

## RÖMISCHE 'SONDERGÖTTER'

H. Usener hat seine Theorie von den 'Sondergöttern' sehr wesentlich zu stützen gesucht durch eine römische Ueberlieferung, deren Wert sich in den Augen der Kundigen immer mehr verringert; ich meine die Ueberlieferung von den sogenannten Indigitamentengottheiten, wie sie R. Peter in Roschers Lexikon II 188 ff. aus Tertullian, Augustin, Arnobius u. a., d. h. aus den Trümmern varronischer Gelehrsamkeit und Spekulation zusammengestellt hat. G. Wissowa hat das Verdienst, mit gewohnter Schärfe des Urteils vor der Benutzung der varronischen Listen im Sinne Useners und einiger Vorgänger gewarnt zu haben ('Echte und falsche Sondergötter in der römischen Religion.' Gesamm. Abhandl. 304 ff.). Wir haben vieles lange Zeit für Zeugnisse ältester Begriffsbildung der römischen und, von hier aus, der Religion überhaupt gläubig hingenommen, was nur der zum Teil lächerlich spitzfindigen Spekulation eines Gelehrten der ausgehenden republikanischen Zeit sein Dasein verdankt; und ich bin der Ansicht, dass die Forschung eine immer grössere Anzahl der varronischen 'Sondergötter' anders beurteilen wird. In dieser Untersuchung sollen Varros Listen unter einem Gesichtspunkt kritisch betrachtet werden, der mir geeignet scheint, das Verständnis für einen Teil der dunklen und sonderbaren Götternamen zu fördern.

Von den Kulturen einzelner Geschlechter in Rom ist uns sehr wenig bekannt (vgl. Wissowa, Rel. u. Kult. 367). Ein *sacrificium statum in colle Quirinali gentis Fabiae* erwähnt Livius V 46, 2. Die Fabii führten ihr Geschlecht auf Herkules zurück, der mit ihrer Ahnfrau den ersten Fabier erzeugt haben sollte (vgl. Plut. Fab. Max. 1. Paul. Fest. p. 87). Dass diese Ahnfrau keine andere ist, als die vielgedeutete (vgl. Crusius in Roschers Lex. I 1441 fg.) *Fabula* der römischen Sage, glaube ich in meinem Artikel 'Faunus' in der Realenzyklopädie VI Sp. 2064 wahrscheinlich gemacht zu haben. Es ist nur natürlich, anzunehmen, dass

diese *Fabula* von der gens *Fabia* verehrt worden ist, kennen wir doch so viele andere mit dem Namen eines Geschlechtes benannte Gottheiten, die weit über das Geschlecht, von dem sie benannt sind, hinaus Anerkennung und Verbreitung gefunden haben. Ganz ähnlich, wie der Name *Fabula* zu *Fabius* verhält sich *Herulus* bzw. *Erylus* (Verg. Aen. VIII 563), dem *nascenti tris animas Feronia mater dederat*, nach dem schlagenden Nachweis von W. Schulze, Zur Geschichte lateinischer Eigennamen 165 fg., zum Namen der gens *Feronia*, d. h. derjenigen gens, 'die zu einer Göttin *Feronia* betete, und ihren Kult weithin verbreitet hat'. Die später so bedeutungsvolle *Feronia* ist also ursprünglich nichts anderes, als die Spezialgottheit eines bestimmten Geschlechts gewesen. Schulze selbst macht noch auf eine Reihe anderer für uns allerdings fast verschollener Gottheiten aufmerksam, deren Namen, wie sein Buch überzeugend dartut, etymologisch nur als Gentilnamen verstanden werden können, so aber auch vollständig klar sind. So *Ancharia* von Asculum, anfänglich Gentilgottheit der gens *Ancharia*; *Hostia* von Sutrium, Geschlechtsgöttin der *Hostii* (vgl. Wissowa aaO. 44, 5; Schulze aaO. 122 fg.). In dieselbe Kategorie scheint die berühmte *Egeria* zu gehören (Schulze 123). Besonders interessant ist der in Atina verehrte (vgl. Wissowa aaO.) *Numiternus*, von dem wir durch eine Inschrift (CIL. X 5046) erfahren, dass er auch *Mars* genannt worden ist. *Numiternus*, der auch *Mars* hiess, war der Geschlechtsgott der *Numitorii*, nach Ausweis des Namens. Auch die gens *Numisia*, deren Name etymologisch nahe verwandt ist mit dem der *Numitorii*, verehrte eine dem *Mars* ähnliche Gottheit, die *Numisius Martius* hiess (CIL. VI 476 u. 30986, vgl. Schulze 200). Derselbe heisst *Numesius Mars* in der kürzlich gefundenen Inschrift Bull. comun. 1906 p. 61. Dass die Legende gerade einen *Numitor* zum Grossvater der Marssöhne macht, ist nur einer von vielen Hinweisen darauf, dass in den urgeschichtlichen Mythen Roms denn doch etwas mehr steckt, als jetzt allgemein angenommen wird.

Wie *Mars*, so sind noch viele andere Göttergestalten, *Fortuna*, *Hercules* u. a., von bestimmten Geschlechtern speziell verehrt worden, und haben daher verschiedene Beinamen erhalten. Dazu gehört die *Minerva Matusia* in *Sentinum* (Schulze 200), d. h. die *Minerva* der gens *Matusia*; vor allem aber der berühmte *Ianus Curiatius*, auf dessen Zusammenhang mit der gens *Curiatia* ja die Legende selbst hinweist. In den *Lares Hostilii* (Paul. Fest. p. 101) glaube ich die *Lares* der gens *Hostilia* richtig

gefunden zu haben (Archiv f. lat. Lexikogr. XV 120). Wie in den Fällen, wo Fortuna, Hercules, Silvanus u. a. als Spezialgötter einer bestimmten Gens bezeichnet werden, der Name dieser Gens adjektivisch dem der Gottheit hinzugefügt wird, so tragen einige Gottheiten auch nur diesen adjektivischen Geschlechtsnamen. Dazu gehört der in Narnia verehrte *deus Visidianus*, der Gott der *gens Visidia* (Schulze 123).

Das Meiste von dem bisher angeführten ist dem Werk Schulzes entnommen. Aber seine Zusammenstellungen lassen sich leicht fortsetzen. Die *gens Vitellia* zB., nach der eine zum albanischen Bunde gehörige Ortschaft *Vitellia* hiess (vgl. Nissen, Ital. Landesk. II 556 u. 602), sollte vom alten König *Faunus* und *Vitellia, quae multis locis pro numine coleretur*, abstammen (Sueton. Vitell. 1). Ob in der Inanspruchnahme des *Faunus* eine wertvolle Ueberlieferung steckt oder nicht, können wir nicht mehr kontrollieren; die *Vitellia* aber ist sicher echt und alt als Geschlechtsgöttin der *Vitellii*.

