

Scheucht die Tiere weg!

Zu einem faliskischen und einem iguvinischen Opfer*

Emmanuel Dupraz (Würzburg/Bruxelles)

1.1

Im vorliegenden Aufsatz sollen einige Einzelheiten in Ovids Bericht über das Juno-Fest in *Falerii* (Ov. am. 3,13) untersucht werden, die m.E. mit zwei Passagen aus den umbrischen Ritualbeschreibungen der Iguvinischen Tafeln in Parallele gebracht werden können. Somit kann die lateinische, hochliterarische Elegie Ovids mit der umbrischen, in der Fachsprache der iguvinischen Priester verfassten epigraphischen Quelle verglichen werden. Es zeigt sich, dass beide Texte vergleichbare Fachausdrücke verwenden, um ähnliche Ritualhandlungen zu schildern.

Die Perspektive der beiden Texte ist allerdings nicht die gleiche. Ovid versucht, das Ritual durch aitiologische Mythen zu erklären, während die Verfasser der iguvinischen Tafeln auf die exakte Ausführung der rituellen Handlungen selbst abzielen. Der lateinische Dichter will die Bedeutung der Ritualhandlungen eruieren; die umbrischen Priester dagegen bemühen sich, deren Strukturierung möglichst präzise darzustellen, weil die Wirksamkeit des Rituals in seiner Durchführung liegt und daher keiner weiteren Analyse bedarf.

1.2

Die Elegie am. 3,13 erzählt, wie Ovid und seine Frau in *Falerii veteres* das alljährliche Fest der *Iuno* verfolgen:

* Mein herzlicher Dank gilt der Alexander-von-Humboldt-Stiftung für ihre Unterstützung beim Verfassen des vorliegenden Aufsatzes. Ebenfalls danken möchte ich Theresa Roth für ihre zahlreichen Beobachtungen. – Die umbrischen Texte in epichorischen Alphabeten werden im vorliegenden Aufsatz nach der üblichen Konvention fett niedergeschrieben. Die umbrischen Texte im lateinischen Alphabet dagegen werden kursiv niedergeschrieben. Alle Übersetzungen im Text stammen vom Verfasser.

*Cum mihi pomiferis coniunx foret orta Faliscis,
 moenia contigimus uicta, Camille, tibi.
 Casta sacerdotes Iunoni festa parabant
 per celebres ludos indigenamque bouem.
 Grande morae pretium ritus cognoscere, quamuis
 difficilis cliuis huc uia praebet iter.
 Stat uetus et densa praenubilus arbore lucus;
 Aspice, concedas numen inesse loco.
 Accipit ara preces uotiuoque tura piorum,
 ara per antiquas facta sine arte manus.
 Huc, ubi praesonuit sollemni tibia cantu,
 it per uelatas annua pompa uias.
 Ducuntur niueae populo plaudente iuuencae,
 quas aluit campis herba Falisca suis,
 et uituli nondum metuenda fronte minaces
 et minor ex humili uictima porcus hara
 duxque gregis cornu per tempora dura recuruo;
 Inuisa est dominae sola capella deae.
 Illius indicio siluis inuenta sub altis
 dicitur inceptam destituisse fugam.
 Nunc quoque per pueros iaculis incessitur index
 et pretium auctori uulneris ipsa datur.
 Qua uentura dea est, iuuenes timidaeque puellae
 praesternunt latas ueste iacente uias,
 uirginei crines auro gemmaque premuntur
 et tegit auratos palla superba pedes.
 More patrum Graio uelatae uestibus albis
 tradita supposito uertice sacra ferunt.
 Ore fauent populi tunc cum uenit aurea pompa,
 ipsa sacerdotes subsequiturque suas.
 Argiua est pompae facies: Agamemnone caeso
 et scelus et patrias fugit Halaesus opes
 iamque pererratis profugus terraque fretoque
 moenia felici condidit alta manu.
 Ille suos docuit Iunonia sacra Faliscos.
 Sint mihi, sint populo semper amica suo.*

Da meine Frau aus dem obstreichen Faliskerland stammt, / bereisten wir die von dir, Camillus, besiegten Mauern. / Die Priesterinnen bereiteten der Juno das sittsame Fest / mit vielbesuchten Spielen, mit einer Kuh von heimischer Art. / Des Verweilens ist es wohl wert, die Rituale zu erkunden, obwohl / die Straße dahin wegen der Hänge einen schwierigen Weg bietet. / Es steht ein alter Hain, überschattet von dichten Bäumen; / Sieh hin: Du wirst zugeben, dass eine Gottheit den Ort bewohnt. / Es erhält ein Altar die Gebete, die gelobten Weihrauchspenden der Frommen, / ein Altar, der von alten Händen schmucklos gemacht wurde. / Dahin, sobald die Flöte mit ihrem feierlichen Klang vorgesungen hat, / geht die alljährliche Prozession durch die mit Tüchern bedeckten Straßen. / Es werden unter dem Beifall des Volkes schneeweiße junge Kühe geführt, / die das faliskische Gras in seinen Ebenen ernährt hat, / sowie Kälber, noch nicht mit furchteinflößender Stirn drohend, / und eine geringere Opfergabe, ein Schwein aus bescheidenem Stalle, / und der Leiter der Herde, dessen Horn an den harten Schläfen zurückgebogen ist; / Verhasst ist der göttlichen Herrin nur die kleine Ziege. / Durch ihren Verrat wurde sie in den hohen Wäldern gefunden, / heißt es, so dass sie die unternommene Flucht unterbrechen musste. / Immer noch wird die Verräterin von Knaben mit Wurfspießen angegriffen / und selbst als Lohn dem gegeben, der ihr die Wunde beigebracht hat. / Wo die Göttin entlang kommen soll, bedecken Jugendliche und schüchterne Mädchen / mit ausgebreiteten Gewändern die weiträumigen Straßen, / die Haare der Jungfrauen werden von Gold und Gemmen gehalten / und ein prachtvolles Gewand deckt die vergoldeten Füße. / Nach griechischer Väterart in weiße Gewänder gehüllt / tragen sie, auf ihr Haupt gestellt, die überlieferten Heiligtümer. / Andächtig schweigen die Völker dann, wenn die goldene Prozession kommt / und sie (sc. Juno) selbst ihren Priesterinnen folgt. / Argivisch ist das Aussehen der Prozession: Nach dem Mord Agamemmons / floh Halaesus vor dem Verbrechen und den väterlichen Reichtümern / und nach langer Irrfahrt durch Land und Meer / gründete er als Flüchtling die hohen Mauern mit glücklicher Hand. / Er lehrte seine Falisker die heiligen Riten der Juno. / Mögen sie mir, mögen sie ihrem Volk immer wohlgesonnen sein.

