

VATES BEI VARRO UND VERGIL

Die Kult- und Ahnenlieder, Seher-, Zauber- und Heilverse des *vates*

Varro hat 2 Etymologien des Wortes *vates* vorgelegt. Bei der einen leitete ihn der Gedanke an den altertümlichen Sänger und Dichter der homerischen Welt ῥαψωδός: *L. Lat.* VII 36 *antiquos poetas vates appellabant a versibus viendis*. Zu der anderen, die *Serv. auct. Aen.* III 44 und *Isidor, Orig.* VIII 7,3 bezeugen, bestimmte ihn die aus Platon, *Phaidr.* 265 B bekannte Vorstellungswelt der *μανία* des Dichters und *μάντις*: *vates a vi mentis appellatos Varro auctor est*. Angesichts der linguistischen Unmöglichkeit der Varronischen Etymologien darf man sie auch nicht zum Ausgangspunkt einer semasiologischen und kulturgeschichtlichen Untersuchung der Gestalt und des Wortes *vates* machen. Aber lehrreich bleibt es dennoch nachzusehen, welche philologischen Beobachtungen, die außerhalb der Sprachforschung liegen, Varro den Weg zu seinen semasiologisch beachtenswerten Etymologien gewiesen haben. Wenn im folgenden sich herausstellt, daß die *vates* zwar keine Rhapsoden waren, aber die ältesten Träger einer saturnischen Verstechnik mannigfachen Inhalts in Italien, so löst sich von der gräcisierenden Ideologie des Antiquars der gute philologische Kern ab, der ihn zu seiner ersten Etymologie hinführte (s. 17 S. 299). Und wenn durch die antiquarische Untersuchung sich der *vates* als ein vom *numen* ekstatisch begeisterter Verse-macher herausstellt, und die moderne Linguistik zu ihrer eigenen wohlbegründeten Etymologie des Wortes Sprachmaterial von dem Sinne der Ekstase beibringt (s. 19 S. 310), so wird es klar, wieviel semasiologisch richtiges den Altertumsforscher zu seiner zweiten Etymologie bewogen hat. Im übrigen standen Varro noch andere und bessere Wege als die Sinndeutung von Worten zu Gebote, um zur kulturgeschichtlichen Erfassung italischer Frühzeit zu gelangen. Er, der in seinem Volkstum fest verwurzelt war, besaß den Instinkt, das Wesentliche und Wissenswerte aus dem Nachrichtenbestand herauszuholen, der ihm reichlicher als uns noch zur Hand war. Darnach ist die Benutzung Varros bei der Suche nach den frühesten uns erreichbaren Einzelheiten der römischen Zustände an die methodische For-

derung gebunden, daß zunächst das ganze trübe Wasser seiner Etymologien ausgeschüttet wird, dabei aber verhütet wird, daß das Kind mit dem Bade fortkommt.

G. Wissowa hat das Kind mit dem Bade ausgeschüttet, als er Varros Begriffsschöpfung, der *di certi* um der Etymologien willen gänzlich beiseite legte. In Wissowas Werk „Religion und Kultus der Römer“² (1912) fehlt eine grundsätzliche Behandlung und zusammenfassende kritische Bestimmung der Schutzgeister bestimmter Zweckgebiete. Im Anschluß an Varro war diese aber deshalb notwendig, weil die ursprüngliche Staatsreligion Roms ihre Vorstellungen von der *sagenfreien Persönlichkeit* ihrer Götter aus der sakralrechtlichen Regelung des Schutzgeisterglaubens bezogen hat. Davon hatte Varro eine Witterung (s. meine Schrift „Altröm. Gottesbegriff“, Leipzig, 1921).

1. Varros Arbeit an der Wortgeschichte von *vates*

Von gleicher methodischer Bedeutung wie Varros Erfassung der *di certi* ist für die philologische Einschätzung seiner Kulturforschung seine Arbeit am Worte *vates*. Hier verdanken wir seiner Arbeit unsere Erkenntnis, daß dies Wort in der vorliterarischen Frühzeit den Kernsinn des Begriffes wiedergab, der in der literarischen Periode Roms mit dem griechischen Lehnwort *poeta* ausgedrückt wurde. Hier war der Vorstellungsvorrat des ursprünglichen Sinnbegriffes in solchem Umfang und nach so neuen Richtungen hin gewachsen, daß die den Verhältnissen der latinischen Frühkultur entsprungene Bezeichnung *vates* für den kultischen Verskünstler nunmehr in der literarischen Reflexionskultur für deren Verskunst nicht mehr paßte. Dem in der religiösen und magischen Sphäre befangenen Gesang des *vates* war eine weltliche Verskunst mit ganz anderen und reicheren Inhalten, sowie eigener Zielsetzung gefolgt. Dabei war das Wort *vates* von den Schlacken der magischen Frühkultur nicht zu befreien. So suchte die Sprache für es den Ersatz im Lehnwort *poeta*, um den neuen Verhältnissen gerecht zu werden.

Varro hat über die frühzeitliche Bedeutung des Wortes *vates* im Sinne von *poeta* in seinem verlorenen Werk *De poematis* nach seinem Selbstzeugnis *L. Lat. VII 36* gehandelt. In diesem Buch VII des Sprachwerkes hat er Ausdrücke der archaischen Poesie etymologisch glossiert. Hier bemerkt er zum Enniusvers *Ann. 214 V. versibus quos olim Faunei vatesque*

canebant nach etymologisierender Behandlung der *Faunei* folgendes: „*antiquos poetas vates appellabant a versibus viendis, ut „De poematis“ cum scribam, ostendam.* Wie weit Varro berechtigt war, die Enniusstelle, die vollständiger als bei ihm von Cicero, *Brut.* 71 u. 75; *Orat.* 157 u. 171 gegeben wird, als Beleg für den alten Gebrauch von *vates* im Sinne von *poeta* zu verwenden, darüber s. 3 S. 261 u. 20 S. 314. Aber daß der Antiquar mit weiteren, und zwar unanfechtbaren Belegen im Werk *De poematis* sein Recht begründete, den *vates* der Frühzeit mit dem *poeta* der Reflexionskultur zusammenzubringen, ergibt sich aus einer ganzen Reihe hier vorzutragender Beobachtungen. Bevor jedoch auf die Einzelheiten eingegangen wird, ist noch eine Sicherung der gesamten Position Varros gegenüber einem antiken Zeugnis zu erbringen, welches behauptet, daß die *antiqui* den *poeta* mit dem Wort *scriba* bezeichneten. Von dem *vates* ist in diesem Zeugnis nicht die Rede.

scriba für *poeta* Bedeutungslehnwort des Livius Andronicus

Der Nachricht des Festus S. 333 M. *scribas proprio nomine antiqui et librarios et poetas vocabant* stand die Philologie in zweifacher Hinsicht bislang ratlos gegenüber. Erstlich wurde das Zeugnis dazu mißbraucht, den *antiqui* vorzuwerfen, daß sie den nüchternen Namen „Schreiber“ für den Dichter besessen hätten. Unbeachtet blieb dabei die Feststellung Mommsens, Staatsrecht I³ S. 346, 1, die dieser zur Charakterisierung der *scribae librarii* der Magistrate, aber gerade auch in Bezug auf jenes Festuszeugnis über den *scriba* als *poeta* gegeben hat: „Mit dem Worte *scriba* verbindet sich immer die Vorstellung des Concipienten und überhaupt des Schreibens als einer nicht bloß mechanischen, sondern höheren und freieren Tätigkeit.“ Eine Philolog. 97, S. 345 sich findende Fehlinterpretation der Festusglosse ist es, unter *librarios* „Buchabschreiber“ zu verstehen. Vielmehr ist *librarios* für *scribas librarios* gesetzt; nur diese aus den Inschriften bekannte technische Bezeichnung, der Magistratsbeamten kommt in Betracht.

Sodann hält sich bislang in der Philologie die irrige Vorstellung, daß *scriba* ein Konkurrenzwort zu *vates* gewesen sei, während es in Wahrheit nur ein solches zu *poeta* war. Andronicus, der seit dem Jahr 272 in Rom seine Mission zu erfüllen begann, hat *scriba* im Sinne von *poeta* in Kurs gesetzt, um dem Lehnwort *poeta* auszuweichen, das dennoch schon seit Naevius der semasiologischen Neuschöpfung des Andronicus den Garaus gemacht hat. In Tarent, der Heimat des Andronicus bezeichnete man die Verfasser von Tragödien, Komödien und Hymnen anders als zur Zeit des klassischen Griechentums. Aus der Koine seiner Gegenwart nahm Andronicus die Wortbegriffe *τραγωδιο-γράφος* (Polyb. II 17, 6), *κωμωδιο-γράφος* (Polyb. XII 13, 7), *ὑμνο-γράφος*, und nannte sich *scriba tragoediarum*, *scriba comoediarum* und *scriba hymnorum*. Als im Jahre 207 dem hochbetagten Andronicus zu Ehren den *scribis histrionibusque* das Recht zum *consistere* im Minervatempel behördlich verliehen wurde, war die Bezeichnung *scriba* für *poeta* schon etwa 2 Generationen lang in Gebrauch. Sie war urkundlich in Andronicus-Rollen und Behörden-Akten für

die Antiquare der Augusteischen Zeit zu lesen (s. 11 S. 277). Dies genügt für das Verständnis der Festusglosse, die in ihrem gesamten Wortlaut für das Jahr 207 bereits eine längere Einbürgerung der Bezeichnung *scriba* für *poeta* voraussetzt. Daß alsbald nach dem Tode des Andronicus die Bezeichnung *scriba* für *poeta* sich gegenüber der technischen Bezeichnung der in Decurien organisierten *scribae* der Behörde nicht halten konnte, ist bei der Singularität des Belegs von *scriba* für *poeta* anzunehmen. Diese Annahme wird dadurch bestätigt, daß das zwar behördlich genehmigte, aber doch private Collegium des Andronicus vom Jahre 207 schon zur Gracchenzeit nach Val. Max. III 7, 1 seinen Namen geändert hatte und *Collegium poetarum* hieß.

Die Andronicus-Biographie in Ordnung gebracht zu haben, ist Varros Verdienst. „Wir verdanken es Varros Forschungen, daß wir ihn überhaupt in die Zeit einordnen . . . können“ (Leo, Gesch. d. r. Lit. I S. 55). Für meine Interpretation der Festusglosse wäre es unbequem, wenn Andronicus nicht erst als 80jähriger im Jahre 207, sondern bereits, wie Barwick, Philolog. 88 (1933) S. 204 wollte, im Jahr 249 mit der Abfassung des Iunohymnus betraut worden wäre. Daß ein *carmen saeculare* von ihm schon in diesem J. 249 verfaßt worden sei, vermutet Cichorius, R. Studien (1922) S. 1 ff. Barwick ist widerlegt von St. Weinstock, Gnomon XII (1936) S. 662. Die von Leo und nach ihm von Ed. Fränkel, Realenc. Suppl. V (1931) 598 ff. gegebene Chronologie der Andronicus-Biographie ist nicht zu erschüttern.

Der Versuch des Andronicus, ein Bedeutungslehnwort für *poeta* dem Latein zu schenken, steht seiner Art wohl an. Seine merkwürdigste Leistung bleibt freilich die Schöpfung des Senars und des *versus quadratus*. Hier ist die ins genialische gehende Eingebung eines rhythmischen Künstlers anzuerkennen, der bis ins innerste Herz zweisprachig war. Die Suche nach vorlivianischen Senaren von Gelehrten wie Altheim, Glotta 19 (1931) S. 24 ff. ist ebenso mißlungen, wie Pasqualis Deutungsversuch des Saturniers als griechisches Lehngut (s. Rh. Mus. 89, 1940, S. 35 f.).

2. Dahlmanns Wortgeschichte von *vates*

Wenn jetzt für Varros Werk *De poematis* noch andere Wissensquellen des Antiquars aufzuweisen sind als seine Etymologien des Wortes *vates* und die umstrittene Bedeutung des Wortes im Enniusvers *Ann.* 214, so bedarf es einer das Problem klärenden Auseinandersetzung mit der Abhandlung von H. Dahlmann, *Vates*, Philolog. 97 (1948) S. 337ff. Dieser meint sicher zu sein, daß Varro im Werk *De poematis* keine andere „Grundlage und Beweis“ für die Zusammenbringung von *vates* und *poeta* gehabt habe als den schon *L. Lat.* angeführten Enniusvers und die Etymologie nach $\rho\alpha\psi\omega\delta\delta\varsigma$. Solche Stellungnahme soll ihm ein Überblick über das gesamte Vorkommen des Wortes *vates* in der republikanischen Zeit begründen. Er schließt S. 344: „Diese Belege, die sich an Zahl und Gewicht vermehren ließen, zeigen mit Deutlichkeit, daß *vates* in der Latinität der gesamten republikanischen Zeit nie den Dichter, sondern bis

auf Varro einzig und immer den Wahrsager, und zwar gerne im abschätzigen Sinne bezeichnete.“ Erst Varro soll, indem er den Enniusvers zunächst *L. Lat.* und dann noch nachdrücklicher im Werk *De poematis* unter falscher Interpretation in die Öffentlichkeit zog, dem Wort den Sinn des altertümlichen Dichters gegeben haben. In Wahrheit habe Ennius den Naevius allein wegen seines antiquierten Wahrsagerverses, des Saturniers angegriffen. Vergil habe unter ausschließlicher Abhängigkeit von Varro dessen Mißverständnis aufgenommen. Dahlmann datiert sogar S. 352 das Werk *De poematis* Varros auf das Jahr 43, weil das neue Auftreten von *vates* im Sinne des inspirierten Dichters in der 7. Ekloge Vergils auf das Jahr 42 fällt.

3. Varro und der Enniusvers *Ann.* 214

Daß Varro den Enniusvers *L. Lat.* falsch interpretiert habe, scheint mir nicht erwiesen zu sein. Dem Antiquar waren, schon als er im Sprachwerk den Satz *antiquos poetas vates appellabant* zum Enniusvers hinzuschrieb, eindeutige Belege im Sinn, daß unter den *vates* der Frühzeit manche nicht nur Zukunft gewissagt hatten, sondern auch kultische Loblieder auf Götter, mannigfache Beschwörungslieder, ja sogar moralische Cohortatio im saturnischen Maße verfaßt hatten. Diese Belege brauchte er nicht *L. Lat.* herzusetzen, weil er ja dort auf das kommende Werk *De poematis* verwiesen hat. Solche Belege sind auch uns noch zur Hand; so hat sie auch Varro besessen und in seinem Werk *De poematis* verwandt. Dahlmann freilich sind diese Belege unbekannt geblieben. Insofern also für Varro ganz abgesehen von dem Enniusvers die semasiologische Zusammengehörigkeit von *poeta* und *vates* sicher stand, konnte er auch, ohne die Beschränkung auf das saturnische Metrum zu pressen, den Naevius überhaupt als antiquierten Sänger gescholten empfinden. In der Tat war ja Ennius im Stolz nicht nur auf seinen Hexameter, sondern auch auf seine homerische Mission zum Gesamtangriff auf den in Saturniern dichtenden Naevius geschritten, um dessen Werk überhaupt als unmodern herabzusetzen. Dieser Angriff wurde im Varronischen Rom allgemein trotz aller Verehrung des Ennius als Verunglimpfung des älteren Dichters empfunden, wie Cicero, *Brut.* 75 zeigt: *illius (Naevii), quem in vatibus et Faunis adnumerat Ennius, Bellum Punicum quasi Myronis opus delectat.* Wegen des allgemeinen Interesses an diesem Vers hat also Varro ihn unter die zu glosierenden Dichterworte aufgenommen, und nicht etwa darum,

weil er ihn als Kronzeugen für den Sinn von *vates* als *poeta* überall habe anbringen müssen. Über die Übersetzung des Enniusverses s. 20 S. 314.

4. *Marcus vates* als Verfasser saturnischer Lebensregeln und Heilsprüche

Eine semasiologische Untersuchung der archaischen Bedeutung des Wortes *vates* bleibt lückenhaft, wenn der Untersuchende nichts von den in Saturniern abgefaßten *Praecepta* des *Marcus vates* weiß, die Isidor, *Orig.* VI 8, 12 bezeugt: *apud Latinos Marcus vates primus praecepta composuit, ex quibus est illud: „postremus dicas, primus taceas.“* In diesem Spruch ist der saturnische Rhythmus unverkennbar (Leo, *D. sat. Vers.*, *Gött. Abh.* VIII 5, 1905, S. 31). Von den beiden anderen Fragmenten des *Marcus vates* ist das eine zweifellos eine prophetische Warnung nach der Textherstellung Büchelers (*Kl. Schr.* I 415) *Fest. S. 165 M. negumate in carmine Cn. Marci vatis significat negate, cum ait: „quamvis noventium duonum negumate.“* Das noch bleibende Fragment *Fest.-Paul S. 176 M. ningulus nullus. Marcus vates: „ne ningulus mederi queat“* beziehe ich auf den *vates* als *Mediziner* im Gedanken an Cicero, *Divin.* II 9 *ad aegros non vates ... sed medicos solemus adducere*, u. ebd. II 12 *num igitur ... vates ... morbi naturam acutius quam medicus ... coniectura adsequetur?* An dieser letzteren Stelle werden von Cicero zur Begründung der Meinung, daß es Weissagung überhaupt nicht gebe, 3 Beispiele angeführt. Der Wetterprophet wird dem wetterkundigen Steuermann gegenübergestellt, der Heilkünstler dem Arzt, der Feldherr seinem kultischen Berater, der vor der Schlacht um *Auspicien* anzugehen ist. Hier wird von Cicero das Wort *vates* auch ganz allgemein im Sinne von gr. *μάντις* gebraucht ohne ausdrückliche Beziehung auf den Stand der *vates* in der republikanischen Zeit (hierüber s. 9 S. 272). Gewiß denkt Cicero an dieser Stelle zunächst daran, daß der *vates* als Heilkünstler über den zukünftigen Verlauf der Krankheit sich seherische Sicht zuschreibe: *num igitur ... vates quis ... melius coniecerit ... e morbo evasurum aegrotum ... quam medicus?* Dennoch geht aus dieser Stelle ebenso wie aus II 9 hervor, daß der alt-römische *vates* noch zu Ciceros Zeit als Seher im weiteren Sinne denn als Zukunftsdeuter sich auch mit der Feststellung von Krankheiten befaßt hat. Den *augur* und *haruspex*, der den *imperator* berät, scheidet Cicero ebd. II 13 von dem *vates*, der

an die Kranken herantritt. Im Zusammenhang hiermit liegt es nahe, daran zu denken, daß der *vates* die Krankheiten auch singend beschrie. Solche Funktion des *vates* als Medicinmann, die wie 19 S. 311 gezeigt wird, im keltischen *vatis* ganz fest sitzt, ist übrigens Dahmann gleichfalls verborgen geblieben. Von den *carmina Marciana* kennt er nur S. 343, 1 die an Hexameter anklingenden Fälschungen der Annalistik bei Livius 25,12. Historisch ist, daß in der Notzeit des 2. Punischen Krieges im Jahre 213 der *Marcus vates* zu neuen Ehren kam. Seine Lebenszeit setze ich nach dem sprachlich am wenigsten modernisierten Fragment *noventium d. n.* in den Zeitraum des Appius Claudius etwa um 300 v. Chr.

Bei dieser mannigfachen Funktion des *Marcus vates*, der außer der Prophetie die moralische Cohortatio und das *mederi* im Kreise seiner Gesichte hatte, nehme ich das Wort *vates* in seiner ständigen Verbindung mit dem Eigennamen wenigstens für die ursprüngliche Wirkungszeit des Mannes nicht ausschließlich im Sinne von „Prophet“, sondern im Sinne des weisen und wissenden Sängers überhaupt. *Marcus vates praecepta composuit* ist nicht von vornherein so zu verstehen wie etwa „der Prophet Ieremias in seinen Klageliedern“. Erst als der Stadtpraetor Aemilius im J. 213/2 zu rein politischem Zweck Weissagungen hervorholte, wurde der *Marcus vates* nichts als der „Prophet Marcus“.

5. Der *vates* als Medicinmann

Für die Verskunst des *vates* als Medicinmann wage ich es, auch die bei Varro, *rust.* I 2, 27 überlieferte Heilformel des *Tarquenna* gegen Gicht anzuführen, obschon die Bezeichnung *vates* dem Namen nicht zugefügt ist. Aus dem Varronischen Text hat man bislang meist nur den saturnischen Langvers herausgeschält: *terra pestem teneto, salus hic maneto*. Leo, *Sat.* Vers S. 63 hat hier ein Gedicht von 5 saturnischen Kurzversen erkannt: *ego tui memini / medere meis pedibus / terra pestem teneto / salus hic maneto / in meis pedibus*. Fr. Münzer, *Realenc.* 2. Reihe IV 2343, 49 ff. wollte wegen der etruskischen Herkunft des Namens unter *Tarquenna* einen *haruspex* verstehen. Aber die *Haruspicin* gehört nach Cicero, *Divin.* II 26 zu den *artificiosa divinationis genera*; die *haruspices* gaben ihre Gutachten nicht in Versen, sondern in Prosa ab (s. 7 S. 267). So darf der etruskische Name, der in Rom seit dem Königs-

geschlecht der Tarquinier dem Wortstamm nach heimisch ist, nicht stören, in Tarquenna einen römischen *vates* zu erblicken.

Wo immer in einer alten Heilformel, wie deren auch in die spätlateinische medizinische Literatur manche gelangt sind, eine zauberhafte Beschwörung in saturnischem Rhythmus gegeben wird, ist es gerechtfertigt, an einen *vates* als einstigen Urheber zu denken. Diese Richtschnur gilt wie durchweg bei Heilformeln zweifelhaften Ursprungs z. B. auch für das bei Marcellus 8, 191 S. 74 N. erhaltene *incantamentum* gegen das Gerstenkorn im Auge: *nec huic morbo caput crescat / aut si creverit, tabescat*. Der Beschwörungston hier empfiehlt zusammen mit dem Gebrauch des Saturniers die Zuweisung an einem *vates*. Falls aber ein saturnischer Heilspruch nur ein aus Erfahrung gezogener Rat ohne pneumatischen Einschlag ist, kommt zunächst eine aus Bauernmund oder einem anderen Volkskreis entstammende Lebensregel in Frage. Dies gilt u. a. für den bei Varro, *L. Lat.* VI 21 überlieferten, an den *Meditrinalia* üblichen Winzerspruch: *novom vetus vinum bibo / novo veteri morbo medeor*. Eingeleitet wird die Anführung dieser beiden Saturnier von Varro mit den Worten: *Flaccus flamen Martialis dicebat hoc die solitum vinum novom et vetus libari et degustari medicamenti causa*.

