

DIE LEHRE VON DER ENTSTEHUNG DER TIEROPFER IN OVIDS FASTEN 1,335-456

Hans Diller septuagenario

Ovid stand bei der Ausschmückung des römischen Kalenders nicht selten vor der schwierigen Aufgabe, das Einflechten einer kleinen Erzählung oder einer Pointe mit einem *αἴτιον* motivieren zu müssen, das sich nicht unbedingt aus dem Stoff von selbst ergab. Für den Fall, daß manches dieser *αἴτια* nur schwach begründet war, konstruiert oder gar absurd erscheinen mußte, konnte er durchaus mit dem Verständnis des Lesers rechnen. Sowohl die Einmaligkeit seines kühnen dichterischen Unterfangens als auch die ungewöhnliche Toleranz, die bei der aitiologischen Literatur im allgemeinen geübt wurde – es genügt, an die volkstümliche Pseudoetymologie zu erinnern –, sicherten ihm weitgehend einen Freibrief bei der Erfindung oder Übernahme seiner ‚Gründe‘ zu. Es wäre daher ein Fehler, mangelhafte oder fehlende Motivationen zum Anlaß für weitreichende philologische Schlüsse zu nehmen, wie dies in der früheren Ovidliteratur häufig der Fall gewesen ist. Vor allem darf nicht jede Unstimmigkeit mit der Verschiedenheit postulierter Quellen erklärt werden; es ist vielmehr zu berücksichtigen, daß Ovid bekanntlich überlieferte Sagen umgeformt und sogar eigene Erzählungen aus den verschiedensten Gründen ohne weiteres in neue Versionen umgedichtet hat. Der Leser der Fasten tut gut daran, sich der Mahnung Georg Wissowas zu erinnern: „Die Quellenuntersuchungen über die Fasten ... berücksichtigen meist zu wenig, daß wir es nicht mit einem Grammatiker und Antiquar zu tun haben, sondern mit einem Dichter, der, ausgerüstet mit einem weder besonders umfassenden, noch tiefen Wissen und mit sehr geringem Verständnis für die eigenartigen Charakterzüge der römischen Religion, dafür aber ausgestattet mit reicher Phantasie und hervorragender Darstellungsgabe, alles andre bieten kann, nur nicht Aufschlüsse über die grundlegenden Elemente italischer Religions-

anschauung und Mythenbildung“¹⁾. Dennoch wird sich der aufmerksame Leser des Abschnitts über die Entstehung der Tieropfer im ersten Buch der Fasten (335–456) nicht mit dem Hinweis auf die traditionelle Unverbindlichkeit solcher *αῖτια* zufriedengeben, zumal damit die Frage verbunden ist, wie der exzeptionelle Dublettencharakter der Geschichten von Priapus und Lotis im ersten (391–440) und von Priapus und Vesta im sechsten Buch (319–348) zu erklären ist. Gern hat man die Eigenart der Lehre von der Entstehung der Tieropfer auf eine griechische Quelle zurückgeführt. So hatte A. Schmekel für sie und für die in manchen Punkten verwandte Partie met. 15, 111 ff. eine gemeinsame Vorlage postuliert²⁾, und zwar – im Anschluß an J. Bernays³⁾ – die Darstellung pythagoreischen Gedankenguts bei Theophrast, das Ovid indirekt – offenbar über Varros *Antiquitates* – benutzt habe. Auch F. Bömer betonte, der Abschnitt über die Opfer enthalte so viele griechische *αῖτια*, „daß eine entsprechende Vorlage (Dichtung oder Handbuch) unabweisbar“ sei⁴⁾. Es dürfte daher von Interesse sein, die Frage nach den Quellen der in Rede stehenden Fasten-Partie noch einmal aufzunehmen.

I

Sowohl der Anfang als auch der Schluß dieses Abschnitts beruhen auf gewissen Inkonssequenzen, deren Klärung geeignet sein kann, die Herkunft des ganzen Gedankengangs zu erhellen. Nach den Etymologien für *victima* und *hostia* (335–336) folgt eine Schilderung, über deren traditionelle Struktur kein Zweifel bestehen kann (337–348):

*ante, deos homini quod conciliare valeret,
far erat et puri lucida mica salis.
nondum pertulerat lacrimatas cortice murras*

1) Gesammelte Abhandlungen zur römischen Religions- und Stadtgeschichte, München 1904, 136. Wissowa kommt in diesem Zusammenhang auf die Priapus-Lotis-Erzählung zu sprechen, die unten S. 50 ff. behandelt wird. Vgl. auch L. P. Wilkinson, *Ovid Recalled*, Cambridge 1955, 266 ff.

2) *De Ovidiana Pythagoreae doctrinae adumbratione*, Diss. Greifswald 1885, 20.

3) Theophrastos' Schrift über die Frömmigkeit, Berlin 1866, 168 (vgl. Schmekel 24).

4) In seinem bewunderungswürdigen Kommentar: P. Ovidius Naso. *Die Fasten*, 2 Bde., Heidelberg 1957/1958 (zu 1, 347; vgl. auch zu 4, 413).

- 340 *acta per aequoreas hospita navis aquas,
tura nec Euphrates nec miserat India costum,
nec fuerant rubri cognita fila croci.
ara dabat fumos herbis contenta Sabinis
et non exiguo laurus adusta sono.*
- 345 *si quis erat, factis prati de flore coronis
qui posset violas addere, dives erat.
hic, qui nunc aperit percussi viscera tauri,
in sacris nullum culter habebat opus.*

Diese Zusammenstellung ist weitgehend topisch⁵⁾. Entscheidend ist überdies der moralisierende Akzent, mit dem das Beschaffen bzw. die Verwendung der aufgezählten Dinge bedacht werden, etwa in *valeret* (337), *hospita navis* (340), *contenta* (343), *dives* (346). Von den Parallelen bietet sich *Culex* 403–404 zum Vergleich an, wo es heißt, der Rosmarin brauche nicht über das Meer herbeigeht zu werden (vgl. 340), und der Sadebaum habe den Vorfahren den Weihrauch ersetzt (vgl. 343):

*... et roris non avia cura marini
herbaque turis opes priscis imitata Sabinis.*

Die moralisierende Wertung der Luxusgaben beim Opfer weist deutlich auf die bekannten Schilderungen des Goldenen Zeitalters hin, deren topische Struktur Ovid hier mit der topischen Reihe der Opfergaben ausgefüllt hat. Es braucht nur an den Gedanken erinnert zu werden, daß im Goldenen Zeitalter die Frevel bedeutende Schifffahrt noch unbekannt war⁶⁾. Auch ist die Negation eines Zustands durch *nondum* in formaler Hinsicht charakteristisch für diese Schilderungen⁷⁾.

Mit 349 setzt der ebenfalls topische Deszendenz-Gedanke ein, der formal wiederum an die Erzählungen vom Goldenen Zeitalter erinnert:

*prima Ceres avidae gavisae est sanguine porcae
ulta suas merita caede nocentis opes ...*

5) Bömer nennt zu 1, 339 ff.: *Culex* 398 ff. *Ciris* 95 ff. *Copa* 13 ff. *Verg. georg.* 4, 119 f.

6) Vgl. bei Ovid z. B. *met.* 1, 94 ff. (Hier: 339 ff.).

7) Vgl. bei Ovid z. B. *met.* 1, 94. 97. (Hier: 339).

tum primum ist die bekannte Floskel beim Übergang zu einer schlechteren Zeit⁸⁾). Aufgrund der traditionellen Struktur der Schilderung der Vorzeit erwartet der Leser an dieser Stelle, daß sich der Mensch irgendwie gegen die geheiligten Sitten der Einfachheit und Genügsamkeit vergangen habe, daß er also auch im Götterkult in unzulässigen Luxus verfallen sei; denn kurz zuvor war in der Ianus-Rede deutlich geworden, daß das Ersetzen des *aes* durch das *aurum* im Kult durchaus nicht auf positiven Voraussetzungen basierte (I, 221–222). Aber in der Fasten-Schilderung geht die Initiative keineswegs vom Menschen aus, sondern von den Göttern bzw. den Tieren. Nun wäre es selbst für Ovid sehr kühn gewesen, eine Weltzeit-Ordnung zu entwerfen, in der die Götter entarten. Das wäre aber die notwendige Folge gewesen, wenn die Betonung darauf gelegen hätte, daß die Götter plötzlich das Opfern von harmlosen Rindern (363–380) oder Pferden (385–386) verlangt hätten – jedenfalls in einer moralisch wertenden Erzählung. Es empfahl sich daher für Ovid, mindestens zwei Tiere an den Anfang zu stellen, denen eine *culpa*, eine Verfehlung gegen die Götter, nachgewiesen werden konnte, wie das bei dem Schwein (349–352) und dem Ziegenbock (353–360) der Fall ist. Wenn Ovid natürlich auch nicht vom Goldenen Zeitalter spricht, so handelt es sich doch um das damit verwandte Denkschema einer Aufeinanderfolge von Zeitaltern, bei der nicht der Mensch, sondern das Tier entartete.

