Ludi saeculares.

Von Fritz Blumenthal (†).

Von den überlieferten *ludi saeculares* der Republik sind bekanntlich nur die der Jahre 249 und 146 unverdächtig¹⁾. 149 ist Korrektur und die angeblich vorausgehenden 348, 449, 509²⁾, fallen sämtlich auf Konsulate der Valerier, gehören somit wie die bei Valerius Maximus und Zosimus erhaltene Kultlegende der von Valerius Antias in feste Formen gegossenen Familientradition der *gens Valeria* an. Aus Antias ist diese Reihe von Varro und Livius übernommen worden. Denn Censorin *d. die natali* II 17 nennt als Gewährsmänner für die *ludi* 249 Antias und Livius, für die 149 Antias, Varro und Livius. Leider sind die Autorennamen bei den vorausgehenden *ludi* ausgefallen. Schön³⁾ ist zur Annahme geneigt, Livius habe die Feier 249 als die erste offizielle angesehen. Die zufällige Lücke bei Censorin gestattet keinen Schluß. Ebenso wenig die Notiz der *per.* 49 (z. J. 149): *ludi patri Diti ad Tarentum ex praecepto librorum facti, qui ante annum centesimum primo Punico bello, quingentesimo et altero anno ab urbe condita facti erant*. Der Verfasser der *periochae* hat sich eben für diese *ludi* wenig interessiert. Nur die des Jahres 149 sind erwähnt, weil sie in den Beginn des 3. punischen Krieges fallen. Dabei ist auf die unmittelbar vorausgehenden hingewiesen. Daß sie die ersten waren, wird nicht gesagt. Andererseits brauchte der Exzerptor an dieser Stelle nicht gerade ein Verzeichnis sämtlicher *ludi* zu geben. Die Stelle führt umso weniger zu dem von Schön behaupteten Ergebnis, als der Ansatz 149 zeigt, daß Livius die Säkularreihe des Antias akzeptiert hat. Übrigens spielt auch bei anderen Autoren das Jahr 249 gegenüber den vorausgehenden *ludi* eine besondere Rolle⁴⁾.

1) Vgl. Mommsen, *Chronologie*² S. 172 ff.

2) 504, das 4. Konsulat des Valerius, ist gegenüber seinem ersten Konsulat, 509, Variation oder sekundäre Erweiterung, entstanden aus der Tradition (Plut. *Popl.* 21), die in dieses Jahr Verwicklungen verlegt. Ohne Zweifel aber ist das erste Konsulat des Valerius der ursprünglich erdachte Termin für die ersten *ludi*.

3) *Zu den römischen Säkularspielen*, *Wr.-Neustädter Programm* 1913, S. 13. Auch Schöns Vermutungen über Varros Rolle als Ausgestalter der Säkularreihe und die Zeiteinsätze der Kaiser nach Augustus kann ich nicht als glücklich ansehen. Das Richtige steht schon in Mommsens Kommentar.

4) Vgl. unten S. 218 f., 221.

Eine Gegnerschaft des Livius zur kaiserlichen Theorie, wie Schön annimmt, läßt sich nicht erweisen und ist von vornherein unwahrscheinlich. Als Livius im 136. Buch (Censor. II 17, 9) schrieb: *Eodem anno ludos saeculares Caesar ingenti adparatu fecit, quos centesimo quoque anno (is enim terminus saeculi) fieri mos*, war der Kaiser verstorben, seit den *ludi* mehr als 30 Jahre vergangen. Es ist kaum anzunehmen, daß damals noch genügend Interesse für die komplizierten Berechnungen vorhanden war. Livius hat ohne Hintergedanken die landläufige Erklärung von *saeculum* gegeben. Auch daß er im 49. Buch, dessen Entstehung nach den Augustischen *ludi* fällt, noch von den annalistischen *ludi* erzählt hat, ist nicht auffällig. Denn Augustus wird die berühmten republikanischen *ludi* nicht etwa als nicht gefeiert beiseite geschoben, sondern ihnen nur die nach einer angeblich richtigeren Theorie gefeierten seiner Reihe gegenübergestellt haben¹⁾. Censorin hat ihn allerdings mißverstanden. Ohne Zweifel hat Livius daneben, sei es hier, sei es beim Jahr 126, auch von der Säkularreihe des Augustus gesprochen. Später ist er darauf nicht mehr zurückgekommen.

Varro fehlt bei Censorin als Zeuge für die *ludi* 249 nur durch Zufall, zweifelhaft ob durch Verderbnis oder Nachlässigkeit des Autors. Denn was er II 17, 8 aus ihm wörtlich zitiert: *Cum multa portenta fierent, et murus ac turris, quae sunt inter portam Collinam et Esquilinam, de caelo tacta essent, et ideo libros Sibyllinos XV viri adissent, renuntiarunt, uti Diti patri et Proserpinae ludi Tarentini in campo Martio fierent tribus noctibus et hostiae furvae immolarentur, utique ludi centesimo quoque anno fierent*, bezieht sich gerade auf das Jahr 249²⁾. Es sieht allerdings so aus, als ob hier von einer Neueinführung die Rede wäre. Aber die Stelle müßte im Zusammenhang gelesen werden. Es wird trotzdem auch hier von früheren Feiern die Rede gewesen sein. Die Berichte von Festus p. 440 L. 329 M., Zosimus II 3f. und Augustin *d. civ. dei* III 8 zeigen nämlich die gleiche Gestaltung: Die Einsetzung der *ludi* 249 wird erzählt und dabei auf die früheren hingewiesen, allerdings in verschiedener Weise. Augustin spricht ganz allgemein von den vergessenen früheren Spielen. Aus der verstümmelten Angabe des Festus ist soviel zu entnehmen³⁾, daß die Einführung des Jahres 249 mit früheren Feiern des *populus Romanus* begründet wurde, aus denen noch besonders die unmittelbar vorausgehende des Jahres 348 herausgehoben wurde. Bei Zosimus wird nach der Kultlegende von der Feier 509, gleich anschließend von der 249 und zwar als Restitution erzählt, erst bei dieser

1) Vgl. Mommsen, *Eph. epigr.* VIII p. 238 s.

2) Vgl. Roth, *Rhein. Mus.* VIII (1853), S. 373.

3) Roth a. a. O. S. 374.

Gelegenheit war auf die *ludi* 348 zurückgewiesen¹⁾. Demnach haben die in Wirklichkeit ersten *ludi* auch nach Aufstellung der Schwindelreihe des Antias eine besondere Stellung eingenommen. Anscheinend hat Antias selbst die echte Überlieferung bis zu diesem Grad geschont. Aber die gemeinsame Quelle der übereinstimmenden Berichte von Festus, Augustin und Zosimus ist doch wohl erst Varro gewesen. Ob auch die Erzählung des Livius so ausgesehen hat, ist aus der erörterten Stelle der *Periochae* nicht festzustellen.

Das Jahr 449 verdanken wir nur einer Notiz des Eusebius zum Abrahamsjahr 1565. Aber es paßt doch ausgezeichnet in die Reihe. Valerius Antias hat sich dieses Valerierkonsulat gewiß nicht entgehen lassen. Bei Censorin fehlt es nicht durch Zufall. Censorin oder schon seine Quelle hat wie Augustus von vornherein nur mit 4 republikanischen Feiern gerechnet. So konnte er auf die Meinung kommen, der Kaiser habe mit der von ihm aufgestellten Reihe die annalistische ersetzen wollen. Hat schon seine Quelle korrigiert, so braucht sie doch diese Tendenz nicht gehabt zu haben. Auch ein Autor des ersten Jahrhunderts v. Chr., der die Meinung vertrat, daß zu seiner Zeit die Palingenesie von 4 *saecula* abgelaufen sei, fand in der Überlieferung eine Säkularfeier zu viel. Man denkt sofort an Varro. Daß das Jahr auch in der Liste des Zosimus fehlt, würde ebenfalls darauf hinweisen, wenn hier die Datierungen nicht allzu konfus wären. Es bestand die Wahl 509 oder 449 zu streichen. Der betreffende Autor hat sich mit einem gewissen Recht für 449 entschieden. Der Anfangspunkt der ganzen Reihe sollte gehalten werden.

Da Varro die Quelle der Säkularliste des Zosimus ist, so hat er ohne Zweifel auch die Kultlegende für Zosimus und Valerius Maximus II 4. 5f. geliefert. Die beiden Erzählungen stimmen durchaus überein, öfter sogar im Wortlaut²⁾. Nur ist bald Zosimus, bald Valerius um ein Detail reicher³⁾. Valerius muß die anschließende Liste der *ludi* wie Zosimus in seiner Vorlage gefunden haben, weil auch er im Anschluß an die Legende von den *ludi* 509 erzählt. Das Wichtigste aber ist, daß sich die eigenartige Gestaltung der Kultlegende bei beiden Autoren überein-

1) Das ist sicher, ob Diels Rekonstruktion des Textes richtig ist oder nicht. Zosimus könnte allerdings die Konfusion mit den Konsulaten selbst angerichtet haben. Aber die Erzählung von den Feiern 509 und 249 ist heil. Nichts hat dazwischen gestanden. Also war jedenfalls in der Vorlage des Zosimus die Feier 348 erst nach der von 249 erwähnt.

2) Besonders auffallend: *νόσον δὲ τοῖς ἀποτὸν παῖσιν ἐνσκηπείας ἐπὶ τῇ τῶν ἰατρῶν τέχνῃ* — *duobus filiis et filia ad desperationem usque medicorum laborantibus*.

