

tradition of the Thessalian trick. Perhaps it arose from stories of an epiphany of Selene, the goddess, as described by Lucian (*Philops.* 14) and by Apuleius (*Apol.* 31). Perhaps it came to Greece from India. Verrier Elwin (*Myths of Middle India*, Madras, 1949, p. 69) reports a number of Indian myths in which the sun or moon are said to be held as sureties for a debt, so that it may not be coincidental that our earliest classical reference to the Thessalian trick (Aristophanes *Clouds* 749–52) is also associated with debt while our last classical reference (Nonnus *Dionysiaca* 36. 344–49) attributes the trick to brahmins. But, whatever the origins of the tradition may have been, it does seem to have been well known throughout antiquity, and, despite the comments of modern commentators, the trick seems never to have become a dead image for denoting eclipse but to have retained its associations with the very special claims of Thessalian witches to be able to draw the moon down to earth.²⁴⁾

Cardiff

D. E. Hill

ZU EINEM ALTRÖMISCHEN OPFERRITUAL

(Cato de agricultura c. 141)*

Cato hat uns in seinem Buch über die Landwirtschaft in c. 141 das religionsgeschichtlich so hoch interessante Dokument der *lustratio agri* hinterlassen. Es ist das die zeitlich erste und älteste Erwähnung des Ambarvalienfestes, das im Frühling gefeiert wurde. Noch wichtiger als diese Tatsache ist jedoch die genaue Schilderung des Zeremoniells und Angabe der vorgeschriebenen Gebete.

Daß Cato auf den Vorschriften älterer Ritualbücher basiert,

24) An earlier draft of this paper was read by my friend and former colleague, Professor William M. Sale; it owes much to his searching criticisms and helpful suggestions.

*)Vortrag, gehalten vor dem Eranos Vindobonensis am 23. Nov. 1972.

ist längst bekannt¹⁾. Schon die sakrale formelhafte Wendung *cum divis volentibus quodque bene eveniat, mando tibi, Mani, uti illace suovitaurlia fundum agrum terramque meam, quota ex parte sive circumagi sive circumferenda censeas, uti cures lustrare* am Beginn seiner Ausführungen weist in diese Richtung. Die Diskussion über die Person des *Manius*, der hier angeredet wird – Gesner u. a. wollte dafür *Manlius* konjizieren, der für c. 144 und 152 als *vilicus* feststeht –, erübrigt sich daher, denn *Manius* ist wohl wie die sakrale Formel selbst von Cato aus seiner Vorlage übernommen: Er ist einfach Illustrationsbeispiel²⁾ analog dem *Q. Fabius* in der Parallele bei Cicero de divin. II 71 *Q. Fabi, te mihi in auspicio esse volo*, wo der Personennamen ebenfalls fester Bestandteil der Ritualformel ist.

Nach Cato läuft das Zeremoniell der Lustration wie folgt ab: Die drei Opfertiere, Ferkel, Lamm und Kalb (*suovitaurlia*), werden um das zu entsöhnende Gut herumgetrieben oder je nach Notwendigkeit herumgetragen³⁾. Sie gehören der Kategorie der *suovitaurlia lactentia* an, wie aus dem folgenden ersichtlich ist, zum Unterschied von den *suovitaurlia maiora*, die

1) Vgl. E. Luebbert, *Commentationes Pontificales*, Diss., Berlin 1859, S. 121.

2) Der Name *Manius*, der nach dem Ausweis des Lat. Etymolog. Wörterbuches von Walde-Hofmann II³, S. 27 (mit W. Schulze, *Zur Gesch. latein. Eigennamen*, Berlin 1904, S. 469, 474) ursprünglich ein theophorer Name ist (zu archaisch *manus* 3 = gut, vgl. etwa Paul. Fest. 109, 7 *Cerus manus*), ist schon auf der fibula Praenestina (CIL I² 3) bezeugt. In späterer Zeit findet er sich selten, doch hat er sich gerade als Paradebeispiel, etwa unserem heutigen Maier oder Müller entsprechend, bis in die Kaiserzeit erhalten. Vgl. Afran. com. 210 (Ribbeck³) *quo defessa expectando domi | sedi, quod spisso venire Manius visust mihi*, Varro Sat. Men. frg. 259 (Bücheler, aus der Satire namens *Manius*) *Manius mane suscitatur; rostrum sub rostra fert, populum in forum conducit*, frg. 66 (Bücheler, aus der Satire *Bimarcus*) *Mani, cum domi tuae vides commilitonum tuorum cohortis servis tuis ministrare caementa*, Pers. Sat. 6, 55 ff. *accedo Bovillas, | clivumque ad Virbi praesto est mihi Manius heres*, Petron 45, 7 *iam Manios aliquot habet*, Mart. 11, 20, 5 (aus einem Zitat des Kaisers) und das bei Fest. 128, 15 (Lindsay) angeführte Sprichwort *multi Manii Ariciae* (s. dazu auch A. Otto, *Die Sprichw. u. sprichw. Redensarten d. Röm.*, Leipzig 1890, S. 208f.).

3) Letztere Anweisung gilt wohl für den Fall, daß eines der Tiere nicht freiwillig gehen oder ausbrechen wollte, was bekanntlich ein böses Omen gewesen wäre. Vgl. Macrobius Sat. III 5, 8 *observatum est a sacrificantibus, ut, si hostia, quae ad aras duceretur, fuisset vehementius reluctata ostendissetque se invitam altaribus admoventi, amoveretur, quia invito deo offerri eam putabant. Quae autem stetisset oblata, hanc volenti numini dari aestimabatur.*

bei den öffentlichen Lustrationen dargebracht wurden⁴). Das Opfer ist für Mars bestimmt; erst in späterer Zeit trat an seine Stelle die Göttin Ceres, als auch bei diesen privaten Flurumgängen im Frühling die Dreizahl der Tiere auf ein Stück beschränkt wurde, das dafür aber dreimal um das Grundstück getrieben wurde⁵).

Wird bei Cato der Umzug, der offenkundig apotropäisch-kathartischen Sinn hat⁶), von dem Opferdiener angeführt, so sind die nächsten, und zwar wichtigsten Schritte dieser lustratio dem Hausvater selbst vorbehalten. Er hat als Opferherr die Opferhandlung zu vollziehen, deren Elemente im wesentlichen

4) Vgl. Varro de re rust. II 1, 10 *populus Romanus cum lustratur suovitautilibus, circumaguntur verres, aries, taurus, et quod nomina multa habemus ab utroque pecore, a maiore et a minore*, Liv. XXI 62, 7 *iam primum omnium urbs lustrata est, hostiaequae maiores quibus editum est diis caesae*, Dion. Hal. Ant. Rom. IV 22, 1f. *ὁ Τύλλιος ... καθαρῶν αὐτῶν ἐποιήσατο τὰ ὄρῳ καὶ κριῶ καὶ κάπρῳ* (anstelle des letzten Wortes ist fälschlich *τράγῳ* überliefert, das Jacoby in seiner Ausgabe zu Unrecht hält, s. W. H. Roscher, NJb f. Philol. 107, 1873, 331f.), Fest. 372 (Lindsay). Vgl. dazu allgemein J. Marquardt, Röm. Staatsverwaltung III², Leipzig 1885, S. 171 Anm. Auch die fratres Arvales opferten gelegentlich *suovitautilia maiora* (s. Protokoll aus dem Jahre 183 bei W. Henzen, Acta fratrum Arvalium, Berlin 1874, S. 143). Die Arvalbrüder brachten natürlich sonst bei ihrem jährlichen Fest der Dea Dia, entsprechend den römischen Sakralvorschriften, weibliche Tiere dar. Es fällt aber dabei die unkonventionelle Reihenfolge auf sowie der nicht einheitliche Ort, an dem die Tiere geopfert wurden: zwei Schweine und eine Kuh am Altar vor dem heiligen Hain, erst das Schaf wurde im Heiligtum selbst dargebracht. (Vgl. Henzen S. CXIX und S. 20 sowie S. CIX und S. 20 und 24). Vgl. auch Cicero de leg. II 12, 29 *illud ex institutis pontificum et haruspicum non mutandum est, quibus hostiis immolandum cuique deo, cui maioribus, cui lactentibus*.