Denselben Eindruck muß auch der nachdenkliche Leser des Schluß-Abschnitts über die Vögel gewinnen (441–450):

*intactae fueratis aves, solacia ruris,
adsuetum silvis innocuumque genus,
quae facitis nidos et plumis ova fovetis
et facili dulces editis ore modos.*
445 *sed nil ista iuvant, quia linguae crimen habetis,
dique putant mentes vos aperire suas
nec tamen hoc falsum: nam, dis ut proxima quaeque,
nunc pinna veras, nunc datis ore notas.
tuta diu volucrum proles tum denique caesa est,*
450 *inveruntque deos indicis exita sui.*

(Es folgen 451–456 Taube, Gans und Hahn als Beispiele für das Opfern von Vögeln.)

8) Vgl. bei Ovid z. B. met. I, 119. 121. 123. (Hier: 349). Vgl. unten S. 45 f.

Der Anfang der Erzählung ist klar: So lieblich die Vögel sind, so nützt ihnen das gar nichts, da sie durch ihren Flug und Gesang den Menschen ermöglichen, die *mentes* der Götter zu erraten. Da die ‚Schuld‘ der Vögel mit ihrem So-sein verbunden ist, steht die Geschichte im zeitlosen Praesens. Doch dann folgt der ominöse Vers 449 *tuta diu volucrum proles tum denique caesa est*. Irgendwann sei es geschehen, daß die bis dahin verschonten Vögel ebenfalls als Opfer ausersehen wurden. Wann war das? Schmekel und Bömer weisen auf met. 15, 99 *tunc et aves tutae movere per aera pennas*. Dort ist von dem Goldenen Zeitalter die Rede: Solange dieses währte, seien die Vögel noch sicher gewesen. Wieder klingt die ungewöhnliche Vorstellung einer Aufeinanderfolge von Zeitaltern an, bei der die Tiere entartet seien. Es kommt hinzu, daß die Erzählung auch für sich genommen nicht gerade glaubhaft wirkt: Sollten die Vögel im Goldenen Zeitalter bzw. in früherer Zeit nicht in aristophanischer Weise in der Nähe der Götter am Himmel gelebt haben? Sollten sie damals nur dicht über der Erde oder gar überhaupt nicht geflogen sein?

Während Ovid bei anderen Tieren einen speziellen Sündenfall gegenüber den Göttern als Ursache für die Opferung derselben anführen konnte, ergab sich bei den Vögeln die Schwierigkeit, daß er keine bestimmte zeitlich fixierbare *culpa*, sondern nur ein allgemeines, zeitloses Kriterium konstruieren konnte: die im Praesens gehaltene Beschreibung der Vögel in ihrem So-sein und die Zeitperspektive der Vergangenheit hinsichtlich des Endes einer früheren Zeit vertragen sich nicht. Die Erzählung von den Vögeln ist für die hier geforderte Argumentation schon deshalb untauglich, weil es im Begriff des *αἴτιον* liegt, daß ein bestimmtes Ereignis der Vergangenheit den gegenwärtigen Zustand herbeigeführt hat. Sie wäre im Zusammenhang mit dem Topos vom Goldenen Zeitalter als *αἴτιον* nur dann verwendbar, wenn der Akzent nicht auf den Vögeln, sondern auf den Menschen läge, d. h. wenn Ovid etwa argumentiert hätte: ‚Im Goldenen Zeitalter lebten die Götter und Menschen in Eintracht und Übereinstimmung. Erst als die Menschen von den Göttern abfielen, waren sie darauf angewiesen, den Willen der Himmlischen zu erkunden. Weil ihnen die Vögel für diesen Zweck das vornehmlichste medium waren, verfielen diese mit dem Ende des Goldenen Zeitalters der Rache der Götter.‘ Dann wäre die Geschichte sinnvoll, aber die Absicht Ovids verfehlt. Denn ihm kam es nicht auf das Schuldigwerden der Menschen, sondern

auf das Schuldigwerden der Vögel an. Dasselbe gilt für den oben besprochenen Anfang der ganzen Erzählung von der Entstehung der Tieropfer, wo man bereits erwartet, daß der Mensch nach dem Ende des Goldenen Zeitalters dem Frevel verfiel, nunmehr den Göttern Tiere zu opfern. Diesen sinnvollen Gedanken konnte Ovid aber nicht gebrauchen, da er auch schon dort nur ein einziges *aitiov* erhalten hätte: den Sündenfall des Menschen. Er benötigte aber für jedes Tieropfer ein *aitiov*, so daß er für ein jedes Tier eine individuelle Schuld konstruieren mußte. Dazu war als Hintergrund jeweils ein Zustand erforderlich, in dem das betreffende Tier der Schuld noch nicht verfallen war. Dieser Zustand hätte unbestimmt sein müssen (olim, priscis temporibus); doch da ihn Ovid am Anfang und am Schluß der ganzen Erzählung mit dem Topos vom Goldenen Zeitalter in Verbindung brachte, entstand der Eindruck, als sei der individuelle Sündenfall eines jeden Tiers pauschal auf den Übergang vom Goldenen Zeitalter zur Folgezeit fixiert.

2

Es ist auffallend, daß der Rahmen der ovidischen Darstellung so unglaublich auf diesen Übergang festgelegt erscheint. Es hätte durchaus genügt, wenn die Entstehung der Opfer nicht zeitlich bestimmt, sondern einfach aitiologisch erklärt worden wäre. Dafür hätte sich folgendes Schema angeboten: Das Schwein wird Ceres geopfert, weil es die Saaten zerwühlt, der Bock Bacchus, weil er die Rebstöcke beschädigt, usw. In dieses Schema hätten sich auch die *aitia* vom Schaf- und Eselopfer (381–382 bzw. 391–440) gefügt. Es scheint, als hätte sich Ovid jedoch aus äußeren Gründen von Erzählungen vom Goldenen Zeitalter leiten lassen bzw. – philologisch gesprochen – als hätte ihm als Quelle eine solche Erzählung vorgelegen, deren Adaption aus den dargelegten Gründen aber mißlingen mußte. Es wurde oben gesagt, daß die Entstehung der Tieropfer im Zusammenhang mit der Vorstellung vom Goldenen Zeitalter nur dann sinnvoll ist, wenn die Schuld für die Deszendenz dem Menschen zur Last fiel. Eine solche Verbindung liegt in der Tat der Pythagoras-Rede aus dem 15. Buch der Metamorphosen zugrunde (96–98):

*at vetus illa aetas, cui fecimus aurea nomen,
fetibus arboreis et, quas humus educat, herbis
fortunata fuit nec polluit ora cruore.*

In Zusammenhang mit diesem vegetarischen Zeitalter, in dem die Menschen noch keine Tiere gegessen hatten, ist die Vorstellung, daß die Vögel noch sicher gewesen seien, durchaus passend: *tunc et aves tutae movere per aera pennas* (99). Aber dann kam ein unseliger Mensch (*non utilis auctor*, 103) auf den Gedanken, die Tiere zu essen. Doch die Menschen trieben es noch schlimmer: sie opferten die Tiere sogar den Göttern: *longius inde nefas abiit, et prima putatur | hostia sus meruisse mori ...* (111–112). Und auch damit nicht genug: die Menschen verstiegen sich gar zu dem Frevel, die Götter für die Tieropfer verantwortlich zu machen (127–129):

*nec satis est, quod tale nefas committitur: ipsos
inscripsere deos sceleri numenque supernum
caede laboriferi credunt gaudere iuveni!*

In dieser Erzählung ist die Entstehung der Tieropfer durch die Hybris der Menschen sinnvoll. Im Vergleich zu ihrer klaren Struktur kann die Variante der Fasten hingegen nur als künstliche Umdeutung angesprochen werden. Daß eine direkte Beziehung zwischen den beiden Partien vorliegt, ist auch aufgrund der wörtlichen Anklänge evident. Folgende Partie hat Ovid Gedanken für Gedanken ausgeschlachtet, met. 15, 111–126:

prima putatur

*hostia sus meruisse mori, quia semina pando
eruerat rostro spemque interceperat anni,
vite caper morsa Bacchi mactatus ad aras*
115 *dicitur ultoris: nocuit sua culpa duobus.
quid meruistis oves, placidum pecus inque tuendos
natum homines, pleno quae fertis in ubere nectar,
mollia quae nobis vestras velamina lanas*
120 *praebetis vitaque magis quam morte iuatis?
quid meruere boves, animal sine fraude dolisque,
innocuum, simplex, natum tolerare labores?
inmemor est demum nec frugum munere dignus,
qui potuit curvi dempto modo pondere aratri
ruricolam mactare suum, qui trita labore*
125 *illa, quibus totiens durum renovaverat arvum,
tot dederat messes, percussit colla securi.*

