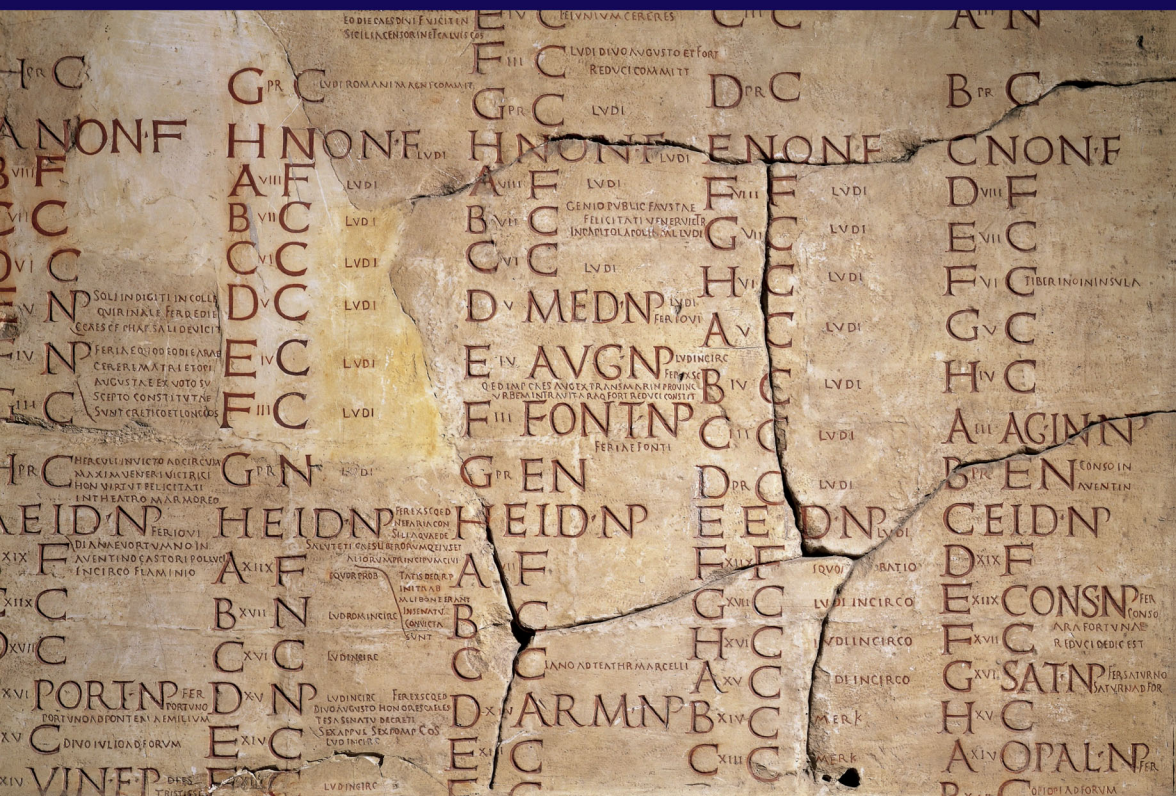


JÖRG RÜPKE

Religiöse Erinnerungskulturen

Formen der Geschichtsschreibung
in der römischen Antike



Jörg Rüpke

Religiöse Erinnerungskulturen

Formen der Geschichtsschreibung
in der römischen Antike

Wolfgang Spickermann
zugeeignet

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen,
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in
und Verarbeitung durch elektronische Systeme.

© 2012 by WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt
Die Herausgabe des Werkes wurde durch
die Vereinsmitglieder der WBG ermöglicht.

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart
Umschlagmotiv: Detail aus den Fasti Amiterni, dem römischen Festkalender
aus Amiternum (1. Jh. n. Chr.).

Foto: akg-images / De Agostini Pict. Lib.

Satz: SatzWeise, Föhren

Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier
Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: www.wbg-wissenverbindet.de

ISBN 978-3-534-25378-4

Elektronisch sind folgende Ausgaben erhältlich:

eBook (PDF): 978-3-534-73105-3

eBook (epub): 978-3-534-73106-0

Inhaltsverzeichnis

Einführung	9
----------------------	---

Teil I

Die Ausbildung historiographischer Gattungen in der späten Republik	15
--	----

Kapitel 1

<i>Räume literarischer Kommunikation in der Formierungsphase römischer Literatur</i>	17
1. Literarische Kommunikation	17
2. Räume literarischer Kommunikation	18
3. Veränderungsprozesse	21
4. Das System literarischer Kommunikation am Ende der Umbruchphase . .	27

Kapitel 2

<i>Der soziale Ort der frühen römischen Epik und seine Konsequenzen für die historische Erinnerung</i>	29
1. Chronologie	29
2. Der soziale Ort	30
3. Erinnern und Verorten	35
4. Konsequenzen: Das historische Epos	38

Kapitel 3

<i>Priestergeschichte und die annales maximi</i>	41
1. Livius	41
2. Historiographische Quellen	43
3. Pontifikale Quellen	49
4. Commentarii pontificum	51
5. Tabula dealbata	55
6. Annales maximi	58
7. Zusammenfassung	60

Kapitel 4

<i>Römertum und Gruppeninteresse: Caesars Commentarii</i>	63
1. Commentarius	64
2. Caesars commentarii	68
3. Das Bellum Pompeianum und das Corpus Caesarianum	74
4. Gruppen-Geschichte	76

Teil II

Chroniken und Kalender	79
---	----

Kapitel 5

<i>Fasti: Quellen oder Produkte römischer Geschichtsschreibung?</i>	81
1. „Fasten“ und fasti	82
2. Eponymität	83
3. Die Beamtenliste der Fasti Antiates maiores	86
4. Fasti Capitolini	87
5. Fasti als Quellen römischer Geschichtsschreibung	90
6. Fulvius' Konsularfasten und die Annalistik	92

Kapitel 6

<i>Geschichtsschreibung in Listenform</i>	95
1. Die beiden ältesten Exemplare	95
2. Schlanke fasti	96
3. Historische Notizen	98
4. Fasti Ostienses	99
5. Fasten mit lokalen Beamten	101
6. Fasti im Gefüge historiographischer Gattungen	103
7. Von augusteischen Inschriften zum spätantiken Buchmarkt: Die Fasti Filocali	107

Kapitel 7

Historische Erinnerung unter kleinen Leuten:

<i>Die Fasti der Vicomagistri</i>	111
1. Chronologie der Selbstrepräsentation	112
2. Geläufige Gattungen	112
3. Kalender	114
4. Magistratsliste	114

