

DIE VATES DER KELTEN UND DIE INTERPRETATIO GRAECA DES SÜD- GALLISCHEN MATRONENKULTES IM EUMENIDENKULT

WERNER JAEGER
zum fünfzigsten Geburtstag
30. VII. 1938
amicus amico

Wenn es ein Irrtum ist, *vates* als keltisches Lehnwort im Latein anzusehen, so ist dieser Irrtum schwer auszurotten. Denn er wird dauernd genährt durch eine bekannte Stelle in Mommsens Römischer Geschichte⁸ I S. 230: „Latium hat keinen nationalen Gott des Gesanges und die ältere lateinische Sprache keine Bezeichnung für den Dichter. *Vates* ist wohl zunächst der Vorsänger (denn so wird der *vates* der Salier zu fassen sein) und nähert sich dann im älteren Sprachgebrauch dem griechischen προφήτης: es ist ein dem religiösen Ritual angehörendes Wort und hat, auch als es später vom Dichter gebraucht ward, immer den Nebenbegriff des gotterfüllten Sängers, des Musenpriesters behalten.“ Aus dem Keltischen leitet Mommsen *vates* Hermes XVI (1881) S. 620, 4 ab, und mit ihm stimmt Fr. Marx, Rhein. Mus. LXXVIII (1929) S. 399 überein. Für diese Gelehrten ist die Strabostelle IV 4, 4 S. 197 entscheidend; hier heisst es, dass es bei den Kelten βάρδοι τε καὶ οὐάτεις καὶ δρυΐδαι, drei besonders geehrte Stände, φύλα, gegeben habe, die von der übrigen Bevölkerung sich abgesetzt hätten. Die Stellung zwischen den zwei sicher keltischen Wörtern scheint für die gleiche Herkunft des dritten zu sprechen. Über keltische Lehnwörter im Latein handelt I. Zwicker, De vocabulis et rebus Gallicis sive Transpadanis apud Vergilium (Diss. Leipzig 1905), der gleichfalls für den gallischen Ursprung von *vates* auch unter Heranziehung von linguistischer Literatur S. 50 f. eintritt.

Semasiologisch ist *vates* im Latein durch Mommsens Aus-
führung bestimmt. Allerdings ist zu der von ihm ebenso wie

von Marx vertretenen Anschauung, dass die Latiner schon um ihres nüchternen Volkscharakters willen schwerlich ein Wort für Dichter in der Frühzeit besessen hätten und dass selbst das übernommene Lehnwort *vates* in alter Zeit mehr den Prophet als den Dichter bedeutet habe, zu sagen, dass von der Frühzeit ein Dichter im Sinne der späteren Reflexionskultur überhaupt nicht erwartet werden sollte. Vielmehr ist die Gegenerwägung am Platz, dass *vates* dem Begriff nach alles bietet, was selbst von einem für Dichtkunst begabtesten Frühvolk an Wortbildung für den Bedeutungskreis „Dichter“ zu fordern ist. Die Salierlieder und das erhaltene Carmen arvale der Königszeit bieten genug Substanz, um ein Wort für ihre Urheber zu verlangen. Dafür steht aber im Latein kein anderes Wort als *vates* zu Gebote, das schon bei Plautus (Miles 911 *bonus vates poteras esse, nam quae sunt futura dicis*) und Ennius (ann. 214 Vahlen *scripsere alii rem versibus quos olim Fauni vatesque canebant*) überliefert ist, und für das Varro seine Etymologien aus dem Latein genommen hat (ling. VII 36 *antiquos poetas vates appellabant a versibus viendis*. Serv. auct. Aen. III 443 *vates a vi mentis appellatos Varro auctor est*)¹⁾. Das stossweise in dreifacher Wiederholung desselben Saturniers einsetzende Arvallied zeigt eine primitive Dichtkunst, die entsprechend den religiösen Anfängen aller Poesie das Dichterische mit dem religiös-ekstatischen Zug, dem auch das Wahrsagen des *vates* entspringt, vereinigt. Auf alle Fälle ist hier lateinisches Dichtertum, d. h. der lateinische *vates* am Werk, ehe die Gallier nach dem mittelitalischen Latium vorzudringen gesucht haben. Im übrigen soll hier nur soweit, als es die Klarlegung des Wortproblems verlangt, die Verkenning der künstlerischen Begabung des Urrömers erwähnt werden, deren der deutsche Neuhumanismus sich schuldig gemacht hatte. Wie weit jenes neuhumanistische Vorurteil daran mitbeteiligt ist, dass *vates* als Urbesitz der lateinischen Sprache vorenthalten wird, steht dahin. Indes wird noch bei der neuesten Untersuchung „Die Herkunft des Wortes *vates*“ von M. Runes, Indogerm. Forsch.

¹⁾ Den Vers Enn. ann. 214, in dem *vates*, von Naevius gesagt, bereits im gleichen Sinne wie später bei Vergil gebraucht ist, hat M. Runes, „Geschichte des Wortes *vates*“ (Kretschmer-Festschrift, 1926, S. 203) missverstanden, wodurch er zu der irrigen Ansicht gelangte, dass erst in augusteischer Zeit *vates* im Sinne von „Dichter“ in Schwang gebracht worden sei.

LV (1937) S. 122ff. auf dies Motiv zurückgegriffen²⁾. Demgegenüber liegt es mir daran, voraussetzungslos auch unter Berücksichtigung der sprachwissenschaftlichen und keltologischen Seite der Frage den philologischen Sachverhalt zu klären, nach dem *vates* als keltisches Lehnwort, ja sogar als Sondername eines keltischen Standes in der antiken Literatur bezeugt sein soll. Freilich ergibt sich hierbei als Hauptsache schliesslich ein Beitrag zur kritischen Kontrolle der antiken Berichterstattung über Gallien und die Zustände in Massalia im ersten vorchristlichen Jahrhundert, gerade was die Autopsie und Urkundlichkeit der Meldungen angeht.

I. ΕΥΑΓΕΙΣ oder ΟΥΑΤΕΙΣ bei Timagenes bzw. Strabon?

Wenn allein Strabo, seine Stelle IV 4, 4 mit ihrer Aufzählung der βάρδοι τε καὶ οὐάτεις καὶ δρυΐδαι und mit der Erklärung der οὐάτεις als ἱεροποιοὶ καὶ φυσιολόγοι für den keltischen Charakter des Wortes einträte, wäre die Prüfung der Autorität, die ihr beizulegen ist, vergleichsweise leicht. Aber die reichliche Literatur, die sich in neuester Zeit über die Stelle ergossen hat, ist dadurch bedingt, dass Ammian in seinem Exkurs über Gallien XV 9, 8 S. 63 Clark ein ähnliches Zeugnis über drei vorzüglich geachtete Stände der Kelten bietet. Was Ammians Quelle angeht, so gesteht er selber XV 9, 2 S. 62, 8 seine Abhängigkeit von dem griechischen Universalhistoriker Timagenes, *et diligentia Graecus et lingua*, der im augusteischen Rom schrieb. Es ist nicht nur Strabo, sondern der grösste Ethnograph des Altertums, Poseidonios, der als Zeuge für *vates* als keltisches Lehnwort in Frage kommt. Denn der ethnographische Exkurs über Gallien, den Poseidonios in seinem Geschichtswerk der Darstellung der transalpinischen Keltenkriege der Römer vorausgeschickt hatte, ist in der Antike zu weitester Verbreitung und stärkster Nachwirkung gelangt. Strabos Liste der 3 Stände, βάρδοι, οὐάτεις und δρυΐδαι, ist zwar nicht durch ein direktes Zeugnis für

²⁾ Aus dem Etruskischen will Ruines *vates* unter Verweis auf den Ortsnamen *Vaticanum* herleiten. Aber welchen Sinn hat es, einen im Lateinischen, Keltischen und Germanischen vortrefflich belegten Wortstamm übereinstimmender Bedeutung aus einer nicht-indogermanischen Sprache herzuleiten, wenn nicht jenes unrichtige Motiv dazu antriebe? Zu dessen Widerlegung vgl. mein Lehrbuch der Geschichte der röm. Literatur (1937) S. 50 ff.

Poseidonios gesichert, wie viele andere Nachrichten aus der gallischen Ethnographie, die J. Bake, *Posidonii reliquiae* (1810) S. 135 ff. zusammenzubringen suchte und jetzt bei F. Jacoby, *F. Gr. Hist. II A* (1926) S. 225 ff. gesammelt und ebd. *II C* (1926) S. 154 ff. besprochen sind. Aber für die βάρδοι besitzen wir ein namentliches Poseidoniosfragment aus dem 23. Buch seiner Historien bei Athenaios VI 49 S. 246 D (Fig. 17 Jacoby, 23 Müller). Hier wird nach den Parasiten der Kelten von ihren βάρδοι gesprochen und die Kennzeichnung gegeben: ποιηταὶ δὲ οὗτοι τυγχάνουσι μετ' ᾠδῆς ἐπαίνους λέγοντες. Ähnlich heisst es bei Strabo βάρδοι μὲν ὕμνηται καὶ ποιηταί. Ein wörtliches Poseidonioszitat unter Nennung des Namens findet sich übrigens auch bei Strabo selbst alsbald nach der Dreierliste der Stände im Bericht über die keltische „Kopfgjägerei“, jene Sitte, die durch irische Nachrichten über frühmittelalterliche Zustände dort als echt-keltisch bestätigt wird, obschon Strabo zugleich ihre Abschaffung in Gallien durch die Römer meldet: IV 4, 5 S. 198 (Fig. 55 Jacoby, 26 Müller) φησὶ γοῦν Ποσειδώνιος αὐτὸς ἰδεῖν . . .

Die in gleicher Weise bei Ammian-Timagenes wie bei Strabo überlieferte Dreierliste keltischer Sonderstände rührt also im ganzen von Poseidonios her. Sie lässt sich nie und nimmer von ihm lösen, zumal auch Diodor V 31,2 f. eine ähnliche, wenn schon nicht identische Liste erhalten hat. Dass Diodors Völkerbeschreibung der Kelten V 24—32 im wesentlichen ein Auszug aus Poseidonios (Fig. 116 Jacoby) ist, hat Müllenhoff erwiesen (Ed. Schwartz, *Realenc. V*, 1905, Sp. 678). Freilich stehen bei Diodor neben den βάρδοι und δροῦίδαι nicht οὐάτεις, sondern μάντεις. So zeigt sich schon hier, dass gerade bei dem Worte οὐάτεις die Zurückführung Strabos auf Poseidonios weniger, bzw. überhaupt nicht gesichert ist. Zum scharf zugespitzten Problem wird vollends die allenfalsige Zurückführung des Einzelwortes οὐάτεις auf Poseidonios dadurch, dass der im gesamten Wortlaut der Dreiständeliste viel enger als Diodor an Strabo sich anschliessende Ammian gerade auch bei οὐάτεις in der Übereinstimmung versagt und statt οὐάτεις *euhagis* bietet.

Zeuss (s. Zeuss-Ebel, *Gram. Celt.*², 1868, S. 46) hat in der Erkenntnis, dass linguistische Schwierigkeiten der Deutung von *euhagis* als keltischem Wort trotz seiner Verbindung mit den beiden keltischen Wörtern *bardi* und *drysidae* bei Ammian im Wege stehen, *euhagis* durch die Konjekturen *vates* hinweggeräumt. Die palaeographische Ähnlichkeit zwischen ΟΥΑΤΕΙΣ

und ΕΥΑΓΕΙΣ ist in der Tat verblüffend. So stimmte die Keltologie unbedingt zu, froh, der lästigen Suche nach einer keltischen Entsprechung von *euhagis* überhoben zu sein: vgl. A. Holder, *Alt-Celtischer Sprachschatz III* (1907) Sp. 126 s. v. *vātī-s*. Auch in der klassischen Altertumswissenschaft fand die Vermutung weitgehend Billigung. Mommsen *Hermes XVI* 620,4 bekannte sich zu ihr und ebenso B. Niese, *Realenc. VII* (1910) Sp. 636. Es wird schwerlich einen Philologen geben, der nicht auf den ersten Anblick sie für bestechend hielte. Wie nahe sie liegt, zeigt sich auch darin, dass andere vor und nach Zeuss selbständig auf sie verfallen sind; vgl. Holder a.a.O. und die kommentierte Ammianausgabe von Wagner-Erfurd II (1808) S. 157. Dennoch ist diese Vermutung unrichtig, ja sie kann nach den neuesten Forschungen, die an die Ammianstelle anknüpfen, geradezu als ein Schulbeispiel dafür genommen werden, dass man niemals aus einer bloß palaeographischen Wahrscheinlichkeit heraus eine Textänderung machen soll, ohne die inhaltliche Prüfung durchzuführen, der man hier mit dem Verweis auf die Strabostelle sich entschlagen zu können glaubte. Bei Ammian handelt es sich um das Vorkommen eines stilgerechten, sinn- und sachgemässen griechischen Wortes *εὐαγείς* „die Heiligen“, während der Autor, obschon er lateinisch schreibt, selber ein Grieche ist und ausserdem aus einem Griechen, Timagenes, zu schöpfen besteht. Hinzukommt, dass Laertios Diogenes *prooem. I* an einer bislang für diesen Zusammenhang zu wenig beachteten Stelle in der Aufzählung der orientalischen bezw. barbarischen Anfänge der Philosophie für die Kelten *Δρυΐδας καὶ Σεμνοθέους* nennt, freilich ohne die beiden Stände inhaltlich zu bestimmen. Und wenn schon formal sprachlich die Bildung *σεμνόθεος* Schwierigkeiten bereiten mag (vgl. F. Bömer, *Der lat. Neuplatonismus usw.*, 1936, S. 105, 1), so ist doch soviel klar, dass das in der Bildung *σεμνόθεος* enthaltene Adjektiv *σεμνός* „heilig“ bei seiner Bedeutungsverwandtschaft mit *εὐαγής* eine starke Stütze für den Ständenamen *euhagis* der handschriftlichen Tradition des Ammian liefert. Vielleicht der wichtigste Grund schliesslich, warum die Einsetzung von *vates* für *euhagis* bei Ammian unstatthaft ist, liegt in der von ihm beigegebenen Bestimmung des Standes durch einen Satz, dessen Überlieferung S. 63, 4 Clark folgende ist: *euhagis vero scrutantes seruiani et sublimia naturae pandere conabantur*. Soweit hier der Text abgesehen von der unten

zu behandelnden Verderbnis *seruiani* ein vorläufiges Verständnis zulässt, zielt nichts auf den Begriff des priesterlichen Propheten, der — unter Zurückstellung des Dichterbegriffes — hier zu verlangen ist. Bezeichnet *vates* im ältesten Latein den ekstatisch begeisterten Gottesmann und führen in der keltischen Dreiständeliste bei Strabo und Timagenes-Ammian die βάρδοι als Dichter die Aufzählung an, die mit den δρῦνδαι als φιλόσοφοι und θεολόγοι schliesst, so muss allerdings von dem Dichterbegriff in *vates* bei den keltischen Verhältnissen Abstand genommen werden. Aber umso dringlicher wäre bei der Begriffsbestimmung der *euhagis* im Ammian-text, wenn das Wort wirklich durch Verschreibung aus οὐάτεις entstanden wäre, ein Hinweis auf die Mantik zu fordern. Weil jede Bezugnahme auf das Prophetische bei Ammian fehlt, muss *vates* von ihm fernbleiben. So hat mit vollem Recht die neue Ammianausgabe von Clark-Heraeus *euhagis* im Text gelassen und die Konjekturen *vates* nicht einmal einer Erwähnung gewürdigt.

Darnach führt Ammian, anstatt dass er auf Grund der Konjekturen von Zeuss einen weiteren Beleg für den von Strabo genannten Stand der οὐάτεις bei den Kelten böte, in Wahrheit dazu, den Namen bei Strabo zu verdächtigen. Indem wir, wie billig, nach der Erfahrung bei Ammian geschärft darauf achten, ob die zu den 3 Ständen gelieferten Erklärungen auch zu dem Wortbegriff des Namens stimmen, muss ein starkes Missbehagen bei dem Satze Strabós aufkommen: οὐάτεις δὲ ἱεροποιοὶ καὶ φυσιολόγοι. Verstärkt wird dies Missbehagen noch durch den Umstand, dass in der Tat bei Diodor V 31, 3 die ausser βάρδοι und δρῦνδαι genannte Bildungsschicht der Kelten nicht οὐάτεις, sondern μάντεις heisst; inhaltlich ist die Begriffsbestimmung der μάντεις-Gruppe Diodors auf φυσιολογία überhaupt nicht gestellt und auch nicht auf ἱεροποιία im allgemeinen, sondern auf οἰωνοσκοπία und auf die Voraussagung der Zukunft διὰ τῆς τῶν ἱερείων θυσίας nach Art der Haruspicin. Nach alledem müsste bei der Begriffsbestimmung der οὐάτεις bei Strabo irgendeine Art der Mantik jedenfalls vorkommen. Das Gleiche, was für den teilweise verderbt überlieferten Satz des Ammian gilt, gilt in verstärktem Maße für den intakt erhaltenen Strabos. Opferbesorger und Physiologen passen zu dem lateinischen *vates*-Begriff gewisslich nicht. Indes könnte man davon absehen, dass Strabo sich eines Begriffes der antiken Welt bedient,

der den römischen Vorstellungen widerspricht, wenn wenigstens οὐάτεις als keltisches Wort zu der im Keltischen anzunehmenden Bedeutung passte. Aber gerade hier ist der Sinn von gallisch *uatis* durch seine Zugehörigkeit zu air. *fáith* „Weisager“, „Prophet“ eindeutig festgelegt; übrigens ist das ursprüngliche *uat-* als Bezeichnung des prophetischen Gesanges auch im Germanischen sicher zu Hause (vgl. u. a. den Götternamen *Wuotan*). Zur ἱεροποιία und φυσιολογία führt von οὐάτεις, wenn anders es als keltisches Wort bei Strabo zu nehmen ist, am allerwenigsten ein Weg.

