

## CICERO ALS QUELLE FÜR DIE KELTISCHE RELIGION

Andreas Hofeneder, Wien

### Einleitung

Obwohl sich in Ciceros überreichem Schrifttum zahlreiche Aussagen über die Kelten finden, interessieren ihn diese vergleichsweise nur peripher. Im Unterschied etwa zu Poseidonios und Caesar, aber auch zu anderen antiken Historikern, beschränken sich Ciceros Ausführungen zu diesem Volk auf eher zufällige Bemerkungen. Wie erstmals Henri DE LA VILLE DE MIRMONT in einem 1904 erschienen Aufsatz mit dem Titel *Cicéron et les Gaulois* und dann wesentlich ausführlicher Bernhard KREMER in seiner 1994 publizierten Untersuchung über *Das Bild der Kelten bis in augusteische Zeit* sehr anschaulich herausgearbeitet haben, sind bei der Interpretation der einschlägigen Stellen, die aus Werken ganz verschiedener Literaturgattungen stammen, Ciceros Aussageabsichten von zentraler Bedeutung.<sup>1</sup> Wenn er z. B. in seiner Rede *pro Marco Fonteio* die gallischen Menschenopfer in den blutigsten Farben schildert und keinen ethnographischen Topos ungenützt lässt, muss man bedenken, dass bei dieser Rede Gallier seine Prozessgegner waren, was natürlich ein ganz anderes Licht auf seine Aussagen wirft. Dank seines umfangreich erhaltenen Œuvres sind wir über keinen zweiten Menschen der Antike so gut informiert wie über Cicero. Dieser Umstand ermöglicht es dem modernen Forscher, den Kontext, historische, aber auch biographische Hintergründe und die Intentionen einzelner Nachrichten

Ciceros wesentlich exakter zu bestimmen als bei vielen anderen antiken Autoren. Hilfreich ist dieses Wissen natürlich auch bei der religionshistorischen Auswertung der Zeugnisse Ciceros zur Religion der Kelten. Diese Testimonia hat Johannes ZWICKER im ersten Band seiner *Fontes Historiae Religionis Celticae* zusammengestellt und chronologisch nach dem Erscheinungsjahr der jeweiligen Schriften Ciceros angeordnet. Bei ihm sind es insgesamt neun Stellen: zwei aus der schon genannten Rede *pro M. Fonteio*, jeweils eine aus *de haruspium responso*, *de re publica* und aus den *Tusculanae disputationes* und schließlich vier aus *de divinatione*.<sup>2</sup> In seiner Sammlung hat ZWICKER bekanntlich lediglich die antiken Textstellen ohne Übersetzung angeführt. Auf begleitende Erläuterungen hat er mit Ausnahme ganz weniger Anmerkungen bedauerlicherweise verzichtet. Das Fehlen eines Kommentars erweist sich bei vielen von ihm aufgenommenen Stellen als problematisch, da der Benützer dieser Quellsammlung weder den Kontext der Zeugnisse noch ihren tatsächlichen Aussagewert für die keltische Religion abschätzen kann. Zudem hat ZWICKER zahlreiche Stellen – auch solche aus Cicero – aufgenommen, die sich bei genauerer Betrachtung für die keltische Religion als wenig bedeutend oder gar irrelevant herausstellen.<sup>3</sup> Die Intention dieses Aufsatzes ist es, alle einschlägigen Zeugnisse Ciceros, inklusive der anfechtbaren, auszuwerten.

<sup>1</sup> DE LA VILLE DE MIRMONT (1904) 163–180, KREMER (1994) 81–132, zu dessen Cicerokapitel s. die lobenden Rezensionen von DOBESCH, G. AAHG 51 (1998) 101, DERS., Gnomon 71 (1999) 530, TOMASCHITZ, K., Tyche 12 (1997) 277.

<sup>2</sup> ZWICKER (1934–1936) 25–28 = Cic. *pro Font.* 10,21; 13,30 – 14,31, *de harusp. resp.* 13,28, *de re publ.* 3, 9,15, *Tusc. disp.* 2, 27,65, *de div.* 1, 15,25–27; 1, 40,89 – 41,90; 2, 36,76; 2, 37,79. – Diesen Zeugnissen, die Zwicker zum Teil allzu verkürzt wiedergegeben hat, lassen sich noch einige andere hinzufügen.

Diese bei Zwicker fehlenden Stellen (z. B. *pro Font.* 14,32, *pro Sest.* 26,56 und *de div.* 2, 8,20) bieten jedoch zum Großteil keine neuen Informationen und werden daher nur subsidiär im Kommentar herangezogen. Lediglich *de nat. deor.* 1, 83 f. habe ich als eigenes Zeugnis in den Haupttext aufgenommen, da es sich um einen möglichen Beleg für einen keltiberischen *Volcanus* handelt.

<sup>3</sup> Zu den mit Zwickers Sammlung verbundenen Problemen s. ausführlicher HOFENEDER (2005) 10–15.

## 1. Keltische Menschenopfer in der Rede *pro Marco Fonteio*

**pro M. Fonteio 10,21 = IV p. 33 b,19–22 Schoell = Zwicker 25:**

*at hoc Galli negant. at ratio rerum et vis argumentorum coarguit. potest igitur testibus iudex non credere? cupidis et iratis et coniuratis et ab religione remotis non solum potest, sed etiam debet.*

Diese und die folgende Stelle stammen aus Ciceros Verteidigungsrede für M. Fonteius, den ehemaligen Statthalter der Gallia Transalpina. Dieser wurde nach seiner dreijährigen Amtszeit<sup>4</sup> – aller Wahrscheinlichkeit nach im Jahre 69 v. Chr.<sup>5</sup> – von den Allobrogern unter Führung des Indutimarus angeklagt, sich auf Kosten der Provinzialen unrechtmäßig bereichert und das Land durch Beschlagnahmungen, Requisitionen und Aushebungen über die Maßen ausgeblutet zu haben. Wegen dieser Anklagepunkte kam es zu einem Prozess vor dem Repetundengerichtshof, dem zuständigen Organ für das Delikt der Erpressung von Untertanen und Bundesgenossen. Der Fall des Fonteius war einer der ersten oder der erste, der nach der im Jahre 70 v. Chr. promulgierten *lex Aurelia iudiciaria* verhandelt wurde. Dieses Gesetz löste die alte *lex Cornelia* aus dem Jahr 81 v. Chr. ab, durch die Sulla die Repetundengerichtshöfe ausnahmslos von Mitgliedern aus dem Senatorenstand besetzen ließ. Die *lex Aurelia* sah hingegen vor, dass sich die Geschworenen in einem Repetundenprozess zu je einem Drittel aus Senatoren, Rittern und Aertribunen zusammensetzten. Diese vor allem zu Gunsten des Ritterstandes veränderte Konstellation war ein politischer Schachzug zur Stärkung der Interessen der *publicani*, römischer Ritter, die oftmals im Schutze der Statthalter in den Provinzen einträgliche Geschäfte machen konnten und schon von daher wenig Interesse daran hatten, dass Männer wie Fonteius verurteilt wurden. Aus diesem Grund stiegen die Chancen auf eine erfolgreiche Verteidigung eines des

Aber das leugnen die Gallier. Hingegen die Beschaffenheit der Tatsachen und das Gewicht der Beweise zeigen es deutlich. Kann ein Richter also Zeugen den Glauben versagen? Wenn sie durch Habgier und Zorn voreingenommen sind, wenn sie sich verschworen haben und frei von religiöser Scheu sind, dann kann er es nicht nur, sondern muss es sogar.

*repetundarum crimen* Angeklagten beträchtlich. Dass gerade Cicero in diesem Fall als Verteidiger auftrat, entbehrt nicht einer gewissen Pikanterie, hatte er doch erst im Jahr zuvor in einem ganz ähnlich gelagerten Prozess, nämlich in jenem berühmten Prozess gegen C. Verres, den Provinzstatthalter von Sizilien, die Seite der Anklage vertreten. Allerdings konnte Cicero durch die Übernahme der Verteidigung auch seine eigenen politischen Interessen verfolgen, da er hoffen konnte, so sein Verhältnis zum Ritterstand zu stärken.<sup>6</sup> Wie der Prozess ausgegangen ist, lässt sich mangels Quellen allerdings nicht sagen. In der Forschung wurde sowohl für einen Freispruch als auch für eine Verurteilung optiert.<sup>7</sup>

Die Verteidigungsschrift *pro Fonteio* ist nur fragmentarisch überliefert. So ist die Rede der ersten Verhandlung (*actio prima*) gänzlich verloren, von der *actio secunda* ist nur ein Teil der Beweisführung (Kap. 1–6) und der Schluss der Beweisführung inklusive Epilog (Kap. 11–49) erhalten.<sup>8</sup> Die überlieferten Teile zeigen deutlich, dass Ciceros Argumentation weniger darauf abzielt, Fonteius von den Anklagepunkten zu entlasten, sondern vielmehr dessen Prozessgegner mit allen zu Verfügung stehenden Mitteln zu desavouieren, ganz nach dem Prinzip, Angriff sei die beste Verteidigung.<sup>9</sup> Eine seiner Hauptabsichten war es, die Glaubwürdigkeit der gallischen Ankläger als Zeugen in Frage zu stellen. Wie die eingehenden Analysen von Henri DE LA VILLE DE MIRMONT, Guido CLEMENTE, Michel RAMBAUD und Bernhard KREMER<sup>10</sup> gezeigt haben, griff Cicero

<sup>4</sup> Die genaue Datierung von Fonteius' Statthalterschaft ist Gegenstand von Kontroversen. Sicher ist lediglich, dass sie den Zeitraum von drei Jahren umfasste, wie aus Cic. pro Font. 14,32 hervorgeht. In der Forschung wurden die Jahre 77–75, 76–74, 75–73 und 74–72 vorgeschlagen, wobei einer niedrigen Datierung (74–72 v. Chr.) heute allgemein eher der Vorzug gegeben wird. – Zu dieser Problematik s. DE LA VILLE DE MIRMONT (1904) 163, MÜNZER (1909) 2844, JULLIAN (1908–1926) III 111, BADIEN (1966) 911, DUVAL (1971) 254, CLEMENTE (1974) 90 f., 111, EBEL (1976) 97 A. 9, RAMBAUD (1980) 301 A. 1, RANKIN (1996) 121, KREMER (1994) 83 + A. 3 (mit einem Referat der älteren Forschungsmeinungen).

<sup>5</sup> Zum Datum des Prozesses s. CLEMENTE (1974) 88, KREMER (1994) 83 + A. 2. – Wohl um einen *lapsus calami* handelt es sich, wenn DE VRIES (1961) 220 die Rede ins Jahr 39 v. Chr. datiert.

<sup>6</sup> Zu den historischen, politischen und juristischen Hintergründen s. die vorzügliche Darstellung von KREMER (1994) 83–85, weiters DE LA VILLE DE MIRMONT (1904) 163–169, GELZER (1969) 51 f., CLEMENTE (1974) 88 f., BRUNAUX (1996) 122, RANKIN (1996) 121 f.

<sup>7</sup> Zu dieser kontroversen Frage s. JULLIAN (1908–1926) III 120, DUVAL (1971) 256, CLEMENTE (1974) 90, RAMBAUD (1980) 312, KREMER (1994) 104 f. A. 2.

<sup>8</sup> KREMER (1994) 85.

<sup>9</sup> S. KREMER (1994) 86, BRUNAUX (1996) 122.

<sup>10</sup> DE LA VILLE DE MIRMONT (1904) 163–169, CLEMENTE (1974) 95–162 (ausführlicher historischer Kommentar zur Rede), RAMBAUD (1980) 301–316, KREMER (1994) 83–104.

zu diesem Zweck „tief in das Arsenal all jener Ressentiments, die sich im Laufe der Jahrhunderte gegen die Gallier gesammelt haben.“<sup>11</sup> Folglich wird zur Diskreditierung der Ankläger des Fonteius, d. h. des Indutiomarus und der gallischen Delegation, auch so gut wie kein Galliertopos ungenutzt gelassen. Die Fülle der evozierten Feindbilder macht *pro Fonteio* daher zu einer höchst aufschlussreichen Quelle für das negative Keltenbild in der ausgehenden Republik. Die Rede zeigt auch sehr schön, wie es Cicero verstand, mit bestehenden Vorurteilen und Ängsten zu spielen und diese für seine politischen Zwecke zu instrumentalisieren. Bei der Beurteilung dieser für die Kelten relevanten Zeugnisse ist jedoch im Auge zu behalten, dass sich Cicero gar nicht um eine sachliche oder neutrale Wertung bemühen wollte oder musste. Pauschalisierungen, Übertreibungen, Verleumdungen, Beleidigungen und dergleichen gehören zum Standardrepertoire antiker wie moderner Gerichtsreden und sind bei diesem literarischen Genos immer in Rechnung zu stellen.<sup>12</sup> Ciceros keltenfeindliche Rhetorik ist daher unter diesem Gesichtspunkt zu sehen und es ist nicht gesagt, dass sie seine persönliche Meinung über dieses Volk widerspiegelt.<sup>13</sup> Wie der Vergleich mit anderen Stellen zeigt, pflegte er nicht nur persönlichen Umgang mit Kelten, wie dem Druiden Diviciacus und dem Galatertetrarchen Deiotaros, sondern hatte von diesen Männern durchaus eine hohe Meinung.<sup>14</sup>

**pro M. Fonteio 13,30–14,31 = IV p. 37 b,29–38b, 25 Schoell = Zwicker 25 f.:**

*an vero istas nationes religione iuris iurandi ac metu deorum immortalium in testimoniis dicendis commoveri arbitramini? quae tantum a ceterarum gentium more ac natura dissentiunt: quod ceterae pro religionibus suis bella suscipiunt, istae contra omnium religiones; illae in bellis gerendis ab dis immortalibus pacem ac veniam petunt, istae cum ipsis dis immortalibus bella gesserunt. (14) hae*

In der vorliegenden Stelle ist Cicero darum bemüht, seinen gallischen Gerichtsgegnern jegliche Glaubwürdigkeit abzuspochen. Bezeichnend für seine Taktik ist sein Wortgebrauch. Er vermeidet tunlichst die Benennung seiner Kontrahenten mit konkreten Ethnonymen, sondern spricht ganz allgemein von *Galli*. Diese Vorgangsweise ermöglicht ihm, einigen wenigen Völkern der *Gallia Transpadana* (etwa den Allobrogern) den Kanon an Verwerflichkeiten aller Gallier in die Schuhe zu schieben.<sup>15</sup> Konkret versucht er den Geschworenen zu insinuieren, dass die Gallier voreingenommen und folglich als Zeugen unglaubwürdig seien, da sie Zorn und Hass empfinden und sich gegen die Römer verschworen haben.<sup>16</sup> Außerdem seien sie frei von *religio* (*ab religione remotis*), ein polyvalentes Wort, das generell schwer in moderne Sprachen zu übertragen ist.<sup>17</sup> Hier könnte man *religio* etwa mit ‚(religiöse) Scheu‘, ‚Bedenken‘, ‚Skrupel‘, ‚Gewissenhaftigkeit‘ oder ‚Gottesfurcht‘ übersetzen. All diese Bedeutungen schwingen hier wohl mit. Dass Cicero an dieser Stelle mit *religio* mehr als nur säkular verstandene ‚Bedenken‘ oder ‚Skrupel‘ gemeint hat, dürfte das folgende Zeugnis aus *pro Fonteio* erhellen, wo er die hier geäußerte Argumentation erneut aufgreift und breiter darlegt. Dort bestreitet er gleich zu Beginn, dass sich die Gallier bei Zeugenaussagen von der Heiligkeit des Eides und Furcht vor den unsterblichen Göttern beeindrucken lassen (*pro Font. 13,30: religione iuris iurandi ac metu deorum immortalium*).<sup>18</sup>

Oder glaubt ihr denn, dass diese Völker sich bei Zeugenaussagen von der Heiligkeit des Eides und der Furcht vor den unsterblichen Göttern beeindrucken ließen? Sie, die sich so sehr von den anderen Völkern in Sitte und Wesensart unterscheiden. Während die übrigen (Völker) für ihre Götterdienste Kriege auf sich nehmen, führen diese da Krieg gegen

<sup>11</sup> KREMER (1994) 94.

<sup>12</sup> S. dazu DE LA VILLE DE MIRMONT (1904) 167, KREMER (1994) 81, 104, WOOLF (1998) 61.

<sup>13</sup> So zu Recht KREMER (1994) 104, BRUNAUX (1996) 123 f., RANKIN (1996) 122, WOOLF (1998) 62.

<sup>14</sup> S. dazu die Kommentare zu Cic. de div. 1, 15,25–27; 1, 41,90; 2, 36,76; 2, 37,78 f.

<sup>15</sup> S. dazu RAMBAUD (1980) 305: „Usant du sophisme trop connu, Cicéron intègre un groupe restreint, les Gaulois du Midi, dans une catégorie plus vaste, les Gaulois de tous les temps. Au groupe il attribue toutes les fautes passées et tous les défauts présents de l'ensemble.“ – Vgl. auch RAMBAUD (1980) 306, 310.

<sup>16</sup> Die Problematik von voreingenommenen Zeugen behandelt Cicero auch in anderem Kontext: Cic. de orat. 2, 74,301 f. und part. orat. 14, 49. Vgl. dazu CLEMENTE (1974) 138 f., KREMER (1994) 91. – Interessant ist vielleicht, dass bereits für Heraklit barbarische Seelen keine Glaubwürdigkeit verdienen. Heraclit. DK 22 B 107 = Sextus Empiricus, adv. math. 7, 126: κακοὶ μάγιστρος ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὄτα βαρβάρους ψυχᾶς

ἔχόντων. (Schlechte Zeugen sind den Menschen Augen und Ohren, wenn sie barbarische Seelen haben.) – S. dazu etwa GARCÍA QUINTELA (1999) 29.

<sup>17</sup> Ähnliche Übersetzungsprobleme stellen sich bei Caes. bell. Gall. 5, 6,3 und 6, 16,1; s. dazu HOFENEDER (2005) 176–179, 198–201.

<sup>18</sup> Cicero greift das Thema des fehlenden keltischen Respekts vor der Heiligkeit des vor Gericht geleisteten Eides indirekt noch in *pro Font. 12,27* auf: *scit Indutiomarus qui sit testimonium dicere? movetur eo timore quo nostrum unus quisque, cum in eum locum productus est*. S. zu dieser Stelle CLEMENTE (1974) 146 f. und KREMER (1994) 94 + A. 2. Die Argumentation von *pro Font. 10,21* wird nochmals in *pro Font. 14,32* aufgenommen: *potestis igitur ignotos notis, iniquos aequis, alienigenas domesticis, cupidus moderatis, mercenarios gratuitos, impios religiosos, inimicissimos hic imperio a nomini bonis ac fidelibus et sociis et civibus anteferre*. [Sperrung von mir]. S. dazu KREMER (1994) 97 + A. 2. – Im Prinzip könnte man diese Stellen als eigene Testimonia anführen, da sie jedoch sachlich nichts Neues erbringen, zitiere ich sie nur hier.

*sunt nationes, quae quondam tam longe ab suis sedibus Delphos usque ad Apollinem Pythium atque oraculum orbis terrae vexandum ac spoliandum profectae sunt. ab isdem gentibus sanctis et in testimonio religiosus obsessum Capitolium est atque ille Iuppiter, cuius nomine maiores nostri vinctam testimoniorum fidem esse voluerunt. (31) postremo his quicquam sanctum ac religiosum videri potest, qui etiamsi quando aliquo metu adducti deos placandos arbitra[ba]ntur, humanis hostiis eorum aras ac templa funestant, ut ne religionem quidem colere possint, nisi eam ipsam prius scelere violarint? quis enim ignorat eos usque ad hanc diem retinere illam immanem ac barbaram consuetudinem hominum immolatorum? quam ob rem quali fide, quali pietate existimatis esse eos, qui etiam deos immortalis arbitrentur hominum scelere ac sanguine facillime posse placari? cum his vos testibus vestram religionem coniungetis, ab (his) quicquam sancte aut moderate dictum putabitis?*

Abermals argumentiert Cicero hier, dass den Galliern als Zeugen kein Glauben geschenkt werden darf, da sie wesentliche Grundregeln zivilisierter Völker, nämlich die Heiligkeit des Eides und die Furcht vor den unsterblichen Göttern nicht respektierten. Damit greift er erneut einen Gedanken auf, den er bereits im vorhergehenden Zeugnis (pro Font. 10,21) angesprochen hat. Hier führt er diese Argumentation jedoch noch weiter aus, indem er sie an konkreten Beispielen illustriert. Die *impietas* der Gallier zeige sich schon darin, dass sie als einziges Volk des Erdkreises nicht für ihre Götter, sondern gegen die Götter aller anderen den Kampf aufnehmen.<sup>19</sup> Bezeichnend für Ciceros Intentionen ist, dass er die Gallier hier in einen krassen Gegensatz nicht nur zu Griechen und Römern, sondern zu allen anderen Völkern

<sup>19</sup> Dieses Argument greift Cicero noch einmal im Plädoyer am Ende der Rede auf. pro Font. 20,49: ... *curate ut nostris testibus plus quam alienigenis credidisse videamini, plus saluti civium quam hostium libidini consuluisse, graviorem duxisse eius obsecrationem quae vestris sacris praesit quam eorum audaciam qui cum omnium sacris delubrisque bella gesserunt* [Sperrung von mir].

<sup>20</sup> S. dazu KREMER (1994) 95. – Völlig zu Recht betont LETTA (1984) 1011 A. 46, dass „gli accenni di Cic., pro Fonteio, XIII–XIV, 30–31 non sono la prova di un’atmosfera da guerra santa che montasse in Gallia negli anni che precedettero la conquista, e di una corrispondente reazione romana. È palese nel passo di Cicerone il carattere di « topos » letterario e la sua utilizzazione contingente per screditare le testimonianze di Galli nel proces-

die Götterdienste aller; die anderen erbitten im Krieg von den unsterblichen Göttern Frieden und Gunst, diese da haben gegen die unsterblichen Götter selbst Kriege geführt. (14) Dies sind die Völker, die einst so weit von ihren Wohnsitzen bis nach Delphi aufgebrochen sind, um den pythischen Apollo und die Orakelstätte des Erdkreises zu verheeren und auszuplündern. Von denselben frommen und in ihrem Zeugnis so gottesfürchtigen Völkern wurden das Kapitol und eben jener Juppiter belagert, durch dessen Namen unsere Vorfahren die Zuverlässigkeit von Zeugenaussagen gebunden wissen wollten. (31) Schließlich können diese irgendetwas für heilig und ehrfürchtig erachten, die, auch wenn sie manchmal auf Grund irgendeiner Furcht glauben, die Götter besänftigen zu müssen, deren Altäre und Tempel mit Menschenopfern besudeln, so dass sie nicht einmal ihren Kult ausüben können ohne ihn vorher durch ein Verbrechen zu entweihen? Wem ist nicht bekannt, dass sie bis zum heutigen Tag an jenem entsetzlichen und barbarischen Brauch des Menschenopfers festhalten? Daher, wie schätzt ihr die Zuverlässigkeit, wie die Frömmigkeit von Leuten ein, die sogar glauben, die unsterblichen Götter ließen sich am leichtesten mit Verbrechen und Blut von Menschen besänftigen? Mit diesen Zeugen werdet ihr eure Gewissenhaftigkeit verbinden? Glaubt ihr, von diesen werde irgendetwas mit Ehrfurcht und Mäßigkeit gesagt?

