

1. [RUFII FESTI AVIENI] PERIPLUS MASSILIENSIS

Bei der Behandlung der antiken literarischen Quellen zu den Kelten steht in der modernen Sekundärliteratur ein Name zumeist ganz am Anfang: Rufius Festus Avienus (oder Avienius²⁴), ein römischer Dichter des vierten nachchristlichen Jahrhunderts. Er war vornehmer Abstammung, bekleidete zweimal den Prokonsulat, und war unter anderem Verfasser der *ora maritima*, einer Beschreibung der Meeresküsten von der Bretagne bis zum Schwarzen Meer, von der jedoch nur die ersten 713 Verse erhalten sind und die mitten in der Beschreibung von Massalia abbricht. Avienus war ein typischer Vertreter jener senatorischen Oberschicht, die sich bewußt um die Erhaltung der heidnischen Vergangenheit bemühte, dementsprechend sind alle seine Werke Bearbeitungen älterer literarischer Vorlagen, so auch die *ora maritima*.²⁵ Um die Natur und das Alter dieser Vorlagen sind seit Beginn der Forschungen in diesem Bereich lang anhaltende Debatten geführt worden; eine befriedigende, allgemein akzeptierte Lösung des Problems konnte jedoch bis dato nicht erbracht werden. Ohne hier in extenso auf die verwirrende Problematik eingehen zu können, scheint es mir jedoch angebracht, die wesentlichen Forschungspositionen zu skizzieren, da die Frage

der Datierung von unmittelbarer Relevanz für unser Thema ist.

Bereits Friedrich MARX vermutete aufgrund der Verwendung von jambischen Senaren in der *ora maritima* ein Original in griechischer Sprache, wobei er sich dieses aus zwei Periploi (4. respektive 2. Jh. v. Chr.) zusammengesetzt dachte.²⁶ Prägend für die weitere Forschung wurde jedoch die Arbeit von Adolf SCHULTEN, der 1922 Avienus' *ora maritima* als ersten Band der *Fontes Hispaniae Antiquae* herausgab, und dort die These vertrat, daß der Kern des Gedichtes auf einen massaliotischen Periplus um 520 v. Chr. zurückgehe, weil geographische Informationen enthalten wären, die sehr archaisch sind. Dieser Periplus hätte dann im Lauf des ersten vorchristlichen Jahrhunderts durch Skymnos von Chios eine Umarbeitung in Form von Versen erfahren, wobei bei dieser Gelegenheit zusätzlich der Karthager Himilco und Ephoros eingearbeitet worden wären. Schließlich sei dieser kompilierte Text ins Lateinische übertragen worden und die unmittelbare Vorlage für Avienus' Gedicht gewesen, der nur noch persönliche Anmerkungen hinzugefügt hätte.²⁷ Gegen diese Position wandte sich in einer Arbeit von 1934 André BERTHELOT, der

²⁴ S. dazu Alan CAMERON, Avienus or Avienius?, ZPE 108 (1995) 252–262, der nachdrücklich und mit guten Gründen für die Namensform Avienus eintritt. Es handelt sich hierbei um ein *supernomen*, einen Zusatz zum eigentlichen Namen Rufius Festus. Da jedoch in der modernen Literatur der Dichter allgemein unter dem Namen Avienus bekannt ist, halte ich hier an dieser Namensform fest. S. dazu auch TOMASCHITZ (2002) 20 A. 57.

²⁵ Zu Leben und Werk des Autors s. die ausführliche Darstellung bei Jean SOUBIRAN, Avienus. Les Phénomènes d'Aratos, Paris 1981, 7–39, weiters Friedrich MARX, Avienus (3.), RE II.2 (1896) 2386–2391, Manfred FUHRMANN, Avienus, KIP I (1979) 788 f., Kurt SMOLAK, Postumius Rufius Festus Avienus, in: HLL 5 (1989) § 557, 320–327, Jochen KÜPPERS, Avienus, DNP

II (1997) 370 f. – Die Abfassungszeit der *ora maritima* fällt in die späteren Lebensjahre Avienus', um 355 n. Chr. oder um 380/85 (SOUBIRAN, a.a.O. 11); die Frage der Datierung läßt sich nicht mit vollständiger Sicherheit klären, da über die biographischen Eckdaten des Autors nur unzureichende Informationen vorhanden sind.

²⁶ MARX, a.a.O. 2389, s. auch DERS., RhM 50 (1895) 321–347. Für die ältere Forschungsgeschichte zu Avienus' *ora maritima* s. auch STICHTENOTH (1968) 4–8.

²⁷ SCHULTEN (1922) 6–42; SCHULTENS Erstausgabe (mit lateinischem Kommentar) erfuhr 1955 eine spanische Neuauflage. Zu SCHULTENS Positionen s. u. a. STICHTENOTH (1968) 7–9, GONZÁLEZ PONCE (1995) 21 f., ANTONELLI (1998) 18.

es für unzulässig und unmöglich erachtete, derartig exakt die verschiedenen Straten des Textes herauszuarbeiten. Für ihn existiert der von SCHULTEN angenommene Periplus nicht, vielmehr habe Avienus persönlich verschiedene Nachrichten unterschiedlicher Autoren kollationiert, allerdings aus rein antiquarischem und poetischem Interesse, nicht weiter bedacht auf geographische Exaktheit.²⁸ Eine völlig andere, sehr unwahrscheinliche Theorie vertrat Dietrich STICHTENOTH, der annahm, daß die bei Avienus erhaltenen Nachrichten sich ursprünglich auf die skandinavische Küste und die Ostsee bezogen, aber fälschlicherweise auf die iberischen und gallischen Regionen übertragen worden seien.²⁹ Die jüngere Forschung zum Thema ist extrem produktiv und spiegelt sich in mehreren, teilweise ausführlich kommentierten Textausgaben wider.³⁰ Die Ansichten schwanken zwischen den von SCHULTEN und BERTHELOT abgesteckten Extrempolen, wobei natürlich einige Modifikationen vorgenommen wurden. Die einen, wie Luca ANTONELLI, halten eine Identifizierung und chronologische Zuordnung der einzelnen Schichten des Werkes für

möglich, die anderen, wie Francisco José GONZÁLEZ PONCE oder Kurt TOMASCHITZ wollen die Tatsache stärker betont wissen, daß Avienus' Gedicht ein eigenständiges Literaturprodukt seiner Zeit ist und nicht eine reine Abschrift einer oder mehrerer literarischer Vorlagen.³¹

Beim derzeitigen Stand der Forschung lassen sich jedenfalls keine endgültigen und sicheren Aussagen machen, es ist jedenfalls zu großer Vorsicht bei der Beurteilung von Avienus' Quellenwert gemahnt worden³², einer Ansicht, der ich mich vorbehaltlos anschließe, die jedoch bedauerlicherweise gerade in Arbeiten zu den Kelten zu wenig berücksichtigt wird. Hier wurde oftmals SCHULTENS Datierung in das sechste vorchristliche Jahrhundert unkritisch übernommen, ohne auf die komplexe Problematik auch nur hinzuweisen, so geschehen auch bei ZWICKER, was bereits Joseph VENDRYES in seiner Rezension des Werkes kritisierte.³³ Ich lasse dennoch die Textsammlung mit Avienus beginnen, so willkürlich diese Entscheidung sein mag, wie sie im übrigen die Einordnung an jeder beliebigen anderen Stelle auch wäre.

²⁸ BERTHELOT (1934), zu ihm s. u. a. GONZÁLEZ PONCE (1995) 23 f., ANTONELLI (1998) 18 f.

²⁹ STICHTENOTH (1968) 8–13, s. dazu die Kritik von SMOLAK, a.a.O. 325 und TOMASCHITZ (1994) 14 f. = TOMASCHITZ (2002) 21.

³⁰ So MURPHY (1977), Pere VILLALBA I VARNEDA, *Ruf Festi Avienus, Periplus [ora maritima]*, introducció, text, traducció i notes de, Barcelona 1986, MANGAS – PLÁCIDO (1994–99) I, GONZÁLEZ PONCE (1995), ANTONELLI (1998).

³¹ GONZÁLEZ PONCE (1995) 133: „El rechazo de la teoría tradicional nos pone en disposición de buscar en el propio poema la solución a muchos de los problemas que ofrece su contenido. Entendida de este modo, *Ora Maritima* no sería sin más el reflejo de una obra arcaica, sino una *manifestación literaria* en consonancia clara con las tendencias imperantes en su propia época ...“. – TOMASCHITZ (1994) 17 = TOMASCHITZ (2002) 23: „Die Annahme einer bestimmten Vorlage, ob sie nun dem 6. Jh. v. Chr. zugewiesen oder später datiert wird, ist die Voraussetzung dafür, in der ora maritima einen kohärenten Text zu sehen, der die topographische Situation zu einem bestimmten Zeitpunkt beschreibt. Diese Kohärenz sachlich nachzuweisen, ist bisher nicht gelungen, wie schon die angeführten extrem kontroversiellen Lokalisierungsdiskussionen zeigen. Man wird daher stärker mit der Möglichkeit rechnen müssen, daß Avien selbständiger gearbeitet hat als bisher angenommen, daß er nicht etwas Vorfabriziertes übernommen, sondern unter Benützung mehrerer Quellen selber ein Bild gezeichnet hat, in das er als gewesener Statthalter der Baetica auch eigene Kennt-

nisse und Erfahrungen einbringen konnte. Dabei mag es auch zu Irrtümern und Mißverständnissen gekommen sein, in jedem Fall kann es aber mit unserem heutigen Wissensstand nicht mehr gelingen, die verschiedenen Schichten von Information, die der Text übereinander gelegt hat, sauber voneinander zu trennen.“ Allerdings ist umstritten, ob Avienus tatsächlich Statthalter der Baetica war, da für ihn nur zwei Prokonsulate überliefert sind, und in seiner Zeit die einzigen prokonsularischen Provinzen Achaia, Asia und Africa waren. Er dürfte jedoch zumindest den Herakleestempel in Gades persönlich gesehen haben, wie man aus ora marit. 270–274 schließt; s. dazu SCHULTEN (1925) 76, SOUBIRAN, a.a.O. 12, 15 f., Pere VILLALBA I VARNEDA, La «Qüestió Avienea», Faventia 7.2 (1985) 61–67, MANGAS – PLÁCIDO (1994–99) I + Rez. von Valis G. TSIOLIS. Skeptisch bezüglich des hohen Alters der Quellen Avienus' auch KOCH (1979) 392.

³² Siehe dazu BIRKHAN (1997) 37 f., FREEMAN (1996) 16, TOMASCHITZ (1994) 18 = TOMASCHITZ (2002) 24.

³³ Joseph VENDRYES, *ÉC* 2 (1937) 195 [= Rez. von ZWICKER], wo er auf die Arbeiten von MÜLLENHOFF (1870/1906) I, SCHULTEN (1922) und BERTHELOT (1934) verweist und abschließend zutreffend meint: „On conclura en tout cas qu'en bonne méthode il eût été utile d'avertir le lecteur des difficultés du problème ...“. An anderen Arbeiten, die an SCHULTENS Datierung anschließen, seien genannt: TIERNEY (1959/60) 193 f., DE VRIES (1961) 131 f., BIRKHAN (1970) 109 A. 29, WEBSTER (1986) 19, CUNLIFFE (1997) 2 f., 146, RUGGERI (2000) 66 f., SCHMIDT (2000) 364.

1 T 1 Avienus *ora maritima* 108–112

SCHULTEN (1922) 56 = BERTHELOT (1934) 34 = STICHENOTH (1968) 20 = MURPHY (1977) 8 = ANTONELLI (1998) 118 = ZWICKER 1:

ast hinc duobus in sacram, sic insulam
dixere prisci, solibus cursus rati est.
haec inter undas multa[m] caespitem iacet,
eamque late gens Hiernorum colit.
propinqua rursus insula Albionum patet.