2.1

Der Text stellt eine präzise Beschreibung des Rituals dar. Letzteres fand in einem extraurbanen Heiligtum in der Ortschaft Celle außerhalb der Stadt *Falerii*/Civita Castellana statt, das erst am Ende einer Prozession erreicht werden konnte. Diese Prozession erstreckte sich vermutlich von unten im Fosso dei Cappuccini bis oben nach Celle, wo das Heiligtum unmittelbar unterhalb eines Plateaus lag. Nach der Zerstörung der Stadt *Falerii* durch die

Römer im Jahre 241 vor Chr.¹ blieb das Heiligtum, das wenigstens seit dem Ende des 6. Jahrhunderts existierte, verschont und sein Kult bis in der kaiserzeitlichen Periode lebendig.² Es besteht kein Zweifel, dass Ovids Beschreibung zuverlässig ist und das alljährliche Ritual, wie er es schildert, nicht wesentlich von der römischen Kultpraxis beeinflusst worden ist.³

2.2

Ovids Elegie weist einen sehr präzisen Aufbau auf:⁴

- 1f.: Ein Distichon zum persönlichen Hintergrund von Ovids Besuch des Rituals in *Falerii*.
- 3-10: Acht Verse zum Ort, wo das Ritual stattfindet (der mühsam zu erreichende Hain der Göttin).
- 11-18: Acht Verse zur Prozession, die vor dem Ritual zum Hain führt.
- 19-22: Zwei Distichen zum Aition, das erklärt, warum noch zur Zeit Ovids⁵ keine Ziege an der Prozession teilnehmen darf.
- 23-30: Acht weitere Verse zur Prozession.
- 31-34: Zwei Distichen zu einem anderen Aition, mit Bezug auf das gesamte Ritual.
- 35f.: Ein letztes Distichon, das das Thema des Gedichtes (*Iunonia sacra*) synthetisch zusammenfasst und ein persönliches Gebet enthält.

3.1

In den folgenden Paragraphen werden einige rituelle Gemeinsamkeiten zwischen dem Juno-Fest, wie es von Ovid beschrieben wird, und den umbri-schen Ritualen des *piaculum* und der *lustratio* untersucht. Die Iguvinischen

¹ Eine neue Stadt *Falerii* wurde dann einige Kilometer im Westen gegründet.

² Zur Geschichte von *Falerii* und insbesondere zum Heiligtum von Celle vgl. Comella 1986, 177-187. 223f.; Aiello/De Lucia Brolli/Gavallotti 1991, 35-38; Cambi 2004, 79-83; Ferri 2011, 146-151.

³ Vgl. Le Bonniec 1980, 244; van der Meer 2012, 113. Auch Cambi 2004, 83 erkennt, dass der Kult «riti dal sapore molto arcaico» einschließt, darunter die Jagd, die im vorliegenden Aufsatz näher untersucht wird.

⁴ Vgl. Lenz 1957; Le Bonniec 1980, 234f.

⁵ Zum Ausdruck *Nunc quoque* („immer noch“) im Vers 21, der in lateinischen Aitien häufig verwendet wird, vgl. Myers 1994, 66f.

Tafeln, sieben Bronzeplatten, die das längste erhaltene Zeugnis der sabellischen Sprachen darstellen, enthalten neben anderen Ritualbeschreibungen eine kürzere (Tafel I, 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts vor Chr., Nationalalphabet) und eine längere (Tafeln VI und VIIa, etwa 120. vor Chr., lateinisches Alphabet) Fassung zweier komplexer Zeremonien, und zwar des sogenannten *piaculum* bzw. der sogenannten *lustratio*. Sowohl die kürzere als auch die längere Fassung stellen unabhängige Anpassungen aus einem gemeinsamen Archetypus dar, in welchem die Beschreibung des *piaculum* derjenigen der *lustratio* bereits vorausging. Der Archetypus, der etwa von der 2. Hälfte des 3. Jh.s v. Chr. datiert, entstand seinerseits als Synthese zweier noch älterer Quellen, einer Urfassung des *piaculum* (1. Hälfte des 3. Jh.s v. Chr.?) und einer der *lustratio* (Mitte des 3. Jh.s v. Chr.).⁶ Mit einer bestimmten Phase der *lustratio* scheint mir eine Stelle in Ovids Beschreibung eng vergleichbar.

3.2

Möglicherweise bezieht sich Ovids Elegie eigentlich auf zwei verschiedene Rituale.⁷ In den Versen 3 und 4 ist nämlich von *ludi* und einer Kuh von heimischer Art die Rede, die in der darauffolgenden Erzählung nicht mehr erwähnt werden.⁸ Diese beiden Angaben deuten u.U. auf ein ganz anderes Ritual hin, das nicht bzw. nicht unmittelbar mit den feierlichen, alljährlichen *sacra* zusammenhängt, welche Ovid besucht hat und weiter in der Elegie beschreibt.

⁶ Zur Entstehungsgeschichte der Iguvinischen Tafeln vgl. Prosdocimi 1984, 134-161; Rix 1985, 27-34; Ancillotti/Cerri 1996, 274 sowie Sisani 2001, 240-243 mit jeweils leicht abweichenden Vorschlägen.

⁷ Zu dieser Hypothese vgl. Le Bonniec 1980, 241.

⁸ Willkürlich ist der Vorschlag von Le Bonniec ebd. und Miller 1991, 54, dass die Jagd auf die Ziege mit diesem ersten Ritual in Beziehung stehe. Ovids Beschreibung gibt deutlich an, dass die Ziege als einzige nicht zu den Tieren gehört, die beim zweiten, präzise beschriebenen Ritual im Rahmen der *pompa* mitgeführt werden. Dies setzt m.E. voraus, dass die besondere Art und Weise ihrer Tötung, die im vorliegenden Aufsatz untersucht wird, im Rahmen ein- und desselben Rituals dem üblichen Verfahren gegenübergestellt wird, das für die vorher verzeichneten Tiere gilt. Nach dem Aition, das sich auf den Status der Ziege bezieht, beginnt erneut die Beschreibung des zweiten Rituals.

