

Alternative Fakten in der Spätantike

Raphael Dummermuth¹

1. Einleitung

Marie Theres Fögen versuchte im Jahr 2002 in ihren „Römischen Rechtsgeschichten“² Grundannahmen der Romanistik unter Zuhilfenahme der luhmannschen Systemtheorie³ neu zu deuten.⁴ Fögen begreift hierbei das römische Recht mit Hilfe des systemtheoretischen Kommunikationsbegriffs⁵ als System der individuellen Interaktionen und Eigenbeschreibungen, „die sich zu einem sozialen System verdichten“;⁶ Die Gründungs- und Entstehungsgeschichten, die dem römischen Recht zugrunde liegen, sieht sie als eine Form der Selbstbeschreibung, aus der sich in einem zweiten Schritt die

-
- 1 Der Autor des vorliegenden Beitrags ist den folgenden Personen zu aufrichtigem Dank für die Lektüre dieses Beitrags verpflichtet: MLaw Christapor Yacobian, MLaw Laura Wigger, MLaw Johannes Rohrmann; MLaw Anna Elisa Stauffer, LL.M.
 - 2 MT Fögen, *Römische Rechtsgeschichten. Über Ursprung und Evolution eines sozialen Systems* (Vandenhoeck & Ruprecht 2002).
 - 3 Über die Fruchtbarmachung der Systemtheorie für die Rechtsgeschichte äussert sich Fögen verschiedentlich; vgl etwa die Darstellung der Konfrontation der Disziplinen (sowie die humoristische Darstellung der Konfrontationen Fögens mit dem Finanzamt): MT Fögen, *Mit den Vokabeln der Systemtheorie* (2005) 3 *Rechtsgeschichte* 209–211.
 - 4 Nach Jansen gehört das Werk Fögens damit zu einer Reihe „höchst anregende[r] und weiterführende[r] neuere[r] Literatur; vgl N Jansen, *Rezension des Handbuchs des Römischen Privatrechts. Band I–III*. Hrsg. von Ulrike Babusiaux, Christian Baldus, Wolfgang Ernst, Franz-Stefan Meissel, Johannes Platschek, Thomas Rübner. – Mohr Siebeck 2023 (2023) 87 *RabelsZ*, online first 11/2023. Zu Fögens Ansatz weitergehend M Amstutz, *Rechtsgeschichte als Evolutionstheorie. Anmerkungen zum Theorierahmen von Marie Theres Fögens Forschungsprogramm* (2002) 1 *Rechtsgeschichte* 26, 26–31. Amstutz selbst hat die Systemtheorie für die Durchdringung des Wirtschaftsrechts herangezogen; vgl M Amstutz, *Evolutorisches Wirtschaftsrecht, Vorstudien zum Recht und seiner Methode in den Diskurskollisionen der Marktgesellschaft* (Nomos 2001) *passim*.
 - 5 Vgl insbesondere N Luhmann, *Einführung in die Systemtheorie* (Suhrkamp 1992); Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft* (Suhrkamp 1993) 445.
 - 6 Fögen, *Römische Rechtsgeschichten* (Fn 2) 17; vergleichbar auch MT Fögen, *Rechtsgeschichte – Geschichte der Evolution eines sozialen Systems* (2002) 1 *Rechtsgeschichte* 14, 14–20.

innere Logik des römischen Rechtssystems ergibt. Besonders die Anwendung dieser Konzeption auf die Zwölftafelgesetze hat zu neuen Erkenntnissen geführt. Fögen löst hier die Frage nach der Faktizität der Zwölftafelgesetze mit der Feststellung auf, dass es gar nicht darauf ankomme, ob die zwölf Tafeln jemals wirklich existiert hätten: „Was kommt es darauf an, ob der Gesetzestext jemals auf Zwölf Tafeln eingraviert war, wenn doch die Römer selbst sagen, sie hätten – mangels physischer Existenz der Tafeln – den Text imaginiert und memoriert?“⁷ Eine relevante Unterscheidung zwischen Fakt und Fiktion verneint sie deshalb. Anderswo formuliert Fögen: „Eine Blockade des Lesens sollte man aufheben, nämlich die vielen Historikern liebgewordene Gewohnheit, Texte nach „Tatsachen“ einerseits und Geschichten, Legenden, Mythen andererseits zu diskriminieren.“⁸

Dieser Deutungsversuch ist verschiedentlich auf Widerspruch gestossen⁹ und stellt auch heute nicht die herrschende Sicht dar.¹⁰ Gleichwohl ist dem konstruktivistisch inspirierten Wahrheitsbegriff Fögens viel abzugewinnen – insbesondere, so die hier vertretene und im Folgenden zu entwickelnde Ansicht, vermag ihre in den „Rechtsgeschichten“ ausdifferenzierte Definition der Wahrheit auch zur Schärfung einer These beizutragen, die Fögen in einem anderen Werk formuliert: Die Analyse des entstehenden kaiserlichen Wissensmonopols in der Spätantike.¹¹

In einem kurz zuvor entstandenen Werk – ihrer Habilitationsschrift aus dem Jahr 1997 – befasst sich Fögen mit einem anderen Untersuchungsgegenstand, der ebenso Bezüge zu einem Bild von „Wahrheit“ aufweist, wobei sie uns hier keine ausformulierte Wahrheitstheorie offenbart. „Die Enteignung der Wahrsager“ widmet sich einer zunehmenden legislativen Tätigkeit der Kaiserkanzlei im vierten Jahrhundert, die sich insbesondere gegen sogenannte Eingeweideleser richtete: Ihnen wird Stück für Stück die Operationsbasis entzogen, bis sie zunächst als Wahnsinnige und dann als Feinde Roms gebrandmarkt werden.¹² Fögen deutet die Repression gegen die Eingeweideleser als Ausdruck eines zunehmenden kaiserlichen

7 Fögen, *Römische Rechtsgeschichten* (Fn 2) 73.

8 Fögen, *Rechtsgeschichte 1* (Fn 6) 19; ähnlich auch Fögen, *Rechtsgeschichte 3* (Fn 3) 209.

9 HH Jakobs, *Besprechung von Marie Theres Fögen, Römische Rechtsgeschichten. Über Ursprung und Evolution eines sozialen Systems* (2003) 120 ZRG RA 200–209.

10 M Humbert, *La loi des XII Tables* (Ecole Française de Rome 2018) 2.

11 MT Fögen, *Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike* (2. Aufl, Suhrkamp 2016).

12 *ibid* 35.

Allmachtsanspruchs; die Kaiser des vierten Jahrhunderts beanspruchten, sämtliche zirkulierenden Wahrheitsdeutungen kontrollieren und lenken zu können – es entsteht durch die gezielte Ausschaltung anderer interpretierender Kräfte, was Fögen als „kaiserliches Monopol auf die Deutung der Welt“¹³ bezeichnet. Insgesamt taxiert Fögen die Kaiser des vierten Jahrhunderts n. Chr. hier als Akteure, die einen umfassenden Kontrollanspruch gegenüber der römischen Öffentlichkeit haben. Sie schalten Stimmen im Diskurs aus, die an der Bildung einer konstruktivistischen Version von Wahrheit in der antiken Welt beteiligt sind. In diesem Diskurseingriff erblickt Fögen einen umfassenden Machtanspruch der römischen Kaiser der Spätantike, der auch die Beantwortung der Frage einschliesst, was als „wahr“ und was als „unwahr“ zu gelten hat.

Einen explizit verbalisierten, dieser These zugrundeliegenden Wahrheitsbegriff stellt uns Fögen bei der Entwicklung dieser These nicht zur Verfügung. Nach der hier vertretenen Ansicht lässt sich der Wahrheitsbegriff aus Fögens „Römischen Rechtsgeschichten“ hier jedoch zur Verdeutlichung von Fögens Thesen über die Regulierung der Haruspizin heranziehen:

Der vorliegende Beitrag versucht, den Wahrheitsbegriff, der Fögens Thesen zum „kaiserlichen Wissensmonopol“ im vierten Jahrhundert zugrunde liegt, zu umreißen. Er tut dies einerseits, indem er die Effekte und das Umfeld des kaiserlichen Diskurseingriffs definiert: Hierbei gilt es, die Natur der Eingeweideleserei (2.) und die Entwicklung ihrer Regulierung (3.) zu bedenken. Sodann versucht er, die Haruspizin im Prozess der Signifikation zu verorten. Dies wird an einem Beispiel aus der Klassik gezeigt (4.). Danach wird die These Fögens anhand der gewonnenen Erkenntnisse konkretisiert und mit den Wahrheitsdefinitionen im restlichen Werk Fögens in Bezug gesetzt (5.). Dies ermöglicht schliesslich die Beantwortung der Frage, welche Konzeption von Wahrheit der Untersuchung Fögens zugrunde liegt (6.).

