

## Göttersöhne: Lk 1.26–38 als Kontrasterzählung zu einem römischen Gründungsmythos

GUDRUN NASSAUER

*Katholisch-Theologische Fakultät, Ludwig-Maximilians-Universität München,  
Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München, Germany. Email: [gudrun.nassauer@  
kaththeol.uni-muenchen.de](mailto:gudrun.nassauer@kaththeol.uni-muenchen.de)*

**Roman identity and legitimisation of imperial rule were closely connected to the mythological motive of divine descent. In this context, the myth of Romulus with the encounter between the god Mars and the virgin Rhea Silvia developed its own significance that was available for broader circles within the population of the Roman Empire. It is against this background that Luke 1.26–38 may be read as an alternative foundation narrative that assimilates essential features of the Roman myth of origin in order to reinterpret it christologically.**

**Keywords:** founding narrative, infancy narrative, pagan myth, history of religions, Luke and the Roman Empire

Göttersöhne begegnen in der antiken Mythologie auf Schritt und Tritt. Das Spiel der Begegnung zwischen der göttlichen und der menschlichen Sphäre ist Gegenstand aller großen Mythen und Epen und damit ein beachtlicher Teil der kulturellen Enzyklopädie der hellenistisch-römischen Welt. Zur Selbstdarstellung antiker Herrscherhäuser gehörte wesentlich die göttliche Abstammung.<sup>1</sup> Die julisch-claudischen Kaiser führten die Abstammung des römischen Volkes und insbesondere ihres eigenen Geschlechts auf gleich zwei Götter zurück: auf Aphrodite/Venus als Mutter des römischen Stammvaters Aeneas und auf Mars als Vater des ersten römischen Königs Romulus und seines Zwillingsbruders Remus. In der überwiegend von Mündlichkeit geprägten Kultur der hellenistisch-reichsrömischen Epoche war dabei der exakte Nachweis des Stammbaumes weniger wichtig als die Legitimierung von

1 Das Modell der Legitimierung durch Herkunftsbehauptung wurde von Julius Caesar begründet und von den nachfolgenden Kaisern und Dynastien fortgeführt. Für einen umfassenden Überblick zur Entwicklung des römischen Herrscherkultes, s. M. Clauss, *Kaiser und Gott: Herrscherkult im römischen Reich* (München: K.G. Saur, 2001) 39–182.

Herrschaftsansprüchen durch die veranschaulichende Einbindung in das mythologisch geprägte Weltbild der breiten Bevölkerungsschichten.

In jüngerer Zeit haben mehrere Exegeten die lukanische Vorgeschichte, insbesondere Lk 2.1–20, als absichtsvolle Umdeutung des politischen Herrschaftsanspruchs der römischen Kaiser verstanden.<sup>2</sup> Der vorliegende Beitrag will zeigen, wie die Ankündigung der Geburt Jesu an Maria (Lk 1.26–38) in diesem Kontext als eine Erzählung gelesen werden kann, in der wichtige Konstruktionselemente der römischen Gründungsmythen christologisch gedeutet werden. Dazu werden anhand der literarischen und materialen Quellen im Mythos der Empfängnis der Zwillinge Romulus und Remus durch Rhea Silvia diejenigen Elemente identifiziert, die mit einiger Wahrscheinlichkeit zur kulturellen Enzyklopädie der späthellenistisch-frühreichsrömischen Epoche gezählt werden können. Die Ergebnisse werden auf ihren Beitrag zur Herrschaftsstilisierung vor allem der julisch-claudischen und der flavischen Herrscher hin befragt. Vor diesem Hintergrund soll schließlich Lk 1.26–38 als anschauliche Kontrasterzählung zum römischen Herrschaftsanspruch verstanden werden.

## 1. Rhea Silvia in späthellenistisch-frühreichsrömischer Zeit

### 1.1 Literarische Quellen

In der literarischen Überlieferung der Empfängnis von Romulus und Remus können eine mythologische, eine rationalisierte und eine epische Erzähltradition unterschieden werden.<sup>3</sup> Die mythologische Tradition kann als Teil der Gründungsmythen Roms bis ins 3. Jh. v. Chr., zu Fabius Pictor, zurückverfolgt werden. Er greift seinerseits in seiner Mythensammlung wahrscheinlich auf ältere Quellen zurück;<sup>4</sup> seine Version der Erzählung ist in der *Origo gentis Romanae* zitiert:

Fabius Pictor im ersten Buch und Vennonius dagegen berichten, dass die Jungfrau gemäß dem Brauch hinausgegangen war, um Wasser zum Gebrauch bei den Riten zu holen, aus der Quelle, die im heiligen Hain des

2 S. dazu einschlägig S. Schreiber, *Weihnachtspolitik: Lukas 1–2 und das Goldene Zeitalter* (NTOA 82; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009).

3 J. Classen, „Zur Herkunft der Sage von Romulus und Remus“, *Historia* 12 (1963) 447–57 sieht den Ursprung der Sage von Romulus und Remus im republikanischen Rom, mit t.a.q. 4. Jh. v. Chr. Die drei Überlieferungsstränge unterscheidet zuerst J. Poucet, *Les Origines de Rome: Tradition et histoire* (Publications des Facultés Universitaires Saint Louis 38; Brüssel: Facultés Universitaires Saint Louis, 1985) 48–54 (zu den Quellen der Überlieferung s. auch 54–71).

4 Vgl. Plut. *Romulus* 1,1–8,3, der die verschiedenen Versionen des Mythos und deren Quellen wiedergibt. Zur Entstehung der Romulus-und-Remus-Tradition, s. Classen, *Herkunft*.

Mars lag. Als plötzlich Regen und Donner kam und ihre Begleiterinnen sich zerstreut hatten, wurde sie von Mars vergewaltigt und [dadurch] tief verstört, aber alsbald wieder hergestellt durch den Trost des Gottes, der ihr seinen Namen nannte und versicherte, dass aus ihr Nachkommen geboren würden, die ihres Vaters würdig seien.<sup>5</sup>

Der für griechisch sprechende Adressaten schreibende Fabius Pictor ist ein wichtiges Indiz dafür, dass der Topos von der Begegnung zwischen Mars mit Rhea Silvia auch im östlichen römischen Reich bekannt gewesen sein kann.<sup>6</sup> Die Grundelemente des Mythos werden bereits hier fassbar: Vergewaltigung einer – als Jungfrau qualifizierten – Vestalin durch den Gott Mars, in dessen heiligem Hain; Tröstung der Frau mit der Verheißung einer großen, quasi-göttlichen Zukunft für die empfangenen Kinder. In der zweiten Hälfte des 2. Jh. n. Chr. findet sich mit Plutarch und Cassius Dio die Überlieferung bei zwei Autoren, die als Traditionsspeicher gelesen werden können, wobei Cassius Dio<sup>7</sup> lediglich eine Version der Begegnung bringt, während Plutarch verschiedene Überlieferungen bezeugt.

In augusteischer Zeit berichtet Titus Livius, allerdings rationalisierend, großenteils die mythische Überlieferung:<sup>8</sup> Der Schwiegervater Amulius habe Rhea Silvia gezwungen, Vestalin zu werden, um die Geburt von Thronerben für seinen Bruder Numitor zu verhindern. Der Bericht von der Empfängnis der Zwillinge ist neutral gehalten, formuliert aber zwischen den Zeilen deutliche Zweifel an der Vaterschaft des Mars.<sup>9</sup> Gleichwohl verzichtet Livius bei seiner

5 *at vero Fabius Pictor libro primo et Vennonius <tradunt> solito institutoque egressam virginem in usum sacrorum aquam petitem ex eo fonte qui erat in luca Martis, subito imbri tonitribusque quae cum illa erant disiectis, a Marte compressam conturbatamque, mox recreatam consolatione dei nomen suum indicantis affirmantisque ex ea natos dignos patre evasuros.* Fabius Pictor in: *Origo gentis Romanae* 20,1 (hier und im folgenden eigene Übersetzungen).

6 Die Absicht dieses Beitrags ist es nicht, mögliche literarische Abhängigkeiten zwischen Lk 1.26–38 und Quellen zur Begegnung von Mars und Rhea Silvia zu untersuchen oder gar zu beweisen. Was aber behauptet werden soll, ist ein den gesamten Mittelmeerraum verbindendes Grundgerüst von Sinn-Überlieferungen, das sich in der sozialen, narrativen und rituellen Kultur ausdrückt. Die Leitfrage für die Erhebung des literarischen und materialen Quellenguts lautet also: Kann mit einiger Wahrscheinlichkeit behauptet werden, dass ein bestimmtes in den Quellen zutage tretendes Motiv zur kulturellen Enzyklopädie der Rezipienten von Lk 1.26–38 gehört hat?

7 Cass. Dio, *Fragm.* Buch 1 in der Überlieferung des Johannes Tzetzes, *Lycophr. Alex. v.* 1232.

8 F. Albertson, *Mars and Rhea Silvia in Roman Art* (CollLat 336; Brüssel: Latomus, 2012) 21–2 reiht die Version des Livius klar in die mythologische Tradition ein. Möglicherweise ist die mythologische und rationalisierende Parallelüberlieferung bei Livius seiner Absicht geschuldet, Mythen im Interesse des Kaiserhauses zu historisieren.