Ungeachtet dieser Möglichkeit wird in den Versen 11 bis 30 jedenfalls ein komplexes, aber kohärentes Ritual dargestellt. Allerdings wird nur eine spezifische Phase davon beschrieben, und zwar die *pompa* („Prozession“). Dies erklärt sich dadurch, dass es sich dabei um die aufsehenerregendste Phase des Rituals handelt, welche in Ovids Worten den Beifall des Volkes (V. 13 *populo plaudente*) hervorruft. In ritueller Sicht stellt sie aber nur eine vorbereitende Phase dar, nach der z.B. die *immolatio* und die *porrectio* der Opfertiere sowie die Verteilung des Opferfleisches zwischen der Gottheit und den Menschen stattfinden.⁹ Die Beschränkung auf die Phase der *pompa* verhindert im Übrigen nicht, dass Ovid viele Elemente des gesamten Rituals erwähnt, da sie bereits bei der *pompa* eine Rolle spielen.

3.3

An der *pompa* nehmen u.a. die Opfertiere teil. Letztere werden von Ovid sehr präzise, ja mit Fachausdrücken bzw. poetischen Variationen zu Fachausdrücken beschrieben. Nachdem die *pompa* als *annua* („alljährlich“) bezeichnet worden ist,¹⁰ werden vier Spezies erwähnt:

- *niueae* ... *iuuencae*: Rinder im Plural, die jung, aber ausgewachsen sind; sie werden als Weibchen und durch ihre Farbe gekennzeichnet beschrieben.¹¹

- *uituli*: Rinder im Plural, die im Gegensatz zu den *iuuencae* als männliche, jüngere Tiere beschrieben werden.

⁹ Zu den Hauptphasen eines Rituals in der römischen Kultpraxis vgl. Scheid 2005, 44-57. Zur *pompa* als vorbereitender Phase bei römischen Ritualen vgl. Fless 2004, 56f.

¹⁰ Pace Basanoff 1941, 123f. und Le Bonniec 1980, 241 sind in Ovids Elegie keine Angaben vorhanden, die auf ein Herumführen der Tiere hindeuten und daher den Schluss rechtfertigen würden, dass das Ritual eine Umgangsprozession mit einschließt und somit als eine Art *lustratio* einzustufen wäre.

¹¹ Zum Lexem *iuuenca*, das sich auf eine Altersstufe bezieht, vgl. Var. R. 2,5,6: *Primum in bubulo genere aetatis gradus dicuntur quattuor, prima uitulorum, secunda iuuenorum, tertia bouum nouellorum, quarta uetulorum. Discernuntur in prima uitulus et uitula, in secunda iuuenus et iuuenca, in tertia et quarta taurus et uacca.* „Zunächst werden bei der Spezies der Rinder vier Altersstufen berücksichtigt, die erste ist diejenige der Kälber, die zweite diejenige der *iuueni*, die dritte diejenige der jungen Rinder, die vierte diejenige der alten. Man unterscheidet bei der ersten zwischen *uitulus* und *uitula*, bei der zweiten zwischen *iuuenus* und *iuuenca*, bei der dritten und der vierten zwischen *taurus* und *uacca*.“ Die *iuuencae* sind also keine Kälber mehr. Sowohl das Lexem *iuuenus* bzw. *iuuenca* als auch *uitulus* sind Bezeichnungen, die zur Fachsprache der Priester gehören; vgl. Wissowa ²1912, 412.

- *minor ... uictima porcus*: Ein männliches Schwein im Singular, das als jung gekennzeichnet ist und zur rituellen Kategorie der *hostiae lactentes* gehört.¹²

- *duxque gregis cornu per tempora dura recuruo*: Ein männliches Schaf im Singular, das als ausgewachsen beschrieben wird.¹³

Dass referentiell jeweils mehrere *iuuencae* und *uituli*, aber nur ein einziges *porcus* bzw. Schaf geopfert werden, steht nicht fest. Es ist nicht völlig auszuschließen, dass bei *porcus* und *dux* ein kollektiver Singular vorliegt,¹⁴ so dass die gleiche, unbekannte Zahl von Tieren aller vier Sorten geopfert würde.¹⁵

¹² Das Lexem *porcus* bezieht sich wenigstens in der Fachsprache der römischen Kultpraxis auf Ferkel, d.h. junge Schweine. Vgl. die in dieser Hinsicht überzeugende Analyse von Benveniste 1969, 1, 27-32. Zu den beiden entgegengesetzten Alterskategorien der *uictimae* oder *hostiae lactentes* bzw. *uictimae* oder *hostiae maiores* im Lateinischen vgl. Wissowa ²1912, 412f.; Dumézil ²1974, 551. Ovids Phrase *minor ... uictima* stellt eine Variatio dar, die anstatt des Terminus technicus *lacten(te)s* das Antonym des Fachausdrucks *maior(es)* enthält. Miller 1991, 54 erkennt nicht, dass *minor ... uictima* auf den Fachausdruck anspielt. Er ist der Ansicht, dass *minor ... uictima* kontrastiv den Prunk des gesamten Rituals hervorhebt. Diese Beobachtung ist zwar richtig, der Ausdruck sollte aber dennoch in präziser religiöser Perspektive verstanden werden.

¹³ Die Beschreibung der Hörner, die wie *quas aluit campis herba Falisca suis, nondum metuenda fronte minaces* und *ex humili ... bara* eine versinnlichende Variation zu den Fachausdrücken darstellt, die Ovid ebenfalls verwendet, zeigt, was für eine Spezies gemeint ist; vgl. Le Bonniec 1980, 241; van der Meer 2012, 109. Hier fehlt als zusätzliche Komponente der *uariatio* jeglicher Terminus technicus aus der Fachsprache der Priester.

¹⁴ Zum kollektiven Singular im Lateinischen vgl. Hofmann/Szantyr 1965, 13f.

