

Zeitschrift: Entretiens sur l'Antiquité classique
Herausgeber: Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique
Band: 27 (1981)

Artikel: Zur Erforschung der römischen Opfer (Beispiel: die Lupercalia)
Autor: Scholz, Udo W.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-661036>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 17.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

VII

UDO W. SCHOLZ

ZUR ERFORSCHUNG DER RÖMISCHEN OPFER

(Beispiel: die Lupercalia)

Bei der Erforschung der durch keine heiligen Schriften oder Offenbarungen festgelegten Religionen kommt der Beobachtung der kultischen Verrichtungen besondere Bedeutung zu. Dies gilt auch für die Religion des antiken Rom, und so steht im Zentrum aller Darstellungen der römischen Religion die Beschreibung und Deutung der bezeugten Kultakte und religiösen Zeremonien.

Auch die Opfer sind solche Kultakte. In der Religion des römischen Staatskultes stehen sie in der Regel im Kontext eines ganzen Kultkomplexes und sind daher nur aus diesem heraus deutbar, zumal der Vollzug der mit den verschiedenen religiösen Anlässen und Festen verbundenen Tieropfer in der uns überschaubaren Zeit in seinem Ablauf weitgehend vereinheitlicht war; lediglich Farbe, Alter, Gattung und Geschlecht der Opfertiere wurden unter Berufung auf die mit den Opfern samt ihren Zurichtungen angesprochenen Gottheiten differenziert. Denn den Römern galt ihre Religion als ein sich gegenseitig bedingendes und erklärendes Bezugssystem von Götterglauben und Kulthandlung: Kulthandlungen waren auf

Götter gerichtet und daher durch den Götterglauben bestimmt gedacht.

Unsere Quellen sprechen darüber nirgends im Zusammenhang, sondern erwähnen, über die Zeiten verstreut, von den ältesten Inschriften bis etwa Paulus Diaconus über rund 1300 Jahre sich erstreckend, aus dem Zusammenhang gerissene Einzelheiten, die sie in ihrem historischen oder forensischen, antiquarischen oder religiösen, sprachwissenschaftlichen, philosophischen, theologischen oder sonstigen Anliegen gerade interessiert: sind Weihung oder Beispiel, Kuriosität, zurechtgebogener Beweis oder überspitzter Ansatz für Polemik. Bei dieser Quellsituation darf man wegen der erheblichen Zeitdifferenzen und unterschiedlichen Sichtweisen unserer Zeugnisträger von vornherein keine einheitliche Bezeugung für die einzelnen Religionsakte erwarten, von der Lückenhaftigkeit der Belege einmal ganz abgesehen.

Und doch bemüht sich die herkömmliche, auch heute noch allenthalben gepflogene Religionsforschung, alle zu einem bestimmten Kultakt erreichbaren Nachrichten unmittelbar zusammenzusetzen, in der Hoffnung, dass durch möglichst viele Mosaiksteinchen wenigstens Teile oder Grundlinien des zu erforschenden Gegenstandes sichtbar würden oder sich andeuteten. Dabei werden die Ergebnisse dann entweder aus der Maiorität der Mitteilungen und Meinungen unserer Quellen gewonnen oder aus dem Mittel der zumindest im groben vereinbaren Testimonien; und wenn sich einzelne Zeugnisse dem aus anderen Belegen erschlossenen Sinn nicht fügen wollen, werden sie mit der Behauptung, hier irre der Gewährsmann, schnell beiseite geschoben und ausgeschieden — Anlass genug, dass der nächste Forscher im Gegenzug mit anderer Akzentsetzung die ausgeschiedenen Belege wieder für wichtig und zentral erklärt und seine Auswahl und Deutung zu neuem Resultat formiert. Als Rettung aus diesem willkürlichen Hin und Her bietet sich bestenfalls die nur aus einem Dilemma entsprungene, deshalb aber noch nicht bewiesene Annahme

einer religionsgeschichtlichen Entwicklung an, welche alle — auch die vordem als unverträglich empfundenen — Belege irgendwie zu vereinen trachtet.

Dabei wird ein für die Forschung konsequenzenreiches Faktum übersehen, dass nämlich die religionsgeschichtlichen Zeugnisse in der Regel aus mindestens zwei Informationsschichten bestehen, aus der Mitteilung über Einzelheiten des Kultvollzuges und aus dem diesen Vorgang begleitenden Interpretament. Diese antiken Deutungsversuche sind — quellenkritische Untersuchungen vorausgesetzt — autoren-, zeit- und umweltbedingte, nicht die Zeiten überdauernde Daten: unschätzbare Belege für die Glaubenswelt und das Religionsverständnis bestimmter Zeiten und Epochen. Anstatt jedoch diese Aussagen auszuwerten, werden gerade sie häufig beiseite geschoben mit dem Hinweis, dass solche Interpretamente temporäre Erscheinungen seien und das ‘Wesen’ eines Religionsaktes nicht träfen. So werden historische Zeugnisse, welche die Grundlage für die Geschichtsdarstellung einer Religion abgeben müssten, wie moderne Gelehrtenmeinungen behandelt und nur bei Übereinstimmung mit der eigenen These als willkommener Beleg herausgestellt.

Da die Religionsforschung mit dieser Art von Belegauswertung gegen Grundregeln philologischen und historischen Forschens verstösst, welches den Aussagewert von Zeugnissen durch Quellenkritik, durch kontextuelle und zeitliche Bedingtheiten zu relativieren gelehrt hat, muss dahinter ein religionswissenschaftliches Postulat stehen, und dieses kann nur in der manchmal stillschweigend vorausgesetzten, manchmal aber auch ausdrücklich betonten Prämisse liegen, dass es das Wesen von Religion ausmache, wie eine Konstante Zeiten und Veränderungen zu überdauern — eine Prämisse, welche auch auf die Zeugnisse solcher Konstanz übertragen wird: Nur von diesem Denkansatz her ist das unkritische Zusammensetzen gesammelter Nachrichten verstehbar. Das heisst aber: schon bei der Textauswertung religionsgeschichtlicher Zeugnisse beginnt

die das Ergebnis beeinträchtigende religionswissenschaftliche Vergewaltigung. Getragen wird dieses Vorgehen von einem weiteren grundlegenden Missverständnis, das übrigens auch das Konstanzargument stützt: man glaubt in der historischen Religionsübung einen überzeitlichen Sinn wirksam und fragt daher nach diesem, und übersieht dabei, dass Religion sich als ein geschichtlicher Prozess ereignet, in dem die Menschen sich und ihre Welt im Verhältnis zu etwas über- und ausserirdisch Gedachten stets neu interpretieren. Die einzige Konstante dabei — und auch dies nur eine relativ konstante Grösse — ist das überlieferte Ritual, das immer wieder vollzogen wird, nicht der dem Ritual jeweils unterlegte Sinn, auch nicht der mit diesem Kultakt verbundene Götterglauben, da er ebenfalls, schon *per definitionem*, Sinndeutung und somit Veränderungen unterworfen ist.

In Verkennung dieser Voraussetzungen gilt also der Frage nach dem überzeitlich gültig angenommenen Sinn und Wesen eines Kultaktes die ganze Aufmerksamkeit der römischen (und auch anderer) Religionsforschung, und man meint, diese Frage am besten beantworten zu können, wenn man zum Anfang, in die Gründerzeit um Romulus und Numa zurückfindet: hier, dem Ursprung nahe (der in Wahrheit alles andere als ein Ursprung war), könne man sozusagen dem Entstehen eines Kultes beiwohnen und damit Sinn, Wesen und Bedeutung erfassen. Zu diesem Zwecke werden — weiter unter dem Konstanzargument — die geschichtlich wie religionsgeschichtlich späten Zeugnisse in der oben angedeuteten Weise als Belege der Vorzeit verstanden, und ist derart die Sinnerklärung für den Anfang und aus dem Anfang heraus gelungen, wird diese ‘Grundbedeutung’ auch gleich als für die ganze römische Religionsgeschichte relevant postuliert. In der Geschichte belegbare Abweichungen davon gelten dann als Missverständnis oder Verfallserscheinung, womit auch die Rechtfertigung zum Aussondern ungelegenen Belegmaterials gegeben ist. Es ist nur natürlich, dass sich auf diese Weise Methode und Ergebnis

gegenseitig stützen — doch wird dadurch der Zirkelschluss richtiger?

Bei diesem Forschungsansatz verschwindet zwar das Problem der mangelnden Einheitlichkeit unserer Quellen, es bleibt aber das Problem der lückenhaften Information. Dies zu überbrücken, ist es üblich, die in historischer Zeit gültige römische Glaubensbeziehung zwischen Götterwelt und Kulthandlung auch als Bedingung in die Vorzeit zu projizieren, um daraus Deutungen für die Ausbildung und den Sinn eines Rituals abzuleiten. Dies geschieht entweder über die häufig nur unsicher zu beantwortende Frage nach dem Etymon eines Gottesnamens oder aber durch Rückschlüsse aus spätem Götterglauben auf Frühstadien der Kultübung. Dabei wiederholt sich im Forschungsbereich des römischen Götterglaubens die undifferenziert ahistorische Quellenauswertung, und es geraten die unterschiedlichsten religionsgeschichtlichen Epochen zusammen, in der Annahme, sie könnten sich gegenseitig erklären. Was dann noch fehlt, helfen soziologische und historische Rückschlüsse auf die ‘primitive’ Anfangszeit Roms ersetzen, nicht zuletzt aber auch die mit Grund- und Entstehungsfragen befassten allgemein religionswissenschaftlichen Theorien: doch Welch umstrittene und in sich schon kontroversenreiche Hilfen!

Was damit angedeutet sein soll, ist dies: Von religionswissenschaftlichen, selbst die Belegbasis vergewaltigenden Prämissen vorgeprägt, von aufs Allgemeine ziellenden Hypothesen getragen, entgleitet der römischen Religionsforschung ihre eigentliche, nämlich die historiographische Aufgabe; gelegentliche Hinweise auf Verfallserscheinungen und Reformen oder auf synkretistische Verwässerungen können nicht darüber hinwegtäuschen. Anstatt allgemeine Formeln, Sinn- und Wesensbestimmungen zu den verschiedensten Bereichen und quer über die Zeiten hin anzubieten, müsste detailliert untersucht werden, welche Kulthandlungen zu den einzelnen Zeiten vollzogen wurden und welche Glaubenshaltungen sie

jeweils auslösten; welche und wie dauerhafte Beziehungen zwischen Kultakten und Götterglauben bestanden, welche Glaubensänderungen eintraten und welche Faktoren dafür bestimmend waren, und ob diese Wandlungen Rückwirkungen auf die Ausrichtung religiöser Zeremonien hatten. Voraussetzung dafür aber ist eine sachgerechte Auswertung unserer Quellen in einer Art Schichtenanalyse, die für die literarisch belegte Zeit der römischen Religion weit mehr Zeugnisse fände als bisher angenommen, weniger jedoch für deren stumme Frühzeit, die natürlich kein Anfang, sondern selbst Resultat vor- und frühgeschichtlicher Entwicklungen war.

Um die im Einzelnen wohl etwas vergröbert, in den Grundlinien aber sicherlich treffend charakterisierte Forschungssituation zu veranschaulichen, sei anstelle vieler Beispiele auf die ebenso intensiven wie kontroversen Bemühungen um die Luperkalienfeier etwas näher eingegangen; Vollständigkeit ist dabei in diesem Rahmen weder möglich noch erstreb't¹.

Die Forschung zu den Lupercalia, über die wir in sonst seltener Häufigkeit Einzelnachrichten und Erwähnungen von Fabius Pictor (ca. 200 v. Chr.) bis zu einem Papst Felix III. oder Gelasius I. zugeschriebenen Brief (489 oder 494/6 n. Chr.)² und einem Festkalender Konstantinopels aus dem 10. Jh.³ haben, ist sich in so gut wie nichts einig: Waren die Lupercalia ein Hirtenfest oder Totenkult, ein Fruchtbarkeits-, Initiations- oder Reinigungsritus, ein Königs- oder Neujahrsfest, oder eine unterschiedlich angenommene Mischung aus all diesem? Galten

¹ Vgl. die Bibliographien bei D. PORTE, « Le devin, son bouc et Junon », in *REL* 51 (1973), 172; A. ALFÖLDI, *Die Struktur des voretruskischen Römerstaates* (Heidelberg 1974), 86 f.; L. FOUCHER, « Flagellation et rites de fécondité aux Lupercales », in *Ann. de Bretagne et des Pays de l'Ouest* 83 (1976), 273; Chr. ULF, *Der Luperkalienritus in der Sicht der vergleichenden Geschichtswissenschaft* (Diss. (ms) Innsbruck 1978), 237 ff.

² Vgl. P. NAUTIN, « Félix III », in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* XVI (Paris 1967), 889 ff.; vgl. Y.-M. DUVAL (nächste Anm.), 243 ff.

³ Y.-M. DUVAL, « Des Lupercales de Constantinople aux Lupercales de Rome », in *REL* 55 (1977), 222 ff.

sie Menschen (Männern und Frauen oder nur den Frauen oder nur Jünglingen) oder Tieren oder dem Land bzw. der Stadt? Waren sie ein prädeistischer Kult oder wendeten sie sich von Anfang an an Faunus oder Juno (oder an beide) oder sind diese Götternamen nur später Ersatz für einen Gott Lupercus (dessen Existenz von manchen aber geleugnet, der von anderen wieder als eine Mars-Invokation gewertet wird), oder war gar Jupiter oberster Schirmherr dieses Festes? Wie sind die *luperci* zu verstehen: in Priesterfunktion oder als Betroffene des Rituals? Waren sie Wölflinge oder Bocksgestalten? Traten sie für einen wolfsgestaltigen Gott auf oder gegen Wolfsgefahr, oder hatten sie mit Wölfen nichts zu tun? Ist die Zweiteilung der *luperci* essentieller Bestandteil des Kultes (wobei die einen vielleicht gar als 'Wölflinge', die anderen als 'Böcke' agierten) oder lediglich eine historische, nebensächliche Konzession an die Beteiligung verschiedener ethnischer Gruppen oder römischer *gentes*? Wurden Ziegen oder Böcke, wurden auch Hunde geopfert? Was bedeutet der Messerritus mit der Blutzeremonie, was das Auflachen, was der Lauf der Luperker und ihr Riemenschlagen?

So etwa lautet der Katalog ratloser Fragen, wenn man die einschlägige Forschung überblickt. Ihr Kennzeichen ist, dass sie auf der stets gleichen Basis der Bezeugung ab 200 v. Chr. ihr Bemühen auf eine Sinndeutung der Lupercalia der Romuluszeit lenkt, um diese dann für die römische Religionsgeschichte insgesamt zu verwirklichen. Dies führt bei dem geschilderten Forschungsansatz allseits zu Schwierigkeiten, und die Folge sind unterschiedliche Ausgleichsversuche.

K. Latte¹ zum Beispiel sieht in den späten Nachrichten den unmittelbaren Reflex des Ritus « der ältesten Zeiten », « in denen für die Römer die Viehzucht neben dem Ackerbau noch eine wesentliche Rolle spielte ». So sind die Lupercalia ein Hirtenfest zur Abwehr der Wolfsgefahr für die Herden: Daher das Opfer von Ziegen für die zu schützenden Herden und das Opfer des

¹ *Römische Religionsgeschichte* (München 1960), 84 ff.

Hundes als eine Strafzeremonie an Stelle des schwer zu beschaffenden Wolfes, alles gerichtet an Faunus, der « nicht in die Stadt gehört »; die Juno der Zeugnisse wird unterdrückt mit der Bemerkung, « Volkswitz » habe den Fellschurz der Luperker als *amiculum Junonis* bezeichnet. Und da dieser ländliche Hirtenritus für die Stadt Rom sinnlos werden musste, « war er zu Varros Zeit ... zu einer Volksbelustigung herabgesunken ». Im Klartext heisst das: ab dem 1. vorchristlichen Jahrhundert müsste die Religionsgeschichte die Lupercalia eigentlich abschreiben. Um von allem anderen zu schweigen, fragt man sich bei dieser Erklärung, warum sich wohl der sog. *Gelasiusbrief* um 500 n. Chr. so sehr mit den selbst noch Christen wichtigen Glaubensinhalten um den Lupercalienitus abmüht.