überhaupt stellt und somit als isoliertes Negativphänomen charakterisiert.<sup>20</sup> Im Kapitel 14,30 folgt dann der schon kanonische Verweis auf die zwei historischen Ereignisse, die in der römischen Literatur auch sonst häufig genannt werden, um den alten *metus Gallicus* zu evozieren: Zum einen die Plünderung Delphis im Jahre 279 v. Chr., zum anderen die Belagerung Roms 390/87/86 v. Chr. Im Fall von Delphi rekurriert Cicero auf jene antike Tradition, wonach es den Galliern tatsächlich gelungen sein soll, den Tempel des pythischen Apollo zu plündern.<sup>21</sup> Dieser Ansicht steht jedoch eine Reihe von Nachrichten gegenüber, die – auf älteren Quellen fußend – nichts von einer Einnahme zu berichten wissen.<sup>22</sup> Wie jedoch die althistorische Forschung wahrscheinlich machen konnte, handelt es sich bei der Plünde-

so a Fonteio. Ciò significa che l’idea di un odio religioso dei Galli per Roma è esclusivamente un « topos » letterario romano, legato alle memoria traumatica del sacco di Roma, ma privo di qualsiasi riscontro con la realtà romana ...“.

<sup>21</sup> Wichtige Vertreter dieser literarischen Tradition sind Diod. 5, 32,5, Liv. 38, 48,2, Cass. Dio 27, 90, die auch in der modernen Forschung Zustimmung fand. Eine Zusammenstellung der Befürworter findet man bei NACHTERGAEI (1975) 95 f. + AA. 319–321.

<sup>22</sup> Diod. 22, 9,1–5, Iust. 24, 4–8, Paus. 1, 4,1–4; 10, 19,5–12. Zu diesen Nachrichten s. die ausführlichen historischen Kommentare von NACHTERGAEI (1975) 15–93 und TOMASCHITZ (2002) 99–121.

zung des Heiligtums von Delphi um eine unhistorische Legende, die erst im Zusammenhang mit den Ereignissen rund um das *aurum Tolosanum* im ausgehenden 2. Jh. v. Chr. aufgekommen ist.<sup>23</sup> Ob Cicero beide Versionen kannte und zwecks Argumentation die eine ganz bewusst unterdrückte, lässt sich nicht sagen. Entscheidend ist jedenfalls, dass er seine südgalischen Prozessgegner mit dem Galliersturm nach Griechenland in Verbindung bringt, an dem ihre Verfahren nicht einmal partizipiert haben dürften. Denn lediglich von den südgalischen *Volcae Tectosages*, die aber nicht einmal unter den Klägern des Fonteius genannt werden, wird von der wenig vertrauenswürdigen Vulgata berichtet, dass sie am Zug gegen Delphi teilgenommen haben sollen.<sup>24</sup> Kennzeichnend für Ciceros mutwillige Verzerrungen ist auch, dass er der Ostwanderung der Kelten von vornherein die böswillige Absicht unterstellt, die Orakelstätte des Erdkreises zu verheeren und auszuplündern.<sup>25</sup>

Auch das zweite historische Fallbeispiel, die Belagerung Roms, wird von Cicero für seine Zwecke instrumentalisiert. Er folgt hier der gängigen Version, dass das römische Kapitol zwar belagert (*obsessum Capitolium*), aber nicht genommen wurde.<sup>26</sup> Geschickt versteht er es, dieses Ereignis als Bedrohung des für die Verlässlichkeit von Zeugenaussagen zuständigen *Iuppiter Capitolinus* darzustellen und somit für seine aktuellen Intentionen zu verwenden.<sup>27</sup> Wiederum ermöglicht ihm seine Taktik, keine konkreten Ethnonyme zu nennen, falsche Schuldzuweisungen anzubringen. Bekanntlich sind es nach der annalistischen Tradition die an der Seine siedelnden Senonen gewesen, die Rom belagerten. Von einer Teilnahme südgalischer Völker wissen wir nichts.<sup>28</sup>

Schließlich führt Cicero in Kapitel 14,<sup>31</sup> noch den gallischen Brauch des Menschenopfers ins Treffen, um die

Glaubwürdigkeit der Ankläger zu diskreditieren. Wenn er diese Sitte bemüht, steht er in einer antiken Tradition, die diesem Skandalon keltischer Religionspraxis immer besondere Aufmerksamkeit geschenkt hat.<sup>29</sup> Als Argument war es natürlich besonders gut geeignet, die römischen Geschworenen gegen die Gallier einzunehmen. Man hat gelegentlich Cicero der Scheinheiligkeit bezichtigt, da er die gallischen Menschenopfer geißelt, während doch die Römer früher selbst ebensolche praktizierten und sich auch noch jetzt an blutigen Gladiatorenkämpfen delectierten.<sup>30</sup> Auffällig ist zunächst, dass Cicero zufolge diese Opfer „bis zum heutigen Tag“ (*usque ad hanc diem*) praktiziert würden.<sup>31</sup> Auf das noch freie Gallien bezogen, wird diese Aussage für die Zeit um 69 v. Chr. durchaus ihre Gültigkeit haben, wobei dahingestellt bleibe, wie häufig Menschenopfer damals tatsächlich noch durchgeführt wurden.<sup>32</sup> Allerdings ist es wohl mehr als unwahrscheinlich, dass die bereits provinzialisierten Transpadaner diese Riten unter römischer Herrschaft noch ausüben durften. So gesehen ist sein Vorwurf weniger scheinheilig, sondern ebenso perfide wie die zwei zuvor genannten historischen Beispiele. Dass Cicero auch zu einer differenzierteren Darstellung in der Lage war, zeigt ein Vergleich mit einer Stelle aus der Ende der 50er-Jahre entstandenen Schrift *de re publica*. Dort ist ebenfalls von Menschenopfern bei den Galliern die Rede, allerdings ausdrücklich in der Vergangenheit.<sup>33</sup> Da die vorliegende Stelle jedoch eine unverkennbare polemische Intention besitzt, mag Cicero eine saubere Unterscheidung der Verhältnisse in der *Gallia Comata* und der *Gallia Transpadana* einerseits, der Vergangenheit und der Gegenwart andererseits, wenig am Herzen gelegen haben. Festzuhalten ist jedoch, dass er hier den Galliern nicht rundweg jegliche Religiosität abspricht,

<sup>23</sup> SEGRE (1929) 592–648, NACHTERGAEL (1975) 93–125. Zustimmung ROMAN (1987) 227 A. 14, TOMASCHITZ (2002) 134. – Zum *aurum Tolosanum* s. HOFENEDER (2005) 125–129 [Kommentar zu Poseid. FGrHist 87 F 33 = Strab. Geogr. 4, 1,13].

<sup>24</sup> S. dazu ebenfalls HOFENEDER (2005) 125–129 und RAMBAUD (1980) 310 f., der vermutet, dass Cicero sich ganz bewusst gehütet habe, diese Anekdote zu erzählen, da sie nur die Gier eines römischen Proconsuls der *Gallia Transpadana*, nämlich Cn. Servilius Caepio, angeprangert hätte.

<sup>25</sup> S. dazu KREMER (1994) 95. Man beachte die durch die *Gerundia vexandum ac spoliandum* bewusst hergestellte enge kausale Verknüpfung.

<sup>26</sup> S. dazu CLEMENTE (1974) 148 f.

<sup>27</sup> S. dazu RAMBAUD (1980) 306, KREMER (1994) 95, RANKIN (1996) 275.

<sup>28</sup> Liv. 5, 34,3. – Zu Recht bemerkt RAMBAUD (1980) 310: „L’orateur n’avait que trop de motifs pour ne pas nommer les *ciuitates* de la Transalpine. Sur elles, il fait retomber les griefs de la tradition annalistique de l’historiographie hellénistique. Il assimile

les plaignants aux envahisseurs d’autres siècles, Gaulois qui assaillirent Delphes et assiégèrent le Capitole (*Font.*, 30) – entorse à la chronologie qui prouve l’intention d’emporter l’assentiment. A la bataille de l’Allia, au sac de la ville, au siège de la citadelle, les Gaulois du Midi ne prirent aucune part. Cette agression vint des Gaulois du Centre et, en définitive, des *Senones*.“

<sup>29</sup> S. dazu CLEMENTE (1974) 149, KREMER (1994) 95 f., RIVES (1995) 69 f. – Eine gute Zusammenstellung der einschlägigen literarischen Belege findet sich bei MARCO SIMÓN (1999) 2–6.

<sup>30</sup> So etwa DE LA VILLE DE MIRMONT (1904) 167 f., LE ROUX (1967) 326. – Vgl. dazu aber ZECCHINI (1984) 38 f.

<sup>31</sup> Vgl. auch Dion. Hal. ant. Rom. 1, 38,2, der noch im Jahr 7 v. Chr. in anachronistischer Weise vom Menschenopfer „wie es noch heute bei den Kelten ... der Fall ist“ (*παρὰ Κελτοῦς εἰς τὸδε χρόνον γένηται*) spricht. – Zum *usque ad hanc diem* s. auch MAIER (2001) 110.

<sup>32</sup> Vgl. dazu ZECCHINI (1984) 38 f.

<sup>33</sup> S. dazu unten den Kommentar zu Cic. de re publ. 3, 9,15.

sondern sich darauf konzentriert, ihrer *religio* „in ihren kultischen und rituellen Inhalten einen ausschließlich negativen Anstrich zu geben.“<sup>34</sup>

Interessant ist, dass sich die drei Elemente der Anklage, nämlich die Belagerung des Kapitols, die Plünderung des Orakels von Delphi und die Praxis des Menschenopfers, auch in einer dem Cn. Manlius Vulso in den Mund gelegten Rede bei Livius wiederfinden.<sup>35</sup> Diese Auswahl an gleichen Argumenten zeigt, dass sie ihre Wirksamkeit bei Römern der ausgehenden Republik nicht verfehlt haben dürften.<sup>36</sup> Weiters hat man auf Parallelen hingewiesen, die die vorliegende Stelle mit einer Passage aus Caesars Gallienexkurs aufweise.<sup>37</sup> Entgegen der Hypothese von Michel RAMBAUD und wie ich

es bereits im Kommentar zur Caesarstelle<sup>38</sup> dargelegt habe, halte ich die wörtlichen Anklänge für durch den gleichen Gegenstand bestimmt und nicht für eine bewusste Korrektur des ciceronianischen Keltenbildes durch Caesar.

Der religionshistorische Aussagewert dieses Testimoniums ist jedenfalls sehr gering zu veranschlagen. So erfahren wir weder, welchem Gott diese Opfer galten noch wer sie durchgeführt hat. Auch die Nennung von Altären und Tempeln (*humanis hostiis eorum aras ac templa funestant*) sollte nicht als Beleg für die Existenz dieser Sakralarchitektur bei den Kelten herangezogen werden,<sup>39</sup> da Cicero hier mediterranen Vorstellungen verpflichtet ist, und diese sicher nicht auf Grund von Autopsie schildert.

## 2. Der Streit zwischen den Galatertetrachen Deiotarus und Brogitarus um das Heiligtum von Pessinus

### de haruspicum responso 13,28 f. = VII p. 138,3–139,12 Klotz = Zwicker 26:

*sed quid ego id admiror? qui accepta pecunia Pessinuntem ipsum, sedem domiciliumque Matris deorum, vastaris et Brogitaro Gallograeco, impuro homini et nefario, cuius legati te tribuno dividere in aede Castoris tuis operis nummos solebant, totum illum locum fanumque vendideris, sacerdotem ab ipsis aris pulvinaribusque detraxeris, omnia illa quae vetustas, quae Persae, quae Syri, quae reges omnes qui Europam Asiamque tenuerunt semper summa religione coluerunt, perverteris; quae denique nostri maiores tam sancta duxerunt ut, cum refertam urbem atque Italiam fanorum haberemus, tamen nostri imperatores maximis et periculosissimis bellis huic deae vota facerent, eaque in ipso Pessinunte ad illam ipsam principem aram et in illo loco fanoque persolverent. (29) quod cum Deiotarus religione sua castissime tueretur, quem unum habemus in orbem terrarum fidelissimum huic imperio atque amantissimum nostri nominis, Brogitaro, ut ante dixi, addictum pecunia tradidisti. atque hunc tamen Deiotarus saepe a senatu regali nomine dignum existimatum, clarissimorum imperatorum testimoniis ornatum, tu etiam regem appellari Brogitaro iubes. sed alter est rex iudicio senatus per nos, pecunia Brogitarus per te appellatus ... alterum putabo regem, si habuerit unde tibi solvat quo ei per syngrapham credidisti. nam cum multa regia sunt in Deiotaro tum illa maxima, quo tibi nummum nullum dedit, quod eam partem legis tuae quae congruebat cum iudicio senatus, ut ipse rex esset, non repudiavit, quod Pessinuntem per scelus a te violatum et sacerdote sacrisque spoliatum reciperavit, ut in pristina religione servaret, quod caerimonias ab*

Doch was wundere ich mich darüber? Hast du doch gegen Bestechung Pessinus selbst, den Sitz und die Wohnstätte der Göttermutter, verwüstet und dem Gallogriechen Brogitaros, einem verworfenen und ruchlosen Menschen, dessen Gesandte in deinem Tribunat im Tempel des Castor Geld an deine Helfershelfer zu verteilen pflegten, den ganzen Ort und das Heiligtum verkauft, den Priester von den Altären selbst und den Götterpolstern fortgeschleppt und all jenes zu Grunde gerichtet, was die alte Zeit, die Perser, die Syrer, alle Könige von Europa und Asien stets mit der größten religiösen Scheu verehrt haben, die schließlich unsere Vorfahren für so heilig hielten, dass – trotzdem wir Rom und Italien voll von Heiligtümern haben – unsere Feldherrn dennoch in den größten und gefährlichsten Kriegen dieser Göttin Gelübde dargebracht und diese in Pessinus selbst bei jenem Hauptaltar und an jenem Ort und in jenem Heiligtum erfüllt haben. (29) Obwohl Deiotarus, der bei weitem Treueste unserer Herrschaft und größte Freund unseres Namens, den wir auf der Welt haben, dieses Heiligtum auf Grund seiner Gottesfurcht auf frömmste Weise beschützte, hast du es, wie ich zuvor sagte, dem Brogitarus für Geld zugesprochen und übergeben. Und du verordnest, dass dieser Deiotarus, den der Senat oftmals des Königstitels für würdig erklärt, den die Zeugnisse der berühmtesten Feldherrn ausgezeichnet haben, sogar zusammen mit Brogitarus König

<sup>34</sup> KREMER (1994) 96.

<sup>35</sup> Liv. 38, 17,9; 38, 47,12 und 38, 48,2.

<sup>36</sup> S. dazu KREMER (1994) 96 f.

<sup>37</sup> So JULLIAN (1903) 51 A. 4 und vor allem RAMBAUD (1953) 330, RAMBAUD (1980) 316.

<sup>38</sup> Caes. bell. Gall. 6, 16,3: ... *quod pro vita hominis, nisi hominis vita reddatur, non posse deorum immortalium numen placari arbitrantur* ... (... weil sie glauben, die unsterblichen Götter seien nur dadurch

zu versöhnen, dass man für ein Menschenleben ein anderes opfert ...); s. dazu HOFENEDER (2005) 201.

<sup>39</sup> So geschehen bei JULLIAN (1903) 44 A. 6 und 47 A. 3. Die von Jullian für die Existenz von Altären ebenfalls angeführten Belegstellen Lucan. 1,445 f.; 3,404 und Plut. mul. virt. 20 und Amatorius 22 sind mindestens genauso problematisch wie die vorliegende Cicerostelle. Dieser mein Einwand soll nicht besagen, dass es keine *aras* oder gar *templa* bei den Kelten gegeben

*omni vetustate acceptas a Brogitaro pollui non sinit, mavultque generum suum munere tuo quam illud fanum antiquitate religionis carere.*

Diese Passage stammt aus Ciceros Rede *de haruspicum responso*, die zwischen April und Juli 56 v. Chr. gehalten worden sein dürfte.<sup>40</sup> Diese Rede ist eine Reaktion auf den Versuch von Ciceros Erzfeind P. Clodius Pulcher, ein Gutachten der Haruspices gegen Cicero auszuspielen. Als zu Beginn des Jahres 56 auf den latinischen Feldern ein Donnerrollen vernommen wurde, hatte man die Haruspices beauftragt, eine Deutung dieses Zeichens vorzunehmen. Ihr Gutachten enthielt unter anderem den Satz, dass heilige Orte entweiht worden seien. Dies wurde nun von Clodius für neue Angriffe gegen Cicero ausgeschlachtet, indem er es auf den Hausbau Ciceros, durch den angeblich ein der Göttin *Libertas* geweihter Platz profaniert werde, bezog. Cicero widerlegt in *de haruspicum responso* nicht nur Clodius' Ausdeutung, sondern versucht überdies nachzuweisen, dass sich die einzelnen Punkte des Gutachtens in Wirklichkeit auf Clodius beziehen. In der vorliegenden Textstelle wird als ein Beispiel das skandalöse Gebaren des Clodius im Zusammenhang mit dem Magna Mater-Kult von Pessinus angeführt. Cicero gewährt uns hier einen kurzen Einblick in die politischen Querelen, die in den 50er-Jahren zwischen den

genannt werde. Aber der eine ist zum König auf Grund eines Senatsbeschlusses von uns, Brogitarus aber gegen Geld von dir ernannt worden. [...] Den anderen werde ich als König ansehen, wenn er etwas hat, womit er dir abzahlt, was du ihm gegen einen Schuldschein geborgt hast. Denn wenn Deiotarus viele königliche Eigenschaften besitzt, dann besonders dadurch, dass er dir keinen Groschen gegeben, dass er nur den Teil deines Gesetzes, der mit Urteil des Senats übereinstimmte, nämlich, dass er selbst König heißen solle, nicht abgelehnt hat und dass er Pessinus, das von dir in verbrecherischer Weise entweiht und des Priesters und Kultes beraubt worden war, wiedergewonnen hat, um es in der früheren Religiosität zu bewahren, weil er nicht zulässt, dass die aus der Urzeit überkommenen Zeremonien von Brogitarus geschändet werden und er es vorzieht, dass sein Schwiegersohn auf dein Geschenk als dass jenes Heiligtum auf seinen alterwürdigen Kult verzichten muss.

Galatertetrarchen Brogitaros und Deiotaros um dieses bedeutende Heiligtum geführt wurden. In Pessinus,<sup>41</sup> das am oberen Flusslauf des Sangarios im Grenzland der späteren Regionen Phrygien und Galatien lag, war schon seit Urzeiten das Kultzentrum der kleinasiatischen Muttergöttheit Kybele beheimatet. Noch vor der phrygischen Landnahme entwickelte sich Pessinus zu einem mächtigen Priesterstaat, der seine Unabhängigkeit auch in den folgenden Jahrhunderten bewahren konnte. Selbst die Invasion der Galater zu Beginn des 3. Jahrhunderts änderte daran zunächst nichts. Um das Jahr 160 v. Chr. ist jedoch ein gewisser Aioiorix als Bruder des Oberpriesters von Pessinus inschriftlich belegt.<sup>42</sup> Da Aioiorix ein Name von unzweifelhaft keltischer Herkunft ist, muss auch sein Bruder, von dem nur der Priestertitel Attis bekannt ist, Galater gewesen sein. Daraus lässt sich weiters schließen, dass die Galater damals einen wichtigen Platz in der Tempelorganisation eingenommen hatten. Von galatischer Präsenz in Pessinus hören wir dann allerdings erst wieder im Zusammenhang der hier und andernorts von Cicero geschilderten Ereignisse.<sup>43</sup>

habe, sondern nur, dass literarische Zeugnisse hierfür mit Vorsicht genossen werden sollten.

<sup>40</sup> Die genaue Datierung ist Gegenstand von Kontroversen. Einen guten Überblick über die ältere Forschung zu dieser Frage liefert KUMANIECKI (1959) 135–152, der sich selbst auf S. 142 für eine Datierung Anfang Juni 56 v. Chr. ausspricht. Eine ausführliche Behandlung findet sich auch bei LENAGHAN (1969) 22–28, der für die erste Hälfte des Monats Mai eintritt. Ebd. S. 131–140 bietet er auch einen ausführlichen historisch-philologischen Kommentar zur vorliegenden Stelle, auf den für weitere Details nachdrücklich verwiesen sei. Dem Problem hat sich jüngst wieder MEYER (2003) 97–109 gewidmet, die sich mit neuen Argumenten für eine Datierung der Rede in den Juli 56 v. Chr. ausspricht.

<sup>41</sup> S. dazu RUGE (1937) 1104–1113, LENAGHAN (1969) 131 f.

<sup>42</sup> Zu Aioiorix s. RAMSAY (1899) 62, STÄHELIN (1907) 77 f., 110, RUGE (1937) 1106 f., MITCHELL (1993) I 26, 48. – Zu seinem Namen s. auch HOLDER (1896–1907) III 542, SCHMIDT (1957) 120, BIRKHAN (1970) 274 A. 582 (mit mehreren Erklärungsvorschlägen), FREEMAN (2001) 26.

<sup>43</sup> Es ist nachdrücklich darauf hinzuweisen, dass Cicero nicht nur in *de haruspicum responso* auf diese Vorfälle rund um Brogitarus zu sprechen kommt, sondern auch in Cic. de domo sua 50,129; pro Sest. 26,56; ad Q. fr. 2, 7,2. – ZWICKER hat diese Parallelstellen nicht aufgenommen und hat zudem auch das vorliegende Testimonium sinnentstellend gekürzt wiedergegeben (nur von *sed quid bis fanumque vendideris*). Für ein besseres Verständnis bringe ich einen breiteren Kontext; die parallele Überlieferung bei Cicero wird jedoch nur subsidiär im Kommentar herangezogen.