¹⁵ Dann wäre das Ritual bereits in dieser Hinsicht mit den beiden großen iguvinischen Festen des *piaculum* und der *lustratio* vergleichbar. In beiden Fällen werden mehrere pluralische Gruppen von Tieren nacheinander geopfert. Bei dem *piaculum* handelt es sich um drei männliche Rinder, drei trüchtige Sauen, drei männliche Rinder, drei saugende männliche Ferkel, drei männliche, weiße (?) Rinder, drei weibliche Lämmer, drei männliche Kälber und zuletzt drei männliche Kälber, bei der *lustratio* um drei rote oder schwarze (?) Eber, drei weibliche rote oder schwarze Ferkel, drei weibliche Kälber und zuletzt drei *iuuencae*. Die Adjektive für „weiß“ und „schwarz“ sind im Einzelnen unklar. Es steht aber fest, dass sie sich auf Farben beziehen; vgl. Untermann 2000, 365. 526f.

Wie dem auch sei, darf das Ritual von *Falerii* nicht als Beispiel eines *suovetaurilia*-Opfers¹⁶ gedeutet werden.¹⁷ Die Tatsache, dass die Spezies der Rinder durch zwei von Ovid sorgfältig getrennte Gruppen, *iuuencae* und *uituli*, vertreten ist, zeigt nämlich, dass hier nicht von drei Tierarten, sondern von vier asymmetrischen, als solche wahrgenommenen Gruppen die Rede ist.¹⁸

Die Kriterien, die bei der Wahl der Tiere und der Bildung der vier asymmetrischen Gruppen angewandt werden, sind ebenfalls sowohl in der römischen als auch in der iguvinischen Kultpraxis üblich. Berücksichtigt werden die Spezies, das Alter, das Geschlecht und gegebenenfalls auch die Farbe.¹⁹

¹⁶ Zur Hypothese, dass das Ritual ein Beispiel von *suovetaurilia* darstellt, vgl. etwa Krause 1931, 252; Basanoff 1941, 123f.; Le Bonniec 1980, 241; Miller 1991, 54. Krause ist der Ansicht, dass die *iuuencae* von den *uituli*, dem *porcus* und dem *dux*, d.h. von den eigentlichen *suovetaurilia*, zu trennen und isoliert als *sacrificium sollemne* zu deuten sind. Dies ist eine willkürliche Analyse von Ovids Beschreibung, in welcher kein Gegensatz zwischen den *iuuencae* einerseits und den drei Tierbezeichnungen *uituli*, *porcus* und *dux* andererseits zutage tritt. Le Bonniec und anscheinend bereits Basanoff nehmen an, dass die *iuuencae* und die *uituli* als Stellvertreter der Rinder eine einheitliche Gruppe bildeten, die dem *porcus* und dem *dux* entgegengesetzt würde. Miller erklärt nicht, warum das Ritual seiner Meinung nach “like a *suovetaurilia*” erscheint. Zum faliskischen Ritual als Beispiel von *suovetaurilia* vgl. ebenfalls van der Meer 2012, 109 mit älterer Literatur. Van der Meer ist jedoch der Ansicht, dass das Ritual von *Falerii* nicht zur Kategorie der *suovetaurilia* gehört. Sein Hauptargument, dass jeweils mehrere *iuuencae* und *uituli*, aber nur ein Schwein und ein Schaf geopfert werden, ist aber fragwürdig, weil der Numerus Singular vielleicht nur einer stilistischen *uariatio* entspricht. Er fügt hinzu, dass das Schaf kein *ouis* sei, was mir rätselhaft ist.

¹⁷ Dass in *Falerii* nicht von *suovetaurilia* die Rede ist, ist damit vereinbar, dass das Ritual keine *lustratio* darstellt. In der römischen Kultpraxis sind nämlich *suovetaurilia* nur bei *lustratio*-Ritualen bezeugt; vgl. Wissowa ²1912, 415.

¹⁸ Insofern ist das Ritual wieder mit dem iguvinischen *piaculum* vergleichbar. Stilistisch sind in beiden Fassungen des *piaculum* die Gruppen von jeweils drei Tieren deutlich voneinander getrennt, etwa dadurch, dass jede Gruppe einem an eine eigene Gottheit gerichteten Opfer entspricht. Somit sollen die Tiere nicht synthetisch als Schweine, Rinder und Schafe betrachtet werden, obwohl referentiell eigentlich nur diese drei Spezies vertreten sind. Die Unterteilungen zwischen weiblichen und männlichen bzw. jungen und ausgewachsenen Tieren waren für die iguvinischen Priester relevant und dienten dazu, die von ihnen als unterschiedliche Gruppen kategorisierten Tierdreieiten voneinander zu trennen.

¹⁹ Zu diesen Kriterien bei den römischen Tieropfern vgl. Wissowa ²1912, 412f.; Krause 1931, 244-271; Latte 1960, 381; Dumézil ²1974, 550f. (insbesondere die Regel, nach welcher das Geschlecht des Tieres mit demjenigen der jeweils verehrten

Anscheinend erhält die weibliche Gottheit Juno sowohl männliche als auch weibliche Opfertiere.²⁰

Im Rahmen der *pompa* werden auch rituell wichtige Gegenstände zum Ort der Zeremonie „getragen“. Das substantivierte Adjektiv *sacra*, das als Objekt zu *ferunt* fungiert, verweist in diesem syntaktischen Kontext mit Sicherheit auf materielle Referenten.

Die bisher besprochenen Komponenten des faliskischen Rituals stimmen weitgehend mit den Eigenschaften der umbrischen Rituale, insbesondere denjenigen des *piaculum* und der *lustratio*, überein. Die Angabe, dass die *pompa* „alljährlich“ ist, entspricht dem häufigen Gebrauch des umbrischen Adjektivs **sevakne** „alljährlich“, um sowohl die Opfertiere als auch allerlei Referenten zu bezeichnen, die mit alljährlich zu vollziehenden Ritualen zusammenhängen.²¹ Wie bereits angedeutet, sind komplexe Opfer mehrerer Tiergruppen, die sich voneinander durch Spezies, Alter, Geschlecht und Farbe unterscheiden, in Gubbio auf eine sehr ähnliche Weise vertreten. Selbst die Tatsache, dass vor dem Ritual eine Prozession die Tiere mit einbezieht und dabei auch materielle Gegenstände „getragen“ werden, ist im Ritual der Iguvinischen Tafeln III und IV belegt.²²

4.1

Die bisher untersuchten Elemente beweisen allerdings nicht, dass das Juno-Fest spezifische Eigenschaften mit den iguvinischen Ritualen teilt, die die beiden Kulturen etwa von der römischen kultischen Praxis unterscheiden würden. Vielmehr handelt es sich um Erscheinungen, die auch in Rom Parallelen haben.