So ist es wohl verständlich, dass A. Klotz, *Cäsarstudien* (1910) S. 127 angesichts des Vorschlags von Zeuss und anderen, bei Ammian οὐάτεις statt εὐαγεῖς einzusetzen, den Spiess umgedreht hat, und Strabos οὐάτεις als byzantinische Verderbnis aus εὐαγεῖς hat erklären wollen: „schliesslich ist es doch wohl glaublicher, dass die byzantinischen Schreiber das ihnen aus dem Lateinischen bekannte *vates* einsetzten, als dass schon zu Ammians Zeit eine Verderbnis von οὐάτεις stattgefunden hätte, in der Ammian das gut griechische Adjektivum εὐαγής erkannt haben sollte, zumal da dieses Wort zu seiner Zeit nicht zu den geläufigen gehörte“. Klotz, der mit dieser Stellungnahme übrigens Vorgänger hat (vgl. Wagner-Erfurdt, *Amm.-Ausg.* II S. 157), ist a. a. O. S. 69 ff. mit beachtenswerten Gründen dafür eingetreten, dass ebenso wie Ammian im 4. Jahrh. aus Timagenes geschöpft hat, schon Strabo, der kurz nach Timagenes — wohl in Italien, in Rom oder Neapel — schrieb, unter die Benutzer des Timagenes zu zählen ist. Bei Namen nennt Strabo den Timagenes als Gewährsmann in dem Abschnitt über Gallien IV 1, 13 S. 188. Die nicht nur im Ständebericht, sondern auch sonst in der Schilderung Galliens anzutreffende Übereinstimmung zwischen Ammian und Strabo hat Klotz als Abhängigkeit Strabos von Timagenes gedeutet. Im Timagenestext stand also nach Klotz das richtige, aus Poseidonios bezogene εὐαγεῖς, und nicht etwa Strabos Besserkennen hat nach ihm die Schuld daran getragen, dass die unmögliche Erklärung οὐάτεις δὲ ἱεροποιοὶ καὶ φυσιολόγοι uns heute narret, sondern in der Geschichte der Straboüberlieferung, die freilich an vielen Störungen krankt (Realenc. 2. Reihe IV, 1931, Sp. 154), ist nach Klotz die Ursache hierfür zu suchen. Eine Krönung fände diese Ausmerzung des Wortes οὐάτεις bei Strabo und sein Ersatz durch εὐαγεῖς allerdings erst dann, wenn ähnlich, wie *vates* ein Wort der antiken Kultur, aber

zugleich des Keltischen ist, sich bei *euhagis* ausser der Deutung als griech. εὐαγείς auch eine Brücke zu einem keltischen Wortstamm schlagen liesse. Denn darin besteht nun einmal der faszinierende Eindruck der Überlieferung bei Strabo, dass neben βάρδοι und δρυῖδες ein drittes keltisches Wort mit der Verbindung zum irischen *fáith* steht.

Der Versuch, das bei Ammian überlieferte *euhagis* mit dem Keltischen linguistisch zusammenzubringen, ist wohl unternommen worden, aber er ist gescheitert. W. Sontheimer, Der Exkurs über Gallien bei Ammianus Marcellinus (Klio XX, 1926, S. 19 ff.) bietet S. 23 eine offenbar aus mündlicher keltologischer Beratung herrührende Ausführung dieser Art: „euhages: Das Wort ist keltischen Ursprungs: eulaig (vgl. Zeuss) = experti = die Kundigen, die Gelehrten, die Ärzte. Sachlich und sprachlich stimmt eulaig mit euhag-es überein (l ist durch Mouillierung in h übergegangen). Wir haben hier zweifellos eines der zahlreichen Worte, die Ammian an Ort und Stelle kennen gelernt und in seinem Werk verarbeitet hat.“ Leider sind diese Ausführungen Sontheimers, für die er seinen linguistisch-keltologischen Gewährsmann — wenn anders ein solcher ihm zu Gebote stand — nicht genannt hat, ohne ausreichendes Fundament. Meine Bedenken hat mir mündliche Nachfrage an fachkundigen Stellen bestätigt. Für Aufklärung bin ich — ausser Herrn Dr. habil. R. Hertz — Herrn R. Thurneysen dankbar. Der letztere schreibt mir: „Welche dunkle keltologische Leuchte dem Klio-Artikel gedient hat, weiss ich nicht; in jedem Fall war es ein Irrlicht. Das alt- und mittelirische Adjektiv *eola eula* gehört zum Subst. *eol* „Kunde“, „Kenntnis“, sehr oft „Landeskunde“ und daher konkret „Land, in dem man sich gut auskennt und führen kann“, „Heimat“. Das Adj. *eola eula* (*eo* und *eu* sind Bezeichnungen desselben Diphthongs je nach den Quellen, das Längezeichen *éu* zeigt an, dass es ein Diphthong ist), Nom. plur. *éolich eolig eolaig éul(a)ig*, Gen. *eolach* heisst „kundig“, „erfahren in“ und ist davon mit dem Suffix *-ǎk-* abgeleitet. Die Etymologie von *eol* ist nicht bekannt, aber die lautliche Verbindung mit *euhagis-es* unmöglich. Denn 1) hält sich der alte Diphthong *eu* im Irischen nicht (Holder I Sp. 1483 ist irreführend), sondern wird im Inselkeltischen zu *ou*, woraus ir. *ō*. Ir. *eu*, *eo* ist immer entweder durch Kontraktion von *e+u*, *o* oder aus *eu*, aus älterem *iū-* vor (geschwundenem) dunklem Vokal entstanden. — 2) wird *l* weder „durch Mouillierung“ noch sonstwie zu

h, noch umgekehrt *h* zu *l* (altes *h* gibt es ja übrigens überhaupt nicht). — 3) scheint das Irische deutlich auf ein Suffix mit *k*, nicht mit *g* zu weisen; Nom. pl.-(*a*)*ig* ist regelrechte Entwicklung aus urspr. *-akes*“.

II. Textkritische Herstellung der Definition der Euhages bei Ammian mit Hilfe der Strabon-überlieferung

So scheint das Problem in der Schwebe bleiben zu müssen, das sich durch die verlockende Ähnlichkeit von εὐαγεῖς und οὐάτεῖς erst recht aufgetan hat. Weil es keine Möglichkeit gibt, die Überlieferung *euhagis* des Ammian auf einen keltischen Wortstamm zu beziehen, andererseits aber οὐάτεῖς wegen seiner durch das Irische gesicherten Bedeutung in dem Satze Strabos nie und nimmer passt, lagert sich eine Unklarheit über die ganze Frage, was eigentlich die ursprüngliche Berichterstattung über den neben βάρδοι und δρυῖδαι stehenden dritten Stand der Kelten gewesen ist. In welchem Ausmasse die Autorität des Poseidonios hier anzuerkennen ist, der mit Autopsie die gallischen Verhältnisse im beginnenden ersten vorchristlichen Jahrhundert zu Massalia und in der Provence aufgenommen hat, scheint unsicher. Trotz der Gründe, die für die Unechtheit von οὐάτεῖς bei Strabo sprechen, hat selbst A. Klotz, der den Bedenken gegen das Wort den geschicktesten Ausdruck gab, S. 127 mit Zurückhaltung abgeschlossen. Nach Klotz ist dann K. Trüdinger, Studien zur Geschichte der gr.-röm. Ethnographie (1918) S. 92 ff. auf die Schwierigkeiten zurückgekommen. Durch Scharfsinn und gesundes Urteil zeichnen sich seine Untersuchungen nach vielen Seiten hin aus. Trüdinger ist weit davon entfernt, bei Ammian *euhagis* als Textfehler zu nehmen und sich durch die Konjekturen von Zeuss blenden zu lassen, bei deren Annahme erst ein zufälliger Schreiberfehler zu vernünftigerem Satzsinn geführt hätte. Aber Trüdinger kommt dem Ammianzeugnis *euhagis*, so sehr es sich inhaltlich empfiehlt, nur soweit entgegen, als er hier einen gerechtfertigten, oder wenigstens beabsichtigten Heilungsversuch aus dem Altertum selber sieht, den entweder Timagenes oder Ammian seinerseits zu verantworten habe. Dagegen kann sich Trüdinger S. 94 Anm. nicht dazu entschließen, in Strabos βάρδοι τε καὶ οὐάτεῖς καὶ δρυῖδαι die οὐάτεῖς als nachträgliche Zurechtrückung einer anders gear teten Originalmeldung aufzufassen. Trüdinger gibt dem Posei-

donios die keltische Dreiständeliste in Strabos Form samt jener Erklärung οὐάτεις δὲ ἱεροποιοὶ καὶ φυσιολόγοι, die nach unserem geschichtlichen Wissen und nach unserer Kenntnis der Bedeutung von οὐάτεις im Keltischen wie im Lateinischen eine völlige Ungereimtheit darstellt³⁾.

Über diesen Standpunkt Trüdingers hinauszukommen und die Frage nach dem Verhältnis des Satzes οὐάτεις δὲ ἱεροποιοὶ καὶ φυσιολόγοι zum Satze *euhagis vero scrutantes seruiანი et sublimia naturae pandere conabantur* endgültig ins Reine zu bringen, dazu bedarf es zunächst der eindeutigen Herstellung des Ammiantextes. Solange nämlich in dem verderbt überlieferten *seruiანი* bei Ammian ein Geheimnis steckt, bei dem die Möglichkeit besteht, dass es sich so oder so enthüllt, ist allerdings mit der Ammianstelle Strabos Zeugnis für eine keltische Bildungsschicht von ἱεροποιοὶ καὶ φυσιολόγοι mit Namen οὐάτεις nicht bedenkenlos aus dem Felde zu schlagen. In der ungedeuteten Buchstabenfolge *seruiანი* kann ein Hinweis auf das Wahrsageamt der neben Barden und Druiden stehenden Bildungsgruppe enthalten gewesen sein, und in diesem Falle könnte man wohl Strabo tadeln, dass er ungenau von ἱεροποιοὶ gesprochen hätte, aber ein besonderer Stand keltischer Vates wäre für die antike Ethnographie, d. h. Poseidonios gerettet.

³⁾ Unklar bleibt die Stellungnahme von F. Jacoby in den F. Gr. Hist. Wohl ist es sein gutes Recht, bei Strabo die von Trüdingen abgelehnte Timagenes-Hypothese von Klotz erneut aufzunehmen und wie bei Ammian so auch bei Strabo die Vermittlung des poseidonischen Gutes durch Timagenes anzuerkennen II C (1926) S. 212: „Das hat Klotz Cäsarstud. 57 ff. in allem wesentlichen richtig bewiesen. Die Ablehnung seiner Resultate durch Trüdingen 92 ff. kann ich nicht billigen und in der evidenten Verderbnis ΕΥΑΓΕΙΣ-ΟΥΑΤΕΙΣ Timag. 88 F 2 keine Konjektur des Timagenes oder Ammians sehen.“ Aber bei solcher Formulierung verrät Jacoby, dass er die Lage des Problems nur soweit überblickt, als er im allgemeinen die Benutzung des Timagenes durch Strabo richtig durchschaut. Wenn er dagegen bei der Herstellung des Timagenestextes aus Ammian und Strabo sich der „evidenten“ Konjektur von Zeuss II C (1926) S. 212 und im textkritischen Apparat der Timagenesfragmente II A (1926) S. 320 bedient, dabei aber gleichzeitig sich auf Klotz bzw. auf Sontheimers Klio-Aufsatz zur Rechtfertigung seines Standpunktes beruft, so übersieht er, dass Klotz gerade umgekehrt wie Zeuss εὐαγείς für das Echte, οὐάτεις dagegen für das Verderbte erklärt hat, und dass Sontheimer gar in seiner Verteidigung von εὐαγείς so weit ging, es im Keltischen zu suchen.

Über die Stellung von R. Laqueur, Realenc. 2. Reihe VI (1936) Sp. 1069 ff. s. v. „Timagenes“ zur Timagenes-Hypothese von Klotz s. unten S. 212 Anm. 15.

Selten ist eine Ammianverderbnis derartig mit Konjekturen überschüttet worden, wie das unverständliche *seruiani*, das bei dem grossen Umfang der sinnlosen Buchstabenfolge inmitten verständlicher Worte einer Heilung zugänglich sein muss. Über die Irrwege der älteren Kritik, die sich von handschriftlichen Renaissancekonjekturen an verfolgen lassen, unterrichtet Wagner-Erfurt, Amm.-Ausg. II S. 157. Eine neueste Behandlung der Stelle bietet Sontheimer, Klio XX (1926), der gleich zwei Lösungsvorschläge in Bereitschaft hat, S. 23: „serviani-serviebant, dazu vero = der Wahrheit; Diener der Wahrheit“; S. 24 Anm. 4: „Bei Ammian vermissen wir die Tätigkeit der euhages als ἱεροποιοί. Es wäre leicht möglich, dass sie in serviani zu suchen wäre, wo vielleicht eine Verstümmelung des Textes vorliegt, etwa servi ani(mas). Die euhages waren dann zu Ammians Zeiten Leute in untergeordneter Stellung, die sich mit Forschungen abgaben (scrutantes absolut gebraucht wie öfters bei Ammian), und zwar mit Seelenkunde und Charakterdeutung.“ So unbefriedigend diese Vorschläge schon wegen ihrer palaeographischen Unwahrscheinlichkeit wirken, so liegt doch der Gedanke, dass in dem verderbten *seruiani* ein lateinisch gewandtes ἱεροποιοί Strabos stecken mag, sehr nahe. Ja, dieser Gedanke ist unvermeidbar und hat jedem kommen müssen, wenn schon nicht allein Strabo mit seinem ἱεροποιοί, sondern natürlich auch Diodor mit seinen eigenen Bestimmungen des neben βάρδοι und δρῶνίδαι stehenden Standes als Leitseil für die Verbesserungsversuche in Betracht kommt. Auf das Vorhandensein der Parallelberichte ist angesichts des verderbten *seruiani* der grösste Wert zu legen. Denn nur dadurch rechtfertigt sich überhaupt die Hoffnung, über die allgemeine Sinnbestimmung der Korruptel hinaus eine wirkliche Herstellung des ursprünglichen Textes zu erreichen. Als Kontrollinstanz muss dabei freilich zur Gewinnung des Ergebnisses der eigentümliche Stil Ammians einschliesslich des akzentuierenden Prosarhythmus mitwirken.

Was nun den Parallelberichterstatter Diodor mit seiner Erwähnung der οἰωνοσκοπία und der Μαντικὴ διὰ τῆς τῶν ἱερέων θυσίας angeht, so lässt sich leider, so viel man versucht, von hier aus schwerlich der Verderbnis *seruiani* aufhelfen. Die Hoffnung, mit Hilfe der μάντις Diodors und ihrer Bestimmung eine Stütze für den *vates*-Charakter des εὐαγεῖς-οὐάτεις-Standes der Kelten zu gewinnen, ist aufzugeben. Wie interessiert man auch nach einer lateinischen Paraphrase der von Diodor

gegebenen Stichworte im Stile Ammians auf der palaeographischen Grundlage von *seruiani* Ausschau hält, es bietet sich nichts. Man kann den verhängnisvollen Metagrammatismos aus der insularen Schrift in die kontinentale, der nach der Darlegung von L. Traube, Kl. Schriften (1920) S. 33 ff. für die Ammianüberlieferung eine unübersehbare Fehlerquelle geworden ist, noch so sehr in Rechnung stellen, für die Haruspicin bei der τῶν ἱερείων θυσία lässt sich aus *seruiani* überhaupt nichts gewinnen, und für die auspicia, die auguria ex avibus, die οἰωνοσκοπία Diodors gelangt man höchstens zu Unzulänglichkeiten wie etwa *scrutantes praesagia avium*, das auch bei Veranschlagung möglicher Kompendien und Ligaturen (*psagia auiū*) von *seruiani* zu sehr absteht, um zu befriedigen. Dagegen führt zu den ἱεροποιοί des Strabo allerdings von *scrutantes seruiani* ein Weg, und zwar ein sicherer.