5. Sukzessionsliste	115
6. Die kapitolinische Basis	118
7. Ergebnisse und Folgerungen	120

Kapitel 8

Fasti und Sanctorale: Religiöse Kreativität und Historisierung von Religion

<i>in der Spätantike</i>	121
1. Augustus und der römische Kalender	121
2. Der früheste christliche Kalender: Die Fasti Filocali	123
3. Gallische Traditionsverarbeitung: Die Fasti Polemii Silvii	130
4. Das Kalendarium marmoreum aus Neapel	134
5. Perspektiven	136

Teil III

Religion als Geschichte	137
-----------------------------------	-----

Kapitel 9

<i>Rituelle Erinnerung</i>	139
1. Tempel	141
2. Daten	145
3. Rituale	148
4. Zusammenfassung	151

Kapitel 10

<i>Historisierung von Religion in Texten der späten Republik</i>	153
1. Die Bücher des Numa	153
2. Ennius und die fasti	154
3. Varronische Geschichte und Systematik	157
4. Wessen Geschichte?	161
5. Ausblick	164

Kapitel 11

Vergeschichtlichung von Ritualen: Die Historisierung des Regifugium

<i>in augusteischer Zeit</i>	165
1. Eine Liebesgeschichte vom Ende der Tyrannei	165
2. Orte von Erzählungen	167
3. Das Regifugium und der römische Kalender	169
4. Kontinuität oder Wandel	171

Kapitel 12

<i>Epilog: Antike Elemente in der europäischen Gedächtniskultur</i>	175
1. Solemnitas	176
2. Dies natalis	178
3. Intensität und Extension	179
4. Politische Feiern	180
5. Historische Sinnstiftung	181
6. Entwicklungslinien	182
7. Ein konkretes Beispiel: Das Schillerjahr 2005	183
Anmerkungen	185
Bibliographie	211
Allgemeines Register	229
Stellenregister	233

Einführung

Menschliches Handeln ist Tun in der Gegenwart und ist auf die Zukunft gerichtet. Nur gelegentlich erinnern wir uns – mal mehr, mal weniger – an die Vergangenheit, werden von einer Ähnlichkeit von Personen, Orten, Situationen mit einem vergangenen Ereignis berührt, denken über Unterschiede von Gegenwart und Vergangenheit nach. Bestimmte Ereignisse provozieren regelmäßig solch einen Blick in die Vergangenheit. Trauerfeiern führen sicher dazu, manchmal Graduierungsfeiern. In Ägypten entstanden Biographie und Autobiographie auf Grabsteinen. Kollektiv ist ein solches Bewusstsein der Veränderlichkeit ständig vorhanden, selbst wenn dies nicht die Form organisierter Geschichtsschreibung nehmen muss. „Es gibt keine menschliche Kultur ohne das konstitutive Element des gemeinsamen Gedächtnisses“, formuliert der Historiker JÖRN RÜSEN. „Durch Erinnern, Verstehen und Darstellen der Vergangenheit versteht man das heutige Leben und entwickelt eine Zukunftsperspektive für sich und die Welt. ‚Geschichte‘ in diesem fundamentalen und anthropologisch universalen Sinn ist die interpretierende Erinnerung einer Kultur daran, dass die Vergangenheit als Mittel dient, um die Gruppe in der Gegenwart zu orientieren“.¹

Das Zitat bedarf der Ergänzung. Zuerst bedarf die Rede von ‚einer Kultur‘ der Differenzierung. Familien- oder ethnische Gruppen, soziale Bewegungen oder religiöse Organisationen erzählen verschiedene Geschichten, für welchen Zweck auch immer. Andere können einen Platz in diesen Geschichte haben oder nicht; das Gesamt der Geschichten mag überlappen oder nicht.

Akademische Geschichte fängt nicht ganz von vorne an. Es ist das Geschäft von Menschen, die in den erwähnten kollektiven und individuellen Erinnerungen groß geworden sind. Selbst wenn akademische Geschichte kritisch ist und um Klärung, mehr Genauigkeit oder totale Revision ringt, ist sie etwas gegenüber, nicht allem gegenüber kritisch. In ihrem jeweiligen Interesse, das unbedingt ein gegenwärtiges Interesse ist, muss sie ihre Befunde verorten, muss sie in ein größeres Bild platzieren, das Ergänzungen und Sinn braucht, der normalerweise angeboten wird von *Topoi*, von Aspekten, die man in einer Geschichte verwenden muss, und von Tropen. Auch wenn das nach Fiktion klingt: Es geht nicht um Fiktion um der Fiktion willen, sondern um Fiktion der Kohärenz wegen, des Verstehen wegen, der Erklärung wegen. Es geht um Fiktionalität um der Orientierung für Gegenwart und Zukunft willen.

Innerhalb dieser Grenzen kann Geschichte eine Wissenschaft, „Geschichtswissenschaft“, werden. Um sie wissenschaftlicher zu machen, konnte man versuchen, die fiktiven Elemente zu reduzieren. Dies war eine der Strategien historistischer Ge-

schichtswissenschaft. Die Geschichtlichkeit von jedem möglichen Standpunkt zu akzeptieren, machte eine nicht-kontingente Perspektive unmöglich. Jeder Standpunkt musste sich ändern – und wurde so im nächsten Moment ungültig. Diese Haltung führte zu äußerster Spezialisierung, Professionalisierung von Methoden und Institutionen und einer äußersten Arbeitsteilung.² Die Alternative bestand darin, einen sicheren Standpunkt in einer philosophischen Erdung der Geschichte zu finden, eine von JOACHIM WACH befürwortete Option, eine der Gründungsfiguren der Religionswissenschaft in Deutschland und (nach Auswanderung während des Naziregimes) in den Vereinigten Staaten.³ Aber es gibt einen dritten Weg, den Hans-Jürgen Goertz benannt hat.⁴ Man muss einräumen, dass Geschichte keine empirische Disziplin ist. Natürlich bezieht sie sich auf eine Realität, versucht, ihre Aussagen auf ‚Beweise‘, auf möglichst viele ‚Quellen‘ zu gründen. Aber diese Beweise sprechen ohne vorherige Auswahl nicht für sich selbst. Geschichte ist eine Disziplin, die von Beziehungen zwischen einem gegenwärtigen Subjekt und einem vergangenen Objekt handelt, die sich beide ändern, sich permanent verschieben. Es ist eine Darstellung, die durch die Kriterien von Interesse und die historische Sozialisation des Historikers bestimmt wird und jene Aspekte des historischen Objekts verarbeitet, die in methodisch kontrollierter Weise ans Licht kommen. Tägliche Geschichte und akademische Geschichte werden nicht radikal getrennt, wenn sie sich auch im Grad der Reflexivität und dem Grad der Explizitheit von Interessen unterscheiden. Das Letztere wird durch das Ethos garantiert, den Standards von Wissenschaft zu entsprechen – jedenfalls soweit das möglich ist, ohne die Funktion als Orientierung für die Zukunft zu verlieren.