Dem Schweinopfer 111–113 entspricht in den Fasten 1, 349–352, wobei die Vorstellung dieselbe ist; *eruta* (fast. 1, 352) nimmt *eruerat* (met. 15, 113) wörtlich auf. Vor allem aber ist das für

den Deszendenz-Beginn bei Weltaltersschilderungen topische primus-Prädikat zu beachten, das in beiden Erzählungen in Verbindung mit dem Schwein erscheint: met. 15, 111; fast. 1, 349. Das in den Metamorphosen folgende Bockopfer (15, 114–115) hat Ovid in den Fasten ebenfalls an zweiter Stelle verbreiternd nachgebildet (1, 355–360). Auch die abschließende Wendung *nocuit sua culpa duobus* (met. 15, 115) erscheint in den Fasten als Abschluß und Überleitung zum folgenden: *culpa sui nocuit, nocuit quoque culpa capellae* (1, 361). In den Metamorphosen fuhr Pythagoras sodann fort, die Unschuld der den Menschen so nützlichen Schafe und Rinder herauszustellen, wobei er beide Male mit derselben einprägsamen Wendung beginnt: *quid meruistis oves ...* (116), *quid meruere boves ...* (120). Diese beiden Partien hat Ovid in den Fasten zu der einen rhetorischen Frage zusammengezogen: *quid bos, quid placidae commeruistis oves?* (1, 362), ohne zu vergessen, den Schafen dasselbe Attribut wie in der früheren Schilderung zu verleihen: *placidum pecus* (met. 15, 116). Die Anleihe, die Ovid bei sich selbst gemacht hat, kann nicht bezweifelt werden, zumal die Überleitung in der Fasten-Partie weniger passend ist. Denn während in den Metamorphosen dem Sinn der Pythagoras-Rede entsprechend ausführlich die Unschuld der beiden Tiere mit geradezu rührenden Wendungen betont wird – ein Motiv, das Ovid auch sonst kennt⁹⁾ –, läuft der Unschuldsgedanke der Tendenz der Fasten-Schilderung gerade zuwider, da ja im Gegenteil die Schuld der beiden Tiere nachgewiesen, nicht ihre Unschuld betont werden soll. Ob es Nachlässigkeit oder Eitelkeit war, die den Dichter so gebannt auf seine früheren Formulierungen starren ließ, darf offenbleiben. Immerhin fühlte er jedoch die Verpflichtung, dem neuen Zusammenhang gemäß auch für diese Tiere ad hoc zwei *aitia* zu zaubern – was ihm freilich nicht sonderlich gelang. Die Schuld des Rinds soll die Aristaeus-Geschichte (363–380), die des Schafs dessen Verzehr der heiligen Kräuter (381–382) demonstrieren. Die umfangreiche Erzählung von Aristaeus, in der Ovid so ganz im Nebenbei mit Vergil in die Schranken tritt, nennt zwar die Schlachtung eines Rinds zur Erzeugung der Bienen, aber kein *aition*, das das Rindopfer für die Götter bzw. für einen bestimmten Gott begründete¹⁰⁾. Ist somit die Ein-

9) Fast. 4, 413 ff. wird das pythagoreische Verbot, den Pflugstier zu töten, ähnlich begründet (vgl. Bömer z. St.).

10) „quae causa in quaevis potius quam in istud sacrificium convenit. Indicat enim, cur bos caesus sit, non cur immoletur: Vult ergo intellegi

fügung dieser Erzählung mehr als oberflächlich motiviert, so läßt sich wenigstens noch feststellen, wie Ovid auf die Idee gekommen ist, sie hier einzuschieben. Wieder wird man an die Pythagoras-Rede aus den Metamorphosen denken dürfen, wo ebenfalls die Schlachtung des Rinds durch Aristaeus erwähnt wird. Mit fast. 1, 377–380

*obrue mactati corpus tellure iuveni:
quod petis a nobis, obrutus ille dabit.
iussa facit pastor, fervent examina putri
de bove ...*

ist met. 15, 364–366 zu vergleichen¹¹⁾:

*in scrobe delectos mactatos obrue tauros
(cognita res usu): de putri viscere passim
florilegae nascuntur apes ...*

Auch in diesem Falle dürfte aufgrund der bisherigen Betrachtungen klar sein, welcher Fassung die Priorität zuzuerkennen ist. Es kommt hinzu, daß sich auch aus den beiden Stellen selbst die Ursprünglichkeit der Metamorphosenpartie ergibt, da Pythagoras im Zusammenhang seiner Lehre von der Urzeugung sinnvoller Weise auch von der Bienenerzeugung aus einem toten Rind sprechen kann, während diese Erzählung in den Fasten ohne eigentliche Funktion ist.

Noch größer war Ovids Verlegenheit, das zweite *αἴτιον* ad hoc zu erfinden: die Begründung für das Schafopfer 1, 381–382. Das Distichon beginnt bereits mit Leerlauf: *poscit ovem fatum*, einer „Bagatellisierung des vergilischen Motivs vom Helden, *quem fatum poscit* oder *numina poscunt*“¹²⁾. Wenn Bömer zu der Form des *αἴτιον*, daß das Schaf die heiligen Kräuter gefressen habe, die eine fromme Alte den Göttern zu opfern pflegte, bemerkt, es sei „purer Rationalismus“, so kann es sich nur um den Rationalismus Ovids handeln. Denn die Begründung ist, wie Schmekel klar erkannt hat, aus dem kurz zuvor gegebenen

αἴτιον, quod nullum est“ (Schmekel 16). „Die Erzeugung der Bienen verdrängt bei Ovid das beabsichtigte Aition, das schließlich überhaupt nicht gegeben wird“ (Bömer zu 1, 363).

11) Um so mehr, als die Erzählung bei Vergil (georg. 4, 538ff. 550ff.) anders gestaltet ist.

12) Bömer z. St., der auf seine Ausführungen RhM 92, 1944, 327ff. 344ff. weist.

ἀτιον des Bockopfers 355–360 herausgesponnen: „Mirum quantum consentit cum crimine capri, vel potius idem est, nisi quod pro vite *verbenas*, quod nimis ample dictum est, carpsit eamque *anus* pro viro (sc. *aliquis*, 355) videt; quare hanc causam ab Ovidio ex illa fictam esse facile arguitur“ (16). Die entsprechende Assoziation Ovids läßt sich noch daran erkennen, daß er *carpere*, das mit *caper* in Zusammenhang gebracht wurde¹³), – doch wohl bewußt – nicht beim *ἀτιον* des *caper*-Opfers 355–360, sondern bei dem des Schafopfers 381 verwendete. Daß das zweite nach dem ersten gebildet ist, erhellt ferner daraus, daß es keine Parallele für dieses *ἀτιον* des Schafopfers gibt¹⁴). Die Künstlichkeit der Übertragung zeigt sich schließlich auch darin, daß die *pia anus*, die an die Stelle des *aliquis* (355) getreten ist, als Hauptperson zu blaß ist. Bei dem Bockopfer liegt auf dem *aliquis*, dem Beobachter kein Gewicht, da es auf Bacchus ankommt, dem auch das spätere Opfer gilt. Bei der Übertragung trat nun die nicht weiter bestimmbare *pia anus* zugleich an die Stelle des Gottes und des *aliquis* – was wenig geeignet war, einen Opferritus zu begründen.

Nachdem Ovid bei der Übernahme der Metamorphosen-Partie die fehlenden *ἀτια* für das Rind- und Schafopfer ausgefüllt hatte, fiel er aufs Neue in den Tenor der Pythagoras-Rede zurück, 383–384:

*quid tuti superest, animam cum ponat in aris
lanigerumque pecus ruricolaeque boves?*

„Sicher“ vor wem? Die Frage wiederholt den Gedanken der Pythagoras-Rede, daß kein Tier beim Opfern vor den Menschen sicher sei. In der Tat werden im Anschluß an diese Frage 385–390 Völker genannt, die den Römern ungewohnte Tieropfer kennen, Perser, Sapaeer und am Haemus wohnende Stämme. Wiederum ist Ovid am Ende des aus den Metamorphosen übernommenen Abschnitts auch in die der Fasten-Partie fremde Tendenz der „Hybris“ des Menschen verfallen, obwohl er doch gerade die individuelle Schuld des einzelnen Tiers zu zeigen bemüht ist.

Auch der oben zitierte Passus aus der Pythagoras-Rede schließt mit der Betonung der Unschuld von Rind und Schaf 15, 116–126. Diesen Gedanken hat Ovid, wie dargelegt, in den Fasten zunächst in dem Vers 1, 362 nachgebildet; sodann hat er

13) Schmekel 16; Bömer zu 1, 381.

14) Vgl. Schmekel 16.

im Interesse seiner neuen Argumentation die beiden entsprechenden *aïtia* nachgeliefert (I, 363–382), um schließlich wie in einer Ringkomposition den – nicht passenden – Vers I, 362 noch einmal aufzunehmen (I, 383–384)¹⁵⁾, so daß derselbe Abschluß wie in der Metamorphosen-Partie entstand. Daß die Verse I, 363–382 ein Einschub in einen vorgegebenen Zusammenhang sind, hat Schmekel richtig gesehen: „Luce igitur clarius est, *aïtia* quae vult intellegi vv. 363–382, quia per se perversa sunt et nulla, inepte hoc loco apponi“ (17).