Um das textkritische Problem zu lösen, das in dem Satze steckt *euhagis vero scrutantes seruiani et sublimia naturae pandere conabantur*, ist zuerst der ganze Bau des Satzes stilistisch zu betrachten. Es ist merkwürdig genug, dass sämtliche Verbesserungsvorschläge, die in der neuesten Ammianausgabe von Clark S. 63 und in den F. Gr. Hist. II A (1926) S. 320 von Jacoby angeführt werden, von *seriem* des Bessarion-Codex und *summa* des Gelenius an, einen Akkusativ aus *seruiani* herauszuholen sich bemühen. Dieser Akkusativ *summa* oder entsprechendes wie *arcana* soll mit *et sublimia* verbunden, ebenso wie dieses einerseits von *scrutantes* und andererseits zugleich ἀπὸ κοινοῦ von *pandere conabantur* abhängen. Aber in einem Satz mit derartiger ἀπὸ κοινοῦ-Struktur *euhages vero scrutantes arcana et sublimia naturae pandere conabantur* würde die Verbindung durch *et* geradezu irreführen. Endgültig nämlich wird *sublimia* zu *pandere* gezogen, andererseits aber *arcana* zu *scrutantes*, während anfänglich beide Akkusative zusammenzugehören scheinen. Eine solche Ausdrucksweise wäre zwar schulgerecht möglich, aber stümperhaft. Sie ist Ammian abzusprechen. Dass hier eine sprachliche Schwierigkeit liegt, zeigt sich auch dadurch, dass der in der Latinität Ammians ausgezeichnet beschlagene Mitherausgeber Clarks, W. Heraeus, freilich unter weiterer Abweichung von der Überlieferung, nach *conabantur* noch *interna* ergänzt hat. Inhaltlich aber führt die stilistische Unstimmigkeit, die der durch Konjekturen gewonnene Akkusativ und die Verbindung der beiden Akkusative durch *et* bedingt, gleichfalls zu einer

Unstimmigkeit. Denn es kommt dabei heraus, dass bei Ammian den ἱεροποιοὶ καὶ φυσιολόγοι Strabos gegenüber nur das φυσιολόγοι breiter als nötig paraphrasiert wird, dagegen ἱεροποιοὶ unter den Tisch fällt. Deshalb ist stilistisch wie inhaltlich, aber auch palaeographisch angesichts der Endung *-i* bei der Textkritik des Ammiansatzes methodisch es unerlässlich, in *seruiani* entweder einen Nominativ wie ἱεροποιοί zu suchen oder einen von *scrutantes* abhängigen Genitiv, der zusammen mit diesem ἱεροποιοί wiedergibt. Jedenfalls aber ist *et* im Satze Ammians nicht in der Bedeutung „und“ zu nehmen. Vielmehr muss, da *sublimia naturae pandere conabantur* nur auf die Paraphrase der φυσιολόγοι gehen kann, *et* bei Ammian hier „auch“ bedeuten. Dies ist übrigens ein mit „und“ fast gleichberechtigter Gebrauch der Partikel seit der silbernen Latinität (vgl. z. B. Tac. Germ. 9, 3 *pars Sueborum et Isidi sacrificat*). „Die Euhages aber, die Opferbesorger, versuchten auch die höchsten Dinge der Natur zu ergründen.“

Palaeographisch kann der Anfangsteil des verderbten *seruiani seru-* ohne Änderung der Tradition als *saeru-* und bei Deutung des kleinen Querbalkens von *e* als Ansatzstrich des folgenden *r* als *sacru-* gelesen werden. Hiermit ist ἱερο-, der Anfangsteil des Strabonischen ἱεροποιοί ohne Konjekturen gewonnen, während *seruiani* im Ganzen bei der sprachlichen Gleichung von ἱεροποιός und *sacrificus* als *sacrificandi* zu lesen ist. *scrutantes sacrificandi* für die sachverständigen Opferbesorger mit der Genetivkonstruktion gesagt, ist stilgemässe Ausdrucksweise Ammians, der XXX 9, 4 S. 552, 11 sogar *militaris rei ordinum scrutantissimus* gesagt hat. Zugleich lässt sich hier lernen, wie treffsicher der zweisprachige Ammian das Griechische des Timagenes wiederzugeben verstanden hat. Denn die Hieropoioi der Griechen sind nicht Opferdiener oder Opferpriester insgesamt, sondern Opferbesorger und Kultbeamte; sie sind die sachverständigen Gutachter, die darauf achteten, dass die Opfertiere ohne Makel und Fehl waren und dass der Opfervorgang richtig von statten ging; vgl. Realenc. VIII (1913) Sp. 1583 ff. s. v. ἱεροποιοί. Zur Parallele bei Strabo und dem Sprachgebrauch des Ammian kommt der *Cursus velox* des akzentuierenden Rhythmus, *scrutāntēs sãcrũficãndi* hinzu, um die gewonnene Lesung zu empfehlen. Palaeographisch ist bequem aus dem Berner Horazkodex irischer Schrift bei Steffens, Lat. Palaeographie², Tafel 10 und aus dem Bamberger Kodex der Historia Augusta bei Ihm, Palaeographia

lat. Tafel VIII zu entnehmen, dass die Schreibung *ae*, obwohl sie meistens als *e* mit Schleife unten, manchmal auch als einfaches *e* gegeben wird, doch gelegentlich auch als *ae* ausgeschrieben war; so Steffens Taf. 10 Hor. carm. II 2, 22 *q̄rimoniae*. Die Sorglosigkeit der flotten Kursive in der irisch-insularen Minuskel mit der Fülle ihrer Ligaturen und Kompendien erklärt, ohne dass es besonderer Einzelbeispiele bedürfte, den Übergang von *-ficandi* zu *-iani*, nachdem einmal durch die Wandlung von *sacru-* zu *seru-* das Wort unverständlich geworden war.

III. Griechische Namen für keltische Zustände in Massalia

So wird Strabo endgültig allein gelassen, wenn er die ἱεροποιοὶ καὶ φυσιολόγοι der Kelten im Gegensatz zu dem jetzt in seiner Präganz erkannten Ammianzeugnis sinnwidrig Vates statt Euhages nennt. Je deutlicher sich ein gemeinsamer Quellentext für Strabo und Timagenes-Amman durch die Auffindung der ἱεροποιοί in den *scrutantes sacruficandi* abhebt, umso unwahrscheinlicher wird es, dass der Satz Strabos so bei Poseidonios stand. Der einzige Umstand, der nach wie vor uns bedenklich macht, Strabos Angabe von einem keltischen οὐάτεις-Stand Poseidonios abzusprechen und überhaupt das Strabo-Zeugnis für die Ständefrage gänzlich bei Seite zu schieben, bleibt die Verbindung des Wortes mit dem irischen *faith*, während εὐαγείς, das nach Timagenes keltischer Ständename sein soll, keine Verbindung mit dem Keltischen besitzt. Hier aber ist die endliche Lösung nicht in der Ausflucht zu suchen, dass Poseidonios bei seiner Aufnahme der keltischen Ständegliederung in Massalia doch noch unter der Hülle des griechischen εὐαγείς irgendwie einen keltischen Terminus geborgen haben könnte, den zu erkennen uns versagt bliebe. Vielmehr ist unter Verlebungung der Arbeitsweise des Poseidonios in Massalia daran zu denken, dass der Forscher in der dortigen keltisch-griechischen Mischkultur in die Lage kommen musste, keltische Verhältnisse auch mit griechischem Namen zu ergreifen, sei es, dass er selber seine griechische Begriffswelt an das Fremde herantrug, sei es, dass er die griechische Benennung bereits bei den Massalieten eingebürgert vorfand. Hier ist auf die Parasiten zu verweisen, die Poseidonios in dem oben S. 196 herangezogenen Fragment vor den dort angeführten βάρδοι und ihrer original keltischen Benennung

mit griechischer Bezeichnung gebracht hat: „Κελτοί“, φησί, „περιάγονται μεθ' αὐτῶν καὶ πολεμοῦντες συμβιωτάς, οὓς καλοῦσι παρασίτους“. Nebenbei sei bemerkt, dass bei dem Gebrauch keltischer Wörter für die antiken Autoren freilich nur dann eine Notwendigkeit vorlag, auf den keltischen Charakter des Wortes ausdrücklich hinzuweisen, wenn eine Bekanntschaft mit dem Wort nicht einmal als Fremdwort vorausgesetzt werden durfte. So heisst es von der engsten Gefolgschaft der Fürsten, deren keltischen Namen Caesar Gall. III 22, 2 gibt *quos illi soldurios appellant*, bei dem zu Beginn der Kaiserzeit in Rom schreibenden Nikolaos von Damaskos Athen. VI 54 p. 249 B. (Frg. 80 Jacoby, 89 Müller) οὓς καλεῖσθαι ὑπὸ Γαλατῶν τῇ πατρίῳ γλώττῃ σολιδούρους.

Doch kommt noch Entscheidenderes in Betracht, um den Gebrauch der griechischen Sprache bei dem Terminus εὐαγεῖς zu rechtfertigen. Im Falle der Euhages als Hieropoioi und Physiologi kann das Objekt der ethnographischen Aufnahme ein soziologisches Gebilde gewesen sein, das als solches nicht allgemein keltisch war, sondern nur in der Auseinandersetzung des keltischen Volkstums mit der griechischen Durchdringung bei den Massalieten entstanden, als Erzeugnis der Mischkultur durch die griechische Spiegelung erst zu Begriff gekommen, notwendig mit griechischem Namen benannt wurde. In solchem Falle wäre das Suchen nach einer sprachlichen Verbindung von *euhagis* mit dem Keltischen ein Irrweg. Jedenfalls ist jetzt zunächst alles, was wir über die gesamtgallische Ständeordnung auch unter Berücksichtigung der Autorität Cäsars wissen, zusammenzustellen. Dann erst kann das letzte Wort über den Stand der Euhages fallen, ob er allgemein gallisch wie der Druiden- und Barden-Stand war und Anspruch auf einen national-keltischen Namen erheben darf. Ebenso lässt sich dann abschliessend über das Vates-Problem urteilen, bei dem die rechte Formulierung die Hauptsache ist. Die Frage nämlich, ob das Wort *vātis* als urkeltischer Besitz in der Antike bezeugt ist, muss wohl von der Frage geschieden werden, ob es als keltischer Ständename im Sinne Strabos Bestand hat. Wenn das Wort *vātis* urkeltisch ist, wie entsprechendes *vātēs* Urbesitz des Lateins ist, so braucht darum doch kein besonderer Stand solcher Wahrsager bei den Kelten sich kristallisiert zu haben, ebensowenig wie dies bei den Römern der Fall war.

IV. Antike Zeugnisse über gallische Stände

Ροσειδώνιος bei Athenaios VI 49 S. 246 c f. (Frg. 17 Jacoby, 23 Müller) Ποσειδώνιος δ' ὁ Ἀπαμεύς ἐν τῇ εἰκοστῇ καὶ τρίτῃ τῶν Ἱστοριῶν „Κελτοὶ, φησί, περιάγονται μεθ' ἑαυτῶν καὶ πολεμοῦντες συμβιωτάς, οὓς καλοῦσι παρασίτους· οὗτοι δὲ ἐγκώμια αὐτῶν καὶ πρὸς ἀθρόους λέγουσιν ἀνθρώπους συνεσθῆτας, καὶ πρὸς ἕκαστον τῶν κατὰ μέρος ἐκείνων ἀκρωμένων. τὰ δὲ ἀκούσματα αὐτῶν εἰσὶν οἱ καλούμενοι βάρδοι· ποιηταὶ δὲ οὗτοι τυγχάνουσι, μετ' ᾧδῆς ἐπαίνους λέγοντες“.

Diodor V 31, 2ff. εἰσὶ δὲ παρ' αὐτοῖς (τοῖς Γαλάταις) καὶ ποιηταὶ μελῶν, οὓς βάρδους ὀνομάζουσι. οὗτοι δὲ μετ' ὀργάνων ταῖς λύραις ὁμοίων ᾄδοντες οὓς μὲν ὕμνουσι, οὓς δὲ βλασφημοῦσι· φιλόσοφοι τε τινὲς εἰσὶ καὶ θεολόγοι περιττῶς τιμώμενοι, οὓς δρουΐδας ὀνομάζουσι. χρῶνται δὲ καὶ μάντεσιν, ἀποδοχῆς μεγάλης ἀξιοῦντες αὐτούς· οὗτοι δὲ διὰ τε τῆς οἰωνοσκοπίας καὶ διὰ τῆς τῶν ἱερείων θυσίας τὰ μέλλοντα προλέγουσι, καὶ πᾶν τὸ πλῆθος ἔχουσι ὑπήκοον. μάλιστα δ' ὅταν περὶ τινων μεγάλων ἐπισκέπτωνται, παράδοξον καὶ ἄπιστον ἔχουσι νόμιμον· ἀνθρωπον γὰρ κατασπείσαντες τύπτουσι μαχαίρᾳ κατὰ τὸν ὑπὲρ τὸ διάφραγμα τόπον, καὶ πεσόντος τοῦ πληγέντος ἐκ τῆς πτώσεως καὶ τοῦ σπαραγμοῦ τῶν μελῶν, ἔτι δὲ τῆς τοῦ αἵματος ῥύσεως τὸ μέλλον νοοῦσι, παλαιᾷ τινι καὶ πολυχρονίῳ παρατηρήσει περὶ τούτων πεπιστευκότες. ἔθος δ' αὐτοῖς ἐστὶ μηδένα θυσίαν ποιεῖν ἄνευ φιλοσόφου· διὰ γὰρ τῶν ἐμπείρων τῆς θείας φύσεως ὡσπερὶ τινων ὁμοφώνων τὰ χαριστήρια τοῖς θεοῖς φασὶ δεῖν προσφέρειν, καὶ διὰ τούτων οἶονται δεῖν τὰραθὰ αἰτεῖσθαι.

Strabon IV 4, 4 S. 197 παρὰ πᾶσι δ' (τοῖς Γαλάταις) ὡς ἐπίπαν τρία φύλα τῶν τιμωμένων διαφερόντως ἐστί, βάρδοι τε καὶ οὐάταις καὶ δρουΐδαι· βάρδοι μὲν ὕμνηταὶ καὶ ποιηταί, οὐάταις δὲ ἱεροποιοὶ καὶ φυσιολόγοι, δρουΐδαι δὲ πρὸς τῇ φυσιολογίᾳ καὶ τὴν ἠθικὴν φιλοσοφίαν ἀσκοῦσι· δικαιοτάτοι δὲ νομίζονται καὶ διὰ τοῦτο πιστεύονται τὰς τε ἰδιωτικὰς κρίσεις καὶ τὰς κοινὰς, ὥστε καὶ πολέμους διήττων πρότερον καὶ παρατάττεσθαι μέλλοντας ἔπαυον, τὰς δὲ φονικὰς δίκας μάλιστα τούτοις ἐπετέτραπτο δικάζειν. . . . ἀφθάρτους δὲ λέγουσι καὶ οὗτοι . . . τὰς ψυχὰς καὶ τὸν κόσμον, ἐπικρατήσῃν δὲ ποτε καὶ πῦρ καὶ ὕδωρ . . . 5 ἀνθρωπον γὰρ κατεσπεισμένον παῖσαντες εἰς νῶτον μαχαίρᾳ ἔμαντεύοντο ἐκ τοῦ σφαδασμοῦ. ἔθουον δὲ οὐκ ἄνευ δρουΐδων.

Ammian XV 9, 8 S. 63, 1ff. Clark per haec loca hominibus (*Gallis*) paulatim exultis, viguere studia laudabilium doctrinarum, inchoata per bardos et euhagis et drysidas. et hardi quidem fortia virorum inlustrium facta, heroicis composita versibus, cum dulcibus lyrae modulis cantitarunt; euhagis vero scrutantes sacrificandi (seruiani *Hs.*) et sublimia naturae pandere conabantur. in tertiis (inter es *Hs.*) drysidae ingenii celsiores, ut auctoritas Pythagorae decrevit sodalicis adstricti consortiis, quaestio-nibus occultarum rerum altariumque erecti sunt, et despectantes humana, pronuntiarunt animas immortales.

Caesar Bell. Gall. VI 13, 1ff. in omni Gallia eorum hominum, qui aliquo sunt numero atque honore, genera sunt duo. nam plebes paene servorum habetur loco, quae nihil audet per se, nullo adhibetur consilio . . . sed de his duobus generibus alterum est druidum, alterum equitum. illi rebus divinis intersunt, sacrificia publica et privata procurant, religiones interpretantur; ad eos magnus adulescentium numerus disciplinae causa concurrat, magnoque hi sunt apud eos honore. nam fere de

omnibus controversiis publicis privatisque constituunt . . . ; si qui aut privatus aut populus eorum decreto non stetit, sacrificiis interdicitur . . . his autem omnibus druidibus praeest unus, qui summam inter eos habet auctoritatem . . . tantis excitati praemiis et sua sponte multi in disciplinam conveniunt et a parentibus propinquisque mittuntur. magnum ibi numerum versuum ediscere dicuntur. . . neque fas esse existimant ea litteris mandare, cum in reliquis fere rebus, publicis privatisque rationibus Graecis litteris utantur. . . in primis hoc volunt persuadere, non intirere animas, sed ab aliis post mortem transire ad alios. . . multa praeterea de sideribus atque eorum motu, de mundi ac terrarum magnitudine, de rerum natura, de deorum immortalium vi ac potestate disputant et iuventuti tradunt. alterum genus est equitum.

Lucan I 447 ff.

Vos quoque, qui fortes animas belloque peremptas
 laudibus in longum vates dimittitis aevum,
 plurima securi fudistis carmina, bardi.
 et vos barbaricos ritus moremque sinistrum
 sacrorum, druidae, positis repetistis ab armis.
 solis nosse deos et caeli numina vobis
 aut solis nescire datum; nemora alta remotis
 incolitis lucis; vobis auctoribus umbrae
 non tacitas Erebi sedes Ditisque profundi
 pallida regna petunt; regit idem spiritus artus
 orbe alio.

Plinius nat. hist. XXX 13 Gallias utique possedit (*ars magica*), et quidem ad nostram memoriam. namque Tiberii Caesaris principatus sustulit Druidas eorum et hoc genus vatium medicorumque.