6. Propheten als Poeten

Dahlmann a.a.O. ist es nicht gelungen, den Vorstellungsgelalt, wie er ihn für das Wort *vates* selber im Sinne hat, klar zu umschreiben. Er begnügt sich damit, das lat. Wort mit den Wörtern „Seher“ und „Wahrsager“ wiederzugeben und die Übersetzung mit „Dichter“ zu verfemen, ohne zu bedenken, daß für die Verfertiger religiöser Kult- und Seherlieder der Frühzeit trotz der zeitbedingten Spezialisierung dieser Verskunst auch das Wort „Dichter“ gebraucht werden kann. Tatsächlich versteht der Gelehrte unter *vates*, wie es sich gehört, zunächst nicht den Seher überhaupt, sondern denjenigen Seher, der in Versen prophezeit. Ausdrücklich ausgesprochen aber hat er diese Wesensbestimmung des ursprünglichen *vates*-Begriffs nirgends. Und doch ist dieser Umstand, daß *vates* in der republikanischen Zeit an den Stellen, wo es Wahrsager heißt und den altrömischen Stand betrifft, dem Sängerbegriff nicht widerstrebt, für Varros Bericht von der semasiologischen Berührung der Wortbegriffe *vates* und *poeta* eine sehr wesentliche Sache. Dieser Umstand ist für die Rechtfertigung Varros

geradeso wichtig, wie es meine teils erbrachten, teils noch zu erbringenden Nachweise sind, daß Dahlmann in Unkenntnis desjenigen Vorkommens von *vates* in der Latinität geblieben ist, wo das Wort nicht den Propheten-Sänger bezeichnet, sondern den Sänger von Hymnen, von moralischer Spruchweisheit und magischen Heilformeln. Die eigentliche These Dahlmanns ist die, daß *vates*, wo es den Sänger der Frühzeit bedeutet, nur in solchen Liedern bedeute, die nichts als Weissagung enthalten.

Bei der Wort- und Begriffsgeschichte von *vates* muß unbedingt in die Erwägung eingetreten werden, ob ein alt-römischer Wahrsager *vates* genannt werden konnte, wenn er nicht im *carmen* sein Wissen gab. Denn durch die ganze Latinität hindurch treten immer wieder *canere* und *vates* zusammen auf. Wie es in jenem Enniusvers heißt *vates . . . canebant*, so sagt z. B. Nepos, *Att.* 16, 4 von Cicero *cecinit ut vates*. Eine Verengerung seiner Bedeutungsbestimmung von *vates* als Wahrsager hat Dahlmann nur in der Richtung vorgenommen, daß er die Grenzsteckung zwischen den *vates* als Privatpropheten und den römischen Staatspriestern der Prophetie, den *augures* S. 344 vollzieht. Daß die *auguria* niemals im Liede gehen, das wird dabei nicht gesagt. Jener soziologische Unterschied aber soll nach ihm für die ganze römische Geschichte Geltung gehabt haben; die *vates* sollen „im öffentlichen römischen Kult niemals eine Rolle gespielt haben“. Aber selbst bei der Geltendmachung dieses Unterschiedes ist Dahlmann wieder die fehlende Beherrschung des Gesamtvorkommens von *vates* in der römischen Geschichte zum Verhängnis geworden. Denn der *vates* als Hymnensänger ist in der genossenschaftlich organisierten Priestersodalität der Salier eine Staatsperson sogar durch das Gesamtleben Roms hindurch, und zwar ein noch älterer Staatspriester als der *augur*, weil den Sodalitäten der alten Gemeinde gegenüber die übrigen Priestertümer eine jüngere Schicht darstellen (Wissowa, *Rel. u. K.*² S. 481). Über diesen *vates* der Salier s. 17 S. 297. Solche Verwirrung trübt nach verschiedenen Richtungen hin jenes verunglückte Bild der Wortgeschichte von *vates*.

7. Die amtliche und private Wahrsagung in der römischen Reflexionskultur und der ekstatische *vates* als Sehersänger

Schon lange Zeit vor der Periode der römischen Aufklärung, die etwa von 240 bis zu Augustus reicht, hat das offizielle Rom entsprechend dem juristischen Zug seiner *religio*

sich mit der eigentlichen Weissagung wenig befaßt. Mit Recht sagt Wissowa, a.a.O., S. 524 von den *auguria*, den Kulthandlungen der *augures*, daß sie nicht den Zweck verfolgten, „den Schleier der Zukunft zu lüften und über bevorstehende Ereignisse Aufschluß zu gewinnen . . . , sondern es handelt sich dabei um eine unter Beobachtung genau vorgeschriebener Formen an die Gottheit gerichtete Fragestellung und Einholung ihrer Zustimmung oder Bürgschaft für bestimmte Angelegenheiten des öffentlichen Wohls“. Von den weiteren artverwandten Collegien Roms legen die *XV viri sacris faciundis* die Sibiyllinischen Bücher aus; sie funktionieren *Graeco ritu, non Romano*, wie Varro, *L. Lat.* VII 88 sagt. Die halbstaatliche etruskische Disziplin der *haruspices* wollte ebenso wie die Auguraldisziplin eine Wissenschaft sein. Zu der aus der Fremde bezogenen staatlichen Prophetie, der Sibylle aus Cumae und der Haruspicin aus Etrurien treten dann als private Wahrsager in Rom schon während der älteren Republik in wachsendem Maße die Propheten des Orients. Der *vates* als Seher wird in der Zeit der Aufklärung vom Staate nicht mehr beansprucht, oder doch nur im Ausnahmefall, wie im J. 213 bei der behördlich veranlaßten Heranholung der *carmina Marciana* (s. 4 S. 263). Als Privatseher stehen die *vates* zusammen mit den Propheten aus dem Osten. Sie unterscheiden sich aber von jenen dadurch, daß sie keine Fremdlinge sind, sondern das nationale Rudiment eines früheren Zustandes im Leben Roms.

Die beiden Kriterien, die dem *vates* als Wahrsager immer geblieben sind und die ihn, der selber urlatinisch ist, vom urlatinischen *augur* außer seinem privaten Charakter trennen, sind die Ekstase und das *carmen*. Was die Ekstase angeht, so ist W. F. Otto beizupflichten, der bei seiner Behandlung der Wörter *superstitio* und *vates* *Archiv f. Rel.* XII S. 548 ff. feststellt, daß „begeistertes, aufgeregtes Wahrsagen gewiß dem alten Latium nicht ganz fremd war“. Die Gegenbemerkungen von Müller-Graupa, *Glotta* 19 S. 62 ff. und von Margadant, *Indog. Forsch.* 48 S. 284 gründen sich zum Teil auf die abgetanene Meinung, daß *vates* im Latein ein keltisches Lehnwort sei. Übrigens zeigt sich nicht nur in seinem Seherlied die Ekstase des *vates*, sondern noch in anderen Funktionen seiner Mission als frühzeitlicher Kultsänger (s. 12 S. 281).

Zur Ekstase gehört der Tanz und der Gesang mit seiner Bindung der Rede zu Versen. Darum sind es *carmina*, welche die *vates* bringen, einerlei ob es sich um Wahrsagungen oder

auch um die *axamenta* der Salier oder Heilsprüche handelt, deren einer in 5 saturnischen Kurzversen unter 5 S. 263 erwähnt wurde. Es mag dahinstehen, ob etymologisch das Wort *carmen* mit Lindsay-Nohl, Lat. Sprache, S. 310 und mit Thurneysen, Thes. 1. L. s. v. aus **canmen* herzuleiten ist. Gewiß braucht das lateinische *carmen* an sich kein an den Vers gebundenes Lied zu sein. *carmen* bedeutet im Latein auch die bloß rhythmisch geformte Rede, und man soll nicht fragen, ob der saturnische Vers älter sei, oder das an den Saturnier anklingende Prosa-*carmen*. Im letzteren verläuft die pontificale und augurale Formelsprache, und Cicero, *Leg.* II 59 hat das XII-Tafelgesetz ein *carmen* genannt (s. 12 S. 280). Was den Bestand unserer Überlieferung betrifft, so erscheint das Prosa-*carmen* in einer jüngeren Zeit als der Periode des Arval- und Salierliedes. Aber dieser Umstand kann nicht entscheiden, ob der Seher *vates* statt in Versen gelegentlich auch in Formeln geweissagt habe. Ausschlaggebend ist die Ekstase, zu welcher Gesang und Lied besser stimmt als die feierlich getragene rhythmische Formelsprache des Sakralrechtes. An das eigentlich saturnische Lied, sei es in Kurzversen oder in Langversen bindet den *vates* auch Leo, *Gesch. d. r. Lit.* I S. 14: „die Römer besaßen ein altes ursprüngliches Versmaß, in dem der von sakraler Begeisterung erfaßte *vates* sang, unter dessen Zwang auch das *carmen* (im weiteren Sinn) einherzugehen pflegte“.

Zu *carmen* tritt *vaticinium*, das mit *canere* wie *tibicinium* und *cornicinium* gebildete Wort für die Verkündigungen des *vates*, und nicht etwa [*vatiloquium*] nach der Bildung wie *veriloquium* und Entsprechendem (s. Gradenwitz-Brinkmann, *Laterculi*, 1904, S. 332 u. 335). Von den aus *vates* und *canere* gebildeten Zusammensetzungen hat *vaticinari* den ältesten Beleg Plaut. *Pseud.* 363, während *vaticinus* und *vaticinium* später als *vaticinatio* belegt sind.

Der Spruch der *augures* dagegen ist das *effatum*, das nicht in Saturniern, sondern in den *concepta verba* einer weihevollen Prosarede nach Ed. Norden, *Aus altröm. Priesterbüchern* (1939) S. 99 ff. erfolgte. Die Sprüche der *haruspices* endlich sind die *responsa haruspicum*, die mit demselben Ausdruck wie die Gutachten der Rechtsgelehrten benannt werden. Cicero stellt *Nat. deor.* II 10 den *Sibyllinis vaticinationibus*, den Versorakeln der Sibylle, die *haruspicum responsa* gegenüber.

8. Die Geschichte des *vates*-Standes

Es ist etwas anderes, die Geschichte des altrömischen *vates*-Standes zu schreiben, und etwas anderes, die Wortgeschichte von *vates* in Linien zu bringen. Das Gesamtbild der *vates*-Gestalt läßt sich nach den bisherigen Einzelbeobachtungen im wesentlichen zusammenbringen, wobei auch die Absteckung des Problems erfolgt, wie weit überhaupt von einem Stand der *vates* zu sprechen ist. Dem patricischen Hymnensänger der Salier standen seine patricischen Mitsänger jedenfalls näher als irgendein privater *vates* von eigener Legitimation, so unbegrenzt, was Zeit und Zahl angeht, Seher-Sänger in Rom die Zukunft gedeutet haben mögen oder Kranke zur Beschwörung unter Sicht nahmen. Die Entstehung eines Standesgefühles bei den *vates* läßt sich kaum durch die gemeinsame Eignung der einzelnen Persönlichkeiten zu sakraler Begeisterung verständlich machen. Die innere Entrücktheit bedingte auch eine äußere Entrücktheit von der Gesellschaft selbst derjenigen, die von gleicher Mission erfüllt schienen. Erst als die *vates* als abgelebte Erscheinung der Vergangenheit der moderneren Welt Roms seit der Zeit des Andronicus zu gelten begannen, hat sich eine Abgrenzung der *vates* zum Stand im Blickfeld der Öffentlichkeit vollziehen müssen. Freilich zu einem *collegium* sich zusammenzuschließen, wie es die *scribae* des Andronicus im J. 207 taten, dazu ist ein Hang bei den *vates* nicht zu erwarten. Denn bei der Bindung an die Subjektivität eines begeisterten Gemütszustandes hat jeder einzelne *vates* sich nur durch individuelle Eingebung zur Ausübung seiner Wirksamkeit für berufen gehalten. Aber weil die *vates* die veraltete Weise ihrer saturnischen *carmina* als Seher und Heilkünstler mitten in einer intellektualisierten Welt weiter ausübten, hat Verächtlichkeit, die man ihnen entgegnetrug, den Stand gemacht. Stellen der archaischen Literatur wie Plaut. *Mil.* 911 zeigen das Vorhandensein des *vates*-Standes.

Wenn man nun von diesem *vates*-Stand der römischen Aufklärung zu der soziologischen Stellung und zum Wirkungskreis der *vates* des 4. Jahrh. v. Chr. aufsteigen will, so ist von dem Stand der Aufklärungszeit die dort durch den Zeitgeist bedingte abschätzig Behandlung abzuziehen, und das hinzuzufügen, was der anders gearteten Gesittung der nächsten Generation vor dem Eingreifen des Andronicus in die römische Entwicklung gemäß ist. Die letzten Generationen vor der

Eroberung Tarents sind in ihrer kulturgeschichtlichen Stellung eine Übergangszeit. Ihr Repräsentant ist nach jeder Seite des Lebens der Römer hin und so auch für ihre Bildungsgeschichte Appius Claudius Caecus. Die römische Redekunst ist durch die Publikation seiner Rede gegen Pyrrhus Literatur geworden. Die XII-Tafelgesetzgebung muß man das erste römische „Buch“ nennen (Leo, a.a.O. S. 41); aber das erste literarische Buch der römischen Jurisprudenz ist das von dem aedilicischen *scriba* des Appius verfaßte *Ius Flavianum*. Das saturnische *carmen Pythagoreum* des Appius (s. Philolog. 79, 1924, S. 357) ist eine Übersetzungsarbeit wie die Produktion des Andronicus, wenn schon von jenem die Weltliteratur der Hellenen, von diesem nur ein den Römern nächstliegendes Gebiet, die moralische Ermahnung, angegangen ist. Cicero, *Tusc.* IV 3 bezeugt, daß es bei den Pythagoreern Sitte war *carminibus praecepta tradere*.

In dieser Übergangszeit römischer Literaturentwicklung, die vor dem Epochejahr Neues schuf, ohne mit dem Alten zu brechen oder gar es zu verhöhnen, wird auch der *vates* eine von Geringschätzung nicht ergriffene Rolle gespielt haben. Wenn anders die 4 S. 262 gebrachte antiquarische Notiz *Marcius vates primus Praecepta composuit* als echte Münze sich allgemeiner Anerkennung erfreut, so war außer den Pythagoreern ein latinischer *vates* das Vorbild des Appius. Diesen nun in gleicher Weise wie den Appius zum Übersetzer griechischen Moralstoffes zu machen, dazu besteht nach keiner Richtung hin eine Nötigung. Wohl aber gibt die bis zu einem gewissen Grade vorhandene Gleichheit der poetischen Tätigkeit des Appius und des *Marcius vates* das Recht zu der Vermutung, daß der *vates* im 4. Jahrh. bei gelockerter Inanspruchnahme prophetischer Sänger-Ekstatik durch den Staat, seine saturnische Technik auch anderen Gebieten als der Zukunftsschau und der Krankenheilung zuwandte.

Zweimal stand der *vates* der Gleichung mit dem späteren *poeta* schon vor Vergil besonders nahe. Zum ersten Male in jener frühesten Latinerperiode, als es außer den Kultgesängen des *vates* überhaupt keine Verskunst echtlatinischen Ursprungs gegeben hat. Zum anderen Male in den letzten Generationen vor dem Epochejahr 240, als der *vates* vom täglichen Kultdienst durch *pontifex* und *augur* verdrängt, aber doch noch geachtet von der Öffentlichkeit seine saturnische Verskunst über den Kultgesang hinaus auf das *Praecepta-carmen* ausgedehnt

hat. Von noch anderer damaligen Verskunst des *vates* wird 16 S. 296 die Rede sein.

Nun aber gilt es zu zeigen, wie und warum das prophetische *carmen* seit dem 3. Jahrh. zusammen mit der Krankenbeschwörung zur Alleinherrschaft in der Liedkunst des *vates*, vom Saliervates abgesehen, gelangt ist. Vergil hat das Wort *vates* zum Gebrauch im Sinne von *poeta* erwecken können. Aber die ehrwürdige Gestalt des *vates*, wenn solche Gestalten es auch noch in seiner Zeit hier und da auf dem Lande gegeben haben wird (s. 18 S. 305), konnte er nicht wieder zum Träger einer Kultdichtung machen. Obwohl der Vorsänger der Salier als Verfasser von *versus in deos singulos* auch zu Vergils Zeit und später noch bleibend in Wirkung war (s. 17 S. 297), hat der mit der römischen Aufklärung um 240 einsetzende Prozeß nie eine Korrektur erfahren, der den Kultsänger *vates* zum Verseschmied privater Orakel und Heilformeln gemacht hat. Dieser Prozeß ist jetzt zu schildern.

9. Die Geschichte des Wortes *vates* Bedeutungslehnwort für $\mu\acute{\alpha}\nu\tau\iota\varsigma$

Als Andronicus den Literaturgeist der Römer zu seiner ersten großen Blüte trieb, ging es mit dem *vates* als *poeta*, von dem Varro berichtet, schnell zu Ende. Wenn die Not der Zeit einen Hymnus an die Iuno erforderte, so wollte man nicht mehr die *versus Iunonii* des Saliervates hören, sondern man bestellte bei dem aus Tarent gebürtigen Andronicus einen Iunohymnus, wie es im J. 207 nach Livius 27,37,7 geschah. Der *vates* war als *poeta* im 4. Jahrh. auch im Totenkult der *Imagines* als gelegentlicher Verfasser von saturnischen Elogien, wie sie unter den Maskenbildern des Atriums zu lesen waren, in Funktion getreten (s. 16 S. 290 ff.). Aber auch solche zaghafte „epische“ Dichtkunst des *vates* in „Ahnenliedern“ ist seit 240 in Wegfall gekommen. Durch das hellenistische Grabepigramm ist sie ersetzt worden und vollends überflüssig geworden durch die nun in Schwung kommende große Epik, die das Lob der Ahnen übernahm: *Aspicite o cives senis Enni imaginis formam, hic vestrum panxit maxima facta patrum.*

Auch die saturnischen Heil-*carmina* des *vates* haben zum mindesten in der städtischen Bevölkerung an Zugkraft verloren, als die griechische Aufklärung die nationale Gebildeten-schicht durchdrang. Wie kräftig die griechischen Ärzte sich damals in

Rom durchzusetzen wußten, lehrt am besten der durch Plinius, *Nat. hist.* 29,14 berichtete ironisch-kritische Erguß des Cato: die fremden Ärzte seien nach Rom gekommen, um durch ihre Behandlung das Siegervolk auszurotten, wofür dieses noch teures Geld bezahle. Freilich zeigt zugleich dies Wort Catos eine allgemein römische mißtrauische Einstellung gegen die wissenschaftliche Heilkunde der Griechen, so daß man dem *vates* als Medizinmann wenigstens auf dem Lande auch während der Aufklärung sein Dasein nicht bestreiten darf. Selbst für Cicero ist ja der *vates* als Medizinmann ein durch das Leben ihm gebotener Begriff (s. 4 S. 262).

Der frühe Stammespriester *vates* hat aber in seinen Kult-*carmina* den Göttern nicht ausschließlich *axamenta* gesungen. Vor dem Hymnus auf die Götter steht das Bittgebet, die Beschwörung der Schutzgeister. Der Vorsänger des *carmen Arvale*, des Liedes, das zusammen mit dem *carmen Saliare* an der Spitze der vorliterarischen Kultdichtung seinen Platz hält, war ein längst vor der augusteischen Reorganisation des Arvalkultes vergessener *vates* gewesen, und zwar ein bei weitem ekstatischerer als derjenige der Salier (s. 14 S. 283 ff.). Mit diesem *vates* der Arvalen aber ist es schon lange vor dem Epochejahr 240 zu Ende gegangen, nämlich damals, als die *religio* der Römer zum Rechtsgeschäft des Pontifex zwischen Göttern und Menschen sich befestigte. Ein vollwertiger Ersatz hat also den *vates* der Götteranflehung aus den Gedanken der Römer getilgt.

So war von sämtlichen Funktionen des *vates*-Standes der Frühzeit in der Periode der römischen Aufklärung nur die Weissagung und der Heilzauber übrig geblieben, Funktionen, aus denen die Ekstase nicht fortzudenken ist. Aber gerade deshalb erschien die *vates*-Gestalt jener neuen Gegenwart als eine verdächtige.

Sogar die *augures* und *haruspices*, die nicht aus Visionen, sondern aus Theorie nach eigenen Methoden die Wahl für zukünftige Handlungen bestimmten, gerieten damals in Gefahr, von der Verachtung, die dem Wundermann *vates* gezollt wurde, ein Stück mitzubekommen. Jedenfalls sind auch sie schon seit der Frühe des 3. Jahrh. mit Spott von den Römern bedacht worden. Als Claudius Pulcher, der Sohn des Caecus, Consul 249 *in auspicando* von den heiligen Hühnern vor der Seeschlacht den von ihm gewünschten Bescheid nicht erhielt, ließ er sie in die See werfen mit den bei Suet. *Claud.* 2 angeführten Worten: *ut biberent, quando esse nollent*. Das geflügelte Wort

vom „Augurenlächeln“ ist zwar eine Erfindung der Neuzeit; aber von dem halbstaatlichen *haruspex* hat Cato Censorius nach Cicero, *Divin.* II 51 spöttisch bemerkt: *mirari se, quod non rideret haruspex, haruspicem cum vidisset.* Bei dieser Einstellung selbst den staatlichen Collegien der Zukunftsbestimmung gegenüber ist es selbstverständlich, daß der *vates*-Stand in der Aufklärungszeit mit der Beschäftigung, die ihm, abgesehen vom Saliervates, damals noch geblieben war, den Tiefpunkt der Achtung in seiner Geschichte erfuhr. Bei Ennius, *Scaen.* 319 ff. V. gilt der *vates* als Betrüger, der, um eine „Drachme“ zu verdienen, Reichtümer denen prophezeit, die seinen Aberglauben teilen. Cicero nennt den *vates* in einer absteigenden Aufzählung der die Zukunftsdeutung betreibenden Personen an vorletzter Stelle: *Nat. deor.* I 55 *haruspices, augures, harioli, vates, coniectores.* Noch tiefer als die nationalen *vates* stehen hier nur die *Isiaci coniectores*, die neben den *astrologi de circo* und den *interpretes somniorum* von Cicero, *Divin.* I 132 genannt werden.