2. Die Haruspizin

An jedem gesellschaftlichen Diskurs nehmen verschiedene Akteure für sich in Anspruch, über Gegenwart und Zukunft die Wahrheit zu verkünden. In der Antike sind unter anderen Gruppen auch Eingeweideleser Teil eben-

13 *ibid* 9.

dieses Diskurses über die Wirklichkeit. Diese *Haruspices* sind herkömmlicherweise etruskischer Abstammung¹⁴ und werden von gewöhnlichen römischen Bürger in privaten Angelegenheiten, aber auch von Akteuren der höchsten Stratosphären des politischen Systems Roms, in politischen Angelegenheiten befragt, sei dies nun im letzten Jahrhundert vor Christus oder im vierten Jahrhundert danach. Gewöhnlicherweise werden sie auf die Erscheinung eines Ereignisses herbeigerufen, das die Römer (und wohl sogar in einem stärkeren Ausmass auch die Etrusker selbst) als Indikator für einen Kontaktversuch der Götter mit den Menschen interpretieren.

Um ihren Auftrag zu erfüllen – die Gegenwart oder die Zukunft zu deuten – bedienen sich die *Haruspices* regelmässig der Leber eines geopfertem Tieres, für gewöhnlich einer Schafleber. Hierauf untersuchen sie die Leber auf sichtbare stoffliche Irregularitäten und leiten daraus ab, welcher Gott oder welche Göttin für das aufgetretene Zeichen verantwortlich ist und was getan werden muss, um ein eventuell drohendes Schicksal abzuwenden. Die Haruspizin ist damit ein theurgischer Akt, er zwingt die Götter dazu, sich zu äussern.

Haruspices lesen aus den Eingeweiden eines rituell geopfertem Tieres die Antwort auf die Frage, wie ein aufgetretenes Zeichen in der menschlichen Umwelt – etwa ein Donnern, ein im Mutterleib schreiendes Kind oder ein sich auf dem römischen Rindermarkt manifestierender Regen aus Blut – zu deuten sei. Die Römer erachten die etruskischen *Haruspices* als kompetent, die genuin römische Konzeption der Vorsehung zu deuten. Sie erfüllen das Bedürfnis zur Indikatorendeutung über die Qualität der Umwelt, das zu den Kerncharakteristika der menschlichen Natur zählt, wie es etwa Karl Jaspers allgemein für den Menschen bescheinigt: Es sieht den Menschen einer „unerschöpflichen Physiognomik allen Daseins“¹⁵ gegenüberstehen. In die gleiche Richtung geht die Bestandesaufnahme von Aleida Assmann, die der Menschheit eine permanente „Deutungsbereitschaft“¹⁶ unterstellt; danach sieht sich der Mensch als *homo interpretis* mit der permanenten Aufgabe konfrontiert, Zeichen in seiner Umwelt (seiner „Semiosphäre“¹⁷) zu entschlüsseln. Es ist also wohl die permanente Deutungsbereitschaft des

14 CO Thulin, Haruspices. Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Band VII (JB Metzlerscher Verlag 1912) 2431, 2433.

15 K Jaspers, Philosophie (Springer 1973) 798.

16 A Assmann, Im Dickicht der Zeichen (Suhrkamp 2023) 33.

17 Hier bezieht sich Assmann (Fn 16) auf JM Lotman, Die Innenwelt des Denkens. Eine semiotische Theorie der Kultur (Suhrkamp 2010) 163–292, der den Begriff der Semiosphäre ergänzend zu den Konzepten der Biosphäre und zur Noosphäre verwendet.

Menschen als „vielleicht älteste[m] Gestus des menschlichen Intellekts“¹⁸, die im Rahmen der Eingeweideleserei in ritualisierter Form bedient wird. So können sich die *Haruspices* im zivilen und politischen öffentlichen Leben Roms eine relevante soziale Stellung erarbeiten: ihre Interpretationen – teilweise belächelt, doch stets aufmerksam studiert – haben Gewicht.¹⁹

3. Die Regulierung der Haruspizin

Rund vierzehn Jahre nachdem Konstantin I. Kaiser geworden war, geschah im Jahr 320 oder 319 n. Chr. etwas, was die Bürger der Stadt Rom offensichtlich beschäftigte: Ein Blitz hatte das Amphitheater Roms getroffen – oder, wenn nicht getroffen, doch zumindest gestreift oder „berührt“.²⁰ Der Stadtpräfekt von Rom, ein Mann namens Maximus, hatte darauf die Eingeweideleser beauftragt, den Vorfall zu untersuchen und eine Deutung dieses himmlischen Zeichens abzugeben. Jene Eingeweideleser hatten einen Bericht erstellt, der im Jahr 320 n. Chr. zunächst den Tribun und *magister officiorum* Heraclius erreichte. Dieser hatte den Bericht wohl an die Kaiserkanzlei weitergeleitet, denn im Jahr 320 n. Chr. erliess Konstantin I. zumindest teilweise als Reaktion auf diesen Bericht eine Konstitution, die sich an den Stadtpräfekten Maximus richtet. Er bestätigt dem *praefectus urbi* darin nicht nur, dass ihm die Anzeige über den Blitzeinschlag und die in der Folge angeordnete Deutung zur Kenntnis gebracht worden war,²¹ sondern lässt auch die generellere Anweisung verlautbaren:

„Wenn unser Palast oder ein anderes öffentliches Gebäude von einem Blitz berührt wird, soll dies, indem der Brauch der alten Beobachtung

18 C Ginzburg, Spurensicherung. Die Wissenschaft aus der Suche nach sich selbst (Wagenbach 1983) 72.

19 Über die weite Verbreitung der Divination in der römischen Zivilbevölkerung vgl. Cato, *De Agri cultura*, 5.4; Plautus, *Asinaria* 259; Plinius d.Ä., *naturalis historia* 2.5.21; Cicero, *De Divinatione* 1.3; J North, *Diviners and Divination in Rome*, in M Beard und J North (Hrsg.), *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World* (Duckworth 1990) 58, 59; P Ripat, *Roman Omens, Roman Audiences and Roman History* (2006) 53 Greece and Rome 155, 156.

20 CTh 16.10.1 spricht von einem *tactu amphitheatrici*.

21 CTh 16.10.1 Übersetzung durch Fögen, *Die Enteignung der Wahrsager* (Fn 11) 37: „*Eam autem denuntiationem adque interpretationem, quae de tactu amphitheatrici scripta est, de qua ad Heraclianum tribunum et magistrum officiorum scripseras, ad nos scias esse perlatam*“.

beibehalten wird, von den Haruspices untersucht werden, was dieser Vorfall prophezeit. Das Ergebnis soll uns auf das Genaueste durch einen schriftlichen Bericht zur Kenntnis gebracht werden. Auch anderen Leuten soll es gestattet sein, von diesem Verfahren Gebrauch zu machen, solange sie von häuslichen Opfern, welche eigens verboten wurden, Abstand nehmen.“²²

Wie ist dies nun zu verstehen? Konstantin I., dessen persönliche religiöse Überzeugungen selbst Gegenstand von Diskussionen ist,²³ hat sich entschieden, zumindest für öffentliche Angelegenheiten auf den Dienst von Eingeweidelesern zu vertrauen. Sie sollen sich manifestierende Zeichen deuten und daraus Rückschlüsse auf die Beschaffenheit der Gegenwart und der Zukunft ableiten, womit er den *Haruspices* also eine konkrete Rolle im öffentlichen Diskurs zuspricht.

Dies war nicht der erste legislative Akt Konstantins, der sich mit den Eingeweidelesern befasste. Im Vorjahr hatte Konstantin in CTh 9.16.1 und 9.16.2, welche die „Premiere“ der *Haruspices* „auf der Bühne des Rechts“ darstellten,²⁴ ganz anderen Ton gegen die Eingeweideleser angeschlagen:

CTh 9.16.1: „Diejenigen nämlich, die an ihrem Aberglauben festhalten möchten, können, den entsprechenden Ritus öffentlich ausüben.“²⁵

CTh 9.16.2: „Wir verbieten, dass Opferschauer, Priester und jene, die gewöhnlich diesem Ritus dienen, ein Privathaus betreten, oder unter dem Vorwand der Freundschaft die Schwelle eines Anderen überschreiten. Eine Strafe ist gegen diejenigen festgesetzt, die dieses Gesetz missachten. Wer tatsächlich das, woran ihr glaubt, ausüben will, möge zu öffentlichen Altären gehen und dort die Feierlichkeiten eures Brauchs zelebrieren.