9 *vi compressa Vestalis, cum geminum partum edidisset, seu ita rata, seu quia deus auctor culpae honestior erat, Martem incertae stirpis patrem nuncupat. sed nec di nec homines aut ipsam aut stirpem a crudelitate regia vindicant: sacerdos vincita in custodiam datur, pueros in profluentem aquam mitti iubet.* Liv. 1,4,2–3.

historisierenden Erklärung von der wunderbaren Errettung der Zwillinge nicht auf das Wort von der göttlichen Fügung (*fors quaedam divinitus*).<sup>10</sup> Eine rationalisierte Fassung der Erzählung bringen auch Dionysius Halicarnasseus (ca. 60–8 v. Chr.), ferner die in der *origo gentis Romanae* berichteten Versionen des Marcus Octavius und des Licinius Macer (wohl 2./1. Jh. v. Chr.).<sup>11</sup> Dionysius teilt seinen Bericht in eine Aufzählung der ihm sicher scheinenden Fakten und deren Interpretation. In seiner Version wird Rhea Silvia im Hain des Mars vergewaltigt, aber es ist unklar, ob von Mars oder von einem Menschen. Die traditionell-mythologische Version ist nach seinem Zeugnis weiter verbreitet.<sup>12</sup>

Die epische Fassung der Erzählung geht vermutlich auf Ennius<sup>13</sup> zurück und wird in augusteischer Zeit von Ovid aufgegriffen. Sie hält die göttliche Beteiligung an der Empfängnis fest, setzt aber andere Akzente bei der Beschreibung Rhea Silvias. Dass die Ovidische Version im religiösen Traditionsspeicher der Fasten erscheint, bietet einen Anhaltspunkt für ihre Verbreitung im späten 1. Jh. v. und im 1. Jh. n. Chr., wie sie indirekt auch von den Vertretern der rationalisierenden Tradition bestätigt wird.<sup>14</sup> Die Vermutung wird durch die archäologischen

10 *forte quaedam divinitus super ripas Tiberis effusus lenibus stagnis nec adiri usquam ad iusti cursum poterat amnis et posse quamvis languida mergi aqua infantes spem ferentibus dabat. ita, velut defuncti regis imperio, in proxima alluvie, ubi nunc ficus Ruminialis est – Romularem vocatam ferunt –, pueros exponunt.* Liv. 1,4,4–5.

11 *at vero Marcus Octavius et Licinius Macer tradunt Amulium, patrum Rhea sacerdotis, amore eius captum, nubilo caelo obscuroque aere cum primum illucescere coepisset, in usum sacrorum aquam petenti insidiatum, in luco Martis compressisse eam.* *Origo gentis Romanae* 19,5. Zur Begründung der Datierung, s. Albertson, *Mars*, 40–1.

12 τούτων δὲ τινες μὲν ἀποφαινόνουσι τῶν μνηστήρων ἓνα γενέσθαι τῆς κόρης ἐρώντα τῆς παιδίσκης, οἱ δὲ αὐτὸν Ἀμόλιον οὐκ ἐπιθυμίας μᾶλλον ἢ ἐπιβουλῆς ἔνεκα φραζόμενον τε ὄπλοις ὡς ἐκπληκτικώτατος ὀφθήσεσθαι ἔμελλε καὶ τὸ τῆς ὄψεως γνώριμον εἰς ἀσαφὲς ὡς μάλιστα ἐδύνατο καθιστάντα. Dion. Hal. *Ant. Rom.* 1,77,1–2. Einen ähnlichen Weg schlägt gegen Ende des 1. oder zu Beginn des 2. Jahrhunderts Plut. *Romulus* 2–4 ein.

13 Vgl. Enn. *Ann.* 1,32–48.

14 Es verwundert auf den ersten Blick, dass diese in den Details anzügliche Version der Ursprungserzählung des römischen Volkes in einer Beschreibung religiöser Feste die augusteische Zensur überstanden hat, zumal die Untreue einer Vestalin als schweres Vergehen angesehen wurde. Dass die Erzählung für die Zeitgenossen einer gewissen Peinlichkeit nicht entbehrte, mag ein Grund für die zu beobachtende „Pazifizierung“ des Mythos in augusteischer Zeit gewesen sein. Gleichzeitig ist die Tatsache, dass die Erzählung dennoch überliefert wurde, ein starkes Indiz dafür, wie fest diese Tradition im kulturellen Gedächtnis verwurzelt war. Der Gott Mars scheint sich demnach außerhalb der Reichweite augusteischer Zensur befunden zu haben. Aufschlussreich ist auch eine an Augustus gerichtete Verteidigung des Ovid gegen den Vorwurf, seine *Ars amatoria* verleite Frauen zum Ehebruch. Dann, so kontert Ovid, dürfe eine Frau ja gar nichts mehr lesen, da sie bei Ennius ganz sicher auf die Passage stieße, wie Rhea Silvia schwanger geworden sei (vgl. Ov. *Trist.* 2,253–60). Wertvolle Hinweise zu diesem Zusammenhang verdanke ich Herrn cand. phil. Markus Kirchner, München.

Funde erhärtet, die bis auf wenige Ausnahmen ein Bildprogramm aufweisen, das der Ovidischen Fassung ähnelt,<sup>15</sup> so dass ein Ursprung in einer gemeinsamen früheren Tradition – möglicherweise Ennius – naheliegt.<sup>16</sup> Ein vertiefender Blick auf die Darstellung der Szene bei Ovid scheint vor dem Hintergrund dieses Befundes angemessen:

*Bellice, depositis clipeo paulisper et hasta  
Mars, ades et nitidas casside solve comas.  
forsitan ipse roges, quit sit cum Marte  
poetae: a te, qui canitur, nomina mensis  
habet. ipse vides manibus peragi fera bella  
Minervae: num minus ingenuis artibus  
illa vacat? Palladis exemplo ponendae  
tempora sume cuspidis: invenies et quod  
inermis agas. tum quoque inermis eras,  
cum te Romana sacerdos cepit, ut huic  
urbi semina magna dares. Silvia Vestalis  
(quid enim vetat inde moveri?) sacra  
lavaturas mane petebat aquas. ventum  
erat ad molli declivem tramite ripam:  
ponitur e summa fictilis urna coma. fessa  
resedit humo ventosque accepit aperto  
pectore, turbatas restituitque comas. dum  
sedet, umbrosae salices volucresque  
canorae fecerunt somnos et leve murmur  
aquae. blanda quies furtim victis obrepsit  
ocellis, et cadit a mento languida facta  
manus. Mars videt hanc visamque cupit  
potiturque cupita et sua divina furta  
fefellit ope. somnus abit, iacet ipsa gravis:  
iam scilicet intra viscera Romanae  
conditor urbis erat. languida consurgit nec  
scit, cur languida surgat, et peragit tales  
arbore nixa sonos: „utile sit faustumque,  
precor, quod imagine somni vidimus. an  
somnia clarius illud erat? ignibus Iliacis  
aderam, cum lapsa capillis decidit ante  
sacros lanea vitta focos. inde duae pariter,  
visu mirabile, palmae surgunt: ex illis  
altera maior erat, et gravibus ramis totum  
protexerat orbem contigeratque sua sidera  
summa coma. ecce meus ferrum patruus  
molitur in illas terreor admonitu, corque*

Komm, kriegerischer Mars, lege für eine Weile Schild und Speer ab und befreie dein glänzendes Haar vom Helm.

Vielleicht fragst du dich, was der Dichter mit Mars zu schaffen hat – von dir, der hier besungen wird, hat der Monat seinen Namen. Du siehst selbst, wie die Hände der Minerva grausame Schlachten fechten: ist sie dadurch weniger für die edlen Künste frei? Nimm dir Zeit und lege nach Pallas' Beispiel deine Lanze ab: du wirst herausfinden, was du auch unbewaffnet tun kannst.

Denn du warst auch damals unbewaffnet, als die römische Priesterin dich empfang, damit du dieser Stadt großen Samen schenkest. Silvia, die Vestalin (denn was hindert uns, von hier zu beginnen?) wollte frühmorgens Wasser schöpfen, um die heiligen Gefäße zu waschen. Sie kam auf weichem Pfad ans allmählich abfallende Ufer, den irdenen Krug auf ihr Haupthaar gesetzt.

Müde setzte sie sich auf den Boden, entblößte ihre Brust und ließ den Wind um sich wehen, und sie ordnete ihr verwehtes Haar neu. Während sie da saß, ließen die schattigen Weiden, die Vogelsgesänge und das leise Murmeln des Wassers sie einschlummern. Einladender Schlaf überfiel verstohlen die besiegten Äuglein, und die matte Hand fiel vom Kinn herab.