Aber in denselben Jahrhunderten von Ennius bis Cicero, in denen der altrömische Stand der *vates* am ärmsten an Ehren wurde, kam das Wort *vates* zu der hohen Würde, ein Sammelname für den Wahrsagerbegriff überhaupt zu werden. Der Vorstellungsgehalt des griechischen Wortes *μάντις* floß in das lateinische Wort *vates* hinein und schuf diesem in der lateinischen Literatur eine von der Geschichte des altrömischen *vates*-Standes unabhängige Gebrauchssphäre von hoher Bedeutung. Derselbe Cicero, der für die fragwürdigen Gestalten seiner Gegenwart, die sich *vates* nannten, nichts als Verachtung übrig hat, gibt die besten Belege für den semasiologischen Prozeß, der das Wort *vates* durch die Gleichsetzung mit *μάντις* in die Höhe gehoben hat. In der Bedeutung von *μάντις* kann Cicero das Wort *vates* mit dem spezielleren Worte *augur* wechseln bei der Bezeichnung der Priester des Trophonios-Orakels zu Lebadeia in Böotien, die aus dem Krähen der Hähne das Zukünftige erkennen wollten; vgl. *Divin.* I 74 *augures dixisse Boeotios Thebanorum esse victoriam.* ebd. II 56 *vates Boeotios . . . vidisse . . . victoriam esse Thebanorum.* Das gr. *μάντις* wird auch als Femininum, sogar in eigener Flexion gebraucht, besonders von der Sibylle (s. Orac. Sib. Prolog. 30 S. 2 Geffcken); darnach sagt Cicero, *har. resp.* 27 von der Sibylle: *hac vate suadente.* Für Cassandra, die Seherin, welche *μάντιν κόραν* Pindar, *Pyth.* 11,33 genannt hat, ist in der lat. Lit. die Bezeichnung *vates* gang und gäbe (Thes. 1. L. Onom. II 232,21 ff.). Ausgedehnte Behandlung der

Weissagung für und wider ihre Möglichkeit findet sich in der antiken Reflexion und Philosophie (s. Fr. Jaeger, *De oraculis quid veteres philosophi iudicaverint*, Diss. Rostock 1910). Der gr. Sammelbegriff für den Wahrsager ist in dieser Literatur das Wort *μάντις*. Daß die „*appellatio generalis μάντις*“; sowohl die römischen *augures* wie die *haruspices* bezeichnen kann, dafür gibt Belege D. Magie, *De Romanorum iuris vocabulis in gr. sermonen conversis* (1905) S. 22; 144; 148. Dieser gr. Sammelbegriff *μάντις* fand im Latein seine Wiedergabe durch das Wort *vates*; Cicero gibt für *μάντις* in dem sprichwörtlich gewordenen Trimeter des Euripides Frg. 963 N. *μάντις δ' ἄριστος ὅστις εἰλάζει καλῶς* die Übersetzung *vates*; s. *Divin.* II 12 *est quidam Graecus vulgaris in hanc sententiam versus: „bene qui coniciet, vatem hunc perhibebo optimum“*.

Nachdem das Wort *vates* in der römischen Aufklärung Bedeutungslehnwort für das gr. *μάντις* geworden war, hat es diese semasiologische Linie durch seine ganze Wortgeschichte weitergeführt. Daran hat auch Vergils Eingriff in die Geschichte des Wortes nichts geändert, der den Gebrauch von *vates* für *poeta* anbahnte, um dem seit Naevius eingebürgerten saecularen Dichterbegriff des Lehnwortes *poeta* etwas vom Sinne des altrömischen Kultdichters einzuflößen. Daß Vergil hiermit das Gute gewollt, aber das Böse insofern bewirkt hat, als im nachvergilischen Gebrauch des Wortes *vates* nun jedem noch so frivolen Dichter der ehrwürdige Name des altrömischen Kultsängers zufiel, ist 18 S. 308 belegt. Es gehen also nach Vergil die beiden semasiologischen Linien *vates* = *μάντις* und *vates* = *ποιητής*, jede für sich unabhängig voneinander weiter bis zum Ausgang des Lateins. Aber *vates* für *poeta* ist ein problematischeres Produkt der Wortgeschichte von *vates* als *vates* für *μάντις*. Die letztere Linie ist aus dem allgemeinen Sprachleben der gr.-römischen Kultursynthese organisch herausgewachsen. *vates* als *poeta* dagegen ist ein reformatorisch gedachtes Erzeugnis der religiösen Integration der augusteischen Zeit, die wohl die urrömische Benennung des vorliterarischen Kultdichters zum Leben erwecken konnte, aber den Sinn des inspirierten Dichters zu halten, nach dem Verlauf der römischen Geistesgeschichte außerstande war. Nur gelegentlich bricht dieser Sinn noch später hervor, so bei Tac. *Dial.* 9 *egregium poetam, vel, si hoc honorificentius est, praeclarissimum vatem*.

Die Geschichte des Dichterbegriffs in der römischen Welt wird nicht durch die Wortgeschichte von *vates* und *poeta*

erschöpft. Hinzukommt das, was über *scriba* unter 1 S. 259 f. als Bedeutungslehnwort des Andronicus gesagt ist. Um aber statt *scriba* das Lehnwort *poeta* bei den graecisierenden Dichtern der archaischen Zeit in Schwung zu bringen, dazu bedurfte es nicht der Autorität einer einzelnen Persönlichkeit. Belegt ist der Gebrauch seit Naevius. Die zeitgerechte Echtheit des Saturniers *malum dabunt Metelli Naevio poetae* hat der hyperkritischen Spätdatierung Wissowas gegenüber Ed. Fränkel, Realenc. Suppl. VI 623 nach anderen erhärtet. Zum Vers des Grabepigramms *flerent divae Camenae Naevium poetam* s. Leo, Sat. Vers S. 57,2.

10. Prosa-Wahrsagung unter dem *vates*-Namen

Vergil hat aber nicht nur den weltlichen *poeta* seiner Gegenwart mit dem ehrwürdigen Namen des altrömischen Kultsängers geschmückt, sondern auch auf die vor ihm wie nach ihm laufende Bedeutungslinie *vates* = *μάντις* eine das Wort *vates* erhöhende Wirkung ausgeübt. In der Literatur der Republik konnte die neutrale Stellung des *vates-μάντις*-Begriffes, die in der abstrakten Haltung der antiken Reflexion zu dem Orakelproblem wurzelte, bei den Lateinern immer wieder durch die Verachtung gestört werden, die dem rudimentären *vates*-Stand des römischen Städtelebens anhaftete. Damit ist es nun seit Vergil aus. Das Wort *vates* steht in der Kaiserzeit in Ehren, in welcher Bedeutung und wo immer es für sich gesetzt vorkommt. Sagt Cicero von der Sibylle *har. resp. 27 hac vate suadente*, so redet Vergil sie an *Aen. VI 65 sanctissima vates*. Nach Vergil entwickelt sich der übertragene Gebrauch, in dem *vates* den „Verkünder“, „Propheten“, „Meister“ einer Wissenschaft bezeichnet; vgl. Val. Max. VIII 12,1 *Scaevola, legum clarissimus et certissimus vates*. Von Plinius, *Nat. hist. XI 219* wird Herophilus, der Begründer der wissenschaftlichen Anatomie *medicinae vates* genannt, wo ein Gedanke an den von Cicero, *Divin. II 12* dem *medicus* gegenübergestellten Heilkünstler *vates* (s. 4 S. 262) ausgeschlossen ist. In der ekklesiastischen Latinität ist *vates* ein erstrangiger Ausdruck für Bekenner des Christentums und biblische Propheten (Literatur hierzu s. Gesch. d. r. Lit. S. 54).

Aber wie blendend auch der Glanz ist, dessen sich nach Vergil im Verlaufe der Kaiserzeit das Wort *vates* in der Bedeutung des Propheten erfreut hat, zum Verständnis dieser Entwicklung darf man nicht auf die Annahme verfallen, daß im vorliterarischen Römertum diese Bedeutung des Propheten die

Alleinherrschaft besessen hätte. Die Wiege der respektvollen Anwendung von *vates* = Wahrsager in der republikanischen Zeit ist das Werk dieser Zeit selber, die einerseits den nationalen Seherstand verachtete, andererseits aber zugleich dem Worte *vates* unter dem Einfluß des griechischen *μάντις* den achtungsvollen Platz in der lateinischen Literatur gegeben hat. Daß ein Schnitt liegt zwischen dem Seher *vates* der römischen Vorzeit und dem in der republikanischen Literatur aufkommenden Sammelbegriff *vates* als Wahrsager, wird am besten dadurch klar, daß der altrömische *vates* nur im *carmen* sang, der *vates* als *μάντις* von der republikanischen Literatur an bis zum Ende des Lateins auch ein Prosa-Prophet ist. Der *vates* als Wahrsager ist in der römischen Literatur erst wieder zu Ehren gekommen, als er sich seines ursprünglichen Sinnes als Seher-Sänger im *carmen* entäußert hatte.

Bei den Griechen ist *μάντις* auch der Prosa-Prophet. Das Problem, ob die griechischen Orakel ursprünglich nur metrisch gegeben wurden, findet sich behandelt Realenc. IV 2536,49 ff. s. v. Delphoi; die frühe Abfassung in Prosa steht außer Frage. Cicero sagt *Divin.* II 116 *Pyrrhi temporibus iam Apollo versus facere desierat*. So ist es klar, daß der *μάντις*-Begriff, der das Bedeutungslehnwort *vates* in der römischen Aufklärung beeinflusste, sich um poetische oder prosaische Form der Wahrsagung nicht gekümmert hat. Der *vates* Altroms ist dagegen mit seinem ekstatisch ausgestoßenen *carmen* eine sehr primitive Erscheinung der römischen Anfänge. Nicht auf diese Gestalt blickend hat Cicero die Wahrsagung in der Gesetzgebung seines Idealstaates geordnet, die er dort unter die Aufsicht einer besonderen Klasse von *sacerdotes* stellt; s. *Leg.* II 20: *alterum (genus sacerdotum), quod interpretetur fatidicorum et vatium ecfata* u. ebd. 30 (*sacerdotes*) *ad interpretanda praedicta vatium*. Hier denkt Cicero vielmehr an die Sibylle in Rom, deren Orakel die *XV-viri* auslegten, oder an die Pythia, wo die Kultpriester die Inspiration in Form brachten. Daß Cicero für die Prophetie des *vates* den für die Bescheide der *augures* technischen Ausdruck *ecfata* (s. 7 S. 267) verwendet, bestätigt, daß die römischen *vates* und ihre *carmina* hier außerhalb seines Blickfeldes geblieben sind.

Für sichere Verbindung des *vates*-Namens mit Prosa-Wahrsagung bringe ich zwei Belege. Erstens die von Livius XXV 12,5 ff. zum J. 212 berichteten Prophezeiungen des falschen *Marcus vates* (s. 4 S. 263); pseudepigraphisch wie sie sind,

zeigen sie ihre völlige Unvertrautheit mit dem altrömischen *vates*-Stand dadurch, daß ihre Prosa, wo sie an Verse anklingt, nicht an Saturnier, sondern an Hexameter denken läßt. Sodann redet Olenus Calenus, der als *Etruriae celeberrimus vates* von Plinius, *Nat. hist.* 28,15 in der aetiologischen Legende zur Namensdeutung von *Capitolium* eingeführt wird, in Prosa: *hoc ergo dicitis Romani? hic templum Iovis optimi maximi futurum est, hic caput invenimus?* Diese aetiologische Legende, deren vergleichsweise hohes Alter nicht bezweifelt werden soll, gehört jedenfalls ihrem Ursprung nach in die literarische Periode des alten Roms (s. Realenc. XVII 2450,43 ff.). So lehrt die Bezeichnung des Etruskers Olenus Calenus als *vates* bei Plinius, einerlei ob sie von diesem selbst herrührt, oder aus einer alten Quelle des literarischen Roms stammt, jedenfalls, wie sehr der Prophetenbegriff *vates* = μάγιστρος der Literatur durch seine Erstreckung auf die Prosarede sich von der Gestalt des Lebens, dem altrömischen Seher-Sänger *vates* abgesetzt und gelöst hat.

11. antiquos poetas vates appellabant

Die Geschichte des *vates*-Standes, aber auch des Wortes *vates* ist dargestellt. Das Gesamtbild, das sich dabei ergibt, ist jetzt mit Varros Zeugnis *L. Lat.* VII 36 über die Bedeutungsgeschichte von *vates* zusammenzuhalten, weil dies Zeugnis die Tür zu dem *vates*-Problem aufschließt. Das Zeugnis leidet bei dem ersten Anblick an einer Merkwürdigkeit des Ausdrucks; statt des zu erwartenden *antiqui poetas vates appellabant* lautet es *antiquos poetas vates appellabant*. Aber gerade dieser Wortlaut muß jetzt als der für Varro allein mögliche anerkannt werden. Die genaue Interpretation der Stelle bestätigt die Richtigkeit des kulturgeschichtlichen Bildes der *vates*-Gestalt und der Geschichte des Wortes.

Varro sagt genau genommen, daß man mit dem Worte *vates* den *poeta* einer veralteten Art benannte. Im Text *antiquos poetas vates appellabant* liegt an sich die Änderung von *antiquos* zu *antiqui* nahe, und so steht es noch in der Ausgabe von L. Spengel (1885) S. 133 im Text. Was das Imperfekt *appellabant* im subjektlosen Satz angeht, so ist es in der Fachsprache hinzunehmen; Cicero, *Tusc.* I 86 sagt *volgo ex oppidis publice gratulabantur*. Seit der Ausgabe von Goetz-Schoell (1910) S. 104 ist man allgemein zu der überlieferten Lesung *antiquos* zurückgekehrt. Jedoch wurde bislang es versäumt, auf

den besonderen Sachverhalt hinzuweisen, der Varros Ausdrucksweise bedingt hat.

scribas proprio nomine antiqui et librarios et poetas vocabant heißt es in der Festusglosse S. 333 M., in der der Augusteer Verrius Flaccus den archaischen Gebrauch des Wortes *scriba* für *poeta* festgestellt hat (s. 1 S. 259). Der dem Begründer des römischen Literaturlebens wohl zuzutrauende Versuch, durch Einführung des Bedeutungslehnwortes *scriba* dem Lehnwort *poeta* das Wasser abzugraben, so kurzlebig und mißglückt er war, konnte sich doch nicht der Aufmerksamkeit der Antiquare der klassischen Zeit entziehen. Verrius Flaccus hat nicht nur in dem Protokoll vom J. 207 der *Xviri sacris faciundis*, denen die damals stattfindende Ausrichtung der Iunofeier mit dem Hymnus des Andronicus zustand, den Terminus *scriba* für *poeta* gelesen. Daß die Festusglosse in ihrer Fassung einen längeren Gebrauch des Wortes *scriba* im Sinne von *poeta* vor 207 voraussetzt, ist oben a.a.O. bemerkt. Andronicus wird eben selbst schon in Dramenprologen *scriba* genannt haben, die Didaskalien mochten das Wort in diesem Sinne verwandt haben, die *commentarii* der Aedilen sind Verrius Flaccus zugänglich gewesen. Über welche archivalischen Quellen die Antiquare der klassischen Zeit bei ihrer Arbeit an der archaischen verfügten, hat Fr. Marx, Sächs. Ber. 63 (1911) S. 47 f. herausgestellt. So ist es klar, auf welche tatsächlichen Beobachtungen sich die Festusglosse in dem ihr eigenen Wortlaut gründet: *scribas . . . antiqui . . . poetas vocabant*.

Wenn Varro sein Wissen von dem *vates* als *poeta*, wie Verrius Flaccus das seinige über *scriba* als *poeta*, nur aus Stellen des archaischen Schrifttums gezogen hätte, so aus dem Enniusvers *versibus quos olim Faunei vatesque canebant*, dann hätte er, entsprechend der Ausdrucksweise des Verrius Flaccus bei der Glosse über den *scriba*, gesagt: *antiqui poetas vates appellabant*. Freilich wird das gleiche Wort *antiquus* ebenso von Varro wie von Verrius Flaccus gebraucht. Indessen läßt sich bei dem Ungefähr der Zeitbestimmung, das dem Worte innewohnt, aus diesem gleichen Gebrauch keine gleiche Terminbefristung der Zeit, welche der eine und andere Antiquar im Sinne hatte, entnehmen. Die Feststellung über die *antiqui poetae*, für welche Varro die Benennung *vates* berichtet, steht unter einer ganz anderen kulturgeschichtlichen Schau als die auf Lektüre archaischen Schrifttums zurückgehende Notiz des Verrius Flaccus über die *scribae*. Bei den *antiqui poetae*, zu deren Bezeichnung

nach Varro das Wort *vates* das Latein gebrauchte, gibt es keine Begrenzung nach unten hin, geschweige denn eine solche nach oben hin. Varro sagt an dieser Stelle nicht etwa, daß nur die *antiqui* die Dichter *vates* genannt hätten, sondern bei ihm geht das Wort *antiquos* als Attribut zu *poetas* gesetzt, nicht allein auf die Herleitung des *vates*-Namens aus dem dunklen Raum völkischer Anfänge, sondern auch auf den altertümlichen Charakter des *vates* überhaupt. Er, der die *antiquos poetas*, die Seher-Sänger noch um sich sah, als private Wahrsager und Heilkünstler im täglichen Leben, und bei den Salierfesten den Vorsänger dort im öffentlichen Kult, konnte nicht auf den Satz verfallen: *antiqui poetas vates appellabant*. So sehr auch Varros bewußtes Forscherauge auf die früheste Vergangenheit seines Volkes in dieser Sache gerichtet war, mußte er doch der tatsächlichen Geschichte der *vates*-Gestalt Rechnung tragen. Sein hauptsächliches Anliegen ist es allerdings gewesen, den Ersatz des Wortes *vates*, dessen sich die unliterarische Vorzeit für die Verfasser und Vorsänger kultischer *carmina* bei dem Fehlen einer weltlichen Dichtkunst bedient hatte, durch den Begriff *poeta* der Literaturdichtung festzustellen. Aber gerade weil er die gesamte Problematik der Geschichte des *vates*-Namens einsah, gab er seiner vorläufigen Bemerkung im Sprachwerk unter Verweis auf die in Aussicht stehende Behandlung im Werk *De poematis* die eigene Form *antiquos poetas vates appellabant*.

12. Abgrenzung der Kultdichtung des *vates* von sonstiger vorliterarischen Dichtung und vom pontificalen Kult-*carmen*

Der *poeta*-Begriff der römischen Aufklärung steht als Oberbegriff über den einzelnen Gattungen der Poesie, so viele sich scheiden lassen nach den Urbildern griechischer Formenschöpfung. Der *vates*-Begriff der römischen Frühzeit dagegen ist kein Oberbegriff über die verschiedenen Arten altrömischer Kunstübung, wie sie als italische Keimzellen in unbestimmtem Lichte der Forschung erscheinen, um nach der Befruchtung durch den Hellenengeist in den von dort empfangenen Literaturformen aufzublühen. Wenn nun Varro den *poeta* der Reflexionskultur mit dem *vates* der Frühzeit in Verbindung bringt, so ist nachzusehen, ob auch außerhalb der Kultdichtung in den vorliterarischen Improvisationen der Römer eine Kunstübung sich findet, die für den *vates* als *poeta* in Betracht käme.

Zunächst ist bei dem Überblick über die vorliterarischen Dichtungsanfänge der Römer an die italischen Ursprünge der

Atellane zu denken. Hier darf man sich weder dadurch täuschen lassen, daß die Atellanenspieler von der durch Cicero, *Rep.* IV 10 bezeugten Ehrlosigkeit der *histriones* ausgenommen waren und vielmehr nach Livius VII 2,12 die freie römische Jugend das Spiel übte; noch dadurch, daß die Atellanen-Aufführung nach Strabo V 3,6 S. 233 an ein römisches Jahresfest angegliedert worden ist. Das Spiel ist oskischen Ursprungs. Es trägt seinen Namen nach dem samnitischen Ort *Atella*; in keinem altlatinischen Schutzgeisterkult ist es urtümlich verwurzelt. *vates* ist ein dem Latein mit dem Keltischen gemeinsames Wort. So ist in diesem Zusammenhang auch der Forschung von Vittore Pisani zu gedenken, wonach die Osker-Umbrer vom Balkan nach Italien gelangt sind. Demnach steht zur Erörterung, ob der Zusammenschluß der Osker mit den Latinern, den ursprünglichen Trägern der *vates*-Gestalt, zum italischen Volkstum nur erst ein sekundäres Geschehen der Völkergeschichte gewesen ist.

Bestbezeugt ist vorliterarische Verskunst der Römer für den *Fescenninus* beim Hochzeitsfest (Macrob., *Saturn.* III 14,9; Festus S. 55 M.). Die antiken Antiquare kennen die volkstümliche Verbindung des Namens mit *fascinum* „männliches Glied“, aber auch die vorzuziehende Herleitung des Namens vom südetrurischen Ort *Fescennium*, der in der Nähe des latinisch-etruskischen Falerii liegt. So handelt es sich auch bei dieser improvisierenden Kunstübung der Latiner um fremden Import, womit auch hier eine Rolle des *vates* nicht in Betracht kommt.