Anders A. Kirsopp Michels¹: Sie verbindet die Lupercalia des 15. Febr. mit den vom 13.-21. Febr. begangenen *dies parentales* und denkt an die alte Forumsnekropole, um die herum man in alten Tagen die Wölfe während ihrer Brunftzeit im Januar/Februar heulen hörte. Darin habe der Vorzeit-Römer das Geheul seiner Toten vernommen, reinigte und entsühnte sich durch ein *preliminary sacrifice* von Ziegen und durch den Messer- und Blutritus, und brachte im Kontext von Werwolfvorstellungen auch ein Hundeopfer dar. Das Riemenschlagen der Luperker habe vom Einfluss des Todes befreit und ihr Lauf zwischen der Siedlung der Lebenden und dem Ort der Toten jene Grenze bezeichnet, die der Tod zu überschreien nicht Macht haben sollte. — Die Stadt wuchs, der Ritus blieb, Wolfsgeheul aber und Forumsnekropole verschwanden: So deutete man — wohl schon während der Königszeit — Luperkerlauf und Riemenschlagen als Fruchtbarkeitsritus und suchte sich je nach persönlichem Belieben irgendwelche Gottesbezüge (zu Pan, Faunus, Inuus, Liber oder Juno oder allen zusammen) für diesen im Grunde genommen gottfreien Kult um den

¹ « The Topography and Interpretation of the Lupercalia », in *TAPhA* 84 (1953), 35 ff.

Wolf als Symbolgestalt des Todes. Rekonstruiert ist diese These aus der Kalenderüberschneidung von *dies parentales* und Lupercalia und aus einer von Varro erzählten Werwolfgeschichte Arkadiens; die anderen Zeugnisse dienen nur sekundär als Beleg für die angenommene Entwicklung.

Als ursprünglichen Totenkult bespricht auch A. W. J. Holleman¹ die Lupercalia, bei denen die *luperci*, als 'Wölfe' mit einem *galerus* maskiert, die Totengeister verkörpert haben sollen. Da jedoch in jedem Totenkult auch der Lebensaspekt enthalten sei und dieser in sexuellen Handlungen sinnfälligsten Ausdruck finde, vermutet Holleman, dass die Luperker als nackte Gesellen — also ohne Fellenschurz, den erst moralisierend Augustus eingeführt habe — zwischen dem 13. und 15. Februar heimlich die Frauen der Kultgemeinde besuchten, um ihr fruchtbarkeitswirkendes Werk zu vollbringen. Der Fruchtbarkeitsaspekt wird hier also nicht als Ausdruck von Glaubensverschiebungen, sondern als ursprünglicher Bestandteil des Rituals gewertet; über das anstössige Tun der *luperci* hätten die vorovidischen Quellen schamhaft geschwiegen.

Übelabwehr und Reinigung vermutet die Forschung allgemein als einen 'Wesenszug' der Lupercalia, doch bei der Frage nach Anlass und Bestimmung solcher *lustratio* scheiden sich die Geister. Dies zeigt schon die alte Kontroverse zwischen L. Deubner² und W. F. Otto³. Während Deubner, wie nach ihm G. Wissowa und K. Latte, in den Lupercalia ein altes Hirtenfest sieht, leugnet dies Otto mit dem bezeichnenden Argument, dass die wichtige Quelle des Plutarchberichtes nichts davon verrate, « dass das Fest ursprünglich den Zweck

¹ *Pope Gelasius I. and the Lupercalia* (Diss. Amsterdam 1974); vgl. dazu: « Ovid and the Lupercalia », in *Historia* 22 (1973), 260 ff.; « An enigmatic function of the flamen Dialis (Ov. fast. 2, 282) and the Augustan reform », in *Numen* 20 (1973), 222 ff.; « The 'wig' of Messalina and the origin of Rome », in *MH* 32 (1975), 251 ff.; « Martial and a Lupercus at work », in *Latomus* 35 (1976), 861 ff.

² « Lupercalia », in *ARW* 13 (1910), 481 ff.

³ « Die Luperci und die Feier der Lupercalien », in *Philologus* 72 (1913), 161 ff.

gehabt hat, die Herdentiere zu schützen». Die Romulusgemeinde seien Vieh haltende Bauern, aber eben Bauern gewesen: die Kulthandlung galt nicht den Tieren, sondern den Menschen, der Gemeinde. Die Deubnersche Entwicklungs-hypothese, die von der ganz real gedachten Wolfsabwehr der ältesten Zeit ausging, mit dem Verschwinden der Wolfsgefahr eine Wandlung zu Sühneriten zwecks Förderung der Fruchtbarkeit von Boden und Frauen annahm, wozu dann in augusteischer Zeit unter griechischem Einfluss die unrömische Messer- und Blutzeremonie samt Hundeopfer gekommen sei, wird von Otto daher verworfen, der wieder eine über die Zeiten hin unveränderte Luperkalien-Bestimmung verteidigt und diese in der «Übelabwehr und zugleich Reinigung der Gemeinde» (*art. cit.*, 190) durch den einen Zauberkreis ziehenden Umlauf der priesterlichen Luperker sieht. In der ahistorischen Quellenbenützung und -auswertung sind sich Deubner und Otto einig, ihr unterschiedliches Ergebnis resultiert aus ihrer divergierenden *lupercus*-Etymologie¹ im Zusammenhang mit einer unterschiedlichen Kombination jener Nachrichten, die als Betroffene des Ritus hier das Volk oder die Passanten, dort die Frauen oder dann wieder den Boden, das *oppidum* der Palatingemeinde, Rom oder die Mauern Roms nennen². Dass die Luperker keinen «Zauberkreis» zogen, keinen Umlauf ausführten, musste erst A. K. Michels³ aus der einheitlichen Quellenaussage ermitteln.

Die Deutung der Lupercalia als Königsfest beruft sich auf einen einmaligen historischen Vorgang: das Angebot des Diadems an Caesar bei den Luperkalien des Jahres 44. Die Beweislage dafür formuliert W. Burkert⁴: Belegt ist die «Verbindung von Luperkalien und Königstum des Romulus bei

¹ Deubner: ‘Wolfsabwehrer’ — Otto: ‘Wölflinge’.

² Vgl. die Belege bei D. PORTE, in *REL* 51 (1973), 173 Anm. 2.

³ *TAPhA* 84 (1953), 35 ff.

⁴ «Caesar und Romulus-Quirinus», in *Historia* 11 (1962), 357 Anm. 9.

Plut. *Rom.* 21. Latte 84 ff. sieht in den Luperkalien nur ein Hirtenfest zum Zweck der Wolfsabwehr; die Ereignisse des 15.2.44 bleiben dann unverständlich». Damit sind alle anderen, weil anders lautenden Belege beiseite geschoben, und man fragt sich, was sich wohl die strammen Republikaner von 500 bis 44 v. Chr. bei den jährlich begangenen 'Königsfeiern' gedacht haben mögen. H. Volkmann¹ gab daher zu bedenken, « ob die Wahl der Luperkalien für das öffentliche Angebot des Diadems wegen des religiösen und mythologischen Ursprungs des Festes erfolgte oder ob das damals bereits zur Volksbelustigung gewordene Fest» — vgl. Latte oben — « sich mit seiner grossen Zuschauerzahl eben deshalb als geeigneter Rahmen für den bedeutsamen Akt empfahl». Lassen wir das viel und kontrovers diskutierte Caesarproblem beiseite², das Diademangebot an den Lupercalia bleibt als historische Tatssache bestehen. Also versuchte man, es mit anderen Zeugnissen zu verbinden, um eine die Königtumsidee einschliessende Erklärung des Kultes zu sichern. Dabei erschloss A. Alföldi³ einen der Marsreligion zuzuordnenden Wolfskomplex und einen der Göttin Juno dienenden Ziegenkomplex in den Lupercalia (*op. cit.*, 106): « Während die erstgenannte Erscheinung [scil. der Wolfskomplex] eine politische Einrichtung rechtfertigen und heiligen soll» — ein « Freudenfest der Stadtgründung, eingerichtet von Romulus und Remus » unter einer

¹ *Gymnasium* 70 (1963), 155 (zu M. GELZER, *Caesar*, 6¹⁹⁶⁰).

² Vgl. dazu K. KRAFT, « Der goldene Kranz Caesars und der Kampf um die Entlarvung des 'Tyrannen' », in *Jb. Num. u. Geldgesch.* 3/4 (1952/53), 7 ff.; D. FELBER, « Caesars Streben nach der Königswürde », in *Untersuchungen zur römischen Geschichte*, hrsg. von F. ALTHEIM und D. FELBER, I (Frankfurt 1961), 209 ff.; G. DOBESCH, *Caesars Apotheose zu Lebzeiten und sein Ringen um den Königstitel* (Wien 1966); K.-W. WELWEI, « Das Angebot des Diadems an Caesar und das Luperkalienproblem », in *Historia* 16 (1967), 44 ff.; St. WEINSTOCK, *Divus Julius* (Oxford 1971), 331 ff.; Z. YAVETZ, *Caesar in der öffentlichen Meinung* (Düsseldorf 1979), 38 ff.

³ Vgl. nach mehreren Studien jetzt zusammenfassend: *Die Struktur des voretruskischen Römerstaates* (Heidelberg 1974), 86 ff.

lupa-Göttin im Kreise der Marsreligion (*op. cit.*, 88) —, « hat die zweite [d.h. der junonische Ziegenkomplex] mit Staatsform und Herrschaft nichts zu tun, sondern gehört zu den sakralen Männerbünden, die an der Jahreswende durch ihr Toben die Erneuerung von Pflanzen-, Tier- und Menschenwelt herbeiführen sollen ». Etwas anders akzentuiert G. Dumézil¹: Die Luperkalienfeier am Jahresende verdeutlichte im Kultakt die kosmische und soziale Organisation und suche im Zusammentreffen von Winter und Frühling, Tod und Leben, Wildnis und Ordnung sinnbildliche Bestätigung für Leben und Staat — Staat aber heisst Königtum oder zumindest die Idee von Herrschaftsstiftung. Einziger Beleg bleibt das Diademangebot und die Behauptung, die Zeit Caesars müsse noch gewusst haben, « dass das Lupercalienfest ... ursprünglich ein Königsfest gewesen ist² ». Da in all diese Kultdeutungen bereits Rückschlüsse aus jenem Götterglauben eingeflossen waren, den die historisch belegte Zeit ab 200 v. Chr. mit den Lupercalia verband, genügen für diesen Problemkreis nur noch wenige Hinweise. Während H. J. Rose³ in Verschärfung der prädeistischen Theorie L. Deubners und gegen ausdrücklich anders lautende Zeugnisse in den Lupercalia ein Feinde abwehrendes und Fruchtbarkeit schaffendes kultisches Zeremoniell sah, welches erst durch Religionsspekulationen augusteischer Zeit unter die Faunus- und Juno-Religion geriet, lehnt P. Lambrechts⁴ für die Lupercalia ein prädeistisches Stadium überhaupt ab: sie sollen von Anfang an unter dem Schutz des alten Wolfsgottes Lupercus gestanden haben, für den Faunus nur ein anderer Name sei. Die Existenz eines Gottes Lupercus wird

¹ *La religion romaine archaïque* (Paris 1966), 340 ff.; ebenso schon in: *Le problème des Centaures* (Paris 1929), 219 ff.

² G. BINDER, *Die Aussetzung des Königskindes Kyros und Romulus* (Meisenheim 1964), 103.

³ « The Luperci — Wolves or Goats ? », in *Latomus* 8 (1949), 9 ff.

⁴ « Les Lupercales, une fête prédéiste ? », in *Hommages à J. Bidez et à F. Cumont* (Bruxelles 1949), 167 ff.

freilich von den meisten Gelehrten bestritten, da es dafür nur einen Justin-Beleg (XLIII 1, 7) gibt, bei dem überdies unsicher ist, ob von einer Gottes- oder einer Luperkerstatue gesprochen wird¹. Für K. W. Welwei² ist « der entscheidende Ansatzpunkt zum Verständnis des Festes zweifellos die Deutung des Gottes Faunus », des ‘Würgers’, wie A. von Blumenthal und F. Altheim erschlossen hatten: kein Königsfest, kein Ahnenkult, nichts Männerbündisches liege in diesen Fruchtbarkeits- und Lustrationsriten für die chthonische Gewalt des wolfsgestaltigen Unterweltgottes. Im Gegensatz dazu behauptet G. Martorana³, allein gestützt auf eine aetiologische Erzählung in Ovids *Fasten*, die Entstehung und Erklärung der Lupercalia aus der Juno-Religion des Esquilin: Faunusbezug und Palatin stellten eine spätere Entwicklungsstufe dar; wichtigster Beweis ist ihm, dass so die bisher schwer verständliche, meist bestrittene Beteiligung des *flamen Dialis*, die nur Ovid bezeugt⁴, erklärt werden könne.

Ich breche hier ab; denn das übliche Verfahren römischer Religionsforschung dürfte deutlich geworden sein: Vernachlässigung des historischen Kontextes der Zeugnisse, unterschiedliche Koppelung von spätem Götterglauben mit einzelnen Kultberichten, das Bemühen um ‘Sinn’- und ‘Wesens’-Deutungen für die Frühzeit, die dann als Grundbestimmung für die gesamte römische Religionsgeschichte angesetzt werden — zum Teil ohne Rücksicht darauf, dass die authentischen historischen Berichte ganz anders urteilen. Bei diesem Verfahren ist sicherlich noch kein Ende der Denkmöglichkeiten gefunden, gesicherter wissenschaftlicher Fortschritt ist so aber nicht zu erwarten. Wäre es nicht viel sinnvoller, zuerst einmal

¹ Vgl. A. KIRSOPP MICHELS, in *TAPhA* 84 (1953), 56 f.

² *Historia* 16 (1967), 48 f. (s. *supra* p. 299 n. 2).

³ « Un’ ipotesi sui Lupercalia », in *Studi di storia antica offerti ... a E. Manni* (Roma 1976), 241 ff.

⁴ Vgl. die Diskussion bei D. PORTE, « Le Flamen Dialis aux Lupercales », in *Latomus* 35 (1976), 834 ff.

das durch unsere Zeugnisse unmittelbar belegte römische Religionsverständnis epochenweise zu klären und in vorsichtiger Schichtenanalyse Bestand und Entwicklungen der dokumentierten Zeit zu erfassen? Erst dann sollte man — von besser abgesicherter Basis aus — in die nicht mehr belegte Frühzeit zurückfragen.

Einen Versuch dieser Art möchten die folgenden Betrachtungen zum Luperkalienopfer bieten, einen Versuch und Anfang erst, da noch viele Fragen offen bleiben werden. Zunächst: was erfahren wir über den Verlauf der Luperkalienfeier im 1. vor- und 1. nachchristlichen Jahrhundert, der Zeit der grössten Quellendichte¹? Die Kultfeier begann, wohl am Morgen (*aurora*: Ov. *Fast.* II 267), am Altar bei sog. Lupercal (Dion. Hal. I 32, 5: ἐνθα βωμὸν ἰδρυσάμενοι... τὴν πάτριον θυσίαν ἐπετέλεσαν, ἦν μέχρι τοῦ καθ' ἡμᾶς χρόνου ὢμαῖοι θύουσιν). Hier wurden von den Luperkern (Varro *Ling.* V 15, 85: *luperci ... in Lupercali sacra faciunt*; vgl. Plut. *Rom.* 21, 6 ff.) eine Ziege oder ein Ziegenbock oder mehrere Tiere geopfert (Ov. *Fast.* II 361: *caesa capella*; II 445: *caprum*; Val. Max. II 2, 9: *caesis capris*; Plut. *Rom.* 21, 6: *αἴγες*).