Gottheit übereinstimmen soll, gilt nicht ausnahmslos). Zu den iguvinischen Ritualen vgl. Anm. 15. Vgl. auch Rix 1978, 157f. (Alter der Tiere); Prodocimi 1989, 482 (Geschlecht der Tiere: In Gubbio wie auch in Rom nicht immer das gleiche wie das der verehrten Gottheit, aber bei jedem Opfer sorgfältig angegeben).

²⁰ Die Gesamtdeutung des faliskischen Rituals als Hierogamie, die von Roscher 1875, 89f. vorgeschlagen worden ist, lehnt Le Bonniec 1980, 243f. zu Recht ab. In Ovids Beschreibung sind keine Komponenten vorhanden, die spezifisch auf ein solches Ritual hindeuten würden.

²¹ Vgl. Rix 1978, 157f.; Untermann 2000, 674f.; Weiss 2010, 157-164.

²² Vgl. ebd. 99f. 106-113. Die Prozession führt **arvamen** („zum Feld“), einem Ort, wo die ersten rituellen Handlungen stattfinden sollen.

Dies ist allerdings nicht der Fall bei der Jagd auf die Ziege. Letztere ist m.E. nur mit einer ähnlichen Operation vergleichbar, die im Rahmen der iguvinischen *lustratio* durchgeführt wird. In der längeren Fassung wird die Operation auf folgende Weise vorgeschrieben (VIIa,46-53):²³

⁴⁶*postertio. pane. poplo. andirsafust. porse. perca. arsmatia. habiest. et. prinuatur. dur. tefruto. tursar. eso. tasetur* / ⁴⁷*persnibimumo.* [Text des Gebetes in direkter Rede] *uacat este. trioper. deitu. enom. iuenga. peracrio. tursitoto. porse. perca. arsmatia. habiest. et* / ⁵²*prinuatur. uacat hondra. furo. sehemienar. hatuto. totar. pisi. heriest. pafe. trif. promom. haburent. eaf. acersoniem* / ⁵³*fetu. turse. iouie. popluper. totar. iouinar. totaper. iouina.*

Nachdem er (sc. der Hauptopfernde) [die Opfertiere] zum dritten Mal (?) [um] das Heer herumgeführt haben wird, sollen derjenige, der den rituellen (?) Stab tragen wird [Bezeichnung des Hauptopfernden], und die beiden Assistenten vom Ort (?) der [Gottheit] **Tursa* [aus] schweigend auf diese Weise beten: [Text des Gebets in direkter Rede]. Dies soll er dreimal sagen. Dann sollen sie Kühe [aus der Gruppe] der mehr als Einjährigen wegscheuchen, derjenige, der den rituellen (?) Stab tragen wird, und die Assistenten. Unterhalb des Forums der **Semenia* sollen sie sie ergreifen, wer [auch immer] aus dem Stadtstaat es wollen wird. Diejenigen drei, die sie zuerst ergriffen haben werden, diese soll er in **Acedonia* machen (= opfern), der [Gottheit] **Tursa Iouia*, zugunsten des Heeres des Stadtstaates Gubbio, zugunsten des Stadtstaates Gubbio.²⁴

Der Text beschreibt,²⁵ wie in einer bestimmten Phase der *lustratio* der Hauptopfernde und dessen beide Assistenten dreimal ein stummes Gebet verrichten sollen. Das lange Gebet, das im vorliegenden Aufsatz nicht zitiert wird, richtet sich an die Gottheit **Tursa*, deren Name die Wurzel **ters-* („erschrecken“) enthält. Letztere soll sowohl eine Reihe von Feinden vernichten als auch dem Stadtstaat Gubbio wohlwollend sein. Dann wird angegeben, dass der Hauptopfernde und die Assistenten Kühe wegscheuchen sollen. Ausschlaggebend ist, dass das Verballexem *tursitoto* („wepscheuchen“) die

²³ Der Text der kürzeren Fassung ist weniger präzise. Er genügt immerhin, um zu beweisen, dass der beschriebene Vorgang der gleiche ist wie bei der längeren Fassung; vgl. Dupraz 2012, 149-152 mit älterer Literatur.

²⁴ Auf eine detaillierte Untersuchung der Passage wird hier verzichtet. Die bestehenden Unsicherheiten beeinträchtigen die im vorliegenden Aufsatz berücksichtigten Elemente nicht.

²⁵ Eine genauere Deutung des Handlungskomplexes ist bei Dupraz 2009, 85-91 zu finden.

gleiche Wurzel aufweist wie der Göttername **Tursa*.²⁶ Jeder beliebige Staatsbürger von Gubbio darf versuchen, die Kühe zu ergreifen.²⁷ Die ersten drei Kühe, die ergriffen werden, werden der Gottheit geopfert, und zwar vom Hauptopfernden.²⁸

Am Vorgang des Opfern nehmen also die Bürger des Stadtstaates selbst teil, und zwar auf besonders aktive Weise: Jedermann darf sich an der Jagd auf die von den Beamten weggescheuchten Kühe beteiligen. Diese Phase des Rituals dient dazu, den aggressiven Trieben der Teilnehmenden innerhalb des sonst streng von den Beamten kontrollierten Rituals freien Raum zu lassen. Dass die drei ersten Kühe, die dann ergriffen werden, nicht von den beliebigen Bürgern, die sie ergriffen haben, sondern vom Hauptopfernden geopfert werden, zeigt, dass diese Triebbefreiung nur eine untergeordnete und limitierte Rolle im Ritual spielt.

4.2

M.E. verweisen die Verse Ovids, die sich auf den Fall der Ziege beziehen, auf eine Phase beim Ritual von *Falerii*, die mit dieser Komponente der igtinischen *lustratio* vergleichbar ist, obwohl der faliskische Kult insgesamt

²⁶ Vgl. Untermann 2000, 776f.

