

# RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

---

Author: Rüpke, Jörg  
Title: "Equus October und Iudi Capitolini: Zur rituellen Struktur der Oktober-Iden und ihren antiken Deutungen"  
Published in: Antike Mythen: Medien, Transformationen und Konstruktionen  
Berlin: De Gruyter  
Year: 2009  
Pages: 96 - 121  
ISBN: 978-3-11-020909-9  
Persistent Identifier: <https://doi.org/10.1515/9783110217247.2.96>

---

The article is used with permission of [De Gruyter](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

*Equus October* und *ludi Capitolini*:  
Zur rituellen Struktur der Oktober-Iden  
und ihren antiken Deutungen

JÖRG RÜPKE

Umfangreiche römische Rituale haben antike wie moderne Beobachter zu den verschiedensten Erklärungen veranlasst. Solche Deutungen besitzen, so herrscht in der jüngeren Forschung Einigkeit, keinen normativen Status. Weder werden sie der Komplexität der kultischen Daten gerecht noch entsprechen sie einer autoritativen Deutung jener „Priesterbücher“, nach denen die ältere Forschung seit Wissowa so intensiv gefragt hat<sup>1</sup>.

Zugleich wird aber sichtbar, wie sehr „theologische“ Reflexionen und literarische Texte sich an Ritualen entwickeln. Aus einer anderen Perspektive, die nicht mehr nach der „Richtigkeit“ der Deutungen fragt, wird damit die Beschäftigung mit antiken Deutungsgeschichten interessant. Das soll exemplarisch an einer kritischen Analyse der rituellen Gestalt des „Oktoberpferdes“<sup>2</sup> und seiner Deutungsgeschichte sowie der am selben Tag stattfindenden *ludi Capitolini* illustriert werden. Jenseits von *myth-and-ritual school* wie strukturalistischen Vereinfachungen bleiben somit die antiken Narrativen wie Analysen im Zentrum antiker Religionsgeschichte.

---

1 Siehe Beard/North/Price (1998) 47 f.; Rüpke (2006) 107–117. Zu den *libri sacerdotum* s. Rüpke (2003).

2 Die wichtigste ältere Literatur: Mannhardt (1884) 156–201; Gilbert (1885) 94–99; Usener (1904); Frazer (1925) 42–44, 337–339; Eitrem (1917) 19–37; Lesky (1926); Hubbell (1928); Marbach (1930); Clemen (1930); Hermansen (1940); Dumézil (1954), (1958); Rose (1958); Dumézil (1959); Wagenvoort (1962); Balkestein (1963); Dumézil (1963); Devereux (1970); Scholz (1970, mit der Rezension von Versnel 1972); Dumézil (1970) 217–227, Dumézil (1975); Vanggaard (1979); Croon (1981); Pascal (1981); Ampolo (1981); Scullard (1981) 193 f.; Radke (1990); Rüpke (1993).

## 1. Das Oktoberpferd

Innerhalb der Gattung Kalender (*fasti*)<sup>3</sup> erscheint erst im Chronographen von 354 des Philocalus eine Notiz zum 15. Oktober, die das sehr viel ältere Ritual des Oktoberpferdes nennt: *Equus ad Nixas fit*<sup>4</sup>.

Obwohl die rituellen Details recht klar erhoben werden können, sind die Interpretation und die Einschätzung von Stellenwert und Funktion im römischen Festkalender stark umstritten, wobei das Spektrum vom Zentralkult einer frühen Religionsstufe bis zum Sekundärritus reicht. Nach Scholz ist das Ritual „immerhin der bestbezeugte Kult der Marsreligion“ und ihm demnach ein zentraler Platz in der frührömischen Religion zuzuteilen<sup>5</sup>.

Hingegen hält ihn Pascal in seiner Analyse aus den 1980er Jahren für ein zweitrangiges und spätes Ritenkonglomerat. Die Einordnung in der modernen Forschung erfolgt entweder als agrarischer oder militärischer Ritus; vermittels der Parallelisierung mit dem Ritualkomplex des indischen Aśvamedha wird vor allem seit Dumézil und Scholz ein königlicher Aspekt betont. In der einen oder anderen Deutung tritt der Ritus immer wieder als Kronzeuge für das jeweilige Marsbild auf.

Die Hauptquelle für das Ritual des Oktoberpferdes stellt Festus in seinem Lexikon aus dem 2. Jahrhundert n. Chr. (Fest. 190,11–30 L) dar:

*October equus appellatur, qui in campo Martio mense Octobri immolatur quotannis Marti, bigarum victricum dexterior. de cuius capite non levis contentio solebat esse inter Suburanenses et Sacravienses, ut hi in regiae pariete, illi ad turrim Mamiliam id figerent; eiusdemque coda tanta celeritate perfertur in regiam, ut ex ea sanguis destillet in focum, participandae rei divinae gratia. quem hostiae loco quidam Marti bellico deo sacrari dicunt, non ut vulgus putat, quia velut supplicium de eo sumatur, quod Romani Ilio sunt oriundi, et Troiani ita effugie in equi sint capti. multis autem gentibus equum hostiarum numero haberi testimonio sunt Lacedaemoni, qui in monte Taygeto equum ventis immolant, ibidemque adolent, ut eorum flatu cinis eius per finis quam latissime differatur. et Sallentini, apud quos Menzanae Iovi dicatus vivos conicitur in ignem. et Rhodi, quo quotannis quadrigas soli consecratas in mare iaciunt, quod is tali curriculo fertur circumvehi mundum.*

Das wird durch zwei Exzerpte des in karolingischer Zeit schreibenden Paulus Diaconus ergänzt (Paul. Fest. 246,21–24 L):

*Panibus redimabant caput equi immolati idibus Octobribus in campo Martio, quia id sacrificium fiebat ob frugum eventum; et equus potius quam bos immolabatur, quod hic bello, bos frugibus pariendis est aptus.*

3 Umfassend Rüpke (1995).

4 *InscrIt* 13,2, 257. Zur Lokalisierung s. Hermansen (1940) 171, dann Scholz (1970) 104 f.; Coarelli (1986) 72 f. und Flambard (1987).

5 Scholz (1970) 11.

Paul. Fest. 71,20–22 L:

*Equus Marti immolabatur, quod per eius effigiem Troiani capti sunt, vel quod eo genere animalis Mars delectari putaretur.*

Plutarch beschreibt einen identischen Ritus für die Dezember-Iden (*qu. R. 97, 287a–b*):

Διὰ τί τοῖς Δεκεμβρίαις εἰδοῖς ἵπποδρομίας γενομένης ὁ νικήσας δεξιόσειρος ἄρει θύεται, καὶ τὴν μὲν οὐρανὸν ἀποκόψας τις ἐπὶ τὴν Ἑρηγίαν καλουμένην κομίζει καὶ τὸν βωμὸν αἰμάσσει, περὶ δὲ τῆς κεφαλῆς οἱ μὲν ἀπὸ τῆς ἱερᾶς ὁδοῦ λεγομένης οἱ δ' ἀπὸ τῆς Συβούρης καταβάντες διαμάχονται;

πότερον, ὡς ἔνιοι λέγουσιν, ἵππῳ τὴν Τροίαν ἠλωκέναι νομίζοντες ἵππον κολάζουσι, ἅτε δὴ καὶ γεγονότες Ἑλλήνων ἀγλαὰ τέκνα μεμιγμένα παισὶ Λατίνων; ἢ ὅτι θυμοειδὲς καὶ πολεμικὸν καὶ ἀρήιον ὁ ἵππος ἐστὶ τὰ δὲ προσφιλεῖ μάλιστα καὶ πρόσφορα θύουσι τοῖς θεοῖς, ὁ δὲ νικήσας θύεται διὰ τὸ νίκης καὶ κράτους οἰκεῖον εἶναι τὸν θεόν; ἢ μᾶλλον ὅτι τοῦ θεοῦ στάσιμον τὸ ἔργον ἐστὶ καὶ νικῶσιν οἱ μένουτες ἐν τάξει τοὺς μὴ μένοντας ἀλλὰ φεύγοντας, καὶ κολάζεται τὸ τάχος ὡς δειλίας ἐφόδιον, καὶ μανθάνουσι συμβολικῶς ὅτι σωτήριον οὐκ ἐστὶ τοῖς φεύγουσι;

Angesichts der Eindeutigkeit der übrigen Quellen muss die Datierung als Irrtum gewertet werden, vielleicht wurde in der Überlieferung von Plutarchs Quelle ein „zehnter Monat“ zum „Dezember“. Die starken Übereinstimmungen lassen auch das von Polybios in seiner Kritik an Timaeus erwähnte Pferdeopfer (an einem bestimmten, aber nicht genannten Tag) als relevant erscheinen und führen uns ins 2. bzw. 3. Jahrhundert v. Chr. zurück (Polyb. 12,4b,1–3):

Καὶ μὴν ἐν τοῖς περὶ Πύρρου πάλιν φησὶ τοὺς Ῥωμαίους ἔτι νῦν ὑπόμνημα ποιουμένους τῆς κατὰ τὸ Ἰλιον ἀπωλείας ἐν ἡμέρᾳ τινὶ κατακοντίζειν ἵππον πολεμιστὴν πρὸ τῆς πόλεως ἐν τῷ Κάμπῳ καλουμένῳ διὰ τὸ τῆς Τροίας τὴν ἄλωσιν διὰ τὸν ἵππον γενέσθαι τὸν δούριον προσαγορευόμενον, πρᾶγμα πάντων παιδαριωδέστατον· (2) οὕτω μὲν γὰρ δεήσει πάντας τοὺς βαρβάρους λέγειν Ἑλλήνων ἀπογόνους ὑπάρχειν· (3) σχεδὸν γὰρ πάντες, εἰ δὲ μὴ γ', οἱ πλείους, ὅταν ἢ πολεμεῖν μέλλωσιν ἐξ ἀρχῆς ἢ διακινδυνεύειν πρὸς τινὰς ὀλοσχερῶς, ἵππον προθύονται καὶ σφαγιάζονται, σημειούμενοι τὸ μέλλον ἐκ τῆς τοῦ ζώου πτώσεως<sup>6</sup>.

Nur mit Vorsicht schließlich darf die rituelle Hinrichtung zweier Meuterer durch Caesar nach seinem Triumph im Jahre 46 v. Chr. zur Interpretation herangezogen werden (Dio 43,24,4):

6 Ablehnend Scholz (1970) 90 f., zustimmend Pascal (1981) 267 f. Scholz zieht nicht in Betracht, dass Polybios auf der Basis griechischer Religion argumentiert und auch nichts anderes vorgibt; eine Abweichung in der Interpretation darf daher kein Grund zur Ablehnung sein. Ausführlich zur Stelle Bernstein (1998) 239–241, der plausibel macht, dass Timaeus zeitgenössische römische Interpretationen wiedergab.

Οὗτος μὲν οὖν διὰ ταῦτα ἐδικαιώθη, ἄλλοι δὲ δύο ἄνδρες ἐν τρόπῳ ἱερουργίας ἐσφάγησαν. καὶ τὸ μὲν αἴτιον οὐκ ἔχω εἰπεῖν (οὔτε γὰρ ἡ Σίβυλλα ἔχρησεν, οὔτ' ἄλλο τι τοιοῦτο λόγιον ἐγένετο), ἐν δ' οὖν τῷ Ἀρείῳ πεδίῳ πρὸς τε τῶν ποντιφικῶν καὶ πρὸς τοῦ ἱερέως τοῦ Ἄρεως ἐτύθησαν, καὶ αἱ γε κεφαλαὶ αὐτῶν πρὸς τὸ βασιλείου ἀνετέθησαν<sup>7</sup>.