Plutarch (*Rom.* 21, 6) schliesst an diese Opferung die Blut- und Reinigungszeremonie an (*σφάττουσιν αἴγας, εῖτα...*): Zwei Jünglinge von Geschlecht wurden zu den opfernden Luperkern geführt (*μειρακίων δυοῖν ἀπὸ γένους προσαχθέντων αὐτοῖς*) und die einen (*οἱ μέν*) berührten die Stirn der Jünglinge mit dem blutigen Schlachtmesser (*ἡμαγμένη μαχαίρᾳ*), andere aber (*ἔτεροι δέ*) wischten das Blut sogleich mit milchgetränkter Wolle wieder ab. Darauf mussten die Jünglinge lachen. Wer waren diese Jünglinge? Plutarch spricht in der ganzen Beschreibung ohne genauere Angaben nur von männlichen Personen (*σφάττουσι, μειρακίων προσαχθέντων αὐτοῖς, οἱ μέν... ἔτεροι δέ, τὰ δέρματα*

¹ Erstaunlich ist, dass m. W. bisher noch kein Versuch unternommen wurde, den Kultablauf zu rekonstruieren, man begnügte sich mit der Feststellung der verschiedenen Bestandteile des Rituals, ohne deren Zusammenhang und gegenseitigen Bezug zu beachten.

χατατεμόντες διαθέουσιν γυμνοῖ), aber es ist sowohl aus dieser Darstellung wie aus den Parallelquellen klar, dass hier stets die Luperker als Opfernde, Handelnde und Laufende gemeint sind. Dass auch die Jünglinge ἀπὸ γένους Luperker waren, deutet manches an, zumal auch Plutarch keinen Hinweis auf andere Kultteilnehmer gibt. Butas, wohl ein Freigelassener des jüngeren Cato¹, aus dessen elegischen ‘*Aitia Romana*’ Plutarch zitiert, bezeichnet die Luperker bei ihrem Lauf auch mit der auffällig wiederkehrenden, singulären Wendung τοὺς ἀπὸ γένους (Plut. *Rom.* 21, 8)²; und bei Ovid (*Fast.* II 377) ist es sozusagen der Ur-Luperker Romulus, der da lacht. Daraus ist zu erschliessen, dass die Jünglinge des Messerritus auch Luperker waren.

Ovid deutet freilich eine andere Kultabfolge an als Plutarch: Romulus lacht *nach* dem Lauf, als er, der Verlierer bei der Viehsuche, zum Opferplatz zurückkehrt und sehen muss, dass der erfolgreiche und schnellere Remus mit seinen Männern die *exta*, die vorher schon am Bratspiess geschmort hatten, bereits verzehrt hat (*Fast.* II 361 ff.). In Kulthandlung übersetzt heisst das: Opferung, Beginn der Mahlvorbereitungen, dann auf ein Zeichen (369 f.) Lauf der Luperker in zwei Gruppen, Mahl der zuerst zurückkehrenden Gruppe und danach das Lachen der Jünglinge. Da das Lachen des Romulus in Ovids aetiologischer Erzählung schlecht motiviert ist — Ovid sagt zum Verdruss seiner Erklärer: *risit et indoluit*³ —, ist die nächstliegende Erklärung eben das Lachen der Jünglinge nach dem Luperkerlauf in der Kulthandlung. Nun ist aber dieses rituelle Lachen nicht von der Reinigung durch milchgetränktes Wolle zu trennen: erst die Reinigung löst dieses Lachen aus. Auch Butas scheint gegen die Plutarch-Version zu zeugen. Butas wird von

¹ Vgl. L. DEUBNER, in *ARW* 13 (1910), 506 f.

² Gegen die übliche Übersetzung von τοὺς ἀπὸ γένους mit ‘aus vornehmem Geschlecht’ meldete A. KIRSOPP MICHELS (*TAPhA* 84 (1953), 54 f.) Bedenken an; doch dagegen wieder Chr. ULF, *op. cit. (supra p. 294 n. 1)*, 94 mit Hinweis auf Plut. *Cato mai.* 1, 2 und *Caes.* 61, 2.

³ Vgl. F. BÖMER im Komm. zu Ov. *Fast.* II 377.

Plutarch (*Rom.* 21, 8 f.) für eine aitiologische Erklärung zitiert, die seiner (vgl. Plut. *Quaest. Rom.* 68; 111; *Ant.* 12, 1-2; *Caes.* 61, 1-3) und des C. Acilius (Plut. *Rom.* 21, 9) Deutung der Lupercalia als Hirtenfest mit Lauf und Riemenschlagen widerspricht. Butas sieht im Luperkerlauf eine historische Erinnerung an den Lauf des Romulus und Remus von Alba Longa nach Rom: Nach der Tötung des Amulius und der Wiederherstellung der Macht Numitors seien die Zwillinge, Schwerter (!) in der Hand und damit alle treffend, die sich ihnen in den Weg stellten, zum Ort der Wolfshöhle ihrer Kindheit zurückgelaufen (ἐμποδίους τύπτοντας, ὅπως τότε φάσγαν' ἔχοντες). Dies versinnbildliche im Kult der Luperkerlauf, wobei die Stirnzeichnung mit dem blutigen Schwert (τὸ ξίφος ἡμαγμένον προσφέρεσθαι τῷ μετώπῳ) ein σύμβολον τοῦ τότε φόνου καὶ κινδύνου sei, die Milchreinigung aber Erinnerung an die nährende Wolfsmilch der Kindheit. Nun: Mord und Gefahr sind vor dem Lauf (Tötung des Amulius) und während des Laufes (ἐμποδίους τύπτοντες), nicht darnach, und die Milchzeremonie als ὑπόμυημα τῆς τροφῆς am sinnvollsten nach dem Lauf an dessen Endpunkt, der Wolfshöhle des Lupercal, der Stätte der Kindheit. Daher scheint es mir ratsam, nicht dem aus zweiter Hand und ohne unmittelbare Anschauung arbeitenden Plutarch, sondern den stadt-römischen Quellen der Zeitenwende zu folgen und als Kultablauf zu erschliessen: Die Luperker opfern eine oder mehrere Ziegen und zeichnen mit dem blutigen Opfermesser die Stirn zweier Jünglinge; dann beginnt der Lauf der *luperci*.

Für diesen Lauf waren aus den Häuten der geopferten Tiere Riemen geschnitten worden, auch ein Fellschurz für jeden *lupercus*¹. Mit den Riemen die ihnen Begegnenden schlagend, liefen die Luperker in zwei, in einem Abstand aufeinander folgenden Gruppen (Ov. *Fast.* II 371 ff.; Val. Max. II 2, 9;

¹ Dass die *luperci* seit alters einen Fellschurz trugen, bekräftigt gegen L. Deubner und A. W. J. Holleman jetzt mit Recht D. PORTE, « Note sur les ‘luperci nudi’ », in *L’Italie préromaine et la Rome républicaine. Mélanges offerts à J. Heurgon* II (Rome 1976), 817 ff.

Liv. I 5; Dion. Hal. I 79, 13 ff.) vom Opferplatz am Lupercal zum Forum und über die *via sacra*¹. Darnach kehrten sie zum Ausgangspunkt am Lupercal zurück, reinigten die blutgezeichneten Jünglinge, die darauf lachen mussten.

Mit dieser rituellen Reinigung der Jünglinge war wohl das — leider wieder nur von Plutarch bezeugte — Hundeopfer irgendwie verbunden. Dass der Hund nach dem Luperkerlauf geopfert wurde, legt nicht nur die Reihenfolge der Aufzählung (bei Plut. *Rom.* 21, 6 ff.), sondern auch Plutarchs Räsonnement nahe, der dieses Opfer als Strafe für die den Luperkerlauf behindernden Hunde auffasst (*Rom.* 21, 10; *Quaest. Rom.* 68); im übrigen ist Plutarch (*Rom.* 21, 10) unentschieden, ob das Hundeopfer ein *καθαρός* oder Erinnerung an die säugende Wölfin sei.

Bei dieser Kultrekonstruktion für die Spätrepublik und frühe Kaiserzeit bleiben manche wichtige Einzelheiten ungeklärt — so etwa, wann das Opfermahl stattfand. Valerius Maximus lässt die *luperci* schon vor ihrem Lauf kräftig essen und trinken², während bei Ovid nur von Vorbereitungen für das Mahl die Rede ist³: nach dem Lauf wird Remus mit den Seinen die *stridentia exta* (v. 373) verzehren, ehe Romulus kommt, der nur noch *ossa nuda* sieht. Unsicher ist ferner, ob die zuerst zum Lupercal zurückkehrende Gruppe das Opferfleisch allein verzehrte und ob die zwei zu reinigenden Jünglinge nur einer Gruppe angehörten — der zweiten, wie die Oviderzählung andeutet; unklar auch der genaue Zeitpunkt des Hundeopfers⁴.

Trotzdem zeichnet sich für das Luperkalienritual ziemlich deutlich ein in drei Phasen ablaufendes Geschehen ab:

1. am Lupercal: Opferung der Ziege(n), Blutzeichnung der Jünglinge und gleichzeitig Vorbereitungen für den Lauf

¹ Vgl. die Belege bei A. K. MICHELS (*TAPhA* 84 (1953), 35 ff.).

² Val. Max. II 2, 9: *facto sacrificio caesisque capris epularum hilaritate ac vino largiore proiecti divisa pastorali turba....*

³ Ov. *Fast.* II 363 f.: *dumque sacerdotes veribus transsuta salignis / exta parant....*

⁴ Zum Hundeopfer in Rom vgl. F. BÖMER, in *WS* 69 (1956), 376 ff.

(Riemenschneiden; Fellschurz), dazu Mahl vorbereitungen (oder schon Beginn des Opfermahlens);

2. Lauf der *luperci* in zwei aufeinander folgenden Gruppen über Forum und *via sacra*, wo sich das Volk versammelt hatte;

3. wieder am Lupercal: Reinigung der gezeichneten Jünglinge durch milchgetränktes Wolle und Lachen; Hundeopfer; Opfermahl.

Dass die Quellen besonders vom Luperkerlauf berichten und so wenig vom Opfergeschehen, mag daran liegen, dass Opferungen im Jahresverlauf zu häufig vorkamen als dass dies noch besondere Aufmerksamkeit gefunden hätte, aber auch daran, dass das Volk sich weniger am Opferplatz, am Lupercal, versammelte, sondern vielmehr am Ort des eigentümlich auffallenden Luperkerlaufes, auf Forum und *via sacra*. An den Luperkerlauf hefteten sich auch die meisten antiken Deutungen, welche Aufschluss über das Glaubensverständnis der einzelnen Epochen geben.

Ältestes Interpretament der Kultfeier ist der Name *lupercus*, von dem die Bezeichnungen Lupercal, Lupercalia abgeleitet sind. Doch die Namensdeutung ist strittig und zeitlich nicht zu fixieren; eine ungefähre zeitliche Fixierung aber wäre nötig, da Name und Kultursprung keineswegs zusammenfallen müssen. Auch die antiken Etymologien¹ helfen hier nicht, da sie Spiegel des Kultverständnisses ihrer Zeiten, wenn nicht gar nur grammatische Spielereien sind. Trotzdem wurde die Namensetymologie immer wieder als Aufhänger für eine generelle Kultdeutung genommen²: diskutiert wurden *lupos arcere*³ und die Erweiterung aus *lupus* wie *lupa* → *luperca* oder *noverus* → *noverca*⁴.

¹ *Lupos arcere* (Serv. *Aen.* VIII 343); *luere per caprum* (Quint. *Inst.* I 5, 66); *lupa pepercit* für *luperca* (Varro, *ap. Arnob. Nat.* IV 3).

² Berechtigte Kritik daran bei Chr. ULF, *op. cit.* (*supra* p. 294 n. 1), 25 ff.

³ So z.B. Deubner, Wissowa, Marbach, Walde-Hofmann.

⁴ Etwa bei Mommsen, Otto, Fowler, Altheim. — J. GRUBERS Vorschlag *lupo-sequos* (*Glotta* 39 (1961), 273 ff.) scheitert schon an dem Gegenbeispiel *pedisequus*.

Sollte man sich nicht wieder auf die unter ernsthaften Sprachforschern gültige Grundregel besinnen, dass die Sprachwissenschaft allein nur verschiedene Möglichkeiten der formalen Herleitung ergründen kann; in Zusammenarbeit mit der Philologie und Religionswissenschaft wird sie dann den Kreis der wahrscheinlichen Benennungsmotive einzugrenzen suchen, um die semantisch plausibelste Möglichkeit zu bestimmen. Das heisst aber: gefordert ist zunächst die philologisch-religionsgeschichtliche Interpretation.

Die erste fassbare Deutung der Lupercalia stammt aus dem Geschichtswerk des Fabius Pictor, dessen Darstellung bei Dionys von Halikarnass (I 79 ff.; vgl. I 80, 3 und I 83 Ende), nur unterbrochen von einem anders interpretierenden Tubero-Zeugnis (Dion. Hal. I 80, 1 und 2), überliefert wird; und da der Inhalt des Fabius-Berichtes auch für die Werke des L. Cincius Alimentus, Porcius Cato, Calpurnius Piso u.a. bezeugt ist, fassen wir damit eine weithin gültige Deutung des 2. Jh. s. v. Chr. Für die Zeit des Fabius Pictor war das Lupercal ein legendärer, nicht mehr identifizierbarer Ort irgendwo am Fusse des Palatin. Man erzählte von einer einstigen Höhle neben einer kleinen Quelle, dicht überschattet von grossen Bäumen; dort habe der aus Griechenland flüchtige Euander mit seinen Arkadern eine erste primitive Ansiedlung gebaut, zu allererst freilich ein Heiligtum für den angestammten obersten Gott Pan Lykaios. Bei diesem Heiligtum feierte man $\tauὴν πάτριον θυσίαν$, die Rom — so Dionys — in den Lupercalia noch heute unverändert begehe. Für Fabius Pictor waren die Lupercalia also ein uralter, schon vor Romulus und Remus und vor der Stadtgründung Roms bestehender Kult — und ein sehr wichtiges Ritual; denn es galt dem obersten Arkadergott. Das Lupercal war für Fabius aber auch der Ort, an dem die Wölfin die ausgesetzten Zwillinge Romulus und Remus säugte, und daher nannte Fabius die Lupercal-Höhle *spelunca Martis* (Serv. *Aen.* VIII 630). Obwohl Romulus und Remus in der Darstellung des Fabius Pictor mit der Luperkalienfeier nicht weiter ver-

bunden sind, deutet sich gerade in der scheinbar äusserlichen Verknüpfung der römischen Gründungslegende mit dem höchsten Arkaderfest das Verständnis des frühen 2. Jhs. an: An den wölfischen Pan Lykaios findet die römische Wölfin, das Mars-Tier, Anschluss und das arkadische Lupercal wird zur *spelunca Martis*; und wenn die Lupercalia das Stammesfest für den arkadischen Stammesgott sind: sind dann nicht die römischen Lupercalia als römisches Stammesfest für den göttlichen Vater der Gründerzwillinge, für Mars, gekennzeichnet?

