

LACTANZ, VARRO UND DIE TRADITION DES ARGEER-RITUS

1. Das Problem

In meinem Artikel ‚Lactanz und Varro. Beobachtungen zu Inst. 1,13,8 an Hand einiger Stellen der *Civitas Dei* Augustins‘ habe ich gezeigt, daß Varro an der betreffenden Stelle der *Divinae institutiones* zu Unrecht unter den Zeugen für die Taten Saturns in Italien erscheint¹. Es konnte mit Hilfe der Polemik Augustins gegen Varro klargemacht werden, daß dieser nicht der Meinung gewesen sein kann, Saturn sei jemals als Mensch auf Erden aufgetreten.

Ich habe dort abschließend (Anm. 54) die Problematik einer weiteren Stelle gestreift, an der Lactanz sich auf Varro beruft. Es handelt sich um inst. 1,21,6–9, einen Teil der Polemik des Lactanz gegen abstoßende heidnische Kultgebräuche, hier besonders Menschenopfer (1,21,1–15). Einst sollen Menschenopfer auch in Latium vorgekommen sein – als Beispiel eines solchen beschreibt Lactanz ein Menschenopfer an Saturn, das er als Vorstadium des sogenannten Argei-Ritus bezeichnet, einer Zeremonie, die darin bestand, daß man Stroh- oder Binsenpuppen in den Tiber warf². Der Ritus wird zwar nicht mit Namen genannt, ist aber durch einige Ovid-Distichen in § 8–9 eindeutig charakterisiert. Für das Opfer, d.h. die ursprüngliche Form des Ritus, und für dessen Herleitung aus einem nur teilweise angeführten Orakelspruch

1) RhM 137, 1994, 162–186. Zu Varros Saturndeutung vgl. jetzt auch meine Untersuchung: Vergil und die Tradition von den römischen Urkönigen, Stuttgart 1997, Kap. 3.1.1.

2) Die Zeremonie fand am 14. Mai (oder vielleicht eher am 15., vgl. G. Radke, Gibt es eine Antwort auf die „Argeer-Frage“?, Latomus 49, 1990, 9) unter Teilnahme der Pontifices und der Vestalinnen statt. – Der tatsächliche historische Ursprung des Argeer-Ritus, ein vielbesprochenes Problem der modernen römischen Religionswissenschaft, soll in diesem Artikel nicht erörtert werden. Vgl. zuletzt Danielle Porte, La noyade rituelle des hommes de jonc, in: Beiträge zur altitalischen Geistesgeschichte. Festschrift G. Radke, Münster 1986, 193–211, sowie den schon genannten Artikel von Radke.

beruft sich Lactanz auf Varro³. Daß dieser Hinweis auf Varro mit Problemen verbunden ist, wurde schon längst beobachtet⁴. Derselbe Orakelspruch, dessen letzten Vers Lactanz zitiert, wird nämlich bei Macrobius, Saturnalia 1,7,28 ff. mit einem anderen Kontext verbunden und dient als Aition ganz anderer Riten. Nichtsdestoweniger wird auch hier Varro als Zeuge genannt.

Um die Diskussion zu erleichtern, seien hier zunächst beide Texte angeführt.

Lact. inst. 1,21,3–9 Brandt CSEL 19, 1890: *Galli Esum atque Teutaten humano cruore placabant. ne Latini quidem huius immanitatis expertes fuerunt, siquidem Latiaris Iuppiter etiamnunc sanguine colitur humano.* (4) *quid ab his boni precantur qui sic sacrificant? aut quid tales dii praestare hominibus possunt, quorum poenis propitiantur? sed de barbaris non est adeo mirandum, quorum religio cum moribus congruit: nostri uero qui semper mansuetudinis et humanitatis sibi gloriam uindicauerunt, nonne sacrilegis his sacris immaniores reperiuntur?* (5) *ii enim potius scelerati sunt habendi, qui cum sint liberalium disciplinarum studiis expoliti, ab humanitate desciscunt, quam qui rudes et imperiti ad mala facinora bonorum ignoracione labuntur.* (6) *apparet tamen anticum esse hunc immolatorum hominum ritum, siquidem Saturnus in Latio eodem genere sacrificii cultus est, non quidem ut homo ad aram immolaretur, sed ut in Tiberim de ponte Muluio mitteretur.* (7) *quod ex responso quodam factitatum Varro auctor est: cuius responsi ultimus uersus est talis:*

καὶ κεφαλᾶς Ἀΐδη καὶ τῷ πατρὶ πέμπετε φῶτα.

[*id est hominem*]⁵. *quod quia uidetur ambiguum, et fax illi et homo iaci solet.* (8) *uerum id genus sacrificii ab Hercule, cum ex Hispania rediret, dicitur esse sublatum, ritu tamen permanente ut pro ueris hominibus imagines iacerentur e scirpo, ut Ouidius in Fastis docet (= 5,629–632):*

*donec in haec uenit Tirynthius arua, quot annis
tristia Leucadio sacra peracta modo.
illum stramineos in aquam misisse Quirites,
Herculis exemplo corpora falsa iaci.*

(9) *haec sacra Vestales uirgines faciunt, ut ait idem (5,621 f.):*

*tum quoque priscorum uirgo simulacra uirorum
mittere roboreo scirpea ponte solet.*

3) Eine bestimmte Stelle oder ein bestimmtes Werk Varros wird nicht angegeben. (Auch in inst. 1,13,8 steht nur der Name Varros, keine Stellenangabe.)

4) Zu erwähnen ist hier v. a. der RE-Artikel von Wissowa s.v. Argei, RE II (1895) 689 ff. (auch in G. Wissowa, Gesammelte Abhandlungen, München 1904, 211–219), wo das gesamte für die Beurteilung unserer Stelle relevante Textmaterial besprochen worden ist (vgl. bes. 691–693).

5) Diese Worte wurden schon lange vor Brandt eingeklammert. Wie mir Prof. Eberhard Heck, Tübingen, mitteilt, stehen sie in allen älteren Handschriften, weswegen er sie für authentisch hält.

*nam de infantibus qui eidem Saturno immolabantur propter odium Iouis quid dicam non inuenio*⁶.

Der Abschnitt bei Macrobius ist ein Teil eines längeren Vortrags des Vettius Praetextatus, in dem eine Reihe von alternativen Entstehungsgeschichten der Saturnalien vorgelegt wird⁷. Unser Text bietet die dritte und letzte Alternative. Der Orakelspruch, der hier offensichtlich vollständig vorliegt, umfaßt vier Verse⁸. Er soll einst in Dodona den heimatlosen Pelasgern erteilt worden sein. Diese werden durch die zwei ersten Verse des Spruchs veranlaßt, nach Italien einzuwandern⁹. Dort richten sie die Saturnalien ein und begehen diese, dem letzten Vers zufolge, mit einem Menschenopfer an Saturn; zugleich stiften sie, ebenfalls dem Orakel folgend, ein entsprechendes Opfer für Dis pater.

Macr. Sat. 1,7,28ff. Willis BT, 1963: (Praetextatus spricht:) *Nec illam causam quae Saturnalibus adsignatur ignoro, quod Pelasgi, sicut Varro memorat, cum sedibus suis pulsī diversas terras petissent, confluxerunt plerique Dodonam et incerti quibus haerent locis, eius modi accipere responsum:*

στείχετε μαιόμενοι Σικελῶν Σατούρνιον αἶαν
ἦδ' Ἄβορειγενέων, Κοτύλην, οὐ νᾶσος ὀχεῖται,
οἷς ἀναμειχθέντες δεκάτην ἐκπέμπετε Φοῖβῳ
καὶ κεφαλᾶς Ἄϊδι καὶ τῷ πατρὶ πέμπετε φῶτα.

*acceptaque sorte cum Latium post errores plurimos appulissent, in lacu Cutiliensi enatam insulam deprehenderunt ... (30) hoc igitur miraculo deprehenso, has sibi sedes praedictas esse didicerunt, vastatisque Sici-
liensibus incolis occupavere regionem, decima praedae secundum responsum Apollini consecrata, erectisque Diti sacello et Saturno ara,*

6) Die entsprechende Epitome-Stelle (18,2) lautet folgendermaßen: ... *Latiaris quoque Iuppiter humano sanguine propitiatus est. etiam ante Saturno sexagenarii homines ex persona Apollinis de ponte in Tiberim deiciebantur.* Lactanz hat hier Autorengaben (Varro, Ovid) und Zitat fallenlassen, dafür aber zwei neue Einzelheiten eingeführt, einmal die Behauptung, daß die geopfert Menschen *sexagenarii* gewesen seien (vgl. dazu unten Anm. 43), dann an Stelle des Orakelverses die – unzutreffende – Phrase *ex Apollinis persona* (vgl. unten Anm. 54). – Die Epitome liegt jetzt in neuer Ausgabe von E. Heck und A. Wlosok vor (Lactanti epitome divinarum institutionum, Stuttgart / Leipzig 1994). Ihr Text zu 18,2 ist mit dem von Brandt identisch.

