

David Engels

Das römische Vorzeichenwesen (753–27 v. Chr.)

Quellen, Terminologie, Kommentar,
historische Entwicklung

Alte Geschichte

Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge – 22

Franz Steiner Verlag

David Engels
Das römische Vorzeichenwesen (753–27 v. Chr.)

POTSDAMER
ALTERTUMSWISSENSCHAFTLICHE
BEITRÄGE (PAwB)

Herausgegeben von
Pedro Barceló (Potsdam), Peter Riemer
(Saarbrücken), Jörg Rüpke (Erfurt)
und John Scheid (Paris)

Band 22

David Engels

Das römische Vorzeichenwesen (753–27 v. Chr.)

Quellen, Terminologie, Kommentar,
historische Entwicklung



Franz Steiner Verlag Stuttgart 2007

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-515-09027-8



ISO 9706

Jede Verwertung des Werkes außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Übersetzung, Nachdruck, Mikroverfilmung oder vergleichbare Verfahren sowie für die Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen. Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier.

© 2007 Franz Steiner Verlag Stuttgart.

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim.

Printed in Germany

INHALTSVERZEICHNIS

	DANKSAGUNG	9
1.	EINLEITUNG	11
1.1.	Zielsetzung	11
1.2.	Forschungsstand	29
1.3.	Abgrenzung und Definition	38
1.3.1.	Bisherige Abgrenzungen	38
1.3.2.	Fünf Aspekte einer Definition des Vorzeichens	43
1.3.2.1.	Bedeutung des Vorzeichens: Zukunftsbezug	43
1.3.2.2.	Objekt des Vorzeichens: Unbewußter Träger	47
1.3.2.3.	Beschaffenheit des Vorzeichens: Zeichencharakter	51
1.3.2.4.	Bezeichnung des Vorzeichens: Begrifflichkeit	57
1.3.2.5.	<i>Signa oblativa</i> und <i>signa impetrativa</i>	58
2.	QUELLEN	60
2.1.	Die Pontificalbücher	60
2.1.1.	Einleitung	60
2.1.2.	Die <i>tabula dealbata</i>	61
2.1.3.	Interne Pontificalaufzeichnungen	66
2.1.4.	Die <i>annales maximi</i>	70
2.1.5.	Vorzeichenfragmente aus den Pontificalbüchern	80
2.1.6.	Schlußfolgerung	85
2.2.	Archive	87
2.3.	Einzelzeugnisse	93
2.3.1.	Q. Fabius Pictor	95
2.3.2.	Q. Ennius	98
2.3.3.	M. Porcius Cato	100
2.3.4.	L. Cassius Hemina	103
2.3.5.	L. Calpurnius Piso Frugi	105
2.3.6.	Cn. Gellius	107
2.3.7.	L. Coelius Antipater	108
2.3.8.	Polybios von Megalopolis	111
2.3.9.	L. Cornelius Sulla Felix	114
2.3.10.	Valerius Antias	115
2.3.11.	L. Cornelius Sisenna	118
2.3.12.	C. Licinius Macer	120
2.3.13.	Poseidonios von Apameia	122
2.3.14.	P. Nigidius Figulus	126
2.3.15.	C. Iulius Caesar	128