Jeglicher Beleg für einen konkreten historischen Fall des Rituals fehlt.

## 2. Das Ritual

Die folgende Beschreibung will weniger eine objektsprachliche Zusammenfassung der Quellen als vielmehr eine Strukturskizze des Rituals bieten, um so seine Komplexität angemessen darzustellen. Dabei soll der größere Rahmen, die Iuppiter-Iden mit den *ludi Capitolini*, noch außer Betracht bleiben.

(1) In der zeitlichen Sequenz primär ist das Pferderennen, genauer: die Wettfahrt von Zweigespannen, *bigae*. Dass dieses Spielelement im Folgenden in den Hintergrund tritt, sollte weder seine Valenz als potentiell selbstständige Kultveranstaltung noch seine mögliche Bedeutung für die „Publikumswirksamkeit“ des Gesamtrituals vergessen lassen. Der Ort wird nicht genannt, doch wird sowohl von dem Ort des Opfers als auch von den Bigaerennen der Equirria das Marsfeld nahegelegt.

(2) An das Rennen schließt sich die Tötung des rechten Pferdes des siegenden Wagens an. Damit wird das vorangegangene Rennen als ein Auswahlprozess interpretiert und im Rahmen des Gesamtrituals mediatisiert. Die Wahl des rechten Pferdes bereitet Schwierigkeiten. Zwar legt es – Rennen gegen den Uhrzeigersinn vorausgesetzt – den weiteren Weg zurück, doch galt nach den erhaltenen Zeugnissen – jedenfalls für Quadrigen<sup>8</sup> – das linke Pferd als das wichtigere, da ihm bei der Wende in plötzlichem Halt und folgender Beschleunigung die entscheidende Rolle zufällt<sup>9</sup>.

Die Tötung erfolgt mit einem Speer und wird als Opfer für Mars verstanden<sup>10</sup>.

Die Träger des Kultes werden in den einschlägigen Quellen nicht genannt; an der Hinrichtung des Jahres 46 v. Chr. waren Pontifices und der

7 Mit Recht verweist Pascal (1981) 263 auf die sarkastische Sprache der Passage. Reid (1912) 41 bezweifelte die Faktizität überhaupt. Scholz (1970) 99–101 wie Weinstock (1971) 78 f. bezweifeln die Relevanz, sehen aber einen Bezug zur Divus Iulius-Ideologie. Den sakralen Rahmen betont Gladigow (1971) 21. Vgl. Dumézil (1963).

8 Das betont Radke (1990) 344.

9 Marquardt (1856) 517 Anm. 3320; Pollack (1907) 269 f.

10 S. a. Paul. Fest. 71,20–22 L.

– uns leider unbekannte – Flamen Martialis beteiligt, diese Gruppe wäre auch aus allgemeinen Erwägungen heraus für das Oktoberpferd zu vermuten.

(3) Dem getöteten Pferd wird der Schwanz abgeschnitten und dieser einem Ortswechsel unterworfen. Mit maximaler Geschwindigkeit bringt man (wer?) ihn zur Regia, um dort Blut auf einen *focus* zu tropfen. Ob dies als eine binäre Entscheidung verstanden wurde – lässt sich noch Blut aus ihm gewinnen oder nicht?<sup>11</sup> –, lässt sich Festus nicht mehr entnehmen; realiter konnte wohl immer etwas produziert werden<sup>12</sup>.

Deutlich wird hier auf der Ebene des Gesamtrituals wieder ein Spielelement eingeflochten. Ob in der Regia Vestalinnen tätig wurden, muss offen bleiben<sup>13</sup>; nahegelegt wird eine solche Beteiligung nur durch den noch zu diskutierenden möglichen Bezug zu den Parilia<sup>14</sup>.

(4) Auch der Kopf des Pferdes wird abgetrennt. Es findet eine Selektion hinsichtlich der Empfänger statt: Anlieger der Via sacra und Suburanenses kämpfen darum – das dritte Spielelement des Rituals. Unabhängig vom Ausgang schließt sich ein Ortswechsel an: Der Kopf wird, siegen die Sacravienses, an die Regia geheftet, andernfalls an die *turris Mamilia* in der Subura.

(5) Der Kopf wird mit Broten umkränzt<sup>15</sup>. In welcher Phase des Rituals dies geschieht, kann der Quelle nicht entnommen werden. Für das Wahrscheinlichste darf man die Zeit unmittelbar vor oder nach dem Opfer ansehen, doch darf auch eine noch spätere Bekränzung nicht ausgeschlossen werden.

### 3. Interpretationsvielfalt

Die Interpretationen, die das Ritual gefunden hat, zeichneten sich schon in der Antike durch ihre Vielfalt aus. Da die antiken Verstehensversuche unübersehbar jeweils nur wenige Elemente berücksichtigen, sollen zunächst die einzelnen Stufen des Rituals betrachtet werden<sup>16</sup>.

11 Dumézil (1975) 155.

12 Die Risikostruktur des Aśvamedha scheint mir, gegen Scholz und Dumézil (1970, 225 f.), grundsätzlich andersartig. Die technische Möglichkeit des Schwanzritus erörtert Dumézil (1975) 185–187 bejahend.

13 Für Scholz (1970) 127–140 spielt diese Annahme eine zentrale Rolle in der Interpretation.

14 Diese Verbindung wird von Beard/North/Price (1998) 53 vorausgesetzt.

15 Paul. Fest. 246,21–24 L.

16 Vgl. Vanggaard (1979) 92 f., der glaubt, eine zeitliche Reihenfolge erschließen zu können.

## Das Rennen (1)

Eine antike Interpretation des Rennens fehlt. Allein hier besteht eine rituelle Parallele zu den beiden anderen Wagenrennen für Mars, den Equirria<sup>17</sup>, deren zweites unmittelbar vor den März-Iden liegt; wie im Oktober geht ein EN-Tag voraus<sup>18</sup>.

Die gänzliche andere Fortsetzung des Oktoberritus lehrt aber, ein Moment für die Rennen im Februar und März wahrzunehmen, das in anspruchsvolleren Interpretationen – Lustrationen, Nachbildung der Bewegung der Himmelskörper – übersehen wird: Auch diese Rennen waren betrachtenswerte Wettkämpfe, aus denen ein Siegesgespann hervorging<sup>19</sup>.

## Das Opfer (2)

Auf die Opferung im engeren Sinne, auf ihre Elemente beziehen sich alle antiken Interpretationen, selbst diejenige, die das Opfer *ob frugum eventum* geschehen sieht und noch zu diskutieren sein wird<sup>20</sup>.

(a) Die erste Theorie geht von der Beziehung Opfermaterie–Opferadressat aus. In der Sicht der römischen Interpreten geht es um den Grundsatz der Angemessenheit der Opfer<sup>21</sup>.

Betrachtet man das Opfer als ein kommunikatives Ritual<sup>22</sup>, das mit den Problemen jeder Kommunikation, der ständigen Definition und Redefinition der Partner, belastet ist, muss man das Opfermaterial als Informationsträger begreifen: Das Pferd drängt dem Adressaten eine kriegerische Identität auf<sup>23</sup>.

Dieser Ansatz ist in dem Sinne richtig, dass er angesichts dessen, was wir über die Bewertung des Pferdes<sup>24</sup> und des Gottes Mars wissen, Wahrscheinlichkeit hat. Er bedeutet aber keine große Hilfe für das Verständnis des Gesamtrituals, sondern stellt lediglich den theologischen Bezug klar heraus.

17 Wissowa (1891) 165 wie Latte (1960) 120.

18 Es existieren keine stichfesten Gründe, für die März-Equirria eine Verschiebung von einer früheren Lage auf die Iden anzunehmen und unter Verweis auf das Oktoberpferd auch einen *equus Martius* zu postulieren (so Scholz 1970, 103). Zur kalendari-schen Tagesnote EN, die wohl mit *Endoítio exítio nefas* aufzulösen ist, s. Rüpke (1991).

19 Allgemein Bernstein (1998) zu den frühen Spielen.

20 Paul. Fest. 246,21–24 L.

21 Verrius Flaccus: Fest. 190,11–30 L; *Ov. fast.* 1,385 f.: ... / *ne detur celeri victima tarda deo*.

22 Rüpke (2001).

23 Zum Mechanismus allgemein Schwartz (1967). Hermansen (1940) 165, 172 und Balkestein (1963) 85 tragen genau an diesem Punkt ihre chthonischen Interpretationen ein.

24 S. Hubbell (1928) 183; vgl. aber die von Dumézil (1954) skizzierte Polyvalenz.

In diesem Sinne stellt das Opfer in stärkerem Maße ein kommunikatives Ritual dar als ein Rennen.

Vieles bleibt indes ungeklärt. Das Pferd galt den Römern nicht als essbar<sup>25</sup>, es kann sich also um kein Speiseopfer, keine *prodigua hostia*<sup>26</sup>, handeln. Ins Auge springt der Moment der Zerstörung einer wertvollen, nämlich aus dem Siegesgespann stammenden Gabe. Bestimmte Teile werden im rituellen Prozess weiterverwendet, der Rest wohl irgendwie – sicher aber unauffällig – beseitigt, die Signifikanz der im Ritual verbleibenden Teile wird so nachhaltig gesteigert. Als außergewöhnlich wurde die Art der Tötung, das Speeren, empfunden<sup>27</sup>.

Gründe der Praktikabilität sind nicht ersichtlich. Das Turner'sche Konzept des „positional meaning“ wie das Bell'sche der „Ritualisierung“ öffnen den Blick dafür, dass diese Art der Tötung im kultischen Bereich so exzeptionell war<sup>28</sup>, dass die Tötungshandlung, obwohl sie innerhalb eines Rituals stattfand, kaum noch als ritualisierte Form des Tötens empfunden werden konnte und Raum für ebenso außergewöhnliche Assoziationen geben musste.

(b) Genau dieses Problem gehen die beiden weiteren Interpretationen unter dem Titel „Strafe“ an. Verbreitet war Verbindung mit dem Troianischen Pferd, die von Timaeus bis Lydus<sup>29</sup> reicht. Die Unergiebigkeit von (a) und das Fehlen einer spezifischen und römischen Gegeninterpretation bei Polybios, der auf einer allgemein religionswissenschaftlichen Ebene bleibt, deuten darauf hin, dass die „troianische Interpretation“ nicht nur im *vulgus* vorherrschte, wie Festus, der sie an anderer Stelle selbst referiert<sup>30</sup>, behauptet. Es ist dieses Verständnis, das die rituelle Hinrichtung der sich empörenden Soldaten unter Caesar erklärt: Die Aufführer im Heereskörper sind „troianische Pferde“, Verräter, die das Heil des Troianersprozesses Iulius Caesar und ganz Roms gefährden. Die rituell, in der Sprache des *equus October* gestaltete Metapher rückt das konkrete Vergehen in eine mythische Sphäre, Rom wird mit Troia identifiziert<sup>31</sup>, der „Verrat“ bis in die letzte Konsequenz durchgespielt: Das passt in das von Weinstock gezeichnete Bild der ideologischen Begründung der Monarchie unter Caesar<sup>32</sup>.

25 Tac. *hist.* 4,60,1.

26 Fest. 296,21–23 L.

27 Dazu Pascal (1981) 267 f.

28 Siehe auch Gladigow (1971); Radke (1990) 350.

29 *Mens.* 4,140 spricht er, mitten im Oktober, doch ohne erkennbaren Bezug zu irgendeinem Fest, vom Troianischen Pferd: Περὶ τοῦ δουρείου ἵππου ὁ Εὐφορίων φησὶν πλοῖον γενέσθαι τοῖς Ἑλλησιν Ἴππον λεγόμενον· ἕτεροι δὲ φασὶν πύλην γενέσθαι οὕτω προσαγορευομένην ἐν τῇ Τροίᾳ, δι' ἧς εἰσῆλθον οἱ Ἕλληνες.