Brogitarus<sup>44</sup> wurde von Pompeius im Jahr 63 v. Chr. die Tetrarchie über die Trokmer, den östlichsten der drei galatischen Stämme, zuerkannt.<sup>45</sup> Er war auch mit Deiotarus,<sup>46</sup> dem damaligen Tetrarchen der Tolistobogier, familiär verbunden, da er dessen Tochter Adobogiona geheiratet hatte.<sup>47</sup> Auf dem Territorium der Tolistobogier lag auch Pessinus, über das Deiotarus in den 60er-Jahren die Kontrolle ausgeübt haben dürfte.<sup>48</sup> Die von Pompeius gestaltete Ordnung der Machtverhältnisse in Kleinasien hielt jedoch nicht lange stand, da die einzelnen Tetrarchen bemüht waren, ihre Gebiete und Einflussbereiche auf Kosten der anderen zu erweitern. Unter anderem brach zwischen Deiotarus und seinem Schwiegersohn ein Streit um den Priesterstaat von Pessinus aus. Brogitarus gelang es nun im Jahr 58 v. Chr., den damaligen Volkstribunen Clodius (*te tribuno*) durch massive Bestechungen für seine Sache zu gewinnen. Durch Zahlungen und das Versprechen, weitere Geldzuwendungen folgen zu lassen, bewirkte er, dass ihm Clodius irgendwann zwischen April und Anfang Juni 58 *lege tribunicia* durch das römische Volk den Königstitel und das Priestertum der Magna Mater verleihen ließ.<sup>49</sup> Wie die Legende eines von Brogitarus im sechsten Regierungsjahr geprägten Tetradrachmons beweist, führte er den Königstitel mindestens bis zum Jahre 53 v. Chr.<sup>50</sup> Sein Tod ist frühestens in diesem Jahr und allerspätestens 47 v. Chr. anzusetzen.<sup>51</sup> Nicht ganz klar ist, ob Brogitarus nur das Recht erlangte, den Oberpriester zu ernennen<sup>52</sup> oder dieses Amt persönlich ausübte.<sup>53</sup> Ciceros Worte sprechen eher für letzteres. Felix STÄHELIN vertritt die Ansicht, dass offenbar weder Deiotarus noch Brogitarus ein

Recht auf den Priesterstaat hatte.<sup>54</sup> Allerdings lag Pessinus, wie bereits gesagt, im Gebiet und Einflussbereich der Tolistobogier, sodass Deiotarus von den Maßnahmen des Clodius in jedem Fall empfindlich geschädigt wurde. Die Funktion des Oberpriesters oder die Kontrolle hierüber hat Brogitarus auch nur sehr kurz innegehabt, denn bereits im Frühjahr 56, zum Zeitpunkt als Cicero seine Rede hielt, war er von Deiotarus bereits wieder aus Pessinus verjagt worden (*de harusp. resp. 13,29: quod Pessinuntem per scelus a te violatum et sacerdote sacrisque spoliatum recipere, ut in pristina religione servaret ...*). Folgt man den Worten Ciceros, so hat Deiotarus offensichtlich die Stelle des Oberpriesters nicht für sich beansprucht, sondern Brogitarus' Vorgänger wieder in sein Amt eingesetzt.<sup>55</sup>

Ciceros Bericht hat für die galatische Religionsgeschichte freilich nur eine periphere Bedeutung. Wie andere Quellen auch, zeigt er auf, dass die Galater im ausgehenden Hellenismus den indigenen Kult der Magna Mater adoptiert hatten. Damit ist die Stelle ein weiterer Beleg für die relativ hohe Bereitschaft der Galater zur religiösen Assimilation.<sup>56</sup> Wie jedoch Stephen MITCHELL zu Recht betont, waren die Galatertetrarchen primär an der politischen Bedeutung dieses Heiligtums interessiert. Der hohe politische Einfluss von dessen Priesterschaft machte eine Kontrolle über dieses Heiligtum ausgesprochen interessant.<sup>57</sup>

Abschließend noch ein Wort zu den möglichen religiösen Implikationen der PNN Brogitarus und Deiotarus. Beides sind komponierte Eigennamen, deren Zweitglied *-tarus* aller Wahrscheinlichkeit nach zu kelt. *taruos* ‚Stier‘ zu stellen ist.<sup>58</sup>

<sup>44</sup> Zu ihm s. KLEBS (1897) 887, STÄHELIN (1907) 88–90, KROLL (1940) 82 f., HOBEN (1969) 73–79, SONTHEIMER (1979) 950, MITCHELL (1993) I 33–35, SPICKERMANN (1997a) 789, KRUTA (2000) 499.

<sup>45</sup> STÄHELIN (1907) 88, MITCHELL (1993) I 33.

<sup>46</sup> Zu ihm s. ausführlicher den Kommentar zu Cic. de div. 1, 15,25–27.

<sup>47</sup> Cic. de har. resp. 13,29 spricht ausdrücklich von *generum suum*. Vgl. dazu STÄHELIN (1907) 89 + A. 7, HOBEN (1969) 74 und den Stammbaum bei MITCHELL (1993) I 28.

<sup>48</sup> Dass Pessinus auf dem Gebiet der Tolistobogier lag, ergibt sich aus den geographischen Gegebenheiten. Aus einer Nachricht bei Plut. Cat. min. 15 lässt sich mit MITCHELL (1993) I 34 A. 83 der Schluss ziehen, „that Deiotarus controlled Pessinus during the 60s BC.“

<sup>49</sup> Ebenfalls im Jahr 56 kommt Cicero auch in pro Sest. 26,56 darauf zu sprechen: *lege tribunicia Matris Magnae Pessinuntius ille sacerdos expulsus et spoliatus sacerdotio est, fanumque sanctissimarum atque antiquissimarum religionum venditum pecunia grandi Brogitaro, impuro homini atque indigno illa religione, praesertim cum eam sibi ille non colendi, sed violandi causa adpetisset; ...* (Durch ein tribunizisches Gesetz wurde jener Priester der Magna Mater in Pessinus verjagt und des Priesteramtes beraubt und das Heiligtum der ehrwürdigsten und ältesten Kulte wurde für viel Geld dem Brogitarus verkauft, einem verworfenen und jenes Kultes unwürdigen Menschen, zumal er ihn nicht begehrt hatte, um ihn zu pflegen, sondern um ihn zu schänden.) Zur Datierung der *lex* s. LENAGHAN (1969) 134.

<sup>50</sup> BMC Galatia xvii: ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΒΡΟΓΙΤΑΡΟΥ ΦΙΛΟΡΩΜΑΙΟΥ.

<sup>51</sup> S. dazu STÄHELIN (1907) 90 + A. 6, 122 f., KROLL (1940) 83, HOBEN (1969) 77 f., LENAGHAN (1969) 132, MITCHELL (1993) I 35 + A. 104.

<sup>52</sup> So MAGIE (1950) II 1236: „The measure seems to have contained a cause by which the Priest of the Temple at Pessinus was deprived of his office and the priesthood given to a nominee of Brogitarus.“ Auch HOBEN (1969) 75 vermutet, dass Clodius' Plebiszit für Brogitarus nur die Verfügungsgewalt über das Heiligtum erwirkte. Ebenso MITCHELL (1993) I 34, für den Brogitarus „apparently obtained from Clodius the privilege of nominating the high priest of Pessinus and thus gained control of the shrine ...“.

<sup>53</sup> Diese Ansicht vertreten LENAGHAN (1969) 133 und KRUTA (2000) 499.

<sup>54</sup> STÄHELIN (1907) 89.

<sup>55</sup> S. dazu STÄHLIN (1907) 90.

<sup>56</sup> Vgl. dazu auch die Kommentare zu Cic. de div. 1, 15,25–27; 2, 36,76; 2, 37,78 f.

<sup>57</sup> MITCHELL (1993) I 48.

<sup>58</sup> Eine ausführliche Diskussion dieser Frage bei EVANS (1967) 261 f., BIRKHAN (1970) 272–277. S. ferner HOLDER (1896–1907) II 1736, WEISGERBER (1931b) 172, SCHMIDT (1957) 275 f., MAIER (2000) 104, DELAMARRE (2001) 246, FREEMAN (2001) 22.

Bei dem Namenselement *brogi-* handelt es sich offensichtlich um die Entsprechung des deutschen Wortes ‚Mark‘ (vgl. air. *mruig*, mir. *bruig* ‚Stück bewohntes und kultiviertes Land‘; kymr., bret. *bro* ‚Gebiet‘), es ist noch in anderen PNN (etwa *Brogimara*) und VNN (etwa *Allobroges*, *Nitiobroges*) belegt.<sup>59</sup> Bei Deiotarus wird das Erstglied *deio-* zumeist mit keltischen Wort für ‚Gott‘ (aus *\*dēiwo-*, vgl. gall. *dēvos*, ir. *día*, kymr. *duw*) in Verbindung gebracht.<sup>60</sup> Demnach würde Brogitarus soviel wie ‚Stier der Mark‘ oder ‚Stier des Landes‘ und Dei-

otarus soviel wie ‚Gott-Stier‘ oder ‚Himmelsstier‘ bedeuten. Diese Namensgebung wurde von Helmut BIRKHAN vorsichtig als Hinweis auf einen Stierkult oder gar eine kosmische Stiersymbolik bei den Galatern gedeutet.<sup>61</sup> Da jedoch hierfür außer diesen PNN, deren etymologische Interpretation zudem nicht restlos gesichert ist, keine weiteren Anhaltspunkte in den Quellen vorliegen, müssen solche Überlegungen notgedrungen hypothetisch bleiben.

### 3. Keltische Menschenopfer in *de re publica*

*de re publica* 3, 9,15 = p. 88,14–17 Ziegler = Zwicker 26:

*quam multi, ut Tauri in Axino, ut rex Aegypti Busiris, ut Galli, ut Poeni, homines immolare et pium et diis immortalibus gratissimum esse duxerunt!*

Dieses Testimonium stammt aus der Schrift *Über das Gemeinwesen (de re publica)*, an der Cicero seit dem Jahr 55 v. Chr. gearbeitet hat und die 51 v. Chr. veröffentlicht wurde. Genauer gesagt steht es in einem Abschnitt des dritten Buches, wo Cicero den Gesprächsteilnehmer L. Furius Philus über die Gerechtigkeit dozieren lässt. Die ihm in den Mund gelegten Ausführungen gehen letztlich auf Karneades, den wohl prominentesten Vertreter der Mittleren Akademie, zurück. Dieser hielt während einer Gesandtschaft von Philosophen im Jahr 155 v. Chr. in Rom zwei berühmte Reden zu diesem Thema. Im ersten Vortrag über das Naturrecht sprach er sich für die Gerechtigkeit aus, um dann am nächsten Tag eine Rede wider die Gerechtigkeit zu halten, gemäß seiner Methode des *in utramque partem disserere*. Karneades selbst hinterließ keine Schriften, jedoch hat sein Schüler Kleitomachos von Karthago dessen Lehren niedergeschrieben. Diese Aufzeichnungen dürften aller Wahrscheinlichkeit nach die Quelle für Ciceros Ausführungen in diesem Abschnitt gewesen sein.<sup>62</sup> Cicero lässt Philus hier gegen die

Wie viele, zum Beispiel die Taurer am Schwarzen Meer, der König Ägyptens Busiris, die Gallier und die Punier, haben es für fromm und den unsterblichen Göttern höchst angenehm erachtet, Menschen zu opfern!

Existenz eines naturgegebenen und allen Völkern gemeinsamen Rechts argumentieren. Dass es ein solches nicht gibt, zeigen alleine die großen Unterschiede in den Lebensgrundsätzen der diversen Völker. Diese Diskrepanzen (zur eigenen römischen Mentalität) lassen sich besonders schön an den unterschiedlichen religiösen Vorstellungen ersehen, was hier u. a. an der Praxis des Menschenopfers illustriert wird. Wie James Boykin RIVES herausgearbeitet hat, war diese Praxis besonders gut dazu geeignet, kulturelle Unterschiede aufzuzeigen, da mit dem Menschenopfer als „sign of difference“ und „marker of barbarism“ schon seit langem argumentiert wurde und es daher allgemein verständlich war.<sup>63</sup> Philus greift insgesamt vier Beispiele heraus, zuerst zwei aus dem Bereich des Mythos, nämlich die Taurer am Schwarzen Meer<sup>64</sup> und den mythischen König Ägyptens Busiris, der der Sage nach alle Fremden geopfert haben soll. Hierauf folgen die Gallier und die Karthager als historische Beispiele für Völker, die Menschenopfer für fromm und den Göttern höchst angenehm erachteten.<sup>65</sup>

<sup>59</sup> S. dazu HOLDER (1896–1907) I 620 f., III 985 f., WEISGERBER (1931a) 183, SCHMIDT (1957) 157, EVANS (1967) 158–160 (mit weiteren Belegen), MAIER (2000) 104, DELAMARRE (2001) 77 f., FREEMAN (2001) 20 f.

<sup>60</sup> S. dazu HOLDER (1896–1907) I 1250–1260, WEISGERBER (1931b) 172, SCHMIDT (1957) 190, EVANS (1967) 191–193, MAIER (2000) 104, DELAMARRE (2001) 118, FREEMAN (2001) 21.

<sup>61</sup> BIRKHAN (1970) 277: „Wenn der Fürst, der die Königswürde übernehmen sollte, von seinem Vater ‚Stier der Mark‘ genannt wird, so kann das ein Hinweis darauf sein, daß in galatischer Tradition die Funktion des Königs als Garant der Fruchtbarkeit, *sub specie tauri* gesehen, durchaus präsent war.“ Vgl. ebd. S. 440. – BIRKHAN (1997) 147: „Manche der Tetrarchen führten Namen, die mir auf einen Stierkult zu weisen scheinen; so *De(i)otarus*, etwa ‚Himmels-Stier‘, und *Brogitaros*, etwa ‚Stier des

Landes:“ – Zum Vergleich ließe sich vielleicht noch *Donnotaurus*, der Name eines bei Caesar genannten Anführers der *Helvii*, heranziehen; s. dazu HOFENEDER (2005) 226 [Kommentar zu *Caes. bell. Gall.* 7, 65,2].

<sup>62</sup> S. dazu RIVES (1995) 69 + A. 28.

<sup>63</sup> RIVES (1995) 69 f.

<sup>64</sup> Das bezeichnenderweise hier wie ursprünglich *Axinus* (ἄξινοϛ) ‚das Ungastliche‘ heißt. Von den dortigen Menschenopfern handelt Euripides’ Tragödie *Iphigenie in Tauris*. S. dazu BÜCHNER (1984) 293 f.

<sup>65</sup> Wie BÜCHNER (1984) 294 richtig feststellt, ist *pium et diis immortalibus gratissimum* ganz römisch formuliert, denn „*pium* fordert freundliche Liebe, und die Götter geben Leben, das Menschenopfer ist der abscheuliche Gegensatz zu göttlichem Willen.“

Wie schon ein paar Jahre zuvor in seiner Schrift *pro Fonteio* (14, 31, s. o.) kommt Cicero hier also abermals auf die gallische Sitte der Menschenopfer zu sprechen. Während dort jedoch der Hinweis auf diese scheußliche und barbarische Praxis (*illam immanem ac barbarem consuetudinem*), welche die Gallier bis zum heutigen Tage (*usque ad hanc diem*) ausüben, eine unverkennbar polemische Funktion besitzt, ist dies hier nicht der Fall.<sup>66</sup> Mit der Nennung der Menschenopfer wird an dieser Stelle ein vergleichsweise neutraler Zweck verfolgt, denn die angeführten Beispiele dienen der Illustration kultureller Variation.<sup>67</sup> Festzuhalten ist auch, dass Cicero hier das Perfekt (*duxerunt*) verwendet, also nicht

wie in *pro Fonteio* behauptet, dass diese Praxis auch noch zu seiner Zeit ausgeübt wurde.<sup>68</sup> Interessanterweise findet sich ungefähr zeitgleich mit Cicero auch bei Varro der Hinweis auf Menschenopfer bei den Puniern und den Galliern.<sup>69</sup> Diese Parallele dürfte zu einem Gemeinplatz in der Literatur geworden sein, denn dieselbe Iuxtaposition hat auch Dionysios von Halikarnass.<sup>70</sup> Starke Anklänge finden sich auch später bei den christlichen Apologeten Tertullian und Minucius Felix.<sup>71</sup> All diesen Nachrichten über keltische Menschenopfer ist jedoch gemeinsam, dass sie letztlich wenig Informationswert besitzen, da auf rituelle Details überhaupt nicht eingegangen wird.<sup>72</sup>

#### 4. Keltiberische Todesverachtung in den *Tusculanae disputationes*

**Tusculanae disputationes 2, 27,65 = p. 314,9–15 Pohlenz = Zwicker 26:**

*itaque barbari quidam et immanes ferro decertare acerrime possunt, aegrotare viriliter non queunt. Graeci autem homines, non satis animosi, prudentes, ut est captus hominum, satis, hostem aspiciere non possunt; eidem morbos toleranter atque humane ferunt. at Cimbri et Celtiberi in proeliis exultant, lamentantur in morbo.*

So können denn auch manche Barbaren und Rohlinge sehr wild mit dem Schwert kämpfen, aber mannhaft krank zu sein vermögen sie nicht. Die Griechen hingegen – nicht besonders mutige Menschen, doch hinreichend klug, soweit es die Art des Menschen ist – können dem Feind nicht ins Auge schauen, doch Krankheiten ertragen sie gelassen und ruhig. Die Kimbern und Keltiberer aber jubeln in der Schlacht und jammern bei Krankheit.

<sup>66</sup> So richtig ZECCHINI (1984) 39 f., RIVES (1995) 69 f., BRUNAUX (1996) 124.

<sup>67</sup> RIVES (1995) 70.

<sup>68</sup> RAMBAUD (1953) 329 und BRUNAUX (1996) 124 weisen zu Recht darauf hin, dass Cicero in der Vergangenheit spricht. Diesem Unterschied wurde jedoch zu wenig Beachtung geschenkt, so etwa von D'ARBOIS DE JUBAINVILLE (1902) 214, DE LA VILLE DE MIRMONT (1904) 178, KREMER (1994) 96 A. 1, MAIER (2001) 110.

<sup>69</sup> Varr. *antiquitates rerum divinarum* 16 F 24 Agahd = Aug. *de civitate Dei* 7, 19 = ZWICKER (1934–1936) I 28: *deinde ideo dicit a quibusdam pueros ei solitos immolari, sicut a Poenis, et a quibusdam etiam maiores, sicut a Gallis, quia omnium seminum optimum est genus humanum. de hac crudelissima vanitate quid opus est plura dicere?* (Dann sagt er [= Varro] weiters, dass ihm [= Saturn] von einigen Knaben geopfert zu werden pflegen, wie von den Puniern und von anderen sogar Erwachsene, wie von den Galliern, weil von allen Samen das Menschengeschlecht der beste ist. Was muss man noch mehr über diesen äußerst grausamen Wahnsinn sagen?) – ZECCHINI (1984) 40 + A. 39 weist zu Recht auf diese schlagende Parallele hin. S. auch MAIER (2001) 203 A. 287.

<sup>70</sup> Dion. Hal. *ant. Rom.* 1, 38,2: *λέγουσι δὲ καὶ τὰς θυσίας ἐπιτελεῖν τῷ Κρόνῳ τοὺς παλαιούς, ὡσπερ ἐν Καρχηδόνι τέως ἡ πόλις διέμεινε καὶ παρὰ Κελτοῖς εἰς τὸδε χρόνον γένηται καὶ ἐν ἄλλοις τισὶ τῶν ἐσπερίων ἐθνῶν ἀνδροφόνους, Ἡρακλέα δὲ παῖσαι τὸν νόμον τῆς θυσίας βουληθέντα τὸν τε βωμὸν ἰδρύσασθαι τὸν ἐπὶ τῷ Σατορνίῳ καὶ κατὰρξασθαι θυμάτων ἀγῶν ἐπὶ καθαρῷ πυρὶ ἀγριζομένων, ...* (Man sagt, dass die Alten [Italiker] dem Kronos Menschenopfer darbrachten, so wie in Karthago, als die Stadt noch stand und wie es noch heute bei den Kelten und einigen anderen Völkern des Westens der Fall

ist. Da Herakles dieser Opfersitte ein Ende setzen wollte, errichtete er auf dem Hügel des Saturnus einen Altar und führte unbefleckte Opfer ein, die er in reinem Feuer weihte).

<sup>71</sup> Tert. *apol.* 9,5: *maior aetas apud Gallos Mercurio prosecatur.* (Ältere Leute werden bei den Galliern dem Merkur geopfert.). – Tert. *Scorpiace* 7,6: *sed enim Scytharum Dianam aut Gallorum Mercurium aut Afrorum Saturnum hominum victima placari apud saeculum licuit.* (Dennoch war es bei den Heiden erlaubt, mit Menschenopfern die Diana der Skythen oder den Merkur der Gallier oder den Saturn der Afrikaner zu besänftigen.). – Minuc. *Fel. Octav.* 30,3 f.: *nam Saturnus filios suos non exposuit, sed voravit; merito et in nonnullis Africae partibus a parentibus infantes immolabantur, blanditiis et osculo comprimente vagitum, ne flebilis hostia immoletur.* (4) *Tauris etiam Ponticis et Aegyptio Busiridi ritus fuit hospites immolare et Mercurio Gallos humanas vel inhumanas victimas caedere, ...* (Denn Saturn hat seine Kinder nicht ausgesetzt, sondern verschlungen; und verdienstermaßen wurden ihm in gewissen Teilen Afrikas die Kinder von den Eltern geopfert. Mit Liebkosungen und Küssen unterdrücken sie das Wimmern, damit nicht ein jammervolles Opfer dargebracht werde. Sowohl bei den pontischen Taurern als auch beim ägyptischen Busiris war es Brauch, Fremde zu opfern, und die Gallier schlachteten für Merkur menschliche – oder vielmehr unmenschliche – Opfer.). – Vor allem an letztgenannter Stelle sind die Parallelen zu Cicero schlagend. Felix nennt nicht nur die Menschenopfer der Kelten an *Mercurius* und die an *Saturnus* in gewissen Teilen Afrikas (= Karthager), sondern auch jene der pontischen Taurer und des Busiris, was nach MARCO SIMÓN (1999) 3 A. 12 möglicherweise auf direkte Abhängigkeit von Cicero deuten könnte. Gegen so eine Annahme spräche allerdings, dass bei Cicero *Mercurius* nicht genannt wird.

<sup>72</sup> S. dazu BRUNAUX (1996) 121, GARCÍA QUINTELA (1999) 250 f.