Trotz aller Kontroversen ist sich die Forschung bei dieser Stelle ziemlich einig, daß hier mit der *insula sacra* Irland gemeint sei und die *insula Albionum* sich auf Britannien beziehe.³⁴ Für die Religion der Kelten gibt jedoch diese Bezeichnung Irlands nur wenig her, da sie aller Wahrscheinlichkeit nach das Ergebnis einer falschen Etymologie ist. Der älteste griechische Name für Irland lautete nämlich Ἱέρων, was den griechischen Worten für ‚heilige Insel‘ (ἱερὰ νῆσος) sehr ähnlich ist. Diese Gleichung gewinnt noch an Plausibilität, wenn man mit Philip Mitchell FREEMAN³⁵ bedenkt, daß der Terminus Ἱέρων wohl in Massalia aufkam. Dort wurde ionisches Griechisch gesprochen, welches schon früh die Aspirierung verloren hatte, folglich sagte man dort ἱερὰ νῆσος. Tatsächlich dürfte aber das Toponym Ἱέρων im Endeffekt auf idg. **piH₂erih₂*- ‚die Fette‘, ‚die Fruchtbare‘ zurückgehen, wobei es im Keltischen zum typischen Verlust des *p* gekommen ist.³⁶ Wenn diese Etymologie stimmen sollte und Avienus hier wirklich auf archaisches Material zurückgegriffen hat, „so kann man in dieser Nennung den ersten

Aber von hier ist es zur Heiligen Insel – so nannten sie die Alten – eine Schiffsfahrt von zwei Tagen. Diese liegt reich an Land zwischen den Wogen und das Volk der Hiernier bewohnt sie weithin. In der Nähe erstreckt sich rückwärts die Insel der Albionen.

sicher keltischen N[amen] sehen.“³⁷ Interessant ist auch die offensichtliche Eigenbezeichnung der Bewohner Britanniens als *Albiones*.³⁸ Diesem VN (respektive dem ON lat. *Albiō*, kelt. **Albiū*³⁹) liegt wohl das idg. Farbadjektiv **alb^ho-* ‚weiß‘ (vgl. lat. *albus*) zugrunde. Davon ausgehend vermutete man in der älteren Forschung, daß diese Bezeichnung von den weißen Kreidefelsen an der Südküste Britanniens herrühre.⁴⁰ Heute neigt man jedoch im Allgemeinen zu der Ansicht, daß der Name mit kymr. *elfydd* ‚Welt‘ zu verbinden sei, welches nach den kymrischen Lautgesetzen auf keltisch **albiō-* zurückgehen muß.⁴¹ Mit diesem Wort wurde ursprünglich wohl die ‚lichte Oberwelt‘ bezeichnet. Im Gegensatz dazu stehen zwei weitere keltische Begriffe für die ‚Welt‘. Zum einen **dubno-*, was ebenfalls ‚Welt‘ bedeutet, aber die dunkle, unterirridische.⁴² Zum anderen **bitu-* (zur idg. Wurzel **g^hei_h3-* ‚leben‘ gehörend, vgl. air. *bith*, kymr. *byd* ‚Welt, Leben‘), womit die in der Mitte angesiedelte Welt der Lebenden gemeint ist.⁴³ Interessant ist auch, daß es zu diesen drei Wörtern für ‚Welt‘ auch komponierte PNN,

³⁴ S. dazu ANTONELLI (1998) 157, BERTHELOT (1934) 131, BIRKHAN (1970) 109 A. 26, CUNLIFFE (1997) 146, DINAN (1911) 23 A. 1, FREEMAN (1994a) 40–42, FREEMAN (1995) 11, FREEMAN (2001a) 29 f., GAIDOZ (1873–1875) 352–361, GONZÁLEZ PONCE (1995) 142, KOCH (1986) 1–28, KOCH (1991) 20 f., MEID (1991) 46–50, MURPHY (1977) 9, 52, O’RAHILLY (1946) 7, POWELL (1958) 25 f., SCHULTEN (1922) 81, VILLALBA I VARNEDA, a.a.O. 77 A. 35, ZWICKER 1 adn.

³⁵ FREEMAN (1996) 16 A. 16, FREEMAN (2001a) 29.

³⁶ Diese Etymologie wurde erstmals, soweit ich sehe, von Sir John RHŶS, RC 2 (1873–1875) 196 vorgeschlagen. S. dazu weiters IEW 793, HUBERT (1950) 247, BIRKHAN (1970) 109 A. 29, BIRKHAN (1997) 37, FREEMAN (1994a) 40 A. 1, FREEMAN (1996) 16 A. 16, KOCH (1986) 6 f., KOCH (1991) 20 f., Karin STÜBER, The Historical Morphology of *n*-Stems in Celtic (= Maynooth Studies in Celtic Linguistics III), Maynooth 1998, 95–97, MAIER (2000a) 132. Diese Herleitung ist allerdings nicht unumstritten: s. dazu GAIDOZ (1873–1875) 357 f. und DE VRIES (1961) 127 A. 82. – Die Aspiration in Formen wie *Hibernia* könnte noch ein Reflex des **p* sein [freundlicher Hinweis von Dr. David STIFTER].

³⁷ BIRKHAN (1970) 109 A. 29.

³⁸ Plin. nat. hist. 4, 111 nennt übrigens einen gleichnamigen Stamm in der Hispania Tarraconensis.

³⁹ Daß *Albion* ein alter Name für Britannien ist, wird auch aus Plin. nat. hist. 4, 102 ersichtlich: „Sie selbst [gemeint ist die *insula Britannia*] trug den Namen Albion, ...“ (*Albion ipsi nomen fuit*, ...). Offensichtlich aus Plinius schöpft auch Beda, hist. eccl. 1, 1, wenn er schreibt: „Britannien, eine Insel im Ozean, die einst Albion hieß, ...“ (*Britannia Oceani insula, cui quondam Albion nomen fuit*, ...). Für weitere Belege s. HOLDER I 83 f., RIVET – SMITH (1979) 39, 247 f.

⁴⁰ So noch HOLDER I 83.

⁴¹ S. dazu KOCH (1986) 3–5, RIVET – SMITH (1979) 248, MEID (1991) 47, STERCKX (1996) 42, BIRKHAN (1997) 50, 784, STÜBER, a.a.O. 101 f., DELAMARRE (1999) 32 + A. 2, MAIER (2000a) 132, DELAMARRE (2001) 32 = (2003) 37 f., KALYGIN (2003) 71–73, MAIER (2003b) 21 f.

⁴² S. dazu MEID (1991) 47, DELAMARRE (1999) 32, DELAMARRE (2001) 127 = (2003) 151 f., KALYGIN (2003) 71–73.

⁴³ S. dazu ausführlich DELAMARRE (1999) 32–35 und DELAMARRE (2001) 66.

nämlich *Albiorix*,⁴⁴ *Dumnorix*⁴⁵ und *Biturix*,⁴⁶ alle mit der Bedeutung ‚Weltkönig‘, gibt. Wenn sich die Kelten der britischen Inseln als ‚Weltbewohner‘ (*Albiones*) bezeichneten, könnte das jedenfalls, nach der durchaus plausiblen Ansicht einiger Forscher, eine mythologische Signifikanz

besitzen und als Indikator für ein keltisches Weltbild, als Hinweis auf bestimmte kosmologische Vorstellungen gedeutet werden.⁴⁷ Da jedoch der Text des Avienus für diese Thematik selbst keine weiteren Anhaltspunkte liefert, sei hier nur darauf verwiesen.

1 T 2 [?] Avienus ora maritima 152–157

SCHULTEN (1922) 57 f. = GONZÁLEZ PONCE (1995) 146:

Ophiussa porro tanta panditur latas
quantam iacere Pelopis audis insulam
Graiorum in agro. haec dicta primo Oestrymnis est
locos et arva Oestrymniceis habitantibus,
post multa serpens effugavit incolas
vacuamque glaebam nominis fecit sui.

Mit großen Vorbehalten habe ich auch dieses Testimonium in meine Sammlung aufgenommen, weil in der älteren, aber auch jüngeren Forschung hierin gelegentlich ein Bezug zur Einwanderung der Kelten nach Spanien und indirekt auch zu deren Religion vermutet wurde, was jedoch aus mehreren Gründen sehr zweifelhaft ist.⁴⁸ Avienus spricht hier von Ophiussa, was soviel wie ‚Land der Schlangen‘ (von ὄφις ‚Schlange‘) bedeutet und eine alte griechische Bezeichnung für den Westen (und Norden?) Hispaniens ist.⁴⁹ Noch älter als diese sei aber Oestrymnis, das Land der Oestrymnici, die von einer großen Anzahl von

Ophiussa ferner erstreckt sich in einer solchen Breite, wie die Insel des Pelops im Gebiet der Griechen liegen soll. Dieses Land wurde früher Oestrymnis genannt und Oestrymniker bewohnten seine Orte und Felder. Später schlug eine große Zahl von Schlangen die Einwohner in die Flucht und gab dem verlassenen Land ihren Namen.

Schlangen (*multa serpens*) vertrieben worden sein sollen.⁵⁰ Adolf SCHULTEN stellte nun die Vermutung auf, daß sich hinter der Legende von der Vertreibung durch Schlangen ein historischer Kern verberge, und daß mit diesen Tieren der Volkstamm der *S[a]efes* gemeint sein müsse, deren Namen die Griechen von σῆπες ‚Schlangen‘ ableiteten.⁵¹ Die nur von Avienus genannten *S[a]efes* sollen nämlich gemeinsam mit den *Cempsi* die steilen Hügel im Gebiet von Ophiussa innehaben (VV. 195 f.: *Cempsi atque S[a]efes arduos collis habent/ Ophiussae in agro.* ...). Als weitere Stütze für diese Gleichung verweist SCHULTEN auch

⁴⁴ So kennen wir einen Galaterfürsten Ἀλβιότιξ, außerdem den auf dem Berg Ventoux in der Provence verehrten Gott *Mars Albiorix* und ebenfalls aus der Provence eine Göttin *Albiorica*. S. die Belege bei HOLDER I 85, weiters MEID (1991) 48, DELAMARRE (2001) 32 = (2003) 37 f., FREEMAN (2001b) 26 f. + A. 54, KALYGIN (2003) 72.

⁴⁵ Der Bruder des Diviciacus und berühmte Widersacher Caesars. Für die lit. und numismatischen Belege s. HOLDER I 1358–1361, EVANS (1967) 85 f., KALYGIN (2003) 72.

⁴⁶ Wir kennen durch Caesar den zentralgallischen Stamm der *Bituriges*, von dem sich wiederum der PN *Biturix* ableitet, für die Belege s. HOLDER I 434–441, III 875–880, vgl. auch FREEMAN (2001b) 31.

⁴⁷ So z. B. KOCH (1986) 4: „When the ancient British called themselves *Albiones* this signified, essentially, dwellers on the earth’s surface, and the primary distinction was being made not against the Irish or Gauls or non-Celtic ethnolinguistic groups, but against supernatural beings thought to inhabit the infernal regions and watery depths – in other words an essential opposition of mortals vs. immortals.“ – MEID (1991) 47: „Mir ist jedoch wahrscheinlicher, daß der Name nicht eine realtopographische, sondern eine mythologische Signifikanz hatte.“ – Offensichtlich zustimmend in ihren Rez. von MEID (1991) auch

Edgar C. POLOMÉ und Claude STERCKX. – Vgl. auch die interessanten Ausführungen von DELAMARRE (1999) 32–38.

