

# STRENARUM COMMERCIIUM

## Über Geschenke und Glückwünsche zum römischen Neujahrsfest

*Strenam vocamus, quae datur die religioso ominis boni gratia.* Festus (410,21 ff.L.) zufolge wird die *strena* ‚an einem religiös bedeutsamen Tag um des guten Zeichens willen gegeben‘; nach Athenaios (3,97d) wird sie auch ‚gesagt‘<sup>1)</sup>. Verschiedene weitere Quellen erlauben uns, dies noch zu präzisieren: Der Tag, an dem die Römer einander glückbringende Geschenke und gute Wünsche darbrachten, die *strenae* hießen, war das Neujahrsfest an den *Kalendae Ianuariae*<sup>2)</sup>.

Den Grund dafür, daß die *strena* ein ‚gutes Omen‘ sein kann, suchte man bisher in ihrer nach dem Modell der Fruchtbarkeitsmagie interpretierten ‚ursprünglichen Bedeutung‘. L. Deubners Aufsatz aus dem Jahre 1912 war für diese Auffassung richtungweisend<sup>3)</sup>. Übersehen wurde dabei meist die soziale Dimension des Gabentausch-Rituals, die in Suetons Bezeichnung *strenarum commercium* (Tib. 34,2) anklingt<sup>4)</sup>. Gerade dieser Aspekt scheint mir

---

1) ἢ οὐ σὺ εἶ ὁ καὶ τὴν ὑπὸ Ῥωμαίων καλουμένην στροφήν κατὰ τινα πατρίαν παράδοσιν λεγομένην καὶ διδομένην τοῖς φίλοις ἐπινομίδα καλῶν; – Da dies der einzige explizite Beleg dafür ist, daß auch mündliche Glückwünsche *strenae* hießen, hält L. Deubner, *Strena*, Glotta 3, 1912, 34–43: 42, Anm. 1, die Äußerung bei Athenaios für einen Irrtum; dagegen sprechen die zahlreichen impliziten Hinweise.

2) S. bes. Suet. Aug. 57,1; Tib. 34,2; Cal. 42. Symm. ep. 10,7 u. 15; Lyd. mens. 4,4. Herodian 1,16,1. Aus den Statuten eines Kollegiums von Elfenbeinschnitzern: CIL 6,33885 und aus der *Lex Collegi Aesculapi et Hygiae*: CIL 6,2,10234 geht hervor, daß speziell die Neujahrsgeschenke *strenae* hießen, andere Festgeschenke werden als *sportulae* bezeichnet. Vgl. Hieron. in Ephes. 6,4 PL 26,540.

3) S. Anm. 1. Vgl. unten Anm. 25.

4) Ausnahmen bilden die Arbeiten von M. Meslin, *La fête des Kalendes de janvier dans l'empire romain. Étude d'un rituel de Nouvel An*, Bruxelles 1970, und A. Stüber, *Geschenk*, RAC 10, 1978, 685–703. Jedoch verbleibt Meslin, wie schon M. Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, L'Année Sociologique, S.S. 1, 1923–24, 30–186, dessen sozialpsychologische Kategorien er auf das römische Neujahrsritual anwendet, in der ‚Binnensicht‘ der untersuchten Kultur und unterläßt es, was er mit dem Terminus ‚magisch‘ chiffriert (s. bes. 36 ff. u. 80 ff.), weiter zu hinterfragen. – Auch C.-M. Edsman, *Gabe*, RGG

jedoch von größter Bedeutung für eine Erklärung des Zeichencharakters der *strenae*.

Ovid (fast. 1,185 ff.)<sup>5</sup>) zählt eine ganze Reihe traditioneller Neujahrgeschenke auf: Datteln, Feigen und Honig, aber auch Geld; Martial (8,33,11 f.; 13,27) erwähnt vergoldete Datteln und Münzen, Lydos (mens. 4,4) wiederum nennt *ισχάδες, φύλλα δάφνης, πόπανα, χρυσόν* als *στοῖνα*. Erweitert wird dieses Bild durch die archäologischen Funde von tönernen Sparbüchsen und Lampen, die uns als typische Glückwunschformel überliefern: *annum novum faustum felicem (tibi)*<sup>6</sup>). Schließlich konnten die Festgaben sogar durch ihre künstlerische Darstellung ersetzt oder zumindest ergänzt werden. So bildet eine Gemme, die in der Berliner Sammlung als „Neujahrgeschenk an Kaiser Commodus“ figuriert, die gebräuchlichsten *strenae* ab, nämlich Lorbeerblatt, Feige, Dattel, Münzen und den Wunsch: *feli(c)i imp(era)(tori) annum n(ovum) fa(ustum) felic(em)*<sup>7</sup>).

Immer wieder stoßen wir auf Geld: alte Kupferasse, Gedenkmünzen<sup>8</sup>), aber auch Geld in seiner gewöhnlichsten Form, so daß

---

2, 1958, 1183 f., bezieht sich auf die Mana-Theorie, obwohl er die gemeinschaftsstiftende Funktion der Gaben erkennt. F. Stentzler ersetzt in seinem „Versuch über den Tausch“, Diss. Berlin 1975, ‚Mana‘ lediglich durch ‚Substanz‘ (bes. S. 52) und trägt zum Verständnis des „archaische(n) Tausch(s)“ nicht das mindeste bei.

5) Deubner (s. Anm. 1), dessen Aufsatz über die Bedeutung des Wortes *strena* gilt, hält sich daran, daß Ovid nicht explizit diesen Ausdruck verwendet, und übergeht daher den wertvollen Beleg; F. Bömer hat hingegen richtig gesehen, daß es sich genau darum handelt: s. seine Ausgabe der ‚Fasten‘ mit Übersetzung und Kommentar 1, 1957, 69 u. 2, 1958, 26.

6) Auf Lampen: CIL 10,2,8053; 15,2,1,6195 ff., auch in verschiedenen Varianten. Vgl. H. Graeven, Die thönerne Sparbüchse im Altertum, Jb. d. kaiserl. dtsh. Arch. Inst. 16, 1901, 160–189, bes. 178, Fig. 21. Außerdem erscheint die Inschrift auf kleinen Tonplättchen: Caylus, Recueil d'Antiquités 6,1761,186 u. pl. 87,3.

7) S. Antike Gemmen in deutschen Sammlungen Bd. 2, Berlin, 1969, bearb. v. E. Zwierlein-Diehl, Phot. J. Luckert, Nr. 561/T.96, Inv. FG 8100. In Unkenntnis der *strenae* macht der Kommentar die Dattel zum „Phallus ohne Hoden“ (S. 198). Vgl. die Anm. 6 genannte Abbildung bei Graeven. – Zur Verwendung der Geschenke als Vorlage für Stilleben und Nachbildungen aus Wachs und Ton: Orth, Karyota, RE 20.Hb., 1919, 2253 f.

8) S. CIL 8,1,2554. Vgl. Graeven (s. Anm. 6), 178 ff.; M. Rostowzew, Römische Bleitesserae. Ein Beitrag zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der römischen Kaiserzeit, Klio Beih. 3, 1905, 115 f.; A. Alföldi, Die Kontorniaten. Ein verkanntes Propagandamittel der stadtrömischen heidnischen Aristokratie in ihrem Kampfe gegen das christliche Kaisertum, 1943, 11. 38. 47. 49; vgl. auch A. u. E. Alföldi, Die Kontorniat-Medaillons, Antike Münzen und Geschnittene Steine 6,1, Berlin 1976.

Cassius Dio an verschiedenen Stellen, wo er von Neujahrsgaben an den jeweiligen Kaiser spricht, einfach ἀργύριον setzt<sup>9</sup>). Offensichtlich war Geld ein sehr gebräuchliches Kalendengeschenk. Mehrere antike Autoren nehmen allerdings daran Anstoß: sollte die *strena* doch ein *sacrum munus*<sup>10</sup>) sein; konnte denn eine ‚heilige Gabe‘ in schnödem Geld<sup>11</sup>) bestehen? Zum mindesten durfte man daran zweifeln, daß dies dem ursprünglichen Brauch entsprach. So vermerkt Lydos (mens. 4,5), der Wohlstand habe dazu geführt, die althergebrachten Gaben von Feigen und Lorbeer durch Honigkuchen und Gold zu ersetzen. Ovids Kritik (fast. 1,189 ff.) ist schärfer: Er sieht in seinem Jahrhundert die Gewinnsucht auf ihrem Höhepunkt – Ämter und Freunde sind käuflich geworden, die guten Sitten der alten Zeit verdorben; die Vorliebe für Geldgeschenke ist nur ein Symptom für diese Entwicklung.

An diese Kulturkritik anknüpfend, interessiert sich auch die moderne Forschung vornehmlich für die „allerältesten *strenae*“<sup>12</sup>).

Zwei antike Autoren, die von der Frühzeit der *strenae* sprechen, bringen dabei die Göttin *Strenia* ins Spiel: Symmachus in seinem Glückwunschbrief (ep. 10,15,1) an die Kaiser Valentinian, Theodosius und Arcadius zum Neujahrsfest 385 und Lydos in seinem Werk Περὶ μηνῶν (4,4). Letzterer schreibt, man habe ‚vor alter Zeit‘ einander ‚Lorbeerblätter, die man *strena* nannte, zur Ehre einer Dämonin dieses Namens‘ gegeben. Diese sei ‚Aufseherin über die Siege‘. Symmachus zufolge hat der mythische König Tatio in der Urzeit der Stadt Rom *verbenas felicitis arboris*, heilige Zweige von Glücksbäumen, aus dem Hain der *Strenia* als Neujahrsvorzeichen empfangen<sup>13</sup>).

Ein *Strenia*-Heiligtum am Anfang der *Via sacra* ist mehrfach bezeugt<sup>14</sup>), außerdem ist die Göttin in der Liste der *indigitamenta*<sup>15</sup>) enthalten. Dort ist, nach Varros *antiquitates rerum divina-*

9) Cass. Dio 54,35,2 f. (Augustus); 57,8,4 ff. u. 17,1 (Tiberius); 59,24,4 ff. (Gaius); 60,6,3 (Claudius' Verbot).

10) Symm. ep. 10,7,2.

11) Vgl. u. a. Plin. nat. 33,5,4.

12) S. Deubner (Anm. 1), 42.

13) Symm. ep. 10,15,1: *Ab exortu paene urbis Martiae strenarum usus adolevit auctore Tatio rege, qui verbenas felicitis arboris ex luco Streniae anni novi auspices primus accepit, ddd. imperatores.* – Zur *verbena* vgl. M. Schuster, s. v., RE, 2.R., 15.Hb., 1955, 973–976.

14) Varro l.l. 5,47; Festus 372,15 L.

15) S. Varro, ant. rer. div. 14,87, p. 64 Cardauns. Vgl. R. Peter, *Indigitamenta, Myth. Lex.* 2,1,129–233; sein Zweifel (S. 227), „ob die *Strenia*, nach wel-

rum (14,132, p. 74 Cardauns) von einer *dea Strenia, quae faceret strenuum*, die Rede. Dieselbe Definition steht bei Aug. civ. 4,11 und 4,16. Das eine Mal erscheint Strenia unter die Göttinnen des Kindesalters eingereiht, an der zweiten Stelle schreibt ihr Augustinus immerhin einen staatlichen Kult zu. Sonst aber wissen wir nur eben dies von ihr: daß sie *strenuum* macht, tüchtig, tatkräftig, unternehmungslustig. Damit bleiben wir im wesentlichen auf die Wortbedeutung und auf die Beziehung der Göttin zur *strena* beschränkt<sup>16)</sup>. Diese kommentiert Nonius (1,24 L.) entsprechend: *strena dicta est a strenuitate*<sup>17)</sup>. Stets werden uns Vorstellungen von Vitalität vermittelt<sup>18)</sup>, und wenn Lydos (mens. 4,4) noch das ‚Buch über Feste‘ des Elpidianos zitiert, wo es heißt, ‚*strena* werde in sabinischer Sprache<sup>19)</sup> die Gesundheit genannt‘, so weist das in dieselbe Richtung. Die Forschung vergleicht daher die wenig bekannte Göttin gern mit *Salus* und *Hygieia*<sup>20)</sup>.