22 „*Si quid de palatio nostro aut ceteris operibus publicis degustatum fulgore esse constiterit, retento more veteris observantiae quid portendat, ab haruspibus requiratur et diligentissime scriptura collecta ad nostram scientiam referatur, ceteris etiam usurpandae huius consuetudinis licentia tribuenda, dummodo sacrificiis domesticis abstineant, quae specialiter prohibita sunt*“.

23 Vgl J Curran, *Constantine and the Ancient Cults of Rome: The Legal Evidence* (1996) 43 *Greece & Rome* 68, 69–71.

24 Fögen, *Die Enteignung der Wahrsager* (Fn 11) 34.

25 Übersetzung durch Fögen, *Die Enteignung der Wahrsager* (Fn 11) 34; „*supersitioni enim suae servire cupientes poterunt publice ritum proprium exercere*“.

Wir verbieten nämlich nicht, die Liturgien eines vergangenen Brauchs im Licht der Öffentlichkeit auszuüben.“²⁶

Das spricht nun eine gänzlich andere Sprache als die eingangs zitierte Klassifizierung der *Haruspices* als öffentliche Gutachter und Zeichendeuter: Zunächst gibt Konstantin I. unmissverständlich zu erkennen, dass er selbst von den Praktiken der *Haruspices* nichts hält: So spricht er von jenen, die „das, woran ihr glaubt“ ausüben möchten (*qui vero id vobis existimatis conducere*), und verdeutlicht damit, dass er selbst nicht daran glauben will. Ausserdem nennt Konstantin I. die Eingeweideleserei einen „Aberglauben“ (*superstitio*) und einen verkehrten, falschen Brauch.

Das augenscheinlichste Zeichen des Misstrauens äussert sich jedoch in der Anweisung, die Praktiken der Eingeweideleserei in der Öffentlichkeit auszuüben. Die Auflage, welche die Eingeweideleserei „bei verschlossenen Türen“,²⁷ also unter Ausschluss der öffentlichen Kontrolle, verbieten will, stellt ein Zeichen des Misstrauens gegenüber den *Haruspices* dar. Eine öffentliche Nutzung der „Dienstleistung“ der Eingeweideleserei ermöglicht laut Konstantin die Kontrolle über diese Nutzung – im Notfall kann somit auch in den Ritus eingegriffen werden, falls die im Rahmen der Haruspizin vorgenommene Signifikation nicht wie geplant verläuft oder nicht jenen Ausgang nimmt, den sich die Staatsmacht erwünscht.

Fögen hat diesen oft beobachteten Widerspruch zwischen CTh 9.16.1/9.16.2 und CTh 16.10.1 in zweierlei Art gedeutet: Erstens sticht die Regulierung der Nutzung der Haruspizin als öffentliche Dienstleistung ins Auge – der Kaiser ist der Ansicht, dass öffentliche Belange auch durch *Haruspices* gedeutet werden müssen; genau dort aber – also im öffentlichen Forum – sollen sie bleiben: Ein privates Praktizieren der Eingeweideleserei wird ausgeschlossen. Ein Vertrauensbeweis ist das nicht: Es drängt sich vielmehr der Verdacht auf, in der privaten Anwendung der *disciplina etrusca* liege eine offenkundige Gefahr für den Kaiser.

26 Übersetzung durch Fögen, Die Enteignung der Wahrsager (Fn 11) 34; „*Haruspices et sacerdotes et eos, qui huic ritui adsolent ministrare, ad privatam domum prohibemus accedere vel sub praetextu amicitiae limen alterius ingredi, poena contra eos proposita, si contempserint legem. Qui vero id vobis existimatis conducere, adite aras publicas adque delubra et consuetudinis verstrae celebrate sollempnis: nec enim prohibemus praeteritae usurpationis officia libera tuce tractari.*“

27 J Burckardt, Die Zeit Constantins des Grossen (unveränderter Nachdruck der 1. Auflage aus dem Jahr 1880, Hansebooks 2017) 276.

Damit ist die zweite, nach Fögen zentralere Deutung der Regulierung der Haruspizin durch Konstantin I. bereits angerissen: die Frage nach der Einschätzung der Sinnhaftigkeit oder Seriosität der Haruspizin als solcher. Offensichtlich hält Konstantin die Eingeweideleser für Scharlatane; auch hält er den alten Brauch der Eingeweideleserei für eine *superstitio* – einen Aberglauben, für Mumpitz. Gleichzeitig scheut er davon zurück, offen gegen die Eingeweideleser vorzugehen und betont stattdessen explizit, dass Zeichen durch *Haruspices* zu deuten seien, wo sie sich offenbaren, nämlich in der Öffentlichkeit. Gewohnt wortgewaltig wählt Fögen hierfür die Umschreibung der „Paradoxie von eindeutiger Herabsetzung [...] und ungeschminktem Bekenntnis zu einer dergestalt verworfenen Deutungsmethode“²⁸. Gleich, wie man diese Politik zu nennen geruht: mit ihr reiht sich Konstantin, der in vielerlei Hinsicht nicht ins Muster des bis dahin hergebrachten Kaisers passen will, in eine lange Tradition der Skepsis ein. Einen ähnlichen Spagat zwischen Skepsis und Duldung können wir auch bei Cicero beobachten: Jener widmet sich im zweiten Buch des Dialogs *De Divinatione* intensiv der Eingeweideschau: So hält er etwa fest, dass die Ergebnisse der Eingeweideschau widersprüchlich und arbiträr scheinen²⁹ und durch keine vernünftige Lehre vorausgesehen werden könnten.³⁰ Cicero unterstellt den *Haruspices* weiter, um ihre eigene Scharlatanerie zu wissen: So legt er (genauso wie Tacitus³¹) Cato die Verwunderung darüber in den Mund, „dass die *Haruspices* nicht lachen müssen, wenn einer dem anderen begegnet“³². Seiner ganzen – durch eine naturwissenschaftliche Gründlichkeit und eine betont abgeklärte akademische Skepsis geprägten – Tirade gegen die Eingeweideschau und jene, die sie praktizieren, stellt Cicero jedoch einen eigentümlichen Satz voran: Er plädiert dafür, die Haruspizin

28 Fögen, Die Enteignung der Wahrsager (Fn 11) 254.

29 „*Quid? cum pluribus deis immolatur, qui tandem evenit, ut litetur aliis, aliis non litetur? quae autem inconstantia deorum est, ut primis minentur extis, bene promittant secundis? aut tanta inter eos dissensio, saepe etiam inter proximos, ut Apollinis exta bona sint, Dianae non bona? quid est tam perspicuum quam, cum fortuito hostiae adducantur, talia cuique exta esse, qualis cuique obtigerit hostia?*“ (Cic, iv. 2.38); Im Folgenden wiedergegeben in der Edition von R Klotz und CFW Müller, M. Tullii Ciceronis scripta quae manserunt omnia (Teubner 1872).

30 „*Quid enim proficit, cum in medium mare fulmen icieit? quid, cum in altissimos montis, quod plerumque fit? quid, cum in desertas solitudines? quid, cum in earum gentium oras, in quibus haec ne observantur quidem?*“ (Cic, div 2.45).

31 Tacitus, annales 11.15.

32 „*Vetus autem illud Catonis admodum scitum est, qui mirari se aiebat quod non rideret haruspex haruspiceum cum vidisset.*“ (Cic, div 2.51.).

um der „allgemeinen Religiosität Willen“ weiter zu pflegen (*Ut ordiare ab haruspicina, quam ego rei publicae causa communisque religionis colendam censeo*).³³

Die römische Gesellschaft – sei es nun jene der späten Republik oder jene des frühen vierten Jahrhunderts nach Christus – scheint demnach ein ambivalentes Verhältnis zur Haruspizin gepflegt zu haben: Einerseits verlacht man die Praxis als Scharlatanerie, als billigen Trick; andererseits zieht man die Eingeweideleser stets dann zu Rat, wenn man selbst mit der Deutung angeblich himmlischer Zeichen nicht weiterweiss. Dieser Zwiespalt der römischen Gesellschaft gegenüber den Eingeweideschauern spiegelt sich auch in der schwammigen institutionellen Rolle wider, die der Haruspizin eingeräumt (oder eben gerade *nicht* eingeräumt) wird: Die Eingeweideleser werden zwar als Gutachter gerufen, haben allerdings weder institutionelle Macht noch eine klare Funktion innerhalb der institutionellen Logik der römischen Gesellschaft: Wo sie sich aufhalten oder was sie tun, wenn sie nicht gerade im Auftrag der Mächtigen himmlische Zeichen deuten, bleibt unklar. Beard stellt deshalb m.E. berechtigtermassen die Frage: „*How quickly could the haruspices be summoned? And from where exactly?*“³⁴