7) Zu diesen Theorien vgl. meine eingehende Besprechung in: Vergil und die Tradition von den römischen Urkönigen (wie Anm. 1) 58; 62f. und 86ff.

8) Vollständig angeführt liegt das Orakel außerdem noch bei Dion. Hal. 1,19,3 und (nach Dionysios) bei Steph. Byz. Ἄβοριγίνες (p. 8 Meineke) vor. Beide Texte geben an Stelle von Ἄϊδι (Ἄϊδι) bei Lactanz und Macrobius die Lesart Κρονίδη (vgl. unten Anm. 37).

9) Im Text des Lactanz wird, vom Orakelvers abgesehen, die Vorgeschichte des Opfers nicht besprochen. Ob für ihn zwischen dem Orakel und der Einwanderung der Pelasger ein Zusammenhang besteht, wissen wir somit nicht.

cuius festum Saturnalia nominarunt. (31) cumque diu humanis capitibus Ditem et virorum victimis Saturnum placare se crederent propter oraculum in quo erat

καὶ κεφαλᾶς "Αἰδη καὶ τῷ πατρὶ πέμπετε φῶτα.

Herculem ferunt postea cum Geryonis pecore per Italiam revertentem suasisse illorum posteris, ut faustis sacrificiis infausta mutarent, inferentes Diti non hominum capita sed oscilla ad humanam effigiem arte simulata, et aras Saturnias non mactando viro sed accensis luminibus excolentes, quia non solum virum sed et lumina φῶτα significat. (32) inde mos per Saturnalia missitandis cereis coepit.

Beiden Fassungen gemeinsam ist das Eingreifen des Hercules. Dabei wird bei Macrobius der Ersatzritus durch die Doppeldeutigkeit des Orakels begründet, d. h. die Menschenopfer bauen auf einer Deutung der Schlußzeile auf, der Ersatzritus, in diesem Fall das Darbringen der *oscilla* an Dis pater und der *accensa lumina* an Saturn, auf der anderen, von Hercules aufgedeckten Deutung¹⁰.

Wie sich versteht, kann Varro selbst kaum beide Fassungen vertreten haben; vielmehr schließen sie sich gegenseitig aus. Falls überhaupt eine der beiden Fassungen in Wirklichkeit auf Varro zurückgeht, dann müßte dies die des Macrobius sein¹¹. Der direkt überlieferte Varro-Text gibt nämlich genügend Auskunft darüber, wie Varro sich den Ursprung des Argeer-Ritus vorgestellt hat, um klarzustellen, daß die Fassung des Lactanz für ihn nicht zutrifft¹². Dagegen besteht vom sicher varronischen Text aus gesehen kein

10) Daß die ‚moderne‘ aitiologische Signifikanz nur für die *lumina*, nicht für die *oscilla*, angegeben wird, liegt natürlich daran, daß Praetextatus hier die Geschichte der Saturnalien bespricht. Die ausgebliebene Information wird 1,11,48f. nachgeliefert.

11) Dies ist die Ansicht von D. Briquel, *Les Pélasges en Italie. Recherches sur l'histoire de la légende*. École Française de Rome 1984, 355–406: die aitiologische Funktion, die dem Orakel bei Macrobius zugeschrieben wird, sei die tatsächlich von Varro vertretene, während Lactanz eine andere, nicht-varronische Tradition wiedergebe (bes. 372; 382ff.).

12) Es besteht, soweit ich sehen kann, rein sprachlich keine Möglichkeit, in der Weise um das Problem herumzukommen, daß im Text des Lactanz die Quellenangabe *quod ex responso quodam factitatum Varro auctor est* (§ 7) allein auf den Umstand bezogen wird, daß Saturn in Latium mit Menschenopfern – welcher Art auch immer – verehrt worden sei, während die erklärende Phrase *non quidem ut homo ad aram immolaretur, sed ut in Tiberim de ponte Mulvio mitteretur* (wie auch der Rest der Darstellung außer dem zitierten Orakelvers selbst) Varro abgesprochen wird, eine Lösung, die mir Prof. Heck brieflich vorschlägt. Dies wäre, so scheint es mir, eine anormale Verwendung des relativischen Anschlusses. Auch stellt der letzte Teil von § 6, *non quidem ut homo ...* usw., ja nicht etwa eine nebenbei geäußerte Bemerkung dar, sondern führt den dann ausführlich zu besprechenden Opferritus überhaupt erst ein. Wenn ich mich somit der Auffassung von Herrn Heck nicht anschließen kann, so möchte ich ihm doch an dieser Stelle

Hindernis, daß das, was Macrobius erzählt, zumindest in großen Zügen auf Varro zurückgehen könnte, auch wenn eine positive Bestätigung aus den direkt überlieferten Teilen der Werke Varros nicht zu gewinnen ist¹³.

Varro äußert sich über die Argei in ling. 7,44 und 5,45. In ling. 7,44 wird zunächst eine Zeile des Ennius angeführt (*'libaque factores Argeos et tutulatos'*; Ann. 121 V²; 115 Skutsch); offensichtlich gehört sie in denselben Kontext wie das ebenfalls aus Ennius stammende Zitat in § 43, und zwar in eine Aufzählung der Einrichtungen König Numas. Varro bespricht die sprachliche Herkunft und die Bedeutung der aufgezählten Erscheinungen: *liba, quod libandi causa fiunt. factores dicta a fingendis libis. Argei ab Argis; Argei fiunt e scirpeis, simulacra hominum XXVII; ea quotannis de ponte Sublicio a sacerdotibus publice deici solent in Tiberim. tutulati dicti . . .* Damit ist 5,45 zu vergleichen: *reliqua urbis loca olim discreta, cum Argeorum sacraria septem et viginti in <quattuor> partis urbi<s> sunt disposita. Argeos dictos putant a principibus, qui cum <H>ercule Argivo venerunt Romam et in Saturnia subsederunt.* Briquel wagt es, aus diesen Stellen Exaktes über die Ansicht Varros zum Ursprung des Argeer-Ritus herauszulesen: sie sei im großen ganzen mit einem anderen der Erklärungsmodelle gleichzusetzen, die Ovid in seinem Argei-Abschnitt neben dem von Lactanz angeführten vorlegt, und zwar fast. 5,639ff.¹⁴ Nach dieser Fassung – für die der Dichter sich auf die Offenbarung des Tiber beruft und die dadurch als seine eigene Wahl gekennzeichnet ist – ist der Ritus aus dem Wunsch eines am Ort gebliebenen Argivers aus dem Gefolge des Hercules entstanden. Dieser habe darum

herzlich für seine eingehende und hilfreiche Auseinandersetzung mit einer früheren Fassung dieses Aufsatzes danken.

13) Der Text bei Macrobius enthält eine Reihe von (z.T. geographischen) Ungenauigkeiten, die auf keinen Fall auf Varro zurückgehen können, sondern entweder der Zwischenüberlieferung oder der mangelnden Exaktheit des Macrobius zuzuschreiben sind. Sie können nicht als Argument dafür benutzt werden, daß Macrobius nur den allerersten Teil des Abschnitts, vor den inkorrekten Angaben, als Varro-Referat beabsichtigt hätte, wie dies bei J. Poucet, Varron, Denys d'Halicarnasse, Macrobe et Lactance. L'oracle rendu à Dodone aux Pélasges, Pallas 39, 1993, 48ff. geschieht (eingehender unten Anm. 25).

14) Briquel (wie Anm. 11) 373ff. So schon H. Jordan, Topographie der Stadt Rom im Alterthum II, Berlin 1871, 283 Punkt 2a (allerdings etwas vorsichtiger), und nach ihm Wissowa (wie Anm. 4) 690, 43ff. Dies soll nach Briquel auch die bevorzugte Herleitung des Verrius Flaccus gewesen sein, und dieser habe durch sein Werk *De fastis*, Ovids Hauptquelle, dem Dichter die Idee vermittelt. – Zur Frage, warum Lactanz seinerseits in inst. 1,21,8 gerade auf die von ihm gewählte Alternative verfällt, vgl. unten Abschnitt 2.