²⁷ Der Relativsatz *totar. pisi. heriest* („wer [auch immer] aus dem Stadtstaat es wollen wird“) ist im Rahmen einer *constructio ad sensum* das Subjekt von *hatuto* („sie sollen ergreifen“).

²⁸ Obwohl das Subjekt von *fetu* („er soll machen [= opfern]“) nicht ausgedrückt wird, handelt es sich vermutlich wieder um den Hauptopfernden, da der komplexe Vorgang des Opfern nicht von irgendwelchem Staatsbürger vollzogen werden kann. Wenn als Subjekt von *fetu* wie von *hatuto* der Relativsatz zu verstehen wäre, der auf jeden beliebigen Bürger hinweist, dann stünde übrigens vermutlich *fetu* wie *hatuto* im Plural, im Rahmen einer *constructio ad sensum*. Die Tatsache, dass als Subjekt von *fetu* wieder der Hauptopfernde zu ergänzen ist, muss nicht durch eine Nominativphrase markiert werden. Vgl. etwa den Fall der komplexen Operationen, die ebenfalls im Rahmen der *lustratio* in Ib,33-38 bzw. in VIIa,42-45 beschrieben werden und an drei verschiedenen Orten stattfinden. Der Wechsel zwischen den verschiedenen Subjekten wird nicht explizit durch Nominativphrasen angegeben, was in diesem Fall beträchtliche Deutungsprobleme bietet; vgl. Rix 1976.

keine *lustratio* darstellt.²⁹ Der Dichter gibt an, dass bei der Prozession keine Ziege mitgeführt wird, weil diese Spezies der Gottheit verhasst ist. Er fügt dann hinzu, dass die Ziege³⁰ im Rahmen des Rituals *per pueros iaculis* („von Knaben mit Wurfspießen“) angegriffen und schließlich demjenigen geschenkt wird, der sie verwundet hat.

Ovid macht keine ausdrückliche Angabe darüber, ob die Jagd zur gleichen Phase wie die Prozession gehört oder erst später stattfindet. Fest steht auf jeden Fall, dass aggressive Triebe der Zuschauer und deren temporäre Befreiung auch im Rahmen des Juno-Fests eine Rolle spielen. Anscheinend darf sich jeder beliebige Knabe an der Jagd beteiligen.

Die Jagd auf die Ziege(n) entspricht m.E. der Jagd auf die Kühe, die in Gubbio stattfindet. In beiden Fällen werden weibliche Tiere von männlichen Einwohnern des Stadtstaates gejagt.³¹ Womöglich entspricht in beiden Stadtstaaten das Alter der Tiere demjenigen derer, die sie jagen sollen.³² Der Vorgang gehört zu einem komplexen Ritual, wobei sowohl in *Falerii* als auch in

²⁹ Ob die Jagd auf die Ziege eventuell auch mit Eigenschaften des Kults von Juno Caprotina in Rom korrespondiert, wie von Cambi 2004, 83 Anm. 11 angedeutet, oder eher nicht, sei hier dahingestellt. Eine vergleichbare Jagd ist auf jeden Fall beim Kult der Juno Caprotina nicht bezeugt.

³⁰ Der Numerus bereitet in dieser Passage ähnliche Probleme wie im vorhergehenden Verzeichnis der bei der Prozession mitgeführten Tiere. Ob die Singularform *index* („die Verräterin“) auf ein jeweils einziges anzugreifendes Tier hindeutet, ist höchst unsicher. Die Form verweist anaphorisch auf *capella* („die kleine Ziege“), eine Singularform, die mit Sicherheit generisch auf die ganze Spezies hinweist, welche als solche von Juno gehasst wird, aber auch auf *illius* („von ihr“), einen Genitiv Singular, der auf ein konkretes Tier hindeutet, und zwar dasjenige, das die Göttin in einem bestimmten Moment der Vergangenheit verraten hat. Die anaphorisch verwendete Form *index* erscheint ebenfalls im Singular, aber ihr referentieller Status steht im Gegensatz zu demjenigen der beiden Formen *capella* und *illius* nicht fest. Dass mehrere Ziegen beim Ritual „angegriffen“ werden, ist nicht unplausibel. Die Zahl der Ziegen entspricht vielleicht derjenigen der *iuuencae*, *uituli*, *porcus* und *dux*. Dann werden jedes Jahr mehrere Ziegen denjenigen Knaben geschenkt, die sie jeweils verwundet haben.

³¹ Diese Eigenschaft deutet darauf hin, dass bei der Jagd nicht nur aggressive, sondern vermutlich ebenfalls sexuelle Triebe auf kontrollierte Weise zum Ausdruck kommen.

³² In Gubbio handelt es sich um *iuuencae*, die vermutlich von Erwachsenen gejagt werden. Auf jeden Fall wird nicht explizit angeordnet, dass die Tiere von Kindern ergriffen werden sollten, was angesichts der Tatsache, dass von jungen, aber ausgewachsenen Rindern die Rede ist, referentiell unwahrscheinlich wäre. In *Falerii* wird

Gubbio mehrere weitere Gruppen von Tieren geopfert werden. Die Jagd, an welcher sich jeder beliebige Einwohner beteiligen darf, wird diesen Tieropfern entgegengesetzt, die von vorneherein von den jeweiligen Priestern durchgeführt werden. Sie entspricht einer Triebbefreiung, die im sonst streng kontrollierten Verlauf des Rituals eine Ausnahme bildet.

5.1

Wenn der Vergleich beider Quellen richtig ist, dann sind einige Komponenten der kurzen Darstellung, die Ovid bietet, näher zu untersuchen.

Der lateinische Dichter schreibt, dass die Ziege dem *auctori vulneris* („dem Verursacher der Wunde“) geschenkt wird. Es ist plausibel, dass das Tier zu diesem Zeitpunkt tot ist.³³ An sich ist eine Wunde nicht zwangsläufig tödlich, aber im Kontext eines Opferrituals kann vom Überleben der Tiere, etwa als Haustiere, kaum die Rede sein. Aus dem gleichen Grund ist anzunehmen,³⁴ dass das Töten der Tiere als rituelles Opfer verstanden wurde,³⁵ obwohl Ovid dies nicht explizit betont.