Dieses Zeugnis entstammt dem zweiten von insgesamt fünf Büchern der *Tusculanae disputationes*, einer Schrift, die Cicero im Jahr 45 begonnen und 44 v. Chr. vollendet hat. In diesen in Dialogform gehaltenen philosophischen Lehrgesprächen wird in jedem Buch ein spezielles Thema abgehandelt, wobei sich das zweite Buch dem Ertragen von Schmerzen widmet. Das von Cicero postulierte Ideal ist, dass die Standhaftigkeit gegenüber jeder Art des Schmerzes die gleiche sein muss und sich in allen Lebenslagen gleichermaßen zu bewähren habe. Dass dies jedoch bei vielen Völkern nicht der Fall ist, illustriert er an der vorliegenden Stelle. Sehr schön kontrastiert er hier die Barbaren, die im Krieg tapfer, bei Krankheit aber feige sind, mit den Griechen, bei denen es sich genau umgekehrt verhält. Mit dieser Art der Gegenüberstellung steht Cicero in einer Tradition, die bereits bei Aristoteles belegt ist.<sup>73</sup> Allerdings vergleicht der griechische Philosoph die mutigen, aber geistlosen barbarischen Völker aus dem Nordwesten Europas nicht mit den Griechen, sondern mit den mutlosen, aber klugen Asiaten. Die Griechen als Volk in der Mitte besitzen bei ihm Mut und Klugheit zugleich. Diese Einschätzung ließ sich in Ciceros Tagen nicht mehr aufrechterhalten, weswegen die Griechen bei ihm an die Stelle der Asiaten treten.<sup>74</sup> Für uns von Interesse ist jedoch die Nennung der Kimbern und Keltiberer als Beispiel für Barbaren, die in der Schlacht jubeln und bei Krankheit jammern. Wie Gerhard PERL in einem kurzen Aufsatz zu Recht vermerkt hat, ist es angesichts der schweren und verlustreichen Kämpfe, die Rom mit Keltiberern und Kimbern im zweiten Jahrhundert zu führen hatte, nicht verwunderlich, dass Cicero gerade diese beiden Völker als besonders kriegswild hervorhebt.<sup>75</sup> Auch in seiner ebenfalls 44 v. Chr. vollendeten Schrift *Über die Pflichten (de officiis)* nennt Cicero Kimbern und Keltiberer nebeneinander als Beispiele für besonders gefährliche Gegner in Kriegen, bei denen es für Rom um das nackte Überleben ging.<sup>76</sup> Zu betonen ist, dass Cicero die Kimbern ebenso wie die Kelt-

iberer zu den Kelten rechnet und damit noch der älteren, poseidonischen Auffassung folgt. Damit steht er freilich nicht alleine, denn bekanntlich hat sich die caesarische Zuordnung der Kimbern zu den Germanen nicht überall durchgesetzt, und noch viele griechische Autoren und einige lateinische nach ihm betrachten die Kimbern als Kelten.<sup>77</sup> Man vermutet außerdem schon seit langem, dass Cicero für dieses Exemplum auf Poseidonios beruht.<sup>78</sup> Diese Annahme hat tatsächlich einiges für sich. Nicht nur die ethnische Zuordnung der Kimbern, sondern vor allem die Art der Völkercharakterisierung weist auf den Rhodier, der dem Einfluss des Klimas auf Charakter und Lebensweise der Völker so große Bedeutung beigemessen hat. Ob nun Cicero für diese Stelle direkt aus Poseidonios geschöpft hat oder aus einer ebenfalls auf Poseidonios beruhenden Mittelquelle, ist letztlich irrelevant.<sup>79</sup> Entscheidend ist vielmehr, dass Cicero seine Vorlage für seine speziellen Absichten verändert. Dies lehrt der Vergleich mit Valerius Maximus, der dasselbe Beispiel mit sehr ähnlichen Worten anführt.<sup>80</sup> Bei diesem findet sich jedoch eine andere Begründung für das Verhalten der Kimbern und Keltiberer. Während Cicero zufolge die Barbaren bei Krankheit jammern, weil sie Schmerzen nicht mannhaft zu ertragen vermögen, begründet dies Valerius Maximus mit deren Jenseitsvorstellungen. Der Tod in der Schlacht gilt ihnen nämlich als ruhmvoll und glücklich, jener durch Krankheit hingegen als schändlich und elend.<sup>81</sup> Erst durch diese kausale Verknüpfung erschließt sich der Sinn ihres Verhaltens als religiös motiviert. Weitere Erklärungen liefern bei Silius Italicus und Aelianus überlieferte ethnographische Angaben zu den Kelten Hispaniens.<sup>82</sup> Silius Italicus zufolge galt es bei den Keltiberern als ehrenvoll, in der Schlacht zu fallen und es wurde als ein Frevel angesehen, einen solchen Leichnam zu verbrennen. Sie glaubten zu den Göttern im Himmel zu kommen, wenn ein hungriger Geier den toten Körper verzehrte (Sil. Ital. Pun. 3,342 f.: ... caelo credunt superisque referri, / impastus carpat si membra

<sup>73</sup> Arist. pol. 7, 7 1327b 20–37. – Vgl. Arist. ethic. Eudem. 3, 1,25, ethic. Nic. 3, 7,7, wo die Tapferkeit der Kelten mit ihrem Übermaß an θυμός ‚Leidenschaft, Wut‘ erklärt wird.

<sup>74</sup> S. dazu GIGON (1979) 500 f., PERL (1980) 316.

<sup>75</sup> PERL (1980) 315.

<sup>76</sup> Cic. de off. 1, 38: *sic cum Celtiberis, cum Cimbris bellum ut cum inimicis gerebatur, uter esset, non uter imperaret ...* (so wurde mit den Keltiberern und den Kimbern ein Krieg wie mit persönlichen Feinden darum geführt, wer überlebte und nicht wer herrschte).

<sup>77</sup> S. dazu PERL (1980) 315 + A. 1 mit Angabe weiterer Stellen aus Ciceros Œuvre, aus denen deutlich hervorgeht, dass er sie nicht zu den Germanen zählt.

<sup>78</sup> So etwa bereits HÜBNER (1899) 1891, GIGON (1979) 500 f., PERL (1980) 316.

<sup>79</sup> S. dazu PERL (1980) 316, der an die Sammlung von *exempla* des Cornelius Nepos denkt, die erst kurz vor Ciceros *Tusculanae*

*disputationes* erschienen sind. Er vermerkt dazu jedoch, dass „unbeschadet dessen die Angabe letztlich auf die ethnographischen Informationen des Poseidonios zurück[geht]“.

<sup>80</sup> Val. Max. 2, 6,11: *avara et feneratoria Gallorum philosophia, alacris et fortis Cimbrorum et Celtiberorum, qui in acie gaudio exultabant tamquam gloriose et feliciter vita excessuri, lamentabantur in morbo, quasi turpiter et miserabiliter perituri*. – Vgl. dazu auch dessen Epitomatoren Iulius Paris 2, 6,11 und Nepotian. 15,21.

<sup>81</sup> Da diese Begründung bei Cicero fehlt, kann dieser unmöglich die Quelle des Valerius gewesen sein, wie noch HÜBNER (1899) 1891 behauptet.

<sup>82</sup> Sil. Ital. Pun. 3,340–343, 13,471 f. und Aelian. de nat. animal. 10, 22. Für einen ausführlicheren Kommentar zum Ritual der Aussetzung der gefallenen Krieger s. SOPEÑA GENZOR (1995) 184–262 und SOPEÑA GENZOR – RAMÓN PALERM (2002) 227–269.

*iacentia vultur*). Und Aelianus fügt dem noch hinzu, dass die † Βαρκαῖοι †<sup>83</sup> die Leichen derjenigen schänden, die auf Grund einer Krankheit gestorben sind, da sie glauben, dass diese auf eine unmännliche und feige Art ums Leben gekommen sind.

Bei Cicero finden wir von alldem nichts. Für die keltiberische (und die kimbrische) Religion ist die Stelle als solche wertlos. Man hätte sich daher bei ZWICKER, der den Text unkommentiert und noch dazu gekürzt wiedergibt,<sup>84</sup> zumindest einen Hinweis auf die Parallelüberlieferung erwar-

tet, da ohne diese der religiöse Aussagewert der vorliegenden Nachricht völlig unverständlich bleibt. Auch ist Ciceros Deutung des barbarischen Verhaltens im Krankheitsfall, nämlich die Unfähigkeit Schmerzen zu ertragen, sonst in den Quellen nicht bezeugt. Daher hat meines Erachtens die Annahme von Gerhard PERL, „daß diese Interpretation – ebenso wie im Beispiel der Griechen – von ihm selbst stammt, um ein passendes Beispiel für seinen Zusammenhang zu erhalten“<sup>85</sup>, viel für sich.

## 5. Ein Fall von *interpretatio romana* eines hispanischen Gottes in *de natura deorum*?

### *de natura deorum* 1, 83 f. = p. 32,26–31 Ax:

*age et his vocabulis esse deos facimus quibus a nobis nominantur? (84) at primum quot hominum lingua tot nomina deorum; non enim ut tu Velleius quocumque veneris sic idem in Italia Volcanus idem in Africa idem in Hispania.*

Dieses Zeugnis entstammt dem ersten von insgesamt drei Büchern *de natura deorum*, einer weiteren philosophischen Schrift Ciceros, die im Jahr 45 begonnen und 44 v. Chr. nach der Herausgabe der *Tusculanae disputationes* vollendet wurde. Cicero setzt sich in diesem Werk mit den divergierenden Auffassungen der Epikureer, Stoiker und Akademiker über das Wesen der Götter auseinander. Dabei wird im ersten Buch nach einer Einleitung die epikureische Götterlehre von C. Velleius vertreten (1,18–56). Hierauf folgt in der zweiten Hälfte des ersten Buches (1,57–124) die Widerlegung Epikurs, die Cicero dem Neuakademiker C. Aurelius Cotta in den Mund legt.<sup>86</sup> Als Hauptquellen für diese Kritik Cottas dürfte Cicero den akademischen Philosophen Kleitomachos aus Karthago und den Stoiker Poseidonios aus Apameia benutzt haben.<sup>87</sup> Allerdings hat er, wie auch in seinen anderen philosophischen Schriften, seine griechischen Vorlagen nicht einfach nur ins Lateinische übersetzt, sondern auch Eigenes beigetragen.<sup>88</sup> Auch die in der vorliegenden Stelle gebotene Information könnte durchaus auf das Konto Ciceros gehen.

Weiters nehmen wir auch an, dass die Götter die Namen tragen, mit denen sie von uns benannt werden? (84) Aber fürs erste gibt es so viele Götternamen wie es menschliche Sprachen gibt. Volcanus trägt nämlich nicht so wie du, der du, wohin du auch kommst, Velleius heißt, denselben Namen in Italien, denselben in Afrika, denselben in Hispanien.

Die oben angeführten Sätze<sup>89</sup> entstammen der weit angelegten Widerlegung Cottas (1,76–108) der epikureischen Vorstellung von der menschlichen Gestalt der Götter. Eines seiner Gegenargumente ist die unterschiedliche Gottesvorstellung der verschiedenen antiken Völker, so etwa die tiergestaltigen Götter bei den Ägyptern (1,82). Zudem wird ein und dieselbe Gottheit oftmals sehr unterschiedlich dargestellt, wofür als Beispiel u. a. die divergierenden Ikonographien von *Iuno* oder *Iuppiter* genannt werden (1,82). Schließlich wird noch die von Volk zu Volk abweichende Nomenklatur der Götternamen als Beweis gegen die Einheitlichkeit der Gottesvorstellungen ins Feld geführt. Cicero nennt hier als Beispiel die in Italien als *Volcanus* verehrte Gottheit, die aber andernorts, namentlich in Afrika und Hispanien, anders heißt. Dem hier beigebrachten Exemplum liegt die den Griechen und Römern von alters her selbstverständliche Vorstellung zu Grunde, dass sich die fremden Götter von den eigenen nur durch ihre andersartige Bezeichnung, nicht aber von ihrem Wesen her unterscheiden.<sup>90</sup> Damit ist die Stelle zum einen ein schöner Beleg für das

<sup>83</sup> So lautet der offensichtlich verderbte VN in allen Hss., der zumeist zu Βαρκαῖοι, also der gängigen griech. Form des VN *Vaccae*, emendiert wird. Allerdings haben jüngst SOPEÑA GENZOR – RAMÓN PALERM (2002) 227–269, spez. 239–241 überzeugend nachweisen können, dass hinter der korrupten Lesart Βαρκαῖοι nicht die *Vaccae*, sondern die keltiberischen *Aravaci* zu suchen sind.

<sup>84</sup> So lässt er den Satz über die Griechen (*Graeci autem [...] ferunt*) aus, wodurch dem Leser der Kontext vollends unklar bleibt.

<sup>85</sup> PERL (1980) 317. – Diese von Perl herausgearbeiteten Unterschiede zwischen Cicero und Valerius Maximus werden auch in

der jüngeren Sekundärliteratur zu wenig beachtet und es wird der falsche Eindruck vermittelt, dass beide Autoren dasselbe berichten. So etwa bei LORRIO (1997) 345 A. 13, RANKIN (1996) 169 f.

<sup>86</sup> Ausführlicher zu dieser Schrift Ciceros s. die Einleitungen von PEASE (1955) 5–106 und VAN DEN BRUWAENE (1970) 5–44.

<sup>87</sup> S. dazu PEASE (1955) 43–45.

<sup>88</sup> Zu Ciceros eigenen Beiträgen s. PEASE (1950) 49–51.

<sup>89</sup> Zu deren philologischer Auswertung s. den Kommentar von PEASE (1955) 426.

<sup>90</sup> S. dazu WISSOWA (1916–1919) 2 f.

Phänomen der so genannten *interpretatio*,<sup>91</sup> zum anderen aber – und das interessiert hier vor allem – bezeugt sie die Existenz eines dem römischen *Volcanus* entsprechenden einheimischen Gottes für Hispanien. Da José María BLÁZQUEZ MARTÍNEZ hierin eine Gottheit der keltiberischen und/oder iberischen Stämme in Zentralspanien sah,<sup>92</sup> habe ich diese Stelle in meine Sammlung aufgenommen. Allerdings ist diese Zuordnung durchaus problematisch, da weder die Worte Ciceros noch andere Quellen Anhaltspunkte dafür liefern, aus welchem Teil des Landes der Gott stammen könnte.

In der antiken Literatur ist meines Wissens ansonsten nur noch einmal bei Polybios von einem *Volcanus* in Hispanien die Rede. Dieser berichtet anlässlich der Belagerung von *Carthago Nova* durch Scipio von einem Hügel des *Hephaistos* in der Nähe der Stadt. Da es sich bei *Carthago Nova* um eine punische Gründung handelt, nimmt man mit guten Gründen an, dass sich hinter diesem *Hephaistos* eine punische Gottheit verbirgt.<sup>93</sup> Ob auch Cicero an eine solche dachte, wie Frank William WALBANK vermutete,<sup>94</sup> lässt sich jedoch

meines Erachtens nicht sagen. Wie im Fall von BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, so kann auch diese Hypothese nicht verifiziert werden.

Für Arthur Stanley PEASE, Robert GROSSE, José María BLÁZQUEZ MARTÍNEZ und Eduardo PERALTO LABRADOR<sup>95</sup> ist – trotz dieser schwachen literarischen Evidenz – die Verehrung eines Schmiedegottes in einem Land, das so reich an Metallen ist und in welchem das Metallhandwerk eine so bedeutende Rolle spielte,<sup>96</sup> prinzipiell nicht unwahrscheinlich. Mit einem Namen lässt sich dieser Gott allerdings nicht benennen, da es, soweit ich sehe, keine epigraphischen Zeugnisse aus Hispanien gibt, die hierüber Aufschluss liefern könnten.<sup>97</sup> Weder besitzen wir Inschriften, in denen ein einheimischer Gott mit *Volcanus* geglichen wurde, noch kennen wir indigene GNN, deren Etymologie auf eine dem römischen Schmiedegott vergleichbare Funktion schließen lässt.<sup>98</sup> Auch sonst ist *Volcanus* in Hispanien erstaunlich schlecht dokumentiert, wie die einschlägige Untersuchung von Frank BROMMER ergeben hat.<sup>99</sup> Ihm waren überhaupt nur drei Darstellungen des Gottes aus Spanien bekannt: eine

<sup>91</sup> S. dazu ausführlicher HOFENEDER (2005) 203–211.

<sup>92</sup> BLÁZQUEZ MARTÍNEZ (1962) 31 f.: „Cicerón (*De natura deorum* I, 84), atestigua la existencia de un dios indígena hispano equivalente a Vulcano venerado bajo nombre diferente: [...] Es un dios muy propio de pueblos entre los que la forja de los metales desempeñaba un papel importante, como eran principalmente los pueblos del centro de la Península; su culto estaba particularmente extendido en la Galia también entre los fundidores ...“. Der spanische Gelehrte hat seine Ansicht noch mehrfach wiederholt, wobei die Zuweisung dieses *Volcanus* an die Kelten mit unterschiedlicher Deutlichkeit unterstrichen wird: BLÁZQUEZ MARTÍNEZ (1973) 824: „Der Gott wurde hauptsächlich bei den Völkern verehrt, bei denen die Schmiedekunst bedeutend war, also vor allem bei den Stämmen in Mittelhispanien ...“. – BLÁZQUEZ MARTÍNEZ (1975) 189: „... principalmente los pueblos del centro de la Península ...“. – BLÁZQUEZ MARTÍNEZ (1977) 428: „Sin duda se trata de un dios que aparece en la Galia como protector de la forja; su culto debió de estar muy extendido aquí como corresponde a pueblos entre los que las armas desempeñaban un papel tan importante.“ – BLÁZQUEZ MARTÍNEZ (1986) 244: „Cicero (*De nat. deorum* I, 84) bezeugt für Hispanien die Existenz eines dem römischen *Vulcanus* entsprechenden einheimischen Gottes ...“. – BLÁZQUEZ MARTÍNEZ (1991) 67 f.: „Es un dios muy propio de pueblos para los que la forja de los metales, como entre los celtíberos, desempeñaba un papel importante ...“. – BLÁZQUEZ MARTÍNEZ (2001a) 228: „Se trata en este caso de un dios indígena asimilado a Vulcano, dios del fuego y de los herreros, cuyo culto encaja bien en unas poblaciones en las que la forja del metal era una labor importante, como entre los celtíberos y los iberos en general.“ – Zu betonen ist, dass weder die Cicerostelle noch ihre Deutung durch Blázquez Martínez in der mir bekannten einschlägigen Forschungsliteratur zu den keltiberischen Göttern Berücksichtigung fand.

<sup>93</sup> Pol. 10, 10,11: καλείται δὲ τῶν τριῶν ὁ μὲν πρὸς ἀνατολὰς νεύων Ἡφαίστου ... (Derjenige [Hügel] von den dreien, der

gegen Osten zu liegt, wird der des Hephaistos genannt ...). Zu dieser Stelle s. den Kommentar von WALBANK (1957–1979) II 210 und die Bemerkungen von BROMMER (1971) 152 A. 20 und BLANCO FREIJEIRO (1975) 266..

<sup>94</sup> WALBANK (1957–1979) II 210: „Cicero (*de nat. deor. i. 84*) records that a god equated with *Hephaestus* was worshipped in Spain, and comments on the difference between the Italian *Vulcan* and the Spanish. He may be the god equipped with a conical hat and pincers on coins of Malaca, a Phoenician colony ...“.

<sup>95</sup> PEASE (1955) 426 meint zu dieser Stelle: „... we have no mention of a specifically Spanish *Vulcan*, but might expect some god of mining in a country rich in minerals.“ GROSSE (1959) 113: „No cabe duda que en Hispania, país clásico del arte de la forja, se adoraba tal dios, pero no conocemos su nombre ...“. – PERALTA LABRADOR (2000) 221: „Este Vulcano indígena cuadra bien a pueblos con grandes conocimientos metalurgistas, como era el caso de los cántabros y de los celtíberos.“ – Vgl. BLÁZQUEZ MARTÍNEZ (1962) 31, BLÁZQUEZ MARTÍNEZ (1973) 824, BLÁZQUEZ MARTÍNEZ (1975) 189, BLÁZQUEZ MARTÍNEZ (1977) 428, BLÁZQUEZ MARTÍNEZ (1986) 244, BLÁZQUEZ MARTÍNEZ (1991) 67 f., BLÁZQUEZ MARTÍNEZ (2001a) 228.

<sup>96</sup> Vgl. etwa Diod. 5, 33,3 f. (aus Poseidonios) über die hohe Qualität keltiberischer Waffenproduktion.

<sup>97</sup> HOLDER (1896–1907) III 440 f. bringt eine kleine Anzahl von Iss., die einem kelt. *Volcanus* geweiht sind, unter denen sich jedoch keine aus Hispanien findet. Auch BROMMER (1971) 147 bemerkt, dass unter den 6350 aus Spanien stammenden Inschriften im CIL sich keine einzige befindet, in der *Volcanus* erwähnt wird. BAUCHHENS (1997) 293 und BIRKHAN (1997) 607 weisen beide auf den erstaunlichen Umstand hin, dass keine keltischen Beinamen für *Volcanus* bekannt sind.

<sup>98</sup> Ich denke hier etwa an einen dem gallischen *Goban(n)us*, der auf Grund seiner durchsichtigen Etymologie einwandfrei als Schmiedegott ausgewiesen ist, vergleichbare Gottheit.

<sup>99</sup> BROMMER (1971) 147–152.

Kleinbronze aus Córdoba, die einen klassischen *Hephaistos* wiedergibt; eine Münze aus Málaga, die wohl einen punischen Gott in der Gestalt des Gottes darstellt; und schließlich ein in Madrid aufbewahrtes Mosaik aus dem 3. Jh. n. Chr., das zwar einen römischen *Volcanus* zeigt, jedoch „offenbar teilweise auf Vorstellungen zurück[geht], die im hellenistischen Ägypten beheimat sind.“<sup>100</sup> Zu diesen drei Monumenten hat die Forschung nach BROMMER noch weitere hinzugefügt: Zum einen ein klassischer Marmorkopf des Gottes aus dem Museo Arqueológico von Córdoba, auf den Antonio BLANCO FREIJEIRO aufmerksam gemacht hat.<sup>101</sup> Zum anderen eine Reihe von Münzen und Bleiplomben mit Darstellungen des Gottes, die von María Paz GARCÍA-BELLIDO ausführlicher untersucht wurden.<sup>102</sup> Einen augenfälligen Kontrast zu Spanien liefert die Beleglage in Gallien, für das wir eine Vielzahl von Inschriften und bildlichen Darstellungen des *Volcanus* kennen.<sup>103</sup> Weihungen an den Gott finden sich in keinem anderen Teil des römischen Reiches so häufig wie in Gallien. Auch literarisch ist die Verehrung des *Volcanus* für die Kelten bezeugt. Bei Florus erfahren wir, dass der Gaesatenkönig Viridomarus vor einer Schlacht diesem Gott die erbeuteten feindlichen Waffen weihte.<sup>104</sup>

Angesichts der für Spanien ausgesprochen mageren Evidenz möchte Frank BROMMER keinen kausalen Zusammenhang zwischen *Volcanus*-Verehrung und Bergbau sehen.<sup>105</sup> Wenn dem so ist, dann lässt sich die von BLÁZQUEZ MARTÍNEZ vermutete Identifizierung des von Cicero genannten Gottes mit einer keltiberischen Schmiedegottheit noch weniger vertreten. Diesen hispanischen *Volcanus* einer konkreten Volksgruppe (Keltiberer, Iberer, Punier) und einer bestimmten Funktion zuzuweisen, scheint mir nicht möglich. Außerdem sollte man Ciceros Zeugnis nicht auf die Goldwaage legen. Seine Worte *idem in Africa idem in Hispania* beruhen wohl kaum auf eingehender Auseinandersetzung mit der Götterwelt der genannten Provinzen. Man gewinnt vielmehr den Eindruck, dass hier beliebige Länder *exempli gratia* angeführt werden, an deren Stelle er durchaus auch andere hätte wählen können.