⁴⁸ ZWICKER hat die Stelle nicht aufgenommen, sagt jedoch S. 1 adn.: „Fortasse alia quaedam huius Periplus ad Celtarum referenda sunt religionem.“

⁴⁹ ANTONELLI (1998) 158: „Secondo la descrizione aviana, Ofiussa corrisponde alla regione nord-occidentale della penisola iberica ...“. – GONZÁLEZ PONCE (1995) 145: „... el territorio de Ofiussa, que se corresponde con la fechada occidental de la Península ...“. – Bei Adolf SCHULTEN, Ophiussa (5.), RE XVIII.1 (1939) 664 f. gewinnt man den Eindruck, daß Ophiussa die Bezeichnung für das gesamte Hispanien sei, was bestimmt nicht zutrifft.

⁵⁰ S. dazu nicht Adolf SCHULTEN, Oestrymnis, RE XVII.2 (1937) 2287 f.

⁵¹ SCHULTEN (1922) 85: „In eo quod de Estrymniceis a serpentibus fugatis narratur res vera subindicari videtur, scilicet serpentes (σῆπες) videntur dici Sefes-Celtae (v. 195), a quibus Ligures expulsi sunt.“, vgl. auch 88: „Sefum ... nomen, quod solum in Periplo invenitur, Sepes fuisse conieceris et propter fabulam illam, in qua Sefes σῆπες sunt, et propter nomina similia Sepelacum, Sep-aris, Sep-ari ...“.

auf die zahlreichen bildlichen Darstellungen von Schlangen, gerade aus dem Nordwesten Spaniens und meint, daß dieses Tier das Totem der *S[a]efes* gewesen sein soll.⁵² Mag zwar die Gleichsetzung des Mythos von der Schlangeninvasion mit den *S[a]efes* noch hingehen, so bewertet man andererseits die von SCHULTEN für dieses Volk postulierte keltische Herkunft mittlerweile ausgesprochen skeptisch.⁵³ Angesichts dieser berechtigten Zweifel an der Keltizität der *S[a]efes* sollte man dieses Zeugnis auch nicht als Beispiel für einen etwaigen keltischen Schlangenkult oder gar Totemismus heranziehen.⁵⁴ Zudem konnte José Carlos BERMEJO BARRERA meiner Ansicht nach überzeugend be-

weisen, daß es keinen Grund gebe, hinter den Versen des Avienus einen indigenen, keltischen Mythos zu vermuten.⁵⁵ Zum einen ist das Motiv von Schlangeninvasionen bei zahlreichen indogermanischen Völkern anzutreffen, zum anderen findet sich gerade in der griechischen Mythologie einige Male die Vorstellung von an der Peripherie der bewohnten Welt befindlichen Gebieten oder Landstrichen, die von Schlangen bewohnt werden.⁵⁶ BERMEJO BARRERAS Ansicht nach handelt es sich auch im vorliegenden Fall um einen griechischen Mythos, der auf das, aus damaliger griechischer Sicht, unzugängliche Nordwestspanien übertragen wurde.⁵⁷

1 T 3 Avienus *ora maritima* 164–171

SCHULTEN (1922) 58 = GONZÁLEZ PONCE (1995) 147 = ZWICKER 1:

... post pelagia est insula
herbarum abundans ad(que) Saturno sacra.⁵⁸
sed vis in illa tanta naturalis est,
ut siquis hanc innavigando accesserit,
mox excitetur propter insulam mare,
quatiatur ipsa et omne subsiliat solum
alte intremescens, cetero ad stagni vicem
pelago silente.

Diese Verse beschäftigen die Forschung schon seit längerem, jedoch werden die Angaben denkbar kontrovers interpretiert, was abermals die Problematik der *ora mariti-*

... dann folgt eine pelagische Insel, überreich an Gras und dem Saturn heilig. In ihr ist eine so gewaltige Naturkraft, daß, wenn sich jemand mit dem Schiff nähert, das Meer in der Nähe der Insel alsbald in Erregung gerät, sie selbst erschüttert wird und der ganze Boden sich erhebt aus der Tiefe erbebend, während das übrige Meer ruhig wie ein Teich bleibt.

ma als Quelle veranschaulicht. Bei ZWICKER fand die Stelle deswegen Aufnahme, weil er sich für seine Ausführungen zu Avienus auf den Kommentar von Adolf SCHULTEN

⁵² So Adolf SCHULTEN, *Sefes*, RE S VIII (1956) 715, wofür er sich auf einen Artikel von F. LÓPEZ CUEVILLAS – F. BOUZA BREY, *Os Oestrimnios, os Saefes e a Ofiolatria na Galizia*, Arquivo do Seminario de Estudos Galegos 2 (1929) 29 ff. stützt. Die Arbeit konnte ich leider nicht einsehen, nach BERMEJO BARRERA (1986) 58 sollen jedoch die beiden Autoren SCHULTENS Theorie von der Gleichsetzung der Schlangen mit den *S(a)efes* übernommen haben und „ampliándola en sus consecuencias, al hacer de la serpiente el animal tótem de ese pueblo céltico invasor y al señalar la supervivencia de ese culto de origen totémico en el riquísimo folklore galaico de la serpiente.“ – Ein Referat dieser Theorien, freilich ohne Wertung, findet sich auch bei TOVAR (1974/76/89) III 134.

⁵³ Ebenso skeptisch übrigens wie die Keltizität der *Cemps* und der an anderer Stelle (V. 485) genannten *Berybraces*: KOCH (1979) 390 A. 9: „Im übrigen ist es trotz heftiger Bemühungen bislang nicht gelungen, das Keltentum der *Cemps* und *Saefes* nachzuweisen.“ – TOVAR (1986) 80: „Tribes of the Peninsula like the *Cemps* (v. 195 ff., 257, 301), *Sefes* (v. 195, 199) and *Berybraces* (v. 485), could be Celtic, but linguistically such names are not conclusive.“ – TOMASCHITZ (1994) 18 = TOMASCHITZ (2002) 24: „Man hat auch für die von Avien genannten Einzelvölker der *Berybraces*, *Cemps* und *Sefes* keltisches

Volkstum postuliert und daraus weitreichende Schlüsse auf keltische Wanderungen nach Iberien bzw. innerhalb der Pyrenäenhalbinsel gezogen. Die Keltizität dieser Stämme wahrscheinlich zu machen und die daran anknüpfenden Schlußfolgerungen argumentativ entsprechend abzusichern, ist aber in keinem Fall gelungen.“ – S. auch WEISGERBER (1931a) 194, RANKIN (1996) 7, LORRIO (1997) 34 f., SALINAS DE FRIAS (1999) 219 f., MAIER (2000a) 87. – Anders noch LAMBRINO (1955/56) 5–33.

⁵⁴ So geschehen etwa bei LAMBRECHTS (1954a) 14 f. A. 6, BLÁZQUEZ (1957a) 27, BLÁZQUEZ (1962) 29, BLÁZQUEZ (1973) 794 f., ROSS (1974) 431, BLÁZQUEZ (1975) 75, MURPHY (1977) 54, BLÁZQUEZ (1983) 259 und VILLALBA I VARNEDA, a.a.O. 114 A. 47, BLÁZQUEZ (2001a) 266. – Etwas vorsichtiger in diesem Punkt ist DE VRIES (1961) 169 f.

⁵⁵ BERMEJO BARRERA (1986) 57–65.

⁵⁶ BERMEJO BARRERA (1986) 63 f. mit den Belegstellen.

⁵⁷ BERMEJO BARRERA (1986) 65.

⁵⁸ So der Text des Verses 165 nach SCHULTEN (1922) 58 = ZWICKER 1 = MURPHY (1977) 12 = GONZÁLEZ PONCE (1995) 147, STICHTENOTH (1968) 22 hat nur *ad*, SOUTO (1933) 386 und ANTONELLI (1998) 120 haben *atque*.

stützt.⁵⁹ Diesem zufolge wird die Insel *pelagia* genannt, weil sie sich im Unterschied zu den anderen im Periplus genannten Inseln nicht in Küstennähe, sondern auf hoher See befinde. SCHULTEN identifiziert diese *pelagia insula* mit dem heutigen Berlenga, an der portugiesischen Küste gegenüber dem Cabo Carvoeiro.⁶⁰ Diese Identifizierung wurde zwar von den meisten Forschern übernommen,⁶¹ blieb jedoch nicht unwidersprochen. Für Alberto SOUTO bedeute das Adjektiv *pelagia* hier nicht ‚auf hoher See‘,⁶² sondern weise vielmehr auf eine Lokalisierung in der Nähe einer Flußmündung, was auch wesentlich besser zu den von Avienus beschriebenen Naturphänomenen auf dieser Insel passen würde.⁶³ Seiner Ansicht sei die Insel in der Mündung des Vouga, am Unterlauf des Aveiro zu suchen.⁶⁴ Eine Lösung in dieser Frage vermag ich nicht zu geben, ich lasse daher *pelagia* unübersetzt.⁶⁵

Entscheidender für unsere Belange ist jedoch, daß die Insel möglicherweise von Kelten besiedelt war.⁶⁶ Wenn

dem so ist, dann dürfte sich hinter der Nennung des römischen *Saturnus* ein spezifisch keltischer Gott, dessen Name allerdings offen bleiben muß, verbergen. Der eigens betonte Grasreichtum der Insel könnte darauf hindeuten, daß dieser *Saturnus* unter Umständen mit Fruchtbarkeit im Zusammenhang steht. Das sei jedoch nur als Möglichkeit erwogen. Einige Forscher vermuteten hinter dem römischen Gott den phönikischen Baal mitsamt seinen Menschenopfern,⁶⁷ wofür der Text selbst jedoch keine Anhaltspunkte liefert. Die hohe religiöse Bedeutung der dem Festland vorgelagerten Inseln bei den Kelten wird noch durch zahlreiche andere antike und dann vor allem vernalukäre Texte bezeugt.⁶⁸ Weitere Parallelen zu vorliegender Stelle liefern zwei Berichte von Plutarch. In dessen Schriften *Über das Verschwinden der Orakel* (de defectu oraculorum 18 [*]) und *Über das Gesicht im Monde* (de facie in orbe Lunae 26 [*]) ist von einer Insel in der Nähe Britanniens die Rede, auf welcher der von Briareos bewachte

⁵⁹ ZWICKER I adn. mit Verweis auf SCHULTEN (1922) 86.

⁶⁰ SCHULTEN (1922) 86: „Insula Saturno sacra *pelagia* dicitur, quia ceterae quas P. nominat insulae orae vicinae sunt. πελαγία e Periplo sumptum est. Insula Saturni est Berlenga, promunturio Cabo Carvoeiro opposita ...“. – MÜLLENHOFF (1870/1906) I 101 hielt eine Lokalisierung noch für unmöglich. – JULLIAN (1903b) 88 A. 5 meinte hierzu: „... l'île sacrée et verte qui tremble, est peut-être bien l'île Sainte-Claire de Saint-Sébastien.“

⁶¹ BERTHELOT (1934) 64 f., CLEMEN (1941/42) 117, MURPHY (1977) 54, VILLALBA I VARNEDA, a.a.O. 80 A. 50: „Identificable amb alguna del conjunt d'illes que s'estenen davant del cap Carvoeiro: illes *Berlangas*, *Estelas* i *Farilhões*.“, ANTONELLI (1998) 160: „Forse identificabile con le isole Berlenga, al largo di capo Carvoeiro.“

⁶² SOUTO (1933) 390: „*Pelagus*, derivado do grego, significava pois, na antiguidade latina como dizem vários dicionários, não mar alto e profundo, mas uma bacia deltaica ou lagunar, um mar interior, a água espraída de um rio, um esteiro.“ Dementsprechend übersetzt er die Verse „*Depois há uma península ou uma ilha no meio de um estuário, abundante em ervagens e consagrada a Saturno* ...“ Im TLL X.1 p. 989, s. v. *pelagius* wird jedoch gerade das *pelagia est insula* des Avienus als „[i]nsula in alto mari sita“ verstanden.