Verständlicherweise tragen religiöse Überzeugungen enorm zum Konzeptualisieren und Erzählen von Vergangenheit bei – einer Vergangenheit, die von Gott oder Göttern bestimmt wird, die sich wiederholt, etwa als eine Periode des Geprüftwerdens. Die Erzählung über die eigene Vergangenheit einer Gemeinschaft, die eigenen besonderen Erinnerungen sind nicht die einzigen Mittel, Orientierung zu erreichen und eine schlüssige Identität zu erwerben. Aber von einer bestimmten Gemeinschaft generierte historische Schilderungen sind immer wichtig. Solche historischen Schilderungen werden von Profis in ihren historiographischen Anstrengungen gefördert, sie werden durch Bestseller oder in Theatern popularisiert, von Großdenkmälern monumentalisiert. Sie werden in der Schule auswendig gelernt, ihrer wird in öffentlichen Ritualen gedacht.

Dies gilt auch für Religionsgemeinschaften, die eine große Vielfalt von Berichten über ihre Vergangenheit produzieren. Sie können sich auf eine Gründungsphase konzentrieren oder versuchen, so viel wie möglich von der ‚Geschichte‘ der Gesamtgesellschaft zu integrieren. Mythologie und Geschichte sind nicht Gegensätze, sondern Varianten historischer Schilderungen, mögen sie auch sehr verschiedene Zeitindikatoren verwenden. Wahrscheinlich sind es einander widerstreitende Behauptungen, die historisches Erzählen am intensivsten auslösen.

Zur Erzählung – selbst wenn diese nach PAUL RICOEUR wahrscheinlich unent-

behrlich für die Erzeugung einer Vorstellung von Zeit und historischen Bewusstseins ist⁵ – existieren Alternativen, sogar über andere Formen von Texten wie Listen oder Abstammungsreihen hinaus. Rituale können die Vergangenheit dramatisch wiederholen, ob in zeitbewusstem Rückblick oder spielerischer Vergegenwärtigung. Bilder können Konstellationen oder Szenen fokussieren, auf ältere Erzählungen verweisen oder sie systematisieren, ja selbst narrative Kraft gewinnen.⁶ Natürlich werden solche Identitätskonstruktionen und Selbstinterpretationen durch Religionsgemeinschaften von Historikern übernommen, als ob sie allgemein gültige Modelle wären, Religionsgeschichte zu erforschen. Die in solchen Erzählungen gezogenen Grenzen, der Ausschluss von ‚Ketzer‘ im Christentum, die Kette der Tradenten im frühen Islam, die Genealogie und Abgrenzung von ‚Schulen‘ in Buddhismus wird so leicht akzeptiert und reproduziert. Das auf diese Weise erzeugte Konzept von ‚Religion‘ und die Selbstorganisation von sozialen Gruppen als ‚Religionen‘ haben sich als überaus erfolgreich erwiesen, sich in der globalen Politik als ein nationaler oder internationaler Akteur vom Typ der ‚Nicht-Regierungsorganisation‘ einzuführen. Diese Ausbreitung eines westlichen Konzepts der ‚Religion‘ auf dem Rücken des Konzeptes des Nationalstaates hat einen Typ von Darstellungen solcher Gruppen populär gemacht, der Grenzziehung durch den Verweis auf alte Fehden und Differenzen betreibt oder Bündnisse aufgrund einer gemeinsamen Herkunft (‚Abrahamitische Religionen‘) schmiedet. Für Religionshistoriker bringt die Bedeutung solcher religiösen Geschichten in internationalen Beziehungen wie in lokalen Konflikten die Herausforderung mit sich, grundsätzlich zu reflektieren, wie in der Geschichtsschreibung Wissen von Religion erzeugt wird. Die direkte Verbindung von religiöser Identität und Religionsgeschichtsschreibung – vertraut aus der Tradition der Nationalgeschichte, und als ‚Konfessionsgeschichtsschreibung‘ zu charakterisieren – bedarf jedenfalls der Korrektur.⁷

Für Geschichtswissenschaftler wiederum ist es interessant zu sehen, welche Rolle Religion für die Entwicklung von Medien der Erinnerung spielt. Das gilt in besonderem Maße für eine Gesellschaft, in der Religion einen, vielleicht den wichtigsten Kommunikationsraum und entsprechende Medien bietet, öffentlich über Identität zu kommunizieren: das antike Rom.

Wie sehr Geschichte und religiöse Erinnerung in der römischen Republik aufeinander verwiesen waren, machen einige Beispiele deutlich. Es gab Geschichten und Lieder, die die Heldentaten von Vorfahren priesen. Vom Anfang des dritten Jahrhunderts v. Chr. an gab es Ehren- und Grabinschriften, die bis zu den Elogien der Scipionen anwuchsen. Die älteste bekannte Leichenrede (*laudatio funebris*), die aufgezeichnet wurde, datiert von 221; sie betraf den zweimaligen Konsul und – im Textfragment so nicht genannt – Pontifex maximus L. Caecilius Metellus. In der Mitte des Jahrhunderts begann der Pontifex maximus Ti. Coruncanus, „Kommentare“, Protokolle von Änderungen in Mitgliedschaften, beobachtete Wunder, Entscheidungen aufzuzeichnen. Dokumentation und Legitimation gegenwärtiger Autorität schei-

nen die dominierenden Funktionen gewesen zu sein. Auf diese Art wissen wir, das im Jahr 275 oder 274 L. Postumius Albinus⁸ der „Rex sacrorum“ genannte Priester war, der die Einführung einer neuen divinatorischen Praxis miterlebte: Die *haruspices* begannen das Herz eines Opfertieres in ihre Untersuchung von Eingeweiden einzubeziehen.⁹

Vom späten dritten Jahrhundert v. Chr. an entwickelten Römer eine Geschichtsschreibung vom Aufstieg ihrer Stadt auf den Linien griechischer Geschichtsschreibung. Tatsächlich begannen sie zunächst auf Griechisch zu schreiben. Das führte bis zum späten ersten Jahrhundert v. Chr. zu der kanonischen Darstellung römischer Geschichte durch den augusteischen Schriftsteller Titus Livius. Im Jahr 2004 publizierte JASON P. DAVIES ein Buch über „Rome’s Religious History: Livy, Tacitus and Ammianus on their Gods“. Aber es ist nicht die Religionsgeschichte, die im Zentrum seines Interesses liegt. Es ist Religion als Faktor säkularer Geschichte und als Argument in säkularer Geschichtsschreibung, was ihn interessiert.

