

Nils Jäger

Himmelschilde und Blitze

Der *ANCILIA*-MYTHOS bei Ovid, Plutarch und anderen

Abstract: The present paper aims to illustrate the way in which C. Zgoll's hyleme analysis facilitates the interpretation of myths. The arrival of the *ancile* shield at Rome during the reign of King Numa provides an opportunity to analyze and compare the plot structures of the relevant passages in Ovid, Plutarch, and Dionysius Halicarnassus in an exemplary format. Ovid lends meaning to Jupiter's three lightening bolts that accompany the arrival of the *ancile* by combining his version of the myth with the myth of Jupiter Elicius. Analysis of the plot in Plutarch leads to the discovery of a heretofore undocumented parallel between his and Ovid's version of the myth. In all three variants Numa is presented as having a special relationship with the gods. Attempts to postulate a version of the myth where all twelve *ancilia* are sent from heaven are often not born out by the evidence.

1 Vorbemerkungen: mythenanalytischer Ansatz und *ANCILIA*-MYTHOS

Dieser Beitrag versteht sich als exemplarische Anwendung einer mythologischen Hermeneutik, die im Rahmen der Göttinger Initiativen zur Mythosforschung maßgeblich von Annette und Christian Zgoll entwickelt wurde, dessen Habilitationsschrift „Tractatus mythologicus“ die Grundlegung dieser Hermeneutik darstellt¹. Der Beitrag ergänzt die in diesem Band vorgestellten Analysen zu Mythen aus dem altorientalischen, ägyptischen und griechischen Kulturraum um die Analyse eines Mythos aus dem römischen Kulturraum. Der Mythos handelt von der Herkunft der *ancilia*², eines speziellen Typus von Schild, den die römische Priesterschaft der Salier bei ihren rituellen Tänzen und Gesängen

1 Zgoll 2019. Mein herzlicher Dank für Anregungen und Rückmeldungen zu diesem Beitrag gilt Christian Zgoll und allen anderen Mitgliedern des Göttinger *Collegium Mythologicum* sowie Ulrike Egelhaaf-Gaiser.

2 Zur genauen Struktur des Mythos und zu den verschiedenen Versionen s. u.

zur Eröffnung der Kriegssaison im Monat März mit sich durch die Stadt führte³; die Schilde gelten als *pignora imperii*, „Unterpfänder der Herrschaft“⁴. Jene Varianten des *ANCILIA*-MYTHOS, die in diesem Beitrag ausführlicher diskutiert werden, lassen sich in etwa so zusammenfassen: Ein Schild kommt vom Himmel herab und wird von Numa Pompilius empfangen. Numa (lat. *Numa*, gr. Νομάς) ist der zweite mythische König Roms nach Romulus, der – im Gegensatz zum kriegerischen Romulus – für Frieden und die Stiftung diverser religiöser Institutionen der Römer steht⁵. Numa nun veranlasst, dass Kopien des von ihm *ancile* genannten Schildes hergestellt werden. Diese Aufgabe wird vom Schmied Mamurius bewerkstelligt. Abgesehen von einigen knappen Erwähnungen bei anderen Autoren gründet sich unsere Kenntnis des Mythos auf die Darstellungen bei drei Autoren. So berichten ihn (in jeweils verschiedenen Versionen) zum einen Dionysios von Halikarnass in seinen *Antiquitates Romanae*, Ovid in seinem ‚Kalendergedicht‘, den *Fasti*, sowie Plutarch in seiner *Vita des Numa*.

Der erste Teil dieses Beitrages fragt nach der stofflichen Struktur des Mythos im Sinne der zugrunde gelegten Mythenhermeneutik. So weist C. Zgoll darauf hin, dass die Rekonstruktion des Stoffes eine unerlässliche Vorbedingung für die Mythenanalyse ist. In Zgolls Modell ist der Stoff aufgebaut aus „kleinsten handlungstragenden Einheiten“, den „Hylemen“⁶.

Dieser Beitrag nun geht bei der Stoffanalyse zunächst von der am stärksten ‚literarisierten‘ Darstellung bei Ovid aus und diskutiert die Kombination (mindestens) zweier mythischer Stoffe bei Ovid, nämlich eines Jupiter-Elicius-Stoffes und eines *ancilia*-Stoffes. Im Anschluss daran bezieht diese Analyse auch Plutarch, Dionysios sowie weitere Zeugnisse ein. Schließlich vertritt dieser Bei-

³ Zu den Saliern siehe Helbig 1906; Wissowa 1912, 555-559; Bayard 1945 (zum Salierlied); Neraudau 1979, 216-226; Schäfer 1980; Heinzel 1996, insbes. 206 f; Linderski 2001; Habinek 2005, 8-28 (v. a. zu Salierlied und *ancilia*); Ursini 2008, 320 f ad Ov. *Fast.* 3,259-392; zu den *ancilia* Habel 1894; Bloch 1960, 134-141; Aigner-Foresti 1993; Borgna 1993 (mit diversen bildlichen Darstellungen); Colonna 1991 (zur Form der Schilde, ebenfalls mit diversen bildlichen Darstellungen, z. B. Abb. 26: *ancilia* auf einer etruskischen Vase des 4. Jh. v. Chr.); Santini 2004 (v. a. zur Etymologie von *ancile/ancilia* und der genauen Form der Schilde).

⁴ Varro, ap. Serv. *Aen.* 7,188: *septem fuerunt pignora, quae imperium Romanum tenent: taurus matris deum, quadriga fictilis Veientanorum, cineres Orestis, sceptrum Priami, velum Ilionae, palladium, ancilia*; zu dieser Stelle Gross 1935, 30-32, zu den *ancilia* ebd., 97-116; Graf 1996, Sp. 679.

⁵ Liv. 1,19; Dion. Hal. 2,60,4. Eine umfangreiche Diskussion des Quellenmaterials zu Numa bietet Buchmann 1912; zur Numa-Tradition bis zu Plutarch s. de Blois/Bons 1992, 160-164; zu Romulus und Numa bei Plutarch Guilhemet 2017.

⁶ Siehe Beitrag C. Zgoll, *Grundlagen der hylistischen Mythosforschung*, Abschnitt 2 im vorliegenden Band sowie Zgoll 2019, 109-128.

trag die These, dass schon die stoffliche Struktur des Mythos (bei Ovid, Plutarch und Dionysios) darauf abzielt, herauszustellen, dass Numa über einen besonderen Zugang zu den Göttern verfügt. In einer Appendix wird hinterfragt, inwiefern es die Quellenlage erlaubt, von einer weiteren Variante des Mythos auszugehen, in der alle Schilde vom Himmel gekommen sind.

2 Der *ANCILIA*-MYTHOS in Ovids *Fasti*

Die *Fasti* stehen in der Tradition hellenistischer aitiologischer Lehrdichtung und römischer antiquarischer Schriftstellerei. Sie behandeln den römischen Kalender mit seinen religiösen Festen, den Ursprung bestimmter Bräuche sowie Sternbilder. Die Abfassung der *Fasti* fällt in etwa in die Jahre 2 v. bis 8 n. Chr. Sie umfassen mit ihren sechs Büchern die Monate Januar bis Juni. Jedem Monat ist ein Buch gewidmet, das wiederum nach den Tagen des Monats gegliedert ist. Jenseits dieser Kalender-orientierten Strukturierung zeichnen sich die *Fasti* durch ihre kunstvoll-elaborierte poetische Ausgestaltung aus. Dies gilt auch für die *ancilia*-Episode.

2.1 Mars, März und Aitiologie: die *ancilia* im Rahmen des 3. Buches

Der ovidische Erzähler berichtet die Geschichte von den *ancilia*-Schilden im dritten Buch der *Fasti*. Dieses dritte Buch behandelt den Monat März und ist dem Kriegsgott Mars als Namensgeber gewidmet, den der Erzähler allerdings gleich zu Beginn des Buches dazu auffordert, seine Waffen abzulegen (Ov. *Fast.* 3,1-8). Mars solle sich nämlich wie die (eigentlich ebenfalls bewaffnete) Minerva den „schönen Künsten“ (*ingenuis artibus*, Ov. *Fast.* 3,6, Übersetzung Bömer) widmen. Die hier vorgestellte Analyse des *ANCILIA*-MYTHOS zielt nicht auf eine ausgefeilte Deutung des ovidischen *Textes* – hierzu liegen einige gelungene Arbeiten vor⁷, sondern vielmehr auf eine genaue Rekonstruktion der stofflichen

⁷ Hinds (1992) hat herausgearbeitet, dass Ovid in den *Fasti* Waffen und deren „opposites“ u. a. zu ästhetischen Zwecken funktionalisiert, so auch die *ancilia*. Littlewood (2002) konzentriert sich auf die Blitzentsühnungsverhandlung mit Jupiter bei Ovid und diskutiert den Textabschnitt der Ankunft des *ancile* nur kurz (191 f); sie weist nach, dass Ovid das *ancile* mit dem Schild des Aeneas und der *Clipeus Virtutis* des Augustus in Verbindung bringt, und somit auch die jeweiligen Schild-Träger Numa, Aeneas und Augustus. Zu Numa als „poetic figure“ in den

und logischen Struktur des hier berichteten Mythos; daneben bietet dieser Beitrag aber auch punktuell eine Deutung des ovidischen Textes.

Die Waffentänze der Salier mit den *ancilia*-Schilden sind eines der Rituale, das die Kriegssaison im März eröffnet. Daher ist die *ancilia*-Episode den Kalenden des März, also dem Monattersten, zugeordnet. Zuvor wird unter der Rubrik der Kalenden allerdings noch das Fest der *Matronalia* behandelt (3,167-258): Auf Bitten des Erzählers berichtet Mars selbst von dessen Ursprung (und legt hierzu nun tatsächlich immerhin seinen Helm ab, wie vom Erzähler gefordert). Danach wendet sich der Erzähler an die Nymphe Egeria als neue Inspirations- und Informationsquelle (3,259-262):

*Quis mihi nunc dicet, quare caelestia
Martis / arma ferant Salii Mamurium-
que canant? / nymp̄ha, mone, nemori
stagnoque operata Dianae, / nymp̄ha,
Numae coniunx, ad tua facta veni!*

Wer sagt mir jetzt, warum die Salier die Waffen des Mars tragen, die vom Himmel fielen, und warum sie den Mamurius besingen? Nymphe, leite mich, die du Diana in ihrem Hain und an ihrem See dienst, du, Nymphe, Numas Gattin, komm, wenn ich deine Taten besinge. (Übersetzung Bömer).

Diese Einleitung entspricht dem für die *Fasti* charakteristischen aitiologischen Interesse. Für den Leser sind wesentliche Elemente des Mythos ersichtlich: Die himmlische Herkunft der *ancilia*-Schilder, als Protagonisten Mamurius und auch Numa, hier erwähnt in seiner Rolle als Gatte der Egeria⁸. Von Mamurius und den Schilden ist dann aber überraschenderweise gut 80 Verse lang überhaupt keine Rede⁹. Der Erzähler spricht zunächst über die der Egeria heilige Quelle im Hain von Aricia, aus der er getrunken habe (3,263-274). Dann berichtet er davon, wie unter Numa und Egeria dem kriegslüsternen römischen Urvolk Gesetze und religiöse Institutionen zuteilwurden (3,277-284). Da der Gott Jupiter es unentwegt blitzen und regnen lässt, fürchtet sich das Volk (3,285-288). Egeria gibt

Fasti Pasco-Pranger 2002, 292-294; zur *ancilia*-Episode s. auch Fox 2015, 183 f; Garani 2014, 135.153-157; Deremetz 2013, 237 f; Ursini 2008, 33-57, insbes. 46-57 (v. a. zu Quellen und Prätexten der Episode); Pasco-Pranger 2002, 296-312; Gee 2000, 41-47; Wiseman 1998, 21-23; Porte 1985, 131-139. Zum Verhältnis der *Fasti* zur römischen Religion und zum Mythos s. beispielsweise Scheid 1992.

⁸ Summarisch zu Numa und Egeria Pasco-Pranger 2002, 291.