30 Paul. Fest. 71,20–22 L.

31 So auch bei Cic. *Mur.* 78.

32 Weinstock (1971).

Konnten die Motive<sup>33</sup> solchermaßen aufgewiesen werden, darf man nun von einer bewussten Stilisierung Caesars ausgehen und die rituellen Details des Vorfalles zur Rekonstruktion des Oktoberpferdes heranziehen<sup>34</sup>.

(c) Eine dritte, der zweiten ähnliche Interpretation bietet Plutarch. Die „Strafe“ beruht nun auf der Assoziationskette Pferd–Schnelligkeit–Flucht, die dem überlebensnotwendigen Halten der Phalanx widerspricht. Möglicherweise liegt hier eine Erfindung Plutarchs vor, aber sie löste das Problem der Wahl des rechten Pferdes – das schnellste, nicht das stärkste – und böte eine mögliche, wenn auch weniger prägnante Erklärung der Caesarischen Grausamkeit<sup>35</sup>.

Interessant ist die nicht mythische, sondern pädagogische Note des Rituals, die Plutarch hier wie öfter zu identifizieren meint: Rituale als Vermittler fundamentaler kriegerischer, taktischer Verhaltensmaßregeln.

(d) Polybios schließlich versteht das Pferdeopfer als eine Divinationsform in kriegerischem Kontext. Quellen dieser Interpretation sind für ihn allein ethnographische Daten.

### Die Weiterverarbeitung des Opfermaterials: Schwanz (3)

Die Art des Opfers scheint aufs engste mit der weiteren Verwendung zusammenzuhängen. Dieser Gedanke der „Anteilgabe an der *res divina*“ tritt bei Festus besonders klar zutage und wird durch die Beispiele von Pferdeopfern anderer Ethnien noch unterstrichen. Die Wahl der extremen Körperteile Kopf und Schwanz erscheint einleuchtend<sup>36</sup>; die besondere Handhabung des Kopfes<sup>37</sup> und des Schwanzes<sup>38</sup> ist in der rituellen Taxonomie geläufig.

Zunächst zum Schwanz. Festus und Plutarch sprechen von *coda* beziehungsweise οὔρα. Da mit hoher Wahrscheinlichkeit beide auf Verrius Flaccus’ *De verborum significatu* zurückgehen<sup>39</sup>, wird in der einzigen Quelle, die überhaupt präzise Auskunft gibt, *cauda* gestanden haben. Dies faktisch zu bezweifeln und als Euphemismus für *penis* zu verstehen, um so die Parallele zum Aśvamedha deutlicher herzustellen, oder durch die Behauptung

33 Sie vermisste Reid (1912) 41.

34 Gegen Pascal (1981) 262 f.

35 Diesen Bezug nimmt Vanggaard (1979) 87 an.

36 Croon (1981) 265; s. a. Balkestein (1963) 74–81.

37 Eitrem (1917) 34–37; Scholz (1970) 122–124.

38 Siehe Wagenvoort (1962); *offa penita*: Fest. 282,11–14 L. (Naevius): *Penitam offam Naevius appellat absemen carnis cum coda: antiqui autem offam vocabant abscisum globi forma, ut manu glomeratam pultem*. Fest. 260,15–25 L.: *Penem antiqui codam vocabant; a qua antiquitate[m] etiam nunc offa porcina cum cauda in cenis puris offa penita vocatur*. Arnob. 7,24: *Offa autem penita est cum particula visceris cauda pecoris amputata*.

39 Vanggaard (1979) 84 mit methodischen Konsequenzen.

einer taxonomischen Austauschbarkeit von Schwanz und Penis zu überspielen, um den Fruchtbarkeitsaspekt zu betonen, ist methodisch unzulässig: Als Beweisgrundlage wären in einem quellenmäßig so eindeutigen Fall nur sonstiges römisches Ritual, nicht aber literarische oder ethnologische Belege ausreichend<sup>40</sup>.

Für die Wahl des Schwanzes (anstelle eines Schenkelstücks etwa, nicht aber gegen den Penis) sprechen auch praktische Gründe. Für die sofortige Übertragung im schnellen Lauf eignet er sich wohl besser als jeder andere Körperteil. Bedenken muss man allerdings, dass das Vorhandensein des Schwanzes nicht ganz selbstverständlich ist und voraussetzt, dass die Praxis des Kupierens der Schwänze<sup>41</sup> nicht auf die sakralen Rennen übergegriffen hat.

Interessanter noch als die Frage nach der Identität des Schwanzes scheint mir die Frage nach seinem weiteren Schicksal, konkret die Beziehung zu den Parilia am 21. April. Die Grundlage der Vermutung liefern Properz<sup>42</sup> und Ovid<sup>43</sup>, denen man die Verwendung von Pferdeblut an den Parilia entnehmen kann<sup>44</sup>.

Berücksichtigt man einerseits die Anknüpfungsmöglichkeiten, andererseits das Fehlen jeglicher Alternativen<sup>45</sup>, scheint mir<sup>46</sup> der Schluss auf die Verbindung *equus October-Parilia* unumgänglich.

Gilt dies aber erst für die Zeit seit Properz? Properzens Kritik scheint durch *nunc* und *novantur* als aktuell ausgewiesen, *curtus* hat polemischen Charakter (und darf daher nicht überbewertet werden). Nimmt man Pro-

40 Zum ganzen Problem bezieht Vanggaard (1979) 89–92 ausführlich Stellung. Beispiele für eine forcierte Penis-Interpretation liefern Devereux (1970) 298–300 und Scholz (1970) 126 nach Wagenvoort (1962). Mit der Infragestellung der Identität verliert Scholz’ Deutung des Rituals auf dem Hintergrund der Legenden um die Geburt eines Königs aus Jungfrau und Phallos auf einem Herd die Hauptstütze, ebenso die Verbindung mit dem Dianakult von Aricia (ablehnend auch Versnel 1972, 164; Ogilvie 1973, 74). Auch die von ihm geforderte Anwesenheit der Vestalinnen wird so fraglich (Scholz 1970, 127–140).

41 Pollack (1907) 270.

42 Prop. 4,1,17–22: *Nulli cura fuit externos quaerere divos, / cum tremere patri pendula turba sacro, / annuaque accenso celebrare Parilia faeno, / qualia nunc curto lustra novantur equo. / Vesta coronatis pauper gaudebat asellis, / ducebant macrae vilia sacra boves.*

43 Ox. fast. 4,731–734: *I, pete virginea, populus, suffimen ab ara, / Vesta dabit; Vestae munere purus eris. / Sanguis equi suffimen erit vitulique favilla, / tertia res durae culmen inane fabae.*

44 So schon Marquardt (1856) 277; siehe auch Dumézil (1975) 188. Angesichts der gegenseitigen Stützung der beiden Quellen ist Binders Einwand, Properz schreibe *qualia*, nicht *quae* (1967, 115 mit Anm. 68), beziehe das Pferd also gar nicht direkt auf die Parilia, nicht schlagend.

45 Anders Scholz (1970) 97–99.

46 Mit Vanggaard (1979) 88 und Pascal (1981) 262. 277.

perz ernst, muss man von einer zeitgenössischen Einführung dieses rituellen Details ausgehen<sup>47</sup>.

Dagegen spricht aber die Zeit, mit der der Dichter die Gegenwart kontrastiert: die gute alte Zeit, ja Frühzeit, in der blutige Opfer fehlen. Auch wenn Properz die älteste Quelle für die rituelle Verbindung darstellt, wird man den Einsatz des Pferdeblutes kaum als frühaugusteische Neuerung bezeichnen können<sup>48</sup>.

Wie die Asche der Kalbsföten von den Fordicidia<sup>49</sup> trägt das Pferdeblut im *suffimentum* zur Zentralisierung des eher ländlich-dezentral anmutenden Ritus bei<sup>50</sup>.

Die Verbindung Fordicidia–Parilia wird von den Vestalinnen getragen; die Fordicidia weisen gleichfalls dezentrale (*curiae*) und zentrale Elemente (Pontifices, Kapitol) auf<sup>51</sup>.

Volksmedizinisch war der lustrale Gebrauch von Pferdeblut abgedeckt<sup>52</sup>, doch ergäbe sich hier wie bei den Fordicidia eine vom Haupttag abweichende Interpretation der rituellen Materie<sup>53</sup>.

Wichtig für das Ritual des 15. Oktober ist der Vorgang der Übertragung überhaupt. Exzeptionell kann weder das Schwanzabschneiden noch das bei jedem Opfer praktizierte Besprengen eines Altares mit Blut<sup>54</sup> genannt werden. Viel auffälliger – und von Festus mit *tanta* betont – erscheint der Ortswechsel selbst, vom *campus Martius*, der außerhalb des Pomeriums lag, zur Regia, dem – in dieser Form – frührepublikanischen Kultzentrum<sup>55</sup> auf dem Forum.

#### Der Kampf um den Kopf (4)

Wenden wir uns dem Kopf zu, tritt der Kampf zweier Stadtteile als auffälligstes<sup>56</sup> Merkmal entgegen. Eine Deutung auf Synoikismus-Zusammenhänge lassen die Namen der Gruppen, Suburanenses und Sacravienses,

47 Scholz (1970) 97 f.; Pascal (1981) 275 ohne Konsequenzen, vgl. 287; dagegen Binder (1967) 106 Anm. 16.

48 Für den Hinweis danke ich dem Jubilar.

49 S. Ov. *fast.* 4,639 f.: *igne cremat vitulos quae natu maxima Virgo, / luce Palis populos purget ut ille cinis.*

50 Vgl. Beard (1987) 4.

51 Dazu Latte (1960) 68 f.

52 Siehe Plin. *nat.* 28,146 f.: *Damnatur equinum tantum inter venena. ideo flamini sacrorum equum tangere non licet, cum Romae publicis sacris equus etiam immoletur. (147) quin et sanguis eorum septicam vim habet, item equarum, praeterquam virginum; erodit, emarginat ulcera.*

53 Für Pferdeblut s. Dumézil (1975) 188–198.

54 S. Latte (1960) 388.

55 S. Momigliano (1969) 395 f.; Rüpke (2006) 57.

56 Grenier (1925) 122.

nicht zu. Auch weitere Theorien, die von einer ursprünglichen Mehrzahl der Opfer<sup>57</sup> oder von der Übernahme des Ritus durch eine zweite Gruppe<sup>58</sup> ausgehen, werfen mehr Fragen auf, als sie klären. Gleichmaßen lassen sich grundsätzliche und einseitige Deutungen des Kampfes oder Scheinkampfes nicht halten<sup>59</sup>.

In der uns noch erreichbaren Stufe des Rituals muss die Interpretation ihren Ausgang von den Zielorten nehmen<sup>60</sup>.

Der Regia steht die *turris Mamilia* gegenüber, der Sitz jener Familie aus Tusculum, die in den ersten Tagen der Republik mit Octavius Mamilius als Schwiegersohn und Verbündetem des vertriebenen Tarquinius Superbus den Gegner par excellence darstellte und Rom in zwei Schlachten, am Pons Sublicius und am Lacus Regillus, fast überwältigte<sup>61</sup>.

Bedrohung und Usurpation stünden gegen Legitimität, der äußere Feind gegen das Innerste der Stadt<sup>62</sup>.

