

- Lebek, W.D.: Money-making on the Roman Stage, in: W.J. Slater (ed.): Roman Theater and Society. E. Togo Salmon Papers I, Ann Arbor 1996, 29–48.
- Lefèvre, E.: Versuch einer Typologie des römischen Dramas, in: E. Lefèvre (Hg.): Das römische Drama, Darmstadt 1978 (Grundriß der Literaturgeschichte nach Gattungen), 1–90.
- Leo, F.: Geschichte der römischen Literatur. I. Die archaische Literatur, Berlin 1913 (= Darmstadt 1967).
- Leppin, H.: Histriionen. Untersuchungen zur sozialen Stellung von Bühnenkünstlern im Westen des Römischen Reiches zur Zeit der Republik und des Principats, Bonn 1992 (Antiquitas, Reihe 1, Band 41).
- Lloyd-Jones, H. / Parsons, P.: Supplementum Hellenisticum, Berlin / New York 1983 (Texte und Kommentare 11).
- Marx, F.: Naevius, Berichte über die Verhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig. Philol.-hist. Kl. 63. Band, 1911, 39–82 (= Aufsätze zur frühlateinischen Dichtung. Mit einem Vorwort v. H. Herter, Hildesheim 1969, 1–44).
- Mattingly, H.B.: The Date of Livius Andronicus, CQ 51, 1957, 159–163.
- : The first period of Plautine revival, Latomus 19, 1960, 230–252.
- Münzer, F.: Claudius (220), RE III 2 (1899) 2738–2755.
- Ogilvie, R.M.: A commentary on Livy. Books 1–5, Oxford 1965.
- Petersmann, H. / Petersmann, A.: Republikanische Zeit I. Poesie, Stuttgart 1991 (Die römische Literatur in Text und Darstellung. Band 1; RUB 8066).
- Schanz, M. / Hosius, C.: Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian. Erster Teil. Die römische Literatur in der Zeit der Republik, München 1927 (HbAW 8,1).
- Schmidt, P.L.: Naevius III, KIPauly III (1969), 1560–1561.
- Scullard, H.H.: Roman Politics 220–150 B.C., Oxford 1951.
- Seibert, J.: Hannibal, Darmstadt 1993.
- Suerbaum, W.: Untersuchungen zur Selbstdarstellung älterer römischer Dichter. Livius Andronicus, Naevius, Ennius, Hildesheim 1968 (Spudasmata 19).
- Taylor, L.R.: The Opportunities for Dramatic Performances in the Time of Plautus and Terence, TAPhA 68, 1937, 284–304.
- Zwierlein, O.: Zur Kritik und Exegese des Plautus IV. Bacchides, Mainz 1992 (AAWM 1992, 4).

## Der Orestes-Mythos in der lateinischen archaischen Tragödie und im politisch-religiösen Zusammenhang der römischen Republik

Maria Raffaella Petaccia (Roma)

Der Mythos der Pelopiden hatte seit Beginn der Aufführungen tragischer Werke großen Erfolg auf der römischen Bühne. Die Ereignisse um die Gestalt des Orestes, der die letzte Phase der Sage beherrscht, lassen sich in einigen Fragmenten folgender Tragödien wiederfinden: *Aegisthus* und *Hermiona* von Livius Andronicus; *Iphigenia* von Naevius; *Eumenides* von Ennius; *Chryses*, *Dulorestes* und *Hermiona* von Pacuvius; *Aegisthus*, *Agamemnonidae* und *Eriogona* von Accius. Einem Zeugnis des Diomedes läßt sich außerdem entnehmen, daß Pacuvius eine Tragödie verfaßt hatte, die einfach das *nomen* des Helden trug: *Orestes*.<sup>1</sup>

Über den *Aegisthus* von Livius Andronicus sind sich die Wissenschaftler uneins: Erzählt die Handlung den Mord an Agamemnon durch Aegisthos und Klytaimestra (wie im *Agamemnon* von Aischylos) oder den Mord an Aegisthos und Klytaimestra durch Orestes, der dadurch den Mord an seinem Vater rächt (wie in den *Choephoron* des Aischylos)? Besonders interessant ist ein Fragment *ex incertis fabulis*,<sup>2</sup> das die Worte wiedergibt, die Klytaimestra an den Sohn richtet, bevor dieser sie tötet – unleugbar stimmen diese mit Aischyl. *Choeph.* 896ff. überein. Daß das Fragment dem *Aegisthus* zugewiesen wurde, wertet die Hypothese auf, nach der diese Tragödie doch die Rache des Orestes erzählt; das Fragment könnte dennoch zu einer anderen Livius-*Tragödie* gehören, deren Titel wir nicht kennen und die den Muttermord von Orestes behandelt.<sup>3</sup>

1 GL I,490. Zur Rekonstruktion der Handlungen und der Vorbilder vgl. Ribbeck 1875; 1897; Warrington 1935–1936; Mette 1964. Für Livius Andronicus, Naevius, Ennius vgl. Traglia 1986; für Livius Andronicus vgl. Carratello 1979; für Naevius vgl. Marmorale 1950; für Ennius vgl. Vahlen 1903 und Jocelyn 1967; für Pacuvius vgl. D'Anna 1967; für Accius vgl. D'Antò 1980 und Dangel 1995.

2 Livius Andronicus 38 R.<sup>3</sup>

3 Vgl. Barigazzi 1950, 125f.; Terzaghi 1924–1925, 660ff.; Aricò 1979, 5ff. Die *Choephoron* des Aischylos, die *Elektra* von Sophokles und die *Elektra* von Euripides stellen die Bezugspunkte der lateinischen Tragödien des archaischen Zeitalters dar, die die Rache des Orestes darstellen, wenngleich die mangelnde Übereinstimmung mit griechischen Vorbildern es in einigen Fällen (vor allem beim *Dulorestes* von Pacuvius) erlaubt, von einer neuen Schöpfung oder einer freien

Von Livius' *Hermione* ist uns nur ein einziges Fragment geblieben, in dem Andromache Protagonistin ist oder vielleicht eben Hermione; indes sen bleiben Handlung und griechisches Vorbild unklar. Es ist bekannt, daß Sophokles eine *Hermione* geschrieben haben soll, von der kein Fragment überliefert ist, deren Handlung wir dennoch durch die *scholia* zu Homer kennen.<sup>4</sup> Auch Euripides verwendet den Mythos in der *Andromache*: Während seine Tragödie um die Gestalt der Andromache kreist, die Witwe des Hektor, die als Sklavin zu Neoptolemos gebracht wird, stellte diejenige von Sophokles die Rivalität zwischen Orestes und Neoptolemos heraus, beide Bewerber um Hermione, die Tochter von Menelaos.

Das einzige verbliebene Fragment der *Iphigenia* von Naevius läßt den Schluß zu, daß der lateinische Tragödienschreiber sich von der *Iphigenie bei den Taurern* von Euripides inspirieren ließ.<sup>5</sup> Der Vers des Naevius scheint Eur. *Iph. T.* 1496f. zu entsprechen und gehört vermutlich an das Ende der Tragödie, wenn Orestes mit Iphigenie und Pylades über das Meer aus dem Taurerland entflieht, nachdem sie das Bildnis der Artemis geraubt haben.<sup>6</sup>

Mit der Tragödie *Ennienides* bringt Ennius das dritte Drama der Aischyleischen Trilogie auf die römische Bühne. Die *Ennieniden* des Aischylos können zu Recht als Ennius' griechisches Vorbild betrachtet werden, da fast alle Ennius-Fragmente dem Aischylos-Text gegenübergestellt werden können. Die erhalten gebliebenen Verse sind zu dem Teil der Aischylos-Tragödie in Beziehung zu setzen, in dem Orestes, in den Tempel der Athene geflüchtet, von der Göttin Hilfe erbittet und dem Urteil des Areopag unterworfen wird – das ihn freispricht.<sup>7</sup>

Der *Dulorestes*, die Tragödie des Pacuvius, von der sich die größte Anzahl von Fragmenten erhalten hat, erzählt die Rache von Orestes, doch ist die Rekonstruktion der Handlung vor allem deshalb problematisch, weil präzise Übereinstimmungen mit den drei attischen Tragödien, die denselben Stoff behandeln, fehlen.<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Behandlung des Themas durch den Autor zu sprechen – oder auch davon, daß es auch nach Euripides griechische Vorbilder gegeben haben muß. Vgl. Mariotti 1952, 64–65. Schol. *Od.* 4,4.

<sup>5</sup> Naevius 16 R.<sup>3</sup>

<sup>6</sup> Zwei Fragmente *incerti nominis* (Naevius 53 und 62 R.) können nur unter Zweifel der *Iphigenia* von Naevius zugeordnet werden; anscheinend finden sie ihr jeweiliges Gegenstück in Eur. *Iph. T.* 1388f. u. 1422.

<sup>7</sup> Ohne Einwände ist zu akzeptieren, daß Ribbeck das Fragment *incerti nominis* (Ennius 349 R.) wegen des Auftretens von *Areopagitae* den *Ennienides* von Ennius zuschreibt; Ribbecks Verbesserungsvorschlag *aequum pilam* bleibt wegen der Entsprechung mit Aischyl. *Eum.* 742f. der wahrscheinlichste.

<sup>8</sup> Einige Gelehrte sind jedoch der Meinung, der *Dulorestes* sei eine Neubearbeitung der *Iphigenie bei den Taurern* von Euripides. Zieht man allerdings Pacuvius 139 R.<sup>3</sup> heran, wo Orestes sich

Was den Titel betrifft – er ist innerhalb der gesamten griechischen und lateinischen Tragödienproduktion einmalig –, so richtet sich die allgemein akzeptierte Interpretation auf Orestes als Sklaven, der sich also als Sklave verkleidet, um in den Aigisthos-Palast zu gelangen und Rache zu nehmen – ein Ausweg, der jedoch in keinem uns vorliegenden griechischen Vorbild zu finden ist.<sup>9</sup>

Ein weiteres Element der Nicht-Übereinstimmung zwischen dem *Dulorestes* und der Produktion der drei attischen Tragödiendichter ist das Auftreten des Oiax, Sohn des Nauplios. Oiax kam vielleicht Aigisthos zu Hilfe und wurde mit ihm getötet.<sup>10</sup>

Zusammen mit den beiden neuen Elementen, die Pacuvius in seine Tragödie eingebracht hat und die oben erwähnt wurden – Verkleidung des Orestes als Sklave und Auftreten des Oiax –, scheinen zwei Fragmente besonders aussagekräftig. Im ersten beweist die Gestalt, die zu Wort kommt (Elektra oder, wahrscheinlicher, Orestes), daß sie dem *vulgus* Aufmerksamkeit schenkt; wenn Orestes der Sprecher wäre, bedeutete seine Rache ein politisches Signal: die Befreiung des Volkes vom Tyrannen.<sup>11</sup> Im zweiten Fragment wird der *populus* erwähnt, der zugunsten von Aigisthos aufgewiegelt worden sein könnte; auch hier wird dem Volk eine Rolle im Inneren der Tragödie zugeschrieben.<sup>12</sup>

Die *Hermiona* von Pacuvius scheint die *Hermione* von Sophokles wieder aufzunehmen, die, wie schon angedeutet, den Konflikt zwischen Orestes und Neoptolemos behandelte, der mit dem Mord an Neoptolemos in Delphi endete.<sup>13</sup>

<sup>9</sup> anspricht, den Vater zu rächen, sowie Pacuvius 140f. R.<sup>3</sup>, wo Aigisthos erwähnt wird, kann man aus guten Gründen diese Hypothese zurückweisen. Zur Frage vgl. D'Anna 1967, 85–86.