I. Die Ergebnisse für das Wort *vates* im Lateinischen und Keltischen

An sich darf nicht an jeder einzelnen Stelle jener Zeugnisse der römischen Literatur, wo von gallischen *vates*, d. h. von *vates* bei den Galliern die Rede ist, ein Wissen darum vorausgesetzt werden, dass über den lateinischen Wortbegriff hinaus das Wort selber als keltisches in Gallien zu Hause war. Bei Lucan wird man, obwohl er ethnographische Kenntnisse vom Norden besitzt, mit Klotz, Cäsarstudien S. 124 bezweifeln, dass I 448 *vates* auf einen gallischen Ausdruck hinweise. Denn der Dichter hat nur zur Erklärung des folgenden *bardi*, das von den Römern offenkundig als Fremdwort empfunden wurde, *vates* hinzugefügt. Freilich melden die Scholien Lucan. I 448 S. 28 Endt *vates: poetae, quos vates appellant*; aber sicheres folgt hieraus nicht, zumal es von den *bardi* unzuverlässig genug hier wie in den Commenta Lucan. S. 33 Usener heisst *bardi: Germaniae gens*. — Bei Plinius nat. XXX 13 dage-

gen kann man sich allerdings schwer des Eindrucks erwehren, dass das von ihm berichtete Vorgehen des Tiberius gegen die Druiden *et hoc genus vatium medicorumque* mit der weiteren Gruppe neben den Druiden speziell die später im Irischen durch *fáith* bezeichneten ekstatischen Wundermänner gemeint hat. Denn die begriffliche Verknüpfung von *vates* mit den Ärzten, d. h. Heilkünstlern hat an der lateinischen Kultur kaum einen Halt. Wohl mag sie aber an das Schamanentum einer primitiveren Kultur erinnern, wo Medizinmann und ekstatischer Prophet zusammenfliessen.

So wird auch Strabo weiter Zeuge für die keltische Beheimatung des Wortes bleiben, selbst wenn es im Ständesatz οὐάταις δὲ ἱεροποιοὶ καὶ φυσιολόγοι keine Gewähr ausser seiner eigenen besitzt. Die Unstimmigkeit der Strabonischen Erklärung der οὐάταις als Opferbesorger und Physiologi ist für die kulturgeschichtliche Rekonstruktion des keltischen Ständewesens wichtig und auch für das quellenkritische Problem der Zurückführung des Satzes in dieser Form auf Poseidonios. Aber weder an dem einen noch an dem anderen hängt entscheidend der Wert des Strabo-Zeugnisses für das keltische *vatis*. Auch wenn Timagenes-Ammian mit εὐαγείς uns den wahren Namen des Poseidonios für jenen seltsamen Keltenstand von Hieropoιοι und Physiologi erhalten hat, so kann doch die Erwähnung keltischer οὐάταις, ohne geradezu auf einen Stand zu gehen, selbst bei Poseidonios noch in anderem Zusammenhang in der Umgebung des Ständeberichtes gestanden haben. Beispielsweise boten die Ausführungen über die μάνταις, die Diodor vorzüglich ausgehoben hat, hierfür Platz. Dort mag neben der οἰωνοσκοπία und der Μαντικὴ διὰ τῆς τῶν ἱερείων θυσίας auch der οὐάταις als Propheten gedacht worden sein. Eine subjektive Berechtigung unklarer Art könnte Strabo schliesslich für die Zusammenstellung von οὐάταις und ἱεροποιοὶ daraus gezogen haben, dass diese Kultbeamte, sicherlich innerhalb der griechischen Welt, auch für die Aufsicht über die μάνταις beim Opfer in Betracht kamen (Realenc. VIII 1586, 39). Auch derartiges kann bei Poseidonios zu lesen gewesen sein.

Setzen wir nun aber den Fall, dass Strabo bei Poseidonios die Erwähnung keltischer οὐάταις nirgendwo vorfand und stellen wir uns dabei im Gegensatz zu den S. 199 gebrachten Ausführungen anderer auf den Standpunkt, dass kein Fehler der Strabonüberlieferung noch gar ein Versehen Strabos selber

das echte εὐαγεῖς durch οὐάτεῖς verdrängt hat. Auch in solchem Falle bleibt Strabos Zeugnis für das keltische *vatis* in Kraft. Selbst wenn der Geograph aus eigenem Antrieb die ihm in seiner Quelle gebotene Lesung εὐαγεῖς geändert und von sich aus οὐάτεῖς geschrieben hat, gerade dann besitzen wir ein schwerwiegendes Zeugnis für den keltischen Charakter des Wortes. Denn in diesem Falle muss Strabo den Einsatz von οὐάτεῖς zwischen den beiden gallischen Fremdwörtern βάρδοι und δρυῖδαι für einen Fund und einen Gewinn erachtét haben. So konnte er aber nur dann empfinden, wenn ihm im augusteischen Italien, wo er schrieb, von den keltischen *vates* etwas zu Ohren gekommen war, deren Unwesen der Kaiser Tiberius nach dem Zeugnis des Plinius zusammen mit der Kaste der Druiden durch sein Vorgehen hat treffen wollen. So gelangt man in jedem Falle dazu, für das Vorhandensein des Wortes *vatis* in Gallien die antike Bezeugung anzuerkennen.

Mit der antiken Bezeugung stimmt das Linguistische, wenn schon dessen Eindeutigkeit, die angesichts des im Germanischen wiederkehrenden Stammes von irischem *faith* erhellt, neuerdings merkwürdigerweise bezweifelt wurde. Derselbe Gelehrte M. Runes, der das lateinische *vātēs* aus dem Etruskischen herzuleiten sich getraute (s. oben S. 195), hat in air. *faith* ein Lehnwort aus dem Latein erkennen wollen, das erst durch die christliche Literatur und Epoche in das Irische gekommen sei. Aber die vorzügliche Verankerung des Wortstammes in den westlichen indogermanischen Sprachen lässt zusammen mit der philologischen Einsicht in die antike Bezeugung der gallischen Beheimatung des Wortes solchen Versuch scheitern⁴⁾. Den beiden, an sich denkbaren Möglichkeiten, dass *vates* als lateinisches Lehnwort nach Gallien gekommen sei, oder als gallisches nach Latium, steht die bereits oben S. 193 ff. begründete Erkenntnis gegenüber, dass lat. *vātēs* und keltisch *faith* urverwandt sind. Für die aus dem philologischen Befund sich ergebende ursprüngliche Zugehörigkeit des Wortes zum lateinischen Urbesitz kommt noch die linguistisch-keltologische Erinnerung hinzu, dass lat. *vātēs*, wenn es wirklich Lehnwort aus dem Keltischen wäre, *vātīs* mit kurzer Endsilbe lauten müsste (R. Thurneysen).

⁴⁾ Der sprachgeschichtlichen Unvorsichtigkeit von M. Runes entspricht die philologische Achtlosigkeit, die ihn Indogerm. Forsch. LV (1937) S. 125 durchweg statt *eahages*, (die Frommen) schreiben lässt *enhages*, d. h. die Verfluchten.

2. Die Ergebnisse für die Quellenkunde und Poseidonios

Ein neuer Anreiz wird der Quellenkritik der gallischen Ethnographie durch die Feststellung S. 205 gegeben, dass Strabos Wendung ἱεροποιοὶ καὶ φυσιολόγοι bei Ammian in wörtlicher Übersetzung wiederkehrt. Diese Übereinstimmung kommt zu den sonstigen Ähnlichkeiten hinzu, die zwischen Ammian und Strabo bei der Schilderung der keltischen Stände angetroffen werden, um das Bild einer nahen gemeinsamen Vorlage für den Lateiner und Griechen zu sichern. Freilich schliesst sich gelegentlich Ammian auch enger an Diodor als an Strabo an. So sagt Strabo von den Barden nichts als dass sie ὑμηταὶ καὶ ποιηταὶ seien, während der Ausdruck Ammians *dulcibus lyrae modulis cantitarunt* mit der Wendung Diodors μετ' ὀργάνων ταῖς λύραις ὁμοίων ᾄδοντες zusammenfällt. Am eindringlichsten tritt die spezielle Übereinstimmung zwischen Ammian und Strabo in der gesamten Formung der Dreierliste der Stände hervor *bardos et euhagis et drysidas* βάρδοι τε καὶ οὐάτεις καὶ δρούϊδαι. Soviel Problematik hier auch der Widerstreit im Namen des zweiten Standes enthält, so fällt doch der Unterschied zu Diodor am meisten auf, der von den βάρδοι zunächst zu den δρούϊδαι und dann zu den μάντεις vorwärts geht, ohne überhaupt zu einer Dreierliste von scharfer Prägung die Stände zusammenzufassen⁵⁾.

Ein Quellenstemma für die Poseidoniosbenutzung des Diodor, Strabo und Ammian lässt sich bei diesem Sach-

⁵⁾ Die individuelle Übereinstimmung zwischen Strabo und Ammian und ihren gemeinsamen Gegensatz zu Diodor bestreitet R. Laqueur, Realenc. 2. Reihe VI (1936) s. v. „Timagenes“ Sp. 1070 f.: „Diodor wusste auch von einer anderen Theorie, wonach die Opfersorge nicht den Druiden angehöre, sondern den μάντεις, die von den Druiden geschieden waren. Also greifen wir auch bei ihm diejenige Auffassung, die bei Strabon und Ammianus vorliegt und die daher in keiner Weise als für Timagenes charakteristisch zu bezeichnen ist, den Diodor sicher nicht benutzt hat“. Laqueur hat übersehen, dass den μάντεις bei Diodor nicht die Opfersorge schlechweg zukommt, sondern nur soweit, als sie zur Wahrsagekunst als Haraspicin unerlässlich ist. Im übrigen würde wohl schwerlich Laqueur seine Stellungnahme gegen die Timageneshypothese von Klotz und seine ganze Auffassung über Barden, Euhages und Druiden im Anschluss an Sontheimer aufrecht erhalten, wenn ihm die wörtliche Übereinstimmung zwischen Strabo und Ammian im ἱεροποιοὶ καὶ φυσιολόγοι-Satz und ausserdem der Zusammenbruch von Sontheimers Erklärungsversuch der Euhages bekannt gewesen wäre.

verhält nur unter Ansetzung einer Strabo mit Ammian gemeinsamen Mittelquelle aufstellen, wie sie Klotz in Timagenes namhaft gemacht hat, der von Ammian als Hauptgewährsmann ausdrücklich angeführt wird und von Strabo wenigstens gelegentlich als Quelle erwähnt wird (s. oben S. 195; 199 f.; 201 f.). Die Annahme der Mittelquelle ist unerlässlich. Denn wenn wir es mit einem Stemma von drei gleichberechtigten Zeugen zu tun hätten, von denen jeder einzelne, — Diodor, Timagenes (Ammian), Strabo — unmittelbar zu Poseidonios aufstiege, so verbürgte die Übereinstimmung je zweier Zeugen den Gewinn von originalem Poseidonios-text. Beispielsweise wäre dann die Übereinstimmung von Strabo und Ammian im Satze *ἱεροποιοὶ καὶ φυσιολόγοι* als poseidonischer Originaltext erwiesen, während wir doch durch Ammian wissen, dass es Timagenestext ist. Ohne jede Paraphrase wird aber schwerlich Timagenes den Poseidonios übernommen haben, ganz abgesehen davon, dass bei solcher grundsätzlichen Auffassung des Quellenproblems Diodor zu kurz käme, der in der Gesamtheit der gallischen Ethnographie erwiesenermaßen einen Auszug aus Poseidonios gibt (s. oben S. 196). Bei der dringend angezeigten Ansetzung der Mittelquelle ist nach dem Stemma im Wortlaut Poseidonios-text also nur soweit sicher gestellt, als Diodor mit Strabo und Ammian oder mit einem dieser beiden zusammengeht. Die Wendung *λύραις . . . ἄδοντες* Diodors (*lyrae . . . cantitarunt* Ammian) dürfte allerdings im Poseidonios gestanden haben⁶⁾. Bei den Übereinstimmungen zwischen Strabo und Ammian dagegen, die sicher Timagenestext sind, besteht nur die Möglichkeit, dass sie Poseidonios-text sind; erst die inhaltliche Einzelprüfung kann hier die Entscheidung bringen. Noch weniger entscheidet das Stemma allein, wie es richtig zu denken ist, wenn Strabo und Ammian in Einzelheiten innerhalb einer im ganzen übereinstimmenden Lesung auseinandergehen, so wie es bei der Diskrepanz *οὐάταις — εὐαγείς* im *ἱεροποιοὶ καὶ φυσιολόγοι*-Satz der Fall ist. Hier gibt das Stemma nicht einmal über die echte Lesung

⁶⁾ Auch Diodors Bericht über die keltische Wahrsagung aus dem Gliederzucken geopferter Menschen⁷⁾ sieht ganz nach Poseidonios aus, zumal wenn man die von Trüdinger, Studien z. Gesch. d. gr.-r. Ethnogr. S. 98 f. hervorgehobene verwandte Sitte der Kimbern vergleicht. So wird hier Diodor zwar nicht durch Ammian, aber durch Strabo als Poseidonioszeuge bestätigt. Zugleich beobachten wir dabei die sprachliche Paraphrase des Timagenes (Strabo), *δέρ σφαδασμός* für Diodors *σπαραγμός* gibt.

des Timagenes bestimmten Aufschluss, geschweige denn, dass wir über Poseidonios anders als durch inhaltliche Prüfung uns entscheiden könnten.

So ist der erste Gewinn für die Quellenkritik und die Poseidoniosforschung die endgiltige Lösung der direkten Verbindung zwischen Strabo und ihm, d. h. die Stärkung der Timageneshypothese von Klotz. Mit dem Abstand verringert sich die Aussicht, dass Strabos Mitteilung über den keltischen οὐάτεις-Stand genaue Wiedergabe des Poseidonios wäre. Die Widerlegung Trüdingers, der dies glaubhaft zu machen suchte (s. oben S. 201), ist der zweite Gewinn, den wir zusammenfassend buchen. Nach der textkritischen Herstellung des Timagenes aus der verderbten Ammianstelle ist Strabo mit seiner Benennung der Hieropoioi und Physiologoi als οὐάτεις in völliger Vereinsamung bei der Angabe einer Seltsamkeit ertappt, die wir Poseidonios um seiner allgemeinen Forscherehre willen nicht zuschreiben werden und wegen der anderweitigen Angaben von Timagenes und Diodor ihm nicht zuschreiben dürfen. Jeder Versuch einer Stärkung der Autorität Strabos durch die konjekturale Einsetzung seines οὐάτεις an Stelle von εὐαγείς des Timagenes ist abgetan; es wird sich keiner mehr von dem Schelmen narren lassen, den Zeuss und andere mit jener Konjektur auf die falsche Karte Strabos gesetzt haben.

Wovon drittens zu sprechen ist, wenn der Gewinn für die Poseidoniosforschung erfasst werden soll, dies ist die positive Rekonstruktion des Gesamtbildes der keltischen Bildungsschichten in der Narbonensis, das Poseidonios gegeben hat. Dabei werden wir aber allmählich von Poseidonios hinweggeführt, um unter Auswertung seiner Angaben zu den antiquarischen Tatsachen zu gelangen, die für die südgallische Religions- und Kulturgeschichte herauspringen. Man hat wohl darüber gestritten, ob den drei Klassen, Barden, Euhages, Druiden, die für Timagenes feststehen, und die in der Überlieferung als φῶλα freilich nur bei Strabo ohne lateinische Bestätigung des soziologischen Fachausdrucks durch Ammian auftreten, eine Dreiteilung von Phylen bei Diodor zur Seite stehe. Schaut man sich den Diodortext, in dem das Wort φῶλα fehlt, auf die Bestimmtheit der Gliederung in Klassen an, so gesellen sich allerdings die μάντεις mehr anhangsweise zu den beiden Klassen der βάρδοι und ὄρουίδαι hinzu, die wegen ihrer Benennung mit keltischen Fremdwörtern stärker

die klassenhafte Bestimmtheit aufweisen. Keinesfalls kann davon die Rede sein, dass das Dreierschema des Strabo und Timagenes in der Weise bei Diodor wiederkehre, dass unter Aufrechterhaltung des Schemas nur ein Ersatz der *euhagis*, bzw. οὐάταις durch die μάντιες Diodors stattfände. Dafür ist, abgesehen von der veränderten Reihenfolge, der inhaltliche Unterschied zu offenkundig, und ausserdem kann der technischen Bezeichnung εὐαγείς bzw. dem keltischen Wort οὐάταις der allgemeinere Ausdruck μάντιες nicht die Wage halten. So wird man annehmen müssen, dass Diodor die ihm zu speziell scheinende Klasse der Euhages bei seinem Auszug aus Poseidonios weggelassen hat, und sich dafür in anderes d. h. die Berichterstattung über die Mantik vertieft hat, die Timagenes kürzte. Die Gesamtschilderung der südgallischen Bildungsschichten, wie sie Poseidonios entworfen hat, wird sich schwerlich auf das für Timagenes nachgewiesene Dreierschema beschränkt haben. Was die βάρδοι angeht, so wissen wir durch das wörtliche Athenaiosfragment VI 49 S. 246 D (s. oben S. 196), dass er diese Sänger auch abgesehen von ihrer Definition in dem Dreierschema des Timagenes im Zusammenhang mit den Lobrednern, den Parasiten, vorgebracht hat. Betreffs der οὐάταις haben wir es uns oben S. 210 ausdrücklich vorbehalten, dass ihre Tilgung im ἱεροποιοὶ καὶ φυσιολόγοι-Satz vor der Konkurrenz der εὐαγείς nicht bedeuten soll, Poseidonios habe die mit keltischem Stammwort benannten Propheten nirgends erwähnt.

So liegt es am nächsten, alles zusammenzubringen, was Diodor, Strabo, Athenaios und Ammian an Stoff zum Gegenstand bieten. Aber auch die σεμνόθεοι des Diogenes Laertios (s. oben S. 197), die dieser rätselhaft genug neben den Druiden als keltische Urphilosophen erwähnt, um sie den Magiern der Perser und anderen Priestern anderer Völkerschaften gleichzuordnen, dürfen nicht vergessen werden. Die Mannigfaltigkeit eines reichen Kulturbildes, — nicht aber die schematische Registrierung einer Reihe von Bildungsklassen in knappen Definitionen — ist das, was wir der Begabung des Poseidonios gemäss in diesem Teil seiner gallischen Ethnographie erwarten werden. Dabei ist es selbstverständlich, dass sich auch verstecktere und sonst in der antiken Berichterstattung nicht erwähnte soziologische Gebilde dem Auge des Forschers nicht entzogen haben. Hierzu gehören nach dem Zeugnis des Timagenes die Euhages und werden wohl

auch die Semnotheoi des Diogenes gehört haben, während wir von beiden zu ergründen haben, was sie eigentlich gewesen sind.