Verfolgt man die Mamilius-Erzählung unter der Prämisse, in Roms überlieferter Frühgeschichte eher mythisches denn historisches Material zu finden, zeigen sich interessante Bezüge zum Ritual des Oktoberpferdes. Die Schlacht am See auf dem Gebiete Tusculums ist vor allem eine Reiter-schlacht; Livius wie Dionysios von Halikarnassos bieten für sie die früheste umfangliche Schlachtbeschreibung<sup>63</sup>.

Zweikämpfe zu Pferd und Verletzungen mit Lanzen spielen eine große Rolle. Die Schlacht ist so blutig, dass selbst auf der Siegerseite niemand außer dem Dictator Postumius – auch der ihm zugeordnete Magister equitum nicht – unverwundet herauskommt<sup>64</sup>; der Letztgenannte wird an der rechten Schulter verwundet. Mamilius, der wie schon vor dem Pons Sublicius

---

57 Mannhardt (1884) 192; Frazer (1925) 44; Clemen (1930) 337.

58 Siehe Vanggaards Kritik (1979) 85 Anm. 7 an Scholz.

59 Mannhardt (1884) 175: agrarischer Brauch; Usener (1904) 298 f. 312 f.: Kampf der Jahreszeiten; mit einschränkenden Modifikationen Lesky (1926). Eine generelle Kritik bei Piccaluga (1965) 106 f. Eine Steigerung des *mana* durch den Kampf (Rose 1958, 6) wird in den antiken Zeugnissen nirgends beobachtet.

60 Aufschlussreiche Bemerkungen zur Historisierung von rituellen Kämpfen bietet Gaster (1975) 37–40. Für den vorliegenden Fall können diese aber nicht in einer Entwicklungstheorie fruchtbar gemacht werden. Natürlich kann das Mamilier-Element nicht vor dem 5. Jh. v. Chr. entstanden sein, wäre damit „sekundär“ (Dumézil 1975, 156), wenn das Gesamtritual als älter erwiesen werden kann. Ob dieses ältere Ritual (wenn es denn je existierte) aber überhaupt einen Wettkampf enthielt, könnte nur hypothetisch beantwortet werden.

61 Gilbert (1885) 95; Werner (1963) 387 Anm. 5; 414 Anm. 2; Vanggaard (1979) 85 Anm. 7.

62 Dumézil (1975) 149–154.

63 Liv. 2,19 f.; Dion. Hal. *ant.* 6,5–13.

64 Liv. 2,19,5.

(unter Porsenna) den rechten Flügel anführt<sup>65</sup>, wird durch einen Lanzenstich verwundet, durch einen zweiten durchbohrt und getötet. T. Herennius, der die Tat vollbringt, wird beim Spoliennehmen (*panibus redimitum* im Ritual?) verwundet, er wird ins Lager getragen und stirbt, als er es erreicht (der Schwanz soll im Ritual bei Erreichen der Regia gerade noch „leben“). Nach der Rückkehr von der Schlacht erfüllt – nach Dionysios – der Diktator ein Gelübde, da trotz des Krieges genügend Nahrung vorhanden ist, und baut einen Tempel für Ceres, Liber und Libera – die Aventinische Trias.

Die Verbindungslinien, die ich gezogen oder auch nur suggeriert habe, sind unsystematisch, assoziativ, spekulativ. Sie lassen keine Verhältnisbestimmung von Ritual und Mythos zu, auch wenn in Anbetracht der exceptionellen Form des Rituals und des sicher gemeinsamen Elementes Mamilius ein bloß zufälliger Zusammenhang unwahrscheinlich ist. Die Zusammenhänge sind in jedem Fall kompliziert. Die Schlacht am Lacus Regillus besitzt im Eingreifen der Dioskuren und dem darauf reagierenden Tempelbau ein bekannteres und für Tempel, Iturnaquelle und die sicher spätere *transvectio equitum* an den Iden des Quinctilis/Juli ein unmittelbar aitiologisches Element – das bei Livius allerdings komplett unterdrückt wird. Die *turris Mamilia* steht in keinem erkennbaren konzeptuellen Verhältnis zur Subura, die zu den ältesten Stadtvierteln rechnet, sie liegt einfach darin<sup>66</sup>.

Das Cognomen *Turrinus* taucht bei den Mamiliern kurz vor der Mitte des 3. Jahrhunderts auf; vermutlich ist es – und damit der Turm – kaum ein bis zwei Generationen älter<sup>67</sup>.

Die Mamilii erlauben aber wieder eine Querverbindung zu der sicher bezeugten und verbreiteten Deutung auf das Troianische Pferd: Mamilia, die Stammutter, war Tochter des Telegonos, somit Enkelin des Odysseus<sup>68</sup> – des Erfinders eben jener Kriegslist. All diese denkbaren Zusammenhänge – das ist noch einmal deutlich zu betonen – werden in den uns erhaltenen Quellen nie explizit gemacht, besitzen in Bezug auf zeitgenössische Deutungen daher allenfalls heuristischen Wert.

Zurück auf den Boden der rituellen Daten. Fraglich muss bleiben, ob der Kampf real, das heißt von offenem Ausgang, oder ein Scheinkampf war, der trotz aller Intensität den Sieg der Regia garantierte; die Quellen lassen das offen. Hatte das mit Mamilius gegebene antagonistische Motiv große

65 Dion. Hal. *ant.* 5,22,4; 6,5,4.

66 Paul. Fest. 117,30–31 L.

67 Münzer (1920) 68 nimmt es für den Vater des Augurs von 260 v. Chr. an. Er könnte so heißen, weil er die *turris* gebaut hatte oder weil dieser Familienzweig in ihr wohnen blieb. Aber auch dann dürfte das Gebäude, wenn es namengebend wurde, kaum mehr als eine Generation älter gewesen sein.

68 Paul. Fest. 117,28 f. L; Liv. 1,49,9; Dion. Hal. *ant.* 4,45,1.

Bedeutung, könnte das Ritual einen Sieg dieser Seite ausgeschlossen haben. Die Topographie lehrt, dass der Kopf vom Marsfeld in jedem Fall erst auf das Forum, also dicht an die Regia, kam<sup>69</sup>; erst dann zweigte der Weg in die Subura zum (unbekannten) Standort des Turmes ab. Die Suburanenses hätten einen deutlich weiteren Weg gehabt. Andererseits ist das Ritual ohnehin so konstruiert, dass eine echte rituelle Weiterverarbeitung des getöteten Pferdes nur in der Regia erfolgte, in die ein Teil, der Schwanz, sicher gelangte. Ein Verlust des Kopfes wäre also zu verschmerzen gewesen. Immerhin ist es möglich, dass Kopf und Schwanz zwar gleichermaßen einer Gefährdung ausgesetzt waren, tatsächlich jedoch keine Gefahr für die Übertragung vom Marsfeld in die Regia bestand<sup>70</sup>.

Schon Festus<sup>71</sup> spricht vom Kampf im Vergangenheitstempus, während er sonst, ebenso alle anderen Quellen bis hin zu Filocalus, das Präsens verwendet. Dieses verwendet auch Plutarch, ohne dass wir wüssten, ob er damit nur seine Quelle Verrius wiedergibt oder eigene Beobachtung bezeugt. Der Zeitpunkt des Verschwindens lässt sich also, wie das Motiv, nicht bestimmen<sup>72</sup>.

### Die Brote (5)

Scholz' Ersetzung der um den Kopf gebundenen Brote (*panibus*) durch Tücher (*pannibus*), mit denen das Pferd erstickt worden sein soll<sup>73</sup>, war ingenüös, gewann ihre Plausibilität aber nur aus der Parallele zum Aśvamedha<sup>74</sup>.

Die Brote verleihen dem Oktoberpferd unleugbar einen Aspekt „Ernährung“, doch nicht in einem streng „agrarisches“ Sinne: Dies beweisen die Brotkränze der Esel an dem mit den Vestalia verbunden Bäckerfest<sup>75</sup>.

Selbst eine kriegerische Interpretation auf der Basis der Volksetymologie, die *adōria* (Kriegsruhm) von *ador* (Emmer) ableitet<sup>76</sup>, ist möglich. Das

69 Zu einem archäologisch nachgewiesenen älteren (7./6. Jh. v. Chr.) Pferdeopfer in der Gegend der Regia s. Ampolo (1981) 236 f.

70 Damit wird auch Scholz' Hypothese hinfällig, dass eventuell irgendwann einmal Schwanzblut auf einen Herd der *turris Mamilia* getropft sei (1970, 93). Zu den sakraltopographischen Bezügen des *equus October* s. a. Coarelli (21986) 75.

71 190,14 L.

72 Sueton berichtet, dass Augustus eine Vorliebe für Kämpfe städtischer Rotten besessen habe: Suet. *Aug.* 45,2; ungenau Scholz (1970) 93.

73 Scholz (1970) 93–96. 102. 118–121.

74 Kritik: Versnel (1972) 164; Ogilvie (1973) 75; Vanggaard (1979) 94 Anm. 35; Croon (1981) 264.

75 *Ov. fast.* 6,311–318.

76 Paul. Fest. 3,22–23 L: *Adoriam laudem sive gloriam dicebant, quia gloriosum eum putabant, qui farris copia abundaret.* Dazu Ernout/Meillet 9.

ganze Problem, das durch das Paulusexzerpt<sup>77</sup> aufgeworfen wird, lässt sich philologisch lösen. Unverrückbar steht die kategorische Aussage *id sacrificium fiebat ob frugum eventum*. Der Rest des Lemmas bleibt durchaus nicht unverständlich, denn dem Pferd wird nicht etwa *bellum*, dem Rind *fruges* zugeordnet. Vielmehr differenziert Paulus genau. *Frugum eventum*, die aus den *panes* eindeutig erwachsende Interpretation, klingt noch zweideutig. Es könnte um Erträge des Krieges (*bello*)<sup>78</sup> oder um die im engsten Sinne selbstgezogenen, agrarischen „Früchte“ (nicht *frugibus*, sondern *frugibus pariendis*) gehen. Für Festus – die vermutlich umfangreichere, aber nicht erhaltene Vorlage unseres Paulusexzerptes – stand fest: Ein *Pferd* wird geopfert, es geht um Kriegserträge<sup>79</sup>.

#### 4. Zwischenergebnis

In der Betrachtung des Gesamtrituals erscheint die agrarische Interpretation erheblich geschwächt; die entsprechenden Deutungen des Schwanzes<sup>80</sup> betonen diesen Bezug über Gebühr und finden im übrigen Ritual keine Stütze. Lässt sich nun als Hauptthema des Rituals die „Kapitalisation des Kriegsertrages“<sup>81</sup> festhalten? Muss die Ambivalenz des Datums, Ende der potentiellen Kriegszeit oder Beginn der Winteraussaat<sup>82</sup>, zugunsten des ersten entschieden werden? Mit einer solchen Komplettinterpretation wären die anfangs skizzierten methodischen Prämissen glatt verworfen. Auch „Kriegsertrag“ interpretiert nur einen Ausschnitt des Rituals, fügt anderen Facetten eine weitere Deutung hinzu, für deren Verbreitung wir keinen positiven Anhaltspunkt besitzen. Vor einer abschließenden Sichtung der Deutungen ist auf ein gleichzeitig in geringer Entfernung stattfindendes Ritual einzugehen. Zuvor gilt es aber, die „Anstöße“ der rituellen Semantik und Syntax

77 Paul. Fest. 246,21–24 L.

78 *Frugibus belli* wäre eindeutiger, aber durch Häufung unschön und ohnehin sinngemäß ergänzbar. Zu *frux* als Ertrag allgemein s. *Dig.* 50,16,77.