<sup>10</sup> In den *Choephoron* von Aischylos und der *Elektra* von Sophokles und der von Euripides stellt sich Orestes als Fremder dar. Im besonderen in den *Choephoron* von Aischylos nennt sich Orestes *ἰκέτης* (569) und *ξένος* *Δαυλιεύς* (674). Professor Luigi Senzasono gab mir freundlicherweise eine eigene Interpretation: In Aischyl. *Choeph.* 915 sagt Orestes von sich selbst *αἰκῶς ἐπῆρθην ὦν ἐλευθέρου πατρός*, und dies sei von metaphorisch-symbolischem Wert: Orestes betrachtet sein erzwungenes Exil als gleichbedeutend damit, in die Sklaverei verkauft zu werden. Vgl. Thomson 1938, 236. Im besonderen vgl. *Plut. Sol.* 13: *οἱ μὲν αὐτοῦ δουλεύοντες, οἱ δ' ἐπὶ τὴν ξένην πῖρασκομένοι*; für Orestes vgl. *Soph. El.* 191.206.486f.; *Eur. El.* 204–206: *μέλεος ἀλαίτων ποτὶ θῆσαν ἔορταν, τοῦ κλεινοῦ πατρός ἐκφῶς*.

<sup>11</sup> Pacuvius 137f. R.<sup>3</sup> Nach Paus. 1,22,6 waren Themen der Bilder des Polygnotos auf der Akropolis von Athen der Mord an Aigisthos durch Orestes und der Mord an den Söhnen von Nauplios, die Aigisthos zu Hilfe geeilt waren, durch Pylades.

<sup>12</sup> Pacuvius 129 R.<sup>3</sup>: *nomine officium fungar vulgi, atque aegre male factum feram?* Dazu vgl. 149 R.<sup>3</sup>: *heu, non tyrannum novi temeritatem?*, in dem vermutlich eben Orestes von der Unbesonnenheit der Tyrannen spricht.

<sup>13</sup> Pacuvius 140f. R.<sup>3</sup>: *extemplo Aegisthi fidem / nuncupantes conciebiti populum*.

Vgl. Anm. 4.

Auf die Szene des Mordes an Neoptolemos spielt das Pacuvianische Fragment an, das den Sohn des Achilles beschreibt, der ohne Waffen, in einem Hinterhalt geraten, um sein Leben kämpft; den Hinterhalt hat ihm vermutlich Orestes gelegt, aber nicht im Tempel von Delphi, sondern außerhalb des Heiligtums.<sup>14</sup> Wenn man der *Hermiona* das Fragment *ex incertis fabulis*:<sup>15</sup> *Priamus si adesset, ipse eius commiseresceret* zuschreibt und dabei *eius* auf den getöteten Neoptolemos bezieht, könnte man eine Anspielung auf die *Νεοπτολέμειος* *τύσις* finden, von der Pausanias spricht und auf die schon Pindaros hindeutet.<sup>16</sup>

Um diese Hypothese zu bestätigen, kann man jene Stelle der *Aeneis* heranziehen, an der Vergil, nachdem er die Gestalt des Neoptolemos als wilden und anmaßenden Mörder von Asyanax, Polites und Priamos (*Aen.* 2,470ff.) ins Spiel gebracht hat, dessen Tod durch die Hand des Orestes von Andromache beschreiben läßt.<sup>17</sup>

Aufschlußreich ist die Ähnlichkeit des Ausdrucks in *Aen.* 3,332: *patriasque obruncat ad aras* mit *Aen.* 2,663: *paterem qui obruncat ad aras*, womit Aeneas Anchises den Tod von Priamos durch die Hand von Neoptolemos beim Altar der Penaten beschreibt.<sup>18</sup>

Demnach betrachtet Vergil den Tod von Neoptolemos als gerechte Strafe für die hinterhältige Tötung von Priamos, was verständlich ist in einer Erzählung, die die Ereignisse aus trojanischem Blickwinkel vorstellt. An derselben Stelle, die in Buthrotum spielt, wird Neoptolemos in *Aen.* 3,296 *Aeacides Pyrrhus* genannt, ein klarer Bezug auf Pyrrhus, den König von Epirus, der im Tarantischen Krieg gegen die „Abkömmlinge der Trojaner“ eingegriffen und sich der Abstammung von Achilleus gerühmt hatte.<sup>19</sup>

Die politische Absicht des Vergil ist eindeutig: Er läßt die Gestalt des Neoptolemos in einem äußerst ungünstigen Licht erscheinen und stellt es polemisch als Vergeltung der Trojaner den Griechen gegenüber hin, daß

14 Pacuvius 186 R.: *currum liquit: clamide contorta astu clupeat braccium*. Für die Szene der Ermordung des Neoptolemos könnte Pacuvius von der Euripideischen *Andromache* beeinflusst worden sein, in der Neoptolemos in Delphi in einem Komplott getötet wird, das Orestes mit Beihilfe des Apollon organisiert hat. Vgl. Garzya 1952, 104–121.

15 Pacuvius 391 R.<sup>3</sup>

16 Paus. 4,17,4; Pind. fr. 6,112–117 Snell / Maehler. Vgl. D'Anna 1967, 100, 211–212.

17 Verg. *Aen.* 3,330–332: *ast illum ereptae magno flammatus amore / coniugis et scelerum furis agitatus Orestes / excipit incantum patriasque obruncat ad aras*.

18 Verg. *Aen.* 2,662–663: *iamque aderit multo Priami de sanguine Pyrrhus, / gnatum ante ora patris, paterem qui obruncat ad aras*.

19 Paus. 1,12,1: *στρατεύσων γὰρ ἐνὶ Τρώων ἀποτόκους Ἀχιλλέως ὄν ἀπόγονος*. Auch Ennius hatte in den *Annales* den König Pyrrhus als *Aeacides* bezeichnet (Enn. *ann.* 167 Skutsch: *aito te Aeacida Romanos vincere posse*). Über die politische Benutzung der Legende der Trojanischen Abstammung der Römer im 3. und 2. Jh. v. Chr. vgl. Gabba 1976, 99; Sordi 1989, 25.

nach Neoptolemos' Tod Helenos, der Sohn von Priamos, zu dessen Nachfolger wird und in Epirus *Graias per urbes* herrscht.<sup>20</sup>

Es ist nicht auszuschließen, daß schon bei Pacuvius die *Νεοπτολέμειος* *τύσις* aus römisch-trojanischem Blickwinkel gesehen wurde und also politische Bedeutung annahm.<sup>21</sup>

Man könnte also auch die Vermutung aufstellen, daß bei Pacuvius wie bei Vergil – der sich von den archaischen Tragödienschreibern inspirieren ließ<sup>22</sup> – Orestes die Rolle des Rächers von Priamos einnimmt: Damit konnte die Gestalt des Orestes die Zustimmung des römischen Publikums bekommen, das die Legende der trojanischen Abstammung der Römer bereits für nationales Erbe hielt.<sup>23</sup>

Die Handlung der Pacuvianischen Tragödie *Chryses* ging auf jene der *Iphigenie bei den Taurern* von Euripides zurück. Chryses, der Sohn, den Chryseis von Agamemnon hatte, nimmt Orestes und Iphigenie als Gechwister an und tötet mit ihnen zusammen den barbarischen König Thoas.<sup>24</sup>

Zum Chryses gehört ziemlich sicher das lange Fragment *ex incertis fabulis*, das das Unglück von Orestes kommentiert, der *modo fuit rex, factus mendicus*.<sup>25</sup>

Zu dieser Tragödie gehört auch, worüber heute Einigkeit besteht, das Fragment *ex incertis fabulis*, in dem Orestes und Pylades miteinander vor dem König Thoas wetteifern, jeweils den anderen zu retten, indem sie beide

20 Verg. *Aen.* 3,295. Vgl. Paratore 1978, 150; Biraschi 1981–1982, 277–291.

21 Vgl. oben Pacuvius 186 R.<sup>3</sup> und 391 R.<sup>3</sup> Vgl. D'Anna 1965, 59ff. Wahrscheinlich wurde Neoptolemos schon von Pacuvius als gewalttätig und überheblich beschrieben; dagegen wurde er im *Philoketes* von Sophokles und in der *Andromache* von Euripides in einem günstigen Licht dargestellt. D'Antò (1980, 387ff.) stellte aufgrund der Fragmente von Accius 466, 467, 468 R.<sup>3</sup> die Hypothese auf, daß auch in Accius' Tragödie *Neoptolemos* – deren Inhalt nicht die Abreise des jungen Helden von der Insel Skyros, sondern der Streit zwischen ihm und Orestes um Hermione sowie der Mord an Neoptolemos durch die Hand des Orestes sei – die wilde und gewalttätige Natur des Neoptolemos unterstrichen werde.

22 Insbesondere besträtigt Servius (*Aen.* 2,557 und 2,506), daß Vergil auf eine Version der Tötung des Priamos – *litore* und nicht im Palast – anspielt, die in einer nicht näher bestimmten Pacuvianischen Tragödie vorkam. Vgl. D'Anna 1987, 918–919.

23 Die Szene um Orestes, der Neoptolemos auf dem Altar tötet, ist in der Ikonographie des griechischen Festlands unbekannt – sie erscheint jedoch auf großgriechischen Vasen, in der etruskischen Kunst und in einer pompejanischen Malerei; ein Beweis, daß diese Episode des Mythos besonders auf italischem Boden viel Resonanz hatte. Vgl. LIMC Neoptolemos Nr. 25–26. Auf diesen Darstellungen hat Neoptolemos da man gauche chachée par l'humation, was an Pacuvius 186 R.<sup>3</sup> (*clamide contorta clupeat braccium*) erinnert.

24 Vgl. Hyg. *fab.* 120 u. 121. Über den Chryses von Sophokles kann nichts mit Bestimmtheit gesagt werden.

25 Pacuvius 366–375 R.<sup>3</sup> Auch hier, wie im *Dulorestes*, wird der Held in Umständen dargestellt, die sich als unvereinbar mit seiner Eigenschaft als *rex* erweisen.

behaupten: *ego sum Orestes*.<sup>26</sup> Es war eine der berühmtesten Theaterzenen, die nach Cicero in *theatris* ... *clamores vulgi atque imperitorum* hervorrief.<sup>27</sup>

Nach einem Zeugnis von Diomedes (GL I,490) hat Pacuvius, worauf schon hingewiesen wurde, auch eine Tragödie *Orestes* geschrieben.<sup>28</sup>

Vielleicht genau auf eine Szene des *Orestes*, die vermutlich die Reinigung des Helden nach dem Mordmord zum Inhalt hatte, bezieht sich Vergil, der den *furor* von Dido durch zwei Vergleiche beschreibt: zunächst mit Pentheus (*Aen.* 4,469–470) – auch er Protagonist einer Tragödie von Pacuvius – und dann mit *Orestes*, der vor dem Geist der Mutter flieht und von den Furiën verfolgt wird.<sup>29</sup>

Eine Bestätigung der Hypothese, daß Vergil hier an den Text von Pacuvius dachte, gibt uns Servius, der von einer Szene im Pacuvianischen Theater spricht, in der *Orestes* im Tempel von Apollon, wo er sich auf den Rat von Pylades geflüchtet hat, von den Furiën belagert wird.<sup>30</sup>

Die Szene des Pacuvius scheint nicht in die Handlung von *Dulorestes*, *Chryses* oder *Hermiona* zu passen, könnte indessen zum *Orestes* gehören, dessen Handlung – die Reinigung vom Mordmord – sich gut zu den ersten beiden fügt.<sup>31</sup>

In Accius' Tragödien erscheint die Person des *Orestes* vielleicht schon in der *Chlytaemestra*, in der es um den Mord an Agamemnon geht: Wie in der *Elektra* von Sophokles konnte der junge *Orestes* von der Schwester *Elektra* gerettet werden, die ihn Srophios anvertraute.<sup>32</sup>

Der *Aegisthus*, der die Rache des *Orestes* gegen die Mutter und *Aigisthos* erzählt,<sup>33</sup> hatte vermutlich die *Elektra* von Sophokles zum Vorbild – viel-

26 Pacuvius 365 R.<sup>1</sup>

27 Cic. *fin.* 5,63. Vgl. Cic. *fin.* 1,65 u. 2,79; Cic. *Lael.* 24: *qui clamores tota crevea nuper in hospitii et amici mei M. Pacuvii nova fabula*.

28 Da Diomedes ausdrücklich betont, daß Pacuvius' Tragödie *Orestes* einfach auf das *nomen* des Helden lautete, kann man davon ausgehen, daß Pacuvius zwei unterschiedliche Werke darüber schrieb: einen *Orestes* und einen *Dulorestes*, dessen Titel eben aus einem zusammengesetzten Namen besteht. Vgl. D'Anna 1965; Reggiani 1990, 21–32.