13 Rhein. Mus. f. Philol. 142/3

gebeten, nach seinem Tod in den Tiber geworfen zu werden, damit er vom Wasser in seine Heimat zurückgebracht werde. Dem Erben habe diese Art der Bestattung mißfallen, und dieser habe deswegen als Ersatz eine Binsenpuppe in den Fluß geworfen und den Verstorbenen in der üblichen Weise bestattet. Mir persönlich erscheint es fraglich, ob die Stellen der *Lingua Latina* uns dazu berechtigen, ein so definitives Bild von Varros Auffassung zu entwerfen. Die Angaben sind sehr knapp, und eine weitere Komplikation besteht möglicherweise darin, daß das Zitat in 7,44 allem Anschein nach voraussetzt, daß laut Ennius der Argeer-Ritus erst von Numa eingeführt worden ist¹⁵ (und nicht etwa von den Argivern im Gefolge des Hercules oder von diesem selbst), etwas, was von Varro weder abgewiesen noch überhaupt kommentiert wird. Aber gehen wir davon aus, daß die in ling. 5,45 zwar indirekt wiedergegebene (*dictos putant*), aber ohne Alternative vorgelegte Herleitung des Worts *Argei* die von Varro gebilligte Theorie darstellt¹⁶ – die kurze Aussage in 7,44, *Argei ab Argis*, die sich sinnvollerweise auf 5,45 zurückbezieht, ist kategorisch formuliert –, dann ergibt sich der Schluß, daß Varro die Herkunft des Ritus kaum auf einen Zeitpunkt vor der Ankunft des Hercules zurückgeführt haben kann. Denn welche sinnvolle Anknüpfung der Herleitung von den *principibus, qui cum Hercule Argivo venerunt Romam* ließe sich überhaupt denken, wenn der Ritus noch weiter zurückreichen sollte, etwa in die Zeit der Pelasgereinwanderung? Wenn die in ling. 5,45 vorgelegte Herleitung einen Sinn haben soll, dann gibt es, wie mir scheint, nur zwei Alternativen: Entweder ist der Ritus (oder die Gebräuche, die den Ursprung des Ritus bildeten) in der Zeit entstanden, in der die genannten *principes* in Rom weilten, oder er ist später irgendwann zur Erinnerung an diese *principes*, etwa im Zusammenhang mit der Verteilung der *Argeorum sacraria* auf die

15) Ling. 7,45 *eundem Pompilium ait* (scil. Ennius) *fecisse flamines*. Vgl. Livius 1,21,5: (*Numa*) *multa alia sacrificia locaque sacris faciendis, quae Argeos pontifices vocant, dedicavit*. (*Argei* hier = *Argeorum sacraria* bei Varro, ling. 5,45.) Vgl. auch unten Anm. 17.

16) Es scheint mir kein Grund vorzuliegen, solche Fälle (vgl. z. B. 5,23 *terra, ut putant, eadem et humus*; 5,42 *hunc antea montem Saturnium appellatum prodiderunt*) anders als die viel häufigeren passiv formulierten Thesen zu beurteilen (5,31 *Asia dicta ab nympha* usw.). Nach Spengel, *Die sacra Argeorum bei Varro de lingua Latina*, *Philologus* 32, 1873, 103 Anm. 4 deutet *putant* ohne *quidam* bei Varro auf „allgemein verbreiteten Glauben“. Wo Varro nicht einverstanden ist, pflegt er dieses deutlich hervorzuheben: 5,43 *Aventinum aliquot de causis dicunt ... ego maxime puto ...* Vgl. 5,48; 5,83 u. a.

verschiedenen Stadtteile, eingerichtet worden¹⁷. In keinem der beiden Fälle dürfte die Vorstellung vom Argeer-Ritus als Ersatz eines frühen Menschenopfers involviert sein. Eine Koppelung zwischen den Argeern und unserem Orakel lag somit bei Varro höchstwahrscheinlich nicht vor, und Lactanz scheidet als Zeuge für die Verwendung des Orakels bei Varro aus¹⁸.

Wenn somit klar sein dürfte, daß Lactanz sich zu Unrecht auf Varro beruft, dann folgt daraus nicht unbedingt, daß Macrobius dies mit Recht tut. Die Möglichkeit, daß in Wirklichkeit keine der beiden angegebenen aitiologischen Verwendungen des Orakels auf Varro zurückgeht, sollte vielleicht ernsthaft erwogen werden, nicht zuletzt wegen einer neuerdings von Poucet gemachten Beob-

17) Die Ausgaben bringen ling. 5,45 in der von Jordan (wie Anm. 14) 238 und Spengel (wie Anm. 16) 93 verbesserten Fassung. Die Handschrift hat in XXVII *partis urbi sunt disposita*. Die Ergänzung von *quattuor* findet im folgenden Text ihre Bestätigung: (*Argei . . . subsederunt.*) *e quis prima scripta est regio Suburbana, secunda Esquilina, tertia Collina, quarta Palatina*. Dementsprechend können die *sacraria* nach Varro erst nach den vier Regionen des Servius eingerichtet worden sein. Livius verlegt, wie wir oben Anm. 15 sahen, die Einrichtung dieser Heiligtümer in die Zeit Numas.

18) Schon der Umstand, daß Lactanz im Zusammenhang mit dem ursprünglichen Opfer den *pons Mulvius* erwähnt, schließt seinen Text als zuverlässiges Varro-Referat aus. Allerdings besteht das Problem nicht darin, daß an Stelle vom Pons Milvius der Pons Sublicius hätte stehen müssen, wie einige Forscher geglaubt haben (R. M. Ogilvie, *The Library of Lactantius*, Oxford 1978, 25 f.; O. Nicholson, *Hercules at the Milvian Bridge: Lactantius, Divine Institutes*, I, 21, 6–9, Latomus 43, 1984, 133–42; Poucet [wie Anm. 13] 56) – einer solchen Meinung liegt eine Verwechslung des ursprünglichen Opfers mit dem späteren Ritus zugrunde. Falls Varro sich tatsächlich den Ursprung des Ritus etwa so vorgestellt hätte, wie er von Lactanz geschildert wird, dann hätte er mit aller Wahrscheinlichkeit keine Brücke erwähnt, ganz einfach, weil nach allgemeiner Ansicht in so früher Zeit überhaupt keine Tiberbrücken existierten. (Das ist der Grund, weshalb Hercules den Tiber mit dem Vieh des Geryones schwimmend überquert haben soll, Livius 1,7,4.) Auf den Pons Sublicius hätte Varro das Ursprungsoffer auf gar keinen Fall verlegt: ling. 5,83 sagt er ausdrücklich, daß diese Brücke von den Pontifices gebaut worden sei, d. h. also wohl frühestens zur Zeit Numas, da dieser die ersten Pontifices ernannt haben soll (Cic. rep. 2,26; Liv. 4,4,2; vgl. 1,20,5; Plut. Numa 9,1). Livius (1,33,6), Dionysios von Halikarnaß (3,45,2) und Plutarch (Numa 9,4) verlegen den Bau des Pons Sublicius in die Zeit des Ancus. – Die bekannte Geschichte von Horatius Cocles (Polybios 6,54,6ff.; Livius 2,10; Dion. Hal. 5,24f.) baut auf der Grundvoraussetzung auf, daß damals in der Gegend von Rom außer dem Pons Sublicius keine weitere Brücke existierte, und daß es sich so verhalten habe, wird auch ausdrücklich von Dion. Hal. 5,24,1 betont. Die milvische Brücke wird im Zusammenhang mit der Ankunft der Boten erwähnt, die die Nachricht vom Sieg am Metaurus (207 v. Chr.) überbrachten (Liv. 27,51,2). Ob die Römer zu Varros Zeit der Meinung gewesen sind, daß sie schon vor der Via Flaminia, die hier den Tiber überquert, existiert habe, wissen wir nicht, aber wir können getrost davon ausgehen, daß sie nicht für älter als der Pons Sublicius gehalten wurde.

achtung. Poucet ist geneigt, aus einigen Stellen der *Civitas Dei* Augustins zu schließen, daß Varro von Menschenopfern an Saturn auf römischem Boden nichts gesagt hat. Augustin bezeugt uns in civ. 7,19 p. 297,27ff., daß Varro von solchen Opfern bei den Karthagern und bei den Galliern geschrieben hat; von entsprechenden Opfern in Rom sagt Augustin jedoch nichts¹⁹. Hätte Varro tatsächlich solche Opfer in Rom erwähnt, hätte Augustin es doch wohl schwerlich versäumt, diesen Umstand als Tatsache zu erwähnen und polemisch zu verwerten. Auch eine andere Stelle der *Civitas Dei* sei im Grunde, obwohl hier nicht ausdrücklich auf Varro hingewiesen wird, ein weiteres Indiz dafür, daß in den vielen Werken Varros, die Augustin bekannt gewesen sind, nichts dergleichen zu finden gewesen sei²⁰. Poucet weist allerdings vorsichtshalber darauf hin, daß man Augustins Schweigen vielleicht auch anders erklären könnte – so z. B. sind die Pelasger, denen Macrobius die Stiftung der Saturnopfer in Italien zuschreibt, strenggenommen noch keine ‚Römer‘²¹. Tatsächlich scheint Augustin, was die Benennungen der Vorfahren der Römer betrifft, sehr genau gewesen zu sein, zumal im 18. Buch²². Für dieses Buch gilt allgemein Varros Werk *De gente populi Romani* als Quelle, soweit die Schilderung die *civitas terrena* betrifft²³. Andererseits läßt sich eine solche terminologische Exaktheit für Varro selbst nicht aus den direkt überlieferten Werken bestätigen²⁴.

Poucets Beobachtung kann, wie mir scheint, nicht kurzerhand abgetan werden. Wir müssen also damit rechnen, daß der naheliegende Schluß, die kultaitiologische Bedeutung des Orakels, wie sie von Macrobius dargestellt wird, sei die von Varro vertretene, möglicherweise voreilig ist. Dagegen glaube ich nicht, daß Poucet Recht hat, wenn er meint, seine Analyse des Texts führe zu dem Schluß, daß Macrobius gar nicht beabsichtigt habe, Varro diese Kultaitiologie zuzuschreiben²⁵. Auch Poucets Besprechung

19) Poucet (wie Anm. 13) 57ff.