Es ist somit festzustellen, daß Ovid in dem Abschnitt fast. I, 349–384 die Pythagoras-Rede aus den Metamorphosen 15, 111–126 Gedanken für Gedanken nachgebildet hat. Nimmt man die schon besprochene Umdeutung des Vögel-Passus hinzu, erklärt sich, weshalb bei einigen Teilen der Fasten-Partie der Eindruck erweckt wird, die Entstehung der Tieropfer sei mit dem Ende des Goldenen Zeitalters in Verbindung zu bringen. Es ist jedoch einsichtig, daß die Umdeutung des Sündenfalls des Menschen in einen solchen der Tiere zu demselben Zeitpunkt nicht gelingen konnte.

3

Nachdem deutlich geworden ist, daß nach der Quelle der ersten vier *aïtia* – Schwein-, Bock-, Rind- und Schafopfer – nicht weiter als bei Ovid selbst zu suchen ist, bedürfen auch die folgenden drei *aïtia* I, 385–390 – Pferd-, Hirsch- und Hundopfer – des näheren Zusehens. Auf den ersten Blick fällt bei ihnen auf, daß keines ein echtes *aïtiov* darstellt. Hinsichtlich des Pferds findet es Bömer „bezeichnend, daß Ovid kein Aition gibt“, ohne doch zu sagen: wofür? Beim Pferd- und beim Hundopfer wird die Tatsache des Opfers lediglich konstatiert, nicht begründet. Schlimmer steht's mit dem Hirschopfer, bei dem wir gewiß Ovids ‚Rationalismus‘ fassen können. Denn daß seit Iphigenies Opferung in Aulis Diana Hirsche geopfert würden, beschrieb, selbst wenn der Zeitpunkt stimmte, nur eine Folgeerscheinung, nicht einen Kausalnexus (*quod*, 387). Bei keinem der drei *aïtia* hat Ovid eine Quelle vorgelegen, vielmehr sind sie in großzügiger Weise ad hoc erfunden. 1. Pferdopfer: Ovid war die Tatsache bekannt, daß die Perser dem Sonnengott Pferde opfer-ten¹⁶⁾. Die Begründung (die aber kein *aïtiov* ist), daß der

15) Vgl. Schmekel 17.

16) Xen. Anab. 4, 5, 35. Vgl. Bömer z. St.

,schnelle' Gott ein schnelles Opfertier verlange, ist echt ovidisch, jedenfalls rationalistisch, trivial. 2. Hirschopfer: Rationalistische Ausbeutung des Mythos, ebenfalls kein *αἴτιον*, s. o. Ovid hielt sich einfach an das bekannteste Beispiel aus dem Mythos; dieser war seine direkte Quelle. 3. Hundopfer: Wiederum bloßes Konstatieren einer Tatsache. Hier scheint eigene Anschauung Ovids vorzuliegen und vielleicht den Anstoß gegeben zu haben¹⁷⁾.

Daß Ovid in diesem Abschnitt keiner Quelle gefolgt sein kann, ist also deutlich, zumal im Zusammenhang mit der vorhergehenden Partie I, 349–384.

4

Bisher ist nur eine Partie unberücksichtigt geblieben, die freilich die schwierigsten Probleme bietet: die bekannte Erzählung von Priapus und der Nymphe Lotis (I, 391–440). Die Hauptschwierigkeit liegt darin, daß es in den Fasten eine Parallelerzählung gibt, die aufgrund der ungewöhnlichen Ähnlichkeit als Dublette bezeichnet werden muß: die Geschichte von Priapus und Vesta 6, 319–348. Obwohl niemand bezweifeln dürfte, daß gerade Ovid eine ganze Reihe von Wiederholungen in seinen Werken aufweist, aus denen nicht mehr zu schließen ist, als daß er immer wieder auf dieselben Formen und Topoi verfiel, kann doch in diesem Fall die Frage nur lauten, welche der beiden Fassungen bewußt nach der anderen gearbeitet ist. Denn der allgemein anerkannte Dublettencharakter aufgrund des originellen Inhalts und der sich bis in Einzelheiten erstreckenden Ähnlichkeit der Motive braucht hier nicht erneut dargelegt zu werden¹⁸⁾. Eine Ansicht etwa wie die A. Rieses, es handle sich um „zwar sehr ähnliche, aber eben doch verschiedene sagen . . ., an deren Ähnlichkeit Ov. selbst doch nicht schuld ist“¹⁹⁾, bedarf keiner ernsthaften Diskussion. Wenn also die Dubletten nicht zufällig sind: Wie soll man sie erklären? J. G. Frazer und W. Kraus sind der Ansicht, daß die Doppelfassung auf die doppelte Redaktion der Fasten zurückzuführen sei und Ovid, wäre es ihm vergönnt gewesen, die Bearbeitung bis zum sechsten

17) Vgl. unten S. 61.

18) „Was Ovid im folgenden über die Eselsopfer berichtet, ist problematisch, auch die Dublette VI 319 ff. kann die Zweifel nicht beseitigen“ (Bömer zu I, 391).

19) Die Abfassung von Ovidius Fasten, Fleckeisens Jbb 20, 1874, 561 ff. (Zitat 565).

Buch fortzuführen, nur eine Erzählung hätte stehenlassen²⁰⁾. Demgegenüber hatten schon R. Merkel²¹⁾ und H. Peter²²⁾ detaillierter betont, daß Ovid bei der endgültigen Redaktion die zweite Version gestrichen hätte. Während Merkel annahm, beide Erzählungen seien schon in Rom entstanden, hat Peter offenbar²³⁾ die Lotisfabel in die Verbannungszeit datiert. Andererseits vertrat G. Nick die Auffassung²⁴⁾, die Vesta-Version habe (wegen des Priap-Aitios 345–346) zunächst im ersten Buch gestanden und sei wegen des Bezugs auf Vesta bei der Ausarbeitung des sechsten Buchs in dieses übernommen und durch die Lotis-Geschichte ersetzt worden. Diese These hat jedoch den erheblichen Nachteil, daß sie Ovid zwei mit voller Absicht gestaltete Dubletten zutraut. Diese Konsequenz nahm auch B. Preßler²⁵⁾ in Kauf, nach dem umgekehrt die Lotis-Geschichte die erste Fassung des Priap-Stoffs dargestellt und Ovid bei der Ausarbeitung des sechsten Buchs als Vorbild gedient habe. Ebenso rechnete S. D'Elia damit, daß die Vesta-Geschichte „complemente“²⁶⁾ derjenigen von Priapus und Lotis nachgebildet sei²⁶⁾. Nachdem bereits Merkel für die Lotis-Geschichte ein alexandrinisches Vorbild angenommen hatte, hielt Nick das Quellenproblem für unlösbar. Während Jessen die Vesta-Erzählung für die römische Version der alexandrinischen Lotis-Geschichte ansah²⁷⁾, glaubte Wissowa offenbar, Ovid selbst habe Vesta als römische Analogie für die griechische Lotis erfunden²⁸⁾. Dieser Ansicht haben sich Herter und Bömer angeschlossen²⁹⁾, die ebenfalls für die Lotis-Geschichte ein alexandrinisches Vorbild postulieren³⁰⁾. Läßt sich über diese Vermutungen hinauskommen?

20) Frazer: Edition (mit Kommentar) II, London 1929, zu I, 392. Zu Kraus vgl. unten S. 58 mit Anm. 58.

21) Edition Berlin 1841, proleg. S. CLXV.

22) Edition Leipzig 1874, S. 11 ff.

23) Vgl. Nick (Titel nächste Anm.) 437 mit Anm. 3.

24) Kritisches und exegetisches zu Ovids Fasten, *Philologus* 36, 1877, 428 ff. III. Die wiederholung der Priapusfabel in Ovids Fasten, *Fast.* I, 391–440 = VI, 319–348, S. 435 ff.

25) *Quaestionum Ovidianarum capita duo*, Diss. Halle 1903, 22 f.

26) Ovidio, Napoli 1959, 362.

27) Bei Roscher III, 2, 2969 f.

28) Vgl. oben Anm. 1. Die Argumentation ist nicht ganz deutlich; vgl. Herter (Titel nächste Anm.) 81.

29) H. Herter, *De Priapo*, *RVV* 23, 1932, 81 f.; Bömer zu I, 391.

30) „In singulis rebus Ovidius suo ingenio quam plurimum indulsit, universa autem fabula ingenium Alexandrinorum sapit“ (Herter 81).