5) Zu ersehen aus Verg. Georg. I 345 *terque novas circum felix eat hostia fruges* (vgl. dazu die Anm. bei Servius *felix hostia, i.e. secunda; dicit autem ambarvale sacrificium, quod de porca et saepe secunda et gravida fieri consueverat*). Bei Verg. Ecl. III 77 ist es ein Kalb: *cum faciam vitula pro frugibus, ipse venito* (vgl. auch dazu den Komm. bei Servius) und Tib. II 1, 15 ist es ein Schaf: *cernite fulgentes ut eat sacer agnus ad aras*. Dazu allgemein K. Latte, Römische Religionsgeschichte, München 1960, S. 65 und G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer², München 1912, S. 143 Anm. 5.

6) Das apotropäische Element liegt im magischen Kreis, durch den sozusagen ein unsichtbarer Wall gegen das feindliche Draußen errichtet wird; zugleich sollen damit aber auch bereits alle eventuell schon eingedrungenen dämonischen und unheilvollen Mächte aus dem eigenen Bereich ausgetrieben werden, und darin liegt die kathartische Wirkung der Prozession. Vgl. dazu E. Norden, Aus altrömischen Priesterbüchern, Lund und Leipzig 1939, S. 165, Latte, RRG S. 41f. und den wichtigen Aufsatz von M. Schuster, Volkskundl. Bemerkungen zu Tibulls Ambarvaliengedicht, Wiener Stud. 56 (1938), S. 94ff.

typisch sind. Der Grad der Ausführlichkeit jedoch, mit dem auf sie eingegangen wird, hängt davon ab, inwieweit ihre Kenntnis schon aus vorhergehenden Kapiteln von Catos Lehrschrift vorausgesetzt werden kann. Dies zeigt sich gleich beim ersten Punkt der nun einsetzenden Opferhandlung: bei der Weinvorspende an Janus und Jupiter, die nach dem Zeugnis des Pontifex Q. Fabius Maximus Servilianus (zitiert bei Macrobian. Sat. 1, 16, 25) vor jedem Opfer obligat war. So wird der Wortlaut der dabei zu sprechenden Gebetsformeln hier erspart in Anbetracht von c. 134, wo dieser bei den Anweisungen für das Opfer einer *porca praecidaneae* für Ceres genau angeführt wird. Daher heißt es an unserer Stelle nur *Ianum Iovemque vino praefamino*. Daran schließt sich asyndetisch *sic dicito*, das sich bereits auf das folgende Marsgebet bezieht. Solche asyndetischen Parataxen sind typisch für den archaischen Satzbau und finden sich gerade in dieser Catonischen Schrift über den Landbau häufig⁷⁾.

Auf dieses Voropfer folgt dann das große Gebet an Mars. Es ist dies das Kostbarste, was uns Cato in dem Kapitel überliefert hat. Die Literatur darüber ist sehr umfangreich, besonders was die Funktion des Mars als ursprüngliche Acker- oder Kriegsgottheit betrifft⁸⁾. Ich will darauf hier nicht näher ein-

7) Vgl. R. Till, Die Sprache Catos, Philol. Suppl. 28, Heft 2 (1935), S. 7ff.

8) Die Literatur darüber findet sich zusammengestellt und besprochen bei G. Radke, Die Götter Altitaliens, Münster 1965 (= Fontes et Commentationes, Heft 3) S. 199ff., der sich für Mars als ursprünglichen Gott der bäuerlichen Gemeinde entscheidet. Die Richtigkeit seiner Ansicht wird offenbar bestätigt durch eine weitere Stelle bei Cato (de agr. c. 83) selbst, wo dem Mars und Silvan ein Opfer *pro bubus uti valeant* dargebracht wird. Ebenfalls spricht dafür das bei den Umbrern männliche Pendant zur Ceres, das auf den Iguvinischen Tafeln stets das Epitheton *Martius* führt. Dieser *Çerfus* nimmt auch zusammen mit zwei weiteren Göttinnen, die mit ihm in Verbindung stehen, bei der iguvinischen Lustration die erste Rolle ein. Vgl. Tab. Iguv. VIb 61f. *Šerše martie, prestota šerfia šerfer martier, tursa šerfia šerfer martier, fututo foner pacrer paše vestra pople totar tiouinar, | tōte tiouine, ero nerus šibitir anšibitir, iouies hostatir anostatir, ero nomne, erar nomne* („*Çerfus Martius, Prestota Çerfia des Çerfus Martius, Torsa Çerfia des Çerfus Martius, seid günstig und gnädig mit eurem Frieden dem Volke der Stadt Iguvium, | der Stadt Iguvium, ihren Vorstehern mit Amt und ohne Amt, den Jünglingen mit Waffen und ohne Waffen, dem Namen dieser, dem Namen jener*“, Übersetzung von A. J. Pfiffig, Religio Iguvina, Denkschr. d. Österr. Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl., Bd. 84 (1964)). – Auf eine alte Kulturkoine der italischen Völker weisen aber auch die Ähnlichkeiten des Wortlautes unseres Marsgebetes mit der Form des Gebets auf den Iguvinischen Tafeln, in dem dort neben den Gottheiten *Jupiter Tefro, Fisovius Sancius* und

gehen, ebensowenig wie auf die rhythmische Gliederung des Gebets⁹⁾ und das Problem, ob Cato es getreu nach seiner Vorlage zitiert oder ob es uns nicht frei von stilistischer Überarbeitung vorliegt, wie Reitzenstein¹⁰⁾ meinte. Soviel steht jedenfalls fest, daß das Gebet in zwei Teile zerfällt, worin man sich wie im Arvallied der Hilfe des Mars zuerst als der unheil-abwehrenden, dann als der segenspendenden Gottheit versichern will. Es schließt mit der teilweise wiederholten hochfeierlichen Formel¹¹⁾ *Mars pater, eiusdem rei ergo macte hisce suovitautilibus lactentibus esto.*

Darauf folgt eine weitere Ritualanweisung, deren Text zunächst einer Klärung bedarf. In den Handschriften und Ausgaben der Humanisten, die alle auf einen einzigen Archetypus, nämlich den verlorenen codex Florentinus Marcianus zurückgehen, ist tradiert: *Item esto item cultro facito struem et fertum uti adsiet inde obmoveto.* P. Thielscher¹²⁾ hält die Überlieferung, indem er interpungiert: *Item: „...esto.“ item. cultro facito. struem et fertum uti adsiet; inde obmoveto* und übersetzt: „Ebenso: ‚Sei...!‘

Grabovius auch die mit dem *Çerfus Martius* verbundene und ihrem Namen nach „schützende Ceres“ um Heil und Segen angerufen wird: VIIa 15 *Prestota serfia serfer martier, saluom seritu poplom totar iuouinar, salua seritu | totam iuouinam. prestota serfia serfer martier, saluo seritu popler totar iuouinar, totar iuouinar | nome. nerf arsmo, viro pequo, castruo frif salua seritu. futu fons pacer pase tua pople totar iuouinar, | tote iuouine, erer nomne, erar nomne.* („*Prestota Çerfia des Çerfus Martius, bewahre heil das Volk der iguwinischen Stadt, bewahre heil die iguwinische Stadt. Prestota Çerfia des Çerfus Martius, bewahre heil den Namen des Volkes der iguwinischen Stadt, der iguwinischen Stadt; die Vorsteher und die Priester, die Menschen und die Tiere, die Felder und die Früchte bewahre heil! Sei günstig und gnädig mit deinem Frieden dem Volk der iguwinischen Stadt, der iguwinischen Stadt, dem Namen dieser, dem Namen jener!*“).

