

# Aetas, aevum und saeculorum ordo Zur Struktur zeitlicher Deutungssysteme

BURKHARD GLADIGOW

1. Die Sozialdimension von Zeit 1.1. Zeithorizonte kurzfristiger sozialer Systeme 1.2. Zeithorizonte längerfristiger kultureller Systeme 1.3. Logik der Abfolge von Herrschaften 2. Sinn und Zeit 2.1. Kontingenz und Sinnbeziehung 2.2. Systematisierung 2.3. Zyklen 3. Periodisierung – Argumentationsstruktur 3.1. Synchronisation 3.2. Periodisierung von Existenzformen 4. Die etruskische Lehre von den *saecula* 4.1. *saeculum* und *saeculum naturale* 4.2. *prodigium* und Säkulumwechsel 4.3. Das *saeculum* als gemeinsamer Referenzrahmen 4.4. Logik der Abfolge 4.5. Die Möglichkeit der Desorientierung 5. Die römischen *saecula* 5.1. *saecula civilia* und Centenarfeiern 5.2. *clavus annalis* 5.3. Funktion der Säkularfeiern 6. Die augusteische Säkularfeier

Den stark differierenden Anwendungsformen des modernen Begriffs von 'Apokalyptik' scheint zumindest die Zuordnung gemeinsam zu sein, daß in den einzelnen Apokalypsen mit Hilfe eines Stadienmodells eine Bewertung der jeweiligen Gegenwart vollzogen und, sofern es das Stadienmodell zuläßt, qualifizierende Prognosen publiziert werden. Der erste Teil der folgenden Überlegungen soll dem im Kontext solcher Stadienmodelle erzeugten Zeitbegriff und der Struktur der auf ihn basierenden Argumentation (Polemik, Legitimation, Unheils-, Heilserwartung) gewidmet sein. In einem zweiten Teil wird ein historisches Beispiel vorgestellt, das jenseits der traditionellen Vorstellung von Apokalyptik die Zahl von Zeitkontingenten mit dem Schicksal eines Volkes verbindet: die etruskisch-römische Lehre von den *saecula*.

## 1. Die Sozialdimension von Zeit

1.1. Eine Orientierung an Newtons absolutem, linearem Zeitbegriff hat für längere Zeit auch in den historischen Wissenschaften den Blick auf die Sozialdimension von Zeit versperrt. Erst verschiedenartige Ansätze aus ethnologischen, soziologischen und kulturanthropologischen Materialbereichen<sup>1</sup> machten deutlich, wie unmittelbar 'Zeit', das Generalisationsniveau von Zeit, an die sozialen und kulturellen Bedingungen der jeweiligen Situation gebunden ist. Die Frage nach der Sozialdimension von Zeit

<sup>1</sup> Schütz 1974, 62–135; Berger, Luckmann 1977, 25ff., 38f., 187ff.; Leach 1978, 45–49, 63–66; Goody 1968, 30–42.

impliziert jene weitere nach dem Zeithorizont, d. h. nach Anfang und Ende des als 'Zeit' thematisierten Ausschnitts aus der soziokulturellen Wirklichkeit.

Für naturvölkische, vorstaatliche Gesellschaftsformen scheint charakteristisch zu sein, daß ein Bedarf an abstrakter Zeit nicht vorliegt<sup>2</sup>. Ereignis und Situation werden zwar als Folge vorhergehender Ereignisse und als auf folgende wirksam erkannt und dargestellt, eine 'Staffelung' der nicht um die aktuelle Gegenwart zentrierten Ereignisse findet jedoch nicht statt<sup>3</sup>. Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft sind zwar im allgemeinen als temporale Aspekte, etwa des Verbuns, vorhanden, ohne daß zugleich eine kontinuierliche Sequenz jeweiliger Gegenwart, Zukunft, Vergangenheit 'gedacht' würde.

Als Zeithorizont erscheint jeweils nur, was im Rahmen unmittelbarer oder mittelbarer sozialer Interaktion geschieht oder geschehen kann. Nur in diesem Rahmen wird ein 'früher' oder 'später' thematisiert; insoweit setzen schon einfache Formen von Zurechnung bestimmbar Zeithorizonte voraus<sup>4</sup>. Eine rituelle Wiederholung mythischer Exempla zu typisierten Gelegenheiten erzeugt andererseits sicher noch nicht 'Zeit'; Wiederholung in diesem Sinne 'vernichtet' eher, wenn man so will<sup>5</sup>, Zeit als lineare Zeit. Hieraus allerdings unmittelbar eine zyklische Zeitvorstellung abzuleiten, scheint illegitim<sup>6</sup>; es ließe sich eher unterstellen, daß sich unter solchen Bedingungen die Alternative von linearer und zyklischer Zeit gar nicht stellt<sup>7</sup>.

Differenzierungen von aktuellen Zeithorizonten und 'ferner' Vergangenheit und ferner und dunkler Zukunft sind allgemein üblich – nur stellt sich auch hier die Frage, ob die Differenzierungsbedingungen schon 'Zeit'<sup>8</sup> darstellen. Ein Bedarf an abstrakter Zeit scheint gering zu sein, solange sich das Problem der Synchronisation aktueller und individueller Zeithorizonte mit anderen nicht stellt.

1.2. Ein Bedarf an differenzierten und zugleich vergleichbaren Zeitebenen sowie an einer Ausdehnung der Zeithorizonte – über den Bereich sozialer Präsenz oder prinzipieller Kommunikationsmöglichkeiten hinaus – wird dann erzeugt, wenn sich kulturelle Subsysteme auseinanderzuentwick-

<sup>2</sup> Bellah 1973, 275 ff.; Stanner 1958; für die Hopi Whorf 1950, 67–72; allgemeine soziopsychologische Aspekte Fraisse 1968, 25–29; zu intrakulturellen Differenzen von Zeithorizonten Leshan 1952, 589–592 und Gurvitch 1958, 99–142.

<sup>3</sup> Fraisse 1968, 28 ff.

<sup>4</sup> Differenzierende Argumentation Schott 1968, 166–205.

<sup>5</sup> Eliade 1966, 73 ff.

<sup>6</sup> Momigliano 1966, 1 ff.; Vidal-Naquet 1960, 5 ff.

<sup>7</sup> Gunnell 1968, 63 ff.; Vittinghoff 1964, 571; Luhmann 1977, 160 ff.; 1976, 349 f.; zur ägyptologischen Diskussion Assmann 1975, 43 ff.

<sup>8</sup> Luhmann 1976, 347.

keln beginnen<sup>9</sup>, vor allem das des politischen und des religiösen Handelns. Diese Entwicklungsphase von Kulturen beginnt spätestens dann, "wenn prominente gesellschaftliche Prozesse zeremonieller oder politischer Art sich als solche herausheben und wenn sie nicht mehr als gleichsam natürlicher Ablauf religiösen Geschehens erlebt werden" (N. Luhmann<sup>10</sup>).

Unter den Anforderungen von Herrschaftslegitimation und mit dem Ziel gelenkter Herrschaftstradition wird diese Differenz in den Instituten von Inthronisation und publizierter Genealogie zugleich konstituiert und überbrückt. Darüber hinaus kann dann das bloße Faktum der Sukzession von Herrschern als Argument der Legitimität, als 'historischer Anspruch', schließlich als moralisch gewerteter Beweis von Rechtmäßigkeit und religiöser Konformität gewertet werden. Das "primäre mythische Phasengefühl" (E. Cassirer<sup>11</sup>), das in einer einfachen genealogischen Abfolge Modell und Bestätigung finden konnte, wird auf diese Weise zu als Geschichte konzipierter Herrschaftstradition differenziert. In der Konsequenz von Herrschafts- und Stammesgeschichten dieses Typs liegt es, die Möglichkeiten von Irrtum und Verschuldung mitzureflektieren und in ein Verhältnis zu göttlichem Eingreifen (oder dessen Gegenteil) zu setzen<sup>12</sup>. In dem Maße, in dem die historische Tiefenschärfe zunimmt, werden die Abbildungsebenen in einem gewissen Maße variabel, werden die entworfenen Zeithorizonte zu einem Instrument der Interpretation.