Die *communis opinio*, der Lotis-Geschichte liege ein alexandrinisches Original zugrunde, geht davon aus, daß Lotis besser, jedenfalls nicht weniger, als Vesta zu der Priapus-Erzählung passe. Ein wichtiges Argument sah Herter auch darin, daß Ovid Einzelheiten der Opferriten in Lampsakos bekannt gewesen sein müßten³¹⁾. Doch werden im Gegensatz zum sechsten Buch solche gar nicht genannt – nicht einmal von Lampsakos (I, 440), denn *Hellespontiacus* ist ein allgemeines Epitheton Priaps, das nicht spezielle Kenntnisse voraussetzt³²⁾. Vielmehr darf man dieses Argument auf die Priapus-Geschichte im sechsten Buch anwenden. Obwohl bei ihr das ganze Gewicht auf Vesta liegt, begegnet am Schluß ein Distichon, das den Erklärern die größte Mühe bereitet hat (345–346):

*Lampsacos hoc animal solita est mactare Priapo:
apta asini flammis indicis excta damus.*

Diese Verse stören – von den sprachlichen Schwierigkeiten abgesehen³³⁾ – den Kontext dermaßen, daß sie schon Nic. Heinsius der Interpolation verdächtigte: „*emunctae naris quilibet facile odoretur hoc distichon ab aliquo homine male feriato hic praeter rem esse inculcatum, ut et alibi non raro factum*“³⁴⁾. Doch ist weder dieser Vorschlag noch der Bentleys akzeptabel, der 343–346 athetierte³⁵⁾. Da nun insbesondere der Vers 346 stört, der als von den Lampsakenern gesprochen zu denken ist³⁶⁾, bietet sich als nächstliegende Lösung die Annahme an, daß Ovid bei dieser Erzählung einer anders strukturierten – griechischen oder lateinischen – Vorlage gefolgt ist. Jedenfalls sollte man diese Möglichkeit nicht ausschließen, zumal nicht einzusehen ist, inwiefern die Lotis-Geschichte ‚alexandrinischer‘ sein sollte als die Erzählung des sechsten Buchs. Dabei soll nicht bestritten werden, daß erst Ovid, wie vielfach angenommen

31) „*Quam fabulam si ab ipso Ovidio excogitatam esse arbitraremur ... , unde eum singularia illa Lampsacenorū sacrificia cognita habuisse putaremus?*“ (81).

32) Vgl. z. B. Verg. georg. 4, 111. Petron. 139, 2. Weitere Belege gibt Jessen bei Roscher III, 2, 2969.

33) Vgl. die Diskussion bei Bömer zu 6, 346f., der für *apta* die erwägenswerte Konjektur *rapta* vorschlägt.

34) Vgl. die Bemerkung z. St. in der Fasten-Ausgabe von P. Burman, Amsterdam 1727. Nick faßt 440f. die Forschung kurz zusammen.

35) Die Konsequenz legt Nick dar.

36) Vgl. Bömer z. St.

wird, Vesta in die Erzählung eingeführt habe³⁷⁾ – nur eben nicht im Anschluß an die im ersten Buch erzählte Lotis-Geschichte, sondern an eine Vorlage, die 345–346 noch zu fassen ist. In dieser dürfte es auf das *αἴτιον* für das Eselopfer angekommen sein. Sollte Vesta jedoch schon in der Vorlage mit ihm verbunden gewesen sein, konnte Ovid diese um so leichter adaptieren, da er auf der Suche nach einem *αἴτιον* für die Bekränzung des Esels bei den Vestalia war.

Daß die zweite Version eher als die erste auf ein vorovidisches Vorbild zurückzuführen ist, legt ein weiteres Kriterium nahe. Der Hintergrund des Festes im sechsten Buch ist klar: Fest Kybeles (321) im Idagebirge (327), wo die Magna Mater heimisch war³⁸⁾. Als dritte Bestimmung kommt die Erwähnung des Tripudiums hinzu (330), das schon Catull auf das Kybele-gefolge übertragen hat³⁹⁾. Demgegenüber ist der Hintergrund der Lotis-Geschichte nicht faßbar. Bömer hat gut gesehen, daß die Zeitangabe in V. 394 *tertia bruma* offenbar auf die bekanntesten trieterischen Dionysien hinweist, die delphischen Thyiaden auf dem Parnaß, die im Winter (*bruma*) stattfanden; doch passe dieser Rahmen nicht zu der sommerlichen Szene, die Ovid im folgenden schildert. Diese Diskrepanz erklärt sich am ehesten, wenn man annimmt, Ovid habe nach einem anderen Fest für die im sechsten Buch geschilderte Szene gesucht. Da Priapus als Bacchus' Sohn galt bzw. mit diesem identifiziert wurde⁴⁰⁾, lag es nahe, an ein Bacchus-Fest zu denken, zumal an einem solchen die bunte Schar der Silenen und Pane recht passend war. Nur: Da Ovid dabei auf die bekanntesten Dionysien zurückgriff, stimmten diese hinsichtlich der Jahreszeit nicht zu der Szene. Ferner erklärt sich mit dieser Annahme die nichtssagende Bezeichnung *di quoque cultores in idem venere Lyaei* (395): Wo fand das Fest eigentlich statt⁴¹⁾? Die umgedichtete Szene ist nicht im einzelnen

37) Wen Priap im möglichen Original belästigt, läßt sich nicht mehr sagen. Vielleicht war es Hestia, wie Lamer RE XIII, 1506, vermutet. Der (in der Mühle arbeitende) Esel ist mit Vesta, der Göttin der Müller und Bäcker, in Rom eng verbunden. Vgl. G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer, München² 1912, 158.

38) Vgl. Bömer zu 4, 182.

39) c. 63, 26. Vgl. Bömer zu 6, 330.

40) Vgl. Bömer zu 1, 395.

41) Das Unbehagen an dieser Stelle drückt sich in der Konjektur der Humanisten aus: *di quoque cultores gelidi venere Lycaei* (nach Verg. ecl. 10, 15. Ov. met. 1, 217). Vgl. die Anm. z. St. in der Fasten-Ausgabe von P. Burman (oben Anm. 34).

zu bestimmen – eben weil sie sekundär ist. Das Vage dieser Erzählung, deren erster Teil ‚zerstreut‘ wirke, hat D’Elia richtig beobachtet, wenn er sie auch fälschlich für das Vorbild der Vesta-Version hält: „Gli aggettivi sono soltanto topici o approssimativi (*corymbiferi*⁴²⁾, *solito*, *prona*, *sola*, *senior*, *ruber*, *dignum*, *vestitis*, *teneros pedes*, *inexstinctae*); il bosco è *dignum nemus*; prosastico l’accento al fonte (404). Resta generica anche la descrizione della notte (421–4) e del sonno di Lotide in *herbosa humo sub acernis ramis*“⁴³⁾. Gerade dieses Verharren im Allgemeinen, Ungefähren dürfte ein Merkmal des Sekundären sein⁴⁴⁾.

Es ergibt sich mit einiger Wahrscheinlichkeit, daß Ovid die Vesta-Erzählung als erste gedichtet und die Lotis-Version später nach ihr gestaltet hat. Wenn das richtig ist, läßt sich auch zeigen, wie Ovid dazu gekommen ist, gerade Lotis für Vesta einzusetzen. Für die Beziehung zwischen Lotis und Priapus gibt es nämlich noch eine andere Version, die bei Ovid selbst begegnet. Iole erzählt met. 9, 236–393 die Geschichte ihrer Schwester Dryope, die zu einem Lotosbaum kam (347–348):

*Lotis in hanc (sc. aquaticam loton) nymphe, fugiens obscena
Priapi,
contulerat versos sublato*⁴⁵⁾ *nomine vultus.*

Hiernach wurde Lotis bei der Verfolgung durch Priapus – so wie Daphne bei der Verfolgung durch Apollo – in einen Baum verwandelt. Schon Preßler⁴⁶⁾, dem sich Herter anschloß⁴⁷⁾, hat erkannt, daß diese Version älter als die Lotis-Geschichte aus den Fasten sein müsse, weil sie mit dem Namen der Nymphe verbunden sei, während diese in der Fasten-Version beliebig ist. Diese Annahme empfiehlt sich, selbst wenn Servius zu Verg. georg. 2, 84 nicht mehr als Ovid gewußt haben sollte: *Lotos nympha quaedam fuit, quam cum amatam Priapus persequeretur, illa deorum miseratione in arborem versa est, quae vulgo faba Syriaca dicitur*⁴⁸⁾. Daß beide

42) Doch ist zu *corymbiferi* Herter 81 und Bömer zu 1, 125 zu vergleichen.

43) S. 360 Anm. 291.

44) Auch diesen Punkt hatte Schmekel schon richtig gesehen, ohne jedoch seine Ansicht zu begründen: „Pergit deinde enarrare causam cur asinus Priapo mactetur vv. 391–440, quam eandem legimus in fastorum libro VI 319 sq., unde huc transtulisse videtur“ (17).

45) Zu dieser Lesart vgl. H. Magnus, *Hermes* 60, 1925, 128–133.

46) S. 23 Anm. 13.

47) S. 88.

48) Vgl. die Literatur zu dieser Frage bei Herter 86 und danach Bömer zu 1, 391.

Geschichten, deren eine für Lotis glücklich, deren andere für sie weniger glücklich endet, in zeitlicher Reihenfolge zu einer längeren Erzählung zu kombinieren seien⁴⁹⁾, heißt, den Rationalismus in der Mythologie zu weit treiben⁵⁰⁾. Wenn es also deutlich ist, daß sowohl die Vesta-Geschichte aus den Fasten als auch die Lotis-Erzählung aus den Metamorphosen älter als die Lotis-Version aus dem ersten Fasten-Buch sind, dürfte der Schluß naheliegen, daß Ovid, als er bei der Umdichtung der Vesta-Geschichte eine andere mit Priapus verbundene Person suchte, auf Lotis aus den Metamorphosen zurückgegriffen hat⁵¹⁾.