9) Das Gebet ist festgefaßte Prosa, die wie auch in den Gebeten auf den Iguvinischen Tafeln durch Kola und Kommata gegliedert wird. Auffallend ist auch die Vorliebe für den Ditrochäus am Schluß der Kola. Vgl. C. Thulin, *Italische sakrale Poesie*, Berlin 1906, S. 52 ff., F. Leo, *Der saturnische Vers*. Abh. d. königl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, phil.-hist. Kl., N.F. VIII, 5 (1905), S. 64 und A. Kappelmacher, *Wiener Stud.* 43 (1924), S. 170.

10) *Festschr. d. Philol. Versammlung, Straßburg 1901*, S. 152 f.

11) Zur Anadiplosis von Wörtern und Formeln in Gebeten und Zaubersprüchen zum Zwecke der Verstärkung vgl. ausführlich E. Norden, *Kommentar zu Verg. Aen.* VI 46.– Über *macte* (= Vok. vom Part. Perf. Pass. *mactus*) zu **magō* „mehr“ (also die uralte Vorstellung, daß die Kraft der Gottheit durch Opfer gestärkt wird) vgl. Latte, *RRG* S. 45 Anm. 2 und J. B. Hofmann-A. Szantyr, *Latein. Synt. u. Stil.*, München 1965, S. 79 f.

12) *Des Marcus Porcius Cato Belehrung über die Landwirtschaft*, Berlin 1963.

Ebenso. Schlachte mit einem Messer. Sorge dafür, daß eine strues und ein fertum zur Stelle ist; bringe davon dar.“ Seiner Meinung nach wäre also die Formel *Mars pater, eiusdem rei ergo macte hisce suovitaurilibus lactentibus esto* noch zweimal zu wiederholen, was aber im Text nur durch das zweimalige *item* angedeutet würde. Wie unglücklich aber diese Interpretation sowohl vom Sprachlichen als auch vom Inhaltlichen her ist (denn womit anderem schlachtet man sonst als mit einem Messer?), bedarf wohl keiner weiteren Worte. Zu Recht hingegen hat schon der Humanist Jucundus (Giocondo), dem sich Keil, Goetz und Mazzarino in ihren Ausgaben angeschlossen haben, *esto item* als Dittographie getilgt und läßt die Stelle lauten: *item cultro facito struem et fertum uti adsiet, inde obmoveto*¹³⁾. Keil versteht den Satz richtig als *facito ut strues et fertum adsint cultro, quo hostiae mactantur, et inde ea obmoveto*. Diese Lesart ergibt ausgezeichneten Sinn: Sie enthält die Vorschrift, dem Opfermesser, das wir wohl auf dem Altar liegend zu denken haben, die beiden Opferkuchen (*strues* und *fertum*)¹⁴⁾ zur Seite zu stellen, die noch vor dem eigentlichen blutigen Opfer darzubringen sind.

Auch bei der Darbringung dieser Opferkuchen wird der Wortlaut des Gebets wie bei der schon oben erwähnten Weinvorspende nicht angeführt, weil er durch die genauen Angaben von c. 134 hier als überflüssig empfunden wurde. Ferner wissen wir, daß Kuchen und Opfermesser¹⁵⁾ wie die Opfertiere bei ihrer Weihung an die Gottheit mit der *mola salsa* bestreut wurden. Davon leitet sich auch *immolare* her, das im ursprünglichen Sinn das Aufstreuen der *mola* auf den Kopf des Opfertieres bedeutete, wodurch dieses der Gottheit zu eigen gegeben wurde. So heißt es bei Paul. Fest. 97, 22 (Lindsay) *immolare est mola,*

13) *Item* hat hier natürlich nur satzverbindende Funktion in der Bedeutung von *simul, praeterea*. Vgl. ThLL VII 2, 1, 535, 50ff. (bes. 536, 30ff.). – Zum sprachlichen Ausdruck an unserer Stelle bemerkt außerdem H. Keil in seinem Kommentar: „*Extra ordinem posito dativo casu ‚cultro‘ factum est, ut accusativi ‚struem‘ et ‚fertum‘ post verbum ‚facito‘ ponerentur, quamquam in hac verborum compositione, cum accusativus nominis cum primario verbo coniunctus subiecta enuntiatione accuratius definitur, id nomen primum locum obtinere solet: 8, 2 nuces calvas, Abellanas, Praenestinas, Graecas facito uti serantur*“ (mit weiteren Beispielen). – Zu *obmovere* wie *commovere* (c. 134), die uns in der Bedeutung ‚darbringen‘ nur bei Cato belegt sind, vgl. Paul. Fest. 222, 11 (Lindsay) und Tab. Iguv. VIa 54 *comobota*.

14) Zu *strues* und *fertum* als Opferkuchen vgl. Paul. Fest. 75 und 409 (Lindsay).

15) Vgl. dazu Latte, RRG S. 387 und Marquardt, Röm. Staatsverw. III² S. 180 Anm. 9.

id est farre molito et sale, hostiam perspersam sacrare. Vgl. auch Serv. zu Verg. Aen. X 541 *sane immolari proprie dicuntur hostiae, non cum caeduntur, sed cum accipiunt molam salsam*; ebenso Paul. Fest. 125, 14 (Lindsay) und Serv. zu Aen. IV 57. Bei dieser Weihung, dem eigentlichen Akt der *immolatio*, pflegte man den Kopf des Opfertieres außerdem mit einer Schale Wein zu übergießen.

Wie also das Wort *immolare* selbst zeigt, sah der Römer das Wesentliche am Opfer nicht in der Schlachtung – erst sekundär erfolgte die Ausdehnung des Begriffes auf die Tötung des Tieres –, sondern in der Darbringung. Dies wäre auch der nächste Punkt in der Abfolge unseres Lustrationsopfers. Wir müssen uns aber fragen, ob Cato das Wort *immolare* in seiner Anweisung *ubi porcum immolabis, agnum vitulumque, sic oportet: eiusque rei ergo macte suovitaurilibus immolandis esto* in der erwähnten ursprünglichen oder schon erweiterten Bedeutung von „schlachten“ verwendet. Die Beantwortung dieser Frage ist nämlich deshalb nicht unwesentlich, weil von ihr abhängt, ob die Formel *eiusque rei ergo macte suovitaurilibus immolandis esto*¹⁶⁾ beim Akt der Weihung oder bei der Tötung des Tieres zu sagen war. So vertritt z. B. Thielscher a. O. letztere Ansicht. Ich glaube jedoch, daß diese nicht richtig ist, wie sich auch noch aus den Ausführungen vorliegender Arbeit zeigen wird.