15 S. Albertson, *Mars*, 29.

16 Vgl. Albertson, *Mars*, 35–6.45–6.

*timore micat. Martia, picus, avis gemino  
pro stipite pugnant et lupa: tuta per hos  
utraque palma fuit.“ dixerat et plenam  
non firmis viribus urnam sustulit;  
implerat, dum sua visa refert. interea  
crescente Remo, crescente Quirino,  
caelesti tumidus pondere venter erat.  
quo minus emeritis exiret cursibus annus,  
restabant nitido iam dua signa deo:  
Silvia fit mater.*

(Ovid, *Fast.* 3,1–45)

Mars sieht diesen Anblick, begehrt sie und bemächtigt sich der Begehrten, und kraft seiner Göttlichkeit stiehlt er unbemerkt. Der Schlaf verlässt sie, und sie liegt dort schwanger: Schon lebt in ihrem Inneren der Gründer der Stadt Rom.

Matt steht sie auf und weiß nicht, warum sie sich matt erhebt; an einen Baum gelehnt lässt sie diese Worte erklingen: „Möge es nützlich und günstig sein, das erbitte ich, was ich im Traumbild gesehen habe. Oder war es zu klar für einen Traum?

Ich war bei den Feuern Iliums, als meine wollene Kopfbinde vor den heiligen Feuern zu Boden fiel. Von dort wuchsen in gleicher Weise, wunderbar anzusehen, zwei Palmen: Eine von ihnen war größer als die andere, und mit ihren schweren Zweigen bedeckte sie den ganzen Erdkreis und berührte mit ihren Blättern die höchsten Gestirne.

Siehe, das Beil meines Oheims setzt sich gegen sie in Bewegung: Ich erschrecke, gewarnt, und mein Herz zittert von Furcht. Der Specht, der Vogel des Mars, und die Wölfin kämpfen für die Zwillingstämme: Durch ihre Hilfe wurden beide Palmen gerettet.“

So sprach sie und nahm dann mit nicht fester Kraft ihren Krug wieder auf; sie hatte ihn gefüllt, während sie ihre Vision berichtete.

Inzwischen wuchs Remus, wuchs Quirinus, ihr Bauch war angeschwollen von himmlischer Last. Als nun das Jahr seinen Lauf vollendete, blieben zwei glänzende Zeichen dem Gott: Silvia ist Mutter.

In der Version, die Ovid der Erklärung des Monatsnamens Mars beifügt, ist Rhea Silvia in Schlaf gefallen und empfängt währenddessen – auch hier ohne

willentliche Zustimmung – die Zwillinge. Gleichzeitig sind gewaltsame Elemente aus der Erzählung gestrichen: Mars erscheint unbewaffnet und in gewisser Weise wehrlos gegen den Charme der römischen Priesterin, die ihn „empfängt“ (*cepit*). Bevor die künftige Stammutter Roms einschlummert, öffnet sie noch ihr Gewand und ordnet ihr zerzaustes Haar. Von diesem der erotischen Konnotation nicht entbehrenden Anblick lässt sich der Gott betören.<sup>17</sup> Als Rhea Silvia erwacht, hat sie die Zwillinge empfangen, bemerkt es aber noch nicht. Ovid lässt sie ihren Traum erzählen, der das Geschehene deutet und einen prophetischen Blick auf die Zukunft wirft. Der Leser weiß bereits die Antwort auf die Frage, die Rhea Silvia sich dabei selbst nach Traum oder Wirklichkeit stellt. Die Formulierung der Frage und der Inhalt des Deutungstraumes zeichnen aber auch die Vestalin selbst im Wissen um die Bedeutung des Geschehens. Die „Feuer Iliums“ weisen auf den Vestalinnendienst am heiligen Feuer hin, das Aeneas in die Stadt gebracht hatte. Gleichzeitig wird damit eine Verbindung zwischen der göttlichen Stammutter der Julier Aphrodite/Venus als Mutter des Aeneas und dem göttlichen Stammvater Mars angedeutet. Damit ist auch auf die Ausgangssituation der aktuellen Erzählung: Einsetzen des Venus-Kultes als Folge der göttlich gefügten Ankunft des Venus-Sohnes Aeneas in Latium hingewiesen, was das divine Element der Handlung unterstreicht. Das Herunterfallen der wollenen Kopfbinde als spezifischer Tracht der Vestalin markiert den Verlust der Jungfräulichkeit und die Empfängnis. Bemerkenswert ist die explizite Verbindung zwischen beiden Zuständen durch das Wachsen der beiden Palmen direkt an der Stelle (*inde*), an der die Binde zu Boden gefallen ist. Die größere der beiden Palmen macht den Herrschaftsanspruch des Romulus (und davon abgeleitet den des römischen Volkes) über den ganzen Erdkreis anschaulich. Die Rettung der Zwillinge wird den Mars zugeordneten Tieren Specht und Wölfin und damit letztlich der Gunst des Gottes zugeschrieben.<sup>18</sup> Zusammenfassend lässt sich festhalten:

Die Rolle Rhea Silvias bei der Empfängnis der Zwillinge lässt im Vergleich zu früheren Versionen mehr Eigenständigkeit erkennen (weniger Gewalt; Vorbereitung der auf Mars ausgeübten Anziehung);

Mit der Zeugung der Zwillinge durch Mars ist unmittelbar der Herrschaftsanspruch des römischen Volkes über den Erdkreis verbunden.<sup>19</sup> Die

17 F. Bömer, Hg., *P. Ovidius Naso: Die Fasten* (Heidelberg: Carl Winter, 1958) 142 weist für Ov. *Fast.* 3,21 auf die durch die Handlungsdichte ausgedrückte „elementare Gewalt des Gottes“ hin.

18 Den göttlichen Einfluss auf die Rettung bezeugt im 1. Jh. n. Chr. auch Quint. *Inst.* 3,7,5: *ut qui Romulum Martis filium ... dicat in argumentum caelestis ortus utatur his, quod abiectum in profluentem non potuerit extinguere, quod omnia sic egerit ut genitum praeside bellorum deo incredibile non esset...* Ähnlich im 2. Jh. n. Chr. auch Plut. *Mor.* 320a–b.

19 Diesen Zusammenhang bestätigt auch Cic. *Rep.* 2,4: *quod habemus, inquit, institutae rei publicae tam clarum ac tam omnibus notum exordium quam huius urbis condendae principium*

Legitimierung dieses Anspruchs drückt sich zudem im göttlichen Schutz aus, unter dem die Zwillinge stehen, so dass sie die Aggression ihres Onkels überleben.<sup>20</sup>

Deutlich ist auch auf das Zusammenwirken der julischen Stammutter und des römischen Stammvaters für Schutz und Prosperität des Reiches hingewiesen. Der römische Herrschaftsanspruch ist zweifach göttlich legitimiert.

Die Belege bei Fabius Pictor und bei dem zwar in Rom, aber griechisch schreibenden Historiographen Dionysius Halicarnasseus sowie bei Plutarch und Cassius Dio stärken die Vermutung, dass der Topos von der göttlich gewirkten Empfängnis des Zwillingspaars Romulus und Remus in den Grundlinien der breiten Bevölkerung auch im östlichen Mittelmeerraum bekannt gewesen ist.

### 1.2 *Herkunfts- und Herrschaftsanspruch in der materialen Kultur der frühen Kaiserzeit*

Neben den literarischen Zeugnissen über Rhea Silvia hat die Erzählung von der göttlichen Empfängnis des Romulus Eingang in die materiale Kultur gefunden. Das früheste greifbare Zeugnis für die Darstellung von Rhea Silvia und – möglicherweise – Mars im Rahmen einer Zusammenschau des Romulus- und Remus-Mythos findet sich eingraviert auf der Rückseite eines Spiegels, der in die Mitte des 4. Jh. v. Chr. datiert wird.<sup>21</sup> Ein deutlich gestiegenes Aufkommen an Funden zeichnet sich ab dem 1. Jh. v. Chr. ab. Einen Einschnitt in der Art der Darstellung bildet die Herrschaft des Augustus, der Rhea Silvia und Mars in sein politisch genutztes Bildprogramm einfügt.<sup>22</sup>

In der späten Republik suchten einflussreiche römische Familien ihre Position durch die Demonstration ihrer göttlichen Abstammung zu festigen.<sup>23</sup> So sind die materialen Zeugnisse zur Begegnung von Mars und Rhea Silvia hier vor allem auf Schmuckgegenständen der Oberschicht zu finden. Der dargestellte Typus trägt sich in den wesentlichen Punkten vom 1. Jh. v. Chr. bis ins 2. Jh. n. Chr. durch:<sup>24</sup> Ein bis auf Speer, Schild und Helm unbedeckter Krieger schwebt von links oben auf eine liegende Frauengestalt herab, die ebenfalls großenteils

---

*profectum a Romulo? qui patre Marte natus – concedamus enim famae hominum, praesertim non inveteratae solum sed etiam sapienter a maioribus proditae, bene meriti de rebus communibus ut genere etiam putarentur, non solum ingenio esse divino ...*

20 Bemerkenswert ist auch die Ähnlichkeit des Motivs mit der Erzählung von der Verfolgung Jesu durch Herodes in Mt 2.

21 S. Albertson, *Mars*, Tafel 1. Im Zentrum der Darstellung steht allerdings die die Zwillinge säugende *lupa Romana*.

22 Für den Status eines „national symbol“ für die Darstellung der Szene argumentiert aufgrund der ikonographischen Vereinheitlichung Albertson, *Mars*, 81.