Stärke, Lebhaftigkeit, Gesundheit – die moderne Etymologie leitet *strenuus* von der indogermanischen Wurzel *(s)ter... (s)tre*<sup>21)</sup> ab, die ‚starr, steif sein‘ bedeutet und besonders in Bezug auf den Pflanzenstamm und -stengel gebraucht wird<sup>22)</sup>.

cher der *lucus* benannt war, im Grunde identisch ist mit der *Strenia* der *Indigitamenta*“, erscheint mir hyperkritisch und unnötig.

16) Zur Wortform vgl. Consentius, GL 5,396 K., der das Einschleichen eines *u* (*strenua*) sowie die Verwendung des Wortes im Plural rügt; letzteres wohl zu Unrecht; dazu auch Deubner (s. Anm. 1), 34 f. 38 f.; ders. 36 zu *strena* – *Strenia*.

17) Weiteres zu Non. s. u. S. 16. – Auch Symm. ep. 10,15 evoziert die Assoziation *Strenia* – *strena* – *strenuus*, wobei offen bleibt, ob er damit zugleich eine Etymologie geben will oder ob es ein reines Wortspiel ist.

18) Vgl. auch die Angaben von Abavus, p. 112, und Philoxenos, p. 273, in den *Glossaria Latina* 2, ed. Lindsay, Austin, Laistner, Mountford 1926.

19) Einen sabinischen Ursprung des Namens anzunehmen ist möglich, aber nicht nötig: Vgl. dazu Prell.-Jord. 2, <sup>1</sup>1883, 234; Walde-Hof. 2, <sup>3</sup>1954, 601; J.-A. Hild, *Salus*, Dar.-Sagl. 4, 1911, 1056–1059:1057.

20) Vgl. Prell.-Jord. 1, <sup>1</sup>1881, 180. Dies. 2, <sup>2</sup>1883, 234 identifizieren *Salus* und ‚*Strenua*‘ geradezu; vgl. Hild, a. a. O.; E. Maynial, *Strenae*, Dar.-Sagl. 4, 2, 1911, 1530–1532: 1530; G. Radke, *Die Götter Altitaliens*, Münster 1965, 294. – Vgl. ferner zu *Hygieia* den interessanten Aufsatz von R. Wünsch, Ein Dankopfer an *Asklepios*, ARW 7, 1904, 95–116, auf den einzugehen hier aber zu weit führte.

21) Der Form nach denselben Ursprung nimmt Fest. 410,21 ff. L. an, jedoch in der Bedeutung einer ‚dreifachen Wiederkehr von Ähnlichem‘: *strenam vocamus ... a numero, quo significatur alterum tertiumque venturum similis commodi; veluti trenam, praeposita s littera, [a]ut in loco et lite solebant antiqui*. – Vgl. dazu Pomponius, Frg. 114.

22) Walde-Pok. 2, 1927, 628; Walde-Hof. 2, <sup>3</sup>1954, 601; Ernout-Meillet, <sup>3</sup>1959, 655; Pokorny 1, 1959, 1022.

Diese Etymologie und die mythische Erzählung des Symmachus-Briefs sind es hauptsächlich, die Deubner zu dem Schluß kommen ließen, ursprünglich seien die *strenae* Zweige, genauer Lorbeerzweige, gewesen<sup>23</sup>). Er hat Vorgänger<sup>24</sup>) in dieser Interpretation und Nachfolger<sup>25</sup>).

Auch ich will ihm gerne in der Auffassung folgen, daß *strena* die Bedeutung ‚Zweig‘, möglicherweise auch speziell ‚Lorbeer‘ hat, jedoch gehören, wie ich meine, noch andere Aspekte zum ‚ursprünglichen‘ Sinnspektrum. Deshalb ist es auch nicht möglich, die „ominöse Bedeutung“<sup>26</sup>) der *strena*, die Deubner schließlich als „Frühlingszweig“<sup>27</sup>) definiert, von den „neu sich regenden Kräften der Natur“<sup>28</sup>) abzuleiten, ist doch deren Sakralisierung selbst erklärungsbedürftig.

Es wird daher notwendig sein, diejenigen Aspekte der Überlieferung ins Auge zu fassen, die von der Forschung nur allzu gerne übersehen werden – ich rede wieder vom Geld. Allerdings nennt beispielsweise Ovid das Geldgeschenk *stips* (fast. 1,189 ff.).

23) Deubner (s. Anm. 1), 35 und 42. Ein weiterer Eckpfeiler seiner Argumentation ist das Lorbeer-Brauchtum am 1. März: dazu u. S. 20.

24) Bes. M. Lipenius, *Strenarum historia, a prima origine, per diversas regum, consulum, et imperatorum Romanorum nec non episcoporum aetates, ad nostra usque tempora*. In: J. G. Graevius, Hg., *Thesaurus antiquitatum Romanorum* 12, 1699, 409–551; 414 u. 187 ff.; A. Scheiffele, *Die Gelübde der Alten, der erste Januar im alten Rom, Strenae, Janus, Aesculap, Beilage 1 zum Fest- und Geschichtskalender des Römischen Volkes... = Anzeige der Feier des Geburtsfestes Sr. Majestät des Königs Wilhelm von Württemberg und der öffentlichen Prüfungen am königlichen Gymnasium und an der Realschule zu Ellwangen, 1851, 15 ff. bzw. 12 ff.; Prell.-Jord. 1, 1881, 180; Marqu.-Mau, 1, 1886, 251 f. Anm. 1; Maynial (s. Anm. 20), 1531.*

25) Die genannten etymologischen Wörterbücher (Anm. 22) beziehen sich, wo sie über rein formale Beobachtungen hinaus eine Interpretation geben wollen, auf Deubner. – Vgl. weiter M. P. Nilsson, *Kalendae Ianuariae*, RE 20.Hb., 1919, 1562–1564: Er bezeichnet 1562 die *strena* als „Maizweig“; ähnlich ders., *strena*, RE 2.R., 7.Hb., 1931, 351–353, wo er von einem „Volksbrauch“ mit der „Glücksrute“ spricht. – E. Flinck, *Auguralia und Verwandtes, Annales Academiae Scientiarum Fennicae Ser. B*, 11,10, 1921, 1–75, streitet S. 52 zwar ab, daß die *strena* ein Lorbeerzweig gewesen sein könne, da „der laurus bei den Römern kein arbor felix war“, meint aber auch, die *strena* sei „ein Zweig, ein Gegenstück der Maie...“, der sich mit dem Neujahrstag verknüpft hatte“. – Bömer (s. Anm. 5) spricht S. 26 von „frische(n), d. h. also krafttragende(n) und gesundheitsbringende(n) Zweigen“. – Meslin (s. Anm. 4) trägt S. 40 f. eine Auffassung vor, die mit der von Deubner identisch ist, ohne diesen jedoch zu nennen. Kennt er ihn nicht? – Vgl. schließlich G. Radke, *strena*, *Der Kleine Pauly* 5, 1975 (1979), 397; Stuiber (s. Anm. 4), 693.

26) Deubner (s. Anm. 1), 36.

27) ders., 43.

28) ebd.

Und die Etymologie dieses Wortes ist durchaus vergleichbar mit der von *strena*; auch dieses Wortfeld hat Beziehung zum pflanzlichen Bereich, zu Halm, Stamm, Zweig<sup>29</sup>). Das scheint denen Recht zu geben, die nach Belegen für den Verfall des *strenarum commercium* von einem ursprünglich symbolischen Gabentausch zu einer nun auf materielle Werte gerichteten Transaktion suchen.

Wer jedoch sein Augenmerk einseitig auf Etymologie und Ursprung von *stips* und *strena* richtet, vermag schließlich mit den verschiedenen Festgaben und vor allem dem Geldgeschenk des überlieferten historischen Brauchs nichts mehr anzufangen. Dabei scheint nicht nur Deubner ganz zu vergessen, daß des Symmachus mythische Erzählung vom Zweig aus dem Hain der *Strenia* keineswegs die Aitiologie eines magischen Segensritus ist, wohl aber eines Geldgeschenks. Anstatt diesen Text ausschließlich als Beleg für die ‚ursprüngliche‘ Form der *strenae* zu nehmen, wollen wir uns einmal vergegenwärtigen, welche Funktion ihm als Begleitbrief für eine Sendung von Goldstücken zukommt.

Abgesehen von seiner elementaren Funktion, Absender und Empfänger zu bezeichnen und die Beziehung zwischen ihnen herzustellen, interpretiert ein Begleitbrief auch die übersandten Gegenstände. Erst das Schreiben des Symmachus macht das Gold zu einem Neujahrgeschenk. Bei persönlichem Kontakt kann dies schon die Geste des Überreichens selbst, das Aussprechen der Glückwunschkformel oder auch zusätzlicher Erläuterungen leisten. Es mag sogar Dinge geben, die ohne ergänzenden Kommentar in ihrer Bedeutung für das Fest verständlich sind; nicht so das Geld.

Zwar ist es in Rom offensichtlich ganz gebräuchlich als Neujahrgabe gewesen, und doch blieb es problematisch. Sein Charakter als alltägliches Zahlungsmittel steht in einem Spannungsverhältnis zu seiner Verwendung als Festgeschenk; zumal da hier etwas anderes intendiert ist als ein Kaufgeschäft. Eine Ausnahme machen noch die Gedenkmünzen und das alte Kupferas. Sie enthalten eine Symbolik, die ihren materiellen Wert weit übersteigt, wenn ihre Prägung in einem thematischen Zusammenhang zu den *Kalendae Ianuariae* steht, wie das beim As beispielsweise der Fall ist, das einen Ianus-Kopf trägt<sup>30</sup>). Sobald jedoch Wertvolleres, das

29) Walde-Hof. 2, <sup>3</sup>1954, s.v.; s. bes. 593 f. s.v. stipulator! Vgl. ferner Lipenius (s. Anm. 24), 414; J. Grimm, Deutsche Rechtsalterthümer <sup>4</sup>1899, 179; Flinck (s. Anm. 25), 59 ff.; Hug, *stips*, RE, 2. R., 6. Hb., 1929, 2538–2540.

30) Ov. fast. 1,230. S. o. Anm. 8. Vgl. auch Meslin (s. Anm. 4), 35.

sich zu symbolischen Bedeutungen neutral verhält, verschenkt wird, entsteht die Notwendigkeit, durch zusätzliche Maßnahmen das Schenken von der alltäglichen wirtschaftlichen Verwendung des Geldes zu trennen<sup>31)</sup>.

Dem kommt besonderes Gewicht zu, da auch für Festgeschenke das Prinzip der Gegenseitigkeit<sup>32)</sup> gilt. Gaben verlangen Gegengaben; wo die *strena* bare Münze ist, wird da nicht das Neujahrs-Ritual zum Geschäft? Diese Bedenken schwingen mit in Suetons Bezeichnung *strenarum commercium* (Tib. 34,2). Er drückt damit treffend die Gegenseitigkeit des Geschenkaustauschs, aber auch die Möglichkeit der ‚kommerziellen‘ Pervertierung aus.