16) Die Tatsache, daß die Formel hier im Unterschied zum Schluß des Gebets nur in Kurzform aufscheint – es fehlt nämlich die Anrede an Mars, *hisce* und *lactentibus* – muß bei der der römischen Religiosität eigenen ängstlichen Genauigkeit befremdlich erscheinen. Ob dies beachtlich war oder ob die Ursache dafür in der Nachlässigkeit Catos oder in der Überlieferung zu suchen ist, können wir heute nicht mehr entscheiden. Auch bereitet die Partikel *que* in *eiusque* sprachlich Schwierigkeiten. Am Ende des großen Gebets und in c. 134, 3 heißt es nämlich *eiusdem*, und c. 139 steht bloßes *eius* in derselben Formel. Es ist schwer zu sagen, ob wir hier einen Bedeutungsschwund von *que* wie z. B. archaisch *neque* = *non* (vgl. dazu Hofmann-Szantyr, S. 448 ff.), das in § 4 unseres Kapitels gleich zweimal aufscheint (*siquid tibi in illisce suovitaurilibus lactentibus neque satisfactum est* bzw. *quod tibi illoc porco neque satisfactum est*), anzunehmen haben (auch im Spätlateinischen ist wieder Bedeutungsschwund von *que* anzutreffen; vgl. dazu Hofmann-Szantyr, S. 475) oder ob eine orthographische Verwechslung von *que* mit der deiktischen Partikel *ce* vorliegt. Letztere Erscheinung ist z. B. CIL I² 756, CIL III 1114 (beide Male *huiusque* anstatt *huiusce*) festzustellen (vgl. dazu E. Löfstedt, Vermischte Studien zur lat. Sprache und Syntax, Lund 1936, S. 42). Freilich ist aber *ce* in Verbindung mit *is* im Altlatein sehr fraglich, aber wohl in Anbetracht der Parallelen aus den anderen italischen Sprachen wie z. B. oskisch *izik* bzw. umbrisch *erek* für diesen alten sakralen Text nicht ganz abzulehnen. Für das Spätlatein zitieren Neue-Wagener, Formenlehre der lat. Sprache II³ 389 allerdings sichere Belege.

Für erstere Deutung sprechen nämlich offensichtlich einige Stellen: So heißt es bei Serv. zu Aen. IX 641, wo von der eigentlichen *immolatio* die Rede ist: *quotiens enim aut tus aut vinum super victimam fundebant, dicebant: „mactus est taurus vino vel ture.“* Obwohl hier ein Irrtum vorliegt, denn die Formel richtete sich niemals an das Opfertier, sondern an den Gott (vgl. dazu R. Wünsch, Rhein. Mus. 60, 1914, S. 127), so geht daraus doch eindeutig hervor, daß die Formel bei der Weihung des Tieres an die Gottheit gesprochen wurde. Auch Ovid Metamorph. VII 593 f. läßt sich als Beleg anführen: *dum vota sacerdos | concipit et fundit purum inter cornua vinum.* Hier ist *votum* seiner Etymologie entsprechend als Darbringungsformel zu verstehen, worüber W. Warde Fowler, *The Religious Experience of the Roman People*, London 1911, S. 182 ff. handelt. Vgl. ebenfalls die Schilderung des Endes einer römischen Prozession mit ihren Opfern bei Dionysios von Halikarnaß Ant. Rom. VII 72, 15 *Συντελεσθείσης δὲ τῆς πομπῆς ἐβουθύτον ἐνθὺς οἱ τε ὕπατοι καὶ τῶν ἱερέων οἷς ὄσιον, καὶ ὁ τῶν θνητολιῶν τρόπος ὁ αὐτὸς ἦν τῶ παρ' ἡμῖν... Δημητρίους καρπὸς ἐπιρράναντες αὐτῶν (scil. τῶν ἱερών) ταῖς κεφαλαῖς, ἔπειτα κατευξάμενοι, θύειν τότε τοῖς ὑπηρέταις αὐτὰ ἐκέλευον.* Aus seinen Worten geht ebenfalls hervor, daß das Gebet bei den Griechen üblich war, während man die mit Salz vermischte ungeschrotene Opfergerste u. a. auf den Kopf des Opfertieres warf¹⁷⁾. Auch Tab. Iguv. VIa 22, wo Ritualanweisungen zur Lustration des Volkes und zur Entsühnung der Burg gegeben werden, wird gebetet, wenn über das Opfertier das Libament ausgegossen wird¹⁸⁾.

Ganz eindeutig ist auch, daß Cato selbst in einem Fragment aus den Origines (55 Peter² bei Serv. zu Aen. X 541) *immolare* noch im ursprünglichen Sinn verwendet: *Lavini boves immolatos, priusquam caederentur, profugisse in silvam*¹⁹⁾. Und gerade in der konservativen Sakralsprache wurde diese alte Bedeutung weiterhin beibehalten. Vgl. z. B. das Protokoll der Arvalbrüder

17) Vgl. Belege bei P. Stengel, *Die griech. Kultusaltertümer*³, München 1920, S. 110 f.

18) Vgl. zu *esu naratu vesteis* F. Bücheler, *Umbrica*, Bonn 1883, S. 53 f. und G. Devoto, *Le Tavole di Gubbio*, Florenz 1948, S. 23.

19) *Silvam* hat B. Brissonius in seiner auch heute noch äußerst brauchbaren Abhandlung *De formulis et sollemnibus populi Romani verbis*², Frankfurt 1512, S. 27 anstatt des bei Servius tradierten *siciliam* konjiziert.

aus dem Jahre 87 n. Chr. (bei W. Henzen, *Acta Fratrum Arvalium*, Berlin 1874, S. 92): *ille* (scil. *frater Arvalis*) ... *fecit immolavitque vino mola...* oder Fest. 124, 2 L: *Cloatius etiam in libris sacrorum: Molucrum esse aiunt ligneum quoddam quadratum, ubi immolatur.*⁶ (Dieses Holzgestell diente zum Auffangen des Opfermehls, wenn man es über den Kopf des Tieres streute.) Es ist daher wahrscheinlich, daß *immolare* auch an unserer Stelle, wo es sich um eine Ritualanweisung handelt, in der wohl jede Unklarheit vermieden werden sollte, und wo sich das Wort überdies in der uralten Sakralformel *macte...esto* findet, in seiner ursprünglichen Bedeutung steht.

Demnach zeigt sich, daß die erwähnte Sakralformel zum Akt der Weihung des Opfertieres zu sprechen ist. Erst daran schließt sich die Tötung. Diese war natürlich so selbstverständlich, daß sie nicht ausdrücklich erwähnt werden mußte, doch kann sie aus dem Zusammenhang klar gefolgert werden, denn es wird in Z. 21 (ed. Mazz.) die Anweisung für Ersatzsühneopfer gegeben für den Fall, daß das Opfer aus irgendeinem Grunde ungültig ist oder an seiner Gültigkeit gezweifelt wird. Auch dafür hat Cato die zu sprechenden rituellen Formeln überliefert. Sie lauten: *Mars pater, si quid tibi in illisce suovitautilibus lactentibus neque satisfactum est, te hisce suovitautilibus piaculo.* bzw. *Mars pater, quod tibi illoc porco neque satisfactum est, te hoc porco piaculo.*

Beide Formeln fallen wegen der Verbalellipse im Hauptsatz auf. Interessant ist, daß sich genau parallel dazu auf den Iguvinischen Tafeln dasselbe Verschweigen des Verbums in ähnlichen Wendungen findet wie z. B. Tab. VIa 25: *di grabouie, tio esu bue peracrei pibaclu ocreper fisiu, totaper iouina...* „Gott Grabovius, dich mit diesem fetten Rind als Sühneopfer für die Fisische Burg und die iguvinische Stadt...“ G. Devoto²⁰⁾ und neuerdings A. J. Pfiffig²¹⁾ schließen sich F. Bücheler²²⁾ an, der erklärte, das Verb werde hier *κατ' ἐδρημισμὸν* verschwiegen. W. Havers²³⁾ hat dies jedoch bezweifelt und glaubt, daß wir vielmehr hier einen Gebetsgestus, der das Verb ersetzte, annehmen müßten. Hofmann-Szantyr²⁴⁾ denken an eine Sparsam-

20) *Tabulae Iguvinae*², Rom 1940, S. 189.