Hier wäre nun nach der aktuellen Bedeutung der Mars-religion für die Zeit des Fabius Pictor zu fragen — eine Frage, die hier übergangen werden muss, deren Beantwortung aber wenigstens teilweise ersetzt werden kann durch die Besprechung eines anderen, zeitlich dem Fabius sehr nahestehenden Zeugnisses: es stammt aus dem Fastenwerk des Fulvius Nobilior (cos. 189; cens. 179), dessen Meinung sich Junius Brutus (cos. 138) angeschlossen haben soll. Diese beiden Gewährsleute sahen den Monat Februar den Unterweltsgöttern geweiht, *quod tum bis [=diis inferis] parentetur*, wie Varro (*Ling.* VI 34) bei seiner anders akzentuierten Deutung nicht etwa des Monats Februar, sondern der Lupercalia hervorhebt. Was Fulvius Nobilior im einzelnen über die Lupercalia gesagt hatte, wissen wir nicht; sie galten ihm aber eingebettet in seine Auffassung der Februarkulte und dabei besonders der vom 13. bis 21. Februar reichenden *dies parentales*. Während dieser *dies religiosi*, aber auch *comitiales*, wurden die Tempelfeuer gelöst, Tempel geschlossen, die Magistrate legten ihre Amtskleidung ab und Ehen durften nicht geschlossen werden: Geisterfurcht herrschte! Da solche Böse-Geister-Furcht aber eher zu den als *dies nefasti* gekennzeichneten Lemuria als zu den mehr der Ahnenverehrung dienenden Parentalia passt, schloss F. Bömer¹ auf Glaubensübertragungen von den Lemurien auf die Paren-

¹ *Ahnenkult und Abnenglaube im alten Rom, ARW Beih.* 1 (Leipzig/Berlin 1943), 29 ff.

talien. Wann sich dies vollzog, wäre wichtig zu wissen, da eine derartige Abfärbung auch Rückwirkungen auf das Luperkalienverständnis gehabt haben muss. Einstweilen aber können wir festhalten, dass die Lupercalia für Fulvius Nobilior im Kontext der kultischen Ahnenverehrung mit mehr oder minder grosser Geisterfurcht standen; oder genauer gesagt: im Kontext der privaten Feiern der Parentalia für die *di parentum* verstand man die analog zu deutenden staatlichen Feiern der Lupercalia mit ihrem Opfer, ihrem Luperkerlauf und Riemenschlagen als staatliche Ahnenverehrung bei gleichzeitiger Vertreibung der dem Staat schadenden Geister.

Auch hier müssen weitere Untersuchungen einsetzen, welche nach den *di inferi* und den Parentalia samt ihren Glau**bensvorstellungen im 2. Jh. v. Chr.** fragen, auch danach, ob die Lupercalia die von Bömer angedeutete Entwicklung der Parentalia beeinflusst haben oder ob umgekehrt die Parentalia auf das Luperkalienverständnis abgefärbt haben. Denn wenn sich die Zeugnisse des Fabius Pictor und des Fulvius Nobilior auch unter dem Gesichtspunkt staatlicher Ahnenverehrung im Zeichen der römischen Stammeslegende miteinander verbinden lassen, so bleiben doch wichtige Einzelaspekte noch unklar, die für die Zeit des Fabius und Nobilior zu erforschen bisher unterblieben ist, deren Klärung aber für die Ortung des Luperkalienverständnisses in der Religionswelt des 2. Jh.s und für Rückfragen in die vorfabianische Zeit unabdingbar ist. Auch darf die Beglaubigung des römischen Luperkalienfestes durch die arkadische Ursprungslegende nicht darüber hinweg täuschen, dass die Lupercalia ein altrömischer Kult waren und daher aus den Gegebenheiten römischer Religionsgeschichte verstanden werden müssen, wenngleich das in kultureller Profilierungsnot stehende römische Geschichtsdenken des 2. Jh.s selbst religionsgeschichtliche Eigenart gegenüber dem Griechentum zu verdecken bereit war.

Fabius Pictor hatte die römische Staatslegende nur über die Wolfsgrube der Zwillinge an das ältere kultische Lupercal und

damit an die Lupercalia angebunden, C. Acilius (ca. 150/140 v. Chr.) — die Glaubwürdigkeit eines Plutarchzitates (*Plut. Rom.* 21, 9 = Fr. 2 Peter) vorausgesetzt — ging einen Schritt weiter: Den Hirten um Romulus und Remus sei in der Zeit vor der Stadtgründung Vieh verloren gegangen; da habe man sich nach einem Gebet an Faunus nackt, um nicht zu sehr zu schwitzen, auf die Suche gemacht. Weil Acilius (Fr. 1 Peter) auch die Euander-Herakles-Geschichte berichtet und Rom ausdrücklich als griechische Gründung bezeichnet, ist zwar der historische Aufriss der fabianischen Darstellung und der alte Arkaderkult noch gegeben; Pan jedoch wird hier mit Faunus gleichgesetzt und das Aition des nackten Umlaufs aus der Romulus-Sage abgeleitet. Damit bahnt sich in der literarischen Luperkalien-Aitiologie das weitere Eindringen der Romulussage an, indes unter einer Verlagerung von der Stammeslegende zur Hirtenromantik — und religionsgeschichtlich ausgedrückt: von der Mars- zur Faunus-Religion. Diese geistes- und religionsgeschichtlich bedeutsame Akzentverschiebung wird den Luperkalienglauben des 1. Jh.s. prägen, das, von der inneren Rechtfertigungsnot über einen griechischen Kultursprung sich befreidend, zwar häufig noch die Arkadersage fortschleppt, doch im Zeichen der Faunus-Religion trotz allem Ausmalen der Romuluslegende nicht mehr zum staatlich-nationalen Ernst der Lupercalia der Fabiuszeit zurückfindet.

Erzählvarianten können über diese Entwicklungslinie nicht hinwegtäuschen. So bespricht L. Aelius Tubero (bei Dion. Hal. I 80, 1 f.), von Cicero im Jahre 60 v. Chr. (*ad Q. fr.* I 1, 10) als Historiker gepriesen, die Lupercalia als arkadisches Fest des Euander, das auch die als Hirten noch unerkannt lebenden Romulus und Remus mit ihren Genossen als Pan-Lykaios-Kult, und das heisst doch: als Faunuskult, mit Opfer und Lauf(nackt, nur mit einem Schurz aus den Häuten der eben geopferten Tiere bedeckt¹⁾ feierten. Und sie feierten es wieder einmal,

¹ Dies ist das älteste, immerhin aber voraugusteische Zeugnis für die Fellschurz-

als sie von der Hirtenkonkurrenz des Numitor überfallen wurden. Dabei wurde die Remusgruppe, die der Romulusgruppe vorausgelaufen war, gefangen genommen und verschleppt.

Wichtig an diesem Zeugnis ist einmal die von Dionys eigens für seine Zeit bestätigte Angabe, dass die zweite Luperkergruppe in einem Abstand hinter der ersten lief ($\epsilon\kappa \delta\alpha\sigma\tau\eta\mu\alpha\tau\omega\zeta \epsilon\theta\epsilon\omega\nu$), sodann aber die neue Luperkaliendeutung als $\kappa\alpha\theta\alpha\rho\mu\omega\nu \tau\omega\zeta \kappa\omega\mu\eta\tau\omega\zeta...$, $\omega\zeta \kappa\alpha\zeta \nu\omega\zeta \epsilon\tau\zeta \delta\rho\alpha\tau\alpha\zeta$. Äusserlich ist hier die Romulussage enger mit der Luperkalienerzählung verflochten als bei Fabius Pictor; denn während dieser den Romulus nach Caenina gehen lässt, damit der mit einer geschwächten Schar zurückgebliebene Remus überfallen und gefangengesetzt werden kann, weiss Tubero den Überfall auf Remus in geschickter Verquickung von Kult- und Geschichtsablauf als Religionsfrevel zu steigern. Innerlich hat sich jedoch die Luperkaliendeutung von möglichen Verbindungen zur Gründungslegende und den Stadtheroen entfernt; denn das arkadische Ritual, nicht mehr Stammesfeier, sondern Hirtenfest, gilt als Reinigungsfeier für die Gemeinde. Damit haben die Lupercalia jenen Stellenwert verloren, den um 200/150 v. Chr. die Kultfeier für einen obersten Stammesgott und als staatliche Ahnenverehrung betont hatten.

Varro bestätigt diese Entwicklung in Schriften aus den 40er Jahren. Sich gegen die Meinung des Fulvius Nobilior und Junius Brutus absetzend, sagt er (*Ling.* VI 34; vgl. VI 13): *Februarium a die februato quod tum februatur populus, id est lupercis nudis lustratur antiquum oppidum Palatinum gregibus humanis cinctum.* Hatte Nobilior die Lupercalia als staatlichen Kultakt aus den privaten Feiern der *dies parentales* heraus erklärt und damit den religiösen Charakter des ganzen Monats Februar bestimmt

Bedeckung der *luperci* — A. W. J. HOLLEMAN (*Pope Gelasius...*, 30 f.) hätte dies nicht hinwegdiskutieren sollen (siehe *supra* p. 304 n. 1).

gesehen, so sind jetzt, da Varro seinen Gegensatz zu Nobilior hervorhebt, die privaten Parentalia für die Deutung des Staatskults unwichtig geworden — ein Zeichen der wachsenden Entfernung zwischen Privat- und Staatskult. Die staatlichen Lupercalia allein (*Ling. VI 13: rex ... hunc diem februatum appellat*) kennzeichnen für Varro den Februar als Monat der Reinigung: Sie sind der Tag der Reinigung, denn an diesem Tage wird das Volk rituell gereinigt (*februatur populus*). Varro erklärt dies unter Andeutungen auf seine Sicht des frühzeitlichen Kultes: Als der Palatin (*oppidum Palatinum*) noch die ‘Stadt’ war, umgeben von Viehherden (eine Anspielung auf das alte Hirten-dasein der Frühzeit), wurde die Gemeinde durch die nackten Luperker gereinigt — jetzt wird im Nachvollzug des alten Rituals das von «menschlichen Herden» (*gregibus humanis*) umringte Palatingebiet gereinigt und damit eben die Staatsgemeinschaft des *populus*¹. Die Luperker und ihr Lauf sind dabei das Mittel, nicht die ‘Reiniger’ selbst (nicht: *a lupercis*, sondern: *lupercis lustratur*), wenn nicht gar die Hauptwirkung der *lustratio* von heissem Salz ausgeht, das durch die Stadt getragen wurde (Varro, *ap. Cens. 22, 15*): *Lupercalibus, cum Roma lustratur, salem calidum ferunt, quod februum appellant, unde dies Lupercalium proprie februatus et ab eo porro mensis Februarius vocatur*².

Zu dieser Entwicklungslinie passt, dass Varro, wohl in den *libri rerum divinarum*³ feststellt: *Varro ludios a ludo id est a lusu interpretatur, sicut et Lupercos ludios appellant quod ludendo discurrant;*

¹ Die Varro-Stelle, besonders der Ausdruck: *gregibus humanis cinctum*, ist oft diskutiert — und missverstanden — worden: vgl. A. K. MICHELS, in *TAPhA* 84 (1953), 36 ff., wo (S. 49) *grex humanus* als ‘horde of the dead’ gedeutet wird.

² Zu den Sühne- und Reinigungsmitteln des Monats Februar vgl. auch Ov. *Fast.* II 20 ff. und dazu F. BÖMER im Komm.; zum Salz: S. EITREM, *Opferritus und Voropffer der Griechen und Römer* (Kristiania 1915; Nachdr. Hildesheim 1977), 310 ff.

³ *Ap. Tert. Spect. 5, 3* (vgl. Isid. *Orig. XVIII 16, 2 f.*): dazu die Kommentare von J. BÜCHNER (Würzburg 1935), und E. CASTORINA (Firenze 1961); vgl. B. CARDAUNS (ed.), *M. Terentius Varro. Antiquitates rerum divinarum* (Wiesbaden 1976), I 57 und II 177 (frg. 80).

und: *eum lusum iuvenum et diebus festis et templis et religionibus reputat.* Wenn der Luperkerlauf so spielerisch gesehen wird, kann man ihm keinen grossen rituellen Ernst mehr zumessen. Daher kann Cicero in öffentlicher Rede (*Cael.* 11, 26 des J. 56) ausrufen: *fera quaedam sodalitas et plane pastoricia atque agrestis..., quorum coitio illa silvestris ante est instituta quam humanitas atque leges* — eine Sodalität zudem, deren auf kultischer Verpflichtung basierende Verbundenheit, noch in der *lex Acilia repetundarum* (9 ff.; 20; 22 — aus d.J. 122/1 v. Chr.) betont, zerbrochen war, so dass sich Luperker gar gegenseitig vor Gericht ziehen (*Cic. Cael.* 11, 26).¹

Die damals ambivalente Glaubenshaltung zwischen irgendwie noch spürbarer kultischer Bedeutung und vulgärer Belustigung beleuchtet ferner Ciceros Hohn darüber, dass sich sein Bruder Quintus freue, dass sein Sohn in die Luperkersodalität aufgenommen worden sei (*Att. XII* 5, 1 — 46 v. Chr.): Spott hier — Stolz da. Und wenn Freigelassene der Cicero-familie, Philotimos und Statius, zur gleichen Zeit *luperci* wurden, zeigt dies auf Seiten der ehemaligen Sklaven das Bemühen um eine offenbar als öffentliche Anerkennung gewertete Aufnahme, während dadurch gleichzeitig der Verfall der Sodalität und ihrer Bedeutung signalisiert wird.²

Nicht uninteressant ist anzumerken, dass der Monat Februar für Varro³ eine aus arkadischen Wurzeln abgeleitete Einrichtung der Numa-Religion ist, das heisst: im römischen Staatskult nachromulisch und wie bei Fabius Pictor nicht mit der Gründungssage um Romulus und Remus verknüpft. Varro

¹ Zur schwer verständlichen, weil die Zusammenhänge nur andeutenden *Caelius*-Stelle vgl. L. DEUBNER, in *ARW* 13 (1910), 483 f.; W. F. OTTO, in *Philologus* 72 (1913), 163 ff.; R. HEINZE, «Ciceros Rede pro Caelio», in *Hermes* 60 (1925), bes. 226; A. W. J. HOLLEMAN, *Pope Gelasius...*, 65 ff.; «Cicero on the Luperci», in *AC* 44 (1975), 198 ff.; C. J. CLASSEN, «Ciceros Rede für Caelius», in *ANRW* I 3 (1973), 60 ff.; W. STROH, *Taxis und Taktik* (Stuttgart 1975), 243 ff.

² Vgl. Fr. MÜNZER, *Römische Adelsparteien und Adelsfamilien* (Stuttgart 1920), 49.

³ Varro, *ap. Cens.* 22, 13 ff.; vgl. Suet. *De anno Rom.* p. 165 Reifferscheid; Macr. *Sat.* I 12, 38 ff.

erklärt das arkadische Ritual aus Werwolfgeschichten, die schon wegen der Demainetoserzählung nicht alte römische, sondern übernommene griechische Deutungen bieten¹.

Es ist selbstverständlich, dass die bisherige Quellenauswertung nicht den Anspruch erheben kann, alle Entwicklungsverästelungen um die Luperkalienfeier erfasst zu haben; dafür fehlen zu viele Zwischenglieder. Gleichwohl zeichnet sich bis etwa 50 v. Chr. eine klare Grundlinie ab: Im Zuge der politischen, kultur-, geistes- und religionsgeschichtlichen Entwicklung der mediterranen Macht Roms verengen sich und verflachen die Glaubensinhalte um die jährliche Feier des Staatskultes der Lupercalia, deren archaisches Ritual mit dem sonderlichen Lauf nackter, Schurz bedeckter, um sich schlagender Luperker zum Teil als peinlich, lächerlich und vulgär angesehen wurde — bestenfalls aus dem Hirten-Rom ableitbar und verständlich; aber jetzt im politischen Zentrum einer Weltstadt Rom? Wenn je ein *flamen Dialis* am Kult beteiligt war: seit Sulla war dieser Posten unbesetzt. Und was galten schon Faunuskulte neben der staatstragenden Jupiter-Religion? Ferner: was bedeutete neben der ohnehin abgetrennten privaten Ahnenverehrung bei der zunehmenden Auflösung der Staatsverbundenheit eine staatliche Ahnenverehrung? Wer waren überhaupt solche ‘Staatsahnen’: die ideologisch aufgeputzten Schau- und Propagandabilder römischer Frühgeschichte aus Königszeit und Alt-Republik — Romulus und Remus, die im Zusammenhang der Lupercalia immer wieder einmal auftauchen? Oder die Fabier und Quinctier (oder Quinctilier)²,

¹ Varro, *ap. Aug. Civ.* XVIII 17; vgl. Plin. *Nat.* VIII 81 f.; dazu W. BURKERT, *Homo Necans* (Berlin/New York 1972), 95 ff.