Eine Zurechnung von Ereignissen zu Akteuren und der Aufbau von Ereignisketten, wie sie einem erweiterten politischen Aktionsrahmen entsprechen, setzen eine relative Chronologie voraus, die üblicherweise von einer Epochengliederung aus ethnozentrischer Perspektive (bezogen also jeweils auf den eigenen Herrscher) ausgeht. Strukturell ist dies die Transformation des sozialen Zeithorizonts in einen politischen. Mit der 'Politisierung' der Zeit ist ein neues Abstraktionsniveau von Zeit erreicht, auf dem die Konzeption von Zeit bzw. Zeiten zu einer Interpretationskategorie<sup>13</sup>, zu einem Deutungssystem wird.

1.3. Ein Fall mit neuen Qualitäten liegt vor, wenn eine Abfolge von wechselnden Zentralherrschaften ('Weltreichen') mit der Entwicklungslogik der durch die verschiedenen Reiche verkörperten Ordnungsprinzipien begründet wird. Mit dem letzten Herrscher des eigenen Volks ist dann jeweils die 'Ordnung' wiederhergestellt, die 'Gerechtigkeit', ein erstrebter Endzustand, usw. erreicht. Das möglicherweise älteste historische Beispiel

<sup>9</sup> Brandon 1965; Gunnell 1968; Albrektson 1967.

<sup>10</sup> Luhmann 1976, 348.

<sup>11</sup> Cassirer 1964, 2, 136; vgl. auch Nadel 1968 s. v. Periodization.

<sup>12</sup> Albrektson 1967; David 1949; Gunnell 1968, 39ff.; Luhmann 1976, 346ff.

<sup>13</sup> Luhmann 1976, 349ff.; die analogen Probleme moderner 'Stadienmodelle' diskutiert Döbert 1977, 524–560.

einer derartigen Drei-Reiche-Lehre<sup>14</sup> findet sich in historiographischen Konstruktionen im Umkreis von Kyros dem Großen: Kyros als dritter in der Reihe von Herrschern über ein Weltreich; nach den Assyrern und Medern herrschen nun die Perser. Ihre Herrschaft, Kyros' Herrschaft ist errungen als Vergeltung für die von anderen früheren Generationen zugefügten Übergriffe. Kyros also als legitimer Nachfolger und Kyros als der Weltherrscher, der zu seiner Zeit die alte Ordnung als die neue Ordnung wiederherstellt. Eines der Beispiele für die Wiederherstellung der alten Ordnung ist die Rückführung der deportierten Völker durch Kyros; hierzu Dieter Metzler<sup>15</sup>, der die Drei-Reiche-Lehre als programmatische Darstellung von Kyros' Herrschaft betrachtet: "Eben damit führte Kyros aber nicht wie Nabonid etwas Neues ein, sondern restituierte nur die alte, zeitweilig gestörte Ordnung, wie denn auch frühe – und moderne – Endzeiterwartungen die Zukunft als Wiederkehr des Urzustandes zu erwarten pflegen."

Das Dreierschema der Weltherrschaft, das eine der Modellvorstellungen für eschatologische Konzepte abgegeben hat<sup>16</sup>, ist in seinem prinzipiellen Aufbau allerdings schon im hesiodischen Sukzessionsmythos des Königtums im Himmel<sup>17</sup>, in der Abfolge Uranos, Kronos, Zeus durchgespielt worden. Kronos der Usurpator macht sich in der Theogonie einer Reihe von Übergriffen gegen Uranos, gegen Rhea und die gemeinsamen Kinder schuldig und wird von dem dritten in der Reihe der Götterkönige, Zeus, gestürzt. Zeus, der zwar ebenfalls seine Position durch Gewalt gewinnt, kann seine Herrschaft dennoch auf das Recht stützen und errichtet eben jene Rechtsordnung, deren soziale Realisierung<sup>18</sup> Hesiods persönliches Anliegen ist. Zugunsten dieses dominanten Darstellungsrahmens bleiben bei Hesiod andere traditionelle Motive, wie das der Trennung von Himmel und Erde, im Hintergrund.

## 2. Sinn und Zeit

2.1. In der Konsequenz der bisher vorgestellten Prämissen von Zeithorizonten liegt es, daß zugleich mit der Thematisierung von Zeitkontingenten Sinnbeziehungen<sup>19</sup> aufgestellt werden. Im Rahmen der Zeithorizonte einfacher sozialer Systeme sind es Sinnbeziehungen auf der Basis unmittelbarer sozialer Aktion, mit der Konstitution längerfristiger kultureller Systeme ist

<sup>14</sup> Metzler 1977, 286.

<sup>15</sup> Metzler 1977, 287.

<sup>16</sup> Zum Dreierschema in Heilserwartungen Topitsch 1960, 249ff.; vgl. ferner Taubes 1947, 35ff.

<sup>17</sup> Hesod. theog. 154ff., 453ff.; zum Verhältnis zu altorientalischen Sukzessionsmythen Heubeck 1966, 545–570 und Lesky 1966, 571–601.

<sup>18</sup> Philippson 1966, 667ff.; Fränkel 1962, 124ff.

<sup>19</sup> Grundsätzlich hierzu Luhmann 1976, 337–387; Luhmann 1977, 97ff., 159–174.

es vor allem die Zuordnung von Ereignissen und Handlungen auf einen Herrscher<sup>20</sup>, die ein Zeitkontingent begründet. Genealogie und Tatenberichte eines Herrschers bieten gemeinsam einen naheliegenden Rahmen für die Kontingentierung eines Zeitverhältnisses. Das Netz lateraler Sozialbeziehungen bzw. von asymmetrischen Herrschaftsbeziehungen hat seinen zeitlichen Rahmen und damit die Referenz von Sinnbeziehungen zunächst jeweils in bezug auf die Lebensdauer der Akteure bzw. des Akteurs. Mit dem Tode eines Herrschers und dem Auftreten eines neuen beginnt jeweils eine neue 'Zeit'<sup>21</sup>.

Wie gering die Ansprüche eines zeitgenössischen Interpreten an eine Kohärenz von Zeithorizonten untereinander sein können, zeigt der Weltaltermythos des Hesiod: Die Menschen eines Weltalters sind in keinem Falle mit denen des vorhergehenden verwandt<sup>22</sup>; jede *aetas* stirbt restlos aus, wird hinweggerafft oder tötet sich in gegenseitigem Kampf. Selbst unter den Prämissen einer Degenerationstheorie wird eine lineare Entwicklung<sup>23</sup> auf dieser Ebene nicht konzipiert, 'Entwicklung' ist in einer Sequenz von Kontingenten dargestellt. Die Kontingente ihrerseits sind durch die Sinnbeziehung ihrer Extrempunkte charakterisiert: durch die Bedingungen, unter denen die Menschen eines Weltalters geschaffen wurden, und jene, unter denen sie vernichtet wurden. Der Darstellungsmodus erlaubt es, Sinnbeziehungen aller einem Zeithorizont unterstellten Ereignisse vorauszusetzen, ohne wirklich die Differenzierungsbedingungen<sup>24</sup> zu beschreiben. Die Frage nach dem Sinnzusammenhang der Kontingente untereinander wird durch die Logik ihrer Abfolge beantwortet.