2.3.16.	M. Tullius Cicero	129
2.3.16.1.	<i>De legibus</i>	129
2.3.16.2.	<i>De natura deorum</i>	131
2.3.16.3.	<i>De divinatione</i>	133
2.3.16.4.	Quellen	146
2.3.16.5.	Terminologie	150
2.3.16.6.	Deutung und Zielsetzung	153
2.3.17.	C. Sallustius Crispus	164
2.3.18.	M. Terentius Varro	165
2.3.18.1.	Vorzeichen in Varros Werken	165
2.3.18.2.	Quellen	168
2.3.18.3.	Terminologie	169
2.3.18.4.	Deutung und Zielsetzung	170
2.3.19.	Diodoros von Sizilien	173
2.3.20.	<i>De viris illustribus</i> und C. Iulius Hyginus	176
2.3.21.	Dionysios von Halikarnassos	178
2.3.21.1.	Vorzeichen bei Dionysios	178
2.3.21.2.	Quellen	179
2.3.21.3.	Terminologie	181
2.3.21.4.	Deutung und Zielsetzung	182
2.3.22.	Augustus	185
2.3.23.	Titus Livius	188
2.3.23.1.	Livius' Verwendung von Vorzeichen	188
2.3.23.2.	Quellen	193
2.3.23.3.	Terminologie	197
2.3.23.4.	Deutung und Zielsetzung	204
2.3.24.	Livius-Periochae	219
2.3.25.	Iulius Obsequens	221
2.3.25.1.	Obsequens und Livius	221
2.3.25.2.	Terminologie	227
2.3.25.3.	Deutung und Zielsetzung	230
2.3.26.	Verrius Flaccus	235
2.3.26.1.	Fragmente aus Festus	235
2.3.26.2.	Fragmente aus der <i>origo gentis Romanae</i>	241
2.3.27.	Vorzeichen in der Dichtung	244
3.	ZUR VORZEICHENTERMINOLOGIE DER REPUBLIKANISCHEN ZEIT	259
3.1.	Antike und moderne Abgrenzungen	259
3.2.	<i>Prodigium</i>	264
3.3.	<i>Ostentum</i>	269
3.4.	<i>Portentum</i>	272
3.5.	<i>Monstrum</i>	276
3.6.	<i>Omen</i>	279

4.	DARSTELLUNG UND KOMMENTAR	283
4.1.	Von Aeneas bis zur Republik	283
4.2.	Frühe Republik (509 – 4. Jh)	343
4.3.	Herausbildung der <i>prodigia publica</i> (4. Jh. – 218)	378
4.4.	Der Zweite Punische Krieg (218 – 201)	421
4.5.	Das zweite Jahrhundert (201 – 133)	489
4.6.	Niedergang der Staatsvorzeichen (133 – 27)	544
4.7.	Zeitlich unbestimmbare Vorzeichen	714
5.	HISTORISCH-POLITISCHE ENTWICKLUNG	724
5.1.	Von Aeneas bis zur Republik	724
5.1.1.	Latinische Wurzeln	724
5.1.2.	Etruskische Einflüsse	728
5.1.3.	Griechische Einflüsse	735
5.1.4.	Das Problem der Sibyllinischen Bücher	739
5.2.	Frühe Republik (509 – 4. Jh)	745
5.3.	Herausbildung der <i>prodigia publica</i> (4. Jh. – 218)	750
5.3.1.	Das System der <i>prodigia publica</i>	750
5.3.2.	Vorzeichen außerhalb der <i>prodigia publica</i>	756
5.3.3.	Einfluß der griechischen Philosophie	759
5.4.	Der Zweite Punische Krieg (218 – 201)	763
5.5.	Das zweite Jahrhundert (201 – 133)	769
5.6.	Niedergang der Staatsvorzeichen (133 – 27)	778
5.6.1.	Abnahme der Staatsvorzeichen	778
5.6.2.	Zum Einfluß der Priesterschaften	780
5.6.3.	Aufstieg großer Einzelpersonlichkeiten	786
6.	HISTORISCH-PSYCHOANALYTISCHE ÜBERLEGUNGEN	798
	BIBLIOGRAPHIE	826
	REGISTER	860

DANKSAGUNG

Vorliegende Darstellung ist die gekürzte Fassung meiner Mitte 2002 begonnenen Dissertation, die am 2.12.2005 bei der Philosophischen Fakultät der RWTH-Aachen eingereicht und am 15.3.2006 angenommen wurde.