Nun findet sich in der Sammlung von 'Sondergöttern', die wir dem Varro verdanken, eine ganze Reihe absonderlicher Namen, deren Erklärung, wie sie Varro gegeben hat, kein neuerer Grammatiker ernst nehmen kann. Noch vor kurzem hat allerdings Fr. Stolz, Archiv f. lat. Lex. X 151 ff. die Deutungen Varros mit Hilfe der neueren Sprachwissenschaft zu erläutern gesucht. Aber er ist bei diesem Unternehmen nicht allein zu oft recht bedenklichen etymologischen Kunststücken gezwungen, sondern muss ausserdem noch zur Annahme von Begriffsbildungen und Begriffsübergängen seine Zuflucht nehmen, die, wenn sie wirklich stattgehabt hätten, uns nur neue und peinlichere Rätsel aufgeben würden. *Fata scribunda* (Tertull. de anim. 39) soll ursprünglich bedeutet haben 'die aufzuschreibenden Geschicke'. Daraus seien später göttliche Wesen geworden, und infolgedessen habe man *scribunda* aktivisch aufgefasst. So sei man zu dem Begriffe schreibender Schicksalsgottheiten gekommen. Dieser Begriff ist aber in Wahrheit alt (vgl. meinen Artikel '*Fatum*' in der Realenzyklopädie VI 2049), und als man ihn auf die als Gottheiten gedachten *Fata* anwenden wollte, nannte man diese *scribunda* 'die schreibenden'<sup>1</sup>. 'Aufzuschreibende Geschicke' hat es nie gegeben. Ferner: die Begriffe und Bezeichnungen *arbor deferunda, com-*

<sup>1</sup> Vgl. jetzt auch Ehrlich, Zeitschr. f. vergl. Sprachforsch. XLII (1909) 312.

*molenda, adolenda, coinquenda* = 'der wegzutragende . . . Baum' hätten zur Bildung von Namen für Gottheiten, die diesen einzelnen Akten vorstanden, geführt, wobei 'selbstverständlich' *arbor* jedesmal weggelassen worden sei. So seien die in den Arvalakten überlieferten Namen *Deferunda* usw. entstanden, wobei die ursprünglich im passiven Sinn gedachten und gebrauchten Gerundiva 'notwendigerweise in die aktive Bedeutung übergeführt werden mussten'. Ich kann nicht glauben, dass eine solche Begriffsentwicklung irgend jemandem, ausser Stolz selbst, eingeleuchtet hat. Hier aber glaubt nun Stolz den Schlüssel zum Verständnis anderer, merkwürdiger Namen gefunden zu haben. Er erkennt an, dass, wenn wirklich *Vitumnus* von *vita* abgeleitet ist, das zu Grunde liegende \**vitumnus*, nach Analogie von *pilumnoe*, 'doch wohl nur als partizipiale Bildung mit der Bedeutung: mit Leben begabt' gedacht werden kann, sich also zunächst 'wohl' auf die Leibesfrucht bezogen haben muss. Nun aber: 'erst infolge der Abstraktion wurde der Begriff auf den Indiges dieser Leibesfrucht übertragen, infolge dessen natürlich die bereits oben namhaft gemachte Umdeutung in den 'Gott, welcher dem Kinde im Mutterleib das Leben verleiht.' Eine Kritik dieser Spielerei braucht wohl nicht ausdrücklich gegeben zu werden. Wir müssen einfach anerkennen, dass, ganz abgesehen von formellen Schwierigkeiten, in den varronischen Listen eine ganze Reihe Namen stehen, die, wenn sie wirklich das bedeutet haben, was Varro von ihnen behauptet, uns zwingen, eine aller Psychologie und Logik spottende und in ihrer Art völlig allein stehende religiöse Begriffsbildung ruhig hinzunehmen. Selbst wenn es wahrscheinlich wäre, dass es einmal eine speziell die Kinderstube beaufsichtigende Gottheit des guten Willens gegeben hätte, so wäre für sie *Volumnus* die allerungeeignetste Bezeichnung gewesen. *Voluntas* liesse man sich gefallen als Namen für eine solche Gottheit; aber *Volumnus* bedeutet im besten Falle 'der Wollende'. Ebenso wenig versteht man, wie die Gottheiten des *sensus* und der *sententia* *Sentinus* und *Sentia* genannt werden konnten. Und so vieles andere. Wissowa macht aaO. 318, 1 ganz richtig darauf aufmerksam, dass *Manturna*, wenn von *manere* abgeleitet, nur die bleibende, nicht die zum Bleiben veranlassende sein könne. Und jeder Verständige wird Wissowa ferner beistimmen, wenn er sagt, dass Erklärungen, wie *Rusina* von den *rura*, *Vitumnus*, *qui vitam largitur*, und manche andere unbedenklich als sprachlich unmöglich bezeichnet werden können. Aber wir sind ja

keineswegs an die Erklärung Varros gebunden, hat doch Wissowa ebenfalls aaO. 316 ff. schlagend nachgewiesen, dass die uns vorliegenden Listen von 'Sondergöttern' nicht den pontificalen Schriften angehört haben können, sondern erst von Varro selbst zusammengestellt worden sind, der jedem einzelnen Gott auf Grund der vermeintlichen Bedeutung seines Namens ein bestimmtes Feld der Wirksamkeit zuschrieb und ihn dementsprechend mit anderen zusammenordnete. Wie wertlos für uns diese Zusammenstellungen sind, das zeigen einerseits die dahinein geordneten Gottheiten, deren Wesen wir aus dem Kult genau genug kennen, um die Grundlosigkeit der varronischen Deutung und Einordnung einzusehen, und was andererseits die für unser Wissen nur hier auftretenden Namen betrifft, zeigen es die spielerischen Etymologien, wie wir sie ja von Varro gewohnt sind.

Wenn ich nun für einige der in diesen Listen zusammengestellten Götternamen eine neue Deutung vorschlage, so bleibt natürlich immer noch sehr vieles dunkel. Aber es dürfte doch willkommen sein zu erfahren, dass wenigstens eine Anzahl Namen, und zwar gerade solche, die der grammatischen Deutung bisher den grössten Widerstand entgegengesetzt haben, sofort verständlich werden, wenn wir sie als *nomina gentilitia* auffassen. Ist das richtig, so sind in unsere Sammlungen Namen von Göttern mit aufgenommen worden, die ursprünglich zu den Gentilkulten und Gentiltraditionen gehört haben. In einem Falle nun haben wir ein, wie mir scheint, ganz unanfechtbares Zeugnis dafür, dass gentilizische Ueberlieferungen in die Listen Varros übergegangen sind. *Caeculus* wird frg. XIV 63 — ich zitiere nach Agahd, M. Terenti Varronis antiquitatum rerum divinarum libri I, XIV, XV, XVI (Jahrbb. Suppl. XXIV 1898) — für einen Gott ausgegeben, der *oculos sensu exanimat*. Ob dafür die Bezeichnung 'der Blinde' ganz besonders geeignet wäre, und dazu noch im Deminutivum, wollen wir nicht untersuchen. Soviel kann für gewiss gehalten werden, dass dieser *Caeculus* und der mythische Gründer von Praeneste ein und dieselbe Person sind (vgl. auch Wissowa aaO. 318). Die Zeugnisse über den letzteren sind in der neuen Lieferung des Onomastikons zum Thesaurus l. l. sämtlich zusammengestellt auf Sp. 17 fg. Ihn kannten die Alten ausserdem noch als Ahnherrn der *gens Caecilia*, und dass tatsächlich sein Name so allein richtig verstanden werden kann, lehrt wiederum Schulze 75 u. 579. Also ist der göttliche Ahnherr einer Familie durch das Medium der pontificalen Aufzeich-

nungen in Varros Listen gekommen und hat dort erst infolge einer ganz willkürlichen Etymologie seinen bestimmten Platz erhalten. Es ist übrigens nur natürlich, dass man auch den Namen des Sohnes des Volcanus und Ahnherrn der Caecili von *caecus* abgeleitet hat.