Davies’ Anspruch auf Originalität seines Ansatzes¹⁰ wird auch eingeschränkt, wenn man auf die Arbeiten von HUBERT CANKI blickt. Schon 1997 stellte er die entscheidende Frage: „Wie kann Religion, die Riten, das Göttliche Geschichte haben?“¹¹ Noch wichtiger als seine kurzen Analysen von Varro und Tacitus sind seine Überlegungen zur epistemologischen Basis solch einer Historisierung. Religion ist für die Römer ein *institutum*, etwas, das „aufgestellt“ ist, Praktiken, die eingeführt und von Menschen traditionalisiert, die sogar formell reguliert, oder in der Form von Tempeln monumentalisiert sind.¹² *Religio*, würde ich hinzufügen, wie sie vom spätrepublikanischen Philosophen Cicero konzeptualisiert wurde, ist das menschliche Gefühl der Verpflichtung, die auf dem Bewusstsein oder mindestens der Vermutung von der Existenz von Göttern basiert, und zur Institution von Kult, zu *sacra*, führt.¹³ Aber solch eine Ansicht ist nicht einfach als Merkmal römischer Religion gegeben, sondern selbst die Folge tiefgreifender Historisierung, die gerade für Religion – doch üblicherweise durch Traditionalität legitimiert – nicht selbstverständlich ist. Woher kommt sie?

Religion und Geschichte stehen in einem Spannungsverhältnis, insofern sich erstere gerade durch ihre Traditionalität legitimiert. Aber Religion bietet in der römischen Antike auch das zentrale Medium öffentlicher Kommunikation über Identitäten. Und Geschichte ist eine der wichtigsten Formen, Identitäten zu konstruieren und über sie zu kommunizieren. Römische Geschichtsschreibung selbst formuliert einen Bezug zu den „Annalen“ des Oberpontifex – aber, charakteristisch für Geschichtsschreibung, einen kritischen. Das Verhältnis ist auch hier spannungsreich.

Die intensive jüngere Debatte über Historiographie und die große Aufmerksamkeit, die Gedächtnisforschung gefunden hat, hat das Bewusstsein dafür geschärft, dass historische Erinnerung weit über Geschichtserzählungen hinausgeht. Hier setzt dieses Buch an: Ausgehend von der Frage nach der Entwicklung von Räumen literarischer Kommunikation nimmt es in einem ersten Teil eine Ortsbestimmung his-

toriographischer Texte, in Poesie und Prosa, vor und beleuchtet besonders die Gattung der „Annales“ und „Commentarii“, die mit priesterlicher Dokumentation von Geschichte assoziiert wird.

Der zweite Teil widmet sich einem Phänomen römischer Kultur, in dem Religion und Geschichte in einer besonderen Weise miteinander verbunden zu sein scheinen. Hier verfolge ich jene listenförmigen Darstellungen von Geschichte, die aus dem Kalender heraus entstehen und wie jener als „Fasti“ bezeichnet werden. Das Potenzial dieser Gattung, die Regelung religiöser Praxis (als Kultkalender) mit der Gestaltung geschichtlicher Erinnerung zu verbinden, bleibt bis in die Spätantike virulent, wie der Blick auf die Entstehung des christlichen Festkalenders im ältesten uns bekannten Rom zeigt.

Ein ausblickender dritter Teil fragt schließlich, verschiedene Befunde zusammenfassend, nach der Historisierung von Religion selbst und nach der Wirkungsgeschichte der antiken religiösen Institutionen von Erinnerung.

Dieses Buch hat eine lange Entstehungsgeschichte, einzelne Studien, die hier eingeflossen sind, reichen bis in meine Potsdamer und Tübinger Jahre zurück. Aber statt diese Geschichte zu erzählen, möchte ich denen danken, die in den letzten Jahren mir halfen, aus Einzelbeobachtungen ein Buch werden zu lassen: Blossom Stefaniw (Erfurt, Aarhus, Mainz), Denis Feeney und Harriet Flower (Princeton), Karl Galinsky (Austin, Bochum), Johann Leemann (Erfurt, Leuven), Reinhard Gregor Kratz (Göttingen), Clifford Ando (Erfurt, Chicago), Greg Woolf (Erfurt, St. Andrews), Guy Stroumsa (Oxford) sowie Susanne Rau und Bernd Otto in Erfurt. Franziska Peter und Diana Blanke waren in der Endphase der Manuskriptgestaltung von unschätzbarer Hilfe. Institutionell boten an der Universität Erfurt das Max-Weber-Kolleg, die Kolleg-Forschergruppe „Religiöse Individualisierung in historischer Perspektive“, die Graduiertenschule „Religion in Modernisierungsprozessen“ und das durch das Land Thüringen geförderte Verbundprojekt „Religion und Geschichte“ jene kommunikative Rahmen über Fachgrenzen hinweg, die neue Ideen begünstigen. Ob diese gut sind, müssen Leserinnen und Leser prüfen.

Erfurt, März 2012

Jörg Rüpke

I. Die Ausbildung historiographischer Gattungen in der späten Republik

Kapitel 1

Räume literarischer Kommunikation in der Formierungsphase römischer Literatur

1. Literarische Kommunikation

Literarische Kommunikation ist Kommunikation mit Hilfe von Texten, umfangreichen Äußerungen, die eine einigermaßen kohärente und stabile Form aufweisen. Diese Texte sind ebenso wie die auf ihnen aufbauenden Kommunikationsformen Bestandteil einer Kultur und selbst dann, wenn ihnen die sprachliche Situation einen gewissen Monopolistenschutz bietet, Veränderungen der gesamten Kultur mit ausgesetzt. Die Folgen können sich in den Texten widerspiegeln, die verändert, ersetzt oder gesichert werden, sie können sich aber auch im Umgang mit den Texten und im Gesamtsystem literarischer Kommunikation widerspiegeln. Auch Geschichtsdarstellungen, Historiographie, sind Teil eines solchen Kommunikationssystems, erhalten ihre Kommunikationsmöglichkeiten und Rezeptionschancen in der Konkurrenz wie wechselseitigen Stützung literarischer Kommunikation in Gattungsvielfalt.