23 Vgl. Albertson, *Mars*, 46–7.

24 Vgl. Albertson, *Mars*, Tafeln II–III. Geringfügige Abweichungen (Richtung, aus der Mars kommt; rechter oder linker angewinkelter Arm Rhea Silvias) sind zu beobachten.

unbekleidet ist. Bis auf eine Ausnahme<sup>25</sup> hält die schlafend dargestellte Frau dabei den linken Arm angewinkelt hinter den Kopf, ein Detail, das dem üblichen Darstellungstypus Ariadnes auf Naxos entspricht und unter der gegebenen erotischen Konnotation als Zeichen des fehlenden Widerstands interpretiert wird.<sup>26</sup> Bereits hier zeigt sich die Nutzung der Begegnungsszene als Symbol der göttlichen Abstammung der Römer und einzelner seiner Würdenträger (s. Abb. 1).

In augusteischer Zeit ist eine zunehmende Vereinheitlichung von Darstellungstypen im Dienst eines politisch genutzten, feststehenden Bildprogramms zu beobachten.<sup>27</sup> Erstmals in der römischen Geschichte ist hier die absichtsvolle Nutzung und reichsweite Verbreitung bestimmter Darstellungstypen im Dienst der Herrschaftslegitimation greifbar. Die neue Staatsordnung und die Herbeiführung eines neuen *saeculum aureum* gehören ebenso zu augusteischer Selbstdarstellung wie die Wiederherstellung des *mos maiorum*. Der Herrscher stilisiert und präsentiert sich als Nachkomme von Aeneas und Romulus,<sup>28</sup> die er als Vorbilder der *virtus* und der *pietas* nutzt, und damit als direkter Nachfahre der Götter Venus/Aphrodite und Mars.<sup>29</sup> Darstellungen von Mars, Aeneas und Romulus gehören an prominenter Stelle zur augusteischen Herrschaftsstilisierung, wie es im Bildprogramm von öffentlichen Bauwerken wie dem Augustus-Forum und der *Ara pacis* sichtbar

25 S. Albertson, *Mars*, Tafel III-6.

26 Vgl. Albertson, *Mars*, 31–3; ferner A. Dardenay, *Les Mythes fondateurs de Rome: images et politique dans l'occident romain* (Paris: Picard, 2010) 105.

27 T. Hölscher, *Römische Bildsprache als semantisches System* (AHAW.PH 1987/2; Heidelberg: Carl Winter, 1987) 74–5 hat festgestellt, dass in der römischen Kunst mit der Zeit eine zunehmende Typisierung und Standardisierung eintritt, so dass ein „visuelles Kommunikationssystem“ geschaffen wird, das schichten- und reichsübergreifend umfassend wirken konnte.

28 C. J. Mackie, *The Characterisation of Aeneas* (Scottish Classical Studies 4; Edinburgh: Scottish Academic Press, 1988) 216–18 zeigt auf, dass Vergil den Protagonisten der *Aeneis* als Vorbild der *pietas* und gleichzeitig mit Tendenz zum Übermenschlichen darstellt.

29 Vgl. u. a. P. Zanker, *Augustus und die Macht der Bilder* (München: C.H. Beck, 1990) 204–13. Dardenay, *Mythes*, 86–8 betont die typologische Rolle, die bei der Verbreitung dieser Selbstdarstellung das römische Augustus-Forum gespielt hat. Ein literarisches Zeugnis, dass Augustus in die Nähe zu Romulus gestellt wurde, bietet Suet. *Aug.* 7,2; ferner *Aug.* 95. Sueton bezeugt auch die Wiederherstellung des Lupercalien-Festes durch Augustus, vgl. *Aug.* 31,4. Zu den bereits in der Antike unterschiedlichen Auffassungen über Sinn und Zweck der Lupercalia, s. ausführlich C. Ulf, *Das römische Lupercalienfest: Ein Modellfall für Methodenprobleme in der Altertumswissenschaft* (Impulse der Forschung 38; Darmstadt: WBG, 1982) 79–89. Cass. Dio 53,16,4–7 berichtet von der Ansiedlung Octavians auf dem Palatin in Nachfolge des Romulus und von Augustus' Wunsch, dass der Senat ihm den Namen des Gründervaters als Ehrentitel verleihe. R. Starr, „*Annos undeviginti natus*: Augustus und Romulus in *Res Gestae* 1,1“, *Historia* 58 (2009) 367–9 deutet zudem den Beginn der *Res Gestae: annos undeviginti natus* als Angebot zur Assoziation zwischen Augustus und Romulus.



Abb. 1. Münze RIC Antoninus Pius 99; Aureus, Rom, um 140 n. Chr.; recto: Antoninus Pius; verso: Darstellung der Begegnung zwischen Mars und Rhea Silvia. © American Numismatic Society coin no. 1967.153.152

wird. Neben dem Typus des *Romulus tropaeophorus* und der Flucht des Aeneas findet auch die Begegnung zwischen Mars und Rhea Silvia Eingang in den Kanon der Gründungsbilder Roms.

In jüngerer Zeit hat Alexandra Dardenay vermutet, dass sich eine Darstellung der Begegnung auch auf der *Ara Pacis* befunden hat. Maßgeblich für diese Auffassung ist die Infragestellung der klassischen Rekonstruktion eines nur spärlich erhaltenen Reliefs an der *Ara Pacis* als Darstellung der *lupa Romana*: Beim Vergleich der Motive auf der aus dem 2./3. Jh. stammenden *Ara Casali* mit den Reliefs der *Ara Pacis* und mit früheren ikonographischen Zeugnissen kommt Dardenay zu der plausibel begründeten Auffassung, der Künstler der *Ara Casali* habe sich an der *Ara Pacis* orientiert. Die Darstellung der die Zwillinge auf den Knien haltenden Rhea Silvia habe im Rahmen der geläufigen Rhea Silvia-Typen kein Vorbild, sei jedoch der Frauendarstellung auf dem sog. Tellus-Relief der *Ara Pacis* sehr ähnlich.<sup>30</sup> Das üblicherweise als *lupa Romana*-Darstellung rekonstruierte Relief gebe in seinen erhaltenen Teilen keinen Anhaltspunkt für die üblichen Elemente dieses Typus (Wölfin, Zwillinge, Pflanzen etc.); auch der links auf dem Relief vermutete Gott Mars wäre in Verbindung mit diesem Darstellungstyp nach heutigem Sachstand einmalig.<sup>31</sup> Zu einer Mars-und-Rhea-Silvia-Darstellung des geläufigen Typus passen nach der Argumentation Dardenays dagegen alle erhaltenen Teile des Reliefs.<sup>32</sup>

30 Dardenay, *Mythes*, 99–101, die aufgrund von ikonographischen Ähnlichkeiten auch dafür plädiert, das Relief nicht als Tellus-Darstellung, sondern als Darstellung der Göttin Leto, Mutter der Zwillinge Apollo und Artemis, zu lesen, was einer Verwendung als Vorbild für eine Darstellung der Rhea Silvia mit Romulus und Remus zusätzlich Plausibilität verleihen würde.

31 S. Dardenay, *Mythes*, 97.

32 S. Dardenay, *Mythes*, 97.

Gleichzeitig entspricht auch die erhaltene Darstellung auf der *Ara Casali* diesem Typus, die dann – was triftig scheint – nicht nur bei einem ihrer Motive auf die *Ara Pacis* zurückginge.<sup>33</sup> Zudem füge sich diese Szene, die direkt auf den Gott Mars als Stammvater der Römer verweist, besser in das julisch-claudische Bildprogramm ein als die Darstellung der Zwillinge.<sup>34</sup> Ungeachtet der Schwierigkeit, dass auch bei der Rekonstruktion des Reliefs durch Dardenay die komplett verlorene Mitte der Darstellung nur vermutet werden kann, sind die Gründe für ihre Auffassung – motivische (Un-)ähnlichkeit, Rekonstruktionsmöglichkeit als Mars-und-Rhea-Silvia-Darstellung, Passung mit der augusteischen Bildpolitik, Orientierung an der *Ara Pacis* für mehrere Reliefs der *Ara Casali* – insgesamt triftig. Dem folgend kann davon ausgegangen werden, dass die Darstellung der Begegnung von Mars und Rhea Silvia ein zentraler Bestandteil der politischen Ikonographie in augusteischer Zeit gewesen ist.<sup>35</sup> Die Bedeutung der Abstammung von Mars zeigt sich auch in der Anlage des von Augustus bei der Schlacht von Philippi versprochenen und 2 v. Chr. eingeweihten Tempels des Mars Ultor, der das römische Augustusforum beherrscht.

Ein weiteres Indiz für das Interesse des 1. Jh. n. Chr. an der Darstellung der Szene ist die aus dieser Zeit datierende Punktierung des Mars-und-Rhea-Silvia-Teils auf dem Fries eines Columbariums auf dem Esquilin-Hügel. Die punktierte Darstellung zeigt – zusammen mit einem in Vienne aufgefundenen und wohl in die 1. Hälfte des 1. Jh. v. Chr. zu datierenden Intaglio<sup>36</sup> – als einzige Ausnahme vom epischen Darstellungstypus eine wache, sitzende Rhea Silvia, die kein Anzeichen von Zustimmung gegenüber den Absichten des Gottes erkennen lässt.<sup>37</sup> Da im 1.