⁹ Ähnlich Porte 1985, 134: „[...] il faut attendre le vers 373 pour entendre enfin parler des anciles! Ovide semble donc avoir oublié son dessein initial, et s'être laissé entraîné à narrer dans le détail une péripétie secondaire.“

daraufhin Numa den Hinweis, dass es möglich sei, Blitze zu sühnen und den Zorn des Göttervaters zu besänftigen; Numa solle sich an die einheimischen Götter Picus und Faunus wenden (3,289-294). Nachdem es Numa gelungen ist, diese beiden Götter zu fangen, verweisen diese allerdings auf Jupiter selbst, da die Blitze in dessen Zuständigkeitsbereich fielen; sie versprechen, für die Herbeiholung Jupiters zu sorgen (3,295-322). Der Erzähler weist dann darauf hin, es sei Menschen nicht erlaubt, zu wissen, mit welchen „Formeln“ (*carmina*, 3,323, Übersetzung Bömer) die beiden Götter Jupiter hervorlocken, lediglich zu wissen erlaubt sei, dass Jupiters Beiname *Elicius* sich von diesem Hervorlocken¹⁰ herleite (3,323-328). Jupiter erscheint und Numa bittet diesen um ein Entsühnungsmittel für die Blitze (3,329-336). Es folgt eine gewitzte Verhandlung Numas mit Jupiter: Dieser fordert zunächst ein Haupt (*caput*, 3,339), Numa bietet einen Zwiebelkopf. Jupiter präzisiert, er meine einen menschlichen Kopf, Numa bietet die Haare eines menschlichen Kopfes. Jupiter präzisiert erneut, er fordere ein Leben, Numa bietet das Leben eines Fisches (3,331-342). Der Gott reagiert positiv und äußert sich folgendermaßen (3,343-346):

*risit, et 'his' inquit 'facito mea tela
procures, / o vir conloquio non abi-
gende deum! / sed tibi, protulerit cum
totum crastinus orbem / Cynthius, im-
perii pignora certa dabo.'*

Unter Lachen sagte Jupiter: Mach, dass du damit meine Blitze sühnst, Mensch, der du dich (selbst) vor einem Wortwechsel mit Göttern nicht scheust. Doch will ich dir, wenn Kynthios [gemeint ist der Gott Apoll] morgen das ganze Rund der Sonne zeigt, ein Unterpfand der Herrschaft geben.“
(ÜS Bömer)

Diese Stelle bildet den Übergang zu den *ancilia*-Schilden, die hier in ihrer Rolle als „Unterpfänder der Herrschaft“ (*imperii pignora*, 3,346) eingeführt werden. Numa kehrt zurück und berichtet, was geschehen ist. Das Volk reagiert ungläubig, woraufhin Numa ankündigt, was am Folgetag passieren wird, nämlich, dass Jupiter *imperii pignora* („Unterpfänder der Herrschaft“) geben werde (3,347-354).

Erst an dieser Stelle folgt die Geschichte, für die der Erzähler eingangs Egeria um Unterstützung gebeten hatte (3,259-262, s. o.)¹¹. Am Morgen des fol-

¹⁰ *eliciunt*, 3,327, zu *elicere* „hervorlocken/herabzaubern“; Porte 1985, 131: „attirer magique-ment“, siehe auch Georges s. v. *elicio* I., Ursini 2008, 418 ad Ov. *Fast.* 3,327 f.

¹¹ Ursini 2008, 453 ad Ov. *Fast.* 3,349-392.

genden Tages versammeln sich alle, Numa setzt sich auf seinen Thron und bitet Jupiter um die Bestätigung der Zeichen (3,359-366):

*prodit et in solio medius consedit
acerno, / innumeri circa stantque si-
lentque viri. / ortus erat summo tan-
tummodo margine Phoebus, / sollicitae
mentes speque metuque pavent. / con-
stitit atque caput niveo velatus amictu /
iam bene dis notas sustulit ille manus /
atque ita 'tempus adest promissi mu-
neris' inquit; / 'pollicitam dictis, Iuppi-
ter, adde fidem.'*

Da erschien er und setzte sich mitten (unter das Volk) auf den Thron von Ahornholz; schweigend standen ungezählte Männer ringsumher. Die Sonne war nur mit dem oberen Rande aufgegangen, da erzitterten die Herzen aller aufgeregt vor Furcht und Hoffnung. Numa richtete sich auf, umhüllte das Haupt mit einem weißen Umwurf, hob die Hände, die den Göttern nun schon wohlbekannt waren, und sprach: „Die Zeit für das versprochene Geschenk ist da; Iuppiter, gib für deine Worte die verheißene Bestätigung!“ (ÜS Bömer)

Unmittelbar folgt die Reaktion des Gottes (3,367-378):

*dum loquitur, totum iam sol emoverat
orbem / et gravis aetherio venit ab axe
fragor. / ter tonuit sine nube deus, tria
fulgura misit – / credite dicenti! mira,
sed acta loquor. / a media caelum re-
gione dehiscere coepit, / submisere
oculos cum duce turba suo: / ecce, levi
scutum versatum leniter aura / decedit!
a populo clamor ad astra venit. / tollit
humo munus caesa prius ille iuvenca /
quae dederat nulli colla premenda
iugo, / idque 'ancile' vocat, quod ab
omni parte recisum est, / quaque notes
oculis, angulus omnis abest.*

Während er sprach, hatte die Sonne gerade erst das ganze Rund erhoben, und ein schwerer Donner dröhnte vom Himmel. Dreimal donnerte der Gott, ohne dass eine Wolke am Himmel war, und dreimal schickte er einen Blitz. Glaubte meinen Worten: Was ich sage, klingt wie ein Wunder, doch es ist verbürgt: In seinem Mittelpunkt begann der Himmel sich zu öffnen: Zusammen mit dem König richtete das Volk die Blicke aufwärts. Und da: Leicht, von sanfter Luft getragen, fiel ein Schild herab. Vom Volk drang ein Rufen zu den Sternen, Numa opferte zunächst ein Rind, das seinen Nacken noch keinem Druck eines Joches gebeugt hatte. Dann hob er die Gabe

vom Boden auf und nannte sie *ancile*, denn sie war von jeder Seite eingeschnitten, und es fehlte jeder Winkel, den man mit dem Auge rügen könnte. (ÜS Bömer)

Als nächstes berichtet der Erzähler, Numa habe sich daran erinnert, dass von diesem Gegenstand das Schicksal des Reiches abhängt, weswegen zur Täuschung von Feinden mehrere Nachbildungen des Schildes angefertigt werden müssten (3,379-382). Der Schmied Mamurius meistert diese Aufgabe und erbittet sich zum Dank lediglich, dass Numa ihn in das Lied der Salier aufnimmt, was Numa ihm gewährt (3,383-392). Die Eingangsfrage, wieso die Salier Mamurius besingen, ist nunmehr beantwortet, und so endet an dieser Stelle die Erzählung von den *ancilia*; der Erzähler wendet sich dann religiösen Vorschriften im März zu (3,393-398).

Der obige Überblick zeigt, dass Numas Begegnung mit Picus, Faunus und Jupiter aus dem narrativen Rahmen fällt: Der Erzähler kündigt lediglich die *ancilia*, Mamurius und Numa an. Auch der Hinweis des Erzählers auf die Beteiligung Egerias am Geschehen (*tua facta*, 3,262) ist eher noch dazu geeignet, den Leser auf den Holzweg zu führen: So liegt es für ihn nahe anzunehmen, Egerias „Taten“ würden darin bestehen, dass sie in irgendeiner Weise direkt daran mitwirkt, Numa die Schilde zu verschaffen, so wie es in einer Version der Geschichte der Fall ist, die wir beim frühen römischen Epiker Ennius finden – einschränkend ist anzumerken: *möglicherweise* der Fall ist, da der fragmentarische Überlieferungszustand des Werkes definitive Aussagen verbietet:

Olli respondit suavis sonus Egeriai (Enn. Ann. 113 Skutsch) / *Mensas constituit idemque ancilia* / *Libaque, fictores, Argeos, et tutulatos* (114 f) / *Volturnalem* / *Palatuaalem Furinalem Flo- ralemque* / *Falacrem<que> et Pomona- lem fecit hic idem* (116-118)

To him replied Egeria with sweet sound, / He established the Tables, he also the Shields / and the Pancakes, the Balers, the Rush-Dummies, and the Priests with conical top-knots. / He likewise established the priests of Volturnus, of Palatua, of Furina, of Flora, of Falacer, and of Pomona. (ÜS Warmington)

Stattdessen spielt Egeria bei Ovid aber im *ancilia*-Teil der Geschichte just keine Rolle mehr. Dies führt uns auf die Frage nach dem Zusammenhang von Blitzentsühnung und *ANCILIA*-GESCHICHTE. In der Forschung ist bereits darauf hinge-

wiesen worden, dass Ovid hier mehrere Stoffe miteinander kombiniert¹². Die Hylem-Analyse nach C. Zgoll ist hier geeignet, literarische Bruchlinien aufzuzeigen, die sich aus der Kombination ergeben, zum anderen aber auch klarer zu sehen, was Ovid literarisch aus der Stoff-Kombination „gewinnt“¹³.

2.2 Zur Stoffanalyse des *ANCILIA*-MYTHOS bei Ovid: die Nahtstelle Blitzsühne/*ancilia*

Weder der Erzähler noch eine der Figuren geben einen expliziten Hinweis darauf, wie genau *ancile*-Schild und Jupiters Blitze zusammenhängen¹⁴. Denkbar wäre natürlich, dass sich dieser Zusammenhang aus der Rolle des *ancile* als *pignus imperii* („Unterpfand der Herrschaft“) herleiten lässt: Sobald die Römer über jenes Unterpfand verfügen, laufen sie nicht mehr Gefahr, dass Jupiter ihnen erneut solche Unwetter und so viele Blitze senden wird wie zu Beginn der Geschichte (3,285-288). In ähnlicher Weise endet in der Version bei Plutarch die Pest in Rom¹⁵. Wir werden Plutarchs Version unten noch näher zu diskutieren haben, für den Moment ist festzuhalten: Diese Erklärung ist nicht geeignet, den Zusammenhang bei Ovid vollends zu erhellen, da sich nun die Frage stellte, wie sich wiederum die *Blitzsühnung* zur Ankunft des Schildes verhält. Das frisch ausgehandelte Sühnemittel dürfte doch wohl dann zum Einsatz kommen, wenn Jupiter erneut Blitze sendet, während das *ancile* als Unterpfand – zumindest in der hier für den Moment zugrunde gelegten Erklärung – gerade dafür sorgen würde, dass es zu keinen problematischen Blitzerscheinungen mehr kommt.

Der Übergang zum *ancile* in Jupiters Rede wirkt denn auch entsprechend abrupt: Die eigentliche Verhandlung über das Sühnemittel für die Blitze ist abgeschlossen, die Äußerung Jupiters gib dies klar zu erkennen (*his ... facito me tela procures*, 3,343). Der Schild erscheint auch sprachlich als zusätzliches „Entgegenkommen“ Jupiters, da der Gott sein Versprechen mit adversativem *sed* einleitet (3,345). Verschiedene Interpreten haben bereits auf diesen Bruch in der ovidischen *ancilia*-Geschichte hingewiesen¹⁶. Weiterhin werden bei Plutarch

¹² Ursini 2008, 33 f; Pasco-Pranger 2002, 297; Porte 1985, 135.

¹³ Zu dieser Frage siehe auch Labate 2005, 192-194; Pasco-Pranger 2002, 297; Porte 1985, 136-139.

¹⁴ Ähnlich Ursini 2008, 33, Anm. 80.

¹⁵ Plut. *Num.* 13 (68d-e).

¹⁶ Gross 1935, 98; Merli 2000, 119 f; Stok 2004, 71; Murgatroyd 2005, 40 mit Anm. 25; Ursini 2008, 33.447 (ad Ov. *Fast.* 3,345-346); Fox 2015, 184: „Ovid moves swiftly from comic dialogue

die Geschichte von Blitzentsühnung und *ancilia* getrennt erzählt und auch an anderer Stelle wird die Blitzentsühnung unabhängig berichtet¹⁷. Wenn man nun also die Blitzentsühnungsverhandlung als von dem *ANCILIA*-MYTHOS separaten Stoff ansieht, würde eine versuchsweise erste Reduktion dem Prinzip folgen, alles auszuschließen, was bei Ovid vor dem Versprechen des Unterpfandes berichtet wird, und erst danach den Stoff ‚beginnen‘ zu lassen. Die Hylemsequenz wäre dann in etwa die folgende¹⁸:

- Jupiter verspricht Numa, er werde ihm am nächsten Tag ein „Unterpfand des Reiches“ schicken, sobald Apoll (als Sonnengott) das ganze Rund der Sonne zeige.
- Jupiter verschwindet im Äther, wobei es donnert.
- Numa betet.
- Numa geht nach Rom.
- Numa berichtet dem Volk, was passiert ist.
- Das Volk glaubt Numa kaum.
- Numa sagt, man werde ihm glauben, wenn seinen Worten die Erfüllung folge.
- Numa sagt zum Volk, Jupiter werde am nächsten Tag ein Unterpfand des Reiches schicken, sobald Apoll das ganze Rund der Sonne zeige.
- Das Volk zweifelt.
- Das Volk steht am nächsten Morgen an der Schwelle zu Numas Palast.
- Numa setzt sich auf seinen Thron.
- Das Volk steht um Numas Thron herum.
- Das Volk schweigt.
- Alle sind aufgeregt, als der Sonnenaufgang beginnt.
- Numa steht auf.
- Numa verhüllt sein Haupt.
- Numa hebt seine Hände.
- Während die Sonne ihr ganzes Rund zeigt, sagt Numa, die Zeit für das zuvor versprochene Geschenk sei gekommen und Jupiter möge die Bestätigung für seine (i. e. Jupiters) Worte liefern.
- Der Himmel ist frei von Wolken.

to the more serious question of the divine basis for Rome's empire, the *pignora imperii*, which turn out to be the shield, still used in the Salian rite.“

17 Ursini 2008, 34; Plut. *Num.* 15,3-10e; die Blitzentsühnung berichtet auch der nur fragmentarisch überlieferte Historiker Valerius Antias (1. Jh. v. Chr.) in seinen *Annales* (Val. Ant. *hist.* frg. 6 HRR I², pp. 239-241 = Arnob. 5,1).