3) So fehlt bei Valerius die zweimalige Befragung der *μάρτυες* und das Zeltaufschlagen auf dem Schiff, bei Zosimus das Vulkanwunder auf dem Tarentum.

stimmend findet. Die Legende besteht nämlich in der vorliegenden Fassung eigentlich aus zwei ineinander geschachtelten Erzählungen. Die eigentliche Kultlegende ist die der *gens Valeria*: Valerius Tarentinus erhält von einer geheimnisvollen Stimme den Auftrag, mit seinen kranken Kindern *εἰς Τάραντα* zu fahren; dort würden sie durch Genuß von Tiberwasser, das auf der *ara* des Hades und der Persephone gewärmt werden sollte, geheilt werden. Die angegebene Örtlichkeit, die dem Mann zuerst Kopferbrechen macht, entpuppt sich als eine Stelle am *campus Martius*. Da das Feuer auf dem Schiff zum Wärmen des Wassers nicht ausreicht, geht er einer Rauchsäule nach und entdeckt so eine vulkanische Stelle, an der er das Wasser wärmt. Nach Genuß des Wassers verfallen die Kinder in Schlaf. Eine Traumerscheinung befiehlt, dem Hades und der Persephone nächtliche Opfer und Feiern zu veranstalten. Damit ist die Sache eigentlich erledigt. Mit der Anordnung der *ludi* ist die Entstehung des Kultes erklärt. Es geht aber weiter: Valerius hat den Auftrag erhalten, das Opfer darzubringen *ad Ditis patris et Proserpinae aram, a qua potio ipsis fuerat allata*. Er meint, er müßte einen Altar bauen. Aber beim Graben findet man bereits einen, mit der Aufschrift „Dem Hades und der Persephone geweiht“. Nun wird die Geschichte dieses Altars erzählt. Allerdings nur bei Zosimus. Aber da der Altarfund auch bei Valerius Maximus erwähnt wird, ist auch für seine Quelle die Erzählung vorauszusetzen, da doch die selbstverständliche Frage, was es mit diesem Altar für eine Bewandnis habe, beantwortet werden mußte. Außerdem stimmt zusammen, daß bei Zosimus II 3, 2 der Altar 20 Fuß tief vergraben, bei Valerius II 5 in derselben Tiefe aufgefunden wird. Es wird also eine zweite Legende erzählt: Im Albanerkrieg habe vor dem Waffengang eine wunderbare Erscheinung im Namen des Hades und der Persephone eine *θυσία ἐπὶ γῆν* verlangt. Die Römer hätten dann in der Tat ein Opfer auf einem unterirdischen Altar gebracht und diesen mit Erde zugeschüttet, *ὥς ἂν πλὴν Ρωμαίων ἅπασι τοῖς ἄλλοις ἀδελον εἶη*. Man kann nicht sagen, daß diese Geschichte in organischem Zusammenhang mit der Valerierlegende steht. Der unterirdische Altar hätte einfacher so erklärt werden können, wie es ohnehin in der eingeschachtelten Erzählung auch geschieht, daß ihn nämlich die Götter selbst verlangen. So war es billig für die *Χρόνιοι*. Wozu noch eine besondere Geschichte? Kommt dazu, daß durch Annahme einer früheren Feier der Valeriergeschichte eigentlich ihre Pointe genommen wird. Also eine einfache Floskel ist das nicht. Es liegt vielmehr eine ganz selbständige Kultlegende vor, die auch von der andern losgelöst die Entstehung der Feier befriedigend erklärt. Die Geschichte von Valerius Tarentinus ist offenbar erst späterer Annex, erfunden, um auch die Stiftung der *ludi* der *gens Valeria* zuzuschreiben. Dagegen ist die andere Erzählung wirklich ätio-

logische Legende. Sie will das Auffälligste an dem Ritual, das unterirdische Opfer, erklären. Den Grund für das Verschütten¹⁾ des Altars findet sie darin, daß den Feinden dadurch der rettende Gebrauch entzogen werden sollte. Dieser Erklärung liegt der in der Tat auch sonst begegnende Gedanke zugrunde, daß die Kenntnis des Ritus den Gott zur Willfährigkeit zwingen könne. Aber hier trifft das schwerlich zu. Das Verschütten des unterirdischen Kultortes bedarf überhaupt keiner Erklärung. Und für das unterirdische Opfer selbst gibt die Legende keine andere Erklärung, als daß es die Unterirdischen selbst verlangt haben. Analogien für diese *ara* bilden die Opfergruben bei Kultstätten chthonischer Gottheiten, wie sie auf griechischem und römischem Boden, hier *mundi*²⁾ genannt, öfter beobachtet worden sind³⁾. Man will eben auf diese Weise mit dem unter der Erde wohnenden Gott in unmittelbare Berührung kommen. Natürlich ist das Ritual für die Feier der Legende aus der Überlieferung über die wirklich stattgefundenen *ludi Tarentini* gewonnen. Die Angaben des Zosimus-Varro über den Ritus der ältesten Feier decken sich mit dem Inhalt des von Varro bei Censor. II 17, 8 mitgeteilten Bescheides der XV *viri* über die *ludi* 249: *προσαγαγεῖν ἱερεῖα μέλανα Περσεφόνη καὶ Αἰδὴ καὶ τρεῖς ἐπαλλήλους ἄγειν παννυχίδας ὁδοῶν καὶ χοροῶν — uti Diti patri et Proserpinae ludi Tarentini in campo Martio fierent tribus noctibus et hostiae furuae immolarentur*. Valerius Maximus erwähnt außerdem *lectisternia*, was keinem Anstoß unterliegt. Aber auch das unterirdische Opfer ist ohne Zweifel ein echter Zug der *ludi Tarentini*. Über die wirkliche Entstehung der Feier läßt sich nur soviel sagen, daß sie griechisch ist und aus Tarent übertragen sein dürfte: mit dem Kult ist auch der Name des Kultortes übertragen worden.

Es ist die Frage, ob die Valerierlegende ursprünglich getrennt neben der Kultlegende existiert hat oder ob sie von Anfang an als ihre Erweiterung gedacht war. Der Altarfund hat in jedem Fall die Brücke zwischen den beiden Erzählungen gebildet. Man könnte sich denken, daß Antias die Geschichte von Valerius Tarentinus ganz ohne Rücksichtnahme auf die vorhandene Kultlegende in die Welt gesetzt hat. Sie hätte dann eben ganz natürlich mit dem Bau eines Altares und der Veranstaltung der *ludi* geschlossen. Dann hätte erst ein späterer Autor die beiden Geschichten kontaminiert und den Altarfund als verbindende Episode eingefügt. Dagegen spricht aber, daß der Altar auch in der Valeriergeschichte

1) Daran knüpft der Versuch des Verrius Flaccus an, die Etymologie von Tarentum zu erklären (Paulus 479 L. 350 M.): *Tarentum locus in campo Martio dictus, quod eo loco ara Ditis patris terra occultaretur*. Vgl. Festus p. 478 L. 351 M.

2) Servius zur *Aen.* II 134.

3) Stengel, *Griechische Kultusaltertümer* S. 17 ff. Wissowa, *Kultus und Religion der Römer*² S. 234 f.

selbst eine bedeutsame Rolle spielt. Tarentinus soll das Tiberwasser am Altar des *Dis pater* und der Proserpina wärmen. Dabei ist schon an den vergrabenen Altar gedacht. Tarentinus konnte das nicht verstehen, wir verstehen es auch erst am Schluß der ganzen Erzählung. Zosimus aber hat es überhaupt nicht verstanden, sonst hätte er nicht das Feuerwunder, das die Stelle des vergrabenen Altars anzeigt, beseitigt und Tarentinus das Wasser wirklich auf einer *ἐσχάρα*, in wörtlicher Erfüllung des göttlichen Auftrages wärmen lassen. Nach der Genesung der Kinder erhält er den Auftrag, die Feier bei dem Altar, an dem er das Wasser gewärmt habe, zu veranstalten. Natürlich ist wieder an den vergrabenen Altar gedacht. Tarentinus ist abermals ratlos, glaubt aber den Auftrag am besten so zu erfüllen, daß er selbst einen Altar baut. Eliminiert man diese Elemente, so müßte der erste göttliche Auftrag etwas anders gelautet haben; die Angabe, daß das Wasser am Altar der *Χθόριον* gewärmt werden sollte, hätte natürlich fehlen müssen. Höchstens hätte der Vulkan als nähere Bezeichnung der gewünschten Örtlichkeit angegeben sein können, was ja genügt hätte, um die Stelle als den Unterirdischen eigen zu kennzeichnen. Und der zweite Auftrag hätte unzweideutig die Errichtung des Altars befehlen müssen. Aber man versteht nicht, was den Kompilator, der auf den Gedanken gekommen war, die beiden Erzählungen durch den eingeschobenen Altarfund zu verknüpfen, veranlassen konnte, den Altar in der Valeriergeschichte noch eine besondere Rolle spielen zu lassen. Der Hauptreiz der ganzen Erzählung beruht geradezu darauf, daß Tarentinus tappend den Willen der Götter erfüllt, ohne es zu wissen. Daraus folgt mit großer Wahrscheinlichkeit, daß die Valeriergeschichte niemals selbstständig bestanden hat, sondern unter Berücksichtigung der bereits vorhandenen Kultlegende entstanden ist, daß also die vorliegende Fassung schon dem Antias gehört und aus diesem von Varro ohne wesentliche Änderungen übernommen worden ist.

Augustus hat, da er der alten Säkularreihe eine neue gegenüberstellte, auch nach einem anderen Anlaß für ihre Einführung suchen müssen. Wir wüßten mehr darüber, wenn die betreffende Stelle der Severischen Akten besser erhalten wäre. In dem Memorandum des Kollegiums an den Senat ist davon die Rede gewesen. Z. 7f. ist schon die *origo ludorum* erwähnt. Dann Z. 9: *et deorum* [14] *i cultus s[ollem]nibus impleatur [si]n merito et immortale* [. . .] *quae aliis . . . erit . . . us bon* [9] *cu* [25]. Die Lücke nach *deorum* ist vielleicht durch *[sancti Tarent]i* auszufüllen. Die Ergänzung der Editoren *[si]n merito* befriedigt nicht. Man erwartet das Gegenteil. Vielleicht *[non i]n merito*, wenn der Raum langt. *Immortale* [. . .] *quae* kann wohl nichts anderes sein als *immortales*, *quae* und müßte sich auf Demeter und Kore beziehen, wenn es sicher wäre, daß das Relativ feminin ist. Die anschließenden Worte hat schon Bormann bei

Mommsen p. 278 zu *aliis [innum]era[bilib]us bon[is]* ergänzt. Auf das Besondere, das diese Gottheiten außerdem gewährt haben, wird sich Z. 10 [15 *imp]*artierit ubert[at]em beziehen, wenn auch die Konstruktion unklar bleibt. Sodann wird das letzte *saeculum* in irgend einer Beziehung hervorgehoben durch: *memin[isse debem]us quom[odo]*. Im folgenden scheint also, nachdem vorher nur allgemein von den Wohltaten der beteiligten Gottheiten die Rede war, auf die erste Feier genauer eingegangen worden zu sein. Leider ist sehr wenig zu erkennen. Z. 11 *fructum felicitat[is]* weist auf denselben Gedankenkreis wie das Vorangehende hin. In derselben Zeile: *frequentandum d[omi]n[u]m t[ri]butum t[ri]butis [32]*. Das *d* mag zu *diem* gehören, die Endung *as* nach der zweiten Lücke zu *primitias*. Dann folgen Berechnungen. Wenn also auch das einzelne verloren bleibt, so ist doch so viel klar, daß die erste Feier als Fruchtbarkeitsfest aufgefaßt wurde. Augustus hat den Gedanken seiner Feier auf die erste übertragen, um so auch inhaltlich eine Tradition zu gewinnen. Welche Gottheiten bei dieser und den angeblich folgenden Feiern nach offizieller Darstellung verehrt wurden, ist nicht genau festzustellen. Da an das Tarentum angeknüpft wurde, so mußten die *Xθόνιοι* jedenfalls auch hier die Hauptrolle spielen, wenn auch — was der Doppelcharakter dieser Gottheiten erlaubte — mit geänderter Wirksamkeit.