Dieser Zwiespalt der römischen Staatsmacht gegenüber den *Haruspices* sollte jedoch bald nach den genannten Konstitutionen Konstatins ein Ende haben – und eine innere Kohärenz annehmen: Unverblümt und ohne Widerspruch wird der Eingeweideleserei der Kampf angesagt. Den Anfang macht Constantius, der 20 Jahre nach Konstantin einen massiven Einschnitt in die Praxis der Eingeweideschau vornimmt, indem er Tieropfer verbietet:

CTh 16.10.2: „Der Aberglaube habe ein Ende, der Opferwahnsinn muss aufgegeben werden. Denn wer auch immer gegen das Gesetz des heiligen Princeps, unseres Vaters und gegen den Befehl unserer Gnade Opferhandlungen zu zelebrieren wagt, an dem soll die ihm gebührende Strafe und ein sofortiges Urteil vollstreckt werden.“³⁵

33 Cic, div 28.20.

34 M Beard, Ciceros Response of the Haruspices and the Voice of the Gods (2012) 112 The Journal of Roman Studies 20, 25.

35 Übersetzung durch Fögen, Die Enteignung der Wahrsager (Fn 11) 37; „[...] *cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania. nam quicumque contra legem divi principis parentis nostri et hanc nostrae mansuetudinis iussionem ausus fuerit sacrificia celebrare, competens in eum vindicta et praesens sententia exeratur.*“ (CTh 16.10.2).

Das scheint zunächst ein Wandel gegenüber Konstantins skeptischer, aber auf einen Religionsfrieden bedachter Haltung zu sein, der zwar nicht mit den *Haruspices* in Verbindung gebracht werden will, die alten Bräuche aber gelten lässt – und damit sicherlich auch einen internen Frieden, eine Konsolidierung innerhalb des Imperiums im Blick hat. Aggressionen gegen Heiden sollen wo immer möglich abgewendet werden – oder sich zumindest nicht zuspitzen. Auch Kaiser Constantius ruft nicht direkt zur Gewalt gegen die Eingeweideleser auf und wählt entsprechend eine weniger konfrontative Strategie: Er entzieht den *Haruspices* die „Operationsbasis“,³⁶ den notwendigen „Rohstoff“ für ihre Arbeit, nämlich die rituell getöteten Tiere, aus deren Eingeweide gelesen werden könnte.

Die ersten Schritte in die Richtung eines eindeutigen Verbots der Eingeweideleserei sind mit Constantius' Verbot der Tieropfer getan: Als einige Jahre später, im Jahr 357 n. Chr. in CTh 9.16.4, die *Haruspices* zusammen mit anderen Wahrsagern wie Hariolen, Auguren und Chaldäern zu Kriminellen erklärt werden und aus den öffentlichen Diensten und damit aus dem öffentlichen Diskurs verbannt werden, kann das niemanden mehr erstaunen. Die Zuspitzung der Rhetorik gegen die *Haruspices* ist nicht zu übersehen: Werden sie zunächst dazu verpflichtet, ihre Dienste nur noch in der Anwesenheit von Zeugen zu verrichten und später als Abergläubige und Wahnsinnige gebrandmarkt, so werden sie wenige Jahrzehnte später gänzlich aus dem öffentlichen Dienst ausgeschlossen: Sie sind Lügner geworden.

Der Ostrazismus gegen die *Haruspices* ist zu diesem Zeitpunkt weit fortgeschritten, aber noch nicht vollständig abgeschlossen. Noch einmal 30 Jahre später erlassen die Kaiser Gratian, Valentinian und Theodosius eine finale Konstitution, die den Regulierungsprozess gegen die Eingeweideleser abschliesst:

CTh. 16.10.7: „Wenn ein gleichsam Wahnsinniger und noch dazu Gottloser sich durch verbotene Opferhandlungen bei Tag oder Nacht als Berater über ungewissen Dinge einlässt und glaubt, dass man zur Ausübung eines solchen Frevels ein Heiligtum oder einen Tempel benötigte, oder meint, man müsse einen solchen Betreten, so soll er wissen, dass er der Verbannung unterliegt. Durch unsere gerechte Vorschrift mahnen wir

36 Fögen, Die Enteignung der Wahrsager (Fn 11) 36.

nämlich dann, dass Gott durch fromme Gebete verehrt werden muss und nicht durch unheilvolle Zauberei entweiht werden darf“.³⁷

Damit ist der Ausschluss der *Haruspices* komplett. Die Eingeweideleser werden zu *Hostes*; ihnen droht die Verbannung und der Entzug ihrer römischen Bürgerrechte, wenn sie ihre Kunst nicht aufgeben. Dieser Prozess ist vor allem in seiner Dynamik beachtlich: Zunächst gab es von der späten Republik bis ins frühe vierte nachchristliche Jahrhundert keine oder nur wenige legislative Massnahmen die Tätigkeit der Eingeweideschau betreffend: Sie stellt eine – den Intellektuellen wie Cato und Cicero ärgerliche, für die Allgemeinheit aber offensichtlich üblich scheinende – Form der Zeichendeutung dar, die privat wie öffentlich konsultiert wird. Ein (wohl verschwindend kleiner) Bruchteil der im Verlauf des Aufstiegs der römischen Republik marginalisierten Etrusker bewahrt sich durch die Haruspizin einen Rest ihres früheren Einflusses. Die Mächtigen mögen unterschiedliche Meinungen über sie haben – und darüber, inwieweit sie tatsächlich geeignet ist, verallgemeinerungsfähige Deutungen der Realität zu liefern –, doch sie scheinen sich davor zu scheuen, sie zu regulieren, geschweige denn zu verbieten. Mit Konstantin I. und seinen Nachfolgern ändert sich das: Spätestens sechzig Jahre nach dem Tod Konstantins ist auch der Brauch der Haruspizin an seinem Ende. Damit fällt der Feldzug gegen die Haruspizin auch mit dem kometenhaften Aufstieg des Christentums zur Staatsreligion zusammen. Daher liegt der Verdacht nahe, die Haruspizin sei als sich an den Rändern des vorchristlichen römischen Kults bewegende Kulturtechnik zusammen mit römischen Kultpraktiken der Christianisierung zum Opfer gefallen.

4. Fögens Theorie zur Regulierung der Haruspizin

Nach Fögen stellten die Weissagungen der *Haruspices* und der weiteren Wahrsager gültige Interpretationen der Gegenwart und Zukunft dar. Die zunehmende Regulierung der Tätigkeit der *Haruspices* erklärt sie damit, dass die Interpretationen des Götterwillens in einer antiken Konzeption

37 Übersetzung durch Fögen, Die Enteignung der Wahrsager (Fn II) 39; „*Si qui vetitis sacrificiis diurnis nocturnisque velut vesanus ac sacrilegus, incertorum consultorem se inmerserit fanumque sibi aut templum ad huiuscemodi sceleris executionem adsumendum crediderit vel putaverit adeundum, proscriptione se noverit subiugandum, cum nos iusta institutione moneamus castis deum precibus excolendum, non diris carminibus profanandum*“.

zwangsläufig auch Rückschlüsse auf das Schicksal des Kaisers zulassen musste. Aufgrund der untrennbaren Verbindung zwischen kaiserlicher Macht und göttlicher Vorsehung konnte nach Fögen nur ein Weg eingeschlagen werden, nämlich der der Zugänglichkeit, der Deutbarkeit des göttlichen Plans durch den Menschen. Sie bezeichnet diesen Paradigmenwechsel in der Spätantike als „neue Wissensordnung“ und hält fest:

„Statt des Kaisers Willen von Gottes – erkennbarem! – Willen zu befreien, wurde durch die neue Wissensordnung – funktional nahezu äquivalent – Gott von den Zugriffen der Menschen befreit. In dem Moment, in dem Gottes *consilia* und *dispositiones* der menschlichen Erkenntnis entzogen sind, unterliegen auch die Beschlüsse und Entscheidungen des Kaisers nicht mehr der *cogitatio humana*. Denn der Kaiser ist der Stellvertreter jenes undurchschaubaren Gottes, nicht der Vertreter der Menschen. Zu diesem Zeitpunkt ist die Differenz nicht nur zwischen Gott und den Menschen, sondern auch die zwischen dem Kaiser und den Menschen endgültig etabliert.“³⁸