Was die antiken Nachrichten von frühem Singen und Dichten in Latium angeht, so müssen religiöse Einbettung der Kunst, reinlatinischer Ursprung und Gebrauch des Saturniers zusammentreffen, um überhaupt den Gedanken an den *vates* zur Prüfung zuzulassen. Einen zusammenfassenden Überblick über die vorliterarische Kunstübung der Römer von den Liedern bei Festen der Familie und des Staates an bis zum Arbeitslied gibt Leo, *Gesch. d. r. Lit.* I S. 16. Bei der Musterung der Möglichkeiten, wo ein *vates* als vorliterarischer *poeta* hätte auftreten können, ist der aussichtsreichste Fall die *nenia*, das *carmen* für den Toten. Aber wenn wirklich die altrömische Totenlitanei irgendwann einmal der *vates* gesungen hat, — die römischen Antiquare wissen davon nichts; die *nenia* singt in der archaischen Zeit die *praefica* (Realenc. XVI 2392).

Der kritische Punkt des Problems, wie weit der *vates* wenigstens als Träger der gesamten saturnischen Kultdichtung

der Frühzeit den Platz hält, sind die Rituale der römischen Staatspriester, die von Gellius XIII 23 zitierten pontificalen Litaneien von Götternamen, das von Macrobius, *Saturn.* III 9,7 ff. angeführte *carmen* der *evocatio* der Götter aus einer belagerten Stadt, die von Varro, *L. Lat.* VII 8 gegebene Spruchformel der *augures* bei Abgrenzung des *templum*, das nach dem Arvallied älteste Gebet an Mars, das Cato, *Agr.* 141,2 f. überliefert. Aber für die Sprachbindung dieser *carmina* gilt, daß sie, wenn überhaupt, so doch nur gelegentlich aus ihrem feierlichen Prosa-Rhythmus in saturnische Verse übergehen, hier also eine eigentliche Liedkunst fehlt. Zur Verwendung des Wortes *carmen* für solche festgefaßte Formelrede s. 7 S. 267. Dort ist auch klargelegt, daß das saturnische Lied, und nicht etwa das Prosa-*carmen* dem *vates* eigentümlich ist. Hierin liegt also, was das Formale angeht, sein Eigenmerkmal gegenüber der Kultrede der *Pontifices*. Zum formalen Unterschied kommt der sachliche. Innerhalb der pragmatischen Entwicklung des römischen Kultus hat der *vates* in den uralten Sodalitäten nach Ausweis des Salier-*vates* seinen Platz. Ursprünglich amtiert er bei den Stämmen des noch nicht fest zum Staat zusammengeschlossenen Volkstums, während der *pontifex* mit seinem Prosa-*carmen* Priester des Staates ist. So altertümlich auch die Prosa-*carmina* der *pontifices* und *augures* anmuten, so gehören sie doch einer weitaus jüngeren Periode der römischen Kultgeschichte an als die Arvalen und Salier, zu denen der *vates* gehört.

In welcher praehistorischen Schichtung der Entwicklungsprozeß des latinisch-römischen Kultus verlaufen ist, läßt sich aus den Verhältnissen der historischen Zeit erkennen. Hierfür sei auf Wissowa, *Rel. u. Kult. d. R.*² S. 481 verwiesen:

„Der Bestellung besonderer Staatspriester ist eine Zeit vorausgegangen, in welcher die Gemeinde die Ausübung der ihr zufallenden sakralen Verpflichtungen innerhalb des Dienstes einer bestimmten Gottheit einem einzelnen Geschlechte übertrug, das dann aus seiner Mitte die für die Ausführung der verschiedenen sakralen Akte geeignete Personen zu stellen hatte. Eine Priesterschaft wurde daraus erst, als nicht mehr das ganze Geschlecht, sondern eine geschlossene Zahl von Einzelpersonen, zunächst noch unter Beibehaltung der Bindung an ein bestimmtes Geschlecht, Träger von sakralen Funktionen im Namen der Gemeinde wurde: die Luperici enthalten in ihrer Bezeichnung als Quinctiales und Fabiani noch eine Erinnerung an diesen Rechtszustand, ebenso liegt im Namen der *fratres Arvales* und wohl auch des *pater patratus* bei den Fetialen der Hinweis auf ehemalige Blutgenossenschaft innerhalb der Priesterschaft. Mit dem Aufgeben dieser gentilicischen Zusammengehörigkeit entstanden dann die priesterlichen *sodalitates* wie die *sodales Titii*, zuweilen ursprünglich auf einen zwar nicht verwandtschaftlichen, aber lokalen Zusammenhang ihrer Mitglieder

basiert, wie die Salier vom Palatin und Quirinal. ... Ihnen gegenüber stellen die übrigen Priestertümer eine jüngere Schicht insofern dar, als sie zwar auch noch in die Königszeit hinaufreichen, aber nicht als selbständige *sacerdotia populi Romani*, sondern entweder als vom Könige bestellte und unter seiner Verantwortung handelnde Vollzieher des Dienstes einzelner Gottheiten, wie die Flamines und Vestalinnen, oder als sachkundige Berater auf verschiedenen Gebieten sakralen Lebens, wie die Pontifices und die Augurn.“

Dem zeitlich vom *pontifex* und *augur* verschiedenen Platz des *vates* im historischen Organisationsprozeß des römischen Kultus entspricht der Unterschied im Wesen des Kultdienstes nach der psychologischen Seite hin, dessen Wissowa nicht gedenkt. Der pontifikale Kult ist sakralrechtlich orientiert, bei dem *vates* herrscht das Emotionale, die Ekstase. Von der Ekstase des *vates* war schon 7 S. 266 insoweit die Rede, als sie eines der Unterscheidungsmerkmale ist, die im Gesamtbild des römischen Wahrsagertums den *vates* vom *augur* trennen. Jetzt gilt es ein doppeltes zu zeigen: einerseits, daß auch in anderen Funktionen als der Wahrsagung die Ekstase beim *vates* eine Rolle spielt; andererseits, daß sein sakraler Begeisterungszustand einen solchen Abstand von der magischen Ekstase einhält, daß der *vates* zum Hymnensänger im Rahmen seiner Gesamtwirkung gerade so gut geeignet war wie zur ekstatischen Prophetie und zauberhaften Krankenbeschwörung. Dann wird man zugleich das Arvallied in seiner Ekstasik als Erzeugnis eines *vates* verstehen, als zugeben müssen, daß in der Übergangszeit des 4. Jahrh. v. Chr. neben den nüchternen *Praecepta* des *Marcus vates* eine Betätigung des *vates* auch noch in anderer Poesie, so in der 16 S. 296 behandelten saturnischen Elogienkunst möglich war.

Die Ekstase des latinisch-römischen *vates* ist nicht gleichzusetzen mit der thrakisch-Dionysischen der Hellenen oder gar der durch die Ethnologie bekannten Erzeugung visionärer Wachzustände, wie sie in Asien, im vorderen Orient und bei Indianerstämmen durch Anwendung erregender Mittel zuwege kommen (s. W. Wundt, *Völkerpsychologie, Mythos u. Rel.* I³, 1920, S. 190). Die sakrale Begeisterung des latinischen *vates* hat in der Völkergeschichte ihre Parallelen nur bei Kelten und Germanen, wo der Wortstamm von *vates* ebenso wie im Lateinischen zu Hause ist. Diese Ekstase atmet in der Kühle einer okzidental-nördlichen Luft.

Aber daß eine urtümliche Wurzel des *vates* im Ekstatischen liegt, setzt bereits die Etymologie des Wortes außer Zweifel. Die Sprachvergleiche bringt *vates* lautlich und semasiologisch

mit gotisch *wops* „wütend“, „besessen“ zusammen und mit dem germanischen Götternamen *Wuotan* (19 S. 310). Außer der ekstatischen Seherkraft des *vates* ist seine zauberische Beschwörungskunst als Mediziner 5 S. 263 ans Licht gezogen worden. Dem Arvallied liegt der Glaube zu Grunde, daß die Schutzgeister durch Tanz und begeistertes Lied herbeigerufen und die Schadegeister vertrieben werden können; jetzt ist der Nachweis für die schon 9 S. 271 berührte Aufstellung zu erbringen, daß ein ekstatischer Vorsänger und Dichter *vates* in der Bruderschaft der Arvalen seinen ursprünglichen Platz hatte.

13. Die Abfassungszeit des Arval- und Salier-Liedes und die Zeit ihrer Niederschrift

Um bei den Arvalen das einstige Vorhandensein eines Vorsängers wahrscheinlich zu machen, ist es nötig auf die Datierung der beiden zusammengehörigen Texte, Arval- und Salier-Lied einzugehen. Ausgang zu nehmen ist dabei von dem Umstand, daß der Text dieser Lieder für die klassische Zeit unverständlich war (Hor., *Epist.* II 1,86 f.; Quint., *Inst.* I 6,40). Unverständlich kann aber ein von Generation zu Generation mündlich weitergereichtes Lied nicht werden, weil der Text sich sowohl in der phonetischen Aussprache wie im sprachlichen Ausdruck im Munde der Jüngeren von selber modernisiert. Mit der Niederschrift dieser Lieder muß man also soweit hinaufgehen, daß ihr Latein für die Klassiker unklar sein mußte. Wie weit man dabei aufwärts zu rücken hat, zeigt das XII Tafelgesetz. Um 450 niedergeschrieben, liegt es, nach dem Gallierbrand wiederhergestellt, in der Sprache der Zeit zwischen 350 und 300 vor. Das Latein der XII Tafeln konnte in der Schule zu Ciceros Jugend nach *Leg.* II 59 von den *pueri* deshalb noch auswendig gelernt werden, weil es erst ungefähr ein Jahrh. vor der im J. 240 einsetzenden Literatur seine sprachliche Form empfangen hat. Den Abstand nun zwischen dem Latein der XII Tafeln und dem des Arval- und Salier-Liedes hat Mommsen, *R. Gesch.* I^o S. 222 abgeschätzt: „Das Latein des Arvalliedes und der verwandten Bruchstücke der saliarischen Gesänge . . . verhält sich zu dem Latein der zwölf Tafeln etwa wie die Sprache der Nibelungen zu der Sprache Luthers.“ Mit einer solchen Differenz von 300 Jahren kommt man für die Niederschrift der Lieder in die Zeit um 600 v. Chr. In dieser Epoche war die Schrift in Latium vorhanden; in diese Zeit fällt die älteste lateinische Inschrift mit dem frühsprachlichen *fheshaked*

(Dessau 8561). Allmählich sind Protokolle der Sodalitäten entstanden und hier wurden die Liedtexte aufgenommen. In dem erneuerten Arvalkult der Kaiserzeit heißt es in den Akten von dem Vortrag der Arvalen: *libellos acceperunt et tripodantes carmen legerunt* (Dessau 9522).

Aber Ackerkulte mit rituellen Gesängen haben auch die Latiner nicht dann erst nötig gehabt, als sie das Schreiben gelernt hatten. Nächstliegend ist es, einer längeren mündlichen Tradition solcher Lieder das Wort zu reden. Im Kindesalter der Völker werden Gebetsverse von Mund zu Mund weitergegeben; in jeder Kulturstufe empfangen Kinder ihre ersten Gebete mündlich. Die Römer der klassischen Zeit haben die Arvalen mit Romulus, und die Salier mit Numa zusammengebracht. Freilich mag der *frater Arvalis* Romulus nur als Vorbild für den *frater Arvalis* Augustus erfunden worden sein (Wissowa, Realenc. II 1463 f.). Aber das *carmen arvale* läßt sich von *carmen saliare* nicht trennen, und Cicero, *De orat.* III 197 nimmt für das Vorhandensein ältester Vers- und Liedkunst in Rom die *Saliorum vorsus* in Anspruch; Horaz sagt *Epist.* II 1,86 *saliare Numae carmen*. Die beiden Lieder galten „schon den Philologen der augusteischen Zeit als die ältesten Urkunden ihrer Muttersprache“ (Mommsen, a.a.O. S. 222). Ausschlaggebend für die Datierung dieser Liedkunst ist die 12 S. 280 erbrachte Feststellung, daß ihre Träger die Überlebens eines frühzeitlichen Kultdienstes sind, der vor aller pontificalen Priesterordnung liegt, die ihrerseits bis in die Königszeit zurückgeht. Der Latinerstamm, der um die tuskische Burg des Geschlechtes *Ruma* auf dem Palatin siedelte, hat den Marskult, wie er im Arval- und Salier-Lied vorliegt, dort gestaltet oder ihn nach dort mitgebracht.

14. Der Vorsänger der *Fratres Arvales* ursprünglich ein *vates*

Für den alten Geschlechterchor der 12 Ackerbrüder ist an einen *vates* als Vorsänger nicht nur wegen der entsprechenden Einrichtung bei den Saliern zu denken. Auch aus dem emotionalen Wesen des *carmen arvale* selber ergibt sich dafür die Berechtigung. Der aufgeregte Ton des Liedes, das mit dem dreimaligen Notschrei an die *Lases* in der *tripodatio* des Tanzes beginnt, schickt sich zur Etymologie des Wortes *vates*. Die Beweisstücke dafür, daß der emotionale Schutz- und Schadegeisterglaube der frühen Ackerkulte in den Mittelpunkt der Erklärung des *carmen arvale* zu rücken ist, habe ich in der

Abhandlung „Nordisches Stammgut in der röm. Religion“ (Rh. Mus. 89, 1940, S. 28 ff.) erbracht. Die Schutzgeister der Flur und Saat, die *Lares* und *Semones* werden angerufen, um den Schadegeistern zu wehren, die unter polarer Bezeichnung des Dämonenkreises *Lues Rues* genannt und gefürchtet werden. Der *Lues*, der Seuche, die der Erde entsteigt, und der *Rues*, der *ruina grandinis*, dem Hagelschlag, der aus der Wetterwolke fällt, tritt der Brüderchor mit seinem Vorsänger entgegen, um den „wilden“ Gott zu einem gnädigen und „satten“ zu machen V. 3 *satur fu, fere Mars*. Was im Vers 2 *neve Lue Rue Marmar sins incurrere in pleores* die Deutung von *pleores* angeht, so steht dem Versuch Nordens, Aus altröm. Priesterbüchern (1939) S. 123 ff., die Vorstellung aus städtischen Massenkundgebungen wie derjenigen bei der Pest im Theben des Oidipus verständlich zu machen, die einfachere Erklärung Mommsen gegenüber C. I. L. I¹ S. 10: „*quaedam ex segetibus animalibusque pereant necesse est*“. Wenn die Seuche die Feldmark eines einzelnen Großbauern befallen hat, so soll sie doch nicht auf die Flur mehrerer Brüder übergreifen. So steht, um zu folkloristischen Beispielen zu greifen, die Kapelle des Hl. Rochus, des Helfers bei ansteckenden Krankheiten, auf der Grenzscheide der Pest, wo der Heilige, vom Priester beschworen, ihr Halt gebot. Usener, „Über vergleichende Sitten- und Rechtsgeschichte“ (Vorträge u. Aufsätze, 1907, S. 115) weist auf einen russischen Brauch hin, wo rings um das Dorf eine Furche gezogen wird, „welche nach dem Volksglauben die Seuche nicht zu überschreiten vermag“.

Daß der italische Mars in früher Zeit seinem allgemeinen Wesen als Volksgott entsprechend ebenso bei der Gefährdung der Vegetation wie bei der Kriegsgefahr angerufen wurde, darüber besteht heute kein Zweifel mehr (Realenc. XIV, 1930, Sp. 1934 ff.). Andererseits ist es ebenso sicher, daß Mars im klassischen Rom nichts als Kriegsgott war. So wußte die augusteische Reorganisation des Arvalkultes mit dem Mars als Vegetationsgott nichts anzufangen; es wurde in einem billigen Kompromiß die als eine Indigitation der Ceres oder Tellus anzusehende *Dea Dia* an seine Stelle gesetzt. Außerdem aber unterscheidet sich der augusteische Arvalkult von dem ursprünglichen der *Fratres Arvales* dadurch, daß für deren altes Marsfest, die *Ambarvalia*, dem Flurumgang um die römische Mark mit dem Opfer der *Suovetaurilia*, die augusteischen Arvalen nur an einem bestimmten Grenzpunkt des *ager Romanus*, dem fünften Meilenstein der Via Campana ihre Jahresfeier abhiel-

ten. Der Flurumgang war schon in der späteren republikanischen Zeit fortgefallen. An seiner Stelle wurde an einer Reihe bestimmter Punkte der Stadtgrenze geopfert. Hierbei traten seit dem Erlöschen des Priestertums der Arvalbrüder die Pontifices in Funktion (Wissowa, Rel. u. K.² S. 561 f.).

Die Protokolle des kaiserzeitlichen Arvalenkultes liegen in der durch J. B. Pighi angeregten Ergänzung von Elio Pasoli (Bologna 1950) bis zu den letzten Funden vor. In der Hauptsache spricht aus den Protokollen eine Religiosität, die in der Befolgung des Rituals und in der peinlichen Beachtung des Sakralrechtes ihr Wesen erschöpft. Mitten in einem Kultdienst, der gemüthafte Wallungen ausschaltete, weil diese die Selbstsicherheit des sein Recht von dem *numen* verlangenden Priesters zu stören schienen, steht das Arvallied, das die romantische Feierlichkeit des Fürstenkultes erhöhen soll, aber in Wahrheit nur davon zeugt, daß Furcht und Angst die mächtigen Triebfedern der primitiven Schutzgeisterkulte auch bei den Römern gewesen sind. Solche Furcht vor den Schadegeistern des Himmels und der Erde vermochte aber der Latiner in der Entstehungszeit des *carmen arvale* nicht durch ein Rechtsgeschäft mit dem *numen* zu bannen. Zauber und Beschwörung sind die okkulten Kräfte der Einwirkung der bedrängten auf die feindliche Außenwelt. Diese Einwirkung konnte nur ein *vates* vollziehen, ein vom *numen* erfaßter priesterlicher Sänger.

Zugleich gewinnt man aus dieser Einsicht, daß unter den 12 *Fratres Arvales* sich ein der Beschwörung der Geister mächtiger *vates* von angeborener Eignung finden sollte, die Erklärung dafür, daß im Verlaufe der republikanischen Zeit diese Sodalität schon frühe in Verfall geriet. Als Hymnensänger konnte bei den Saliern der *vates* als Vorsänger auch in der Periode der Aufklärung seine Stellung behaupten. Aber den Mars im Vegetationskult der *Ambarvalia* zu beschwören, war nicht nur wegen der Wandlung des Mars zum ausschließlichen Kriegsgott, sondern auch wegen der wachsenden Abkehr der römischen Staatsreligion von jeder gemüthhaften Erregung dem Zeitgeist zuwider. So sind die *pontifices* bei dem eigentlichen Arvalenkult, den *Ambarvalia*, wie soeben oben angemerkt, an die Stelle der zauberkräftigen *Fratres* bereits in der republikanischen Zeit getreten. Augustus blieb es vorbehalten, durch die Aufnahme des *carmen arvale* in die Farce seines Prinzenkultes uns die Möglichkeit zu geben, den Vorsänger *vates* unter den *Fratres Arvales* der Frühzeit wiederzufinden.

15. Die Zauberlieder der XII Tafeln und der *vates*

Das Merkmal des Ekstatischen, das zum Vorkommen des *vates* in der Frühzeit hinleitet, führt im Falle der Zauberlieder der XII Tafeln nur mittelbar dorthin. In den XII Tafeln werden die *carmina*, die Schadenzauber oder Feldfruchtdiebstahl durch Zauberei betreffen, unter Todesstrafe gestellt. Obwohl Ekstase, dämonische Besessenheit solchen *carmina* ihre Kraft gibt, können sie dennoch keinem *vates* zugeschrieben werden, wenn anders dieser in der Frühzeit zum priesterlichen Amtsdienst befähigt war. Mittelbar freilich öffnen uns diese in den XII Tafeln erwähnten Zauberlieder dennoch den Ausblick auf ein weiteres Wirkungsfeld des frühlatinischen *vates*. Denn in einem Gesittungszustand, der die Zauberei, wie die römische XII Tafelgesetzgebung ernst nimmt, war die notwendige Ergänzung des Schadenzäubers Geisteraustreiben und Schutzzauber. In dieser letzteren Weise aber zu funktionieren, war nur ein vom *numen* beseelter Priester mit dem Kultgesang seiner eigenen Saturnier imstande. Überdenkt man solchen Sachverhalt bis zu Ende, so kommt man zu einem sehr realistischen Zug im Bilde des frührömischen *vates*. Wohl konnte der Staat mit seinem Gesetz den Gebrauch der *mala carmina* mit der Todesstrafe ahnden; aber an dem Ermittlungsverfahren gegen den Hexer war ein helllichtiger Seher zu beteiligen. „Sakrale Form der öffentlichen Strafe“ steht allezeit für Rom fest (Mommsen, Strafrecht S. 900). „Alles halspeinliche Gerichtsverfahren hat von seinen Anfängen an . . . auf sakraler Grundlage geruht“ (Usener, Kl. Schr. IV S. 356). Apuleius, *Apol.* 47 spricht bei Erwähnung der Zaubergesetze der XII Tafeln von der Heimlichkeit der Hexerei; man will für den erlittenen Schaden einen okkulten Grund finden. Wenn der *vates* die Zukunft wußte und Krankheiten erkannte, so war er auch der nächste dazu, einen heimlichen Hexer durch seine Beschwörungslieder und magische Visitation zu entlarven. Hier aber stand nicht mehr der beschwörungskundige und zum Schutzzauber befähigte *vates* den Naturmächten gegenüber, sondern dem Menschen der Mensch, der zu entscheiden hatte, wer den Liktores des Staates zur Stäupung überantwortet werden sollte. Wie im europäischen Mittelalter der pneumatische Priester seine zeitbedingte Rolle in den Hexenprozessen gespielt hat, so wird in Altrom der *vates* auch als gefürchteter Eiferer mit seinen allwissenden *carmina* bei der Suche nach Hexern aufgetreten sein.