29 Verg. *Aen.* 4,471–473: *aut Agamemnonis scaenis agitatius Orestes / armatam facibus matrem et serpentibus atris / cum fugit ultricesque sedent in limine Dirae*. Diese Theaterszene war sicher sehr berühmt. Servius (*Aen.* 4,471) fügt hinzu: *'agitatus' quia et furuit, et multae sunt de eo traesodiae; quasi frequenter actus*. Vgl. Cic. *S. Rosc.* 67: *nolite enim putare, quem ad modum in fabulis saepe numero videtis, eos qui aliquid impie scelerateque commiserunt agitari et perterreri Furiarum taedis ardentibus*.

30 Serv. *Aen.* 4,473. Man beachte, daß im Unterschied zu den *Enmeniden* von Aischylos, wo die Eriynen schon im Apollon-Tempel sind, sich die Furiën in *limine* befinden und es *Orestes* verwehren, den Tempel zu verlassen. Für Aischyl. *Eum.* 46ff. vgl. Di Benedetto 1987, 121–139.

31 Vgl. D'Anna 1965, 47–69; Caviglia 1987, 880–882.

32 Vgl. Hyg. *fab.* 117.

33 Bezeichnend Accius 22 R.: *cui manus materno sordet sparsa sanguine*.

leicht zusammen mit den *Choephoron* von Aischylos und der *Elektra* von Euripides.<sup>34</sup>

Die Tragödie mit dem Titel *Agamemnonidae*, von der wir nur über zwei Fragmente verfügen, behandelte die Ereignisse um die Söhne des Agamemnon, vielleicht so, wie sie Hygin in *fabula* 122 darstellt, wieder anknüpfend an den Inhalt der *Iphigenie bei den Taurern* des Euripides: *Orestes*, *Iphigenie* und *Elektra*, die sich zusammen gefunden haben, kehren nach *Mykene* zurück, wo *Orestes Aletes*, den Sohn von *Aigisthos*, tötet, weil jener sich des Throns bemächtigt hatte – während die Schwester *Erigone*, Tochter von *Aigisthos* und *Klytaemestra*, von *Diana* geraubt und nach *Attika* gebracht wird.

Accius hatte aus *Erigone* die Hauptperson seiner gleichnamigen Tragödie gemacht, die die Fortsetzung der *Agamemnonidae* war und deren Handlung mit derjenigen übereinstimmen sollte, die vom *Etymologicum magnum* gezeichnet wurde.<sup>35</sup>

*Erigone* begibt sich nach Athen, um mit Hilfe des Großvaters *Tyndareos* *Orestes* des Mordes an ihrer gemeinsamen Mutter anzuklagen; er wird aber vom *Areopag* freigesprochen, während *Erigone* – wenigstens nach *fabula* 122 von Hygin – vielleicht von *Diana* gerettet und zu ihrer Priesterin wird.

Die Person des *Orestes*, die in den oben genannten Tragödien auftritt, ist wahrscheinlich auch in anderen republikanischen Dramen anwesend, die uns nicht bekannt sind – sie muß auf der Bühne eine berühmte Gestalt ganz nach dem Geschmack der Römer gewesen sein. Dies bestätigten übrigens die erwähnten Zeugnisse von Cicero und Vergil; doch mußte der Mythos des *Orestes*, dessen Bekanntheit sicherlich von den Theaterwerken in Rom weiter bekräftigt wurde, schon vorher den Römern vertraut gewesen sein.

Indessen muß man sich vor Augen führen, daß der Mythos von *Orestes* in Großgriechenland schon seit langem bekannt war – zu deren Kultur gehörten *Livius Andronicus*, *Naevius* und *Ennius* zweifelsohne – und *Etrurien* sowie *Latium* erreicht hatte. Aber in welcher Periode begann die Verbreitung des Mythos auf italischem Boden?

Die Volkstümlichkeit des Helden in Großgriechenland reicht bis in eine sehr alte Epoche zurück, vermutlich in das 6. Jh. v. Chr. – auf die Mitte jenes Jahrhunderts sind die archaischen Metopen des *Heraion* an der *Sila-*

34 Interessant ist, daß Accius 21 R.<sup>1</sup> (*figi studeat*) einen Ausdruck aus dem *Aegisthus* von *Livius Andronicus* (12 R.: *figit cadens*) wieder aufnimmt, was beweist, daß Accius sich nicht nur an die griechischen Vorbilder, sondern auch an die ihm vorausgehenden lateinischen Tragödienschreiber anlehnte. Vgl. Aricò 1979; 1981, 337–356.

35 *Ety. m.*, p. 42.

rosmündung zu datieren, die Orestes darstellen -, und dazu trug höchstwahrscheinlich die *Orestie* des Stesichoros von Himera bei.<sup>36</sup>

In der darauffolgenden Epoche finden sich auf Vasen großgriechischer Herkunft zahlreiche Abbildungen, die vom Orestes-Mythos inspiriert und Zeugnisse von bisweilen weniger bekannten Varianten desjenigen Mythos sind, wie er in der griechischen Tragödie niedergelegt worden war.<sup>37</sup>

Überdies existiert eine literarische Tradition, nach der Orestes auf seiner Pilgerfahrt nach der Flucht aus dem Taurerland in Süditalien an der Meerenge von Messina landete. Nach den *scholia* zu Theokrit und dem Pseudo-probianischen Kommentar zu den *Bucolica* des Vergil reinigte sich der Held zunächst in den Wassern der sieben Flüsse bei Rhegion von dem Mutttermord, stieß dann nach Sizilien vor und weilte in der Nähe von Syrakus - in den *scholia* zu Theokrit in Tyndaris - der Artemis einen Tempel, in dem er das taurische Bild der Göttin aufstellte und es *Facelitis* taufte.<sup>38</sup>

Die *scholia* zu Vergil präzisieren außerdem, wobei sie ausdrücklich Cato und Varro heranziehen, daß Orestes nach der Reinigung im Fluß bei Rhegion sein Schwert an einem Baum ablegte; nach Varro errichtete der Held auch ein Heiligtum für Apollon, von dessen *lucus* die Bewohner von Rhegion seither vor jeder Reise nach Delphi einen Zweig mitnahmen.<sup>39</sup>

Plinius bezeugt den Ortsnamen *portus Orestis*, der wahrscheinlich zu demselben topographischen Rahmen gehört: den letzten Abschnitt der tyrrhenischen Küste Kalabriens südlich vom Fluß Metauros.<sup>40</sup>

<sup>36</sup> Es ist nicht genau festzulegen, inwieweit der Dichter sich zum Sprachrohr der mythischen Traditionen gerade der Griechen im Westen aufschwang; allerdings scheint seine Rolle bei der Verbreitung der traditionellen Themen der griechischen Epik im südlichen Italien und auf Sizilien, den Mythos von Orestes eingeschlossen, nicht angezweifelt worden zu sein. Zu dieser Frage s. Vallet 1958, 255-270; Lloyd-Jones 1980, 18-23; Moret 1980, 185-208; Luraghi 1997, 340. Was die Metopen des Heraion an der Silarosmündung betrifft, so kann man auf ihnen drei Schlüsselstellen des Orestes-Mythos erkennen: den Helden, der von Elektra aufgewiegt wird; den Helden im Begriff, Aigisthos zu töten; und schließlich den Helden und die Erinys. Vgl. LIMC Aigisthos Nr. 20; Zancani Montuoro / Zanotti-Bianco 1954, Taf. 86-88; Vallet 1958, 281f.; Napoli 1969, 21-29; Prag 1985, 11-13; De la Genière / Greco 1990, 63-80; Knoepfler 1993, 35-39.

<sup>37</sup> Vgl. Moret 1980.

<sup>38</sup> Schol. *Theokr. Proleg.* Ba, p. 2 Wendel; Prob. *Comm. in Verg. Buc. et Georg.* pp. 325f. Hagen. Das Xoanon von Artemis Phakelitis war angeblich in ein Rutenbündel (φάκελας) gehüllt. Auf die Zeremonien des Artemis-Kults auf Sizilien führten die antiken Gelehrten den Ursprung des bukolischen Genres zurück. Vgl. Frontisi-Ducroux 1981; Montepaone 1984; Luraghi 1997, 333-334. Zu den Kulturen, die mit dem taurischen Bild in Verbindung stehen und alle miteinander verwandt sind, vgl. Graf 1979.

<sup>39</sup> Cato, *orig. fr.* 71 Peter<sup>2</sup> = III 4 Chassignet; Varro, *ant. rer. human.* X fr. 11 Mirsch. Über das religiöse und mythische Erbe der Städte an der Meerenge, das mit Orestes in Verbindung steht, vgl. Schneidewin 1832; Vallet 1958, 266-270; Camassa 1987, 141-148; Luraghi 1996. Über die rituelle Bedeutung des Ablegens von gewidmeten Gegenständen vgl. De Cazanove 1989, 120-126.

<sup>40</sup> Plin. *nat.* 3,73.

Auch Tarent besaß einen uralten Kult der Agamemnoniden.<sup>41</sup> Wahrscheinlich schon vor dem 5. Jh. v. Chr. erfolgte dann die Verbreitung des Mythos über die Provinzstädte - vor allem über Cumae - bis nach Etrurien. Dies beweist etwa die Amphore von Philadelphia, die Anfang des 5. Jh.s v. Chr. gefertigt worden sein könnte, aus Vulci stammt und den Mord an Aigisthos zeigt.<sup>42</sup>

Von höchstem Interesse ist jedoch, daß der Kult um Orestes schon etwa ein Jahrhundert nach Stesichoros auch in das südliche Latium eindringen zu sein scheint, allem Anschein nach denselben chalkidischen Strömungen folgend - über das Gebiet von Rhegion und Cumae -, über die auch der Kult der Dioskuren und der Mythos von Aeneas nach Latium gelangten.<sup>43</sup>

Von großer Bedeutung ist das Marmorrelief, das im 18. Jh. in einer Villa bei Ariccia in der Nähe des Nemi-Sees gefunden wurde. Die Szene stellt Orestes dar, der Aigisthos vor den Augen von Elektra und Klytaimestra tötet, wobei letztere vergebens versucht, ihren Sohn aufzuhalten. Der archaisierende Stil ließ einige Archäologen zu der Ansicht kommen, das Werk sei auf den Anfang des 5. Jh.s v. Chr. zu datieren; die Bedeutung des Fundes wird jedoch nicht durch die weitaus jüngere Datierung gemindert, die kürzlich vorgeschlagen wurde. Nach ihr handelt es sich um die Marmorkopie (1. Jh. v. Chr.) eines wesentlich älteren Basreliefs mit stilistischen Merkmalen aus archaischer Zeit, das auf den Anfang des 5. Jh.s zurückgeführt werden kann.<sup>44</sup>

Das Basrelief wäre demnach ein Beweis dafür, daß der Mythos des Orestes im lateinischen Ariccia in der Nähe von Rom wahrscheinlich schon gegen 500 v. Chr. bekannt war: Dies scheinen die literarischen Zeugnisse zu bestätigen, die zwar spät auftauchen, dafür aber sehr bedeutend sind.

Servius überliefert, daß Orestes, nachdem er Iphigenie befreit hatte, aus dem Taurerland das Artemis-Bild - in ein Rutenbündel eingewickelt - entwendete und zusammen mit der Schwester nach Ariccia trug. Nach dem Tod von Orestes wurden seine Knochen von Aricia nach Rom überführt,

<sup>41</sup> Aristot. *mir.* 106.

<sup>42</sup> Vgl. LIMC Aigisthos Nr. 16; Beazley 1947, 193 Nr. 4; Pairault 1969, 448f.; Prag 1985, 21-23.

<sup>43</sup> Vgl. Heurgon 1969, 30-31; Pugliese Carratelli 1968, 321-347.