18 Es ist hier davon auszugehen, dass *ordo naturalis* und *ordo artificialis* gleich sind; zu diesen Begriffen Zgoll 2019, 46-49.

- Jupiter lässt es dreimal donnern und schickt drei Blitze.
- Der Himmel öffnet sich.
- Numa und das Volk blicken nach oben.
- Ein Schild gleitet vom Himmel.
- Das Volk schreit auf.
- Numa opfert ein Rind.
- Numa hebt den Schild vom Boden auf.
- Numa nennt den Schild *ancile*.
- (Es folgen diverse Hyleme zur Vervielfältigung des *ancile*.)

Es ergibt sich eine Frage aus dem narrativen Zusammenhang bei Ovid: Sollte man das Hylem „Jupiter lässt es dreimal donnern und schickt drei Blitze“ auch als Teil eines *ANCILIA*-STOFFES auffassen, wie Ovid ihn vorgefunden hat? Auf den ersten Blick fügt sich dieses Element passend ein: Ein Mensch ruft einen Gott an, dieser reagiert und sendet himmlische Zeichen. Bei genauerem Hinsehen erscheint das Blitzen und Donnern in der ovidischen Version des *ANCILIA*-MYTHOS aber auch als eine Art Fremdkörper. Denn Numa bittet Jupiter genau genommen überhaupt nicht um ein *Zeichen*, sondern nur darum, dieser möge seinen Worten Taten folgen lassen und die versprochene Gabe senden (3,365 f: *atque ita 'tempus adest promissi muneris' inquit; / 'pollicitam dictis, Iuppiter, adde fidem.'*). Dass Numas Bitte zu Jupiter durchgedrungen ist, ist anhand des hinabgleitenden Schildes klar, das Blitzen bietet dann noch eine zusätzliche Bestätigung der erfolgreichen Kommunikation¹⁹. Die spezifische und ungewöhnliche Erscheinungsform der Blitze (dreimaliges Blitzen bei wolkenfreiem, sonnigem Himmel, vgl. 3,369: *sine nube* „ohne Wolke“; 3,367) zeichnen sie klar als göttliches Zeichen aus und überdies benennt der Erzähler auch Jupiter als Urheber²⁰. Es ließe sich hier allerdings einwenden, dass ein solches Blitzen letztlich kein Fremdkörper ist, da es ein typisches Motiv der griechisch-römischen Epik ist.

Das Blitzen und Donnern als ein – kleines – Moment der Irritation weist den Weg zu weiteren Auffälligkeiten der Stoffanalyse bei Ovid. Wie schon gesagt: In der Forschung ist der Bruch zwischen der Geschichte der Blitzentsühnung und der *ancilia*-Geschichte bereits bemerkt worden. Die eben vorgestellte Stoff-

¹⁹ Porte (1985, 134) merkt an, dass Numa im vorherigen Gespräch mit Jupiter nur nach den *piamina* (Sühnemitteln) gefragt hatte und Jupiter somit ein Unterpfand verspreche, um das er nicht gebeten worden sei. In ähnlicher Weise bittet Numa hier nun Jupiter um die versprochene Gabe und bekommt ‚zusätzlich‘ noch die Blitze.

²⁰ Strenggenommen sagt der Erzähler nur „der Gott/ein Gott“ (*deus*, 3,369), aus dem Kontext ist aber klar, dass hier Jupiter gemeint sein muss.

Rekonstruktion spiegelt diesen Bruch insofern wider, als keinerlei Motivation auszumachen ist, wieso Jupiter den *ancile*-Schild verspricht und, allgemeiner, wieso dieser überhaupt notwendig ist. Auch aus der Blitzentsühnungs-Geschichte lässt sich kein Hylem extrahieren, das begründen könnte, wozu genau das *ancile* notwendig sein soll. Numa hat Jupiter keineswegs um ein Unterpfand der Herrschaft gebeten, und die *ancilia* stellen auch nicht die Lösung des Blitz-Problems dar. Umso bemerkenswerter ist dann aber, dass auch in der *ancilia*-Geschichte bei Ovid ebenfalls Blitze vorkommen – die eben schon erwähnten. Im Rahmen der *ancilia*-Geschichte wirken die Blitze wie ein Zusatz, der dem Text genretypisches Kolorit verleiht – das Donnern des Zeus kündigt schon in *Ilias* und *Odyssee* bedeutsame Ereignisse an²¹. Im Kontext der gesamten Episode aus Blitzentsühnung und *ancilia*-Geschichte sind diese Blitze aber weitaus mehr als nur ein ‚epischer Paukenschlag‘. Sie besitzen eine hohe Signifikanz und verleihen dem Text Komplexität und Sinntiefe. Denn Blitzen ist in diesem Kontext nicht einfach „nur“ als Götterzeichen zu verstehen, sondern noch mit einer spezielleren Bedeutung aufgeladen. Denn unerwartetes, häufiges Blitzen stellt (in Verbindung mit Unwettern) gerade das zentrale Problem der zuvor erzählten Blitzentsühnungs-Geschichte dar (3,285-289):

*ecce, deum genitor rutilas per nubila
flammas / spargit, et effusis aethera
siccat aquis. / non alias missi cecidere
frequentius ignes: / rex pavet et volgi
pectora terror habet.*

Sieh da, der Vater der Götter sendet rotes Feuer durch die Wolken, lässt den Regen strömen und darauf den Aether wieder trocken werden; niemals fielen die Blitze häufiger. Der König fürchtet sich, und Schrecken hat das Herz des Volkes erfasst. (ÜS Bömer)

²¹ Hom. *Il.* 8,170 f (dreimaliges Donnern des Zeus als Siegeszeichen), ähnlich 17,595; mit unserer Stelle vergleichbar auch *Il.* 15,377 mit 379 (Donnern als Reaktion auf ein Gebet, s. hierzu Janko 1992 ad *Il.* 15,377-380), ebenso Verg. *Aen.* 7,141 (hierzu und zu Unterschieden zur *Fasti*-Stelle Horsfall 2000 ad *Aen.* 7,141) sowie 9,360; weiterhin Hom. *Od.* 21,413 (Donnern des Zeus weist auf erfolgreichen Pfeilschuss des Odysseus hin). Eine klare Parallele zu unserer Stelle bietet Verg. *Aen.* 8,520-536, wo u. a. Donnern die Ankunft des Schildes von Aeneas begleitet. Der Aufschrei des Volkes in der *Fasti*-Stelle (3,374) ist typisch für eine „miracle sequence“ in den *Fasti* (Littlewood 2002, 192 mit Hinweis auf Ov. *Fast.* 4,321-328).

Diese Art von Blitzen steht in kontrastivem Bezug zur späteren Erscheinungsform in der *ancilia*-Geschichte²². Diverse intratextuelle Bezüge verbinden die beiden Textstellen: Die vielen, feuerartigen Blitze (3,287: *non alias ... frequentius ignes; ignis* eigtl. „das Feuer“) werden überschrieben durch die klar beschränkte Anzahl von drei ‚normalen‘ *fulgura* (3,369)²³, die zudem als Reaktion auf Numas Bitte auftreten (3,365-369), nicht mehr plötzlich und unerwartet wie zuvor (3,285: *ecce*; 288: *terror*). Ein weiterer kontrastiver Bezug ergibt sich aus den Wolken, die der Erzähler beide Male erwähnt: Zuerst habe Zeus die vielen Blitze „durch die Wolken“ gesendet (3,285: *per nubila*), hinterher blitze Zeus „ohne Wolke (am Himmel)“ (3,369: *sine nube*).

Wie lässt sich dieser Rückbezug deuten? Der Gott reinterpretiert gleichsam sein vorheriges Handeln, die kommunikativ-rituelle Schieflage erscheint beseitigt. Gegenüber den Mitbürgern wird die Kommunikation zwischen Numa und Jupiter, wie sie bei der vorherigen Verhandlung stattgefunden hat, mit anderen Mitteln reinszeniert und so Numas Mitbürgern die Wahrheit von Numas Bericht bestätigt, während sie sich zuvor zunächst skeptisch gegenüber Numa gezeigt hatten (3,350.355 f; s. auch 351 f.370). Das Blitzen ist in diesem Kontext also gleichsam ein epischer Paukenschlag mit Obertönen²⁴. Diese Deutung des Blitzens erlaubt uns eine genauere Bestimmung auch der Rolle des Schildes. Während er in der obigen Hylemanalyse des *Stoffes* des Mythos inhaltlich seltsam ‚unwirksam‘ erscheint, erscheint er im Rahmen des gesamten *Textes* bei Ovid

²² Eine in diese Richtung gehende Vermutung äußert bereits Ursini 2008, 481 ad *Ov. Fast.* 3,369 f: „non è forse casuale che ciò che all’inizio dell’intero racconto è fonte di terrore per il re e per il popolo, cfr. vv. 287–288, diventi alla fine viceversa segno bene augurante, quasi a sancire nel modo più evidente il nuovo atteggiamento di Giove nei confronti di Numa e di Roma.“

²³ Einige Handschriften bieten hier die Lesart *fulmina*, was aber für diese Interpretation der Stelle keinen Unterschied bedeuten würde; nähere Diskussion bei Ursini 2008, 480 f ad *Ov. Fast.* 3,369 f, gegen Bailey 1921 ad locum, der davon ausgeht, dass *fulmina* deswegen nicht stehen könne, weil Jupiter kein *fulmen* senden würde, nachdem er mit Numa dessen Entsühnung verhandelt hatte – ein Argument, dass die Subtilität und Komplexität des ovidischen Textes verkennt, zumal die semantische Scheidung zwischen *fulgur* und *fulmen* nicht klar ist, gerade im poetischen Sprachgebrauch (Ursini 2008, ebd.).

²⁴ Hinds (1992, 120, Anm. 6) sieht ebenfalls eine Verbindung zwischen Blitzentsühnung und *ancile*. Er weist darauf hin, dass die Episode bei Ovid einen „paradoxical twist“ biete. Hinds deutet den Text dahingehend, dass Jupiter entwaffnet werde im Sinne der ‚Entschärfung‘ seiner Blitze, während Numa dagegen mit dem *ancile* und dann den *ancilia* Waffen erhalte. Folgt man Hinds’ Deutung, würde das dreimalige Blitzen dem Leser diese Entschärfung nochmals vor Augen stellen. Siehe auch Murgatroyd 2005, 39 f zu Implikationen der Zusammenstellung dieser Stoffe.

als ein weiteres *Zeichen* für Numas erfolgreiche Kommunikation mit Jupiter, das in Kombination mit den Blitzen die im Text mehrfach herausgestellten Zweifel von Numas Mithürgern zu beseitigen geeignet erscheint²⁵. Der „Zorn Jupiters“ (3,290: *ira Iovis*), der sich in den zahlreichen Blitzen manifestiert hatte, scheint in besondere Gewogenheit umgewandelt worden zu sein²⁶.

Der nächste Teil dieses Beitrags ist Plutarchs und Dionysios' Versionen des *ANCILIA-MYTHOS* gewidmet; beide Versionen zeigen, dass die Geschichte der *ancilia* offenbar auch ohne Jupiter als sinnvoll angesehen und überliefert wurde; gerade Plutarchs Version verhilft darüber hinaus zu einem tieferen Verständnis des Bruches zwischen Blitzentsühnungs- und *ancilia*-Geschichte bei Ovid.

3 Plutarchs *Vita des Numa* und das *ancile*

Plutarch hat seine Parallelbiographien zwischen ca. 100 und 120 n. Chr. verfasst. Von ursprünglich 23 Viten-Paaren sind 22 erhalten. Der Autor stellt in ihnen jeweils einem bedeutsamen Griechen einen bedeutsamen Römer gegenüber. An die jeweils zwei Biographien schließt sich zumeist ein Vergleich (*synkrisis*) der Dargestellten an; der Biographie des Numa ist die des Lykurg zur Seite gestellt, den die antike Überlieferung als Begründer der Stifter der Gesetze der Spartaner darstellt. Im Proöm der *Numa-Vita* beschreibt Plutarch sein Vorgehen. Er selektiert und referiert aus der Überlieferung über Numa, und unterwirft das Berichtete genauerer Prüfung (*Num.* 1)²⁷.

Plutarch berichtet die *ancilia*-Geschichte im 13. Kapitel der *Numa-Vita* in indirekter Rede, ganz im Sinne einer distanziert-prüfenden Wiedergabe der Überlieferung. Die Einleitung ähnelt der bei Ovid, denn am Anfang steht ebenfalls das aitiologische Interesse an den Saliern:

25 Porte (1985, 137) sieht eine weitere motivische Verbindung zwischen beiden Geschichten darin, dass Jupiter zuvor vom Himmel herabgekommen sei, ähnlich wie das *ancile*; die oben zitierte Stelle *Fast.* 3,287 ist eine verbale Anspielung auf eine Stelle aus Vergils *Georgica* (1,487 f). Eine davon ausgehende politische Lesart der Stelle bei Littlewood 2002 und Gee 2000, 43 f, summarisch dazu Ursini 2008, 55.