33 S. Dardenay, *Mythes*, 97.

34 S. Dardenay, *Mythes*, 98.

35 Eine interessante Ähnlichkeit dazu zeigt die Erzählung der Empfängnis des Augustus nach der Verbindung seiner Mutter Atia mit Apollo, die Sueton einige Jahrzehnte später berichtet: Atia schläft im Tempel des Apollo, eine Schlange kriecht zu ihr, sie empfängt und behält ein schlangenförmiges Mal auf der Bauchdecke. Der zehn Monate später geborene Augustus sei aufgrund dieser Begebenheit für einen Sohn Apollos gehalten worden (vgl. Suet. *Aug.* 94,4). Auch die im Traum erhaltene Verheißung über das Kind besitzt starke Anklänge an die Romulus-Tradition: *eadem Atia, prius quam pareret, somniavit intestina sua ferri ad sidera explicarique per omnem terrarum et caeli ambitum. somniavit et pater Octavius utero Atiae iubar solis exortum.* – Diese Atia träumte, bevor sie gebar, dass das, was sie in sich trug, zu den Sternen getragen und sich über den ganzen Erdkreis ausbreiten werde. Auch der Vater Octavius träumte, aus dem Leib Atias heraus entstehe strahlendes Sonnenlicht. Suet. *Aug.* 94,4. Die Identifikation des Neugeborenen als *dominus terrarum orbi natus* (Suet. *Aug.* 94,5) und das günstige Vorzeichen in Augustus' erstem Konsulat, das mit Romulus in Verbindung gebracht wird (Suet. *Aug.* 95), zeigen ebenfalls die Verbindung von eigenem Weltherrschaftsanspruch und Berufung auf Romulus an.

36 Vgl. Dardenay, *Mythes*, 103.

37 A. Dardenay, *Images des Fondateurs: d'Énée à Romulus (ScriptaAntiqua 43; Paris: Bocard, 2012)* 133 interpretiert Rhea Silvia in dieser Darstellung als Opfer des Mars, die bei der Begegnung bei vollem Bewusstsein ist.

Jh. n. Chr. das vorher in Privatbesitz befindliche Grundstück mit der Nekropole den kaiserlichen Besitzungen auf dem Esquilin zugeschlagen wurde, könnte die beabsichtigte Umgestaltung des Frieses damit in Verbindung gestanden haben.<sup>38</sup> Was in jedem Fall aus der klar auf die Szene Mars–Rhea Silvia begrenzte Punktierung geschlossen werden kann, ist, dass der ursprüngliche statische Darstellungstyp offenbar im 1. Jh. n. Chr. nicht mehr als angemessen empfunden wurde. Möglicherweise wollte man die zuvor der Verherrlichung einer *gens* gewidmete Darstellung nach dem Besitzerwechsel des Columbariums der weiter verbreiteten Darstellung Rhea Silvias angleichen.<sup>39</sup> Um diese Vermutung widerspruchsfrei belegen zu können, bedürfte es allerdings weiterer Hinweise in den Quellen auf die neue Gestalt des Frieses.

Auf dem Münzbestand aus augusteischer Zeit ist keine Darstellung der Begegnung von Mars und Rhea Silvia belegt. Verhältnismäßig viele Münzen bilden aber, zusammen mit einer Kaiserdarstellung auf der Vorderseite der Münze, verso den Kriegsgott ab und suggerieren so die besondere Verbindung zwischen Kaiser und Gott, die auch Assoziationen auf die Geburtserzählung des römischen Stammvaters Romulus geweckt haben dürfte. Unter den Darstellungen findet sich auch der mit dem Rhea Silvia-Motiv kompatible Typus des – teilweise ganz unbewaffneten – Mars ohne Rüstung, der nach dem Zeugnis der *Fasti* in augusteischer Zeit mit der Begegnungsszene verknüpft war.<sup>40</sup> In flavischer Zeit erscheint als für die Kaiserzeit neuer Darstellungstypus die die Zwillinge säugende Wölfin, teilweise zusammen mit einem Boot, das als Anklang an die Aussetzung der Zwillinge gedeutet werden kann.<sup>41</sup> Insofern ist auch material eine weite Verbreitung der Ursprungserzählung über die Zwillinge bezeugt. Unter Antoninus Pius ist auch die an sich schwer zu prägende Begegnung zwischen Mars und Rhea Silvia erstmals auf einer Münze dargestellt.<sup>42</sup>

38 Vgl. Dardenay, *Mythes*, 159–60.

39 So Dardenay, *Images*, 160. In eine ähnliche Richtung denkt Albertson, *Mars*, 10: „During the Augustan age there was a concerted attempt to elevate the message of the encounter from personal, familial glorification to one of national concern, emphasizing divinely ordained beginnings and the preservation of the new Augustan order.“

40 S. *RIC* Augustus 82, verso; *RIC* Augustus 82a, verso; *RIC* Augustus 150a, verso; *RIC* Augustus 351, verso; *RIC* Augustus 356, verso. Von besonderem Interesse ist die Darstellung eines Mars Ultor-Tempels (*RIC* Augustus 72, verso), die ebenfalls den bis auf Waffen, Helm und Standarte nackten Gott abbildet und vermuten lässt, dass dieser im 1. Jh. n. Chr. verbreitete Typus auf das Vorbild des von Augustus errichteten Mars-Ulter-Tempels zurückgeht. Auch in späterer Zeit finden sich relativ durchgehend Mars-Darstellungen auf Münzen der Kaiser, nämlich bei Caligula, Claudius, Nero, Vitellius, Vespasian und Titus.

41 S. *RIC* Vespasian 108, verso; *RIC* Vespasian 194, verso; *RIC* Vespasian 241, verso (mit Boot); *RIC* Hadrian 192d, verso; *RIC* Hadrian 193d, verso.

42 *RIC* Antoninus Pius 99, verso (s. [Abb. 1](#)). Auch insgesamt ist im Münzbestand zur Regierungszeit des Antoninus Pius ein deutlicher Anstieg von mit der göttlichen Abkunft

In julisch-claudischer Zeit sind in der Architektur wenig neue Darstellungen innerhalb des von Augustus initiierten Bildprogramms bekannt. Dies könnte als Zeichen für eine andere Akzentsetzung durch die nachfolgenden Herrscher gedeutet werden. Dagegen sprechen aber Funde, die belegen, dass sich die weiteren Abkömmlinge der Dynastie bewusst in der Nachfolge des Augustus präsentierten. Zentral in diesem Zusammenhang ist die Errichtung des Tempels des Divus Augustus in Rom (37 n. Chr.), auf dessen Fries sich eine Darstellung des Mars, nach links schreitend und Speer und – möglicherweise – eine Trophäe haltend, befindet.<sup>43</sup> Auf dem in Budapest gezeigten sog. Relief *la tensa*, das in die Regierungszeit des Claudius oder des Caligula datiert werden kann und möglicherweise aus Rom stammt,<sup>44</sup> ist beim Begräbniszug des Augustus unter den gezeigten Bildern seiner Vorfahren auch eine Darstellung des Romulus zu sehen.<sup>45</sup> Die Tatsache, dass Funde aus dem von Augustus bekannten Bildprogramm auch aus der Zeit seiner Nachfolger bekannt sind, stützt die These, dass sich die julisch-claudischen Kaiser nicht absichtsvoll von der augusteischen Ikonographie getrennt, sondern sie aufgenommen und weiterverfolgt haben.<sup>46</sup> Ein markantes Zeugnis für die Verwendung des Bildtypus der Begegnung zwischen Mars und Rhea Silvia findet sich zum Ende der julisch-claudischen Dynastie auf einem Fresko in der *Domus Aurea* Neros, das heute verloren, aber anhand eines Stiches aus dem 18. Jahrhundert rekonstruierbar ist.<sup>47</sup> Es handelt sich auch hier um den Typus der „widerstandslosen“ Rhea Silvia mit hinter den Kopf gelegtem Arm und dem von rechts einschwebenden, bis auf die Waffen unbedeckten Mars.<sup>48</sup> Sollte Dardenay mit ihrer Vermutung, diese Szene sei auch auf der *Ara Pacis* dargestellt und typbildend gewesen, im Recht sein, gewänne auch ihr Gedanke an die *Ara Pacis* als Vorlage für das Fresko in der *Domus Aurea* an Plausibilität.<sup>49</sup> In jedem Fall zeigt die Verwendung des Motivs in dem nach dem Brand Roms (64 n. Chr.) neu errichteten Palast, dass die Begegnung von Mars und Rhea Silvia weiterhin im Bilderkanon der römischen Herrscher etabliert war und zur Herrschaftslegitimation der neu begründeten

---

von Mars verbundenen Darstellungstypen zu beobachten. Vgl. *RIC* Antoninus Pius 42a, verso; *RIC* Antoninus Pius 90, verso; *RIC* Antoninus Pius 94, verso; *RIC* Antoninus Pius 95, verso; *RIC* Antoninus Pius 96, verso; *RIC* Antoninus Pius 113a, verso; *RIC* Antoninus Pius 116, verso; *RIC* Antoninus Pius 149, verso.