<sup>44</sup> Zu der Schwierigkeit der Datierung und der Deutung der Abbildungen Vgl. LIMC Aigisthos Nr. 50; Hafner 1967, 246-274; Heurgon 1969, 27-30; Pairault 1969, 450-454; Froning 1981, 81-100 Taf. 25-29; Knoepfler 1993, 92. Wie Coarelli meint, soll das Basrelief um 500 v. Chr. von einem Bildhauer aus der griechischen Provinz - vielleicht aus Cumae - speziell anlässlich der Einrichtung des Heiligtums von Aricia geschaffen worden sein; dies würde die Hypothese eines direkten Einflusses von Cumae auf die Einsetzung des Orestes-Mythos in Aricia stärken. Vgl. Coarelli 1987, 169.

um auf dem *forum*, vor dem Saturn-Tempel und am Fuße des Kapitols, ihre letzte Ruhestätte zu finden.<sup>45</sup>

Eine andere Stelle bei Servius unterrichtet uns über weitere Einzelheiten: Wenn sich ein geflohener Sklave in das Diana-Heiligtum retten und er einen Zweig von einem bestimmten Baum brechen konnte, dann erlangte er das Recht, mit dem Tempelpriester um das Recht zu kämpfen, sein Amt einzunehmen.<sup>46</sup>

Auch Strabon bestätigt die Überlieferung, nach der die Artemis von Aricia und ihr Tempel die Kopie der Artemis Tauropolos seien, da die barbarischen und skythischen Elemente in den Riten des Kults überwiegen; der Autor erinnert daran, daß zum Priester des Heiligtums der geflohene Sklave ausgerufen wurde, der den Mann getötet hatte, der vor ihm dieses Amt versah.<sup>47</sup>

Servius also unterrichtet uns über die Verbindung des Orestes mit dem Diana-Kult vom *nemus Aricinum*. Es war ein sehr alter italischer Kult, wie seine grausamen, Menschenopfer fordernden Züge beweisen: Nach uraltem Brauch mußte der *rex Nemorensis*, der Priester des Hains, seinen Vorgänger im Amt im Duell töten.<sup>48</sup> Als es zur Hellenisierung des Kults kam, wurden die barbarischen Elemente des Ritus auf die barbarischen Taurer zurückge-

<sup>45</sup> Serv. *Aen.* 2,116 (vgl. Hyg. *fab.* 261): (*Iphigenia*) *translata ad Tauricam regionem regi Thoanti tradita est sacerdosque facta Dictynnae Dianae, vel ut quidam volunt Orthiae Dianae. quae cum secundum statuum consuetudinem humano sanguine numen placaret, agnovit fratrem Orestem, qui accepto oraculo carenti furoris causa cum amico Pylade Colchae petierat, et cum his occiso Thoanti simulacrum sustulit absconditum fasce lignorum: unde et Facellus dicitur, non tantum a face, cum qua pingitur, propter quod et Lucifera dicitur: et Aricia denuit, sed cum postea Romani sacrorum crudelitas displiceret, quamquam servi immolarentur, ad Laconas et Diana translata, ubi sacrificii consuetudo adulescentium verbibus servatur, qui vocabantur Bomonicae, quia aris superpositi contendeant, qui plura posset verbera sustinere. Orestis vero ossa Aricia Romam translata sunt et condita ante templum Saturni, quod est ante clivum Capitolinum iuxta Concordiae templum.*

<sup>46</sup> Serv. *Aen.* 6,136: *Orestes post occisum regem Thoantem in regione Taurica cum sorore Iphigenia, ut supra diximus, fugit et Dianae simulacrum inde sublatum haud longe ab Aricia collocavit. in huius templo post mutatum ritum sacrificiorum fuit arbor quaedam, de qua infringi ramum non licebat. dabatur autem fugitivi vis potestas, ut si quis exinde ramum potuisset auferre, monomachia cum fugitivo templi sacerdoti dimicaret: nam fugitivus illic erat sacerdos ad priscae imaginem fugae. dimicandi autem dabatur facultas quasi ad pristini sacrificii reparationem.*

<sup>47</sup> Strab. 5,3,12. Die Angaben von Strabon wirken um so stichhaltiger, als er sich auf Artemidoros beruft, Priester des Heiligtums der Artemis in Ephesos, der natürlich die beste Autorität war, um Ähnlichkeiten der *Diana Nemorensis* mit der asiatischen Artemis herauszustellen. Artemidoros seinerseits ist womöglich einer noch älteren Überlieferung verpflichtet: Es ist dieselbe, aus der Cato die vorher zitierte Geschichte über Syrakus wiedergab (fr. 71 Peter), die vielleicht von der *Orestie* des Stesichoros beeinflusst war (es kann gut sein, daß Timaios für diese Überlieferung verantwortlich ist). Vgl. Parault 1969, 45f.

<sup>48</sup> Für den *rex Nemorensis* vgl. Suet. *Cal.* 35,3; Ovid, *fast.* 3,271f., *ars.* 1,259f.; Lucan. 3,86; Paus. 2,27,4.

führt, und die älteste italische Gottheit wurde der Artemis Tauropolos gleichgesetzt. Man sagte, das Kultbild im Diana-Heiligtum sei von Orestes und Iphigenie aus dem Taurerland mitgenommen worden, da bekannt war, daß zu Ehren der Artemis Tauropolos barbarische Riten mit Menschenopfern gefeiert wurden. Der aitiologische Charakter dieses Mythos liegt auf der Hand.<sup>49</sup>

Es ist bekannt, daß der Diana-Kult außerhalb Latiums auch in Kampanien weit verbreitet war: In Capua gab es einen Tempel, der der *Diana Tifatina* geweiht war, und in Cumae wurde wahrscheinlich eine Artemis verehrt.<sup>50</sup>

Die Stadt Cumae bildete, wie bereits gesagt wurde, anscheinend einen wichtigen Verkehrsknoten zwischen Latium, Etrurien und Kampanien, und von dort wurden aller Wahrscheinlichkeit nach die griechischen Mythen auch in Umlauf gesetzt; durch diese aktive Verbreitung von Mythen griechischer Abstammung übte Cumae vermutlich auch entscheidenden Einfluß auf die Hellenisierung des Kults der *Diana Nemorensis* aus.<sup>51</sup>

Wir wissen, daß im Jahre 504 v. Chr. in Aricia eine Schlacht stattfand, in der die Latiner, die mit Aristodemos, dem Tyrannen von Cumae, verbündet waren, auf die etruskischen und die römischen Truppen trafen, die Aricinus befehligte. Die militärische Intervention von Cumae zugunsten der Latiner im Krieg gegen Rom und Porsenna kann nicht als isoliertes Faktum betrachtet werden. Es mußten eine formale Allianz und engere kommerzielle und kulturelle Kontakte zwischen Latinern und Cumanern vorangegangen sein.<sup>52</sup>

Auch die Kultstatue im Heiligtum von Aricia, die auf den Anfang des 5. Jhs. v. Chr. zurückgeführt werden kann, weist stark archaischen Charakter auf. Alföldi und Rüs meinen, in der dreigestaltigen Kultstatue des archaischen Typs, die auf einem *denarius* von Accoleius Larisculus (43 v. Chr.) abgebildet ist, die Kultstatue des Heiligtums von Aricia zu erkennen: Auf einer Seite des *denarius* ist die Statue der Göttin als dreigestaltige Hekate abgebildet, in deren Hintergrund Zypressen stehen, die den *lucus* bezeichnen sollen; auf der anderen befindet sich eine Darstellung eines Kopfes –

<sup>49</sup> Vgl. die berühmte Interpretation des *rex Nemorensis* durch Frazer in *The Golden Bough* (Frazer 1911, I 8–11; II 320 ff.). Heute neigt man dazu, den *rex Nemorensis* in Verbindung mit der archaischen Königswürde im Latium zu sehen, doch im ganzen betrachtet bleibt er eine geheimnisvolle Figur. Vgl. Morpurgo 1903, 352–368; Altheim 1930, 144–156; Gordon 1934, 18f.; Bernardi 1953; Schilling 1964, 656–657; Alföldi 1965, 47–56; Dumézil 1966, 396–400; Blagg 1986, 212; Coarelli 1987, 165.

<sup>50</sup> Für *Diana Tifatina* vgl. Wissowa 1903, 326–328; Radke 1965, 104–107; De Francisci 1956. Für Cumae vgl. Verg. *Aen.* 6,35; dazu Parault 1969, 448; Mele 1987, 172ff.

<sup>51</sup> Neben dem Orestes-Kult ist im *nemus Aricinum* auch der Kult von Hippolytos-Virbius bezeugt. Vgl. Serv. *Aen.* 7,761. Vgl. Ann. 43.

<sup>52</sup> Vgl. Alföldi 1965, 56–72; Coarelli 1987, 167; Mele 1987, 172ff.

der von Diana im Profil – mit archaischen Charakteristiken, ebenfalls vermutlich aus dem Anfang des 5. Jh.s v. Chr. Diese Datierung könnte sich durch eine Gegenüberstellung mit dem Bronzekopf aus Aricia bestätigen lassen, der sich heute in Kopenhagen befindet und dessen Entstehung sich auf 500 v. Chr. ansetzen läßt. Er ist mit einer der Kultstatuen zu identifizieren, die auf dem *denarius* abgebildet sind.<sup>53</sup>

Demnach kann man der Gleichsetzung der *Diana Nemorensis* mit der dreigestaltigen Hekate eine lange Geschichte zuschreiben.

Es ist zu betonen, daß sowohl Artemis Tauropolos als auch Iphigenie, ihre Priesterin, in der archaischen Epoche selbst mit Hekate identifiziert wurden, wie Hesiod im *Katalog* und Stesichoros in der *Orestie* schreiben.<sup>54</sup>

Die Tatsache, daß beide – Iphigenie und Artemis Tauropolos – mit der *Diana Nemorensis* in Verbindung gebracht werden, könnte den Beinamen *Trivia*, der für die latinische Diana reserviert war, rechtfertigen und die lange Tradition des Artemis-Kults im *nemus Aricinum* bestätigen.<sup>55</sup>

In diesem Zusammenhang ist von Interesse, daß die erste Erwähnung des Namens *Trivia* gerade in einem Fragment einer archaischen Tragödie erscheint (Fnn. 362 R. 3): *ut tibi Titanis Trivia dederit stirpem liberum*. Es ist nicht auszuschließen, daß die *Trivia* von Ennius auf die *Diana Trivia* von Aricia anspielte, deren Kult in Rom sehr bekannt war.<sup>56</sup>

Ein wichtiges Fragment der *Origines* von Cato bezeugt, daß das Heiligtum der Diana im *nemus Aricinum* von einem bestimmten Moment an die Funktion eines föderalen Mittelpunkts des latinischen Bundes einnahm und den Kult des *Iuppiter Latiaris* ersetzte oder ihm an die Seite trat.<sup>57</sup>

Cato erwähnt den Namen des latinischen Diktators Egerius Baebius, der das Heiligtum weihte, und die Namen der Völker, die zum Bund gehörten. Da in der Liste der latinischen Völker die Nennung der Römer fehlt, könnte man annehmen, daß das Dokument sich auf eine Zeit des Konflikts zwi-

53 Alföldi 1960, 137–144; 1965, 47ff.; Riis 1966, 67–75; Pairault 1969, 457–465; Coarelli 1987, 169; Ampolo 1993, 162.

54 Hes. cat. fr. 23a, 17–26; vgl. 23b = Paus. 1,43,1; Stesich. fr. 215 PMGF. Vgl. Paus. 2,22,7. Das Auftreten der Schwester von Orestes in Italien scheint für die ältesten Versionen des Mythos charakteristisch zu sein, die vielleicht auf Stesichoros zurückzuführen sind. Vgl. Pairault 1969, 456. Vgl. Coarelli 1987, 169. Auch die *Diana Tifatina* in Capua wird in einer kaiserlichen Inschrift

55 *Trivia* genannt (CIL X 3795); an derselben Stelle ist der Titel *flamen Virbialis* zu lesen, den Pairault (1969, 465 Anm. 1) zu Virbuis in Verbindung setzt, was anzuzweifeln ist. Die Gelehrte unterstreicht außerdem, daß in Verg. *Aen.* 6,35 die Priesterin von Cumae *Phoebe Triviaeque* genannt wird, und postuliert einen alten Kult um die *Diana Trivia* in Cumae (vgl. Anm. 50). Die *Diana Trivia* von Aricia unterlag einem kampanischen Einfluß, der durch den fruchtbareren Austausch von Latium, Etrurien und Kampanien untereinander am Anfang des 5. Jh.s ermöglicht wurde. Vgl. Pugliese Carratelli 1968, 321–347.