26 Porte (1985, 134) spricht von einer „bienveillance soudaine et capricieuse“.

27 Hierzu Betz 2007 (insbes. 47). Zu Numa bei Plutarch siehe beispielsweise Stadter 2015, 246-257 oder de Blois/Bons 1992, die den philosophischen Einfluss von Isokrates, Platon und Aristoteles in der *Numa-Vita* nachweisen.

Τοὺς δὲ Σαλίους ἱερεῖς ἐκ τοιαύτης λέ-
γεται συστήσασθαι προφάσεως.

Das Priestertum der Salier soll Numa
aus folgendem Anlass gestiftet haben.
(ÜS Ziegler)

Im Anschluss wird berichtet, dass im achten Jahr von Numas Herrschaft die Pest in Italien und Rom umgegangen sei. Dann sei ein eherner Schild vom Himmel gefallen, und zwar direkt in Numas Arme. Numa wiederum berichtet, Egeria und die Musen hätten ihm gesagt, dass dieser Schild den Erhalt der Stadt garantieren werde; weiterhin müssten zur Sicherheit elf Kopien angefertigt werden. Außerdem müsse der Ort, an dem die Musen oft mit ihm sprächen, zu einem Heiligtum gemacht werden:

τὸ μὲν γὰρ ὄπλον ἦκειν ἐπὶ σωτηρίᾳ
τῆς πόλεως, καὶ δεῖν αὐτὸ φρου-
ρεῖσθαι γενομένων ἄλλων ἔνδεκα καὶ
σχῆμα καὶ μέγεθος καὶ μορφήν ἐκείνῳ
παραπλησίων, ὅπως ἄπορον εἶη τῷ
κλέπτῃ δι' ὁμοιότητα τοῦ διοπετοῦς
ἐπιτυχεῖν· ἔτι δὲ χρῆναι Μούσαις καθ-
ιερώσαι τὸ χωρίον ἐκεῖνο καὶ τοὺς περὶ
αὐτὸ λειμῶνας, ὅπου τὰ πολλὰ φοι-
τῶσαι συνδιατρίβουσιν αὐτῷ. τὴν δὲ
πηγὴν ἣ κατάρδει τὸ χωρίον, ὕδωρ
ἱερὸν ἀποδείξει ταῖς Ἑστιάσι παρθέ-
νοισι, ὅπως λαμβάνουσαι καθ' ἡμέραν
ἀγνίζωσι καὶ ραίνωσι τὸ ἀνάκτορον.

Die Waffe sei heruntergekommen, um
der Stadt ihre Erhaltung zu verbürgen,
und man müsse sie sicher aufbewah-
ren, indem man elf andere Schilde von
ganz gleicher Gestalt und Größe her-
stellen ließe, damit es wegen der Ähn-
lichkeit für einen Dieb unmöglich
wäre, den vom Himmel gefallen zu
finden. Ferner müsse man den Platz
und die darum gelegenen Wiesen, wo
die Musen oft hinkämen und mit ihm
redeten, ihnen [= den Musen] weihen
und den Bach, der den Platz bewässer-
te, zu einem heiligen Wasser für die
Vestalinnen bestimmen, damit sie von
dort täglich das Wasser holten, um
das Heiligtum zu reinigen und zu
besprengen. (ÜS Ziegler)

An dieser Stelle bemerkt der Erzähler:

τούτοις μὲν οὖν μαρτυρῆσαι λέγουσι
καὶ τὰ τῆς νόσου παραχρῆμα παυσάμε-
να.

Dass dies so war, wurde, wie es heißt,
dadurch bestätigt, dass die Krankheit
sofort erlosch. (ÜS Ziegler)

Bei Plutarch folgt dann auf das Ende der Seuche der Bericht von der Vervielfältigung des Schildes. Mamurius habe die übrigen Handwerker besiegt im Wett-

streit darum, wer die perfekte Kopie des *ancile* herstellen könne. Im Folgenden geht Plutarch auf die Salier als Träger der Schilde ein, auf deren Waffentanz sowie auf mögliche Etymologien von *ancile*. Er schließt, wiederum ähnlich wie Ovid, mit der Information, dass der Name des Mamurios ins Lied der Salier aufgenommen worden sei. Für Plutarchs Version der *ancilia*-Geschichte lässt sich die folgende Hylemsequenz aufstellen:

- Als Numa im 8. Jahr regiert, bricht die Pest in Rom aus.
- Die Menschen fürchten sich.
- Ein eherner Schild fällt vom Himmel in Numas Hände.
- Numa sagt, er habe von Egeria und den Musen gehört, dass die Waffe zur Erhaltung der Stadt gekommen sei und dass elf gleich aussehende Schilde angefertigt werden müssten, damit kein Dieb den vom Himmel gefallenen Schild erkennen könne.
- Numa sagt, der Platz, wo die Musen oft hinkämen und mit ihm sprächen, müsse den Musen geweiht werden und der Bach, der den Platz bewässere, solle von den Vestalinnen genutzt werden, um von dort Wasser zur Reinigung des Heiligtums zu holen.
- Die Pest erlischt.
- (Dazu diverse Hyleme zur Vervielfältigung des Schildes.)

Bei genauerem Hinsehen erscheint der Zeitpunkt, zu dem die Pest in der Sequenz erlischt, etwas überraschend. Das Erlöschen der Pest schließt sich direkt an Numas Rede an. Es ist aber unplausibel, dass die *Rede* ein *Grund* für das Erlöschen der Pest ist; dies wäre vielleicht bei einem Gebet denkbar, nicht aber bei dieser Art von Rede. Vorstellbar wäre natürlich, dass die Einrichtung des Heiligtums, von der Numa spricht, eine Beseitigung der Pest nach sich zieht, als eine quasi-rituelle Reaktion auf eine Pest, die als ein von den Göttern entsandtes Übel angesehen wird. Plutarch würde dann den Zwischenschritt auslassen, in dem berichtet würde, dass das Heiligtum tatsächlich auch errichtet wird, wie Numa es gefordert hatte. Dann müsste man noch ein Hylem der folgenden Art für den Stoffverlauf rekonstruieren:

- Numa und die Römer weihen den Ort, an den Numa oft die Musen trifft, den Musen und bestimmen den dortigen Bach zum heiligen Wasser für die Vestalinnen.

Wenn man von einer Leerstelle ausgeht, hätte die Hylemsequenz die folgende Gestalt (neues Hylem in eckigen Klammern):

- Als Numa im 8. Jahr regiert, bricht die Pest in Rom aus.
- Die Menschen fürchten sich.

- Ein eherner Schild fällt vom Himmel in Numas Hände.
- Numa sagt, er habe von Egeria und den Musen gehört, dass die Waffe zur Erhaltung der Stadt gekommen sei und dass elf gleich aussehende Schilde angefertigt werden müssten, damit kein Dieb den vom Himmel gefallenen Schild erkennen könne.
- Numa sagt, der Platz, wo die Musen oft hinkämen und mit ihm sprächen, müsse den Musen geweiht werden und der Bach, der den Platz bewässere, solle von den Vestalinnen genutzt werden, um von dort Wasser zur Reinigung des Heiligtums zu holen.
- [Numa und die Römer weihen den Ort, an den Numa oft die Musen trifft, den Musen und bestimmen den dortigen Bach zum heiligen Wasser für die Vestalinnen].
- Die Pest erlischt.
- (Dazu diverse Hyleme zur Vervielfältigung des Schildes.)

Dies wäre zwar denkbar, würde aber eine extreme Form von Leerstelle in der Erzählung bedeuten. Denn der Erzähler sagt ja, dass die Seuche „sofort“ (παραχρήμα) geendet habe und so das Gesagte bestätigt worden sei. Wenn wirklich noch das Heiligtum eingerichtet worden sein sollte, wäre zu erwarten gewesen, dass der Erzähler zumindest kurz die Einrichtung des Heiligtums konstatierte („sofort nach Weihung des Platzes erlosch die Seuche“) oder eben keine Zeitbestimmung wie „sofort“ vornähme. Wenn man dagegen davon ausgeht, dass das Heiligtum erst zu einem späteren Zeitpunkt eingerichtet wird²⁸, lässt sich das Ende der Pest auf das *ancile* beziehen: Anders als das Heiligtum ist das *ancile* zu diesem Zeitpunkt bereits existent und in Numas ‚Verfügungsgewalt‘; als solches ist es bereits ‚wirksam‘ als Garant für das Heil der Stadt, so dass die Seuche sofort aufhört. Es ließe sich einwenden, dass Letzteres dem Leser ohnehin auf den ersten Blick klar sei und die gerade präsentierte Überlegung den textlichen Sachverhalt unnötig verkompliziere. Doch dann stellt sich die Frage: Wieso hört dann die Pest nicht „sofort“ nach *Ankunft* des *ancile* auf, sondern erst „sofort“ nach Numas Bericht? Diese Frage führt zurück zur Version Ovids.

²⁸ Wie z. B. Rovira Reich (2012, 309 f) im Referat dieser Textpassage.

4 Das *ancile* bei Ovid und bei Plutarch: Gespräche mit Gottheiten

Im Vergleich mit Ovid zeigt sich eine Strukturähnlichkeit, auf die auch schon Lambardi in ihrem Kommentar zur *Numa-Vita* hinweist²⁹: Vor Erscheinen des *ancile*-Schildes liegt eine problematische Situation vor, die beim Volk Mutlosigkeit bzw. Furcht auslöst (ἄθυμόντων δὲ τῶν ἀνθρώπων, Plut. *Num.* 13,1; *rex pavet et volgi pectora terror habet*, Ov. *Fast.* 3,288), bei Plutarch die Pest, bei Ovid die Blitze Jupiters. So wie das Ende der Seuche Numas Aussage bei Plutarch nach dieser hier angenommenen Rekonstruktion des Stoffverlaufs bestätigt, ist auch das dreimalige Blitzen bei Ovid dazu geeignet, die Mitbürger von der Wahrheit von Numas Behauptungen zu überzeugen. Weiterhin verfügt Numa bei Ovid wie bei Plutarch exklusiv über die Information, dass das *ancile* als Unterpfand der Herrschaft dienen wird, und in beiden Fällen hat er diese von einer göttlichen Instanz erhalten, bei Ovid von Jupiter, bei Plutarch von Egeria und den Musen.

Wenn man den *Inhalt* von Numas *Bericht* in die Hylemanalyse einbezieht, zeigt sich eine weitere Ähnlichkeit beider Versionen. So ließe sich noch ein Hylem ausmachen, das etwa lauten würde:

- Egeria und die Musen sagen zu Numa, dass der eherner Schild zur Erhaltung der Stadt gekommen sei.

Oder auch:

- Egeria und die Musen sagen zu Numa, dass *ein* eherner Schild zur Erhaltung der Stadt *kommen werde*.

Eine exakte Formulierung und eindeutige Einordnung dieses Hylems ist nicht möglich. Es geht aus Plutarchs Text nämlich nicht genau hervor, zu welchem Zeitpunkt diese Unterhaltung stattgefunden hat. So wird erzählt, der Schild sei Numa in die Hände gefallen, und direkt im Anschluss hieran folgt schon die Wiedergabe von Numas Bericht über Egeria und die Musen:

ἄθυμόντων δὲ τῶν ἀνθρώπων ἴστο- Da nun die Menschen sehr mutlos wa-
ρεῖται χαλκῆν πέλτην ἐξ οὐρανοῦ κα- ren, fiel ein eherner Schild, so wird

²⁹ Lambardi 2015 ad Plut. *Num.* 15 (= Desideri et al. 2015, 520, Anm. 153): „[...] in una cornice analoga di timore popolare suscitato in quel caso da una pestilenza, mentre per Ovidio si tratta di non sopiti timori del fulmine [...]“. Ähnlich Ursini 2008, 48 f.

ταφερομένην εἰς τὰς Νομᾶ πεσεῖν χεῖρας, ἐπὶ δὲ αὐτῇ θαυμάσιόν τινα λόγον λέγεσθαι ὑπὸ τοῦ βασιλέως, ὃν Ἥγερίας τε καὶ τῶν Μουσῶν πυθέσθαι.

berichtet, vom Himmel herunter gerade Numa in die Arme. Über diesen erzählte der König eine wunderbare Geschichte, die er von Egeria und den Musen gehört haben wollte. (ÜS Ziegler)

Mehrere Einordnungen des Hylems „Egeria und die Musen sagen zu Numa...“ sind denkbar. So könnte bei Plutarch zwischen dem Auffangen des Schildes und Numas Bericht eine Leerstelle vorliegen. Numa könnte *nach* dem Auffangen des Schildes Egeria und die Musen um Rat gefragt haben, um dann zurückzukehren und seinen Mitbürgern zu berichten. Der entsprechende Abschnitt der Hylemsequenz würde dann lauten (neue Hyleme in eckigen Klammern):

- Als Numa im 8. Jahr regiert, bricht die Pest in Rom aus.
- Die Menschen fürchten sich.
- Ein eherner Schild fällt vom Himmel in Numas Hände.
- [Numa geht an den Ort, wo er sich oft mit den Musen trifft.]
- [Numa fragt Egeria und die Musen, was es mit dem ehernen Schild auf sich hat.]
- [Egeria und die Musen sagen zu Numa, dass der ehernen Schild zur Erhaltung der Stadt gekommen sei usw.]
- [Numa geht zur Stadt.]
- Numa sagt, er habe von Egeria und den Musen gehört, dass die Waffe zur Erhaltung der Stadt gekommen sei.
- Usw.