Bevor ich den Ritus erörtere, ist der Wert unserer Quellen zu untersuchen. Das Säkularorakel ist nach Phlegons Ansicht im Bundesgenossenkrieg entstanden. Diese Datierung stützt sich lediglich auf die beiden letzten Verse *καὶ οὖν πᾶσα χθὼν Ἰταλὴ καὶ πᾶσα Λατίνων | αἰὲν ὑπὸ σκήπτροισιν ἐπανχέριον ζυγὸν ἔξει. Χθὼν Ἰταλὴ καὶ Λατίνων* kann wirklich, wenn es keine leere Floskel ist, nur juristisch als *homines nominis Latini et socii Italici* verstanden werden. Aber bestenfalls werden dadurch nur die beiden Verse selbst datiert. Auch sonst mag einzelnes aus älterer Orakelpoesie herübergenommen sein, das Gedicht als solches kann nach Inhalt und Form erst zum Zweck der Augustischen Feier entstanden sein. Zunächst inhaltlich¹⁾. Das hundertzehnjährige Säkulum hat in Rom zuerst Varro im Jahre 43 aufgebracht. Zwischen diesem Jahr und den *ludi* gab es aber gewiß keine Gelegenheit zur Entstehung eines Säkularorakels. Das Wichtigste aber ist, daß der bei der Feier erscheinende Götterverein spezifisch Augustisch ist. Die Eileithyien verkörpern den Gedanken der kaiserlichen Ehegesetzgebung. Horaz. c. s. 17 ff. hebt das sogar, zum Schaden des poetischen Tones, ausdrücklich hervor. Mit ihnen vereinigt sich einerseits *Iη*, die allgemeine Fruchtbarkeitsgöttin, andererseits die nahe verwandten²⁾, chthonischen Moiren. Und an den

1) Vgl. Diels, *Sibyllinische Blätter*, S. 14 f.

2) Vgl. Wilamowitz, *Isyllos von Epidauros*, S. 15. 186.

von Augustus neu kreierten Tagfeiern erscheint neben dem kapitolinischen Götterpaar in bevorzugter Stellung Apoll, dessen Kult der Kaiser bekanntlich besonders gefördert hat.

Was die Technik angeht, so hat Diels als Indiz für die späte Entstehung darauf hingewiesen, daß das Gedicht nicht akrostichisch gebaut ist und daß der gelehrte Verfasser an den Riten im Schulmeisterton herumklügelt. Er führt dafür V. 12ff. und 16f. an. Die Stellen lassen sich vermehren. V. 1f.: Ἀλλ' ὅποτ' ἂν μήκιστος ἔκη χρόνος ἀνθρώποισι | ζωῆς erweist sich, neben Censor. d. d. n. II, 17, 2: *Saeculum est spatium vitae humanae longissimum partu et morte definitum* gestellt, einfach als Definition von *saeculum* im physischen Sinn, woran sich denn gleich eine Definition des juristischen Säkulums nach Varronisch-Augustischer Rechnung anschließt. V. 21ff. wird der Begriff ἀμφιθαλῆς glossiert und die Erklärung sogar dem Wort vorangestellt: ἀλλὰ γονήων | πάντες ζώντων, οἷς ἀμφιθαλῆς ἔτι φύτλη. V. 6f. wird der Einbruch der Nacht auf doppelte Weise charakterisiert: νύξ ἥνιχα γαῖαν ἐπέλθη | ἥελίου κρύψαντος ἐὼν φάος. Dazu kommen so gespreizte Wendungen wie V. 3, 15f., 18ff.

Es läßt sich sogar zeigen, daß der Verfasser des Orakels das offizielle Festprogramm bereits vor sich gehabt hat. Denn einige Stellen in dem Orakel sind von der Art, daß daraus auch der scharfsinnigste Interpret nicht die entsprechenden Bestimmungen herauslesen konnte, während die absichtliche Verdunklung des Programms durch den Orakelton ohne weiteres deutlich ist. Als Örtlichkeit der Feier gibt das Orakel an: ἐν πεδίῳ παρὰ Θύβριδος ἄπλετον ὕδωρ, ὅππῃ στεινότατον. Dann folgt die Anordnung der nächtlichen Feiern für die Moiren, die Eileithyien und die Terra. Soweit ist es in Ordnung. Dann wird aber zu den Tagfeiern übergegangen, ohne daß eine Lokalveränderung angedeutet wird. Denn aus V. 12: πάνλευκοι ταῦροι Διὸς παρὰ βομὸν ἀγέσθων läßt sich auf das veränderte Lokal gar nicht schließen, wenn man nicht vorher aus dem Programm weiß, daß dieses Opfer auf dem Kapitol stattfindet. Erst beim Opfer für Juno wird die Örtlichkeit deutlicher gekennzeichnet: Δαμάλης τε βοὸς δέμας ἀγλαὸν Ἥρης | δεξάσθω νηὸς παρὰ σεῦ. Das Lokal des 3. Tages wird nur als νηὸς ἀθανάτων charakterisiert, was insofern seine Schwierigkeiten hat, als im Vorhergehenden Artemis neben Apollo nicht genannt wurde.

Über die Dauer des Festes sagt das Orakel anfänglich nichts: Man hat den Eindruck, daß die ganze Feier in einer Nacht und einem Tag stattfinden soll. Von einer Verteilung ist nicht die Rede. Das Fest, heißt es, möge stattfinden νύξ ἥνιχα γαῖαν ἐπέλθη | ἥελίου κρύψαντος ἐὼν φάος. Dann werden die Opfer für die Moiren, die Eileithyien und Terra ohne zeitliche Sonderung angeordnet. Beim Opfer für Juppiter wird

gesagt, daß es am Tag dargebracht werden soll. Mit der angeschlossenen Begründung. *θεοῖσι γὰρ οὐρανίδησιν | ἡμέριος πέλεται θύων τρόπος* ist das auch auf die Opfer für Juno und Apoll ausgedehnt. Eine Sonderung nach Tagen ist auch hier nicht gegeben. Was schließlich von einem Orakel auch nicht zu verlangen ist. Hier konnte der Interpret auch aus eigenem die Verteilung auf mehrere Nächte und Tage vornehmen, weil das Orakel mit seiner Scheidung in Nacht und Tag nicht einen astronomischen Tagesverlauf vor Augen haben mußte. Das Gedicht kommt denn auch später selbst zu Hilfe, indem V. 33ff. knapp vor Schluß, die Verteilung auf mehrere Tage und Nächte ausdrücklich vorausgesetzt wird: *ἡμασι δ' ἔστω | νυξί τ' ἐπασσυντέρησι θεοπρέπτονες κατὰ θόζονες | παμπληθῆς ἄγνρις*. Es sieht so aus, als hätte der Verfasser im nachhinein doch Skrupel wegen der Diskrepanz zwischen Programm und Gedicht empfunden. Jedenfalls aber wird die Priorität des Programms durch 23ff. erwiesen. Anschließend an die Kinderchöre des Apollofestes heißt es:

*Αἱ δὲ γάμον ζεύγλαις δεδμημένοι ἡματι κείνῳ
γνῶξ' Ἥρης παρὰ βωμόν ἀοίδιμον ἐδριώσσαι
δαίμονα λισσέσθωσαν.*

Da von einer Teilung des Festes im Vorhergehenden noch gar nicht die Rede war, müßte man *ἡματι κείνῳ* auf den einen Tag oder doch wenigstens Zeitabschnitt beziehen, an dem nach vorläufigem Anschein das ganze Fest stattfinden soll und annehmen, daß diese Gebete während der ganzen Feier stattfinden. Das Programm lehrt aber, daß der Verfasser bei *ἡματι κείνῳ* wirklich an einen einzelnen Tag, den zweiten der ganzen Feier gedacht hat, an dem das große Matronengebet stattfindet. Der Verfasser ist aus dem bisherigen orakelhaften Dunkel plötzlich in eine ganz spezielle Angabe verfallen. Er hat das Matronengebet für erwähnenswert gehalten, hat aber bei seiner lokalen und chronologischen Fixierung vergessen, daß die Festordnung für ihn noch nicht existieren sollte. Zumindest hätte diese Stelle hinter das Junofest, nicht hinter die Anordnungen für den dritten Tag gehört. Das hat aber seinem Prinzip widersprochen, die einzelnen Opfer der Reihe nach ohne Unterbrechung anzuführen. So hängt die Stelle ganz in der Luft.

Das Verhältnis erwiese auch die Angabe des Orakels über das Apollofest 16ff., falls mit Zosimus zu schreiben ist:

Καὶ Φοῖβος Ἀπόλλων, | ὅστε καὶ Ἥλιος κικλήσκεται ἴσα δεδέχθω | θύματα Ἀητοίδης.

Es könnte damit auf das unmittelbar vorausgehende Heraopfer nicht verwiesen sein, vielmehr nur, mit Übergehung der drei dazwischenliegenden Opfer, auf das Kuchenopfer für die Eileithyien. Möglich wäre das, weil *θύμα* technisch das unblutige Opfer bezeichnet und die vorausgehenden bis auf das der Eileithyien Tieropfer sind. Aber da *θύμα* oft genug auch

für blutige Opfer steht, so würde auf diese komplizierte Beziehung kaum jemand ohne vorhergehende Kenntnis des Rituals verfallen.. Indes gibt vielleicht der Text Phlegons¹⁾: *αἰὶα δέχθω θύματα* das Ursprüngliche. Über die von Zosimus und den Modernen mißverstandene Stelle 27 ff. unten in anderem Zusammenhang.

Das Verhältnis des Orakels zum *carmen saeculare* läßt sich weniger klar erweisen. Horaz zitiert die *Sibyllini versus*, was nicht entscheidet. Markante Beziehungen finden sich überhaupt nur an zwei Stellen. C. 21f. *certus undenos deciens per annos orbis ut* usw. entspricht *Sib. 2: εἰς ἑτέων ἑκατὸν δέκα κύκλῳ ὀδεύων*. Ferner wird Apoll bei Horaz bekanntlich als *alme Sol* angerufen. Übereinstimmend das Orakel 16f.: *Καὶ Φοῖβος Ἀπόλλων, | ὅστε καὶ Ἥλιος καλῆσκειται*. Nun gibt Horaz auch für die Eileithyien noch andere Kultnamen, so daß die Anrufung des Apollo als *Sol* nicht erst das Orakel zur Voraussetzung haben muß. Eher könnte man den Zusatz des Orakels aus Horaz ableiten. Übrigens hat die Identifikation mit Helios, wie wir sehen werden, hier eine gewisse Bedeutung für das Ritual, so daß dieses Zusammentreffen auch auf übereinstimmende Instruktion von oben zurückgehen kann. Überhaupt wird man sich das Verhältnis der drei Stücke so zu denken haben, daß Horaz und der Verfasser des Orakels in Einklang mit Ateius Capito gearbeitet haben.