20) Civ. 7,26. Poucet ebd.

21) Poucet 59.

22) Vgl. civ. 18,15 und 16; 18,19 und 20.

23) Zu den Quellen von civ. 18 vgl. meinen Artikel im RhM (wie Anm. 1) 181ff., sowie jetzt ‚Vergil und die Tradition von den römischen Urkönigen‘ (wie Anm. 1) 153ff.

24) Vgl. z. B. ling. 5,101: *a Roma quod orti Siculi...*; ibid. 5,45: *Argeos dictos putant a principibus, qui cum <H>ercule Argivo venerunt Romam...* Vgl. allerdings ibid. 5,144: *oppidum quod primum conditum in Latio stirpis Romanae, Lavinium.*

25) Poucet sieht keinen Anlaß zu bezweifeln, daß Varro das Orakel erwähnt

von Lact. 1,21,6–8 scheint mir nicht zutreffend – vor allem halte ich seinen Vorschlag, das von Lactanz beabsichtigte Varro-Referat auf ein Minimum zu beschränken, für sprachlich ausgeschlossen²⁶.

Im folgenden soll ein erneuter Versuch gemacht werden, die Genese des Lactanz-Abschnitts und seine Verbindung zur sonstigen Tradition zu rekonstruieren. Ich hoffe dabei, eine vergleichsweise einfache und überzeugende Antwort auf die Frage geben zu können, auf welchem Weg der Hinweis auf Varro in inst. 1,21,7 in den Text geraten ist.

und die Einwanderung der Pelasger daraus abgeleitet habe, da dieser auch an anderer Stelle (rust. 3,1,6) von der Ankunft der Pelasger spricht (Poucet [wie Anm. 13] 60). Unser Text sei aber so zu verstehen, daß Macrobius nur den allerersten Teil des Abschnitts Varro zuschreibe; m. a. W. beziehe sich die Phrase *sicut Varro memorat* nur auf die ersten Zeilen, bis einschließlich der vier Orakelverse. Die weiteren Schicksale der Pelasger, die Einrichtung der Menschenopfer und ihre Umwandlung in späterer Zeit seien dagegen einer anderen Tradition zuzuschreiben. Poucet begründet diese seine Auffassung des Texts damit, daß die Darstellung im folgenden eine Reihe von Ungenauigkeiten enthält, die sicher nicht auf Varro zurückgehen (Poucet 48). Nun ist aber der Umstand, daß eine bestimmte Angabe bei Varro nicht gestanden haben kann, ja keineswegs eine Garantie dafür, daß Macrobius – oder seine Quelle – nicht geglaubt hat, sie habe bei ihm gestanden. Daß die Phrase *sicut Varro memorat* in Sat. 1,7,28 auf die Einleitung des Abschnitts zu beschränken ist, glaube ich schon aus dem Grund nicht, weil es nicht sehr sinnvoll ist, im Zusammenhang mit einer Darstellung, deren ausdrückliches Anliegen die Entstehung der Saturnalien ist, für eine begrenzte Einzelheit des Geschehens ausdrücklich einen Autor als Zeugen anzugeben, den wesentlichen Inhalt des Stücks dafür ohne Bezeugung zu lassen. Ganz im Gegensatz zu Poucet bin ich davon überzeugt, daß es sehr schwer ist, die Phrase *sicut Varro memorat* nicht als Garantie des eigentlichen Hauptinhalts der Darstellung zu verstehen. Damit ist aber selbstverständlich nicht automatisch gegeben, daß wir es hier mit echt varronischem Stoff zu tun haben. Es könnte sein – es könnte aber auch nicht sein. Ein Argument dafür ist, daß es naheliegend ist, zu vermuten, Varro habe die Einwanderung der Pelasger und ihre weiteren Schicksale geschildert; ein Argument dagegen wäre gerade Poucets Beobachtung zu Augustin.

26) Poucet 56. Die Einschränkung ist dieselbe, die mir von Heck vorgeschlagen und oben Anm. 12 schon besprochen wurde. Poucet begründet seine Auffassung damit, daß in der Phrase *non quidem ut homo ad aram immolaretur* (§6) sich die biblisch-christliche Perspektive des Lactanz verrate. Poucets eigentlicher Grund für diese Einschränkung ist jedoch ein anderer, und zwar der, daß Varro im betreffenden Zusammenhang nicht, wie es hier geschieht, vom Pons Milvius gesprochen haben könne, da der Argeer-Ritus nachweislich auf dem Pons Sublicius stattgefunden habe (Poucet ebd.). Vgl. dazu oben Anm. 18.

2. Die ursprüngliche Verwendung des Orakels und die Übertragung auf den Argeer-Ritus

Ein Faktor, der stärker berücksichtigt werden sollte, ist der Umstand, daß im Text des Lactanz einige Zeilen aus den *Fasti* Ovids angeführt sind. In dem Abschnitt, aus dem Lactanz zitiert (fast. 5,621 ff.), erwägt der Dichter mehrere Erklärungen zur Entstehung des Argeer-Ritus. Die von Lactanz angeführten Distichen entsprechen nicht der vom Dichter selbst bevorzugten Herleitung der Argei, sondern geben eins der alternativen, nicht gutgeheißenen Erklärungsmodelle wieder. Warum Lactanz auf die Idee kommt, gerade aus Ovids Argeer-Abschnitt zu zitieren, und dabei gerade auf diese Alternative verfällt, wird erst klar, wenn zwei der von Lactanz ausgelassenen Distichen betrachtet werden: im Gegensatz zu den übrigen Erklärungsmodellen wird hier ein Menschenopfer als Ausgangspunkt angegeben. Dieses Menschenopfer wird auf einen Orakelspruch zurückgeführt, und zwar läßt sich dieser Spruch als eine stark veränderte Bearbeitung oder Umdeutung unseres griechischen Orakels bezeichnen²⁷. Hieraus ergab sich, wie ich vermute, für Lactanz überhaupt erst der Anstoß, auch den ursprünglichen, griechischen Orakelspruch mit den Argei zu verbinden, wenn ich auch nicht glaube, daß Lactanz den Zusammenhang des griechischen Orakelverses mit der bei Ovid vorliegenden lateinischen Fassung selbst hergestellt hat (vgl. dazu unten Abschnitt 4).

Bei Macrobius führt der griechische Orakelspruch zunächst zur Einrichtung von Menschenopfern für Saturn und Dis pater. In der Verlängerung entsteht daraus die Sitte, sich im Zusammenhang mit den Saturnalien gegenseitig Kerzen zu schenken. Die Herstellung und der Verkauf von kleinen Tonfiguren an den Sigillarien sind ebenfalls eine Abwandlung der einst auf Grund des Orakels

27) Die von Lactanz nicht zitierten Verse, die zu dieser Alternative gehören, lauten folgendermaßen:

Fama vetus tum cum Saturnia terra vocata est,

talia fatidici dicta fuisse Iovis:

'falcifero libata seni duo corpora gentis

mittite, quae Tuscis excipiantur aquis';

donec in haec venit Tyynthius arva ... (fast. 5,625 ff.):

Iovis in 626 ist die – zweifellos korrekte – Lesart der Ausgaben, obwohl sie nur in einer Handschrift vertreten ist (Göttingen, Philol. 127, in der Ausgabe von Alton, Wormell & Courtney, *Ovidii Nasonis fastorum libri sex*, Stuttgart / Leipzig 1997, *Göttingensis* genannt, vgl. Apparat z. St.), wo sie zudem von derselben Hand in die Lesart der übrigen Handschriften, *senis*, korrigiert worden ist.

eingerrichteten Riten²⁸. Briquel zweifelt nicht daran, daß Macrobius die ursprüngliche kultaitiologische Funktion des Orakels wiedergebe²⁹. Er widmet der Frage, wer zuerst den Orakelspruch auf den Argeer-Ritus übertragen habe, eine eingehende Erörterung. Danach soll Ovid die Verbindung bei Verrius Flaccus vorgefunden haben³⁰; dieser sei jedoch nicht der erste, der eine solche Verbindung hergestellt habe. Briquel vermutet, daß sie letztlich auf Sinnius Capito zurückgehe, einen Autor, der u. a. am Ende des Eintrags *sexagenarios* bei Festus 450 L angeführt wird und der auch sonst wiederholt (insgesamt 14mal) von diesem erwähnt wird³¹.

Die von Briquel vorgelegte Hypothese ist sehr komplex und enthält mehrere problematische Momente. Da die Koppelung zwischen Orakel und Argei, wie wir gleich sehen werden und wie Briquel auch selbst betont³², im Grunde nicht sinnvoll ist, müßte meiner Meinung nach derjenige, der es trotzdem auf die Argei überträgt, einen besonderen Anlaß gehabt haben, diese bestimmte Verbindung herzustellen³³. Ein solcher läßt sich aber für Sinnius Capito am wenigsten ermitteln, und Briquel wird nun dazu gezwungen, anzunehmen, daß Sinnius Capito übersehen habe, daß der Orakelspruch denkbar schlecht auf den Argeer-Ritus zutrifft³⁴.