Ovid war in jeder Hinsicht auch bei der Abfassung des *αἴτιον* für das Eselopfer seine eigene Quelle.

5

Der letzte Abschnitt der Lehre von der Entstehung der Tieropfer ist den Vögeln gewidmet: I, 441–456. Es hatte sich oben schon gezeigt, daß der einleitenden Partie 441–450 die offenbar vom Topos des Goldenen Zeitalters übernommene Vorstellung zugrunde liegt, die eines Tages einsetzende Opferung der Vögel sei durch eine culpa derselben motiviert. Somit sind nur noch die sich anschließenden Verse 451–456 zu untersuchen, in denen Beispiele für das Opfern von Vögeln gegeben werden: Taube (451–452), Gans (453–454) und Hahn (455–456). Hierbei fällt zunächst auf, daß es sich bei diesen Vögeln weder um Bewohner des Waldes noch um solche handelt, die hoch am Himmel fliegen, noch vor allem um Singvögel, von denen gerade ausführlich die Rede war, daß also, worauf Schmekel richtig hingewiesen hat, auf die Einführung 441–450 „*exempla non apta*“ folgen⁵²⁾. Zudem steht das *αἴτιον* für das Hahnopfer in Widerspruch zu dem *αἴτιον* für das Opfern von Vögeln: diese sind den Göttern verhaßt, weil sie deren *mentes* den Menschen offenbaren, der Hahn aber verfällt der Göttin der Nacht, weil er

49) So Magnus 131 Anm. 1.

50) Daß es sich um zwei verschiedene Sagenversionen handelt, betont daher Lamer 1505 zu Recht.

51) Unwahrscheinlich ist doch wohl die Konstruktion, daß die beiden Sagen zwar unabhängig voneinander wären und der Metamorphosen-Version eindeutig die Priorität vor der der Fasten zukäme, daß sie aber schon in zwei verschiedenen Quellen Ovid vorgelegen hätten, so daß er zunächst (in den Fasten) die jüngere und sodann (in den Metamorphosen) die ältere aufgegriffen hätte.

52) Vgl. auch seine Diskussion S. 17.

den Tag mit seinem Krähen weckt! Wenn umgekehrt beim Tauben- und Gansopfer kein *αἴτιον* gegeben wird, so bedeutet das jedoch nicht, daß in diesen Fällen das zuvor für die Vögel angeführte *crimen* gilt: weder auf Taube noch auf Gans treffen die dargelegten Charakteristika der Vögel zu.

Daß Ovid aber keineswegs sagen wollte, daß außer den Singvögeln – für die er keine Beispiele nennt – auch Taube, Gans und Hahn geopfert würden, geht aus der überleitenden Konjunktion *ergo* (451) eindeutig hervor. Wie soll man also die beiden nicht zueinander passenden Teile erklären? Soll man annehmen, daß Ovid verschiedenen Quellen folge? Da die Partie 441–450 offenbar aus der Pythagoras-Rede der Metamorphosen herausgesponnen ist, käme aber höchstens für den zweiten Teil 451–456 eine fremde Quelle in Frage. Doch ist das angesichts der bunten Reihung der exempla wenig wahrscheinlich. Die ersten beiden Tieropfer bieten keine *αἴτια*, nur bei dem dritten ist das der Fall. Aber gerade dieses letzte dürfte der Phantasie Ovids entsprungen sein, da Nox keine römische Göttin ist und man von einem entsprechenden Kult kaum etwas weiß⁵³). Man möchte fast vermuten, daß Ovid bei der Suche nach einer Gottheit, der der Hahn in Rom geopfert werden könnte, sich einer Stelle aus den Metamorphosen entsonnen hätte, wo dieses Tier in ähnlicher Formulierung beschrieben ist: Bei der Schilderung der Grotte des Schlafgotts Somnus im Kimmerierland heißt es, daß dort der Hahn nie mit seinem Krähen Aurora wecke: *non vigil ales ibi cristati cantibus oris / evocat Auroram* (11, 597–598) – eine Stelle, an die kaum zufällig fast. 1, 455–456 anklängt: *nocte deae Nocti cristatus caeditur ales, / quod tepidum vigili provocet ore diem*. Da der Gedanke in den Metamorphosen negiert ist, konnte der Hahn nicht Somnus geopfert werden: Das Assoziieren der Nox war tatsächlich die nächstliegende Möglichkeit. Auch die beiden anderen exempla sind kaum von Gewicht. Das erste besagt trotz der spezifizierenden Formulierung⁵⁴) nur, daß die Taube der Venus, das zweite trotz dem römischen Kolorit der Rettung des Kapitols durch die Gänse⁵⁵) nur, daß die Gans Isis geopfert werde.

53) Bömer zu 1, 455, der noch auf Verg. Aen. 6, 249–250 weist, wo Aeneas der *matri Eumenidum* ein schwarzes Schaf opfert.

54) Vgl. Bömer z. St.

55) Daß dieser Zusatz völlig unsinnig ist, bedarf kaum der Betonung. Zu Recht besteht daher Bömers Skepsis gegenüber einer Auswertung dieser Stelle für einen Iuno-Kult auf dem Capitol.

Somit braucht auch bei den *αἴτια* für das Opfern von Vögeln keine vorovidische Quelle postuliert zu werden. Ovid hat lediglich die ‚Theorie‘ 441–450 nach der Pythagoras-Rede der Metamorphosen gebildet und sich sodann genötigt gesehen, ad hoc einige exempla zu ersinnen, die freilich so wenig paßten wie die *αἴτια* der gesamten Partie, die hier in Rede stand: I, 335–456.

6

Die vorstehenden Einzelbetrachtungen haben zu dem Ergebnis geführt, daß Ovid bei der aitiologischen Darstellung der Tieropfer keiner fremden Quelle gefolgt ist, sondern die 12 *αἴτια* teils nach Partien eigener Werke umgedichtet, teils – jedoch nur solche von minderem Gewicht – ad hoc erfunden hat. Es ergibt sich folgendes Bild:

1. 349–352	Schwein	Vorbild: met. 15, 111–113	
2. 353–360	Bock	Vorbild: met. 15, 114–115	
361	} (Überleitung)	Vorbild: met. 15, 115	
362		Vorbild: met. 15, 116 und 120	
3. 363–380		Rind	Vorbild: met. 15, 120–126
4. 381–382	Schaf	Anregung: met. 15, 364–366	} ad hoc ausgeschmückt
		Vorbild: met. 15, 116–119	
		Anregung: fast. I, 355–360	
383–384	(Abschluß)	Anregung: met. 15, 116–126	
		Fortführung von fast. I, 362	
5. 385–386	Pferd	} ad hoc gebildet, ohne Gewicht	
6. 387–388	Hirsch		
7. 389–390	Hund		
8. 391–440	Esel	Vorbild: fast. 6, 319–348	
9. 441–450	Vögel	Anregung: met. 15, 99	
10. 451–452	Taube	} ad hoc gebil- det, ohne Gewicht	
11. 453–454	Gans		
12. 455–456	Hahn		Anregung: met. 11, 597–598

Man kann sich mit der Feststellung dieses Ergebnisses zufrieden geben. Man könnte jedoch auch nach seinen Konsequenzen fragen. Denn es läßt sich kaum bestreiten, daß das hier angesprochene Problem mit der doppelten Redaktion der Fasten in Zusammenhang steht. So ungewöhnlich das Verfahren Ovids in dem besprochenen Abschnitt im ganzen ist, so fällt doch eine Partie besonders auf: die totale Dublette der Priapus-Geschichte. Sie dürfte sich am ehesten dazu eignen, einiges Licht in das Prinzip der ovidischen Retraktation zu bringen.

Die von Merkel begründete These⁵⁶⁾, daß Ovid die Bücher 1–6 zwar noch in Rom geschrieben, das erste jedoch in Tomis überarbeitet habe – wobei die Widmung an Germanicus den wichtigsten Punkt der Bearbeitung darstellt –, ist heute allgemein anerkannt⁵⁷⁾. Hinsichtlich des Eselopfers hat man dabei betont, daß Ovid „schwerlich ... bei endgültiger Redaktion des Werkes die doppelte Verwendung der Geschichte von Priapus als geprelltem Liebhaber belassen“ hätte⁵⁸⁾. Wenn man nun davon ausgeht, daß „das ganze I. Buch in einer Weise umgestaltet (ist), die einer weitgehenden Änderung gleichkommt“⁵⁹⁾, darf man annehmen, daß die Lotis-Geschichte diejenige Version sein muß, die Ovid als endgültige ansah, d. h. daß er die Vesta-Geschichte des sechsten Buchs bei der vollständigen Redaktion gestrichen hätte⁶⁰⁾. Daraus folgt, daß Ovid – wahrscheinlich doch wohl im Exil⁶¹⁾ – die Vesta-Geschichte zu der Lotis-Erzählung umgedichtet hat. Das bedeutet jedoch nicht, daß er das *αἴτιον* für das Eselopfer in dem neuen Zusammenhang dringend benötigt hätte. Denn die Partie über die Entstehung der Tieropfer war nicht auf dieses *αἴτιον* angewiesen, da, wie dargelegt, eine ganze Reihe von Tieropfern ohne Begründung genannt werden. Es hätte der Hinweis darauf genügt, daß in Lampsakos der Esel Priapus geopfert werde: eine Kombination aus den Anschlußversen 391/440 hätte diesen Gedanken unschwer ausdrücken können. Wenn man nicht wieder auf die unbefriedigende Behauptung Rieses rekurrieren will, Ovid habe die beiden Dubletten mit voller Absicht veröffentlichen wollen, bleibt nur die Möglichkeit, daß Ovid die Vesta-Geschichte aus irgendeinem Grund streichen wollte, ohne jedoch auf die pointierte Grunderzählung verzichten zu müssen.