56 Vgl. unten Anm. 70.

57 Cato, orig. fr. 58 Peter<sup>2</sup> = II 28 Chassignet. Vgl. Coarelli 1987, 165f.

schen Rom und dem latinischen Bund bezieht – daß es also etwa auf das Jahr 500 v. Chr. zu datieren ist, zwischen der zuvor erwähnten Schlacht von Aricia und der Schlacht am Regillus-See. Somit wurde zwischen dem Ende des 6. und dem Anfang des 5. Jh.s v. Chr. in Aricia im Umkreis des alten Diana-Kults der latinische Bund wiederbegründet.<sup>58</sup>

Die latinischen Völker besaßen in Rom ein weiteres Heiligtum, das ebenfalls mit dem Diana-Kult in Beziehung steht: den antiken Tempel der Diana auf dem Aventinhügel, der nach der Überlieferung bei Livius und Dionysios von Halikarnassos von Servius Tullius gestiftet wurde.<sup>59</sup>

Dionysios berichtet, daß Servius Tullius die Oberhäupter der latinischen Völker davon überzeugte, mit den Römern auf gemeinsame Kosten ein Heiligtum auf dem Aventin zu bauen, daß er die Gesetze über die Beziehungen der Städte untereinander überarbeitete und die Einzelheiten der gemeinsamen Zeremonien festlegte. Dionysios ergänzt außerdem, daß die Stelle, auf der diese Normen mit griechischen Buchstaben eingeschnitten waren, noch zu seinen Zeiten auf dem Aventin stand. Die mit Abstand wichtigste Erneuerung war das Asyl (*τερόν ἄσυλον*) im Tempel der Diana nach dem Beispiel des Artemis-Tempels von Ephesos, und jenes von Massalia.<sup>60</sup>

Das Asyl war eine griechische und nicht eine römische Einrichtung, aber die Institution des Asyls am Diana-Tempel auf dem Aventin kann recht gut auf die Zeit der Könige im 6. Jh. zurückgeführt werden, als der Handel der Römer auch mit den Griechen sehr reger war und eine Art Empfangsstation für Fremde an den Pforten der Stadt wünschenswert erschien.

Obendrein kann die Stiftung auf dem Aventin durchaus Teil des politischen Programms des Servius Tullius gewesen sein, der sich wie die gleichzeitigen griechischen Tyrannen auf die unteren Volksschichten stützte. Mit diesem Asyl am Diana-Tempel hängt wahrscheinlich auch der extraterritoriale Charakter des Aventin-Hügels zusammen, der bis zum Zeitalter des Claudius außerhalb des *pomerium* blieb. Der Aventin bot der *plebs* Zuflucht während des Aufstandes und verlieh den Volkstribunen und den *aediles plebis* eine Unantastbarkeit, wie sie in den griechischen Ländern Angehörige der Heiligümer genossen, wenn sie sich zu Aufträgen außerhalb des geheiligten Territoriums aufhalten mußten.

Die griechischen Worte, die diesen römischen Begriff von Unverletzbarkeit ausdrücken, heißen *τερόν καὶ ἄσυλος*.<sup>61</sup>

58 Vgl. Alföldi 1965, 52–53; Coarelli 1987, 165–167; Ampolo 1983; 1993, 161f.

59 Liv. 1,45; Dion. Hal. ant. 4,25,6ff. Die Einrichtung geht mithin etwa auf die Mitte des 6. Jh.s v. Chr. zurück. Vgl. Thomsen 1980, 291–314.

60 Strab. 4,1,4,5. Vgl. Colonna 1962, 57–60; Ampolo 1970; Gras 1987, 47–61; Freyburger 1992; Malaspina 1994–1995, 19f.

61 Vgl. Merlin 1906, 53ff.; van Berchem 1960, 21–33; Freyburger 1992; dagegen Riggsby 1996, 578f.

Wahrscheinlich wurde die Göttin Diana gerade wegen ihres Asyls auf dem Aventin bei der *plebs* und den Sklaven sehr beliebt.

Man könnte sich in diesem Zusammenhang leicht vorstellen, daß es am Asyl-Ort auf dem Aventin auch für geflohene Sklaven Vorschriften gab, wie sie in der griechischen Asylregelung obligatorisch waren.<sup>62</sup>

Die Verbindung der Göttin mit der Welt der Bediensteten hat gewiß tiefer Wurzeln: Der Sklave hat mit dem Fremden gemeinsam, daß auch er als Fremder betrachtet wird, und diese Eigenschaft zieht ihn in die Einflußsphäre der Diana. Als Herrscherin über die Regionen, die sich 'außerhalb' befinden, ist die Göttin analog dazu auch der Entfernung und Fremdheit verbunden, die zur Welt der Sklaven gehört: Sie sind 'fremd' gegenüber einem fest definierten Ethnos, das in einer städtischen Gesellschaft organisiert ist.

Das Heiligtum von Aricia und dasjenige auf dem Aventin stellten sich als eng miteinander verwandt dar.<sup>63</sup>

Beide waren sie Heiligtümer des Latinerbundes, beide Göttinnen waren hellenisiert und mit einer archaischen Artemis gleichgesetzt worden.<sup>64</sup> Die Nymphen Egeria wurde sowohl in Aricia als auch in der Nähe des Heiligtums auf dem Aventin im Hain der *Camena* verehrt (in der sogenannten *vallis Egeriae* unweit der *porta Capena*). Hinzu kommt noch, daß die zwei Göttinnen ihren *dies natalis* an den Iden des August hatten.

Auch eine Passage bei Festus (p. 460 L.) weist noch eine Verbindung zwischen den beiden Heiligtümern auf: *servorum dies festus vulgo existimatur Idus Augustae, quod eo die Servius Tullius, natus servus, aedem Dianae dedicaverit in Aventino, cuius tutelae sint cervi: a quo celeritate fugitivos vocent cervos*.

<sup>62</sup> Diana, Schutzgöttin des primitiven latinischen Bundes, konnte ursprünglich die Göttin der Sklaven direkt latinischer Abstammung sein, und der Aventin war auch die Vorstadt der latinischen Deportierten und der Gefangenen aus den Städten im südlichen Latium, die von Rom zerstört worden waren. Vgl. Gras 1987, 49; Dumont 1987, 137–143.

<sup>63</sup> Daß die Römer die beiden Heiligtümer einander gleichstellten, findet Bestätigung in Liv. 22,36, nach dem unter den bösen Vorzeichen während des Zweiten Punischen Krieges ein Steinregen den Zusammenhang der beiden Heiligtümer vgl. Malaspina 1994–1995, 15–35.

<sup>64</sup> Das Kultbild in beiden Heiligtümern dürfte ein Xoanon sein: *Diana Nemorensis* stand in Verbindung, wie klar wurde, mit der taurischen Artemis, die stets ein Xoanon-Typus zu sein scheint; die Kultstatue der *Diana Aeventinensis* wurde von Strabon 4,1,4,5 mit dem Xoanon der Artemis von Massalia verglichen, das seinerseits ein Abbild der Artemis von Ephesos war (vgl. Anm. 60). Die Kultbilder von Aricia und vom Aventin wiesen archaische Charakterzüge auf wie das Zackendiadem, das anscheinend eben aus dem pontischen Gebiet stammt (vgl. die Artemis mit Zackendiadem, die auf einer Gemme aus dem 5. Jh. v. Chr. auftaucht, die aus Südrussland kommt – LIMC Artemis Nr. 977). Auch in der römischen Kunst zeichnet sich die taurische Artemis durch das Zackendiadem aus (zu sehen etwa auf dem Wandbild aus Boscoreale LIMC Artemis / Diana Nr. 45). Das Problem wird behandelt bei Simon 1984, 796–797.

Diana darf also auch als Schutzgöttin der Sklaven betrachtet werden: Der Text verwendet in der Tat das Wortspiel *Servius / servus* und spielt auch mit dem Bezug *cervus (servus) fugitivus*.

Auch in Aricia gibt es im Ritus des *rex Nemorensis*, wie bereits betont wurde, die Gestalt des geflohenen Sklaven, der an diesem Ort den Schutz der Diana genoß. Es ist nicht auszuschließen, daß – auch wenn es keine ausdrücklichen Aussagen in diesem Sinne gibt – es auch im Heiligtum von Aricia ein Asyl gab.

In der uralten Einrichtung des *rex Nemorensis* könnten sich Spuren des Daseins eines alten Asyl auch im Heiligtum von Aricia – wie in demjenigen vom Aventin – wieder finden lassen. Überdies könnte Orestes, der – von den Erinyen verfolgt – flieht und als *ικέτης* beim *ὄμφαλός* in Delphi Zuflucht und Schutz bei dem Gott sucht, wirklich als das Symbol der *ἄσυλία* angesehen werden.

Das Fragment *ex incertis incertorum fabulis* 18–19 R.<sup>3</sup> könnte, falls es den *Emmenides* von Ennius zugeschrieben würde, eine Anrufung von Orestes darstellen, der sich zum Tempel von Apollon und zum Gott geflüchtet hat: *o sancte Apollo, qui umbilicum certum terrarum optines, / unde superstitiosa primum saeva evasit vox foras, wo umbilicus die Übersetzung von ὄμφαλός ist. Der gesamte erste Teil der Emmeniden von Aischylos, griechisches Vorbild der Ennianischen Tragödie, spielt sich im Apollon-Tempel ab, wo Orestes Unterschlupf gesucht hat bei dem ὄμφαλός. Das Bild von Orestes, der den ὄμφαλός umarmt, war auch in der italischen Ikonographie weit verbreitet, wie zahlreiche Abbildungen auf großgriechischen Vasen und etruskische und römische Dokumente beweisen.<sup>65</sup>*

Den Zusammenhang zwischen Orestes, dem Stifter des Heiligtums, und dem *rex Nemorensis*, dessen Priester, kann man aus dem bereits zitierten Text von Servius schließen, in dem das Adjektiv *fugitivus*, das auf den *sacerdos* des Diana-Tempels angewandt wird, über den Ausdruck *ad priscae imaginem fugae* auf den Helden zurückgeführt wird, der aus dem Taurerland flieht (*fugit*) und Aricia erreicht.<sup>66</sup>

Das angeführte archaisierende Basrelief mit der Abbildung der Aigisthos-Sage, das in Aricia gefunden wurde, ist von verschiedenen Wissenschaftlern auf der Grundlage dessen interpretiert worden, daß Orestes als Stifter des Kultes der *Diana Nemorensis* galt.

<sup>65</sup> Vgl. LIMC Orestes Nr. 12–47. Besonders zu den großgriechischen Vasen ab dem 4. Jh. v. Chr. vgl. Nr. 12–27, 29, 34, 35; zu den etruskischen Dokumenten vgl. Nr. 50 (Bronzespiegel aus der 2. Hälfte des 4. Jh.s v. Chr. mit der Inschrift URSTE); zu den römischen Dokumenten vgl. Nr. 47 (Campanarrelief aus dem 1. Jh. v. Chr., aus dem Tempel des delphischen Apollon).

<sup>66</sup> Vgl. Anm. 46. In den *Emmeniden* von Aischylos wird Orestes, Sklave der Erinyen, mit einem Hirsch verglichen, der vor denen flüchtet, die Jagd auf ihn machen (Aischyl. *Emm.* 111ff.).