Da hören wir denn nun frg. XIV 11 von zwei Göttern, *Vitumnus* und *Sentinus*, *quorum alter vitam alter sensus puerperio largiuntur*. Beide Erklärungen beruhen offenbar nur auf der Etymologie, die aus Varro selbst stammt und schlecht genug ist. *Vitumnus* erinnert, was die Wurzelsilbe angeht, an die oben besprochene *dea Vitellia*, das Suffix aber ist dasselbe, wie bei den Gottheiten *Voltumna* und *Vortumnus*. Die beiden letzteren sind etruskische Gottheiten. *Voltumna* trägt, wie Schulze 252 zeigt, einen bekannten etruskischen Gentilnamen (*Veldumnius*, *Vellymnus*, *ultimni*), und man wird Schulze gewiss beistimmen, wenn er den Namen *Vertumnus* in derselben Weise mit Geschlechtsnamen, wie *Verticius*, *Vertuleius*, verbindet, obgleich ein etruskisches *vertimna*, das allein genau entsprechen würde, bisher noch nicht belegt ist, statt ihn mit Aelteren und Neueren (vgl. Wissowa, Relig. u. Kult. 234) von *vertere* abzuleiten. Genau so aber steht es mit *Vitumnus*. Wir haben die Namen *Vitius*, *Vitennius*, *villi*, *Vitellius*, *Vitullius*, *Vituvius*, *Vitudius* (Schulze 257), an die sich *Vitumnus* ebenso anschliesst, wie *Voltumna* an *Volteius*, *Voltarius* u. a. Besser noch steht es mit *Sentinus*. *Sentius* ist bekannt genug, dazu *Sentidius*, *Sentilius*, *Senturius*, endlich *Sentinius* (etr. *sentinal*, *sentinei* u. a.), *Sentonius*. Die umbrische Stadt *Sentinum* ist ganz in derselben Weise von *Sentius*, *gens Sentia* benannt (vgl. Schulze 549), wie der Gott *Sentinus*, der also nichts anderes ist, als der Geschlechtsgott der *Sentii*. Zum Ueberfluss ist die einfachere Form noch in derselben varronischen Götterreihe erhalten: frg. 47 *dea Sentia sententias inspirando*. Wir verstehen sie jetzt besser. Die *dea Hostia* und die *Lares Hostilii* sind oben besprochen worden. Wird man den Namen der *dea Hostilina* (frg. 77) jetzt nicht lieber für eine Ableitung von dem Geschlechtsnamen *Hostilius* ansehen, als der so gesuchten und grammatisch ganz unverständlichen Etymologie: *cum segetes novis aristas aequantur, quia veteres aequare hostire dixerunt* Glauben zu schenken? *Sentinus* sollte nach Varro eine Ableitung von *sentio* sein. Dem steht schon allein die Tatsache entgegen, dass das Suffix *-inus* niemals an Verbalstämme antritt (vgl. Indog. Forsch. XV 42 fg.; femininische Verbalabstrakta, wie *ruina*, sind anders

zu beurteilen, s. ebenda). Also schliesst schon das Sprachgesetz die Möglichkeit aus, den *Farinus* mit Varro (fg. 21) *ab effatu* abzuleiten. Zusammenhang mit *far* kann nicht als ganz unmöglich bezeichnet werden. Aber jedenfalls dürfte es nützlich sein, auf den reich verzweigten Stamm der Namen, die mit *Far-* beginnen, hinzuweisen (Schulze 356): *Farius* (*Farrius*), *Farneca*, *Farro*, *Farronius* (etr. *faru*), *Farranius*, *Farracius*, *Farracilius*, *Farraæ*, *Farrasius*, *Farasuleius* usw.

Zwei seltsame Gottheiten sollen eigens dazu dasein, auf das erste Essen und Trinken der Kinder acht zu haben: *Eduia* und *Potina* (frg. 25). Die erstere heisst an 3 Stellen des Augustin *Educa*, bei Donat *Eduia*, die letztere bei Donat *Potica*. Varro selbst im Catus aber (Non. p. 108 u. 480) nennt *Edusa* und *Potina*. Jordan hat gewiss richtig geurteilt (Krit. Beitr. 120 und Prellers Mythol. II<sup>3</sup> 211, 2), dass, da die Formen *Educa* und *Eduia* (*Eduia*) eher von Abschreibern, die an *educare*, *educere*, *edulia* dachten, eingeführt sein können, als die seltsame Form *Edusa*, diese letztere die echte sein wird. *Edusa* wird von der lateinischen Sprache aus immer unverständlich bleiben (trotz Jordan aaO. und Stolz aaO. 163). Innerhalb des italischen Namensystems aber steht völlig korrekt und überliefert *Edusius*, dazu *Etusius* (etrusk. *etsnae*) (Schulze 208, 3). Ebenso hat *Potina* (und *Potica*) entsprechende Geschlechtsnamen neben sich: *Potinus*, *Potinius* (etr. *putinas*), *Potillus*, *Potisius*, *Puticius* (Schulze 215 fg.). Wenn das Kind zum ersten Mal auf den Boden gestellt wird, soll der Gott *Statilinus* es schützen (frg. 26). Zwei Götter, *Statanus* und *Statilinus*, nennt Varro im Catus (Non. p. 532). *Statanus* scheint in den Kreis der *Stata mater* (Wissowa, Rel. u. Kult. 185) zu gehören, die mit dem Stehen der kleinen Kinder ganz gewiss nichts zu tun hat. *Statilinus* aber erinnert in seiner Bildung an mehrere Städtenamen, die, wie Schulze 550 zeigt, aus Geschlechtsnamen gebildet sind (vgl. das oben über *Sentinum* und *Sentius* Gesagte): *Casilinum*: *Casilius*, *Sicilinum*: *Sicilius*, *Consilinum*: *Consilius* (?). *Statilinus* ist ein sehr bekannter Geschlechtsname; leiten wir von ihm den Namen des Gottes *Statilinus* ab, so ist er mit einem Schlag verständlich, während er sonst ein Rätsel bleibt (denn die Entwicklung *status* — *\*statulus* *\*statilinus*, Stolz aaO. 167, wird doch schwerlich jemand plausibel finden).

Die *rura* sollen unter dem Schutz der *dea Rusina* stehen, die *iuga montium* unter *Iugatinus*, die *colles* unter *Collatina*, die

*valles* unter *Vallonia*. Mit *Iugatinus* weiss ich nicht recht etwas anzufangen. Auf Varros Erklärung ist jedenfalls nichts zu geben, was schon allein daraus hervorgeht, dass derselbe *Iugatinus*, der hier als Sondergott der *iuga montium* verzeichnet wird, frg. 52 unter den Hochzeitgöttern fungiert, als der, der die *coniuges iungit* (vgl. Wissowa in der zitierten Abhandlung p. 319). Ob gegenwärtig noch jemand den Mut hat, *Rusina* mit Varro von *rus* abzuleiten, weiss ich nicht (noch R. Peter aaO. und Stolz aaO. trugen kein Bedenken). Das Suffix *-inus* wäre sehr auffallend, und das *s* schwer zu erklären. Dagegen helfen die Namen sofort: wir kennen *Rusius*, *Rusinius*, *Rusatius* u. a. (Schulze 221 fg.). Kaum geringere Schwierigkeiten wird man haben, *Collatina* als Ableitung von *collis* zu begreifen. Aber die alte latinische Stadt *Collatia* (Nissen, Ital. Landesk. 563), die *Collatini* in Apulien (Plin. nat. hist. III 105) bieten die Möglichkeit einer besseren Erklärung (vgl. auch Wissowa aaO. 319, 3). *Collatia* ist zweifellos ursprünglich ein Geschlechtsname gewesen. Zwar ist ein solcher nicht mehr überliefert, aber *Collius* wenigstens einmal (Schulze 423; sonst allerdings *Cobius*, *Colo* u. a.), und dazu kann nach den Regeln der Namenbildung *Collatius* erwartet werden; ich verweise, neben unzähligen anderen Parallelen, nur auf das oben angeführte *Rusatius* neben *Rusius*. *Vallonia* endlich ist auffällig; *Populona* (*Populonia*) u. a. bieten kaum eine genügende Parallele, wenn man mit Varro glauben will, dass der Name aus dem *i*-Stamm *vallis* gebildet sei. Dagegen kennen wir unter den Geschlechtsnamen nicht bloss *Vallius* (*Valius*), *Valasenius* u. a., sondern auch *Valonius* (*Vallonius*?) und das grammatisch dazu gehörige *Valutius* (vgl. Schulze 376). Sollte nicht eher hier die Wurzel des Gottesnamens *Vallonia* zu suchen sein?