79 Damit wird auch die methodisch saubere wie ingeniose Vermutung Hubbells (1928) hinfällig, der Verg. *Aen.* 1,445 – das Pferd als Zeichen von *facilem victu* – als Ausfluss derselben Diskussion versteht, die sich in dem Paulus-Lemma niedergeschlagen hat.

80 Mannhardt (1884); Wagenvoort (1962).

81 So Dumézil (1970) 219, (1975) 209 f., der allerdings noch zu stark die agrarische Komponente – in der Form: Mars schützt während des Krieges und durch ihn die eigene Ernte – betont. Auf militärische Motive des Bauschmucks der frühen Regia weist Cristofani (1995) hin.

82 So Rose (1958) 5; Gjerstad (1961) 204 f. Sabbatuccis Deutung als Weinfest (1988, 330; ebenso für das Armilustrium 331 f.) ist nicht akzeptabel. Zu Weinfesten im Oktober s. Pötscher (1986), (1989).

des Oktoberpferdes noch einmal zusammenzustellen. Sie sind immerhin so exzeptionell, dass eine Behandlung in den jüngsten Darstellungen römischer Opferrituale fehlt<sup>83</sup>.

Ausgehend von einem normalen, das heißt wenigstens durch die beiden Equirria des Februar und März parallelisierten, Wagenrennen, schlägt das Ritual in Extreme um, die die gewöhnliche Ordnung und die rituelle Taxonomie verkehren: Der Sieger wird nicht belohnt, sondern getötet; rechts, nicht links bringt Unglück<sup>84</sup>; das ungenießbare Pferd wird zum Opfertier; nicht die Axt oder das Messer, sondern die Jagd- und Kriegswaffe Speer besorgt den Tötungsakt; nicht *mola salsa*, gemahlenes Korn, sondern fertiges Brot kommt auf den Kopf des Opfertieres<sup>85</sup>; der Schwanz, nicht der Kopf ist am wichtigsten; das Opfer wird nicht geordnet verteilt, sondern umkämpft; nicht das zubereitete *cranium*, sondern der „rohe“ Kopf wird ausgehängt. Die Verkehrung des normalen rituellen Codes zeigt erst das Selbstverständliche in seiner Selbstverständlichkeit und lässt den *equus October* so extrem deutungsbedürftig werden: Der Name selbst lässt alle Deutungen offen.

Verkehrung der Ordnung – also ein weiterer Jahreseinschnitt, ein weiteres Neujahr? Das Datum darf nicht überbetont werden. Die Iden bieten sich als „natürlicher Festtag“ an<sup>86</sup>, die Lage im Oktober, unmittelbar nach einigen Weinlesefesten und lange vor den Jahresabschlussfesten des Dezembers, gibt keine Interpretationshilfe. Zu den Parilia des 21. April, mit denen das Ritual materiell verknüpft ist, besteht kein signifikanter zeitlicher Abstand. Gerade in der Normalität der zeitlichen Rhythmen wird das Extremritual durchgespielt, das wiederum im materialen Sinn in den unblutigen<sup>87</sup> rituellen Neubeginn<sup>88</sup> der Parilia hinein aufgehoben wird. Wie vorsichtig man aber mit der soeben vorgeführten Deutung der rituellen Syntax umgehen muss, wie sehr ihre Dramatisierung zu vermeiden ist, zeigt der Blick auf die weitere rituelle Struktur der Oktober-Iden.

83 So im *Thesaurus cultus et rituum antiquorum* wie in Scheid (2005).

84 Diese Richtungswertung wurde allerdings in Rom selbst vertauscht.

85 Zur normalen *immolatio* s. Wissowa (1912) 417; Scheid (2005) 50–55.

86 Rüpke (1995) 548–550.

87 Gegen diese verbreitete Charakterisierung steht das nur von Vanggaard (1971) 98 f. diskutierte Zeugnis des Calpurnius Siculus (*eccl.* 2,63), der (wohl in Neronischer Zeit) von einem Lammopfer spricht. Sollte es sich um eine lokale oder zeitliche Weiterentwicklung handeln, wird daran deutlich, wie prekär eine komplizierte rituelle Syntax, die nicht durch explizite Deutungen abgesichert wird, ist: Sie steht immer in der Gefahr, Normalisierungstendenzen zum Opfer zu fallen: Keine Feier ohne Opfer und Fleischmahlzeit gilt dann eben auch für die Parilia.

88 Das betont Bremmer (1987) 80 f.

## 5. Ludi Capitolini

Die von einem eigenen Kollegium ausgerichteten *ludi Capitolini*<sup>89</sup> reichen nach Livius in die Zeit der Gallierkatastrophe zurück<sup>90</sup>. Diese Datierung ist umstritten<sup>91</sup>. Verschiedene Quellen sehen Romulus als den Gründer. Dabei verleiht die Beziehung auf Iuppiter Feretrius<sup>92</sup> dem Fest einen kriegerischen Anstrich. Neben dem Askoliasmos, dem Hüpfen auf eingefetteten Fellen, und den Boxkämpfen waren die als Kriegsgefangenen verstandenen *Sardi venales* – im Ritual durch einen mit *toga praetexta* und *bullae* ausgestaffierten Greis (*senex*) vertreten – ein wichtiger Bestandteil des Ritus<sup>93</sup>.

Darf man mit Scholz davon „ausgehen, dass die *ludi Capitolini* als Siegesfeiern galten, an welche der später noch bekannte, dann aber ins rein Proverbielle abgerutschte Brauch der *Sardi venales* geknüpft war“?<sup>94</sup>

89 Dazu Scholz (1970) 89. 164–167.

90 Liv. 5,50,4; 5,52,11.

91 Zuletzt hat Frank Bernstein für die sekundäre Verknüpfung einer älteren Institution mit Camillus plausibel argumentiert (1998, 103–106).

92 Enn. *ann.* 1, test. 51 Skutsch (= V) (Schol. Bern. Verg. *georg.* 2,384): *Romulus cum aedificasset templum Iovi Feretrio, pelles unctas stravit et sic ludos edidit, ut caestibus dimicarent et curso contenderent* (Text nach Burmann und Hagen; Scholz [1970] konjiziert *celetibus* und *curso*; zur praktischen Unmöglichkeit von Wagenrennen auf dem Kapitol vor 378 v. Chr. s. Bernstein [1998] 105).

93 Plut. *qu.* R. 53, 277 CD: Διὰ τί τοῖς Καπετωλίοις θεάς ἄγοντες ἔτι νῦν κηρύττουσι Σαρδιανούς ὄνιους, καί γέρων τις ἐπὶ χλευασμῶ προάγεται παιδικὸν ἐναψάμενος περιδέραιον, ὃ καλοῦσι βοῦλλαν; / Ἡ ὅτι Ῥωμύλῳ πολὺν χρόνον ἐπολέμησαν οἱ λεγόμενοι Οὐήιοι Τυρρηνῶν, καὶ ταύτην τὴν πόλιν ἐσχάτην εἶλε, καὶ πολλοὺς αἰχμαλώτους ἀπεκήρυξε μετὰ τοῦ βασιλέως ἐπισκώπτων αὐτοῦ τὴν ἡλιθιότητα καὶ τὴν ἀβελτερίαν; ἔπει δὲ Λυδοὶ μὲν ἦσαν οἱ Τυρρηνοὶ ἐξ ἀρχῆς, Λυδῶν δὲ μητρόπολις αἱ Σάρδει, οὕτω τοὺς Οὐήιους ἀπεκήρυττον καὶ μέχρι νῦν ἐν παιδιᾷ τὸ ἔθος διαφυλάττουσι. Plut. *Rom.* 25,6 f.: Ἐθριάμβευσε δὲ καὶ ἀπὸ τούτων εἰδοῖς Ὀκτωβρίαις, ἄλλους τε πολλοὺς αἰχμαλώτους ἔχων καὶ τὸν ἡγεμόνα τῶν Οὐήϊων, ἄνδρα πρεσβύτην, ἀφρόνως δόξαντα καὶ παρ' ἡλικίαν ἀπειρώς τοῖς πράγμασι κεκρῆσθαι. διὸ καὶ νῦν ἔτι θύοντες ἐπινίκια, γέροντα μὲν ἄγουσι δι' ἀγορᾶς εἰς Καπιτώλιον ἐν περιπορφύρῳ, βοῦλλαν αὐτῶ παιδικὴν ἄψαντες, κηρύττει δ' ὁ κῆρυξ Σαρδιανούς ὄνιους. Τυρρηνοὶ γὰρ ἄποικοι Σαρδιανῶν λέγονται, Τυρρηνικὴ δὲ πόλις οἱ Οὐήιοι. Fest. 428,36–430,20 L.: „*Sardi venales, uior*“: *ex hoc natum datur, quod ludis \*\*\* fiunt a vicinis \*\*\* uctio Veientium \*\*\* in qua novissimus \*\*\* rrimus producutur \*\*\* e senex cum toga praetexta bullaque aurea; quo cultu reges soliti sunt esse Ecorum, qui sardi appellantur, quia Etrusca gens orta est Sardibus ex Lydia. Tyrrhenus enim inde profectus cum magna manu eorum, occupavit eam partem Italiae, quae nunc vocatur Etruria. at Sinius Capito ait, T. Gracchum consulem, collegam P. Valeri Faltonis, Sardiniam Corsicamque subegisse, nec praedia quicquam aliud quam mancipia captum, quorum vilissima multitudo fuerit.* Das zuletztgenannte Datum auch in *Vir. ill.* 57,1–2.

94 Scholz (1970) 164.

Das Thema stimmt mit einem wichtigen Aspekt des Marsrituals überein, ersetzt aber „Nahrungsbeute“ durch „Kriegsgefangene“, das heißt „menschliche Beute“. Scholz weist auf die Duplizität der Rituale hin und deutet dies – verbunden mit seiner konjekturalen Einführung von Wagenrennen ins Festprogramm<sup>95</sup> – so, dass ursprünglich auch die *ludi Capitolini* Mars gegolten hätten<sup>96</sup>.

Damit wird die ansonsten metaphorische Parallele überzogen. Die *ludi* wären eher als Iuppiter-Dublette zum Oktoberpferd zu sehen; vor allem aber setzten sie mit ihrer Prozession die Modelle *Spolia opima*-Prozession und Triumphzug schon voraus<sup>97</sup>. Entsprechend wäre auch der Greis von den gefangenen Heerführern und (parodisch) vom Triumphator her zu deuten<sup>98</sup>.

Coarellis These, die *ludi Capitolini* bildeten den kalendarischen Ursprungsritus des später beweglichen Triumphzuges – immerhin datiert Plutarch Romulus' Triumph über die Veienter auf diesen Tag<sup>99</sup> –, geht ebenfalls von einem hohen Alter des Rituals aus und versucht, es durch ein genetisches Modell für Triumph und Spiele wahrscheinlich zu machen. Das setzt eine Frühdatierung des kapitolinischen Iuppiter Optimus Maximus-Kultes voraus<sup>100</sup> und will gerade die antietruskischen Elemente als Argumente für etruskische Herkunft heranziehen (*Sardi*). Das lässt sich nicht halten.

Bislang nicht berücksichtigt wurde in dieser Diskussion, dass das zentrale Problem in der Quellenkritik liegt. Die lächerliche Figur des alten Manes mit dem Goldschmuck erscheint allein in vier Quellen. Die älteste Quelle stellt Verrius Flaccus dar, erhalten in einem Festusauszug<sup>101</sup>.