⁶³ Allerdings gehören die VV. 166–171 wohl kaum zum ursprünglichen Periplus, sondern sind wahrscheinlich eine spätere Zutat, wie schon MÜLLENHOFF (1870/1906) I 101 vermutete. So auch ANTONELLI (1998) 50 f.: „A più tarda inserzione di materiali recenziatori andranno invece addebitati le annotazioni sugli straordinari fenomeni naturali che si verificano intorno all'isola di Saturno (166–171) ...“. – Möglicherweise können diese eigentümlichen Naturphänomene als Ausdruck für das Walten eines göttlichen Numens verstanden werden. Man vgl. die von Pomp. Mela 3, 22 [*] beschriebene Insel *Antros* an der französischen Atlantikküste vor der Garonne,

von der die Einheimischen glaubten, sie schwebte und erhebe sich bei steigender Flut.

⁶⁴ SOUTO (1933) stützt sich für seine Ansicht auf eine alte Theorie von F. MARTINS SARMENTO, Rufus Festus Avienus. Ora maritima. Estudo d'este poema na parte respectiva a Galiza e Portugal, Oporto 1896 [non vidi]. Offensichtlich zustimmend auch GONZÁLEZ PONCE (1995) 147 A. 23.

⁶⁵ Auch wenn die meisten Ausgaben im Sinne SCHULTENS übersetzen: STICHTENOTH (1968) 23: „Insel, mitten im Meer gelegen“, MURPHY (1977) 13: „an ocean island“, ANTONELLI (1998) 121: „un'isola in alto mare“, GONZÁLEZ PONCE (1995) 147: „una isla marin“, VILLALBA I VARNEDA, a.a.O. 80: „una illa a alta mar“, BERTHELOT (1934) 64 übersetzt zwar „une île pélagienne“, merkt dazu jedoch 64 A. 6 an: „C'est-à-dire en haute mer.“

⁶⁶ CLEMEN (1941/42) 117.

⁶⁷ So MÜLLENHOFF (1870/1906) I 101. Eine solche Identifizierung soll nach MURPHY (1977) 54 und VILLALBA I VARNEDA, a.a.O. 80 A. 50 auch SCHULTEN vorgenommen haben. In seiner Ausgabe von 1922 schreibt SCHULTEN jedoch nur 31: „Saturnus in insula Berlenga et prom[unturium] Sagres cultus [= Avien. ora marit. 215] deus esse videtur, cui humanae hostiae immolabantur.“ und 86: „Saturnus deus indigena est, cui humanae hostiae immolabantur ...“. – Von einer Gleichsetzung mit Baal ist dort expressis verbis noch nicht die Rede, sie wird nur impliziert, wie SCHULTEN (1952) 137 und SCHULTEN (1955/57) I 266 zeigen: „«Insel des Saturn» = Baal, dem wir an dieser Küste auch auf Kap. S. Vincent und Kap Sagres und vielleicht auf auf Kap Roca begegnen“. – Allgemein zu Saturn in Hispanien s. BLECH (1978).

⁶⁸ An antiken Nachrichten sei nur auf Artemidoros F 34 HAGENOW = Strab. Geogr. 4, 4,6 [19 T 2], Poseid. FG rHist 87 F 56 = Strab. Geogr. 4, 4,6 [20 T 7], Pomp. Mela 3, 48 [*] verwiesen. S. dazu ausführlicher LE ROUX (1962a) 1051–1062, LÖFFLER (1983) passim, WEBSTER, J. (1995a) 451, MAIER (2001a) 94–99.

Kronos (= Saturnus) gefangengehalten werde.⁶⁹ So wie im Fall von Avienus dürfte es sich auch dort um die *interpretatio graeca* eines uns unbekannten indigenen Gottes handeln.⁷⁰ Auf den jüngst von Bernhard MAIER ins Gespräch gebrachten möglichen Bezug zwischen Avienus' „Insel,

überreich an Gras und dem Saturn heilig“ und der mittelkymrischen Bezeichnung der heutigen Inseln Lundy und Wight als *Ynys Weir* („Grasinsel“ oder „Insel des Gweir“) sei hier nur hingewiesen.⁷¹

1 T 4 [?] Avienus *ora maritima* 241–244

SCHULTEN (1922) 60 = GONZÁLEZ PONCE (1995) 155:

iugum inde rursus et sacrum infernae deae
divesque fanum, penetral abstrusi cavi
adytumque caecum. multa propter est palus
E[t]rebea⁷² dicta.

Johannes ZWICKER räumte ein, daß möglicherweise auch andere Stellen aus der *ora maritima* für die keltische Religion verwertbar sind,⁷³ führte aber in seiner Sammlung nur insgesamt drei Stellen an (VV. 108–111 [1 T 1], VV. 164 f., [1 T 3], VV. 644–666 [1 T 5]). Als eine dieser möglichen Stellen kommen die oben angeführten Verse in Betracht. Avienus beschreibt hier den Südwesten Hispaniens jenseits der Straße von Gibraltar, die Küste der heutigen spanischen Provinz Huelva am Golf von Cádiz. Der hier genannte Hügel mit dem Heiligtum einer Unterweltsgöttin wurde von Adolf SCHULTEN mit jenem identifiziert, auf dem sich heute das Kloster S. María de la Rábida befindet.⁷⁴ Er vermutete weiters, daß die hier genannte *dea inferna* viel-

Hierauf kommt wieder ein Hügel und ein der Göttin der Unterwelt geweihter reicher Tempel, ein Heiligtum in einer verborgenen Höhle und ein unterirdisches Allerheiligstes. In der Nähe befindet sich ein großer Sumpf, der Erebea genannt wird.

leicht identisch mit der später in jener Gegend verehrten Göttin *Ataecina* sei.⁷⁵ Diese Hypothese SCHULTENS basiert auf der Gleichsetzung von *Ataecina* mit der römischen Göttin *Proserpina* in Inschriften,⁷⁶ was für einen chthonischen Aspekt der indigenen Gottheit sprechen würde. Eine weitere mögliche Stütze für die Deutung als Unterweltsgöttin bietet der GN selbst, wobei dessen Etymologie, bedingt unter anderem durch die stark variierenden Namensformen in der epigraphischen Überlieferung, Gegenstand von Kontroversen ist. Ein Vorschlag von d'ARBOIS DE JUBAINVILLE war, den GN als Kompositum **Ate-gena* die ‚Wiedergeborene‘ zu deuten, eine Interpretation, der sich auch andere Forscher angeschlossen haben,⁷⁷ die allerdings nicht unwi-

⁶⁹ Auf die Parallele bei Plut. de def. orac. 18 [*] verweist bereits SCHULTEN (1922) 86. Unverständlich ist mir, wie er darauf kommt, daß die Einwohner dieser Insel Menschenfleisch aßen (... *cuius incolae carne humana vescabantur* ...), wovon bei Plutarch nichts steht. Im Gefolge SCHULTENS auch STICHTENOTH (1968) 58: „Plutarch de def. orac. 18 berichtet über eine Saturninsel bei Britannien ..., deren Bewohner Menschenfleisch aßen, ...“.

⁷⁰ MAIER (2001b) 87 f.

⁷¹ S. dazu MAIER (2001a) 96 und MAIER (2001b) 87: „Als ein weiteres Beispiel [für eine Insel mit theophorem Namen] wäre an *Ynys Weir* zu denken, falls *Gweir* darin ursprünglich als Eigenname aufgefaßt wurde. Dabei stellt sich im Hinblick auf die mythologische Bedeutung der Insel Grassholm im zweiten der *Vier Zweige des Mabinogi* auch die Frage, ob die doppelte Verwendung des Namens Gweir als Eigenname und Gattungsname („Gras“) in einem ursächlichen Zusammenhang steht. Falls dem so sein sollte, ergäbe sich möglicherweise auch ein Bezug zu jener Stelle aus der *Ora maritima* des Avienus, in der von einer Insel vor der iberischen Küste, ‚reich an Gras und dem Saturn geweiht‘ die Rede ist.“

⁷² Die editio princeps hat hier *Etrephaea*, was von Kaspar Barth

zu *Erebea* verbessert wurde, worin ihm MÜLLENHOFF (1870/1906) I 118, SCHULTEN (1922) 60, MURPHY (1977) 16, vgl. 57, GONZÁLEZ PONCE (1995) 155 gefolgt sind. Die Lesung *Etrephaea* wird hingegen beibehalten von BERTHELOT (1934) 76 f., VILLALBA I VARNEDA, a.a.O. 83 f., ANTONELLI (1998) 126 f. Und STICHTENOTH (1968) 27 schließlich verbessert überhaupt gleich zu *Erythaea*.

⁷³ ZWICKER I adn.: „Fortasse alia quaedam huius Periplus ad Celtarum referenda sunt religionem.“

⁷⁴ SCHULTEN (1922) 91, betreffs der Lokalisierung s. auch BERTHELOT (1934) 77, BLÁZQUEZ (1975) 165, MURPHY (1977) 56 f., VILLALBA I VARNEDA, a.a.O. 84 A. 73, GONZÁLEZ PONCE (1995) 156 A. 47.

⁷⁵ SCHULTEN (1922) 91.

⁷⁶ Auf insgesamt drei Inschriften wird *Ataecina* mit *Proserpina* geglichen; s. dazu ALVAR (1999) 49 + AA. 20 f.

⁷⁷ Henri d'ARBOIS DE JUBAINVILLE, *Les Celtes en Espagne*, RC 14 (1893) 389, LEITE DE VASCONCELLOS II 161–163, SCHMIDT (1957) 136 + AA. 3 f., EVANS (1967) 144. Wobei d'ARBOIS später – in seiner Rez. von LEITE DE VASCONCELLOS II (RC 27 (1906) 106) – eingestand, daß die Etymologie unbekannt sei.

dersprochen blieb. Bereits STEUDING stellte das Theonym zu air. *adaig* ‚Nacht‘. Auch diese Deutung fand einige prominente Anhänger und wurde gerade in jüngster Zeit als die wahrscheinlichere favorisiert.⁷⁸ Allerdings widersprechen sich die genannten Interpretationen eigentlich nur auf der etymologischen Ebene, nicht jedoch auf der funktionellen Ebene, worauf ALVAR mit Recht hinwies.⁷⁹ Wenn man es auch durchaus wahrscheinlich machen kann, daß *Ataecina* eine Unterweltsgöttin ist, deren Name sich aus dem Keltischen erklären läßt, so bleibt die Identifizierung des

hier bei Avienus genannten *fanum* mit einer Kultstätte für besagte Göttin dennoch äußerst problematisch. Denn der zeitliche Abstand zwischen den Quellen Avienus’, in welche Zeit man diese auch immer datieren mag, und den Inschriften für *Ataecina*, die alle ausnahmslos erst aus der Kaiserzeit stammen, ist gewaltig und sollte einen daher schon a priori skeptisch stimmen. Die Problematik von Avienus als Quelle und die Unkenntnis über die präromische Form der Verehrung von *Ataecina* machen eine solche Gleichsetzung noch unsicherer.⁸⁰

1 T 5 Avienus *ora maritima* 644–646

SCHULTEN (1922) 72 = GONZÁLEZ PONCE (1995) 196 = ZWICKER 1:

at rupis illud erigentis se latus,
quod [d]edit amne⟨m⟩, gentici cognomina⟨n⟩
solis columnam.