*Volutina* wird frg. 74 für die Göttin ausgegeben, deren Wirkungskreis sich auf die *involumenta folliculorum* des Getreides beziehe. Ich will nicht untersuchen, was merkwürdiger ist, dieser Machtbereich oder das angeblich zu seiner Bezeichnung verwendete Verbum *volvere*, oder endlich die Suffixbildung. *Volius*, *Vollius* und verwandte Formen sind als Geschlechtsnamen bezeugt. Dazu *Volonius* und *Velonius*; *Volutius*, das morphologisch zu *Volonius* gehören würde, ist nicht sicher bezeugt (Schulze 99 u. 279), wohl aber *Velutius* (CIL XI 7006). Von *Hostilina* ist oben gesprochen worden.

Eine Reihe von Namen in den varronischen Listen decken sich genau mit Geschlechtsnamen; es sind dies eben solche, die

nicht bloss von Varro sicher falsch erklärt sind, sondern deren Form, im Lichte der lateinischen Stammbildungslehre betrachtet, an sich schon auffällig erscheinen muss.

Ein *deus Volumnus* und eine *dea Volumna* (frg. 30) sollen angerufen worden sein, *ut bona vellent* (nämlich die Kinder). Die Beschränkung dieser Gottheiten auf die Kinderstube brauchte uns nicht zu genieren; es könnten ja im allgemeinen Gottheiten des Willens gemeint sein. Die Namen sind verglichen worden mit *alumnus*, einem alten partic. pass. von *alere*. In der aktivischen bzw. medialen Bedeutung würde dann *Volumnus* allerdings von *alumnus* abweichen. Aber das wäre vielleicht kein genügender Grund, die Etymologie abzulehnen (vgl. Bechstein, *De linguae latinae nominibus suffixorum ent- et mino- ope formatis*. Diss. Lips. 1875 p. 378 ff.). Merkwürdig ist aber, dass sowohl dieser, wie fast alle ähnlich, nämlich mit Suffix *-umno-* gebildeten römischen Götternamen genau entsprechende Geschlechtsnamen neben sich haben. *Vitumnus*, *Voltumna*, *Vertumnus* sind oben untersucht und erklärt worden. *Volumnus*, etrusk. *velimna* (Schulze 258 fg.) kennt jedermann. Liegt es nicht näher, durch sie den Götternamen zu erklären, als ihn auf ein altes partic. zurückzuführen, und so den doch gewiss seltsamen Gottesbegriff 'der Wollende' zu erhalten? *Voleta* vollends, die bei Tertullian an Stelle der *Volumna* neben *Volumnus* steht, kann von *volo* aus schwerlich erklärt werden. Ein vollkommen entsprechender Gentilname ist allerdings nicht belegt, aber *Veletius* (neben etr. *veleina*, Schulze 259) liegt nahe genug.

Von einer *dea Manturna* will uns Varro glauben machen, dass sie angerufen worden sei, *ut maneat* (*nova nupta*) *cum viro* (frg. 53). Davon kann natürlich keine Rede sein (vgl. oben). *Manturna* muss neben den etr. Unterweltsgott *Mantus* (Wissowa Rel. 258), nach dem *Mantua* benannt ist, gestellt werden. Die Endung *-rnus, -ra* ist charakteristisch für etruskische Geschlechtsnamen. Nun kennen wir (Schulze 274) *Mantius*, *Mantennius*, *Mantonius* als Gentilnamen, wozu eine republ. Inschrift aus Praeneste kürzlich noch den Namen *Mantronius* geliefert hat (Not. scav. 1907, 141). Von hier aus ist ein Geschlechtsname *Manturnus*, verwandt im letzten Grunde mit dem Götternamen *Mantus*, und identisch mit dem der *dea Manturna*, nicht im geringsten auffällig. (Bechtel, bei Wissowa Ges. Abh. 318, 1, will *Manturna* von *mane* herleiten, als Analogiebildung zu *nocturnus*, was mir recht gesucht scheint.)

Schwerlich wird nach allem bisher Ausgeführten noch jemand daran zweifeln, dass es besser ist, den in demselben Fragment (53) verzeichneten *deus Domitius* durch den Geschlechtsnamen zu erklären, als den hoffnungslosen Versuch zu machen, mit etymologischen Kunststücken (Stolz aaO. 166) dem Varro Recht zu verschaffen, wenn er sagt: *ut in domo sit* (nämlich die junge Frau), *adhibetur deus Domitius*. Wie ganz anders sieht der wirklich aus *domus* gebildete Gottesname aus, der direkt vorhergeht: *deus Domiducus!*

Und nun weiter: frg. 32 wird gelehrt, dass *Venilia* Spezialgöttin der Hoffnung sei, benannt *de spe quae venit*. Nicht bloss ist diese Etymologie keines Wortes würdig, sondern wir erhalten durch Varro (XVI frg. 37) gleich noch eine andere: *unda quae ad litus venit*. Das ist die als Kultgenossin des *Neptunus* bekannte *Venilia* (Wissowa Relig. u. Kult. 250 fg., Ges. Abh. 319). Macht wirklich noch jemand den Versuch, ihren Namen in irgend welchem Sinne von *venire* abzuleiten, oder sie, nach dem Vorgang der Alten (s. die Zeugnisse bei Peter, und dazu die neuere Literatur) mit *Venus* zusammenzubringen? *Venilius* (*Veneilius* u. *Venclius*) ist ein bekannter Geschlechtsname (Schulze 445), der eine Reihe von Verwandten hat: etr. *venate*, lat. *Vencius*, *Venulatius*, *Venuleius*, *Venidius*, *Venedius*, *Venitius* u. a. (Schulze 378 fg.). Es liegt also doch wohl am nächsten, die *Venilia* für die Geschlechtsgöttin der *gens Venilia* zu halten; denn so erklärt sich alles ohne Mühe.

Auch für den Namen der *Numeria* gibt uns Varro zwei Erklärungen, von denen keine annehmbar genannt werden kann. Nach frg. 44 soll sie so benannt worden sein, weil sie die Kinder das Zählen lehre, während Varro selbst im *Loghistoricus Catus de liberis educandis* (Nonius p. 352; vgl. Wissowa, Ges. Abh. 319) lehrt: *qui contra celeriter erant nati, fere Numerios praenomina-bant: quod qui cito facturum quid se ostendere volebat, dicebat numero id fore; quo etiam in partu precabantur Numeriem* (überl. *numeri et*), *quam deam solent indigitare etiam pontifices*. Hier ist aber wenigstens richtig auf den Vornamen *Numerius* hingewiesen (urspr. *Nunasios*, osk. *numusis*; dazu *Numisius* etc., Schulze 198) und wir brauchen nur noch zu sagen: *Numeria* ist die Gentilgöttin der *gens Numeria* — so ist alles in der besten Ordnung.