Die deliktischen Zauber-*carmina* der XII Tafelgesetzgebung werden nicht wegen der Zauberei an sich, sondern wegen des Deliktes unter Strafe gestellt, unter Todesstrafe gewiß wegen der magischen Heimlichkeit des Deliktes. Aber die *cantio* und das *cantare* der Magie zu gutem Zweck war im alten Rom keine verbotene, sondern eine anerkannte Sache; dies zeigt die grobe Magie der Heilformeln bei Cato, *Agricult.* 160. Über die „unsträfliche Zauberkunst“ im römischen Recht hat Mommsen, *Strafrecht* S. 639, 3 das nötige gesagt; mit guten Liedern der legalen Zauberei rechnet auch Beckmann in der sogleich unten zitierten Schrift S. 14; 23, 1; 49. So erfährt der Umfang der kultischen Versdichtung des altrömischen *vates* durch das zu fordernde Gegenspiel gegen die verbrecherischen Zauber-*carmina* eine weitere Bereicherung.

Die Zaubergesetze bei Plinius

Der Sinn der in Frage kommenden XII Tafelgesetze gegen den Schadenzauber ist bereits bei den Römern selber im klassischen Zeitalter vielfach verkannt worden. Infolgedessen liegt hier auch ein umkämpftes Problem der modernen Forschung vor. Weil aber die Zaubervolker der XII Tafeln die Grundlage für die hier versuchte Erweiterung des Bildes vom *vates* der Frühzeit abgeben, ist die Existenz von Gesetzen gegen Zauber-*carmina* vor jeder Anfechtung zu schützen.

Plinius, *Nat. hist.* 18, 10 ff. behandelt die Frage: *polleantne aliquid verba et incantamenta carminum?* Dabei stellt er fest: *prisci quidem nostri perpetuo talia crediderunt.* In diesem Zusammenhang bringt er zwei Fragmente der XII Tafeln ebd. 18, 17 f. *quid? non et legum ipsarum in duodecim tabulis verba sunt: „qui fruges excantassit“, et alibi: „qui malum carmen incantassit“?* Dieser Einstellung des Plinius, die für ihn selbstverständlich ist, daß gerade auch das *malum carmen* der XII Tafeln auf Zauberei gehe, steht Horaz gegenüber, der mit gleicher Selbstverständlichkeit annimmt, daß die Bestimmung der XII Tafeln gegen das *malum carmen* analog dem attischen Einschreiten gegen das *ὄνομαστὶ κωμῳδεῖν* der Alten Komödie, der *Fescennina licentia* der römischen Frühzeit Schranken gesetzt habe und später den Angriffen der *Palliata* und Satire auf hochstehende Personen gesteuert habe; s. *Serm.* II 1, 80 ff. *ne forte negoti incutiat tibi quid sanctarum inscitia legum: si mala condiderit quis carmina, ius est iudiciumque.* *Epist.* II 1, 152 ff. *quin etiam lex poenaque lata malo quae nollet carmine quemquam describi.*

Den Irrtum des Horaz, an den man früher nicht zu glauben wagte, hat R. Heinze in der 5. Auflage (1921) des Satirenkommmentars von Kiessling zu V. 81 S. 190 festgenagelt. Vor allem aber hat Fr. Beckmann, „Zauberei und Recht in Roms Frühzeit“ (Diss. Münster 1923) in einer die gesamte einschlägige Literatur beherrschenden Arbeit es jedem Zweifel entrückt, daß die beiden von Plinius genannten Gesetze gegen deliktischen Zauber gehen. Auf der Übertretung stand die Todesstrafe. Für das Gesetz gegen Felddiebstahl durch Zauberei bezeugt das *supplicium* Augustin, *Civ.* VIII 19 unter Berufung auf Cicero. So muß das gleiche auch von dem

Gesetz gegen das *malum carmen* gelten, das in viel weitgehenderer Weise „für den römischen Bauern selbst, für sein Leben oder seine Gesundheit, oder auch für sein Vieh oder seine Ernte von Verderben sein konnte“ (Beckmann S. 50). Die Härte der Strafe erscheint bei solcher Auffassung der Gesetze verständlich, zumal beim handhaften Diebstahl wenigstens die private Todesstrafe von den XII Tafeln erlaubt wird. Unverständlich bleibt die Todesstrafe dagegen bei der Auffassung des Gesetzes gegen das *malum carmen* als Schutz der persönlichen Ehre hochgestellter Männer gegen Dichterkritik. Auch das Strafverfahren gegen Naevius in seinem Streit mit den Metellern, das Fr. Marx, „Naevius“ (Sächs. Ber. 63, 1911) S. 54 f. auf Grund des Gesetzes gegen das *malum carmen* eingeleitet sein läßt, gibt keinen Beleg für die Todesstrafe in solchem Fall (Beckmann S. 59 f.).

Wer immer unter den Römern wie Horaz das *malum carmen* der XII Tafeln auf das *ὄνομασι κωμῳδεῖν* statt auf die Zauberei bezog, hat den Originaltext *qui malum carmen incantassit* der XII Tafeln nie gelesen noch gehört. Denn in diesem Satz verbinden sich die beiden eigensten Ausdrücke für Zauberei, die die lateinische Sprache besitzt. *incantare* kommt in keiner anderen Bedeutung als *fascinare*, *formulas magicas cantare* bis zu Apuleius vor (Thes. 1. L. VII 1 S. 846 f.). Den technischen Gebrauch des Wortes *malus* für böse Zauberei hat Beckmann S. 48 f. von Plautus an belegt. Seinen Beispielen füge ich das nach den XII Tafeln älteste hinzu, den Vers des Andronicus aus der Tragödie Achilles frg. 1 R. *si malus imitabo, tum tu pretium pro noxa dabis*. Hier ruft Deidameia dem Achill, der sie nebst ihrem Söhnlein Pyrrhos ebenso verlassen will wie Iason die Medeia mit ihren Kindern, die Drohung zu: „Wenn ich bin wie Zauberinnen, wird dir Lohn für deine Schuld“ (s. Rh. Mus. 86, 1937, S. 14).

Die Einstellung des Horaz mit seinem Mißverständnis des *malum carmen* verrät eine grundsätzliche Fehlauffassung des Gesittungszustandes des ältesten Roms nach idealisierender Richtung hin. Kein individueller Mangel tritt bei Horaz hier zu Tage, sondern für die weitere Bildungsschicht seiner augusteischen Zeit ist der Dichter ein zuständiger Zeuge. Der antiquarischen Umsicht des älteren Plinius aber verdanken wir die Möglichkeit, die augusteische Antike zu berichtigen. Seinerseits ist Plinius dem Varro verpflichtet, den F. Münzer, „Quellenkritik des Plinius“ (1897) S. 259 hier als Gewährsmann des Plinius ermittelt hat. So nennt deshalb treffend Beckmann a.a.O. S. 46 Varro „den gründlichsten Erforscher alt-römischen Lebens“.

Das Gesetz gegen das *occantare*

Außer den beiden von Plinius angeführten Gesetzen ist kein weiteres Zaubergesetz aus den XII Tafeln bekannt. Das aus Cicero und einer Festusglosse herzustellende Gesetz gegen das *occantare* und *flagitium facere* ist kein Zaubergesetz, obwohl es als solches vielfach mißdeutet wird. Nicht der magischen Heimlichkeit verbrecherischer Hexer wird hier die Todesstrafe angedroht, sondern den Rädelsführern einer zu Lynchjustiz und politischem Pogrom aufrufenden Menge. Das *occantare* des einzelnen ist ein Brauchtum, das sich auf Beleidigungen beschränkt, freilich diese auch laut und öffentlich ausstößt, um einen subjektiv berechtigten Zweck zu erreichen. Plaut., *Most.* 603 ff. ruft der Geldverleiher dem säumigen Schuldner zu: *cedo faenus, redde faenus, faenus reddite*. Daß dies bis zu Catull 42 belegte römische Brauchtum als Staatsverbrechen niemals betrachtet worden

sei, davon ist nichts bekannt. Wenn dagegen jenes XII Tafelgesetz es verbot, sich gegen einen Bürger zusammenzurotten, um ihn unter Schmähungen aus der Stadt zu treiben oder totzuschlagen, so machte es nach der im folgenden begründeten Auffassung um das Jahr 450 Schluß mit der politischen Volksjustiz, die, nach Vertreibung des *rex* im Jahre 510, nicht aufhörte, Anhänger des Königtums oder sonstwie politisch mißliebige in Ermangelung eines Ostrakismos aus der Gemeinschaft zu verjagen. In diesen Jahrzehnten hatte das Königsrecht aufgehört und ein neues Gesetz war noch nicht da. Vom Sturz des *rex* bis zum Sturz des Senatsregiments durch Caesar war die Krise des Rechts in Rom niemals größer als in dieser Frist zwischen 510 und 450. Das XII Tafelgesetz ordnete hier Dinge, von denen die Folgezeit nicht ahnen konnte, daß sie hatten geordnet werden müssen. Darum verfiel das Gesetz der Interpretation und damit der Interpolation der Juristen. Zu Ciceros Zeit meinte man, es sei gegen das *ὄνομαστι κωμῳδεῖν* gerichtet gewesen, wogegen ja auch Horaz irrig das Zaubergesetz gegen das *malum carmen* gerichtet verstand.

Der von Augustin, *Civ.* II 9 unter der Überschrift: *Quid Romani veteres de cohibenda poetica licentia senserint* nach Cicero, *Rep.* IV 11 f. gegebene Gesetzestext: *XII tabulae ... capite ... hanc quoque (rem) sancendam putaverunt, si quis occentavisset sive carmen condidisset, quod infamiam faceret flagitiumve alteri* schien also dieselbe Spitze zu haben wie jenes Zaubergesetz der XII Tafeln gegen das *malum carmen* in seiner idealisierenden Falschdeutung der augusteischen Antike. So ist es verständlich, daß Beckmann a.a.O. S. 46 u. 62 f. das Gesetz gegen das *occentare* mit dem Zaubergesetz *qui malum carmen incantassit* unter Ersatz von *incantassit* durch *occantassit* zusammenwerfen wollte. Hiergegen hat jedoch bereits Ed. Fraenkel, *Gnomon* I (1925) S. 194 f. eingewandt, daß *occentare* bei seiner stets gültigen Bedeutung als lautes öffentliches Anrufen das ungeeignetste Wort ist für die von den XII Tafeln verpönten Zaubercarmina, von denen Apuleius, *Apol.* 47 sagt: *magia ista ... carminibus murmurata*. Fraenkel geht aber in seinen Ausführungen gegen Beckmann so weit, daß er von dem „Juristen und Antiquar Cicero“ jedes Mißverständnis dieses XII Tafelgesetzes fernhalten will. Unter Berufung auf Mommsen hat er S. 189 ff. den aussichtslosen Versuch erneut, im Ciceronischen Gesetzestext auch den Teil *sive carmen condidisset, quod infamiam faceret ... alteri* als echte Fassung der XII Tafeln hinzunehmen. Damit hätten diese eine private Beleidigung als todeswürdiges Staatsverbrechen behandelt. Mommsens, *Strafrecht* S. 60 u. 795 gebrachte Reflexion, solche Möglichkeit zu begründen, hat Beckmann a.a.O. S. 29 f. kritisiert. Mommsen gesteht selber S. 800, daß wir von der Anwendung des magistratisch-comitalen Verfahrens auf das Schmähedicht überhaupt keine Überlieferung besitzen „und sie in früher Zeit abgekommen sein mag“.

Zum richtigen Verständnis des *occentare*-Gesetzes führt Usener, „Italische Volksjustiz“ (Kl. Schr. IV S. 356 ff.). Dieser hat nicht nur das Brauchtum der diffamatorischen Volksjustiz im *occentare*, das von einem einzelnen ausgeht, verfolgt, sondern ist auch der exekutiven Volksjustiz einer Menge nachgegangen, welche das *flagitium*, die Ausstülpung des Bescholtenen betreibt. In der Erkenntnis des urtümlichen Sinnes des Wortes *flagitium* (s. Thes. 1. L. VI 1 S. 839, 54 *flagitium βία, factum malum*) liegt die Rechtfertigung für die auf das *occentare* gesetzte Todesstrafe.

Bei der Herstellung des Textes des Gesetzes weiche ich von der gesamten bisherigen philologischen und juristischen Forschung schon in der

Methode ab. Insbesondere ist die Berufung Ed. Fränkels, Gnomon I S. 190 und 196 auf die philologische Methode zum Schutze des interpolierten Cicerotextes unangebracht. Wenn ein von Cicero und einer Festusglosse überliefertes XII Tafelgesetz wiederherzustellen ist, so gehe ich nicht von Cicero aus, sondern von der Festusglosse. Ihren Text S. 181 Müller (S. 190 Lindsay) hat dieser letztere richtig recensiert: *occentassint antiqui dicebant, quod nunc convivium fecerint (fecerit cod. F) dicimus*. Das im Plural überlieferte Lemma-Wort darf nicht mit Schöll wegen des folgenden *fecerit* geändert werden. Statt des Ciceronischen Textes *si quis occentavisset* stand also in den XII Tafeln *si quos ocentasint*. Der Singular *occentassit* entstand aus dem als *quis* mißdeuteten *quos*; aber in der alten Sprache ist nur diese Pluralform des indefiniten Pronomens möglich: s. S. C. De Bacch. *sei quos esent quei sibi deicerent necesus esse Bacanal habere*. Mit dem Plural *si quos ocentasint* läßt sich aber die bei Cicero folgende Erläuterung *sive carmen condidisset* nicht vereinen, weil nur dem einzelnen das *carmen condere* zusteht; keinesfalls paßt der Plural zu dem Literaten, den Cicero sich als Sünder denkt. Damit ist sein Text als interpoliert auf neue Weise, nicht durch inhaltliche Erwägungen, sondern durch den Zwang der Textkritik und die sprachliche Deutung des *quis* als *quos* erwiesen. Was den gesamten Wortlaut des Anfangssatzes angeht, so dachte Usener S. 372 an die Fassung *si quis occentassit quod* (statt *quo* mit abl. *d*) *flagitium alteri faciat*. Von ihm weiche ich nicht nur durch die Setzung des Plurals ab. Usener hatte die Hintergründe der exekutiven Volksjustiz nur in solchen Erlebnissen des Volkes gesucht, wo dieses sein natürliches sittliches Empfinden nicht genügend durch das Recht geschützt sieht. Selbst denke ich an ein Gelegenheitsgesetz gegen politische Feme.

16. Die *vates* keine Rhapsoden, aber Verfasser von saturnischen Elogien auf große Tote

Das Dasein vorliterarischer Preislieder in Rom auf berühmte Männer behaupten neben zweifelhaften, von W. Kroll, Realenc. XVI (1935) 2392 f. zusammengestellten Spuren, zwei Gewährsmänner, Cato und Varro. Cato wird von Cicero als Bürge für diese Liedkunst angerufen *Tusc. IV 3 gravissimus auctor in Originibus dixit Cato morem apud maiores hunc epularum fuisse, ut deinceps, qui accubarent, canerent ad tibiam clarorum virorum laudes atque virtutes. Brut. 75 atque utinam exstarent illa carmina, quae multis saeculis ante suam aetatem in epulis esse cantitata a singulis saeculis de clarorum virorum laudibus in Originibus scriptum reliquit Cato*. Dieser Catonischen Bezeugung von Heldenliedern, die im Rundgesang zur Flöte von den Teilnehmern des Mahles gesungen worden seien, steht zur Seite und zugleich gegenüber die verwandte, aber doch in wichtigen Punkten abweichende Nachricht des Varro bei Nonius S. 77 (107 Lindsay): *Varro de Vita Populi Romani lib. II: „in conviviiis pueri modesti, ut cantarent carmina antiqua, in quibus laudes erant maiorum, et assa voce et*

cum tibicine“. Die beiden Berichte unterscheiden sich von einander darin, daß Cato von einem Wechselgesang der Tischgenossen zur Flöte wissen will, wobei *clari viri*, die Großen der römischen Geschichte gefeiert worden seien. Varro dagegen läßt die freie Geschlechtsjugend an die Festtafel der Erwachsenen herantreten, um Verse zum Preise ihrer *maiores*, ihrer Vorfahren *assa voce*, ohne Instrumentalbegleitung, aber auch unter Flötenbegleitung vorzutragen.

Angesichts dieser Unterschiede der beiden Gewährsmänner trotz ihrer gleichen Kunde von Heldenliedern ist zunächst zu fragen, wo die größere Zuverlässigkeit bei den Differenzpunkten liegt. Der von Cato als altrömisch zu Bericht gegebene Rundgesang von Tischgenossen ist die Sitte von griechischen Symposiasten, wo auch die Flötenbegleitung zu Hause ist. Nach den beiden Cicerostellen *Tusc.* IV 3 und *Brut.* 75 könnte man daran denken, daß Improvisationen der Tischgenossen gemeint seien. Aber eine weitere Stelle Ciceros, *Tusc.* I 3 zeigt, daß dieser an *poetae* gedacht hat, deren Heldenlieder von den Symposiasten vorgetragen worden seien. Bei Varro ist dagegen keine von der Wahrheitsforschung ablenkende Beeinflussung durch einen ethnographischen Topos erkennbar. In Sonderheit ist der kunstlosere Vortrag *assa voce* der Geschlechtsjugend ohne Instrumentalbegleitung eine für das Gesamtbild des früh-römischen Lebens tragbare Kulturnotiz. Da nach einem anderen Varrofragment Nonius S. 156 (229 Lindsay), *idem de Vita Populi Romani lib. II*: „*sic in privatis domibus pueri liberi et puerae ministrabant*“ die freie Jugend der Tischgesellschaft des Hauses aufwartete, konnte sie nach dem Aufwarten auch mit einem Liedvortrag die Festtafel erfreuen. Dagegen muß bei der *gravitas* der römischen Staatspersonen deren eigener Tischgesang zur Flöte als unwahrscheinlich gelten. Der nach Macrobius, *Saturn.* III 14, 9 von Cato gescholtene Senator Caelius, von dem es heißt: *cantat ubi collibuit*, bestätigt als Ausnahme die Regel der Standessitte. Bei so erkanntem Charakter der dem Catonischen Bericht eigentümlichen Züge wird man F. Leo, *Gesch. d. r. Lit.* I S. 19 sowohl darin beistimmen, daß der jüngere Gewährsmann, Varro, das echte hat, als auch darin, daß „man keine Entwicklung der Sitte von der Varronischen als der älteren zur Catonischen als der jüngeren konstruieren darf. Vielmehr Varro bestätigt die von Cato berichtete Tatsache, nicht die äußeren Umstände; er hatte bessere antiquarische Kunde“.

Anders will Dahlmann, Zur Überlieferung über die altrömischen Tafellieder (Mainzer Abh. 1950, S. 1191 ff.) das Verhältnis zwischen Cato und Varro verstehen. Aus dem zeitlich älteren Gewährsmann versucht er den jüngeren abzuleiten. Er gibt S. 1197 ein quellengerechtes Bild von den Tischliedern, den *σχόλια* der attischen aristokratischen Hetären. Dies Vorbild allein hat nach ihm den Cato veranlaßt, auch für die Römer die Sitte der Tischlieder anzusetzen. Cato hat nach ihm ein Phantasiebild entworfen, das in der Wirklichkeit ohne jedes Substrat war. Varro nun aber hat nach Dahlmann S. 1200f. dies „von Cato konstruierte Phantasiebild“ „ebenso gläubig wie freudig aufgenommen und in pädagogischer Ausweitung fortgebildet“.

Der Versuch Dahlmanns, das Problem der römischen Ahnenlieder auf diese Weise zu erledigen, ist getragen von einer unrichtigen Gesamtauffassung der Forschertätigkeit Varros (s. 17 S. 301). Dahlmanns Vorgehen ist, wie es grundsätzlich beanstandet werden muß, aber auch mit dem Makel mangelnder Einsicht in die Möglichkeiten belastet, die Varro zur Kenntnis der Ahnenlieder hinführen konnten. Catos *Origines* brauchten für ihn in dieser Sache nicht im Vordergrund zu stehen. Weil es sich um einen Familienbrauch handelt, konnten dem im Aufstöbern von alten Urkunden und Texten unermüdlichen Antiquar in den *orationes funebres* der Familienarchive (Cic., *Brut.* 61 f.) Angaben begegnen, in denen der Sohn gestand, daß er als Knabe bereits Verse auf den Ahn vorgetragen habe, die er nun in Prosa zu wiederholen gehalten war; in der *oratio funebris* nämlich mußte er nach dem Lob auf den Vater einen Ahnen nach dem anderen vornehmen, so viel er nur von ihm wußte (Polybios VI 53 f.). Varros Unterrichtung über Ahnenlieder rührt nicht aus seinen literarhistorischen Studien her, die er im Werk *De poematis* niederlegte, sondern aus dem Abschnitt über das Knabenleben seiner römischen Kulturgeschichte. Seine Notiz gibt sich als Lese Frucht dieser Forschung. Von eigentlichen Tafelliedern ist bei ihm nicht die Rede; vielmehr von singender Jugend, der man an und für sich keine große Kunst zuzutrauen hat. Von einer Art hochbeachtenswerter Liedkunst dagegen redete Cato, wenn anders Cicero, der aus ihm schöpft, begeistert sagt: *utinam exstarent illa carmina!* Im Varrofragment klingt nichts an Cato als Quelle an. Bei ihm singt die Jugend nur von ihren eigenen Vorfahren; bei Cato und Cicero sind die Berühmtheiten Roms Gegenstand einer Großkunst.

Die Frage nach den altrömischen Ahnenliedern kann erst

dann zur Ruhe kommen, wenn man das Substrat der antiken Bekundung in dieser Sache gefunden hat. Dabei kommt aber für Catos Nachricht die Suche nach dem Substrat nicht in Betracht, weil dieser von dem griechischen Symposiasten-Topos abhängt. Nur für Varros Nachricht vom Versgesang der Geschlechtsjugend zu Ehren ihrer Ahnen bedarf es des Substrats.