28) Vgl. meine Bemerkung oben Anm. 10.

29) Briquel (wie Anm. 11) 385 f.; vgl. 391. H. W. Parke, *The Oracles of Zeus. Dodona – Olympia – Ammon*, Oxford 1967, 147, weist darauf hin, daß das Pelasgerorakel zwei bekannte Orakeltypen verbindet, das Kolonisationsaition und das Kultaition. Theorien zur Herkunft und Entstehungszeit des Pelasgerorakels ebd.

30) Briquel 373 ff. Vgl. noch unten Anm. 41.

31) Briquel 387–390. Fragmente des Sinnius Capito bei Funaioli GRF pp. 457–466.

32) Briquel 385 f.; vgl. 390, 391.

33) Es läßt sich natürlich nicht leugnen, daß Festaitiologien überhaupt häufig verwechselt, durcheinandergebracht und mißverstanden werden. Kultgebräuche werden gerne in die mythische Zeit zurückverlegt und bestimmten, beliebten Gestalten wie Hercules oder Aeneas zugeschrieben, was schon an und für sich zu Vermengungen führen kann. (Ein Beispiel bei Briquel 385 f.) Jedoch glaube ich nicht, daß eine gänzlich unbegründete Sinnreduktion des Orakelwortlauts selbst, so wie sie notwendig aus einer Übertragung auf den Argeer-Ritus folgt, stillschweigend hingenommen worden sein und dann noch Nachfolge gefunden haben kann, noch weniger, daß sie „parfaitement conceivable“ ist (Briquel 386). Es ist gewiß kein Zufall, daß Ovid, wo er einen Zusammenhang zwischen dem Argeer-Ritus und den aus dem Orakel hergeleiteten Menschenopfern erwägt, eine abgebaute, vereinfachte bzw. zurechtgelegte Version des Orakels vorlegt. Vgl. meine Darstellung im folgenden.

34) Briquel 390.

Ohne im einzelnen auf die teilweise recht komplizierte Argumentation von Briquel einzugehen³⁵, möchte ich hier einige ergänzende Reflexionen zur Frage nach der ersten Verknüpfung von Pelasgerorakel und Argeer-Ritus vorlegen. Ich gehe dabei von der Feststellung aus, daß Ovid, fast. 5,625 ff. und Lact. inst. 1,21,6 ff. als einzige uns erhaltene Texte den Zusammenhang zwischen dem Orakelspruch und den Argeern herstellen³⁶. Es findet sich in unse-

35) Die Vermutung, daß bei Festus 450 L eine Anspielung auf das Pelasgerorakel zu finden sei, wurde schon häufig geäußert (so schon Wissowa [wie Anm. 4] 692,18). Sie geht in der Regel von der Theorie aus, daß das in dem schwer verderbten Eintrag erscheinende Wortbruchstück *mani*... als *Manilius* zu ergänzen sei, und daß dieser Manilius mit *Λεύκιος Μάμιος* (so die Handschriften; *Λεύκιος Μάλλιος* in den Ausgaben) identisch sei, der nach Dionysios von Halikarnaß 1,19,3 behauptet haben soll, das Orakel als Inschrift an einem alten Dreifuß in Dodona gesehen zu haben. Die Identifizierung wurde schon von Niebuhr, Römische Geschichte I, Berlin 1853, 13 vorgeschlagen und eingehender von Mommsen, Gesammelte Schriften VII, Berlin 1909, 75 begründet. Vgl. Briquel 391 m. Anm. 139; vgl. auch ebd. 393. Es ist in diesem Rahmen nicht notwendig, auf die Frage einzugehen, wie weit die Konjektur und die Identifizierung berechtigt sind. Dagegen möchte ich ausdrücklich in Frage stellen, ob aus Festus ein Hinweis auf das Orakel herauszulesen sei, jedenfalls wenn der ursprüngliche, griechische Wortlaut gemeint sein soll. Der Text spricht offensichtlich von einem Opfer, das dem Dis pater, also Hades, gegolten habe. Dies könnte nur an den ersten Teil des letzten Orakelverses anknüpfen. Es geht aber hier um einen Menschen, der geopfert werden soll (der Sing. *hominem* ist erhalten), was auf den zweiten Teil des Verses (*φῶτα*) führen würde. Und der Text sagt wirklich kein Wort von einem Orakel oder von Dodona (nicht einmal in der voll ergänzten Fassung).

Briquels Annahme, Sennius Capito sei der erste gewesen, der das Orakel auf die Argeer-Feier übertragen habe, baut auf zwei bestimmten, mit dem Festus-Eintrag verknüpften Vorstellungen auf. Erstens vermutet Briquel im Anschluß an eine These von M. Hertz, Sennius Capito, Berlin 1844, 6–15 (vgl. dens., Die Sprichwortsammlung des Sennius Capito, Philologus 1, 1846, 610–614), daß der gesamte Inhalt des Abschnitts *sexagenarios* einst von Verrius aus einem Werk des Sennius Capito übernommen worden sei, und nicht nur der Teil, der diesem Autor ausdrücklich zugeschrieben wird (Briquel 388). Zweitens schließt sich Briquel der Auffassung an, daß am Anfang des Eintrags auf das Pelasgerorakel angespielt werde. Dabei gibt er an anderer Stelle selbst zu, daß im Eintrag weder Zeus von Dodona noch ein Orakel überhaupt erwähnt ist (379 Anm. 86). Wer mit mindestens einer der beiden Prämissen Briquels nicht einverstanden ist, hat also keinen Anlaß, die Übertragung des Orakels auf die Argei irgendwie mit Sennius Capito in Verbindung zu setzen.

36) Arnobius 2,68 Reifferscheid CSEL 4, 1875 (... *ante aduentum in Italiam Herculis cum ex Apollinis monitu patri Diti ac Saturno humanis capitibus supplicaretur, et hunc similiter morem non fraude callidula et nominum ambiguitate mutastis? Cum igitur et uos ipsi modo illos mores modo alias leges fueritis secuti, multaque uel erroribus cognitibus uel animaduersione meliorum sint a uobis repudiata, contempta, quid est a nobis factum contra sensum iudiciumque commune, si maiora et certiora delegimus nec sumus nos passi falsorum religionibus attineri?*) ist nach Briquel am ehesten in denselben Traditionszweig einzuordnen wie Lactanz, d. h. er

rer Überlieferung außer Lactanz, der den letzten Vers des Orakelspruchs anführt, kein Text, der das Orakel in seiner ursprünglichen, griechischen Form mit den Argei in Verbindung bringt. Dieser Umstand scheint mir nicht ganz gleichgültig zu sein. Betrachten wir einmal die Probleme, die bei jeder Beziehung des vollen griechischen Wortlauts auf die Argei entstehen, etwas eingehender, und stellen wir uns ausdrücklich die Frage, wie eine solche Verknüpfung sich ausnehmen würde. Es ließe sich sehr schwer vorstellen, wie man der Zweigliedrigkeit des letzten Verses gerecht werden könnte. Das Argeeropfer könnte ja kaum sowohl aus dem ersten als auch aus dem zweiten Glied hergeleitet werden. Falls überhaupt eins der beiden Glieder dafür in Frage käme, dann müßte dies wegen der Anzahl der Argeer-Puppen das mit den κεφαλαί sein (vgl. die *oscilla* bei Macr. Sat. 1,7,31; vgl. auch dens., 1,11,48). Dann wären die Argeer ein Opfer an Hades/Dis pater³⁷, nicht an Saturn. Die Doppeldeutigkeit des Worts φῶτα träte nicht nur nicht in Funktion (eine sinnvolle Verwertung im Kontext erscheint ja sowieso ausgeschlossen) – die ganze Phrase τῷ πατρὶ πέμπετε φῶτα hätte überhaupt keinen Zweck. Dabei sind ja sonst gerade Doppeldeutigkeiten und die Komplikationen, die sich aus der Verknennung der zutreffenden Deutung ergeben, ein beliebtes

sieht darin einen Bezug auf die Argei (370), wobei er allerdings zugibt, daß man den Text ebensogut auf die andere Fassung beziehen könne, wie dies z. B. Wissowa (wie Anm. 4) 691,45 getan hat. Der Umstand, daß schon Arnobius an Stelle von Zeus Apoll einsetzt (vgl. Lactanz in der Epitome), deute auf eine gemeinsame Quelle (Briquel 372). Aus derselben Quelle, Cornelius Labeo, habe Lactanz auch die Ovid-Distichen in 1,21,8–9 übernommen (381–385; vgl. dazu unten Abschnitt 3). Ich habe bewußt den Text des Arnobius vollständiger angeführt als Briquel dies tut, um zu zeigen, daß von der Phrase *ex Apollinis monitu* abgesehen doch wohl mehr dafür spricht, daß hier eine Fassung wie die bei Macr. Sat. 1,7,30f. beabsichtigt ist. Einmal sind hier, anders als bei Lactanz und Ovid, aber in Übereinstimmung mit dem griechischen Wortlaut des Orakels, sowohl Dis pater wie Saturn als empfangende Götter angegeben. Zweitens erinnert das Wort *capitibus* ebenfalls an den griechischen Wortlaut. Und drittens ist der Hinweis, daß die Veränderung *nominum ambiguitate* bedingt sei, ein Indiz, daß hier, ähnlich wie bei Macrobius 1,7,31, eine Umdeutung des Orakels mit im Spiel gewesen ist.