In diesem Zusammenhang wird man sich der These F. Altheims erinnern, nach der Ovid sich mit der spielerischen und teilweise frivolen Tendenz der Fasten vollends um die Gunst

56) S. CCVII sqq. (vgl. oben Anm. 21).

57) Vgl. etwa Bömer I 17ff. und W. Kraus, Ovidius Naso, RE XVIII, 2, 1910ff.; überarbeitete Fassung in dem Sammelband Ovid, Wege der Forschung, hg. v. M. v. Albrecht-E. Zinn, Darmstadt 1968, 67ff. (hier: 123 ff.).

58) Kraus 125; ebenso urteilten schon Merkel, Peter und Frazer: vgl. oben S. 50f.

59) Bömer I 18.

60) Dieser Ansicht sind auch Merkel und Peter; vgl. oben S. 51.

61) Peter datierte die Lotis-Geschichte offenbar in die Zeit des Exils: oben S. 51 mit Anm. 23. Vgl. zu dieser Datierung auch unten S. 61.

des Prinzeps gebracht hatte⁶²): „mit dem, was Augustus wollte und worin ihm die Besten seiner Zeit zur Seite standen, hatte dieses Bild der römischen Religion nichts mehr zu tun. Welch seltsames Gemälde des heiligen Jahres, und wie mußten diese Fasten auf einen Mann wirken, dem Wiederherstellung der Religion ein untrennbares Teil seines Strebens nach sittlicher und politischer Erneuerung bildete. Die Anspielung auf Augustus' Ehegesetzgebung (2, 139f.) konnte in dieser Umgebung nur frivolsten Spott bedeuten ...“⁶³). Wenn man hinsichtlich dieser These angeführt hat, daß gerade die ‚obszöne‘ Lotis-Geschichte in dem überarbeiteten ersten Buch gegen sie spreche⁶⁴), so sollte man jedoch bedenken, daß zwischen ihr und der Version aus dem sechsten Buch ein nicht zu unterschätzender Unterschied besteht. Vesta ist eine römische Nationalgottheit, die ex officio für Keuschheit und Reinheit zuständig war. Es stellte also auch für weitherzige Römer nahezu eine Zumutung dar, sie mit Priap liiert zu sehen. Auch Laktanz hat das schon in dem Referat der ovidischen Erzählung empfunden: *quid turpius, quid flagitiosius, quam si Vesta beneficio asini virgo est?*⁶⁵). Das war gewiß eine fast böse Pointe – zumal wenn man berücksichtigt, daß Augustus auf dem Palatin ein neues Vestaheiligtum errichten ließ, um seine Verbundenheit mit dieser Gottheit zu bekunden⁶⁶). Lotis ist demgegenüber eine unbedeutende Nymphe der griechischen Mythologie; und da Priapus eo ipso zu einer gewissen Obszönität verpflichtet ist, ließ sich mit diesen beiden ohne weiteres ein loser Scherz treiben. Der ‚anstößige‘ Gehalt beider Geschichten ist also von beträchtlich unterschiedlicher Ponderierung⁶⁷). Deshalb ist anzunehmen, daß Ovid bei der

62) Damit soll nicht behauptet werden, daß die Fasten zur Verban-
nung beigetragen hätten, sondern nur, daß sie kaum Augustus' Geschmack
entsprochen haben dürften.

63) Römische Religionsgeschichte, II, Baden-Baden 1953, 261.

64) Bömer I 14. Die Laszivität gerade bei Priapus konnte einen Rö-
mer, auch Augustus, schwerlich beleidigen; vgl. auch im folgenden. Und
daß aus der topischen Aufzählung I, 301–302 „Spott auf den labor militiae“
zu hören sei (Bömer a. O.), ist wenig wahrscheinlich – auch wenn die Verse
I, 295 ff. ihre Entstehung nicht den astronomischen Interessen von Ger-
manicus verdanken (vgl. dazu H. Fränkel, Ovid: A Poet between two
Worlds, Berkeley-Los Angeles 1945, 238 Anm. 6 [ungenau Bömer I 18]).

65) divin. inst. I, 21, 27.

66) Vgl. F. Altheim, Römische Religionsgeschichte II, Berlin 1956
(Sammlung Götschen), 78.

67) Die Vesta-Geschichte ist in der Tat exzeptionell. Denn auch die
oft verglichene Erzählung von Faunus und Omphale/Hercules (2,

Bearbeitung der Fasten in der Verbannung aus der Vesta-Geschichte die jungfräuliche Göttin eliminieren, die Erzählung an sich aber nicht missen wollte. Es war, wie wir gesehen haben, leicht, Vesta durch die mit Priap in einer verwandten Situation verbundene Nymphe zu ersetzen⁶⁸). Damit konnte die Erzählung jedoch nicht mehr bei den *αἴτια* des Vesta-Kults im sechsten Buch ihren Platz haben, sondern mußte an anderer Stelle eingefügt werden.

Ob Ovid die Eliminierung der Vesta-Geschichte mit Rücksicht auf Augustus oder auf Germanicus geplant hatte, ist für diesen Zusammenhang im Prinzip nicht entscheidend. Für eine Rücksichtnahme auf Augustus spräche dessen besondere Beziehung zum Vesta-Kult. Man müßte in diesem Fall mit einer Umarbeitung vor der Germanicus-Redaktion rechnen, wie sie Heinze etwa für die Partien erwogen hat, die auf die Fabier und Marcia Bezug nehmen⁶⁹). Für eine Rücksichtnahme auf Germanicus spräche natürlich ebenfalls der Wunsch nach Vermeidung des Anstößigen; zudem erleichtert die Annahme einer einzigen Redaktion ohne weiteres das Postulat einer Bearbeitung auch der hier in Rede stehenden Partie. Es ist ja auffallend, worauf Bömer hingewiesen hat⁷⁰), daß in den Fällen, wo man den Eindruck echter Dubletten hat, jeweils eine Version im ersten Buch steht: man darf daraus wohl schließen, daß Ovid die Fassungen des ersten Buchs als die endgültigen angesehen hat⁷¹).

Es bleibt somit nur noch die Frage zu klären, wie sich die Lotis-Erzählung in ihrer Genese zur Lehre von der Entstehung der Tieropfer verhält. Die relativ einfache Annahme, Ovid habe ein im Stil der anderen *αἴτια* nur kurz angedeutetes *αἴτιον* für das Eselopfer⁷²) in seinem Katalog nachträglich erweitert, ist

303–358) ist insofern unverbindlicher, als sie sich auf Gestalten der griechischen Mythologie bezieht.

68) Vgl. oben S. 54f.

69) I, 605ff.; 2, 195ff.; 6, 797ff. Heinze hielt jedoch seine erwägenswerte Annahme (Ovids elegische Erzählung, SB Leipzig 1919 = Vom Geist des Römertums, Darmstadt³1960, dort 339 Anm. 51) nicht für „unentbehrlich“.

70) I 18: 1, 149ff./3, 235ff.; 1, 311ff./3, 122ff.; 1, 391ff./6, 319ff. Zu der ersten Stelle ist R. Wünsch, RhM 56, 1901, 395ff. zu vergleichen, der 1, 151–160 für eine spätere Einfügung hält, wobei 151–154 nach 3, 237–242 gearbeitet seien.

71) Bömer I 18f. Zu den Priapus-Fabeln vgl. oben S. 51 mit Anm. 21 und 22.

72) Vgl. oben S. 58.

schon deshalb unwahrscheinlich, weil dieser im ganzen wenig originell, vielmehr in seinen einzelnen Teilen zusammengestückt ist und insbesondere die Pythagoras-Rede aus den Metamorphosen voraussetzt. Obgleich sowohl die absolute Chronologie der Metamorphosen und Fasten als auch die relative Chronologie der einzelnen Bücher untereinander unsicher ist⁷³⁾, kann man annehmen, daß beide Werke wohl etwa gleichzeitig entstanden sind⁷⁴⁾ und daher nicht das erste Buch der Fasten nach oder gemeinsam mit dem letzten Buch der Metamorphosen gedichtet sein kann. Überdies sollte man sich nicht ohne Not zu der Ansicht verstehen, Ovid habe von vornherein die pythagoreischen Gedanken einmal in sinnvoller Weise⁷⁵⁾ und das zweite Mal – zu gleicher Zeit – in wenig befriedigender Imitation und noch dazu völlig unpythagoreischem Sinn verwendet. Das bedeutet aber praktisch, daß die ganze Lehre von der Entstehung der Tieropfer nachträglich eingearbeitet ist. Daß Ovid das noch in Rom getan hätte, ist wenig wahrscheinlich. Vielmehr ist es im Zusammenhang mit der Lotis-Geschichte wesentlich einfacher anzunehmen, daß der Tieropfer-Katalog zusammen mit eben dieser Geschichte entstanden ist. Dafür käme dann aus den genannten Gründen nur die Zeit des Exils in Frage, in der bei Ovid bekanntlich die künstlerischen Gesichtspunkte hinter den Problemen des täglichen Lebens zurücktraten. In diese Richtung weist vielleicht noch eine Einzelheit. Bezüglich der Schilderung des Hundopfers in den Versen 1, 389–390

*exta canum vidi Triviae libare Sapaeos
et quicumque tuas accolit, Haeme, nives*

könnte man aufgrund der persönlichen Formulierung vermuten, daß sie „Eindrücke von der Reise“ in das Exil widerspiegeln⁷⁶⁾.