Für das Zustandekommen der Arbeit gilt mein erster Dank der Studienstiftung des Deutschen Volkes, die mir von 2003 bis 2005 großzügig ein Promotionsstipendium gewährte. Weiterhin gilt mein Dank meinem Doktorvater Herrn Prof. Dr. Raban von Haehling (Aachen), dem ich neben intensiver Betreuung auch die Anregung zur Beschäftigung mit dem Thema des römischen Vorzeichenwesens verdanke, sowie den Gutachtern Prof. Dr. Karl Leo Noethlichs (Aachen) und Prof. Dr. Wolfgang Orth (Wuppertal) für ihre wertvolle Hilfe und fördernde Kritik. Zudem möchte ich Herrn Prof. Dr. John Rich (Nottingham) meinen lebhaften Dank für seine Beratung zum Thema der fragmentarisch erhaltenen römischen Historiker aussprechen. Herrn Prof. Dr. Dr. h.c. Pedro Barceló, Herrn Prof. Dr. Jörg Rüpke sowie den übrigen Herausgebern der Potsdamer Altertumswissenschaftlichen Beiträge danke ich für die Aufnahme meiner Arbeit in diese Reihe.

Beim Korrekturlesen ausgewählter Kapitel haben mich Frau Katja Kramer und Herr Alexander Schüller M.A. unterstützt. Das Kapitel zu den psychoanalytischen Wurzeln der römischen Divination wäre nicht ohne die vielfältigen fachkundigen Anregungen meiner Frau Rachel, Dipl.-Psych., zustande gekommen. Meinen Eltern und Herrn Walter Homburg† danke ich für ihre großzügigen Druckkostenzuschüsse.

Doch möchte ich hier vor allem meiner Mutter Erna Engels-Pitz M.A. meinen besonderen Dank aussprechen, ohne deren mutige stilistische Hilfe und altbewährte Bereitschaft zum Korrekturlesen diese Arbeit sicherlich nie in dieser Form und diesem kurzen Zeitraum hätte beendet werden können. Ihr sei diese Arbeit daher gewidmet.

Limbourg, im Januar 2007.

David Engels

1. EINLEITUNG

1.1. ZIELSETZUNG

„Quid enim est, si pulli non pascentur, si ex cavea tardius exerint, si occecinerit avis? Parva sunt haec, sed parva ista non commendo maiores vestri maximam hanc rem fecerunt; nunc nos, tamquam iam nihil pace deorum opus sit, omnes caeremonias polluimus.“
(Liv. 6,41,8–9)

Rudolf Otto hat einmal das Heilige durch die drei Charakteristika des *mysterium tremendum, fascinans* und *augustum*¹ definiert. Dies trifft wohl auf die antike Divination als religionsgeschichtliches Phänomen und auf eine ihrer beachtlichsten Ausprägungen, das römische Vorzeichenwesen, welches Thema dieser Untersuchung sein soll, ganz besonders zu: Götterzeichen beängstigten, faszinierten und griffen helfend und erhebend in das Leben des antiken Menschen ein. Tatsächlich war in der Antike die Vorstellung, daß das Geschick des eigenen Staates und seiner führenden Personen vorherbestimmt war und vorherbestimmbar sein konnte, nicht nur die elitäre Erkenntnis einer rationalen Auseinandersetzung von Philosophen und kritischen Historiographen mit geschichtsgestaltenden Prinzipien, sondern vielmehr die omniprésente Konsequenz einer in erster Linie nicht verstandesmäßig, sondern religiös bedingten Auffassung des Göttlichen, die das alltägliche Leben wie auch das politische Handeln der Antike in entscheidendem Maße geprägt hat und somit selbst auch zum geschichtsgestaltenden Faktor wurde. Gerade die Römer hatten aufgrund ihres besonderen Begriffs der *religio* einen ganz eigenen Bezug zum Vorzeichenwesen entwickelt, galt ihnen doch Gottesdienst als die streng formalistische und penibel-genaue Wiederholung altererbter Riten und Gebräuche, und deren unerschütterliche Ausübung und Unterwerfung unter die Götter als die wichtigste Tugend, nämlich die *pietas*.² Somit verwundert es nicht, daß die Römer größte Achtung gerade vor unerwarteten und unerklärlichen Zeichen verschiedenster Art hatten, die die Götter den Menschen zu senden schienen, und sich beständig bemühten, diese Vorzeichen korrekt zu deuten.³