37) Oder an den Kroniden, d. h. Juppiter, wenn wir die Lesart bei Dionysios von Halikarnaß 1,19,3 vorziehen (vgl. oben Anm. 8). Briquel (364; vgl. 404) hält die Lesart, die bei Macrobius und Lactanz vorliegt, für die ursprüngliche, was logisch ist, wenn man, wie er es tut, bei Festus 450 L sowohl einen Hinweis auf das Orakel wie auf denselben Gewährsmann, den Dionysios erwähnt, vermutet (vgl. oben Anm. 35).

Das Verhältnis von Dion. Hal. 1,19 zu Macr. Sat. 1,7,28ff. bzw. zu Varro braucht in unserem Zusammenhang nicht besprochen zu werden. Poucet (wie Anm. 13) 60ff. beurteilt die Lage ganz anders als Briquel (398ff.).

und typisches konstituierendes Merkmal von Orakelgeschichten³⁸.

Wenden wir uns nun Ovids Text zu, dann fällt uns auf, daß die Dinge hier ganz anders liegen. In dieser Fassung stellt sich die Verbindung zwischen Orakelspruch und Argeer-Ritus als einigermaßen sinnvoll heraus. Das liegt daran, daß hier der Orakelspruch in einer stark bearbeiteten und vereinfachten Form vorliegt³⁹. Die zweifache Aufforderung am Ende der griechischen Fassung ist hier verschwunden: Saturn erscheint als einziger zu beschwichtigender Gott. Die Hauptpointe des ursprünglichen Wortlauts, die Zweideutigkeit, ist weggezaubert. (Daher hat die Milderung des Opfers, die Hercules bewirkt, anders als bei Macrobius, nichts mehr mit einer Umdeutung des Orakels zu tun.) Der Vers 628, der in der griechischen Fassung bis auf *mittite*/πέμπετε ohne Gegenstück ist, bildet eine durchsichtige Bezugnahme auf den Argeer-Ritus. In der Tat könnte man fast bezweifeln, daß es sich überhaupt um denselben Orakelspruch handelt, würde dies nicht durch die Erwähnung von *Saturnia* (625; vgl. Σατούργιον αἶαν der griechischen Fassung) sowie auch durch den Imperativ *mittite* (= πέμπετε) nahegelegt.

Angesichts dieser Sachverhalte erscheint es mir naheliegend anzunehmen, daß die Koppelung zwischen Orakel und Argei erst in dem Maße möglich wurde, wie die größten Probleme einer sinnvollen Deutung ausgeräumt wurden, und zwar scheint die lateinische Bearbeitung des Orakels überhaupt eine wesentliche Voraussetzung dafür gewesen zu sein, sei es, daß sie erst von Ovid geschaffen worden ist, sei es, daß dieser sie mehr oder weniger unverändert anderswoher übernommen hat⁴⁰. Ob dabei ein bewußter Wille, das Orakel mit den Argei zu verknüpfen, den Anstoß zur Bearbeitung gab oder ob das Orakel aus irgendeinem

38) Viele der aus der Literatur bekannten Orakelsprüche aus mythischer und historischer Zeit weisen bezeichnende Mehr- und Zweideutigkeiten auf und haben weitgehend darin bzw. in der allmählichen oder nachträglichen Aufdeckung der tieferen Signifikanz ihre eigentliche Berechtigung, sei es, daß es sich um die „hölzerne Mauer“ der Athener (Herodot 7,141,3.142,1f.), um das Verzehren der Tische der Aeneaden (Verg. Aen. 7,116; vgl. 3,256f.; Dion. Hal. 1,55,3f.; Serv. Aen. 3,256 u. a.), um den Übergang des Kroisos über den Halys (Herodot 1,53) oder um die beliebte Gleichsetzung Mutter = die Erde (Serv. Aen. 3,96; Ov. met. 1,383.393, wozu vgl. Ps.Probus georg. 1,63; schol. zu Stat. Theb. 3,560) u. a. m. handelt.

39) Text oben Anm. 27.

40) Daß die Argeer-Feier eine Weiterentwicklung eines einstigen Menschenopfers an Saturn sei (ohne Anknüpfung an das Pelasgerorakel), behauptet Dion. Hal. 1,38,3, der ebenfalls die Umwandlung des ursprünglichen Opfers Hercules zuschreibt.

anderen Grund umgewandelt wurde, darüber möchte ich mich nicht äußern⁴¹. Was hier wichtig ist, ist folgendes: m. E. spricht alles dafür, daß der griechische Wortlaut immer nur für eine mit Macr. Sat. 1,7,30–32 übereinstimmende Aitiologie (d. h. für die Herleitung der Saturnalienkerzen und der Darbringung der *oscilla*) verwertet worden ist, nie für die Herleitung der Argei-Feier – wenn wir von dem singulären Fall bei Lactanz absehen.

Wenden wir uns nun diesem singulären Fall wieder zu. Lactanz hat, so scheint es mir, die Verbindung des griechischen Orakels mit den Argeern auf eigene Faust, aber guten Glaubens aus seiner Fasti-Lektüre selbst hergestellt, ohne Genaueres über die Geschichte und die Funktion der griechischen Fassung zu wissen. Er kennt den griechischen Wortlaut des Orakelspruchs, zumindest für den letzten, entscheidenden Vers, aber er sieht von der Zweigliedrigkeit der darin enthaltenen Aufforderung ab. Er berücksich-

41) Laut der ovidischen Fassung sollen Saturn *duo corpora gentis* geopfert werden. Diese Anzahl ist überraschend – weder ist sie durch den griechischen Wortlaut bedingt, noch ist sie durch die Verbindung mit den Argeern begründet. Die Zahl könnte als Argument dafür betrachtet werden, daß die bearbeitete Fassung, von der besonderen metrischen Form abgesehen, von Ovid aus einer anderen Quelle, in der aus irgendeinem Grund gerade diese Anzahl eine Rolle gespielt hat, übernommen worden ist. Die Anzahl kurzerhand als „une inexactitude du poète“ abzutun (Briquel [wie Anm. 11] 380), erscheint mir etwas zu bequem.

Wissowa (wie Anm. 4) 692,47ff. hält Verrius Flaccus, dessen *De fastis* die Quelle Ovids bilde, für denjenigen, der zuerst das Orakel auf die Argei-Feier übertragen habe. Die Argumentation stützt sich hier wieder auf Festus s.v. *sexagenarios* (vgl. oben Anm. 35). Wenn Wissowa recht haben sollte – wie ich in Anm. 35 schon betont habe, halte ich es für unbewiesen, daß die erste Alternative des Festus etwas mit dem Orakel zu tun hat – bleibt uns, soweit ich sehen kann, keine andere Möglichkeit, als die besondere Form des Orakels, die bei Ovid vorliegt, nicht nur metrisch, sondern auch inhaltlich ihm selbst zuzuschreiben (trotz seiner eigenen Behauptung *fama vetus*). Ovid hätte dann die Verbindung des Orakels mit den Argeern schon vorgefunden, gegen Verrius jedoch die Aufforderung zum Opfer statt auf Dis pater auf den anderen Gott des letzten Verses der Urfassung bezogen. Dazu hätte ihn an und für sich die schon existierende Vorstellung von den Argeern als Saturnopfer (vgl. oben Anm. 40), vielleicht auch der Wille, den Namen *Saturnia* (V. 625; vgl. Σατοῦργιον αἶον der griechischen Fassung) noch fester im Orakel zu verankern, veranlassen können. Die Zahl *duo corpora* bei Ovid bleibt aber unerklärt, was ich unbefriedigend finde.