Derselben Herkunft ist *Catius*, schon seiner Form wegen verdächtig. Frg. 45 heisst es: *deus Catius pater, qui catos id*

*est acutos faceret.* Dazu bemerkt Stolz aaO. 162 'Cat-ius ist natürlich von *catus* abgeleitet, jedoch dürfte es schwer halten, nachzuweisen, dass das einfache Adjektiv durch die Weiterbildung mit Suffix *-io-* eine wesentliche Veränderung der Bedeutung erfahren habe (vgl. Hist. Gramm. I 459)'. Mit anderen Worten: *Catus* = *catus*, 'der Gescheite' (welch ein Name für einen Gott!), und die Sprache hat sich nur ein müßiges Spiel erlaubt, wenn sie das adj. mit Suff. *-io-* erweiterte. Allein die wenigen Adjektiva auf *-ius*, die scheinbar gleichbedeutende Varianten auf *-us* neben sich haben, sind ganz gewiss anders zu beurteilen; *deus Catus* als Ableitung von *catus* ist und bleibt unverständlich. Auf den Doppelnamen des *Aius Locutius* (Wissowa Rel. u. Kult. 49) darf man sich nicht berufen. Diese Form des Doppelnamens, die nur Livius hat, während der Gott sonst *Aius Loquens* oder bloss *Aius* (Φήμη καὶ Κληδών Plut. Cam. 30 u. fort. Rom. 5) heisst, ist offenbar eine absichtliche Nachahmung der bürgerlichen Namengebung mit praenomen und nomen gentile. Unter diesen Umständen werden wir also in dem Namen des *deus Catus* lieber den bekannten Gentilnamen *Catus* erblicken, als uns gegen nicht weniger bekannte sprachliche Tatsachen mit allerlei Hypothesen wehren.

Ich bin mir dessen wohl bewusst, dass in derselben Weise noch eine Reihe anderer Namen in den varronischen Listen erklärt werden können. Aber es mag für diesmal genügen, auf die, wie mir scheint, evidenten Fälle hingewiesen zu haben. Das Prinzip mag seine Fruchtbarkeit in der Folgezeit zeigen.

Zum Schluss aber sollen noch zwei Namen besprochen werden, deren Untersuchung uns tiefer in die römische Religionsgeschichte hineinführt. Es ist schon viel über sie geschrieben worden. Im frg. 104 hören wir von Gottheiten, die neben *Ianus* Türhüter sind: *Forculus, qui foribus praest, Limentinus, qui limini, Cardea, quae cardinem servat.* Das scheint alles sehr einleuchtend zu sein. Nur die *Cardea* macht einen etwas merkwürdigen Eindruck. Was soll man von diesem Namen denken? Stolz (aaO. 166) ist sich jedenfalls dessen bewusst gewesen, dass seine Erklärung nur als ein Notbehelf aufgefasst werden kann, wenn er sagt: 'diese Bildung muss von dem Nominativ *card-o* nach dem Verhältnis von *lan-eu-s: lan-a, ferr-eu-s: ferr-um, ign-eu-s: ign-i-s* u. a. abstrahiert sein.' Also die Annahme einer Analogiebildung soll aushelfen. Aber eine Analogiebildung wozu? Nach lauter Worten, deren Bedeutung so wenig wie mög-

lich passt. Denn was soll hier das Suffix *-eus*, das bekanntlich Stoffadjektiva bildet, wie *ferreus*, *lanceus* u. a. m.? Dabei kann man sich unmöglich beruhigen. Nun aber kommt etwas sehr Wichtiges noch hinzu.

Ovid fast. VI 101 ff. erzählt uns zum 1. Juni, dem Tag der *Carna* (Wissowa, Relig. u. Kult. 190), ein hübsches Geschichtchen. *Carna* ist Göttin der Türangeln (101 *dea cardinis haec est; numine clausa aperit, claudit aperta suo*). Sie stammt aus einem altheiligen Hain am Tiber, wohin sich noch heutzutage die Pontifices zum Opfer begeben. Sie war Nymphe und hiess ehemals *Crane*. Viele Jünglinge warben um ihre Gunst, aber sie wusste sich allen zu entziehen. Sie sagte nicht nein; nur der Ort, meinte sie, sei nicht der richtige. Und während der Bewerber voll Hoffnung voranging, um eine verborgene Höhle zu suchen, versteckte sie sich im Gebüsch und war nicht mehr zu finden. Das ging so lange, bis Janus kam, dessen Doppelgesicht die List nicht entgehen konnte. Nach der Umarmung gab er ihr zum Dank die Herrschaft über die Türangeln (127 *ius pro concubitu nostro tibi cardinis esto*). Dazu schenkte er ihr die zauberkräftige Rute aus Weissdorn (129 *spinam, quae tristes pellere posset a foribus noxas — haec erat alba — dedit*).

Einst quälten die Striges, die harpyienartigen Geistervögel, die den Säuglingen die Eingeweide herausreissen und das Blut aussaugen, den albanischen Königssohn auf entsetzliche Weise. Die Amme, die sich nicht mehr zu helfen weiss, wendet sich an *Carna* (*Crane*), die auch sofort ihre Hilfe verspricht. Sie berührt Türpfosten und Schwelle dreimal mit einem grünen Zweig, sprengt Wasser aus und hält die rohen Eingeweide eines Ferkels in der Hand, während sie die gespenstigen Vögel beschwört, die Opfergabe an Stelle des Säuglings anzunehmen. Dann setzt sie die Eingeweide unter freiem Himmel hin und verbietet den Anwesenden, sich nach denselben umzusehen. Die Janusrute von Weissdorn aber stellt sie ins Fenster. Seitdem sind die schlimmen Gäste nicht mehr zurückgekehrt und der Knabe genas (143—168). An demselben Tag (1. Juni) isst man Speck und Bohnenbrei; denn *Carna* ist eine alte Göttin, sie verschmäht den Luxus der neueren Zeit (169 ff.). Wer von dieser Speise am 1. Juni genießt, von dem sagt man, sein Leib werde gesund bleiben (182 *huic laedi viscera posse negant*).

Dies die ovidische Erzählung. Ein 'naiv drolliges Volksmärchen' nannte sie noch Freller, Mythol. I<sup>3</sup> 183. Das wird

natürlich jetzt niemand mehr nachsprechen wollen. Aber in neuerer Zeit ist an der ovidischen Erzählung eine sehr scharfe Kritik geübt worden, die wir ihrerseits genauer prüfen wollen. Wissowa Ges. Abh. 138 fg. versuchte den Nachweis zu erbringen, dass die ganze Erzählung reine Erfindung des Ovid sei. Er geht davon aus, dass, wie schon andere (vgl. besonders Peters Ausgabe von Ovids Fasten II<sup>B</sup> S. 89 fg.) vor ihm behauptet hatten, Ovid die *Carna* mit der *Cardea* vermischt habe. Ja in der ganzen Erzählung sollen fortwährend Züge, die der *Carna* zukommen, mit solchen, die nur auf *Cardea* passen, vermenget werden, so dass man auch nicht mit der Annahme auskomme, Ovid hätte durch ein leichtes Versehen das Märchen von *Ianus* und *Cardea* am Tage der *Carna* erzählt, sondern zu dem Schluss gedrängt werde, dass sich bereits der Erfinder der Erzählung über die Verschiedenheit der beiden Gottheiten nicht mehr klar gewesen sei, was bei Ovid ebenso natürlich, wie in einer Volkssage unmöglich sei. In welcher Weise Ovid die Züge beider Gottheiten mit einander vermischt habe, sucht Peter aaO. am ausführlichsten zu zeigen. Der erste Abschnitt der Erzählung, V. 101—130, beziehe sich offenbar auf *Cardea* (101 *dea cardinis haec est* und 127 *ius tibi cardinis esto*), der dritte, V. 169—182, auf die *Carna*; 'denn ihr galt der Bohnenbrei, wie aus der eben mitgeteilten Stelle des Macrobius (sat. I 12, 31 *a Iunio Bruto, quod . . . pulso Tarquinio sacrum Carnae deae in Caelio monte voti reus fecerit. hanc deam vitalibus humanis praeesse credunt. ab ea denique petitur, ut iecinora et corda quaeque sunt intrinsecus viscera salva conservet: et quia cordis beneficio, cuius dissimulatione brutus habebatur, idoneus emendationi publici status extitit, hanc deam, quae vitalibus praeest, templo sacravit. cui pulle fabacia et lurido sacrificatur, quod his maxime rebus corporis vires roborentur. nam et kalendae Iuniae fabariae vulgo vocantur, quia hoc mense adultae fabae divinis rebus adhibentur*) feststeht; auch sagt Ovid ausdrücklich V. 182: *huic laedi viscera posse negant*, womit das Gebet an dem Feste der *Carna*, *ut iecinora et corda quaeque sunt intrinsecus viscera salva conservet* zu vergleichen ist. Ebenso scheint eigentlich . . . die zweite Erzählung der *Carna* zu gehören: sie wehrt die *striges* ab, welche die *lactentia viscera* der Kinder schädigen (V. 135) und dem Aussehen (genau dem Fleische) die gesunde Farbe rauben (V. 149 f. 168) und gibt beim Opfer *cor pro corde, pro fibris fibras* (V. 161, vgl. die Stelle in dem Gebet an *Carna*), wobei festzuhalten ist, dass hier, wie oft, die