Zwar muß die römische *religio* im Zusammenhang mit den anderen religiösen Kulturen der Antike wie denen der Etrusker, Griechen, etc. gesehen werden, deren allgemeine Eigenheit es war, daß ihnen sowohl Offenbarung, Glaubensbekenntnis und Religionsstifter als auch Hervorhebung der Individualität in der Beziehung zu Gott und

- 1 R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München 1917; vgl. zu diesem Definitionsansatz u.a. C. Colpe (Hg.), *Die Diskussion um das ‚Heilige‘*, Darmstadt 1977 (WdF 305); M. Raphael, *Rudolf Otto and the Concept of Holiness*, Oxford 1997.
- 2 Zur *Pietas* vgl. C. Koch, s.v. *pietas*, RE XX 1 (1941) 1221–1253; H. Dörrie, *Pietas*, in: AU 4,2 (1959) 353–374; Th. Köves-Zulauf, „Virtus“ und „pietas“, in: AAntHung 40 (2000) 247–262. Speziell zum *pius Aeneas* vgl. J.-P. Brisson, *Le pieux Enée*, in: Latomus 31 (1972) 379–412.
- 3 Bloch (1968) 217: „[...] *l’histoire même de Rome est en quelque sorte rythmée par la succession ininterrompue des prodiges qui [...] révèlent la colère temporaire des dieux et des présages qui indiquent aux hommes d’État et à la foule la route qu’il convient de suivre.*“

der Gedanke einer persönlichen Erlösung fehlten,⁴ stand doch nicht die seelische Beziehung zwischen Einzelmensch und Gottheit im Zentrum des Glaubens, sondern die Verpflichtung des Individuums wie des Staates, Religion und Kultus in der Weise auszuüben, wie es durch Tradition und gesellschaftliche Funktion vorgeschrieben war.⁵ Und doch unterschieden die Römer sich in besonderem Maße von ihrem Umfeld durch die erstaunlich aktive Rolle, die sie ihren Göttern zuerkannten, denn: „*Die griechischen Götter leben, die römischen Götter wirken.*“⁶

Tatsächlich war gerade bei den Römern die enge Interaktion von Götter- und Menschenwelt, die sich im griechischen Bereich weitgehend in den Bereich des Mythos zurückgezogen hatte, eine alltäglich gelebte Realität, die v.a. durch das Vorzeichenwesen beständig neu bekräftigt wurde. Dieser fundamentale Unterschied zur griechischen Glaubenswelt wurde auch von den Römern selbst erkannt, die sich – trotz der oft als Beispiel römischen synkretistischen Denkens angeführten *interpretatio romana* fremder Kulte und Gottheiten – durchaus der besonderen Eigenheiten ihres Religionsverständnisses bewußt waren, sagte doch auch Cicero (Flacc. 69): *Sua civitati religio [...] est, nostra nobis*. Religion und Ritus waren nach römischem Verständnis allein schon dadurch geheiligt und gerechtfertigt, daß sie seit Jahrhunderten dem römischen Staat Glück und Nutzen gebracht hatten,⁷ so daß Cicero in einer allgemein bekannten Passage von *de natura deorum* diese Art römischer Religionsausübung als einziges Element bezeichnete, durch das sich die Römer, die Sallust (Catil. 12,3) als *religiosissimi mortales* apostrophiert, den anderen Völkern gegenüber als überlegen erwiesen hätten.⁸ Hierbei handelte es sich keineswegs nur um eine selbstsichere Hervorhebung von vermeintlich originellen kulturellen Besonderheiten, denen von Seiten anderer Völker kein großes Gewicht beigemessen worden wäre. Ganz im Gegenteil wissen wir durch Polybios, daß die römische Religiosität in ihrem fast exzessiv zu nennenden Festhalten an Ritus und Brauch, welches an Aberglauben (*δεισιδαιμονία*) grenzte, auch in der griechischen Welt schon seit langem als markantes Charakteristikum der Tiberstadt galt.⁹