Auf die Kunde von verschollenen *carmina* zum Preise der berühmten Männer Roms hat Niebuhr seine Hypothese aufgebaut, daß der Geschichte der römischen Könige und der Erstzeit der Republik, wie sie in der römischen Annalistik bis zu Livius erscheint, jene Ahnenlieder, in Prosa aufgelöst, zur Grundlage gedient hätten. Aber nichts ist sicherer, als daß die Historiographie des Hellenismus mit ihrer dramatisierenden Technik die legendäre Gestaltung der römischen Annalistik geschaffen hat. Die Romuluslegende, die den Gott Mars zum Vater der Gründer Roms macht, ist bis in kleinste Einzelheiten hinein dem Mythos von der Tyro, der Tochter des Salmoneus nachgebildet (Realenc. 2. Reihe I 1085). Eine Entwicklung zur Balladenlyrik oder Epik, wie sie Hellenen, Germanen, Kelten und anderen Völkern in mittelalterlichen Zuständen beschieden war, ist den Römern versagt geblieben. An eine solche Entwicklung zu denken, verbietet allein schon das Wesen der altrömischen Göttervorstellungen. Die römische Frömmigkeit hätte aus dem Helden der Sage die Persönlichkeit ihrer Götter belebt, wenn es im frühen Latium je eine Heroensage gegeben hätte. Aber die römischen „Götter konnten nicht sich vermählen und Kinder zeugen wie die hellenischen; sie wandelten nicht ungesehen unter den Sterblichen“ (Mommsen, R. Gesch. I⁸ S. 28). Mit dem Fehlen einer Heldensage wird jeder Weg dem Gedanken versperrt, daß die kultische Dichtertätigkeit des *vates* sich in der Frühzeit jemals auf Balladenlyrik oder Epik ausgedehnt habe. Aoiden oder Rhapsoden, Barden oder Skalden oder Entsprechendes hat es in Rom und Latium niemals gegeben. Irgendwelche Spuren von vorliterarischer Balladendichtung oder Epik sind in der Überlieferung nicht aufzutreiben. Das von Varro, *L. Lat.* VII 28 in *carmine Priami quod est: „veteres Casmenas, cascam rem volo profari“* zitierte Lied ist das Erzeugnis eines Literaten der Zeit vor Sulla (Leo, Sat. Vers. S. 32, 1). Das von Charisius S. 84 aus Aelius Stilo, Frg. 47 S. 69 Funaioli angeführte *Nelei carmen* wird dort nach der *Odyssea* des Andronicus als *carmen aeque priscum* vorgebracht und gehört also in die literarische Epoche.

So verläuft die Suche nach einem Substrat für die Nachricht von altrömischen Heldenliedern in der Catonisch-Ciceronischen Version völlig negativ. Nichts aber kann die Urkundlichkeit Varros gegenüber Cato und Cicero glänzender dartun, als daß für seinen sittengeschichtlichen Zug der die Vorfahren im Elternhaus besingenden Geschlechtsjugend sich sofort ein Substrat darbietet. Es sind die *elogia* oder *tituli* genannten Inschriften an den Wänden der Seitenhallen des Atriums, die unter den *imagines*, den Porträtmasken der Ahnen in den römischen Adelshäusern zu lesen waren. Lebensdenkmäler der Toten, konnten sie, in saturnische Kurzlieder gebracht, so viele es waren, von der Jugend des Hauses bei Festlichkeiten vorgelesen werden. Die knappen Inschriften unter den Büsten, die in kleinen tempelartigen Schränken aufgestellt waren, verkündeten Taten wie Ämter der einzelnen Vorfahren. Über dieses Brauchtum, seinen echtrömischen Ursprung, die antiken Belegstellen und alle Einzelheiten unterrichten Marquardt-Mau, Das Privatleben der Römer² S. 242 f. und Blümner, Die röm. Privataltertümer S. 494. Freilich berichtet die antike Überlieferung nicht, daß neben den *tituli* in Prosa auch mancherorts ein kurzes saturnisches Gedicht von gleichem Inhalt stand. Daß aber die Prosa-Elogien schon in vorliterarischer Zeit in saturnische Elogien gelegentlich umgesetzt worden sind, läßt sich bis zur Sicherheit erschließen. In der Hochblüte antiquarischer Studien zur klassischen Zeit hat sich Atticus damit beschäftigt, die *Elogia* der *Imagines* in Verse zu bringen, wie es bei Marquardt-Mau S. 243, 2 festgestellt ist. Den Atticus als Antiquar und Historiker mußte dieser ganze Kulturzug bei seinem urkundlichen Wert aufs stärkste fesseln; s. Nepos, *Att.* 18, 5 f. *attigit poeticen quoque . . . namque de viris, qui honore rerumque gestarum amplitudine ceteros Romani populi praestiterunt, exposuit ita, ut sub singulorum imaginibus facta magistratusque eorum non amplius quaternis quinisque versibus descripserit. quod vix credendum sit tantas res tam breviter potuisse declarari.* Die dem Nepos verwunderlich erscheinende Kürze dieser poetischen Elogien des Atticus erklärt sich dadurch, daß dieser einer archaischen Sitte nachging, die ihm mancherorts in den Atrien der Nobilität begegnet war. Daß zu den *Imagines* Verse gehören, zeigt auch das technisch groß angelegte Werk Varros *De imaginibus*. Zur Annahme, daß unter den *Imagines* des Atriums neben dem notwendigen Prosa-Elogium hier und da auch ein Elogium in Saturniern beigegeben war, paßt die Weise Varros,

Prosatext und Epigramm unter seinen Bildern durchweg nebeneinander zu bringen (Realenc. Suppl. VI 1227, 50 ff.). Hier scheint die in der Überlieferung gefundene Weise grundsätzlich in den Plan des Werkes aufgenommen zu sein.

Aber auch ohne die Suche nach dem Substrat des Varronischen Knaben-Versgesanges für die Vorfahren steht eine saturnische Elogien-Technik unter den *Imagines* des Atriums für das 4. Jahrh. v. Chr. in Rom sicher. Die *formulae tralaticiae* in den Scipionen-Grabschriften, auf die Bücheler, *Carm. epigr.* 7 aufmerksam gemacht hat, beweisen es, daß diese saturnische Verskunst vor 240, damals, als die Griechensitte des Grabepigramms noch nicht in Rom eingeführt war, anderswo blühte. Darüber s. auch meine Rezension von H. Bergfeld, *De versu Saturnio* (Diss. Marburg 1909) D. Literaturz. 1911 Sp. 2526 ff. In Übereinstimmung hiermit hat F. Leo, *Gesch. d. r. Lit.* I S. 45 f. die Lehre vom vorliterarischen saturnischen Elogium in eindrucksvoller Klarheit zu seiner eigenen gemacht:

„Unter den Ahnenbildern im Hause wurden die Taten und Ehrenämter verzeichnet; auf dem Grabe der bloße Name. . . Am Sarkophag des L. Cornelius Scipio (cos. 298) standen die Ämter hinter dem Namen. Dann wurde das Grabgedicht aus dem griechischen Gebrauch aufgenommen. Das älteste Beispiel ist die Grabschrift des Sohnes jenes Scipio (cos. 259), in saturnischen Versen an Stelle des elegischen griechischen Maßes (*Carm. epigr.* 6) Als der Sarkophag mit dem schönen Gedicht aufgestellt war, wurde die alte Inschrift am Sarkophag des Vaters ausradiert und auch hier ein Gedicht eingesetzt (*Carm. epigr.* 7). Das jüngere Gedicht des älteren Mannes ist in den Sprachformen jünger . . . Der Inhalt ist alt-römisch; das griechische Grabgedicht verlangte durchaus die Angabe des nächsten Leidtragenden, der die Inschrift gesetzt hatte. . . Von diesen beiden Inschriften darf man die ältere noch als vorliterarisch bezeichnen, obwohl der Mann auch nach 240 gestorben sein kann.“

Wir besitzen also in dem ältesten Scipionenelogium, weil man von seiner nach griechischem Brauch eingeführten Anbringung auf der Grabstätte bei der Ursprungserklärung der Verskunst absehen muß, den Beleg für eine nationalrömische Elogien-dichtung der vorliterarischen Zeit. Für die so erkannte Kunst des 4. Jahrhunderts findet sich aber kein anderer Platz als derjenige, den die Überlieferung von den mit *tituli* versehenen *imagines* der Adelshäuser in erwünschter Weise an die Hand gibt. Das Brauchtum der *imagines* und das *ius imaginum* bei der nationalen Leichenfeier geht in sehr frühe Zeit zurück, wie dies durch die enge Beziehung der Sitte zur Geschlechterordnung und durch die „Abwesenheit jeder Einwirkung griechischer Sitte“ verbürgt wird (Mommsen, *Staatsrecht* I³ S. 442).

Die in der literarischen Epoche mächtig aufblühende Griechensitte des lateinischen Grabepigramms besitzt also auch eine römische Wurzel in den alten saturnischen Elogien des Totenkultes der Adelshäuser. Wenn Leo a.a.O. S. 19 des weiteren meinte, daß „die Existenz römischer Heldenlieder zur Genüge dadurch bezeugt sei, daß Andronicus den Saturnier als das römische epische Maß betrachtete“, so bedurfte es doch dazu, daß der Saturnier der Vers des Andronicus wurde, keiner vorliterarischen Epik, die dem *Bellum Punicum* des Naevius den Primat wegnemend, etwa bei mündlicher Weitergabe Kriegsgeschichten in Saturnier gebracht hätte. Eine historische Epik steht vielmehr den römischen Ursprüngen ebenso ferne wie die Heroenepik (s. S. 293). Dichterischen Ausdruck hat das Gedenken an die Samnitenkriege nur in Elogien wie dem des Barbatus gefunden: *Taurasia Cisauna Samnio cepit, subigit omne Loucanam opsidisque abducit.*

Nach dem Daseinsbeweis der vorliterarischen Elogiendichtung in Rom erhebt sich die Frage, wer Träger dieser Verskunst gewesen ist. Entweder muß man dem Sohn eines großen Toten außer der Verpflichtung, die *oratio funebris* zu halten, das, wenn schon unverbindliche Brauchtum zuschreiben, als Liebhaberdichter ein saturnisches Merkleid dem Prosa-*titulus* unter der Totenmaske im Atrium hinzuzufügen, oder der *vates* des 4. Jahrhunderts hat hier seine Chance. Der Patriciat und die Nobilität Roms war zu politisch und juristisch, als daß der Sohn, selbst wohl schon Senator und Feldherr, die Abfassung eines *carmen*, singbar für die Hausjugend besorgt hätte. Aus der Tatsache, daß der Vater des Consuls von 259, der Consul von 298 Barbatus erst nachträglich sein sprachlich jüngeres Elogium auf der Totenlade der Begräbnisstätte erhalten hat, ergibt sich nicht nur dies, daß die Griechensitte des Grabepigramms erst mit der Literatur um 240 in Rom ihren Einzug gehalten hat. Vielmehr folgt aus diesem Umstand auch jenes, daß die Versdoublette unter den Imagines im Atrium nicht wie die *oratio funebris* eine zwingende Sitte war, sondern nur dann in Erscheinung trat, wenn ein nicht immer vorhandener *vates* als *amicus* des Geschlechts seinem *rex* den *titulus* unter der Porträtmaske in Saturnier umsetzte.

Wie der *vates* der Salier zum Preise der Götter seine *axamenta* sang, so hat im Scipionenhaus der *vates*, ehe der *poeta* ihn aus der Gunst der Nobiles verdrängte, zum Preise der Toten den *tituli* der Porträtmasken *elogia* hinzugefügt, die

beim Festmahl der Erwachsenen die Knaben — das eine Lied nach dem anderen — sangen: *Honc oino ploirume cosentiont Romane / duonoro optumo fuise viro / Luciom Scipione. Filios Barbati / consol censor aidilis hic fuet apud vos. / hec cepit Corsica Aleriaque urbe / dedet Tempestatebus aide meretod.*

17. Der vates der Salier in Varros Werk *De poematis*

Der vates der Salier als Vorsänger und Dichter der Verse, die im Monumentum Ancyranum 5, 17 ὑμνοὶ genannt werden, ist eine Institution von innerer Notwendigkeit für eine Sodalität, die in der Bewahrung und dem Vortrag kultischer Loblieder einen Höhepunkt ihrer Jahresfeste fand. Dabei ist es für die fortlaufende Dichtertätigkeit dieses vates der Salier vom Ursprung der Priesterschaft an bis in die klassische Zeit und die Kaiserzeit hinein von entscheidender Bedeutung, daß die *carmina* der Sodalität in zwei Gruppen zerfielen, von denen die erste einen erstarrten Bestand wahrte, die zweite der Hinzufügung immer neuen Liedtextes infolge der Aufnahme neuer Kultgötter bedurfte. Die für unser Wissen hierüber grundlegende Festusglosse gebe ich in der Recension Wissowas (Rel. u. Kultus d. R. ² S. 558, 4) Paul. S. 3 M. *axamenta dicebantur carmina saliarum, quae a salis canebantur in omnes deos composita; nam in deos singulos versus facti a nominibus eorum appellabantur, ut Ianii, Iovii. Iunonii Minervii.* Schon die *versus Minervii* sind ein Zuwachs zu dem ursprünglichen Bestand der *versus in deos singulos*, weil der Name dieser Göttin in der ältesten Fest- und Priesterordnung fehlt (Wissowa a.a.O. S. 252). Die rituelle Gepflogenheit, die Kultobjekte der *versus in deos singulos* zu vermehren, ist am bekanntesten durch die von Dio 51, 20 berichtete Aufnahme des neuen Alleinherrschers, des Caesar, Divi filius in das Lied, die das Monumentum Anc. 2, 21 bestätigt. Die weitere Aufnahme anderer Mitglieder der Familie des Augustus, freilich erst nach ihrem Tode, ist durch die im Jahre 1947 gefundene neue Germanicus-Inschrift von Magliano (s. Historia, Zeitschr. f. Alte Gesch. I, 1950, S. 105 f.) offenbar geworden: *utique sali carminibus suis nomen Germanici Caes(aris inter divorum nomina interponant, qui honos C. et L. Caesaribus, fratribus Ti. Caesaris Augusti habitus est.*

Darnach steht die Dichtertätigkeit des vates der Salier bei der Vermehrung der *versus in deos singulos* bis zum klassischen Zeitalter außer Frage. Die Hymnen der *axamenta* aber müssen

einen besonders geschickten, beliebten und ehrwürdigen *vates* der Frühzeit zum Verfasser gehabt haben. Mommsen hat sein R. Gesch. I⁸ S. 230 hingeworfenes Wort, daß „die ältere lateinische Sprache keine Bezeichnung für den Dichter“ gehabt habe, deshalb, weil ihm die Erinnerung an den *vates* der Salier kam, in einer Anmerkung eingeschränkt. Dort hat er den *vates* der Salier „zunächst“ als „Vorsänger“ bezeichnet. Mommsen stand noch im Banne der Anschauung, daß *vates* im Latein ein keltisches Lehnwort sei, eine Anschauung, die heute aufgegeben ist zu Gunsten italisch-keltischer Sprachverwandtschaft (s. 19 S. 310). In Latium war kein Mythos lebendig, daß der Urbesitz kultischer Denkmäler mit der Stimme oder gar der Hand der Gottheit etwas zu tun habe, so wie es bei israelitischem Volkstum von den zwei Tafeln des Dekalogs heißt Vulg. *Exod.* 20, 1 *locutus est Dominus cunctos sermones hos* und 32, 16 *scriptura quoque Dei erat sculpta in tabulis*. So mußte der Lehrer Varros, Aelius Stilo, als er die Salierlieder kommentierte, es als selbstverständlich annehmen, daß der Vorsänger *vates* nicht nur ein „Vorsänger“ war, sondern schließlich auch der Dichter der Hymnen.

Wie die Institution des *vates* in der Sodalität der Salier als eine ursprüngliche dieser Priesterschaft in der Bedeutung der Lieder für den Kult ihre innere Begründung besitzt, so ist ihre äußere Bezeugung, obwohl sie nur durch die einzige Stelle *Script. Hist. Aug., Aur.* 4, 1 ff. gegeben wird, unanfechtbar. Hier heißt es vom Kaiser Marc Aurel: (*Hadrianus*) *illum octavo aetatis anno in saliorum collegium rettulit . . . fuit in eo sacerdotio et praesul et vates et magister et multos inauguravit atque exauguravit nemine praeunte, quod ipse carmina cuncta didicisset*. Von den 3 hier genannten Funktionären der Sodalität, die durch Wahl auf bestimmte Zeit aus ihrer Mitte bestellt wurden, ist der *magister* der Vorsteher. Er besorgt wie auch bei anderen Priesterschaften, so den Arvalen und Luperici, alle Handlungen des sakralen Rechtsverkehrs und leitet besonders die Inauguration und Exauguration der Mitglieder (*Wissowa* a.a.O. S. 402 u. 495). Der *praesul* ist für den Tanz bestellt; s. *Lucilius* frg. 320 Marx *praesul ut ampruet inde, ut vulgus redampruet inde*. Der Chor der Patricier, in *iuvenes* und *senes* geteilt, wird *vulgus* genannt. Für die gesamte Liedkunst der Sodalität bleibt demnach als der allein verantwortliche Funktionär der *vates* übrig, der bei den Salierumzügen im Frühjahr und Herbst dem römischen Volke während seiner ganzen Ge-

schichte eine faßbare Gestalt als Vorsänger und Dichter von Hymnen war.

Der *vates* der Salier ist von zentraler Wichtigkeit für die Varronische Auffassung des *vates* als *poeta*. Denn bleibt auch das Wort hier ebenso wie in seiner übrigen Frühverwendung im Bereiche der Kultdichtung, so tritt es doch aus dem Kreis des Magischen heraus, in dem sonst der *vates* als Seher-Sänger oder als Beschwörer von Schutzgeistern sowie von Kranken notwendig verstrickt ist. Auf dem Gebiet der Hymnendichtung kommt der *vates* dem *poeta* der römischen Aufklärung, die ja auch ihre Hymnendichter hatte, am nächsten. Gerade das Zurücktreten des Magischen bei dem *vates* als Hymnensänger bedingt es, daß sich hier bei ihm die technische Kunst des Verse-machens und die Begabung zum dichterischen Ausdruck in den Vordergrund schiebt (s. S. 257).

Varro, der seinen Tod als fast 90jähriger im Jahre 27 nach Val. Max. VIII 7, 3 bei der Arbeit am Schreibtisch fand, hat den Caesar-Hymnus der Salierfeste noch erlebt. Denn zuerst im Jahre 29 ist der Sieger von Aktium als Gott unter Göttern im Festlied gepriesen worden. Was den Umfang einer den *versus in deos singulos* eingefügten neuen Anrufung angeht, so ist eine solche für gewöhnlich wohl kaum in bloßer Namensnennung aufgegangen. Obwohl es im Mon. Anc. 2, 21 nur heißt: (*nomen-que meum senatus consulto inc*) *lusum est in saliare carmen*, so wird doch allgemein, so Realenc. 2. Reihe I 1892, 59 angenommen, daß der poetische Kulttext über die Namensnennung hinausgriff. Auch die Ausführlichkeit des zeitgenössischen Dichters Vergil bei der Schilderung des Salierhymnus auf Hercules *Aen.* VIII 285 ff. gibt zu denken. Dieser Salierhymnus auf Hercules betrifft zwar nicht die staatliche römische Sodalität, sondern einen aus Tibur stammenden Privatkult der Vorzeit (Wissowa, Rel. u. K. d. R.² S. 275 u. Geiger, Realenc. 2. Reihe I 1893). Aber dieser Salierhymnus wird von Vergil nach Rom an die *Ara maxima* verlegt und der hier dem Hercules gewidmete Vers 301 *salve vera Iovis proles, decus addite divi* könnte seinem Inhalt nach auch zu Ehren des filius Divi im staatlichen Salierhymnus des Jahres 29 gesungen worden sein. Über den Eindruck der Salierhymnen auf Vergil s. 18 S. 303. Diese Salierproskynese des J. 29 war eine Vorbereitung zu dem im J. 27 von Plancus vorgeschlagenen Kultnamen des Caesar: *Augustus*.

Was die metrische Form betrifft, in welcher der patricische *vates* der Salier seine Verse auf den filius Divi gebaut hat, so

war dies gewiß nicht der archaische Saturnier in der altertümlichen Form der Inschriften und der *axamenta* der Sodalität. Es war der literarische Saturnier, den unter den Kunstdichtern noch Accius in Weih- und Preisversen auf den Monumentalbauten seines Gönners D. Brutus gebraucht hat. Dieser Saturnier war quantitierend durchstilisiert und wurde schließlich gebaut wie ein *senarius hypercatalectus*. Als solcher galt er der metrischen Theorie, und so verstanden das Maß auch Stilo und Varro (Leo, Sat. Vers S. 9). Schon die beiden Verse, die in dem Streit zwischen Naevius und den Metellern laufen, der Senar des Poeten: *fato Metelli Romae fiunt consules* und der Saturnier des Aristokraten: *malum dabunt Metelli Naevio poetae* gleichen einander wie zwei Eier von verschiedener Größe. In feierlichen hyperkatalektischen Senaren also gingen in der literarischen Epoche die zusätzlichen *versus in deos singulos* der Salier.

Varro hat in seinem Werk *De poematis* den *vates* der Salier nicht übersehen können, als er dort, seinem *L. Lat.* VII 36 gegebenen Versprechen getreu, den semasiologischen Zusammenhang zwischen *vates* und *poeta* verfolgte. Er las vom *vates* der Salier bei Stilo, er sah ihn bei den Salierumzügen in Rom, sein Ausdruck *L. Lat.* VII 36 *antiquos poetas vates appellabant* statt des Nominativs *antiqui* paßt ausnehmend zu dem Sachverhalt, daß der *vates* als *antiquus poeta* noch in seiner Gegenwart erblickt wurde (s. 11 S. 278). Übersehen hat den *vates* der Salier Dahlmann in seiner oben unter 2 S. 260 f. wiedergegebenen Abhandlung „*Vates*“, dessen Beweisversuch für die Ausschließlichkeit des Wortgebrauchs im Sinne von Wahrsager nicht zuletzt durch dieses Versehen zur Seifenblase wird. Außer dem *vates* der Salier ist dem Gelehrten der *Marcus vates* mit seinen *Praecepta* und seinem Heilspruch entgangen (s. 4 S. 262); er ordnet S. 343 f. die Belege für den *vates*-Begriff so, daß er aus den literarisch ältesten Zeugnissen allein den ältesten Sinn des Wortes zu erkennen vermeint, während die in jüngerer Literatur erscheinenden saturnischen Heilsprüche ihm den Schluß auf den Medizinmann *vates* der Frühzeit erlaubt hätten (s. 5 S. 263). Der Gelehrte war außerstande, die Frage zu praezisieren, ob, bzw. seit wann mit dem Worte *vates* im Latein ein Seher bezeichnet werden konnte, der nicht ein Sänger noch Verseschmied war, sondern seine *Responsa* in Prosa erteilte (s. 10 S. 274).