Zosimus kommt neben den primären Quellen deshalb für uns in Betracht, weil er in einigen Punkten mehr gibt als die Akten. Aber wir müssen zuerst wissen, was seine Weisheit taugt. Im Anschluß an die aus Varro stammende Geschichte der republikanischen *ludi* gibt er eine Darstellung des Rituals. Er beginnt mit den Worten 5, 1: *τοιοῦτος δέ τις ὁ τρόπος ἀναγράφεται τῆς ἐορτῆς*. Das *ἀναγράφειν* ebensosehr wie die Flucht hinter das Ungefähr weist darauf hin, daß Zosimus nicht eine fremde Darstellung ausschreibt, sondern selbst Urkunden interpretiert. So erklären sich die zahlreichen Irrtümer und Oberflächlichkeiten, sowie die gelegentliche Heranziehung des Orakels am besten. Demnach wird die Darstellung des Zosimus direkt auf die offiziellen Urkunden zurückgehen. Bei seinem großen Interesse für die Materie ist das nicht so unwahrscheinlich. Er sagt nicht, daß er das Programm einer bestimmten Feier wiedergebe. Er kann sich seine Vorstellung auch aus der Lektüre mehrerer Programme gebildet haben. Aber in der uns vorliegenden Form hat er die Urkunden nicht gelesen, da er hier und dort an Einzelheiten reicher ist. Die einzelnen Publikationen sind nicht von gleicher Ausführlichkeit gewesen. Das können wir noch durch einen Vergleich zwischen den Séverischen und Augustischen Akten feststellen. Jene geben an

1) Vgl. Stengel, *Hermes* XXVII (1892), S. 446 ff.

manchen Stellen Einzelheiten, die in diesen übergangen oder nur angedeutet sind. Manches kann sich geändert haben. Da aber die Kenntnis einiger solcher Züge ebenso wie die einzelner nur bei Zosimus erhaltener Angaben in den Augustischen Akten vorausgesetzt werden, so muß man annehmen, daß die Publikation der *commentarii* nur einen unvollständigen Auszug aus dem originalen Amtsbuch des Kollegs vorstellt. Zosimus aber muß den vollständigen Text vor sich gehabt haben.

In dem Brief des Septimius Severus C 32327 wird eine Sitzung des Kollegs angeregt, die sich mit der Verlosung der *tribunalia*, der kalendarrischen Bestimmung der Festtage, und den Räucheropfern der Matronen beschäftigen soll. Das muß auch bei den *ludi* des Augustus geregelt worden sein. Zosimus gibt auch eine teilweise entsprechende Angabe: τὸν θεσμὸν Ἀθηῶν Καπίτωρος ἐξηγησάμενον, τοὺς δὲ χρόνους, καθ' οὓς ἔδει τὴν θεωρίαν γενέσθαι καὶ τὴν θεωρίαν ἀχθῆναι, τῶν πεντεκαίδεκα ἀνδρῶν, οἳ τὰ Σιβύλλης θέσφατα φυλάττειν ἐτάχθησαν, ἀνερευνησάντων. Das kann nur aus den Akten stammen. Ob es in dem nicht erhaltenen Anfang der Steinurkunde gestanden hat oder bei der Publikation überhaupt übergangen wurde, ist nicht auszumachen.

Ebenso verhält es sich mit der von Zosimus 5, 1, Suet. *Claud.* 21 und Herodian III 8 berichteten Ladung durch Herolde. Die übereinstimmende Fassung von

Sueton	Herodian	Zosimus
... vox praconis ... invitantis more sollem- ni ad ludos, quos nec spectasset quisquam nec spectaturus esset	Κήρυκες γοῶν κατὰ τὴν Ρώμην διεφοίτων κα- λοῦντες ἥκειν καὶ θεά- σασθαι πάντας ἃ μῆτε εἶδον μῆτε ὄψονται.	Περιόντες οἱ κήρυκες εἰς τὴν ἐορτὴν συνιέναι πάντας ἐκέλευον ἐπὶ θέαν, ἣν οὔτε πρότερον εἶδον οὐδὲ μετὰ ταῦτα θεάσονται.

verglichen mit der bezüglichen Stelle aus dem Senatsbeschluß vom 23. Mai 17

Z. 54: *quod tali spectaculo [nemo iterum intererit*

Z. 56: ... *neque ultra quam semel ulli mor[talium eos spectare licet*

lehrt, daß diese Bestimmung auch in der Fassung tralatizisch geworden ist.

Bei der Verteilung der *κατάρσια* gibt Zosimus eine Spezialisierung: ταῦτα δὲ ἐστὶν δᾶδες καὶ θεῖον καὶ ἄσφαλον, die wir in der Publikation nirgends lesen; aber im Original muß sie gestanden haben. — Nur bei Zosimus ist ferner die Bestimmung erhalten, daß nur ἐλεύθεροι Anteil an den *suffimenta* haben sollen. Sie mag auch in dem verlorenen Anfang der Augustischen Publikation gestanden haben. Indes bedurfte wohl der Ausschluß der Sklaven von der Beteiligung mit *suffimenta* überhaupt keiner ausdrücklichen Festsetzung und so ist es nicht ausgeschlossen, daß die

Stelle bei Zosimus lediglich auf ein Mißverständnis des Autors zurückgeht. Im Augustischen Programm ist nämlich festgesetzt, daß auch Kinder beteiligt werden sollen. Z. 8: . . . *libe]ros petere iubeatis*. Z. 65f.: *ut omnes lib[erei qui suffimenta] | petèrent, ne amplius quam [seme]l iei coniugesque . . .*, was durch die Münze Domitians Cohen² Nr. 81 (Dressel *Ephem.* VIII p. 310, Nr. 2) bestätigt wird¹). Ich halte für möglich, daß Zosimus unter den *liberi* fälschlich die *ἐλεύθεροι* verstanden hat.

Bei der *frugum acceptio* hat er den Zeitpunkt ungeschickt angegeben (5, 2): *Συνελθόντος δὲ τοῦ δήμου παντός . . .*, das sieht so aus, als ob die Leute bereits zur Feier zusammenkämen, zumal im nächsten Satz unvermittelt die Notiz über die Moirenfeier anschließt. Das ist bloß Ungeschicklichkeit: die Verteilung der *suffimenta* und der Empfang der *fruges* findet bekanntlich vor Beginn des eigentlichen Festes statt. *Δήμον παντός* ist aus einer Stelle der Augustischen Akten herausgelesen, an der zu eifriger Teilnahme an der Spende aufgefordert wird, Z. 10: *bene frequentesque a]desse*. Die Plätze der *tribunalia* für die Verteilung der *suffimenta* und den Empfang der *primitiae* sind bei Zosimus in Übereinstimmung mit den Augustischen Akten angegeben. Die Spezialisierung der *fruges* in *σῖτος*, *κριθή* und *κύαμος* steht nur bei ihm, wird aber in der Augustischen Publikation vorausgesetzt. Denn Z. 69 wird verordnet, daß die Spenden *generatim* erfolgen sollen. Das muß im Original ausgeführt gewesen sein. Es schließt, wie gesagt, der Bericht über die Moirenfeier an: *καὶ ταῖς Μοῖραις ἄγουσι παννυχίδας μετὰ σεμνότητος ἐν νυξίν*. Das ist in dieser Allgemeinheit falsch. Das Moirenfest findet nur in einer Nacht statt. Die Art, wie Zosimus fortfährt: *Ἐνστάντος δὲ τοῦ χρόνου τῆς ἑορτῆς* ist erst recht ungeschickt, weil man daraus den Eindruck gewinnen müßte, daß das Moirenopfer nicht zum eigentlichen Fest gehört. Überhaupt ist es ganz willkürlich, daß Zosimus die Moiren aus der folgenden Aufzählung der Götter, denen bei den *ludi* geopfert wird, noch besonders heraushebt. In dieser Liste fehlt *Γῆ*, dagegen erscheinen zu Unrecht *Ἀητώ*, *Ἀημήτηρ*, *Ἄιδης* und *Περσεφόνη*. *Ἀητώ* wohl nur wegen ihres Verhältnisses zu Apollo und Artemis, obwohl nicht ausgeschlossen ist, daß sie in einem älteren oder jüngeren Ritual neben ihren Kindern eine Rolle gespielt hat. Die *Ἀημήτηρ* hat er mit *Γῆ* identifiziert und an ihre Stelle gesetzt. *Ἄιδης* und *Περσεφόνη* aber sind aus dem republikanischen Ritual herübergenommen. Das hat auch die Gleichsetzung von

1) Mommsen hält den ersten erhaltenen Teil der Augustischen Akten für einen Kaiserbrief. Aber Prof. Bormann hat bemerkt, daß diese Partie nicht an das Kolleg gerichtet ist, sondern an das Publikum. Er identifiziert sie mit dem in der *contio* verlesenen Edikt der *XVviri*, dessen Veröffentlichung Z. 24ff. erwähnt wird. So verliert auch die Datierung Z. 24: *Εὐδελῶν die edictum propositum est etc.* ihre Schwierigkeit.

Πῃ und *Δημότηρ* angeregt. Die Ortsangabe *παρὰ τὴν ὄχθην τοῦ Θύμβριδος ἐν τῷ Τάραντι* stimmt nur für die Nachtfeiern. Aber der Autor hat sich — abhängig von der besprochenen Stelle des Orakels V. 5 — nur nachlässig ausgedrückt; denn in der folgenden Einzelbehandlung sind die Örtlichkeiten der Feiern richtig auseinandergehalten. Als Zeit des Moirenopfers gibt Zosimus 5, 3 an: *πρὶ δευτέρας ὥρας*. Dieselbe Zeitangabe erscheint, aber anscheinend auf den Beginn der Spiele bezogen, in den Augustischen *acta*:

Z. 83 *Ludos Latinos saeculares comm[ittimus]*

Z. 84 *k. Jun. noctis h. II.*

Die *ludi* beginnen aber erst nach Beendigung des Opfers (Z. 100). Zosimus hat es anscheinend auch hier nicht genau genommen. — Das Moirenopfer weist bei Zosimus Einzelheiten auf, die in den Akten fehlen: . . . *τριῶν παρασκευασθέντων βομῶν τρεῖς ἄρνας θύει μετὰ τῶν δεξαπέριτε ἀνδρῶν, καὶ τοὺς βομῶνς καθαιμάζας ὀλοκάντει τὰ θύματα*. Von drei Altären lesen wir in den erhaltenen Teilen der Augustischen Akten nichts. Aber in den Severischen steht an der arg verstümmelten, anscheinend auf das Opfer für Juppiter bezüglichen Stelle Z. 68: *in ara lignea*. Das muß in Gegensatz zu anderen Altären gesagt sein. Dann ist aber die Dreizahl ohne Schwierigkeit. Möglicherweise ist das auch in den Augustischen Akten in der Lücke Z. 90 angeordnet gewesen. Aber vielleicht ist diese Einzelheit in der Publikation übergangen worden oder es handelt sich um eine spätere Neuerung, was aber wegen der großen Zahl der Opfertiere, 9 Schafe und 9 Ziegen, nicht wahrscheinlich ist. Zosimus spricht nur von drei Schafen. Auch die Ziegen hat er vergessen. Die Drei aber scheint als Zahl der auf einem Altar geschlachteten Schafe verstanden werden zu müssen, wenn nicht einfach ein Irrtum vorliegt. Daß Zosimus gerade beim Moirenopfer die *XVviri* neben dem Kaiser als Teilnehmer erwähnt, ist unbegründet. Dagegen ist das Weitere: *καὶ τοὺς βομῶνς καθαιμάζας ὀλοκάντει τὰ θύματα* wirklich ein Teil des *Achivus ritus* und aus den Severischen Akten zu belegen, worüber in anderem Zusammenhang. Nur bei Zosimus steht die Notiz über das Anzünden der Fackeln während der nächtlichen *ludi*: *φῶτα ἀνάπτεται καὶ περὰ*. Wenn auch als Festzeit Vollmondnächte gewählt wurden¹⁾, so werden Fackeln doch wegen ihrer kathartischen Bedeutung gebrannt haben. Die Publikation hat auch sehr gekürzt. Daß der *ῥυμος νεωστὶ πεποιημένος*, worunter nur das *carmen saeculare* verstanden werden kann, schon beim Moirenfest gesungen worden ist, ist ein offenkundiger Irrtum. Ganz verkehrt ist, wie wir später sehen werden, was Zosimus über die Verwendung der *fruges* angibt. Hier hat er eine Orakelstelle falsch interpretiert.