Wenn man nicht von einer so markanten Leerstelle ausgehen will, ließe sich das Hylem auch noch früher in die Sequenz einordnen. So wäre denkbar, dass Egeria und die Musen Numa die Ankunft des ehernen Schildes in einem Gespräch *ankündigen*. Dieses Gespräch wiederum könnte vor oder nach Ausbruch der Pest stattgefunden haben. Setzt man es nach dem Ausbruch der Pest an, ergäbe sich hierdurch ein passender Anlass: Numa könnte das Gespräch mit Egeria und den Musen suchen, *weil* er sich von ihnen Rat und Hilfe zur Beseitigung der Seuche erwartet. Es ergäbe sich die folgende neue Hylemsequenz, bei der das Hylem des Gesprächs mit den Musen in der zweiten oben vorgeschlagenen Formulierung erscheint:

- Als Numa im 8. Jahr regiert, bricht die Pest in Rom aus.
- [Numa geht an den Ort, wo er sich oft mit den Musen trifft.]
- [Numa fragt Egeria und die Musen um Rat.]

- Egeria und die Musen sagen zu Numa, dass *ein* eherner Schild zur Erhaltung der Stadt *kommen werde* und dass elf gleich aussehende Schilde angefertigt werden müssten, damit kein Dieb den vom Himmel gefallenen Schild erkennen könne³⁰.
- [Numa geht zur Stadt.]
- Ein eherner Schild fällt vom Himmel in Numas Hände.
- Numa sagt, er habe von Egeria und den Musen gehört, dass die Waffe zur Erhaltung der Stadt gekommen sei.
- Numa sagt (außerdem), der Platz, wo die Musen oft hinkämen und mit ihm sprächen, müsse den Musen geweiht werden und der Bach, der den Platz bewässere, solle von den Vestalinnen genutzt werden, um von dort Wasser zur Reinigung des Heiligtums zu holen.
- Die Pest erlischt sofort (als Bestätigung der Rede Numas bzw. der Ankündigung der Musen).
- [Numa und die Römer weihen den Ort, an den Numa oft die Musen trifft, den Musen und bestimmen den dortigen Bach zum heiligen Wasser für die Vestalinnen.]
- (Diverse Hyleme zur Vervielfältigung des Schildes.)

In dieser Version also kündigt Egeria Numa die Ankunft des Schildes an, nach der Ankunft des Schildes erzählt Numa dem Volk vom Gespräch mit Egeria, dann erlischt die Pest, schließlich wird als Dankesreaktion der Tempel errichtet. Diese Version der Hylemsequenz offenbart einige bisher nicht hinreichend registrierte Parallelen mit der Episode bei Ovid, allerdings nicht (nur) mit dem *ancilia*-Teil, sondern mit der vorherigen Geschichte um Jupiter Elicius. In beiden Geschichten sucht Numa wegen des problematischen Naturphänomens (unkon-

30 Der Text des griechischen Originals scheint dieser Formulierung des Hylems zunächst entgegenzustehen: So wird in der indirekten Rede *kein* Infinitiv Futur eines Verbes der Bewegung verwendet, sondern vielmehr das präsentische Verb ἦκειν, das Perfektbedeutung hat („ich bin gekommen“, als Resultat im Sinne des altgriechischen Perfekts: „ich bin da“), als hätten Egeria und die Musen über den schon vorhandenen Schild gesprochen. Man könnte argumentieren, dass Numa hätte sagen müssen: „es werde ein eherner Schild kommen“, wenn er ein Gespräch *vor* Ankunft des ehernen Schildes referiert hätte. Doch Numa könnte an dieser Stelle auch nur die von ihm ‚extrahierten‘ Informationen verwerten (ὄν Ἠγερίας τε καὶ τῶν Μουσῶν πυθέσθαι – πυθέσθαι zu πυθάνεσθαι ‚vernehmen, etw. durch jemanden erfahren‘, Pape s. v. πυθάνομαι; LSJ s. v.: „learn, weather by hearsay or by inquiry“), die er aus dem Gespräch mit Egeria und den Musen gewonnen hat, ohne das Gespräch im Wortlaut in indirekter Rede wiederzugeben. Alternativ ließe sich argumentieren, dass Numa hier „perfektiv“ spricht, weil die Ankunft des Schildes, die die Musen angekündigt hatten, zum Zeitpunkt seines Berichtes ja schon abgeschlossen und der Schild für die Zuhörer vorhanden ist.

trollierte Unwetter mit Blitzen – Pest), Rat bei Egeria (und den Musen). In der *Fasti*-Stelle rät Egeria, Picus und Faunus aufzusuchen (Ov. *Fast.* 3,289-293), von denen Numa dann der Weg zu Jupiter führt:

cui dea 'ne nimium terrere! piabile fulmen / est', ait 'et saevi flectitur ira Iovis. / sed poterunt ritum Picus Faunusque piandi / tradere, Romani numen utrumque soli. / nec sine vi tradent: adhibe tu vincula captis!'

(Da) spricht die Göttin zu ihm: „Lass dich nicht zu sehr erschrecken! Einen Blitz kann man entsühnen; auch der Zorn des grimmigen Jupiter ist abzuwenden. Den Sühneritus aber können Picus und Faunus nennen, beides Gottheiten des römischen Gefildes. Allerdings werden sie ihn nicht ohne Gewalt nennen: Fang sie und leg sie in Fesseln!“ (ÜS Bömer)

Der Ankündigung Jupiters bei Ovid, er werde ein Unterpand des Reiches schicken (*imperii pignora certa dabo*, 3,346, s. o.), entspräche wiederum in der hier vorgestellten Hylemsequenz die Ankündigung des Schildes durch Egeria und die Musen³¹. Das Gespräch des Numa mit Egeria, das sich in der Rekonstruktion der Hylemsequenz bei Plutarch zeigt, erweist sich als stark verknäppte Kombination der zwei Gespräche (einmal mit Egeria, einmal mit Jupiter) bei Ovid³². Der wesentliche Unterschied zwischen der Version Ovids und der des Plutarch (egal in welcher Rekonstruktion der Hylemsequenz) bleibt natürlich die Entsühnungsverhandlung. Bei Ovid ist das Problem der Blitze eigentlich schon mit Abschluss der Verhandlung gelöst und die ‚gezähmten‘ Blitze gehen der Ankunft des *ancile* unmittelbar voraus, wohingegen bei Plutarch die Pest *nach* Ankunft des *ancile* aufhört³³.

31 Zu Numas ‚Abhängigkeit‘ von Egeria in den *Fasti* siehe Chiu 2016, 103-105; zu Numa und Egeria bei Plutarch Stadter 2015, 249.

32 Ursini (2008, 367 ad Ov. *Fast.* 289 f) hat nur die Blitzentsühnungsgeschichte bei Plutarch als Vergleichspunkt im Blick und sieht daher die Parallele nicht: „il particolare del consiglio iniziale di Egeria [...] non si trova in Plutarco (cfr. *Num.* 15,3–5), dove pure il racconto dell’episodio segue immediatamente quello di un (immaginario) incontro di Numa con la ninfa (15,2).“

33 Porte 1985, 135: Da Ovid die beiden eigentlich unabhängigen Geschichten von Jupiter Elicius und den *ancilia* habe verknüpfen wollen, sei er gezwungen gewesen, die Pest als ursprüngliche Ursache für die Ankunft des *ancile* zu unterdrücken („[...] ce qui l’oblige d’abord à supprimer la peste [...]“). Ovids *ancilia*-Episode hat möglicherweise wie Plutarchs Version als gemeinsame Quelle Varro (Fox 2015, 183; Pasco-Pranger 2002, 297.304-312); für die *Numa-Vita*

Die Hylemanalyse verhilft hier zu einem klareren Bild der Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Mythos-Varianten bei Ovid und Plutarch. Die Version des Dionysios von Halikarnass unterscheidet sich in Umfang und Inhalt deutlich von den beiden vorherigen. Sie soll im Folgenden diskutiert werden.

5 Das *ancile* im Palast: Dionysios von Halikarnass

Dionysios berichtet die Geschichte des *ancile*-Schildes im 71. Kapitel des 2. Buches seiner *Antiquitates Romanae*. Das erste der insgesamt 20 Bücher „Römische (Früh-)Geschichte“ erscheint im Jahre 7 v. Chr. Dionysios beginnt mit den mythischen Ursprüngen Roms und führt sein Werk bis zum 1. Punischen Krieg. Vor der für uns relevanten Stelle in Buch 2 hat Dionysios bereits verschiedene religiöse Institutionen der Römer beschrieben, ab dem 70. Kapitel wendet er sich dann der Priesterschaft der Salier zu. Mit dem distanzierenden Blick des Historikers gibt Dionysios die gesamte Geschichte in indirekter Rede wieder:

Ἐν δὲ ταῖς πέλταις, ἃς οἱ τε σάλιοι φοροῦσι καὶ ἃς ὑπηρεταὶ τινὲς αὐτῶν ἠρτημένους ἀπὸ κανόνων κομίζουσι, πολλαῖς πάνυ οὔσαις μίαν εἶναι λέγουσι διοπετῆ, εὐρεθῆναι δ' αὐτὴν φασιν ἐν τοῖς βασιλείοις τοῖς Νόμα, μηδενὸς ἀνθρώπων εἰσενέγκαντος μηδ' ἐγνωσμένου πρότερον ἐν Ἰταλοῖς τοιοῦτου σχήματος, ἐξ ᾧ ἀμφοτέρων ὑπολαβεῖν Ῥωμαίους θεόπεμπτον εἶναι τὸ ὄπλον.

Unter der sehr großen Zahl von Schilden, die die *Salier* tragen und die einige ihrer Helfer an Stangen aufgehängt befördern, soll einer vom Himmel gefallen und in den Palastanlagen des Nomas gefunden worden sein; kein Mensch habe diesen hineingetragen und eine solche Form sei in Italien zuvor unbekannt gewesen. Aufgrund dieser beiden Tatsachen nähmen die Römer an, der Rüstungsgegenstand sei von einem Gott gesandt worden. (ÜS Wiater).

ist über weite Strecken Dionysios von Halikarnass die wichtigste Quelle (de Blois/Bons 1992, 168; siehe ferner Piccirilli 1980).

Die Aussage, dass einer der elf Schilde vom Himmel gekommen sei (μίαν εἶναι λέγουσι διοπετή), kann als Zusammenfassung des Folgenden verstanden werden³⁴.

Für die Stoffanalyse im Sinne C. Zgolls kann hier die Distanzierung des Historikers ausgeblendet werden: Bei Dionysios ist auch noch die Deutung der von ihm referierten Römer, der Schild sei gottgesandt, in indirekter Rede formuliert. Unabhängig davon, dass der Stoff im Text als ‚reiner‘ Glaubensinhalt präsentiert wird, lässt sich folgende Hylemsequenz ermitteln:

- Ein Gott/mehrere Götter lassen einen Schild vom Himmel fallen.
- NN (ein Römer?) findet den (nicht von Menschenhand hineingetragenen) Schild in Numas Palast.
- Die Römer kennen die Form des Schildes nicht.
- (Diverse weitere Hyleme zur Vervielfältigung des *ancile*.)

Wie bei Ovid und bei Plutarch fällt auch hier das *ancile* vom Himmel. Bei Dionysios allerdings wird der Schild im Palast Numas gefunden, während bei Ovid Numa den Schild aufhebt und bei Plutarch der Schild in Numas Hände fällt. Im Folgenden wird bei Dionysios noch berichtet, dass Numa wünscht, der Schild solle an heiligen Festtagen durch die Stadt getragen werden und außerdem

34 Die Interpunktion der Ausgabe von Jacoby ist hier m. E. irritierend. Nach διοπετή sollte ein stärkerer Einschnitt als das Komma stehen. Der Gedankengang wäre etwa: Ein Schild wird im Palast gefunden – niemand hat diesen Schild dorthin gebracht – niemand kennt die Form dieses Schildes – daher: der Schild ist vom Himmel gefallen und ist (somit) von den Göttern gesandt. Wenn man annähme, dass μίαν εἶναι λέγουσι διοπετή auf der genau gleichen logischen Ebene angesiedelt wäre, würde zunächst die himmlische Herkunft konstatiert und erst im Anschluss daran begründet, wieso die Römer glaubten, der Schild sei von den Göttern gesandt worden. Der Hinweis, keiner der Menschen habe den Schild in den Palast hineingetragen (μηδενός ἀνθρώπων εἰσενέγκαντος), erschiene dann in einer seltsamen Mittelstellung. Wenn man das annähme, wäre die Information überflüssig. Denn ein Schild, der vom Himmel stammt, kann selbstverständlich nicht von Menschenhand in den Palast gebracht worden sein. Auch als Zwischenschritt scheint diese Information überflüssig: Wenn man ohnehin von der himmlischen Herkunft überzeugt wäre, läge es sehr nahe, die göttliche Herkunft qua himmlischer Herkunft zu begründen und nicht einen Rückschritt zu machen und darauf hinzuweisen, dass niemand den Schild in den Palast getragen habe.