Mannigfaltigkeit, wie sie Wirklichkeitsnähe bedingt, war das eine Merkmal, das Poseidonios seinem Bild von den Kulturgruppen der gallischen Bevölkerung erteilt hat. Aber das Stück keltischer Gesellschaftsgeschichte, das er gab, hatte auch seine Begrenzung, und zwar nach doppelter Richtung. Erstens ist von der sozialen und innerstaatlichen Gliederung der keltischen Bevölkerung, von ihrem Ritterstand, von ihren Hörigen, von der Gefolgschaft der Soliduri, die den Vornehmen auf Leib und Leben verschworen waren (s. oben S. 207), im Rahmen dieses Kulturbildes nicht die Rede gewesen. Nur die Sänger und Dichter, die Priester und Rechtswahrer, die Propheten und „Heiligen“ zeigen ihr Gesicht. Von den Rittern berichtet Diodor V 29 weitab von jenem Kulturbild, ohne den Namen ἱππεῖς zu gebrauchen (vgl. B. Niese, Realenc. VII Sp. 632). Caesar Gall. VI 13 hat mit eigener Einstellung aus dem geistigen Leben die Druiden herausgegriffen, und aus dem sozialen und politischen die *equites*, um beide *genera*, wie er sie nennt, als bevorrechtigte Stände ganz Galliens zu kennzeichnen. So zeigt sich an diesem Unterschied das Kulturbild des Poseidonios in der einen Art seiner Begrenzung.

Die andere Art der Begrenzung hängt in Wechselwirkung mit der ersten zusammen. Die politisch-soziale Gliederung der Keltenstände konnte sich auffällig und unverfälscht nur im freien Keltenland zeigen, weniger dagegen in der Narbonensis. Poseidonios aber ist, wie man längst richtig beobachtet hat, in seiner gallischen Ethnographie, die die Einleitung zur Geschichte von der Eroberung der Ναρβωννίτις durch die Römer bildete, sachgemäss von diesem Teile Galliens ausgegangen und von hier nach Norden weiter zu den unbekanntenen Teilen des Landes fortgeschritten, über die nur eine beschränkte Kunde in Massalia zu erhalten war (F. Jacoby, F. Gr. Hist. IIC, 1926, S. 212). So mochte der Forscher das, was an landschaftlicher Ausdehnung des Beobachtungsfeldes ihm abging, im Raume der Provence durch die Eindringlichkeit der Beobachtung wettmachen. Gerade dadurch mussten aber auch Erscheinungen der griechisch-keltischen Mischkultur vor sein Blickfeld gelangen und ihm besonders bedeutsam für den Zweck seiner Arbeit vorkommen. So erfreuen

wir uns zur Deutung der dann berechtigter Weise mit griechischem Namen benannten „Heiligen“, dieser Hieropoioi und Physiologoï, einer günstigen Aussicht.

3. Die Ergebnisse für die südgallische Religionsgeschichte und den griechischen Σεμναί-Kult

Dass die Euhages des Ammian auf eine Beobachtung des Poseidonios zurückgehen, wird nicht nur durch die in ihrer Besonderheit jetzt gekennzeichnete Einstellung dieses Forschers zu dem keltischen Kulturproblem empfohlen. Es ist auch auf die gesamte Anteilnahme hinzuweisen, die Poseidonios den religionsgeschichtlichen Fragen immer gewidmet hat; sie liess ihn Werke wie *Περὶ θεῶν*, *Περὶ μαντικῆς* und *Περὶ ἡρώων καὶ δαιμόνων* verfertigen. Dass andererseits trotz der weitverbreiteten Nachwirkung des Poseidonios allein Ammian die Euhages uns nennt, ist leicht zu erklären. Wenn mit ihrer Erfassung Poseidonios seiner Erörterung der keltischen Religiosität einen Zug eingefügt hatte, der — war er auch als wertvoll und wichtig von ihm gekennzeichnet, — dennoch bei der ungewöhnlichen Verwendung des griechischen Adjektivs εὐαγεῖς als Eigenname zunächst auf die griechischen Leser befremdend wirken musste, so ist es begreiflich, warum Diodor die Sache wegliess und Strabo den Namen zu dem ihm als keltisch bekannten οὐάτεις änderte, während nur Ammian in der Ehrfurcht der späten Zeit vor dem geschriebenen Wort das Richtige bewahrt hat.

Aber selbst gesetzt den unwahrscheinlichen Fall, dass die „Heiligen“ nicht schon von Poseidonios, sondern erst von Timagenes erfasst worden sind, die Hauptsache ist, sie sind da, und niemand wird mehr wagen, sie durch Textkritik hinwegzuräumen. Was aber waren sie, wenn wir zu der überlieferten begrifflichen Bestimmung als *ἱεροποιοὶ καὶ φυσιολόγοι* die geschichtliche hinzufügen sollen?

Die Euhages als Priester-Phylon und Kultgemeinde der Massalieten

Erstens ist klar, dass sie einen Sonderkult von eigener Bedeutung als Hieropoioi betreut haben, da sie der allgemeinen Priesterkaste der Druiden selbständig gegenüberstehen. Zweitens bildeten sie ein φῶλον, wenn anders dieser von Strabo für seine drei Gruppen gebrauchte Begriff schon

bei Timagenes gestanden hat. φῶλον geht als staatsrechtlicher Fachausdruck ursprünglich auf die Einteilung eines Volkes in verschiedene Stämme, kann sich aber auch auf Unterschiede des Standes und der politischen Berechtigung beziehen, wenn es sich um Staaten mit Rassenmischung nach Stämmen oder um solche gleichrassiger Bevölkerung, aber von schubweiser Einwanderung der Phylen handelt; schliesslich kann auch der örtliche Unterschied der Wohnsitze ein Gesichtspunkt für die Phyleneinteilung werden (vgl. Schoemann-Lipsius, Griechische Altertümer⁴ I, 1897, S. 132 ff.). Für den Zusammenhalt der Euhages und die Bedeutung von φῶλον hier kommt aber kein staatsrechtlich genauer Sinn von φῶλον in Betracht, so wenig dies für die zugleich genannten Druiden und Barden der Fall ist. An den Druiden, die Caesar ebenso wie die *equites* allgemein ein *genus* nennt, erhellt es unmittelbar, dass bei Strabo, bzw. Timagenes oder Poseidonios mit dem Gebrauch des Wortes φῶλον in der Dreierliste zwar eine scharfe Abgrenzung bestimmter Volksgruppen von einander sowie von der übrigen Bevölkerung gemeint ist, dass aber für den Grund der Trennung in jedem der drei Fälle freie Hand bleibt. Nach welcher Analogie insbesondere sich die griechische Reflexion das keltische Priester-φῶλον der Euhages gedacht haben soll, bleibt einstweilen undeutlich. Auch die Volksklasse (μέρος) Ἰερῆς der Malier in Thessalien bei Thukydides III 92, 2 hilft für die Ἰεροποιοί der Kelten nicht weiter, zumal bei den Maliern der Grund der Dreiteilung selber umstritten ist.

Bei Druiden und Barden dagegen ist die Kontrolle möglich, auf welchen Sachverhalt die Bezeichnung φῶλον geht. Die soziologische Bindung von Druiden wie Barden hat zur Voraussetzung den Zustand eines unliterarischen Volkstums. Bei den Barden wurde die Liedkunst, sowohl das Technisch-Instrumentale wie der Formelschatz der Rede in mündlicher Überlieferung durch einen Stand bewahrt, bei dem natürlich auch die Fortpflanzung durch Blutsverwandtschaft eine Rolle gespielt haben mag, obwohl davon ausdrücklich nichts überliefert ist (Realenc. III, 1899, Sp. 9 f.). Bei den Druiden handelt es sich nach Cäsars ausführlichen Darlegungen Gall. VI 13 u. 14 um die noch straffere Bindung einer Priesterkaste, die für die gesamten Satzungen der Religion und des Rechtes unter bewusstem Ausschluss schriftlicher Aufzeichnungen zuständig war. Nicht nach Geschlechtern, sondern durch Zuzug von Anhängern aus der gesamten Keltenwelt ergänzte sie sich;

sie stand unter einem einzigen Oberhaupt und übte Bann und Interdikt aus.

Dass die Euhages keine Untergruppe der Druiden gewesen sein können, hat bereits M. Ihm, *Realenc. V* (1905) Sp. 1737, 30ff. richtig festgestellt. Der Umstand, dass beide Gruppen in der Überlieferung gleichberechtigt und mit wesentlich gleicher Befugnis einander gegenüberstehen, verbietet dies. Die Druiden überwachten die Opfer (Strabo IV 4,5 S. 198 $\xi\theta\upsilon\omicron\nu\delta\epsilon\ \delta\epsilon\ \omicron\upsilon\kappa\ \acute{\alpha}\nu\epsilon\upsilon\ \delta\rho\upsilon\iota\delta\omega\upsilon\nu$. Diodor V 31, ¹/₄ $\xi\theta\omicron\varsigma\ \delta'\ \alpha\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma\ \epsilon\sigma\tau\iota\ \mu\eta\delta\acute{\epsilon}\nu\alpha\ \theta\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\nu\ \pi\omicron\iota\epsilon\acute{\iota}\nu\ \acute{\alpha}\nu\epsilon\upsilon\ \phi\iota\lambda\omicron\sigma\acute{\omicron}\phi\omicron\upsilon$), was der Tätigkeit der Euhages als Hieropoioi entspricht, und dass sie ebenso die $\phi\upsilon\sigma\iota\omicron\lambda\omicron\gamma\acute{\iota}\alpha$ wie die Euhages pflegten, dafür zeugt ausser Strabo und Ammian auch Cicero de divin. I 90, der von dem Haeduer Divitiacus als Druiden sagt: *qui et naturae rationem, quam φυσιολογίαν Graeci appellant, notam esse sibi profitebatur, et partim auguriis, partim coniectura quae essent futura dicebat*. Am ehesten wird man über den bisherigen Verzicht Ihms a.a.O. und anderer auf weitere Aufklärung über den Unterschied zwischen Druiden und Euhages hinauskommen, wenn man die gesamt-keltische Druidenorganisation mit ihren etwaigen Untergruppen ganz ausser Betracht lässt, und statt dessen an den in Massalia notwendig aus der Kolonisation erwachsenen religiösen Synkretismus und die hierdurch bedingte Entstehung neuer keltisch-griechischer Priestergruppen denkt. Wenn begrifflich die Druiden mit den Euhages als Hieropoioi und Physiologi abgesehen von der zusätzlich betriebenen Ethik, Mantik und Seelenwanderungslehre der Druiden zusammenfallen, so muss der Unterschied wo anders als im Begrifflichen gelegen haben. Gesellschaftsgeschichtlich würde das keltisch-griechische Priestertum eines Mischkultes in Massalia auf den griechischen Beobachter gewirkt haben etwa wie die fremden Priestergilden der orientalischen Mysterienreligionen in den antiken Grosstädten, die kleinasiatischen Galli der Kybele, die ägyptischen Isispriester, die iranischen Pyrethen, Feueranbeter, und andere, über deren Stellung als isolierte Kasten Cumont-Brandenburg, *Die orient. Religionen im röm. Heidentum*³ (1931) S. 38 u. 220f. unterrichtet. Wenn irgendwie im nordischen Raum der Provence keltisch-griechischer Mischkult lokal begrenzte Priester-gemeinschaften mit sich absondernden Gemeinden hatte entstehen lassen, so wäre in solchem Falle das Phylon der Euhages nichts als ein relativer Begriff der dortigen Mischkultur,

der tatsächlich doch auf Druiden, wenn schon halb-hellenisierte ging, wie denn die begriffliche Unterscheidung zwischen Druiden und Euhages der antiken Berichterstattung schwer genug fiel. Die Euhages trügen dann eine Art Namen, wie ihn später unter veränderten Verhältnissen die Heiden *Pagani* getragen haben, den die lateinischen Christen den bäuerlichen Resten der nordischen Volksreligionen in Gallien und sonstwo zu Ausgang des Altertums gegeben haben. Ähnlich hätten die Massaliten zu ihrer Zeit und von ihrem Standpunkt aus denselben Gläubigen den griechischen Namen Euhages, der Heiligen, gegeben.

Geht man diesen Weg weiter, um sich das Verständnis der Angabe des Poseidonios über das keltische Phylon der Euhages zu sichern, so ist die Erfüllung zweier Bedingungen allerdings unerlässlich; nur dann kann die blosser Möglichkeit zur Wahrscheinlichkeit und schliesslich zur Gewissheit werden. Erstlich muss eine zu den Euhages als Hieropoioi und Physiologi passende keltische Volksreligion von überwältigender Kraft und zäher Lebendigkeit für die massalio-tische Narbonitis bezeugt sein, und zweitens muss ein griechischer Kult nachweisbar sein, der die natürliche Veranlagung besass, sich mit jenem keltischen Kult, der vom Lande her in die Stadt eindrängte, zu verschmelzen.

Der keltische Matronenkult in der Narbonitis

Beide Bedingungen sind erfüllt. Fest verwurzelt und durch eine stattliche Reihe von Denkmälern belegt ist der keltische Matrönenkult in der Narbonensis, wo die drei Matrönae mit der Form *Matrae* gerufen wurden. Die letzte Gesamtzusammenstellung der Funde und Literatur zum keltischen Matronenkult bietet F. Heichelheim, *Realenc. d. klass. Altertumsw. XIV* (1930) s. v. „Matres“ Sp. 2213 ff., obschon weitere Denkmäler neuestens hinzukamen (s. unten). Funde aus der Narbonensis sind hier Sp. 2214 Nr. 39—60 und Sp. 2237 Nr. 657 ff. gebucht. Mag der griechische Götterkult mit der Pracht seiner Tempel von Massalia aus noch so sehr auf die Gemüter der südgallischen Bevölkerung gewirkt haben, der Mütterkult blieb siegreich ebenso damals wie später, als im Christentum ein noch viel stärkerer Gegner ihm erstanden war. Die Matronen waren von Anfang an „Bauernheilige“ und also von zäher Natur (F. Drexel, *Götterverehrung im röm. Germanien*, 14. Bericht d. röm.-germ. Kommission, 1923, S. 44).

Das Christentum wusste sich schliesslich nicht anders zu helfen, als dass es die drei Matronen in die Heiligenverehrung aufnahm (M. Ihm, *Der Mütter- oder Matronenkultus und seine Denkmäler*, Bonner Jahrbücher 83, 1887, S. 74 f.; F. Heichelheim, *Realenc.* XIV s. v. „Maiae“ Sp. 534 u. XVI, 1933, s. v. „Muttergottheiten“ Sp. 977 f.⁷⁾). Überall, wo das Keltentum seine Sitze hatte, von Britannien bis nach Oberitalien, von Spanien bis zum Rhein, war nach dem Zeugnis der Monumente, deren stets wachsende Zahl wohl die Ziffer 700 heute überschritten hat, der Mütterkult der stärkste und bleibendste Ausdruck keltischer Frömmigkeit⁸⁾. Nur eins bleibt hierbei verwunderlich, dass bislang kein einziges literarisches Zeugnis aus der Antike entdeckt war, das von ihm meldete. „Die gesamte römische Literatur schweigt von ihm“ (Ihm, *Matronenkultus* S. 8); „die Schriftsteller kennen ihn gar nicht“ (M. Siebourg, *Bonner Jahrbücher* 138, 1933, S. 121).

Die Matronenreliefs, von denen das am besten erhaltene und schönste der Ausgrabung in der Krypta des Bonner Münsters verdankt wird (H. Lehner, *Bonner Jahrb.* 135, 1930, Tafel VIII u. IX), zeigen in der Dreizahl gütige, spendende Gottheiten, die Segen und Wohlstand der Familie, Fülle und Fruchtbarkeit dem Acker verleihen; so sind ihre vornehmlichen Attribute Fruchtkörbe und Füllhörner, die sie auf dem Schoss in den Händen halten (Ihm, *Roschers Lexikon* II, 1894/97, Sp. 2464 ff. 2474). Über Darstellung von Kindern auf dem Schoss s. unten S. 229. Die ältesten Zeugnisse aus Gallia cisalpina gehören der Zeit des Tiberius und Caligula an (*Realenc.* XIV 2245, 60 ff.). Das altertümlichste Dokument ist in keltischer Sprache und in griechischer Schrift abgefasst, eine Weihinschrift an die Mütter von Nemausus in der Narbonitis, etwa aus dem I. nachchr. Jahrhundert (Ihm, *Matronenkultus* S. 9 u. 122). So erhellt auch aus den erhaltenen Belegen, was an sich anzunehmen ist, dass zur Zeit des Poseidonios bei seinem Aufenthalt in Massalia im I. vorchr. Jahrh. der Matronenkult

⁷⁾ Wie weit der volkstümliche Dreifrauenkult in Deutschland mit dem Matronenkult zusammenhängt, wird neuerdings vielfach untersucht, so von W. Heiligendorff, *Der kelt. Matronenkultus u. seine „Fortentwicklung“ im deutschen Mythos* (Diss. Greifswald 1934). Anderes s. bei K. Meisen, *Annalen des hist. Vereins f. d. Niederrhein* 132 (1938) S. 132 ff.