Briquel (377f., 379f.) scheint mir die doch sehr wesentlichen Unterschiede, die zwischen dem Fasti-Abschnitt und Festus 450 L *sexagenarios* bestehen, in ungebührlicher Weise zu bagatellisieren. So sollte z. B. ausdrücklich hervorgehoben werden, daß Ovid das Orakel und die Überlegungen zu einer eventuellen Verbindung des Argeer-Ritus mit den *sexagenarii* strikt voneinander trennt (623f. und 633f. einerseits, 625–632 andererseits), während die erste Alternative des Festus, falls ein Hinweis auf das Orakel in Frage käme, ja gerade ein Versuch wäre, die Tradition von den *sexagenarii* aus dem Orakel selbst zu erklären.

tigt nur den zweiten Teil des Verses, läßt Hades und dessen κεφαλαί trotz ihrer ausdrücklichen Nennung im Zitat in seiner eigenen Darstellung fallen und spricht nur von einem Opfer an Saturn. Der Doppelsinn des Worts φῶτα ist ihm (selbstverständlich) klar; auch ist er sich allem Anschein nach bewußt, daß dieser Doppelsinn irgendwie eine Rolle zu spielen hat, eine sinnvolle Deutung dieses Doppelsinns ist ihm jedoch nicht bekannt. Sein Versuch, damit zurechtzukommen, *quod quia videtur ambiguum, et fax illi et homo iaci solet*, deckt sich mit nichts, was wir sonst über angebliche Menschenopfer oder über den Argeer-Ritus erfahren. Eine Sitte, sowohl eine Fackel (eine Fackel, trotz des Plurals φῶτα) wie einen Menschen in den Fluß zu werfen, ist nirgends belegt. Zudem befremdet das Präsens *solet*. Was soll es heißen? Daß die Sitte immer noch lebendig ist? Das steht aber in direktem Widerspruch zum sonstigen Text, nach dem zwar immer noch dem Juppiter Latiaris Menschen geopfert werden (§ 3), die Saturnopfer dagegen der Vergangenheit angehören (§ 6). Ferner läuft das gleichzeitige In-Funktion-Treten beider Deutungen des Worts φῶτα der normalen Struktur von entsprechenden Orakellegenden zuwider – man vergleiche, wie bei Macrobius die zweite Deutung des Worts die erste ablöst, im Sinne der so charakteristischen nachträglichen (gegebenenfalls allmählichen) Enthüllung der Zweideutigkeit⁴². Deutet nicht diese seltsame Auslegung darauf, daß Lactanz, der sich dessen bewußt ist, daß im Orakelvers ein zweifacher Sinn vorliegt und daß dieser eine Funktion haben muß, in Ermangelung eines Besseren sich krampfhaft bemüht, diesen Doppelsinn um jeden Preis zu berücksichtigen? Der ausgefallene Charakter der Fassung spricht dafür, daß Lactanz, obwohl er nachweislich den griechischen Wortlaut des Spruchs jedenfalls zum Teil kennt, seine Vorstellung von der aitiologischen Funktion des Orakels sowie von der Geschichte des Argeer-Ritus aus seiner *Fasti*-Lektüre hat, und nur daraus. Er ist sich dessen nicht bewußt, daß das Orakel, das er anführt, auch anders verwendet worden ist, vielleicht sogar von Varro selbst. So erklärt sich am leichtesten die Beschränkung auf Saturn, unter Nichtbeachtung der anderen im letzten Orakelvers erwähnten Gottheit. Aus den *Fasti* holte er sich die Vorstellung vom Eingreifen des Hercules, ohne daß die Zweideutigkeit der griechischen Fassung in Funktion tritt – bei Ovid ist der Doppelsinn ja überhaupt entfernt. Die Tatsache, daß nach Lactanz jeweils nur ein Mensch dem Saturn geopfert worden sein soll,

42) Vgl. die Beispiele oben Anm. 38.

während Ovid von zweien spricht, ist am ehesten als notwendige Folge seiner eigenen Überlegungen zur griechischen Fassung zu erklären: da es sich bei Ovid um ein Opfer an Saturn handelt, konnte es Lactanz nur auf das zweite Glied des Orakelverses beziehen, nicht auf das erste, was an und für sich sinnvoller gewesen wäre, und so kam er auf den Singular *ut homo* . . ., d. h. φῶτα⁴³.

3. Lactanz und die Fasti

Briquel nimmt an, daß Lactanz die Fasti-Zitate des 21. Kapitels aus einer vermittelnden Quelle übernommen habe. In dieser Quelle habe er auch den Hinweis auf Varro sowie auch noch den griechischen Orakeltext gefunden. Der gesamte Inhalt des Abschnitts sei somit von Lactanz fertig vorgefunden und übernommen worden. Briquel setzt die vermutete Quelle mit den *Libri Fastorum* des Neuplatonikers Cornelius Labeo gleich, der zwar nirgends von Lactanz erwähnt wird, der aber mehrfach von Servius, Macrobius und Augustin angeführt oder referiert wird⁴⁴.

Ganz abgesehen davon, daß in der Regel nicht bezweifelt wird, daß Lactanz zu einer Fasti-Ausgabe Zugang gehabt hat⁴⁵, scheint mir Briquels Begründung der Annahme, Lactanz habe diese Ovid-Zitate aus einer vermittelnden Quelle übernommen, nicht stichhaltig zu sein. Briquel weist darauf hin, daß die von Lactanz angeführten Distichen bei Ovid selbst nur eine der alternativen Erklärungen zur Entstehung des Argeer-Ritus bilden, dazu eine, die der Dichter selbst für nicht zutreffend hält; Lactanz dagegen scheint keine andere Herleitung zu kennen oder hält jedenfalls diese offensichtlich für die richtige. Es sei leichter anzunehmen, daß diese Wahl nicht von Lactanz selbst getroffen

43) Ein weiterer etwaiger Einfluß aus Ovid findet sich vielleicht an der Epitome-Stelle (Text oben Anm. 6): Hier teilt Lactanz mit, daß die einst geopfert Menschen *sexagenarii* gewesen seien, eine Idee, die möglicherweise von einer anderen der abgewiesenen Alternativen zur Erklärung des Argeer-Ritus bei Ovid stammt (V. 623f.). Daß Theorien von einer Verbindung zwischen der Redewendung *sexagenarii de ponte* und dem Argeer-Ritus geläufig waren, bezeugt uns Festus 450 L *sexagenarios*. Zu Festus vgl. oben Anm. 35 und 41.

44) Briquel (wie Anm. 11) 382. Fragmente des Cornelius Labeo bei P. Mastrandrea, *Un neoplatonico latino*. Cornelio Labeone, Leiden 1979, 225–228.

45) Lactanz spielt sogar für die Klärung der Überlieferungsgeschichte der *Fasti* eine gewisse Rolle, vgl. F. Bömer, P. Ovidius Naso. Die Fasten II, Heidelberg 1957–1958, 53f.

worden sei, sondern von seiner Quelle, da er normalerweise seinen Quellen nicht kritisch gegenüberstehe⁴⁶.

Daß Lactanz eine vom Dichter selbst abgewiesene Alternative bevorzugt, läßt sich, wie ich oben schon betont habe, befriedigend daraus erklären, daß diese Erklärung als einzige den Ritus auf ein Menschenopfer zurückführt. Ich sehe darin, trotz Briquels Bedenken, nichts Problematisches, zumal Lactanz auch sonst gelegentlich seine Dichterzitate sehr frei anbringt und u. U. sogar radikale Umfunktionierungen vornimmt, so daß die ursprüngliche Intention der angeführten Stelle vollends auf den Kopf gestellt wird⁴⁷.

Ferner meint Briquel, unsere Stelle weiche insofern vom normalen Muster bei Lactanz ab, als dieser sonst gerade Ovid erstaunlich viel Verständnis und Respekt entgegenbringt. Hier erscheine Ovid jedoch in einem wenig vorteilhaften Licht, was ein Zeichen dafür sein könne, daß Lactanz die Ovid-Zitate aus einer anderen Quelle mit übernommen und nicht selbst aktiv ausgesucht habe⁴⁸.

Hier liegt, wie mir scheint, ein Denkfehler vor. Wenn der Text implizite den Eindruck erweckt, als sei Ovid selbst der Auffassung gewesen, daß in alter Zeit auch in Rom Menschenopfer vorgekommen seien, so trifft doch dadurch kein Vorwurf den Dichter persönlich, zumal der Vers, in dem er selbst betont, daß die Opfer etwas Bedenkliches gewesen seien, 630 *tristia . . . sacra*, mit angeführt ist. Es hieße nichts anderes, als daß Ovid in diesem Punkt seinen Vorfahren kritisch gegenüberstünde.

Da Briquel unsere Stelle als Ausnahme hervorhebt, ist er offensichtlich nicht darauf aus, zu bestreiten, daß Lactanz an und für sich zu den *Fasti* Zugang gehabt hätte⁴⁹. Daß dies der Fall gewesen sei, ist auch der Standpunkt von Messmer, der das Verhältnis des Lactanz zu den Dichtern besonders eingehend und

46) S. 384 Anm. 106 bespricht Briquel die Frage, welche Gründe Labeo dazu veranlaßt haben könnten, gerade diese bestimmte Herleitung vorzuziehen.

47) Vgl. E. Heck, Lactanz und die Klassiker. Zu Theorie und Praxis der Verwendung heidnischer Literatur in christlicher Apologetik bei Lactanz, Philologus 132, 1988, 175 ff. (zu inst. 7,27,5 f. = Lucr. 6,24 ff.).

48) „D’habitude, Lactance présente le poète d’une façon favorable . . . s’attachant à souligner les éléments qui vont dans le sens du christianisme. Notre passage, où Ovide est appelé à témoigner de l’existence de sacrifices humains, ferait exception. Une telle présentation du poète pourrait être due, non à Lactance, mais à sa source.“ (Briquel 382 Anm. 94).