Aber jene Seite des hochragenden Berges, die den Fluß hervorbringt, nennen die Einheimischen ‚Säule der Sonne‘.

Für Adolf SCHULTEN ist der hier genannte Fluß die Rhône und der von den Einheimischen *solis columna* genannte Berg der Dammastock, wo der Ursprungsort der Rhône ist. Die dahinterliegende Idee lebe noch in den modernen Oronymen Sonnenhorn oder Sonnighorn, wie sie in den Alpen nicht selten sind, fort.⁸¹ Für André BERTHELOT hingegen kommen für eine Identifizierung der *solis columna* mehrere Berge in Frage, da vergleichbare Bezeichnungen, wie Pic du Midi, Aiguille du Midi, Dent du Midi, Meije in

den Alpen häufig sind.⁸² Wie auch immer man zu den Lokalisierungen stehen mag, entscheidend ist, daß dieses Zeugnis von der keltischen Religionswissenschaft herangezogen wurde. Alfred HOLDER und Carl CLEMEN sehen in dieser Stelle einen Beleg für Sonnenverehrung bei den Kelten.⁸³ Selbst wenn man schon längst den älteren naturmythologischen Spekulationen der älteren Forschung skeptisch gegenübersteht,⁸⁴ „darf angenommen werden, daß die Himmelskörper, also Sonne, Mond und Sterne,

⁷⁸ H. STEUDING, *Ataecina* (oder *Adaegina*), in: ROSCHER I.1 (1884–1886) 663, C. Hernando BALMORI, *Ataecina*, *Adaegina*, *Emerita* 3 (1935) 214–224, ALBERTOS FIRMAT (1966) 38, UNTERMANN, in: ACTAS IV, 66. Dazu jetzt ausführlicher LÚJAN MARTÍNEZ (1998) 291–306, spez. 301, wo mit Verweis auf die wahrscheinlich ursprüngliche Form des GN *Adaecina* D’ARBOIS’ Etymologisierung für unmöglich erklärt wird; s. auch ALVAR (1999) 47–52. – Unentschieden läßt die Frage MARCO SIMÓN (1993a) 490, MARCO SIMÓN (1998) 63, der nicht einmal den keltische Ursprung des GN für gesichert hält. Vgl. jetzt auch OLIVARES PEDREÑO (2002) 247 und PRÓSPER (2002a) 299 f. (mit einem ganz neuen Vorschlag für die Etymologie des GN).

⁷⁹ ALVAR (1999) 48: „Évidemment, les trois possibilités ne s’excluent que sur le plan étymologique, mais du point de vue fonctionnel, elles sont complémentaires, étant donné que „nuit“, „enfer“ et „agriculture“ partagent un champ symbolique dans lequel Proserpine se meut probablement aussi à l’aise qu’*Ataecina*.“. – S. auch SALINAS DE FRÍAS (2001a) 200 f.

⁸⁰ Für eine Identifizierung nach SCHULTEN sprechen sich aus: BLÁZQUEZ (1962) 43, BLÁZQUEZ (1973) 735, BLÁZQUEZ (1975) 41, BLÁZQUEZ (1986) 218 f., BLÁZQUEZ (1991) 62, ALVAR (1999) 48 + A. 17; skeptischer ist MARCO SIMÓN (1998) 64:

„Und, wenn nicht die zeitliche Differenz wäre, könnte man die in einigen Versen der *Ora Maritima* (241–243) im Gebiet der Straße von Gibraltar angesiedelte Kultstätte ebenso mit der Unterweltsgöttin [*Ataecina*] in Verbindung bringen.“ S. auch die generellen Bedenken von SALINAS DE FRÍAS (2001a) 191: „... las influencias clásicas en el culto de *Ataecina* son tan considerables que cualquier conclusión sobre su primitivo carácter y el culto que recibiera en época prerromana es puramente especulativa.“

⁸¹ SCHULTEN (1922) 120, wo er darauf verweist, daß auch der Scholiast zu Dionys. Perieg. 290 = GGM II 443 die Sonnensäule gekannt hat: ὁ δὲ Ἡριδανὸς ἐξ ὄρους καλουμένου Ἡλίου ἀκτῆς. SCHULTENS Lokalisierung folgten auch CLEMEN (1941/42) 177 f., DE VRIES (1961) 131 A. 98, MURPHY (1977) 72.

⁸² BERTHELOT (1934) 107 A. 1. Beide Positionen nennen VILLALBA I VARNEDA, a.a.O. 106 A. 212 und GONZÁLEZ PONCE (1995) 196 A. 217, ohne eine Entscheidung zu treffen. ANTONELLI (1998) 190: „Da identificare in uno dei picchi delle Alpi occidentali, dove, sostiene Schulten, assai diffuso sono gli oronimi tipo *Sonnenhorn*.“ – Nicht zu folgen vermag ich den Spekulationen zu dieser Stelle von STICHTENOTH (1968) 69.

⁸³ HOLDER II 1599, CLEMEN (1941/42) 117 f.

⁸⁴ S. dazu MAIER (1994) 294 f.

auch die Kelten stark genug beeindruckt haben, um in ihnen das Walten einer göttlichen Macht wahrzunehmen und dementsprechend ihnen auch einen Kult zu widmen.⁸⁵ Die Stelle wurde auch im Zusammenhang mit den kosmischen Vorstellungen, die die Kelten vom Himmel besessen haben

mögen, herangezogen. Unter Umständen könnte die *solis columna* als ein Hinweis auf eine zentrale, den Himmel tragende Weltsäule verstanden werden.⁸⁶ Wir kommen mangels weiterer Quellen hier letztlich über reine Vermutungen nicht hinaus.⁸⁷

⁸⁵ DE VRIES (1961) 131.

⁸⁶ So bereits JULLIAN (1903b) 87 + AA. 2 f.; s. dazu BIRKHAN (1997) 781 f.: „Immerhin scheint die kosmische Vorstellung der alten Kelten einen Himmel gekannt zu haben, der entweder als großes Wasser gedacht war oder aus einer festen Substanz (Stein?) bestand. Ob er auf einer zentralen Weltsäule (vergleichbar der germanischen Irmensül) aufruhte oder am Rande von Stützen (vergleichbar den vier himmeltragenden Zwergen in der Edda) gehalten wurde, können wir nicht entscheiden.“

BIRKHAN (1997) 782 A. 2 verweist hierfür ausdrücklich auf die Stelle aus der *ora maritima*. Mit der Vorstellung einer Weltsäule verbindet die Stelle auch SOPEÑA GENZOR (1995) 229, der jedoch irrtümlicherweise von „una *Solis columna* allí donde nace el Rín“ spricht.

⁸⁷ S. dazu CLEMEN (1941/42) 117 A. 1 mit Kritik an älteren Spekulationen von MACCULLOCH (1911) 228 und MACCULLOCH (1913) 12 f. – s. auch NITSCHKE (1983) 20 + A. 69.

2. HERODOTOS

2 T 1 [F] Herodotos *historiae* 5, 4,1 f.

II² p. 2, 18–25 DIETSCH – KALLENBERG = ZWICKER 304:

Τραυσοὶ δὲ τὰ μὲν ἄλλα πάντα κατὰ ταῦτά τοῖσι ἄλλοισι Θρήξι ἐπιτελέουσι, κατὰ δὲ τὸν γινόμενον σφι καὶ ἀπογινόμενον ποιέουσι τοιάδε· (2) τὸν μὲν γενόμενον περιζόμενοι οἱ προσήκοντες ὀλοφύρονται, ὅσα μιν δεῖ ἐπεῖτε ἐγένετο ἀναπλῆσαι κακά, ἀνηγεόμενοι τὰ ἀνθρωπία πάντα πάθεα, τὸν δ' ἀπογενόμενον παίζοντές τε καὶ ἡδόμενοι γῇ κρύπτουσι, ἐπιλέγοντες ὅσων κακῶν ἐξαπαλλαχθεὶς ἐστὶ ἐν πάσῃ εὐδαιμονίῃ.

Nach den Zeugnissen von Avienus will ZWICKER – gemäß seinen *addenda et inserenda* – in seiner Sammlung an dieser Stelle die oben angeführte Herodotstelle einfügen. Er rechtfertigt dies damit, daß bei Stephanos von Byzanz die Trauser als Kelten angesehen werden, wenn sie auch in der sonstigen antiken Überlieferung als Thraker (oder gar Skythen) bezeichnet werden.⁸⁸ Auch die moderne Sekundärliteratur⁸⁹ betrachtet die Trauser durchgehend als thrakisches Volk, weshalb man meiner Ansicht nach dieses Zeugnis nicht für die keltische Religion heranziehen sollte. Außerdem ist die besagte Stephanosstelle alles andere als

Die Trauser pflegen im ganzen die gleichen Bräuche wie die übrigen Thraker, aber bei Geburt und Tod eines Menschen verfahren sie so: (2) Um den Neugeborenen sitzen die Verwandten und klagen, wie viele Leiden er in Hinkunft werde ertragen müssen; dabei zählen sie alle menschlichen Plagen auf. Den Verstorbenen aber verbergen sie in der Erde unter Scherz und Freuden und zählen dabei auf, wie vielen Übeln entronnen er jetzt in voller Seligkeit lebt.

unumstritten und hat dementsprechende Konjekturen erfahren, was sogar Alfred HOLDER veranlaßte, dieses Volk als höchstwahrscheinlich thrakisch anzusehen und diese Stelle nicht in seinen Altceltischen Sprachschatz aufzunehmen.⁹⁰ Überdies hätte ZWICKER konsequenterweise die zahlreichen Parallelstellen⁹¹ zu dieser Nachricht bei Herodot ebenfalls sammeln müssen, was er jedoch unterlassen hat. Jedenfalls wird der Name Herodots im Zusammenhang mit den Kelten immer nur dann genannt, wenn es um die zwei bekannten Stellen über die Quellen der Donau geht, die nach ihm im Gebiet der Kelten entspringen. Von beson-

⁸⁸ ZWICKER 304 app. crit.: „Trausi sunt Stephano Byz. s. v. gens Celtica, aliis veluti Herodoto l. l. gens Thracica, Hesychio s. v. Scythica gens.“

⁸⁹ Gawril KAZAROW, Thrake, Traker, RE VI A 1 (1936) 549, Gawril KAZAROW, Mitteilungen. Zu Herodotus V 4, PhW 60 (1940) 410 f., Giuseppe NENCI, Erodoto. Le Storie, Volume V, libro V, Verona 1994, 160, Eugen OBERHUMMER, Trausi, RE VI A 2 (1937) 2245 f., Biagio VIRGILIO, Commento storico al quinto libro delle «Storie» di Erodoto. Introduzione, commento storico, note complementari, testo, traduzione e indici, Pisa 1975, 46.