2.2. Zeitkontingente erlauben es, Systematisierungen zu unterstellen<sup>25</sup>, die im Rahmen von Punkt-zu-Punkt-Relationen aller Ereignisse nicht herzustellen sind. Zeitlich-numerische Systematisierungen gehören wohl zu den einfachsten Modellen der Darstellung: *πρώτιστα; δεύτερον; τρίτον; τέταρτον; πέμπτοισιν*<sup>26</sup>, numerisch-qualitative Charakterisierungen, durch Himmelskörper oder Metalle, zu den komplizierteren, insbesondere bei einer Ausweitung der Metaphorik. Ein besonderes Problem stellen Konzepte, bei denen nicht eigentlich die Reihenfolge, sondern die Summe der Kontingente die Aussage trägt<sup>27</sup>.

<sup>20</sup> Luhmann 1976, 359f.; Eder 1973, 295–299; vgl. auch Balandier 1972, 114–136; zur Charakterisierung von Epochen durch 'große Gestalten' Landmann 1956, 1–9.

<sup>21</sup> Widengren 1969, 360–393; eponyme Jahresbeamte stellen eine Fortführung dieses Prinzips dar.

<sup>22</sup> Hesiod. op. 121, 137f., 152ff., 161ff., vgl. 180.

<sup>23</sup> Zu Entwicklung und Argumentation Dodds 1977, 7–35 und Demandt 1972.

<sup>24</sup> Luneau 1964; Luhmann 1977, 159.

<sup>25</sup> Döbert 1977, 524–560; Landmann 1956.

<sup>26</sup> Cf. Hesiod. op. 109, 127, 143, 157, 174 in der Aufzählung des Weltaltermythos, wozu Gatz 1967, 34.

<sup>27</sup> Vgl. unten §4.

2.3. Mit einer Festlegung abgeschlossener Reihen von Zeitkontingenten wird zugleich die Frage nach ihrer Qualität als Zyklen gestellt, samt der möglichen These einer Wiederholung. Das Konzept einer definierten Zahl von Zeitkontingenten legt – werden nicht dezidierte Aussagen über ein absolutes Ende der/dieser Welt gemacht – Modelle einer *ἀνακύκλισις* nahe, sei es nach biomorphen Modellvorstellungen<sup>28</sup>, sei es nach astronomischen<sup>29</sup>.

### 3. Periodisierungen – Argumentationsstruktur

3.1. Das bisher Diskutierte läßt sich in die These zusammenfassen, daß eine Historisierung der Zeit<sup>30</sup> einem Bedarf an religiös-politischer Legitimierung und Qualifikation von Herrschaft entspringt. Das Interesse, Vergangenheit in den Entscheidungen der in ihr Handelnden präsent zu halten<sup>31</sup>, läßt sich zunächst auf den Kreis derer beschränken, für die Geschichte Legitimationsbasis<sup>32</sup> sein kann: die Herrscher. Genealogien, Tatengeschichten und Stammesgeschichten sind darüber hinaus auch immer Argument für das Erhalten eines *status quo* oder das Erreichen eines *status quo ante*<sup>33</sup>.

Zeitliche Deutungssysteme größerer Reichweite pflegen demgegenüber ihre Argumentation nicht auf die Bruchstelle selbst, die Zäsur zwischen zwei Perioden, abzuheben, sondern auf eine Situation kurz vor und kurz nach dem Wechsel. Aus der jeweiligen politischen Inanspruchnahme ergibt sich der erwünschte Typ von Synchronisation: Das zeitliche Deutungssystem und die zu interpretierende Gegenwart werden dergestalt zur Dekkung gebracht, daß eine auf eine bevorstehende Zäsur zulaufende Entwicklung beschrieben wird – und damit ein zu erwartender grundsätzlicher Wechsel in der Qualität aller Relationen. Oder Synchronie wird so hergestellt, daß ein bereits eingetretener Neubeginn (Sukzession, Territoriumswechsel, Herrschaftswechsel usw.) durch 'sein' Zeitkontingent legitimiert und die Fortsetzung aller Veränderungen ins Positive in Aussicht gestellt wird.

Für den zeitgenössischen Interpreten ergibt sich das Problem, das seinen Intentionen entsprechend synchronisierte Deutungssystem mit den aktuellen und historischen 'Eckdaten' abzugleichen. Hier liegt das Potential an 'Plausibilität' und 'Sinnegebung': In dem Maße, in dem die hergestellte Synchronie mit dem Lebensgefühl und Selbstverständnis der Adressaten

<sup>28</sup> Gatz 1967, 108–113; allgemein Demandt 1978.

<sup>29</sup> van der Waerden 1952, 129 ff.

<sup>30</sup> Zur Herkunft dieser Formulierung Luhmann 1976, 352 (Anm. 47).

<sup>31</sup> Zu den Darstellungsmodi Cancik 1975.

<sup>32</sup> Eder 1973, 288–299. <sup>33</sup> Demandt 1972.

einer derartigen Geschichtsinterpretation in Einklang steht und zugleich als Folge 'schicksalhaft vorherbestimmter' Zeitkontingente großer Reichweite darstellbar ist, wird sie als 'richtig' und 'bedeutungsvoll' empfunden. Der Zustimmung zu einer solchen Einordnung entsprechend können dann Ereignisse der Gegenwart mit einer veränderten Einstellung wahrgenommen werden: als beschleunigt und auf ein schnelles Ende zulaufend ('Akzeleration der Zeit'<sup>34</sup>) oder im Falle eines unterstellten Neubeginns in euphorischer Wertung.

Zur Erhöhung der formalen Plausibilität zeitlicher Deutungssysteme sind im wesentlichen zwei Wege beschritten worden. Entweder wird eine als Prospektive hingestellte Retrospektive entwickelt, meist in der Form eines *vaticinium ex eventu* ohne volle zeitliche Deckung, die insofern als Prophetie und zugleich für eine gewisse Zeit geheimzuhalten vorgestellt wird (Beispiel: Danielprophetie). Oder es wird ein weitgehend kontextfreies Zeitraster zurückprojiziert, dessen Zäsuren jeweils auf dem Wege der Divination erkannt werden müssen, dessen aktuelle Zäsur jedoch mit den früheren in keiner notwendigen Beziehung steht (Beispiel: etruskische Säkula-Lehre<sup>35</sup>).

3.2. Neben eine kollektivierende, Epochen zusammenfassende Periodisierung tritt unter noch zu bestimmenden kulturellen Bedingungen<sup>36</sup> ein neuer Typ individualisierender Periodisierungen, auf den wegen der analogen Struktur hier hingewiesen werden soll: die Seelenwanderungslehren der archaischen griechischen Zeit<sup>37</sup>. Auch hier wird ein Stadienmodell von Existenzformen und -zuständen entworfen, bei dem jede Wiedergeburt und jede Existenzform in der Konsequenz einer früheren steht und bestimmend für die folgenden ist. Bedingung der konzeptionellen Möglichkeit ist ein präzisierter Seelenbegriff<sup>38</sup>, der 'Identität' über viele Stadien und mögliche Kontinuitätsbrüche hinweg sicherzustellen war. Es ist zu bezweifeln, daß die Lösung des Kontinuitätsproblems einfach aus einer Identifizierung von 'Lebensseele' und 'Totengeist' hergeleitet werden kann: Die Interpretationskategorie einer individualisierbaren Zeit ist auf diesem Wege noch nicht erfaßt.

Der nachhomerische *ψυχή*-Begriff verdankt sein interpretatorisches

<sup>34</sup> Als spezifisch christliche Anschauung interpretiert bei Benz 1977; allgemein zu Katastrophenbewußtsein und Antizipation Jäger 1977, 58 ff., 118 ff.; zu Zeiterleben und Zeitschätzung Fraisse 1963.