⁸⁾ Zu Unrecht zweifelte F. Drexel a. a. O. S. 34 f. an dem gemeinkeltischen Charakter des Kultes, weil einstweilen in der westlichen Hälfte Galliens Inschriften und Bildwerke fehlen.

in der Narbonitis in voller Blüte stand. Jetzt ist aber zu fragen, unter welcher Angleichung an eigenen Kult die Griechen in Massalia diesen keltischen Mütterkult sich verständlich gemacht haben, so dass ein griechisch-keltischer Mischkult mit einer Priestergilde der Euhages von Poseidonios vorgefunden werden konnte.

Die antike Interpretatio von Fremdkulten in Kolonialgebieten

Mit sinnfälliger Deutlichkeit zeigt sich im nordischen Raum des römischen Reiches, wie die antike Durchdringung den bei den Kelten und Germanen angetroffenen Gottheiten die Namen antiker Götter auferlegt hat. Gradezu ein Grundsatz der Forschung ist es, jeden auf einem gallisch-germanischen Denkmal begegnenden antiken Gott für einen einheimischen unter römischem Deckmantel zu halten. Dies ist der religionsgeschichtliche Vorgang der Interpretatio Romana, den mit diesem Terminus schon Tacitus Germ. 43 anlässlich der Deutung der germanischen Alcen als Dioskuren bezeichnet hat (vgl. G. Wissowa, Interpretatio Romana, Archiv f. Religionsw. XIX, 1916/9, S. 1 ff.). Die Interpretatio Romana, wie sie in Gallien und am Rhein am Werke war, betrifft zum Teil ursprünglich römische Götter, zum Teil Göttergestalten der Gesamtantike, da ja das Rom der Blütezeit in den Besitz einer Fülle griechischer Kulte gekommen war. Aber für Massalia ist noch eine besondere „Interpretatio Graeca“ bei der Deutung keltischer Kulte zu veranschlagen. Eine Konkurrenz der Interpretatio Graeca zur Interpretatio Romana ist im Kulturkreis von Massalia anzusetzen. Denn in Südgallien hatte vor dem Eindringen römischer Religion Jahrhunderte lang das griechische Wesen in reiner Form gegolten. So musste dort die Interpretatio Romana schon hellenische Deutungen keltischer Kulte vorfinden. Von vornherein haben nämlich auch die Griechen grundsätzlich bei ihrer Kolonisation ihre eigenen Götter den in der Fremde vorgefundenen Kulturen aufgepfropft. Die ephesische Artemis und die samische Hera sind aus der fast vorgeschichtlichen Zeit der ersten griechischen Kolonisation in Asien hierfür die sichtbarsten Beispiele. Im afrikanischen Kolonialgebiet von Kyrene gilt die Verehrung des Ammon als Zeus, und auch in Spanien ist Interpretatio Graeca für die dortigen Kolonialorte nachgewiesen (A. Schulten, Die Griechen in Spanien, Rh. Mus. LXXXV,

1936, S. 312). Was Massalia angeht, so ist leider in dem Überblick über die dortigen Kulte von H. G. Wackernagel, *Realenc. XIV* (1930) Sp. 2141 ff. bislang auf *Interpretatio Graeca* einheimischer Gottesdienste nicht geachtet worden. Auch die Beobachtungen, die F. Heichelheim, *Realenc. XVI* (1933) Sp. 948 ff. s. v. „Muttergottheiten der Gallorömer“ über vorrömische Einflüsse der Antike auf die Gottesdienste im Kulturgebiet Massalias gemacht hat, geben für unsere Frage nichts aus. Sie betreffen hauptsächlich die archaische und hellenistische Einführung der kleinasiatischen Kybele in Südgalien, sodann die formalen Einflüsse der Antike auf die Bildtypen von keltischen Gottheiten überhaupt. Dagegen hat die Auseinandersetzung der hellenischen Frömmigkeit mit dem vorgefundenen Matronenkult durch das bislang entdeckte Material keine Beleuchtung erfahren. Aber dies verschlägt nichts. Da der Matronenkult in Südgalien an fester Bezeugung nichts zu wünschen übrig lässt, ist seine *Interpretatio Graeca* während der rein griechischen Zeiten der Narbonitis ebenso sicher wie seine *Interpretatio Romana* seit der Begründung der *Provincia Narbonensis* durch die Römer. Die letztere ist überliefert und hilft die *Interpretatio Graeca* zu ermitteln, die bislang unbekannt war.

Die Junones als Matronae

„Die in den keltisch-germanischen Provinzen allenthalben verehrten *Matres* oder *Matronae*, meist in der Dreizahl erscheinende und durch zahlreiche lokale Beinamen differenzierte Göttinnen der Fruchtbarkeit führen im transpadanischen Gallien und weiterhin den Namen Junones, wobei . . . die Vervielfältigung des Begriffes . . . an die alte Frauengöttin Juno erinnert“ (Wissowa, *Rel. u. Kultus der R.*, 1912, S. 191). Das vollständige Material für die Deutung der *Matronae* als Junones bietet M. Ihm, *Roschers Lexikon II* (1890/97) Sp. 617 f. s. v. „Junones (= *Matronae*)“. Verschiedene *Votivinschriften* der keltischen Po-Ebene *INSCR. Dessau* 3122 u. 4826 reden geradezu von *Iunones Matronae*, so dass ein Zweifel über die Gleichsetzung unmöglich ist. Auch für die *Narbonensis* wie sonst für das gallische Provinzialland ist diese *Interpretatio Romana* des Matronenkultes belegt. Sie überrascht insofern, als bei den römischen Junones nicht die Fruchtbarkeit des Ackers im Vordergrund steht, die bei dem keltischen Matronenkult die Hauptsache zu sein scheint, wenn anders

die Fruchtschalen und Füllhörner der Monumente auf dem Schosse der Göttinnen am meisten die Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Die römischen Junones sind Schutzgeister des Weibes als Geschlechtswesen, und die Fruchtbarkeit, die sie hüten und verleihen sollen, ist in erster Linie die frauliche Fruchtbarkeit. Nicht die Juno als Himmelskönigin und Gemahlin des Juppiter ist die Gottheit, die für den Junones-Kult der Römer und damit für den keltischen Matronenkult hier in Betracht kommt, sondern die neben dem Genius des Mannes stehende Juno der Frau ist es, deren Name sprachlich nicht zu *Iuppiter*, sondern zu *iuvenis* gehört, — die eher eine chthonische Gottheit als eine himmlische bedeutet, — deren heilige Tiere Ziege und Schlange sind. Wohl führt von dieser Juno als Frauengöttin auch der Weg zur Fruchtbarkeit des Ackers und zur mütterlichen Erdgöttin, wie denn die richtige etymologische Deutung des Namens *Iuno* den Vergleich mit der griechischen *Kόρη* des eleusinischen Ackerkultes nahelegt (W. F. Otto, *Philologus* LXIV, 1905, S. 220 ff.). Alles in allem ist soviel aus der *Interpretatio Romana* der *Matronae* als Junones zu lernen, dass bei den 3 Frauen der Monumente an die Fruchtbarkeit des Weibes hervorragend gedacht werden muss, sei es darum, weil so die Fruchtbarkeit des Ackers symbolisiert wurde, sei es deshalb, weil Bevölkerungszuwachs und Kindersegen der Familie ebensosehr wie der Ackerkult der Obhut der Matronen unterlag.

Die *Matrona* in der Wulsthaube als Frauengöttin und Vegetationsgeist

Der keltische Matronenkult ist also kein Vegetationskult im allgemeinen, sondern zugleich ein ausgesprochener Frauenkult, der das Wunder der Erdfrucht mit der Frauenfruchtbarkeit zusammenbringt. Die seltsame Tracht der riesigen Hauben, die wie grosse wolkige Wülste von den beiden Göttinnen rechts und links auf den rheinischen Matronendenkmälern regelmässig getragen werden, während der mittleren Matrone das Haar aufgelöst herabfällt, darf m. E. an die Wolkenmasken primitiver Vegetationskulte erinnern, die dort in runden wulstigen Formen bei den Festen und Opfern zu magischem Zweck aufgesetzt werden (vgl. W. Wundt, *Völkerpsychologie* IV, *Mythus und Religion*³ I, 1920, S. 517 ff.). Die keltische Matronengöttin ist die von der Wetterhaube befruchtete Frau, die zwischen den Knien die Fruchtschale

haltend, das aus dem Mutterschoss der Natur Geborene darbietet. Wie aber die Wolkenmasken der Primitiven mit der Phantastik der Wolke das Sonnenbildnis oder sonstige Symbole des klaren Himmels verbinden, so ist es als eine Art Auflösung dieser Symbolik und Verteilung auf die verschiedenen Göttinnen zu begreifen, dass nicht die Gesamtreihe der drei Matronen die schwere Wolkenhaube trägt, sondern die mittlere davon frei ist. So erklärt es sich auch, dass gelegentlich wohl die mittlere Matrone allein mit der Wulsthaube erscheint, während sie der rechten und linken fehlt. Dies ist auf dem von Ihm, Matronenkultus S. 47 und Heichelheim, Realenc. XIV Sp. 2239 f. Nr. 681 beschriebenen Relief aus Zatzhausen der Fall. Hier sind neben der in der Mitte sitzenden Göttin mit der Haube die beiden anderen Matronen stehend mit lang herabfallendem Haar dargestellt; die zur Rechten trägt einen Fruchtkorb, die zur Linken einen Ährenbüschel. Auch auf dem Relief aus Zülpich bei E. Espérandieu, Recueil des Bas-Reliefs de la Gaule Romaine VIII (1922) S. 296 N. 6358 (Nr. 275 Heichelheim), wo die 3 Matronen (stehend) an einen Altar herantreten, vor dem ein Soldat opfert, trägt die mittlere allein die Haube, während sie eine Blume in der rechten Hand hält (der Kopf der linken Matrone ist verstümmelt). Ihm, Matronenkultus S. 46 Fig. 10 will hier im Gegensatz zu den sonstigen Erklärern nicht die Matronen selber, sondern nur Opfernde erkennen.

Keinesfalls also kann zur Erklärung der Matronenhaube die allgemeine Annahme genügen, dass es sich bei ihr um eine niederrheinische Landstracht handle, die zum Kopfschmuck der Göttinnen verwandt sei. Freilich stellt die landschaftliche Begrenzung der Matronenhaube es klar heraus, dass das Brauchtum eines bestimmten Gaus bei der Entstehung des Bildtypus der Haubenmatrone eine Rolle gespielt hat, auch wenn die Deutung als Modetracht der Landschaft nicht genügt. Um das Rätsel der rheinischen Matronenhaube allseitig zu lösen, ist eine genaue Prüfung der Fälle notwendig, wo die Haube bei menschlichen Frauen erscheint⁹⁾. Menschliche Frauen zeigen die Haube ganz überwiegend nur dann, wenn es sich um Priesterinnen der Matronen oder wenigstens um Frauen handelt, die beim Opferdienst auf den Matronen-

⁹⁾ Bei der Übersicht über die Denkmäler hat mich die ausgezeichnete Sachkunde von E. Sadée-Bonn unterstützt.

denkmälern erscheinen; reichliche Belege für ein solches Vorkommen der Wulsthaube bieten Ihm, Matronenkultus S. 45 ff.; J. Klinkenberg, Bonner Jahrbücher 94 (1893) S. 152f.; H. Lehner, ebd. 135 (1930) S. 38 (Tafel XVIII). Die Opferdienerin mit dem Fruchtkorb in den Händen trägt die Wulsthaube ebenso wie die Göttinnen selber. So empfiehlt sich der Gedanke, dass die Opferdienerinnen beim Festkult die Tracht als magische wirklich getragen haben, die den Bildnissen der Göttinnen auf den Monumenten zuerteilt wird. Von den am Kult Beteiligten, nicht von einer allgemeinen Landestracht her, wird die Haube zu den Göttinnen gelangt sein. Was allein gegen die Deutung der Wulsthaube als magisches Fruchtbarkeitsinstrument angeführt werden könnte, ist der Umstand, dass sie, obschon vereinzelt, auch auf Grabdenkmälern vorkommt, am klärsten auf dem von J. Klinkenberg, Bonner Jahrb. 108/9 (1902) S. 148 Nr. 121a veröffentlichten und ebd. S. 154 beschriebenen Sarkophag mit der Inschrift *D M Traianiae Herodianae coniugi incomparabili Aur. Turius Seneca bene de se meritae*. Hier ist nach der Abbildung ebd. Taf. III 6 in der Mitte des Sarkophaggiebels ein Medaillon mit den Büsten des Ehepaares angebracht; die Frau trägt Halskette mit Halbmond und Kugel und ausserdem die Wulsthaube. Die der Ehe entsprossenen Kinder sind offenbar an den beiden Ecken des Giebels in dem Knaben- und Mädchen-Kopf zu erkennen.

Kommt in solcher Art die Wulsthaube auf Grabdenkmälern vor, so ist es aber wiederum vorschnell, sich mit einer Erklärung zu begnügen, die lediglich auf die Landestracht verweist. Der Sarkophag gibt das Bild der mit Kindern gesegneten Ehefrau, so dass doch wieder der Gedanke an eine rituelle Bedeutung der Wulsthaube aufsteigt. Schwer kommt man um die Annahme herum, dass die Ehefrau hier etwa in ihrer zeremoniellen Hochzeitstracht abgebildet sei, wie denn auch ihre Halskette mit Halbmond und Kugel kaum Zierrat ausschliesslich ist. Halskette mit halbmondförmigen Anhängern finden sich auch als Symbol der Matronen selber (Realenc. XIV 2248, 46), so dass es sich bei der Ehefrau des Grabreliefs auch um eine Matronendienerin handeln kann. Was sonst von keltisch-germanischen Frauenhauben bekannt ist, weist keine Ähnlichkeit mit der Matronenhaube auf. Die Landestrachten zeigen eng und knapp anliegende Formen, sowie solche von noch anderer Gestaltung; vgl. F. Jantsch,

Carinthia (1934) S. 69 und L. Hahl, Zur Stilentwicklung der provinziellen Plastik in Germanien und Gallien (1937) S. 49 Anm. 76. Demnach wird die Wulsthaube auch dort, wo sie auf Grabdenkmälern erscheint, ihren religiösen Sinn besitzen. Bestand nach dem Glauben ihre Kraft darin, Fruchtbarkeitssegens hervorzurufen, so passte sie ebensowohl als Tracht der Matronendienerin wie als Hochzeitstracht der Ehefrau. Auch die rituelle Kopfbedeckung der römischen Vestalinnen kehrt als Hochzeitstracht der römischen Frau wieder (H. Dragendorff, Rh. Mus. LI, 1896, S. 281 ff.), ohne dass man deshalb auf den Gedanken kommen würde, hier die landesübliche Alltagstracht der Römerinnen vor sich zu haben. Übrigens ist auch im Vestakult die Kopftracht der Göttin, die erst spät ein Bildnis erhielt (s. G. Wissowa, Roschers Lexikon VI, 1925, Sp. 270), von der Tracht ihrer Priesterinnen entlehnt. Die Wulsthaube der rheinischen Matronen trifft, obwohl sie nur den Sonderzug einer Landschaft im Ritual des gesamten Matronenkultes bedeutet, doch sein Wesen. Das Brauchtum einer Landschaft hat sozusagen das Siegel zum allgemeinen Sinn des Kultes gegeben.

Wohl ist Wert auf die Feststellung zu legen, dass die grössten Schwierigkeiten für die restlose Erklärung der Matronendenkmäler, wie sie in der Haubentracht der rheinischen Göttinnen verbunden mit der unterschiedlichen Behandlung der göttlichen Dreiheit auf diesen Denkmälern bestehen, eine Lösung durch die Verbindung des Vegetationskultes mit dem Frauenkult finden. Die letzte Entscheidung freilich über diese allein den rheinischen Matronen eignende Tracht ist einer Darbietung des bildlichen Stoffes und einer weiteren Erörterung der Frage vorzubehalten, die ich in Heft 143 der Bonner Jahrbücher zu geben hoffe. Aber selbst wenn die Hauben der rheinischen Denkmäler nichts als die Wiedergabe der Modetracht wären, und das Fehlen der Haube bei der mittleren Matrone rein künstlerischen Motiven oder sonstigem unbekanntem Grunde entspringt, so wird dadurch die Erkenntnis nicht berührt, dass die Interpretatio Romana der Matronen als Junones die Frucht der Erdscholle in den Schalen der Göttinnen mit der Mutterschaft der Frau in Zusammenhang bringt. Es kann aber diese Richtung des Vegetationskultes in der frühen Keltenkultur nicht befremden. Die vergleichende Religionsgeschichte besitzt in der Verehrung des Mutterschos-

ses im Ackerkult von Eleusis die bekannteste Parallele dafür, wie Ackerkult und eigentlicher Frauenkult in eins zusammenfließen (O. Kern, *Realenc.* XVI, 1935, Sp. 1238f.). Nur wenn wir das so gewonnene Kriterium des Matronenkultes fest im Auge behalten, bleibt etwas Unterscheidendes für diesen Keltenkult angesichts seiner lästigen Verschmelzung mit anderen Dreihheiten von Göttinnen in dem Nordraum, wie den römischen *Parcae* und *Fatae* oder auch den germanischen *Nornen* (vgl. Ihm, *Roschers Lexikon* II, 1894/97, Sp. 2474; Heichelheim, *Realenc.* XIV, 1930, Sp. 2248 und XVI, 1933, Sp. 956). Auch die Auffassung der Matronen als allgemeine Schutzgottheiten von Völkern, die an sich durch viele ihrer Beinamen, die von Völkern herrühren, empfohlen wird, erweist sich als abwegig, wenn anders das besondere Merkmal des Kultes durch seine *Interpretatio Romana* gegeben ist. Versuche wie der von R. Meissner, in dem Beinamen der Bonner *Matronae Aufaniae* den Ubiernamen zu erkennen (vgl. *Realenc.* XIV 2219f. u. 2245), dürfen, so einleuchtend sie sind, doch nicht so verstanden werden, als ob jeder Unterschied zwischen den Dreivereinen germanischer Schutzgöttinnen und dem keltischen Matronenkult wegfalle. Von den Schicksalen, die der Matronenkult der Kelten bei seiner Vermischung mit germanischen Glaubensvorstellungen ähnlicher Art zumal in den keltisch-germanischen Mischkulturen des Rheinlandes und sonst erfahren hat, ist hier abzusehen¹⁰⁾.