21) *Religio Iguvina*, S. 104f.

22) *Umbrica*, S. 55.

23) *Neuere Literatur zum Sprachtabu*. Sitzungsber. d. Österr. Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl., 223, Bd., 5. Abh. (1946), S. 151f.

24) *Lat. Synt. und Stil*, S. 423.

keitsellipse, und P. Berrettoni²⁵⁾ wollte mit Hinweis auf Parallelen aus dem Sanskrit zuletzt zeigen, daß es sich bei dieser sakralen Verbalellipse in den beiden Catonischen Gebetsformeln um eine „*conservazione di un tipo sintattico molto arcaico della lingua religiosa nelle „aree laterali“ del dominio indoeuropeo*“ handle. Aber Büchelers Ansicht scheint mir wahrscheinlicher zu sein, denn es muß zu denken geben, daß diese Ersparung des Verbs auf den Iguvinischen Tafeln nur in ganz bestimmten Wendungen, aber da ausnahmslos, durchgeführt ist, und zwar immer dann, wenn der Betende als Subjekt die Huld der Gottheit durch eine Gabe für sich erheischen will²⁶⁾.

Dieses Verschweigen des Verbuns entspringt also wohl der Tendenz des Betenden, seine Aktion der Gottheit gegenüber nicht näher zu definieren, weil er sich über den richtigen Ausdruck dafür nicht im klaren ist. Was hätte er in unserem Fall auch konkret sagen sollen? Etwa: „Vater Mars, ich will dich mit diesem Schwein als Sühne versöhnen, gewinnen, verehren“? Und aus Angst, ein unpassendes Wort zu sagen, welches dem Gotte vielleicht nicht genehm wäre und die Gültigkeit des Opfers sogar gefährden könnte, wird daher die Tätigkeit lieber nicht bezeichnet. Dies ist wohl auch der Grund, warum in so vielen Sprachen der Vollzug einer Sakralhandlung durch den unbestimmten Ausdruck *tun*, der also praktisch alle Bereiche der Opferhandlung deckt, euphemistisch umschrieben wird: Man vergleiche etwa lateinisch *facere*, griechisch ἔχειν, deutsch *opfern*, das sich von *operari* herleitet. Auch im Umbrischen, Indischen, Hebräischen und Hethitischen findet sich diese Erscheinung. Dagegen wird das Verb natürlich gesetzt, wenn der Betende um sein Tun genau Bescheid weiß. Vgl. etwa

25) Sopra una formula piacularare nel de agri cultura di Catone. Studi e Saggi Linguistici 7 (1967), S. 166.

26) Die gleiche Formel wie Tab. Iguv. VIa 25 noch VIa 33; 35; 43; 45; 53; VIa 54 heißt es *di grabouie, tio comobota tribrisine buo peracrio pibaclu | ocriper fisin, totaper iouina* „Gott Grabovius, dich mit dem dargebrachten Dreierheit von fetten Rindern als Sühneopfer für die Fisische Burg, für die iguvinische Stadt“, VIb 9 *fisouie sansie, tiom esa mefa spefa fisouina* „Fisovius Sancius, dich mit dieser fisovischen mefa spefa“, VIb 27 *tefre iouie, tiom esu sorsu persontru tefrali pibaclu* „Tefro Jovius, dich mit diesem tefralischen flüssigen Fett als Sühneopfer“, VIIa 9; 18 und 21 *prestota serfia serfer martier, tiom isir vesclir adriv, tiom plener popluper totar iouinar, totaper iouina* „Prestota Cerfia des Cerfus Martius, dich mit diesen schwarzen Krügen, dich mit den vollen für das Volk der iguvinischen Stadt, für die iguvinische Stadt“, IIa 25 *tiu puni, tiu vinu* „dich mit dem Trank, dich mit Wein“.

Tab. Iguv. VIa 24 *arsie tio subocau suboco, dei grabouie* („Heiliger, dich rufe ich, habe ich gerufen, Gott Grabovius“) ²⁷⁾.

Dieses rituelle Tabu, worum es sich an der Catostelle offenbar handelt, ist jedoch keineswegs das einzige in unserem religionsgeschichtlich so hochinteressanten Kapitel. Nach der Anweisung für die *immolatio* findet sich nämlich in unserem Text der vieldiskutierte Satz *nominare vetat Martem neque agnum vitulum-ue*, von dem Keil in seinem Kommentar feststellt: „*In interretatione vel emendatione verborum frustra laboraverunt interpretes.*“

Sprachlich gesehen, hat schon zunächst der Indikativ *vetat* nach den vorausgehenden Imperativen *praefamino, dicito* und *facito* Anstoß erregt. Sonderbar muß auch auf den ersten Blick hin erscheinen, warum in diesem Verbot der Namensnennung nur zwei der drei Tiere angeführt werden, nämlich Lamm und Kalb, während das Schwein fehlt, und noch mehr muß wundernehmen, warum auch Mars genannt wird. K. Latte hat im Arch. f. Religionswiss. 24 (1926), S. 250 Anm. 1 folgende Erklärung für den Satz gegeben: „*Irgendeine Autorität, deren Name ausgefallen ist, hat einmal die Suovitaurilien auf ein Ferkelopfer beschränkt und die Anrufung des Mars fortfallen lassen. Das ganze ist kein Zusatz eines späteren Schreibers, sondern Randnotiz eines Benutzers, als das Buch noch im Gebrauch war.*“ ²⁸⁾ E. Norden, Aus altröm. Priesterbüchern, Lund und Leipzig 1939, S. 261 stimmt Latte zu, meint jedoch, die Autorität sei ein Sakralgesetz selbst.

Es ist jedoch nicht einzusehen, warum die Anrufung des Mars bei diesem Opfer einmal hätte wegfallen sollen. Zwar handelt es sich tatsächlich um eine Ritualvorschrift, wie sich später noch zeigen wird, aber als Subjekt von *vetat* hat man sich wohl nicht mit Norden *lex* zu denken. An den von Norden als Parallelen beigebrachten Stellen Cicero de leg. II 23, 59 *cetera in XII minuendi sumptus sunt lamentationisque funebris translata de Solonis fere legibus. Hoc plus inquit (scil. lex), ne facito* und Demosth. in Aristocr. (= or. 23), 28 (629) *Τὸς δὲ ἀνδροφόνους ἐξέειναι ἀποκτείνειν ἐν τῇ ἡμεδαπῇ καὶ ἀπάγειν, ὡς ἐν τῷ ἄξου ἀγορεύει (scil. ὁ νόμος), ...* versteht sich die Ergänzung von *lex* bzw. *νόμος* wohl von selbst aus dem Kontext, wo ja von Ge-

27) *arsie* nach R. v. Planta, Gramm. d. osk.-umbr. Dial., Straßburg 1892–1897, und Bücheler ein Vokativ („*sancte*“), nach Devoto ein Lokativ „*in dedicatione*“, Pfiffig „*mit der Opfergabe*“, während der modernste Kommentator J. W. Poultney, The Bronze Tables of Iguvium, Oxford 1959, darin eine Dedikationsformel sieht.

28) Ähnlich urteilt auch Latte, RRG S. 66.

setzen die Rede ist, bei Cato hingegen ist doch der Zusammenhang ganz verschieden, so daß eine solche Ergänzung weit hergeholt wäre.