<sup>100</sup> BROMMER (1971) 152.

<sup>101</sup> BLANCO FREIJEIRO (1975) 263–266, Taf. 43–45a.

<sup>102</sup> GARCÍA-BELLIDO (1993) 161–170.

<sup>103</sup> Die einschlägigen Dokumente sind bei DUVAL (1952) zusammengestellt. Zu den *Volcanus*-Darstellungen auf provinzialrömischen Reliefs s. auch BROMMER (1973) und BAUCHHENS (1997); vgl. ferner MAIER (1994) 331 f.

<sup>104</sup> Flor. 1, 20 = 2, 4, 5: *Viridomaro rege Romana arma Volcano promiserant*. (Unter ihrem König Viridomarus versprochen sie die römischen Waffen dem *Volcanus* als Opfer.) Von Florus wiederum hängt Jordan. Romana 179 ab: *rex quoque eorum Viridomarus Romana arma Vulcano promisserat*: (Ihr König Viridomarus aber hatte dem *Vulcanus* römische Waffen versprochen: ...) ab. Zum keltischen Schmiedegott s. DUVAL (1952), DE VRIES (1961) 88–

## 6. Ciceros Schrift *de divinatione* als Quelle für die keltische Religion

Mit der Arbeit an diesem Werk hatte Cicero noch vor Caesars Ermordung begonnen, der Großteil wurde zwischen Anfang Jänner und den Iden des März 44 v. Chr. verfasst. Sein Erscheinen fällt jedoch erst in die Zeit nach dem 15. März, vermutlich Ende März/Anfang April. Für diese chronologische Einordnung spricht nicht nur das Prooemium zum zweiten Buch, sondern unter anderem auch die Stellen über König Deiotarus, die in einem Ton verfasst sind, den Cicero zu Lebzeiten des Diktators wohl kaum angeschlagen hätte.<sup>106</sup> Die Schrift besteht aus in Tusculum gehaltenen Unterredungen, die auf zwei Bücher verteilt sind. Im ersten Buch lässt Cicero seinen jüngeren Bruder Quintus einen Vortrag zur Verteidigung der Weissagung halten. Dessen Argumentation, die ganz der stoischen Lehre verpflichtet ist, stützt sich vor allem auf den Gedanken, dass – mag es auch an rationalen Begründungen fehlen – uns die Fakten zum Glauben an die Weissagung nötigen. Dazu führt er eine Unzahl von Beispielen mythischer und historischer Weissagungen an, deren Faktizität keinen Zweifel an der Existenz der Weissagung zulässt. Im zweiten Buch ergreift dann Cicero selbst das Wort, um die Nichtigkeit der Weissagung zu beweisen. Wie in seinen anderen philosophischen Schriften stützt sich Cicero auch für *de divinatione* auf ältere, vor allem griechische Quellen.<sup>107</sup> Hauptquelle für das erste Buch war sicher der Stoiker Poseidonios aus Apameia,<sup>108</sup> für das zweite der akademische Philosoph Kleitomachos aus Karthago.<sup>109</sup> Neben anderen griechischen Autoren, deren Bestimmung im Einzelfall umstritten ist, hat er auch römische Autoren herangezogen, vor allem für die zahlreichen historischen Beispiele aus der römischen Geschichte. Einige dieser Exempla konnte Cicero auch aus persönlichem Erleben beisteuern, so beispielsweise an den vorliegenden Stellen über den Galater Deiotarus und den Aeduer Diviciacus.

90, MAIER (1994) 331 f., BIRKHAN (1997) 606–610, ŠAŠEL KOS (1999) 146–148.

<sup>105</sup> BROMMER (1973) 18.

<sup>106</sup> Zu diesem Werk s. den ausführlichen Kommentar von PEASE (1963). Zur Abfassungszeit s. ebd. 13–15.

<sup>107</sup> Eine ausführliche Quellenanalyse findet sich bei PEASE (1963) 18–29.

<sup>108</sup> Wahrscheinlich dessen Schrift *Über die Mantik* (περὶ μαντικῆς), möglicherweise auch das Werk *Über die Götter* (περὶ θεῶν); s. dazu etwa NORDEN (1923) 118 f., PEASE (1963) 23 f. – Zu Poseidonios' περὶ μαντικῆς s. auch REINHARDT (1953) 792–805, THEILER (1982) II 289–307.

<sup>109</sup> S. dazu PEASE (1963) 24 f.

## 6.1 Die Divinationspraktiken des Galatertetrarchen Deiotarus

de divinatione 1, 15,25–27 = p. 13<sup>b</sup>,20–14<sup>b</sup>,14 Ax = Zwicker 26 f.:

*auspicia vero vestra quam constant, quae quidem nunc a Romanis auguribus ignorantur (bona hoc tua venia dixerim), a Cilicibus Pamphylis Pisidis Lyciis tenentur. (26) nam quid ego hospitem nostrum clarissimum atque optimum virum, Deiotarum regem commemorem, qui nihil unquam nisi auspiciato gerit. qui cum ex itinere quodam proposito et constituto revertisset aquilae admonitus volatu, conclave illud, ubi erat mansurus si ire perrexisset, proxima nocte corruit. (27) itaque, ut ex ipso audiebam, persaepe revertit ex itinere, cum iam progressus esset multorum dierum viam. quois quidem hoc praeclarissimum est, quod posteaquam a Caesare tetrarchia et regno pecuniaque multatus est, negat se tamen eorum auspiciorum quae sibi ad Pompeium proficiscenti secunda evenerint paenitere; senatus enim auctoritatem et populi Romani libertatem atque imperii dignitatem suis armis esse defensam, sibi quae eas aves quibus auctoribus officium et fidem secutus esset bene consuluisse; antiquiorem enim sibi fuisse possessionibus suis gloriam. ille mihi videtur igitur vere augurari. nam nostri quidem magistratus auspiciis utuntur coactis; necesse est enim offa obiecta cadere frustum ex pulli ore cum pascitur.*

An dieser Stelle dient Deiotarus dem Quintus als Argument gegen die Skeptiker der Weissagung. Cicero versteht es hier, dem Gespräch eine authentische Note zu verleihen, indem er seinen Bruder sich dafür entschuldigen lässt, dass er die römischen Auguren kritisiert, deren Kollegium Cicero selbst seit dem Jahr 53 angehörte.<sup>110</sup> Mögen zwar die Auspizien im Rom seiner Zeit nicht oder auf unzulängliche Weise beachtet werden, bei anderen Völkern haben sie nach wie vor große Bedeutung. Als Beispiele führt er die Kiliker, Pamphyler, Pisider und Lyker an. Auch an anderen Stellen

Aber wie sicher sind eure Auspizien, die von den römischen Auguren allerdings heutzutage nicht verstanden werden (ich bitte um Nachsicht, wenn ich das sage), die die Kiliker, Pamphyler, Pisider und Lyker jedoch beherrschen. (26) Denn was soll ich noch unseren Gastfreund, den hochberühmten und vortrefflichen Mann, den König Deiotarus, erwähnen, der niemals etwas unternimmt, ohne vorher die Auspizien eingeholt zu haben. Als er einmal auf einer Reise, die er sich vorgenommen und beschlossen hatte, durch den Flug eines Adlers gewarnt, umkehrte, stürzte das Zimmer, in dem er übernachtet hätte, wenn er weitergereist wäre, in der folgenden Nacht ein. (27) Daher kehrte er häufig, wie ich von ihm selbst hörte, auf einer Reise um, selbst wenn er schon einen Weg von mehreren Tagen zurückgelegt hatte. Was ihn allerdings besonders auszeichnet, ist, dass obwohl er später von Caesar mit (dem Verlust) einer Tetrarchie, einer Königsherrschaft und Geld bestraft wurde, dennoch sagt, es reuen ihn jene Auspizien nicht, die sich ihm bei seiner Abreise zu Pompeius günstig gezeigt hätten. Er habe nämlich das Ansehen des Senats, die Freiheit des römischen Volkes und die Würde des Reiches mit seinen Waffen verteidigt, und die Vögel, auf deren Veranlassung er der Pflicht und Treue gefolgt sei, hätten ihm gut geraten. Wichtiger als seine Besitztümer sei ihm seine Ehre gewesen. Jener scheint mir daher auf die rechte Weise die Zeichen zu beobachten. Unsere Magistrate dagegen gebrauchen erzwungene Auspizien. Denn unweigerlich fällt ein Brocken aus dem Schnabel des Huhnes, wenn ihm ein Breiklümpchen hingeworfen wird.

von *de divinatione* werden gerade diese kleinasiatischen Völkerschaften als Parade-Exempla für mit dem Vogelflug vertraute Nationen genannt.<sup>111</sup> Cicero kann sich hierfür auf eigene Beobachtungen berufen, da er vom 31. Juli 51 bis zum 30. Juli 50 v. Chr. Statthalter der Provinz Kilikien war, wohin ihn im Übrigen auch sein Bruder begleitete.<sup>112</sup> Nach dieser summarischen Auflistung wird der konkrete Einzelfall des Galatertetrarchen Deiotarus genauer vorgestellt. Das Beispiel gerade dieses Mannes zu zitieren, bot sich für Cicero geradezu an.

<sup>110</sup> Cicero wurde in das Kollegium an Stelle des im Kampf gegen die Parther gefallenen Crassus kooptiert.

<sup>111</sup> Cic. de div. 1, 1,2: *Cilicium autem et Pisidarum gens et his finitima Pamphylia, quibus nationibus praefuimus ipsi, volatibus avium cantibusque, ut certissimis signis, declarari res futuras putant.* (Die Kiliker aber und die Pisider und das diesen benachbarte Pamphylien, Völker, denen ich selbst vorgestanden bin, glauben, dass durch den Flug und den Gesang der Vögel, als die zuverlässigsten

Zeichen, die Zukunft sich offenbare.) – Cic. de div. 1, 41,92: *Phryges autem et Pisidae et Cilices et Arabum natio avium significationibus plurimum obtemperant, ...* (Die Phryger aber, die Pisider, Kiliker und das Volk der Araber gehorchen besonders den Vogelzeichen, ...). Vgl. weiters Cic. de div. 1, 42,94; 1, 47,105; 2, 38,80 und die Kommentare von PEASE (1963) 44 f., 260 f., 264, 289, 480.

<sup>112</sup> S. dazu PEASE (1963) 44 f.

Zum einen war Deiotarus ein Zeitgenosse, noch dazu ein sehr prominenter.<sup>113</sup> Sohn des Tolistobogier-Tetrarchen Sinox, war er einer der wenigen Vertreter des galatischen Adels, die dem Massaker durch Mithradates VI. von Pontos im Jahr 86 v. Chr. entkommen waren. Seit diesem Zeitpunkt kämpfte er in den mithradatischen Kriegen wiederholt auf Seiten der Römer, was ihm 63 v. Chr. von Pompeius durch die Anerkennung als Tetrarch der Tolistobogier, die Zuerkennung des Königstitels und die Übertragung weiterer Herrschaftsgebiete gedankt wurde. Zu einem nicht genauer bestimmbareren Zeitpunkt erwarb er sich auch die Herrschaft über Kleinarmenien und nach dem Tod seines Schwiegersohnes Brogitarus<sup>114</sup> (frühestens 53, spätestens 47 v. Chr.) erhielt er noch die Tetrarchie über die Trokmer. Im Bürgerkrieg stand er zunächst auf der Seite des Pompeius, den er auch militärisch unterstützte. Nach der Niederlage von Pharsalos wechselte er zu Caesar über und stellte Truppen bei dessen Kampf gegen den bosporanischen König Pharnakes. Nach der siegreichen Schlacht bei Zela im August 47 ordnete Caesar die Verhältnisse in Galatien neu. Dem Deiotarus beließ er zwar seinen Königstitel und die Tetrarchie über die Tolistobogier, die Tetrarchie der Trokmer nahm er ihm jedoch und gab sie dem Mithradates von Pergamon, der als Neffe des Brogitarus wohlbegründete Erbsprüche auf dieses Gebiet besaß.<sup>115</sup> Auch das Königreich Kleinarmenien, das er mit Einwilligung des römischen Senates besessen hatte, musste Deiotarus an König Ariobarzanes III. von Kappadokien abtreten.<sup>116</sup> Nach der Ermordung Caesars eignete sich Deiotarus allerdings nicht nur die Tetrarchie der Trokmer wieder an, sondern auch diejenige der Tektosagen, wodurch er sich die Alleinherrschaft über ganz Galatien verschaffte. Da Antonius diese Gebietsaneignungen sank-

tionierte, konnte Deiotarus diese Machtstellung bis zu seinem Tod (um das Jahr 40 v. Chr.) halten.

Zum anderen konnte Cicero enge persönlichen Beziehungen mit dem Galater während seiner Tätigkeit in Kilikien knüpfen. Dieser hatte als treuer Verbündeter der Römer dem Prokonsul massive militärische Unterstützung zukommen lassen. In dieser Zeit gemeinsamer militärischer Operationen dürften auch die von Cicero erwähnten Gespräche über Divinationspraktiken stattgefunden haben.<sup>117</sup> Weiters hat Cicero im Spätherbst des Jahres 45, also nur kurze Zeit vor Abfassung von *de divinatione*, die Verteidigung des Deiotarus in einem Prozess übernommen. Dieser war von seinem Enkel Kastor angeklagt worden, Caesar während des Feldzuges gegen Pharnakes im Jahr 47 nach dem Leben getrachtet zu haben. Als sein Gastfreund verteidigte Cicero den abwesenden König im Haus Caesars, wovon die erhaltene Rede *pro rege Deiotaro* Zeugnis ablegt.<sup>118</sup> Über den Ausgang des Prozesses erfahren wir nichts. Vermutlich vertagte Caesar die Entscheidung auf später, seine baldige Ermordung machte diese jedoch hinfällig.<sup>119</sup>

Deiotarus' besonderes Nahverhältnis zur Vogelschau wird zunächst an einem nicht näher datierbaren, aber konkreten Ereignis illustriert, nämlich an einem Adleraugurium, das ihn dazu bewegte, seine geplante Reise abzubrechen. Dies erwies sich für ihn als glücklich, da er andernfalls ums Leben gekommen wäre. Auf Grund dieses Vorfalls kehrte er auch später auf Reisen um, wenn die Vorzeichen ungünstig waren. Diese Omina gehören nach griechischer Terminologie in die Kategorie der so genannten ἐνόδια – die auf dem Weg gegebenen Zeichen –, wofür es zahlreiche Beispiele aus der Antike gibt.<sup>120</sup> Dass es gerade ein Adler war, der Deiotarus warnte, ist nicht weiter verwunderlich, da diesem Vogel

<sup>113</sup> Ausführlicher zu dessen Leben und den historischen Ereignissen: NIESE (1901) 2401–2403, STÄHELIN (1907) 85–97, HOBEN (1969) 66–116, VOLKMANN (1979) 1431 f., MITCHELL (1993) I 28–37, SPICKERMANN (1997c) 376 f., KRUTA (2000) 571. – Zur Bedeutung des Personennamens Deiotarus und den möglichen religiösen Implikationen s. den Kommentar zu Cic. de harusp. resp. 13,28 f.

<sup>114</sup> Zu ihm s. auch den Kommentar zu Cic. de harusp. resp. 13,28 f.

<sup>115</sup> Zu Mithradates von Pergamon s. STÄHELIN (1907) 92 f., HOBEN (1969) 93 + A. 185, 96–102, MITCHELL (1993) I 28, 36. – An der vorliegenden Stelle ist nur von *a Caesare tetrarchia [...] multatus est* die Rede. Cic. de div. 2, 37,79 schreibt hierzu: *is cum ei Trocmorum tetrarchian eripuisset et adseculae suo Pergameno nescio cui dedisset ...* Aus Hass auf Caesar verschweigt Cicero hier absichtlich den Namen des Mithradates und verwendet das verächtliche *nescio cui*. S. dazu PEASE (1963) 479.

<sup>116</sup> Das hier genannte *regno* wird ausdrücklich bei Cic. de div. 2, 37,79 erwähnt: *eidemque detraxisset Armeniam a senatu datam*. S.

dazu STÄHELIN (1907) 93 + A. 1, PEASE (1963) 130, 479, HOBEN (1969) 69–72, 92 + A. 183, MITCHELL (1993) I 36.

<sup>117</sup> Vgl. unten Cic. de div. 2, 36,76: *solebat ex me Deiotarus percontari nostri auguri disciplinam, ego ex illo sui*. S. dazu MITCHELL (1993) I 34.

<sup>118</sup> In dieser Rede wird naturgemäß ein ganz anderes Bild vom Verhältnis zwischen Caesar und Deiotarus entworfen als in *de divinatione*, wo Cicero keine Rücksichten mehr auf den bereits toten Diktator nehmen musste.

<sup>119</sup> So STÄHELIN (1907) 95. Anders Raphael KÜHNER, Marcus Tullius Cicero. Von der Weissagung, München s. a., 30 f. A. 101, der an einen Freispruch denkt. Auch MITCHELL (1993) I 37 spricht von „Cicero's successful defence *pro rege Deiotaro*“. Einen Überblick über die divergierenden Forschungsmeinungen bietet HOBEN (1969) 105 f.

<sup>120</sup> Zusammengefasst bei PEASE (1963) 129.

generell in der antiken Mantik eine sehr wichtige Rolle zukam.<sup>121</sup> Man wollte auch Bronzemünzen des Deiotarus, die einen Adler zeigen, mit dessen Gewohnheit zusammenbringen, den Flug gerade dieses Vogels zu beobachten.<sup>122</sup> Diese Deutung ist für mich allerdings nicht zwingend, da der Adler als gängiges Herrschaftssymbol sehr häufig auf Münzen zu finden ist. Auf das von Quintus genannte Adleraugurium kommt Cicero im Übrigen noch einmal im zweiten Buch von *de divinatione* zu sprechen. Dort greift er die Geschichte zu dem Zweck auf, den Glauben an solche Vorzeichen als nichtig zu erweisen.<sup>123</sup> Später finden wir die Anekdote auch noch bei Valerius Maximus überliefert, der hierfür die Stelle aus Ciceros erstem Buch als Vorlage verwendet haben dürfte, die er leicht verkürzt und umformuliert wiedergibt.<sup>124</sup>

Als nächstes wird dann Deiotarus' Glauben an die Weissagung anhand seines Verhaltens im Bürgerkrieg aufgezeigt. Auch damals sollen ihn Auspizien von hier nicht näher bestimmten Vögeln<sup>125</sup> zum Übertritt auf Pompeius' Seite bewogen haben. Trotz der Gebietsverluste, die diese Entscheidung in der Folge mit sich brachte, sollen ihn diese Auspizien später nicht gereut haben. Die demütige Hinnahme der Vorzeichen wird von Quintus als die richtige Weise der Beobachtung ausdrücklich gelobt. Dem stellt er die Praxis der ‚erzwungenen Auspizien‘ (*auspicia coacta*) römischer Auguren als negatives Beispiel gegenüber. Namentlich die Befragung der heiligen Hühner (*auspicia ex tripudiis*) wird kritisiert. Bei dieser vor allem bei Kriegszügen üblichen

Sitte wurden den Hühnern aus Mehl und Wasser geknetete Kügelchen (*offae*) vorgeworfen. Als besonders günstig galt es, wenn sie nicht nur fraßen, sondern auch noch Teile des Vorgelegten zu Boden fallen ließen (das so genannte *tripudium solistimum*). Die Beschaffenheit des Futters und die Essgewohnheit der Hühner führten jedoch unweigerlich dazu, dass etwas fallen gelassen wurde, wobei man dem oftmals durch Aushungern der Tiere noch nachhalf.<sup>126</sup> Auch dieses Beispiel mit Deiotarus' Befragung der Vögel vor Pharsalos wird von Cicero im zweiten Buch erneut aufgegriffen.<sup>127</sup> Allerdings wird dort die hier dem Quintus in den Mund gelegte Deutung als lächerlich kritisiert. Seiner Ansicht nach hat das Verhalten des Galaters nichts mit den Auspizien zu schaffen. Deiotarus habe so gehandelt, weil seine Tugend ihn dazu veranlasste. Die Vögel selbst können nämlich nur günstige und ungünstige Ereignisse anzeigen, nicht aber, ob man richtig handelt. Dass Cicero die Motivation für Deiotarus' Verhalten während des Bürgerkrieges tendenziös entstellt und im Nachhinein in ein positives Licht rückt, ist nur zu offensichtlich,<sup>128</sup> braucht uns hier aber nicht zu beschäftigen.

Eine andere Frage ist, inwieweit die Zeugnisse über Deiotarus' Divinationspraxis für die keltische Religion von Relevanz sind. In der einschlägigen, namentlich der kelto-logischen Forschung werden die Stellen aus Cicero zumeist recht vorbehaltlos als Beleg für eine genuin keltische Usance herangezogen.<sup>129</sup> Gerade hier lässt sich die Tendenz beobachten, die von Galatern durchgeführten religiösen Hand-

da sie für die Sache selbst keine zusätzlichen Informationen liefert.

<sup>121</sup> S. dazu PEASE (1963) 129.

<sup>122</sup> Erstmals vorgeschlagen von REINACH (1891) 382 f.: „Les monnaies de Déjotarus sont des bronzes aux types de Victoire et de l'aigle; ce dernier emblème faire allusion à l'habitude qu'avait Déjotarus de consulter les auspices, en particulier le vol des aigles (Cic. *De divin.* I, XV, 26).“ – Auch für STÄHELIN (1907) 96 A. 7 ist Reinachs These nicht ohne Wahrscheinlichkeit. Anklang fand sie ebenfalls bei HOBEN (1969) 68 + A. 70.

<sup>123</sup> Cic. *de div.* 2, 8, 20: *si omnia fato, quid mihi divinatio prodest? quod enim is qui divinat praedicit, id vero futurum est, ut ne illud quidem sciam quale sit, quod Deiotarum, necessarium nostrum, ex itinere aquila revocavit; qui nisi revertisset, in eo conclavi ei cubandum fuisset quod proxima nocte corrūt; ruina igitur oppressus esset. at id neque si fatum fuerat effugisset, nec si non fuerat in eum casum incidisset. quid ergo adiuvat divinatio, ...?* (Wenn alles Verhängnis ist, was nützt mir die Weissagung? Das nämlich, was derjenige, der weissagt, vorhersagt, wird in der Tat geschehen. Daher weiß ich nicht einmal, was das soll, dass unseren Freund Deiotarus ein Adler auf der Reise zurückrief. Wenn er nicht zurückgekehrt wäre, hätte er in dem Zimmer schlafen müssen, das in der folgenden Nacht einstürzte, er wäre also durch den Einsturz verschüttet worden. Aber er wäre dem, wenn es sein Verhängnis war, nicht entgangen; wenn es nicht sein Verhängnis war, wäre ihm das Unglück nicht zugestoßen. Was hilft also die Weissagung ...?); s. dazu den Kommentar von PEASE (1963) 378 f. und GELZER (1969) 338. – Bei Zwicker fehlt diese Stelle, die er konsequenterweise auch aufnehmen hätte müssen. Ich führe sie nur in der Fußnote an,

<sup>124</sup> Val. Max. 1, 4, ext. 2: *Deioto vero regi omnia fere auspicio gerenti salutaris aquilae conspectus fuit, qua visa abstinuit se ab eius tecti usu, quid nocte insequenti ruina solo aequatum est.* (Der König Deiotarus, der fast immer Auspizien einholte bevor er etwas unternahm, wurde durch den Anblick eines Adlers gerettet. Nachdem er ihn gesehen hatte, mied er den Aufenthalt in einem Haus, das in der folgenden Nacht durch einen Einsturz dem Erdboden gleichgemacht wurde.)