43 S. *RIC* Caligula 36, verso.

44 Vgl. Dardenay, *Mythes*, 87.

45 Vgl. Dardenay, *Mythes*, 86–7.

46 Ähnlich Dardenay, *Mythes*, 109–10.

47 S. Albertson, *Mars*, Tafel v-13.

48 S. Dardenay, *Images*, 135–7.

49 Vgl. Dardenay, *Mythes*, 106.

Dynastie genutzt wurde.<sup>50</sup> Zwei weitere Zeugnisse für die Darstellung finden sich in Pompeji (*t.a.q.* also 79 n. Chr.): Im Haus des M. Fabius Secundus ist Rhea Silvia schlafend und liegend, aber bekleidet und ohne den nach hinten gebogenen Arm dargestellt abgebildet. Mars erscheint in voller Rüstung.<sup>51</sup> Auf den Anklang an den fehlenden Widerstand Rhea Silvias bei der Empfängnis der Zwillinge ist also hier verzichtet worden. Eine weitere Darstellung im Nymphäum der Thermen an der Porta Marina zeigt Mars von links einschwebend, gemäß dem verbreiteten Typus der Begegnung zwischen Mars und Rhea Silvia. Die Frauengestalt ist jedoch so verderbt, dass eine Identifizierung mit Rhea Silvia nur vermutet werden kann.<sup>52</sup> Bemerkenswert ist darüber hinaus die Darstellung auf dem sog. Lateranthermen-Relief, das wahrscheinlich die Fassade des von Kaiser Domitian errichteten *Templum Gentis Flaviae* zeigt.<sup>53</sup> Dies ist ein deutlicher Hinweis, dass die Darstellung der Szene – zusammen mit der im linken Teil des Frieses zu sehenden *lupa Romana* – unter den Flaviern nicht nur weiterverfolgt, sondern bewusst aufgegriffen und ausgebaut worden ist. Es handelt sich auch hier um den Typus Rhea Silvias mit hinter den Kopf gehaltenem linken Arm. Die Gestalt des Mars ist nur teilweise erhalten; das Herabschweben auf die liegende Rhea Silvia – hier von rechts oben – und der Speer in der rechten Hand des Gottes sind gleichwohl gut zu erkennen (s. [Abb. 2](#)).

Im Verlauf des 2. Jh. n. Chr. ist ein Anstieg für die Verwendung des Motivs auch im privaten Bereich zu beobachten:<sup>54</sup> Eine diesem Trend entsprechende Darstellung aus hadrianischer Zeit ist auf dem Mosaik eines Privathauses in Ostia gefunden worden.<sup>55</sup> War die Verwendung im funeralen Kontext im 1. Jh. v. Chr. von der Verherrlichung der *gens* gekennzeichnet, entwickelte sich die Darstellungspraxis nun dahin, den einzelnen Verstorbenen in das Motiv einzutragen. Ein bekanntes Zeugnis dieser Entwicklung ist das Relief auf einem Sarkophag im römischen Palazzo Mattei (Mitte 3. Jh. n. Chr.), auf dem Rhea Silvia die Gesichtszüge und Haartracht der Verstorbenen, möglicherweise Julia Mamaeas, der Mutter Kaiser Severus Alexanders, trägt.<sup>56</sup> Die Darstellung von Mars und Rhea Silvia, wie sie ähnlich noch auf einem in den Vatikanischen Museen gezeigten Sarkophag vom Beginn des 3. Jh. n. Chr.<sup>57</sup> erhalten ist, bewahrt wesentliche Elemente der verbreiteten Darstellung: Rhea Silvias Oberkörper ist unbekleidet,

50 Auf die Notwendigkeit einer Neulegitimation der Kaiser nach Ende der julisch-claudischen Dynastie und verschiedene in dieser Linie verständlichen Aktionen der Flavier weist Dardenay, *Mythes*, 110–11 hin.

51 Vgl. Dardenay, *Images*, 137–8.

52 Vgl. Dardenay, *Images*, 138.

53 S. Dardenay, *Images*, 98, Abb. III-22.

54 Vgl. Dardenay, *Images*, 139.

55 S. Dardenay, *Images*, 140, Abb. IV-5.

56 Vgl. Dardenay, *Images*, 145, Abb. IV-10.

57 S. Dardenay, *Images*, 146, Abb. IV-11.



*Abb. 2. Relief mit Fries des Templum Gentis Flaviae; links die die Zwillinge säugende Wölfin, rechts die Begegnung von Mars und Rhea Silvia. © Ministero dei beni e delle attività culturali e del turismo – Soprintendenza Speciale per i Beni Archeologici di Roma, inv. no. 165*

sie liegt schlafend und mit nach hinten gebogenem linken Arm vor dem bis auf Helm und Speer unbedeckten Mars, der aber nicht mehr von oben herabschwebt, sondern sich gehend auf Rhea Silvia zubewegt.<sup>58</sup>

Die Gesamtheit des materialen Befundes zeigt hinreichend die Verbreitung der Begegnungsszene als Teil des augusteischen Bildprogramms. Die wenigen Ausnahmen vom der Ovidischen Schilderung entsprechenden Darstellungstypus lassen darauf schließen, dass eine Zentrierung auf diesen Typus stattgefunden hat, möglicherweise aufgrund eines Vorbildes an einem maßgeblichen stadtrömischen Gebäude wie der *Ara Pacis*. Die Nachfolger des Augustus in der julisch-claudischen und flavischen Dynastie banden das augusteische Bildkonzept und seine Person selbst in ihre eigene Selbstdarstellung und Herrschaftsstilisierung ein. Für die Begegnung von Mars und Rhea Silvia ist die Verwendung in diesem Kontext sicher für die Selbstdarstellung und Herrschaftsstilisierung der Flavier nachzuweisen, hat in dieser Zeit also zum geläufigen kulturellen Hintergrund der in Rom ausgebildeten angehenden

<sup>58</sup> Diese Änderung ist möglicherweise dem rechteckigen Format der Darstellungsfläche geschuldet.

Provinzstatthalter gehört. Die Funde in Pompeji belegen den Eingang des Motivs in die römische Alltagskultur. Beides erhöht die Wahrscheinlichkeit, dass das Motiv auch in den Osten des Reiches gelangt ist. In voraugusteischer Zeit belegt zudem eine in Ephesos aufgefundene Inschrift aus dem Jahr 48 v. Chr., auf der neben Venus/Aphrodite auch Mars als Vorfahre des Julius Caesar genannt ist,<sup>59</sup> dass die Abstammung der römischen Herrscher von Mars bereits früh zum Kulturwissen des östlichen Mittelmeerraums gehört hat.<sup>60</sup>

Somit kann festgehalten werden:

Auch die materiale Kultur belegt, dass die *Grundlinien der Erzählung* und ihre Verbindung mit der Selbstlegitimation der Herrscher und dem Hegemonieanspruch des römischen Volkes als ganzes ab spätestens der zweiten Hälfte des 1. Jh. n. Chr. zur kulturellen Enzyklopädie der reichsrömischen Bevölkerung, auch im östlichen Mittelmeerraum, gehört haben.

Dieser Befund wird durch die Verbreitung von Darstellungen gestärkt, die zum weiteren Umfeld der Szene gehören, z.B. den Darstellungen von Mars/Ares oder der *lupa Romana* in Verbindung mit den regierenden Kaisern auf Münzen.

Dass die *Begegnungsszene zwischen Mars und Rhea Silvia* in ihrer im 1. Jh. n. Chr. geläufigen Darstellung ebenfalls dazugehörte, ist zwar nicht zu beweisen, aber angesichts der an exponierter und vorbildgebenden Stelle überlieferten materialen Zeugnisse als plausibel anzunehmen.<sup>61</sup>

59 S. SIG III, 760.

60 Relevant ist hier auch die besondere Struktur des Kaiserkults in Ephesos, der im Gegensatz zu den in Kontinuität mit traditionellen griechischen Formen stehenden Ausprägungen in anderen Zentren Kleinasien und Griechenlands, stark römisch geprägt war. Vgl. M. Kantinréa, „Étude comparative de l'introduction du culte impérial à Pergame, à Athènes et à Éphèse“, *More than Men, Less than Gods: Studies on Royal Cult and Imperial Worship* (Hg. P. Iossif, A. Chankowski, C. Lorber; StHell 51; Leuven: Peeters, 2011) 521–51, hier 532–6.