Im Gegensatz zu den anderen Gruppen von Tieren, die mit Sicherheit von den Priestern bzw. Priesterinnen und ihren Assistenten geschlachtet wurden, wurde die Ziege von einem beliebigen Knaben getötet. In dieser

ausdrücklich angegeben, dass *pueros* („Knaben“) die Tiere jagen sollen. Des Weiteren kann es der Fall sein, dass das Diminutiv *capella* („kleine Ziege“) auf ein junges Tier verweist, dessen Alter demjenigen der *pueros* entsprechen würde.

³³ Vgl. Le Bonniec 1980, 243.

³⁴ Pace Le Bonniec 1980, 242f., der der Ansicht ist, die Ziege werde nicht geopfert, sondern bloß getötet. Allerdings betont Le Bonniec zu Recht, dass pace Douglas 1913, 68f. die Ziege nicht als Sündenbock fungiert, der als eine Art von Sühnopfer von der ganzen Gemeinschaft vertrieben und geopfert würde. Ein Sündenbock wird nicht dem Menschen als Geschenk gegeben, der ihn getötet hat, wie es bei der Ziege doch offenbar der Fall ist. Latte 1960, 168 lehnt diese Deutung ebenfalls ab. Die Ziege wird m.E. geopfert, aber als Opfertier entspricht sie überhaupt nicht den Funktionen eines Sündenbocks.

³⁵ In Rom wurden die Opfertiere in historischer Zeit meistens nicht von den Priestern selbst, sondern von untergeordneten Dienern geschlachtet; vgl. Wissowa ²1912, 417f.; Krause 1931, 275f.; Dumézil ²1974, 550; Scheid 2005, 55. Dass in *Falerii* die Ziege von einem Knaben und nicht von den Priestern bzw. Priesterinnen getötet wurde, ist also an sich kein Einwand gegen die Hypothese eines Opfers.

Hinsicht unterscheidet sich das Ritual von *Falerii* von der iguvinischen *lustratio*, da bei letzterer die Kühe zwar von beliebigen Bürgern „ergriffen“, aber anscheinend nicht verwundet bzw. getötet werden sollen. In Gubbio gehört das Schlachten vermutlich zu den Operationen, die wieder von den Priestern überwacht bzw. durchgeführt werden.

Was der Knabe in *Falerii* von der getöteten Ziege erhielt, war vermutlich ein Teil des Opferfleisches. Sowohl in den römischen als auch in den iguvinischen Kulturen wurde das Fleischopfer als ein zwischen Menschen und Gottheiten geteiltes Mahl aufgefasst.³⁶ Obwohl diese Tatsache von Ovid nicht berücksichtigt wird, erhielt vermutlich die Gottheit ihren Anteil am Fleisch der anlässlich des Rituals getöteten Ziege. Der Knabe hatte also die Ehre, eine Mahlzeit mit Juno zu teilen. Auf die gleiche Weise erhielten vielleicht die Staatsbürger von Gubbio, die die drei ersten Kühe ergriffen hatten, den Anteil am Fleisch, der bei dem im Text der *lustratio* explizit erwähnten Opfer der Kühe den Menschen zukam.

5.2

Ein anderer Unterschied zwischen der epigraphischen und der literarischen Quelle bezieht sich auf das Aition, das Ovid für die Jagd auf die Ziege bietet.³⁷

In den Iguvinischen Tafeln sind Mythen überhaupt nicht vertreten. Es handelt sich um rein präskriptive Ritualbeschreibungen, die auf die genaue Umsetzung der richtigen Operationen abzielen. Bei Ritualen ist nämlich von präzisen Handlungskomplexen die Rede, die im Rahmen der korrekten Beziehungen zwischen den Gottheiten und den Menschen obligatorisch durchzuführen sind und dahingehend wirken, dass diese Beziehungen harmonisch bleiben.³⁸

³⁶ Vgl. Scheid 1998, 519f. zu den römischen, Weiss 2010, 416-419 zu den iguvinischen Opfern.

³⁷ Wenn die hier vorgebrachten Hypothesen zutreffend sind, dann besteht die von Ovid erwähnte Strafe der Ziege darin, dass sie an der Prozession nicht teilnimmt und von einem beliebigen Knaben getötet wird.

³⁸ Vgl. Scheid 2005, 275-280, dessen Beobachtungen sowohl für die römischen als auch für die iguvinischen Rituale gelten.

Anders ist Ovids Perspektive. Wie viele andere römische Schriftsteller auch³⁹ bemüht sich der Dichter darum, die Ritualhandlungen zu kommentieren. Er ist der Ansicht, dass letztere nicht nur für sich genommen wirksam sind, sondern auch eine Bedeutung haben, die formuliert werden kann. Aitiologische Erzählungen bilden Erklärungen, bei welchen die angebliche Bedeutung der Rituale zum Ausdruck kommt.⁴⁰ Die Beschreibung der Jagd durch Ovid fällt eben deshalb so knapp aus, weil er mehr am Aition interessiert ist, das er für die Operation vorbringt.⁴¹

Allerdings sind Mythen in der ritualistischen Perspektive der Priester belanglos, wie der Unterschied zwischen der Beschreibung der Jagd auf die Kühe durch die iguvinischen Priester und derjenigen auf die Ziege durch den römischen Dichter deutlich beweist.

Bibliographie

- M. Aiello/M.A. De Lucia Brolli/D. Gavallotti, *L'Agro falisco*, Roma 1991.
 A. Ancillotti/R. Cerri, *Le Tavole di Gubbio e la civiltà degli Umbri*, Perugia 1996.
 V. Basanoff, *Junon falisque et ses cultes à Rome*, in: *Revue de l'histoire des religions* 124 (1941) 110-141.
 E. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris 1969.
 F. Cambi, *Le Campagne di Falerii e di Capena dopo la romanizzazione*, in: H. Patterson (ed.), *Bridging the Tiber. Approaches to Regional Archaeology in the Middle Tiber Valley*, London 2004, 75-101.

³⁹ Vgl. etwa Scheid 1998, 520f. Zur Kategorie des Mythos als fakultativer, inoffizieller, variabler Erläuterung des an sich effizienten, sich selbst genügenden Ritus vgl. etwa die in vergleichender Perspektive hochinteressanten Überlegungen von Malamoud 2005, 43-58.