Eine kritische Berichtigung der Varroforschung Dahlmanns ist einerseits deshalb nötig, weil er ohne genügende Stoffbeherrschung große und schwierige Probleme der altrömischen

Kulturgeschichte, wie die Frage nach dem vorliterarischen *vates*-Stand und diejenige nach dem Substrat der altrömischen Ahnenlieder kurzer Hand glaubte negativ erledigen zu können. Der Hauptgrund aber für meine Kontroversbehandlung ist der, daß Dahlmann in diesen verschiedenen Arbeiten eine neue Einschätzung Varros in die Philologie einzuführen sucht, deren Fundament nichts ist als der mangelnde Überblick dieses Gelehrten selber. Bei seinem rekonstruktiven Feststellungsversuch dessen, was Varro im Werk *De poematis* vom *vates* als *poeta* gewußt und gesagt habe, hat Dahlmann sich zu einer ungerechtfertigten Diskriminierung Varros verstiegen. Dieser habe auf nichts gestützt als auf seine windigen Etymologien und auf die Fehlinterpretation einer Enniusstelle seine Gleichung zwischen *poeta* und *vates* im Werke *De poematis* vollzogen: „ganz der Methode seiner Gelehrsamkeit gemäß, die die Zustände der römischen Vergangenheit nicht historisch erforscht, sondern auf dem Wege der Konstruktion und Kombination bestimmen will“ (Philol. 97 S. 346). In der Arbeit aber über die Überlieferung der altrömischen Ahnenlieder behauptet Dahlmann, Mainzer Abhandl. 1950 S. 1199 f., daß Varro erst den typischen Begriff der „Ahnenlieder“ in die Nachricht Catos von „Tafelliedern“ hineingebracht habe; er sagt, daß Varro auch sonst die ihm bei Cato vorliegende Überlieferung „eigenmächtig um- und weitergebildet hat“, daß „Konstruktion und romanhaft ausschmückende Erfindung durchaus etwas ist, was Varros Zielen grundsätzlich gemäß ist“. Nicht jedoch gedenkt er der erwiesenen Tatsache, daß das unermüdliche und immer wieder mit Erfolg gekrönte Nachspüren nach Urkunden die Quintessenz der Forschung Varros ist. Hierfür sei nur auf Varros Veröffentlichung der Auguralformel *L. Lat.* VII 8 verwiesen, die Norden, Aus altröm. Priesterbüchern (1939) S. 3—106 behandelt hat. Diametral weicht jene neue Beurteilung der Arbeitsweise Varros von der Wertschätzung des Antiquars ab, die seit Ritschl viele Forscher in sorgfältigen Einzeluntersuchungen begründet haben. Urteile F. Leos finden sich in dieser Abhandlung unter 1 S. 260 u. unter 16 S. 291, eine solche F. Beckmanns unter 15 S. 288. Hinzufüge ich Nordens Wort a.a.O. S. 5 „Varro besaß Urkunden-sinn“, das den Nagel auf den Kopf trifft.

Zur Rekonstruktion von Inhaltsstücken verlorener Werke großer Autoren ist ein vorsichtiges Einfühlen in die innere Geistesform und die Arbeitskraft des betreffenden Autors un-

erläßlich. Wer glaubt, daß Varros Methode eher in vorschneller Konstruktion und Kombination als in der eifrigen Suche nach neuen Urkunden bestand, der möge zunächst die Segel streichen und dann einen neuen Kurs ansteuern. Die Forderung, daß Varro aus Stilos Salierkommentar Urkundliches über den altrömischen *vates* in sein Werk *De poematis* übernommen hat, läßt sich durch keine Einlassung abschwächen. Bei der „Selbstsicherheit“ freilich, die Dahlmanns Arbeit an Varro nach der Kritik Barwicks, *Gnomon* 17 (1941) S. 160 kennzeichnet, mag man dennoch mit einem, wenigstens ihm möglich erscheinenden Einwand gegen die Stilobenutzung Varros im Werk *De poematis* bei der *vates*-Frage rechnen. Da Varro nach dem 47/45 verfaßten Sprachwerk im Alter von über 70 Jahren *De poematis* niederschrieb, so ist es möglich, daß er es in einer Notzeit seines Lebens verfaßte, als er proskribiert von Antonius vor dessen Häschern im Jahre 43 ein Versteck auf dem Landgut des Calenus nach Appian, *Emphyl.* IV 47 gefunden hatte. Seiner Bibliothek war er durch die Proskription nach Gellius III, 10, 17 verlustig gegangen. Eine Reihe von Jahrzehnten lag zwischen seiner von Cicero, *Brut.* 205 bezugten Schülerzeit bei Stilo, dessen Wirken um die Wende des 1. Jahrhunderts v. Chr. auf seinem Höhepunkt gestanden hat. So nehme man hier einmal vorbeugend zur Möglichkeit einer Einlassung Stellung, daß Stilo zwar im Salierkommentar sich mit dem *vates* der Salier befaßt habe, jedoch Varro dies vergessen habe. Aber wie zu Stilos Lebzeiten und in seiner Jugend sah Varro auch später immer wieder zu Rom im März und Oktober den *vates* der Salier unter dem Schalle der Kriegshörner in Gegenwart der ganzen Staatspriesterschaft auftreten und hörte seine Hymnen (Wissowa, *Rel. u. K.*² S. 557). So kommt man um die Erwähnung des *vates* der Salier in Varros Werk *De poematis* nicht herum. Vielmehr ist anzunehmen, daß außer dem *vates* der Salier noch manches andere, was diese Abhandlung vom *vates*-Stand der Frühzeit zu ermitteln suchte, der Rekonstruktion des Werkes *De poematis* und der dort zwischen *poeta* und *vates* von Varro festgestellten Beziehung zu gute kommt.

Jene von Barwick beobachtete unberechtigte „Selbstsicherheit“ Dahlmanns bei seiner Varroforchung zeigt sich auch in seiner Behandlung von Varros *Logisticus De liberis educandis*; s. *Rh. Mus.* 94 S. 243, 1.

18. Die romantische Erneuerung des *vates*-Begriffes durch Vergil und der Schäfer als *vates* am Mincius

Zu der Diskriminierung Varros fügt Dahlmann, Philol. 97 S. 347 ff. eine solche Vergils, wie sie ärger keiner der großen augusteischen Dichter erfahren hat, seit Felix Jacoby von seiner „Verunglimpfung“ Tibulls durch seinen Lehrer Wilamowitz, Berl. Sitzungsab. 1912 S. 121 zurückgerufen wurde. Vergil soll, indem er als gottbegeisterter Dichter sich *vates* nannte, dazu nicht von innen heraus gekommen sein, während sein Erlebnis sein antiquarisches Wissen beflügelte, sondern er soll durch urteilslose Lektüre der *vates*-Stelle in Varros Werk *De poematis*, zumal durch die dortige „Fehlinterpretation“ des Ennius-verses *Ann.* 214 und durch nichts anderes zu seiner neuen Selbstbezeichnung gelangt sein. Vom Erlebnis gelöst, wird so Vergil zum Schreibstübendichter, und dabei zu einem solchen, den ein Aferantiquar hätte täuschen können. Aber Vergil ist quellenkritisch, wo und wie immer er in seiner Dichtung auftritt, mit Vorsicht zu behandeln. Er war imstande nach dem, was aus dem Servius-Kommentar von seiner Arbeitsweise ersichtlich wird, sogar den Varro, den er gewiß mit Eifer und Verständnis gelesen hat, auf Grund seiner antiquarischen Lektüre zu kontrollieren, wozu er freilich im Falle *vates* nicht veranlaßt war.

Zu fragen ist, welche Eindrücke aus dem Leben seiner Gegenwart Vergil zu seiner romantischen Erneuerung des früh-römischen *vates*-Begriffes geführt haben. Das aufregendste Erlebnis muß für den Dichter aus Andes bei seinem ersten Aufenthalt in der Hauptstadt der Umzug der Salier gewesen sein mit den Hymnen, die er dort von dem Vorsänger *vates* hörte. Unter welchem Volksauflauf und Pomp schon zu Caesars Zeit wieder die Feste der alten Sodalitäten begangen wurden, veranschaulicht die Schilderung jener Lupercalienfeier durch Nicol. Dam. *Vita Caesaris* 21, bei welcher Antonius wiederholt unter Volksgetöse versuchte, Caesar das Königsdiadem auf das Haupt zu setzen. Des weiteren mag man sich die Spannung vergegenwärtigen, mit welcher beim Salierfest nach der im Jahre 29 erfolgten Aufnahme des Divi filius ins Lied die zuschauende Volksmenge auf die Stelle gewartet hat, die für den neuen Alleinherrscher der *vates* in den Rhythmengang seiner *versus in deos singulos* eingliederte. Den Beleg dafür, daß Vergil in Rom nicht nur wie Horaz, *Carm.* I 37, 2 den *Saliaribus dapibus* seine Aufmerksamkeit geschenkt hat, sondern gerade der

Liedkunst der Salier ehrfürchtig lauschte, gibt die schon oben 17 S. 299 erwähnte Stelle *Aen.* VIII 285—302, wo der Hercules-Hymnus der Tiburtinischen Salier zu Rom an der *Ara maxima* vorgeführt wird und zum Teil in direkter Rede in die Dichtung eingelegt ist. Wenn Vergil seiner augusteischen Gegenwart gedenken will, bedient er sich der mythischen Projektion. So hat er es bei der Heldenschau in der *Nekyia* VI 756 ff. gemacht und ebenso bei der Beschreibung des Aeneas-Schildes VIII 626 ff., wo auch der römische Staatskult der Salier V. 663 seine Erwähnung findet. Der dem Hercules geltende Salierkult zu Tibur wird von Vergil anlässlich des Besuches des Aeneas bei dem palatinischen Euander geschildert. Irgendwie ist die dem Aeneas von Euander gezeigte Hymnenkunst der Salier ein Nachhall von Vergils römischem Erlebnis bei den Salierfesten seiner Gegenwart.

Aber der *vates* der Salier als Hymnensänger ist nicht das einzige Erlebnis, das Vergil zu seiner Selbstbezeichnung als *vates* innerlich bewogen hat. Etwas anderes kommt hinzu, zu dessen Feststellung aber auf die 8 S. 268 ff. gezeichnete Geschichte der *vates*-Gestalt zurückzugreifen ist. Die Gegenwart, in die Vergil eintrat, besaß auch eine *vates*-Vorstellung in abschätzigem Sinne, wie sie in der römischen Aufklärung seit Ennius im Umlauf war. Damit ist eine Schwierigkeit gegeben und bedarf einer Antwort die Frage, ob nicht Vergil durch diesen abschätzigem Gebrauch des Wortes in Hemmungen geraten mußte, sich als *vates* zu bezeichnen. Zur Lösung dieser Schwierigkeit zeigt den Weg der Umstand, daß der neue ehrenvolle Sinn des *vates*-Namens als inspirierter Dichter nicht erst in der *Aeneis* auftritt, wo er zweimal begegnet VI 662 u. VII 41, sondern bereits in den *Bucolica*. Dort heißt es 7, 25 ff. *pastores, hedera crescentem ornate poetam . . . , ne vati noceat mala lingua futuro.* 9, 32 ff. *et me fecere poetam Pierides, sunt et mihi carmina, me quoque dicunt vatem pastores; sed non ego credulus illis. nam neque adhuc Vario videor nec dicere Cinna digna, sed argutos inter strepere anser olores.*

Die *Bucolica*, die erste Schöpfung Vergils, ist zugleich diejenige, deren Erlebnisstärke trotz des Anschlusses an die griechische Bukolik aus den ländlichen Jugendeindrücken Vergils herrührt. Dort aber auf dem Lande zu Andes wird die *vates*-Gestalt der vorliterarischen Zeit ein erheblich anderes Nachleben gehabt haben als in der Zivilisation der Städte. Zumal das Hirtenleben auf dem Lande erzeugt den von der Menge

abgesonderten Mann, der mit der Natur innig vertraut, das Wetter voraussagt, Heilpflanzen kennt und durch die Syrinx zu Vers und Lied geübt, sein Wissen ins *carmen* bindet, das bei dem ratsuchenden Landvolk nicht Spott findet, sondern mit Andacht gehört wird. Weil in der städtischen Gebildeten-schicht der Italiker bis zu Vergils Zeit eine verächtliche *vates*-Vorstellung vorherrschte, aber in Vergils Bukolik der *vates* liebevoll genannt wird, ist dieser Gebrauch des Wortes in der bukolischen Maskerade nicht der aus dem städtischen Kulturleben geborenen Kotteriedichtung zuzuschreiben, sondern aus der Naivetät der ländlichen Jugend Vergils hergekommen. Die beiden Eklogen, in denen der neue Wortsinn allein auftritt, die im Jahre 42 verfaßte siebente und die ins Jahr 41 fallende neunte sind diejenigen Stücke der Sammlung, in denen die Phantasie Vergils ungestörter als sonst am Bild seiner heimatlichen Landschaft hängt. Zur 9. bemerkt Serv. auct., *Buc.* 9, 1 S. 108 Thilo *scaena in agro Mantuano*. Die 7. erwähnt als einzige den schilfumkränzten Mincius V. 12 f. *hic viridis tenera praetexit harundine ripas Mincius*; dazu die Wiesen V. 11 *prata*, auf denen der junge Vergil die Schafherden V. 3 *oves* den *upilio* (10, 19), den Schäfer, weiden sah.

Darnach kann es nicht zweifelhaft sein, mit welcher Gestalt seines Jugendlebens verbunden Vergil den Namen *vates* mit Scheu zu gebrauchen gelernt hat. Hirten sind es gewesen, wenn anders die Worte 9, 33 f. *me quoque dicunt vatem pastores* nur so restlos begriffen werden, daß die Hirten, selber oft genug *vates* benannt, etwas von ihrem besinnlichen Gemütszustand an dem heranreifenden Gutssohn zu bemerken geglaubt haben. Freilich gehören die Worte *me quoque dicunt vatem pastores* nicht zu jenen Versen, welche die beiden Sklaven, der ältliche Moeris und der jugendfrische Lycidas ihrem Herrn Menalcas, unter welchem Namen Vergil sich gibt, in direkter Rede in den Mund legen. Aber Lycidas ist nicht nur dort Vergil, wo er den Menalcas singen läßt, sondern der „*pastor iuvenis carminumque amantissimus*“, wie er bei Forbiger, Verg. I⁴ S. 151 treffend genannt wird, ist vorzüglich geeignet, in der schillernden Freiheit der allegorischen Dichtung die Maske Vergils selber sich anzulegen. Die ganze Perikope der 9. Ekloge von V. 32 *et me* bis V. 36 *olores* hat Vergil aus Theokrit, *Thalysia* V. 37 *καὶ γὰρ ἐγὼν* bis V. 41 *ἐρῶδω* herübergenommen, ins Römische umgesetzt und mit seinem persönlichen Jugenderlebnis beseelt. Wenn Vergil des Theokrit

farbloses Wort κῆμὲ λέγοντι πάντες ἀοιδὸν ἄριστον aufs Spezielle und Individuelle bringt *me quoque dicunt vatem pastores*, so ist die Berechtigung unbestreitbar, aus dieser Stelle Vergils eine Erkenntnis für seine Vita und seinen Jugendverkehr mit dem *vates*-Schäfer am Mincius zu gewinnen. In dreifacher Prägnanz schillert der Gebrauch des Wortes *vates* an dieser Stelle bei Vergil. Erstens steht es mit *poeta* synonym: *et me fecere poetam Pierides*. Zweitens zeigt Vergil, indem er Theokrits Wort ἀοιδός mit *vates* wiedergibt, daß ihm der ursprüngliche Sinn des altlatinischen *vates* als „Sänger“ ganz gegenwärtig ist, einerlei ob es Kultlieder oder Wahrsagungen sind, die gesungen werden. Drittens läßt Vergil im Gegensatz zu Theokrit nicht die banale Öffentlichkeit (πάντες) entscheiden, wer den Ruf zum Dichter hat, sondern die Hirten in ihrem eigenen schamanenhaften Instinkt wissen es, wo ein vom *numen* begeisterter *vates* aufkommt.

Ebensowenig wie Theokrit von den Bergweiden seiner Heimatinsel seine Poesie sich geholt hat, oder, um mit Ed. Schwartz, Charakterköpfe 2. Reihe S. 63 zu reden, „von den Rufen und Pfiffen der Hirten dort sich hat inspirieren lassen“, ebensowenig verdankt Vergil für Form und Inhalt seiner Bukolik irgendeine Anregung den Hirten bei Mantua. Aber darum handelt es sich hier nicht, sondern um die kulturgeschichtliche Einsicht in den von Vergil herbeigeführten Bedeutungswandel des Wortes *vates*.

So reißt der Vorhang auseinander, den die Literatur von Ennius bis Vergil vor der *vates*-Gestalt der italischen Landschaft herabließ. Ed. Schwartz hat a.a.O. die Hirten um Syrakus zu Theokrits Zeit als „verwilderte räuberische Gesellen“ bezeichnet, „welche die ihre weiten Fluren billig bewirtschaftenden Grundherrn in der Ode verkommen ließen“. Und auch in den Latifundien römischer Großgrundbesitzer in Süditalien sind die Hirten, wie die des Pompeius, rasch zu Pferde gesessen und Reisige geworden (Caes. *Civ.* I 24, 2; III 4, 4; 21, 4). Aber Latifundienwirtschaft bestimmte in Oberitalien zur Zeit Vergils das Wirtschaftsbild nicht; die Ackerverteilung an die Veteranen hat keinen Großgrundbesitz aufgeteilt. Wirtschaftsgeschichtliche, siedlungsgeschichtliche und folkloristische Erwägungen bieten die beste Sicherung für das Fortleben des die Natur wissenden *vates* in der Po-Landschaft von alten Zeiten her bis zu Vergil hin. In den gallischen Landen diesseits der Alpen begegnete der keltische *vatis* als volkstümlicher Naturarzt und Seher

(s. 19 S. 310 ff.) dem italischen *vates*, den die latinischen *coloni* in die neue Heimat mitgebracht hatten. Gerade das, was für das Verständnis des Vergilwortes *me quoque dicunt vatem pastores* gebraucht wird, gibt die Volkskunde an die Hand, welche die Gestalt des in etwas dem *vates* gleichenden Schäfers, der Naturarzt und Wahrsager ist, in ihrer Existenz erfaßt und sit tengeschichtlich verfolgt.

Volkskundliche Literatur zur Schäfergestalt hat mir mein Kollege K. Meisen freundlich vermittelt. J. Frère, De Scheper van Naanhoven, Nederl. Tijdschr. v. Volkskunde 34, 39—45; E. Czmok, Berühmte ober-schlesische Schäfer, Der Oberschlesier 1927, 40 ff.; K. Wehrhan, Aus der Zeit des alten lippischen Schäfers, Lippischer Kalender 1934, 73 ff. Außerdem vgl. Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens IX Sp. 123 ff. (Nachtrag).

Was das Singen und Versmachen überhaupt im Hirtenleben angeht, zu welchem Zweck immer es sei, so bestreitet dies auch für die Antike niemand, obgleich die literarische Bukolik nur in ihrem Dasein an sich dafür bürgt (s. Wilamowitz, Textgeschichte der gr. Buk., 1906, S. 111, 1; Schwartz a.a.O. S. 74). Die Nachricht bei Marius Victorinus, *Gramm.* VI 122 von den *Calabri versus*, die verwandt worden seien *a pastoribus Calabriae, qui decantare res rusticas his versibus solent* ist mit Leo, *Gesch. d. r. Lit.* I S. 16, 1 für eine neoterische Fiktion zu halten; aber aus der Nachricht selbst folgt, daß dieser folkloristische Zug des Hirtenstandes auch in der Gesittung der Italiker lebendig war.

Vergil war hineingeboren in eine Zeit der religiösen Integration, und es drängte ihn dazu, an der Schaffung der neuen Geistessphäre sich zu beteiligen. Der Begriff *poeta* war abgeschliffen. Die Berufsdichter vor ihm suchten sich neue Bezeichnungen wie *cantores Euphorionis* (Cic. *Tusc.* III 45) oder man fügte das Epitheton *doctus* zu *poeta* hinzu. So lag es für Vergil nahe, seine Sendung zum Dichter, die er als göttliche Eingebung empfand, mit einem Namen zu benennen, der während der frühzeitlichen Einbettung aller Kunst in die religiöse Sphäre ein Sammelname für die Verfasser kultischer *carmina* gewesen war, und der ihm durch Erlebnisse ganz verschiedener Art bei Mantua und zu Rom dargeboten wurde. Indem er die Bezeichnung *vates* neben den Namen *poeta* der verweltlichten Dichtung stellte, wollte er diese dadurch erhöhen und weihen. Aber im Effekt hat er nicht den *poeta* zum *vates* gemacht, sondern den *vates* zum *poeta* (s. 9 S. 273). Im Effekt hat er den Namen *vates* entweiht, der schon im 1. Jahrh. der Kaiserzeit

ganz synonym mit *poeta* gebraucht wird: *Cynthia te vatem fecit, lascive Properti* heißt es bei Martial VIII 73, 5 und derselbe Martial sagt I 61, 1 von Catull *Verona docti syllabas amat vatis*, dem nicht die Gottheit, sondern die Hetäre die Verse diktiert hat: *Lesbia dictavit, docte Catulle, tibi*. Daß jedoch die lateinische Sprache neben dem Lehnwort *poeta* das echtlateinische *vates* für die Bezeichnung des Dichters im alten und doch neuen Sinne wiedererhalten hat, dankt sie Vergil. Wieviel aber außerdem auch Vergil für die Veredelung des Wortgebrauches *vates* im Sinne von Seher-Sänger und Wahrsager getan hat, darüber ist bei der Geschichte des Wortes *vates* 10 S. 274 das nötige gesagt.