61 Es ist zusätzlich bemerkenswert, dass auch die beiden anderen paganen religionsgeschichtlichen „Konkurrenten“ Jesu, Herakles und Orpheus, eine ähnliche Herkunftserzählung aufweisen: Alkmene, die künftige Mutter des Herakles, wird von ihrem Vater in der Obhut des Amphitryon gelassen. In dessen Abwesenheit teilt Zeus in der Gestalt Amphitryons das Lager mit ihr. Hera schickt aus Neid zwei Drachen bzw. Schlangen, um Herakles zu töten. Dieser erwürgt die Untiere mit bloßen Händen. (Vgl. Apollod. 2,54.61–2). Orpheus ist Sohn der Kalliope und des Apollon (vgl. Apollod. 1,14). Ein Argument für das Potential der Herkunftserzählung des Romulus als Rezeptionsfolie für Lk 1.26–38 ist auch am Ende des Mythos, bei Romulus' Apotheose, zu finden, die als Vorbild für die Apotheosen der römischen Kaiser diente und zu der die lukanische Erzählung der Himmelfahrt Jesu (Apg 1.4–11) deutliche Ähnlichkeiten aufweist: Liv. 1,16,1–8 erzählt von der von Naturerscheinungen begleiteten Aufnahme des Romulus auf einer Wolke (*nimbus*) in den Himmel, der in der Folge vom Volk als Gott akklamiert wird. Dem Verdacht, er sei in Wirklichkeit von den Senatoren ermordet worden, steht die Aussage des Proculus Julius entgegen, der das Emporsteigen in die Höhe (*sublimis abiit*) bezeugt. Vgl. auch Enn. *Ann.* 2,117–20; Cic. *Rep.* 1,25; Cic. *Rep.* 2,17.20; Dion. Hal. *Ant. Rom.* 2,56,2.6; Plut. *Romulus* 27,2–8. Cass. Dio 56,46,2 belegt die Annahme der Apotheose des Augustus im Stil des

Vor diesem Hintergrund ist nun nach den Rezeptionssignalen zu fragen, die die Adressaten des Lukasevangeliums für das Verständnis der Verkündigungsszene erhalten.

## 2. Lk 1.26–38 als Kontrasterzählung

Bei einer ersten Bestandsaufnahme ergeben sich für Lk 1.26–38 vor dem Hintergrund der Vergleichsquellen einige Gemeinsamkeiten hinsichtlich der Grundlinien: Es kommt zu einer Begegnung zwischen einem der göttlichen Sphäre zugehörigen Wesen und einer Frau, die – Rhea Silvia qua Amt, Maria durch ihre Charakterisierung in Lk 1.27 – als Jungfrau qualifiziert ist. Beide Begegnungen führen zur Empfängnis und zur Geburt von bedeutenden Söhnen. In beiden Szenen werden Verheißungen über die zukünftige Größe der Ungeborenen ausgesprochen. Die Ikonographie räumt eine gewisse Freiwilligkeit Rhea Silvias als Voraussetzung für die Verbindung mit Mars ein, wie sie – unter anderen Umständen – auch bei der Antwort Marias an den Engel (Lk 1.38) erzählt ist. Angesichts der szenischen Übereinstimmungen bietet der oben beschriebene Hintergrund um die Wende vom 1. zum 2. Jh. n. Chr. den Adressaten von Lk 1.26–38 also eine Rezeptionsfolie an. Dies ist umso bemerkenswerter, als es sich bei beiden Überlieferungen um Ursprungserzählungen handelt, die Herrschaftsansprüche eines bleibenden Gemeinwesens begründen. Vor dem Hintergrund der Romulus-Erzählung werden gleichzeitig in Lk 1.26–38 gerade die kontrastierenden Akzentsetzungen interessant, die an mehreren Stellen zu beobachten sind:

*Der Ort der Begegnung:* Während der Gott Rhea Silvia beim Wasserholen an einer natürlichen Quelle oder einem Flusslauf begegnet, der in fußläufiger Nähe zum römischen Kultort der Vesta liegen muss, ist der Ort der Begegnung zwischen Gabriel und Maria nur indirekt als „drinnen“ qualifiziert. Nimmt man die Schilderung bei Dion. Hal. *Ant. Rom.* 77,1 *et al.* hinzu, hat die erstgenannte Begegnung im heiligen Hain des Mars, also in einer divin hoch aufgeladenen Atmosphäre, stattgefunden. Im Gegensatz dazu steht die unbedeutende Siedlung Nazareth, am äußersten Rand des römischen Reiches, die im Kontext der lukanischen Vorgeschichte noch zusätzlich durch die vorhergehende Szene im Tempel zu Jerusalem, mit dem Priester Zacharias Hauptfigur (Lk 1.5–25) kontrastiert ist.

*Die Gegenparts der Frauen – Gott und Engel:* Der männliche Protagonist der Begegnungsszene mit Rhea Silvia ist der Gott Mars, während in Lk 1.26–38 der Engel Gabriel als Vermittler der Botschaft auftritt. Die Begegnung mit Gott wird

---

Romulus. Zum Ritual der römischen Kaiser-Apotheose s. ausführlich I. Gradel, *Emperor Worship and Roman Religion* (OCPM 398: Oxford: Clarendon) 305–20; ferner Dardenay, *Mythes*, 102–3.

dagegen als noch zukünftig geschildert (συλλήμψη) und geschieht in der narrativen Leerstelle zwischen Lk 1.38 und Lk 1.39.<sup>62</sup>

*Die Disposition der Frauen bei der Begegnung:* In der im 1. Jh. n. Chr. verbreiteten Fassung ist Rhea Silvia bei der Begegnung mit dem Gott nicht bei wachem Bewusstsein. Impliziert die liegende Darstellung mit geöffnetem Oberkleid und nach hinten gebogenem Arm eine gewisse Disponibilität und vergleichsweise geringe Betonung der Vergewaltigung als Ursache der Empfängnis, wird diese durch die Zeichnung Rhea Silvias als Schlafende doch nicht komplett ausgeblendet. Rhea Silvia erhält im Traum eine Deutung des Geschehens, die jedoch zur Vergewaltigung durch Mars gleichzeitig oder später, in jedem Fall nicht davor liegt. Die Schilderung des Gesprächs zwischen dem Engel und Maria, das ein Nachfragen Marias und eine Erklärung durch Gabriel, schließlich eine Antwort Marias beinhaltet, ist vor diesem Hintergrund gelesen umso bemerkenswerter, als im antiken Kontext die Vergewaltigung durch einen Gott – im Gegensatz zu der durch einen Menschen – keineswegs ehrenrührig war.<sup>63</sup> Der von Lukas verwendete Begriff ἐπισκιάζω für die Begegnung zwischen der „Wirkmacht des Höchsten“ (δύναμις ὑψίστου) und Maria ist vor dem Hintergrund der LXX und im weiteren Kontext des lukanischen Doppelwerks als Eingehülltwerden von der Gegenwart Gottes bestimmt und lässt keine gewaltsame Aktion erkennen.<sup>64</sup>

*Die Begründung für die Wahl Rhea Silvias/Marias:* Eine große Differenz zeigt sich bei der Begründung für die Wahl der jeweiligen Frau als Adressatin der göttlichen Herabkunft: Während die verbreitete Ikonographie Rhea Silvias und die Darstellung bei Ovid davon ausgehen, dass Mars der Schönheit der Vestalin erliegt, bringt Gabriel in seinem Gruß mit dem Perfekt κεχαριτωμένη eine heilsgeschichtliche Begründung ins Spiel, die durch die folgende Zusage der

62 Zur Frage, ob Maria in Lk 1.39–45 bereits schwanger gewesen sei, s. G. Nassauer, „Gegenwart des Abwesenden: Eidetische Christologie in Lk 1.39–45“, *NTS* 58 (2012) 69–87, hier 75–80.

63 Vgl. Albertson, *Mars*, 15–16.

64 Von den insgesamt vier Belegen für ἐπισκιάζω in der LXX bezeichnen drei die Gegenwart Gottes: In Ex 40.35 *überschattet* die Wolke Gottes das Bundeszelt; die beiden weiteren Belege in Ps 90.4 und 139.8 bezeichnen die den Beter schützende Gegenwart Gottes in Gefahr. Für die Jesus überschattende Wolke der Gottesgegenwart in der Verklärungsszene scheinen Mt 17.5 und Lk 9.34 den Begriff von Mk 9.7 zu übernehmen. Die beiden weiteren neutestamentlichen Belege finden sich in der lukanischen Verkündigungsszene (Lk 1.35) und in Apg 5.15. Es ist davon auszugehen, dass Lk die Vokabel mit Bedacht gewählt hat, um ähnlich wie bei der Verklärung die Gegenwart Gottes anzuzeigen, die in Lk 1.35 Maria umhüllt, in Apg 5.15 auf die Kontinuität des Heilshandelns Jesu in der Person Petri hinweist. Eine Konnotation im Sinne eines ekstatischen Zustands, der Verstand und freien Willen außer Kraft setzt, wie sie, ausgehend von ägyptischen Vorlagen, E. Norden, *Die Geburt des Kindes: Geschichte einer religiösen Idee* (Darmstadt: WBG 1924; 1969<sup>4</sup>) 92–9 annimmt, ist in der Verwendung des Begriffs in der LXX und durch Lk m.E. nicht zu erkennen; auch die Tradierung über Philo, die Norden annimmt, ist plausibel widerlegt (vgl. S. Lösch, *Deitas Jesu und Antike Apotheose: Ein Beitrag zur Exegese und Religionsgeschichte* (Rottenburg: Bader, 1933) 100–1).

Gegenwart Gottes (ὁ κύριος μετὰ σοῦ) konkretisiert wird.<sup>65</sup> Das Perfekt impliziert zudem, dass die Entscheidung Gottes für diese gnädige Zuwendung zeitlich bereits vor der Szene in Nazareth gefallen ist.