An der genannten Stelle schildert Sueton, daß Tiberius die *strenae*, die er erhielt, mit Gegengaben erwiderte, die viermal so kostbar waren wie das Empfangene<sup>33)</sup>. Offensichtlich nahm er seine soziale Verpflichtung und das ungeschriebene Gesetz der Ehre, das gerade vom Ranghöheren Großzügigkeit fordert<sup>34)</sup>, ernst. Es wurde ihm jedoch schlecht gelohnt: So mancher benutzte die *strena* als gewinnbringende Investition. Als sich der kostspielige Brauch über den ganzen Januar ausgedehnt hatte, versuchte Tibe-

31) B. Laum, *Schenkende Wirtschaft. Nichtmarktmäßiger Güterverkehr und seine soziale Funktion*, Frankfurt a. M. 1960, hat in vorbildlicher Weise die Verbindung von Geschäft und Geschenk aufgezeigt. Dem soll hier nicht widersprochen werden; meine Fragestellung zielt jedoch in eine andere Richtung.

32) Grundlegend: M. Mauss (s. Anm. 4).

33) Vgl. Cass. Dio 57,8,6; 57,17,1; ferner 60,6,3.

34) Vgl. J. Grimm, *Über schenken und geben* (1848), *Kleinere Schriften* 2, 1965, 173–210: 174; R. M. Meyer, *Zur Geschichte des Schenkens*, *Z. f. Kulturgeschichte* 5, 1897, 18–29: 23 ff. 27; M. Mauss (s. Anm. 4), bes. 12 f. 27 ff.; H. Bolkestein, *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Alterum. Ein Beitrag zum Problem „Moral und Gesellschaft“*, Utrecht 1939, bes. 156 ff. 318 f.; Laum (s. Anm. 31), bes. 21 ff. 296 ff.; A. R. Hands, *Charities and Social Aid*, London 1968, 26 f. – Meslin (s. Anm. 4) bezeichnet das *strenarum commercium* als „potlatch“ (32, vgl. auch 64 f.), das soziale Ranggefüge dürfte jedoch durch die Neujahrsgeschenke eher bestätigt als verändert worden sein, höchstens für annähernd Gleichrangige kommt agonistisches Schenken in Frage. S. dazu H. Kloft, *Liberalitas principis. Herkunft und Bedeutung. Studien zur Prinzipatsideologie*, Köln 1970, bes. 34, wo er betont, daß „die Untertanen prinzipiell in der Schuld des Herrschers“ bleiben. Darauf verweist auch Stüber (s. Anm. 4), 691. – Grundlegend zu der mit dem Geben verbundenen sozialen Überlegenheit: G. J. Baudy, *Hierarchie oder: Die Verteilung des Fleisches. Eine ethologische Studie über die Tischordnung als Wurzel sozialer Organisation, mit besonderer Berücksichtigung der altgriechischen Gesellschaft*, in: B. Gladigow/H. G. Kippenberg (Hg.), *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*, München 1983, 131–174: bes. 142. Vgl. auch B. Gladigow, *Die Teilung des Opfers. Zur Interpretation von Opfern in vor- und frühgeschichtlichen Epochen*, in: *Frühmittelalterliche Studien*, Hg. K. Hauck, Berlin 1984, 19–43: 22 f.

rius, die Unkosten zunächst dadurch zu senken, daß er ihn wieder auf den Ersten beschränkte, bis er den teuren Tauschverkehr ganz untersagte.

Augustus war klüger gewesen: Auch er hatte die *strenae* mit einer höheren Summe Geldes erwidert, die er allerdings nicht auszahlte, sondern, zusammen mit dem Empfangenen, für die Stiftung von Standbildern in verschiedenen Stadtteilen verwandte<sup>35</sup>). Caligula freilich kümmerte sich weniger um sein Prestige als um seine Kasse. „Er machte bekannt, daß er auch zu Neujahr *strenae* annehmen werde, und stand am ersten Januar in der Vorhalle des Palastes, um Gaben (*stipes*) anzunehmen, die eine Menge Leute aller Stände vor ihm aus vollen Händen und aus dem Gewandbansch ausschüttete“ (Suet. Cal. 42). Von Gegengaben konnte hier keine Rede sein, ebensowenig wie im Codex Theodosianus 7,24: *De oblatione votorum*, wo sogar der Geldbetrag festgelegt ist, den die Kaiser frohen Herzens als Neujahrsglückwunsch entgegenzunehmen geruhen<sup>36</sup>). Derartige Versuche, die *strena* zur Sondersteuer zu erheben, kamen immer wieder vor<sup>37</sup>). Daß aber ein Geschenk idealiter eine freiwillige Leistung ist, dem trugen die kaiserlichen Befehle immerhin dem Wortlaut und dem Schein nach Rechnung.

Freiwilligkeit ist ein Aspekt des Geschenks, der ihm per definitionem eignet<sup>38</sup>). Andererseits kann nicht erst die Gegengabe, sondern schon das erste Geschenk vom Empfänger erwartet werden, wenn es im wiederkehrenden Festzusammenhang institutionalisiert ist<sup>39</sup>).

Nur allzu leicht verschiebt sich die Balance zwischen Freigiebigkeit und gesellschaftlichem Zwang, und nicht zuletzt deswegen wurde der Neujahrsbrauch auch immer wieder kritisiert, besonders heftig von den Kirchenvätern. So ruft Augustinus dazu auf, nicht wie die Heiden *strenae* zu geben, sondern Almosen (Sermo 198 *De Calendis Ianuariis* 2,2, PL 38,1025): *Dant illi strenas, date vos eleemosynas*. Die auf den ersten Blick merkwürdig anmutende

35) Suet. Aug. 57,1; vgl. Cass. Dio 54,35,2 f.

36) Vgl. auch Stüber (s. Anm. 4), 695.

37) Vgl. Nilsson, *strena* (s. Anm. 25), 353; ferner Bolkestein (s. Anm. 34), 220 ff. zur Verwandtschaft und – bis zu einem gewissen Grad – Austauschbarkeit von Geschenk / Tribut / Steuer.

38) S. Stüber (s. Anm. 4), 686.

39) S. Auson. epist. 11 Prete = 13 Peiper *Ad Ursulum grammaticum Treviorum cui strenas Kalendis Ianuariis ab imperatore non datas reddi fecit*.



Opposition wird verständlicher, wenn man sich die eindringliche Fortführung des Verbots im dritten Abschnitt der Rede vor Augen führt: *Nolite strenas dare, date pauperibus... Sed dicis mihi: Quando strenas do, mihi accipio et ego. Quid ergo, quando das pauperi, nihil accipis? ...* Darum geht es also: Den Armen soll man geben, anstatt *strenae* – den Reichen, müssen wir ergänzen. Das fällt auch Christen schwer; sie argumentieren ganz weltlich mit der Erwartung von Gegenleistungen. Augustinus mahnt, die spirituellen Gegengaben für die Almosen höher zu schätzen als materielle Güter<sup>40</sup>).

Freilich könnte man, wie es die antike Kulturkritik tut, die Erwartungshaltung, die sich mit dem Gabentausch verbindet, als ein Zeichen von Dekadenz werten. Aber in Wirklichkeit ist sie so alt wie das Schenken selbst. Auf der anderen Seite wäre es genauso falsch, die zwingende Verpflichtung zur Gegengabe für ‚primitiv‘ zu halten und zu behaupten, das spontane, freiwillige Schenken ohne berechnende Hintergedanken sei ein Produkt höherer Kultur und verfeinerter Sitten<sup>41</sup>). Das Oszillieren zwischen Spontaneität und Erwartungshaltung ist für das Schenken konstitutiv, und wie bei allen sozialen Verhaltensweisen ist die mögliche Depravierung keine Frage der Kulturstufe. So dürfte auch die mittellateinische Bildung *strenicus* (für *strenarum cupidus*) genauso wie das Verbum *strenare*<sup>42</sup>) dem Wort nach zwar neu sein, der Sache nach kann jedoch das darin ausgedrückte Begehren als zeitloses Charakteristikum des ‚Strenen-Brauchs‘ gelten<sup>43</sup>).

Selbst Ovid, der in seinen Fasten so scharf das Streben nach Vorteilen, wie es seine habgierigen Zeitgenossen praktizieren, verurteilt, scheut sich nicht, seine Neujahrsglückwünsche an Graecinus aus der Verbannung (Pont. 4,9) als regelrechtes Heischegedicht abzufassen. Nachdem er zunächst ausgemalt hat, wie er – wäre ihm nur ein besseres Los beschieden – mündlich gratulieren würde, wie er nun wenigstens in der Vorstellung an den Zeremo-

40) Vgl. Sen. ep. 87,3 – dazu u. S. 13.

41) So z. B. Meyer (s. Anm. 34) 19 und P. J. Hamilton-Grierson, Gifts (Primitive and Savage), ERE 6,1913,197–209: 197.

42) Beides s. Du Cange, Glossarium mediae et infimae latinitatis, 7,1886,612.

43) Vgl. im Französischen ‚étrenne/s‘ und ‚étrenner‘: s. Grand Larousse de la langue française 3, 1973, 1780 – ‚étrennes‘ bedeutet ‚Neujahrsgeschenke‘, auch ‚Neujahrsgratifikation‘. Der Singular und das Verbum verweisen außer auf den Schenkbereich noch auf den Geschäftsbereich, wo sie den ersten Verkauf eines Tages bezeichnen. – Zum étrenner als Heischebrauch vgl. P. Saintyves, Rondes Enfants et Quêtes Saisonnières: Les Liturgies Populaires, Paris 1919.

nien des Festtages teilnimmt, setzt ab Vers 53 das eigentliche Heischelied mit allen Merkmalen seiner Gattung<sup>44)</sup> ein: Lobpreis des Angeredeten, Darstellung der eigenen beklagenswerten Situation, Äußerung der Bitte (in diesem Fall um die Erlaubnis zur Heimkehr), Angabe des Grundes, der zum Heischen berechtigt (hier in Gestalt eines Eigenlobs und der Beteuerung der Loyalität dem Kaiserhaus gegenüber). Von daher gesehen, ist sogar der erste Teil des Gedichts ein „Ansingens“<sup>45)</sup> des Festtermins. Die Verse 127 ff. schließlich sind eine Wiederholung auf höherer Ebene: Dem profanen Heischelied folgt ein Bittgebet.

Leider haben wir aus dieser Epoche oder gar aus früheren kein Zeugnis, das ein reguläres Heischeritual an den *Kalendae Ianuariae* belegte, wie wir es bei verschiedenen kirchlichen Autoren erwähnt finden. Ihre Verurteilung trifft nämlich nicht nur die *strenae diabolicae*<sup>46)</sup>, sondern zugleich Umzüge in Tiermasken und ähnliches<sup>47)</sup>. Doch selbst falls man aus der Quellenlage schließen kann, daß es sich um neuere Entwicklungen oder Erweiterungen des alten Brauchtums gehandelt hat, müssen wir zumindest voraussetzen, daß Neues mit Altem der Struktur und dem Sinn nach kompatibel war. Auf Ovid angewandt heißt das: seine Kombination von Glückwunsch- und Bittbrief setzt die Möglichkeit, *strenare* auch mit dem Ausdruck von Wünschen zu verbinden, bereits voraus<sup>48)</sup>.

44) Zu einer, allerdings noch unvollständigen, Strukturierung der Heischelieder vgl. bereits A. Dieterich, Sommertag (1905), Kl. Schr., Leipzig-Berlin 1911, 324–352: 336.

45) Nach diesem Charakteristikum werden die Heischelieder in der umfassendsten neueren volkskundlichen Arbeit benannt: H. Siuts, Die Ansingelieder zu den Kalenderfesten. Ein Beitrag zur Geschichte, Biologie und Funktion des Volksliedes, Göttingen 1968.

46) Vgl. dazu Lipenius (s. Anm. 24), 459 ff.