<sup>35</sup> Vgl. unten §4.

<sup>36</sup> Döbert 1973, 336 ff.; R. W. Müller 1977; Gladigow 1979, 47 ff.

<sup>37</sup> Burkert 1962, 98–142; eine systematische Interpretation der Seelenwanderungslehren als individualisiertes zeitliches Deutungssystem steht noch aus. Zum Verhältnis von 'Weltprozeß' und 'Seelendrama' Topitsch 1960, 245 ff.; 1971, 201 ff.

<sup>38</sup> Zu den besonderen Schwierigkeiten einer über das Materielle hinausgehenden Identifizierbarkeit Gladigow 1967, 410 ff.

Potential<sup>39</sup> einem Stadienmodell von Existenzformen, dessen Realitätsbezug in den Zäsuren von Geburt und Tod liegt. Das Stadienmodell des 'Aufstiegs', auch hier ist ein Dreierschema bezeugt<sup>40</sup>, endet am 'Sitz der Reinen' oder als Aufnahme unter die Götter; der Weg des Abstiegs führt durch unbegrenzte Wiedereinkörperungen – bis vielleicht eine Chance zum Wiederaufstieg genutzt wird. Die Probleme der politischen Stadienmodelle und der individualisierten sind an den wesentlichen Punkten (Tradition/Kontinuität und Sequenz/Stadium) vergleichbar. Vielleicht stehen auch die Lösungen in einer Beziehung zueinander.

Zeit ist auf dem Weg über den Psychebegriff individualisierbar und wird auf diesem Wege zu einer präsumtiven Theodizee, sichert also das Sinnversprechen von Religion gegen mögliche Falsifikationen. Das Leiden des Gerechten ist eine Strafe aus einem früheren Leben, das Wohlergehen des Ungerechten findet seine Vergeltung in einer späteren Existenz.

Ein derartiges Periodisierungssystem leistet nicht nur, ein Weiterleben, aktives Weiterleben, nach dem Tode denkbar zu machen, sondern auch, eine Verrechenbarkeit von Leistung und Ertrag<sup>41</sup>, von Versprechungen von Institutionen und ihren Realisierungen gegen eine empirische Realität aufrechterhalten zu können.

#### 4. Die etruskische Lehre von den *saecula*

4.1. Die etruskische Lehre von den *saecula*<sup>42</sup> scheint zunächst ein einfaches, relativ kontextfreies System von Zeitkontingenten gewesen zu sein, dessen eigentliche 'Aussage' in der Summe der den Etruskern vorherbestimmten *saecula* gelegen zu haben scheint. Die römischen Antiquare haben dieser Lehre eine gewisse Aufmerksamkeit geschenkt, sie jedoch von Fall zu Fall mit römischen oder griechischen Konzepten kontaminiert.

Nach diesen Nachrichten, Varro und Censorin sind die Hauptquellen, seien dem *nomen Etruscum* 10 *saecula* vorherbestimmt; nach Ablauf dieser Zeiten würden die Etrusker untergehen. Das Besondere der Konstruktion scheint zu sein, daß zwar die Gesamtzahl der *saecula* feststeht, nicht aber die Länge der einzelnen *saecula*. Jedes *saeculum*<sup>43</sup> soll durch das Lebensalter desjenigen Menschen bestimmt sein, der als letzter von denen stirbt, die am Ende des vorhergehenden noch am Leben waren. Es wird also eine Relation aufgestellt zwischen der maximalen Lebensdauer je Generation und der Lebensdauer des ganzen Volkes.

Diese Regelung ist freilich so nur in einem Fall und einer Phase prakti-

<sup>39</sup> Topitsch 1971, 181–225; Kelsen 1941.

<sup>40</sup> Pind. Ol. 2, 68.

<sup>41</sup> Zum soziokulturellen Rahmen R. W. Müller 1977.

<sup>42</sup> Quellen bei Pighi 1965; zum Gesamtrahmen Thulin 1905, 1906, 1909.

<sup>43</sup> Cens. 17,2; 17,5 ist auf die *Rituales Etruscorum libri* als Quelle verwiesen.

zierbar: Bei der Gründung einer Stadt oder eines Staates bestimmt von den an diesem Tag Geborenen der am längsten Lebende das erste *saeculum*: *quo die urbes atque civitates constituerentur, de his qui eo die nati essent eum qui diutissime vixisset die mortis suae primi saeculi modulum finire...* (Censorin. 17,5).

4.2. Für die nächsten *saecula* scheint diese Regelung kaum brauchbar; eine weitere Bestimmung sicherte jedoch der Säkularlehre die notwendige Flexibilität. Für spätere *saecula* sollten den Menschen die Wechsel von einem *saeculum* zum anderen durch Zeichen der Götter angedeutet werden<sup>44</sup>. Ein Trompetenton aus heiterem Himmel<sup>45</sup> soll das Ende des 8. *saeculum* im Jahre 88 v. Chr. angezeigt haben, das *sidus Iulium* nach Caesars Ermordung das Ende des neunten<sup>46</sup>. Varro hat aus den *Tuscae historiae*<sup>47</sup> als Dauer der ersten vier *saecula* je hundert Jahre angegeben, des fünften 123 Jahre, des sechsten und siebenten je 119; das achte sei zum Zeitpunkt der Niederschrift noch im Ablauf.

Die Rückkopplung an das allgemeine Divinationssystem geschieht also über *prodigia*. Diese Verbindung von *saeculum*-Wechsel und *prodigium* verlagert nicht nur die Legitimation des zeitlichen Deutungssystems vom Gesamtrahmen auf den aktuellen Anlaß, sondern bietet zugleich eine auffallende Umkehrung der üblichen Prodigienprokuration<sup>48</sup>.

4.3. Normalerweise birgt das Prodigium als Bruch einer mit Vertrauen besetzten Ordnung ein gewisses Potential an Katastrophen, Umsturz, Rebellion, Krieg<sup>49</sup> – wenn auf dem Wege der Prokuration nicht das Richtige getan wird. Gilt jedoch die Prämisse 'mit Vertrauen besetzte Ordnung' nicht mehr, herrscht ein 'Krisen- oder Niedergangsbewußtsein'<sup>50</sup>, verändert sich auch der Referenzrahmen der *prodigia*: Als Bruchstellen in den Strukturen sind die *prodigia* dann nicht nur "Einbruchstellen unbestimmbarer Möglichkeiten", sondern Indikatoren einer grundsätzlichen Änderung aller Systembeziehungen.

Anlässlich jenes durch Trompetenton angekündigten Wechsels vom 8. zum 9. *saeculum* referiert Plutarch<sup>51</sup> als etruskische Lehre, das Verhalten der Menschen, das Verhältnis zu den Göttern, überhaupt alle Dinge würden

<sup>44</sup> Cens. 17,5/6.

<sup>45</sup> Plut. Sull. 7; im folgenden dann die Angabe von 8 *saecula* als die den Etruskern vorherbestimmte Dauer. Sie beruht auf dem fehlerhaften Verständnis der Varronotiz ... *in Tuscis historiis, quae octavo eorum saeculo scriptae sunt* (Cens. 17,6).

<sup>46</sup> Serv. auct. ecl. 9, 46.

<sup>47</sup> Cens. 17,6; zur Datierung der *saecula* Diehl 1934, 260.

<sup>48</sup> Zum sozialpsychologischen Rahmen Gladigow 1979a, 61–77.

<sup>49</sup> *Prodigia* als Indikatoren einer Krisenstimmung: Günther 1964, 218 ff.; Gladigow 1979a, 74 ff.