1) Vgl. Dessau, *Klio* X (1910) S. 360 ff.

Seine Angaben über das Juppiter- und Junofest weichen von den *commentarii* nicht ab, bis auf die Behauptung, daß *ludi* des ersten Tages für Apollo und Artemis stattfinden. Das dürfte ein bloßer Irrtum sein. Die *ludi* des Juppiterfestes werden kaum anderen Gottheiten geweiht gewesen sein; vielleicht irrt er sich damit, daß bei den Augustischen *ludi* die *lectisternia* der ersten Nacht Juno und Artemis gehören. — Seine Angabe, daß die Matronen am zweiten Tag am Kapitol zu erscheinen hätten *κατὰ τὴν ὄραν, ἣν ὁ χορηγὸς ὑπηγόρευσε* findet im Orakel keine Stütze. Um solche Kleinigkeiten kann sich das Orakel auch gar nicht gekümmert haben. Dagegen lesen wir in den Augustischen *commentarii* entsprechende Bestimmungen (78ff.). Das hat also Zosimus verwechselt. Bei der Beschreibung der Apollofeier stammt die Erklärung von ἀμυθιθαλῆς aus dem Säkularorakel 21ff., die Zerlegung der Zahl 27 in 3 mal 9 wahrscheinlich aus dem Androgynenorakel 13. Merkwürdig ist wieder seine Angabe, die Kinderchöre hätten Hymnen und Paiane in lateinischer und griechischer Sprache vorgetragen. Das Orakel spricht nur von lateinischen Liedern. Die Augustischen Akten nennen für den dritten Tag nur das *carmen saeculare*. Allerdings wird in dem Kaiserbrief von der Teilnahme der Kinder *ad carmen canendum chorosque habendos* gesprochen. Aber es ist fraglich, ob sich das ausschließlich auf den dritten Tag bezieht. Jedenfalls sind wirklich außer dem *c. s.* noch andere Kinderchöre vorgetragen worden. Zosimus mochte auf den — falschen — Gedanken kommen, daß diese Chöre im Gegensatz zu den im Orakel ausdrücklich als lateinische bezeichneten in griechischer Sprache abgefaßt waren. Die Zusätze *παῖνες δι' ὃν αἱ ἐπὶ Ῥωμαίους σφίζονται πόλεις* und *ἄλλα . . . , ὃν ἐπιτελουμένων διέμεινε ἡ ἀρχὴ Ῥωμαίων ἀλώβητος* sind nur eine laxe Paraphrase der letzten zwei Verse des Säkularorakels. Dem Bewußtsein, das Programm sehr oberflächlich dargestellt zu haben, gibt er sichtbaren Ausdruck: *Ἀλλὰ τε κατὰ τὸν ὑφηγημένον παρὰ τοῦ θεοῦ τρόπον ἐπράττετο* usw.

Nach der Analyse der Quellen zur Erörterung des Rituals. Vollständigkeit ist nicht beabsichtigt. Die Arbeiten von Diels und Mommsen sind hier wie im Vorausgehenden als bekannt vorausgesetzt.

Λύματα: Das Orakel befiehlt, daß in erster Linie die Frauen *λύματα* bekommen sollen.

25f.: *Ἀπᾶσι δε λύματα δοῦναι | ἀνδράσιν ἡδὲ γυναιξί, μάλιστα δε θηλυτέρῃσιν*. Wenigstens in den Augustischen *acta* scheint darauf nicht ausdrücklich reflektiert zu sein. Aber eine leere Floskel ist es doch nicht. Der Gedanke, daß die Frauen wegen der *τόξοι* und *γυναιξέτα* unreiner seien als die Männer, ist dem griechischen Ritus geläufig¹⁾.

1) Vgl. L. Ziehen, *Leg. s.* p. 150f.

Die Bevorzugung der Frauen bei der Verteilung der *suffimenta* wird quantitativ oder qualifativ irgendwie zum Ausdruck gekommen sein. Auch diese Einzelheit hat man in die Publikation nicht aufgenommen.

fruges. Diels a. a. O. S. 15 hat bemerkt, daß V. 25—30 des Orakels, die sich auf die *suffimenta* und die *fruges* beziehen, akrostisch¹⁾ sind und daraus mit Recht geschlossen, sie seien aus einem älteren Orakel herübergenommen. Die Stelle lautet:

25 δαίμονα λισσέσθουσιν. Ἀπασι δὲ λύματα δοῦναι
ἀνδράσιν ἢ δὲ γυναιξί, μάλιστα δὲ θηλυτέρῃσιν.
Πάντες δ' ἐξ οἴκοιο φερέσθων, ὅσσα κομίζειν
ἔστι θέμις θνητοῖσιν ἀπαρχομένοις βιότοιο
δαίμοσι μελιχίοισιν ἰλάσματα καὶ μακάρεσσιν
30 οὐρανίδαίς. Τὰ δὲ πάντα τεθροασυριμένα κείσθω,
ὄφρα τέλη θυμέλῃσι καὶ ἀνδράσιν ἐδριόωσιν
ἐνθεν πορσύνῃς μεμνημένος.

In der Tat ergibt 25—30 das Akrostich ΔΑΠΕΛΑΟ. Auf welche Gottheit sich δαίμονα im Original bezog, ist natürlich unsicher. V. 31 und 32 gehören nicht mehr zum Akrostich. Das erklärt sich daraus, daß sie, wie wir sogleich sehen werden, eine spezielle Bestimmung für die *ludi saeculares* enthalten, die wahrscheinlich erst bei der Augustischen Feier erlassen worden ist.

Spende der Erstlinge von den Früchten ist dem griechischen wie dem alten römischen Kult geläufig²⁾. Mehr als eine Analogie bietet vielleicht die berühmte Erstlingsspende der Griechen nach Eleusis. Die *ludi saeculares* stehen schon ihrem ganzen Charakter als griechisches Reinigungsfest nach den Mysterien nahe. Es stimmt auch die Gliederung in heilige Zeremonien, Aufführungen und anschließende ἀγῶνες. Herodian III 8, 10, der die *ludi* des Severus gesehen hat und nach dieser Stelle auch eleusinischer Mysterie gewesen sein muß, stellt die beiden Veranstaltungen ausdrücklich zusammen: εἰδομεν δὲ ἐπ' αὐτοῦ καὶ θείας τινῶν παντοδαπῶν θεαμάτων ἐν πᾶσι θεάτροις ὁμοῦ, ἱερουργίας τε καὶ παννυχίδας ἐπιτελεσθείσας ἐς μυστηρίων ζῆλον. Augustus selbst hat, wenige Jahre vor Veranstaltung der *ludi saeculares*, im Jahre 21 anlässlich seines Aufenthaltes in Athen die Weißen als Mysterie genommen. Die dort gewonnenen Eindrücke sind anscheinend bei seiner Reform der Jahrhundert-

1) Bei dieser Gelegenheit bemerke ich, daß das Orakel auch andere Kunstmittel anwendet. Alliteration begegnet V. 20f.: Χωρίς δὲ κόραι χορὸν αὐταὶ ἔχοιεν | καὶ ταίδων ἔρσην στάχυν. 10: θυέσσιν, ὕπη θέμις. 15f.: Δαμύλης τε βοὺς δέμας ἐγλαὸν Ἥρης | δεξιόσθω. V. 10—12 beginnen mit demselben Buchstaben: παιδοτόκους, πληθομένη, πάνλευκοι; ebenso 13f.: ἥματι, ἡμέριος. Das ist anscheinend auch als σφραγίς gedacht.

2) Stengel P.-W. I Sp. 2666 ff. Wissowa a. a. O. S. 409.

feier von Einfluß gewesen. Die eleusinische Erstlingsspende ist uns durch das der Zeit des Nikiasfriedens angehörende Regulativ (*IG* I suppl. p. 59, Nr. 27^b; Ditt. *Syll.* I²20; Ziehen *l. s.* 4) genau bekannt. Die Spende geschieht *κατὰ τὰ πάτρια καὶ τὴν μαρτυρίαν τὴν ἐν Δελφοῖν*. Der dem panhellenischen Gedanken entsprungene Brauch war durch den Krieg in Verfall geraten und wurde durch das delphische Orakel, dem er gewiß auch seine Entstehung dankte, restituiert, was sich denn auch später öfter wiederholte (Isokr. IV 31). Die Spenden der Athener, der Bündner und der eventuell teilnehmenden andern Hellenen sollen $\frac{1}{6}\frac{0}{0}$ der Gersten-, $\frac{1}{12}\frac{0}{0}$ der Weizenernte betragen. Das Amendement Lampons nimmt auch eine entsprechende Bestimmung für die Ölspende in Aussicht. Aus den Erstlingen wird zunächst ein mächtiger *πελαγός* angefertigt, der Rest wird verkauft und der Erlös zum Ankauf von Opfertieren und Weihgeschenken verwendet. Nach der unverdächtigen Angabe des Zosimus bestanden die Erstlinge bei den *ludi saeculares* aus Gerste, Weizen und Bohnen. Falsch aber ist, was er über ihre Verwendung berichtet, 5, 4: . . . θεωρίαι δὲ ἱεροπρεπεῖς ἄγονται. Κομίζονται δὲ οἱ ταῦτα ποιοῦντες μισθὸν τὰς ἀπαρχὰς τῶν καρπῶν, σίτον καὶ κριθῆς καὶ κνάμων. Αἶται γὰρ, ὥς εἴρηται μοι, καὶ τῷ δήμῳ παντὶ διαρέμονται. Zu deutsch: Die bei den *ludi* Mitwirkenden erhalten als Sold die Erstlinge der Früchte: diese werden ja auch, wie ich schon gesagt habe, dem ganzen Volk verteilt. Das hat er aber nirgends gesagt. Er hat nur erzählt: 1. οἱ δεκαπέντε ἄνδρες ἐπὶ βήματος καθήμενοι τῷ δήμῳ διανέμονται τὰ κατάρσια: Verteilung der *suffimenta* 5, 1. 2. συνελθόντος δὲ τοῦ δήμου παντὸς . . . σίτον καὶ κριθὴν ἕκαστος φέρει καὶ κνάμον. Empfang der *primitiae* 5, 2. Beides ist richtig. Aber da er sich von diesen Vorgängen offenbar ein ganz unklares Bild gemacht hat, so sind sie ihm schon ein paar Zeilen später zusammengefloßen und er hat gemeint, er habe von einer Verteilung der *primitiae* unter die Leute erzählt. Damit ist zunächst nur das ὥς εἴρηται μοι als irrtümlich erwiesen. Die mitgeteilte Tatsache selbst aber muß noch auf ihren Wert untersucht werden, weil von vornherein die Möglichkeit besteht, daß er etwas Richtiges mitteilt und es nur mit seinen früheren Angaben irrtümlich vermengt. In den Akten steht nichts davon. Aber es ist auch eine höchst sonderbare Sache. Die Leute haben die *primitiae* selbst gebracht. Und jetzt heißt es auf einmal, sie würden unter sie verteilt. Das ist das gerade Gegenteil. Oder sind sie etwa eingesammelt und dann wieder verteilt worden? Das ist unsinnig. Ebenso die Vorstellung, daß die Schauspieler von den *fruges* bezahlt werden. Zwar ist es nichts Unerhörtes, daß das Publikum zur Bestreitung von Festkosten herangezogen wird, aber zum Glück haben wir noch einige Urkunden, in denen die Kostenfrage der *ludi saeculares* geregelt wird. Aus den Akten der *ludi* des Claudius oder Domitian ist