Die Übersetzung von Cary/Foster verunklärt meines Erachtens ebenfalls durch Interpunktion und Wortwahl den Text: „they say there is one that fell from heaven and was found in the palace of Numa, though no one had brought it thither and no buckler of that shape had ever before been known among the Italians; and that for both these reasons the Romans concluded etc.“ Das konzessive „though“ ist logisch schief, da es nur den Gegengrund zu „was found in the palace of Numa“ angibt, nicht aber zu „that fell from heaven“, wengleich beide Teile durch „and“ verbunden werden.

jährliche Opfer erhalten. Auch bei Dionysios sieht Numa die Notwendigkeit, Kopien des Schildes herzustellen (deren Zahl nicht spezifiziert wird), auch hier übernimmt Mamurius diese Aufgabe. Die drei eben diskutierten Textstellen sind die Hauptquellen für den *ANCILIA-MYTHOS*. Ziehen wir nun Bilanz.

6 Resümee: Zeichendeutung und Kommunikation mit den Göttern im *ANCILIA-MYTHOS*

Allen drei ausführlichen Schilderungen des *ANCILIA-MYTHOS* (Dionysios von Halikarnass, Ovid, Plutarch) ist die Zuordnung zu Numa gemeinsam, die jeweils nochmals räumlich konkretisiert wird. Bei Dionysios von Halikarnass wird der Schild im Palast des Numa gefunden, bei Ovid befindet sich das Volk offenbar an der Schwelle des Palastes, es sitzt Numa auf seinem Thron, um dann den Schild in seine Hände zu nehmen³⁵. Bei Plutarch ist zwar keine Rede vom Palast des Numa, dafür landet der Schild aber an einem denkbar markanten Ort, und zwar direkt in den Armen Numas. Sowohl bei Ovid als auch bei Plutarch findet sich weiterhin das Motiv, dass das von Numa Gesagte einer Verifikation bedarf, die dann auch eindrucksvoll stattfindet, einmal endet die Pest, zum anderen blitzt Jupiter und es kommt der Schild herab.

Plutarch wie Ovid markieren in unterschiedlicher Weise die Unglaubwürdigkeit der Geschichte von Numa³⁶; bezeichnenderweise bittet Numa bei Ovid, als die Zeit für die Übergabe des versprochenen Geschenkes da ist, um die *fides* (ÜS Bömer: „Bestätigung“), die Jupiter seinen Worten folgen lasse möge (3,365 f)³⁷.

³⁵ Littlewood (2002, 187) geht davon aus, dass Ovid in *Fast.* 3,375 klanglich und inhaltlich anspielt auf Verg. *Aen.* 8,731: Wie Numa das *ancile* vom Boden aufhebt (*tollit humo*), nimmt Aeneas den von Venus gesandten Schild auf seine Schultern (*attollens umero*).

³⁶ Ausführliche Thematisierung der Zweifel und Ungläubigkeit der Mitbürger in *Fast.* 3,349-356; s. auch 3,370, vgl. Ursini 2008, 48 f (mit Verweis auf Plut. *Num.* 15,2, wo das Motiv der Ungläubigkeit noch stärker ausgebaut ist, daneben Liv. 1,18,6-10, Plut. *Num.* 7,3-7); Ovid baut das Motiv der Bestätigung auch insofern weiter aus, als er Numa Jupiters Worte gegenüber dem Volk nahezu exakt wiederholen lässt und hier gerade *nicht* die zu erwartende poetische *variatio* anwendet: 3,345 f: *sed tibi, protulerit cum totum crastinus orbem / Cynthus, imperii pignora certa dabo*; 3,353 f: *protulerit terris cum totum Cynthus orbem, / Iuppiter imperii pignora certa dabit*; bei Plutarch (*Num.* 13): ἐπὶ δὲ αὐτῆ ἑθαυμάσιόν τινα λόγον („wunderbare Geschichte“) λέγεσθαι ὑπὸ τοῦ βασιλέως.

³⁷ Korrespondierend dazu die Reaktion auf Numas Bericht von der Unterredung mit Jupiter: *tarda venit dictis difficilisque fides* (3,350: „nur spät und widerwillig schenkte man seinen

Bei Dionysios lässt sich das ‚Motiv der Verifikation‘ in Ansätzen ebenfalls ausmachen, wo im vergleichsweise kurzen Bericht von der Ankunft des Schildes immerhin noch explizit – und im Verhältnis zum insgesamt kurzen Bericht ausführlich – erklärt wird, niemand habe den Schild in den Palast gebracht und niemand in Italien dessen Form gekannt³⁸.

Dies weist auf ein wesentliches Moment des *ANCILIA*-MYTHOS hin. Denn es ähneln sich die Stoffvarianten von Plutarch und Ovid strukturell in bemerkenswerter Weise, wie die Hylemanalyse deutlich vor Augen stellt: Das positive Resultat, das sich mit dem *ancile* verbindet (Pestende bei Plutarch, dreimaliges Blitzen als Bändigung von Jupiters Blitz in der ovidischen Konstruktion), tritt jeweils erst dann auf, *nachdem* Numa gesprochen hat – das heißt bei Ovid: nach der Anrufung Jupiters und nach seinen vorherigen Aussagen, dieser werde ein Unterpand schicken, bei Plutarch: nach der Verkündung dessen, was Numa von Egeria gehört haben will. Gerade in Plutarchs Version wäre es auch denkbar gewesen, dass zunächst nach Ankunft des Schildes die Pest aufhört und Numa dann in einer nachgetragenen Deutung den Zusammenhang zwischen Pestende und Schilden herstellt, indem er die Ereignisse auf das bezieht, was ihm Egeria und die Musen zuvor erzählt hatten. Da aber Numas Geschichte *vor* dem göttlichen Zeichen liegt, gewinnen seine Worte prophetischen Status und das Ende der Pest wird entsprechend als eine Bestätigung für Numas Worte charakterisiert (μαρτυρησαι, Plut. *Num.* 13)³⁹. Hierzu fügt sich passend die poetologische

Worten Glauben“, ÜS Bömer), vgl. auch die nochmalige Erwähnung der *fides* in 3,356. Littlewood (2002, 192) vermutet, die Ungläubigkeit der Römer gegenüber Numa könnte auch eine Anspielung darauf sein, dass Numa dem *Dius Fidus* einen Tempel geweiht haben soll (mit Hinweis u. a. auf Liv. 1,21,4; Dion. Hal. 2,75,3; Plut. *Num.* 16). Siehe weiterhin Šterbenc Erker 2015, 343: Die Blitzentsühnungs-Verhandlung zwischen Numa und Jupiter bei Ovid solle „den Ursprung der auguralen Lehre und der Autorität erklären, die die Magistrate daraus schöpfen“. Anders als Ovids Zeitgenossen verfüge Numa *vor* dem Zusammentreffen mit Jupiter noch nicht über das nötige „Spezialistenwissen“ um die Blitze zu sühnen. Die besondere Autorität und Glaubwürdigkeit von Numa, die sich im Zusammenhang mit der Ankunft des *ancile* zeigt, ließe sich vor dem Hintergrund von dieser Deutung als eine thematisch-motivische Verbindung zur vorherigen Entsühnungsverhandlung verstehen.

38 Ursini 2008, 49) weist noch auf eine andere Stelle hin: Dion. Hal. *Ant.* 2,60,5.

39 τούτοις μὲν οὖν μαρτυρησαι λέγουσι καὶ τὰ τῆς νόσου παραχρῆμα παυσάμενα: Die Übersetzung von Ziegler („Dass dies so war, wurde, wie es heißt, dadurch bestätigt, dass die Krankheit sofort erlosch“) ist sicherlich so möglich, denn τούτοις könnte im Neutrum Plural stehen und auf die von Numa berichteten Sachverhalte weisen; man könnte aber auch an ein Maskulinum Plural mit zu ergänzendem λόγοις denken, die Übersetzung lautete dann „Man erzählt, dass in der Folge diese Worte auch dadurch eine Bestätigung erhielten, dass die Krankheit sofort erlosch“.

Funktionalisierung Numas bei Ovid, auf die verschiedene Interpreten hinweisen⁴⁰.

Das Auftauchen des *ancile*-Schildes hat – bei Plutarch: auch, bei Ovid: ausschließlich – in erster Linie eine beglaubigend-bestätigende Funktion: Numa hat tatsächlich einen ‚besonderen Draht‘ zu den Göttern, die sich im Zusammenhang mit dem *ancile* als den Römern besonders gewogen zeigen⁴¹. In einem früheren Kapitel der *Numa-Vita* referiert Plutarch, Numa verfüge über besonderes, göttliches Wissen, das aus dessen Verbindung mit Egeria resultiere⁴², und kurz nach der *ancilia*-Episode wird er konstatieren, dass die Bürger so „blind“ an Numa geglaubt hätten, „dass sie selbst die fabelhaftesten Geschichten für wahr nahmen“⁴³. Bei Ovid ist Numas besondere kommunikative Verbindung mit den Göttern dann weiter ausgestaltet durch die Verbindung mit der Jupiter-Elicius-Geschichte, die den König in nochmals sehr viel direkterer Kommunikation mit dem obersten Gott präsentiert.

⁴⁰ So z. B. Barchiesi 1997, 111 über *Fast.* 3,259-392: „Numa is presented [...] as a sort of forerunner of Ovid himself.“ Siehe auch Garani 2014, 134-143 und oben Anm. 7.

⁴¹ Hieran ließe sich Stoks Deutung der ovidischen *ancilia*-Geschichte als alternativer RÖMISCHER GRÜNDUNGSMYTHOS anschließen: „utilizzando per la vicenda dell'*ancile* lo sfondo della scena enniana, Ovidio sembra fare dell'investitura concessa a Numa da Giove una sorta di rifondazione di Roma, non segnata dal sangue del fratricidio. L'espropriazione di Marte, a quale Ovidio sottrae sostanzialmente un culto di sua competenza, è pienamente funzionale a questa operazione.“ (Stok 2004, 79).

⁴² *Plut. Num.* 4: ... Ἡγερίᾳ δαίμονι συνὼν ἐρώση καὶ συνδιαιωόμενος, εὐδαίμων ἀνὴρ καὶ τὰ θεῖα πεπνυμένος γέγονεν. „... durch die Liebe und das innige Zusammenleben mit Egeria ein glückseliger, mit göttlichem Wissen erfüllter Mann geworden sei.“ In *Num.* 8 berichtet Plutarch dann, Numa habe von „Götterzeichen, von seltsamen Geistererscheinungen und drohenden Stimmen“ berichtet, um das Volk mittels Aberglaubens in seinem Sinne zu manipulieren. Zu den philosophischen Aspekten des restlichen 4. Kapitels (und zu Kapitel 8) siehe Durán López 1990; zu Numas Beziehung zu den Göttern bei Plutarch Stadter 2015, 249 f.

⁴³ *Num.* 15: Ἐκ δὲ τῆς τοιαύτης παιδαγωγίας πρὸς τὸ θεῖον οὕτως ἡ πόλις ἐγεγόνει χειροήθης καὶ κατατεθαμβημένη τὴν τοῦ Νομᾶ δύναμιν, ὥστε μύθοις ἐοικότας τὴν ἀποπῖαν λόγους παραδέχασθαι, καὶ νομίζειν μηδὲν ἄπιστον εἶναι μηδὲ ἀμήχανον ἐκείνου βουλευθέντος. Diese Stelle leitet eigentlich hin auf den folgenden Textteil, der drei „Wundergeschichten“ schildert (davon eine die Unterredung mit Jupiter), kann aber zugleich auch auf den vorherigen Text bezogen werden.

7 Appendix: *ancile* vs. *ancilia*

Die drei bis hierhin näher diskutierten Quellen gehen davon aus, dass ein Schild vom Himmel gefallen und dann vervielfältigt worden sei. Einige andere Quellen bezeugen abweichend davon eine Version, nach der alle Schilde vom Himmel gekommen sind. Auf Basis der Annahme einer Version des Mythos, in der alle *ancilia* vom Himmel kommen, sind in der Forschung zum Teil weitreichende Hypothesen vorgetragen worden⁴⁴. Als wie gesichert sollte man diese Version ansehen?