Arkader auf dem Palatin und am Mincius

Die Grundlage der Ausführungen über Vergils *vates*-Erlebnis am heimatlichen Mincius wird auch nicht dadurch erschüttert, daß er die Arkader in seine Bukolik hineingebracht hat. Die mancherorts gegebene Formulierung, er habe seine Hirten nach Arkadien versetzt, bzw. seine Bukolik nach Arkadien verlegt, wo es allerdings keinen *vates* gab, ist irreführend. Die mythische Geographie der Antike kennt außer Arkadien, der Landschaft im Peloponnes die arkadische Siedlung in Italien, wo seit zwei Generationen vor der Ankunft des Aeneas Arkader auf dem Palatin, dem *collis Euandrius* als Hirtenvolk lebten (Realenc. VI 839 ff.). Der große Prophet dieser italischen Arkader ist Vergil in der zweiten Hälfte der Aeneis. Hier wird die Treue der Arkader zum Aeneadengeschlecht der gens Iulia und gelegentlich auch die Sangeskunst der Arkader bei ihrem Salierfest für Hercules, den Besieger des Cacus gefeiert. Man darf von Vergil nicht verlangen, daß er in den Abfassungsjahren der Bucolica 42/39, die für die Hauptstadt Rom eine Schreckenszeit waren, seine Blicke auf den Palatin mit der Einbildungskraft des Properz hätte richten können, der 25 Jahre später in der Eingangslegie des 4. Buches in einer befriedeten Zeit „die nomadisierenden Herden des Euander“ dort weiden sah. Aber wieviel auch Vergil von dem arkadischen Ursprung der Bukolik in gelehrter Literatur gelesen haben mag, nie und nimmer hat er Arkader an den italischen Mincius rufen können, ohne der italischen Arkader zu gedenken, deren Platz in seiner Vorstellungswelt durch die Aeneis erwiesen ist. Die Mythen vom Leben der Arkaderhirten auf dem Palatin, sei es der Mythos von Cacus, sei es der vom Arkaderhirten Faustus, der für Rom den Romulus rettete, waren in den Allgemeinbesitz der italischen Jugendbildung eingegangen.

Die Herleitung der Bukolik aus Arkadien fand Vergil in den Prolegomena seines Theokritkommentars (Wilamowitz, Textgeschichte der gr. Buk., 1906, S. 111, 1). Hier hat er neben anderer gelehrten Literatur auch die Stelle des Arkaders Polybios IV 20 lesen können, an der dieser von der musischen Erziehung seines Heimatvolkes spricht. Arkadien mit dem Hirtengott Pan und seiner Erfindung der Syrinx war das eigentliche Hirtenland des Altertums. Darum, und weil Vergil den italischen Arkadern der Sage besonders gewogen war, ist es vollkommen verständlich, daß er zu

den sizilischen Hirten Theokrits auch die arkadischen in seine Bukolik ein-treten ließ.

Seit der europäischen Renaissance gilt Arkadien als ein Symbol des antiken Glückszustandes, wo unter der Herrschaft der Götter Griechenlandes Schönheit und Frieden in einem naturhaften Dasein zu Hause sind (B. Snell, „Arkadien, die Entdeckung einer geistigen Landschaft“, in „Entdeckung des Geistes“, 1946, S. 233 ff.). Zugleich hat dies Idealbild in der Neuzeit einen elegischen Zug in sich aufgenommen durch die Verknüpfung des arkadischen Gedankens mit dem Todesgedanken, wie es W. Weisbach, „Et in Arcadia ego“, Antike VI (1930) S. 127 ff. dargestellt hat. Aber mit dieser Entdeckung Arkadiens als einer geistigen Landschaft hat Vergil selbst nichts zu tun. Nur der Mythos Vergils hat hier bei der Wiedergeburt der Antike einen neuen Schoss getrieben. Vergil selbst weiß von Arkadien als Landschaft nichts weiter, als daß es viele Berge hat, die von vielen Hirten bewohnt werden, und daß hier der Hirten Gott Pan mit der Syrinx zu Hause ist. Das Gebirge Maenalus erwähnt er Ekl. 8, 22 u. 10, 15 u. 55 mit keinem innigeren Stimmungston als die sizilischen Berge 2, 21. In der 8. Ekloge hat er bei der ersten der beiden Theokritnachbildungen, die er dem Pollio wunschgemäß nach dessen Rückkehr aus dem Dalmatinischen Feldzug schickte, den Refrain *incipe Maenalius versus* gebraucht; dies ist der alexandrinische Kunstzug, mit einem erlesenen Namen aufzuwarten. Was die Resignation angeht, die in dem neuzeitlichen Wunschbild Arkadiens sich anmeldet, so kämen hier bei Vergil höchstens die Verse der Gallus-Ekloge 10, 31 ff. in Frage, die Weisbach a.a.O. S. 129 zitiert, aber in Beziehung zu diesem Wunschbild zu setzen ablehnt. Hier hat Vergil aus der Elegie des Gallus einen fremden Zug, einen elegischen in das Idyll hineingetragen. Theokrits Idyll 10, das prächtige Arbeitslied der Schnitter zeigt mit seinem Vers 9 *τις δὲ πόθος τῶν ἔκτοθεν ἐργάτων ἀνδρῶν* am besten, daß der Hedonismus des antiken Idylls mit seiner genießerischen Freude an der reinen Natur nicht in Resignation umschlagen kann, weil die Freude seines Hirtenstandes die Freude an der Arbeit ist. Vergil trägt keine Schuld daran, wenn sein Mythos das ihm Fremde schafft, wie es zuerst mit der Messiasekloge geschehen ist.

Die Stätte seiner Bukolik ist der poetische Ort seiner freien Phantasie, welche die Berghänge Siziliens und Arkadiens zu der ihm vom Erlebnis gegebenen Wiesenebene am Mincius bei Mantua hinzufügt. Hier aber musizieren unter der heiligen Eiche beim Summen der Bienen in der Ekloge 7 seine Arkader. Keine Stelle der Bucolica gibt Anlaß zu dem Gedanken, daß, wie Schiller in die Landschaft der Schweiz, Vergil in die peloponnesische Landschaft Arkadien einen eigenen Geist hineingetragen habe. Aber wahr ist es, daß er die Arkader geliebt hat, in der Aeneis als treue Genossen des Aeneas im Kampfe um Latium, und in den Bucolica als treffliche Musikanten und Hirten auf italischem Boden.

Geflügeltes Wort für treffliche Musikanten ist Vergils Ausdruck Buc. 7, 4 *Arcades ambo* schon in der Antike geworden; s. Anthol. Pal. VI 96 Ἀρκάδες ἀμφότεροι. Mit dem Gedanken „Et in Arcadia ego“ hat dies geflügelte Wort, eben weil es echt-vergilischen Sinn hat, nichts zu tun. Bismarck machte zu einem Bericht des Deutschen Botschafters in London, daß die Engländer doch noch zuverlässiger als die Franzosen seien, die Marginalnotiz: *Arcades ambo*.

Die Bukolik Vergils ist dem Erlebnis nach nicht ausschließlich die zur Lyrik gewordene Erinnerung an seine Jugendjahre

auf dem Gute seines Vaters mit dem Hirtenleben dort bei dem *vates* am Mincius. Sein wachsendes Kraftbewußtsein, mitwirken zu können an der Metamorphose alexandrinischer Griechenkunst zur römischen, führte ihn zu Theokrit. Die hier gefundene Kotteriedichtung sowie die höfische Poesie Theokrits flößten ihm neue Instinkte ein, sich von einer zeitbedingten Lebensnot zu lösen und seine Bukolik zu einem ciselierten Kunstwerk sondergleichen zu machen. Monumente der Künstlerfreundschaft hat er in allegorischer Fernsicht am Himmel seiner Dichtung aufsteigen lassen, und zugleich großen Gewalt habern auf die edelste Weise den Wert seiner Persönlichkeit gezeigt. Aber der Ursprung der Bucolica liegt im Gemüte Vergils neben dem der Georgica, wo innerhalb des berühmten Lobes Italiens II 136—176 er die von Herden beweidete italyische Flur als idyllisches Bild vorbeigleiten läßt.

19. *vatis* im Altgallischen und Irischen

Aus dem Keltischen hat das Latein das Wort *vātēs* nicht empfangen. Zwischen Kelten und Latium ist eine frühe Kulturverbindung in Italien nicht erkennbar. Das erstmalige Vordringen der Kelten von Norditalien bis nach Latium im 4. Jahrh. hat nur in vorübergehenden Kriegszügen bestanden. Sodann trennt ein lautlicher Unterschied das lateinische *vates* von dem entsprechenden keltischen Wort. Nach dem irischen *fáith* ist für das Altgallische die Bildung *vatis* mit kurzer Endsilbe anzusetzen, während das Latein die lange Endsilbe *-ēs* zeigt. Ein Grammatikerzeugnis merkt die altlateinische Form *vatius* an; hierüber wie über die bisherigen Erklärungen der langen Endung *-ēs* s. Lindsay-Nohl, Die lat. Sprache S. 396; 398; 430. Zu den früheren Deutungsversuchen hat Ed. Hermann, Kuhns Ztschr. 69 (1948) S. 65 einen neuen hinzugefügt. Allgemein anerkannt ist in der Linguistik die schon 12 S. 282 berührte Zusammenstellung des lat. *vates* mit gotisch *wops* und althochdeutsch *Wuotan*; s. Holder, Alt-celtischer Sprachschatz III S. 126; Muller-Izn, Altitalisches Wörterbuch (1926) S. 522; Walde, Lat. etym. Wörterbuch s. v. *vates*. Die Auffassung von *vates* als keltisches Lehnwort, die, wie unter 17 S. 298 bemerkt, durch das Ansehen Mommsens lange Zeit in Geltung war, ist außer Kurs gekommen (Gesch. d. r. Lit., 1937, S. 54). So urteilt auch der Keltologe R. Thurneysen (s. Rh. Mus. 87 S. 211).

Bei der Urverwandtschaft der beiden Wörter von fast gleicher Bildung läßt sich erwarten, daß das Keltische wichtige

Bestätigungen für das hier gezeichnete Bild des lateinischen *vates* bringt. Der *M e d i z i n m a n n vates* ist für die römische Welt nunmehr in seinem Dasein erkannt (4 S. 262 u. 5 S. 263). Dementsprechend ist der irische *fáith* der echte Heilkünstler von Beruf. Für das antike Gallien und seinen *vatis* bestätigt dies Plinius. Schon in der Abhandlung über die *vates* der Kelten hatte ich Rh. Mus. 87 (1938) S. 210 die betreffende Pliniusstelle angeführt *Nat. hist.* 30, 13 *Tiberii Caesaris principatus sustulit Druidas eorum et hoc genus vatium medicorumque*. Obwohl damals der Zug des Krankenbeschwörers in der lateinischen *vates*-Gestalt noch nirgends erkannt war, steht es doch außer Frage, daß diese Stelle im Gegensatz zu der unter 4 S. 262 behandelten Cicerostelle *Divin.* II 12 nicht für die lateinische Kultur, sondern nur für die keltische in Anspruch genommen werden darf. Zu meiner Auffassung der Pliniusstelle schrieb mir Thurneysen am 6. 10. 1938: „Was Sie S. 210 über das Plinianische *hoc genus vatium medicorumque* sagen, ist vollberechtigt; es gibt im Alt-Irischen sogar das Kompositum *fáith-liag*, also Seher-Arzt, somit beides aufs engste verkoppelt.“

Sodann bestätigt die keltische Wortgeschichte die unter 16 S. 293 gebrachte Darlegung, daß die römischen *vates* keine Rhapsoden waren. Die keltische Gesittung der Frühstufe hat im Gegensatz zu der römischen eine Volkssage und ein episches Heldenlied entwickelt. Aber diese keltischen Epiker heißen nicht *vates*, sondern in der lateinischen Wortform *bardi*. Die antiken Zeugnisse über die gallischen Bildungsstände sind gesammelt in meiner Abhandlung über die *vates* der Kelten Rh. Mus. 87 S. 208 f. Hier heißt es bei dem über Timagenes auf Posidonius zurückgehenden Ammian XV 9, 8 S. 63 Clark *et bardi quidem fortia virorum inlustrum facta, heroicis composita versibus, cum dulcibus lyrae modulis cantitarunt*.

Freilich finden sich im Irischen, dessen älteste Zeugnisse tausend Jahre von der gallischen Ethnographie des Posidonius abstehen, auch noch andere Bezeichnungen des keltischen Epikers, worüber Thurneysen, Die irische Helden- und Königssage bis zum 17. Jahrh. (1921) Aufschluß gibt: „Zunächst sind es wie bei allen Völkern die Blinden, die durch Gesänge oder Erzählungen ihre Zuhörer ergötzen“ (S. 65 f.). Thurneysen hat dargetan, daß die irischen Könige, wie sonstwo die Fürsten ihre Hofnarren, so jene zu edlerem Zweck ihren „Blinden“, *Dall*, am Hofe unterhielten. Weil aber gerade bei den Untersuchungen

über den lateinischen *vates* und den irischen *fáith* die Frage im Vordergrund steht, ob unter dem Seher und Sänger ein Rhapsode oder ein ausschließlich kultischer Sänger, Wahrsager Hymnendichter und Dämonenbeschwörer zu verstehen ist, sei hier darauf hingewiesen, daß allerdings eine gewisse innere Verbindung zwischen beiden Gestalten besteht, die indes nicht ausreicht, den Kultsänger zum Epiker zu machen. Wenn der irische Epiker eine endlose Reihe von Ahnen aus dem Gedächtnis seinem Könige nennt, so hat auch er eine Funktion als Seher, — zwar nicht eine solche in die Zukunft, sondern in abgelebte Zeiten. Der Blinde bei seiner Lösung von der Sicht seiner Gegenwart und bei der davon herrührenden Besinnlichkeit seines Innenlebens ist ebenso gotterfüllter Wahrsager wie Epiker. Bei den Hellenen wird der blinde Kultsänger des um 580 verfaßten Delischen Apollon-Hymnos zum blinden Homer; über blinde Aoiden sonst bei den Griechen s. auch Th. Birt, *Philolog.* 87 (1932) S. 379f.; blind aber ist auch Teiresias, der Wahrsager im mythischen Urbild. Außerdem tritt bei den Iren des Mittelalters neben den Barden als Epiker noch der *fili* als Epiker, der aber seinem Etymon nach ursprünglich auch ein Seher ist. Vgl. Thurneysen a.a.O. S. 66f.:

„Der Sänger und Dichter heißt in Irland wie im alten Gallien und wie in Wales „Barde“ *bard*, sein Lied *bairdne*. . . Aber aus und über diesen Bardenstand hat sich schon im vorchristlichen Irland erhoben der *fili*, ursprünglich der „Seher“, zu kymrisch *gwelet* „sehen“, aber in der historischen Zeit der studierte und gelehrte Dichter. Diese *fili* traten nach Einführung des Christentums in Irland sehr früh in enge Verbindung mit der Klostergelehrsamkeit. . . Auch der *fili* hat Mittel wie den Zauber, der das Wissen aufhellt, um die Zukunft zu ergründen, aber auch Verborgenes kundzutun und Namen unbekannter zu nennen. . . Das eigentliche Wort für Weissager, *fáith* wird dagegen meist nur für die biblischen und christlichen Profeten verwendet.“

Nach diesem Sachverhalt bei den Kelten muß die in etymologischen Lexika wie bei Walde s. v. *vates* begegnende Glossierung des irischen *faith* schlechtweg als „Dichter“ in die Irre führen. Mein keltologischer Kollege R. Hertz, dem ich für mancherlei Aufklärung verpflichtet bin, führt diese Ungenauigkeit auf Fick zurück. Aber die Trennung des irischen *faith* vom keltischen Rhapsodentum darf nicht dazu führen, in dem aus altgallischem *vatis* entstandenen *fáith* nichts als den Weissager zu finden. Damit käme ein Gegensatz zu dem lateinischen *vates* zu wege, der als vom *numen* begeisterter Kultsänger auch in anderen Funktionen als der Prophetie erwiesen ist. Daß die

altirische Beschränkung von *faith* allein auf die Propheten der Bibel eine gelehrte und sekundäre Erscheinung ist, wird schon dadurch klar, daß im Mittelirischen auch der hl. Hieronymus, kein Prophet, gleichfalls *faith*, d. i. „Gottesmann“ heißt. Thurneysen hat seine Feststellung, daß im Altirischen *faith* mit seiner ekklesiastischen Verwendung das eigentliche Wort für Weisager sei, sofort a. a. O. S. 67 dadurch eingeschränkt, daß er auf den ursprünglich weiteren Wortsinn in der Gestalt des Medizinmannes, den *faith-liaig* hinwies.

Kehrt man von dem Irischen zu dem nur durch Nachrichten der Antike bekannten Altgallischen zurück, so ist hier ein ausschließlich auf die Wahrsagung beschränkter *vatis*-Stand nirgends bezeugt. Demnach gibt noch weniger als das Altirische das Altgallische einen Halt für die irrige Beschränkung des lateinischen *vates* auf den Seher-Sänger. Diodor V 31, 2 ff. bringt drei gallische Stände, neben Barden und Druiden die mit griechischem Wort benannten *μάντις*, ohne diese *οὔρατις* zu nennen. An einer einzigen Stelle kommt in den antiken Berichten über die gallischen Stände das Wort *οὔρατις* vor, nämlich Strabo IV 4, 4 S. 197. Hier aber werden diese zu Barden und Druiden gestellten *οὔρατις* nicht als *μάντις* definiert, sondern als *ἱεροποιοὶ καὶ φυσιολόγοι*. Die *ἱεροποιοὶ* sind bei den Griechen Kultbeamte und keine Propheten (Realenc. VIII 1583 ff.). Bei den Römern werden die *XV viri sacris faciundis* griechisch mit *ἱεροποιοὶ* wiedergegeben (D. Magie, De Rom. iuris publ. sacrique vocabulis, 1905, S. 145); sie verwalteten zwar die sibyllinischen Bücher, sind aber selbst keine *μάντις*. Der Ausweg, an eine Verwirrung bei Strabo in der Definition der *οὔρατις* zu denken, ist ausgeschlossen, weil bei Ammian XV 9, 8 S. 63 Cl. der neben Barden und Druiden genannte dritte Stand die gleiche Definition wie Strabo hat. Die Verderbnis im Ammiantext *scrutantes serviani* habe ich Rh. Mus. 87 S. 205 über *saerviiani* als *sacru<f>i<c>an<d>i*, d. i. *ἱεροποιοὶ* gedeutet. Paßt somit die Definition des dritten, zu Barden und Druiden bei Strabo und Ammian hinzukommenden Standes nicht zum *vates*-Begriff, so ist entscheidend, daß Ammian, da wo Strabo *οὔρατις* hat, selber *euhagis*, d. h. *εὐαγεῖς* „die Heiligen“ gibt. *vates* ist bei Ammian nur eine von der Ammian-Recensio mit Recht verschmähte Konjektur des Keltologen Zeuss. In der Strabo-Überlieferung ist das unbekanntere Wort *εὐαγεῖς* des Posidonius durch das palaeographisch in griechischer Unciale sehr ähnliche und aus dem Latein bekannte Wort

οὐάταις ersetzt worden. Zur Deutung von *euhagis* s. Rh. Mus. 87 (1938) S. 193 ff.: „Die *vates* der Kelten u. die Interpretatio Graeca des südgallischen Matronenkultes im Eumenidenkult.“

20. Der *vates* als Schamane

H. Diels, *Parmenides* (1897) S. 14 f. hat in der *Himmelfahrt des Parmenides* eine „schamanistische“ Entrückung gefunden. Den Grundgedanken des Schamanismus sieht er darin, „daß die aus dem Jenseits zitierten Geister der Vorfahren von dem Zauberer Besitz ergreifen, wodurch er befähigt wird, der Welt entrückt und entweder in den Himmel oder die Hölle versetzt zu werden“. Den letzten Ausläufer eines solchen Schamanismus erblickt er in dem zunächst durch Kallimachos angeregten Prooemium der *Annalen des Ennius*.

Aber dieser animistische Schamanismus, wo die Ahnengeister die Vermittler zwischen Menschen und Göttern sind, ist nicht jenes Schamanentum, das, weit entfernt von werdender Reflexionskultur bei primitiven Völkern begegnet und das Verständnis der altrömischen *vates*-Gestalt von der Ethnologie her fördert. Der Schamane der nordasiatischen Nomadenstämme und der von den Indianerstämmen Amerikas so genannte „Medizinmann“ bedarf zu seinem ekstatischen Zauberkwissen, zu seinen Dämonenbeschwörungen und Weissagungen nicht des ausgebildeten Glaubens an Ahnengeister (W. Wundt, *Völkerpsychologie, Mythos u. Religion* III², 1915, S. 431). Der *vates* der Römer hat trotz der 12 S. 281 betonten relativen Giltigkeit ethnologischer Parallelen für Erscheinungen antiker Frühkultur seine primitive Eignung zum „Medizinmann“ nie verloren. Die Schutzgeisterbeschwörung des Arvalliedes und der Gegenzauber gegen die Zaubersprüche der XII Tafeln gehören in die Kulturstufe, in welcher die Zauberei kein Aberglaube war, und derartige ist vom Schamanentum nicht zu lösen.

Im *Ennius*vers gegen *Naevius* ist die Übersetzung des *vates* rätlich gebrauchten Wortes „*vates*“ durch „Seher“ unmöglich. Keine der bisher versuchten Übersetzungen, auch nicht die von Leo, *Gesch. d. r. L.* I S. 164 tragen dem Umstand Rechnung, daß *Ennius* nicht die Mantik an sich, sondern das Altertümliche und Überlebte der Kunst des *Naevius* treffen wollte. So wird das, was *Ennius* mit dem Ausdruck *Faunei vatesque* im Sinne hatte, am besten unter Zuhilfenahme der ethnologischen Begriffswelt mit „Waldschrate und Schamanen“ übersetzt.