C 32324 gerade das Stück erhalten, in dem der Senat über die aus dem Ärar zu bezahlenden Kosten einen Beschluß faßt. Er beruft sich in dieser Frage ausdrücklich auf den unter Augustus gefaßten Senatsbeschluß. Auch aus den Severischen Akten geht hervor, daß die Kosten ausschließlich aus dem Ärar gedeckt werden. (Z. 23, 29). Die *ludi honorarii* aber finden natürlich auf Kosten des Kollegs statt. Die römische Spende ist überhaupt, was Großartigkeit betrifft, mit der eleusinischen nicht in Vergleich zu setzen. Ein bestimmtes Maß war gar nicht vorgeschrieben. Die große Masse der *incisi* wird sich überhaupt nicht, viele andere nur mit einer Hand voll Getreidekörner beteiligt haben. Es kam hier nur auf die symbolische Beteiligung aller Teilnehmer an. Die eingegangenen *fruges* dürften, von allem andern abzusehen, kaum zur Deckung der Kosten erheblich haben beitragen können. Diese ganze Wunderlichkeit geht auf eine falsche Interpretation der betreffenden Orakelstelle zurück. Das Orakel drückt den Zweck der Spende doppelt aus, einmal: *δαίμοσι μελιχίοισιν ἱλάσματα καὶ μακάρεσσιν ὀφρανίδαις*, also als Sühnemittel und dann: *τὰ δὲ πάντα τεθησανρισμένα κείσθω, ὅσρα τέλη θυμέλῃσι καὶ ἀνδράσιν ἐδοιόωσιν ἔνθεν πορόσυνης μεμνημένος*. Aus dieser Stelle stammt die Ansicht des Zosimus. Nun ließe sich *τέλη θυμέλῃσι πορόσυνειν* im Sinn „die Kosten für die *ludi* bestreiten“ dem Wortlaut nach verstehen. Dagegen ist *τέλη πορόσυνειν ἀνδράσιν ἐδοιόωσιν* unverständlich. Was soll das heißen, daß den Zuschauern oder für die Zuschauer die Kosten bezahlt werden? Den Zuschauern hat man doch nicht noch etwas draufgeben müssen für ihre Leistung und an eine Art *θεωριζόν* ist gar nicht zu denken. Zosimus ist das auch nicht eingegangen und so hat er darunter, in Konfusion mit früheren Angaben, einfach ein Verteilen der *fruges* verstanden, ohne sich über den Sinn irgend einen Gedanken zu machen. Aber das kann *τέλη πορόσυνειν* nicht heißen. Die modernen Kritiker, die gemeint haben, daß Zosimus hier irgend einer wertvollen Quelle folge, haben, um den von ihm nur falsch herausinterpretierten Sinn zu retten, die Stelle geändert. Kießling-Diels schreiben:

ὅσρα τέλη θυμέλῃσι
. [θηλυτέρεσσιν] καὶ ἀνδράσιν ἐδοιόωσιν
ἔνθεν πορόσυνης μεμνημένος,

und nehmen als ungefähren Sinn der Ergänzung an:

θυμέλῃσι καταχθονίων ἐπιβάλλης δῶρά τε.

Sie behalten also die Interpretation des Zosimus bei und ersetzen nur das anstößige *τέλη* im zweiten Satz durch *δῶρα* oder ähnlich. Ich habe aber gezeigt, daß Zosimus hier nur das Orakel interpretiert. Wer sich seiner Ansicht anschließt, muß mit dem ihm vorgelegenen Text sein Auslangen finden. Aber bei der Interpretation des Zosimus kommt

sprachlich und sachlich Unmögliches heraus. Wir werden uns also von ihm vollständig emanzipieren und den überlieferten Wortlaut einfach zu verstehen suchen. Das beigefügte *μεμνημένος* weist auf den richtigen Weg. Es muß sich um einen sakralen Akt handeln. *Τέλη πορσύνειν* heißt hier nicht „die Kosten bestreiten“, sondern „die Weißen vollziehen“. *Τέλη* im Sinn von *τέλεται* wie z. B. Plato *R. p.* 8, 561: *Τούτων δὲ γέ που κενώσαντες παλ καθήραντες τὴν τοῦ κατεχομένου τε ὑπ' αὐτῶν καὶ τελουμένου ψυχὴν μεγάλους τέλεσι*. Und *τὰ τοῦ θεοῦ πορσύνειν* steht Herod. IX 7. *Τέλη πορσύνειν* in der von mir postulierten Bedeutung ist also gutes Griechisch. Die dabeistehenden Dativobjekte können nur dasjenige bezeichnen, wofür die Weißen geschehen. *Θυμέλῃσι καὶ ἀνδράσιν ἐδριόωσιν* = Weißen für das Theater und die Zuschauer. Es ist zu untersuchen, was darunter verstanden ist. Zunächst ist die Frage, ob sich der Inhalt des Finalsatzes mit der vorher angegebenen Zweckbestimmung der *fruges* als *ἰάσματα* deckt. Was die *ἰάσματα* sind, ist nämlich klar. Es sind die im Programm vorgeschriebenen Opferkuchen. Aus Gerste und Weizen werden unter Beimengung anderer Zutaten Kuchen verschiedener Art für die Eileithyien und Apollo zubereitet, nicht anders als der *πελανός* in Eleusis. Mit diesem Kuchenopfer kann die zweite Zweckbestimmung, das *τέλη πορσύνειν* nicht identisch sein. Das Kuchenopfer geht den tierischen Sühnopfern parallel und man versteht nicht, warum gerade beim Kuchenopfer der Finalsatz beigefügt ist. Wozu überhaupt neben *ἰάσματα* noch eine zweite Bestimmung, wenn sie dasselbe besagt? Ferner haben die Bohnen beim Kuchenopfer noch keine Verwendung finden können. Es ist also daneben noch eine besondere Weihehandlung mittels der *fruges* anzunehmen. Sie soll für das Theater und die Zuschauer geschehen, lokal ausgedrückt für das Tarentum. In der Tat haben wir eine, wenn auch sehr trümmerhafte Beschreibung eines diesbezüglichen Aktes erhalten und zwar in den Severischen Urkunden, Bruchstück C, C 32328. Z. 1—10 ist eine Prokuration beschrieben, die infolge der schlechten Erhaltung unverständlich bleibt. Daran schließt an:

- 14 *Inde XV vir m[130 trib]unali ad[sc]en[so f]ruges quae a po-*
 15 *pulo plebe m[130 Pompei]us Ru[so]nian[us] magister Tarentum*
 16 *lustravit s[130 lus]trandi piandique saecularis sacri*
 17 *ludorumqu[e causa qui edentur 130 Kaisernamen Cae]s M. Aurelio*
Antonino Pio Aug. !!
 18 *!!!! [130 quod faus]t. felix salutareque sit*
 19—25: Lustrationsgebet.

In den Augustischen Akten fehlt diese Lustration. Sie ist aber kaum erst unter einem späteren Kaiser aus dem Orakel herausgelesen worden, sondern ist bei dem erörterten Verhältnis zwischen Orakel und Fest-

programm auch für die Augustischen *ludi* zu postulieren. Über die Verwendung der *fruges* mußte doch auch irgendwo gesprochen sein. Das scheint in der Reinpublikation übergangen worden zu sein. Die Severischen Akten sind hier wie an andern Stellen ausführlicher gewesen. — Die Lustration des *Tarentum saecularis sacri ludorumque causa* entspricht der erörterten Stelle aus dem Orakel, Es fragt sich, in welcher Weise dieser Akt vor sich ging. Gerste und Weizen mögen auch hier in Kuchenform dargebracht worden sein. Aber auch das Ausstreuen von Gersten- und Weizenkörnern kommt in Sühnkulten vor¹⁾. Die Bedeutung der Bohnen bei diesem Akt ist offenkundig. Sie spielen von jeher im chthonischen und Totenkult eine besondere Rolle²⁾. Auch bei den eleusinschen Mysterien sind Bohnen in Verwendung getreten. Leider spricht sich Pausanias I 37, 4 darüber nur sehr geheimnisvoll aus: *Σαφὲς δὲ οὐδὲν ἔχω λέγειν, εἴτε πρῶτος χρόνος ἔσπειρεν οὗτος* (scil. der ἥρως Κνωμίτης), *εἴτε τινὰ ἐπεφύμισαν ἥρῳα, ὅτι τῶν χρόνων ἀνειργεῖν οὐκ ἔστι σφίσιν ἐς Δηιοτέρα τὴν εὐρεῖαν. Ὅστις δὲ ἤδη τελετὴν Ἐλευστρίνι εἶδεν ἢ τὰ καλούμενα Ὀρφικά ἐπέλεξατο, οἶδεν ἂν λέγω.* Vielleicht ist das bei den *ludi* direkt nachgeahmt worden. Ob die Bohnen ausgestreut wurden wie an den Lemuria, oder in Breiform dargebracht, wie an den *Kalendae fabariae*, dem Fest der Göttin Carna, ist nicht zu ermitteln.

Über die Aufbewahrung der *fruges* sagt das Orakel nur: *τὰ δὲ πάντα τεθυσανρισμένα κείσθω.* In Eleusis sind besondere *σισοί* dafür gebaut worden. In unserem Fall ist bei der weitaus geringeren Menge und der kurzen zwischen Eingang und Verwendung liegenden Zeit etwas derartiges gewiß nicht anzunehmen.