Fruchtbarkeitskult und Frauengöttinnen bei den Griechen

Was die Italiker von dem keltischen Matronenkult, wie er ihnen schon in Italien selber bei den Kelten der Poebene entgegengetreten war, sahen, hörten und wussten, — bei seinen Opfern und Feiern in der Frische sinnlicher Erfahrung miterlebt haben, war mehr als heute aus den Gesichtern der Matronen gelesen werden kann und aus ihren Symbolen zu erkennen ist. Bestenfalls erwächst weitere Ahnung über das

¹⁰⁾ F. Drexel, 14. Bericht der röm.-germ. Kommission (1923) S. 42 findet den Unterschied zwischen dem ursprünglichen Keltenkult der Matronen und dem mit germanischem Einschlag versehenen darin, dass der keltische Kult auf Ortsgottheiten, der germanische auf Familiengottheiten gehe; s. auch über die diesbezüglichen Ansichten Lehnert und anderer Gelehrten Heichelheim, *Realenc.* XIV Sp. 2244, 38. Diese Anschauungen werden indes sämtlich durch den neuen Gesichtspunkt zu berichtigen sein.

Wesen des Kultes aus den Flankendarstellungen der Altäre sowie aus den Reliefs unter der Dreierreihe der Göttinnen, die Kulthandlungen, Tänze, Schweinopfer, Darstellungen von Schlangen und Ziegen bieten. Auch die Beifügung von Kindern, die meist auf dem Schoss einer der Matronen sitzen oder liegen, ist beachtlich (Lehner, Bonn. Jahrb. 135, 1930, S. 38; Heichelheim, Realenc. XIV, 1930, Sp. 2247f.). In der Hauptsache indes bleiben diese Göttinnen, soweit die bildliche Anschauung entscheidet, im Bannkreis des Pflanzenwachstums und der Bodenfruchtbarkeit. Wenn nun aber die Italiker für diese Göttinnen der Früchte, Ähren und Blumen keinen Dreiverein aus ihrem eigenen Götterkreis der Erde und des Landbaus, Tellus mater, Ceres, Ops, Flora und anderen (s. Wissowa, Rel. u. Kult.² S. 191 ff.) gebildet haben, sondern sie Junones riefen, so wissen wir nun, wonach wir ausschauen müssen, wenn wir die Interpretatio Graeca suchen, die neben der Interpretatio Romana des Kultes in Massalia vorauszusetzen ist.

Aussichtslos ist es an die sikilischen Μητέρες der Stadt Engyon zu denken, von deren prächtigem Tempel und kretischem Ursprung Diodor und Plutarch berichten; Helme und Panzer waren ihre Weihgaben, während sonst das Wesen des Kultes dunkel bleibt (s. Höfer, Roschers Lexikon II, 1894/97, Sp. 2931 ff.). — Der Kybelakult, wie ihn die Phokaier bereits bei der Gründung Massalias aus Asien nach Südgallien übertragen haben mögen, soll nach F. Heichelheim, Realenc. XVI (1933) Sp. 948 f. „das Vorbild für die künstlerische Wiedergabe aller späteren, in einer *Ädicula* auf einer Bank sitzend gedachten gallorömischen Muttergottheiten“ abgegeben haben. Aber obwohl Kybele auf hellenischen Bildwerken mitunter als Mehrheit von Göttinnen dargestellt wird (ebd. Sp. 948, 56), so steht doch der Beziehung zu den Matronen nicht nur deren regelmässige Dreiheit im Weg. Die Symbolik der Kybele als Herrin wilder Tiere ist eine völlig eigene, und in ihrer Fruchtbarkeitssymbolik bleibt ihr ein asiatischer Zug aufdringlicher Geschlechtlichkeit. Nie und nimmer will der Schutzgeistercharakter der keltischen Matronendreiheit sich zu der ausgeprägten Individualgestalt der Magna Mater schicken. — Eben- sowenig freilich kommen wir zum rechten Ende, wenn der eleusinische Ackerkult der Demeter und Kore herangezogen wird, obwohl hier jene Vereinigung des Vegetationskultes mit dem Frauenkult noch am meisten zur Deutung der

Matronen durch die Junones passt. Aber der Dreiverein gleicher Göttinnen fehlt, und wenn durch die Hinzuziehung des Triptolemos die Dreiheit geschaffen wird, so ist doch die Parallele durch die männliche Gestalt völlig gestört. Was wir brauchen, sind nicht mit Individualnamen wie Demeter und Persephone benannte Göttinnen, sondern ein althellenischer Dreiverein von Schutzgöttinnen ohne Sondernamen, die ebenso segenspendend für Familie und Acker wie die Matronen, auf Bildwerken Blumen und Früchte tragen, — die ebenso echte Frauengottheiten sind wie diese als Junones.

Ein althellenischer Dreiverein von Schutzgöttinnen der fruchttragenden und blühenden Erde sind die Charites, die den Menschen Freude, Kraft und Nutzen bringen. Besonders um ihres Kultes in Orchomenos willen sind die Charites neuerdings vielfach als chthonische Göttinnen gedeutet worden, denen auch das Wesen von Geburtsgöttinnen zukomme. Alles was sich für diese Anschauung anführen lässt, ist von Escher, *Realenc. III* (1899) Sp. 2150 ff. zusammengetragen worden. Dennoch ist der Charakter der Charites als chthonischer Gottheiten keineswegs einwandfrei erwiesen. Nach Usener, *Götternamen* (1896) S. 132 erscheinen die Charites vielmehr „von Anfang an in Zwei- oder Dreizahl namenlos als Göttinnen des himmlischen Lichtes, welche den Fluren Gedeihen bringen“. In der Tat spricht vieles dafür, dass die Charites als Göttinnen der Fruchtbarkeit nicht den Segen des Erdschosses, sondern den des Himmels vermitteln. Was in dieser Richtung zur Wesensdeutung der Charites geltend zu machen ist, findet sich bei Stoll-Furtwängler, *Roschers Lexikon I* (1884/90) Sp. 873 ff. Selbst in Orchomenos, wo die Feier der Charitiesien eine Art eleusinischer Mystik besessen haben mag, wurden die Charites unter dem Bilde dreier vom Himmel gefallenen Steine verehrt. So haben die Charites mit den römischen Junones, der *Interpretatio Romana* der keltischen Matronen, sicher keine Verwandtschaft irgend welcher Art. Die bildlichen Typen, die in der Charitendarstellung die Antike entwickelt hat, zeigen mehr schreitende und tanzende Figuren, die mit den sitzenden oder stehenden Matronen nicht verglichen werden dürfen. Demnach können die Charites schwerlich Anspruch darauf erheben, als *Interpretatio Graeca* der keltischen Matronen in Massalia in Betracht zu kommen.

Im Kolonialgebiet von Kyrene ist bei den neuen italienischen Ausgrabungen ein Kult der Eumeniden entdeckt wor-

den, der nur verständlich wird, wenn man von den Vorstellungen der Eumeniden bzw. Erinyen als Rachegöttinnen ganz absieht, wie sie in der Antike durch die Tragödie und die bildlichen Darstellungen auf Vasen und Sarkophagen allgemeiner Bildungsbesitz geworden waren. „Was auf dem merkwürdigen Kultplatz östlich vor der Stadt Kyrene die Weihenden von den Eumeniden wünschten, dürfen wir wohl aus der Geschlechtssage der Könige von Kyrene entnehmen; da wird den Erinyen des Laios ein Heiligtum gegründet, um dem Geschlechte Nachkommen zu verschaffen, vgl. Herod. IV 149“ (Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen* I, 1931, S. 405). Sind uns so durch die Denkmäler die Augen geöffnet, so verstehen wir erst richtig die Angaben des Pausanias über den Eumenidenkult im peloponnesischen Sikyon II 11, 4, wo den Eumeniden neben Blumenspenden trüchtige Haustiere geopfert wurden, und ferner die Nachricht desselben Pausanias über ihren Kult im achaischen Keryneia VII 25, 7, wo Frauen als ihre Priesterinnen bezeugt werden. So bleibt kein Zweifel, dass neben der ethischen Wirksamkeit der Erinyen, wie sie durch die Tragödie und die Literatur am meisten bekannt ist, ein volkstümlicher Kult der Erinyen als echter „γυναικεῖαι θεοί“ (Wilamowitz a.a.O.), d.h. Göttinnen der fraulichen Fruchtbarkeit bei den Hellenen steht. Dass dieser Frauenkult aber auch der Fruchtbarkeit des Ackers nach der Art des Demeterkultes galt, lehrt des weiteren die Nachricht des Pausanias über das Heiligtum der Demeter Erinys in der arkadischen Stadt Thelpusa VIII 25, 4 Δήμητρος τόθι φασὶν Ἐρινύος εἶναι ἔδεθλον. Endgültig wird indes erst dieser aus so mannigfacher Bezeugung erkennbare Erinyenkult des Familien- und Ackersegens in das Gesamtbild der griechischen Frömmigkeit eingereiht, wenn man sich vergegenwärtigt, dass es sich hier nicht um persönliche Göttinnen mit Individualnamen handelt, sondern um eine Dreiheit weiblicher Schutzgeister, wofür die altertümlichen Eumenidenreliefs von Argos das Siegel geben. Das mit der Aufschrift Εὐμενίσιν εὐχάν versehene, sowohl in Roschers *Lexikon* I Sp. 1330 wie bei Daremberg-Saglio II S. 1415 Fig. 3367 leicht zugängliche Votivrelief zeigt die Eumeniden als drei langbekleidete Frauen in steifer, unterschiedsloser Haltung, die in der erhobenen linken Hand eine Blume halten, in der gesenkten Rechten eine schlaff herabfallende Schlange, die im Typus nicht den Furienschlangen der antiken Bildwerke, sondern der Asklepioschlange (Ro-

schers Lex. I 634 ff.) gleicht. Rechts vom Beschauer stehen vor den Eumeniden ihre menschlichen Verehrer, deren Bitten sie gnädig entnehmen; ein Ehepaar scheint abgebildet: „il semble, que les époux d'Argos leur demandent de bénir une union jusqu'alors stérile“. Das Relief ist von A. Milchhoefer nach eigener Besichtigung genau beschrieben und richtig gedeutet worden, Athenische Mitteilungen IV (1879) S. 152 f. u. 174 ff. (Tafel IX); hier ist auch bereits der von Pausanias II 11, 4 bezeugte Eumenidenkult von Sikyon zum Vergleich herangezogen worden: „Also ausser Blumen, welche wir in den Händen der Taf. IX abgebildeten Eumeniden erkannten, (sind es für



Eumenidenrelief von Argos (nach *Mitteil. d. Inst. in Athen* 4
Taf. 9 (vgl. S. 1333, 7 ff.).

Sikyon bei Pausanias) trüchtige Schafe und honiggemischte Spende, ein Cultus chthonischer Naturgottheiten. Ich glaube daher, dass auch die Eumeniden von Argos in ihre Funktionen das Wirken für Gedeihen der Frucht einbegriffen und besonders zu dem Geschlechtsleben der Frauen in Beziehung standen, sei es, dass sie den Frauen im Zustand der Schwangerschaft geneigt werden sollten oder dass sie dieselbe pfligten und behüteten“.

Auch die drei keltischen Matronen werden oft genug stehend statt sitzend angetroffen (Ihm, Matronenkultus S. 38; Heichelheim, Realenc. XIV 2247, 4 ff.), auch sie tragen oft statt der Früchte Blumen (ebd. 2247, 59), und wie die Eri-nyen Eumeniden heissen, so werden die Matronen auf dem grossen Altar von Novara CIL. V 6594 *indulgentes* „die Gnädigen“ gerufen. Zum Vergleich der bildlichen Darstellungen



mag das Eumenidenrelief von Argos mit dem Matronenrelief aus der Lugdunensis, Ihm, Matronenkultus S. 44 Fig. 8 (Heichelheim Realenc. XIV Sp. 2238 Nr. 669) zusammengestellt werden; hier erscheinen die drei Matronen, stehend, in langen Gewändern, während jede ein Füllhorn trägt, die mittlere ausserdem in der Rechten eine Schale. Verdankt wird das hier wiedergegebene Abbild E. Espérandieu, Recueil des Bas-Reliefs de la Gaule Romaine IV (1911) S. 334 N. 3373.

Σεμνόθεοι und Σεμναὶ θεαί

Religionsgeschichtlich ist also jede Vorbedingung gegeben, dass der Matronenkult in Massalia als Erinyenkult gedeutet werden konnte. Hier greifen wir die Interpretatio Graeca, die wir suchen, während irgendeine Interpretatio der Matrae bei den Griechen dort jedenfalls hat erfolgen müssen, mit Händen. Aber obschon uns die hellenische Religionsgeschichte, wie wir sehen, bei der Suche nach der Interpretatio Graeca des keltischen Matronenkultes keineswegs im Stiche lässt, und obwohl aus der Gesamtheit der hellenischen Fruchtbarkeits- und Frauenkulte keiner besser zum keltischen Matronenkult als der Eumenidenkult dieser Art passt, so wird man doch mit Recht fordern, dass ein schlüssiger antiquarischer Beleg irgendwelcher Art hinzukommt, ehe wir die Deutung des Matronenkultes durch den Erinyenkult dieser Richtung für die Massalieten billigen. Welche Brücke, so wird man mit Recht fragen, lässt sich schlagen zwischen der griechisch-keltischen Priestergilde der εὐαγεῖς, die für das griechische Massalia des 1. Jahrh. v. Chr. durch Poseidonios bezeugt ist, und zwischen jenem Fruchtbarkeitskult der Erinyen, der sachlich allerdings wie kein anderer zu dem keltischen Matronenkult passt? Nun kommen wir dazu, durch philologische Beobachtung die Verbindung zwischen den Euhages des Ammian und dem Frauen- und Fruchtbarkeitskult der Erinyen herzustellen.

In Athen gab es einen Kult weiblicher Gottheiten, die Σεμναὶ oder auch Σεμναὶ θεαί genannt wurden. Ihr berühmtes Heiligtum stand an der Nordostecke des Areiopags. Was über Kult und Wesen dieser Göttinnen durch antike Zeugnisse bekannt ist, hat Höfer, Roschers Lexikon IV (1909/15) Sp. 703 ff. s. v. „Semnai“ zusammengestellt. Darnach steht fest, dass diese Göttinnen eine athenische Bezeichnung der Erinyen und der mit diesen gleichgesetzten Eumeniden waren.

Die Dreizahl der Göttinnen ist ausdrücklich überliefert, wenn schon über die ursprüngliche Anzahl der Kultbilder in dem athenischen Tempel Unklarheiten bestehen. Seit dem 4. Jahrh. v. Chr. war aber jedenfalls die Zahl der Kultbilder zur Dreiheit vervollständigt (s. Usener, Rh. Mus. LVIII, 1903, S. 327; Lippold, Realenc. 2. Reihe III, 1927, Sp. 573, 17). Die ursprüngliche Ungewissheit der Anzahl ist religionswissenschaftlich verständlich, da es sich nicht um persönliche Göttergestalten, sondern um Schutzgeisterglauben handelt, der überall wenig ans Persönliche gebunden ist und zur unbestimmten Vielheit drängt, die in der Dreiheit ihren Ausdruck findet. Im absoluten Gebrauch des Wortes Σεμναί wurden diese Göttinnen gerufen; nicht etwa war der Name nur als Beiname zu Erinyes oder Eumeniden im Gebrauch. Es kommt auch die Ausdrucksweise Σεμναί θεαί vor; so berichtet Diogenes Laert. I 112, dass Epimenides das Heiligtum τῶν Σεμνῶν θεῶν zu Athen gegründet habe. Weiter steht von diesen Göttinnen fest, dass sie nicht der Furiennatur der Erinyen, sondern deren oben geschildertem Kult als segenspendende Göttinnen entsprochen haben. Gerade dies lehrt Pausanias I 28, 6, der in der selbstverständlichen Anschauung seiner Zeit von den Erinyen als Fluchgöttinnen befangen, sich wunderte, in den Kultbildern des athenischen Tempels nicht grausige Rachegeister, sondern holde Gnadwesen zu erblicken: πλησίον δὲ ἱερὸν θεῶν ἔστιν ἃς καλοῦσιν Ἀθηναῖοι Σεμνάς, Ἡσίοδος δὲ Ἐρινύς ἐν Θεογονίᾳ· πρῶτος δὲ σφισιν Αἰσχύλος δράκοντας ἐποίησεν ὁμοῦ ταῖς ἐν τῇ κεφαλῇ θριξίν εἶναι· τοῖς δὲ ἀγάλμασιν . . . τούτοις ἔπεστιν οὐδὲν φοβερὸν.