47) *Non licet Kalendis Ianuarii vetulo aut cervolo facere vel strenas diabolicas observare* ... lautet der erste Beschluß der Synode von Auxerre, in: Concilia Galliae A.511–A.695 (C. de Clercq), Corpus Christianorum Series Latina 148A, 1963. Vgl. Caesarius von Arles, Ps. August. in Hom. 129 u. 130, PL 39, 2001 ff. Ferner die Kalendenhomilie von Asterios, PG 40,220; dazu Tzetzes, Chil. 13,243 ff. – Ausführlicher dargestellt und diskutiert bei M. P. Nilsson, Studien zur Vorgeschichte des Weihnachtsfestes (ARW 19, 1916/19), Opuscula Selecta 1, Lund 1951, 214–311, bes. 228 ff. (zum Heischen) u. 234 ff. (zur Maskerade). Vgl. L. Radermacher, Beiträge zur Volkskunde aus dem Gebiet der Antike, Sber. Akad. Wien 187,3, 1918, 86 ff.; F. Schneider, Über Kalendae Ianuariae und Martiae im Mittelalter, ARW 20, 1920/21, 82–134 u. 360–410, hier bes. 91 ff. 102. 394; s. auch Meslin (s. Anm. 4), 79.

48) Zum „Nachleben“: Lipenius (s. Anm. 24) schildert 481 ff. recht interessant und mit viel Sinn für Rangbeziehungen die Neujahrshaischebräuche seiner

Kehren wir zum Geldgeschenk des Symmachus zurück. Welche Erwartungen drückt sein Begleitbrief aus? Bemüht er sich nicht gerade darum, jeglichen Verdacht abzuwehren, daß mit der Geldsendung ein Bestechungsversuch verbunden sei (ep. 10,15,2)? Und lesen sich nicht all die ehrenden Prädikate, die er den *virī strenui* und *boni principes* beilegt, wie ein Fürstenspiegel? In den Ruhmesworten, die Symmachus für die Kaiser findet, drückt sich schließlich der Wunsch aus, daß sie ihnen auch in Zukunft gerecht werden mögen (3). Wie auch Ehrendekrete<sup>49)</sup> häufig den Dank für erhaltene Zuwendungen bereits mit der Hoffnung auf weitere verbinden, ist der Glückwunsch-Brief versehen mit ‚Vorschuß-Lorbeeren‘. Aber die Erwartungen, die er implizit enthält, sind ganz auf soziale Qualitäten ausgerichtet. Es versteht sich von selbst, daß Herrschertugenden wiederum ‚materialisiert‘, in Form von finanziellen Zuwendungen, erscheinen können (vielleicht sogar sollen). Aber gefordert werden sie zunächst als Tugenden, und eben dies macht den bezeichnenden Unterschied im Umgang des römischen Stadtpräfekten mit seinen Kaisern aus.

Wir haben damit zugleich das unterscheidende Merkmal vor uns, das erst die Geldsendung zum Geschenk macht. Wichtiger vielleicht als die oft betonte Freiwilligkeit ist, daß der Schenkende seine Gaben nicht um unmittelbarer materieller Vorteile willen überreicht, sondern um seine soziale Bindungsbereitschaft auszudrücken, verbunden mit dem Wunsch einer Erwidderung von seiten des Adressaten. Das Austauschen von Geschenken – denn der Empfänger wird seine Bereitschaft, den ‚Antrag‘ anzunehmen,

---

Zeit. – Graeven (s. Anm. 6) schreibt S. 178: „Derartige Verwendung der Sparbüchse (nämlich als *strenae*) ist in Rom bis zum heutigen Tage lebendig geblieben; mir ist es dort mehrfach passiert, wenn ich in den ersten Tagen eines neuen Jahres durch stillere Straßen ging, daß Knaben auf mich losstürzten mit dem *dindarolo*, den sie als Neujahrgeschenk erhalten hatten, und um das Einwerfen eines *soldino* baten.“

49) Symm. ep. 10,15: ... (s. o. Anm. 13) *nomen indicio est, viris strenuis haec convenire virtute atque ideo vobis huiusmodi insigne deberi, quorum divinus animus magis testimonium vigilantiae quam omen expectat. (2) sumite igitur, defensores publicae salutis, sollemniter auro ducta munuscula, non quia divitis metalli honore gaudetis, sed ut nostra devotio felicitis saeculi testetur opulentiam. bonis principibus bene parta libamus. suscipite a iudicibus aperta obsequia, qui pretia occulta damnatis. merito vobis sollemnes pateras cum quinis solidis ut numinibus integritatis offerimus, quibus nec vester pudor nec noster census oneratur. (3) maneat aevum talis circa vos usus officii et honorem clementiae vestrae interminis annorum recursum instauret. libenter strenis sollemnibus praefectura fungetur strenuis deferenda.* – Vgl. Symm. ep. 10,7. – Beispiele für Ehrendekrete bei W. Janell, Hg., Ausgewählte Inschriften, Berlin 1906.

durch eine Gegengabe oder ihren Platzhalter, den Dank, erwidern – ist ein bandstiftendes Ritual<sup>50</sup>). So gesehen ist die unumgängliche Erwartung von Gabe und Gegengabe, die sich mit allen zur Regel gewordenen Festgeschenken verbindet, nicht einfach nur negativ zu bewerten: Die institutionalisierte Erwartungshaltung ist lediglich die Kehrseite der langfristigen sozialen Austauschbeziehung. Wo Machtverhältnisse und Geschäfte mitspielen, ergeben sich natürlich allerlei heikle Aspekte, obwohl sie im Grundsätzlichen durchaus mit freundschaftlichen Kontakten übereinstimmen. Das eigentlich Wichtige beim ‚Geschenkverkehr‘ ist das soziale Band, gewoben aus gegenseitiger Verpflichtung und (nach Möglichkeit) Zuneigung, das er herstellt. Eben dadurch unterscheidet er sich von einem ausschließlich durch wirtschaftliche Interessen geprägten Tausch oder Kauf, bei dem mit der Rückerstattung des Warenwerts durch eine andere Ware oder durch die Bezahlung mit Geld die gegenseitige Verpflichtung endet<sup>51</sup>).

Im Idealfall ist die Gabe selbst so beschaffen, daß sie die Absichten und Erwartungen des Schenkenden zu übermitteln vermag. Deswegen werden ‚symbolische‘ Festgeschenke bevorzugt: Sie können im Schenk-Ritual kommunikative Funktionen übernehmen. Geld leistet dies nicht, es bedarf mehr als jede andere Gabe der Ergänzung und Interpretation, zum Beispiel in Form eines Begleitbriefs.

Daß Symmachus durch seinen aitiologischen Mythos das Geldgeschenk mit der Symbolik des Lorbeerzweigs versieht, ist ein geschickter Kunstgriff. Er evoziert damit nicht nur Kaiserkult und Triumph<sup>52</sup>), sondern, indem er seine *strenae* mit den Naturalgaben der römischen Urzeit parallelisiert, zugleich das in diese goldene Zeit projizierte agrarische Ideal. Dies aber ist ein genuin soziales Ideal. Nicht ländliche Idylle und Müßiggang sind hier

---

50) S. I. Eibl-Eibesfeldt, *Liebe und Haß. Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen*, München 1970 (1972), 213 ff.

51) Aus demselben Grund erhalten auch Sklaven an bestimmten Festtagen (z. B. Saturnalia und Matronalia: *Macr. Sat.* 1,12,7) Geschenke. Lehrer müssen u. a. am Neujahrsfest ihren Lohn, der aber weniger als Bezahlung denn als *strena* gewertet wird, heischen: *Libanios or.* 9,16; *Tert. idol.* 10. – Vgl. Laum (s. Anm. 31). S. das Junktim von Vereidigung der Soldaten und *donativum*; bes. instruktiv der Konflikt, den *Suet. Galba* 16 u. *Tac. hist.* 1,55 schildern.

52) *Plin. nat.* 15,127: *Laurus triumphis proprie dicitur... hac victores Delphis coronari ut triumphantes Romae...; 129: accessit et regia, quae coepit Augusta appellari...*

angesprochen, sondern das einfache, wahrhaftige Leben, in dem die Römertugenden gedeihen<sup>53</sup>). Deshalb spielt Ovid (fast. 1,195 ff.) die ‚ursprüngliche‘ ländliche Schlichtheit gegen die modernen Geldgeschenke aus; und das ist auch einer der Gründe dafür, daß sich das pflanzliche Symbol so gut für das *strenarum commercium* eignet.

Dieselbe Stilisierung liegt einem Brief Senecas zugrunde, in dem er die äußerste Bescheidenheit seines Lebens rühmt (epist. 87,3): *De prandio nihil detrabi potuit; paratum fuit tñon magis horaf*. Unverzichtbarer Bestandteil seiner kargen Mahlzeiten sind jedoch Feigen und Schreibtäfelchen: *nusquam sine caricis, numquam sine pugillaribus*; und er erläutert *illae, si panem habeo, pro pulmentario sunt, si non habeo, pro pane*. Feigen sind also sein Grundnahrungsmittel, einzige Zuspese zum Brot oder gar Brotersatz. Das waren sie auch für die gewöhnlichen Armen<sup>54</sup>). Worin sich das Ideal des einfachen Lebens von nackter Not unterscheidet: Für Seneca besitzt die Feige einen symbolischen ‚Mehrwert‘, Einfachheit wird zelebriert. Die Feige verleiht jedem seiner Tage Neujahrscharakter, und Seneca weiß um die Verpflichtung, *strenae* zu erwidern: *Cotidie mihi annum novum faciunt, quem ego faustum et felicem reddo bonis cogitationibus et animi magnitudine...* Freilich übertreffen die spiritualisierten Gegengaben den Wert des Empfangenen um ein Vielfaches!

Auch bei Lydos sind es gerade die Feigen, die neben dem Lorbeer einen besonderen Rang als *strenae* einnehmen. Beides wurde gemeinsam überreicht, bevor es der Wohlstand mit sich brachte, daß die Feigen durch Kuchen, die Blätter durch Gold ersetzt wurden (mens. 4,4). Hier erfahren wir auch, worin die Naturalgaben einer bäuerlichen Wirtschaft tatsächlich den ‚modernen‘, ‚städtischen‘ Geldgeschenken überlegen sind: Wirtschaftliche Bedeutung und affektive Qualitäten können in ihnen gleichzeitig, ohne Spannungsverhältnis, enthalten sein. Denn aus der Angabe, die Feigen seien einst als Erstlinge geopfert worden (ebd.), dürfen wir sowohl auf ihre große religiöse Bedeutung als auch auf ihren ökonomischen Stellenwert schließen: werden doch

53) S. die Schilderung des ‚Goldenen Geschlechts‘, Hes. erg. 109 ff. Vgl. H. Kier, *De Laudibus Vitae Rusticae*, Diss. Marburg 1933, 22 f.; B. Reischl, *Reflexe griechischer Kulturentstehungslehren bei augusteischen Dichtern*, Diss. München 1976, 105; auch 182 ff. (zu Verg. georg. 2,458–540).

54) S. V. Reichmann, Feige, RAC 7,1969,640–689:644.

als Erstlingsgaben gerade diejenigen agrarischen Erzeugnisse sakralisiert, die zur Lebensgrundlage gehören. Die gemeinsame oder zumindest gleichgerichtete Arbeit<sup>55)</sup>, die Sorge und Hoffnung, die alle teilen, schaffen einen Erfahrungshorizont, aus dem heraus die Riten und Mythen einer bäuerlichen Sozietät erwachsen. Das läßt die Erntefestassoziationen der *strenae* verständlich werden. Die wichtigste Zäsur im landwirtschaftlichen Jahreslauf ist die zwischen Ernte und Aussaat; in vielen Mittelmeerländern wurde gerade dieser Einschnitt als Beginn eines neuen Jahres gefeiert. Auch der Lorbeer hat dabei seine wirtschaftliche Funktion. Er dient zu verschiedenen Reinigungsvorgängen<sup>56)</sup> und wird dem geernteten Getreide zur Konservierung beigemischt (geop. 2,30,1)<sup>57)</sup>.