<sup>125</sup> Cicero spricht später im selben Zusammenhang von einer Krähe (de *div.* 2, 37, 78: *nec enim ei cornix canere potuit recte eum facere: ...*). Bei der Bestimmung der von Deiotarus beobachteten Vögel würde ich diese Stelle jedoch nicht auf die Goldwaage legen. Cicero geht es hier nicht um eine akurate Beschreibung der Auspizien. Vielmehr dürfte die Nennung der Krähe, dem Auguraltier der Antike par excellence, griechisch-römischen Vorstellungen verpflichtet sein. Allgemein zu Rabe und Krähe in der Antike s. SCHMIDT (2002).

<sup>126</sup> Zu dieser römischen Praxis s. den ausführlichen Kommentar von PEASE (1963) 131 f. – Zum *tripudium solistimum* s. auch Cic. *de div.* 2, 34, 72 – 2, 35, 73.

<sup>127</sup> Cic. *de div.* 2, 37, 78 f.

<sup>128</sup> S. dazu HOBEN (1969) 114 A. 289.

<sup>129</sup> So etwa JULLIAN (1903) 6 + A. 7, 36 f., 60 + A. 6, PEASE (1963) 128, ZECCHINI (1984) 21 + A. 39, KREMER (1994) 96 A. 4, SOPEÑA GENZOR (1995) 65 A. 84, 69 A. 101, BIRKHAN (1997)

lungen unreflektiert als Bestandteil der galatischen Religion im Speziellen und der keltischen im Allgemeinen anzusehen.<sup>130</sup> Dabei wird oftmals außer Acht gelassen, dass sich die Galater in Kleinasien mannigfachen fremden kulturellen und religiösen Einflüssen ausgesetzt sahen und diese auch mit fortschreitender Dauer ihrer Landnahme in zunehmenden Maß apperzipierten. Nachgerade im religiösen Bereich haben sich die Galater früh assimiliert. So sind bereits in den 60er-Jahren des 2. Jh.s v. Chr. im Kybeleheiligtum im phrygischen Pessinus die dortigen Oberpriester zum Teil von den Galatern gestellt worden.<sup>131</sup> Dieser Kultplatz der phrygischen Magna Mater dürfte auch zeitweise unter der politischen Kontrolle des Deiotarus gestanden haben<sup>132</sup> und Cicero belegt an anderer Stelle, dass der Tetrarch dem dortigen Kult besondere Ehrfurcht entgegenbrachte.<sup>133</sup> Schließlich ist es keineswegs verwunderlich, dass eine Persönlichkeit vom Format des Deiotarus, die im Zeitalter des späten Hellenismus, dessen Synkretismus ausgeprägt war, lebte, sich fremde religiöse Praktiken aneignete. Auch in anderen Lebensbereichen zeichnete sich Deiotarus durch Anpassungsfähigkeit und Flexibilität aus. Aus den genannten Gründen erscheint mir das von William Mitchell RAMSAY geäußerte Diktum – „Deiotarus’s augury was not of Gaulish origin. It was that of Cilicians, Pamphylans, Phrygians, Pisidians, Lycians.“<sup>134</sup> – nach wie vor erwägenswert. Diese Ansicht wurde von der Forschung kaum rezipiert, lediglich David RANKIN folgt ihr.<sup>135</sup> Etwas vorsichtiger ist Stephen MITCHELL in seiner Einschätzung. Da die Beobachtung der Vogelzeichen bei den Kelten durch andere literarische Quellen bezeugt ist,<sup>136</sup> „it is at least as likely that Deiotarus’ type of augury was

Celtic as that it was Greek or Asiatic, although there is no means of being certain.“<sup>137</sup> Allerdings glaube ich, dass sich für RAMSAY’s Position vielleicht noch zusätzliche positive Argumente vorbringen lassen. Zu beachten ist vorweg, dass Cicero das Beispiel des Deiotarus’ unmittelbar nach der summarischen Auflistung der mit der Vogelschau besonders vertrauten kleinasiatischen Völkerschaften bringt (... *a Cilicibus Pamphylis Pisidis Lycis tenentur*. (26) *nam quid ego hospitem nostrum darissimum* ...). Weiters klassifiziert Cicero an keiner der relevanten Stellen die Augurien des Deiotarus als spezifisch keltisch. Dieses Schweigen ist für sich genommen natürlich noch kein Beweis, da er eine ethnische Zuordnung überhaupt unterlässt.<sup>138</sup> Andererseits räumt er auch sonst in *de divinatione* den oben genannten kleinasiatischen Völkern öfters eine prominente Rolle ein.<sup>139</sup> Von der Weissagung der Kelten ist hingegen im ganzen Werk nur noch an einer anderen Stelle die Rede (*de div.* 1, 40,89–1, 41,90). Dort berichtet Cicero nach dem Selbstzeugnis (?) des Druiden Diviciacus, dass dieser sich auf die Kunst der Mantik verstehe, wobei er teils durch Augurien, teils durch Mutmaßung die Zukunft voraussagte (*partim auguriis partim coniectura quae essent futura dicebat*). Dass bei den Kelten Galliens die Weissagung in die priesterliche Kompetenz fiel, wird auch andernorts bestätigt.<sup>140</sup> Nur ist Deiotarus im Gegensatz zu Diviciacus kein Druiden, sondern König. Aus religionshistorischer Sicht ist das ein nicht unbedeutender Unterschied, wenn der Galater tatsächlich, wie es den Anschein hat, die Auspizien selbst beobachtete und sich hierbei keines priesterlichen Beistandes bediente.<sup>141</sup> Für Françoise LE ROUX könnte dieser Umstand dafür sprechen, dass bei Deiotarus’

721 + A. 2, 909 f., GUYONVARCH (1997) 276, DEMANDT (1998) 77, GUYONVARCH – LE ROUX (1998) 166 f., MAIER (2001) 126, 208 AA. 343 f.

<sup>130</sup> Eine ähnliche Vorgangsweise lässt sich bei einigen antiken literarischen Zeugnissen beobachten. So etwa bei Eudoxos FGrHist 79 F 4 = Aelian. *de nat. animal.* 17, 19, s. dazu HOFENEDER (2005) 71–73. – Auch die bei Plut. *mul. virt.* 20, Plut. *Amat.* 22 und Polyän. *strat.* 8, 39 erzählte Geschichte von Kamma wird häufig unreflektiert für die galatische Religion herangezogen; s. dazu HOFENEDER (2004) 705–711. – Ein weiteres Beispiel ist Pausanias’ Nachricht (7, 17,10), dass die Galater, die bei Pessinus wohnen, kein Schweinefleisch anrühren. Dabei handelt es sich mit Sicherheit um kein keltisches, sondern um ein anatolisches Speisetabu.  
<sup>131</sup> S. dazu RAMSAY (1899) 62, 84 f., STÄHELIN (1907) 76–78, MITCHELL (1993) I 48.

<sup>132</sup> Was aus Plut. *Cat. min.* 15 geschlossen werden kann; s. dazu auch MITCHELL (1993) I 34 + A. 83 und den Kommentar zu Cic. *de harusp. resp.* 13,28 f.

<sup>133</sup> S. dazu ausführlicher den Kommentar zu Cic. *de harusp. resp.* 13,28 f.

<sup>134</sup> RAMSAY (1899) 92.

<sup>135</sup> So schreibt RANKIN (1996) 203 im Gefolge von Ramsay über Deiotarus: „We have no reason to believe that his auspicy was Celtic in type.“

<sup>136</sup> Immer wieder hingewiesen wird in diesem Zusammenhang auf Iust. 24, 4,3: ... *nam augurandi studio Galli praeter ceteros callent* ... – Die Rolle von Vögeln unterschiedlicher Art in der Weissagung ist literarisch noch belegt bei z. B. Artemid. FGrHist 70 F 131 = Strab. *Geogr.* 4, 4,6, Poseid. FGrHist 87 F 116 = Diod. 5, 31,3, Liv. 5, 34,3.

<sup>137</sup> MITCHELL (1993) I 47, wobei er in A. 58 ausdrücklich Ramsay’s Position referiert.

<sup>138</sup> Cic. *de div.* 2, 36,76 spricht nur allgemein von ‚fremden Augurien‘ (*externa ... auguria*), wobei *externa auguria* als Synonym für nicht-römische Augurien verwendet wird.

<sup>139</sup> S. dazu die in A. 110 angeführten Stellenangaben.

<sup>140</sup> S. dazu etwa Poseid. FGrHist 87 F 116 = Diod. 5, 31,3.

<sup>141</sup> Jedenfalls gibt es keinerlei Anhaltspunkte für die Behauptung von GUYONVARCH – LE ROUX (1998) 167, dass Deiotarus die Vorzeichen „wahrscheinlich mit Beistand eines Druiden“ zu Rate gezogen habe. Gegen diese Annahme sprechen meines Erachtens die Fachgespräche, die Deiotarus wiederholt mit Cicero geführt hat. Cic. *de div.* 2, 36,76 vermittelt den Eindruck, dass Deiotarus über Kompetenz in der Vogelschau verfügte und dass sich Cicero und Deiotarus wie Kollegen – gleichsam von Augur zu Augur – unterhielten.

Weissagung fremde Einflüsse eine Rolle gespielt haben, da aus dem keltischen Bereich kein Beispiel eines die Weissagung praktizierenden Königs bekannt ist.<sup>142</sup> Angesichts all

dieser Überlegungen scheint es auch mir wahrscheinlicher, dass der galatische Fürst mit seiner Divination in einer anatolischen Tradition stand.

#### de divinatione 2, 36,76 = p. 96<sup>b</sup>,18–26 Ax = Zwicker 27:

*externa enim auguria, quae sunt non tam artificiosa quam superstitionosa, videamus. omnibus fere avibus utuntur, nos admodum paucis; alia illis sinistra sunt alia nostris. solebat ex me Deiotarus percontari nostri augurii disciplinam, ego ex illo sui: di immortales, quantum differebat; ut quaedam essent etiam contraria. atque ille iis semper utebatur, nos nisi dum a populo auspicia accepta habemus quam multum iis utimur?*

Diese Stelle entstammt einem Abschnitt (de div. 2, 23,70–2, 40,84), in dem sich Cicero gegen den Glauben an Auspizien wendet. Dabei geht er nicht so weit, den römischen Auguren eine Lehre abzusprechen, was er jedoch leugnet, ist die Fähigkeit der Weissagung selbst.<sup>143</sup> Denn gäbe es diese, wie lässt sich der Umstand erklären, dass es bei den verschiedenen Völkern so unterschiedliche Praktiken gibt? Zur Illustration für diese Differenzen verweist Cicero abermals auf das Beispiel des Galaters Deiotarus und die persönlichen Gespräche, die er mit ihm während seiner Zeit als Prokonsul von Kilikien über Weissagung geführt hat. Das vorliegende Testimonium bietet die interessante Information, dass sich die zu Ciceros Zeit gängige römische Auguralpraxis fundamental von derjenigen des Tetrarchen unterscheidet. Während dieser fast alle Vögel zur Befragung heranzieht, verwenden die Römer nur ganze wenige *aves augurales*, wobei vor allem an Rabe, Krähe und Adler zu denken ist.<sup>144</sup> Auch die den einzelnen Vögeln zugeschriebene Bedeutung ist unterschiedlich, wie überhaupt beider Weiss-

Wir wollen nämlich die fremden Augurien betrachten, die nicht so sehr kunstgerecht als abergläubisch sind. Sie bedienen sich fast aller Vögel, wir nur sehr weniger; andere sind bei jenen ungünstig, andere bei uns. Deiotarus befragte mich öfters nach der Lehre unserer Weissagung und ich ihn nach der seinen: Unsterbliche Götter! Sie unterschied sich so sehr, dass einige (Regeln) sogar entgegengesetzt waren. Aber jener wandte sie immer an, – und wie selten bedienen wir uns dieser, außer wenn wir vom Volk übertragene Auspizien haben?

gungslehren in einigen Punkten diametral entgegengesetzt sind. Außerdem wird betont, dass sich Deiotarus ständig der Auspizien bediente. Die Römer hingegen nur sehr selten, mit Ausnahme der wenigen Beamten, die die *auspicia publica populi Romani* hatten, denen also kraft ihres Amtes das Recht auf Auspizien vom Volk verliehen worden war.<sup>145</sup> Wie Cicero dann im Folgenden noch weiter ausführt, wurden zu seiner Zeit und entgegen der älteren römischen Übung kaum mehr Auspizien eingeholt.

Für unsere Fragestellung wesentlich ist, dass man auch die vorliegende Stelle nicht als Beweis für einen keltischen/galatischen Ursprung von Deiotarus' Vogelschau heranziehen kann,<sup>146</sup> da Cicero sowohl hier als auch an den anderen einschlägigen Stellen eine ethnische Einordnung der divinatorischen Praktiken des Deiotarus unterlässt. Wie ich bereits weiter oben ausführlich dargelegt habe, gibt es vielmehr gewichtige Gründe, hierin eine anatolische Praxis zu sehen.

<sup>142</sup> LE ROUX (1968) 255: „Il se pourrait cependant, dans ce cas, que des influences étrangères aient joué car nous n'avons guère d'exemples de la divination pratiquée par le roi dans le monde celtique.“

<sup>143</sup> Cic. de div. 2, 35,74: *quis negat augurum disciplinam esse? divinationem nego.*

<sup>144</sup> Vgl. dazu die Bemerkung von Sen. nat. quaest. 2, 32,5 über das römische System: *„cur ergo aquilae hic donor datus est, ut magnarum rerum faceret auspicia, aut corvo et paucissimis avibus, ceterarum sine praesagio vox est?“* (Warum widerfuhr dann dem Adler die Ehre, dass er große Geschehnisse andeutet, oder dem Raben und ei-

nigen wenigen Vögeln, während der Schrei der anderen ohne Vorbedeutung ist?).

<sup>145</sup> S. dazu PEASE (1963) 473.

<sup>146</sup> So etwa geschehen bei BIRKHAN (1997) 910: „Aber zum Erstauen Ciceros zeigte sich bei einem Fachgespräch mit *Deiotarus*, daß die Galater den Vogelflug ganz anders, oft gegenteilig, interpretierten als die Römer.“ – Ähnlich auch MATIER (2001) 126: „Ausdrücklich hebt Cicero hervor, daß sich die galatische Art der Weissagung von der römischen in wesentlichen Punkten unterscheidet: ...“

**de divinatione 2, 37,78 f. = p. 97<sup>b</sup>,12–98<sup>b</sup>,7 Ax = p. 477–479 Pease = Zwicker 27 f.<sup>147</sup>:**

*nam illud admodum ridiculum, quod negas Deiotarum auspiorum quae sibi ad Pompeium proficiscenti facta sint paenitere, quod fidem secutus amicitiamque populi R(omani) functus sit officio; antiquiorem enim sibi fuisse laudem et gloriam quam regnum et possessiones suas. credo id quidem, sed hoc nihil ad auspicia; nec enim ei cornix canere potuit recte eum facere, quod populi R(omani) libertatem defendere pararet: ipse hoc sentiebat, sicuti sensit. (79) aves eventus significant aut adversos aut secundos; virtutis auspiciis video esse usum Deiotarum, quae vetat spectare fortunam, dum praestetur fides. aves vero (si) prosperos eventus ostenderunt, certe fefellerunt. fugit e proelio cum Pompeio: grave tempus; discessit ab eo: luctuosa res; Caesarem eodem tempore hostem et hospitem vidit: quid hoc tristius? is cum ei Trochamorum tetrarchiam eripuisset et adseculae suo Pergameno nescio cui dedisset eidemque detraxisset Armeniam a senatu datam, cumque ab eo magnificentissimo hospitio acceptus esset, spoliatum reliquit et hospitem et regem. sed labor longius; ad propositum revertar. si eventa quaerimus, quae exquiruntur avibus, nullo modo prospera Deiotaro; sin officia, a virtute ipsius, non ab auspiciis petita sunt.*

Cicero greift an dieser Stelle erneut das Beispiel des Galatertetrarchen Deiotarus auf, das er bereits seinem Bruder im ersten Buch als Argument für die Existenz der Weissagung in den Mund gelegt hat. Hier dient Cicero das Exem-

Denn das ist ziemlich lächerlich, dass du sagst, Deiotarus bereue die ihm bei seiner Abreise zu Pompeius gemachten Auspizien nicht, weil er der Treue und der Freundschaft zum römischen Volk gefolgt sei und seine Pflicht geleistet habe. Lob und Ehre seien ihm nämlich wichtiger gewesen als seine Königsherrschaft und seine Besitzungen. Das glaube ich freilich, aber es hat nicht mit den Auspizien zu tun. Denn eine Krähe konnte ihm nicht verkünden, dass er richtig handle, weil er sich anschickte, die Freiheit des römischen Volkes zu verteidigen. Er selbst fühlte das, wie er es gefühlt hat. (79) Vögel zeigen nur Ereignisse an, ungünstige oder günstige. Ich sehe, Deiotarus hat von den Auspizien der Tugend Gebrauch gemacht, die auf das Glück zu schauen verbietet, solange die Treue gewahrt wird. Falls die Vögel aber günstige Ereignisse angezeigt haben, so haben sie ihn gewiss getäuscht. Er floh aus der Schlacht mit Pompeius: eine harte Zeit. Er trennte sich von ihm: eine traurige Angelegenheit. Er sah Caesar zur gleichen Zeit als Feind und Gast: was gibt es Verdrießlicheres? Dieser hatte ihm die Tetrarchie der Trokmer entrissen und sie einem seiner Anhänger, einem Pergamener, ich weiß nicht wem, gegeben und ihm das vom Senat verliehene Armenien weggenommen, und obwohl er von ihm in großzügigster Gastfreundschaft aufgenommen worden war, ließ er den Gastgeber und König ausgeraubt zurück. Aber ich schweife zu weit ab, ich will zum Thema zurückkehren. Wenn wir nach den Ereignissen fragen, die mit Vögeln erforscht werden, so waren sie dem Deiotarus in keiner Weise günstig. Fragen wir aber nach den Pflichten, so ist er ihnen auf Grund seiner Tugend und nicht auf Grund von Auspizien nachgekommen.

plum jedoch dazu, das Gegenteil zu beweisen. Für die inhaltliche und religionsgeschichtliche Auswertung des vorliegenden Testimoniums siehe den Kommentar zu de div. 1, 15,25–27.<sup>148</sup>

<sup>147</sup> Zwicker hat nur den Text von Cic. de div. 2, 37,79 angeführt. Zum besseren Verständnis des unmittelbaren Kontextes und der intertextuellen Bezüge zum ersten Buch zitiere ich hier ausführlicher als er.

<sup>148</sup> S. auch PEASE (1963) 477–479.

## 6.2 Der Druide Diviciacus

de divinatione 1, 40,89–1, 41,90 = p. 43<sup>b</sup>,21–44<sup>b</sup>,2 Ax = Zwicker 27:

*omnino apud veteres qui rerum potiebantur, iidem auguria tenebant; ut enim sapere, sic divinare regale ducebant. [ut] testis est nostra civitas, in qua et reges augures et postea privati eodem sacerdotio praediti, rem p(ublicam) religionum auctoritate rexerunt. (41,90) eaque divinationum ratio ne in barbaris quidem gentibus neglecta est, siquidem et in Gallia druidae sunt, e quibus ipse Divitiacum Haeduum hospitem tuum laudatoremque cognovi, qui et naturae rationem, quam φυσιολογίαν Graeci appellant, notam esse sibi profitebatur et partim auguriis partim coniectura quae essent futura dicebat, ...*

Dieses bekannte und wertvolle Zeugnis stammt aus einem Abschnitt von *de divinatione*, in dem Cicero seinen Bruder Quintus eine Reihe berühmter Seher aufzählen lässt. Zuerst (de div. 1, 40,87–89) werden einige Beispiele aus dem griechischen Mythos (Kalchas, Amphilochos, Mopsos, Amphiaraios, Teiresias, Helena und Polyidos) angeführt, dann kommt Quintus kurz auf Rom zu sprechen, wo sogar die Könige als Auguren wirkten. Wie der Vergleich mit einer Stelle vom Beginn des ersten Buches lehrt, hat Cicero hier insbesondere an den ersten König Romulus gedacht, dessen Auspizien bei der Stadtgründung eine zentrale Rolle zukam und der überhaupt der beste Augur gewesen sein soll.<sup>149</sup> Nach diesen Beispielen aus dem griechisch-römischen Bereich werden ab Kapitel 41,90 vor allem *exempla externa* angeführt, wobei zunächst die gallischen Druiden, hierauf die persischen Magier, weiters Opferschauer aus dem karischen Telmessos, zwei berühmte Seherfamilien aus Elis, die syrischen Chaldäer, etruskische Vorzeichendeutung und

Überhaupt besaßen bei den Alten diejenigen, die die Macht hatten, auch die Augurien. Wie die Weisheit, so hielten sie auch die Weissagung für etwas Königliches. Zeuge dafür ist unser Staat, in dem die Könige als Auguren und später mit demselben Priesteramt betraute Privatpersonen den Staat durch ihre Autorität in religiösen Belangen lenkten. (41,90) Und diese Art der Weissagungen wird nicht einmal bei den barbarischen Völkern gering geschätzt, weil es ja in Gallien Druiden gibt, von denen ich den Aeduer Diviciacus,<sup>149</sup> deinen Gastfreund und Lobredner, kennen gelernt habe, der behauptete, ihm sei die Naturkunde, welche die Griechen ‚Physiologie‘ nennen, bekannt und der teils durch Augurien, teils durch Deutung, was zukünftig wäre, vorhersagte.

schließlich die Vogelschau bei den Phrygern, Pisidern, Kilikern, Arabern und Umbrern genannt werden.<sup>151</sup> Die uns interessierende Erwähnung der Druiden fällt etwas aus dem Rahmen dieser ansonsten eher summarischen Auflistung, da sich Cicero nicht darauf beschränkt, nur den Priesterstand zu erwähnen, sondern überdies deren divinatorischen Praktiken am Beispiel eines konkreten Druiden, nämlich des Diviciacus, illustriert. Gerade die Nennung des Aeduers an dieser Stelle hat für nicht wenige Diskussionen in der Forschung gesorgt. Zum besseren Verständnis muss etwas weiter ausgeholt werden.