Mit Kronasser, Wiener Stud. 79 (1966), S. 302 Anm. 1 möchte ich vielmehr den zu Beginn des Kapitels angeredeten Manius als Subjekt auffassen, „*der offenkundig als Leiter des Rituals fungiert*“, und für den auch das folgende *litabit* und *dubitabit* spricht, wo kein Zweifel über die Person bestehen kann. Er ist es doch, der auf Grund der *inspectio extorum* erklärt, ob das Opfer von der Gottheit angenommen ist oder nicht (*si minus in omnis litabit*²⁹) „wenn er nicht für alle (scil. Tiere) gute Vorzeichen angibt“ bzw. ob irgendwelche Zweifel an der Gültigkeit der Opfer bestehen (*si uno duobusve dubitabit*³⁰). Es ist also wahrscheinlich, daß dem Ritualleiter auch das vorliegende Verbot *nominare vetat*... in den Mund zu legen ist. Daher ist ebenfalls die Konjekture *vetato*, die von P. G. Goidanich, Stud. Ital. di Filol. Class. 10 (1902), S. 330ff., und C. Brakman, Mnemos. 5 (1937), S. 318, vorgeschlagen wurde, unnotwendig. Die Nichtbezeichnung des Subjektwechsels ist vielmehr eine typisch archaische Stileigentümlichkeit, die sich gerade in sakralen und juristischen Texten (also in der Fachsprache) oft belegen läßt, weil die Kenntnis des jeweiligen Subjekts aus dem Zusammenhang als bekannt vorausgesetzt wird. Diese Erscheinung ist weit verbreitet und findet sich nicht nur im Lateinischen (vgl. z. B. nur das aus dem Zwölftafelgesetz bekannte *si in ius vocat ito, ni it antestamino*, dazu weitere Belege mit Literatur bei Hofmann-Szantyr, Lat. Synt. und Stil., S. 412; S. 733f. und für Cato im besonderen F. Eckstein, Philol. 77, 1921, S. 149ff.), sondern häufig auch in den anderen italischen Sprachen (vgl. z. B. mit Büchelers Anm., Umbrica S. 93, Tab. Iguv. VIb 51/52 *neip | amboltu, prepa desva combifianši* „er soll nicht herumgehen, ehe er vom Westen her verkündet hat“, wo zu *amboltu* der *flamen*, der die Lustration vollführt, und zu *combi-*

29) Vgl. zur Bedeutung von *litare* ausführlich Wissowa, RuKR², S. 418 Anm. 8, Pffiffig, Religio Iguvina, S. 71 und Pease in seinem Kommentar zu Cic. de divin. II 36 (mit weiterer Literatur).

30) Überliefert ist *dubitavit*, doch ist die Verwechslung von *b* und *v* durch den Gleichklang der beiden Konsonanten in späterer Zeit überaus häufig. Keil hat daher mit Recht in der 2. Auflage seiner Edition zu *dubitavit* geändert. Die Korrektur empfiehlt sich, abgesehen davon, daß bei Cato in *si*-Sätzen ein aktiver Indikativ eines Perf. sonst nicht zu belegen ist (vgl. Keils Komm. z. St.), auch durch die vorausgehenden Futura *immobilabis* und *litabit*.

fiansi der Augur Subjekt ist), im Griechischen (vgl. z.B. die koische Ritualinschrift in Dittenbergers Sylloge Inscr. Graec.³ Nr. 1025, 42 ff.³¹), zitiert bei Norden a.O. S. 262 Ἐπει δὲ κα σπονδὰς ποιῶσονται, ὁ ἱαρεὺς... προαγορευέτω ἀγνεύεσθαι γυναικὸς καὶ ἄρσενος ἀντὶ νυκτός. Τοὶ δὲ κάρουκας αἰρείσθω σφαγῆ τοῦ βοῦς... καὶ προαγορευέτω (scil. ὁ ἱαρεὺς) τῷ ἀλλήτῳ τῷ αἰρεθέντι κατὰ ταῦτά.) und im Altindischen (vgl. B. Delbrück, Vergl. Synt. III, Straßburg 1900, 127 mit Verweis auf die zahlreichen Ritualvorschriften, wofür gleich der Beginn des Śatapatha-Brāhmaṇa ein gutes Beispiel liefert).

Auch sonst wird man an dem sprachlichen Ausdruck *nominare vetat Martem neque agnum vitulumque*, insbesondere an dem alleinstehenden *neque*, das ἀπὸ κοινοῦ auf alle Glieder bezogen werden muß, in Anbetracht der ungezwungenen Redeweise Catos keinen Anstoß nehmen. Ich verweise nur auf die Parallele de agr. c. 66, 1 *vaso abeneo neque nucleis ad oleum ne utatur* („Er soll weder ein ehernes Gefäß noch Kerne für das Öl verwenden“³²).

Nun zum Inhalt des Verbots *nominare vetat...*, dessen Eigenart schon oben kurz aufgezeigt wurde. Kronasser verteidigt a.O. 302 f. mit Recht die bereits von Gesner vorgeschlagene Emendation von *Martem* zu *porcum* mit der Begründung: „Daß *Martem* sinnlos ist, wird allgemein angenommen, weil Mars unmittelbar vorher zweimal und nachher zweimal angerufen wird. Dies berechtigt zu einer Konjektur, die paläographisch nicht erklärbar sein muß: *Martem* ist einfach in die Feder gerutscht.“

Kronasser will das *nominare* als „benennen“ auffassen und glaubt, daß es sich an unserer Stelle um das Verbot eines sogenannten *susurrus magicus* handle. Darunter versteht er das heimlich flüsternde Benennen der Opfertiere mit dem Namen einer Person und beruft sich auf die aus antiken Verfluchungstafeln und auch aus hethitischen Texten bekannte magische Praxis, wonach man Tiere anstelle eines Menschen, dem man den Tod wünschte, quälte und schließlich tötete. In dem Zusammenhang war natürlich die Nennung der betreffenden Person, die mit dem Tier identifiziert wurde, von eminenter Wichtigkeit. Nach Kronasser hätten nun gerade die zur Schlachtung bereitste-

31) Text auch bei I. de Prot, Leges Graecorum Sacrae, fasc. I, Fasti Sacri, Leipzig 1896, S. 20 und nunmehr F. Sokolowski, Lois sacrées des cités Grecques, Paris 1969, Nr. 151 A.

32) Vgl. dazu die eingehenden Ausführungen von E. Löfstedt, Syntactica I², S. 342 ff.

henden Opfertiere zu einer solchen Verwünschung Gelegenheit geboten, die aber das Lustrationsopfer schwer belastet hätte und deshalb ausdrücklich untersagt worden sei.

Diese Interpretation ist jedoch kaum wahrscheinlich, denn es wird dabei übersehen, daß magische Devotionen nach ganz bestimmten eigenen Riten vollzogen werden mußten, sollte sich der gewünschte Erfolg einstellen³³). Außerdem wurde wohl von keinem der Teilnehmer, deren Zahl sich bei Cato vermutlich auf die Familienmitglieder beschränkte, angenommen, daß er die Lustration bewußt stören wolle. So ließ man ja auch sonst bei Opfern nur die mitfeiern, von deren lauterer Absicht man überzeugt war. Vgl. Verg. Aen. VIII 172 *interea sacra haec, quando huc venistis amici, | annua, quae differre nefas, celebrate faventes | nobiscum, ...*, wozu Servius in seinem Kommentar bemerkt: *extraneos enim ad sacra non licebat adhibere. Hos autem adhibet ad sacra quasi antiquis iunctos amicitiiis*. Auch wissen wir aus Tab. Iguv. Ib 15 ff. und VIb 53 ff., daß gerade bei der Lustration der iguvinischen Heeresmacht alle Fremden entfernt wurden³⁴).