Auch wenn die Verbreitung des Textes als Rezitation, in Mündlichkeit, als Re-Oralisierung stattfindet, lenkt der Begriff der „literarischen Kommunikation“ den Blick auch auf die Produktionssituation. Geschichtsschreibung ist, wie Michel de Certeau gezeigt hat, ein höchst komplexer Prozess, in dem primär nach den Akteuren, ihrem institutionellen Ort, ihren Techniken und erst dann nach dem resultierenden Text gefragt werden muss.¹ Für die in diesem Teil behandelte Epoche ist dieses Programm allenfalls in Ansätzen einzulösen.

Ohne Zweifel gehört der Prozess der Hellenisierung Roms im dritten und zweiten Jahrhundert v. Chr. zu den ausgeprägtesten Phasen beschleunigten Wandels in der Geschichte der römischen Kultur. Nichtrömer aus dem hellenistischen Kulturraum der *Magna Graecia* beginnen durch Übersetzerarbeit griechische Gattungen populär zu machen. Das ist schwierig genug und nicht immer erfolgreich: Die Vielfalt der Gattungen der Ennianischen Literaturproduktion wird erst wieder in spätrepublikanisch-augusteischer Zeit erreicht.

Eine solche Betrachtung wird der Komplexität der Entwicklungen aber nicht gerecht. Indem ich nicht den Sprachwechsel, sondern den Medienwechsel und die Frage nach dem „Sitz im Leben“ in den Vordergrund rücke, möchte ich mich von einzelnen Gattungsgeschichten im Übergang von Griechenland nach Rom lösen und

nach der Geschichte und Verflechtungsgeschichte des literarischen Systems insgesamt in einer Gesellschaft fragen, die trotz jahrhundertelanger Kenntnis der Schrift in den allermeisten Bereichen ganz auf orale Kommunikationstechniken abgestellt hat.² Die Gefahr, Funktionsänderungen von „Gattungen“ zu übersehen, soll durch die Analyse von Kommunikationsräumen überwunden werden: Vorbereitende und parallel laufende Prozesse, die möglicherweise funktionale Äquivalente bereitstellen, müssen ebenso einbezogen werden wie entgegengesetzte Prozesse, Ablehnungen und Verzögerungen. Es gilt aber auch zu bedenken: Die Literatur stellt nur einen Bereich des Hellenisierungsprozesses dar. Ein Blick auf die politische und kulturelle Gesamtentwicklung ist unabdingbar.

2. Räume literarischer Kommunikation

In der folgenden Tabelle ist der Versuch unternommen, die Ausgangssituation, die Räume literarischer Kommunikation am Beginn der Phase des Übergangs, der Phase beschleunigten Wandels des Systems literarischer Kommunikation zu skizzieren; als Einsatzpunkt habe ich dazu den Anfang des dritten Jahrhunderts v. Chr. gewählt. Von links nach rechts sind gesellschaftliche Räume in abnehmender Größe der jeweiligen Öffentlichkeit nebeneinandergestellt: große öffentliche Rituale, unter denen die Spiele einen ständig wachsenden Raum einnehmen;³ das öffentliche Begräbnis (*funus publicum*) von Amtsträgern;⁴ Formen politischer Öffentlichkeit in Volksversammlungen, im Senat und in Gerichtsverfahren. Die staatlich sanktionierten *collegia* stehen in einem Kontinuum zwischen diesen Gremien und der Oberschichtlichen Bankettkultur: unter Umständen durch Volkswahl besetzt, finden diese Kollegien gleichwohl in Symposien ihr wichtigstes internes Kommunikationsforum, ihre Bankette sind wiederum zentraler Bestandteil der stadtrömischen Bankettkultur überhaupt.⁵ Die Schule schließt sich als eine nur allmählich aus der familiären Erziehung ausdifferenzierte Institution an, nach dem Zeugnis des Plutarch⁶ wurde die erste Schreibschule, vielleicht die erste öffentliche, gegen Gebühr zugängliche Schule in Rom⁷ erst Anfang der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts v. Chr., in den vierziger oder dreißiger Jahren dieses Jahrhundert gegründet. Es folgt schließlich die Familie, der statistisch gesehen ein guter Teil des Elementarunterrichts zuzuweisen ist, und das *otium* von Angehörigen der Oberschicht, das hier, in Differenz zu den weiter links stehenden Institutionen, als Ort von privater, individueller, demnach schriftlicher Produktion und lesender Rezeption von Texten definiert wird.

Welche Texte fanden in diesen Kommunikationsräumen, diesen unterschiedlichen Typen von Öffentlichkeit Verwendung? Welche Ansätze zu Schriftlichkeit gab es? Wieder von links nach rechts durchgehend sind zunächst Lieder, *carmina*, zu nennen. Gerade im Kontext der großen *ludi* scheinen sie nach der spätrepublika-

Räume literarischer Kommunikation in Rom im Übergang von Mündlichkeit zur Schriftlichkeit

	Ludi/Ritual	Funus	Polit. Instit. Gericht	Collegia	Bankett	Schule	Familie	Otium
300	Carmen/ Tanz, Fescennini	Laudatio funeris, pompa imaginum	XII tabulae oratio		carmen (Helden-Lieder) fabula		Fescennini carmen fabula	
280			Ap. Claudius Caecus					Claud. Caec., Sententiae
	Atellane?			Commentarii		XII tabulae	Tituli	
240	<u>Drama</u> (Komödie/ Tragödie)				<u>CRASSATOIRES</u>	gr. Epos?		
220	 (Mimus)	Laudatio funeris			<u>Epos</u>			
207	<u>SCRIBAE</u>		<u>SCRIBAE</u>	<u>SCRIBAE</u>				
200					<u>Fachliteratur</u> <u>Philosophie?</u> <u>Epos</u>			gr. Historie
						lat. Historie/ fabula	<u>Philosophie?</u> <u>Fachliteratur?</u>	
173	Mimus (etabliert)	Cato u. a. 	<i>Unterstreichug: Schriftspezialisten bzw. Textproduktion durch Spezialisten</i>				Fachliteratur	lat. Historie Fachlit.
						lat. Epos? 		