Freilich, in der Hauptstadt eines Großreichs, dessen Neujahrsfest im Winter liegt (was zur Vorliebe für immergrüne Zweige und getrocknete Früchte beigetragen haben mag), bleiben Ernte und Erstlinge Assoziationen am Rande. Den Naturalgaben fehlt nun der Symbolgehalt, der sich in der Gemeinsamkeit der Lebensumstände bildet, das Geld ist ohnehin anonym. Dem späteren Stadtrömer geht es kaum noch darum, ob das neue Jahr eine gute Feigenernte bringen wird; Trockenobst und Honig sind nicht mehr Grundnahrungsmittel, sondern *dulcia* (Ov.fast. 1,189). Ihm mit diesen Gaben ein angenehmes Leben und mit einem Geldgeschenk Wohlstand zu wünschen mag zwar abstrakter sein als ein Segenswunsch für eine gute Ernte, erfüllt aber die gleiche Funktion. Wie Senecas Brief und im Grunde die Sehnsucht aller Kulturkritiker, die den Verlust des einfachen Lebens beklagen, beweisen<sup>58)</sup>, bleibt dieser Hintergrund, aus dem die Symbolisierung erwachsen ist, stets gegenwärtig oder zumindest evozierbar. Schließlich ernährt sich ja selbst die entwickeltste Stadtkultur noch von den Früchten ländlicher Arbeit<sup>59)</sup>.

Die Naturalgaben, die so häufig das Geldgeschenk ergänzen, wie zum Beispiel die *caryota* Martials<sup>60)</sup> oder auch die Kuchen des

55) Zu den für den Feigeanbau notwendigen Arbeitsgängen vgl. u. a. Colum. 5,9 ff.

56) Zum Ausräuchern: Colum. 12,25,4. – Vgl. auch die medizinische Verwendung: Colum. 6,7,3 u. 6,13,3; Plin. nat. 23,8,80.

57) Τηρήσει τὰς κριθὰς ἀβλαβεῖς δάφνης καρποφόρου φύλλα ξηρά, καὶ πᾶσα τέφρα, μάλιστα δὲ ἡ ἀπὸ τῶν ξύλων τῆς δάφνης, ἐντιθεμένη.

58) Vgl. dazu auch B. Gladigow, Jenseitsvorstellungen und Kulturkritik, Z. f. Religions- und Geistesgeschichte 26,1974, 289–309: 306.

59) Selbst der Lorbeer ist nicht nur Laubfutter für Rinder (Colum. 11,2,99), sondern wird auch beim Kuchenbacken verwendet: Cato agr. 76,3.

60) Mart. 8,33,11 f.; 13,27.

Lydos, können vom materiellen Wert her gesehen eine unbedeutende Dekoration darstellen, doch sind gerade sie es, die als eigentliche Symbolträger wirken<sup>61</sup>). In diesem Sinne können wir den Symmachus-Brief als einen gleichsam in Worte verwandelten Lorbeerzweig betrachten. Überhaupt ist der verbale Glückwunsch selbst als eine bis zum Äußersten ritualisierte Gabe zu verstehen, weshalb er über seine kommentierende Funktion hinaus auch selbständig vorgebracht wird<sup>62</sup>). Schließlich ist sogar die Verpackung dazu bestimmt, die Signalwirkung des Geschenks zu steigern. Wenn Libanios (or. 9,15) hervorhebt, der König verpacke und schmücke die Neujahrgaben eigenhändig, was seiner *παιδεία* zugute komme, so finden wir noch einmal die bandstiftende Funktion des Geschenkaustauschs, die ihn von geschäftlicher Güterzirkulation unterscheidet, betont.

Wie wir von verschiedenen Autoren hören, ist die *strena* mehr als nur eines dieser kleinen Geschenke, die die Freundschaft erhalten. Die süßen Früchte, das Geld sowie die mündlichen oder schriftlichen Glückwünsche haben die Bedeutung von Vorzeichen, sollen Glück bringen<sup>63</sup>). Den Grund dafür, daß die *strena* ein *sacrum munus*<sup>64</sup>), ein *omen* sein konnte, suchte man stets in ihrer ‚ursprünglichen Bedeutung‘.

K. Latte geht hierbei noch weiter als L. Deubner: „War die ursprüngliche Bedeutung etwa ‚Zeichen, dem segenspendende Macht innewohnt‘, so daß auch ‚Zweig‘ schon eine Verengering wäre?“<sup>65</sup>). Er begründet dies damit, daß die ältesten Belege für *strena*, Plaut. Stich. 461 und 673 und ein Atellanenfragment des Pomponius (CRF 114), nur in der Bedeutung ‚gutes Vorzeichen‘ zu lesen seien. Nicht einmal Deubner, der doch beweisen wollte, daß die *strena* ursprünglich ein heiliger Zweig war, zieht die gängi-

61) Eibl-Eibesfeldt (s. Anm. 50), 214 nimmt an, daß Gaben generell „vom Essensgeschenk abgeleitet“ sind, da sich der Geschenkaustausch im Grunde als ritualisiertes Brutpflegeverhalten auffassen läßt (ders., bes. 220).

62) Vgl. Eibl-Eibesfeldt (s. Anm. 50), 215. – Daß die guten Wünsche an sich ‚stumme‘ Gaben erst zum Sprechen bringen, betont Lipenius (s. Anm. 24), 540. Martial schlägt immerhin in seinen Xenien (13,3,5 f.) vor:

*Haec licet hospitibus pro munere disticha mittas,  
si tibi tam rarus, quam mihi, nummus erit.*

63) Ov. fast. 1,185 ff. u. 175 ff.; vgl. Symm. ep. 10,7,1 u. 15,1; Fest. u. Athen. s. o. S. 1; vgl. auch die inschriftlich belegten Glückwünsche, ebd. Ein *faustum munus* nennt die *strenae* Auson. epist. 11,2 Prete = 13,2 Peiper.

64) Symm. ep. 10,7,2.

65) K. Latte, Römische Religionsgeschichte, München 1960 (<sup>2</sup>1967), 52, Anm. 1.

ge Interpretation dieser Komödienstellen in Zweifel, sondern nimmt stattdessen an, hier ergebe sich „das methodisch beachtenswerte Resultat, daß eine bei Plautus vorliegende Bedeutung entwicklungsgeschichtlich jünger sein kann als eine erst später bezugte“<sup>66</sup>).

Daß jedoch in Pomponius' *Pictores* von einem *omen* die Rede sein soll, ist eine nicht zu beweisende Behauptung. Das Fragment (114) lautet:

*Asside, si qua ventura est alia strena strenae*<sup>67</sup>).

Auch der Nonius-Kommentar zu der Stelle (17,1 = 1,24 L.) gibt für diese Auffassung nichts her: *Strena dicta est a strenuitate*. Was heißt das schon? Wenn da einer aufgefordert wird, sich hinzusetzen und auf eine weitere *strena* zu warten, so kann das alles mögliche bedeuten – nicht zuletzt, daß er gerade dabei ist, seine Neujahrsgeschenke einzuheimsen!

Zu welchem Resultat führt nun eine genauere Betrachtung der Stichus-Verse? Beginnen wir mit der zweiten Stelle (672 f.):

*Sequor, et domum redeundi principium placet.  
Bona scaeva strenaque obviam accessit mihi.*

Isoliert man *scaeva strenaque*, so ist die Versuchung groß, darin ein Hendiadyoin zu sehen. Doch berechtigt das verbindende *-que* von sich aus keineswegs dazu. Allein schon dem vorhergehenden Vers entnehmen wir, daß es mit der Rückkehr nach Hause um einen ‚Anfang‘ geht. Um dieses Thema kreist das ganze Stück. Der Sklave Stichus ist mit seinem Herrn von einer langen Seereise zurückgekommen, ebenso wie dessen Bruder und sein Sklave Sangarinus. Aus diesem Anlaß erhält Stichus einen freien Tag und dazu einen Krug Wein (424 f.). Er beschließt, bei Sangarinus, zusammen mit dessen Mitsklavin, in die sie beide verliebt sind, ein Festmahl abzuhalten, so wie die Herren mit ihresgleichen feiern. Natürlich geht es bei den Sklaven schlichter zu; immerhin, sie freuen sich an Nüssen, Bohnen, Oliven, Gebäck – und Feigen! (689 ff.) Das Feinste, was sie haben, ist der alte Wein. Auf ihn bezieht sich die Szene, deren Abschluß der die *strena* enthaltende Vers bildet. Die beiden Sklaven treffen einander (655 ff.), und nun teilt Stichus

66) Deubner (s. Anm. 1), 41.

67) Die Handschriften überliefern *strenae*. Deubner (s. Anm. 1), 40 konjiziert mit Bentinus *strenue*, Frassinetti mit Ribbeck und Passeratius *strenuae*, was beides nicht nötig ist.



dem Sangarinus mit, daß er zu ihm unterwegs ist und für die gemeinsame Feier einen Weinkrug mitbringt. Eben dies quittiert Sangarinus, nach einem kleinen retardierenden Moment<sup>68</sup>), mit den zitierten Versen. Das *occessit* bezieht sich inhaltlich auf die gesamte Ankündigung eines vergnügten Abends, speziell aber auch auf das Mitbringsel, den Wein, der erst das Gelingen garantiert<sup>69</sup>). Was anderes ist dann die *strena* als ein ‚glückbringendes Geschenk‘? Der Festtermin ist hier freilich nicht der Jahresanfang, aber der ‚Anfang der Heimkehr‘: *domum redeundi principium*, ein für alle *dramatis personae* bedeutsamer Einschnitt in ihrem Leben. Wenn wir nun annehmen, daß *strena* bereits bei (und sogar vor) Plautus die komplexe Bedeutung ‚Neujahrs Geschenk, das ein gutes Omen ist,‘ hatte, ließe sich der sonst bedeutungslosen Reduplikation durchaus ein Sinn abgewinnen. Den mitgebrachten Wein als *strena* anzusprechen<sup>70</sup>), hieße dann, den glücklichen Tag der Rückkehr metaphorisch zum Neujahrstag zu stilisieren, das private *principium* mit der Weihe des Kalendenfests zu versehen.

Probe aufs Exempel sind die Verse 459–463. Hier ist so viel von Vorzeichen die Rede, daß die Auffassung der *strena* in diesem Sinne durchaus naheliegend ist:

*Auspicio hodie optumo exivi foras:  
mustela murem abstulit praeter pedes;  
cum strena opscaevavit; spectatum hoc mihist.  
nam ut illa vitam repperit hodie sibi,  
item me spero facturum: augurium hac facit.*

Gelasimus, der Parasit, spricht diese Verse. Auch für ihn bedeutet dieser Tag viel: Er hofft, dem drohenden Hungertod dadurch zu entgehen, daß er seine ehemalige Stellung als Spaßmacher an der Tafel des Epignomus wiedererlangt. Im trügerischen Glauben, auch ihm sei ein glücklicher Neubeginn beschieden, macht er sich auf den Weg, jenen zu suchen. Als er seine Wohnung verläßt, begegnet er einem Wiesel, das sich vor seinen Füßen eine Maus

---

68) Es geht 667 ff. darum, ob sich die beiden schon gewaschen haben; sie wollen sich von allem Fremden reinigen, um ‚richtig‘ daheim zu sein: eines der zahlreichen Initiationsmotive dieser Geschichte vom *initium* der Heimkehr.

69) 656 ff.