⁹⁰ HOLDER II 1905: „Τραυσοί *thracisch?* V. Steph. Byz. (aus Herodianus: Τραυσοί, πόλις Κελτοῦς (*Gutschmid ci. πλησίον Κελτοῖς; nach Tomaschek πόλις καὶ*) ἔθνος, οὗς οἱ Ἕλληνες Ἀγαθύρσους ὀνομάζουσι.“

⁹¹ Pomp. Mela 2, 18, Val. Max. 2, 6,12, Solin. coll. 10,2, Nikol. Dam. F 119 FHG 460, Zenob. 5, 25. Eine Passage aus Euripides verlorener Tragödie *Cresphontes* (F 452) könnte ebenfalls darauf anspielen; diese Stelle wird von Cic. Tusc. 1, 115 übersetzt. ZWICKER 304 app. crit. nennt nur eine Stelle des Chorkios aus Gaza, eines Sophisten des 6. Jh.s n. Chr.

derem Interesse sind diese Passagen, weil es sich um die erste, zweifelsfreie Nennung dieses Volkes in den literari-

schen Quellen handelt, für religiöse Belange muß jedoch Herodot als Zeuge ausfallen.⁹²

⁹² Hdt. 2, 33 und 4, 49. Die Literatur zu diesen Stellen ist sehr umfangreich, daher nur eine kleine Auswahl zur weiteren Orientierung: Luca ANTONELLI, *I Celti, Pirene e le sorgenti dell'Istro. Riflessioni su Herod. II 33 e IV 49*, in: *Erodoto e l'Occidente* (= Supplementi a «Kókalos» 15), Rom 1999, 29–39, BIRKHAN (1997) 39, CUNLIFFE (1997) 3, D'ARBOIS DE JUBAINVILLE (1902) 24–30, DINAN (1911) 28–35, R. DION, *Le*

Danube d'Hérodote, RPh 42 (1968) 7–41, DOBESCH (1992) 162 f., DOBESCH (1995) 26 f., DUVAL (1971) 179–181, FISCHER (1972) 109–125, FISCHER (1986) 211 f. + A. 5, 215 + A. 15, FISCHER (1993) 197 f., FREEMAN (1994a) 45–47, FREEMAN (1996) 18–20, KOCH (1979) 389 f., RIECKHOFF – BIEL (2001) 22 f., SANGMEISTER (1960) 79, SPINDLER (1996) 16 f., TOMASCHITZ (2002) 16–18.

3. ASKLEPIADES (TRAGILENSIS?)

3 T 1 Asklepiades FGrHist 12 F 19 = Probus in Vergilii *Georg.* 2,84

FGrHist I p. 172,15–22 = III 2 p. 368,4 ff. HAGEN = ZWICKER 1:

quidam putant, ut Asclepiades ait, Boream fuisse Celtarum regem, qui filiam Cyparissam amiserit et novum arboris huius genus primus in tumulo eius severit, ob eamque causam esse luctuosam cypressum.

Über Asklepiades von Tragilos (oder Tragila)⁹³ weiß man so gut wie gar nichts, außer, daß er im 4. Jh. v. Chr. gelebt hat und ein Schüler des athenischen Rhetors Isokrates gewesen ist. Er war Verfasser von *Τραγῳδοῦμενα*, in denen er Stoffe der Tragödie behandelte. Das vorliegende Zeugnis ist in einem Kommentar zu Vergils *Georgica* erhalten, ein Kommentar, der dem Valerius Probus, einem Gelehrten des späten ersten nachchristlichen Jahrhunderts, zugeschrieben wird, allerdings mit Sicherheit von einem jüngeren, uns nicht bekannten Verfasser, stammt. Die meisten Forscher ordnen das vorliegende Fragment jenem Asklepiades aus Tragilos zu, was jedoch von Felix JACOBY, allerdings ohne Angabe von Gründen, als „sehr zweifel-

haft“⁹⁴ angesehen wird. Der hier berichtete Mythos über die keltische Prinzessin Cyparissa ist nur eine von insgesamt drei aus der Antike bekannten Aitiologien über den Ursprung des Zypressenbaums.⁹⁵ Diese Version ist, wie Philip Mitchell FREEMAN richtig feststellt, „the earliest recorded example of a classical author directly introducing the Celts into the mythology of the Mediterranean world.“⁹⁶ Dieser Mythos ist jedoch rein griechisch und enthält nichts genuin Keltisches. Der Name Boreas ist ja nichts anderes als die griechische Bezeichnung für den Nordwind,⁹⁷ was für einen König, der im hohen Norden wohnenden Kelten, ein durchaus passender Name ist.⁹⁸ Diese Lokalisierung und der Name des Königs weisen aber

⁹³ Zu ihm s. WENTZEL, Asklepiades (27.), RE II.2 (1896) 1628, DUVAL (1971) 195, LESKY (1971) 752, FREEMAN (1994a) 56, FREEMAN (1996) 25, Frank PRESSLER, Asklepiades [4], DNP II (1997) 89.

⁹⁴ Kommentar zu FGrHist 12 F 19.

⁹⁵ Der bekannteste ist jener, wie ihn Ov. met. 10,106–142 überliefert: Cyparissus, ein Jüngling aus Keos tötete unbeabsichtigt seinen Lieblingshirschen, sodaß er deswegen für immer trauern wollte. Apollo verwandelte ihn hierauf in eine Zypresse. Nach dem zweiten Mythos wurde Cyparissus in eine Zypresse verwandelt, um den ungewollten Nachstellungen eines Gottes (die Versionen schwanken nach Serv. Aen. 3,680 zwischen Apollo, Silvanus und Zephyrus) zu entfliehen. S. dazu FREEMAN (1994a) 56 und FREEMAN (1996) 26.

⁹⁶ FREEMAN (1994a) 56 f.

⁹⁷ Albin HAEBLER, Boreas (1.), RE III.1 (1897) 720 f. und v. a. Konrad WERNICKE, Boreas (2.), RE III.1 (1897) 721–730 über die verschiedenen mit Boreas verknüpften Mythen.

⁹⁸ So die Meinung der meisten Kommentare zu dieser Stelle: TIERNEY (1959/60) 194: „This is merely a typical Greek genealogy connecting the Celts with the north.“, RUGGERI (2000) 67: „... un modo tipicamente greco di connettere i Celti con il Settentrione.“, FREEMAN (1994a) 57 f. und FREEMAN (1996) 26 verweist zwar auf mögliche Parallelen in der späteren inselkeltischen Literatur, kommt jedoch auch zu dem Schluß, „we should not unnecessarily assign Celtic significance to a tale such as Asclepiades’ which contains motifs so common in the mythology of the Mediterranean world and beyond.“ – Wenig

auch zu den mythischen Hyperboreern, die gerade in der frühen griechischen Literatur aufs engste mit den Kelten

verbunden sind, sodaß sie oftmals als identisch erachtet wurden.⁹⁹

überzeugend ist hingegen die Vermutung von JULLIAN (1903b) 40 A. 5: „Peut-être faut-il conclure de ce texte que les Celtes, ainsi, du reste, que tant d’autres peuples, barbares et non, rendaient un culte au cyprès, et un culte d’attribution funéraire.“

⁹⁹ ZECCHINI (1984a) 23 sagt, daß für Hekataios von Abdera und Herakleides Ponticus „Iperborei e Celti erano ormai il medesimo popolo: gli Iperborei per l’esattezza erano la versione

mitica dei Celti e i Celti la versione storicizzata degli Iperborei.“ Für den Themenkomplex Hyperboreer – Kelten s. jetzt den interessanten Artikel von MARCO SIMÓN (2000) 121–147, für den 124 fest steht: „que buena parte de las informaciones míticas sobre los hiperbóreos se corresponden de una manera más que notable con lo que sabemos de la Céltica antigua.“ – S. dazu auch den Kommentar zu Hekataios FGrHist 264 F 7 = Diod. 2, 47,1–7 [6 T 1].

4. EPHOROS AUS KYME

Über das Leben des im äolischen Kyme geborenen Ephoros ist uns so gut wie nichts bekannt, da wir über keine zuverlässigen biographischen Angaben verfügen.¹⁰⁰ Seine Lebenszeit dürfte sich vom ersten bis ins vorletzte Viertel des 4. Jahrhunderts erstreckt haben (um 400 bis nach 330 v. Chr.), womit er ein etwas älterer Zeitgenosse des Aristoteles war. Er galt in der Antike als Schüler des Isokrates, was jedoch auch aus der verwandten Stil Tendenz konstruiert worden sein kann. Ephoros hat neben drei kleineren Schriften ein großes Geschichtswerk (ἱστορίαι) in dreißig Büchern verfaßt,¹⁰¹ das seinen Ruhm als Historiker begründete. In diesem umfangreichen, als Universalgeschichte konzipierten Werk, das wohl zum Großteil nach 350 v. Chr. geschrieben wurde, behandelte er die griechische und barbarische Geschichte von der Rückkehr der Herakliden (also der dorischen Eroberung der Peloponnes) bis in seine eigene Zeit. Die ἱστορίαι sind zwar verloren, ihr Inhalt läßt sich jedoch durch die Benützung von späteren Autoren ungefähr rekonstruieren. So wissen

wir, daß die Bücher 4 und 5 eine in sich geschlossene Geographie der Oikumene enthielten. Den erhaltenen Fragmenten läßt sich entnehmen, daß Ephoros im vierten Buch, das bei Strabon als Εὐρώπη zitiert wird, eine Einteilung der Welt in vier Abschnitte, die den vier Himmelsrichtungen entsprechen, vorgenommen hat. Rund um die im Zentrum liegende zivilisierte Welt (Griechenland, Italien, aber auch Persien) gruppierte er vier große Barbarenvölker: die Äthiopier im Süden, die Inder im Osten, die Skythen im Norden und schließlich die Kelten im Westen.¹⁰² Daß die Kelten einen eigenen Block innerhalb von Ephoros' geographischer Konstruktion bilden, zeigt deutlich, daß sie von den Griechen mittlerweile als ernstzunehmender politischer Faktor erkannt worden waren. Auf dieser Linie liegt auch, daß sie Ephoros einer eigenen Ethnographie würdigte,¹⁰³ aus der wir zwei durch den Geographen Strabon überlieferte Fragmente besitzen, die auch vom religionshistorischen Standpunkt von Interesse sind.¹⁰⁴

¹⁰⁰ Zu ihm s. Eduard SCHWARTZ, Ephoros (1.), RE VI.1 (1907) 1–16, G. L. BARBER, The historian Ephoros, Cambridge 1935, DUVAL (1971) 188 f., LESKY (1971) 701, Hans GÄRTNER, Ephoros, KIP II (1979) 299–301, LENDLE (1992) 136–143, Klaus MEISTER, Ephoros, DNP III (1997) 1089 f., ENGELS (1999) 132–137.

¹⁰¹ Eigentlich 29, denn das letzte Buch, welches die Jahre 357–340 behandelte, stammte von seinem Sohn Demophilos.

¹⁰² Ephoros FGrHist 70 F 30, s. dazu ausführlicher TIERNEY (1959/60) 195, FREEMAN (1994a) 72–74 = FREEMAN (1996) 35 f., DOBESCH (1995) 28–30, DOBESCH (2000) 5 f.

¹⁰³ NORDEN (1923) 141, DOBESCH (1995) 30, RIECKHOFF – BIEL (2001) 29. Zu Recht betont MALITZ (1983) 171: „Ephoros' Kenntnis der Kelten des Westens beruht nur auf Hörensagen ...“.

¹⁰⁴ Beide Testimonia fehlen bei Johannes ZWICKER, was im Fall von FGrHist 70 F 131 = Strab. Geogr. 4, 4,6 [4 T 1] noch berechtigt scheint, da dort der religiöse Bezug nur vermutet werden kann. Verwunderlich hingegen ist, daß er FGrHist 70 F 132 = Strab. Geogr. 7, 2,1 [4 T 2] nicht berücksichtigt hat, obwohl er die Parallelüberlieferung zu dieser keltischen Sitte bei Aristoteles und späteren Autoren sehr wohl aufgenommen hat.