nischen, Varronischen Rekonstruktion der Theatergeschichte wenigstens teilweise durch die Verbindung mit Tanz, dem Waffentanz der *ludiones* und dem Wechsel zwischen Sprechern (und Chören) bereits im Jahrhundert vor dem Drama des Livius Andronicus dramatische Qualität gewonnen zu haben.⁸ Varro nimmt für diesen Zeitraum auch bereits Ansätze zur Verschriftlichung an.⁹ Die oskische Atellane fand möglicherweise erst in der Folgezeit, im Laufe des dritten Jahrhunderts, eher parallel zum griechischen Drama denn als echte Vorläuferin, Eingang in Rom. Neben den Liedern, in diesem Kontext vor allem Hymnen, verdienen die Spottverse, die wir aus Triumphzügen kennen, eigene Erwähnung; aufgrund ihres Charakters subsumiere ich sie hier unter „Fescenninen“, obwohl diese Bezeichnung in den Quellen für die Verspottung von Hauptpersonen privater Rituale (zum Beispiel bei Hochzeiten) reserviert ist.¹⁰

Ansätze zu dramatischen Aufführungen liefern die öffentlichen Leichenfeiern in der Verbindung von Leichenrede, *laudatio funebris*, und *pompa imaginum*, dem Zug der durch Statur, Tracht und Gesichtsmaske repräsentierten Statuen der toten Vorfahren des jüngst Verstorbenen.¹¹

In politisch-juristischen Bereichen diente Schriftlichkeit schon seit längerer Zeit der Fixierung von Gesetzen, in gewissem Umfang vielleicht auch Entscheidungen darüber hinaus; zentral sind in jedem Fall aber die Zwölftafelgesetze. Verwaltungsschriftlichkeit ist im übrigen aber äußerst eingeschränkt zu denken. Es gibt noch keine Listen der Beamten; Sitzungs- beziehungsweise Handlungsprotokolle scheinen erst – jetzt greife ich eine Spalte vor – in der Mitte des dritten Jahrhunderts aufzukommen;¹² zuvor ist in erster Linie mit auswärtigem Schriftverkehr, externen Verträgen wie Beglaubigungsschreiben, zu rechnen.¹³ Zentrale Kommunikationsform ist die – mündliche – Rede.

Im Bankett – ich benutze den Ausdruck synonym mit Symposium, möchte aber auf den aufs Essen verschobenen Schwerpunkt aufmerksam machen¹⁴ – wurde gesungen: die berühmten Helden- oder Tafellieder, eine Institution, die zur Zeit Cato des Älteren in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. als Betätigung der Feiernden selbst stark zurückging, aber als Aufgabe der anwesenden männlichen Kinder, das heißt als erzieherische Institution, lebendig blieb.¹⁵ Dass daneben erzählt wurde, halbwegs stabile Prosaerzählungen ähnlichen Inhalts die Runde machen, ist nach den Mustern, die wir schon in der Odyssee in der Darstellung von Odysseus' Empfang bei den Phäaken finden, nicht zu bezweifeln.

Vergleichbare Texte, abschätziger formuliert: Ammenmärchen, dürften auch in den Familien einen Ort gehabt haben; im festlichen Kontext – die Nähe zur ersten Spalte lässt sich zweidimensional nicht mehr graphisch realisieren – treten *carmina* und Fescenninen hinzu. Vom *otium* wissen wir schlicht nichts.

Auf die zentralen Elemente der Kommunikation in und zwischen den wichtigsten gesellschaftlichen Gruppen reduziert, stellt sich das System „literarischer Kommunikation“ in der durch Mündlichkeit weitestgehend dominierten Epoche folgen-

dermaßen dar: Kommunikation zwischen der patrizischen, aber seit dem zweiten Drittel des vierten Jahrhunderts zunehmend patrizisch-plebeischen Nobilität und der hier nicht ganz präzise als Plebs bezeichneten Masse der römischen Bürger ist im wesentlichen eine Einbahnstraße von oben nach unten. Legitime Antworten von unten sind vor allem die Spottverse in rituellem Kontext, ansonsten im nichtliterarischen Bereich die im wesentlichen als Konsensrituale fungierenden Wahl- und Abstimmungsakte und die Begrüßung, *salutatio*, des Patron durch seine Klienten. Innerhalb beider Gruppen formulieren, wenn man auf stabilisierte Texte schaut, vor allem *carmina* und *fabulae* gemeinsame Erfahrungen und Ansprüche von Untergruppen, hinzu tritt, vor allem in der Führungsschicht, die Rede.

3. Veränderungsprozesse

3.1 Epochengrenzen

Der Zeitraum, innerhalb dessen ich nun die Veränderungen im System literarischer Kommunikation in Rom untersuchen möchte, umfasst, wie aus meiner Graphik schon deutlich geworden ist, zunächst das dritte und den Anfang des zweiten Jahrhunderts v. Chr. Sobald es um konkrete Texte geht, muss man den Zeitraum noch weiter einengen: Die erste bezeugte Dramenaufführung im Jahr 240 und der Tod des Ennius im Jahr 169 v. Chr. böten dann geeignete Grenzen. Dass derselbe Ennius schon ein Jahr nach dem ersten Datum, nämlich 239, geboren worden sein soll, zeigt, dass wir es hier mit einem „beschleunigten Wandel“ zu tun haben. Zugleich darf aber nicht vergessen werden, dass dieser Zeitraum etwa drei Generationen entspricht und uns – wie schon in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts dem Dichter und Grammatiker Accius – die detaillierte Chronologie, die präzisen zeitlichen Zusammenhänge der Einzelprozesse in verschiedenen Kommunikationsräumen, mit verschiedenen Texttypen, unklar ist.

3.2 Gesellschaftliche Entwicklungen im dritten Jahrhundert

Wenige schlaglichtartige Beobachtungen mögen zur Charakterisierung des in Frage stehenden Untersuchungszeitraumes dienen.¹⁶ In außenpolitischer Hinsicht war er durch die gewaltige Expansion direkter und indirekter römischer Herrschaft nach dem Ersten Punischen Krieg bestimmt, die Rom bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts zur dominierenden Macht im Mittelmeerraum werden ließ. Das wirkte auch kulturell: Die direkten, das heißt zumeist kriegerischen Kontakte mit der italischen Magna Graecia in den Pyrrhus-Kriegen hatten sich auf Sizilien und schließlich sogar

das festländische Griechenland ausgeweitet. Angesichts einer – wie zuvörderst der gigantische Kunstraub beweist – attraktiven hellenistischen Kultur war eine eigene Ortsbestimmung unausweichlich. Die antihellenistischen Affekte des alten Cato¹⁷ und Philosophenvertreibungen bestimmen das Bild vom Ende der Epoche mit – Haltungen und Ereignisse, die dezidierte Stellungnahmen in Einzelfällen darstellen, ohne den massiven Menschen- und Materialimport aus der hellenistischen Welt zu stoppen (und stoppen zu wollen).