Am Anfang des römischen Gottesverständnisses stand der Glaube an recht unpersönlich gehaltene, nur durch ihren Wirkungsbereich umschriebene Situations- und Aktionsgottheiten, die als *numina* verehrt wurden und im Gegensatz zu Griechenland

4 Vgl. Ch.R. Phillips, *The Sociology of Religious Knowledge in the Roman Empire to A.D. 284*, ANRW II 16.3 (1986) 2677–2773; 2697–2711.

5 J.-P. Vernant, *Mythos und Religion im Alten Griechenland*, Frankfurt a.M. 1993, 12.

6 H. Versnel, *Römische Religion und religiöser Umbruch*, in: M.J. Vermaseren (Hg.), *Die orientalischen Religionen im Römerreich*, Leiden 1981, 44.

7 So die Beweisführung bei Cic. har. 19 und nat. deor. 2,8; imitiert bei Min. Fel. 6,2f.; polemisch dagegen später Tert. apol. 25,2f. und Min. Fel. 25,5 und 7.

8 Cic. nat. deor. 2,8: *Et si conferre volumus nostra cum externis, ceteris rebus aut pares aut etiam inferiores reperiemur, religione, id est cultu deorum, multa superiores*. Ähnl. Cic. har. 19: *[...] nec numero Hispanos nec robore Gallos nec calliditate Poenos nec artibus Graecos nec denique ipso huius gentis ac terrae domestico nativoque sensu Italos ipsos ac Latinos, sed pietate ac religione atque hac una sapientia, quod deorum numine omnia regi gubernarique perspeximus, omnes gentes nationesque superavimus*.

9 Plb. 6,56,6–8. Ähnl. Poseidonios in der Fortsetzung des polybianischen Geschichtswerks: frg. 266 Edelstein-Kidd = FGH 87 F 59 = FHG III 253, in: Ath. 6,274a.

ursprünglich keine anthropomorphen Züge trugen,¹⁰ welche ihnen erst nachträglich unter hellenistischem Einfluß verliehen wurden.¹¹ Die grundlegenden religionspsychologischen Implikationen dieses besonderen Konzeptes des Göttlichen lassen sich laut Latte wie folgt skizzieren:

„Wenn man die Kraft des Gottes anruft, anstatt ihn direkt zu nennen, so liegt darin eine Distanzierung, die von dem geheimnisvollen Wesen nur herbeiwünscht, was im eigenen Dasein wirksam werden soll, aber zugleich den Verzicht darauf, mehr zu erfassen, als unmittelbar erfahren wird. Den Zugang zu der unsichtbaren Welt vermittelt nur eine vorsichtig tastende Empirie, keine gestaltende Phantasie, keine fordernde religiöse Inbrunst. [...] Aus der gleichen Wurzel stammt die Fülle von kasuistischen Verhaltensweisen, in denen sich religio erschöpft, stammt die Zähigkeit, mit der das einmal Erprobte festgehalten wird, die große Rolle, die Präzedenzfälle spielen. Dazu tritt das Fehlen jeder Transzendenz: das Göttliche ist eine Macht, die den Menschen auf Erden überall umgibt, deren Segen man sich nutzbar machen möchte, die zu erzürnen man fürchtet.“¹²