4 T 1 [?] Ephoros FGrHist 70 F 131 = Strab. Geogr. 4, 4,6

p. 255,9–14 ALY:

Ἐφορος δὲ ὑπερβάλλουσάν τε τῷ μεγέθει λέγει τὴν Κελτικὴν, ὥστε ἥσπερ νῦν Ἰβερίας καλοῦμεν ἐκείνοις τὰ πλεῖστα προσνέμειν μέχρι Γαδείρων, φιλέλληνάς τε ἀποφαίνει τοὺς ἀνθρώπους. καὶ πολλὰ ἰδίως λέγει περὶ αὐτῶν, οὐκ εἰκότα τοῖς νῦν. ἴδιον δὲ καὶ τοῦτο· ἀσκεῖν γὰρ αὐτοὺς μὴ παχεῖς εἶναι μηδὲ προγάστορας. τὸν δ' ὑπερβαλλόμενον τῶν νέων τὸ τῆς ζώνης μέτρον, ζημιούσθαι.

Mit dieser Nachricht von Ephoros beschließt Strabon seinen Gallienexkurs, um anschließend zur Beschreibung Britanniens überzugehen. Das Fragment steht unmittelbar hinter einer Reihe von mehr oder minder glaubwürdigen Nachrichten und Wundergeschichten, die zum Teil auf Artemidoros von Ephesos zurückgehen und die weiter unten behandelt werden (F 34 HAGENOW = Strab. Geogr. 4, 4,6 [19 T 2]). Wie im Fall des Artemidorosfragments ist auch hier zu vermuten, daß Strabon Ephoros nicht direkt benutzt hat, sondern durch Poseidonios, die Hauptquelle seines vierten Buches, vermittelt bekommen hat.¹⁰⁵ Die ausgesprochen selektive Art des Zitats – oder vielmehr der Paraphrase – macht dies noch wahrscheinlicher. Jedenfalls verfolgt Strabon (oder bereits Poseidonios) mit dieser Notiz die Intention, diese ausgewählten Angaben des Epho-

Ephoros aber beschreibt die Keltiké als übertrieben groß, indem er ihr den größten Teil des Landes bis Gades hin, welches wir jetzt Iberia nennen, zuweist. Auch erklärt er die Menschen für Philhellenen und erzählt über sie viele Eigentümlichkeiten, die den jetzigen Sitten nicht entsprechen. Eine Eigenheit sei auch diese, daß sie sich Mühe geben, nicht fett und dickbäuchig zu werden und daß ein junger Mann, der das Gürtelmaß überschreite, bestraft werde.

ros betreffs der Keltiké als irrig oder zumindest als für seine Zeit nicht mehr zutreffend zu kritisieren. Die extrem verknappte Wiedergabe bei Strabon und das Faktum, daß wir von Ephoros' Beschreibung der Kelten nur wenige Fragmente besitzen, machen es unmöglich, den ursprünglichen Kontext der Ephorosstelle zu bestimmen. Diese unüberwindbaren Hindernisse stellen sich einer Interpretation des Zeugnisses sehr erschwerend entgegen. Ein klares Bild läßt sich jedenfalls nicht gewinnen. Folgende Elemente von Ephoros' keltischer Ethnographie fassen wir in der losen Aneinanderreihung, wie sie uns Strabon bietet: Zum ersten soll Ephoros seine Keltiké nach Strabons Auffassung als übertrieben groß geschildert haben, da sie auch den Großteil Iberiens bis nach Gades hin umfaßte.¹⁰⁶ Zum zweiten sollen die dortigen Menschen Philhellenen¹⁰⁷ sein,

¹⁰⁵ Zu Ephoros als Quelle Strabons s. jetzt ausführlicher ENGELS (1999) 137–144; zu vorliegendem Testimonium spez. 140 + A. 66.

¹⁰⁶ Die Einbeziehung Iberiens in eine große, den gesamten Westen umfassende Keltiké, entspricht dem geographischen Weltbild des Ephoros, den vier Himmelsrichtungen vier große barbarische Völkerblöcke zuzuordnen. Diese Einteilung ist natürlich sehr schematisch und läßt folglich zahlreiche Völker, wie u. a. die Iberer, unberücksichtigt. Andererseits wissen wir durch ein Fragment bei Josephos (Ioseph. c. Ap. 1,67 = FGrHist 70 F 133), daß Ephoros die Iberer kannte, allerdings nur als Bewohner einer einzigen πόλις. Zur Deutung dieser reichlich verwirrenden Nachricht s. FREEMAN (1994a) 73 f. und DOBESCH (1995) 29 f., demzufolge diese Stelle auf alle Fälle lehre, daß Ephoros die Iberer „nicht als großen Völkerblock kannte.“ – Was Strabon bei seiner Kritik allerdings vergißt, ist, daß im 4. Jh. große Teile Hispaniens tatsächlich von Kelten besiedelt waren. Eine Subsumierung Iberiens unter den Begriff Keltiké ist also nicht völlig verfehlt. S. dazu DINAN (1911) 45 A. 2, DUVAL (1971) 189, RANKIN (1996) 46. – Umstritten ist in der Forschung auch, wie das μέχρι Γαδέρων zu verstehen ist, worauf ich hier nicht eingehen kann; s. dazu die kontroversiellen Ansichten bei CAPALVO (1996) 117–120 und LORRIO (1997a) 35 f.

¹⁰⁷ Bei Strabon steht nur, daß Ephoros die Menschen für Philhellenen erklärt (φιλέλληνάς τε ἀποφαίνει τοὺς ἀνθρώπους). Bezieht sich das nur auf die Bewohner der hispanischen Keltiké (so z. B. ZECCHINI (1984a) 18) oder auf alle Kelten? Das freilich stark gekürzte Exzerpt bei Strabon würde für ersteres sprechen. Allerdings werden in der fälschlicherweise Skymnos von Chios zugeschriebenen anonymen Periegeese aus dem ausgehenden 2. Jh. v. Chr. ganz allgemein Kelten als Philhellenen genannt (periplus Europae 183–185 [18 T 1]: χρῶνται δὲ Κελτοὶ τοῖς ἔθεσιν Ἑλληνικοῖς/ ἔχοντες οἰκειότατα πρὸς τὴν Ἑλλάδα/ διὰ τὰς ὑποδοχὰς τῶν ἐπιξενουμένων. „Die Kelten gebrauchen die griechischen Sitten, da sie sehr vertrauten Umgang haben mit Hellas durch die Bewirtungen von Gastfreunden.“). Da Ephoros unumstritten eine der Hauptquellen für den Verfasser der Periegeese war, so dürfte auch diese Stelle auf ephorisches Material zurückgehen. Daraus läßt sich wohl der Schluß ziehen, daß auch der Kymäer die Kelten generell als Griechenfreunde charakterisierte. Daß diese Einschätzung für einen Griechen in der Zeit vor den negativen Erfahrungen des Kelteneinfalls nach Griechenland durchaus zutreffend war, betont zu Recht TOMASCHITZ (2002) 19 + A. 54; vgl. auch FREEMAN (1994a) 74 f., DOBESCH (1995) 30, RANKIN (1996) 42 f., BIRKHAN (1997) 317, MAIER (2001a) 151. Es sei nur an die regen Handelskontakte (z. B. via Massalia) zwi-

wie er generell viele Eigentümlichkeiten über sie zu berichten weiß (πολλὰ ἰδίως λέγει περὶ αὐτῶν), die den jetzigen Sitten nicht mehr entsprächen. Als Beispiel für eine solche Sonderlichkeit (ἴδιον δὲ καὶ τοῦτο) nennt er dann schließlich ihre Bemühungen, nicht zu dick zu werden, die so weit gehen, daß ein junger Mann, der das Maß des Gürtels überschreite, bestraft werde.

Gerade dieses zuletzt genannte ἴδιον verdient Aufmerksamkeit. Strabon zählt es zu den in seiner Zeit nicht mehr gebräuchlichen Sitten (οὐκ εὐκότα τοῖς νῦν) und scheint der ganzen Sache wenig Glauben zu schenken, wie seine polemische Darstellung zeigt. Das besagt jedoch nicht, daß diese Nachricht generell zu verwerfen ist. Sie kann für die Zeit des Ephoros durchaus zutreffend sein.¹⁰⁸ Vor allem ist dieser vordergründig seltsam anmutende Brauch bei näherer Betrachtung alles andere als sinnlos oder unverständlich. Der moderne Leser mag mit Strabon den Eindruck gewinnen, daß es sich hierbei um einen an heutige Verhältnisse erinnernden Schlankheitsterror handelt. Gleichsam weightwatching als nationales Gesundheitsprogramm der antiken Kelten, dessen Effizienz durch Strafen abgesichert werden sollte. Aber selbst in der verknüpften Wiedergabe

Strabons wird expressis verbis gesagt, daß sich die im übrigen nicht näher definierten Strafmaßnahmen nur gegen junge Männer gerichtet haben. Das deutet darauf hin, daß es sich um eine militärische Sitte handelte, die nur die jungen Krieger betraf. Für diese war es allerdings von vitaler Bedeutung, den körperlichen Anforderungen des Kriegsdienstes zu entsprechen. Daß Fettleibigkeit hierbei nicht sonderlich förderlich war, braucht nicht eigens betont zu werden. Zu Recht wurde gesagt, daß die Strafmaßnahmen in erster Linie dazu dienten, das regelmäßige Training des Kriegers zu fördern und nicht etwa gegen Schlemmerei gerichtet waren. Soweit die gängige und sicherlich zutreffende Interpretation der Ephorosstelle als Zeugnis für einen mit dem Kriegswesen zusammenhängenden Brauch der Kelten.¹⁰⁹ Vielleicht läßt sich aber bei aller gebotenen Vorsicht dem Text noch mehr an Information entnehmen.¹¹⁰ Auffällig ist vor allem der letzte Satz τὸν δ' ὑπερβαλλόμενον τῶν νέων τὸ τῆς ζώνης μέτρον, ζημιοῦσθαι. Was man sich konkret darunter vorzustellen hat, ist nicht ganz eindeutig, wie auch die etwas widersprüchlichen Übersetzungen und Paraphrasen der Stelle zeigen.¹¹¹ Wortwörtlich übersetzt heißt τὸ τῆς ζώνης μέτρον nur „das Maß des

schen den beiden Völkern erinnert, die durch die Archäologie hinlänglich dokumentiert sind. Vor diesem Hintergrund scheint es mir plausibler, daß Ephoros' Kelten in ihrer Gesamtheit und nicht nur jene Hispaniens als Philhellenen charakterisiert wurden. Nicht zustimmen kann ich jedenfalls ALONSO-NÚÑEZ (1995) 198, wenn er schreibt: „L'amitié avec les Grecs, à laquelle l'auteur fait allusion, serait plutôt celle des Ibères que celle des Celtes.“ Wie bereits in A. 106 dargelegt wurde, spielten die Iberer bei Ephoros nur eine untergeordnete Rolle, sie treten bei ihm nicht als ernstzunehmender Faktor auf.

¹⁰⁸ Zutreffend ist die Einschätzung von FREEMAN (1994a) 75 in diesem Zusammenhang: „It is a grave mistake to believe that the ancient Celts, whose archaeological and historical remains stretch over a period of a thousand years and who inhabited lands from Ireland to Asia Minor, where an unchanging and uniform culture.“

¹⁰⁹ So BRUNAUX (1996) 142: „Une telle législation de la condition physique des guerriers s'accompagnait forcément d'exercices d'entretien de la forme, gymnastique, entraînement guerrier, chasse, etc., ceci dès une date haute puisqu'Éphore écrivait vers le milieu du IV^e siècle. L'assiduité aux exercices, la qualité de sa force physique, l'entretien de ses armes étaient des critères à l'individu d'assister à ses assemblées.“ – FREEMAN (1994a) 75 = FREEMAN (1996) 37: „As for the prohibition against excess weight, we have no other classical evidence, except that the martial emphasis of the ancient Celts would discourage obesity among warriors as a practical matter.“ FREEMAN findet es weiters „worth noting that Medieval Irish law contains a somewhat similar injunction, which allows a wife to divorce her husband if he becomes too fat as to be in-

capable of sexual intercourse“, wofür er auf FERGUS KELLY, A Guide to Early Irish Law (= Early Irish Law Series, vol. III), Dublin 1988, 74 verweist. Die von ihm herangezogene Parallele gehört jedoch in den Bereich des Eherechts und ist daher für das Verständnis der vorliegenden Stelle ohne Bedeutung. – S. auch die Bemerkungen von BIRKHAN (1997) 1058 f. zu dieser Stelle. – Ansonsten wird das Ephoroszeugnis, soweit ich sehe, in der einschlägigen Sekundärliteratur nur genannt und ohne weiteren Kommentar paraphrasiert: TIERNEY (1959/60) 195, DUVAL (1971) 189, RANKIN (1996) 46, MAIER (2000a) 89, RUGGERI (2000) 67, RIECKHOFF – BIEL (2001) 29 (mit falscher Zuweisung an Aristoteles).