⁴⁰ Dass sich das Aition eines Opferrituals auf eine angebliche Schuld vonseiten des Opfertieres bezieht, dessen Tötung einer Strafe gleichkäme, ist bei den römischen aitiologischen Mythen ein eher geläufiger Zug. Dabei handelt es sich jedoch um eine sekundäre, spekulative Deutung der Rituale, die eine solche Bedeutung an sich nicht voraussetzen; vgl. Scheid 1998, 521f.

⁴¹ Allerdings ist auch die Erzählung des aitiologischen Mythos sehr kurz. Ovid begnügt sich mit einer Anspielung auf eine mythologische Episode, die anhand der überlieferten Quellen zur Figur der Juno nicht identifizierbar ist. Durch diese knappe Anspielung gelingt ihm der kompositorische Effekt, dass das Aition nicht länger wird als dasjenige der Verse 31-34, das sich auf den Ursprung des Kultes in *Falerii* bezieht.

- A. Comella, *I Materiali votivi di Falerii*, Roma 1986.
- E. Douglas, *Iuno Sospita of Lanuvium*, in: *The Journal of Roman Studies* 3 (1913) 60-72.
- G. Dumézil, *La Religion romaine archaïque avec un appendice sur la religion des Etrusques*, Paris ²1974.
- E. Dupraz, *Expulser l'autre - à propos d'un rituel ombrien (TI VI b 52 à VII a 2)*, in: *Res antiquae* 6 (2009) 71-92.
– *Sabellian Demonstratives. Forms and Functions*, Boston, Mass./Leiden 2012.
- G. Ferri, *Due divinità di Falerii Veteres: Giunone Curite e Minerva Capta*, in: *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité* 123 (2011) 145-156.
- F. Fless, *Römische Prozessionen*, in: *Thesaurus cultus et rituum antiquorum* 1 (2004) 33-58.
- J.B. Hofmann/A. Szantyr, *Lateinische Syntax und Stilistik*, München 1965.
- C. Krause, *Hostia*, in: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft Suppl.* 5 (1931) 236-282.
- K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, München 1960.
- H. Le Bonniec, *La Fête de Junon au pays des Falisques*, in: A. Thill (ed.), *L'Élégie romaine. Enracinement – Thèmes – Diffusion. Actes du colloque international organisé par la Faculté des lettres et sciences humaines de Mulhouse (mars 1979)*, Paris 1980, 233-244.
- F.W. Lenz, *Junofest (Ovid Amores III 13) - eine Studie zu Ovids elegischer Erzählungskunst*, in: *Fabula* 1 (1957) 255-262.
- C. Malamoud, *La Danse des pierres. Études sur la scène sacrificielle dans l'Inde ancienne*, Paris 2005.
- J. Miller, *Ovid's Elegiac Festivals*, Frankfurt a.M. 1991.
- S. Myers, *Ovid's Causes: Cosmogony and Aetiology in the Metamorphoses*, Ann Arbor, Mich. 1994.
- A. L. Prosdocimi, *Le Tavole iguvine, 1*, Firenze 1984.
– *Le Religioni degli Italici*, in: *Italia omnium terrarum parens - la civiltà degli Enotri, Choni, Ausoni, Sanniti, Lucani, Brettii, Sicani, Siculi, Elimi*, Milano 1989, 475-545.
- H. Rix, *Umbrisch ene... kupifiaia*, in: *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* 34 (1976) 151-164.
– *Die Altersangabe in der oskischen Inschrift Ve. 70 und osk.-umbr. akno- 'Jahr'*, in: *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* 37 (1978) 149-163.
– *Descrizioni di rituali in etrusco e in italico*, in: A. Quattordio Moreschini (ed.), *L'Etrusco e le lingue dell'Italia antica. Atti del convegno della Società Italiana di Glottologia (Pisa, 8-9 dicembre 1984)*, Pisa 1985, 21-37.

- W.H. Roscher, Studien zur vergleichenden Mythologie der Griechen und Römer, 2: Juno und Hera, Leipzig 1875.
- J. Scheid, La Mise à mort de la victime sacrificielle. À propos de quelques interprétations antiques du sacrifice romain, in: A. Müller-Karpe/H. Brandt/H. Jöns/D. Krauß/A. Wigg (edd.), Studien zur Archäologie der Kelten, Römer und Germanen in Mittel- und Westeuropa. Alfred Haffner zum 60. Geburtstag gewidmet, Rahden 1998, 519-529.
- Quand Faire c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains, Paris 2005.
- S. Sisani, Tuta Ikuvina. Sviluppo e ideologia della forma urbana a Gubbio, Roma 2001.
- J. Untermann, Wörterbuch des Oskisch-Umbrischen, Heidelberg 2000.
- B. van der Meer, Etruskische und italische sub- und extraurbane Riten, in: P. Amann (ed.), Kulte – Riten – religiöse Vorstellungen bei den Etruskern und ihr Verhältnis zu Politik und Gesellschaft. Akten der 1. Internationalen Tagung der Sektion Wien/Österreich des Istituto Nazionale di Studi Etruschi ed Italici (Wien, 4. - 6. 12. 2008), Wien 2012, 105-116.
- M. Weiss, Language and Ritual in Sabellic Italy. The Ritual Complex of the Third and Fourth *Tabulae Iguvinae*, Boston, Mass./Leiden 2010.
- G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer, München 1912.

Zusammenfassung

Die Beschreibung des Juno-Festes in *Falerii* durch Ovid (am. 3.13) kann in vielerlei Hinsicht nicht nur mit stadtrömischen Ritualen, sondern auch mit den umbrischen Texten der Iguvinischen Tafeln verglichen werden. Letztere sind präzise Beschreibungen ähnlich komplexer Opfer, welche mehrere Tiere mit einbeziehen. In beiden Quellen ist insbesondere vorgesehen, dass die Zuschauer aktiv am Ritual teilnehmen, indem sie eines der Opfertiere jagen dürfen, bevor es getötet wird. Diese Besonderheit ist außerhalb der beiden genannten Quellen anscheinend nirgends belegt und bestätigt, dass Ovids Beschreibung das faliskische Opfer zuverlässig darstellt.