Es ist aufgrund dieser besonderen Interpretation göttlicher Wirkungsmächte verständlich, daß sich die römische Religion in erhöhtem Maße durch ihren Formalismus und pragmatischen Synkretismus kennzeichnete. Gerade diese eher abstrakte Gottesdefinition, die im Mittelpunkt der römischen Religion lag, ermöglichte den Römern, die Überfrachtung ihrer Religion durch die Aufnahme des Pantheons der meisten unterworfenen Völker zu vermeiden – ja, man könnte sogar überspitzt sagen, daß erst die Abstraktion des Religionsverständnisses die Konstituierung eines homogenen römischen Staates überhaupt ermöglichte, konnten doch die bereits zu Anfang der römischen Geschichte in Rom konvergierenden latinischen, sabinischen, etruskischen und griechischen Religionsbesonderheiten lediglich durch ihre Zusammenfassung unter der Leitidee von Frömmigkeit und Formalismus homogenisiert und harmonisiert werden.¹³

Prioritär für den Umgang mit dem Göttlichen waren zwei Prinzipien. Das erste war der korrekte rituelle Umgang mit der Gottheit, der auch von den Römern selbst als die Essenz römischer *religio* verstanden wurde, so daß Cicero sogar formulierte (nat. deor. 2,8): *religione, id est cultu deorum*. Die Götterverehrung war allerdings auf bestimmte Gottheiten und Objekte, Orte, Zeiten und sakrale Akte reduziert¹⁴ und mußte sich durch eine streng beschränkte Formensprache äußern, ließ also kaum Raum für spontane, individuelle Akte der Frömmigkeit. Bereits der Begriff *religio*¹⁵ suggeriert den strikten Formalismus des römischen Glaubens, wird das Wort doch nicht nur von *religare* abgeleitet,¹⁶ sondern auch von *relegere*, eine Etymologie, die bereits von Cicero vertreten wurde.¹⁷ Erst die korrekte Ausübung aller Kultvorschriften galt als wahre *pietas*¹⁸ und wurde auch als Garant für die dauerhafte Zuneigung der Götter und

10 Grundlegend F. Pfister, s.v. Numen, RE XVII 2 (1937) 1273–1291; J.H. Wagenvoort, Roman Dynamism. Studies in Ancient Roman Thought, Language and Custom, Oxford 1947, 73–103; W. Pötscher, Numen, in: Gymnasium 66 (1959) 353–374.

11 Laut Varro kannten die Römer erst 170 Jahre nach der Stadtgründung erste Götterbilder (Plut. Num. 8,7ff. und Aug. civ. 4,31). Vgl. auch Ogilvie (1976) 35.

12 Latte (1960) 63.

13 Muth (1978) 303.

14 Vgl. Wissowa (1912) 380.

15 Vgl. zur Etymologie G. Lieberg, Considerazione sull'etimologia e sul significato di religio, in: Rivista di Filologia e di Istruzione Classica 102 (1974) 34–57 und Muth (1978) 342–352 und ders., Einführung in die griechische und römische Religion, Darmstadt 1988, 222–225.

16 Lact. inst. 4,28,3; ähnl. Aug. retract. 1,13,9.

17 Cic. nat. deor. 2,72: *Qui autem omnia, quae ad cultum deorum pertinerent, diligenter retractarent et tamquam relegeret, sunt dicti religiosi ex relegendo*.

18 J. Scheid, Religion et piété à Rome, Paris 1985.

die Prosperität des Staates gesehen. Religiosität ist daher für die Römer nicht etwa „[...] eine Gesinnung, die die ganze Persönlichkeit prägt, sondern die ständige Bereitschaft, auf jedes Anzeichen einer Störung des gewohnten Verhältnisses zu den Göttern mit einer begünstigenden Handlung zu antworten und einmal übernommenen Verpflichtungen nachzukommen.“¹⁹ Daher wurde das kultische Überschreiten der ausgewogenen, formalistischen *pietas* durch eine intensivere und unterwürfigere Religiosität wie auch durch exzessiven Divinationsglauben²⁰ leicht als *superstitio*²¹ gewertet, die sowohl als übertriebene Frömmigkeit im Rahmen des traditionellen Kultes als auch als Hinwendung zu fremdartigen, ausländischen Kulturen verstanden werden konnte und von Cicero gar als Seelenkrankheit bezeichnet wird.²²