<sup>50</sup> Zum Wechsel des Interpretationsrahmens in Krisen Jäger 1977, 66–74 ('Katastrophe als Sanktion der Natur').

<sup>51</sup> Plut. Sull. 7.

sich von einem *saeculum* zum nächsten ändern: "Wenn diese Periode ihr Ende erreiche und eine andere eintrete, erscheine immer am Himmel oder auf der Erde ein Wunderzeichen. Daher könnten die, die sich um diese Zeichen kümmerten und sich darauf verstünden, gleich erraten, daß Menschen von anderen Lebensarten und Sitten geboren worden seien, für welche die Götter mehr oder weniger als für die vorhergehenden sorgten. Sie (... das sind die 'Erfahrensten unter den Etruskern') sagten ferner, bei solch einem Wechsel der Generationen erlitten alle Dinge große Veränderungen."

4.4. Aus den bisher vorgestellten Nachrichten läßt sich keine in die Säkularlehre aufgenommene Vorstellung über durchlaufende Entwicklungstendenzen oder eine Logik der Abfolge erschließen. Das zuvor zitierte Plutarch-Zeugnis scheint lediglich eine Lehre zu referieren, nach der ein Wechsel der Qualität eines *saeculum* gegenüber dem folgenden das Entscheidende sei. Auffallend in dem genannten Zeugnis ist, wie nachdrücklich betont wird, daß sich alle Beziehungen synchron veränderten; es scheint so, als ob die Unterstellung eines Zeithorizontes unter eine gemeinsame Kategorie von dem Verhältnis der Götter zu den Menschen abhängig gemacht würde.

Die vier ersten *saecula* der etruskischen Lehre sind schon in der Antike mit den vier Metallzeitaltern in Verbindung gebracht worden<sup>52</sup>, darüber hinaus zugleich mit astrologischen Konzepten vermischt. So etwa bei Servius zu Ekloge 4, 4: *Sibyllini: quae Cumana fuit et saecula per metalla divisit, dixit etiam, quis quo saeculo imperaret et Solis ultimum, id est decimum voluit...*<sup>53</sup>. Beides scheinen jedoch eher römische Versuche zu sein, die Säkularlehre mit anderen Weltalterlehren in Verbindung zu bringen. In den Kontext der etruskischen Lehre scheint dagegen die Nachricht von einer Weissagung der Nymphe Vegoia zu gehören<sup>54</sup>, die Grenzsteine würden im achten *saeculum* von den Menschen in böser Absicht verletzt und von ihrem Platz gerückt; wenn es geschieht, mit katastrophalen Folgen: *tum etiam terra a tempestatibus vel turbinibus plerumque labe movebitur. fructus saepe ledentur... multae dissensiones in populo.*

Nach der Ermordung Cäsars deutete der etruskische Seher Vulcatius das Erscheinen eines Kometen, des *sidus Iulium*<sup>55</sup>, als Zeichen für das Ende des neunten und den Beginn des zehnten *saeculum*. Die Legitimation dieser Prophezeiung<sup>56</sup> geschieht gewissermaßen *ad hominem*: Er erklärt vor der Volksversammlung, die ihn offensichtlich als Sachverständigen geladen

<sup>52</sup> Nilsson 1920, 1709.

<sup>53</sup> Kurfess 1951; Überblick über die Positionen der Forschung Gatz 1967, 87–103; Kraus 1980, 608–612.

<sup>54</sup> Grom. p. 350 Lachm.

<sup>55</sup> S. oben Anm. 46.

<sup>56</sup> Zu anderen Formen der Legitimation oben §3.1.

hatte, er prophezeie gegen den Willen der Götter (*invitis deis secreta rerum pronuntiare*) und werde daher gleich sterben, *et nondum finita oratione in ipsa contione concidit*.

4.5. Gegen nicht eingetretene Prophezeiungen eines Wechsels der *saecula* oder nicht eingetretene Untergangsprophezeiungen scheint sich die *disciplina Etrusca* mit der These immunisiert zu haben, in hohem Alter verlören die Menschen die Fähigkeit, die Zeichen der Götter zu erkennen, sie würden einem Wettläufer oder Viergespann gleichen, das sich schon in totem Rennen außerhalb der abgesteckten Bahn befinde<sup>57</sup>. Das Bild unterstellt die Möglichkeit, daß ein *saeculum* schon längst abgelaufen ist, die Menschen es aber noch nicht 'gemerkt' haben. Dies liegt in der Konsequenz der Säkula-Lehre als eines zeitlichen Deutungssystems, dessen jeweilige Synchronisation durch Seher erst 'erkannt' und hergestellt werden muß. Welche Folgen die Unkenntnis über einen Säkulumswchsel für die Menschen haben könnte, ist leider nirgends ausgeführt.

### 5. Die römischen saecula

5.1. In der Grundkonzeption sind von den etruskischen *saecula*, die zumindest durch ihre alternierenden Qualitäten bestimmt sind, die *saecula civilia*<sup>58</sup> zu unterscheiden, die auf dem Wege der Einsetzung von Festen mit einem Wiederholungsgebot konstituiert werden (*pro certo et constituto numero annorum*, Acro. Hor. c. s. 1) und 'alle hundert Jahre' als einen üblichen Wiederholungszeitraum kennen. So berichtet etwa Varro im ersten Buch von *De scaenicis originibus* für die *Ludi Tarentini* des Jahres 249 v. Chr. die Festsetzung *uti ... centesimo quoque anno fierent*. Spätere haben diesen *Ludi Tarentini*<sup>59</sup>, die ein Modell für Augustus *Ludi saeculares* abgaben, zwei Zyklen, Feiern von 438 und 449, vorangestellt<sup>60</sup>, obwohl Varros Bericht auf eine aktuelle Anordnung der *libri Sibyllini*, es gab viele *portenta*, Blitzeinschläge auf Mauer und Turm, verweist. Eine Wiederholung der *ludi* im Jahre 149 ist nicht überliefert, eine verspätete im Jahre 146<sup>61</sup> unsicher; 49 v. Chr. hat mit einiger Sicherheit keine Feier mehr stattgefunden.

Den Rekonstruktionen der zeitgenössischen Sakraljuristen und der späteren Historiker liegt das gemeinsame Interesse zugrunde, eine aktuelle Veranstaltung, die jeweilige Feier, in unveränderliche Zeithorizonte großer Erstreckung einzuordnen. Ein Wechsel der Legitimationsstruktur wird

<sup>57</sup> Cens. 14,5; Thulin 3 (1909), 62,2.      <sup>58</sup> Cens. 17,7ff., vgl. 17,1.

<sup>59</sup> Für eine deutliche Trennung der *ludi* der Republik und der kaiserzeitlichen Säkularspiele plädiert Weiss 1973, 205–217; zur Theatergeschichte Erkell 1961, 166–174.

<sup>60</sup> Nilsson 1920, 1699–1704 mit tabellarischem Überblick.

<sup>61</sup> Nilsson 1920, 1699f.

deutlich: Nicht das Gebot der Wiederholung, 'alle hundert Jahre', gibt dem Ereignis seine 'säkulare' Bedeutung, sondern seine Einfügung in eine übergreifende und insoweit sinngebende Vergangenheit.