² Zu den schwankenden Namensbezeugungen vgl. H. GUNDEL, in *RE* XXIV (1963), 987 ff. — Zu den verschiedenen modernen Deutungen der Zweiteilung vgl. K. LATTE, *Röm. Religionsgeschichte*, 85; G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, 565; J. BAYET, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine* (Paris 1969), 79 f.; Chr. ULF, *op. cit.* (*supra* p. 294 n. 1), 63 ff. — Zum Sabiner-Latiner-Synoikismos: J. POUCRET, «Les Sabins aux origines de Rome», in *ANRW* I 1 (1972), bes. 106.

die sich in die Kultausführung so eingedrängt hatten, dass die zwei Luperkergruppen ihren Namen trugen (vgl. Fest. p. 308 Lindsay)? Eine dunkle Furcht vor unheimlichen Mächten aber und das religiöse Bedürfnis ritueller *lustrationes* mag der jährlichen Feier der Lupercalia weiterhin Bedeutung gegeben haben, unterschiedlich freilich je nach Stand von Bildung und Aufgeklärtheit.

Bei dieser religiösen Bedeutungsverflachung der Lupercalia um 50 v. Chr. überrascht es vielleicht, dass sich Caesar gerade diesen Kult aussuchte, um sich und seiner Macht durch die Schaffung der *luperci Julii* als dritter Sodalität eine gewisse Weihe zu verschaffen. Für diese Massnahme war indes nur ein religiös geschwächter Kult geeignet, der auf der anderen Seite aber noch in Funktion und nicht abgestorben war und zudem Ansatzpunkte bot, welche diese politisch motivierte Tat ratsam erscheinen liessen. Diese Ansatzpunkte sind in der Romulus-Ideologie zu suchen, nachdem die legendären Stadtgründer schon mehrfach im Luperkalienkontext aufgetaucht waren¹. Mehr noch als bisher fassbar, muss in dieser Richtung die jüngere Annalistik gearbeitet haben, und ich glaube, einen Reflex dessen bei Valerius Maximus (II 2, 9) aufspüren zu können. Da wird nämlich erzählt, dass die Lupercalia von Romulus und Remus eingerichtet worden seien, und zwar als Freudenfest darüber, dass ihnen ihr Grossvater Numitor unter Ermunterungen ihres Ziehvaters Faustulus gestattet habe (*avus Numitor... permiserat..., hortatu Faustuli educatoris*), an der Stelle ihrer Kindheit eine Stadt zu gründen. Eine ähnlich rührselige Familiengeschichte um Romulus dient Licinius Macer zur

¹ Zur Romulussage im 1. Jh.: E. GABBA, « Studi su Dionigi da Alicarnasso, I: La costituzione di Romulo », in *Athenaeum* N.S. 38 (1960), 175 ff.; R. KLEIN, *Königtum und Königszeit bei Cicero* (Diss. Erlangen 1961); W. BURKERT, in *Historia* 11 (1962), 356 ff.; C. J. CLASSEN, « Romulus in der römischen Republik », in *Philologus* 106 (1962), 183 ff.; H. J. KRÄMER, « Die Sage von Romulus und Remus in der latein. Literatur », in *Synusia. Festgabe für W. Schadewaldt* (Pfullingen 1965), 355 ff.

Deutung der Larentalia¹; und da Butas, sicherlich auch auf annalistische Quellen gestützt, als Aition für die Lupercalia einen Freuden- und Siegeslauf des Romulus und Remus von Alba Longa zur Stelle des künftigen Rom erzählt, erscheint der Schluss nicht zu gewagt, für solche Erklärungen Autoren der jüngeren Annalistik anzunehmen, die Ansätze der älteren Annalistik nützten und das arkadische Ritual zu nationalen Königsgeschichte umschrieben.

Diese geschichtliche Selbstdarstellung war eine politische Aussage, keine religiöse, und erlangte für die Lupercalia keine religionsgeschichtliche Bedeutung: Caesars Versuch scheiterte, das Butas-Aition und Valerius-Maximus-Zeugnis bleiben vereinzelt; dagegen aber stehen nicht nur die Zeugnisse von Cicero und Varro bis Livius, Vergil und Dionys v. Halikarnass, sondern auch die von Augustus eingeleitete, ganz anders laufende Entwicklung. Wer auch immer das Diademangebot inszeniert hat, ob Caesar oder Antonius, es blieb ein politischer Versuch im Kontext zeitgeschichtlicher Ideologie — ein Beweis für das Luperkalienverständnis der Romuluszeit darf das nicht werden.

Caesars gescheiterter Versuch einer Um- und Aufwertung der Lupercalia hat sicher zu dem raschen Verfall dieses Kultes beigetragen, Augustus fand *paulatim abolita* vor und reformierte (Suet. *Aug.* 31, 4; *Mon. Ancyrr.* X 19 = *res gestae* 19): *restituit... sacrum Lupercale; Lupercal ... feci(t)*. Hat Augustus wirklich nur den alten Kult und Glauben wieder hergestellt?

Eine für den bis dahin erreichten Verfallszustand bezeichnende Äusserlichkeit ist, dass Augustus *inberbes currere vetuit* (Suet. *Aug.* 31, 4) — offenbar hatte man vorher Kinder als nackte Luperker laufen lassen! Andere Zeugnisse geben unterschiedlichen Aufschluss: Antonius als *lupercus Julianus* des Jahres 44 war etwa 38 Jahre alt, der in der Cicero-Rede besprochene M. Caelius Rufus 26 Jahre, die Freigelassenen

¹ Macr. *Sat.* I 10, 11 ff. und dazu *WüJb* 4 (1978), 103 f.

Philotimos und Statius mindestens 35 Jahre alt¹; Dionys von Halikarnass (I 79, 12) spricht, wohl in Anlehnung an die augusteische Neuerung, von den 18jährigen Romulus und Remus bei der Luperkalienfeier. Weiter verfügte Augustus, dass die Luperker aus dem Ritterstande kommen sollten (Val. Max. II 2, 9) — offenbar ein Kompromiss, der aber dem Ritterstande zu gefallen schien; man fand Grabsteine aus dem 1. nachchristl. Jh., auf denen sich Ritter in Luperkerwürde darstellten: Plinius (*Nat. XXXIV* 10, 18) geisselt dies als Modetorheit der damaligen Zeit².

Die neue Glaubensorientierung des Luperkalienritus bezeugen übereinstimmend die Quellen der augusteischen und nachaugusteischen Zeit, voran Livius, Verrius Flaccus und Ovid. Deren veräterisch gebrochene Darstellungen, welche ältere und neue Glaubensinhalte noch unausgeglichen nebeneinander bieten³, bestätigen dann die auf die neue Entwicklung eingestellten nachaugusteischen Belege.

1. Livius: Im 1. Buch seines Geschichtswerkes (I 5, 2) stellt er die Lupercalia als *sollemne allatum ex Arcadia* dar, das die Hirten Romulus und Remus für Pan Lyceus *per lusum atque lasciviam* vor dem Überfall durch Numitors Hirten begangen haben. Wir erkennen hierin die bekannten Motive der Ge-

¹ Zu Philotimos, Freigelassener der Terentia, zuerst 59 v. Chr. in Bauangelegenheiten tätig bezeugt, und Statius, Freigelassener des Quintus Cicero, schon 61/59 v. Chr. in Amtsgeschäften für Quintus bezeugt, vgl. Fr. MÜNZER, in *RE* XX 1 (1941), 183 ff. bzw. III A 2 (1929), 2215, und: *Adelsparteien...* (*supra* p. 313 n. 2), 49.

² Vgl. P. VEYNE, «Iconographie de la «transvectio equitum» et des Lupercales», in *REA* 62 (1960), 100 ff. — Eine Sarkophagplatte aus der Zeit um 290 n. Chr.: W. N. SCHUMACHER, «Antikes und Christliches zur Auspeitschung der Elia Afanacia», in *JbAC* 11/12 (1968/69), 65 ff.; H. SOLIN/H. BRANDENBURG, «Paganer Fruchtbarkeitsritus oder Martyriumsdarstellung?», in *AA* 1980, 271 ff.

³ A.W.J. HOLLEMAN (*supra* p. 297 n. 1) und D. PORTE (*REL* 51 (1973), 174 ff. — s. *supra* p. 294 n. 1) haben bereits — im wesentlichen auf Ovid gestützt — die hier analysierte Reform angedeutet.

schichtsschreibung des 1. vorchristl. Jh.s., besonders Tuberós¹; auffallend und neu ist dabei nur die hinzugefügte Bemerkung, dass der Pan Lycaeus des Romulus später von den Römern Inuus genannt wurde². Und wenn Livius kurz darauf (I 7, 15) den Herculeskult an der Ara Maxima als den einzig aus Griechischem abgeleiteten Kult der Romuluszeit bezeichnet, so widerspricht dies zwar der eben noch betonten arkadischen Luperkalienerleitung, ist aber aus varronischer Tradition (s.o.) erklärbar, die auch den Arkaderursprung gekannt und die Lupercalia doch als Institution des numanischen Staatskults Roms bezeichnet hatte.

In der verlorenen, aber durch den sog. *Gelasius-Brief* (*Epist. 100, 12*) bezeugten 2. Dekade des Livius, welche über die Zeit von 292 bis 219 v. Chr. berichtete, heisst dann aber die Bestimmung der Lupercalia: *propter sterilitatem ... mulierum, quae tunc acciderat, exigendam*. Erstmals erfahren wir hier von einer besonderen Bestimmung des Kultes, die mit den Aussagen der älteren Zeit nicht vereinbar ist.

2. Verrius Flaccus (Paul. Fest. p. 75, 23 Lindsay) bietet für die Lupercalia zwei Erklärungen an; solche, häufig ohne Präferenzen gegebene, Auswahlmöglichkeiten sammelte der augusteische Gelehrte aus verschiedenen Quellen und Zeiten³. Zuerst referiert er die bekannte varronische Deutung: *Februarius mensis dictus, quod tum ... populus februaretur, id est lustraretur ac purgaretur*; dann aber fährt Verrius fort: *vel a Junone Februata ... quod ipsi eo mense sacra fiebant eiusque feriae erant Lupercalia, quo*

¹ Vgl. P. G. WALSH, *Livy* (Cambridge 1961), 110 ff.

² Auch wenn Ovid (*Fast. II 441*) aus dem Namen Inuus sein: *Italidas matres... sacer hircus inito*, herausgesponnen haben sollte (vgl. H. LE BONNIEC im Komm. z. St., Paris 1969), so ist doch zu betonen, dass der livianische Inuus nur als Pan/Faunus in der Funktion eines Schutzgottes für Herden (so auch Arnob. *Nat. III 23*) verstanden werden kann (vgl. G. RADKE, *Die Götter Altitaliens* (Münster 1965), 152): daher ist diese Bemerkung über Inuus auch keine Vorwegnahme des andersartigen Berichtes der 2. Dekade (s.u.).

³ Zu Verrius: Th. KÖVES-ZULAUFI, « Plinius d.Ä. und die römische Religion », in *ANRW* II 16, 1 (Berlin/New-York 1978), 230 ff.

die mulieres februabantur a lupercis amiculo Junonis, id est pelle caprina; quam ob causam is quoque dies februatus appellabatur. Ein Blick in die römischen Kalender lehrt, dass Juno — von dem hier behaupteten Luperkalienbezug abgesehen — im Februar keine besondere kultische Verehrung genoss¹; denn der von C. Cornelius Cethegus im Kampf gegen die Insubrer für Juno Sospita gelobte und am 1. Februar 194 v. Chr. geweihte Tempel ist kein Gegenargument². Bei Verrius also sind die Lupercalia erstmals *feriae Junonis*³.

3. Ovid: Er erzählt zunächst (*Fast. II* 269 ff.) zur Erklärung der dem *agrestis Faunus* dienenden Lupercalia die bekannte — hier durch pikante Histörchen gewürzte — Arkader-Version, stellt dem aber eine italische Erklärungsmöglichkeit an die Seite (II 360 ff.: *adde peregrinis causas ... Latinas!*): Romulus und Remus feierten gerade das — offensichtlich aus Arkadertradition überkommene — Hirtenfest, das Opferfleisch briet schon, als Viehdiebstahl gemeldet wurde; getrennt verfolgten Romulus und Remus mit ihren Anhängern die Diebe, Remus fand als erster das Vieh, kehrte zurück und verspeiste die gebratenen *exta*; Romulus sah dann nur noch *ossa nuda: risit et indoluit ...* (377).

Mit dieser arkadisch-romulischen Deutung der Lupercalia hat Ovid einen Abschluss erreicht und fügt nur noch mit der Geschichte von den Zwillingen und der Wölfin eine Erklärung für den Namen Lupercal an (vv. 381-424) — da beginnt er erneut

¹ Vgl. A. DEGRASSI (ed.), *Inscriptiones Italiae XIII* 2 (Roma 1963).

² Vgl. G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer* (München 1912), 188.

³ Aus Paul. Fest. p. 49, 18 L.: *crep[pi]os, id est lupercos, dicebant a crepitu pellicularum quem faciunt verberantes...*, wurde immer wieder geschlossen, dass die Luperker «*creppi* Böcke hiessen» (A. ALFÖLDI, *Die Struktur des voretruskischen Römerstaates*, 90; vgl. die Diskussionen bei K. KERÉNYI, «Wolf und Ziege am Fest der Lupercalia», in *Mélanges offerts à J. Marouzeau* (Paris 1948), 309 ff.; M. P. NILSSON, «Les Lupernes», in *Opuscula Selecta III* (Lund 1960), 339 ff.; H. J. ROSE, in *Latomus* 8 (1949), 9 ff.). Doch schon W. F. OTTO (in *Philologus* 72 (1913), 178 ff.) hatte mit Recht betont, dass es keinen antiken Beleg gibt, der die Luperker als ‘Böcke’ oder ‘Wölfe’ deutete; auch der Verrius-Beleg spricht nur von «Krachmachern».

mit einer aitiologischen Erzählung zum Luperkalienritus (vv. 424 ff.): Rom ist jetzt bereits gegründet — Remus also tot —, die Sabinerinnen sind geraubt, doch Nachwuchs will sich nicht einstellen. In seiner Not wendet sich Romulus an ein esquiline Junoheiligtum und erfährt (441): *Italidas matres ... sacer hircus inito.* Ein etruskischer Augur weiss das zu deuten: ein Ziegenbock soll geopfert und mit Riemen aus seiner Haut sollen die Rücken der unfruchtbaren Mädchen geschlagen werden¹. Abgesehen von den kompositorischen Mängeln der Luperkalien-Darstellung² stören bei diesem Aition der Zeitwechsel, der Wechsel vom *capella-* zum *caper*-Opfer und die zwei sich ausschliessenden Deutungen des Luperkerlaufes. Offensichtlich will Ovid für die von Livius in die Zeit um 275 v. Chr. verlegte Umdeutung der Lupercalia eine gründungszeitliche Legitimation nachliefern, ohne dabei die Widersprüche zum traditionellen Luperkalienverständnis glätten zu können oder zu wollen³.

¹ Ov. *Fast.* II 445 f.: *iussae sua terga puellae / pellibus exsectis percutienda dabant;* Plut. *Caes.* 61, 2 und *Iuv.* 2, 142 (mit *schol.*) sprechen nur vom Schlagen der Hände wie bei Schulkindern; Gelas. *Epist.* 100, 16 kennt als alten, zu seiner Zeit nicht mehr geübten Brauch: *matronae nudato publice corpore vapulabant* (ob dies auf Livius' 2. Dekade zurückgeht, ist unsicher). Die Bilddokumente — ein Mosaik aus Tunesien der Zeit des Alexander Severus (227/35) und die Sarkophagplatte der Elia (Rom ca. 290 n. Chr.): dazu W. N. SCHUMACHER, *art. cit. (supra p. 317 n. 2)* — zeigen entblößte, von zwei Männern an Armen und Beinen getragene Frauen in unterschiedlicher Haltung.

² Gerügt schon von R. HEINZE, *Ovids elegische Erzählung*, Ber. Sächs. Akad. Wiss. 71, 7 (Leipzig 1919), 29 f.; als Zeichen der augusteischen — von Ovid höhnisch abgelehnten! — Reform gedeutet durch A. W. J. HOLLEMAN, «Ovid and the Lupercalia», in *Historia* 22 (1973), 260 ff.