Die Wichtigkeit formal korrekter, rationeller Kultausübung leitet zum zweiten, fundamentalen Prinzip römischer *religio* über, dem Grundgedanken des *do ut des*.²³ Der betende Mensch gelobte der Gottheit im *votum* auf vertragsartige Weise einen spezifischen, genau umschriebenen Dienst für den Fall, daß die vom Menschen gestellte Bitte erfüllt würde. Erst wenn die göttliche Unterstützung eingetreten war, löste auch der Mensch sein Gelübde ein – ein Zeichen, daß es sich hier keineswegs um ein echtes Vertrauensverhältnis zwischen Gott und Mensch handelte (im Sinne von Luhmanns Definition des Problems des Vertrauens als des Problems „*der riskanten Vorleistung*“²⁴), mußte doch der Gott zuerst dem Menschen entgegenkommen. Andererseits hatte die Gottheit, wie wir sahen, das Recht, im Falle eines einseitig vom Menschen begangenen Vertragsbruchs durch Vorzeichen ihren Zorn anzukündigen, der erst dann in voller Stärke in der Zukunft losbrechen konnte, wenn die von den Zukunftsdeutern aus den Zeichen herausgelesenen Forderungen unerfüllt blieben.

Aufgrund dieser beiden Konzepte – *religio* als *cultus deorum* und *cultus* als Form des *do ut des* – wird auch sofort verständlich, wieso gerade bei den Römern das Vorzeichenwesen eine erheblich größere Rolle als bei den Griechen spielen mußte, waren doch die hellenischen Götter in solchem Maße differenziert und anthropomorphisiert und ihre Launenhaftigkeit durch Legenden und Mythen bis in die intimsten Details bekannt, daß sie zumindest in den Augen der Oberschicht gerade durch diese Verengung ihrer Persönlichkeit aufgrund ihrer zunehmenden Individualisierung zusammen mit dem uneingeschränkten Respekt der Gläubigen auch jene simple Berechenbarkeit verloren, die die römischen *numina* fundamental kennzeichnete. Somit trat zeitgleich die Entwicklung ein, daß an die Stelle launischer Gottheiten antithetisch als oberste Entscheidungsinstanz das unverrückbare Schicksal selbst trat, welches sogar durch die Götter nicht zu verändern war.²⁵ Während die Römer sich durch ihr bis zum

19 Latte (1960) 39.

20 Plaut. *Curc.* 394ff.; Rud. 1132ff.; Amph. 321ff. Allg. hierzu S. Calderone (1972) 387f.

21 Zur *superstitio* vgl. W.F. Otto, *Religio und superstitio*, in: ARW 12 (1909) 533ff. (auch in: ders., *Aufsätze zur römischen Religionsgeschichte*, Meisenheim 1975, 92–107); S.W.F. Margadant, *Superstitio*, in: IF 48 (1930) 284ff.; E. Linkomies, *Superstitio*, in: *Arctos* 2 (1931) 73–88; E. Benveniste, *Lat. Superstitio*, in: REL 16 (1938) 35ff.; Calderone (1972) 377–396; Grodzynski (1974b); Muth (1978) 338–340; S.R.F. Price, *The Boundaries of Roman Imperial Religion*, in: Beard/ North/Price I (1998) 211–244.

22 Cic. *Cluent.* 194; *fin.* 1,60; *de div.* 2,81; 126; 148; *dom.* 105.

23 Vgl. Muth (1978) 339.

24 N. Luhmann, *Vertrauen*, Stuttgart²1973, 23.

25 Man vergleiche nur Apollon, der den Untergang des Kroisos nach eigener Aussage nur um drei Jahre hinauszögern konnte (Hdt. 1,91).