Moirenopfer. Die Moiren erhalten 9 schwarze Schafe und 9 schwarze Ziegen. Als weibliche chthonische Gottheiten empfangen sie weibliche Tiere von schwarzer Farbe³⁾. Bei den Severischen *ludi* erfolgt vorher anscheinend eine Anrufung sämtlicher an den *ludi* beteiligten Götter. Die Opferung erfolgt nach den Augustischen *Acta Achaico ritu*. Dieser war in den Severischen Akten näher beschrieben. Doch ist davon allzu wenig erhalten. Zosimus gibt nur zwei Züge an: Das Besprengen der Altäre mit Blut und das Verbrennen des ganzen Tieres. Jenes findet bei griechischen nachhomerischen Opfern allgemein statt⁴⁾, dieses ist bei chthonischen und Sühnopfern üblich⁵⁾. Die Opfertiere werden in den Augustischen Akten als *hostiae prodigivae* bezeichnet. Dafür gibt Verrius Flaccus folgende

1) IG III 77 (Prott f. s. 3). Dazu Stengel, *Griechische Opferbräuche* S. 166 f.

2) Wünsch, *Frühlingsfest der Insel Malta* S. 31 ff. Wissowa a. a. O. S. 235 f.

3) Diels S. 38 ff., 49 ff.; Stengel, *Opferbräuche*, S. 187 ff., 191 ff.

4) Stengel S. 17 ff.

5) Stengel S. 104 und passim.

Erklärung, Festus 296 L. 250 M.: *prodiguae hostiae vocantur, ut ait Verranius, quae consumuntur; unde homines quoque luxuriosi, prodigi.* Vgl. Paulus 297 L. Daran ist zunächst die Verbindung mit *prodigus* verkehrt, die ja wahrscheinlich mit der ursprünglichen Definition auch nichts zu tun hat. *Prodigivus* ist von *prodigium* nicht zu trennen. Es handelt sich also um Opfer zur Sühnung von *prodigia*. Die Erklärung bei Festus bleibt sinnlos, wenn man *consumere* als „essen“ versteht. Denn das ist nichts Besonderes. Auch der Vorschlag Wissowas a. a. O. S. 420, cr. 1, die *hostiae prodigivae* als Opfer aufzufassen, deren Fleisch der Volksbewirtung preisgegeben wird und beispielsweise [*a populo*] *consumuntur* zu schreiben, kann nicht das Richtige treffen, weil es sich überhaupt um ein holokaustisches Opfer handelt. Das weist auf die richtige Erklärung von *consumere*: es heißt hier „verbrennen“. In diesem Zusammenhang ist *ignis* entbehrlich. Tatsächlich wird das *holocaustum* bei Augustin in *psalm.* 64, 4 p. 776 ebenso erklärt: *holocaustum sacrificium est, ubi totum consumitur*. Also hat Verraninus nach diesem Bericht die *hostiae prodigivae* als holokaustische definiert. Wenn das Wesentliche der Definition auf uns gekommen ist, so ist sie schlecht, weil sie nur eine Eigenschaft dieser Opfer heraushebt, allerdings die auffallendste und für die Beteiligten schmerzlichste.

Das Eileithyienopfer besteht nur aus Kuchen. Bei den Göttinnen der Geburten hat man blutige Opfer mit Fleiß vermieden.

Terra erhält als Fruchtbarkeitsgöttin nach alter Tradition¹⁾ eine trächtige Sau, offenbar von schwarzer Farbe. Daß es sich auch hier um ein holokaustisches Opfer handelt, ist nicht ausdrücklich gesagt, aber wahrscheinlich. Das Gegenteil müßte hervorgehoben sein²⁾.

Jupiteropfer. Bei diesem und beim Junoopfer kommt der Charakter des Festes als Sühnfeier nicht zum Ausdruck. Jupiter erhält als männlicher Himmelsgott weiße männliche Rinder. In den Severischen Akten war die Opferung genau beschrieben (C 32328). Wo sie beginnt, läßt sich nicht genau feststellen. Z. 69 *in ara lignea* scheint schon dazu zu gehören. Z. 71 beginnt ein Gebet, Z. 72 *um maiestat[em]que populi Romani* ist aus der Formel: *te quaeso precorque, ut imperium maiestatemque p. R. Quiritium duelli domique auxitis* usw. Z. 74 *acceptor sis bo[is]* gehört zur Formel: *ut huius sacrificii acceptor sis boum pulchrorum immolandorum*, wir befinden uns also noch im Gebet. Z. 76 *et in secundo* [18 *quindecim*] *vir. pur* [135 würde ich am ehesten als Verbrennen von *purgamenta in secundo* [tribunali] (?) verstehen.² Allerdings glauben die

1) Stengel a. a. O. S. 26 mit Anm. 8.

2) Stengel S. 27 mit Anm. 2.

77 *Jup[iter o. m. uti tibi in il]lis libris scrip[tum est 30] i libi [95*
78 *mihi domui f[amiliaeque 20] ius obtemper [25] mox haruspicatione ili [95*
79 *pulchr[o]rum [20] ro pilum de fron[te] hos[tiae] secavit [et ac]cita corona*
praeunte Antonino A[ug 95
80 *30]onis dandis esto fito volens propi[t]ius p. R. Q., XV vir. collegio,*
mihi domui fa[miliae [95
81 *30] ibus per publicos collegi suscepit ternaue aram adpersit. Deinde*
inc[95
82 *30]re imperavit his verbis: impcro vobis aquam integram petatis, qua*
83 *35] boum pulchrorum immola[ndorum·20] tu coronis* *divis [95*
84 *35] o splanchna redder[e 25] i]ta pr[ecatus est?*
85 *35 spla]nchna Dann bis zum Schluß unverständliche Reste.*

21

dieser rein körperlichen Reinigung entwickelt sich ein symbolischer Reinigungsakt, in diesem Sinn schon Γ 445. Stengel a. a. O. S. 36ff. hat allerdings versucht, als ursprünglichen Sinn der *χέρνυψ* eine selbstständige Wasserspende nachzuweisen, aber was er dafür anführt, geht ausschließlich auf die *χοή*, die Wasserspende für die Toten und die *χθόριοι* und hat mit der *χέρνυψ* nichts zu tun. Die Etymologie läßt hier über die echte Bedeutung keinen Zweifel zu¹⁾. In den *οὐλόχεται* muß man wegen ihrer engen Verbindung mit der *χέρνυψ* gleichfalls einen karthatischen Brauch erkennen²⁾. Erst nachdem durch diese Vorgänge Opferer und Opfertier gereinigt sind, wird dieses durch Abschneiden der Stirnhaare dem Gott geweiht³⁾. In den Severischen Akten findet das Abschneiden der Stirnhaare Z. 79 statt. Es muß also *χέρνυψ* und *οὐλόχεται* schon vorher, gewiß in der großen Lücke Ende Z. 78 erwähnt gewesen sein. Und *aspersit* Z. 81 kann sich nur auf die Besprengung der Altäre mit Blut beziehen. *Ibis per publicos collegi suscepit* bedeutet das Auf-

1) Allerdings sagt Aisch. *Choeph.* 129: *χέουσαι τάσδε χέρνυβας φθιτοῖς* (Hermann. *βοτοῖς* M), gebraucht also hier *χέρνυψ* für *χοή*. Aber der Sinn ist durch das Verbun *χεῖν* und das Objekt *φθιτοῖς* oder ähnlich deutlich genug gekennzeichnet. Desgleichen könnte bei Wilhelm, *Beiträge* S. 14 *κατάχεσθαι* von einer *χοή* nur mißbräuchlich gesagt sein. Bei der *χέρνυψ* in der Hypsipyle fr. I, Kol. 4, V. 28ff. denkt Stengel irrig an eine selbstständige Spende für die *Γῆ*. An der angezogenen Stelle Xen. *Kyr.* III 3, 22 ist ausdrücklich von *χοαί* die Rede. Amphiaraios wünscht Wasser als *χέρνυψ* für irgend ein Opfer, das nicht genannt wird, weil es gleichgültig ist. Übrigens ist an der Stelle nichts zu ändern. Die richtige Lesung bei v. Arnim, *Suppl. Eurip.* S. 53.

2) Vgl. L. Ziehen, *Hermes* XXXVII (1902) S. 391ff. Auch hier denkt Stengel an ein ursprünglich selbstständiges chthonisches Opfer.

3) Daß das streng genommen nicht mehr zum *κατάχεσθαι* gehört, hat Stengel a. a. O. S. 40ff. gezeigt. Aber es läßt sich nicht leugnen, daß Eurip. *Alk.* V. 75ff. es so bezeichnet hat. Denn wenn es sich hier auch um kein wirkliches Opfer handelt, so hat doch der Dichter diese Opferzeremonie auf die Todesweihe der Alkestis übertragen. Auch Hesych s. v. *κατάχεσθαι τοῦ ἱεροῦ* sollte nicht weginterpretiert werden. Solche Stellen zeigen nur, daß auch die Alten diese Dinge nicht leicht auseinanderhalten konnten. — Bei dieser Gelegenheit einige Bemerkungen zu Stengels Ausführungen über die Komposita von *ῥοχεσθαι*. Aus dem Umstand, daß *κατάρχεσθαι* γ 445 mit den Akkusativen *χέρνυβά τ' οὐλόχοντας*, später aber immer mit einem Genetiv *ιερείον, θυμιάτων* oder ähnlich verbunden wird, läßt sich keine Stütze für die — auch sonst zweifelhafte — These gewinnen, daß die *οὐλαί* ursprünglich nur auf den Boden geworfen wurden. Die syntaktisch verschiedenen Konstruktionen könnten auch nebeneinander vorkommen. Nur wird der Inhaltsakkusativ später nicht mehr dazugesetzt, weil der Inhalt des *κατάρχεσθαι* selbstverständlich geworden ist. — Ferner liegt in *ῥοχεσθαι* keineswegs der Begriff „wegnehmen“ (S. 58). Der kommt nur durch die Zusammensetzung mit *ἀπό* hinein. In der Erklärung von *ἐπάρχεσθαι δεπάσσον* (S. 50ff.) als „mit den Bechern die Weihegaben aus dem Mischkrug haben“ geht das *ἐπί*, das offenbar den Begriff des Zuteilens enthält, ganz verloren.

fangen des Blutes durch die Sklaven des Kollegs; in IBVS muß die Bezeichnung für die dabei verwendeten Gefäße stecken. Es schließt an: *Deinde inc* [95. *inc* kann nur eine Form von *incendere* sein. Das bezieht sich auf das Entzünden des Holzstoßes, was nach griechischem Ritus tatsächlich erst in diesem Moment stattfindet; vorher brennt nur ein kleines Feuer am Altar¹). Z. 82 wird den *publici* die Herbeischaffung reinen Wassers befohlen. Von der Zweckangabe ist nur der Anfang erhalten: *qua divis* [95. Es kann sich aber nur um eine *χέρνυψ* handeln. Wir befinden uns also schon bei einem neuen Opfer, das gewiß Geta darbringt. Es folgt wieder ein Gebet an Juppiter, aus dessen Resten nur die Formeln *uti huius sacrificii acceptor sis* [boum pulchrorum immola[n]dorum 20] und *tu coronis* [dandis esto fito usw. zu erkennen sind. Z. 84 ist von *splanchna reddere* die Rede, was möglicherweise noch dem Gebet angehört.