Göttin als Stifterin der ihr geheiligten Gebräuche angesehen wird. Wenn aber die Göttin ihre Beschwörung an den *postes*, den *limina* und den *aditus* vornimmt (V. 155—157), wie dies, um die *striges* fernzuhalten, natürlich, so hat Ovid ohne Zweifel an die *Cardea* gedacht, vielleicht eben durch diesen Brauch zu seiner Identifizierung verleitet.' So im Wesentlichen scheint auch Wissowa zu urteilen. Und doch ist das Resultat ein sehr Verwunderliches: aus der 'fortwährenden Vermischung' der Züge zweier 'ganz und gar verschiedener' Gottheiten entsteht eine völlig einheitliche Darstellung, die, für sich allein betrachtet, nicht den allermindesten Anstoss bietet. Eine Göttin der Türangeln, sagen wir der Türen überhaupt — ihr Name soll zunächst bei Seite bleiben — ist mit *Ianus* verbunden, von dem sie die Zauberrute aus Weissdorn, die *virga Ianalis* hat; mit ihr hält sie die bösen Geister von den Eingängen fern. Das sind ganz besonders die gefürchteten *striges*, die dem Menschen; namentlich den Säuglingen, das Blut aussaugen und die Eingeweide fressen (vgl. Plaut. Pseud. 820 *strigibus, vivis convivis intestina quae exedint*. Petron 134 *quae striges comederunt nervos tuos?* Namentlich Petron 63, wo der beherzte Knecht vor der Haustüre die *striges* mit dem Schwert abzuwehren sucht, die an die Leiche des Knaben wollen). Im Dienste der *Carna* berührt man zum Schutz vor jenen Unholdinnen Türpfosten und Schwelle mit dem Blätterzweig, besprengt den Eingang mit Wasser, und stellt den *striges* die Eingeweide eines Ferkels hin, ohne sich dabei umzusehen; ausserdem stellt man eine Rute aus Weissdorn ins Fenster, eine *virga Ianalis*. Ovid erzählt nicht den Brauch, sondern die Geschichte, wie er zum ersten Mal von der Göttin geübt worden sei, und die Verbindung derselben mit *Ianus* ist zu einem Liebesabenteuer geworden. Woher diese märchenhaften Züge kommen, geht uns hier nichts an. Aber so viel dürfte klar sein, dass der eigentliche Inhalt der ovidischen Erzählung ein vollkommen einheitlicher und dazu weitverbreiteten Vorstellungen und Gebräuchen entsprechender ist. Aber 'gemeint kann als Geliebte des *Ianus* nur *Cardea* sein, damit die Gottheiten der Türen und der Türangeln als Liebespaar verbunden werden', bemerkt Wissowa dagegen. Aber *Carna*, von der wir doch wissen, dass sie an den Kalendae des Juni, d. h. an einem Janusfeiertag, gefeiert wurde (Wissowa Rel. u. Kult. 190), muss doch so eng mit *Ianus* verbunden gewesen sein, dass auch von diesen beiden eine Liebesgeschichte erzählt werden konnte. Aber

Ovid scheint doch selbst auf *Cardea* hinzuweisen, wenn er seine Göttin zwar *Carna* nennt, aber *a cardinibus* den Namen empfangen haben lässt. Verrät er also nicht selbst, dass er in Wahrheit an zwei Gottheiten denkt? Zu dieser Meinung geben Ovids Worte selbst nicht den geringsten Anlass. Warum sollen wir nicht glauben, dass die Etymologie *Carna a cardine* im Ernst aufgestellt worden ist? Sind etwa die uns bekannten varronischen Etymologien durchweg besser? Ich erinnere nur beispielsweise an diese: *Venus . . . quod sine vi femina virgo esse non desinat; Vaticanus, qui infantium vagitibus praesidet*. Auch das darf man nicht sagen, dass in den Versen, die der *Carna* den Schutz der *viscera* zuschreiben, die Etymologie *Carna a carne* zu Grunde läge. Diese Vorstellung vom Schutze der *viscera* ist ganz selbstverständlich gegeben mit der anderen, dass die Göttin das Unheil vom Eingang fernhält, d. h. ganz besonders die *striges*, die eben die *viscera* bedrohen.

Kurz, niemand könnte füglich an der Darstellung Ovids irgend einen Anstoss nehmen, — wenn nicht jene Stellen des Tertullian und Augustin wären, in denen nicht *Carna*, sondern *Cardea* neben *Ianus* steht, *Cardea* mit dem grammatisch so schwer zu erklärenden Namen, der doch hinreichen soll, um die ganz klare, einheitliche Erzählung Ovids zu einem törichten Flickwerk zu stempeln. Also hat doch Ovid neben der *Carna* an eine *Cardea* gedacht? Denn wenn es eine solche Göttin wirklich gab, so muss natürlich ihr und nicht der *Carna* die Herrschaft über die *cardines* zukommen. Und nun sehen wir uns die Ueberlieferung über jene *Cardea* einmal an. Bei Tertull. de corona 13 ist nicht *Cardea* überliefert, sondern *Carna* und in einem Teil der Hss. *Carda*; Scorp. 10 steht an ihrer Stelle ein männlicher *Barnus*, hinter dem doch wohl nur *Carna* stecken kann. Bei Aug. civ. d. 4, 8 ist nicht bloss *Cardea*, sondern auch *Carnea*, ebenda 6, 7 neben *Cardea* noch *Carnea* und *Cardinea* überliefert. Tert. ad nat. 2, 15 *Car*(. . . *a cardi*)*nibus* kann keine Entscheidung bringen. Also scheinen Tertullian und Augustin nicht *Cardea*, sondern *Carna* geschrieben bzw. in ihrer Quelle vorgefunden zu haben, was in den Hss. wegen der Etymologie *a cardinibus* zum Teil in *Carda* oder *Cardea* oder *Cardinea* umgeändert worden ist. Mit anderen Worten: von Varro stammt allein die Etymologie: *Carna a cardinibus*, die Namen *Cardea*, *Carda* und *Cardinea* aber sind nichts als eine spätere Fiktion. Das wird man um so lieber glauben, als, wie jeder Grammatiker zugeben muss,

diese Namen, von *Cardinea* abgesehen, ganz unmögliche Bildungen sind. *Cardea* scheidet also aus dem Kreise der römischen Sondergötter aus. Echt ist allein die *dea Carna*, die Genossin des *Ianus*, die eben wegen dieser Kultgemeinschaft von Varro *a cardinibus* abgeleitet worden ist. In Wahrheit hat sie mit den *cardines* speziell gar nichts zu tun gehabt, sondern war, wie ihr Kultgenosse *Ianus*, einfach eine Türhütende Gottheit. Was wir sonst von ihr wissen, weist mit Sicherheit darauf hin, dass sie eine Totengöttin gewesen ist (vgl. Wissowa Rel. u. Kult 190). *Carna*, die Göttin der Toten, ist genau ebenso eine Türhüterin, wie Artemis und Hekate in Griechenland (vgl. zB. Gruppe, Mythol. 1295 fg.), und wehrt, wie diese, die Gespenster vom Eingange ab. So ist sie ganz natürlich mit *Ianus* in eine enge Kultverbindung getreten. Ihr kommt die *virga Ianalis* aus Weissdorn zu, wie dem Hermes sein Zauberstab.