Das erste Drittel des zweiten Jahrhunderts ist aber auch das Zeitalter einer Reihe von Luxusgesetzen.¹⁸ Das zeigt die Prozesse im Inneren der Gesellschaft. Eine starke Differenzierung weitete die Entfernung zwischen der Führungsschicht, die in ihrer Größe relativ stabil blieb und enorme Reichtümer ansammelte, und der Schicht der Beherrschten, die durch italische und provinziale Klienteln stark vergrößert und durch die fortgesetzte Kriegführung eher belastet als bereichert wurde. Mit den gestiegenen Chancen der magistratischen Ämter (und der in solchen schon realisierten Gewinne) nahm zugleich der interne Wettbewerb der Nobilität zu; Luxusgesetze wie Spielregeln für die Besetzung von Ämtern – zum Beispiel die *Lex Villia annalis* – werden notwendig, um die sichtbare Differenzierung in Grenzen zu halten und die Kohärenz der Führungsschicht zu bewahren.

3.3 Periphere Verschriftlichungsprozesse

Vor dem Hintergrund der beschriebenen Entwicklungen auf der Ebene der Gesamtgesellschaft sind nun Veränderungen in der literarischen Kommunikation in den einzelnen Bereichen zu untersuchen. Bei den frühesten hier relevanten Ereignissen handelt es sich um mögliche Verschriftlichungen bestehender Gattungen – wenn überhaupt: Bis zu Cato dem Älteren am Ende der hier betrachteten Periode kennen wir für die meisten Bereiche nur in sich jeweils problematische „Ausnahmen“. Von Ap. Claudius Caecus, einem der wichtigsten Politiker und Reformen am Übergang vom vierten zum dritten Jahrhundert, wurde in Ciceronianischer Zeit eine Rede, nämlich die gegen Kineas, den Chefdiplomaten des Pyrrhus, aus dem Jahre 280 v. Chr., gelesen.¹⁹ Was man auch immer an Hypothesen gegen die Authentizität oder für eine sehr viel spätere Publikation vorbringen mag, es reicht festzuhalten, dass der Vorfall isoliert blieb. In nennenswertem Umfang kennen wir Reden erst von Cato dem Älteren, und auch hier handelt es sich wohl eher um Reden, die Cato selbst in sein Geschichtswerk einflocht und die daher erst sekundär selbständig überliefert wurden.

Verschriftlicht wurden in Einzelfällen auch Leichenreden; Plinius der Ältere konnte aus der im Jahr 221 v. Chr. gehaltenen Rede des Sohnes für den verstorbenen Pontifex maximus L. Caecilius Metellus zitieren. Für die *laudatio funebris* legt sich eine familieninterne Tradierung nahe, da man an eine Wiederverwendung (unter

Nachtrag des jeweils jüngst Verstorbenen) denken konnte. Eine „Publikation“ leistet eine Repräsentierung eines gerade in Hinblick auf die Konkurrenz der *gentes* um Prestige zentralen Elements des Rituals – vielleicht das entscheidende Motiv für einen solchen Schritt. Auf jeden Fall muss gerade für den rhetorischen Bereich zwischen Produktionsschriftlichkeit, die wenigstens Ende des zweiten Jahrhunderts v. Chr. üblich geworden zu sein scheint, und einer auf Dokumentation und/oder zusätzliche Verbreitung zielenden Schriftlichkeit unterschieden werden. Der letzte Schritt ist erst nach Cato allgemein erreicht worden.

Erwähnt werden müssen auch die Sentenzen, die *carmina* des Ap. Claudius Caecus, Sprüche, deren Verschriftlichungsdatum aber nicht näher zu bestimmen ist; bekannt sind sie seit der späten Republik. Eine originäre Verbreitung als kohärente Sammlung ist unwahrscheinlich, eher ist an mündliches Traditionsgut zu denken, dass sich – wie im Falle der *carmina Marciana* – unter bestimmten Bedingungen einen Verfasser sucht.²⁰

Das Medium der Schrift führt – für uns seit der Mitte des dritten vorchristlichen Jahrhunderts zu erkennen – zu einer steigenden Verbreitung von Grabinschriften, ein Prozess, der erst in Augusteischer Zeit einen ersten Höhepunkt erfährt. Möglicherweise knüpfen solche Inschriften an die *tituli* an, mit denen die Ahnenmasken im Atrium seit einem unbekannten Zeitpunkt versehen wurden. Kommunikation erfolgt hier unter bewusster Absehung vom Verfasser; die Adressaten können an beiden Orten im Kreise von Familie, Gästen und Klienten gesucht werden, denen Anlass zur mündlichen, narrativen Entfaltung dieser Kurztexte gegeben wird.

Schriftliche Dokumentation von Entscheidungen, Vorgängen und Mitgliedschaften in Kollegien lassen sich im selben Zeitraum, der Mitte des dritten Jahrhunderts, erstmals greifen. Bahnbrechend könnte hier das Kollegium der Pontifices gewesen sein. Es ist typisch für diese Art von Aufzeichnung, dass sie auch Nichtmitgliedern frei zugänglich gewesen sein muss – wenn mir auch keine Fälle von bewusster Vervielfältigung bekannt sind. Nicht der Bildung von Geheimwissen dient dieser Typ von Verschriftlichung, sondern – der Informationsauswahl nach zu urteilen – der Dokumentation von Präzedenzfällen, der Sicherung eigener und Abwehr falscher fremder Ansprüche.²¹ Mit den zuletzt genannten Unternehmungen werden wichtige Entwicklungen in der Verwaltungsschriftlichkeit, vor allem aber im Umgang mit der eigenen Vergangenheit und einem zunehmenden Misstrauen gegenüber mündlichen Traditionen inauguriert. Den Bereich peripherer Verschriftlichungsprozesse haben wir damit bereits verlassen.