Dies ist nun eine Konzeption, die sowohl zu spätheidnischen als auch frühchristlichen Konzeptionen von kaiserlicher Macht passt: Wo Kaiser gottgleich oder höchste Vertreter Gottes auf Erden werden, sind sie gut beraten, keine anderweitigen Deutungen vom Willen Gottes zu dulden – und in diesem Sinn gewisse Formen der Wahrheitsfindung oder Erkenntnisgewinnung mit einem Verbot zu belegen. Als Beleg hierfür führt Fögen den bereits zitierten Theodosius an:

CTh 16.10.12.1: „Wenn irgend jemand es wagen sollte, Opfertiere zu schlachten oder die noch lebenden Eingeweide zu deuten, so wird er – nach dem Beispiel eines Hochverrätters, der von jedermann vor Gericht gebracht werden darf – der entsprechenden Strafe unterliegen, auch wenn er nichts gegen oder über das Heil der Kaiser erfragt hat. Es genügt nämlich für die Schwere des Verbrechens, dass jemand die Gesetze der Natur selbst aufheben, Unerlaubtes erforschen, Verborgenes entschlüsseln, Verbotenes versuchen, das Lebensziel eines Menschen erfragen, die Aussicht auf seinen Tod verheissen will.“³⁹

38 Fögen, Die Enteignung der Wahrsager (Fn II) 319.

39 Übersetzung durch Fögen, Die Enteignung der Wahrsager (Fn II) 318; „*Quod si quispiam immolare hostiam sacrificaturus audebit aut spirntia extra consulere, ad exemplum maiestatis reus licita cunctis accusatione delatus ecipiat sententiam competentem, etiamsi nihil contra salutem principum aut de salute quaesierit. Sufficit enim*

5. Verortung der Haruspizin im Vorgang der Signifikation anhand eines Beispiels

Zur Würdigung dieses Arguments kann auf ein Ereignis zurückgegriffen werden, das Fögen selbst in dieser Form nicht bespricht: Ciceros *De Haruspicum Responso*⁴⁰ und seine Vorgeschichte. *De Haruspicum Responso* ist eine von Cicero irgendwann⁴¹ im Verlauf des Jahres 56 v. Chr. im römischen Senat gehaltene Rede. Sie erfreut sich deutlich weniger Beliebtheit als der erwähnte *De Divinatione*-Diskurs Ciceros, welcher ebenfalls die Thematik der Eingeweideschau anspricht. Es ist hierbei festzuhalten, dass Ciceros Antwortrede auf eine Deutung der Wahrheit durch die *Haruspices* nicht aus der Spätantike, sondern aus spätrepublikanischer Zeit stammt. Die Ausgestaltung der politischen Institutionen Roms und damit auch der politischen Diskurse ist zu dieser Zeit also anders als in dem von Fögen untersuchten Zeitraum. Gleichwohl vermittelt uns Ciceros Rede einen verallgemeinerbaren Eindruck des Stellenwerts, den ein Diskurseingriff durch *Haruspices* in Rom hatte.

5.1. Ciceros *De Haruspicum Responso* als Beispiel für den Diskurseingriff durch *Haruspices*

Der Hintergrund der Rede Ciceros stellt sich wie folgt dar: Im Nachgang der Catilinarischen Verschwörung,⁴² im Rahmen derer Cicero⁴³ die Hin-

ad criminis molem naturae ipsius leges velle rescindere, illicita perscrutari, occulta recludere, interdicta temptare, finem quarere salutis alienae, spem alieni interitus polliceri“.

- 40 Im Folgenden wiedergegeben in der Edition von R Klotz und CFW Müller, *M. Tullii Ciceronis scripta quae manserunt omnia* (Teubner 1872).
- 41 Zur Suche nach dem ungefähren Datum dieser Rede während des erwähnten Jahres vgl Beard (Fn 34) 23 mwH.
- 42 Die Opferschau spielt bereits in jenem frühen Stadium dieser Geschichte eine Rolle: In einer der catilinarischen Reden Ciceros beruft sich der Redner darauf, dass die Verschwörer just an jenem Tag festgenommen worden seien, an dem eine Jupiterstatue aufgerichtet wurde, die wiederum von Opferschauern in Auftrag gegeben worden war. Bereits dies ist für Cicero ein Zeichen der göttlichen Unterstützung für die Sache der Republik (vgl Cic, *Catil* 3.19–20).
- 43 Dieser wurde 63 v Chr zum Konsul gewählt, vgl Sall, *Cat* 23.5 (Sallust wird hier und im Folgenden wiedergegeben nach LD Reynolds, *C. Sallustius Crispus: Catilina, Iugurtha, Historiarum Fragmenta Selecta; Appendix Sallustiana* (Oxford University Press 1991)).

richtung der Catilinarier ohne vorangehendes Gerichtsverfahren erlaubt hatte,⁴⁴ wählte Cicero selbst die Verbannung nach Thessaloniki. Damit wollte er einer Verurteilung aufgrund eines rückwirkend geltenden Gesetzes zuvorkommen, nach welchem mit Verbannung belegt wurde, wer einen römischen Bürger ohne ein Verfahren tötete. An der Stelle von Ciceros Stadthaus liess Publius Clodius Pulcher – mit dem Cicero spätestens seit dem Skandal um *Bona Dea* vier Jahre zuvor in inniger Feindschaft verbunden war⁴⁵ – einen Tempel errichten.⁴⁶ Im Jahr 57 v. Chr. durfte Cicero nach Rom zurückzukehren. In einer Verhandlung vor einem Priesterkollegium erstritt er sich in der Folge – gegen die Einwände des Clodius – zudem die Erlaubnis, sein abgerissenes Haus wiederaufzurichten.⁴⁷ Cicero hat zu diesem Zeitpunkt den Höhepunkt seiner politischen Karriere hinter sich, ist aber noch nicht an deren Ende gelangt – noch durchbohrt keine Haarnadel seine Zunge.⁴⁸ Gleichwohl jedoch steht er unter Beschuss. Zumindest lässt der Senat seine Rolle in einer ungewöhnlichen Sache untersuchen: Um das Datum seiner Rückkehr herum wurde auf den Äckern vor den Toren Roms ein Rumoren gehört (*strepitus cum fremitu*). Worum es sich bei diesem Krach (Cicero selbst spricht später in seiner Rede von *horribilis fremitus armorum*, also dem schrecklichen Klappern von Rüstung⁴⁹) genau handelte, blieb unklar. Einig war man sich aber offenbar darin, dass es sich bei diesem *fremitus* um ein himmlisches Zeichen (vielleicht auch unmittelbarer: um die Stimme der Götter) handelte, das es zu deuten galt.⁵⁰ Der Senat beauftragte daher eine Gruppe von *Haruspices*, ein Gutachten zu erstellen.⁵¹ Die aus diesem Auftrag hervorgehende Antwort der *Haruspices* ist eines der wenigen praktischen Anwendungsbeispiele für eine Deutung himmlischer Zeichen durch Eingeweideleser. Cicero gibt sie

44 Sall, Cat 55.1.

45 Plutarch, Cicero, 29.2 – 3; G De Benedetti, L'Esilio di Cicerone e la sua importanza storico-politica (Historia 1929) 549–550.

46 Beard (Fn 34) 21.

47 Cic, dom vgl insb 32–33.

48 Nach den Schilderungen Plutarchs wird Cicero am 7. Dezember des Jahres 43 v. Chr. getötet (Plut, Cic 48–49); Cassius Dio überliefert uns weiter die Schilderung, Fulvia (Publius Clodius Pulchers Witwe) habe die Zunge des Leichnams Ciceros mit einer Haarnadel durchbohrt (Dio, 47.8.4).

49 Cicero, de haruspicum responso, 20.

50 G Manuwald, Die religiöse Stimme Ciceros, in AM Becker und J Rüpke (Hrsg), Autoren in religiösen literarischen Texten der späthellenistischen und der frühkaiserlichen Welt. Zwölf Fallstudien (Mohr Siebeck 2018) 39, 47.