70) Daß *strena* konkret den Wein bezeichnet, sehen auch A. Thierfelder, *obscaenus*, in: *Navicula Chiloniensis*, Leiden 1956, 98–106: 104, Anm. 5, und H. Petersmann, T. Maccius Plautus, Stichus, Einleitung-Text-Kommentar, Heidelberg 1973, 166.

schnappt. „Mit der *strena* brachte es ein (gutes) Vorzeichen<sup>71)</sup>. Gelasimus hofft deshalb, heute selbst, wie das Wiesel, seinen Lebensunterhalt zu finden. *Strena* meint hier konkret die Maus, wie an der oben zitierten Stelle den Wein<sup>72)</sup>. Daß es sich dabei nicht um ein Geschenk, sondern um eine Beute handelt, ist nur natürlich bei einem Parasiten, *strenicus*<sup>73)</sup> von Berufs wegen. Er versucht, sich seine *strena* als Gegengabe für die Glückwünsche zur Heimkehr, die er Epignomus schwungvoll darbringt, zu erwerben. (Die Begegnungsszene folgt unmittelbar auf die zitierten Verse.) Ihm ist jedoch an diesem Tag kein Glück beschieden: Seine von reinem Wunschdenken geleitete Interpretation der Zeichen erweist sich als falsch.

Plautus verwendet demnach *strena* einmal, um ein Geschenk zu bezeichnen (673), das andere Mal für eine erwartete Gegengabe (463), die beide zugleich ein ‚gutes Omen‘ bedeuten. Da es an beiden Stellen darum geht, die Thematik des ‚Anfangs‘ zu akzentuieren, liegt die Annahme nahe, daß der Dichter durch die Wahl dieses Ausdrucks die Heimkehr der Helden von ihrer Odyssee<sup>74)</sup> mit Neujahrssassoziationen versehen will. Dann aber wäre bereits in dieser Komödie *strena* als ‚glückbringendes Neujahrsgeschenk‘ vorauszusetzen.

Neujahr ist eine Zäsur, ein Termin der ‚Erneuerung‘ für die ganze Gesellschaft<sup>75)</sup>. Was wird das neue Jahr bringen? Mancherlei Sorgen und Hoffnungen knüpfen sich an dieses Festdatum. Wie bei vielen Unternehmungen im guten oder schlechten Anfang schon der Keim liegt für Glücken oder Mißlingen, so hat auch der erste Tag eine Vorbedeutung für den Verlauf des ganzen Jahres.

71) Zu *cum* als Präposition vgl. Petersmann (s. Anm. 70), ad loc. Er faßt ebd. mit Recht *obscaevare* neutral als „ein Vorzeichen bringen“ auf, dessen günstiger Sinn sich an dieser Stelle aus *strena* ergibt. Dies sieht auch Thierfelder (s. Anm. 70), 105, der aber dann die Möglichkeit einer ursprünglich negativen Bedeutung, wie sie sich aus Plaut. *Asin.* 265 ergibt, weiterverfolgt.

72) So auch Thierfelder und Petersmann, s. o. Anm. 70.

73) Vgl. o. S. 9.

74) Mit dieser Stilisierung beginnt die Komödie, da sich die zuhause wartenden Frauen 1<sup>b</sup> mit Penelope vergleichen.

75) Grundlegend: M. Eliade, *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, Paris 1949 (Frankfurt 1984). Vgl. Meslin (s. Anm. 4), der in Bezug auf die *Kalendae Ianuariae* vorhat, „d’y retrouver les vestiges des anciens rituels de purification et de régénération du temps“ (22). – S. auch die Einordnung der Neujahrssfeste unter die „cérémonies de passage“ bei A. van Gennep, *Les rites de passage*, Paris 1909, 254 ff.

Diese Atmosphäre gespannter Erwartung macht uns aufmerksam: Jede noch so kleine Auffälligkeit in unserer Umwelt sind wir dann bereit als Zeichen zu werten, das uns Erfolg oder Scheitern signalisiert, das unsere Ängste oder Hoffnungen bestätigt, uns ermuntert oder entmutigt<sup>76</sup>). Wir suchen sogar gezielt nach solchen Zeichen. In diesem Sinne dürfen wir es verstehen, daß es die erste Pflicht des Konsuls nach seinem Amtsantritt an den *Kalendae Ianuariae* ist, die Auspizien einzuholen<sup>77</sup>). Das göttliche Placet wirkt prägend für sein Amt, das von dieser Legitimation abhängig ist, damit zugleich für seine eigene Person und vor allem für das Staatswohl. Aber nicht nur die gesteigerte Bereitschaft, *omina* wahrzunehmen, ist charakteristisch für den Neujahrstag, sondern auch der Versuch, aktiv einen guten Anfang herbeizuführen. Obwohl er ein Feiertag war, pflegte man in Rom alle wichtigen Arbeiten am ersten Januar andeutungsweise zu beginnen (Ov. fast. 1,169 f.):

*quisque suas artes ob idem delibat agendo,  
nec plus quam solitum testificatur opus.*

Das galt gleichermaßen für die Bauern, die nach Columella (11,2,98) *Kalendis Ianuariis auspicandi causa omne genus operis instaurent*, wie für die Senatoren, die eine kurze Eröffnungssitzung abhielten (Suet. Caes. 21). Ebenso verfuhr man mit den Rechtsgeschäften (Ov. fast. 1,165 ff.)<sup>78</sup>).

Die Symbolik des Neubeginns hat schließlich in Rom wie anderswo ihre kosmogonische Dimension. Die Riten des Jahresanfangs ‚wiederholen‘ den Anfang der Welt, den Übergang vom Chaos zum Kosmos<sup>79</sup>). Kernstück der Inszenierung dieses Uranfangs ist überall das Auslöschten des Feuers und das Anzünden eines neuen. Auch aus Rom wird uns das berichtet, allerdings

---

76) Vgl. B. Gladigow, Konkrete Angst und offene Furcht. Am Beispiel des Prodigienwesens in Rom, in: H. v. Stietenron, Hg., Angst und Gewalt, Düsseldorf 1979, 61–77; 73 ff.

77) S. H. H. Scullard, Festivals and Ceremonies of the Roman Republic, London 1981, 52. Vgl. Macr. Sat. 1,12,7; Lyd. mens. 4,4; Prud. contra or. Symm. 1,237 ff.; peristeph. 10,146 f.; Joh. Chrys. or. in Kalend. PG 48,553 ff. – Dazu: A. Müller, Die Neujahrsfeier im römischen Kaiserreiche, Philol. 68, 1909, 464–487; bes. 466; H. Ericsson, Die römischen Auspizien in ihrem Zusammenhang mit der Magistratur, ARW 33, 1936, 294–303; Meslin (s. Anm. 4), 25 u. 39.

78) Vgl. Bömer (s. Anm. 5), 2,25. – Vgl. auch die Anfangs-Bedeutung von *étrenne/s/r'*, s. o. Anm. 43. S. Ov. fast. 1,71 ff.

79) Vgl. Eliade (s. Anm. 75), bes. 70.

nicht für den ersten Januar, sondern für den ersten März, den ursprünglichen Neujahrstermin<sup>80</sup>). Der Ritus wurde am heiligen Herd der Vestalinnen repräsentativ vollzogen: *huius etiam prima die ignem novum Vestae aris accendebant, ut incipiente anno cura denuo servandi novati ignis inciperet* (Macr. Sat. 1,12,6)<sup>81</sup>). Verbunden damit war die Erneuerung des Lorbeerschmucks, nicht nur vor dem Vestatempel, sondern auch vor den Häusern des Rex sacrorum, der Flamines, der Alten Kurie. Macrobius fährt an der genannten Stelle fort: *eodem quoque ingrediente mense tam in regia curiisque atque flaminum domibus laureae veteres novis laureis mutabantur*. Von Ovid (fast.3,137 f.) erfahren wir, daß der Lorbeer jeweils ein ganzes Jahr an den Türen bleibt:

*laurea flaminibus toto quae perstitit anno  
tollitur, et frondes sunt in honore novae.*

Übrigens schildert Ovid den Lorbeerbrauch eigens, um damit den ursprünglichen Neujahrsscharakter des ersten März glaubhaft zu machen (fast.3,135 f.):

*neu dubites, primae fuerint quin ante kalendae  
Martis, ad haec animum signa referre potes...*

Demnach – so müssen wir folgern – gehört die lorbeergeschmückte Tür für ihn zu den Charakteristika des Jahresanfangs, wie auch noch für Tertullian, der christliche Frauen vor der Ehe mit Heiden warnt: Unter anderem impliziere eine solche Verbindung, daß sie beim Jahresbeginn aus einer mit Lorbeer und Laternen behängten Tür träten (uxor. 2,6). Freilich erhält das Argument seine Schärfe erst durch den Zusatz „... wie aus einem neu errichteten Standortquartier öffentlicher Unzucht“. Da er noch an anderer Stelle (id.15) derartiger Etablissements und ihrer Dekoration bissig gedenkt, sah M. P. Nilsson Laubschmuck und Illumination als „allgemeine Sitte... bei jeder festlichen Gelegenheit“<sup>82</sup>) an. Doch ist festzuhalten, daß es sich nach der Überlieferung stets um Eröffnungsfeierlichkeiten handelt; hier liegt also wiederum eine Stilisierung vor, die einen Neubeginn mit der Symbolik der *Kalendae Ianuariae* versieht.

---

80) Zum Feuer Eliade, a. a. O. 80. – Zur Verschiebung des Neujahrstermins: A. K. Michels, *The Calendar of the Roman Republic*, Princeton 1967, 97 ff.

81) Vgl. Ov. fast. 3,143 f.; Solin. 1,35.

82) Nilsson, *strena* (s. Anm.25), 352; vgl. ders., (s. Anm.47), 226 mit Anm.22.

Woher rührt nun zum Jahresanfang der Schmuck an jedem Haus? Sollten es etwa die *strenae* selbst sein, die wie die Eiresione und andere Heischezweige vom Hausherrn, der sie erhalten hatte, an der Tür befestigt wurden<sup>83</sup>? Immerhin ist schon vor dem Hellwerden ganz Rom auf den Beinen, mit Lorbeerzweigen in der Hand. Denn als Pertinax nach Commodus' Ermordung in der Neujahrsnacht des Jahres 193 zum Kaiser ausgerufen wurde, verbreitete sich die Nachricht in Windeseile durch alle diejenigen, die bereits unterwegs waren, um ihre Glückwünsche zu überbringen (Herodian. 2,2,3). Die des Festes wegen unbewaffneten Soldaten wurden mit der Proklamation des neuen Herrschers als Σεβαστός und der Verleihung sonstiger Ehrentitel gleichsam überrannt (ebd. 9). Nach den üblichen Eiden und Opfern geleiteten schließlich alle im Morgengrauen Pertinax zum Kaiserpalast, wobei sie Lorbeerzweige in den Händen hielten: δαφνηφοροῦντες (ebd. 10). Wo aber nahmen sie diese in der gebotenen Eile her, da ihnen die sich überstürzenden Ereignisse der Nacht doch kaum Zeit gelassen haben dürften, sich alle mit diesen Requisiten zu versorgen? Daß man in der Begeisterung vom vielleicht bereits vorhandenen Türschmuck etwas abgerissen hätte, ist kaum anzunehmen: Auf solch ein hübsches Detail hätte Herodianos in seiner dramatischen Schilderung sicher nicht verzichtet. Als einfachste Erklärung bleibt die Annahme, daß die Römer schon die ganze Zeit Lorbeerzweige in den Händen hatten. Das konnten aber dann nur *strenae* sein, weil die Leute von den Ereignissen der Nacht überrascht wurden, als sie sich auf Gratulationstour befanden.