Diviciacus ist einer der wenigen antiken Kelten, über den wir dank Caesar vergleichsweise gut unterrichtet sind.<sup>152</sup> Mehrfach, vor allem im ersten und zweiten Buch der *commentarii de bello Gallico*, tritt er in Erscheinung.<sup>153</sup> Aus diesen Stellen lässt sich entnehmen, dass er der ältere Bruder des Dumnorix,<sup>154</sup> des berühmten Widersachers Caesars war, und dass er selbst Kinder hatte und daher wohl verheiratet war.<sup>155</sup>

<sup>149</sup> Diese Schreibung hat nur eine einzige Handschrift Ciceros, alle anderen haben die Lesart *Divitiacus*. Allerdings ist, wie schon lange erkannt wurde, *Diviciacus* mit Sicherheit die richtige Form des Namens. Zu den literarischen, epigraphischen und numismatischen Belegen und zur umstrittenen Etymologie des Personennamens s. ausführlicher HOLDER (1896–1907) I 1260–1262, JULLIAN (1901) 205 A. 3, WEISGERBER (1931a) 199, SCHMIDT (1957) 194 f., GUYONVARCH (1960) 312, EVANS (1967) 81–83, ZECCHINI (1984) 52, BIRKHAN (1997) 180 A. 3, SPICKERMANN (1997c) 702, DELAMARRE (2001) 122. – In der jüngeren sprachwissenschaftlichen Forschung wird zumeist die Deutung des Personennamens als ‚der Rächer‘ (vgl. air. *dí-fich-* ‚rächen, strafen‘) gegenüber der älteren Erklärung als ‚der Göttliche‘ (zu idg. *\*deiwo-* ‚Gott‘) bevorzugt.

<sup>150</sup> Cic. de div. 1, 2,3: *principio huius urbis parens Romulus non solum auspiciato urbem condidisse, sed ipse etiam optumus augur fuisse traditur*. S. dazu PEASE (1963) 47.

<sup>151</sup> S. zu all diesen Beispielen den Kommentar von PEASE (1963) 254–261.

<sup>152</sup> Zur Person des Diviciacus gibt es einige kürzere Artikel und Beiträge von recht unterschiedlicher Qualität: JULLIAN (1901) 205–210, MÜNZER (1903) 1239 f., KENDRICK (1927) 80 f., GUNDEL (1979) 108 f., ZECCHINI (1984) 37 f., 51–55, CHADWICK (1997) 103–111, SPICKERMANN (1997c) 702, GUYONVARCH – LE ROUX (1998) 30–32, 491 f., KRUTA (2000) 576, PERRIN (2002) 119–121.

<sup>153</sup> Namentlich genannt wird er bei Caes. bell. Gall. 1, 3,5; 16,5; 18,1,8; 19,2 f.; 20,1,6; 31,3; 32,1,3; 41,4–2, 5,2; 10,5; 14,1; 15,1–6, 12,5–7, 39,1.

<sup>154</sup> Das schließt man aus Diviciacus' Worten über seinen Bruder bei Caes. bell. Gall. 1, 20,2: *ille minimum propter adulescentiam posset ...*

<sup>155</sup> S. dazu Caes. bell. Gall. 1, 31,8.

Seine Geburt lässt sich in etwa um das Jahr 100 v. Chr. ansetzen, womit er etwa gleichaltrig wie Caesar und Cicero war. Die Bühne der Weltpolitik betritt der Aeduer nach der militärischen Niederlage seines Stammes bei *Magetobriga* gegen die Koalition der Sequaner und der von Ariovistus geführten Sueben. Da die Aeduer mit den Römern durch ein *hospitium publicum* freundschaftlich verbunden waren, reiste er 61 v. Chr. nach Rom und sprach als Abgesandter der Aeduer persönlich im Senat vor, um Hilfe gegen die feindlichen Aggressoren zu erbitten.<sup>156</sup> Freilich blieb diese Mission erfolglos und er musste unverrichteter Dinge abreisen. Rom war vertraglich zu keiner Hilfe verpflichtet und hatte damals auch kein Interesse, solche zu leisten, da es nicht in innergallische Streitigkeiten hineingezogen werden wollte.<sup>157</sup> Anlässlich dieses Rombesuches wird auch Cicero mit Diviciacus Bekanntschaft geschlossen haben. Jedenfalls legen das Ciceros eigene, dem Bruder Quintus in den Mund gelegten, Worte *Divitiacum Haeduum hospitem tuum laudatoremque cognovi* nahe.<sup>158</sup> Weniger sicher ist, ob auch Quintus bei dieser Gelegenheit den Druiden kennen gelernt hat, denn rein theoretisch hätte er auch während seiner Zeit als Legat Caesars in Gallien (54–52 v. Chr.) die Möglichkeit dazu besessen. Allerdings wissen wir nicht, ob Diviciacus damals überhaupt noch am Leben war, da wir mangels eindeutiger Zeugnisse sein Todesdatum nicht sicher bestimmen können.<sup>159</sup>

Bei der Beschäftigung mit dieser Cicerostelle haben zunächst zwei Dinge für Kopfzerbrechen gesorgt. Zum einen die Tatsache, dass Diviciacus nur hier als Druiden bezeichnet

wird, während sich Caesar über dessen Priesterfunktion in den gesamten *commentarii* ausschweigt.<sup>160</sup> Dieser Umstand hat Jacques HARMAND sogar dazu verführt, Diviciacus der Hochstapelei zu bezichtigen, indem er nur vorgegeben habe, diesen Titel zu besitzen, um damit Cicero zu imponieren.<sup>161</sup> Diese reichlich phantastische und konstruierte Hypothese wurde jedoch vollkommen zu Recht von Gilbert-Charles PICARD und Giuseppe ZECCHINI zurückgewiesen.<sup>162</sup> Caesars Schweigen lässt sich hinreichend damit erklären, dass Diviciacus für ihn primär als mächtiger *princeps* der Aeduer, wortgewandter Diplomat, treuer Verbündeter Roms und kooperativer Feldherr von Bedeutung war. Dass er auch Druiden gewesen ist, dürfte Caesar vermutlich bekannt gewesen sein, aber er hielt es nicht für wert oder opportun, dies mitzuteilen. Bekanntermaßen nennt Caesar außerhalb des Kelteneckurses weder die Druiden als solche, noch einen einzelnen Vertreter.<sup>163</sup> Auch von daher ist es nicht allzu verwunderlich, dass er Diviciacus' priesterliche Funktion unerwähnt lässt. Es gibt folglich keinen guten Grund, die Aussage Ciceros in diesem Punkt zu bezweifeln. Schwerwiegender ist hingegen ein anderer Einwand gegen Ciceros Glaubwürdigkeit, den erstmals Alfred KLOTZ formulierte. Seiner Ansicht nach sei es offensichtlich, „daß Cicero, nur um einen persönlichen Zug hereinzubringen, den ihm bekannten Diviciacus – auch sonst war dieser seinen römischen Mitbürgern aus Cäsars Gallischem Krieg bekannt – einsetzt an Stelle der allgemeinen Bezeichnung der Druiden“.<sup>164</sup> Seine Vermutung basiert zum einen auf der anerkannten Tatsache, dass Ciceros Hauptquelle für das erste Buch von

<sup>156</sup> S. dazu Caes. bell. Gall. 1, 31,9, 6, 12,5. – Dieser Besuch des Diviciacus in Rom wird auch in einem anonymen, 312 n. Chr. an Constantin gerichteten, Panegyricus (paneg. lat. 5, 3,2) erwähnt. Demnach soll er auf seinen Schild gestützt vor dem Senat gesprochen haben (*scuto innarus peroravit*). Da der Verfasser dieser Schrift vermutlich aus *Augustodunum* (j. Autun) stammt, ist fraglich, ob er hierfür auf lokaler Überlieferung beruht oder das Ganze nur phantastisch ausgeschmückt hat. S. dazu JULLIAN (1901) 208 + A. 5, PIGGOTT (1968) 104, DUVAL (1971) 532 f., DOBESCH (1980) 331 A. 46.

<sup>157</sup> S. dazu ausführlich DOBESCH (1980) 330–332.

<sup>158</sup> Die meisten Forscher datieren das Zusammentreffen der beiden Männer jedenfalls in diese Zeit, so MÜNZER (1903) 1239, DOBESCH (1980) 331 A. 46, PEASE (1963) 255, PICARD (1977) 232 (mit dem zu niedrigen Ansatz „entre 60 et 58?“), ZECCHINI (1984) 37, 51 f., KREMER (1994) 226, CHADWICK (1997) 103 f., DEMANDT (1998) 44, KRUTA (2000) 576 (mit der sehr vagen Einordnung von Diviciacus' Rombesuch „vers 65–60 av. J.-C.“), MAIER (2000) 84, PERRIN (2002) 119. – Anders noch DE LA VILLE DE MIRMONT (1904) 178 f. und (ihm folgend?) DUVAL (1971) 260, für die die Gespräche entweder 63 oder 58 v. Chr. stattgefunden haben können. Ersteres Datum beruht auf einer falschen Datierung von Diviciacus' Romaufenthalt, zweiteres auf nichts. – Wenn KENDRICK (1927) 80 f. über Diviciacus

schreibt „it was, in fact, an important diplomatic mission that took him to Rome on the occasion when he was the guest of Quintus Cicero [sic!] and discussed divination with Tully“, dann dürfte er offensichtlich übersehen haben, dass im vorliegenden Testimonium Quintus und nicht Marcus Cicero spricht.

<sup>159</sup> Caesar nennt ihn das letzte Mal im Zusammenhang des Feldzuges gegen die Bellovaker 57 v. Chr. (bell. Gall. 2, 15,1), denn die Erwähnungen seiner Person bell. Gall. 6, 12,5 und 7, 39,1 beziehen sich auf bereits zurückliegende Ereignisse. Dass er bald nach 57 v. Chr. gestorben ist, wie gelegentlich behauptet, ist ein möglicher, wenn auch nicht zwingender Schluss *ex silentio Caesaris*. S. dazu MÜNZER (1903) 1240, GUNDEL (1979) 109, DOBESCH (1980) 453 A. 2. – Verwirrend sind die Angaben bei PERRIN (2002) 120 f.

<sup>160</sup> Zu diesem Schweigen Caesars s. JULLIAN (1901) 207 + A. 7, HOLMES (1911) 526, KENDRICK (1927) 80 + A. 1, GUYONVARC'H (1997) 275.

<sup>161</sup> HARMAND (1970) 153.

<sup>162</sup> PICARD (1977) 232, ZECCHINI (1984) 53. – S. dazu auch HOFENEDER (2005) 178 + AA. 1040–1042 zu Caes. bell. Gall. 5, 6,3.

<sup>163</sup> Zu diesem vieldiskutierten Schweigen Caesars über die Druiden außerhalb des Exkurses s. HOFENEDER (2005) 189 + A. 1112 (mit Angabe weiterer Literatur).

<sup>164</sup> KLOTZ (1910) 125 A. 2, vgl. auch 121.

de divinatione Poseidonios' Schrift *Über die Mantik* (περὶ μαντικῆς) ist.<sup>165</sup> Zum anderen deutet an gerade dieser Stelle der Gebrauch des griechischen Wortes φυσιολογία (*naturae rationem, quam φυσιολογίαν Graeci appellant*) auf den Rhodier, denn auch Strabon überliefert an einer auf Poseidonios beruhenden Stelle, dass die φυσιολογία in die Kompetenz der Druiden fiel.<sup>166</sup> Ergo liegt es für KLOTZ auf der Hand, dass „die Nennung des Diviciacus eine Zutat Ciceros ist [...]. In der griechischen Vorlage war das, was Cicero von ihm berichtet, von den Druiden allgemein gesagt, ebenso wie im folgenden allgemein von den persischen Magiern die Rede ist.“<sup>167</sup> Dieser Ansicht folgen auch Eduard NORDEN und später Jan DE VRIES.<sup>168</sup> Einen weiteren Befürworter fand sie in James J. TIERNEY, der als zusätzliches Argument gegen die Authentizität der zwischen Cicero und Diviciacus abgehaltenen Gespräche vorbrachte, dass letzterer kein Latein gekonnt haben soll.<sup>169</sup> Als Stütze dafür verweist er auf eine Stelle aus dem ersten Buch der *commentarii*, wo Caesar eigens darauf hinweist, dass er, als er ein persönliches Gespräch mit Diviciacus über die Zukunft von dessen Bruder Dumnorix zu führen hatte, die sonst üblichen Dolmetscher entfernen ließ und an ihrer statt seinen Vertrauensmann, den Gallier C. Valerius Troucillus, als Übersetzer heranzog.<sup>170</sup> Diviciacus verfügte also über gar keine oder nur mangelhafte Kenntnisse des Lateinischen und des Griechischen, zumindest schien es Caesar bei der Verhandlung über eine so delikate Angelegenheit nicht ratsam, auf einen Dolmetscher zu verzichten. Ein solcher wird auch bei Diviciacus' Auftreten vor dem Senat im Jahr 61 v. Chr. zugegen gewesen sein.<sup>171</sup> Nur müssen deswegen die mit Diviciacus geführten Gespräche von Cicero frei erfunden worden sein? Gegen eine solche Deutung hat schon Nora Kershaw CHADWICK Stellung bezogen. Für sie lässt sich aus der Verwendung eines *interpres* bei diplomatischen Gesprächen von solcher Bedeutung maximal der Schluss ziehen, „that the Latin of Divi-

ciacus at this stage was at best imperfect.“<sup>172</sup> Folglich wären seine Sprachkenntnisse für ein Privatgespräch mit Cicero allemal ausreichend gewesen. Auch Giuseppe ZECCHINI hält die Zweifel an Ciceros Zeugnis für unberechtigt, da ja auch die beiden etwaige Sprachbarrieren mittels eines Dolmetschers überwinden hätten können.<sup>173</sup> Die Erwägungen der beiden Forscher scheinen mir durchaus ihre Berechtigung zu haben. Dennoch bleibt eine auffällige Tatsache bestehen: Der als Gast und Lobredner Ciceros (*hospitem tuum laudatoremque*) vorgestellte Diviciacus taucht im ganzen, äußerst umfangreichen Œuvre des Römers nur hier auf.<sup>174</sup> Bei Ciceros notorischer Eitelkeit würde man sich eigentlich einen weiteren Hinweis, etwa in seinen Briefen, auf seinen *laudator* erwarten. Dass dieser fehlt, kann natürlich lediglich ein Zufall der Überlieferung sein. Ein stichhaltiges Argument gegen die Historizität der mit Diviciacus geführten Unterhaltung ist das nicht. Zusammengefasst lässt sich sagen, dass Cicero Diviciacus mit Sicherheit gekannt hat. Ich sehe jedenfalls keinen vernünftigen Grund, warum er diese Bekanntschaft erfunden haben soll. Es lässt sich auch nicht *a priori* ausschließen, dass Cicero persönlich mit Diviciacus über dessen Lehre gesprochen hat. Aber auch den Befürwortern dieser These ist es nicht restlos gelungen, die Skeptiker und Vertreter der Poseidonios-Hypothese zu widerlegen.

Wie dem auch sei, ob nun Ciceros eigene Erkundigungen oder Poseidonios die Quelle dieser Information sind, es gilt noch deren religionshistorischen Wert zu kommentieren. Zunächst soll Diviciacus von sich behauptet haben, mit der Naturkunde, welche die Griechen Physiologie nennen, vertraut gewesen zu sein. Für die Beschäftigung des Druidenstandes mit gerade diesem Bereich gibt es noch eine Reihe weiterer antiker Zeugnisse. Das strabonische wurde oben bereits genannt. Auch Caesar schreibt den Druiden die Beschäftigung mit Naturkunde (*de rerum natura*) zu,<sup>175</sup> und nach Pomponius Mela sollen die Druiden behaupten, die Größe

<sup>165</sup> S. dazu die Ausführungen am Beginn des Artikels und die Literaturangaben in AA. 106 f. – Für THEILER (1982) II 49 ist „Cicero div. 1,90 = F 374, eine für den Dialog aktuell gestaltete Stelle aus dem poseidonischen Werk Περὶ μαντικῆς ...“.

<sup>166</sup> Strab. Geogr. 4, 4,4: Δρυΐδαι δὲ πρὸς τῇ φυσιολογίᾳ καὶ τὴν ἠθικὴν φιλοσοφίαν ἀσχοῦσι. (Die Druiden pflegen neben der Physiologie auch die Ethik.) – S. dazu KLOTZ (1910) 125 A. 2.

<sup>167</sup> KLOTZ (1934) 76 A. 1.

<sup>168</sup> NORDEN (1923) 118 f. A. 2, DE VRIES (1960) 86.

<sup>169</sup> TIERNEY (1959/60) 224: „It should not be forgotten that the only Druid of whom we know anything in detail, Diviciacus, the friend of Cæsar and Cicero, could not speak Latin [...]. The apparent knowledge possessed by Cicero of his views is, as Klotz pointed out, quite illusory, since Diviciacus is named here merely for literary reasons and the supposed knowledge of Druidic theory is take by Cicero from Poseidonios.“ – Ähnlich auch PIGGOTT (1968) 104: „The grave uncertainty as to whether Diviciacus could speak adequate Latin at any time of his career

throws doubts [...] on Cicero's report of his philosophical views ...“. Zu einer ganz anderen Einschätzung gelangt er jedoch auf S. 188: „... Cicero, somehow surmounting the language barrier, talked philosophy with Diviciacus ...“.

<sup>170</sup> Caes. bell. Gall. 1, 19,3: *itaque priusquam quicquam conaretur, Diviciacum ad se vocari iubet et cotidianis interpretibus remotis per C. Valerium Trojaucillum, principem Galliae provinciae, familiarem suum, cui summam omnium rerum fidem habebat, cum eo conloquitur.* – Zur Diskussion um die Namensform Troucillus s. ausführlich EVANS (1967) 380–382.

<sup>171</sup> DOBESCH (1980) 331 A. 46.

<sup>172</sup> CHADWICK (1997) 106, vgl. 9.

<sup>173</sup> ZECCHINI (1984) 38 A. 31: „... io non vedo perché i due non potessero conversare tramite un interprete ...“. – Vgl. auch GOUDINEAU (2000) 92.

<sup>174</sup> DE LA VILLE DE MIRMONT (1904) 178, PEASE (1963) 255.

<sup>175</sup> Caes. bell. Gall. 6, 14,6: *multa praeterea de sideribus atque eorum motu, de mundi ac terrarum magnitudine, de rerum natura, de deorum*

und Gestalt des Landes, die Bewegungen des Himmels und der Sterne sowie den Willen der Götter zu kennen.<sup>176</sup> Von Dio Chrysostomos werden die Druiden ganz allgemein als Lehrer der Weisheit bezeichnet, was möglicherweise auch die Naturkunde impliziert.<sup>177</sup> Bei Ammianus wird schließlich von den rätselhaften *euhaes* gesagt, dass sie versuchen, die Naturgesetze zu erklären.<sup>178</sup> Letztlich bleiben all diese Nachrichten jedoch seltsam vage, sodass es sich unserer Kenntnis entzieht, was konkret hinter der Beschäftigung mit der Natur zu verstehen ist.<sup>179</sup>

An zweiter Stelle wird Diviciacus' Beschäftigung mit der Mantik genannt. Dass diverse Divinationspraktiken in die Kompetenz der Druiden fielen, wird ebenfalls durch andere antike Nachrichten belegt.<sup>180</sup> Interessant an der vorliegenden Stelle ist, dass Cicero (oder Poseidonios) den Druiden augenscheinlich eine Differenzierung in den Arten der Weissagung zuschreibt, wie sie auch bei den Griechen und Römern üblich war.<sup>181</sup> Letztere pflegten nach Ciceros eigenen Worten eine natürliche und eine künstliche *divinatio* zu unterscheiden. Zur natürlichen Art zählte man die Zukunftsdeutung aus Träumen und diejenige durch Inspiration. Künstlich werden hingegen jene Arten der Weissagung genannt, die sich entweder durch ‚Mutmaßung, Deutung‘ (*coniectura*) erklären lassen oder die aus der Beobachtung

bestimmter äußerer Zeichen erfolgen.<sup>182</sup> Schenkt man Cicero Glauben, so hat Diviciacus nur die so genannte künstliche Weissagung betrieben, wobei er sich der beiden gängigen Spielarten (*partim auguriis partim coniectura*) bedient habe. Cicero (oder seine Quelle Poseidonios) überträgt hier antike religionsphilosophische Termini bedenkenlos auf druidische Praktiken. Ob allerdings diese *interpretatio romana* (respektive *graeca*) auch der religionshistorischen Realität entspricht, ist eine schwer zu beantwortende Frage.

Abschließend sei noch betont, dass man Ciceros Beschreibung des Diviciacus als durchaus ehrenvoll bezeichnen kann. Der sonst bei ihm übliche despektierliche Unterton gegenüber keltischer Religiosität fehlt hier gänzlich. Kein Wort fällt über die grausamen keltischen Menschenopfer, die er in seiner Rede *pro Fonteio* noch so wortgewandt angeklagt hatte.<sup>183</sup> Wie Hugh LAST richtig vermerkt, vermittelt Cicero hier jedenfalls von Diviciacus nicht den Eindruck eines Mannes, dessen Hände von Menschenblut triefen.<sup>184</sup> Vielmehr stellt er ihn in eine Reihe mit anderen Vertretern ‚barbarischer‘ Weisheit. Es scheint so, als ob Ciceros Charakterisierung des Aeduers von der in der griechischen Philosophie gängigen Idealisierung der Druiden beeinflusst worden ist.<sup>185</sup>

*immortalium vi ac potestate disputant et iuventuti tradunt.* (Außerdem stellen sie [= die Druiden] häufig Betrachtungen an über die Gestirne und ihre Bewegung, über die Größe der Welt und der Erde, über die Natur, über Macht und Walten der unsterblichen Götter und vermitteln dies der Jugend.).

<sup>176</sup> Pomp. Mela 3, 19: *hi terrae mundique magnitudinem et formam, motus caeli ac siderum et quid dii velint, scire profitentur.* (Diese [= die Druiden] geben an, die Größe und Gestalt der Erde und der Welt, die Bewegungen des Himmels und der Sterne sowie den Willen der Götter zu kennen.).

<sup>177</sup> Dio Chrysost. *recusatio magistratus* 32,5 = 49,8: ... Κελτοὶ δὲ οὗς ὀνομάζουσι δρυΐδας, καὶ τούτους περὶ μαντικὴν ὄντας καὶ τὴν ἄλλην σοφίαν. (... die Kelten [haben] die bei ihnen Druiden genannten Männer, auch sie der Seherkunst und der übrigen Weisheit mächtig.).