Die Ermordung des Aigisthos durch Orestes könne „als mythisches Vorbild des Kultbrauches dienen, wonach der Oberpriester, der Rex Nemorensis, erst seinen Vorgänger im Zweikampf erschlagen musste, ehe er die Stelle erhielt“. „Die königliche Binde bei Orestes gewinnt ... eine besondere Bedeutung: er ist der mythische erste Rex Nemorensis.“<sup>67</sup>

Im *Dulorestes* von Pacuvius wird Orestes als Orestes-Sklave geschildert. Man darf vermuten, daß diese Gestalt auf das römische Publikum Eindruck gemacht hat, auch im Hinblick auf die geschichtliche Situation: Das System der Sklaverei war tiefgreifenden Änderungen unterworfen, was nicht nur an der enormen Zahl von Sklaven lag, die nach Italia einströmten, sondern auch an ihrem Einsatz und an der immer wichtiger werdenden Rolle, die sie in der Wirtschaft des Staates einnahmen.<sup>68</sup>

Obendrein bekleidete die Figur des Sklaven, der auch in der archaischen Tradition der Könige eine prominente Rolle einnahm, – vor allem für Servius Tullius, den Stifter des Heiligtums der Diana auf dem Aventin – eine Schlüsselrolle im Ritual des *rex Nemorensis*, wie gezeigt worden ist; in jenem Kult von *Diana Nemorensis*, den eben Orestes gestiftet hat.<sup>69</sup> Der Kult der *Diana Nemorensis* muß nicht nur in Latium sehr populär gewesen sein, sondern auch in Rom, wie zum Beispiel die Zeremonien zu Ehren der Diana beweisen, der Bringerin des Lichts, weil sie auch Mondgöttin war. Noch zu den Zeiten des Augustus und auch später war eine Prozession für sie vorgesehen – um vor der Göttin Gelübde abzulegen –, bei der Fackeln tra-

<sup>67</sup> Furtwängler 1900, 267f. Zu Recht kann Orestes, der rechtmäßige König, der seinen von Aigisthos usurpierten Thron wieder erobert, mit dem *rex Nemorensis* identifiziert werden. Vgl. Pacuvius 375 R.<sup>3</sup>, wo Orestes als *rex* bezeichnet wird (vgl. Anm. 25).

<sup>68</sup> Vgl. Vogt <sup>2</sup>1972; Finley 1968, 122–147; 1980, 67–92; Giardina-Schiavone 1981. Im einem Fragment des *Dulorestes* (Pacuvius 121 R.<sup>3</sup>) identifiziert Biliński (1960, 168) den Hirten, der seine Herde wegführt, um sie zu verkaufen, mit Orestes, wobei er ihn mit der Gestalt des Sklaven-Hirten in Beziehung setzt. Dabei betont er, daß Pacuvius eine Anspielung auf die Sklaven-Hirten beabsichtigt hatte, die gerade um die Hälfte des 2. Jhs eine wirkliche Gefahr für ihre Herren und für den Staat wurden. Das Phänomen, das in der Folge zu Sklavenaufständen geführt habe, mit Banditen-Hirten als Anführern, wurde auf Sizilien durch den Konsul Publius Rupilius um 132 v. Chr. mit militärischer Gewalt niedergeworfen. Zur Figur des Banditen-Hirten vgl. Diod. 34–35,2. Dagegen vgl. Dumont 1987, 622–624.

<sup>69</sup> Wie tief verwurzelt und wie wichtig der Ritus der Nachfolge des *rex Nemorensis* war, der mit Orestes in Verbindung gebracht wird, zeigt das Faktum, daß er bis zur Kaiserzeit überlebt hat: Calpurnia entsendet einen Sklaven als *validiorem adversarium*, um den *rex Nemorensis* von Aricia zu töten und seinen Platz einzunehmen, weil er zu lange schon auf seinem Posten war. (Suet. *Cal.* 35,3). Vgl. Bernardi 1953, 273–278; Leone 1994–1995, 53–70. Kaiser Claudius ließ Stihner-ten von den *pontifices* am *lucus Dianae* von Aricia ausführen (Tac. *ann.* 12,8: *addidit Claudius sacra ex legibus Tulli regis piculaque apud lucum Dianae per pontifices damna*). Bemerkenswert ist noch der Bezug auf Servius Tullius – weniger wahrscheinlich Tullus Hostilius, wie einige Gelehrte behaupten –, der noch einmal mit dem Heiligtum der Diana in Verbindung gebracht wird.) Pausanias (Paus. 2,27,4) bezeugt, daß der *rex Nemorensis* noch in seinen Zeiten überlebte. Vgl. Coarelli 1987, 180ff.; Ampolo 1993, 163.

gende römische Frauen an den Iden des August, dem *dies natalis* der Göttin, sich bis zum *nemus Aricinum* begaben.<sup>70</sup>

Es ist keinesfalls auszuschließen, daß die Figur des Orestes dem römischen Publikum bekannt gewesen sein mußte, auch weil der Held in Latein und Rom längst heimisch war, was eine Notiz bestätigt, die Servius überliefert hat: Demnach seien die Gebeine des Orestes vor dem Saturn-Tempel auf dem *forum* bestattet worden.<sup>71</sup>

Man könnte sich fragen, welche Grundlage die Notiz des Servius hat, nach der die Gebeine des Orestes von Aricia nach Rom überführt worden seien, und auf welche Epoche sie letztlich datiert werden könnte. Dazu muß man sich jedoch in Erinnerung rufen, daß das Heiligtum von Aricia, mit dessen mythischen Ursprüngen Orestes eng verbunden war, nicht nur eine große religiöse Bedeutung hatte, sondern auch ein Zentrum des lateinischen Bundes gewesen war. Diana als Schutzherrin des lateinischen Bundes hatte sowohl in Aricia als auch im Heiligtum auf dem Aventin eine politische Funktion, und recht bald schon nahm sie auch die Rolle der Garantin des *imperium Romanum* ein. Bedeutsam in diesem Sinne ist ein *denarius* von A. Postumius Albinus (81 v. Chr.), auf dem auf der einen Seite die Opferung einer Kuh von wunderschönem Aussehen und mit wunderschönen Hörnern auf dem Altar der *Diana Aventinensis* abgebildet ist, auf der anderen Seite die Büste der Diana mit einem Bukranion.<sup>72</sup>

Die Abbildungen auf dem *denarius* beziehen sich auf eine Episode, die auch Livius wiedergibt; sie schildert die Darreichung der sabinischen Kuh als Votivgabe im Tempel der Diana auf dem Aventin, was das *imperium* des römischen Volkes garantieren soll. Die wunderschönen Hörner der Kuh wurden im Diana-Tempel lange als Symbol der *Roma caput rerum* ausgestellt; die Göttin hatte also auch politisches Gewicht erhalten und stand für das Wachstum der Macht Roms.<sup>73</sup>

Von der Göttin Diana erhoffte man sich Kriegsglück. Griechische Feldherren hatten zu demselben Zweck in den Perserkriegen Artemis angebetet. Auch im 1. Jh. v. Chr. wurde das Diana-Abbild, wiederum von Kriegsherren, auf Münzen geprägt. Oktavian soll sicher gewesen sein, daß auf Eingreifen von Diana die Niederlage des Sextus Pompeius zurückzuführen

<sup>70</sup> *Ov. fast.* 3,263ff.; Prop. 2,32,9f.; Stat. *silv.* 3,1,55ff.

<sup>71</sup> Vgl. Anm. 45.

<sup>72</sup> LIMC Artemis / Diana Nr. 165.

<sup>73</sup> Liv. 1,45; Plut. *qui. R.* 4 identifiziert den Priester, der das Tier opfert, mit König Servius Tullius. Postumius Albinus ließ den *denarius* prägen, weil er Abkömmling des Siegers über die Latiner am Regillus-See war; der Bezug auf den Tempel auf dem Aventin erklärt sich aus der entscheidenden Rolle, die seiner Einrichtung bei der Unterwerfung Latiums zukam. Dumézil (1966, 398f.) nennt Diana «déesse de la souveraineté»; vgl. Pairault 1969, 431–433, 441ff.; Schilling 1979, 371ff.

war. Die politische Bedeutung von Diana findet ihren höchsten Ausdruck in den Feiern der *ludi saeculares*, wo Diana mit Apollon in Verbindung steht.

Den Kult der Diana-Artemis Tauropolos in Aricia hatte Orestes begründet: Es ist möglich, daß – analog zur Bedeutung von Diana – auch der Legende von der Überführung seiner Gebeine von Aricia nach Rom politisches Gewicht zukam. Interessant ist der parallele Bericht des Herodot über den Transport der Gebeine des Orestes von Tegea nach Sparta. Das Apollon-Orakel habe die Spartaner angewiesen, die Gebeine des Sohns des Agamemnon in ihre Stadt zu bringen; ab jenem Zeitpunkt seien die Spartaner den Tegeern im Krieg bei weitem überlegen geworden.<sup>74</sup>

Da man glaubte, daß die Gebeine der Erde, der sie anvertraut waren, Schutz bieten, mußte eine Überführung der sterblichen Überreste eines Helden den früheren 'Besitzern' dieses Privileg entziehen und es den neuen zuweisen. In unserem Falle wäre die Umbettung der Gebeine des Orestes eine Anspielung auf die Verlagerung der politischen Macht von Aricia nach Rom. Dies kam vielleicht durch den Sieg Roms am Regillus-See Anfang des 5. Jh.s zustande – eine Epoche, auf die die Widmung des Saturn-Tempels zurückgeht, vor dem nach Servius die Gebeine des Orestes bestattet wurden – oder spätestens sofort nach dem Jahr 338 v. Chr., als die Römer sich das latinische Heer und Aricia endgültig unterwarfen.<sup>75</sup>

Im selben Jahr krönten die Römer nach dem Sieg über Antium die Tribüne ihrer Versammlung mit den Rostra der Schiffe der Antiaten. Es ist nicht auszuschließen, daß das Fortbringen der Gebeine des Orestes aus Aricia eine vergleichbare politische Bedeutung annahm, da sie vor dem Saturn-Tempel erneut bestattet wurden, also in der unmittelbaren Umgebung der Versammlung, wo die Monumente und Symbole der Großmacht Rom zu finden sind: neben den Rostra, dem Heroon von Romulus, den Gräbern von Faustulus und Hostus Hostilius, der Ficus Ruminialis, der Wölfin aus Bronze mit den Zwillingen.

Im Bezirk vor dem Saturn-Tempel war außerdem der Mundus lokalisiert, rituelles Zentrum und Ort der Stadtgründung.<sup>76</sup>

<sup>74</sup> Hdt. 1,67f.; vgl. Paus. 3,3,5f.; 8,54,4. Vgl. Pfister 1909. Die Parallele zwischen der Erzählung von Herodotos und jener des Servius führt zu der Annahme, daß der Ursprung der Notiz des Servius in einer sehr weit zurück liegenden Epoche liegt. Nach Alkheim (1930, 107–108) geschah die Überführung in der archaischen Zeit, da nur in jener Periode die Heroengräber auf den *kyopoi* oder *fora* aufgestellt waren. Nach Pairault (1969, 432) wäre die Bestattung der Überreste des Helden *ante aedem Saturni* leichter erklärlich, wenn sie stattgefunden hätte, als diese Zone noch als Friedhof in Gebrauch war. Für die Gelehrte entspricht die Überführung, da sie in die archaische Epoche weist, einer Übertragung der Hegemonie vom Heiligtum der *Diana Nemorensis* auf das auf dem Aventin.

<sup>75</sup> Vgl. Coarelli 1987, 169.

<sup>76</sup> Plut. *Rom.* 11,2. Vgl. Ampolo / Manfredini 1988, 298–300.

Der Mundus ist gleichzusetzen mit dem Umbilicus Urbis, dem lateinischen Pendant des ὀμφαλλός der griechischen Städte und besonders Delphi – Nabel der Welt.<sup>77</sup>

Der Mundus stand in Verbindung mit der chthonischen Welt und wurde nur geöffnet (*mundus patet*), um den infernalischen Gottheiten zu gestatten, auszufahren und vom Orakel Auskunft über die künftige Ernte zu bekommen; analog dazu war der ὀμφαλλός in Delphi wie das Orakel mit einem chthonischen Element verknüpft: mit dem Grab des Piron und dem mythischen Spalt, aus dem die Dämpfe austraten, die die Pythia in Trance versetzten.