Habel nennt in seinem RE-Artikel von 1894 vier prominente Stellen, von denen vor allem zwei die Version, alle *ancilia*-Schilde seien vom Himmel gefallen, bezeugen sollen⁴⁵. Die erste Stelle findet sich im *Bürgerkriegs-Epos* des Dichters Lucan aus ernerischer Zeit. Der dort geschilderte Sturm hat eine solche Kraft, dass er die Waffen der Kämpfer in ferne Länder trägt, wo sie niederfallen und bei den dortigen Bewohnern den falschen Eindruck erzeugen, sie seien von Göttern gesandt worden (Lucan. 9,471-480):

galeas et scuta uirorum / pilaque con-
torsit uiolento spiritus actu / intentus-
que tulit magni per inania caeli / illud
in extrema forsán longeque remota /
prodigium tellure fuit, delapsaque cae-
lo / arma timent gentes hominumque
erepta lacertis / a superis demissa pu-
tant. sic illa profecto / sacrifico cecide-
re Numae, quae lecta iuuentus / patri-

Mit ungestümer Wucht wirbelt der Wind Helme, Schilde und Spieße der Männer umher und trägt sie mit Kraft durch des weiten Himmels Leere. Dies ward vielleicht in einem entfernten, abgelegenen Land zum Wunderzeichen: Völker erschrecken über Waffen, die vom Himmel fallen, und wähnen, dass, was aus Menschenarmen

⁴⁴ Eine Deutungsrichtung geht davon aus, dass die Vervielfältigung der Schilde durch Mamurius eine Modifikation darstellt, die erst zur Zeit des Augustus aufgekommen sei, so etwa Bremmer 1993, 165: „In short our conclusion must be that Plutarch’s extensive and detailed description concerning the connection of Numa with the priesthood of the Salii can hardly be described as an age-old Roman tradition. It is the final product of an imaginative process, which probably started with Ennius and received an extra stimulus in the early years of Augustus’ reign“; ablehnend dazu beispielsweise Habinek 2005, 11 f. Bremmers Argumentation ist im Kontext des vorliegenden Bandes auch insofern von Interesse, als er darauf hinweist, dass ein zentraler Aspekt des *ANCILIA*-MYTHOS sein Vorbild in der mythischen Tradition zum griechischen Palladion haben könnte, namentlich die Vervielfältigung der Schilde: Bremmer 1993, 161 mit Anm. 16, Hinweis auf Dion. Hal. 1,69 = *Iliupersis* fr. dub. Davies = *Ilii Excidium* fr. 1 Bernabé. Zum Palladion siehe Beitrag C. Zgoll, *Vom Himmel gefallen*, im vorliegenden Band.

⁴⁵ Eine Übersicht einschlägiger Quellen bei Aigner Foresti 1993, 159-161.

cia ceruice mouet: spoliauerat Auster / aut Boreas populos ancilia nostra ferentes.

entrissen, von den Himmlischen herabgesandt wurde. So fielen bestimmt auch damals vor des Opferers Numa Füße, was ausgewählte Patrizierjugend am Nacken herumträgt: Südwind oder Nordwind haben Völker beraubt, welche unsere Ancilia trugen. (ÜS Wick)

Der Dichter bedient sich hier des Verfahrens der Mythenrationalisierung⁴⁶. Winde, nicht die Götter, sind verantwortlich dafür, dass die *ancilia* nach Rom gelangen. Rhetorisch versiert lässt der Dichter den Erzähler darauf hinweisen, dass es offen sei, welcher Wind nun genau die *ancilia* herangeweht hat, ob *Boreas* oder *Auster*, so dass die eigentliche Frage, ob ein Wind überhaupt zu einem solchen Transport in der Lage ist, in den Hintergrund tritt⁴⁷. Die Tatsache, dass hier eine Rationalisierung des Mythos vorgenommen wird, wirft im Sinne der Erschließung eines historisch gewachsenen mythischen Stoffes die Frage auf, mit wie viel Konstruktion seitens des Dichters wir hier zu rechnen haben: Denkbar ist, dass der Mythenrationalisierung Mamurius sozusagen gleich mit zum Opfer gefallen ist; denkbar weiterhin, dass Lucan an dieser Stelle vor allem um eine möglichst starke Parallelisierung bemüht ist, und zwar zwischen den – vielen – Waffen im Sturm, den – mehreren – konkret-haptischen *ancilia* (also nicht denen im Mythos, sondern jenen, die die Zeitgenossen in den Händen der Salier sehen konnten: *quae lecta iuuentus / patricia ceruice mouet*) und den – logischerweise auch zahlreichen – *ancilia* in den Händen der Völker, die sie vorher getragen haben. Das Problem, ob ein Sturm mehrere Objekte oder nur eines zu Numa wirbelt, wird also um der genannten Rationalisierung willen (vermutlich bewusst) offengelassen. Es wäre deshalb problematisch, allein auf Grundlage der explizit *historisierend-rationalisierenden* Lucan-Stelle eine Version des *Mythos* anzunehmen, in der alle *ancilia* und nicht nur das eine *ancile* vom Himmel kommen.

In anderer Weise ließen sich zwei weitere Stellen problematisieren, die eine Version belegen sollen, nach der alle *ancilia* vom Himmel gefallen sind. So ist beim Dichter Statius (1. Jh. n. Chr.) in dessen *Silvae* von den „von Wolken er-

⁴⁶ Seewald 2008 ad Lucan. 9,474-480 / 477-480; Wick 2004 ad Lucan. 9,474-480.

⁴⁷ Seewald 2008 ad Lucan. 9,479 f.

zeugten“ (*nubigenas*, von *nubigena*) Schilden die Rede⁴⁸, und in der *Römischen Geschichte* des Livius von den „himmlischen“ (*caelestia*, von *caelestis*) Waffen⁴⁹. An beiden Stellen ist m. E. nicht notwendigerweise davon auszugehen, dass gemeint ist, alle *ancilia* seien vom Himmel herabgekommen. Es wäre auch denkbar, dass die kopierten Schilde insofern von den Wolken/vom Himmel stammen, als sie alle dem Bauplan des einen, tatsächlich himmlischen folgen und sich dessen ‚himmlisches Wesen‘ gleichsam auf sie übertragen hat⁵⁰. Gestützt wird dies noch durch eine Stelle in den *Fasti*, die oben bereits diskutiert wurde: In seiner Einleitung der *ancilia*-Geschichte lässt Ovid seinen Erzähler

48 Stat. *Silv.* 5,2,130 f: *qui tibi iam tenero permisit plaudere collo / nubigenas clipeos intactaque caedibus arma.*

49 *caelestiaque arma, quae ancilia appellantur, ferre ac per urbem ire canentes carmina cum tripudiis sollemnique saltatu iussit.* (Liv. 1,20,4). Da *arma* ein Pluralwort ist, könnte man eigentlich schon deshalb die Livius-Stelle als echte Belegstelle für eine abweichende Mythenversion in Frage stellen, allerdings scheint der Relativsatz doch auf eine Mehrzahl hinzudeuten, da hier der Plural *ancilia* verwendet wird (zu dem es ja auch den Singular *ancile* gibt). Die Stelle spiegelt eher die kultische Realität der Saliertänze mit den vielen *ancilia* als die mythische Erzählung von der Herabkunft des einen *ancile* wider.

50 Das Adjektiv *nubigena* wird von Statius noch in einem anderen Fall in ähnlicher Weise verwendet (*Theb.* 1,365: *nubigenas e montibus amnes*: Bergflüsse, die während eines Unwetters anschwellen: Gibson 2006 ad Stat. *Silv.* 5,2,131). An den allermeisten anderen Belegstellen (auch bei Statius: *Theb.* 5,263) bezieht es sich auf die mythischen Kentauren, deren Stammvater Kentauros ist, welcher wiederum von Ixion und der Wolke Nephelē gezeugt wurde (Kentauren als *nubigenae* z. B. in Verg. *Aen.* 7,674; Ov. *met.* 12,211; Phrixus ist *nubigena* als Sohn des Athamas und der Nephelē in Colum. 10,155; zu Ixion, Nephelē und Kentauros: Pind. *P.* 2,21-48; Diod. 4,70). Analog ließe sich auch das auf die *ancilia* (bzw. *clipei*) bezogene *nubigenae* in der Statius-Stelle verstehen: Ein *ancile* ist tatsächlich „im Himmel gezeugt“ worden, von ihm stammen dann wiederum die anderen Schilde ab und werden ebenfalls als *nubigenae* bezeichnet – ganz so wie die Kentauren vom Wolken-Sohn Kentauros abstammen. Dies schließt natürlich nicht aus, dass es auch anders verstanden werden kann, aber ein eindeutiger Beleg für eine Version, in der alle *ancilia* vom Himmel kommen, ist die Stelle nicht. Ursini (2008, 325 ad Ov. *Fast.* 3,259 f) weist hin auf 2,383 (*caelestia semina*) und 3,42 (*caelesti pondere*), wo es um die „himmlische“ Abstammung von Romulus und Remus als Söhne des Mars geht.

Habinek (2005, 9-11) geht von einer „collective expression“ aus (10) und nimmt weniger zwei echt verschiedene Mythenversionen an, sondern geht vielmehr von einer Inkonsistenz innerhalb des Mythos aus, die er im Sinne ritueller und gesellschaftlicher Relevanz deutet. Siehe auch Bremmer (1993, 163), der auf ein anderes Priesterkollegium verweist, bei dem ein ähnliches Phänomen vorliegt: Bei den Arvalbrüdern galt einer der Priester als direkter Nachfahre des Romulus, ohne dass Klarheit darüber bestand, wer es sei – „Consequently, the status of the Brethren as a whole must have been high, but no individual *frater* could consider himself the direct descendant of Romulus.“

auch nach *caelestia arma* fragen (3,259 f, s. o.)⁵¹. Es hat für Ovid anscheinend kein Problem bedeutet, von *caelestia arma* zu sprechen, obwohl hinterher in der ausführlichen Erzählung nur ein Schild vom Himmel kommt⁵².

Eine ‚belastbarere‘ Stelle findet sich im fünften Buch der Römischen Geschichte des Livius, in der M. Furius Camillus vor der Volksversammlung eine Rede hält, um zu verhindern, dass die Römer in die Stad Veji übersiedeln. Camillus schließt seine Rede mit dem Hinweis darauf, dass das „Glück“, das sich mit dem Ort Rom verbinde, nicht einfach transferiert werden könne (Liv. 5,54,6). Als Beleg führt er diverse sakrale Institutionen an, darunter auch die *ancilia* (Liv. 5,54,7):

hic Vestae ignes, hic ancilia caelo demissa, hic omnes propitii manentibus uobis di. Hier ist das Feuer der Vesta, hier sind die Schilde, die vom Himmel gefallen sind, hier die Götter alle, die euch gnädig sind, wenn ihr bleibt. (ÜS Hillen)

Diese Stelle scheint im Vergleich zur Lucan-Stelle ‚unverdächtiger‘, was die literarische Konstruktion angeht, und das Partizip Perfekt Passiv *demissa* impliziert klar eine Bewegung vom Himmel zur Erde (zu *demittere*, „herabschicken; herabgehen lassen, herabfallen lassen“). Ähnlich verhält es sich mit einer Stelle aus Vergils *Aeneis*, wo der von Vulkan kunstvoll ausgestaltete Schild beschrieben wird, den Venus dem Aeneas überreicht (8,663-665):

51 Auch hier ließe sich ähnlich argumentieren wie im Falle der Livius-Stelle, auch hier steht das Pluralwort *arma*, auch hier ist aber klar, dass eine Mehrzahl von Waffen gemeint ist, wie *quae ... / ferant Salii* (3,259 f) klar macht: Die Salier tragen nicht nur einen Schild gemeinsam, sondern eben jeder einen. Auch hier bezieht sich also der Plural eher auf das kultische Jetzt als auf das mythische Einst.

52 Hiergegen wiederum ließe sich einwenden, dass Ovid hier möglicherweise auf eine andere Version der Geschichte anspielt und die Inkonsistenz bestehen lässt, wie es auch an anderer Stelle in den *Fasti* der Fall ist (hierzu Ursini 2008, 34, Anm. 81; Stok 2004, 72). Gegen diese Hypothese spricht aber, dass eine gezielte Anspielung auf eine alternative Mythenversion vermutlich deutlicher formuliert wäre und im Folgenden noch eine Relevanz hätte. Vielmehr scheint es der Kontext nahezu legen, von den Waffen im Plural zu sprechen, da es um die *ancilia* geht, die von den Saliern im Kult getragen werden, und diese liegen eben in der Mehrzahl vor, ähnlich wie bei Livius die Schilde nun einmal alle *ancilia* genannt werden; ähnlich Ursini 2008, 325 ad Ov. *Fast.* 3,259 f.