³ Die Widersprüche zwischen Livius' 1. Buch und seiner 2. Dekade erinnern an die ähnlich gelagerte Problematik der Cossus-Überlieferung (dazu E. MENSCHING, in *MH* 24 (1967), 12 ff.): römische Geschichtsschreibung und Epik — das gilt für Naevius und Fabius Pictor ebenso wie für Vergil (der die augusteischen Lupercalia noch nicht kennt: *Aen.* VIII 343; vgl. *Prop.* IV 1, 26 l) und Livius — deuten und rechtfertigen stets ihre Gegenwart durch den immer neu zu erbringenden und daher immer wieder geführten Nachweis der Traditionswurzelung (vgl.: «Die Anfänge der römischen Geschichtsschreibung», in *Dialog: Klass. Sprachen u. Lit.* 13 (1980), 75 ff.).

Durch Livius, Verrius Flaccus und Ovid erfahren wir also erstmals von Fruchtbarkeitsvorstellung beim Luperkalienfest, die aber in einem seltsam unausgeglichenen Konflikt zu den von den gleichen Autoren noch mitgeteilten herkömmlichen Glau-bensinhalten stehen. Schon dies zeigt eine erst kürzlich inaugurierte Umdeutung der Lupercalia an, für die wir nur Augustus und seine Religionspolitik verantwortlich machen können: *restituit ... sacrum Lupercale?* Nein: *reformavit!*

Dies zu belegen, gibt es noch weitere Argumente. Der Versuch des Jahres 44, die Lupercalia auf der Grundlage der Romulusideologie politisch zu missbrauchen, war unter dem allgemeinen Protest des römischen Volkes gescheitert: Caesar musste das Diadem ablehnen — wenig später wurde er unter einem anderen Bezug auf die Romuluslegende ermordet¹. Augustus, der für sich selbst den Romulus-Namen erwogen, aber verworfen hatte, kannte und fürchtete nachteilige Romulusbezüge: er beendigte das politische Luperkalienabenteuer Caesars und schaffte auch die 3. Luperkergruppe, die *luperci Juliani*, wieder ab, die der seit 30 v. Chr. in Rom weilende Dionys von Halikarnass (I 80, 2) noch hat laufen sehen². Damit waren die Lupercalia, wollte nicht Augustus die verflachten Vorstellungen der Spätrepublik einfach fortleben lassen, für neue Deutungen frei, für die Livius eine historische, Ovid eine gründungszeitliche Legitimation lieferte.

Die augusteische Luperkalienfeier im Zeichen der Juno-Religion, äusserlich gefestigt durch die Anbindung an den Ritterstand, sollte den kultischen Hintergrund für die Ehegesetzgebung des Augustus abgeben, konnte aber wohl auch schon länger virulente Vorstellung um den Luperkerlauf nützen, um diese nun betont als Hauptzweck in den Vordergrund zu stellen. Obwohl von allen voraugusteischen Quellen

¹ Dazu W. BURKERT, in *Historia* 11 (1962), 356 ff. (*supra* p. 315 n. 1).

² Cic. *Phil.* VII 1, 1; XIII 15, 31 belegt nicht die Abschaffung der julischen Luperker, sondern derartige, aber offenbar gescheiterte Versuche.

einmütig bezeugt wird, dass die Luperker *alle* ihnen in den Weg Kommenden, also Männer und Frauen, schlugen¹, mag es für die nackten Läufer ein besonderer Spass gewesen sein, gerade Mädchen und Frauen zu treffen: Aufschreie und Gekreische — ein Jux für alle Beteiligten, und vielleicht hat dabei manche auf Kinder hoffende Frau auch geglaubt, damit von bösen, fruchtbarkeitshindernden Geistern befreit zu werden. Hier konnte Augustus ansetzen: anknüpfen und gleichzeitig umdeuten. Und mochten auch literarische Helfer alte Beglaubigungen für diese Massnahme erfinden, die Neuerung war nicht zu verdecken: Bestenfalls angebahnt im 1. Jh. v. Chr., blieb sie nicht vereinbar mit der Tatsache, dass Juno im Februar keine besondere kultische Verehrung genoss — erst mit den Matronalia des 1. März beginnt diese —, auch nicht vereinbar mit der für das 2. Jh. v. Chr. bezeugten Verbindung der Lupercalia mit den Parentalia. Folglich sind alle Rückschlüsse vom augusteischen Luperkalienkult auf frühere Zeiten verfehlt: erst seit Augustus gibt es eine *Juno Februata* oder *Febru(a)lis* (Paul. Fest. p. 75, 25 f. L.; Mart. Cap. II 149) und ein *amiculum Junonis* (Paul. Fest. p. 76, 1 L.; Iust. XLIII 1), und die Grammatik beeilte sich, an Ovids *macte caprum* die neue Etymologie *luere per caprum* (Quint. Inst. I 5, 66; Serv. Aen. VIII 343) anzuknüpfen.

Die von der augusteischen Neuerung ausgehende Entwicklung der Luperkaliengeschichte sei noch kurz skizziert. Dass die Ritterschaft an der Luperkerehre Gefallen fand, wie Inschriften und stolze Bilddokumente auf Grabsteinen und Sarkophagdeckeln bis ins 4. Jh. bezeugen², ist zugleich ein Hinweis auf das anhaltende Ansehen des Luperkalienkultes; entsprechend gereizt reagieren die Kirchenväter³, die dabei z.T.

¹ Varro *Ling.* VI 34; Dion. Hal. I 80; Nic. Damasc. *Vit. Caes.* 21; Plut. *Rom.* 21, 7; *Quaest. Rom.* 68, 280 B-C.

² Vgl. K. LATTE, *Röm. Religionsgeschichte*, 85; s. *supra* p. 317 n. 2.

³ Min. Fel. 24, 11; Lact. *Inst.* I 21, 45; Prud. *C. Symm.* II 862-863; *Perist.* 2, 517 ff.; 10, 161 ff.; Aug. *Civ.* XVIII 12.

noch eigenes Erleben des Kultes durchblicken lassen. Trotz kaiserlicher Opfer- und Kultverbote seit Mitte des 4. Jhs.¹ verzeichnen die Kalender bis einschliesslich Polemius Silvius (448/9) weiterhin das Fest, und nicht etwa nur als Übernahme aus alten Quellen, sondern wegen seiner aktuellen religiösen Bedeutung. Wichtigstes Zeugnis dafür ist der sog. *Gelasiusbrief* kurz vor 500 n. Chr., den man bisher weniger als zeitgeschichtliches Dokument² als auf der Suche nach vorher nicht bezeugten Besonderheiten der alten Lupercalia untersucht hat.

Der Brief, an den gegen das kirchliche Luperkalienverbot aufbegehrenden christlichen Senator Andromachus gerichtet, stellt fest, dass die Lupercalia zur Zeit des Kaisers Anthemius (467/72) und auch danach noch ungehindert begangen wurden; und selbst bei seinem nachdrücklich ausgesprochenen Verbot weiss der Papst (sei er Felix III. oder Gelasius I.) seine Reichweite eingegrenzt (*Epist. 100, 30*): *nullus baptizatus, nullus christianus hoc celebret et soli hoc pagani quorum ritus est exsequantur*.

Die im päpstlichen Brief referierten, natürlich auch polemisch verzerrten Klagen gegen das kirchliche Luperkalienverbot zeigen die getroffenen Glaubensinhalte: das Verbot des „*deo Februario litare*“ sei schuld an Pest, Krieg und besonders an der Hunger bringenden Unfruchtbarkeit der Provinzen. Über den *deus Februarius* ist eine lange Diskussion geführt worden, da man immer wieder behauptet hat, dies sei ein Deckname für Faunus; doch da dies nur ein Rückschluss auf alten Götterglauben ist, sollte man den *deus Februarius* nicht ersetzen wollen: die alten Göttergestalten waren weitgehend

¹ Vgl. K. LATTE, *op. cit.*, 367, ferner W. M. GREEN, «The Lupercalia in the fifth century», in *CPh* 26 (1931), 60 ff.; M. A. HUTTMAN, «The establishment of christianity and the proscription of paganism», in *Stud. in history, econ. and publ. law* (Columbia Univ.) 60, 2 (1914), 169 ff.

² Erste Ansätze in dieser Richtung bei Y.-M. DUVAL, in *REL* 55 (1977), 243 ff. (s. *supra* p. 294 n. 3). Zum gegenwärtigen Forschungsstand vgl. G. POMARÈS (éd.), *Gérase Ier. Lettre contre les Lupercales*, Sources Chrétiennes, Vol. 65 (Paris 1959); A. W. J. HOLLEMAN (s. *supra* p. 297 n. 1).

tot, die ihnen zugeschriebenen Funktionskräfte aber, wie sie in einer Bezeichnung wie *deus Februarius* zum Ausdruck kommen, glaubte man weiterhin wirksam. Und auch das Krankheits-, Kriegs- und Unfruchtbarkeitsargument darf man nicht durch Hinweise auf allgemein derart übliche Klagen bei Abschaffung heidnischer Kulte hinwegdiskutieren; denn ein Festkalender Konstantinopels aus dem 10. Jh.¹, der die Übernahme und Fortführung der Lupercalia (wenn auch ohne Opfer und in veränderter Form) belegt, verbindet diese Ost-Lupercalia mit einem Frühlingshymnus, der um Wohlergehen des Herrschers und des Reiches und besonders für Fruchtbarkeit des Landes betet. Solche Übereinstimmungen zwischen Rom und der Nachfolgerin, dem zweiten Rom, sind ein wichtiger Beweis für die Gelasiuszeit: die reinigende Kraft des *deus Februarius* schützt gegen Krankheit und Ungemach, besonders aber gegen Unfruchtbarkeit der ernährenden Provinzen. Die *sterilitas-mulierum*-Abwehr hatte sich also zur kultischen Massnahme gegen *sterilitas terrarum* geweitet, auch wenn dafür nicht mehr *nobiles*, sondern wie der Papstbrief bissig anmerkt, *viles trivialesque personae abiecti et infimi* unter derben Scherzen und Gesängen liefen (*Epist. 100, 16; 25; 26*).

Der Streifzug durch die Geschichte des Luperkalienkultes und der daran geknüpften Glaubensaussagen von 200 v. bis 500 n. Chr. hat manche Wandlungen gezeigt. Am auffallendsten ist der Wechsel der mit den Luperkalienfeiern angesprochen geglaubten Gottheiten: abgesehen von der Jupiterfrage Mars, Faunus, Juno und dann der *deus Februarius*. Dabei treten nicht etwa seit alters mit dem Kult verknüpfte, aber zeitweilig verschüttete Gottesvorstellungen im Wechsel stärker hervor, sondern die Wirkvorstellungen des Rituals bestimmen den Gottesbezug, wie der von Augustus inaugurierte Wechsel von Faunus zu Juno und der spätere Wechsel von Juno zu einem *deus Februarius* ganz deutlich zeigt. Diesen Übergang erleichterte

¹ Vgl. Y.-M. DUVAL, in *REL* 55 (1977), 222 ff.

das Moment der *februatio*, deren Spezialisierung die Verschiebung von der Faunus- zur Junoreligion diktirt hat; und das gleiche wiederholte sich später beim Übergang aus dem Wirkbereich der Juno in den eines *deus Februarius*. Das ist ein für das Verständnis des römischen Polytheismus aufschlussreicher Vorgang, der zugleich lehrt, dass in der Geschichte eines Kultes auftauchende Götternamen keine dauerhaften Glaubensindikatoren sind; sie haben daher weder für den Ursprung noch für die Frühzeit, sondern nur für bestimmte Epochen eine gewisse Aussagekraft. Die Kulthandlung löst die einzelnen in der Geschichte greifbaren Deutungen aus und bestimmt mit diesen den Götterbezug. Dabei stehen diese Deutungen unter den verschiedensten geschichtlichen, kultur-, geistes- und religionsgeschichtlichen Bedingungen.

Die vorgefundenen Luperkalien-Deutungen knüpften im wesentlichen an *ein* auffallendes Merkmal dieses Rituals an, das diese Kulthandlung von den vielen anderen abhob: der Lauf der fast nackten, um sich schlagenden Gesellen. Vom Opfer selbst hören wir wenig, oft gar nichts, obwohl das Tieropfer Ausgangs- und Endpunkt und religiöses Konstituens des ganzen Rituals war; denn ohne Opfer hätte der Luperkerlauf seinen Sinn als Religionsakt verloren. Das muss auch den Römern bewusst gewesen sein, da noch um 500 n. Chr. die Klage über das Kultverbot mit dem Vorwurf beginnt: *deo Februario non litetur*. Warum tritt dann aber der Opfervorgang in den Deutungen so zurück?

Man müsste einmal eine Hochrechnung machen und überschlagen, wie viele Tiere im Regelfall jährlich geopfert wurden; sicher eine erkleckliche Zahl, und dazu kämen dann noch viele bei aussergewöhnlichen Anlässen geopferte Tiere. Diese Tatsache musste die Aufmerksamkeit für den einzelnen Opfervollzug schwächen, zumal von den Opferzurichtungen und der rituellen Tötung bis zur Eingeweideschau und den Nachbereitungen ein ziemlich einheitliches Reglement ablief — deshalb hatte ja die Priesterweisheit die Differenzierungen von

Farbe, Alter, Gattung und Geschlecht der Opfertiere eingeführt. Gleichwohl bewirkte das Opfer erst die Heiligkeit des Religionsaktes. Das führt auf die tiefer liegende Bedeutung des Opfers als Bedingung für damit verbundene Kulthandlungen. In der römischen Religionsgeschichte freilich bestimmte das um die Opferung sich rankende Ritual im wesentlichen die Glaubenswelt, deren geschichtlichen Bestand mit all seinen Entwicklungen, Wandlungen und Differenzierungen es epochenweise aufzuzeigen gilt. Denn in der vielgestaltigen geschichtlichen und auch geschichtlich bedingten Religion Roms haben die an einzelne Ritualmerkmale behefteten Glaubensvorstellungen die Bedeutung des Tötungsaktes allmählich überwuchert: die besprochenen Zeugnisse berichteten von dieser spätrepublikanischen und kaiserzeitlichen Glaubensgeschichte.

Davor steht aber eine sehr viel längere stumme Glaubensgeschichte des Luperkalienritus, deren römischer Teil von der Königszeit bis zum 2. Punischen Krieg aus Indizien der allgemeinen römischen Religionsgeschichte dieser Zeit erforscht werden müsste¹, für deren vorgeschichtlich-indogermanischen Teil die Arbeiten K. Meulis und W. Burkerts den Weg gewiesen haben². Darauf gestützt sei in aller Vorsicht und unter ausdrücklichem Hinweis auf den hypothetischen Charakter dieses Versuches eine Rekonstruktion gewagt, welche aus den Handlungselementen des Rituals den vorzeitlichen Ausgangspunkt der römischen Glaubensentwicklung aufzeigen möchte.

Die Ziege, einst wildes, dann domestiziertes Tier — schon dies kann zwei Entwicklungsstufen andeuten — musste für den menschlichen Verzehr (im Luperkalienkult die *epulae*), für Bekleidungsbedürfnisse (der Fellschurz der *luperci*) und viel-

¹ Für derartige Untersuchungen fehlen heute aber noch die wichtigsten Voraussetzungen, wie aus der einleitenden Forschungskritik deutlich geworden sein sollte.