Die Passage ist am Anfang verstümmelt (ein Paulusexzerpt fehlt), doch geht aus ihr hervor, dass bei den (Scaliger ergänzt wohl richtig:) kapitolinischen Spielen eine (gespielte) Versteigerung von „Veientern“ stattfindet, die – als negative Auslese<sup>102</sup> – einen Greis hervorbringt: Der schlechteste „Sklave“ findet als letzter einen Käufer. Dieser wird wie beschrieben aus-

95 Siehe oben, Anm. 92.

96 Scholz (1970) 165.

97 Vgl. Versnel (1970) 256–266 zu den *ludi Romani*. Zu einer erst mittelrepublikanischen Datierung des Triumphzuges s. jetzt Rüpke (2006a).

98 Triumphator: Briquel (1991) 434. Anders, aber auch mit kriegerischer Dimension Gagé (1977) 477.

99 Plut. *Rom.* 25,6 f.; Coarelli (<sup>2</sup>1993) 433–435.

100 Coarelli (<sup>2</sup>1992) 436. Das Zeugnis des Ennius behandelt Coarelli nicht. Es könnte als Archaisierung erklärt werden, unterstriche dann aber den voretuskischen Ursprung in der römischen Sicht.

101 Fest. 428,36–430,20 L.

102 Auch in diesem Element kann man einen bewussten, parodistischen Bezug auf das Oktoberpferd erkennen, das durch das vorangegangene Rennen in positiver Auslese bestimmt wurde.

staffiert. Der ganze Vorgang bietet nach dem Festustext die Grundlage (*ex hoc natum*) für das Sprichwort *Sardi venales alius alia nequior*<sup>103</sup>.

Die logische Verbindung muss in der Verwendung dieses Ausrufes auch im Spiel bestehen. Zwar fehlt diese Information im Text, sie bildet aber die Voraussetzung für die folgende Interpretation. Verrius Flaccus versteht das Kostüm als etruskische Königskleidung und stellt den Zusammenhang über die Theorie, dass die Etrusker aus Sardes in Lydien stammten, her. Die ebenfalls referierte Alternativinterpretation Sinius Capito<sup>104</sup> verweist auf einen Sardinienfeldzug des Jahres 174 v. Chr., der nur eine riesige – und entsprechend billige – Menge an Sklaven als Beute eingebracht habe. Leider hat diese Position in der Antike und Moderne nicht genug Beachtung gefunden. Dabei weist sie auf einen richtigeren Weg: *Sardi* sind ausnahmslos Bewohner Sardinien („Sarden“), der Bewohner von Sardis heißt *Sardianus*<sup>105</sup>. Die Sarden galten, worüber sich Cicero breit auslässt, als verlogen<sup>106</sup>; das Kunstwort *sardare* des Naevius, ein ironisches „Verstehen wie ein Sarde“<sup>107</sup>, bescheinigt ihnen eingeschränkte geistige Fähigkeiten<sup>108</sup>.

Sollte der Ruf *Sardi venales* bei den Auktionen des Tiberius Gracchus erklingen sein, hätte er somit schon damals eine besondere (und nicht gerade preistreibende) Pikanterie gehabt. Dass ein solcher Ausdruck für das spielerische Treiben der *ludi Capitolini* aufgenommen wurde – mit ihrer Auktion, die nicht das Höchst-, sondern Niedrigstgebot feststellen wollte –, erscheint mir durchaus möglich. Zu Etruskern wurden diese *Sardi* erst Personen, die am Ritual nicht mehr teilnahmen, sondern darüber zu reflektieren begannen.

Genau zu diesen soll jetzt zurückgekehrt werden. Die wesentlichen kulturellen Daten, Ruf und Greis mit *bullā*, referiert am Beginn des 2. Jahr-

103 Ergänzt aus Cic. *fam.* 7,24,2.

104 Sinius Capito, fr. 20 Funaioli.

105 Siehe auch Briquel (1991) 433; wichtig: Tac. *ann.* 4,55,3. Plaut. *Mil.* 44 bietet einen frühen Beleg für das negative Sardenbild. Latte (1960) 442 Anm. 1 kommt auf dieser Basis zu einer noch Livius unterbietenden Spätdatierung, da der Ruf *Sardi venales* kaum vor der Eroberung Sardinien 238 v. Chr. geläufig gewesen sein kann. So richtig eine solche Datierung des Sprichworts ist, so wenig ist damit für die Datierung der Spiele gewonnen, wenn nicht ausgeschlossen werden kann, dass dort der Ruf sekundär ist.

106 Cic. *Scarr.* 41 f.

107 Siehe OLD s. v. Vgl. das allgemeine Urteil von Albrechts (1979) 32 über Naevius: „komödiantisches Sprachschöpfung“. Überliefert ist das Zitat als unmittelbar unserer Passage vorausgehendes Lemma bei Fest. 428,33–36 L (Paul. Fest. 429,8 f. L). Die Etymologie von Varro (*ling.* 7,108) *ab serare ... id est aperire* ist nicht zu halten.

108 Dieses negative Stereotyp steht auch hinter der prononcierten Charakterisierung als *Sardus* (Hor. *sat.* 1,3,3, in Spitzenstellung), die Horaz dem Sänger Tigellius zuteil werden lässt (s. auch *sat.* 1,2,3).

hunderts<sup>109</sup> Plutarch in seinen *Römischen Fragen*, und zwar eindeutig für die kapitolinischen Spiele<sup>110</sup>.

Das Spielelement<sup>111</sup> der Versteigerung von Veientern wird nun direkt als Aition eingeführt und auf den (ahistorischen) Veienterrieg des Romulus bezogen, die Verbindung mit *Sardi* leistet die Abstammungslinie Veienter–Etrusker–Lyder–Hauptstadt Sardes<sup>112</sup>.

Plutarch stützt diese Linie, indem er – gegen seine römischen Gewährsmänner – *Sardi* in *Sardiani* korrigiert. Diese Aitiologie setzt Plutarch in seiner Romulusvita in historische Narrative um: Er datiert dessen Triumph über die Veienter auf den 15. Oktober und baut in ihn die genannten Elemente ein: Coarellis Theorie über die Entstehung des Triumphes bildet lediglich eine Umkehrung einer griechischen Theorie über die Entstehung der kapitolinischen Spiele, die deren Imagination als historische Quelle nimmt.

Dass es sich um eine griechische Theorie handelt, beweist unsere letzte Quelle, Appians Darstellung des Triumphes von P. Cornelius Scipio Africanus im Jahr 201 v. Chr.<sup>113</sup>, verfasst ein halbes Jahrhundert nach Plutarch, kurz nach der Jahrhundertmitte<sup>114</sup>.

109 Siehe die Übersicht in Jones (1972) 135–137. Plutarch greift hier vermutlich auf Varro zurück, s. Briquel (1991) 435 Anm. 6; zu Varros chronologischem Verhältnis zu Sinius Captio s. ebd., 436 Anm. 21.

110 Plut. *qu. R.* 53, 277CD.

111 Festus gebraucht bei der Ritualbeschreibung durchgehend Praesens, erst die Interpretation benutzt das Perfekt.

112 Die verbreitete Theorie einer lydischen Herkunft der Etrusker (Hdt. 1,94; für Rom s. etwa Verg. *Aen.* 10,148–158 und Tac. *ann.* 4,55,3) diskutiert ausführlich (und ablehnend) Dion. Hal. *ant.* 1,28–30.

113 Dieses Problem diskutiert Goldmann (1988) nicht; er stellt vielmehr die Eigenständigkeit Appians vor den Hintergrund von dessen Aufenthalt in Rom (113. 117).

114 App. *Lib.* 292–300 (= 66): Καὶ ὁ τρόπος, ὧ καὶ νῦν ἐπι χρώμενοι διατελοῦσιν, ἐστὶ τοιοῦσδε. ἐστεφάνωνται μὲν ἅπαντες, ἡγούνται δὲ σαλπικταὶ τε καὶ λαφύρων ἄμαξαι, πύργοι τε παραφέρονται μιμήματα τῶν εἰλημμένων πόλεων, καὶ γραφαὶ καὶ σχήματα τῶν γεγονότων, εἶτα χρυσὸς καὶ ἄργυρος ἀσήμαντός τε καὶ σεσημασμένος καὶ εἴ τι τοιούτοτροπον ἄλλο, καὶ στέφανοι, ὅσοις τὸν στρατηγὸν ἀρετῆς ἕνεκα ἀναδοῦσιν – πόλεις ἢ σύμμαχοι τὰ ὑπ’ αὐτῶ στρατόπεδα. βόες δ’ ἐπὶ τοῖσδε λευκοί, καὶ ἐλέφαντες ἦσαν ἐπὶ τοῖς βουσί, καὶ Καρχηδονίων αὐτῶν καὶ Νομάδων, ὅσοι τῶν ἡγεμόνων ἐλήφθησαν. αὐτοῦ δ’ ἡγούνται τοῦ στρατηγοῦ ῥαβδοῦχοι φοινίκων χιτῶνας ἐνδεδυκότες, καὶ χορὸς κιθαριστῶν τε καὶ τιτυριστῶν, ἐς μίμημα Τυρρηνικῆς πομπῆς, περιεζωσμένοι τε καὶ στεφάνην χρυσοῦν ἐπικείμενοι ἴσα τε βαίνουσιν ἐν τάξει μετὰ ᾠδῆς καὶ μετ’ ὀρχήσεως. Λυδούς αὐτοὺς καλοῦσιν, ὅτι (οἶμαι) Τυρρηνοὶ Λυδῶν ἄποικι. τούτων δέ τις ἐν μέσῳ, πορφύραν ποδῆρη περικείμενος καὶ ψέλια καὶ στρεπτὰ ἀπὸ χρυσοῦ, σχηματίζεται ποικίλως ἐς γέλωτα ὡς ἐπορχούμενος τοῖς πολέμοις. ἐπὶ δ’ αὐτῶ θυμιατηρίων πλήθος, καὶ ὁ στρατηγὸς ἐπὶ τοῖς θυμιάμασι, ἐφ’ ἄρματος καταγεγραμμένου ποικίλως, ἔσται μὲν ἀπὸ χρυσοῦ καὶ λίθων πολυτίμων, ἔσταλται δ’ ἐς τὸν πάτριον τρόπον πορφύραν, ἀστέρων χρυσῶν ἔνυφασμένων, καὶ σκῆπτρον ἐξ ἐλέφαντος φέρει, καὶ δάφνην,

Nach der summarischen Erwähnung eines Triumphes von nie dagewesenem Glanz (292) fügt Appian die Beschreibung eines idealtypischen Triumphes ein, die er ausdrücklich als auch für seine eigene Zeit gültig erklärt – dabei ist zweifelhaft, dass er je selbst einer solchen Veranstaltung beiwohnte<sup>115</sup>.

Nur zweimal wird in ihr die Verknüpfung mit dem narrativen Kontext versucht: Die gefangenen Führer werden als Karthager und Numider spezifiziert (294), die Schilderung des Schlusses, der Aufstieg des Imperators zum Kapitol und die anschließenden *cenae*, stehen – mit Scipio als Subjekt – wieder im Vergangenheitstempus (300). Im Zug siedelt er nach den gefangenen Führern, zwischen Liktores und Triumphator beziehungsweise den ihm voranschreitenden Trägern von Räuchergerät (297) eine Gruppe von Musikanten an, die er mit einer etruskischen Prozession vergleicht (295). In deren Mitte geht nun jemand, der in seinem Purpurkleid, seinem Goldschmuck und seiner Lächerlichkeit nur das Pendant des *senex* mit der *bullā* sein kann (296).