51 Cic, har resp 9, 20, 62.

in seiner Rede nicht am Stück wieder, sondern nimmt stets zu kürzeren Passagen Stellung. Gleichwohl ermöglicht uns Ciceros Rede im Senat, das Gutachten der Eingeweideleser zusammenzuzufügen;⁵² Cicero selbst gibt in Har. 40 an, ausschliesslich die Worte der *Haruspices* wiederzugeben und selbst nichts hinzuzufügen (*haruspicum verba sunt haec omnia, nihil addo de meo*). Einmal sagt er (als würde er auf den notierten Text in seiner Hand schauen⁵³); *Sed recitemus quid sequantur* („Doch lesen wir, was folgt“).⁵⁴ Das zusammengetragene Ergebnis ist als Fliesstext in den Worten von Beard „*frustratingly unspecific*“⁵⁵ und dennoch die einzige ausführliche Niederschrift eines auf Haruspizin basierenden Gutachtens:

„quod in agro Latinensi auditus est stepitus cum fremitu, positiliones esse Iovi Saturno Neptuno Telluri dis caelestibus: Iudos minus diligenter factos pollutosque, loca sacra et religiosa profana haberi, oratores contra ius fasque interfectos, fidem iusque iurandum neglectum, sacrificia vetusta occultaque minus diligenter facta pollutaque; (videndum esse) ne per epotimatium discordiam dissensionemque patribus principibusque caedes periculaque creentur auxilioque divini numinis deficientur, quare ad unius imperium res redeat exercitusque apulsus deminutioque accedat, ne occultis consiliis res publica laedatur, ne deterioribus repuslisque honos augeatur, ne reipublicae status commutetur.“

„Aufgrund des Rumorens und Klapperns, das auf dem *ager Latinensis* gehört wurde, sind Wiedergutmachungen an Jupiter, Saturn, Neptun, Tellus, die Götter des Himmels angebracht: Spiele wurden unsorgfältig gefeiert und entweiht, heilige Orte wurden entweiht, Gesandte wurden gegen Recht und Sitte getötet, Glaube und Schwüre wurden gebrochen und vernachlässigt, alte und geheime Opfer wurden unsorgfältig gefeiert und entweiht (Vorkehren sollten getroffen werden), ansonsten wird durch die Uneinigkeit unter den Patriziern Uneinigkeit und Gefahr für die Senatoren und Führer entstehen, ansonsten werden sie die Unterstützung der göttlichen Majestät verlieren, wenn sie die Rückkehr der Macht in die Hand eines einzigen Mannes verhindern wollen sowie die Schwächung und den Kräfteverlust der Armee; ansonsten wird der Staat durch geheime Pläne geschwächt werden; ansonsten wird der Ruhm

52 North (Fn 19) 51.

53 Beard (Fn 34) 27.

54 Cic, har resp 63, 62.

55 Beard (Fn 34) 25.

niederer Männer und der Zurückgewiesenen zunehmen; ansonsten wird die Staatsform verändert werden“.⁵⁶

Das scheint nun auch an sich eine düstere, besorgniserregende Nachricht zu sein. Sie ist jedoch sicherlich auch selbst auslegungsbedürftig: Welche Spiele sind gemeint? Welche Gesandten? Welche alten, heiligen Schwüre wurden gebrochen, und wessen Aufstieg zum Alleinherrscher gilt es durch die zu treffenden Vorkehrungen zu verhindern? Diese Antworten bleiben die *Haruspices* zumindest nach Ciceros Darstellung schuldig. Neben der inhaltlichen Unschärfe sticht zumindest im lateinischen Original, das aus der Rede Ciceros zusammengestellt wurde, auch eine archaische, reduzierte Sprache ins Auge, welche die Ambivalenz des Gutachtens noch einmal verstärkt. Dies mag verschiedene Gründe haben. Der erste Grund mag bei Cicero selbst sein – er gibt zwar, wie erwähnt, an, den Text des Gutachtens ungekürzt und ohne eigene Zusätze wiederzugeben; ob er dies tatsächlich tut, sei dahingestellt. Die zweite in der Lehre aufgeworfene Frage betrifft die Authentizität des Gutachtens aus einer anderen Perspektive: Die *Haruspices* selbst waren, wie bereits verschiedentlich erwähnt, keine Römer, sondern Etrusker. Haben sie ihre Antwort auf Etruskisch verfasst? Musste der Senat die Weissagung zunächst übersetzen lassen, bevor man sie diskutieren konnte?

Ohne den Sinn der Weissagung wirklich verstehen zu können – sofern sie jemals für irgendjemanden, die Eingeweideleser selbst eingeschlossen, abschliessenden Sinn ergeben hat – können wir aus diesem Text bzw. diesen Textfragmenten und der darauffolgenden Diskussion einige wichtige Aspekte über das Wirken und die Funktion der Eingeweideschau in der römischen Gesellschaft ableiten.

5.2. Der eingeweideleserische Deutungsvorgang als dreiteiliges Verfahren

Zunächst soll anhand dieses Gutachtens und seiner Interpretation durch die römischen Senatoren deutlich werden, dass die Eingeweideleserei zwar aktiv in den öffentlichen Diskurs in Rom eingreift und auch konsensfähige Informationen hervorbringt. Sie bedarf dazu jedoch eines weiteren Übersetzungsschritts: Der Interpretation des Gutachtens durch die Senatoren.

56 Die lateinische Version des aus Cic, har resp zusammengetragenen Gutachtens entspricht den Versionen die Beard (Fn 34) verwendet. Die deutsche Übersetzung stammt vom Verfasser des vorliegenden Beitrags.

Die Deutung von Gegenwart und Zukunft durch *Haruspices* ist demnach ein dreistufiges Verfahren, das erst mit der politischen Würdigung der Deutungen der Eingeweideleser abgeschlossen ist. Diese letzte Feststellung macht auch klar, weshalb sich ein Beispiel aus der späten Republik zur Überprüfung einer These über politische Vorgänge im 4. Jahrhundert eignet: An der Notwendigkeit einer politischen Rezeption des „Gutachtens“ der *Haruspices* ändert die Ausgestaltung der politischen Machtkonstellationen nichts.

Erstens ist ein Phänomen der menschlichen Semiosphäre als „Zeichen“ im hier verwendeten Sinn zu identifizieren. Wie ungewöhnlich ein Naturvorgang sein muss, um als Zeichen zu gelten, und wie direkt er sich auf den vermeintlichen Adressaten beziehen muss, ist unklar. So deutet der römische Senat nach der Darstellung von Livius etwa auch die Geburt eines Mädchens mit bereits voll entwickelten Zähnen in Auximum, die Geburt eines Jungen mit nur einer Hand in Sinuessa oder die Geburt eines zweiköpfigen Kindes in Veii als Zeichen über das Schicksal der römischen Republik.⁵⁷ Darauf folgen sogleich der zweite und der dritte Schritt dieses Deutungsvorgangs: Als zweiter Schritt kann die rituelle Opferung eines Tiers und dessen Deutung durch die *Haruspices* identifiziert werden. Dies erfordert drittens die Analyse dieser Deutung durch die politischen Akteure.

Am Beispiel des hier als Kronzeugen angeführten Ciceros wird dies besonders deutlich. Ciceros Rede ist im eigentlichen Sinn nämlich nicht bloss eine Analyse des etruskischen Gutachtens, sondern auch eine Antwortrede: Kurz zuvor hatte der bereits erwähnte Clodius eine Deutung des Gutachtens offeriert, in der er Cicero für den Lärm auf dem *ager latinenis* und die darin verkörperlichte *vox dei* verantwortlich macht: Cicero hatte schliesslich den Kultbau, den Clodius an der Stelle von Ciceros altem Wohnhaus errichtet hatte, niedergerissen, um darauf wiederum ein Haus zu errichten (was für Clodius die Entweihung einer religiösen Stätte darstellte).⁵⁸

Cicero wehrt sich in *De Haruspicum Responso* gegen diesen Vorwurf des Clodius und dreht den Spiess um:⁵⁹ Er bezichtigt Clodius selbst, der Grund für den Krach zu sein, und bezieht in seine Anklage insbesondere und interessanterweise einen weiteren römischen Politiker mit ein: Lucius Calpurnius Piso, der zwei Jahre zuvor (im Jahr 58 v. Chr.) Konsul gewesen war

57 Titus Livius, *ab urbe condita* 41.21.12.

58 Cic, *har resp* 8–17.

59 Cic, *har resp* 4.

und sich – ein Schelm, wer Böses dabei denkt – für Ciceros Verbannung eingesetzt hatte. Ciceros Argument lautet also etwa so: Nicht er selbst habe mit dem Wiederaufbau seines Wohnhauses eine heilige Stätte entweiht, vielmehr beziehe sich die Passage im etruskischen Gutachten auf Clodius, der in seinem eigenen Wohnhaus einen Götterschrein zerstört habe. Piso, so Cicero weiter, habe einen Tempel der Diana zerstört.⁶⁰ Die gestörten Spiele wiederum beziehe sich auf die Megalesien (die *ludi Megalenses*), die Clodius durch Sklavenbanden hatte stören lassen.⁶¹ Und auch am widerrechtlichen Mord an Gesandten war Piso schuld, der in Makedonien Gesandte habe ermorden lassen.⁶² Dieser Vorwurf kommt also nicht von ungefähr.⁶³ Wir können – auch ohne eine ins Letzte erfolgende Analyse von Ciceros Rede – ein Grundcharakteristikum des öffentlichen Umgangs mit den Weissagungen von Eingeweideschauern erkennen: Die römische Öffentlichkeit mag den *Haruspices* misstrauen und sie belächeln, aber ihre Deutungen werden ernstgenommen und rezipiert. Die Rezeption der Weissagungen durch die Politik wiederum, also der zweite Schritt der Deutung von Zeichen,⁶⁴ aus der regelmässig wohl auch normative Aussagen hervorgehen, basiert zwar auf den mehrdeutigen Aussprüchen der *Haruspices*, entwickelt jedoch rasch eine Eigendynamik, die, um das Mindeste zu sagen, nicht gerade gegen politischen Missbrauch gefeit ist und letztlich das Potenzial hat, zu Streit, Wirren und Unsicherheit zu führen.