Die Göttin stammt nach Ov. fast. VI 105 aus dem *lucus Elerni* (nach anderer Ueberlieferung *Hilerni*) am Tiber, wo noch zu Ovids Zeit die Pontifices Opfer dargebracht haben. Bei Ov. fast. II 67, wo ebenfalls von einem Hainfeste am Tiber die Rede ist, liest man nach Merkel *lucus Helerni*, obwohl *Averni* und *Asyli* überliefert ist. Der Konjekture kann die Wahrscheinlichkeit nicht abgesprochen werden, weil auch dieses Opfer auf Kalendae, nämlich des Februar, fällt. Mit Recht endlich scheint Jordan in Prellers Myth. II<sup>3</sup> 237, 2 der Vermutung Merckels beizustimmen, dass bei Paul. Fest. p. 93. *furvum bovem id est nigrum immolabant Eterno* der letztere Name in *Elerno* zu ändern sei, nicht, wie die Ausgaben schreiben, in *Aterno*. Der *furvus bos* weist auf eine Unterweltsgottheit hin (vgl. Wissowa Rel. u. Kult. 348), und das passt vortrefflich zu der Ueberlieferung bei Ovid, dass die Unterweltsgöttin *Carna* aus dem Hain dieses *Elermus* stammte, d. h. in alter Zeit wenigstens dort mit ihm zusammen verehrt worden ist. *Elermus* scheint sonst nirgends vorzukommen. Der Name sieht aus wie ein etruskischer Geschlechtsname. *Eternus*, wie bei Paul. Fest. überliefert ist, würde dem etrusk. *etnis*, lat. *Etrius* (Schulze 268) genau entsprechen (vgl. auch *Heterenus*, *Heterius*, *Hetereius* u. a., Schulze 174). Aber auch *Elermus* lässt sich als Gentilname von *Helius* (etr. *heli*), *Helenius* u. a. (Schulze 173) aus am leichtesten verstehen. Und in derselben Weise haben wir ganz gewiss auch den Namen der *Carna* selbst aufzufassen. Die Ableitungen von *cardo* und von *caro* sind gleich undiskutierbar. Auf das Richtige weisen die

genau entsprechenden Gentilnamen *Carinius*, *Carenus*, *Carnius*, etr. *carna* usw. (Schulze 146). *Carna* also ist die Geschlechtsgöttin der *Carnii* oder *Carni*. Es ist merkwürdig, dass auch einige andere römische Totengottheiten aus Geschlechtskulten zu stammen scheinen.

Am deutlichsten ist das bei der *Tarpeia*, der zu Beginn der Totenfeier des Februar am 13. ein Opfer dargebracht wird (Wisowa Relig. u. Kult. 187). Sie trägt ein wohlbekanntes altes nomen gentile (Schulze 373), ist ursprünglich nichts anderes, als die Geschlechtsgöttin bzw. Ahnherrin der gens *Tarpeia*, von der die Sage zu erzählen wusste (vgl. Schwegler R. G. I 486 fg.). Der Name der *Laverna* wird immer noch meist ganz falsch etymologisiert, zum Teil unter der unrichtigen Voraussetzung, dass die Göttin von Anfang an eine Göttin der Diebe gewesen sei, wie sie die Dichter allerdings allein kennen. Sie war ursprünglich Göttin der Unterwelt, der Nacht (vgl. Wissowa Rel. 190), und wurde von hier aus (Eur. IT. 1026 κλεπτῶν γὰρ ἡ νύξ) zur Beschützerin der Diebe. Also darf man ihren Namen nicht mit *lucrum* zusammenbringen, wie noch Walde in seinem Etymolog. Wörterbuch tut. Seitdem ist noch einiges andere ähnlich unwahrscheinliche vorgebracht worden. Von Vollgraff, Rh. M. LXI 164 wird das niemand Wunder nehmen, der das Wesen der betreffenden Abhandlung kennt. Aber auch die Etymologie aus *Stolz*, Indogerm. Forsch. XXII 242 ff., der *Laverna* mit *lateo* in Zusammenhang bringt, muss ich als verfehlt bezeichnen. Eine Ortschaft *Laverna* (Λαβέρνη) erwähnt Plutarch Sulla 6. Dazu gehören wohl die *magistri Laverneis*, die eine bei Sulmo gefundene Inschrift (CIL. IX 3138) nennt, und die ihrerseits auf einen *pagus Lavernus* weisen (Schulze 480, 9). Wir haben hier einen Ortsnamen vor uns, der selbst adjektivisch ist und infolgedessen ohne weiteres Suffix als Adjektivum verwendet werden kann. Diese ursprünglich adjektivischen Ortsnamen, über die Schulze 535 ff. gehandelt hat, sind zu einem grossen Teil entweder Ableitungen von bekannten Gentilnamen, oder sie sind mit diesen geradezu identisch. So steht zB. neben *Sentius* — *Sentinum* (Schulze 549 fg., mit einer Fülle anderer Belege) und andererseits neben *Cameria* — *Camerius* usw. (Schulze 558 ff.). Ein Gentilname *Lavernus* scheint nun zwar bisher nicht gefunden zu sein; er lässt sich aber von *Lavius*, *Lavinius* u. a. (Schulze 179) aus ganz korrekt statuieren, nach Analogie von *Ahius*: *Ahernus* (Schulze 163) und vielen anderen. Ist dies richtig, so haben wir

in der Totengöttin *Laverna* wiederum ursprünglich eine Gentilgottheit, die der *Laverni* nämlich.