*Die Verwirrung Marias und das Erschrecken Rhea Silvias:* Maria ist vom Auftreten des Engels und seiner Anrede an sie in großer Verwirrung (διαταράσσω). Die Adressaten des Lukasevangeliums können diese Verwirrung anhand von Lk 1.12 als eine Reaktion auf eine – durch einen Engel vermittelte – göttliche Intervention verstehen, die auch mit Furcht und numinosem Schauer konnotiert ist. Von Rhea Silvia wird zwar zumindest bei Ovid ein Erschrecken berichtet. Dieses steht aber nicht in Verbindung zur eigentlichen Begegnung mit dem Gott, bei der die Vestalin ja in Schlaf gesunken war, sondern ist mit der mütterlichen Angst vor dem Unheil, was ihr Oheim Amulius den beiden „Palmen“ antun könnte, verbunden.

*Die mit den Kindern verbundenen Verheißungen:* Der Traum Rhea Silvias verheißt der einen der beiden Palmen – Romulus – die Herrschaft über den gesamten Erdkreis (*gravibus ramis totum protexerat orbem*) und fast göttliche Größe (*contigerat sua sidera summa coma*). Demgegenüber erscheinen die Verheißungen über das Kind Marias, was seinen künftigen Herrschaftsbereich angeht, zunächst bescheidener: Laut Gabriel wird er „den Thron seines Vaters David“ (θρόνος Δαυὶδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ) erhalten, und „in Ewigkeit über das Haus Jakob herrschen“ (βασιλεύσει ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακώβ εἰς τοὺς αἰῶνας). Das Königtum Jesu scheint sich insofern der Ankündigung nach zunächst auf das Volk Israel zu erstrecken. Der dem Romulus verheißene Weltherrschaftsanspruch fehlt. Allerdings ist die von Gott legitimierte Einsetzung eines Königs in Israel bereits für sich genommen im Kontrast zu den de facto existierenden römischen Hegemonieansprüchen eine starke Aussage.<sup>66</sup> Hinzu kommen die beiden weiteren Verheißungen „er wird groß sein und Sohn des Höchsten genannt werden“ (οὗτος ἔσται μέγας καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται) und „seiner Herrschaft wird kein Ende sein“ (τῆς βασιλείας αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος). Damit wird eine traditionelle

65 In gewisser Weise ist der Traum Rhea Silvias für den römischen Kontext ebenfalls heilsgeschichtlich konnotiert. Unterschiede bestehen gleichwohl in der als bereits geschehen berichteten Begnadung Marias, die in der Romulus-Tradition einer Erwählung durch Mars aus eher egoistischen Motiven, die nachträglich zum Guten gedeutet und gewendet werden, gegenübersteht.

66 Vgl. Schreiber, *Weihnachtspolitik*, 74, der einen direkten Kontrast zwischen der bis zu Gott zurückreichenden „Dynastie“ Jesu und der erst zwei Generationen jungen Dynastie Domitians erkennt. Die Kontrastwirkung verstärkt sich unter Einbeziehung von Lk 2.1–20: Hier wird der augusteische Herrschaftsanspruch über den *orbis terrarum* (οἰκουμένη) zuerst angesprochen (2.1), im folgenden aber durch die Zeichnung Jesu als eigentlichen Herrn und σωτήρ kontrastiert. Vgl. Schreiber, *Weihnachtspolitik*, 68–76.

Gottesprädikation auf Jesus übertragen,<sup>67</sup> der gleichzeitig als Sohn Gottes tituiert wird. Die semantische Überlappung zwischen Prädikationen des Vaters und Jesu, wie sie auch an anderen Stellen der lukanischen Vorgeschichte sichtbar wird,<sup>68</sup> rückt Jesus bis zur Identifikation in die Nähe des θεός. Gleichzeitig ist mit der Verheißung einer Herrschaft ohne Ende ein Hinweis auf Jesus als endgültigen Herrscher ohne Nachfolger gegeben und eine endzeitliche Note in die Erzählung eingefügt.<sup>69</sup>

*Zeichen für die göttliche Gunst:* Der besondere göttliche Schutz, unter dem die Zwillinge stehen und der sie die Anfeindungen des Amulius überleben lässt, wird im Traum Rhea Silvias in Gestalt von mit Mars assoziierten Tieren, dem Specht und der Wölfin, dargestellt. Dieses Motiv ist in Lk 1.26–38 nicht wiederzufinden. Maria wird aber ein Zeichen für den Erweis der göttlichen Macht mitgegeben, das in der Empfängnis Elisabets, in hohem Alter und als Unfruchtbare, besteht (Lk 1.36–7). Der göttliche Gunsterweis des Mars an seine Söhne kommt ohne die direkte Beteiligung von Menschen aus. Das Zeichen an Maria besteht hingegen in einer weiteren direkten Zuwendung Gottes an einen Menschen (vgl. Lk 1.24–5).

### 3. Resümee: Der andere Gründungsmythos

Lk 1.26–38 weckt so deutliche Anklänge an den offiziellen Gründungsmythos von Reich und herrschender Dynastie, dass die Gemeinsamkeiten und die kontrastierenden Elemente der Erzählung den Rezipienten des Lukasevangeliums klar vor Augen treten. Die Verkündigungsszene wird vor der Kontrastfolie der Romulus-Erzählung so zu einem alternativen, christologisch geprägten Gründungsmythos. Die Erzählung zeichnet Jesus nicht in direktem Gegensatz zum römischen Herrscher, wohl aber als eine christologisch bedeutsame Alternative zu diesem: Die Ankündigung der Geburt geschieht an einem sowohl vor dem kulturellen Hintergrund der jüdischen als auch der römischen Adressaten unwahrscheinlichen Ort am Rand des Reiches. Darüber, wie die Empfängnis Jesu im einzelnen geschieht, schweigt sich Lukas, im Gegensatz zu den Vergleichstexten vor allem in augusteischer Zeit, aus und lässt sie letztlich im Verborgenen. Ihre begleitenden Umstände stellt er hingegen kontrastierend vor Augen: Sie geschieht als Ergebnis einer unverdienten, personalen und nicht gewalt-sam konnotierten Zuwendung Gottes, die Lukas im Spiegel des Erschreckens Marias als überwältigend zeichnet. Die personale Zentrierung setzt sich auch im

67 Vgl. M. Wolter, *Das Lukasevangelium* (HNT 5; Tübingen: Mohr Siebeck, 2008) 89–92. S. auch Schreiber, *Weihnachtspolitik*, 64, der im Hinweis auf die „neue Herrschaft“ für Israel einen Anklang an die in augusteischer Zeit literarische, mit dem Princeps verbundene Wiederkehr des Goldenen Zeitalters sieht.

68 S. hierzu C. K. Rowe, *Early Narrative Christology: The Lord in the Gospel of Luke* (BZNTW 139; Berlin: De Gruyter, 2006) 34–47.

69 S. Wolter, *Lukasevangelium*, 92; ferner Schreiber, *Weihnachtspolitik*, 72.

Maria verheißenen Zeichen fort, das in einer weiteren personalen Zuwendung Gottes – an Elisabet – besteht. Die angekündigte Herrschaft Jesu schließlich begründet vordergründig nicht einen Hegemonieanspruch über den Erdkreis wie bei Romulus, denn die Verheißungen beschränken sich vorläufig auf Aussagen zum Volk Israel. Gleichzeitig wird deutlich, dass das verheißene Kind ausgehend von Israel seine Herrschaft durch Zeit und Raum ausdehnen wird. Insofern steht Jesu Reich in der Darstellung des Lukas zwar nicht aktuell, wohl aber endzeitlich in Gegensatz zu dem der römischen Kaiser. Die Verkündigungsszene verändert so die Grundorientierung der lukanischen Adressaten: Als von Jesus gesammeltes Gottesvolk sind sie letztlich auch jetzt schon nicht gänzlich Rom, dem römischen Herrscher oder dem römischen Volk und seiner Weltherrschaft unterworfen, sondern unterstehen in Jesus Gott selbst. Dieser Herrschaftsanspruch über Israel ist göttlich legitimiert und durch seine ewige Dauer eschatologisch geprägt. Die personale Erwählung Marias und ihre Beziehung zu Jesus sind die Faktoren, die den Maßstab der römisch vorgegebenen hegemonialen Weltdeutung verändern und buchstäblich aus den Angeln heben. Diese Zugehörigkeit zur Nachkommenschaft Jesu hat die frühen Christen nicht aus der römischen Welt herausgehoben. Sie hat aber dazu beigetragen, ein Bewusstsein von Identität zu vermitteln, das auf die Herrschaftsansprüche mit der Gelassenheit dessen reagieren konnte, der nicht in der römischen Welt gefangen ist.

***German abstract:* Identität und Herrschaftslegitimation des römischen Reiches waren eng mit dem Mythem göttlicher Herkunft verbunden. In diesem Zusammenhang gewann der Romulus-Mythos mit der Begegnung zwischen dem Gott Mars und der Jungfrau Rhea Silvia eine maßgebliche, auch breiteren Kreisen der Reichsbevölkerung zugängliche Bedeutung. Lk 1.26–38 kann vor diesem Hintergrund als eine alternative Gründungserzählung gelesen werden, in der wesentliche Elemente des römischen Ursprungsmythos aufgenommen und christologisch umgedeutet werden.**