² K. MEULI, « Griechische Opferbräuche », in *Phyllobolia für P. Von der Mühll* (Basel 1946), 185 ff.; W. BURKERT, *Homo Necans* (Berlin 1972).

leicht auch für Werkzeuge/Waffen (die Fellriemen der *luperci*) getötet werden. Diese Minderung des Tierbestandes oder der Herde, besonders aber die Vernichtung von Leben lösten Schuldkomplexe und Entsetzen aus, die es einzudämmen und zu beruhigen galt. Ob das in der Luperkalienerzählung berichtete Motiv des Viehdiebstahls und des Zurückholens der verlorenen Tiere Ausdruck jener Minderung oder Ablenkungsmanöver nach der Tötung oder beides zusammen ist, ist wohl schwer zu entscheiden. Jedenfalls liefen die Beteiligten unmittelbar nach der Tötung, noch blutbefleckt wie sie waren, vom Platze der Tötung weg, um nach einiger Zeit zurückzukehren — vielleicht sogar mit einem Ersatz für das getötete Tier (Motiv des Rückholens verlorener Tiere?). Wenn in historischer Zeit zwei Luperkergruppen in einem Abstand nacheinander laufen, könnte dies ein Indiz dafür sein, dass die an der Tiertötung Beteiligten plötzlich flohen, verfolgt von den anderen, wobei das Riemenschlagen auch als eine Art Scheinkampf verstanden werden könnte — also ein *agonal element*, auf das G. Piccaluga¹ aufmerksam gemacht hat. Dies einmal angenommen, mussten die an der Tötung nicht Beteiligten in diesem Scheinkampf siegreich sein und nach ihrer Rückkehr zum Platz der Tötung die Blutbefleckten reinigen (Abwischen des Blutes von der Stirn der *luperci* durch milchgetränktes Wolle und Lachen der Gereinigten). Erst darnach konnte der Verzehr des getöteten Tieres beginnen. In historischer Zeit wurde aber auch noch ein Hundeopfer dargebracht. Ob auch dies der ältesten Schicht angehört — immerhin auch dies ein Tötungsakt! —, scheint mir unsicher; dass es aber noch zu dem den Römern aus der Vorzeit überlieferten Ritual gehört, scheint mir dagegen sicher. Als Erklärungsmöglichkeit dafür bietet sich an: Man fand nach der Rückkehr vom Lauf die getötete Ziege und machte nun dafür in einer Art « Unschuldskomödie » (Meuli) den Wolf (Hund als *lupus*-Tier) verantwortlich (*luperci* als Wolfsabwehrer)

¹ «L'aspetto agonistico dei Lupercalia», in *SMSR* 33 (1962), 51 ff.

oder bestrafte den während der Abwesenheit unaufmerksamen Wächter Hund, der eine Ziege hatte töten lassen — zwei Erklärungsversuche, die vielleicht Hinweise auf zwei Entwicklungsstufen enthalten. Bei dieser Rekonstruktion erscheint mir nur die Etymologie von *lupercus* als ‘Wolfsabwehrer’ (*lupos arcere*) möglich.

Jäger, Hirten, Bauern, Dörfler und Städter haben sich dieses Ritual je nach ihren geschichtlich-sozialen Verhältnissen ausgedeutet, wobei mit zunehmender und dabei gleichzeitig abstumpfender Tötungs- und Opferpraxis und im Zusammenhang mit den auch ihrerseits geschichtlich gewachsenen Religions- und Gottesvorstellungen die Besonderheit des Laufes der an der Tötung bzw. Opferung Beteiligten glaubensbildend und -differenzierend gewirkt hat. Die Zeugnisse von Fabius Pictor bis zum byzantinischen Festkalender sind ein Beispiel dafür, freilich auch nur ein historischer Ausschnitt.

DISCUSSION

M. Burkert: Die abschliessenden Ausführungen über den Gehalt des Tieropfers sind ganz in meinem Sinn; trotzdem scheint mir notwendig hervorzuheben, dass die Besonderheit dieses Rituals nach den Quellen vielmehr im Lauf liegt: *nudi currunt*. Sucht man die im Ritual gegebenen Zeichen — Zeichen je in Opposition zu einer ‘normalen’ Alternative — zu entschlüsseln, stellt man ein doppeltes Paradox fest: Nacktheit im kältesten Wintermonat — es bedarf da auch in Rom beträchtlicher Energie, so zu ‘laufen’ —; Nacktheit und Aggressivität — sonst ist eher der Preisgegebene, der Delinquent nackt —. Peitschen wiederum stehen in Opposition zu ernsten, tödlichen Waffen (Hdt. IV 3, 4). Dass hier auch sexuelle Signale erfasst wurden, zeigt spätestens Ovid. Dass Augustus den *inberbes* die Teilnahme verbot, hängt m.E. mit seiner Abneigung gegen Homosexualität zusammen: er wollte keinerlei Schaustellung im Sinn von *παιδικά*.

Ein anderes Problem: Wenn ausdrücklich ‘Livius, 2. Dekade’ (Ps.-Gelas. *Epist.* 100, 12 f. = Fr. 14 Weissenborn-Müller) für die Einführung des Rituals gegen die *sterilitas mulierum* zitiert wird, handelt es sich m.E. einfach um ein ‘hard fact’ der römischen Chronik. Gerade dass Livius nicht, wie Ovid, dieses Detail in die Urzeit verlegt, ist vertrauenerweckend. Es ist kein Widerspruch, sondern durchaus üblich, dass in den Rahmen eines bestehenden Kultes durch ein Orakel oder eine ähnliche Instanz ein neuer Zug eingefügt wird (so kam anscheinend der Kult von θεός, θεά, Εὐβουλεύς nach Eleusis, durch ein Delphisches Orakel um 420 v. Chr., *IG I² 76*, sog. *Aparche-Dekret*). Dass Livius eine Neuerung des Augustus in eine Notiz der Sakralchronik des 3. Jh. umgefälscht hätte, scheint kaum glaublich (die Liste der Saecularspiele freilich unterliegt einem vergleichbaren Verdacht). Der Fall des Cossus liegt anders: Livius sagt (IV 20, 6 f.) « ich habe von Augustus gehört » und hütet sich zu widersprechen.

M. Scholz: Was die Römer aus dem (als Besonderheit gebührend betonten) *nudi currunt* in Glaubensdeutung umgesetzt haben, ist im Vortrag besprochen worden; darüber hinaus noch irgendwelche Zeichen zu 'entschlüsseln', habe ich Bedenken, da es nicht Aufgabe der Religionsforschung sein kann, einer geschichtlichen Religionsgemeinschaft zu sagen, was sie bei einem bestimmten Ritual noch hätte glauben sollen oder können.

Das Paradox *hieme/nudi* spricht als einziger Minucius Felix (24, 11) an, und es ist bezeichnend, dass dies ein Gegner, nicht ein Teilnehmer am Luperkalienritus tut. Alle anderen Zeugnisse denken gar nicht an die Februarkälte (vielleicht half dagegen das seit Cicero mehrfach erwähnte Einölen: *uncti*), sondern setzen in ihren aitiologischen Erzählungen sogar Sommerhitze und Schweiss voraus. Wann die (späteren) Lupercalia in der Vorzeit begangen wurden, wissen wir nicht — am einfachsten ist die Annahme der warmen Jahreszeit, wo ein Schurz die übliche Bekleidung war: dieser blieb dann im Ritual der Lupercalia erhalten (wie in anderen Ritualen andere alte Utensilien oder Einrichtungen des vorzeitlichen Alltages) und so sollte man dem *nudi currunt* keine besondere Bedeutung beimessen. Im sog. numanischen Kalender (s.o. Varro; vgl. A. Degrassi (ed.), *Inscriptiones Italiae* XIII 2 (Roma 1963), 409 — heisst das ca. 700/600 v. Chr.?) wurden die Lupercalia auf Mitte Februar festgelegt: dies muss ebenso wie die (spätere?) Benennung der Sodalitäten nach Fabiern und Quincti(li)ern — vgl. A. Alföldi, *Römische Frühgeschichte* (Heidelberg 1976), 53 — als eine je aus ihrer Zeit heraus zu begreifende Kultdeutung interpretiert werden, eine Aufgabe, die heute aber noch nicht leistbar ist.

Wichtig erscheint mir der Hinweis auf Peitsche/Riemen im Unterschied zu tödenden Waffen (die Sozialschichtung der herodoteischen Skythenerzählung muss dabei wohl ausser Betracht bleiben), freilich nur für die Urgeschichte, nicht für die die Peitsche schon traditionell gebrauchenden historischen Lupercalia, für die wir überdies ab 200 v. Chr. die römischen Zeugnisse haben: Ovids 'sexuelle Signale' sprechen dabei nur für Ovid und für die Ansätze der augusteischen Reform (s. o.) — für mehr nicht.

Das augusteische Verbot der *inberbes* ist aus dem Kontext von Suet. Aug. 31, 4 (... *item Saecularibus ludis iuvenes utriusque sexus prohibuit ullum nocturnum spectaculum frequentare nisi cum aliquo maiore natu propinquorum*) zunächst als eine allgemeine Moralbestimmung zu verstehen; aber auch der Sinn der augusteischen Luperkalien (gegen *sterilitas mulierum*!) hat wohl mit Homosexualität wenig zu tun. — Nun zur 2. Dekade des Livius und ihrer Glaubwürdigkeit ('hard fact'): Dass um 275 v. Chr. ein Orakel eine *einmalige* Kultbestimmung der Lupercalia gegen *sterilitas mulierum* angeordnet habe, ist eine mögliche, nicht zu beweisende und nicht widerlegbare Annahme; dass dadurch aber «ein neuer Zug eingeführt wurde», kann durch die von Fabius Pictor bis Varro und Vergil einheitlich anders laufende Linie der Kultdeutungen klar widerlegt werden. Auch der von mir schon erwähnte Fall des Cossus liegt nicht 'anders', sondern ist eine gute Parallele: Livius muss auf Grund der (begründeten oder angemessenen) Autorität des Princeps gegen alle *auctores* auftreten, eine neue Datierung einführen — und verwickelt sich in unausgeglichene Widersprüche (vgl. E. Mensching, in *MH* 24 (1967), 12 ff.). Dies, die Liste der Saecularspiele u. a.m. zeigt also, dass Livius nicht nur 'hard facts' überliefert, sondern sich auch gegen anders lautende Traditionen den Ansprüchen der Zeit (die für römische Historiographie stets Vorrang hatten!) beugt: Livius' Bericht passt nicht zur klar sich abzeichnenden Linie der voraugusteischen Kultdeutung, fügt sich aber gut in die durch Ovid und Verrius noch vertretene Luperkalienbesprechung aus augusteischem Geist — folglich ist Livius' 2. Dekade hierin augusteisch, nicht authentisch für das 3. Jh. v. Chr.

M. Versnel: An Ihrem Vortrag bestach, wie vorher schon bei Herrn Kirk, der klare, systematische Aufbau: Zunächst die methodischen Bemerkungen mit Belegen aus Ergebnissen unterschiedlicher methodischer Ansätze und Auffassungen; sodann das eigene methodische Konzept mit den Ausführungen zu den Lupercalia; zum Schluss — und dies war für mich überraschend — ein sehr vorsichtig formuliertes neues Interpretationsmodell. — In Ihrem

Hauptteil ist die chronologische Reihung der historischen Zeugnisse zum methodischen Prinzip erhoben. Ich stimme dem grundsätzlich als nützlich, ja sogar notwendig zu, sehe dabei aber eine Gefahr: dass für nicht existent gehalten wird, was für eine bestimmte Zeit nicht belegt ist. So ist es für mich trotz Fehlens der Belege zweifelhaft, ob Juno wirklich erst in augusteischer Zeit zum Luperkalientitus dazugekommen ist. Ähnlich verhält es sich mit dem spät belegten Aspekt der *sterilitas terrarum*, der sich nach Ihren Überlegungen aus dem Aspekt der *sterilitas mulierum* entwickelt haben soll: Müssen wir hier tatsächlich ein Nacheinander annehmen oder ist nicht vielmehr der *sterilitas*-Begriff zu allen Zeiten so geprägt, dass er die *sterilitas terrarum et mulierum* umgreift (M. Delcourt, *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'antiquité classique* (Paris 1938))? — Bei Ihrer abschliessenden, ausdrücklich als hypothetisch bezeichneten Rekonstruktion haben Sie sich auf eine Auswahl von Elementen der Lupercalia gestützt: gibt das anderen nicht das Recht, ihrerseits andere Elemente hinzuzufügen, etwa das Moment der kalendariischen Fixierung? Und bei Ihrer Rekonstruktion haben Sie sich im wesentlichen auf Meuli gestützt, dessen Ergebnisse auf komparatistischer Arbeitsweise beruhen: haben Sie damit nicht die Strenge Ihrer vorausgehenden Methodik verlassen (oder zumindest gemildert) und damit auch anderen das Recht eingeräumt, ihrerseits bei der Erklärung bestimmter Luperkalienelemente komparatistisch zu arbeiten, z.B. durch einen Vergleich von Luperkalienaspekten mit den griechischen Anthesteria?

M. Scholz: Ich stimme Ihnen vollkommen zu, dass man sehr klar zwischen ‘belegt’ und ‘existierend’ unterscheiden muss, denn selbstverständlich ist bei der lückenhaften Überlieferung stets damit zu rechnen, dass nicht nur Belege fehlen, sondern auch erst sehr spät auftauchen, wobei das belegte Faktum sehr viel älter sein kann als das Datum des Beleges. In voller Anerkennung dieses Grundsatzes gilt es aber zu überprüfen, ob und inwieweit ein Faktum hinter die Zeit des Beleges zurückdatiert werden kann. Auch zu dieser Frage sollten meine Ausführungen ein methodisches Exempel liefern,

auch etwa bei der Frage des Einbezuges der Juno-Religion in den Luperkalienglauben der voraugusteischen Zeit: Die gravierenden Unterschiede zwischen den Glaubensbelegen von Fabius Pictor bis Caesar und den Belegen der augusteischen Reform (die ihrerseits den Umbruch noch deutlich erkennen lassen) verbieten m.E. eine Rückdatierung der Juno-Religion im Bereich des Luperkalienkultes. Und das gleiche gilt für die Aspekte der *sterilitas mulierum* und *sterilitas terrarum*, da nicht nur der sog. *Gelasius-Brief* den Wandel der Aspekte betont, sondern dieser Wandel auch als Wechsel von der Juno-Religion zu einem *deus Februarius* belegbar ist — folglich ein Nacheinander, nicht ein Mit- und Nebeneinander.

Bei meiner hypothetischen Rekonstruktion des vorzeitlichen Rituals habe ich, falls mir nichts entgangen ist, keine Auswahl aus den bezeugten Handlungsteilen des Luperkalienritus getroffen, sondern alle einzubeziehen versucht: das Moment der kalenderischen Fixierung ist kein Ritual- oder Handlungsteil, sondern Ausdruck der Glaubensdeutung einer bestimmten Zeit. Und dass ich mich dabei vornehmlich auf Meuli, auch auf Burkert, gestützt und damit in gewissem Sinne auch komparatistisch gearbeitet habe, sehe ich nicht als Widerspruch zu meinen methodischen Grundsätzen. Denn bei aller historischen Strenge haben und behalten komparatistische, taxonomische, strukturalistische, funktionalistische u.ä. Forschungsansätze ihre Wichtigkeit und Bedeutung; entscheidend ist nur, dass die Reichweiten solcher Ansätze und die unterschiedlichen Ziele religionswissenschaftlicher Untersuchungen bewusst bleiben. Die vielfältigen Anregungen der einzelnen Forschungsansätze liefern meiner augenblicklich historischen Arbeitsweise (denn ich frage nach der *Geschichte* einer — der römischen — Religion) wichtige Fragestellungen und Verstehensmöglichkeiten, die aber stets auf ihre Tauglichkeit für die einzelnen historischen Epochen mit ihrem je eigenen sozial- und kulturgeschichtlichen Umfeld überprüft werden müssen; unkontrollierte Ergebnisübertragungen sind doch ein Hauptgrund für das gegenwärtige Dilemma der Religionsforschung. Nun: beim Versuch, das vorzeitliche Ritual zu rekonstruieren, bleibt mir beim Fehlen direkter Zeugnisse keine andere Möglichkeit,

als mit — ebenfalls vorzeitlichem! — Vergleichsmaterial (übrigens: des indogermanischen Kulturraumes, dem der Luperkalientitus zuzuordnen ist) eine Lösung anzustreben. Da hierbei viele Unsicherheiten einzurechnen sind, bleibt dieser mein Versuch — im Gegensatz zur historischen Rekonstruktion — hypothetisch.