49) Vgl. Briquel 367 Anm. 41.

verdienstvoll studiert hat⁵⁰. Dieser Standpunkt erscheint mir schon im Hinblick auf die stets breite Ovidüberlieferung als der von vornherein einzig vernünftige. Ich sehe nicht den geringsten Grund, zu bezweifeln, daß Lactanz diese Ovid-Distichen selbst aus einer *Fasti*-Ausgabe ausgewählt hat. Hinzu kommt, daß die Frage von Cornelius Labeo als Vermittler heidnischen Stoffs an die christlichen Autoren kontrovers ist. Kritische Einwände, zumal im Hinblick auf die häufig postulierte wichtige Rolle des Cornelius Labeo für Arnobius, überwiegen in den letzten Jahrzehnten⁵¹. Mastandrea setzt sich zwar für eine gewisse Wirkung Labeos auf Arnobius ein; im Falle des Lactanz hält er es jedoch nicht für bewiesen, daß dieser Labeo gekannt hat⁵². Ihn an unserer Stelle als Zwischenstufe einzuschieben, schafft gewiß nur weitere Probleme.

4. Die mutmaßliche Quelle von inst. 1,21,67

Daß Lactanz die griechische Orakelfassung direkt aus Varro haben sollte, können wir praktisch ausschließen. Wenn Varro überhaupt daraus ein Menschenopfer abgeleitet hat, dann kann es nicht von der Art gewesen sein, wie sie Lactanz ihm zuschreibt. Aber woher kennt Lactanz nun das Orakel? Und wie steht es mit der Beziehung des griechischen Wortlauts zu den Argei? Ich habe oben betont, daß inst. 1,21 als einziger erhaltener Text die griechische Fassung mit dem Argeer-Ritus in Verbindung bringt; hat Lactanz diese Verbindung selbst hergestellt, oder hat er sie aus einer Quelle? Ich lege hier eine denkbare Antwort auf alle drei Fragen vor.

In seinem Buch ‚Lactanz und die Dichtung‘ hat Messmer die Vermutung geäußert, daß Lactanz parallel zum *Fasti*-Text auch Scholien dazu herangezogen hat. Er gründet seine Annahme auf die Beobachtung, daß Lactanz fast regelmäßig bei Zitaten aus den *Fasti* „mehr Stoff bringt, als der Stelle bei Ovid zu entnehmen war“⁵³. Er weist im folgenden auf eine Reihe von *Fasti*-Zitaten bei Lactanz hin, u. a. auch auf unsere Stelle. Ich möchte in der von

50) E. Messmer, Lactanz und die Dichtung, Diss. München 1974, 128 mit Anm.

51) Literatur im Handbuch der lateinischen Literatur V (Handbuch der Altertumswiss. VIII 5, München 1989) 372 Lit. 4 (A. Wlosok).

52) Mastandrea (wie Anm. 44) 108f. (Arnobius; vgl. jedoch 127–134), 55 (Lactanz; vgl. 60).

53) Messmer (wie Anm. 50) 128.

Messmer angedeuteten Richtung weitergehen und für unseren Fall folgendes annehmen: Neben den *Fasti* selbst, die allein für die Vorstellung des Lactanz von der Funktion des Orakels als Aition des Argeer-Ritus verantwortlich sind, verwendet Lactanz einen *Fasti*-Kommentar. Dieser Kommentar gibt anlässlich der lateinischen Fassung des Orakels bei Ovid V. 627f. einen Hinweis darauf, daß dem ovidischen Distichon eigentlich ein griechischer Orakelspruch zugrundeliege. Es folgt entweder der gesamte griechische Wortlaut, oder, wahrscheinlicher, nur der letzte Vers (wobei dieser ausdrücklich als letzter Vers bezeichnet ist). Der Kommentar, der hier entweder Varro selbst (mittelbar oder unmittelbar) folgt oder derselben Tradition wie *Macr. Sat.* 1,7,28ff., fügt eine Bemerkung hinzu, daß Varro das Orakel und seine Deutung behandelt habe, vielleicht auch, daß der letzte Vers doppelsinnig sei. Lactanz hält einen Hinweis auf den großen Polyhistor für passend und übernimmt also die Bemerkung, mitsamt Orakelvers. Dies ist aber alles, was er über das hinaus, was Ovid sagt, von der Sache weiß. Vielleicht dürfen wir seine eigene, recht unbestimmte Formulierung *quod ex responso quodam facitatum Varro auctor est* als ein gewisses Zugeständnis deuten, daß ihm nichts Exaktes bekannt ist, obwohl ich in diesen Ausdruck nicht zu viel hineinlegen möchte⁵⁴.

54) Der Kommentar hat vermutlich nicht vermerkt, daß der Spruch vom Zeusorakel zu Dodona stammte, so daß Lactanz auch in diesem Punkt nur Ovids Fassung gekannt hat. Leider wissen wir nicht, welche Lesart seine *Fasti*-Ausgabe zu V. 626 geboten hat (ob *Iovis* oder *senis*, vgl. oben Anm. 27).

In der Epitome 18,2 (Text oben Anm. 6) heißt es, daß die Menschenopfer *ex Apollinis persona* verrichtet wurden, eine unzutreffende Phrase, sofern Lactanz hier an dasselbe Orakel denkt. Eine Beeinflussung durch Arnobius 2,68 (vgl. oben Anm. 36) an dieser Stelle ist mehrfach vermutet worden. Obwohl chronologisch denkbar, ist sie jedoch nach Wlosok, *HLL V* (wie Anm. 51) 367, weniger wahrscheinlich. Heck und Wlosok erwägen (wie Anm. 6, im Apparat z.St.), ob Lactanz denselben – eventuell varronischen – Bericht, der Macrobius 1,7,28ff. zugrundeliegt, gekannt habe, sich aber nicht mehr exakt an die Rolle Apolls habe erinnern können (vgl. den dritten Orakelvers und Macrobius § 30) und ihn deswegen irrtümlich an Stelle von Juppiter Dodonaeus als Orakelgott eingesetzt habe.

Mehr als eine Vermutung ist dies nicht. Ebensogut – oder eher – könnte man die Frage stellen, ob nicht auch hier der *Fasti*-Abschnitt verantwortlich ist, und zwar in der folgenden Weise: Lactanz geht beim Epitomieren der Stelle nicht mehr direkt zu Ovid, erinnert sich aber noch daran, daß in den Versen, die er in den *Institutionen* nicht anführte, das Adjektiv *fatidicus* verwendet wurde (vgl. 626). Diese Eigenschaft wurde, wie er selbst an anderer Stelle sagt (1,7,1), v.a. Apoll zugeschrieben. Je weniger er von der Rolle Dodonas im ursprünglichen Zusammenhang wußte, um so leichter könnte ihm entfallen sein, wen Ovid als *fatidicus* bezeichnete (zumal wenn sein Text schon die andere, weniger evidente Lesart

Ich ziehe es vor, anzunehmen, daß nur der letzte Vers im Kommentar ausdrücklich angeführt gewesen ist. Wenn dies zutrifft, war nämlich durch nichts zu ersehen, daß der ursprüngliche Wortlaut auch in den übrigen Versen sich höchst wesentlich und in mehreren Punkten von der ovidischen Fassung unterschied. Lactanz wird dann natürlich davon ausgegangen sein, daß der Inhalt sich sonst im großen ganzen mit dieser deckte; er wird daher einfach vorausgesetzt haben, daß die griechische Fassung ein dem ovidischen Vers 628, ... *quae Tuscis excipiantur aquis*, entsprechendes Glied enthalten hat. Unter solchen Umständen hatte er keinen Grund zu bezweifeln, Varro habe in seiner Deutung auch diesen Teil besprochen. Die Beziehung auf die Argei auch bei Varro ergab sich damit von selbst.

5. Zusammenfassung

Es wurde – teilweise in Anlehnung an frühere Beiträge – gezeigt, daß Lactanz sich in inst. 1,21,7 zu Unrecht auf Varro beruft. Die Verbindung zwischen dem zitierten Orakelspruch und dem Argei-Ritus hat Lactanz selbst fälschlich, aber guten Glaubens hergestellt, dazu, wie ich annehmen möchte, von einem Fasti-Kommentar veranlaßt.

Über diese Ergebnisse hinaus konnte eine Reihe von Mißverständnissen und Ungenauigkeiten der bisher geführten Diskussion ausgeräumt werden⁵⁵.

Uppsala

Marianne Wifstrand Schiebe

enthielt), um so leichter könnte er sich eingebildet haben, der Urheber des Orakels sei der *fatidicus deus* par préférence (vgl. Ov. fast. 2,262: *fatidicum . . . deum*). Apoll als Urheber eines Orakels einzusetzen muß jederzeit, wenn Unklarheiten bestanden oder Informationen fehlten, nahegelegen haben.

55) Für wertvolle Hinweise danke ich dem Herausgeber des Rheinischen Museums, Herrn Prof. Dr. Bernd Manuwald.