Junoopfer. Juno erhält als weibliche Himmelsgottheit weiße Kühe. Die Reste der Opferbeschreibung sind wieder sehr kümmerlich.

C 32329

- 1 125]d q [55
 2 120]a in ara / [52
 3 10] aqua sparsa [90]non erat, adscenderunt [50
 4 6] d sellisternia sua o [80] praetextis sumptis et coronis [50
 5]praeun]te Antonino Aug. filio [15]sque rem divinam fece[ru]nt ad [34
]br (?) exta adsistentibus G[eta Caes.] et pr. pr. et ceteris v. [50
 6 13] iu cultrum op [6 p]otorium et p[ateram] cum vino retinente prae-
 catione !!!!!!!!!!!!! immol[avit I]unoni reginae
 vaccam alb. Graeco Achivo rit[u] 60
 7 35 u]ti tibi bove femina pulchra sacrum fiat, te quaeso precorque uti 95
 8 [postquam] Jovi o. m. inter [lucos? sac]rificaverunt cum Auggg. Fabius
 Magnus, Aiocius Modestus, ib[i religio]nis causa epul[ati sunt 40 cum
 9 XV]viris ante cellam Iunon[is regin]ae venerunt usw.

Z. 3 ist die *χέρνυψ* deutlich. Den Rest der Zeile verstehe ich nicht. Z. 4 sind *sellisternia* und die Anlegung der *praetexta* und Bekränzung zu erkennen, Z. 5 zunächst Gebet, dann Vollziehung des Opfers, und zwar durch Caracalla. Dann: *br (?) exta adsistentibus G[eta Caes.] et pr. pr. et ceteris v.* [50. Mit dem Rest, den die Editoren vor *exta* gelesen haben, kann ich nichts anfangen. Jedenfalls aber handelt es sich um Eingeweideschau. Caracalla hat das Opfer vollzogen; mit *adsistentibus* werden die Persönlichkeiten bezeichnet, die außerdem der Opferschau beiwohnen, Geta an erster Stelle. Dazu stelle ich die unverstandene Notiz in den Augustischen Akten: *ad atallam fuerunt* mit Anführung einiger *quindecim-*

1) Arist. *pac.* V. 1025 ff., Dion. VII 72 p. 1495. Vgl. Stengel a. a. O. S. 17.

virii. *Atalla* haben Buecheler und Zangemeister¹⁾ mit Recht zu *atena*, *attanus*, *atanulus* gestellt: das sind Namen eines Opfergefäßes. Aber Mommsens Erklärungsversuch ist verfehlt. Er meint, die Stelle entspreche der beim Apollofest Z. 150ff. gegebenen Verzeichnung der anwesenden *quindecimviri* und mit *atalla* könnte eine nach dem Gefäße benannte Stelle des Tempels bezeichnet sein. Aber als Anwesende bei der *atalla* werden nicht sämtliche Mitglieder oder die Mehrzahl angegeben, sondern nur eine Auswahl, Z. 107, wo die Namen erhalten sind, sieben, einschließlich des Kaisers und Agrippas. Man muß aber erwarten, daß beim Jupiterfest sämtliche *XV viri* anwesend gewesen sind. Daß ferner eine Stelle im Tempel nach einem Opfergefäß benannt gewesen sein sollte, wird man ohne zwingende Belege nicht annehmen. Auf die richtige Deutung führt die Beobachtung, daß sich die Notiz nur beim Jupiter- und Junoopfer findet. Sie fehlt beim Moiren- und Terraopfer, die das gemeinsam haben, daß bei ihnen keine Eingeweideschau stattfindet. Bei Sühnopfern unterbleibt die Hieroskopie. Hier kommt es darauf an, den Gott begangener Frevel wegen zu versöhnen, nicht seinen Willen für die Zukunft zu erkunden. Beim Terraopfer ist zudem die Eingeweideschau schon wegen der Art des Opfertieres unmöglich. Die Eingeweide von Schweinen werden weder bei den Griechen noch bei den Römern ausgedeutet²⁾. Dagegen ist Hieroskopie beim Jupiter- und Junoopfer möglich und in den Severischen Akten ausdrücklich bezeugt. Ich sehe daher in *atalla* die Schale, in der sich die zur Hieroskopie gelangenden Eingeweide befanden. Die zusammengestellten Stellen aus den beiden Akten entsprechen einander vollständig.

Die Eingeweideschau wird in den Severischen Akten als *haruspicio* bezeichnet. Es ist die Frage, ob wirklich etruskische Hieroskopie stattfand oder ob ein für die Eingeweideschau gebrauchter Ausdruck nur mißbräuchlich auf den griechischen Ritus angewendet ward. Dies konnte um so leichter geschehen, als die griechische und etruskische Opferschau gegenüber den nationalrömischen prinzipielle Übereinstimmungen aufweisen: das Herausnehmen der Eingeweide aus dem Tierleib und die Prophezeiung künftiger Ereignisse³⁾. In den Augustischen Akten werden als Teilnehmer an der Eingeweideschau ausschließlich Mitglieder des Kollegiums genannt. Wir sind nicht berechtigt, hier Beziehung eines *haruspex* anzunehmen. An der betreffenden Stelle der Severischen Akten ist das Subjekt der Hieroskopie nicht erhalten. Aber da Caracalla das Opfer vollzieht und unter den *adsistentes* als erster Geta genannt wird, so wird Caracalla auch als Subjekt der Opferschau anzunehmen sein. Die Bezeichnung des

1) Bei Mommsen, *Ephem. ep.* VIII p. 254 Anm. 2.

2) Paus. VI 2, 5, wo das als Besonderheit der Kyprier verzeichnet ist.

3) Vgl. die Zusammenstellung Blechers, *d. extispicio capita tria* p. 173ff.

Aktes als *haruspicio* scheint aber, zumal bei der wachsenden Bedeutung der etruskischen Priesterschaft, auf die Beiziehung von *haruspices* hinzuweisen.

Z. 6 ist von einem neuen Kuhopfer für Juno die Rede, das von Geta vollzogen wird. Vorher sind einige Opfergeräte im Akkusativ genannt, die von *retinente* abzuhängen scheinen. Von den angeführten Dingen ist erhalten: *cultrum*, *potorium*, *patera*, diese beiden mit Wein gefüllt. Es findet also auch eine *σπορδή* statt. Was in *-iva* vor *cultrum* steckt, weiß ich nicht. Aber *cultrum op[ti]potorium* wird *opertum* zu ergänzen sein. Beim griechischen Opfer befindet sich das Messer im Opferkorb und zwar gewöhnlich am Grund, verdeckt von den Binden und der Opfergerste, anscheinend aus kathartischen Gründen. Darüber der Scholiast zu Arist. *pac.* V. 948: *ὅτι ἐκέρχοντο ἐν τῷ κιστῷ ἡ μύχαιρα ταῖς ὀλαῖς καὶ τοῖς σπέρμασι*. Das mag auch bei unserem Opfer der Fall gewesen sein.

Nach dem Junoopfer erfolgt, anscheinend als Neuerung, gegenüber der Augustischen Veranstaltung noch ein Juppiteropfer und dann das *epulum*. Auch dieses wird in den Augustischen Akten nicht erwähnt. Aber da die Juppiter- und Junoopfer nicht holokaustisch sind, so ist es auch hier anzunehmen. Dann schließt das Matronengebet an, wie unter Augustus.

Mit der Angabe, daß die *XV viri* (?) an diesem Tage die *practexta* getragen hätten (Z. 4), stimmt überein, daß auf der Münze Domitians Cohen Nr. 80 der Kaiser bei den knienden Matronen in der Toga dargestellt ist. Nach den Münzen ist griechische Tracht nur bei den Opfern der ersten Nacht und des ersten Tages üblich gewesen¹⁾. Den Grund für den Wechsel habe ich nicht ermitteln können.

Der dritte Tag trägt wieder den Charakter eines Sühnefestes. Apollo und Artemis erhalten wie die Eileithyien lediglich Opferkuchen. Helios wird seit jeher in Sühnriten verehrt. Weiße Pferde, *Νηφάλια*, Kuchen, Honigwaben sind seine Opfergaben. Stengel²⁾ hat zur Erklärung dafür die Hypothese aufgestellt, daß die Kulte des Helios und der Ge in ältester Zeit aufs engste verbunden gewesen seien und daß die Eigenart des Helioskultes durch den der Allmutter Ge bestimmt wurde. Aber daß an attischen Erntefesten, den Pyanopsien und Thargelien, Demeter Chloe und Apoll, bzw. die Horen und Helios als Förderer der Feldfrüchte zusammen verehrt wurden, gestattet keinen so weitgehenden Schluß. Und die gemeinsame Anrufung von Helios und Ge beim Schwur und sonst, ist sicher nicht, wie Stengel meint, aus einer uralten Kultverbindung zu erklären. Es sind vielmehr die beiden Gottheiten, die neben Zeus mit allen Handlungen der Menschen am engsten verknüpft sind: Ge, die Allmutter und

1) Vgl. Dressel, *Ephem. ep.* VII f. p. 312.

2) A. a. O. S. 21 ff., 156.

Helios, der πανόπτης κόκλος, der Gott, ὃς πάντ' ἐφορᾷ καὶ πάντ' ἐπαυροῖ. Aus einer Kultverbindung also ist der Sühnkult des Helios nicht zu erklären. Als chthonisch sollte man ihn überhaupt nicht bezeichnen. Allerdings werden die Sühnriten von chthonischen Göttern, denen sie ursprünglich zugehören, auf andere erst sekundär übertragen sein. Aber dazu bedarf es keiner Kultverbindung. Jeder Gott kann freundlich und feindlich wirken. Seine Unfreundlichkeit wird durch Sühnopfer gemildert. Bei dem Gott, der die Sonnenstrahlen aussendet, ist die Möglichkeit, Schaden zu stiften, besonders augenfällig und so ist denn seine Verehrung in erster Linie Sühne. Auch bei Apollo, der seine Rolle zum Teil übernommen hat, tritt dieser Kultcharakter öfter hervor¹⁾. Es ist doch wohl kein Zufall, daß sowohl im Säkularorakel, als bei Horaz Apollo als Helios bezeichnet wird. Man hat auf den älteren Sonnengott zurückgegriffen, weil in ihm der Fruchtbarkeitsspendender deutlicher in Erscheinung trat. Das neue *saeculum* sollte ja in erster Linie reiche Frucht aus der Erde und aus den Menschen zum Gedeihen bringen.

1) Stengel, a. a. O. S. 127.