So läßt Augustus für seine *ludi saeculares* des Jahres 17 v. Chr.<sup>62</sup> Säkularfeiern von 126, 236, 346 und 456 voraussetzen und in die Kapitolinischen Fasten aufnehmen. Der Wechsel auf ein Intervall von 110 Jahren, möglicherweise im Rekurs auf entsprechende griechische Zyklen<sup>63</sup>, erleichterte wohl die Manipulation. Claudius und Domitian haben sich mit den Feiern von 47 n. Chr. und 88 n. Chr. nicht an den von Augustus neubegründeten Zyklus gehalten<sup>64</sup>; erst Septimius Severus tritt mit den *ludi saeculares* des Jahres 204 n. Chr. wieder in die augusteische Reihe ein. Mit der Säkularfeier des Claudius von 47 n. Chr. wird eine Verbindung der Säkularfeste zu Centenarfeiern *ab urbe condita* hergestellt<sup>65</sup>, die 147 durch Antoninus Pius und in der 1000-Jahr-Feier von 248 (mit einjähriger Verspätung) durch Philippus fortgesetzt wird. Zosimos beklagt II 7, daß die Säkularreihe nach Septimius Severus nicht mehr weitergeführt wurde und führt das gegenwärtige Unglück Roms auf die unterlassenen Säkularfeiern zurück: *τούτου δὲ μὴ φυλαχθέντος, ἔδει γ' ἄρ' εἰς τὴν νῦν συνέχουσιν ἡμᾶς ἐλθεῖν τὰ πράγματα δυσκλήριαν*.

5.2. Die Intentionen der ältesten römischen *saecula*-Feiern und die ihnen zugrunde liegende Vorstellungswelt lassen sich nur indirekt erschließen. Unter den Begründungen für die erste historisch faßbare Feier von 249 v. Chr. erscheint eine Abwehr von Krankheiten<sup>66</sup>, ein Motiv, das bis in die augusteische Feier weitergeführt wird: *pro sedanda et vertenda pestilentia*.

Eine *pestilentia sedanda* wird Livius 7,3,3 auch als Grund für die rituelle Nageleinschlagung in die Wand des Jupitertempels auf dem Kapitol im Jahre 363<sup>67</sup> angegeben. Für den Vollzug dieser Nageleinschlagung wurde in den Jahren 331, 313 und 263 ein besonderer Beamter eingesetzt<sup>68</sup>, der *dictator clavi figendi causa*. Wenn Livius etwas später mit Blick auf das Minervaheiligtum die Jahreszählung als Zweck der Nagelung ansetzt, so scheinen hier auf den ersten Blick unvereinbare Vorstellungen vorzuliegen. Man hat daher mehrfach<sup>69</sup> die Ansicht vertreten, die Jahreszählung sei eine sekundäre Erklärung durch römische Antiquare. In der Tat ist es schwer einzusehen, daß ein *praetor maximus* bzw. ein Diktator mit Sonderkompetenzen nur zum Zwecke der Jahreszählung tätig geworden sein sollte.

<sup>62</sup> Pighi 1965, 23–25; die relevanten *tabulae* der Fasti Capitolini aO 40–42.

<sup>63</sup> Brind'Amour 1978.

<sup>64</sup> Überblick bei Nilsson 1920, 1717–1720; Pighi 1965, 73–103.

<sup>65</sup> Tac. ann. XI 11 und Suet. Claud. 21; zur Problematik Nilsson 1920, 1717f.

<sup>66</sup> Nilsson 1920, 1704f.; Pighi 1965, 8–12.

<sup>67</sup> Mommsen 1859, 175–180; Wissowa 1912, 430.

<sup>68</sup> Mommsen 1887, 156. <sup>69</sup> Latte 1967, 154.

Auffallend ist weiterhin, daß zwei der vier Daten genau 100 Jahre auseinander liegen, 363 und 263 v. Chr. Mommsen hat hier eine eigene Säkularreihe erschlossen<sup>70</sup>, mußte dann jedoch die beiden anderen Daten für falsch erklären.

5.3. Auf den verschiedenen Ebenen der Argumentation erscheint mehrfach das Problem, ob Jahreszählung und Abwehr von Unheil etwas miteinander gemeinsam hätten. Die Verbindung von *defixio* als magischer Festnagelung<sup>71</sup> und ein Definieren von Jahresgrenzen ebenfalls mit Hilfe von Nägeln entspricht wohl der Logik symbolischer Zusammenhänge<sup>72</sup>. Das Setzen zeitlicher Grenzen und ein Fixieren von Unheil sind nur dann grundsätzlich verschiedene Akte, wenn man einen absoluten Zeit- oder Raumbegriff voraussetzt. Beide angesprochene Maßnahmen ziehen ihr Potential aus der weitverbreiteten Vorstellung, Bereiche seien dann 'beherrschbar', wenn man ihre Grenzen rituell definiere. Was für räumliche Ordnungssysteme unmittelbar plausibel ist, gilt in der gleichen Logik symbolischer Zusammenhänge auch für ein zeitliches Ordnen: Wer 'Herr' über die Grenze ist, die Grenze setzen kann, kann Unheil zurückdrängen und die Chance eines Neubeginns nutzen.

Die Thematik der Feier von 249 v. Chr. ist unter diesen Aspekten zu sehen: Es herrschen Krieg, Krankheiten, schwerwiegende *prodigia* werden gemeldet<sup>73</sup>. Die sibyllinischen Bücher, die auf Geheiß des Senats eingesehen werden, empfehlen ein Opfer an Dis pater, die Einführung der *ludi Tarentini* und eine Wiederholung des Festrituals alle 100 Jahre. Das Ritual, das wir für 249 erschließen können, besteht in dem Opfer schwarzer Tiere (*hostiae fuvae*), dem Vortrag eines *carmen*<sup>74</sup>, möglicherweise einem Pferderennen<sup>75</sup> und Theaterspielen<sup>76</sup>. Der auf dem Tarentum befindliche Altar wird nach Beendigung der dreitägigen Feierlichkeiten wieder vergraben<sup>77</sup>. Insgesamt enthält das Ritual Elemente einer 'Totenfeier für das abgelaufene *saeculum*'<sup>78</sup> und Elemente, die für Prodigiensühnungen charakteristisch sind. Neben *lustrum condere*, das wohl ursprünglich 'das *lustrum* begraben' bedeutete, findet sich auch ein *saeculum condere* in dieser Bedeutung<sup>79</sup>. Die

<sup>70</sup> Kritik an Mommsens 'Jahrhundertnagel' schon bei v. Premerstein 1900, 2–4; ferner Nilsson, 1920, 1698f.

<sup>71</sup> Clemen 1928, 241f.

<sup>72</sup> Leach 1978, 39–44.

<sup>73</sup> Varro, *De scaenicis originibus* bei Cens. 17,7; Verrius Flaccus bei Festus s. v. *saeculares ludos* und s. v. *Tarentum*, sowie in den Schol. Hor. *carm. saec.* 8; Zusammenstellung der Nachrichten bei Pighi 1965, 59–66.

<sup>74</sup> Für 249 v. Chr. ist der Vortrag eines *carmen* nicht sicher; Diehl 1934, 271 anders Latte 1967, 247.

<sup>75</sup> Festus 478, 15 L.

<sup>76</sup> Erkell 1961 will die *ludi Tarentini* insgesamt auf Theaterraufführungen beschränken; dagegen Weiss 1973, 206 Anm. 8.

<sup>77</sup> Zosim. 2,4,2.

<sup>78</sup> Wissowa 1904, 202.208.

<sup>79</sup> Verg. *Aen.* 6, 792; vgl. Nilsson 1920, 1707.

Vorstellung, man müsse (und könne) einen abgelaufenen Zeitabschnitt ‘begraben’, ist außerordentlich weit verbreitet<sup>80</sup>.