Ich möchte daher das *nominare* an unserer Stelle als „namentlich aussprechen“, „den Namen (der Tiere) in den Mund nehmen“ auffassen, so wie es z.B. eindeutig in einer Ritualvorschrift, die uns Macrobius (Sat. I 16, 25) erhalten hat, zu verstehen ist. Dort heißt es: *Fabius Maximus Servilianus pontifex in libro duodecimo negat oportere atro die parentare, quia tunc quoque Ianum Iovemque praefari necesse est, quos nominari atro die non oportet*.

Aber wie ist unser Verbot zu verstehen und an wen ist es gerichtet, d. h. wer ist Subjektsakkusativ von *nominare*? Gewiß ist gerade in unserem Kontext, wie wir bereits feststellen konnten, seine Ellipse nichts Ungewöhnliches, wo doch als bekannt vorausgesetzt wird, an wen sich die Vorschrift richtet³⁵). Möglich wäre natürlich auch die naheliegende Konjektur zu passivischem *nominari* (vgl. das eben angeführte Zitat bei Macrobius und den Beginn unseres Kapitels: *impera suovitaurilia circumagi*), wodurch der Satz zwar syntaktisch glatt würde, aber die Frage bleibt, an wen das Verbot ergeht.

33) Vgl. dazu A. Audollent, *Defixionum Tabellae*, Paris 1904, S. XLIV ff.

34) Vgl. auch S. Eitrem, *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer* (= *Kristianias Videnskapsselskaps Skrifter II, Hist.-fil. Kl.*, 1914, Nr. 1), S. 466, W. W. Fowler, *The Religious Experience of the Roman People*, London 1911, S. 212 ff. und Bücheler, *Umbr.* S. 51.

35) Zur häufigen Ersparung von Subjektspronomen im AcI vgl. insbesondere (mit weiterer Literatur) Hofmann-Szantyr, S. 362.

Zunächst denkt man als Parallele an das übliche *favete linguis, favete verbis* bzw. griech. *ἔφηναιε*. Aber dieses Schweigebot galt ja schon seit Beginn der Opferhandlung für die Teilnehmer (bei staatlichen Opfern eigens durch einen Herold kundgemacht), damit der Opferherr bei seinem Sakralakt nicht durch ein böses Omen gestört würde³⁶). Das Verbot *nominare vetat*... bei Cato bezieht sich aber, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, nur auf den Zeitpunkt der Schlachtung. Dafür besitzen wir ebenfalls eine höchst interessante, doch in der Literatur, so weit ich sehe, nirgends beachtete Parallele, die uns wieder bei Macrobius (Sat. I 16, 3) überliefert wird. Ihr Wortlaut ist: *Nam cum hostia caeditur, fari nefas est, inter caesa et porrecta fari licet, rursus, cum adoletur, non licet*. Zweifellos handelt es sich hier um ein altrömisches Ritualgesetz, das im Speziellen den Ausführenden des Opfers während der Schlachtung der Tiere Schweigen gebot, während das übrige gemeine Volk sich ja schon seit dem Beginn der Opferhandlung lautlos verhalten mußte.

Es ist daher sehr wahrscheinlich, daß auch an unserer Stelle das *nominare vetat* vom Ritualleiter (*Manius*) insbesondere an den Gutsherrn und seine eventuellen Opferhelfer gerichtet ist, womit ihnen das Aussprechen der Namen der Opfertiere während des Schlachtens untersagt wird. Freilich besteht zwischen dem Zitat des Macrobius und der Feststellung bei Cato ein nicht zu übersehender Unterschied: Das Ritualgesetz bei Macrobius ist ganz allgemein gehalten, während das *nominare vetat*... ein spezielles Namentabu zum Inhalt hat. Aber was soll

36) Um jeden eventuellen störenden Laut zu übertönen, begleitete man bei den Römern (Belege bei Wissowa, RuKR² S. 417 Anm. 4) wie bei den Griechen (vgl. Stengel, Die griech. Sakralaltertümer³, S. 111 Anm. 15; bei Homer allerdings noch nicht belegt, vgl. M.P. Nilsson, Gesch. d. griech. Rel. I², München 1955, S. 150) den Opferakt gewöhnlich mit Flötenspiel. Bei Cato findet sich davon zwar keine Erwähnung, was aber die Annahme eines *tibicen* beim Opfer nicht auszuschließen vermag. Im umbrischen Ritual dürfte er beim Opfer tätig gewesen sein (vgl. Norden, Aus altröm. Priesterbüchern, S. 262). Diese Praxis stammt wohl über Vermittlung der Etrusker aus dem Orient. So konnte ich z.B. bei W. Hinz, Das Reich Elam, Stuttgart 1964, S. 49 schon für die Zeit um 2250 v. Chr. amtlich besoldete Musikanten belegt finden, die für gottesdienstliche Handlungen aufspielen mußten. Besonders illustrativ ist aber gerade im Zusammenhang dieser unserer Arbeit ein Relief des neuelamischen Fürsten Hanne (um 710 v. Chr.) in der Schlucht Kul-e Farah bei Isch, das drei Künstler darstellt, die die Opferung eines Buckelochsen, eines Steinbockes und dreier Widder (!) auf Harfe, Leier und Flöte begleiten (vgl. Hinz a.O. S. 49).

im letzteren eine Nennung oder Anrufung des Mars zur Zeit der Schlachtung der Opfertiere? Das Gebet und die sakralen Formeln sind ja bereits gesprochen, die Weihung ist vollzogen. Jetzt hieß es, sich ganz auf den Akt der Tötung zu konzentrieren, denn auch ein richtiges, d. h. nach bestimmten Satzungen festgelegtes Sterben der Opfertiere war notwendig, um den Zweck des Opfers nicht zu verfehlen (vgl. dazu Fest. exc. 287 L *Piacularia auspicia, quae sacrificantibus tristia portendebant, cum aut hostia ab ara effugisset, aut percussa mugitum dedisset, aut in aliam partem corporis quam oporteret, cecidisset.*). Dabei konnte natürlich eine Nennung der Tiere leicht vorkommen (etwa: „halt das Schwein fest!“).

Das *Martem* hingegen erscheint, wie sich auch von diesem Aspekt her zeigt, an unserer Stelle kaum angebracht. Zudem fehlt in dem Verbot ganz offensichtlich die Erwähnung des ersten Tieres der *suovitaurlia*, ist es doch nicht einzusehen, warum nur Lamm und Kalb, nicht aber auch das Schwein von dieser Tabubestimmung betroffen sein soll. Und dazu steht noch an demselben Platze, auch was die übliche Wortreihung der Tiere betrifft (vgl. den Wortlaut in der vorausgehenden Ritualanweisung *ubi porcum immolabis agnum vitulumque*), eben das wenig sinnvolle *Martem*. Seine Emendation zu *porcum* ist daher einem Einschub von *neque porcum* unter Beibehaltung des *Martem*, wie von Goidanich a. O. vorgeschlagen, m. E. unbedingt vorzuziehen³⁷⁾.