Betrachten wir diesen mehrstufigen Interpretationsvorgang, so muss uns sogleich auffallen, dass ein System mit absolutem Machtanspruch, wie es Fögen dem imperialen Rom des vierten Jahrhunderts unterstellt, zunächst die Mechanismen der politischen Entscheidungsfindung „gleichschaltet“: Die Rezeption von Weissagungen im politischen Forum lässt sich durch eine Zentralisierung der Macht und die Ausschaltung der politischen Entscheidungsträger effektiv und unkompliziert steuern; nicht allein die Deutungen werden reguliert, sondern auch deren Interpretation – und zwar dadurch, dass die politischen Kräfte daran gehindert werden, sich mit unklaren Deutungen zu befassen, die für den Kaiser in irgendeiner Form ungut enden könnten. Um den gesamten Vorgang der Zeichendeutung, wie er in Rom

60 Cic, har resp 30–3.

61 Cic, har resp 21–9.

62 Cic, har resp 34–5.

63 Beard (Fn 34) 23.

64 Für Beard ist Ciceros Rede deshalb gleichermassen „divinatory“ wie „political“, vgl Beard (Fn 34) 35.

offensichtlich an der Tagesordnung war, zu unterbinden, bedarf es also einer Regulierung der beiden beschriebenen hermeneutischen Stufen.

5.3. Die methodische Diffusität der Eingeweideleserei als Faktor ihrer Unvorhersehbarkeit

Das zweite hier interessierende Grundcharakteristikum der Haruspizin ist ein technisches: Wie sich die Eingeweideleserei in einen üblichen Prozess der Signifikation einordnen lässt, ist unklar.⁶⁵ Das macht die Eingeweideleserei politisch gefährlich. Zur Erklärung gilt es einige bekannte Allgemeinplätze in Erinnerung zu rufen: Eingeweideleser deuten – zumindest auf den ersten Blick – Zeichen. Wenn wir es wagen, die Schablonen der modernen Semiotik auf den im Rahmen der Haruspizin stattfindenden Deutungsvorgang anzuwenden, muss uns das zwangsläufig etwas ratlos stimmen: Der Zeichencode, so Umberto Eco, stellt ein Signifikationssystem dar, das „eine Korrelation zwischen anwesenden und abwesenden Entitäten herstellt“.⁶⁶ Die Funktion des Zeichens ist es deshalb, so Assmann, ein gegenseitiges Ausschlussverhältnis von Anwesendem und Abwesendem herzustellen; das Zeichen repräsentiert etwas, das abwesend ist. Mit anderen Worten, es ersetzt die Präsenz des abgebildeten Konzepts oder Objekts. Assmann leitet hieraus zwei semiotische Grundgesetze ab: Ein Zeichen kann die beschriebene semiotische Funktion einnehmen, sofern zwischen dem repräsentierenden Anwesenden und dem repräsentierten Abwesenden ein Konnex hergestellt werden kann. Zweitens muss das Anwesende verschwinden, um das Abwesende erscheinen zu lassen.⁶⁷

Betrachten wir jedoch die Zeichen, welche die *Haruspices* im Fall des Krachs auf dem *ager latinensis* deuten, so fällt uns auf, dass sie sich nicht in dieses semiotische Schema einordnen lassen wollen: Beard hat darauf hingewiesen, dass gerade in Bezug auf den auf den Äckern vor den Toren Roms vernommenen *streptus cum fremitu* unklar zu sein scheint, ob es sich hier um ein eigentliches Zeichen handelt (d.h. um die Repräsentation eines per se abwesenden Konzepts) oder ob dieses Grollen an sich die Stimme der Götter darstellt; Cicero selbst spricht in Bezug auf die mit Sinn zu füllenden

65 Beard (Fn 34) 27, 31.

66 U Eco, Semiotik. Entwurf einer Theorie der Zeichen (Fink 1987) 20.

67 Assmann (Fn 16) 20.

Vorgänge bisweilen einfach von der Stimme der Götter.⁶⁸ Diese Frage stellt sich nicht nur im Zusammenhang mit dem Lärm auf den Äckern. Etwas deutlicher wird das Dilemma in Bezug auf den bei Livius auftretenden Ochsen, der die Worte *Roma, cave tibi* („Rom, nimm dich in Acht“) von sich gibt.⁶⁹ Hier ist mit Beard zu fragen:⁷⁰ Spricht hier der Ochse? Oder die Götter? Diese Frage mag wie Haarspalterei anmuten, scheint aber für die Beurteilung der Autorität der *Haruspices* zentral zu sein: Wenn die Götter durch diese auftretenden Geräusche selbst und ohne den Filter eines zunächst semiotisch einzuordnenden Zeichens zu den Menschen zu sprechen geruhen, dann obliegt die Interpretation dieser Konversation doch direkt den Angesprochenen – eine Übersetzung benötigen sie nur dort, wo sie selbst keine Antwort geben können.

Diese methodische Unschärfe setzt sich bei anderen Aspekten der *Haruspizin* fort: Was genau ist ihre Aufgabe? Stellt sie die Zeichen (oder Nicht-Zeichen) fest, deutet die Gründe für das Auftreten der Zeichen und gibt sodann an, auf welche Weise und mit welchen Mitteln der Zorn der Götter besänftigt werden soll?

Das Beispiel des Gutachtens in dem von Cicero angesprochenen Sachverhalt mag diesen Eindruck nicht gänzlich erwecken: Hier schildern die *Haruspices* die Gründe für den Krach vor den Toren, bleiben aber im Unklaren über die Lösung des Problems. Ganz anders scheinen die Gutachter bei einer Reihe von Zeichen verfahren zu sein, die Livius beschreibt: Im fünften Jahr des Zweiten Punischen Kriegs wurden Quintus Fabius Maximus und Marcus Claudius Marcellus zu Konsuln gewählt. Für beide Männer war es nicht das erste Mal, dass sie das Amt des Konsuls ausübten. Quintus Fabius Maximus war bereits dreimal Konsul gewesen, Marcus Claudius Marcellus zweimal. Doch dann, so Livius, häuften sich die himmlischen Zeichen, die Schlimmes ahnen liessen: Im Innersten des Junotempels beginnen die Raben zu nisten; in Apulien brennt ein grüner Palmbaum; in Mantua färbt sich der Mincio blutrot; auf dem Rindermarkt in Rom regnet es Blut; in Praeneste, einer Stadt im Latium, hat sich der Speer einer Marsstatue von selbst vorwärtsverschoben, auf dem Kapitol, auf dem Marsfeld und anderswo hat der Blitz eingeschlagen, in Sizilien schreit ein Kind im Mutterleib „Triumph!“; in Spoleto ist eine Frau zum Mann geworden und auf dem Markt in Rom erscheint ein Bienenschwarm,

68 Cic, *har resp* 62, 63.

69 Liv, *ab urbe condita* 35.21.

70 Beard (*Fn 34*) 28.

der vor fremden Truppen auf dem Janiculum warnt.⁷¹ Dies alles schien der römischen „Öffentlichkeit“ zumindest erklärungsbedürftig, nach Livius ist der Bescheid der *Haruspices* in der Sache jedoch denkbar mager: Die Opferung einiger „grosser Tiere“ sollte die Sache erledigen.⁷² Es ist gut möglich, dass Livius uns hier nicht das ganze Gutachten der *Haruspices* offenbart – genauso möglich allerdings ist es, dass die Eingeweideleser von Fall zu Fall ohne vorhersehbaren Grund entweder ausführliche Vorhersagen über das Schicksal prominenter politischer Akteure machen – oder aber bloss knappe, kryptische Anweisungen zur Beseitigung eines Problems ohne Identifikation des eigentlichen Auslösers eines himmlischen Zeichens von sich geben. Das macht ihre Beratungstätigkeit unvorhersehbar; die Aussenwelt sieht sich mit einem Entscheidungsprozess konfrontiert, der mit den Instrumenten der Logik nicht zu durchdringen ist. Wenden sich die Eingeweideleser das nächste Mal gegen den Kaiser, wenn wieder ein Busch brennt und sie zur Begutachtung herbeigerufen werden?