### 6. Die augusteische Säkularfeier

Das Datum der augusteischen Säkularfeier 17 v. Chr. scheint nach politischen Gesichtspunkten frei gewählt worden zu sein; eine Vorverlegung um 1 Jahr gegenüber einem älteren Plan<sup>81</sup>, vom Jahr 16 auf das Jahr 17, ist zu vermuten. Das gegenüber den republikanischen Säkularfeiern grundsätzlich veränderte Konzept<sup>82</sup> war bereits durch Vergils 4. Ekloge vorbereitet<sup>83</sup>: *Ultima Cumaei venit iam carminis aetas, magnus ab integro saeculorum nascitur ordo*, verfaßt am Ende des Jahres 41 vor Christus. Mindestens drei verschiedene Raster zeitlicher Deutungssysteme sind bei Vergil vereinigt: die alte etruskisch-römische Vorstellung der *saecula*, die Vorstellung von Weltaltern, Weltzuständen, die sich zyklisch wiederholen, und schließlich jene analoge und in Analogie gesetzte von ‘Lebens’altern der Welt.

Wie schon ausgeführt, basiert der säkulare Rahmen der augusteischen Feier auf Intervallen von 110 Jahren, die hier zum ersten Male als *saeculum civile* erscheinen. Ein Grund für die Wahl dieses Intervalls ist wohl in der Nachricht des Varro<sup>84</sup> berührt, nach der *genethliaci* behaupteten, eine *παλιγγενεσία* würde sich alle 440 Jahre ereignen – bezogen allerdings auf die Wiedervereinigung von Körper und Seele. Eine vergleichbare Vorstellung könnte der augusteischen Säkularchronologie zugrunde liegen, etwa derart, daß sich nach den vorausgesetzten 4×110 Jahren mit dem Jahre 16/17 der *magnus saeculorum ordo* erneuert. Die Vierzahl der *saecula*, die sich so auffallend von der mit dem Jahre 43 v. Chr. angesetzten Zehnzahl der etruskischen Zählung<sup>85</sup> unterscheidet, wurde zugleich mit den vier hesiodischen Weltaltern in Verbindung gesetzt<sup>86</sup>, erweitert allerdings durch die Hesiod fremde Vorstellung der *ἀνακύκλισις*.

Um den augusteischen Ansatz in ein weitreichendes, legitimierendes Referenzsystem einbauen zu können, wurde von den Sakraljuristen Roms eine Reihe von 4 vorausgehenden Säkularfeiern im Abstand von 110 Jahren (126, 236, 346, 456 v. Chr.) fingiert und den amtlichen *Fasti*<sup>87</sup> hinzugefügt.

<sup>80</sup> Usener 1913, 117ff.

<sup>81</sup> Der Übergang von der kapitolinischen auf die varronische Jahreszählung ist sicher nicht Ursache, sondern Mittel; Radke 1964, 78.

<sup>82</sup> Wissowa 1904; die letzte Konsequenz aus der Verschiedenheit zieht Weiss 1973, 215 mit der Feststellung, “daß es Säkularspiele in der Republik nie gegeben hat”.

<sup>83</sup> Kurzer Forschungsbericht bei Kraus 1980, 608–612; eine Bibliographie folgt *ANRW* II 31,2.

<sup>84</sup> Aus *De gente populi Romani*, Augustin, civ. Dei 22, 28.

<sup>85</sup> S. oben §4.

<sup>86</sup> Gatz 1967, 87–103.

<sup>87</sup> Pighi 1965, 40–42.

Warum zwischen den Daten der Reihe und dem Festtermin eine Differenz von einem Jahr besteht, bleibt allerdings unklar. Weiterhin wird ein sibyllinisches Orakel für das Jahr 126 v. Chr. 'erfunden'<sup>88</sup>, das das neue Ritual der Säkularfeier von 17 v. Chr. enthält; als Interpret des bei Phlegon und Zosimos überlieferten Orakels ist uns der Sakraljurist C. Ateius Capito überliefert<sup>89</sup>, der wohl zugleich auch sein Verfasser ist. Die Idee, die 'Einsetzung' der augusteischen Feier mit ihrer grundsätzlich neuen Ausrichtung des Rituals auf ein Sibyllinum des Jahres 126 v. Chr. zu verlagern, ist wohl ebenfalls C. Ateius Capito zuzuschreiben.

In diesem Konzept kulminiert die Publikationstechnik 'säkularer' Ansprüche: Der Neubeginn wird ex ante legitimiert; er entspricht dem vorherbestimmten *ordo saeculorum*; selbst die Enthüllung des notwendigen Rituals ist um ein *saeculum* zurückverlegt. In der Fiktion einer 440 Jahre zurückreichenden Reihe als säkularem Rahmen der augusteischen Politik zeigt sich jene grundsätzliche Intention, die zu interpretierende Gegenwart und den Zeithorizont, der die Legitimation liefert, möglichst weit auseinanderzuziehen. In der Gegenwart, in Augustus' Politik, erfüllen sich Korrelationen eines weitreichenden und fast die gesamte römische Geschichte umfassenden Deutungssystems, die, insofern sie als Teil eines Ganzen präsentiert sind, als sinnvoll unterstellt werden.

### Bibliographie

- Albrektson, B. 1967: *History and the Gods* (CB.OT 1), Lund 1967.  
 Assmann, J. 1975: *Zeit und Ewigkeit im alten Ägypten* (AHAW.PH 1975.1), Heidelberg 1975.  
 Balandier, G. 1972: *Politische Anthropologie*, München 1972.  
 Benz, E. 1977: *Akzeleration der Zeit als geschichtliches und heilsgeschichtliches Problem* (AAWLM.G 1977.2), Mainz 1977.  
 Bellah, R. N. 1973: "Religiöse Evolution", in: C. Seyfarth/W. M. Sprondel (Hrsg.), *Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung*, Frankfurt 1973, 267–302.  
 Berger, P. L./Luckmann, Th. 1977: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, 5. Aufl., Frankfurt 1977.  
 Brandon, S. G. F. 1965: *History, Time and Deity*, Manchester 1965.  
 Brind'Amour, P. 1978: "L'origine des jeux séculaires", in: W. Haase (Hrsg.), *ANRW* 16,2, Berlin 1978, 1334–1417.  
 Burkert, W. 1962: *Weisheit und Wissenschaft*, Nürnberg 1962.  
 Cancik, H. 1975: *Grundzüge der hethitischen und frühisraelischen Geschichtsschreibung*, Wiesbaden 1975.  
 Cassirer, E. 1964: *Philosophie der symbolischen Formen* (1924), Darmstadt 1964.  
 Clemen, C. 1928: "Die etruskische Säkularrechnung", in: *SMSR* 4 (1928) 235–242.  
 David, M. 1949: *Les dieux et le destin en Babylonie*, Paris 1949.  
 Demandt, A. 1972: *Geschichte als Argument*, Konstanz 1972.  
 – 1978: *Metaphern für Geschichte*. Sprachbilder und Gleichnisse im historisch-politischen Denken, München 1978.

<sup>88</sup> Diels 1890.

<sup>89</sup> Zosim. 2,4,2.