Da sie bereits in der Dunkelheit aufgebrochen waren, mußten die Gratulanten auch Lichter dabei haben. Ob wohl der eine oder andere eine angezündete Neujahrslampe mit sich führte, um sie dann später zu verschenken? Und ob es gerade die *lucernae fictiles* waren, die dann die Türen so festlich erleuchteten? Möglicherweise haben auch die Lampen einen symbolischen Bezug zum Neujahrsritual des Feueranzündens<sup>84</sup>).

83) Vgl. zur εἰρεσιώνη Aristoph. equ. 729 u. Plut. 1054, beides mit Schol.; ein Beispiel für die Befestigung des Heischezweigs an der Tür aus rezentem Volksbrauch: Siuts (s. Anm. 45), Nr. 342/S. 435.

84) Vgl. auch Caesarius, Ps. Augustin. Hom. 129, PL 39, 2002: *sunt enim qui calendis ianuariis auguria observant, ut focum de domo sua vel aliud quodcumque beneficium cuicumque petenti non tribuant*. Hintergrund der Weigerung, jemandem das Feuer zu leihen, könnte auch hier die symbolische Bedeutung des Neuanzündens sein. Die generelle Abneigung gegen das Hergeben von Gütern gehört zur Symbolik des ‚guten Anfangens‘, was nicht nur heißt, daß man am

Deutlicher sind die Hinweise, die wir über die Verwendung von Lorbeerzweigen erhalten. Daß sie in jener Neujahrsnacht so zahlreich zur Hand waren, stimmt mit ihrer häufigen Erwähnung als *strenae* zusammen. Offensichtlich waren sie in besonderer Weise geeignet, als Symbolträger im *strenarum commercium* zu wirken. Das schließt andere, eventuell wertvolle Gaben nicht aus, im Gegenteil: Diese konnten durch die Hinzufügung eines Lorbeerzweiges mit einer zusätzlichen symbolischen Bedeutung versehen werden. Der Lorbeer verlieh dem schlichten Akt der Geschenkübergabe für einen Neujahrsglückwunsch angemessene Sinndimensionen<sup>85</sup>). Lydos bringt dort, wo er von den *strenae* spricht (mens. 4,4), den Lorbeer in Zusammenhang mit dem Gründungsmythos Roms, mit Apollon und dem Orakel, mit Gesundheit und Sieg und schreibt ihm die Fähigkeit zu, Dämonen zu verscheuchen. Ähnliches führt Plinius (nat. 15,127 ff.) an, der vor allem die Beziehung der Pflanze zum Triumph und zu Augustus hervorhebt<sup>86</sup>). Derartige symbolische Aspekte sind jedoch den Gegenständen niemals ‚von Natur aus‘ inhärent; sie entstehen vielmehr jeweils im Handlungskontext. Sekundär kann freilich die verselbständigte Symbolik auch in anderen Zusammenhängen assoziiert werden: Die Bedeutung des Lorbeers für Triumphkranz, Kaiserkult usw. strahlt wiederum auf die Neujahrsgaben aus. Was ich hier zeigen möchte, ist aber gerade, welcher ‚symbolische Mehrwert‘ aus dem *strenarum commercium* selbst entsteht.

Wenn wir nun die Quellen, die eine Verwendung des Lorbeers als *strena* belegen, kombinieren mit denen, die vom Lorbeerschmuck an der Tür berichten, werden folgende Annahmen plausibel: Die Zweige, die den Neujahrsschmuck der Häuser bildeten, waren dieselben, die jede Familie als *strenae* erhielt und sichtbar am Eingang befestigte. Entsprechend dürften die Zweige, die nach dem aitiologischen Mythos des Symmachus König Tatiushaus aus dem

---

Neujahrstag alles Wichtige im Haus haben und halten will, sondern auch, daß man zwar (‚positive‘) Geschenkbeziehungen pflegen möchte, vor der Verstrickung in (‚negative‘) Leihgeschäfte jedoch zurückscheut. – Vgl. Tert. idol. 13.

85) Vgl. dazu u. a. J. Gagé, Apollon Romain. Essai sur le culte d'Apollon et le développement du „ritus Graecus“ à Rome des origines à Auguste, Paris 1955, bes. 113. 415. 659; M. Blech, Studien zum Kranz bei den Griechen, RGTV 38, 1982, bes. 216 ff.

86) Theophrast (h. plant. 5,9,7) schreibt, das Holz des Lorbeers sei das richtige, um Feuerbohrer daraus herzustellen; möglicherweise hat der Lorbeer auch seine Rolle beim Anzünden des Neujahrseuers gespielt.

heiligen Hain der Göttin Strenia erhielt, dieselben sein, die zu Neujahr an der *regia* angebracht wurden. Dann aber müssen wir uns vorstellen, daß je nach der Anzahl der Besucher, die einem Haus am Neujahrstag die Ehre erweisen, schließlich ein mehr oder minder üppiger Schmuck vor der Türe entsteht, der die Schwelle zugleich auch ‚bewacht‘: *Laurus ... gratissima domibus, ianitrix Caesarum pontificumque. sola et domos exornat et ante limina excubat* (Plin. nat. 15,127). Diese unheilabwehrende Wirkung des Lorbeerschmucks wollte Deubner (komplementär zur segensbringenden)<sup>87)</sup> mit den „neu sich regenden Kräfte(n) der Natur“ erklären, wobei er die „Fülle der Riten, die wir als Einbringung des Maien bezeichnen,“ als Referenzmodell heranzieht<sup>88)</sup>. Diese selbst bedürfen jedoch einer neuen Deutung, die die traditionelle rein ‚natur-‘ oder ‚fruchtbarkeitsmagische‘ Interpretation aufhebt. Deutlich wird dies an einem Beispiel, das Deubner zur Bekräftigung seiner Auffassung heranzieht: Eine kurze Notiz aus dem ‚Globus‘<sup>89)</sup> berichtet davon, daß es in Japan üblich war, die Glückwunschkarten, die man zu Neujahr erhalten hatte, über der Tür aufzuhängen – als Abwehrmittel gegen Diebe. Was anderes aber signalisiert dieses Bündel als die Integration des jeweiligen Haushalts in die Gesellschaft, die allenthalben am Neujahrstag ihre Solidarität demonstriert und allein schon dadurch Schutz gegen Übergriffe von Fremden und Gesetzlosen aus den eigenen Reihen bietet? Die Zauberwirkung ist demnach ohne Berücksichtigung ihrer sozialen Dimension gar nicht zu erklären!

Die römischen *strenae* sind in der Tat vergleichbar. Öffentlich zur Schau gestellt, teilen sie wie in einer Art Soziogramm die Beliebtheit eines Bürgers mit, machen ablesbar, in welchem Ausmaß er in das Geflecht sozialer Beziehungen integriert ist, mit wie vielen anderen er Austauschbeziehungen pflegt. Genau das ist schließlich der Grund dafür, daß die *strenae* einen guten Einfluß ausüben: Über das Wohlwollen des Spenders hinaus, das sich in den Wohltaten der Gaben und guten Wünsche artikuliert, vermögen die aufgesteckten Zweige auch Zinsen zu tragen; denn sichtba-

87) Deubner (s. Anm. 1), 43; vgl. ders., Chantepie 1925, 2, 418–505: 421.

88) ebd. Selbst wenn sich die Lorbeerzweige reichlich gezwungen auf den Frühling beziehen ließen, ist der Vergleich der *strena* mit der εἰρεσιώνη nicht geeignet, erstere als Frühlingzweig zu erweisen, da die Eiresione jahreszeitlich in den Herbst gehört: Deubner selbst ordnet sie in Attische Feste, Berlin 1932, 198 ff., den Pyanopsia zu.

89) H. ten Kate, Aus dem japanischen Volksglauben, Globus 90, 1906, 111–114: 112.

res soziales Ansehen, zur Schau gestellte Kreditwürdigkeit (der Empfänger von *strenae* ist ja zu reichlichen Gegengaben verpflichtet) – das zieht ‚magisch‘ weiteres Prestige an. In diesem Sinne stellen die guten Wünsche und die glückbringenden Geschenke des Neujahrsfestes tatsächlich *omina* dar. Auf dem Wege der self-fulfilling-prophecy, nach der alle Vorzeichen funktionieren, tragen sie zu ihrer eigenen Verwirklichung bei. Das Wohlergehen eines Menschen ist zwar nicht ausschließlich, doch aber zu einem beträchtlichen Teil vom Wohlwollen seiner sozialen Umgebung abhängig. Wer Glückwünsche empfängt, hat allemal bei seinen Tätigkeiten eine leichtere Hand als der, auf dem Verwünschungen lasten.

Nun empfängt man ja als *zoon politikon* jeden Tag eine Vielzahl von Signalen der Zustimmung oder Ablehnung<sup>90</sup>). Ständig bewegen wir uns in einem Geflecht unterschwellig bleibender sozialer Mitteilungen, die wir aber nicht alle auf die Goldwaage legen dürfen. Deshalb gibt es in jeder Gesellschaft signifikante Stichtage, wo der einzelne Farbe bekennen muß und wo auch kleine Mißgeschicke wieder ausgeglichen werden können. Natürlich bieten sie auch Anlaß für Heuchelei. Wichtiger aber ist, daß ein Ritual, das für solche Tage vorgesehen ist, hilft, ‚Kommunikationsstörungen‘ zu beheben, daß es seine bandstiftende Funktion erfüllt. Denn allein die erklärte Absicht, daß man sich mit einem andern im kommenden Jahr gut stellen will, kann sich auf die Sozialbeziehung positiv auswirken. So geht mit dem Neujahrsfest eine Bereinigung sozialer Unstimmigkeiten einher. Schon in den Neckereien der Saturnalien<sup>91</sup>) konnte sich mancher offene oder versteckte Groll ungestraft Luft verschaffen. Und wie in der Kosmogonie des Jahresanfangsrituals dem Chaos die neugeschaffene Ordnung folgt, kehrt mit der Festfreude an den *Kalendae Ianuariae* auch wieder die Versöhnlichkeit ein. Niemand hat dies so hübsch geschildert wie Libanios in seiner Rede zu den Kalenden (or. 9,11 ff.): Nicht nur, daß Sklaven für Vergehen aus Leichtsinn ausnahmsweise keine Prügel bekommen, selbst wenn sie Würfel spielen, statt zu arbeiten; nicht nur, daß selbst Trauernde sich mit dem Schicksal aussöhnen wie ein Bürger, ein Freund mit dem andern; nicht nur, daß auf die Parole ‚das Fest‘ hin auch die zerstrittene

90) Vgl. D. Morris, Der Mensch mit dem wir leben. Ein Handbuch unseres Verhaltens, London 1977 (München 1978), bes. 24 ff., 121 ff., 186 ff.

91) Suet. Aug. 75 schildert die Gepflogenheit, an den Saturnalien scherzhaft Geschenke zu machen, ‚unsinnige‘ Gaben also, deren Gegenstück die ‚heiligen‘ *Strenae* der Kalenden sind.



Verwandtschaft wieder zusammenkommt – die Festfreude dringt sogar bis in die Gefängnisse vor, wo sie den Angaben der Aufseher zufolge den Schleier der Betrübniß von den Gesichtern der Insassen nimmt. Das Neujahrsfest ist somit gerade im Hinblick auf die Sozialbeziehungen eine Zäsur, ein Fest der Erneuerung, ein *εὐαρχισμούς*<sup>92</sup>). Es markiert im Fluß der Zeit einen Tag, der wirklich zählen soll, auf den es ankommt; denn jede soziale Geste, jede *strena*, drückt ja das Versprechen und den Wunsch aus, es auch im folgenden Jahr so zu halten.