<sup>178</sup> Timagenes FGrHist 88 F 2 = Amm. Marc. 15, 9,8: *euhaes vero scrutantes sublimia, leges naturae pandere conabantur internas.*

<sup>179</sup> S. dazu BIRKHAN (1997) 915 f., GUYONVARC'H (1997) 275 f., GUYONVARC'H – LE ROUX (1998) 76.

<sup>180</sup> Es sei hier nur auf Poseid. FGrHist 87 F 116 = Diod. 5, 31,3 und Strab. Geogr. 4, 4,4 f. verwiesen. Die wichtige Rolle von Vögeln unterschiedlicher Art in der keltischen Weissagung ist literarisch belegt, z. B. bei Artemid. FGrHist 70 F 131 = Strab. Geogr. 4, 4,6, Liv. 5, 34,3, Iust. 24, 4,3. – Zu den problematischen Zeugnissen über den galatischen Tetrarchen Deiotaros s. die Kommentare zu Cic. de div. 1, 15,25–27; 2, 36,76; 2, 37,78 f.

<sup>181</sup> In der einschlägigen keltologischen Literatur hat man diesem Umstand kaum Beachtung geschenkt, eine positive Ausnahme bildet – soweit ich sehe – lediglich CLAVEL-LÉVÊQUE (1985) 598 A. 51.

<sup>182</sup> Vgl. dazu etwa Cic. de div. 1, 6,12: *quae est autem gens aut quae civitas quae non aut extispicum aut monstra aut fulgora interpretantium aut augurum aut astrologorum aut sortium (ea enim fere artis sunt) aut somniorum aut vaticinationum (haec enim duo naturalia putantur) praedictione moveatur?* – Cic. de div. 1 18,34: *iis igitur enim adsentior qui duo genera divinationum esse dixerunt, unum quod particeps esset artis, alterum quod arte careret. est enim ars in iis qui novas res coniectura persequuntur, veteres observatione didicerunt. carent autem arte ii qui non ratione aut coniectura observatis ac notatis signis sed concitatione quadam animi au soluto liberoque motu futura praesentiant, quod et somniantibus saepe contingit et non numquam vaticinantibus per furorem ...* – Cic. de div. 1, 33,72: *quae vero aut coniectura explicantur aut eventis animadversa ac notata sunt, ea genera divinandi, ut supra dixi, non naturalia sed artificiosa dicuntur, in quo haruspices, augures, coniectoresque numerantur.* Zu diesen Stellen s. die Bemerkungen von PEASE (1963) 70–74, 150, 217.

<sup>183</sup> S. dazu oben die Kommentare zu Cic. pro Font. 10,21 und pro Font. 13,30 – 14,31, vgl. auch Cic. de re publ. 3, 9,15.

<sup>184</sup> LAST (1949) 2, vgl. BRUNAUX (1996) 123 f.

<sup>185</sup> So auch ZECCHINI (1984) 38.

## Literaturverzeichnis

- BADIAN 1966  
 BADIAN E., Notes on *provincia Gallia* in the late Republic. In: Raimond CHEVALLIER [Hg.], *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à A. Piganiol*; Paris 1966, 901–918.
- BAUCHHENS 1997  
 BAUCHHENS G., Vulcanus in den Nordwestprovinzen. In: LIMC VIII.1, 1997, 293–298.
- BIRKHAN 1970  
 BIRKHAN H., Germanen und Kelten bis zum Ausgang der Römerzeit. Der Aussagewert von Wörtern und Sachen für die frühesten keltisch-germanischen Kulturbeziehungen (= SB der österr. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 272); Wien 1970.
- BIRKHAN 1997  
 BIRKHAN H., Kelten. Versuch einer Gesamtdarstellung ihrer Kultur; <sup>2</sup>Wien 1997.
- BLANCO FREIJEIRO 1975  
 BLANCO FREIJEIRO A., Ein Kopf des Vulkan in Córdoba. In: *MM* 16, 1975, 263–266, Taf. 43–45a.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ 1962  
 BLÁZQUEZ MARTÍNEZ J.M., *Religiones primitivas de Hispania I: Fuentes literarias y epigráficas* (Biblioteca de la Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma 14); Madrid 1962.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ 1973  
 BLÁZQUEZ MARTÍNEZ J.M., *Die Mythologie der Althispanier*. In: Hans Wilhelm HAUSSIG (Hg.), *Wörterbuch der Mythologie II. Götter und Mythen im Alten Europa*; Stuttgart 1973, 705–828.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ 1975  
 BLÁZQUEZ MARTÍNEZ J.M., *Diccionario de las Religiones Prerromanas de Hispania*; Madrid 1975.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ 1977  
 BLÁZQUEZ MARTÍNEZ J.M., *Imagen y Mito. Estudios sobre las religiones mediterráneas e ibéricas*; Madrid 1977.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ 1986  
 BLÁZQUEZ MARTÍNEZ J.M., *Einheimische Religionen Hispaniens in der römischen Kaiserzeit*. In: *ANRW* II 18.1, 1986, 164–275.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ 1991  
 BLÁZQUEZ MARTÍNEZ J.M., *Religiones en la España antigua*; Madrid 1991.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ 2001  
 BLÁZQUEZ MARTÍNEZ J.M., *Religiones, ritos y creencias funerarias de la Hispania prerromana*; Madrid 2001.
- BROMMER 1971  
 BROMMER F., Vulcanus in Spanien. In: *MM* 12, 1971, 147–152, Tafel 42–44.
- BROMMER 1973  
 BROMMER F., *Der Gott Vulkan auf provinzialrömischen Reliefs*; Köln-Wien 1973.
- BRUNAUX 1996  
 BRUNAUX J.-L., *Les religions gauloises. Rituels celtiques de la Gaule indépendante*; Paris 1996.
- BÜCHNER 1984  
 BÜCHNER K., *M. Tullius Cicero, De re publica. Kommentar*; Heidelberg 1984.
- CHADWICK 1997  
 CHADWICK N.K., *The Druids, mit einem Vorwort von Anne Ross*; <sup>2</sup>Cardiff 1997.
- CLAVEL-LÉVÊQUE 1985  
 CLAVEL-LÉVÊQUE M., *Mais où sont les druides d'antan ...? Tradition religieuse et identité culturelle en Gaule*. In: *DHA* 11, 1985, 557–604.
- CLEMENTE 1974  
 CLEMENTE G., *I Romani nella Gallia meridionale (II – I sec. a. C.). Política ed economia nell'età dell'imperialismo* (= «Il mondo antico» Studi di storia e di storiografia 2); Bologna 1974.
- D'ARBOIS DE JUBAINVILLE 1902  
 D'ARBOIS DE JUBAINVILLE H., *Principaux auteurs de l'antiquité à consulter sur l'histoire des celtes, Cours de littérature celtique XII*; Paris 1902.
- DE LA VILLE DE MIRMONT 1904  
 DE LA VILLE DE MIRMONT H., *Cicéron et les Gaulois*. In: *RC* 25, 1904, 163–180.
- DE VRIES 1960  
 DE VRIES J., *Kelten und Germanen*; Bern 1960.
- DE VRIES 1961  
 DE VRIES J., *Keltische Religion* (= *Die Religionen der Menschheit*, hg. von Christel Matthias SCHRÖDER, Bd. 18); Stuttgart 1961.
- DELAMARRE 2001  
 DELAMARRE X., *Dictionnaire de la langue gauloise*; Paris 2001.
- DEMANDT 1998  
 DEMANDT A., *Die Kelten*; München 1998.
- DOBESCH 1980  
 DOBESCH G., *Die Kelten in Österreich nach den ältesten Berichten der Antike. Das norische Königreich und seine Beziehungen zu Rom im 2. Jahrhundert v. Chr.*; Wien-Köln-Graz 1980.
- DUVAL 1952  
 DUVAL P.-M., *Notes sur la civilisation gallo-romaine I: Vulcain et les métiers du métal*. In: *Gallia* 10, 1952, 43–57.
- DUVAL 1971  
 DUVAL P.-M., *La Gaule jusqu'au milieu du V<sup>e</sup> siècle* (= *Les sources de l'histoire de France des origines à la fin du XV<sup>e</sup> siècle*, Bd. 1); Paris 1971.

- EBEL 1976  
 EBEL CH., Transalpine Gaul. The emergence of a Roman province (Studies of the Dutch Archæological and Historical Society vol. 4); Leiden 1976.
- EVANS 1967  
 EVANS D.E., Gaulish Personal Names. A Study of some Continental Celtic Formations; Oxford 1967.
- FREEMAN 2001  
 FREEMAN PH., The Galatian Language – A Comprehensive Survey of the Language of the Ancient Celts in Greco-Roman Asia Minor (= Ancient Near Eastern Texts and Studies 13); Lewiston-Queenstown-Lampeter 2001.
- GARCÍA-BELLIDO 1993  
 GARCÍA-BELLIDO M.P., Sobre el culto a Volcanus y Sucellus en Hispania: testimonios numismáticos. In: Javier ARCE – Fabienne BURKHALTER [Hgg.], Bronces y religión romana. Actas del XI congreso internacional de bronce antiguos. Madrid. Mayo-Junio 1990; Madrid 1993, 161–170.
- GARCÍA QUINTELA 1999  
 GARCÍA QUINTELA M.V., Mitología y Mitos de la Hispania Prerromana III; Madrid 1999.
- GELZER 1969  
 GELZER M., Cicero. Ein biographischer Versuch; Wiesbaden 1969.
- GIGON 1979  
 GIGON O., Marcus Tullius Cicero, Gespräche in Tusculum; <sup>4</sup>München 1979.
- GOUDINEAU 2000  
 GOUDINEAU CH., César et la Gaule; <sup>2</sup>Paris 2000.
- GROSSE 1959  
 GROSSE R., Las fuentes desde César hasta el siglo V d. de J.C. (= FHA VIII), Barcelona 1959.
- GUNDEL 1979  
 GUNDEL H.G., Divitiacus (2.). In: KIP II, 1979, 109.
- GUYONVARC'H 1960  
 GUYONVARC'H CH.-J., Notes d'étymologie et de lexicographie gauloises et celtiques VII 23. Gaulois DIVICIACVS et DVMNORIX «le divin» et «le roi». In: *Ogam* 12, 1960, 312.
- GUYONVARC'H 1997  
 GUYONVARC'H CH.-J., Magie, médecine et divination chez les Celtes; Paris 1997.
- GUYONVARC'H, LE ROUX 1998  
 GUYONVARC'H CH.-J., LE ROUX F., Die Druiden. Mythos, Magie und Wirklichkeit der Kelten (übersetzt von Christian SCHWEIGER); <sup>2</sup>Egerda 1998.
- HARMAND 1970  
 HARMAND J., Les Celtes au Second Âge du Fer; Paris 1970.
- HOBEN 1969  
 HOBEN W., Untersuchungen zur Stellung kleinasiatischer Dynasten in den Machtkämpfen der ausgehenden Römischen Republik; Diss. Mainz 1969.
- HOFENEDER 2004  
 HOFENEDER A., Kann man Kamma, die Frau des Galatertetrarchen Sinatos, für die keltische Religion heranziehen? In: Herbert HEFTNER – Kurt TOMASCHITZ [Hgg.], AD FONTES! FS für Gerhard Dobesch zum 65. Geburtstag am 15. September 2004 dargebracht von Kollegen, Schülern und Freunden; Wien 2004, 705–711.
- HOFENEDER 2005  
 HOFENEDER A., Die Religion der Kelten in den antiken literarischen Zeugnissen. Sammlung, Übersetzung und Kommentierung, Band I: Von den Anfängen bis Caesar (= Mitteilungen der Prähistorischen Kommission der österr. Ak. d. Wiss. 59); Wien 2005.
- HOLDER 1896–1907  
 HOLDER A., Alt-celtischer Sprachschatz, 3 Bde.; Leipzig 1896–1907 (NDR. Graz 1961–62).
- HOLMES 1911  
 HOLMES TH.R.E., Caesar's Conquest of Gaul; <sup>2</sup>Oxford 1911.
- HÜBNER 1899  
 HÜBNER E., Celtiberi. In: RE III.2, 1899, 1886–1892.
- JULLIAN 1901  
 JULLIAN C., Notes gallo-romaines XI. Le druide Diviciac. In: REA 3, 1901, 205–210.
- JULLIAN 1903  
 JULLIAN C., Recherches sur la religion gauloise (= Bibliothèque des Universités du Midi, fasc. VI); Bordeaux 1903.
- JULLIAN 1908–1926  
 JULLIAN C., Histoire de la Gaule, 8 Bde.; Paris 1908–1926.
- KENDRICK 1927  
 KENDRICK TH.D., The Druids: A Study in Celtic Prehistory; London 1927.
- KLEBS 1897  
 KLEBS E., Brogitarus. In: RE III.1, 1897, 887.
- KLOTZ 1910  
 KLOTZ A., Caesarstudien. Nebst einer Analyse der Strabonischen Beschreibung von Gallien und Britannien; Leipzig-Berlin 1910.
- KLOTZ 1934  
 KLOTZ A., Geographie und Ethnographie in Caesars Bellum Gallicum. In: *RhM N.F.* 83, 1934, 66–96.
- KREMER 1994  
 KREMER B., Das Bild der Kelten bis in augusteische Zeit: Studien zur Instrumentalisierung eines antiken Feindbildes bei griechischen und römischen Autoren (= Historia. Einzelschriften 88); Stuttgart 1994.
- KROLL 1940  
 KROLL W., Brogitarus. In: RE Suppl. VII, 1940, 82–83.

- KRUTA 2000  
 KRUTA V., Les Celtes. Histoire et dictionnaire. Des origines à la romanisation et au christianisme; Paris 2000.
- KUMANIECKI 1959  
 KUMANIECKI K., Ciceros Rede *de haruspicum responso*. In: *Klio* 37, 1959, 135–152.
- LAST 1949  
 LAST H., Rome and the Druids: A Note. In: *JRS* 39, 1949, 1–5.
- LE ROUX 1967  
 LE ROUX F., Introduction générale à l'étude de la tradition celtique I. In: *Ogam* 19, 1967, 269–356.
- LE ROUX 1968  
 LE ROUX F., La divination chez les Celtes. In: André CAQUOT – Marcel LEBOVICI [Hgg.], *La divination*; Paris 1968, I 233–256.
- LENAGHAN 1969  
 LENAGHAN J.O., A Commentary on Cicero's Oration *De Haruspicum Responso*; Paris 1969.
- LETTA 1984  
 LETTA C., Amministrazione romana e culti locali in età altoimperiale – il caso della Gallia. In: *RSI* 96, 1984, 1001–1024.
- LORRIO 1997  
 LORRIO A.J., Los Celtíberos (= Complutum. Publicaciones de Prehistoria de la Universidad Complutense de Madrid, extra 7); Alicante 1997.
- MAGIE 1950  
 MAGIE D., Roman Rule in Asia Minor to the end of the third century after Christ, 2 Bde.; Princeton 1950.
- MAIER 1994  
 MAIER B., Lexikon der keltischen Religion und Kultur; Stuttgart 1994.
- MAIER 2000  
 MAIER B., Die Kelten. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart; München 2000.
- MAIER 2001  
 MAIER B., Die Religion der Kelten. Götter – Mythen – Weltbild; München 2001.
- MARCO SIMÓN 1999  
 MARCO SIMÓN F., Sacrificios humanos en la Céltica antigua: entre el estereotipo literario y la evidencia interna. In: *Archiv für Religionsgeschichte* 1, 1999, 1–15.
- MEYER 2003  
 MEYER I., Zur Datierung von Ciceros Rede *de haruspicum responso*. In: *Göttinger Forum für Altertumswissenschaft* 6, 2003, 97–109 [http://www.gfa.d-r.de/6-03/meyer.pdf].
- MITCHELL 1993  
 MITCHELL ST., Anatolia: Land, Men and Gods in Asia Minor I: The Celts in Anatolia and the Impact of Roman Rule, II: The Rise of the Church; Oxford 1993.
- MÜNZER 1903  
 MÜNZER F., Divitiacus (2.). In: RE V.1, 1903, 1239–1240.
- MÜNZER 1909  
 MÜNZER F., Fonteius (12.). In: RE VI.2, 1909, 2844.
- NACHTERGAEL 1975  
 NACHTERGAEL G., Les Galates en Grèce et les Sôtéria de Delphes. Recherches d'histoire et d'épigraphie hellénistiques; Brüssel 1975.
- NIESE 1901  
 NIESE B., Deiotarus (2.). In: RE IV.2, 1901, 2401–2403.
- NORDEN 1923  
 NORDEN E., Die germanische Urgeschichte in Tacitus' Germania; <sup>3</sup>Stuttgart 1923.
- PEASE 1955  
 PEASE A.S., M. Tulli Ciceronis de natura deorum I; Cambridge 1955.
- PEASE 1963  
 PEASE A.S., M. Tulli Ciceronis de divinatione libri duo; Darmstadt 1963.
- PERALTA LABRADOR 2000  
 PERALTA LABRADOR E., Los Cántabros antes de Roma (= Bibliotheca Archaeologica Hispana 5); Madrid 2000.
- PERL 1980  
 PERL G., Zu Cicero, Tusculanen 2, 65: Kimbern und Keltiberer. In: *Philologus* 124, 1980, 315–317.
- PERRIN 2002  
 PERRIN F., Divitiacos – Ein Druiden aus Bibracte. In: Hans-Ulrich CAIN – Sabine RIECKHOFF [Hgg.], *fromm – fremd – barbarisch. Die Religion der Kelten*; Mainz 2002, 119–121.
- PICARD 1977  
 PICARD G.-CH., César et les druides. In: *Hommage à la mémoire de Jérôme CARCOPINO*; Paris 1977, 227–233.
- PIGGOTT 1968  
 PIGGOTT ST., *The Druids*; London 1968.
- RAMBAUD 1953  
 RAMBAUD M., *L'art de la déformation historique dans les Commentaires de César*; Paris 1953.
- RAMBAUD 1980  
 RAMBAUD M., *Le Pro Fonteio et l'assimilation des Gaulois de la Transalpine*. In: *Mélanges de littérature et d'épigraphie latines d'histoire ancienne et d'archéologie. Hommage à la mémoire de Pierre WUILLEUMIER*; Paris 1980, 301–316.
- RAMSAY 1899  
 RAMSAY W.M., *Historical Commentary on the Epistle to the Galatians*; London 1899.
- RANKIN 1996  
 RANKIN D., *Celts in the Classical World*; London 1996.
- REINACH 1891  
 REINACH TH., *Monnaies inédites d'Asie Mineure (Supplément à la numismatique des royaumes de Cappadoce, de*

- Bithynie et de Pont). In: *Revue Numismatique* (sér. 3) 9, 1891, 361–401.
- REINHARDT 1953
- REINHARDT K., Poseidonios von Apameia. In: *RE* XXII.1, 1953, 558–826.
- RIVES 1995
- RIVES J., Human sacrifice among pagans and Christians. In: *JRS* 85, 1995, 65–85.
- ROMAN 1987
- ROMAN Y., Aux origines d'un mythe: «L'or de Toulouse». In: *Mélanges offerts à Michel LABROUSSE* (= Pallas, *Revue d'Études Antiques*, numéro hors-série, 1986); Toulouse 1987, 221–231.
- RUGE 1973
- RUGE W., Pessinus. In: *RE* XIX.1, 1937, 1104–1113.
- ŠAŠEL KOS 1999
- ŠAŠEL KOS M., Pre-Roman Divinities of the Eastern Alps and Adriatic; Ljubljana 1999.
- SCHMIDT 2002
- SCHMIDT G., Rabe und Krähe in der Antike. Studien zur archäologischen und literarischen Überlieferung; Wiesbaden 2002.
- SCHMIDT 1957
- SCHMIDT K.H., Die Komposition der gallischen Personennamen. In: *ZcPh* 26, 1957, 33–301.
- SEGRE 1929
- SEGRE M., Il sacco di Delfi e la leggenda dell' "aurum Tosolanum". In: *Historia* 3,4, 1929, 592–648.
- SONTHEIMER 1979
- SONTHEIMER W., Brogitarus. In: *KIP* I, 1979, 950.
- SOPEÑA GENZOR 1995
- SOPEÑA GENZOR G., Ética y ritual: aproximación al estudio de la religiosidad de los pueblos celtibéricos; Zaragoza 1995.
- SOPEÑA GENZOR, RAMÓN PALERM 2002
- SOPEÑA GENZOR G., RAMÓN PALERM, V., Eliano y el funeral descarnatorio en Celtiberia: reflexiones críticas a propósito de *Sobre la naturaleza de los animales*, X, 22. In: *Palaeohispanica* 2, 2002, 227–269.
- SPICKERMANN 1997a
- SPICKERMANN W., Brogitarus. In: *DNP* II, 1997, 789.
- SPICKERMANN 1997b
- SPICKERMANN W., Deiotaros. In: *DNP* III, 1997, 376–377.
- SPICKERMANN 1997c
- SPICKERMANN W., Diviciacus [1]. In: *DNP* III, 1997, 702.
- STÄHELIN 1907
- STÄHELIN F., Geschichte der Kleinasiatichen Galater; <sup>2</sup>Leipzig 1907.
- THEILER 1982
- THEILER W., Poseidonios. Die Fragmente, Bd. I: Texte, Bd. II: Erläuterungen; Berlin–New York 1982.
- TIERNEY 1959/60
- TIERNEY J.J., The Celtic Ethnography of Poseidonios. In: *PRIA* 60/C nr. 1/5, 1959/60, 189–275.
- TOMASCHITZ 2002
- TOMASCHITZ K., Die Wanderungen der Kelten in der antiken literarischen Überlieferung; Wien 2002.
- VAN DEN BRUWAENE 1970
- VAN DEN BRUWAENE M., Cicéron, De natura deorum, Bd. 1 (= Latomus 107); Brüssel 1970.
- VOLKMANN 1979
- VOLKMANN H., Deiotaros. In: *KIP* I, 1979, 1431 f.
- WALBANK 1957–1979
- WALBANK F.W., A Historical Commentary on Polybius, 3 Bde.; Oxford 1957, 1967, 1979.
- WEISGERBER 1931a
- WEISGERBER L., Die Sprache der Festlandkelten. In: *BRGK* 20, 1931, 147–226.
- WEISGERBER 1931b
- WEISGERBER L., Galatische Sprachreste. In: *Natalicium. Johannes GEFFCKEN zum 70. Geburtstag*; Heidelberg 1931, 151–175.
- WISSOWA 1916–1919
- WISSOWA G., Interpretatio Romana: Römische Götter im Barbarenlande. In: *ARW* 19 (1916–1919) 1–49.
- WOOLF 1998
- WOOLF G., *Becoming Roman. The Origins of Provincial Civilization in Gaul*; Cambridge 1998.
- ZECCHINI 1984
- ZECCHINI G., I Druidi e l'opposizione dei Celti a Roma; Mailand 1984.
- ZWICKER 1934–1936
- ZWICKER J., *Fontes Historiae Religionis Celticae*; Berlin–Bonn 1934–1936.