- Diehl, E. 1934: "Das saeculum, seine Riten und Gebete", in: *RMP* 83 (1934) 255–272, 348–372.
- Diels, H. 1890: *Sibyllinische Blätter*, Berlin 1890.
- Dodds, E. R. 1977: *Der Fortschrittsgedanke in der Antike*, Zürich/München 1977.
- Döbert, R. 1973: "Zur Logik des Übergangs von archaischen zu hochkulturellen Religionssystemen", in: K. Eder (Hrsg.), *Seminar: Die Entstehung von Klassengesellschaften*, Frankfurt 1973, 330–363.
- 1977: "Methodologische und forschungsstrategische Implikationen von evolutionstheoretischen Stadienmodellen", in: U. Jaeggi/A. Honneth (Hrsg.), *Theorien des historischen Materialismus*, Frankfurt 1977, 524–560.
- Eder, K. 1973: "Die Reorganisation der Legitimationsformen in Klassengesellschaften", in: K. Eder (Hrsg.), *Seminar: Die Entstehung von Klassengesellschaften*, Frankfurt 1973, 288–299.
- Eliade, M. 1966: *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, Hamburg 1966.
- Erkell, H. 1961: "Ludi saeculares und ludi Latini saeculares", in: *Eranos* 67 (1961) 166–174.
- Fränkel, H. 1962: *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München 1962.
- Fraisse, P. 1963: *Psychology of Time*, New York 1963.
- 1968: "Time. Psychological Aspects", in: *IESS* 16, New York 1968, 25–30.
- Gatz, B. 1967: *Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen*, Hildesheim 1967.
- Gladigow, B. 1967: "Zum Makarismos des Weisen", in: *Hermes* 95 (1967) 404–433.
- 1979: "Der Sinn der Götter. Zum kognitiven Potential der persönlichen Gottesvorstellung", in: P. Eicher (Hrsg.), *Gottesvorstellung und Gesellschaftsentwicklung* (FRW 1), München 1979, 41–62.
- 1979a: "Konkrete Angst und offene Furcht. Am Beispiel des Prodigienwesens in Rom", in: H. v. Stietencron (Hrsg.), *Angst und Gewalt*, Düsseldorf 1979, 61–77.
- Goody, J. 1968: "Time. Social Organization", in: *IESS* 16, New York 1968, 30–42.
- Günther, R. 1964: "Der politisch-ideologische Kampf in der römischen Religion in den letzten zwei Jahrhunderten v. u. Z.", in: *Klio* 42 (1964) 209–236.
- Gunnell, J. G. 1968: *Political Philosophy and Time*, Middletown Conn. 1968.
- Gurvitch, G. 1964: *The Spectrum of Social Time*, Dordrecht 1964.
- 1958: "Structures sociales et multiplicité de temps", in: *BSFP* 52 (1958) 99–142.
- Heubeck, A. 1966: "Mythologische Vorstellungen des Alten Orients im archaischen Griechentum", in: E. Heitsch (Hrsg.), *Hesiod* (WdF 44), Darmstadt 1966, 545–570.
- Jäger, W. 1977: *Katastrophe und Gesellschaft*. Grundlegungen und Kritik von Modellen der Katastrophensoziologie, Darmstadt/Neuwied 1977.
- Kelsen, H. 1941: *Vergeltung und Kausalität*, The Hague 1941.
- Kraus, W. 1980: "Vergils vierte Ekloge", in: W. Haase (Hrsg.), *ANRW* II 31,1, Berlin 1980, 604–645.
- Kurfess, A. 1951: "Ad Oracula Sibyllina", in: *SO* 28 (1951) 95–104.
- 1952: "Ad Oracula Sibyllina", in: *SO* 29 (1952) 54–77.
- Landmann, M. 1956: *Das Zeitalter als Schicksal*. Die geistesgeschichtliche Kategorie der Epoche, Basel 1956.
- Latte, K. 1967: *Römische Religionsgeschichte* (HAW V. 4), 2. Aufl., München 1967.
- Leach, L. 1978: *Kultur und Kommunikation*. Zur Logik symbolischer Zusammenhänge, Frankfurt 1978.
- Leshan, L. L. 1952: "Time Orientation and Social Class", in: *JAbSP* 47 (1952) 589–592.
- Lesky, A. 1966: "Griechischer Mythos und Vorderer Orient", in: E. Heitsch (Hrsg.), *Hesiod* (WdF 44), Darmstadt 1966, 571–601.
- Luhmann, N. 1976: "Weltzeit und Systemgeschichte", in: H. M. Baumgartner (Hrsg.), *Seminar: Geschichte und Theorie*, Frankfurt 1976, 337–387.
- 1977: *Funktion der Religion*, Frankfurt 1977.
- Luneau, A. 1964: *L'histoire du salut chez les Pères de l'Eglise*. La doctrine des âges du monde, Paris 1964.
- Metzler, D. 1977: "Reichsbildung und Geschichtsbild bei den Achämeniden", in: H. G.

- Kippenberg (Hrsg.), *Seminar: Die Entstehung der antiken Klassengesellschaft*, Frankfurt 1977, 279–312.
- Momigliano, A. 1966: "Time in Ancient Historiography", in: *History and the Concept of Time* (HTTh.S 6), La Haye 1966, 1–23.
- Mommsen, Th. 1859: *Römische Chronologie*, 2. Aufl., Berlin 1859.
- 1887: *Römisches Staatsrecht* 2,1, 3. Aufl., Leipzig 1887.
- Müller, R. W. 1977: *Geist und Geld*. Zur Entstehungsgeschichte von Identitätsbewußtsein und Rationalität seit der Antike, Frankfurt a. M. 1977.
- Nadel, G. H. 1968: "Periodization", in: *I ESS* 11, New York 1968, 581–585.
- Nilsson, M. P. 1920: "Saeculares ludi", in: *PRE I A* 2 (1920) 1690–1720.
- v. Premerstein, A. 1900: "clavus Nr. 1", in: *PRE* 4 (1900) 2–4.
- Philippson, P. 1966: "Genealogie als mythische Form", in: E. Heitsch (Hrsg.), *Hesiod* (WdF 44), Darmstadt 1966, 651–687.
- Pighi, J. B. 1965: *De ludis saecularibus populi Romani Quiritium*, 2. Aufl., Amsterdam 1965.
- Radke, G. 1964: "Fachbericht Augusteische Dichtung", in: *Gymnasium* 71 (1964) 72–108.
- Schott, R. 1968: "Das Geschichtsbewußtsein schriftloser Völker", in: *ABG* 12 (1968) 166–205.
- Schütz, A. 1974: *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Frankfurt 1974.
- Stanner, W. E. H. 1958: "The Dreaming", in: W. Lessa/E. Z. Vogt, *Reader in Comparative Religion*, Evanston (Ill.) 1958, 269–277.
- Taubes, J. 1947: *Abendländische Eschatologie*, Bern 1947.
- Thulin, C. O. 1905–1909: *Die etruskische Disziplin 1–3*, Göteborg 1905–1909.
- Topitsch, E. 1960: "Über Leerformeln. Zur Pragmatik des Sprachgebrauchs in Philosophie und politischer Theorie", in: *FS Victor Kraft*, hrsg. v. E. Topitsch, Wien 1960, 233–264.
- 1971: "Seelenglaube und Selbstinterpretation", in: *idem, Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, 3. Aufl., Neuwied 1971, 155–199.
- Usener, H. 1913: "Italische Mythen", in: *idem, Kl. Schriften* IV, Berlin 1913, 93–143.
- Vidal-Naquet, P. 1960: "Temps des dieux et temps des hommes", in: *RHR* 157 (1960) 55–80.
- Vittinghoff, F. 1964: "Zum geschichtlichen Selbstverständnis der Spätantike", in: *HZ* 198 (1964) 529–574.
- van der Waerden, B. L. 1952: "Das große Jahr und die ewige Wiederkehr", in: *Hermes* 80 (1952) 129–155.
- Weiss, P. 1973: "Die 'Säkularspiele' der Republik, eine annalistische Fiktion?", in: *MDAI.R* 80 (1973) 205–217.
- Whorf, B. L. 1950: "An American Indian Model of the Universe", in: *IJAL* 16 (1950) 67–72.
- Widengren, G. 1969: *Religionsphänomenologie*, Berlin 1969.
- Wissowa, G. 1904: "Die Saecularfeier des Augustus", in: *idem, Gesammelte Abhandlungen zur römischen Religions- und Stadtgeschichte*, München 1904, 192–210 [Nachdruck: New York 1975].
- 1912: *Religion und Kultus der Römer* (HAW V. 4), 2. Aufl., München 1912.