73) Vgl. Bömer I 15.

74) Fränkel 103 meint, die Fasten seien gleichzeitig mit den patriotischen Themen der letzten vier Bücher der Metamorphosen entstanden.

75) Es kommt hier nur auf die unbestreitbare Tatsache an, daß die Lehre von der Entstehung der Tieropfer innerhalb der Pythagoras-Rede sinnvoll ist. Die Frage der mehr oder weniger losen Verknüpfung der Rede mit dem Werk als Ganzem ist davon unberührt; vgl. dazu Fränkel 108ff. und zuletzt D. Little, The speech of Pythagoras in Metamorphoses 15 and the structure of the Metamorphoses, Hermes 98, 1970, 340ff.

76) Bömer I 18. Vgl. auch Wilkinson (Titel oben in Anm. 1) 267: „presumably when on his way to Tomis.“ Welche Vorsicht freilich bei sol-

Die Einlage einer so umfangreichen Partie bei der letzten Redaktion ist nicht so unwahrscheinlich, wie es auf den ersten Blick erscheinen könnte⁷⁷⁾. Bömer hat I 18 die zahlreichen, keineswegs immer kurzen Zusätze zusammengestellt, die zeigen, daß das erste Buch in einer Weise umgestaltet ist, die einer „weitgehenden Änderung“ gleichkommt⁷⁸⁾. Das braucht hier nicht in extenso vorgeführt zu werden. In der Tat ist der ganze Abschnitt deutlich eine Appendix zu den Agonalia des 9. Januar⁷⁹⁾. Kaum wird Ovid erst bei der Abfassung des Opfer-Abschnitts der günstigen Gelegenheit für die Umdichtung der Vesta-Geschichte gewahr geworden sein. Vielmehr dürfte er umgekehrt bei der Suche nach einem geeigneten Rahmen für diese erst auf die Möglichkeit verfallen sein, dem *αἴτιον* für das Eselopfer andere *αἴτια* für die Entstehung von Tieropfern an die Seite zu stellen. Man darf sich die Genese der Dubletten wohl

chen Ausdrücken ‚persönlichen Erlebens‘ geboten ist, legt D.Fehling dar: Die Quellenangaben bei Herodot. Studien zur Erzählkunst Herodots, Berlin-New York 1971; zu Ovids Fasten vgl. dort S. 122.

77) Die Frage, ob nach Abzug aller Zusätze noch ein Buch von normalem Umfang übrigbleibe, braucht deshalb nicht gestellt zu werden, weil ja auch mit Streichungen zu rechnen ist, wie die Vesta-Geschichte des sechsten Buchs lehrt.

78) Vgl. oben S. 58.

79) Das ist bei der lockeren Komposition der Fasten natürlich nicht per se ein Grund zu der Annahme einer späteren Einfügung. Die Etymologien von *victima* und *hostia* 335–336, mit denen der Abschnitt über die Opfer beginnt, schließen sich an die Etymologien, die die Agonalia erklären sollen, gut an, doch ist es klar, daß sie als Einleitung der eingeschobenen Partie 337–456 ebenfalls später hinzugesetzt sind. Ob auch einige der vorangegangenen Etymologien für die Agonalia erst später entstanden sind, ist nicht mehr festzustellen. Immerhin fällt es aber auf, daß fast. 1, 327 *an, quia praevisos in aqua timet hostia cultros* ... mit met. 15, 134–135 *percuassaque sanguine cultros | inficit in liquida praevisos forsitan unda*, einem Passus aus der Pythagoras-Rede, wörtlich übereinstimmt (Schmekel 15). Da sich bisher ergeben hatte, daß bei allen Anklängen die eindeutige Priorität der Pythagoras-Rede zukommt, könnte das in diesem Fall bedeuten, daß auch fast. 1, 327–328 später hinzugefügt worden ist. Ob das auch für weitere Teile oder gar die ganze Erklärung der Agonalia gilt, ist nicht zu entscheiden. Zumindest ist aber zu beachten, daß es in Rom auch am 11. März, 21. Mai und 11. Dezember Agonalia gab (Bömer zu 1, 318), so daß das Fest nicht an dieser Stelle erklärt zu werden brauchte. Es ist im übrigen auffallend, daß über die hier in Rede stehenden Ianus-Agonalia überhaupt nichts Konkretes gesagt wird. Nur Etymologien werden gegeben (319–334), und Etymologien (335–336) leiten auch zu dem eingelegten Abschnitt über. Im Grunde ist alles, was auf das Konstatieren der Ianus-Agonalia (317–318) folgt (319–456), unverbindlich.

so vorstellen: Zunächst hatte Ovid die Erzählung des sechsten Buchs – nach einem Vorbild – geschaffen. Wenn in diesem Vesta noch keine Rolle spielte, sondern erst von Ovid eingeführt war, kam es in ihm zweifellos auf das *αἴτιον* für das Eselopfer für Priapus an, während bei Ovid zusätzlich das *αἴτιον* für Vestas Beziehung zu dem Esel von Bedeutung wurde. Als Ovid dann bei der Retraktation daran ging, Vesta aus den dargelegten Gründen durch Lotis zu ersetzen, war es nur natürlich, daß die Geschichte wieder allein auf das Eselopfer für Priapus – wie schon in der Vorlage der Vesta-Erzählung – hinauslief. Ebenso blieb natürlich das *αἴτιον* für das Eselopfer allein übrig, wenn Vesta bereits im Original vorkam. So lag für Ovid nichts näher, als dieses *αἴτιον* mit einem Katalog von anderen Tieropfern zu umgeben. Auf diesem *αἴτιον* liegt in der Tat der Hauptakzent: von den 108 Versen (349–456), die den 12 *αἴτια* gewidmet sind, nimmt es fast die Hälfte, nämlich 50 Verse (391–440), in Anspruch. Alles andere hat ihm gegenüber den Charakter des Beiwerks. Während nicht einzusehen wäre, weshalb Ovid die anderen *αἴτια* nachträglich eingelegt haben sollte, fügt sich die ‚Rettung‘ der Priapus-Geschichte gut zu der im allgemeinen erkennbaren Bearbeitungstendenz im ersten Fastenbuch. Ohne daß Ovid sich verleugnen mußte, gewann sein Werk dabei – relativ gesehen – an Würde – so wenig ‚würdevoll‘ es im ganzen auch sein mag. In beiden Fällen – bei dem Katalog im allgemeinen wie bei der Priapus-Erzählung im besonderen – erleichterte sich für Ovid die Arbeit dadurch, daß er nicht auf Neuschöpfungen angewiesen war, sondern sich an eigene Gestaltungen anlehnen konnte, wie es wohl am ehesten seinen subjektiven und objektiven Möglichkeiten im Exil entsprach. Die Berücksichtigung dieses Umstands kann vor dem alten Fehler bewahren, in der Quellenanalyse das Allheilmittel für die Anomalien des Texts zu sehen. Ovid war in seinem künstlerischen Schaffen unbekümmerter, als es vielfach scheinen mag. Auch über die Fragen der Komposition und der Einheit der Darstellung machte er sich schwerlich allzu viele Gedanken; von dem aus der Sache resultierenden reihenden Charakter der Fasten abgesehen, war es ja überhaupt, wie Hans Diller betont hat, sein ‚künstlerisches Prinzip‘ gewesen, „Einzelnummern zum Selbstzweck werden zu lassen“⁸⁰). Dieses Verfahren gestattete es ihm,

80) Vgl. seinen bedeutenden Aufsatz: Die dichterische Eigenart von Ovids Metamorphosen, Hum. Gymnasium 45, 1934, 25–37 (= S. 322–339 des oben in Anm. 57 genannten Sammelbands; das Zitat dort S. 338).

eine gelungene Partie an dieser oder jener Stelle eines Werks einzuschieben, je nach dem, wo er es für angebracht hielt.

Es ist diesen Ausführungen zugutegekommen, daß Detlev Fehling, mit dem zusammen ich im Wintersemester 1970/71 an der Universität Kiel ein Seminar über die Fasten abgehalten habe, so freundlich war, sie einer gründlichen Kritik zu unterziehen.

Saarbrücken

Eckard Lefèvre