Diese undurchsichtige Methodik der Haruspizin ist per se nicht zu beanstanden. Das würde uns ins Fahrwasser der etwas eitlen Kritik Ciceros bringen, wie jener sie in *De Divinatione* ausführt.⁷³ Im Gegenteil: Von kultischen Handlungen ist keine naturwissenschaftliche Logik zu erwarten; ebenso kann sich die Methodik einer Kulthandlung selbstredend im Laufe der Zeit ändern und neuen sozialen Bedürfnissen anpassen. Dass sich irgendeine Kulthandlung in der Zeit zwischen dem Zweiten Punischen Krieg und dem Zeitpunkt von Ciceros Rede im Senat *nicht* verändert haben soll, ist schwer vorstellbar, auch wenn wir die Konservativität der römischen Kulthandlung berücksichtigen. Festzuhalten bleibt allerdings, dass es sich bei der Haruspizin um eine Form der Weltdeutung, der Interpretation des Gegebenen handelt, die allenfalls auch die Formulierung normativer Aussagen zu beinhalten scheint – sich selbst aber der Grundmechanik der Signifikation, das heisst dem Gang vom Signifikanten zum Signifikat⁷⁴, entzieht: Sie ist hinsichtlich ihrer Methodik und Zielsetzung kaum seriös fassbar. Das macht den – sich als Regelungsgegenstand legislativer Bemühungen weitestgehend entziehenden – Vorgang der Zeicheninterpretation noch sehr viel regelungsfeindlicher. Es entsteht der Eindruck, eine staatliche Kraft

71 Vgl zum Ganzen Liv, ab urbe condita 24.10.

72 *ibid.*

73 Cic, *div* 2.59; M Schofield, Cicero for and against Divination (1989) 76 *Journal for Roman Studies* 47, 49.

74 C Peirce, *Phänomen und Logik der Zeichen* (2. Aufl, Suhrkamp 1993) 47, 64; S Kjørup, *Semiotik* (UTB 2009) 17.

könne, gleich mit welchen Mitteln sie ausgestattet ist, gar nicht hinreichend in den Vorgang der Interpretation, wie ihn die Eingeweideleser praktizieren, eingreifen, weil Logik auf diese Prozesse keine Anwendung finden kann. Die These vom Anspruch auf ein kaiserliches Monopol der Weltdeutung kann deshalb um die Bemerkung ergänzt werden, dass eine *partielle* Regulierung der Haruspizinpraxis unmöglich scheint: Zu vieldeutig, zu unklar ist die Methodik der Eingeweideleserei. Man muss sie entweder als *black box* dulden, die von den Rändern der politischen Entscheidungsfindung aus immer wieder Eingriffe in den Diskurs startet – oder sie aber samt und sonders verbieten.

6. Fögens Wahrheitsbegriff

Nach Fögen entspricht⁷⁵ die gegen die Eingeweideleserei angeführte Regulierungsstrategie einem aktiven Eingreifen in den sozialen Diskurs mit dem Ziel, diesen zu steuern und zugunsten der regulierenden Akteure zu verändern. Ansatzpunkt ist hierbei das Berufsverbot für *Haruspices* auf einer von mehreren hermeneutischen Stufen – eine Gleichschaltung der politischen Stufe der Deutung von Ereignissen wird bereits als erfolgt vorausgesetzt.

Dieser Analyse gedanklich vorangestellt ist die Frage nach dem Wahrheitsbild, das Fögen mit dieser These der spätantiken Welt unterstellt. Auch jene Konzeption wird in Fögens Untersuchung nicht explizit angesprochen. Hier kann, wie erwähnt, auf eine weitergehende Konzeption zurückgegriffen werden, die sie zuvörderst in ihren „Römischen Rechtsgeschichten“ referenziert.⁷⁶ Danach ist die naturwissenschaftliche Falsifizierbarkeit einer Tatsache für die Würdigung eines Narrativs als wahr oder unwahr grundsätzlich irrelevant; ausschlaggebend ist die Rezeption einer Tatsache als konsensfähig und damit als „zutreffend“ oder „wahr“. Ob die Eingeweideleser damit tatsächlich die Gegenwart oder die Zukunft deuten können, ist im Prinzip nebensächlich – die Verifikationstechniken der Antike sind andere. Entscheidend ist nach den Argumentationsmustern Fögens, ob sich die Deutungspraktiken der *Haruspices* in die Geschichten einfügen lassen, die sich die römische Öffentlichkeit selbst erzählt. Da sie sich nach Fögens Quellenanalyse durchaus als einflussreiche Stichwortgeber im öffentlichen Diskurs positioniert haben, scheint es naheliegend, ja geradezu folgerichtig,

75 Vgl oben 3.

76 Fögen, Römische Rechtsgeschichten (Fn 2) 17, 73.

die Impulse, die sie in den Diskurs einspeisen, zu würdigen und dann zu unterbinden, wenn sie den Machthabern gefährlich werden. Die Ergebnisse der Gutachter von Eingeweidelesern weisen diese Qualitäten prinzipiell auf und sind, da sie in ihrem Resultat und in ihrem Zustandekommen als unberechenbar erweisen, nicht in voraussehbare Muster der Signifikation einzuordnen. Ihre Resultate sind schlecht zu antizipieren und deshalb schwierig zu steuern. Damit können sie den Kaisern gefährlich werden. Eine solche Situation ist für eine Kaisermacht, die sich eine absolute Diskurskontrolle zur Aufgabe gemacht hat, nicht tolerierbar:⁷⁷ „Eine einzige Realität der Gegenwart und der Zukunft, ein einziges gesellschaftliches Wissen, versprach eine einfache, zuverlässige Wirklichkeit“.⁷⁸ Das bringt Fögen denn auch zur Theorie der „kaiserlichen Wissensverwaltung“. Die Ausschaltung unkontrollierbarer Deutungsweisen aus dem Diskurs über die Beschaffenheit der Welt bedeutet „die Freisetzung der Kaisermacht, die Erlösung aus der offenbar als quälend und bedrohlich wahrgenommenen permanenten Kontrolle“.⁷⁹

In der These einer kaiserlichen Diskurskontrolle als Form der „Wissensverwaltung“ oder Wahrheitssteuerung zeigt sich, dass Fögens Wahrheitsbegriff in der „Enteignung der Wahrsager“ signifikante Ähnlichkeiten mit jenem Begriff von Wahrheit trägt, den sie in den „Römischen Rechtsgeschichten“ ausformuliert hat. Das Problem an der Eingeweideleserei ist namentlich nicht, dass sie durch absurde Methoden zu absurden Resultaten kommt, sondern dass sie den Diskurs, aus welchem wiederum auf konstruktivistische Weise eine gesamtgesellschaftliche *Wahrheit* entsteht, in unvorhersehbarer Weise prägt.

7. Schluss

Der absolute (und sich noch verabsolutierende) Machtanspruch der römischen Kaiser im Verlauf des vierten Jahrhunderts n. Chr. zeigt sich demnach zusammenfassend darin, dass sie in diesen wahrheitsgenerierenden, gesamtgesellschaftlichen Prozess zunächst formativ eingreifen und dies mit

77 Denn: „Solange die Überzeugung unangefochten war, daß der Götter oder des Gottes Wille nach den Regeln der zuständigen Künste erkennbar sei, blieb auch der Kaiser erkennbar“, Fögen, *Die Enteignung der Wahrsager* (Fn 11) 319.

78 *ibid* 320.

79 *ibid* 319.

rechtlichen Instrumenten tun. Dass sich im Eingriff in den Entstehungsprozess gesellschaftlicher Wahrheit eine gefährliche Form von Machtanspruch manifestiert, scheint ein überrechtlich und überhistorisch gültiges Faktum zu sein,⁸⁰ über das es sich auch und besonders im 21. Jahrhundert Gedanken zu machen gilt. Im Konflikt um die Wahrheit genügt es nicht, „*Vestigia terrent!*“⁸¹ zu rufen; vielmehr muss bei der Frage nach der Wahrheitskonzeption einer einzelnen Epoche oder sozialen Gruppe angesetzt werden.

80 Vgl etwa anstelle Vieler H Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (Europäische Verlagsanstalt 1955) 745.

81 Horaz, *Episteln* I.1.74.