*hic exsultantis Salios nudosque Luper-
cos / lanigerosque apices et lapsa an-
cilia caelo / extuderat.*

Hier hatte er tanzende Salier und nackte Luperker, Kappen mit wollener Spitze und die vom Himmel gefallenen Schilde im Relief dargestellt. (ÜS Binder)

Die beiden zuletzt zitierten Stellen legen zumindest nahe, eine Version des Mythos anzunehmen, in der alle *ancilia* vom Himmel herabgekommen sind. Doch auch sie ließen sich zumindest problematisieren, da sie summarisch – und ähnlich zu den anderen hier diskutierten Stellen – vor allem die spätere kulturelle Realität in den Blick nehmen könnten. Es ist durchaus denkbar, dass hier der Mythos vom einen himmlischen Schild, der dann erst vervielfältigt wird, gleichsam komprimiert wird, in Camillus' Rede bei Livius aus rhetorischen, in der Schildbeschreibung bei Vergil aus poetischen Gründen⁵³. Man sollte sicherlich nicht so weit gehen, die These zu vertreten, es sei unmöglich, diese Version des Mythos aus den beiden zuletzt genannten Textstellen zu rekonstruieren. Es sei aber darauf hingewiesen, dass insgesamt nur wenige der üblicherweise zitierten Stellen als Beleg für eine solche Version dienen können und dass diese nicht unhinterfragt herangezogen werden sollten.

8 Literaturverzeichnis

- Aigner-Foresti, L., 1993, Oggetti di profezia politica: Gli ancilia del collegium Saliorum, in: Sordi, M. (Hg.), La profezia nel mondo antico, Contributi dell'Istituto di Storia Antica 19, Milano, 159-168.
- Bailey, C., 1921, P. Ovidi Nasonis Fastorum Liber III. Edited with introduction and commentary, Oxford.
- Barchiesi, A., 1997, The Poet and the Prince. Ovid and Augustan Discourse, Berkeley u. a.
- Bayard, L., 1945, Le chant des Saliens. Essai de restitution, Mélanges de Science Religieuse 2, 45-58.
- Bernabé Pajares, A., 1987, Poetarvm epicorvm Graecorvm testimonia et fragmenta, Leipzig u. a.
- Betz, H. D., 2007, Credibility and Credulity in Plutarch's Life of Numa Pompilius, in: Aune, D. E./Young, R. D. (Hg.), Reading Religions in the Ancient World. Essays Presented to Rob-

⁵³ Camillus hatte bereits zuvor die *ancilia* im Plural erwähnt, verbunden mit dem Possesivpronomen: *Quid de ancilibus vestris, Mars Gradive tuque, Quirine pater?* („Warum [soll ich sprechen] über eure *ancilia*, oh Mars Gradivus und du, Vater Quirinus?“ Liv. 5,52,7) und kommt dann später, an der hier diskutierten Stelle, wieder im Plural auf sie zu sprechen.

- ert McQueen Grant on his 90th Birthday, *Supplements to Novum Testamentum* 125, Leiden/Boston, 39-55.
- Bloch, R., 1960, *The Origins of Rome, Revised and Expanded Version*, translated by M. Shenfield (franz. Orig.: *Les origines de Rome*, Paris 1959).
- Blois, L. de/Bons, J. A. E., 1992, *Platonic Philosophy and Isocratean Virtues in Plutarch's Numa*, *Ancient Society* 23, 159-188.
- Bömer, F., 1957, *P. Ovidius Naso, Die Fasten*, Bd. 1: Einleitung, Text und Übersetzung, Heidelberg.
- Bömer, F., 1958, *P. Ovidius Naso, Die Fasten*, Bd. 2: Kommentar, Heidelberg.
- Borgna, E., 1993, „Ancile“ e „arma ancilia“. *Osservazioni sullo scudo dei Salii*, *Ostraka* 2/1, 9-42.
- Bremmer, J. N., 1993, *Three Roman Aetiological Myths*, in: Graf, F. (Hg.), *Colloquium Rauricum*, Bd. 3: *Mythos in mythenloser Gesellschaft. Das Paradigma Roms*, Stuttgart/Leipzig, 158-174.
- Buchmann, G., 1912, *De Numae regis Romanorum fabula*, Diss. Leipzig.
- Cary, E./Foster, H. B., 1914, *Dio's Roman History. With an English Translation*, Vol. 1: Books I-XI, Cambridge, Mass. u. a.
- Chiu, A., 2016, *Ovid's Women of the Year. Narratives of Roman Identity in the Fasti*, Ann Arbor, Michigan.
- Colonna, G., 1991, *Gli scudi bilobati dell'Italia centrale e l'ancile dei Salii*, *Archeologia classica* 43/1, 55-122.
- Davies, M., 1988, *Epicorum Graecorum fragmenta*, Göttingen.
- Deremetz, A., 2013, *Numa in Augustan Poetry*, in: Farrell, J./Nelis, D. P. (Hg.), *Augustan Poetry and the Roman Republic*, Oxford.
- Desideri, P. et al., 2015, *Plutarco, Vite Parallele. Licurgo, Numa. Introduzione, traduzione e note*, 3. Aufl., Mailand.
- Durán López, M. de los A., 1990, *El Platonismo de Plutarco en la Vida de Numa*, in: Pérez Jiménez, A./del Cerro Calderán, G. (Hg.), *Estudios sobre Plutarco: Obra y tradición. Actas del symposium español sobre Plutarco*, Malaga, 21-26.
- Foster, H. B. siehe Cary, E.
- Fox, M., 2015, *Plutarch's Numa and the Rhetoric of Aetiology*, in: Ash, R./Mossman, J./Titchener, F. B. (Hg.), *Fame and Infamy. Essays for Christopher Pelling on Characterization in Greek and Roman Biography and Historiography*, Oxford, 177-192.
- Garani, M., 2014, *The Figure of Numa in Ovid's Fasti*, in: Garani, M./Konstan, D. (Hg.), *The Philosophizing Muse. The Influence of Greek Philosophy on Roman Poetry*, Newcastle-upon-Tyne, 128-160.
- Gee, E., 2000, *Ovid, Aratus and Augustus. Astronomy in Ovid's Fasti*. Cambridge.
- Gibson, B. J., 2006, *Stattius, Silvae 5. Edited with Introduction, Translation, and Commentary*. Oxford.
- Graf, F., 1996, *Ancile*, *DNP* 1, 679 f.
- Gross, K., 1935, *Die Unterpfänder der römischen Herrschaft*, Berlin.
- Guilhembet, J.-P., 2017, *Le point de vue de Plutarque: les Vies de Romulus et de Numa*, in: Itgenshorst, T./Le Doze, P. (Hg.), *La norme sous la République romaine et le Haut-Empire romains. Élaboration, diffusion et contournements*, *Scripta Antiqua* 96, Bordeaux, 153-170.
- Habel, P., 1894, *ancile*, *RE* I,2, 2112 f.

- Habinek, T., 2005, *The world of Roman song. From ritualized speech to social order*, Baltimore, Md. u. a.
- Heinzel, E., 1996, Über den Ursprung der Salier, in: Blakolmer, F. (Hg.), *Fremde Zeiten. Festschrift für Jürgen Borchhardt zum sechzigsten Geburtstag am 25. Februar 1996* dargebracht von Kollegen, Schülern und Freunden, Bd. 2, Wien, 197-212.
- Helbig, M. W., 1906, *Sur les attributs des Saliens*, in: *Extrait des Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres* 37, 205-276.
- Hillen, H. J., 2007, T. Livius, Römische Geschichte. Lateinisch und deutsch, Bd. 2: Buch IV-VI, 3. Aufl., Düsseldorf u. a.
- Hinds, S., 1992, *arma* in Ovid's *Fasti* Part 1: Genre and Mannerism / *arma* in Ovid's *Fasti* Part 2: Genre, Romulean Rome and Augustan Ideology, in: *Arethusa* 25, 81-153.
- Horsfall, N., 2000, *Virgil, Aeneid 7. A Commentary*. Leiden u. a.
- Jacoby, K., 1885, *Dionysii Halicarnasei Antiquitatum Romanarum quae supersunt*, Vol. 1, Stuttgart (Ndr. d. 1. Aufl. Leipzig 1967).
- Janko, R., 1992, *The Iliad: A commentary*, Vol. 4: Books 13-16, Cambridge.
- Labate, M., 2005, *Tempo delle origini e tempo della storia in Ovidio*, in: Schwindt, J. P. (Hg.), *La représentation du temps dans la poésie augustéenne – Zur Poetik der Zeit in der augusteischen Dichtung*, Heidelberg, 177-201.
- Linderski, J., 2001, *Salii* [2], *DNP* 10, 1249-1251.
- Littlewood, R. J., 2002, *Imperii pignora certa: The Role of Numa in Ovid's Fasti*, in: Herbert-Brown, G. (Hg.), *Ovid's Fasti. Historical Readings at Its Bimillennium*, Oxford, 175-197.
- Merli, E., 2000, *Arma canant alii. Materia epica e narrazione elegiaca nei fasti di Ovidio*, Firenze.
- Murgatroyd, P., 2005, *Mythical and Legendary Narrative in Ovid's Fasti*, *Mnemosyne Supplement* 263, Leiden/Boston.
- Neraudau, P., 1979, *La jeunesse dans la littérature et les institutions de la Rome républicaine*, Paris.
- Pasco-Pranger, M., 2002, *A Varronian vatic Numa?: Ovid's Fasti and Plutarch's Life of Numa*, in: Levene, D. S./Nelis, D. P. (Hg.), *Clio and the Poets: Augustan Poetry and the Traditions of Ancient Historiography*, *Mnemosyne Supplement* 224, Leiden, 291-312.
- Piccirilli, L., 1980, *Cronologia Relativa e Fonti delle Vitae Lycurgi et Numae di Plutarco*, in: Fontana, M. J. (Hg.), *Philias charin. Miscellanea di Studi Classici in onore di Eugenio Mani*, Tomo V, Rom, 1751-1764.
- Porte, D., 1985, *L'étiologie religieuse dans les Fastes d'Ovide*, Paris.
- Rovira Reich, R., 2012, *La educación política en la antigüedad clásica: el enfoque sapiencial de Plutarco*, *Scriptorium mediaevalium et renascentium* 7, Madrid.
- Santini, C., 2004, *Ancile, arma ancilia: forma ed etimologia nei Fasti di Ovidio*, in: Amado Rodríguez, M. T. et al. (Hg.), *iucundi acti labores. Estudios en homenaje a Dulce Estefanía Álvarez*, Santiago de Compostela, 406-412.
- Schäfer, T., 1980, *Zur Ikonographie der Salier*, in: *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 95, 342-373.
- Scheid, J., 1992, *Myth, Cult and Reality in Ovid's Fasti*, in: *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 38, 118-131.
- Seewald, M., 2008, *Studien zum 9. Buch von Lucans Bellum Civile. Mit einem Kommentar zu den Versen 1-733*, *Göttinger Forum für Altertumswissenschaft N. F.* 2, Berlin u. a.
- Skutsch, O., 1985, *The Annals of Q. Ennius. Edited with Introduction and Commentary*, Oxford.
- Stadter, P., 2015, *Plutarch and His Roman Readers*, Oxford.

- Šterbenc Erker, D., 2015, Der Religionsstifter Numa im Gespräch mit Jupiter: Menschenbild in der römischen Religion, in: Ego, B./Mittmann, U. (Hg.), *Evil and Death. Conceptions of the Human in Biblical, Early Jewish, Greco-Roman and Egyptian Literature*, Berlin/Boston, 335-353.
- Stok, F., 2004, Lo spettacolo degli *ancilia*, in: Landolfi, L. (Hg.), *Nunc teritur nostris area maior equis*. Riflessioni sull' intertestualità ovidiana. I Fasti, Palermo, 69-79.
- Ursini, F., 2008, Ovidio, Fasti, 3. Commento filologico e critico-interpretativo ai vv. 1–516, Fregene (RM).
- Warmington, E. H., 1961, *Remains of old Latin*, Vol. 1: Ennius and Caecilius, rev. and reprinted, London u. a (1. Aufl. Cambridge, Mass. 1935).
- Wiater, N., 2014, Dionysius von Halikarnass, Römische Frühgeschichte. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert, Bd. 1: Bücher 1 bis 3, Stuttgart.
- Wick, C., 2004, M. Annaeus Lucanus, *Bellum civile, liber IX*. Einleitung, Text und Übersetzung, Beiträge zur Altertumskunde 201, München u. a.
- Wick, C., 2004, M. Annaeus Lucanus, *Bellum civile, liber IX*. Kommentar, Beiträge zur Altertumskunde 202, München u. a.
- Wiseman, T. P., 1998, *Roman Drama and Roman History*, Exeter.
- Wissowa, G., 1912, Religion und Kultus der Römer, Handbuch der klassischen Altertums-Wissenschaft in systematischer Darstellung, Bd. 5, Abt. 4, 2. Aufl., München (1. Aufl. 1902).
- Zgoll, C., 2019, *Tractatus mythologicus. Theorie und Methodik zur Erforschung von Mythen als Grundlegung einer allgemeinen, transmedialen und komparatistischen Stoffwissenschaft*, *Mythological Studies* 1 (<https://doi.org/10.1515/9783110541588>), Berlin/Boston.
- Ziegler, K., 1979, Plutarch, Große Griechen und Römer. Aus dem Griechischen übertragen, eingeleitet und erläutert, München.