In diesem Zusammenhang ist zu betonen, daß die Begräbnisstätte der Gebeine des Orestes, Symbol der ὄσουλία, sich in Rom *ad fauces Capitolii* gerade in der Nähe des Asyls befindet, das nach der Überlieferung Romulus bei der Gründung Roms eingerichtet hatte.<sup>78</sup>

Ein Zeugnis, das die Gebeine des Orestes noch in der ersten Kaiserzeit auf dem *forum* bestattet sehen will, könnte aus einem Marmorstück bestehen, das vermutlich zur Ara Pietatis – also ein Staatsrelief – gehört, die Augustus auf dem Kapitol errichten und Claudius einweihen ließ.<sup>79</sup>

Darauf ist unter dem Saturn-Tempel eine Hydria als Aschenurne abgebildet, und Diana und Apollon stehen vor dem Tempel.

Die Annahme, daß es sich um die Urne mit der Asche des Orestes handelt, wird dadurch bestärkt, daß der Held in enger Verbindung mit den beiden Gottheiten stand und sein Grab nach der Tradition vor dem Saturn-Tempel Platz fand, in der Nähe der Ara Pietatis.<sup>80</sup>

Dies ist ein weiteres Indiz dafür, daß in Rom die *cineres Orestis* als eines der *pignora imperii Romani* galten, wie Servius berichtet: *septem fuerunt*

<sup>77</sup> Coarelli 1983, 199ff. Für die Verbindung zwischen Orestes und dem ὀμφαλλός vgl. Anm. 65.

<sup>78</sup> Plut. *Rom.* 9,3; Liv. 1,8. Plutarch präzisiert, daß infolge einer Antwort des Orakels von Delphi (μυαυρέουετι πυθοχρησθεῖ) allen das Asylrecht eingeräumt wurde, was die Bevölkerung der primitiven Stadt sicherstellte. Romulus und Remus stifteten ein ἱερόν τῆ φούμιον als Asyl, wohin alle Zuflucht suchten, da οὐτὴ δεσπότης δούλων, οὐτὴ θήρα χριστέας zurückgeben wurde. Zum sogenannten 'Asyl des Romulus' vgl. van Berchem 1960, 21–33; Guittard 1980, 159–166; Briquel 1981, 131–162; Ampolo / Manfredini 1988, 293–294; Freyburger 1992, 139–151; Ampolo 1993, 167. Ampolo schreibt, daß «la presenza delle ossa a Roma alle fauces Capitolii ha un senso solo nel quadro della cd. città sabina: ai Sabini com'è noto si attribuiva un'origine spartana ed Oreste era eroe spartano». Vgl. Plut. *Num.* 1,4.

<sup>79</sup> Vgl. LMC Artemis / Diana Nr. 276; LMC Apollon / Apollo Nr. 358.

<sup>80</sup> Vgl. Simon 1979, 264–265 Abb. 3; 1984, 794. Die Gelehrte, die diese Identifikation ins Feld führt, ist der Meinung, die Gebeine des Orestes seien im Zuge der neuen Errichtung des Saturn-Tempels von Aricia ins *forum Romanum* überführt worden – wahrscheinlich von Augustus, dessen Mutter aus Aricia stammte. Simon erinnert an eine Stelle bei Pausanias (Paus. 2,17,3), nach der in Mykene eine Inschrift existierte, auf der Orestes mit dem Kaiser Augustus identifiziert wird.

*pignora, quae imperium Romanum tenent: † aius matris deum, quadriga fictilis Veientanorum, cineres Orestis, sceptrum Priami, velum Ilionae, palladium, ancilia.*<sup>81</sup>

Man kann zu dem Schluß kommen, daß der Mythos von Orestes in Rom und Latium mindestens seit dem 5. Jh. v. Chr. bekannt und in der römischen Tradition fest verankert war, als die lateinischen Tragödiendichter die Sage des griechischen Helden in Szene setzten. Es ist anzunehmen, daß das Publikum, das den Vorführungen beiwohnte, Bezüge zu lokalen Mythen und Traditionen erkannte und zu würdigen wußte, welche die Handlung der *fabula cothurnata* evozieren konnte. Dabei sollte nicht vergessen werden, daß die Theateraufführungen im Rahmen öffentlicher, staatlicher Veranstaltungen stattfanden; darum kann die Wahl des mythologischen Stoffes keine zufällige gewesen sein. Beweggrund mag der Wunsch gewesen sein, die Ursprünge und die Geschichte Roms zu zelebrieren.<sup>82</sup> Die konsistente Zahl der Tragödien-Fragmente zum Mythos des Orestes – und die wichtigen Aussagen, die bestätigen, welchen Ruhm der Held auf der römischen Bühne genoß –, bezeugen das Interesse des Publikums an einem Helden, der als Stifter des Kultes der Diana-Artemis – Schutzgöttin der *plebs* und der Sklaven einerseits, Symbol des Sieges und der Macht andererseits – nunmehr integraler Teil der religiösen Kultur und Tradition Roms geworden war.

### Literaturverzeichnis

- Alföldi, A.: Diana Nemorensis, *AJA* 64, 1960, 137–144.  
 –: Il santuario federale latino di Diana sull'Aventino e il tempio di Ceres, *SMSR* 34, 1961, 21–39.  
 –: Early Rome and the Latins, *Ann Arbor* 1965 (Jerome Lectures. Seventh Series).  
 Altheim, F.: Griechische Götter im alten Rom, Gießen 1930 (RVV XXII,1).  
 Ampolo, C.: L'Artemide di Marsiglia e la Diana dell'Aventino, *PP* 25, 1970, 200–210.  
 –: Ricerche sulla lega latina II. La dedica di Egerius Baebius (Cato, fr. 58 Peter), *PP* 38, 1983, 321–326.

<sup>81</sup> *Serv. Aen.* 7,188. Vgl. Gross 1935, 68; Simon 1984, 794.

<sup>82</sup> Für die politisch-aitiologische Bedeutung der republikanischen Tragödie vgl. Lefèvre 1978, 8–16; 1985, 1242–1246; 1990, 9–19.

- : Boschi sacri e culti federali: l'esempio del Lazio, in: *Les bois sacrés. Actes du Colloque International organisé par le Centre J. Bérard (Naples 1989)*, Neapel 1993 (Collection du Centre J. Bérard 10), 159–167.  
 Ampolo, C. / Manfredini, M.: Plutarco. Le vite di Teseo e di Romolo, Mailand 1988.  
 Aricò, G.: Sull'*Aegisthus* di Livio Andronico, in: *Studi di Poesia Latina in onore di A. Traglia*. I, Rom 1979, 3–9.  
 –: Seneca e la tragedia latina arcaica, *Dioniso* 52, 1981, 337–356.  
 Barigazzi, A.: Note a Livio Andronico, Lucrezio, Cicerone, *Acme* 3, 1950, 425–433.  
 Beazley, J.D.: *Etruscan Vase-Painting*, Oxford 1947.  
 van Berchem, D.: Trois cas d'asylie archaïque, *MH* 17, 1960, 21–33.  
 Bernardi, A.: L'interesse di Caligola per la successione del *rex Nemorensis* e l'arcaica regalità nel Lazio, *Athenaeum* 31, 1953, 273–287.  
 Biliński, B.: *Dulorestes* de Pacuvius et les guerres serviles en Sicile, in: *Hommages à L. Herrmann*, Brüssel 1960 (Collection Latomus 44), 160–170.  
 Biraschi, A.M.: Enea a Butroto. Genesi, sviluppi e significato di una tradizione troiana in Epiro, *AFLPer* 19, 1981–1982, 277–291.  
 Blagg, T.F.C.: The Cult and Sanctuary of Diana Nemorensis, in: M. Henig / A. King (edd.): *Pagan Gods and Shrines of the Roman Empire*, Oxford 1986 (Oxford Monogr. VIII), 211–219.  
 Briquel, D.: Jupiter, Saturne et le Capitole, *RHR* 198, 1981, 131–162.  
 Camassa, G.: I culti dell'area dello Stretto, in: *Lo stretto crocevia di culture (XXVI Convegno di studi sulla Magna Grecia. Taranto 1986)*, Taranto 1987, 133–161.  
 Carratello, U.: Livio Andronico, Rom 1979.  
 Caviglia, F.: Oreste, *Enciclopedia Virgiliana III* (1987) 880–882.  
 Coarelli, F.: Ara Saturni, *Mundus, Senaculum, DArch* 9–10, 1976, 346–377.  
 –: Il foro romano. I. Periodo arcaico. II. Periodo repubblicano e augusteo, Rom 1983–1985.  
 –: I santuari del Lazio in età repubblicana, Rom 1987.  
 Colonna, G.: Sull'origine del culto di Diana Aventinensis, *PP* 17, 1962, 57–60.  
 Dangel, J. (ed.): *Accius. Œuvres* (fragments), Paris 1995.  
 D'Anna, G.: Pacuvio ha scritto un Orestes?, *StUrb* 39, 1965, 47–69.  
 – (ed.): *M. Pacuvii fragmenta*, Rom 1967 (Poetarum Latinorum reliquiae: Aetas rei publicae. Vol. III 1).  
 –: Pacuvio, *Enciclopedia Virgiliana III* (1987) 918–919.  
 D'Antò, V. (ed.): *L. Accio. I frammenti delle tragedie*, Lecce 1980.

- De Cazanove, O.: Suspension d'ex-voto dans les bois sacrés, in: *Les bois sacrés*. Actes du Colloque International organisé par le Centre J. Bérard (Naples 1989), Neapel 1993 (Collection du Centre J. Bérard 10), 111-126.
- De Franciscis, A.: *Templum Dianae Tifatinae*, Caserta 1956.
- De la Genière, G. / Greco, G.: *Heraion alla Foce del Sele*, in: *Paestum*, Neapel 1990, 63-80.
- Di Benedetto, V.: *Le 'Eumenidi': una tragedia di interni e senza 'skene'*, in: *Filologia e forme letterarie*. Studi offerti a F. Della Corte, Urbino 1987, 121-139.
- Dumézil, G.: *La religion romaine archaïque*, Paris 1966.
- Dumont, J.C.: *Servus*. Rome et l'esclavage sous la République, Rom 1987.
- Ehlers, W.: *Trivia*, RE VII A 1 (1939) 521-522.
- Finley, M.I.: *A History of Sicily*. Ancient Sicily to the Arab Conquest, London 1968.
- : *Ancient Slavery and Modern Ideology*, London 1980.
- Frazier, J.G.: *The Golden Bough*, London 1911-1915.
- Freyburger, G.: *Le droit d'asyle à Rome*, LEC 60, 1992, 139-151.
- Froning, H.: *Marmor-Schmuckreliefs mit griechischen Mythen im 1. Jahrhundert v. Chr.*, Mainz 1981.
- Frontisi-Ducroux, F.: *Artemis bucolique*, RHR 198, 1981, 29-56.
- Furtwängler, A.: *Die Antiken Gemmen*, Bd. III, Leipzig / Berlin 1900.
- Gabba, E.: *Sulla valorizzazione politica della leggenda delle origini troiane di Roma fra III e II secolo a. C.*, in: M. Sordi (a c. di.): *I canali della propaganda nel mondo antico*, Mailand 1976 (Contributi dell'Istituto di Storia antica. Vol. IV), 84-101.
- Garzya, A.: *Il mito nell'Andromaca' di Euripide*, *Dioniso* 15, 1952, 104-121.
- Giardina, A. / Schiavone, A.: *Società romana e produzione schiavistica*, Rom / Bari 1981.
- Gordon, A.E.: *On the Origin of Diana*, *TAPhA* 63, 1932, 177-192.
- : *The Cults of Aricia*, Berkeley 1934 (Univ. California Publ. Class. Arch. 2).
- Graf, F.: *Das Götterbild aus dem Taurerland*, *AW* 10, 1979, 33-41.
- Gras, M.: *Le temple de Diane sur l'Aventin*, *REA* 89, 1987, 47-61.
- Gross, K.: *Die Unterpänder der römischen Herrschaft*, Berlin 1935.
- Guttard, Ch.: *Saturni fanum in faucibus* (Varro L.L. 5,42), in: *Mélanges P. Willemier*, Paris 1980, 159-166.
- Hafner, G.: *Das Relief vom Nemisee in Kopenhagen*, *JDAI* 82, 1967, 246-274.