Wir kehren noch einmal zu *Carna* zurück. Diese Totengottheit, aus einer Gentilgöttin hervorgegangen, ist also neben *Ianus* Türhüterin. Wem fällt hiebei nicht eine andere Kultgenossenschaft ein, nämlich die des *Ianus Curiatius* und der *Iuno Sororia* am *Tigillum sororium*? Unterhalb dieses merkwürdigen Balkens befinden sich rechts und links die Altäre dieser beiden Gottheiten (Fest. p. 297. Dionys. ant. III 22. Schol. Bob. zu Cic. Mil. 7). Welchen Sinn hatte ihre Vereinigung und was bedeutete das *Tigillum sororium*? Nach Wissowa Relig. u. Kult. 92 war es 'ein echter *ianus*, ein über der Strasse stehendes Tor, aus zwei senkrechten und einem darüber gelegten wagerechten Balken hergestellt' (so auch Richter, Topogr.<sup>2</sup> S. 34 u. Hülsen in Jordans Topogr. I 3 S. 322 'eine Art Pforte'). Das Opfer auf jenen Altären, das der Sage nach zur Sühnung für den Schwestermord des Horatiers eingesetzt war, bezog sich nach Wissowa (ebda.) 'in Wahrheit aller Wahrscheinlichkeit nach auf die gemeinsame Verehrung von *Ianus* und *Juno* am Monatsanfang'. Das letztere scheint mir nur halbrichtig zu sein, das erstere halte ich, so einleuchtend es auch zunächst erscheinen mag, für durchaus unwahrscheinlich. Das *tigillum* hat bis in die späte Kaiserzeit hinein bestanden (vgl. die Schrift De vir. ill. 4, 9 und die Regionsverzeichnisse). Livius I 26, 13 sagt, es sei immer wieder ausgebessert worden bis auf seine Zeit; er hat es jedenfalls gesehen (vgl. Dionys. III 22. Fest. p. 297). Kein Schriftsteller nennt es ein Tor, einen *ianus*. Man vergleicht es mit dem *ingum*, unter dem besiegte Feinde hindurchgehen müssen (Liv., Fest., Dionys., Schol. Bob. Cic. Mil., Vir. ill.) und man sieht schwer ein, wie die Sage hätte dazu kommen können, eben an diese Vorstellung anzuknüpfen, wenn das Bauwerk den Eindruck eines alten Tores gemacht hätte. Ja, es wird ausdrücklich ganz anders beschrieben; es heisst, dass über die Strasse ein Balken gelegt worden sei (Liv. u. Vir. ill.); Dionys. bemerkt noch ausdrücklich, dass derselbe in die gegenüberstehenden Wände eingelassen worden sei. Die Schol. Bob. zu Cic. in Mil. sagen nur, dass der Balken über den Altären sich befinden habe. Nur Fest. p. 297 spricht von *duo tigilla tertio superiecto*, möglicher Weise in der Absicht, das Ganze dem *ingum*, unter dem die besiegten Feinde durchgehen mussten (vgl. Dionys.!), anzuähnlichen. Wäre die Beschreibung bei Festus die richtige, und hätte Dionys. geirrt, so

läge es allerdings sehr nahe, mit Wissowa u. a. an ein altes Janustor zu denken. Allein es lässt sich beweisen, dass Dionys die richtigere Vorstellung gibt. Ueberall, wo von diesem Ort geredet wird, erscheint das *tigillum*, d. h. der wagerechte Balken, als das, wenn nicht allein existierende, so doch allein wichtige. Man darf nicht einwenden, dies habe seinen Grund darin, dass nach der Sage der Horatier unter ihm, wie unter dem *ingum*, durchgehen musste. Das offizielle Opfer am 1. Oktober fand, wie wir aus den Arvalfasten wissen (vgl. CIL. I<sup>2</sup> p. 330) '*tigillo sorori*' statt, für das *tigillum* selbst, das also eine Art Fetisch war. Ohne Zweifel bezieht sich hierauf der Name *Iuppiter Tigillus*, dem bei Augustin. c. d. VII 11 eine Beziehung auf das Weltgebäude gegeben wird. Dieser heilige Balken war über die Strasse gelegt, eingerammt in die gegenüberliegenden Wände. Nach Dionys. war der ganze Ort heilig. Damit ist auch Useners Erklärung als irrtümlich erwiesen. Strena Helbigiana 319 fg. vergleicht er das *tigillum sororium* mit der Darstellung der Dioskuren als zwei senkrechte und zwei wagerechte Balken in Sparta (Plut. περὶ φιλαδέλφ. 1). Die Aehnlichkeit ist überdies eine sehr unvollkommene, denn in Rom kennt man nicht zwei, sondern nur einen wagerechten Balken. Ueber die himmlische Ehe zwischen *Ianus* und *Iuno*, die nach Usener das *tigillum* zum Ausdruck bringen wollte, braucht man wohl heute kein Wort mehr zu verlieren.

Wichtig sind die Kultzeremonien, die am *Tigillum* vorgenommen worden sind. Rechts und links standen die Altäre des *Ianus Curiatius* und der *Iuno Sororia*. Die wichtigste Kult-handlung aber galt, wie die Notiz der fasti Arvalium lehrt, dem *Tigillum* selbst, was bei einem Tore undenkbar wäre. Alle Berichte sprechen von einer Sühne, und darin haben wir offenbar den echten kultischen Bestandteil der Sage zu erkennen. Der Eindruck der am *Tigillum* geübten Kultbräuche (vgl. auch Mommsen CIL. I<sup>2</sup> p. 330) muss derart gewesen sein, dass es nahe lag, zu ihrer Erklärung einen uralten Mord und dessen Sühne zu erdichten, oder eine fertige Sage dieses Inhalts heranzuziehen. Da stellt sich nun von selbst die Analogie weit verbreiteter Gebräuche ein, die darin bestehen, dass man zum Zwecke der Reinigung durch einen Spalt, ein Loch, ein tor- oder jochartiges Gebäude hindurchgeht oder kriecht, wobei entweder nur die Vorstellung massgebend ist, dass die Befleckung abgestreift bzw. hinter dem Tore zurückgelassen wird, oder ausserdem noch das

Joch oder das Tor aus einem Stoffe hergestellt ist, der durch sich selbst reinigend wirken soll. Frazer hat im *Golden bough* III<sup>2</sup> S. 399 ff. eine ganze Reihe solcher Gebräuche zusammengestellt. Sie werden namentlich geübt nach dem Leichenbegängnis, um die, die daran teilgenommen haben, von der Berührung mit dem Tode zu reinigen, oder bei Krankheiten. Frazer selbst, S. 406, 1, neigt dazu, das 'Joch' von Speeren, unter dem die besiegten Feinde hindurchgehen mussten, ähnlich aufzufassen, was aber sehr unwahrscheinlich ist. In Indien reinigen sich die Leidtragenden nach dem Leichenbegängnis, indem sie 'unter einem Joch von zusammengebundenen Aesten des reinigenden Parnaumes durchgehen' (Oldenberg, *Rel. d. Veda* 577); und bei den südostaustralischen Initiationszeremonien werden Baumzweige niedergebogen, so dass sie Bögen bilden, unter denen die Knaben durchgehen müssen (Howitt, *Native tribes of South-east Australia* S. 536). So mag es sich also beim *Tigillum Sororium* wirklich um Sühne- oder Reinigungsbräuche gehandelt haben. Der zu Reinigende ging unter dem heiligen Balken durch, gewissermassen in ein neues Leben, und liess die Befleckung hinter sich. Und auf der einen Seite stand der Altar des *Ianus*, des Gottes der Durchgänge. Mit ihm war, ähnlich wie beim Hauseingang die übelabwehrende Totengöttin *Carna*, so hier die *Iuno* verbunden, die ja so deutliche Beziehungen zu Seele und Unterwelt hat (vgl. *Philologus* LXIV 221). Der Kult lag in den Händen der *gens Horatia* (Liv. I 26, 13). Es gibt wenige Fälle, in denen die bekannten Kulttatsachen eine Legende oder deren Anknüpfung so leicht erklären, wie hier. Die Horatier besorgten den Kult am Schwesterbalken, an den Altären des Janus der Curiatier und der Schwesterjuno, und die Zeremonien waren Reinigungsbräuche die den Eindruck der Mordsühne erweckten. Für uns aber bleibt der ursprüngliche Sinn des Beinamens *sororius* beim *Tigillum* und bei *Iuno* unerklärt. Was der Einfluss Griechenlands zur Ausgestaltung der Legende beigetragen hat, lässt sich nicht mehr erkennen. Die Berührungspunkte mit der Orestessage (Soltau, *Die Anfänge der röm. Geschichtsschreibung* 1909, S. 105 ff.) scheinen mir gar zu unbedeutend.