3.4 Drama

In den Vordergrund zu rücken ist jetzt eine ausgesprochene, eine rasante Erfolgsgeschichte: die Entwicklung des Dramas in Rom. Für die Jahre 240 und 235 sind

Aufführungen von Dramen der beiden ersten namentlich bekannten Dramatiker bezeugt, des vielleicht aus Tarent stammenden „Halb-Griechen“ Livius Andronicus und des aus Kampanien stammenden Cn. Naevius. Die weitere Entwicklung ist bekannt und muss daher hier nicht ausführlich referiert werden: Die Zahl der Gelegenheiten für Aufführungen von Tragödien wie Komödien nahm binnen weniger Jahrzehnte explosionsartig zu: Aus dem rituellen Rahmen der *ludi Romani* wurden bis ins zweite Jahrhundert an die dreißig Spieltage;²² die beiden kanonischen Gattungen wurden nach ersten früheren Versuchen im Jahr 173 durch die feste Etablierung des Mimus an den nun jährlichen Ludi Florales ergänzt, der dann in der Kaiserzeit die anderen dramatischen Gattungen an der Rand gedrängt hat.²³

Im Vergleich mit den Athener Verhältnissen vor allem des fünften Jahrhunderts ist festzuhalten, dass im Stoff – bei aller Romanisierung im Detail – Nichtrömisches deutlich überwiegt,²⁴ weitreichende aktuelle politische Bezüge kaum auszumachen sind. Die politisch relevante Kommunikation verläuft nicht vom dramatischen Text zum Publikum, sondern zwischen den als solche gemeinsam plazierten gesellschaftlichen Gruppen beziehungsweise mit deren einzelnen Angehörigen.²⁵ Dem Spielgeber mag dabei eine momentane Sonderrolle unter den Mitgliedern der Oberschicht zukommen, doch existiert keine erkennbare Korrelation zwischen Großzügigkeit in dieser Rolle und weiteren Wahlerfolgen, die es nahelegte, die politische Funktion der dramatischen Spiele in einer Demonstration von Großzügigkeit, im Euergetismus also, zu sehen.²⁶ Der Eintritt einzelner Magistrate erlaubt Beifall oder Missfallenskundgebungen – ihre Anwesenheit wird erwartet. Einzelne Nachrichten aus der späteren Republik zeigen, dass aus dem Kontext herausgerissene Textelemente, unabhängig von ihrer ursprünglichen Intention, mit aktueller Bedeutung aufgeladen werden konnten und – unter Umständen mehrfach – wiederholt werden mussten.²⁷ Es ist klar, dass diese Form der Öffentlichkeit sich leicht einer – in ihrer Sicht – übersteigerten Elaborierung der Texte entzieht. Hier steht nicht die künstlerische Kompetenz des Publikums, sondern die kommunikative Kompetenz des Verfassers in Frage.

Schriftlichkeit ist für das Drama primär Produktionsschriftlichkeit. Die Übersetzungsarbeit, die Aufführung in einer Fremdsprache für die Schauspieler, schließlich die Vermarktung an die Leiter der Schauspielertrupps und im Folgeschritt an die spielgebenden Beamten legen Schriftlichkeit nahe. Die Verbindung mit konkreten Aufführungsnachrichten (Didaskalien) in der Überlieferungsgeschichte führt die begrenzte, das intendierte Publikum nicht betreffende Schriftlichkeit vor Augen. Gleichwohl hinterlässt die Verschriftlichung auch Spuren in der Textgestalt selbst, geht mit einer Verschriftung zusammen.

3.5 Professionalisierungsprozesse

Wenigstens kurz ist auf die soziale Stellung der Schriftproduzenten verweisen. Im Jahr 207 v. Chr. verschaffte des Livius Andronicus' Kultlyrik – dieser Begriff wäre noch in der ersten Spalte unterzubringen – dem *collegium scribarum histrionumque*, dem Kollegium der Schreiber und Schauspieler einen Sitz im aventinischen Minervatempel und damit offizielle Anerkennung.²⁸ Schreiber – das schließt „Dichter“ mit ein – werden damit als ein legitimer Teil der römischen Gesellschaft anerkannt; dass dies in einer Phase noch immer sehr geringer Schriftlichkeit in der Gesamtgesellschaft erfolgt, zeigt, dass Schriftlichkeit auch in Verwaltung und Kollegien noch sehr stark Schreiberliteralität ist.

Die exponierte Position der Schreibkundigen, genauer: Schreibvollkundigen, noch am Ende des dritten vorchristlichen Jahrhunderts hat sich auch in der Bezeichnung *scriba pontificum* niedergeschlagen, die die später so genannten „kleinen Pontifices“ (*pontifices minores*) zu diesem Zeitpunkt noch tragen.²⁹

3.6 Epos

Drei epische Texte sind, mit einer steigenden Zahl von Fragmenten, aus der hier interessierenden Epoche bekannt: die *Odussia* des Livius Andronicus, das *Bellum Poenicum* des Naevius und – in den 180er und 170er Jahren verfasst – die *Annales* des Ennius. Die Chronologie der beiden frühen Texte ist umstritten; da in allen Fällen die dramatische Produktion die Schaffensbasis in Rom bot, wird man die Epen nicht zu früh ansetzen, andererseits ist selbst ein Alterswerk des kaum deutlich nach 280 geborenen Naevius nicht notwendig erst an das Ende oder gar nach den Zweiten Punischen Krieg zu datieren.

Für die Frage nach dem Kommunikationssystem ist vor allem zu klären, welchen sozialen Ort das frühe römische Epos besaß und welche Rolle die Schriftlichkeit spielte. Wenn man die Verbreitung über einen praktisch mit der *Odussia* importierten Buchhandel für ausgeschlossen und auch die Verwendung eines so innovativen Epos für den Schulunterricht Mitte des dritten Jahrhunderts für unwahrscheinlich (oder zumindest nicht primär) hält, lässt sich zumindest die zweite Frage schnell klären: Schriftlichkeit muss hier wesentlich Produktionsschriftlichkeit gewesen sein. Mustert man die Kommunikationsräume, die für eine Rezitation, die nun als primäre Verbreitungsform übrig bleibt, in Frage kämen, lässt sich schon im negativen Ausschlussverfahren – wo ist die monologische Rezitation eines längeren Texten überhaupt vorstellbar? – das Bankett als der wahrscheinlichste Ort bestimmen, wie im nächsten Kapitel ausführlich begründet werden soll.

Die Leistung dieser Texte besteht darin, der Kultur ihrer unmittelbaren Rezipienten einen Ort in den internationalen Traditionen der Mittelmeerwelt, insbesondere