Wir wollen uns aber nicht mit der bloßen Konstatierung dieses Namentabus begnügen, sondern auch versuchen nachzugehen, warum es ausgerechnet für die Zeit der Schlachtung gilt. Dazu möchte ich hier aus eigener Erfahrung auf eine auffällige parallele Sitte in Kärnten und im tirolerischen Außerferngebiet verweisen, die noch heute von älteren Leuten beim Töten von Haustieren streng beachtet wird. Sie hilft auch, die ursprünglichen Vorstellungen zu erschließen, die wohl hinter

37) Ganz abzulehnen ist Thielschers Konjektur *nominare vetat neque* (*litat in porcum*) *agnum vitulumque*, da es ja anschließend ausdrücklich heißt: *si minus in omnis litabit* und *si uno duobusve dubitabit, sic verba concipito*. Auch ist der Vergleich des Mars mit dem Teufel, dem Bringer allen Übels, geradezu unsinnig. Das große Gebet an den Gott um Abwehr und Hilfe zeigt doch gerade das Gegenteil: Wo bittet man den Teufel in dieser Art um etwas und nennt ihn wie den Mars Vater? In Mars wird vielmehr die Doppelseitigkeit der antiken Gottheiten, die zugleich nützen und schaden können, gut ersichtlich. Vgl. dazu Norden, *Aus altröm. Priesterbüchern*, S. 136ff.

dem Namentabu bei Cato stehen, und führt in den Bereich des Magischen: So ist es in den besagten Gebieten allen Leuten, die ein Haustier schlachten oder bei der Schlachtung anwesend sind, streng verboten, während dieser Zeit den Namen des betreffenden Tieres auszusprechen oder es gar zu bemitleiden, mit der Begründung, daß dadurch das Tier nicht sterben könne. Daher ist es bereits zu einer Selbstverständlichkeit geworden, daß die Tötung überhaupt unter Schweigen der Anwesenden vollzogen wird.

Warum eine Namensnennung der Tiere verboten ist, wird für den klar, der weiß, welche eminent wichtige Bedeutung der Name im Bereich der Magie und primitiven Kulturen einnimmt: Es ist die Kenntnis des Namens einer Sache oder Person, die einem Gewalt über diese verleiht; sein Aussprechen zwingt, wie allbekannt, selbst die Gottheit und im Christentum den Bösen herbei, uralte Vorstellungen, die sich bis in unsere Zeit finden. Die Belege dafür sind überaus zahlreich, ein näheres Eingehen darauf erübrigt sich jedoch in Anbetracht der großen Literatur dazu, von der ich hier für das Altertum nur auf die hervorragende Monographie von R. Hirzel, *Der Name*³⁸⁾, verweisen möchte. Ich greife nur ein einziges Beispiel heraus, und zwar den römischen Brauch der *conclamatio*: Dieser bestand darin, daß man einen Toten unmittelbar nach seinem Hinscheiden mit seinem Namen zu rufen pflegte, um ihm, wie Latte, Röm. Religionsgesch. S. 101 bemerkt, „zu beweisen, wie gern man ihn behalten hätte; es ist dies ein Versuch, ihn durch Aussprechen seines Namens zurückzurufen.“

Das Beispiel kann illustrieren, wieso es in unserem Zusammenhang zu einem Verbot der Namensnennung der Opfertiere kam: Man bringt das Tier der Gottheit dar, in deren Eigentum es nun übergehen soll. Dazu gehört auch, wie schon gesagt, daß das Opfertier nicht unwillig oder sich sträubend stirbt, denn das würde das Opfer zunichte machen. Ein Aussprechen des Namens könnte aber nach magisch-primitiver Anschauung genau das bewirken, weil man damit seine Macht und sein Besitzrecht über das Opfertier weiterhin ausübt.

Letzteres ist auch der Grund, warum es bei kultisch-sakralen oder als dämonisch empfundenen Tieren und Dingen so häufig zu Namentabus gekommen ist, die zur Bildung von

³⁸⁾ Ein Beitrag zu seiner Geschichte im Altertum und besonders bei den Griechen, 2. Aufl., Amsterdam 1962 (= Neudruck des 36. Bds. d. Abh. d. phil.-hist. Kl. d. Sächs. Ak. d. Wiss.); vgl. insbes. S. 17ff.

Decknamen und schließlich sogar dann oft zu einem Vergessen der eigentlichen ursprünglichen Bezeichnungen geführt haben³⁹⁾. Dadurch wurde nämlich offen manifestiert, daß diese als dem profanen Bereich entzogen und somit als heilig oder unheimlich galten, und daß man vor ihnen Scheu und Angst hatte. Auch von daher ist also das Namentabu an unserer Stelle zu verstehen, denn die Opfertiere wurden ja seit dem Akt der Weihung als heilig und der Gottheit eigen betrachtet⁴⁰⁾.

Vergleichen wir nun abschließend dieses Catonische Verbot der Nennung der Opfertiere während ihrer Schlachtung mit dem bei Macrobius Sat. I 16, 3 überlieferten Ritualgesetz, so wird man kaum bezweifeln können, daß ersteres seinem Charakter nach ursprünglichere Züge aufweist und eine Vorstufe zu letzterem bildet. Erst sekundär scheint sich daraus ein solches allgemeines rituelles Schweigegebot für die Zeit der Tötung der Opfertiere entwickelt zu haben, wie es uns bei Macrobius bezeugt ist. Dies lassen wohl auch die oben besprochenen parallelen Bräuche aus Kärnten und Tirol vermuten.

Wien

Hubert Petersmann

39) Vgl. die vielen Belege bei Havers, Neuere Lit. zum Sprachtabu, S. 31 ff., wo z.B. an den Verlust der ursprünglichen Bezeichnung des Fischotters im Armenischen sowie den Ersatz des Namens für den Biber in dieser Sprache durch ein syrisches Lehnwort erinnert wird. Keinen einheitlichen Namen im Indogermanischen gibt es auch für den Hasen, der oft mit dem Mond, dem Wohnsitz der Totenseelen, in Verbindung gebracht wurde (vgl. Havers a.O. S. 51), oder vgl. z.B. auch den Bären (= der Braune), im Slawischen *medved* (= der Honigfresser), dessen Namentabu Havers a.O. S. 37 von dem Kultischen her erklären will. Wahrscheinlicher dünkt mir aber wohl die Erklärung, daß man die wirkliche Bezeichnung deshalb vermied, weil man Angst hatte, das Untier könnte sonst erscheinen. Vgl. das lat. Sprichwort *lupus in fabula* oder unser „wenn man den Esel nennt, kommt er gerennt“.

40) Als Parallele für eine solche temporäre Tabuisierung von Kultisch-Sakralen möchte ich auch auf den Wortlaut der Tab. Iguv. VIb 49–51 verweisen. Es handelt sich hier um die zweite Fassung der iguvinischen Lustration, in der zum Unterschied von der Fassung I (= Tab. Ib 11–12) sowohl der Feuerbehälter, dort *abti* genannt, in dem das heilige Feuer zum Opfer getragen wird, als auch der *Flamen* mit einem Namentabu behaftet sind: *pir endendu; pone esonome ferar, pufe pir entelust, ere fertu poe perca arsmatiam habiesi* („Gib das Feuer hinein; wenn es zum Opfer getragen wird, dann trage das, worin das Feuer getan wurde, derjenige, der die Priestertoga hat“, übers. nach Pfffig). Ähnliche zeitliche Tabubestimmungen gibt es bei vielen Völkern: Ich greife hier abschließend nur noch den Brauch (zit. bei Havers a.O. 32) in der Herzegowina heraus, nach dem der Weihnachtsblock (*badnjak*), der in der Heiligen Nacht verbrannt wird, zur Weihnachtszeit nicht mit seinem richtigen Namen genannt werden darf. Die euphemistische Ersatzbezeichnung dafür ist *veseljak* (= Erfreuer).