- Heurgon, J.: *La Magna Grecia e i santuari del Lazio*, in: *La Magna Grecia e Roma nell'età arcaica* (VIII Convegno di studi sulla Magna Grecia. Taranto 1968), Neapel 1969, 9-30.
- Jocelyn, H.D. (ed.): *The Tragedies of Ennius*. The Fragments ed. with an *Introd. and Comm.*, Cambridge 1967 (Cambridge Classical Texts and Commentaries 10) (repr. with corr. 1969).
- Knoepfler, D.: *Les imagiers de l'Orestie*. Mille ans d'art antique autour d'un mythe grec (Catalogue Exposition Neuchâtel 1991-1992), Kilchberg / Zürich 1993.
- La Penna, A.: *Funzione e interpretazioni del mito nella tragedia arcaica latina*, in: *Caratteri dell'ellenismo nelle urne etrusche*. Atti dell'incontro di Studi (Siena 28-30 aprile 1976), Firenze 1977 (supplemento di Prospettiva. Rivista di storia dell'arte antica e moderna), 10-27 (= *Fra teatro, poesia e politica romana*. Con due scritti sulla cultura classica di oggi, Torino 1979 [Politica e cultura in Roma antica e nella tradizione classica moderna. Serie Seconda. Piccola Biblioteca Einaudi. Filologia. Linguistica. Critica letteraria 381], 49-104).
- Lefèvre, E.: *Versuch einer Typologie des römischen Dramas*, in: E. Lefèvre (Hg.): *Das römische Drama*, Darmstadt 1978 (Grundriß der Literaturgeschichte nach Gattungen), 1-90.
- : *Die politische Bedeutung der römischen Tragödie und Senecas 'Oedipus'*, *ANRW* II.32.2, Berlin / New York 1985, 1242-1262.
- : *Die politisch-atriologische Ideologie der Tragödien des Livius Andronicus*, *QCTC* 8, 1990, 9-19.
- Lennartz, K.: *Non verba sed vim*. Kritisch-exegetische Untersuchungen zu den Fragmenten archaischer römischer Tragiker, Stuttgart / Leipzig 1994 (BzA 54).
- Leone, A.: *L'orientalizzazione del culto nel Santuario di Nemi e Caligola: una proposta di lettura delle fonti e delle strutture*, *Documenta Albanica* 16-17, 1994-1995, 53-70.
- Lesky, A.: *Orestes*, *RE* XVIII 1 (1939) 966-1010.
- Liou-Gille, B.: *Une tentative de reconstruction historique: les cultes fédéraux latins de Diane Aventine et Diane Nemorensis*, *PP* 47, 1992, 411-438.
- Lloyd-Jones, H.: *Stesicoro*, in: *L'epos greco in Occidente* (XIX Convegno di studi sulla Magna Grecia. Taranto 1979), Taranto 1980, 9-28.
- Luraghi, N.: *Il mito di Oreste nel regno dello stretto*, in: *Mito e storia in Magna Grecia* (XXXVI Convegno di studi sulla Magna Grecia. Taranto 1996), Taranto 1997, 333-346.

- Malaspina, E.: Diana Nemorensis vs. Diana Aventinensis. Priorità cronologica e paradigmi storiografici, Documenta Albana 16-17, 1994-1995, 15-35.
- Mariotti, I.: Introduzione a Pacuvio, Urbino 1960 (Publicazioni dell'Università di Urbino. Serie di Lettere e Filosofia XI).
- Mariotti, S.: Livio Andronico e la traduzione artistica, Milano 1952.
- Marmorale, E.V. (ed.): Naevius poeta. Introduzione bibliografica, testo dei frammenti e commento, Florenz 1950 (Biblioteca di Studi Superiori 8).
- Mele, A.: Aristodemo, Cuma e il Lazio arcaico, in: M. Cristofani (a c. di): Etruria e Lazio arcaico (Atti dell'incontro di studio 1986), Rom 1987, 155-177.
- Merlin, A.: L'Aventin dans l'Antiquité, Paris 1906 (BÉFAR 97).
- Mette, H.J.: Die Römische Tragödie und die Neufunde zur Griechischen Tragödie (insbesondere für die Jahre 1945-1964), Lustrum 9, 1964, 5-211.
- Momigliano, A.: Sul *dies natalis* del santuario federale di Diana sull'Aventino, RAL 17, 1962, 387-392 (= Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico, Rom 1966, 641-648).
- Montepaone, C.: A proposito di Artemis Phacelitidis: preliminari allo studio della tradizione e realtà culturale, in: Recherches sur les cultes grecs et l'Occident. II, Neapel 1984, 89-107.
- Moret, J.-M.: A proposito dei 'nostoi': tradizione letteraria e tradizione figurata in Occidente (XIX Convegno di studi sulla Magna Grecia. Taranto 1979), Taranto 1980, 185-208.
- Morpurgo, L.: Nemus Aricinum, MonAL 13, 1903, 297-368.
- Napoli, M.: Il Museo di Paestum, Neapel 1969.
- Pairault, F.-H.: Diana Nemorensis. Déesse latine, déesse hellénisée, MEFRA 81, 1969, 425-471.
- Paratore, E.: Virgilio. Eneide, Mailand 1978-1983.
- Pfister, F.: Der Reliquienkult im Altertum, Gießen 1909-1912.
- Poulsen, F.: Nemi Studies, AArch 12, 1941, 1-52.
- Prag, A.J.N.W.: The Oresteia. Iconographic and narrative tradition, Warminster / Chicago 1985.
- Pugliese Carratelli, G.: Lazio Roma e Magna Grecia prima del sec. IV a. C., PP 23, 1968, 321-347.
- Radke, G.: Die Götter Altitaliens, Münster 1965.
- Reggiani, R.: Pacuvio, forse, ha davvero scritto un Orestes?, QCTC 8, 1990, 21-32.

- Ribbeck, O.: Die römische Tragödie im Zeitalter der Republik, Leipzig 1875 (ND, mit einem Vorwort v. W.-H. Friedrich, Hildesheim 1968).
- (ed.): *Scenicae Romanorum poesis fragmenta*, I. Tragicorum Romanorum fragmenta, Leipzig 1897.
- Rigsby, K.J.: *Asylia. Territorial Inviolability in the Hellenistic world*, Berkeley / Los Angeles / London 1996.
- Rüs, P.J.: The cult image of Diana Nemorensis, AArch 37, 1966, 67-75.
- Sarian, H. / Machaira, V.: Orestes, LIMC VII 1 (1994) 68-76.
- Scheid, J.: Diana, Der Neue Pauly III (1997) 522-525.
- Schilling, R.: Une victime des vicissitudes politiques: la Diane latine, in: M. Renard / R. Schilling (éds.): *Hommages J. Bayet*, Brüssel 1964 (Collection Latomus 70), 650-667 (= Rites, cultes, dieux de Rome, Paris 1979 [Études et commentaires 92], 371-388).
- Schneidewin, F.W.: *Diana Phacelitidis et Orestes apud Rheginos et Siculos*, Göttingen 1832.
- Simon, E.: Sterngottheiten auf zwei augusteischen Panzerstatuen, WJA 5, 1979, 264-265.
- Simon, E. / Bauchhenns, G.: Artemis / Diana, LIMC II 1 (1984) 792-855.
- Sordi, M.: Il mito troiano e l'eredità etrusca di Roma, Mailand 1989.
- Terzaghi, N.: Studi sull'antica poesia latina. Due tragedie di Livio Andronico. 1. Equos Troianus. 2. Aegisthus, AAT 60, 1924-25, 398-412 (= Studia Graeca et Latina, Turin 1963, 686ff).
- Thomsen, R.: King Servius Tullius. A historical synthesis, Kopenhagen 1980.
- Thomson, G.: *The Oresteia of Aeschylus*, Cambridge 1938.
- Touchefeu-Meynier, O.: Neoptolemos, LIMC VI 1 (1992) 773-779.
- Traglia, A. (ed.): *Poeti latini arcaici I: Livio Andronico, Nevio, Ennio*, Turin 1986 (Classici latini).
- Vahlen, J. (ed.): *Ennianae poesis reliquiae*, Leipzig 1903, 1928 (= Amsterdam 1963).
- Vallet, G.: Rhégion et Zancle. Histoire, commerce et civilisation des cités chalcidiennes du détroit de Messine, Paris 1958 (BÉFAR 189).
- Valsa, M.: *Marcus Pacuvius. Poète tragique*, Paris 1957 (Collection d'Études anciennes).
- Verzár, M.: *L'Umbilicus Urbis. Il mundus in età tardo-republicana*, DArch 9-10, 1976, 378-398.
- Vogt, J.: *Sklaverei und Humanität. Studien zur antiken Sklaverei und ihrer Erforschung*, Wiesbaden 1972.

- Warmington, E.H. (ed.): *Remains of Old Latin*. Newly Ed. and Transl. In Four Volumes. I-II, Cambridge (Mass.) / London 1935-1936 (The Loeb Classical Library).
- Wiseman, T.P.: *Genealogies in Late Republican Rome*, G&R 21, 1974, 143-164.
- Wisowa, G.: Diana, RE V 1 (1903) 325-338.
- : *Religion und Kultus der Römer*, München 1912.
- Zancani Montuoro, P. / Zanotti-Bianco, U.: *Heraion alla Foce del Sele*, Rom 1951-1954.

## La *praetexta* repubblicana e il linguaggio della celebrazione

Gianna Petrone (Palermo)

Il genere della *praetexta* rappresenta la punta più avanzata del processo di 'Romanisierung' che caratterizza tutto quanto il teatro latino arcaico: infatti qui finalmente la scena romana trova il coraggio di uscire dagli equivoci del *ritus Graecus* e di affrontare direttamente la propria identità, nel duplice aspetto delle leggende delle origini e della storia contemporanea. A questa celebrazione diretta del noi collettivo, cioè della identità mitico-storica, la *praetexta* arriva tuttavia dal lungo tirocinio che i suoi autori hanno effettuato nel dramma di carattere mitico, ovvero da un confronto con l'alterità, cioè il patrimonio culturale greco. Non c'è una netta separazione, un vero iato, infatti, tra i due tipi di *fabula*, anche se la *praetexta* dovette avere la sua precisa fisionomia. È stato detto che essa è un'invenzione dello spirito classificatorio dei grammatici,<sup>1</sup> ma a loro discolpa possiamo portare proprio un'osservazione di Diomede, secondo cui la differenza è solo questione di nomi: li eroi come Oreste, Crise ecc., qui personaggi eponimi come Bruto, Decio, Marcello (GL I,490): una differenza di *argumenta* dunque nella uguaglianza di strutture formali. I grammatici quindi, supposti autori di quella che è sembrata un'artificiosa distinzione, sono quindi i primi ad aver chiare invece le indubbe affinità. D'altronde la *praetexta* appare come una filiazione non indebita della *coturnata* anche nel giudizio oraziano di *ars* 285ss.:

285 *nihil intemptatum nostri liquere poetae,  
nec minimum meruere decus vestigia Graeca  
ausi deserere et celebrare domestica facta,  
vel qui praetextas vel qui docuere togatas.*

In questa orgogliosa rivendicazione di una raggiunta gloria letteraria, legata alla coscienza di sé dell'identità latina, dove sembrerebbe quasi di risentire la voce dello sciovinismo ciceroniano, è sintetizzato tuttavia un corretto percorso di storia letteraria: c'è un 'a priori', le *vestigia Graeca*, prima seguite, poi coraggiosamente abbandonate (*ausi deserere*), come una rete di protezione, o un sostegno di cui poter poi fare a meno. La definizione

<sup>1</sup> Secondo l'opinione di Beare 1986, 51: «Questa forma drammatica latina ha assunto ai nostri occhi un'importanza indebita a causa della passione per la classificazione dei grammatici latini...».

IDENTITÄTEN UND ALTERITÄTEN

Herausgegeben  
von

Hans-Joachim Gehrke Monika Fludernik  
Hermann Schwengel

BAND 3

ALTERTUMSWISSENSCHAFTLICHE REIHE

BAND 1

Identität und Alterität  
in der  
frührömischen Tragödie

Herausgegeben von

Gesine Manuwald

---

PB019

95

ERGON VERLAG

ERGON VERLAG