M. Versnel: Ich sehe ein und anerkenne, dass die zum Schluss gegebene Vermutung über die Vorgeschichte der Lupercalia nur als Versuch und Anhang zu werten ist, wohingegen die streng methodische Auswertung der Luperkalienzeugnisse Hauptpunkt Ihrer Darlegungen ist. Trotzdem möchte ich auf das Moment der Nacktheit auch für die älteste Zeit mehr Gewicht legen. Habe ich Sie richtig verstanden, dass Sie die Luperkalienfeier vor der Kalenderfixierung in eine andere, für uns aber nicht mehr genau fassbare Jahreszeit verlegen wollen?

M. Scholz: Wenn man von 'nackten' Luperkern spricht, sollte nicht vergessen werden, dass die *luperci* einen Fellschurz trugen. Deubners und Hollemans Annahme, dass dieser Fellschurz für die vordem tatsächlich nackt laufenden Luperker moralisierend erst von Augustus eingeführt worden sei, wird schon durch das um 60/50 v. Chr. zu datierende Tubero-Zeugnis widerlegt, wo von einem Fellschurz die Rede ist, ferner durch die Tatsache, dass auch die nachaugusteischen Zeugnisse von 'nackten' Luperkern sprechen und damit ebenfalls die nur mit einem Schurz bekleideten Luperker meinen. Somit darf man wohl den Fellschurz als altüberlieferte Bekleidung der Luperker voraussetzen. Dieser Fellschurz aber zeigt ja gerade, dass die Luperker nicht wirklich nackt, sondern 'bekleidet' umherliefen; ich zog daraus die Vermutung, dass in dieser Besonderheit, religiös geschützt, im Kult bewahrt blieb, was in der Vorzeit Alltagsbrauch war, nämlich die Bekleidung mit einem Fellschurz. Nun haben die aus dem Norden einwandernden Stämme in kalter Jahreszeit sowohl in ihrer alten wie auch in ihrer neuen Heimat sicherlich mehr als nur einen Schurz getragen, der am sinnvollsten als Bekleidung der warmen Jahreszeit anzusehen ist. Daraus hin-

wieder schloss ich, dass das im Luperkalienfest bewahrte Ritual vor der kalendarischen Februarfixierung in warmer Jahreszeit durchgeführt wurde: wie oft, zu welchem Anlass, mit welchen Glaubensimplikationen — das entzieht sich unserer Kenntnis. Die Kalenderfixierung ist demgegenüber Ausdruck einer ersten fassbaren, wenn auch nach heutigem Wissensstand noch nicht erklärbaren Glaubensausdeutung.

M^{me} Piccaluga: Evidentemente la metodologia dell'autore — scartando l'apporto della comparazione storico-religiosa ai fini di una serie di possibili interpretazioni delle varie componenti della festa — non porta se non a prendere visione dei dati relativi ai Lupercalia. Pur tenendo conto del fatto che, soprattutto per questioni di religione romana, non si potrà mai arrivare a 'dimostrazioni' (ma ci arriva, poi, l'autore, col suo metodo?), ma solo a *proporre* eventuali interpretazioni, si deve constatare che, lavorando colla metodologia di Scholz, *non* si fa storia delle religioni, ma si resta nelle posizioni e nell'atteggiamento tipico della scuola di G. Wissowa nei confronti della religione romana.

M. Scholz: Obwohl ich G. Wissowas *Religion und Kultus der Römer* für das bisher beste und noch nicht ersetzte Buch über die römische Religion ansehe, glaube ich im vorliegenden Fall doch deutlich gemacht zu haben, wo und inwieweit ich sachlich und methodisch von Wissowa und von der bisherigen römischen Religionsforschung überhaupt abweiche. Wichtigster Punkt meiner Überlegungen ist, dass wir bei der Erforschung der römischen Religion zunächst einmal die Römer selbst fragen müssen, was sie gedacht und geglaubt haben. Dies sagen uns, soweit überliefert, die Zeugnisse, die es nach allen Regeln philologisch-historischer Interpretationskunst zu analysieren gilt. Das so erreichte Ergebnis zeigt eine im geschichtlichen Verlauf sich wandelnde Glaubenswelt, deren Verständnis natürlich die vielen anderen methodischen Ansätze religionswissenschaftlichen Forschens fördern können — dies allerdings nur in dienender Funktion ohne Vergewaltigung der aus den Glaubens-

zeugnissen gewonnenen historischen Grundlinien. Von dieser Basis aus wird dann auch ein besser abgesicherter Rückschluss in die nicht mehr durch direkte Zeugnisse belegte Vorzeit möglich sein. Bei diesem Ansatz zeigen sich die von Wissowa und vielen anderen nicht als solche erkannten Variablen der Religionsgeschichte (d.h. Glaubensmomente verschiedenster Art, wozu auch der Götterglaube gehört) — variable Größen, die bisher als Konstanten einer Religionsgeschichte verstanden worden sind. Dadurch aber geraten viele falsche Postulate und Prämissen und deren Schlussfolgerungen ins Wanken und verändern unser Wissen über die römische Religionsgeschichte gegenüber dem Stand Wissowas.

M. Turcan: J'approuve votre méthode historique et chronologique. Je crois aussi qu'outre la différence des temps il faut tenir compte de la disparité générique et fonctionnelle des témoignages littéraires, certains textes étant purement informatifs, d'autres interprétatifs, poétiques ou mythographiques. On doit également se défier de certaines tendances évolutionnistes. Souvent le rituel a une stabilité relative: ce sont les exégèses et les croyances qui changent. Or j'ai cru comprendre que vous vous gardiez bien de reconstruire les croyances...; mais c'est sur les données cultuelles que je voudrais vous poser trois questions:

1. Vous attribuez à Auguste « der Wechsel von Faunus zu Juno »: avez-vous un texte qui le dise expressément? Le fait que Junon intervienne dans les Lupercales à partir d'Auguste (d'après les textes que nous connaissons, mais nous en ignorons beaucoup d'autres) autorise-t-il à induire qu'Auguste a la responsabilité de ce « Wechsel »?

2. Vous donnez comme possible l'explication des Lupercles comme 'Wolfsabwehrer'. On sacrifie le chien, et il s'agit certes d'un sacrifice de destruction. Mais a-t-on le droit de considérer ce sacrifice comme un sacrifice de substitution (du chien au loup)? L'étymologie *lupercus* — *qui lupos arcet* me paraît phonétiquement difficile à accepter. A-t-on un seul parallèle de mot composé où *-ercus* procéderait du radical de *arcere*? Comment expliquez-vous *Mamercus*?

Lupercal est formé comme *Bacchanal*; mais quoique ce rapprochement confirme le sens cultuel du mot, il ne nous aide pas à élucider l'étymologie de *lupercus*.

3. Les monuments qui représentent ou représenteraient les *luperci* nous les montrent vêtus d'un linge noué sur le ventre, alors que la tradition littéraire nous parle de peaux de bouc ou de chèvre. On a quantité de monuments dionysiaques où les satyres ou les bacchants portent des peaux de bêtes. Pourquoi les luperques ne figurent-ils pas avec les dépouilles animales conformes à la tradition rituelle?

M. Scholz: Unsere Übereinstimmung in methodischer Hinsicht freut mich, und Ihre erste Frage bestätigt Ihre Strenge. In der Tat gibt es kein Zeugnis, das den Wechsel von Faunus zu Juno ausdrücklich dem Augustus zuschreibt. Faktum aber ist, dass die Verbindung von Lupercalia und Faunus-Religion bis einschliesslich Dionys von Halikarnass (seit etwa 30 v. Chr. in Rom) ebenso klar bezeugt ist, wie die erst mit den augusteischen Zeugnissen (d.h. mit Livius 2. Dekade, Verrius Flaccus und Ovid) einsetzende Verbindung zwischen Lupercalia und Juno-Religion. Da ferner diese Juno-Lupercalia-Verbindung der augusteischen und nachaugusteischen Zeit mit der voraugusteischen römischen Luperkaliendeutung nicht vereinbar ist, muss der Wechsel etwa in den letzten zwei Dezennien vor der Zeitenwende eingetreten sein (ein Wechsel, den ja die unausgeglichenen Zeugnisse der Augsteer noch deutlich in sich tragen). Was wäre da naheliegender als eben an Augustus zu denken, von dem wir wissen: *restituit sacrum lupercale* und *Lupercal fecit*. Als eine andere, sicherlich unwahrscheinliche Lösung böte sich nur an, eine Luperkaliensreform in augusteischer Zeit, aber nicht von Augustus vorgenommen, anzunehmen.

2. Die Benennung eines Rituals, in der Regel viel jünger als das Ritual selbst, ist stets Ausdruck einer (religionsgeschichtlich auswertbaren) Deutung, deren Zeugniswert allerdings durch die meist nicht einmal annähernd zu bestimmende Datierung und wegen der häufig anzutreffenden Mehrdeutigkeit derartiger sprachlicher Bildungen stark beeinträchtigt wird. Ferner ist zu bedenken, dass die im Namen

sich spiegelnde Glaubensaussage keine überzeitliche ‘Sinndeutung’ eines Kultes darstellt, sondern trotz unverändert gebrauchten Namens Veränderungen unterworfen ist, die dann wieder zu neuen, dem je aktuellen Glaubensstand angepassten Deutungsversuchen von Kult und Kultbenennung führen können. Daher gilt es, das sprachlich rein formal Mögliche einer Ritualbenennung abzutasten und einzelne Lösungen in die Glaubensgeschichte eines Rituals einzufügen. Für die Wortbildung *lupercus* (deren Ableitungen *Lupercal*, *Lupercalia* sind) gibt es rein formal mehrere Möglichkeiten, die ich mit meinem dafür kompetenten Würzburger Kollegen Prof. Dr. G. Neumann durchsprechen durfte: die Deutung ‘Wolfsabwehrer’ blieb als die mit meiner Rekonstruktion des vorzeitlichen Rituals am besten vereinbare Lösung. Damit sei gleich angedeutet, dass eine andere, bessere Kultrekonstruktion vielleicht einmal einer anderen etymologischen Lösung zuneigen wird. Nun: *lupercus* ist unter der Annahme, dass im Vorderteil des Wortes *lupo-* ‘Wolf’ steckt, ein Rektionskompositum, bei dem das Hinterglied den Verbalstamm, das Vorderglied das Akk.-Objekt enthält (im Lateinischen gut und häufig bezeugt: z.B. *iuridicus*, *pedisequus*, *sortilegus*, *saxifragus*, *vestiplicus* usw.); denn *lupo-* mit einem Konglutinat von zwei Suffixen (-*erco-* / -*erca*) ist wegen des Fehlens von vergleichbaren Bildungen weniger wahrscheinlich (*noverca* ist wegen gr. *νεαρός* wohl über ein Adj. * *noverus* gebildet und daher ein Sonderfall). Der Verbalstamm im Hinterglied könnte ein *parc-* ‘im Zaum halten, behüten’ (also: ‘Wolfshüter’, ‘die die Wölfe im Gehege halten’ oder ‘die die Wölfe schonen’ — unwahrscheinlich) oder * *perk-* ‘fragen, bitten’ (also: ‘der den Wolf bittet, zu ihm betet’ — auch unwahrscheinlich) oder eben *arcere* sein: der Lautwandel von *a* zu *e* vor Doppelkonsonant ist ebenso gut belegt (vgl. F. Sommer/R. Pfister, *Handbuch der lateinischen Laut- und Formenlehre* (Heidelberg 1977), 83) wie der Ausfall des Themavokals - *o* - von *lupo-* vor vokalischem Anlaut des Hintergliedes (vgl. *magnanimus*, *remex* usw.). Dass die Bildung *lupos arcere* > *lupercus* “phonétiquement impossible” sei, behauptet daher J. Bayet (*Histoire politique et psychologique de la religion romaine* (Paris 1969), 79) zu Unrecht. — *Mamercus* ist wohl im Zusammenhang der

schwierigen Mars-Frage zu diskutieren (s. dazu jetzt C. de Simone, «L'aspetto linguistico», in *Lapis Satricanus*, Archeol. Studien van het Nederl. Inst. te Rome, Scripta Minora 5, 1980, bes. 85) und trägt zur *lupercus*-Frage m.E. nichts bei.

3. Dass die bildlichen Darstellungen die Luperker nicht mit einem Fell-, sondern mit einem Tuchschorz bekleidet zeigen, ist mir als Nicht-Archäologen entgangen: Ich danke Ihnen sehr für diesen Hinweis. Zur Erklärung dessen könnte man zunächst daran erinnern, dass uns nicht bekannt ist, wie viele Luperker für das Ritual zu bekleiden waren, d.h. wie viele Fellschurzstücke aus den geopferten Tieren geschnitten werden mussten (auch die Zahl der zu opfernden Tiere ist unbekannt). Vielleicht ging man im Laufe der Zeit von der schwer durchzuhaltenden Fellschurz-Tradition zu der Tuchbedeckung über, ein Wechsel, den nicht die literarischen, wohl aber die bildlichen Zeugen bewahrt hätten.

M. Kirk: May I develop a little (in an admittedly amateur way) the implications of *currere nudi*? It surely is an important component, and one of the essential ones, of the whole ritual; otherwise Augustus would have forbidden all naked running (so contrary in any case to Roman *mores*), rather than just excluding *imberbes*. Whatever his reason for this particular limitation (sexual or otherwise), it is clear that the *imberbes* cannot have been essentially or traditionally connected with the naked running; for if Augustus had to refrain from interfering with what was regarded as an indispensable part of the ritual and the boys were indispensable, he would have refrained from legislating against them, too, whatever he might have felt about the general morality of the question.—Such an argument has (I suppose) a certain relevance to the initiation-interpretation, especially when taken in conjunction with the presence among the runners both of *liberti* and of men in their mid-thirties. It really does not look, from this viewpoint, as though initiation (despite tempting Greek parallels!) was involved.

M. Henrichs: Die Initiationstheorie scheitert schon daran, dass ganz verschiedene Altersgruppen am Lauf beteiligt waren. Die

Nacktheit, auf die wir in der Diskussion immer wieder zurückgekommen sind, lässt sich vielleicht auch anders verstehen, nämlich als symbolische Rückkehr zum Ursprung Roms. Mit der *toga* legt man seinen politischen Rang ab: Freie und Sklaven, Bürger und Beamte sehen nackt gleich aus. Die Schaffung der Stände wird symbolisch annulliert, und der Urzustand rituell wieder hergestellt, als selbst Romulus und Remus noch keine Römer waren.

M. Scholz: Alter und Sozialstatus der Luperker sind, wie die wechselvolle Geschichte der *Lupercalia* gezeigt hat, rituell nicht relevante und daher Veränderungen unterworfene Nebensächlichkeiten, die von der temporären Einschätzung des Festes abhängen. Und da, wie Herr Henrichs mit Recht betont, verschiedene Altersgruppen am Lauf beteiligt waren, fällt die Initiationstheorie in sich zusammen. Bei der in verschiedenen Diskussionsbeiträgen erörterten Frage des *nudi currere* müssen wir klar scheiden zwischen der historischen Epoche, die durch unsere Zeugnisse belegt ist — hier wäre es verfehlt, eigene, moderne, aus religionswissenschaftlicher Komparatistik oder anderen Quellen gezogene Deutungen den Römern gegen ihre eigene Aussage aufzutroyieren zu wollen — und der durch keine direkten Zeugnisse belegten Vorzeit. Frage ist also, ob das *nudi currere* in der Vorzeit eine bestimmte rituelle Bedeutung gehabt hat. Hier habe ich meine Ansicht (Fellschurz einst übliche Kleidung, die später, als Relikt der Vorzeit religiös geschützt, besondere Aufmerksamkeit fand) mehrfach ausgesprochen. Da diese meine Meinung aber nicht mehr als eine Hypothese ist, kann ich mich nicht gegen andere Hypothesen sperren — vorausgesetzt, sie versuchen wie ich, den gesamten Verlauf des Luperkalienritus zu deuten und zu erklären und auch eine in die bezeugte historische Glaubenswelt sinnvoll einmündende Entwicklungslinie zu entwerfen. Solange hier nicht ein neuer plausibler Gesamtentwurf vorliegt, darf ich wohl an meiner Hypothese festhalten.