Wo immer bei den Hellenen jener altertümliche Erinyenkult der Fruchtbarkeit der Frauen und der Flur gegolten hat, — seit der Durchsetzung des griechischen Lebens mit der attischen Tragödie nach dem 5. Jahrh. v. Chr. war notwendigerweise die Stunde für den fortschreitenden Ersatz der Erinyen und der mit ihnen dem Namen nach allzusehr verwachsenen Eumeniden durch die Σεμναί gekommen. In der Abgelegenheit Arkadiens mochte zu Thelpusa die Vorstellung der Demeter-Erinyes unanständig bleiben. Aber wenn Pausanias II 11, 4 den Fruchtbarkeitskult der Eumeniden zu Sikyon in der Nähe Korinths erwähnt, so fügt er bezeichnenderweise hinzu, dass diese Göttinnen die athenischen Semnai seien; ναὸς θεῶν, ἃς Ἀθηναῖοι Σεμνάς, Σικυώνιοι δὲ Εὐμενίδας ὀνομάζουσιν. Was Massalia angeht, so ist die Zeitspanne, innerhalb derer eine Vermischung des keltischen Matronenkultes

mit dem Fruchtbarkeitskult der Erinyen stattgefunden haben kann, nach oben durch den Umstand begrenzt, dass Massalia von den jonischen Phokäern ursprünglich nicht auf keltischem Boden, sondern im Raum der Ligurer gegründet worden ist. Erst allmählich seit dem 4. Jahrh. haben sich die Kelten an das Stadtgebiet von Massalia herangeschoben (s. Niese, Realenc. VII, 1910, Sp. 612 u. 638), so dass für eine Interpretatio Graeca des keltischen Fruchtbarkeitskultes die Voraussetzungen gegeben waren. Deren Anfänge können nicht vor das 4. Jahrh. v. Chr. fallen. Damals aber wird der Σεμναί-Kult des hellenischen Kulturmittelpunktes Athen den epichorischen Erinyenkulten der Fruchtbarkeit immer mehr Abbruch getan haben. Nicht Erinyes, sondern Σεμναί θεαί werden die keltischen Matronen, da sie Gnadenbilder und keine Furien waren, zu Massalia im Hellenismus gerufen worden sein.

Im Namen Semnai gewinnt aber die Beziehung der drei hellenischen Fruchtbarkeitsgöttinnen auf dem Votivrelief zu Argos, die den Matronen gleichen, zu der keltisch-griechischen Priestergilde der Εὐαγεῖς, die Poseidonios oder Timagenes als ἱεροποιοὶ καὶ φυσιολόγοι definiert hat, fassbare Gestalt. Nach dieser Definition waren die Euhages Hieropoioi; wir müssen zusehen, ob dies zum Kult der Semnai passt. Hieropoioi, Kultbeamte, die unter Beaufsichtigung der Priester die Feste des betreffenden Kultes zu veranstalten hatten, sind bei den Hellenen vielerorts in Fülle bezeugt (J. Oehler, Realenc. VIII, 1913, Sp. 1583 ff.). Dass diese Kultbeamte nicht mit der eigentlichen Priesterschaft zu verwechseln sind — wie überhaupt nicht, so gerade auch nicht im Falle der Euhages, wurde oben S. 205 bei der Herstellung des lateinischen Ausdrucks für ἱεροποιοὶ im Ammiantext *scrutantes sacrificandi* betont. Wie verbreitet im übrigen die Einrichtung der Hieropoioi bei den Hellenen gewesen ist, besonderer Aufmerksamkeit erfreuten sich gerade auch die Hieropoioi der Semnai; s. Schömann-Lipsius, Griech. Altertümer⁴ II (1902) S. 428. Es waren ihrer drei an der Zahl nach Demosthenes, Κατὰ Μειδίῳ 115 S. 552 ταῖς Σεμναῖς θεαῖς ἱεροποιδὸν αἰρεθέντ' ἐξ Ἀθηναίων πάντων τρίτον αὐτόν. So stimmt also des Timagenes (Poseidonios) Definition der Euhages als Hieropoioi zu den bekannten Tatsachen des Semnaikultes. Sie stimmt aber auch zu den Einrichtungen des Matronenkultes, weil hier auf den Monumenten zwar die Priesterinnen die grösste Aufmerksamkeit erregen (s. oben S. 225 f.), aber dennoch auch Männer am

Opferdienst beteiligt sind (s. Ihm, Matronenkultus S. 200; Heichelheim, Realenc. XIV Sp. 2247, 24 ff.). Vollständig wird dabei die Gleichung zwischen dem Dienst der Semnai und Matronen dadurch, dass auch bei den Semnai trotz des Vorhandenseins der Hieropoioi Frauen den eigentlichen Dienst tun (Höfer, Roschers Lexikon IV Sp. 705, 18 ff.). Über Frauen als Priesterinnen der Erinyen s. oben S. 231.

Aber die Euhages waren nach der Definition des Timagenes-Poseidonios nicht nur Hieropoioi, sondern auch Physiologi; hierdurch wird eine noch viel zugkräftigere Verbindung zwischen ihnen und den Semnai, und zugleich auch zwischen ihnen und den Matronen hergestellt. Grenzt die Beschäftigung mit der Natur nach der Überlieferung bei Timagenes die Euhages von den Druiden vorwiegend ab, die ihrerseits ihre Reflexion nicht nur auf diese, sondern auch auf Moral, Mantik und Seelenglauben erstreckten (s. oben S. 219 f.), so fällt für den von den Euhages betreuten Kult fast das ganze keltische Götter-Pantheon weg, das sich durch literarische Bezeugung für uns in den Vordergrund drängt. Sämtliche fünf Keltengötter, die Caesar Gall. VI 17 unter Interpretatio Romana als die Hauptgötter der Gallier bezeichnet, Mercur als Gott der Erfindungen und des Handels, Apollo als Heilgott, Mars als Kriegsgott, Minerva als Lehrerin des Handwerks, Juppiter als Herr des Himmels, scheiden sich ebenso wie die berühmte keltische Götterreihe bei Lucan I 441 ff. Teutates, Esus und Taranis, denen Menschenopfer gebracht wurden, von der überlieferten φυσιολογία der Euhages. Für diese als ausschliessliche φυσιολόγοι kommt nur ein Fruchtbarkeitskult der mütterlichen Gottheit Natur in Betracht. Wenn aber aus der Gleichsetzung der Matronen mit den römischen Junones erschlossen werden muss, dass im Matronenkult die keltische Götterfurcht in primitiver Besinnlichkeit das Geheimnis des Ackers mit dem Geheimnis der Leibesfrucht der Frau zu deuten versuchte (S. 224 f.), so kennen wir jetzt die Naturphilosophie der Euhages und darüber hinaus auch ein Stück der von Cicero divin. I 90 gerühmten „φυσιολογία“ seines Gastfreundes, des Druiden Divitiacus, soweit die Druiden von den Euhages nicht gänzlich geschieden werden dürfen. Der Definition der Euhages als ιεροποιοὶ καὶ φυσιολόγοι entspricht der Semnai-Matrae-Kult bis auf jede Einzelheit; im Hinblick auf ihn gewinnt die ganze Definition erst Farbe und Sinn.

Vorläufer von Philosophen, früheste Naturphilosophen soll es nach Diogenes Laertios prooem. I auch bei den Kelten gegeben haben; Δρυΐδαι καὶ Σεμνόθιοι hiessen sie nach seiner Behauptung, die wegen der Σεμνόθιοι Kopfzerbrechen genug verursacht hat. Das Wort in seiner Bildung, aber vor allem auch der Sinn des Wortes sind hier die Rätsel (s. oben S. 197). Freilich mildern sich die Bedenken gegen die formale Bildung, wenn man diese nicht den Anfängen der griechischen Sprache, noch ihrer klassischen Zeit, sondern den späteren Jahrhunderten seit dem Hellenismus zuschreibt. Die linguistische Frage stellt man am liebsten wieder dem Urteil des Linguisten anheim: „σεμνόθιος ist sicherlich auffallend, aber vielleicht spätgriechisch nicht unmöglich als Nachbildung von φιλόθιος einerseits, andererseits mit Anlehnung an die Komposita von σεμνο- mit anderem Sinn“ (R. Thurneysen). So ist die formale Korrektheit und die Möglichkeit der Bildung des Wortes hinzunehmen. Was dagegen nach wie vor erklärungsbedürftig bleibt, ist das Motiv der Bildung und die eigentliche Bedeutung des Wortes. Gerade dies Rätsel aber wird gelöst, wenn unter Angleichung an den Kultnamen Σεμναὶ θεαί die Σεμνόθιοι als Oberpriester der Εὐαγεῖς den Kult der Σεμναὶ-Ματραι in Massalia betreut haben¹¹⁾. Da Caesar Gall. VI 13, 8 ausdrücklich die Stufengliederung bezw. autoritäre Spitze der keltischen Priesterschaft für die Druiden im freien Gallien bezeugt, so ist für die Euhages des gräzisierten Matronenkults in Massalia gleichfalls ein Oberhaupt anzunehmen, das über die Gilde einschliesslich der Priesterinnen der Matrae waltete etwa wie der römische Pontifex maximus über untergeordnete Flamines und die Vestalinnen. Die Angleichung des Namens Σεμνόθιοι-Σεμναὶ θεαί zwischen Gott und Priester ist der religionswissenschaftlichen Forschung geläufig, wie sie in der Antike bei Βάκχος und Βάκχοι belegt ist. So besitzt die bei Diogenes Laertios erhaltene Nachricht der hellenistischen Kulturgeschichte über die ausser den Druiden vorhandenen keltischen Naturphilosophen der Σεμνόθιοι ihre gegenständliche Beziehung in einer Einrichtung des hellenistischen Massalia¹²⁾.

¹¹⁾ Zur Schreibung Ματραι ist zu bemerken, dass die Kelten sich des griechischen Alphabets bedient haben; die Belege s. bei Niese, Realenc. VII (1910) Sp. 639. Über die Beglaubigung der Form *Matrae* für die Narbonensis s. Heichelheim. Realenc. XIV (1930) Sp. 2242, 60 u. 2243, 23 u. 50.

¹²⁾ Diogenes gibt als seine Gewährsmänner für die Vorläufer der Philosophen bei den Barbaren Aristoteles im Μαγικός (frg. 35 Rose) und

Zur Geschichte des Erinyenkultes

Für die Gleichsetzung der Semnai, Erinyen und Eumeniden mit den keltischen Matronen ist es einerlei, welche Ursprungsgeschichte der Erinyenkult der Hellenen gehabt hat. Das Kernproblem seiner Ursprungsgeschichte besteht darin, ob derjenige Teil des Erinyenkultes, der die Fruchtbarkeitsgöttin statt des Rachegeistes zeigt, eine nachträgliche Entwicklung bedeutet, oder ob hier die Aufrechterhaltung des einen Zuges der letztlich doppelten Natur der Erinyen zu finden ist. Als Wesen der Erdtiefe konnten sie sowohl als Schadegeister wie als erdhafte Fruchtbarkeitsmächte auftreten. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen I* (1931) S. 406 hat wie schon früher in seiner Einleitung zur Übersetzung der Eumeniden des Aischylos (Griech. Tragödien II¹⁰, 1925, S. 219 ff.) den Frauenkult der Erinyen als Gottheiten der Erdfrucht nicht für ursprünglich gehalten. Vielmehr sollen nach ihm die Schade-, Rache- und Strafgeister unter dem Einfluss stärkerer Gesittung und ethischer Besinnlichkeit die in der Tragödie vorgezeichnete Wesenswandlung auch im Volksleben von selber eingegangen sein. So wäre denn das, was „zuerst euphemistisch gemeint war“, die Anrufung der Erinyen als Eumeniden, im Wandel des Glaubens zur Wirklichkeit geworden; „die Grollenden wandelten sich selbst zu Eumeniden“.

Die Richtigkeit dieser Anschauung vorausgesetzt, wird durch sie die Verwendbarkeit der Semnai für die Interpretatio Graeca der Matrae in Massalia nicht beeinträchtigt. Denn für diese Interpretatio kommen schon wegen des Termins der geschichtlichen Berührung zwischen Kelten und Massalieten erst jene Jahrhunderte in Betracht, in denen das volkstümliche Leben des Fruchtbarkeitskultes der Erinyen als Frauengöttinnen von keiner Seite mehr bezweifelt wird (s. oben S. 236). Dennoch soll es nicht so sein, dass die Auffindung des Semnai-Kultes als Interpretatio des keltischen Mütterdienstes in Massalia ohne Vorteil für die Geschichte des hellenischen Erinyen-Glaubens bliebe. Wenn die Italiker aus der volkstümlichsten Seite ihres Junonenkultes ihre Interpretatio der Matronen vollzogen haben, so mögen auch die Massalieten eines volkstümlichen Glaubens bedurft haben, um den Matrae

Sotion im 23. Buch der Διαδοχή an. Klotz, *Cäsarstudien* S. 127 Anm. bezweifelt mit Recht, dass die Nachricht über die Kelten bei Aristoteles stand und denkt an Poseidonios als Quelle.

des urverwandten Nordvolkes nahezu kommen. Das einzige, was gegen die unmittelbare Herleitung der auf dem argivischen Relief uns so volkstümlich anmutenden Fruchtbarkeitsgöttinnen der Eumeniden aus ältestem völkischen Glauben sprechen könnte, sind die Schlangen, die sie in der rechten Hand tragen. Dass diese vorschnell als Rudiment der Furienauffassung gedeutet werden, wird stets Gefahr bleiben, zumal die beiden anderen in dem argivischen Eumenidenhain aufgefundenen Reliefs der drei Göttinnen bei Milchhofer, Athen. Mitt. IV Taf. Xa und b (s. S. 152 f. u. 174) statt der Blume in der erhobenen Linken und der herabfallenden Schlange in der gesenkten Rechten in beiden Händen Schlangen tragen, die sie in steifer Ruhe dem Beschauer entgegenhalten. Ob ebenso selbstverständlich wie auf römischem Gebiet bei dem Genius als Hausschlange auch auf griechischem Gebiet die zeugende Fruchtbarkeit durch das Schlangensymbol ausgedrückt wird, geht aus der bisherigen Forschung über die Schlange in der griechischen Kunst und Religion nicht eindeutig hervor; vgl. Hartmann, *Realenc.* 2. Reihe II (1921) Sp. 508 ff. Dass aber der theriomorphe Volksglaube der Griechen in den schlangengestalteten Göttern die Mächte der Erdentiefe verkörpert sah, „die in gleicher Weise über die guten wie die schlimmen Kräfte der Erde walteten“, wird dort Sp. 512, 40 ff. mit Recht bemerkt. Der glückhafte Sinn des Schlangensymbols erscheint auch in der Auffassung des Agathodaimon als Schlange (Wernicke, *Realenc.* I, 1894, Sp. 746). Hierzu stellt die Schlangen des Eumenidenreliefs E. Küster, *Die Schlange in der gr. Kunst u. Rel.* (Rel. Vers. u. Vorarb. XIII 2, 1913) S. 142. Über die Asklepioschlange s. oben S. 231.

So spricht manches dafür, die Schlange auf dem argivischen Eumenidenrelief nicht als Rudiment der Furienschlange, sondern als chthonisches Fruchtbarkeitssymbol aufzufassen. In diesem Falle tritt der Zusammenhang mit dem Schlangensymbol der römischen Frauengöttin Juno (s. oben S. 224) und den Schlangen auf den Matronendenkmälern (s. oben S. 229) in Kraft. Wenn aber das chthonische Wesen in seiner Doppelnatur des Schadegeistes und der Fruchtbarkeitsmacht bei dem Glauben an die Erinyen das Ursprüngliche ist, so lässt sich der Umstand, dass zeitweise ihr Wesen als Rachegeister allein zu gelten scheint, m. E. nur so deuten, dass der Animismus in den alten Glauben der Hellenen eingebrochen war und zeitweise anderes zurückgedrängt hat. Als Seelen der Er-

mordeten, die selbst sich ihre Rache holen, hat E. Rohde, Kl. Schriften II (1901) S. 229 ff. die Erinyen verstanden, und O. Crusius, Roschers Lexikon II (1890/7) Sp. 1163 s. v. „Keren“ hat in den zürnenden Seelen ihre Ursprungserklärung gesucht. Obgleich sich solche Auffassung als einseitig gegenüber den gesamten Tatsachen des Erinyenkultes herausstellt, so kann sie doch dazu dienen, seine Geschichte zu verstehen und die volkstümliche Unterlage zu fassen, der die aischyleische Ethisierung gegolten hat.

Sowohl über Rohde wie über Wilamowitz kommen wir hinaus, wenn wir aus der Zugehörigkeit des Erinyenkultes zu dem keltischen Matronenkult und dem römischen Junonenkult Nutzen ziehen. An sich sind wir freilich an die Interpretatio Graeca wie an die Interpretatio Romana des Matronenkultes nicht gebunden, wenn wir das Wesen dieser verschiedenen Kulte in ihrem völkischen Eigengehalt zu verstehen suchen. Bei dem Synkretismus kann es sich ebenso gut um nachträgliche Zurechtsetzung wie um Volksempfinden handeln. Dennoch ist es engstirnig, die vergleichende Religionsgeschichte und ihre völkerpsychologische Grundlage ausser acht zu lassen, wenn der Glaube der Hellenen geschichtlich entwickelt und verstanden werden soll. Vielleicht ist die Interpretatio Graeca des Matronenkultes durch den Semnalkult nach dem letzten Sinn rassenhafter Zusammengehörigkeit von Kelten und Hellenen doch nur eine Anamnesis dessen, was früher war: „Und so konnte wieder lieben, was einst auseinanderfiel“.

Bonn

E. Bickel

ZWEI ORPHISCHE LITURGIEN¹⁾

Im Jahre 1921 ist ein in dem ägyptischen Dorfe Gurob gefundener Papyrus veröffentlicht worden²⁾, der rechts und links der Länge nach abgerissen ist und auf dem erhaltenen Stück die Reste zweier, nebeneinander geschriebener, grie-

¹⁾ An dieser Stelle nehme ich gern Gelegenheit, Herrn Geh. Reg.-Rat Prof. D. Dr. Otto Kern für seine freundliche und sachkundige Beratung zu danken, die er mir während der Arbeit hat zuteil werden lassen.

²⁾ Smyly, Greek Papyri from Gurob, Dublin, 1921.