Allerdings bleiben trotz der Bereitschaft zur Versöhnung die sozialen Unterschiede bestehen, bestenfalls durch die ‚allgemeine Festfreude‘ vorübergehend gemildert: aber die Gefangenen bleiben inhaftiert. Das gilt, mutatis mutandis, auch für die anderen Mitglieder der Gesellschaft<sup>93</sup>). So wie jedes Festmahl, auch das am Neujahrstag, zwar soziale Bindungen, zugleich mit ihnen aber auch eine Hierarchie der Teilnehmer schafft<sup>94</sup>), ist das *strenarum commercium* durchaus ein Ritual zur Bewältigung sozialer Differenzen und Antagonismen, hebt sie aber nicht auf<sup>95</sup>). Daß aber das Fest sich nicht in gemeinsamen Gelagen erschöpft, daß die Geschenke eine so große Rolle spielen, hat gute Gründe. Zunächst einen ganz praktischen: Wenn es wichtig ist, zu diesem Stichtag möglichst viele Kontakte zu pflegen, ist, rein technisch gesehen, eine knappe Form der Aufwartung (die schließlich sogar durch eine Glückwunschsendung ersetzbar ist) unumgänglich. Unter diesem Aspekt sind die Nahrungsgaben auch ein symbolischer Ersatz für das gemeinsame Mahl, was zu ihrer Beliebtheit beigetragen haben dürfte. Die *strenae* sind aber noch mehr. Anders als beim Festessen wird der Symbolgehalt des Geschenks nicht im Verlauf des Rituals selbst ‚aufgezehrt‘; er bleibt vielmehr auch im nachhinein noch gegenwärtig. So verwandelt sich die Gabe, die zuerst ein Signal war, um das bandstiftende Ritual auszulösen,

92) Lyd. mens. 4,4. Ich nehme den Ausdruck mit Deubner (s. Anm. 1), 39 wörtlich als ‚guten Anfang‘. Die Wiedergabe mit ‚good discipline‘ bei Lidd.-Scott s. v. beruht ausschließlich auf einer m. E. falschen Interpretation der Lydos-Stelle.

93) Meslin betont zu einseitig die *concordia*, die Gemeinschaftlichkeit und Aufhebung sozialer Differenzen, die das Gabentausch-Ritual der *strenae* angeblich mit sich bringt, bes. 33. 38 f. u. 77.

94) S. G. J. Baudy (Anm. 34).

95) Wenn während der ersten Senatssitzung am Neujahrsfest die Reihenfolge der Befragung für die kommende Amtsperiode festgelegt wird, wie es aus Suet. Caes. 21 hervorgeht, ist das ein Hinweis darauf, daß zum ‚Anfangen‘ die Konstituierung der neuen Ordnung gehört – das Chaos, die Aufhebung der Ordnung werden in den Neujahrsriten überwunden. – Vgl. Eliade (s. Anm. 75).

noch während dieses sich vollzieht, in ein Zeichen der Erinnerung, das die Handlung überdauert und, zur Schau gestellt, auch öffentlich dokumentiert<sup>96</sup>). Die *caryota Kalendis*, die Martial erwähnt (8,33,11 u. 13,27), ist zwar, nach Ovid, zu den *dulcia* zu rechnen<sup>97</sup>). Da sie vergoldet ist, hebt sie sich jedoch zugleich von diesen ab. Nicht die Aufbesserung des Festtagsmenüs ist Sinn dieser *strena*, wichtiger als Nährwert und Wohlgeschmack der Dattel ist der Gehalt ihrer Mitteilung: Eine Eßware wird zum sozialen Symbol<sup>98</sup>). Ihr verändertes Aussehen macht sie auffällig, gibt ein optisches Signal. Durch die Vergoldung unterscheidet sie sich von der alltäglichen Dattel, was ihre Bedeutung als *strena*, als Grußbotschaft unterstreicht. Vor allem aber entzieht die Vergoldung sie dem unmittelbaren Genuß und konserviert sie dafür über den Tag hinaus.

So tragen die *strenae* dazu bei, dem ‚guten Anfang‘, der prägend wirken soll für das ganze kommende Jahr, Dauer zu verleihen. Aus einer rasch vergangenen Gratulation wird gleichsam eine Schaltstelle in einem langfristigen gegenseitigen Tauschprozeß. In einem solchen befindet man sich auch mit den Göttern: Wenn in republikanischer Zeit der Konsul am ersten Januar auf dem Kapitol das *votum* des Vorjahres mit einem Opfer an *Iuppiter Optimus Maximus* einlöst und das *votum* zugleich erneuert, wird mit dem Gelübde, das Opfer zu wiederholen, der Gott auf ein weiteres Jahr als oberster Schützer des Staats verpflichtet<sup>99</sup>). Das Bedürfnis, ein

96) Zu den Elfenbeindiptycha, die Angehörige des Senatorenstandes zur Erinnerung an ihren Amtsantritt an Neujahr verschenkten, vgl. H. Gabelmann, *Circusspiele in der spätantiken Repräsentationskunst*, *Antike Welt* 11 (4), 1980, 25–38; s. auch A. Alföldi (s. Anm. 8), 47.

97) *Ov. fast.* 1,189. Im Gegensatz zur Feige zählte die Dattel in Rom zu den Delikatessen: s. Steier, Phoinix, *RE* 39. Hb., 1941, 386–404: 399.

98) Dies ist es, was die Ethologie mit dem Begriff der Ritualisierung bezeichnet: den Wandel von Form und Funktion einer Verhaltensweise unter dem Selektionsdruck der Kommunikation; vgl. W. Wickler, *Stammesgeschichte und Ritualisierung*. Zur Entstehung tierischer und menschlicher Verhaltensmuster, München 1970 (1975), 233.

99) Die fortlaufende Kette eingelöster und erneuerter *vota* (s. W. Eisenhut, *votum*, *RE Suppl.* Bd. 14, 1974, 964–73, bes. 969) hat dieselbe Struktur wie profane langfristige Sozialbeziehungen, die sich wiederholt in Tauschakten materialisieren (s. o. S. 11 f.). Meyer (s. Anm. 34), 24 hat recht, wenn er im Opfer (zumindest in einem bestimmten Opfertypus) ein verpflichtendes Geschenk an die Götter sieht. Ähnlich wie ich sehen das *Votum* H. S. Versnel, *Religious Mentality in Ancient Prayer*, in: ders. (Hg.), *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leiden 1981, 1–64: 64, und F. T. van Straten, *Gifts for the Gods*, ebd. 65–151: 70 ff. – Speziell zu den *vota* des Neujahrsfests vgl. Meslin (s. Anm. 4), 30 f. u. 61 ff.

allgemeines gesellschaftliches Einverständnis herzustellen, dehnt sich entsprechend auf die außermenschlichen Interaktionspartner aus. Auch mit den Göttern wird der *contrat social* um ein weiteres Jahr verlängert, denn die *pax deorum* ist unerlässlich für das menschliche Wohlergehen<sup>100</sup>). So hat es seinen Sinn, daß Ianus, der wie Strenia in einer besonderen Beziehung zum Neujahrsfest steht, nicht nur der Gott des glücklichen Anfangens, sondern auch des Friedens ist<sup>101</sup>). Das bringt uns noch einmal auf die Lorbeerzweige: *Ipsa pacifera, ut quam praetendi etiam inter armatos hostes quietis sit indicium* (Plin. nat. 15,133)<sup>102</sup>). Wenn der Lorbeer derart als ‚friedenbringend‘ gilt, daß er sogar unter Feinden als Zeichen der Waffenruhe Verwendung findet, kann er auch auf das gestörte Freundschafts- oder Verwandtschaftsverhältnis seine Wirkung nicht verfehlen.

Die Geschenke und Glückwünsche drücken das Wohlwollen aus, das ein jeder seinem Interaktionspartner entgegen bringt und das er sich von diesem seinerseits erhofft. Ihr Signalwert steht für die paradigmatische Sozialbeziehung der *Kalendae Ianuariae*<sup>103</sup>). Dabei ist allerdings das Neujahrsfest kein „ominös bedeutsamer Zeitpunkt“, der „die Wirkung an sich wunderkräftiger Dinge“ noch steigern würde, wie L. Deubner meinte<sup>104</sup>); vielmehr bildet das Fest in seiner Gesamtheit einen Bedeutungshorizont, der den rituellen Elementen, aus denen es sich zusammensetzt, einen besonderen, komplexeren Sinn verleiht.

So, wie es bei der Landarbeit darauf ankommt, alles gut und rechtzeitig zu beginnen, zählt auch bei sozialen Gesten ein glücklicher Anfang viel: der Zauber, der in ihnen wirkt, ist die Kraft des

100) Vgl. Gladigow (s. Anm. 76), 73 und (s. Anm. 34), 24.

101) Ov. fast. 1,121 ff. Vgl. Meslin (s. Anm. 4), bes. 14 ff. – W. F. Otto, Ianus, RE Suppl. 3,1918, 1175–1191, sieht in allen „Vorstellungen“ von diesem Gott „nur Spezialisierungen des Begriffs des Anfangs“ (1191).

102) Vgl. die Verwendung des Ölzweigs in der Hikesie: dazu Blech (s. Anm. 85), 288 ff.

103) Auf einer Tonlampe im Mus. Kircher. steht die Fluchformel: *Helenuis suom nomen einferis / mandat; stipem strenam lumen / suom secum defert; ne quis eum / solvat nisi nos qui fecimus* (Audollent, Defixionum tabellae Nr. 137). Daß der so Verfluchte die Lampe in die Unterwelt mitbringt, bedeutet zweierlei: Zum einen ist er für seinen ‚Antrittsbesuch‘ bei den Unterweltsgöttern ganz korrekt mit einer *strena* ausgestattet, ähnlich wie wenn den Toten ein ‚Wegegeld‘ für Charon mitgegeben wird; zum anderen ist darin der Ausdruck einer vollständigen Exkommunikation aus der menschlichen Gemeinschaft zu sehen – er wird verbannt mit samt seiner *strena*, d. h. jeglichem Ansehen und jeglicher Erinnerung unter den Menschen.

104) Deubner (s. Anm. 1), 38.

verdichteten Wunsches. Am ersten Tag des Jahres werden Worte und Gaben besonders aufmerksam registriert. Der Senat richtet beispielsweise sein Ohr auf die Antrittsrede des Konsuls (Ov. Pont. 4,4,35 ff.). Deshalb antwortet Ianus, Hüter der Schwelle und Gott des Anfangs, auf die Frage Ovids, warum man an seinen Kalenden frohe Worte und Glückwünsche ausspreche (fast.1,175 f.) –

*at cur laeta tuis dicuntur verba kalendis  
et damus alternas accipimusque preces?*<sup>105)</sup>

– mit der Feststellung, *omina* und Anfänge gehörten nun einmal zusammen (ebd.178 ff.):

*,omina principis' inquit ,inesse solent,  
ad primam vocem timidus advertitis aures,  
et visam primum consulit augur avem.'*

*Strenae*, die Glückwünsche und Geschenke zum Neujahrstag, haben gute Vorbedeutung. An diesem Tag sind nämlich die Tempel der Götter und, mit Ianus zu reden, ihre Ohren geöffnet – wie die der Menschen<sup>106</sup>). Die Worte haben ihr Gewicht (181 f.):

*templa patent auresque deum, nec lingua caducas  
concipit ulla preces, dictaque pondus habent.*

Kiel

Dorothea Baudy

---

105) Vgl. Plin. nat. 28,22: *Cur enim primum anni incipientis diem laetis precationibus invicem faustum ominamur?*

106) Vgl. Lukian, Pseudolog. 8: (Ῥωμαῖοι . . .) πεπιστεύκασιν τοὺς θεοὺς ἐν ἐκείνῃ μάλιστα τῇ ἡμέρᾳ χορηματίζειν τοῖς εὐχομένοις. S. dazu auch das *votorum annuorum carmen* bei W. Henzen, *Acta fratrum arvalium quae supersunt*, Berlin 1874, 100–102.