Diese Nachricht ist singulär und aus mehreren Gründen zweifelhaft. Zum einen sind die beiden Rollen, auf die hin der *senex* in den *ludi Capitolini* gedeutet werden kann, gefangener König und Triumphator, beide schon besetzt, sie bilden die Pole vieler, teilweise auch ausführlicher Triumphbeschreibungen<sup>116</sup>.

Das *argumentum e silentio* scheint mir zum zweiten insofern stark, als die Information nicht nur in umfangreichen Schilderungen des Gesamtrituals fehlt, sondern auch in den Erörterungen, die sich mit dem Status des Triumphators befassen und besonderen Wert auf Spottelemente legen. Den letzten Einwand liefert Appians Text selbst. Bevor die lächerliche Figur erwähnt wird, sagt Appian in Bezug auf die tanzende Gruppe, dass man sie „Lyder“ heiße, weil die Tyrrhener lydische Kolonisten seien<sup>117</sup>.

Diese Aussage beruht vielleicht auf einem Missverständnis, einer Verwechslung mit den *ludiones*, tunikabekleideten Tänzern in vielen Prozessionen, die Dionysios von Halikarnassos mit den Lydern zusammenbringt<sup>118</sup>.

Auch so käme Appian in die Nähe der Gedankenkette, die Plutarch vom Triumph zu den Lydern spannt. Und an diesem Punkt liegt dann der Eintrag des *senex* der ähnlichen *ludi Capitolini* in die Darstellung nahe.

Selbst wenn diese Lösung über den Status einer „Möglichkeit“ nicht hinauskommt, dürfte sie ausreichen, die Hypothese von der *ludi Capitolini*

ἦν αἰὶ Ῥωμαῖοι νομίζουσι νίκης σύμβολον. [...] ἀφικόμενος δὲ ἐς τὸ Καπιτώλιον ὁ Σκιπίων τὴν μὲν πομπὴν κατέπαυσεν, εἰστία δὲ τοὺς φίλους, ὥσπερ ἔθος ἐστίν, ἐς τὸ ἱερόν.

115 Siehe Goldmann (1988) 106, zur Stelle.

116 Für Quellen und Literatur s. Rüpke (1990) 223–234.

117 Zur Stelle kurz Rüpke (1990) 112.

118 Dion. Hal. *ant.* 2,71,4.

Urform des Triumphes – auf zwei unsichere Zeugnisse des 2. Jahrhunderts reduziert – zu erschüttern. Es scheint methodisch der beste Weg zu sein, die Frage nach der Genese offen zu lassen und die *termini ante* und *post quos* einzelner Ritualelemente deutlich zu markieren. Die Kampfspiele der *ludi Capitolini* bezeugt Ennius sicher für das dritte Jahrhundert; der Einbau von parodistischen Bezügen auf den Triumphzug, der schließlich nach 174 v. Chr. zu den „käuflichen Sarden“ geführt haben dürfte, ist für die Zeit des Ennius gerade noch nicht belegt. Dieses *argumentum e silentio* ist schwach, aber die Konstruktionen der römischen Gründungszeiten, ob Romulus oder Camillus, stehen dem nicht entgegen.

## 6. Ritualexegese

In Anlehnung an Victor Turner lassen sich drei Bedeutungsebenen eines Rituals unterscheiden: Neben dem spontanen, eher affektiven denn kognitiven Verständnis der Teilnehmer am Fest selbst (*operational meaning*) steht die bewusste Exegese durch die Teilnehmer, vor allem aber Experten (*exegetical meaning*). Als dritte Ebene kommt die Bedeutung hinzu, die sich aus der Beziehung der rituellen Elemente zu anderen rituellen Symbolen ergibt (*positional meaning*)<sup>119</sup>.

Unsere Quellen explizieren vor allem (leider nicht immer) die zweite Ebene – mit all ihren Mängeln, Ambivalenzen und Streitereien. Die erste Ebene ist zumeist so selbstverständlich (oder idiosynkratisch), dass sie nicht formuliert wird: Spannung, Ausgelassenheit, Festfreude dürfen bei aller differenzierten Deutung als Grundbefindlichkeiten aber nicht übersehen werden<sup>120</sup>.

Dem zuletzt genannten Zugang eignet eine gewisse Objektivität: Wo gibt es sonst noch Pferde in römischen Ritualen? Wo dient ein Speer als Opfergerät? Wo werden Brote benutzt? Solche Fragen lassen sich beantworten und lassen die Spezifika eines Rituals Kontur gewinnen. Aber auch hier bleiben methodische Optionen offen. Die strukturalistische Überbetonung dieser Ebene nimmt dem Ritual seine (wie gerade die Quellen zum Oktoberpferd zeigen:) wichtige kognitive Dimension<sup>121</sup>.

Dieser Vorwurf trifft auch den radikalen Ansatz Frits Staaals, bei der Rekonstruktion der rituellen Semantik und Syntax (*rules*) stehenzubleiben und die Kategorie der Bedeutung ganz auszublenden<sup>122</sup>.

119 Turner (1982) 18–21.

120 Für kaiserzeitliche Feste s. dazu Chaniotis (2008).

121 Für diese Kritik s. Turner (1982) 21.

122 Siehe etwa Staal (1986) (1989).

Immerhin weist diese Option auf die Eigenlogik der rituellen „Sprache“ – den metaphorischen Gebrauch all dieser Begriffe darf man nicht außer acht lassen, wenn man ans „Übersetzen“ denkt – und damit auf ein auch für das Oktoberpferd wichtiges Element, das nicht einfach sprachlich auf „Bedeutung“ reduziert werden kann: den Bezug zu einem bestimmten anderen Ritual, den Parilia, der nicht nur durch die Verwendung des gleichen Grundvokabulars (Rennen, Opfer) hergestellt wird, sondern durch die Verwendung eines Unikums, des aus dem Schwanz gewonnenen Blutes, eine bewusste Verknüpfung darstellt<sup>123</sup>.

Die ständige Deutung der rituellen Daten durch die Überlieferungsträger lassen aber auch die Auseinandersetzung mit der kognitiven Ebene unausweichlich erscheinen, auch wenn das zu Aporien führt. Dabei zeigt sich, dass die Turnersche Differenzierung der *exegetical meanings* in die Formen *myth* und *piecemeal exegesis*, eine mit den aus anderen den Zeitgenossen bekannten Ritualen stammenden „Standardbedeutungen“ arbeitende Interpretation<sup>124</sup>, die assoziative Logik nur unzureichend beschreibt. So bleibt festzuhalten, dass eine den modernen Betrachter zufriedenstellende Gesamtdeutung nicht existiert. Die in der Antike verbreitetste Deutung – Troianisches Pferd – ist, gemessen an den rituellen Details, offensichtlicher Unsinn; schon die antiken Experten weisen diesen „Sinn“ zurück. Genau dieser „Unsinn“ ist aber produktiv: Er allein erklärt die zynische Nachahmung des Rituals in der Hinrichtung zweier Meuterer 46 v. Chr. Der Troiamythos, der nachweislich nicht als aitiologischer Mythos für den *equus October* entstanden ist, erklärt – für die Vertreter dieser Deutung – nicht nur das Ritual, sondern ist ihm selbst ausgesetzt: Auch wo kein Zusammenhang zum Ritual zu erkennen ist, tritt die römische Version des Mythos in einer Form auf, die einen den Griechen unbekanntem Speerwurf des Priesters Laokoon auf das Pferd einfügt und den Mythos so dem Ritual angleicht<sup>125</sup>.

Begleitende Geschichten können, teilweise unter dem Einfluss konkreter Ereignisse, aber auch auf das Ritual einwirken: Das ist vielleicht bei der *turris Mamilia*, sicher bei dem Ruf „*Sardi venales*“ der Fall. Solche Wirkungen können aber auch erst auf der Ebene der Referenten auftreten: Appians Triumphbeschreibung liefert ein Beispiel für die „Reifizierung“ von Ursprungstheorien in Ritualbeschreibungen.

Ein katastrophales, aber heilsames Ergebnis: Jede antike Deutung hat ihr Recht, ist ein – oft unerwartet wirkmächtiges – Faktum.

Keine noch so geniale Deutung enthebt von der Aufgabe, diese Fakten zu sammeln, historisch zu ordnen und ihre Träger(gruppen), soweit möglich,

123 Dazu ausführlich Rüpke (2006) 110–118.

124 Rüpke (2006) 18.

125 Siehe Rüpke (1993); zu einer republikanischen Tragödie *Equus Troianus* s. Jocelyn (1967) 206.

zu bestimmen. Andererseits ist sehr deutlich geworden, dass das binnenkulturell selbst gegebene Bedürfnis nach Interpretation der rituellen Details mit den zeitgenössisch kursierenden Deutungen nicht völlig befriedigt wird. Insofern ist – über die prinzipielle Polyvalenz von Symbolen hinaus – die Suche nach einer sprachlichen Formulierung der Logik des Rituals im Rahmen des gesamten Symbolsystems legitim. Als *Erklärung* kommt ihr aber nur heuristische Bedeutung zu: Wer so gedacht oder auch nur danach gehandelt hat, das muss im Einzelfall erst erwiesen werden. Sie in den „Priesterbüchern“ zu suchen, ist verlorene Zeit.

## Bibliographie

- Ampolo (1981) – Carmine Ampolo, „La città arcaica e le sue feste: Due ricerche sul Septimontium e l'Equus October“, in: *Archeologia laziale*. Bd. 4: *Quarto incontro di studio del comitato per l'archeologia laziale*, Quaderni del centro di studio per l'archeologia etrusco-italica 5 (Roma 1981) 233–240.
- Balkestein (1963) – Johannes Balkestein, *Onderzoek naar de oorspronkelijke zin en betekenis van de romeinse god Mars* (Assen 1963).
- Beard/North/Price (1998) – Mary Beard/John North/Simon Price, *Religions of Rome*. Bd. 1: *A History*; Bd. 2: *A Sourcebook* (Cambridge 1998).
- Beard (1987) – Mary Beard, „A Complex of Times: No More Sheep on Romulus' Birthday“, *PCPhS* 33 (1987) 1–15.
- Bernstein (1998) – Frank Bernstein, *Ludi publici: Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung der öffentlichen Spiele im republikanischen Rom* [Diss. Duisburg 1993/4], *Historia Einzelschriften* 119 (Stuttgart 1998).
- Binder (1967) – Gerhard Binder, „Compitalia und Parilia: Properz 4,1,17–20“, *MusHelv* 24 (1967) 104–115.
- Bremmer (1987) – Jan N. Bremmer, „Myth and Ritual in Ancient Rome: The Nonae Capratinae“, in: Jan N. Bremmer/Nicholas Horsfall (edd.), *Roman Myth and Mythography*, *BICS Suppl.* 52 (London 1987) 76–88.
- Briquel 1991 – Dominique Briquel, *L'origine lydienne des Etrusques: Histoire de la doctrine dans l'antiquité*, Collection de l'École française de Rome 139 (Rome 1991).
- Chanotis (2008) – Angelos Chanotis, „Konkurrenz und Profilierung von Kultgemeinden im Fest“, in: Jörg Rüpke (ed.), *Festrituale in der römischen Kaiserzeit* (Tübingen 2008) 67–87.
- Clemen (1930) – Carl Clemen, „Die Tötung des Vegetationsgeistes in der römischen Religion“, *RhM NF* 79 (1930) 333–342.
- Coarelli (1986) – Filippo Coarelli, *Il Foro Romano*. Bd. 1: *Periodo arcaico* (Roma 1986 [1983]).
- Coarelli (1992) – Filippo Coarelli, *Il Foro Boario: Dalle origine alla fine della repubblica* (Roma 1992 [1988]).
- Cristofani (1995) – Mauro Cristofani, „La ‚terza‘ Regia: Problemi decorativi“, *Archeologia Laziale* 12 (1995) 64–65.
- Croon (1981) – Johan H. Croon, „Die Ideologie des Marskultes unter dem Prinzipat und ihre Vorgeschichte“, in: *ANRW* 17,1 (1981) 246–275.
- Devereux (1970) – George Devereux, „The Equus October Ritual Reconsidered“, *Mnemosyne IV* 23 (1970) 297–301.

- Dumézil (1954) – George Dumézil, „Bellator equos“, in: George Dumézil (ed.), *Rituels indo-européens à Rome*, Etudes et commentaires 19 (Paris 1954) 73–91.
- Dumézil (1958) – George Dumézil, „Quaestiunculae Indo-Italicae 1–3“, *REL* 36 (1958) 112–131.
- Dumézil (1959) – George Dumézil, „Le curtus equos de la fête de Pales et la mutilation de la jument Vispala“, *Eranos* 54 (1959) 232–245.
- Dumézil (1963) – George Dumézil, „Quaestiunculae Indo-Italicae 17: Le sacrifice humain de 46 av. J.C.“, *REL* 41 (1963) 87–89.
- Dumézil (1970) – George Dumézil, *Archaic Roman Religion: with an Appendix on the Religion of the Etruscans*, Bd. 1–2. Transl. P. Krapp (Chicago 1970).
- Dumézil (1975) – George Dumézil, *Fêtes romaines d'été et d'automne suivies de Dix questions romaines* (Paris 1975).
- Eitrem (1917) – Samson Eitrem, *Beiträge zur griechischen Religionsgeschichte*. Bd. 2: *Kathartisches und Rituelles*, Videnskapselskapet Skrifter Hist.-filos. Kl. 1917,2 (Kristiania 1917).
- Flambard (1987) – Jean-Marc Flambard, „Deux toponymes du Champ de Mars: ad Ciconias, ad Nixas“, in: *L'Urbs: Espace urbain et histoire (I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. – III<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.)* (Rome 1987) 191–210.
- Frazer (1925) – James George Frazer, *The Golden Bough* [8]. T. 5: *Spirits of the Corn and of the Wild*, Bd. 2 (London 1925, repr. of. <sup>3</sup>1912).
- Gagé (1977) – Jean Gagé, *Enquêtes sur les structures sociales et religieuses de la Rome primitive*, Collection Latomus 152 (Bruxelles 1977).
- Gaster (1975) – Theodor H. Gaster, *Thespis: Ritual, Myth, and Drama in the Ancient Near East* (New York 1975, repr. of the new and rev. ed. 1961, 1950).
- Gilbert (1885) – Otto Gilbert, *Geschichte und Topographie der Stadt Rom im Altertum*, Bd. 2 (Leipzig 1885).
- Gjerstad (1961) – Einar Gjerstad, „Notes on the Early Roman Calendar“, *Acta Archaeologica (Kopenhagen)* 32 (1961) 193–214.
- Gladigow (1971) – Burkhard Gladigow, „Ovids Rechtfertigung der blutigen Opfer: Interpretationen zu Ovid, *fasti* I 335–456“, *AU* 14,3 (1971) 5–23.
- Goldmann (1988) – Bernhard Goldmann, *Einheitlichkeit und Eigenständigkeit der Historia Romana des Appian*, Beiträge zur Altertumswissenschaft 6 (Hildesheim 1988).
- Grenier (1925) – Albert Grenier, *Le génie romain dans la religion, la pensée et l'art*, L'évolution de l'humanité 17 (Paris 1925).
- Hermansen (1940) – Gustav Hermansen, *Studien über den italischen und den römischen Mars*. Übers. Glöde (København 1940).
- Hubbell (1928) – Harry M. Hubbell, „Horse Sacrifice in Antiquity“, *Yale Classical Studies* 1 (1928) 181–192.
- Jocelyn (1967) – Henry David Jocelyn (ed.), *The Tragedies of Ennius: The Fragments edited with an Introduction and Commentary*, Cambridge Classical Texts and Commentaries 10 (Cambridge 1967).
- Jones (1972) – Christopher Jones, *Plutarch and Rome* (Oxford 1972, repr. with corr. [1971]).
- Latte (1960) – Kurt Latte, *Römische Religionsgeschichte*, HdbA 5,4 (München 1960, ND 1967).
- Lesky (1926) – Albin Lesky, „Ein ritueller Scheinkampf bei den Hethitern“, *ARW* 24 (1926) 73–82.
- Mannhardt (1884) – Wilhelm Mannhardt, *Mythologische Forschungen*. Aus dem Nachlasse hg. v. Hermann Patzig, Quellen und Forschungen zur Sprach- und Culturgeschichte der germanischen Völker 51 (Straßburg 1884).

- Marbach (1930) – Ernst Marbach, „Mars. 1. Der Kriegsgott der Römer“, in: *RE* 14,2 (1930) 1919–1937.
- Marquardt (1856) – Joachim Marquardt, *Handbuch der römischen Altertümer: Nach den Quellen bearbeitet*. 4. Teil: *Der Gottesdienst*. Begonnen von Wilhelm Adolph Becker, fortgesetzt von Theodor Mommsen (Leipzig 1856).
- Momigliano (1969) – Arnaldo Momigliano, „Il rex sacrorum e l'origine della repubblica“, in: id., *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Storia e letteratura 115 (Roma 1969) 395–402.
- Münzer (1920) – Friedrich Münzer, *Römische Adelsparteien und Adelsfamilien* (Stuttgart 1920).
- Ogilvie (1973) – Robert M. Ogilvie, „[Rev.] Udo W. Scholz: Studien zum altitalischen und altrömischen Marskult und Marsmythos“, *CR NS* 23 (87) (1973) 73–75.
- Pascal (1981) – C. Bennett Pascal, „October Horse“, *HSPb* 85 (1981) 261–291.
- Piccaluga (1965) – Giulia Piccaluga, *Elementi spettacolari nei rituali festivi romani*, Quaderni di SMSR 2 (Roma 1965).
- Pötscher (1986) – Walter Pötscher, „Die römischen Weinfeste“, *Wijbb* 12 (1986) 131–142.
- Pötscher (1989) – Walter Pötscher, „Nochmals zu den römischen Weinfesten“, *Wijbb* 15 (1989) 119–124.
- Pollack (1907) – Erwin Pollack, „Equi circenses“, in: *RE* 6,1 (1907) 267–271.
- Radke (1990) – Gerhard Radke, „October equus“, *Latomus* 49 (1990) 343–351.
- Reid (1912) – James S. Reid, „Human Sacrifices at Rome and Other Notes on Roman Religion“, *JRS* 2 (1912) 34–52.
- Rose (1958) – Herbert J. Rose, *Some Problems of Classical Religion: The Eitrem Lectures Delivered at the University of Oslo, March 1955* (Oslo 1958).
- Rüpke (1990) – Jörg Rüpke, *Domi militiae: Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom* (Stuttgart 1990).
- Rüpke (1991) – Jörg Rüpke, „Dies endotercisi?“, *ZPE* 86 (1991) 212–214.
- Rüpke (1993) – Jörg Rüpke, „Vergils Laokoon“, *Eranos* 91 (1993) 126–128.
- Rüpke (1995) – Jörg Rüpke, *Kalender und Öffentlichkeit: Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom*, *RGVV* 40 (Berlin 1995).
- Rüpke (2001) – Jörg Rüpke, „Antike Religion als Kommunikation“, in: Kai Brodersen (ed.), *Gebet und Fluch, Zeichen und Traum: Aspekte religiöser Kommunikation in der Antike*, Antike Kultur und Geschichte 1 (Münster 2001) 13–30.
- Rüpke (2003) – Jörg Rüpke, „Libri sacerdotum: Forschungs- und universitätsgeschichtliche Beobachtungen zum Ort von Wissowas *Religion und Kultus der Römer*“, in: Philippe Bourgeaud/Francesca Prescendi (edd.), *Georg Wissowa (1857–1931): Cent ans de religion romaine*, *Archiv für Religionsgeschichte* 5 (München 2003).
- Rüpke (2006) – Jörg Rüpke, *Die Religion der Römer: Eine Einführung* (München 2006).
- Rüpke (2006a) – Jörg Rüpke, „Triumphator and Ancestor Rituals between Symbolic Anthropology and Magic“, *Numen* 53 (2006) 251–289.
- Sabatucci (1988) – Dario Sabbatucci, *La religione di Roma antica dal calendario festivo all'ordine cosmico*, *La cultura* 67 (Milano 1988).
- Scheid (2005) – John Scheid, *Quand faire, c'est croire: Les rites sacrificiels des Romains* (Paris 2005).
- Scholz (1970) – Udo W. Scholz, *Studien zum altitalischen und altrömischen Marskult und Marsmythos* (Heidelberg 1970).
- Schwartz (1967) – Barry Schwartz, „The Social Psychology of the Gift“, *American Journal of Sociology* 73 (1967) 1–11.
- Scullard (1981) – Howard H. Scullard, *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic* (London 1981, dt. 1985).

- Staal (1986) – Frits Staal, „The Sound of Religion“, *Numen* 33 (1986) 33–64. 185–224.
- Staal (1989) – Frits Staal, *Rules Without Meaning: Ritual, Mantras and the Human Sciences*, Toronto Studies in Religion 4 (New York 1989).
- Turner (1982) – Victor Turner, „Introduction“, in: id. (ed.), *Celebration: Studies in Festivity and Ritual* (Washington 1982) 11–30.
- Usener (1904) – Hermann Usener, „Heilige Handlung“, *ARW* 7 (1904) 281–339.
- Vanggaard (1971) – Jens Henrik Vanggaard, „On Parilia“, *Temenos* 7 (1971) 90–103.
- Vanggaard (1979) – Jens Henrik Vanggaard, „The October Horse“, *Temenos* 15 (1979) 81–95.
- Versnel (1970) – Henrik S. Versnel, *Triumphus: An Inquiry into the Origin, Development and Meaning of the Roman Triumph* (Leiden 1970).
- Versnel (1970) – Henrik S. Versnel, „[Rev.] Udo W. Scholz: Studien zum altitalischen und altrömischen Marskult und Marsmythos“, *Gymnasium* 79 (1972) 162–165.
- von Albrecht (1979) – Michael von Albrecht, „Naevius’ ‚Bellum poenicum‘“, in: Erich Burck (ed.), *Das römische Epos. Grundriß der Literaturgeschichte nach Gattungen* (Darmstadt 1979) 15–32.
- Wagenvoort (1962) – Hendrik Wagenvoort, „Zur magischen Bedeutung des Schwanzes“, in: *Serta philologica Aenipontana* [Bd. 1], Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft 7–8 (Innsbruck 1962) 273–287 (engl. in: id., *Pietas: Selected Studies in Roman Religion, Studies in Greek and Roman Religion* 1 [Leiden 1980] 147–165).
- Weinstock (1971) – Stefan Weinstock, *Divus Julius* (Oxford 1971).
- Werner (1963) – Robert Werner, *Der Beginn der römischen Republik: Historisch-chronologische Untersuchungen über die Anfangszeit der libera res publica* (München 1963).
- Wissowa (1891) – Georg Wissowa, „De feriis anni Romanorum vetustissimi observationes selectae“, in: id., *Gesammelte Abhandlungen zur römischen Religions- und Stadtgeschichte*. Ergänzungsband zu des Verfassers *Religion und Kultus der Römer* [Marburger Universitäts-Programm 1891] (München 1904) 154–174.
- Wissowa (1912) – Georg Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, HdbA 5,4. (München 21912).