¹¹⁰ Die im folgenden referierten Überlegungen verdanke ich den Anregungen von Prof. Gerhard DOBESCH. Eine Gemeinschaftspublikation mit einer ausführlicheren Untersuchung des Textes unter Heranziehung des archäologischen Materials ist in Planung.

¹¹¹ A. FORBIGER, Strabos Erdbeschreibung, Bücher 3–5, ³Berlin 1856–60, 108: „und daß ein Jüngling, der das gewöhnliche Gürtelmaß überschreite, bestraft werde.“ – DOBESCH – WENK (1989) 100: „Wer von den jungen Männern das festgelegte Maß des Gürtels überschreitet, wird bestraft.“ – DINAN (1911) 45: „and that if any young man exceeds the measure of a certain girdle, he is punished.“ – Horace Leonard JONES, The Geography of Strabon (Loeb), London 1949, II 251: „any young man who exceeds the standard measure of the girdle is punished.“ – FREEMAN (1994a) 74 = FREEMAN (1996) 37 = FREEMAN (2002) 3: „... and if any young man's belly sticks over his belt he is punished.“ – COUGNY – LEBÉQUE (1986–93) I 74: „... et tout jeune homme dont l'embonpoint dépasserait

Gürtels“. Obwohl gelegentlich so verstanden, ist hier von keinem fest genormten Maß oder einer Standardlänge die Rede. Ein Einheitsgürtel von einer bestimmten Länge ist doch reichlich unwahrscheinlich und wäre zudem als Maßstab für die Leibesfülle qua Kriegstauglichkeit in hohem Ausmaß insignifikant. Der richtige Lösungsansatz dürfte woanders zu suchen sein, nämlich in der hohen (auch symbolischen) Bedeutung, die dem Gürtel in vielen Initiationsriten zukommt.¹¹² Die geschlossene Kreisform verleiht dem Gürtel ähnlich wie dem Ring generell eine erhöhte symbolische Bedeutung. Seine Eigenschaft, „sich schließen u[nd] öffnen zu lassen, verknüpfte ihn auch mit den Vorstellungen vom magischen Binden u[nd] Lösen sowie der Fessel.“¹¹³ So waren Knaben (und Mädchen) in der Frühzeit der antiken Mittelmeerkulturen und bei vielen Naturvölkern gewöhnlich ungegürtet (und oft unbekleidet). Erst mit der Geschlechtsreife erhielten sie einen Gürtel, gleichsam als Symbol für die Aufnahme in die Sakralgemeinschaft der Erwachsenen.¹¹⁴ Von großer Bedeutung war natürlich der Gürtel auch für den Krieger, denn an ihm trug er sein Schwert, und selbst die ansonsten nackt kämpfenden Gaesaten hatten zumindest einen Gürtel, wie die bildlichen Darstellungen zeigen.¹¹⁵ Möglicherweise erfolgte das Anlegen des Wehrgürtels ebenfalls im Rahmen einer Initiation in den Kriegerstand. Parallelen in anderen Kulturen zeigen die hohe symbolische Bedeutung des Gürtels für den Krieger.¹¹⁶ So wurde bei den Römern der Kaiserzeit das *cingulum* zu einem Synonym für den Militärdienst; diesen zu quittieren hieß τὴν ζώνην ἀποβάλλειν, ἀφαιρεῖσθαι, *cingulum proicere*, *discingi* oder ähnlich. Und das Zerreißen bzw. die Wegnahme des Gürtels war eine Strafe für feige und verräterische Soldaten.¹¹⁷

Aufgrund der angeführten Beispiele mag die Vermutung nicht zu gewagt erscheinen, daß es bei einigen Kelten eine rituelle Aufnahme in den Kriegerstand mitsamt Gürtelinvestitur gegeben hat. Ein solcherart angelegter Gürtel war natürlich geweiht und konnte nicht einfach, nur weil er nicht mehr paßte, durch einen gewöhnlichen ersetzt werden. Wenn ein Krieger mangels hinreichender körperlicher Ertüchtigung seinen Weihegürtel nicht mehr tragen konnte, erwies er sich nicht nur als seines Standes unwürdig, sondern sprengte damit auch auf augenfällige Weise die einmal eingegangene Bindung (an einen Kriegsgott?). Wir kennen aus späteren Quellen eine Reihe von Nachrichten über Kriegergruppen bei Kelten und anderen Völkern, die durch besondere Formen der sakralen Weihung an ihren Gefolgsherrn gebunden waren.¹¹⁸ Ein Sonderfall sind auch die schon genannten keltischen Gaesaten, bei denen es sich nach Gerhard DOBESCH nicht um die Mitglieder eines Stammes handle, sondern um einen „kultischen Männerbund, der sich einer rein kriegerischen Lebensweise verschrieben hatte. Grundlage für diese Erscheinung war offenbar eine besondere Weihe an den dafür zuständigen Gott.“¹¹⁹ Unter Umständen läßt sich die Nachricht des Ephoros auf strukturell ähnlich geartete Verbände kriegerischer Jungmannschaften beziehen. Trifft diese Deutung zu, dann wird es sich andererseits nicht um ein allgemein keltisches, sondern um ein auf spezielle Kriegergruppen beschränktes Phänomen handeln. Letztlich müssen jedoch die hier angestellten Überlegungen hypothetisch bleiben, da Ephoros nicht im Originalwortlaut erhalten ist, sondern nur durch die verkürzte und polemische Darstellung bei Strabon, der vermutlich schon Poseidonios ausschrieb. Überdies besitzen wir keine genaueren Anhaltspunkte für

la mesure marquée par une ceinture, serait puni.“ – Francesco TROTTA, Strabone Geografia. Iberia e Gallia: libri III e IV, Bibl. Rizzoli, Mailand 2000, 327: „... e che viene punito quel giovane che supera la misura della cintura.“ – SCHULTEN (1952) 307: „... castigándose los jóvenes que pasaban de una cierta medida del talle.“ – Vgl. auch die Paraphrasen von BRUNAUX (1996) 171: „... ils punissent d’une amende les jeunes gens dont le ventre excéderait la mesure fixée par une ceinture ...“ und BIRKHAN (1997) 1058: „der Strabon befremdlich anmutende Brauch, jeden Mann der dicker wurde, als es die Standardlänge des Gürtels erlaubte, zu bestrafen.“

¹¹² Einen guten Überblick über die einschlägigen antiken Stellen und modernes ethnologisches Material findet man bei Wolfgang SPEYER, Gürtel, RAC 12 (1983) 1232–1266, speziell für den germ. Bereich s. I. RUNDE, Gürtel (§ 3. Volkskundliches), RGA 13 (1999) 175–177.

¹¹³ SPEYER, a.a.O. 1234.

¹¹⁴ SPEYER, a.a.O. 1235.

¹¹⁵ Zu den Gaesaten s. den ausführlicheren Kommentar zu Pol. 2, 28,6–10 [16 T 2], in dem ich auch auf die bildlichen Darstellungen eingehe.

¹¹⁶ S. dazu RUNDE, a.a.O. 176, der auf den hohen Sinn- und Symbolgehalt des (Schwert-)Gürtels in den mhd. Dichtungen und im Artusroman hinweist. Erinnert sei auch an den mythischen ‚Kraftgürtel‘ (*megingjörð*) des germ. Gottes Thor; s. dazu RUNDE, a.a.O. 176 und SIMEK (1995) 265 f.

¹¹⁷ SPEYER, a.a.O. 1247 mit Belegstellen, s. auch 1236 für vergleichbare Beispiele aus dem antiken Persien.

¹¹⁸ Es sei hier nur auf die Kommentare zu Caes. bell. Gall. 3, 22,1–4 [23 T 7], 7, 40,7 [23 T 25], 8, 23,5 [23 T 31] und 8, 48,2 f. [23 T 35]; Nic. Dam. FGrHist 90 F 80 = Athen. 6, 54 [*]; Val. Max. 2, 6,11 [*] und Strab. Geogr. 3, 4,18 [*] verwiesen.

¹¹⁹ DOBESCH (1989a) 45 = DOBESCH (2001) I 476. Zustimmend TOMASCHITZ (1994) 88, TOMASCHITZ (2002) 85 + A. 346. S. dazu den ausführlicheren Kommentar zu Pol. 2, 28,6–10 [16 T 2].

eine zeitliche¹²⁰ und noch weniger für eine örtliche Einordnung dieses Brauches in der Keltiké, weswegen weiter-

gehende Spekulationen oder Zuordnungen von archäologischem Material hier unterbleiben sollen.

4 T 2 Ephoros FGrHist 70 F 132 = Strab. Geogr. 7, 2,1

p. 73,12–16 BALADIÉ:

οὐκ εἶδ' οὐδὲ ὁ φήσας ὅπλα αἶρεσθαι πρὸς τὰς πλημμυρίδας τοὺς Κίμβρονες· οὐδ' ὅτι ἀφοβίαν οἱ Κελτοὶ ἀσκοῦντες κατακλύζεσθαι τὰς οἰκίας ὑπομένουσιν. εἴτ' ἀνοικοδομοῦσι· καὶ ὅτι πλείων αὐτοῖς συμβαίνει φθόρος ἐξ ὕδατος ἢ πολέμου, ὅπερ Ἐφορός φησιν.

Dieses Fragment entstammt Strabons Exkurs über die Kimbern, einer germanischen Völkerschaft, die bekanntlich gemeinsam mit den Teutonen und Ambronen in der Zeit des ausgehenden 2. Jh.s v. Chr. den Römern einige vernichtende Niederlagen bereitete, ehe sie von Marius in den Schlachten bei Aquae Sextiae und Vercellae (102 respektive 101) besiegt werden konnten. Das plötzliche Auftauchen dieser aus dem Norden stammenden und bis dato unbekannten Völker, die über mehrere Jahre hin eine vitale Bedrohung für die Reichsbevölkerung darstellten, heischte natürlich nach einer Erklärung. Nach einer offensichtlich weitverbreiteten Ansicht unter den Zeitgenossen jener Ereignisse wurden die Kimbern aus ihren angestammten Wohnsitzen an der Nordsee durch Sturmfluten vertrieben. Dieses Erklärungsmodell bot sich schon deswegen an, da man die Kimbern zu jener Zeit für Kelten hielt,¹²¹ für die es wohl spätestens seit Ephoros die Überlieferung vom Kampf gegen die Fluten gab. Gegen diese Theorie wandte sich jedoch mit Entschiedenheit Poseidonios,¹²² dessen Argumentation Strabon ausführlich zitiert und übernimmt.¹²³ Poseidonios' Kritik besteht im wesentlichen darin, es sei lächer-

Nicht Recht hat auch der, der sagt, die Kimbern hätten ihre Waffen gegen die Fluten erhoben, und auch nicht damit, daß die Kelten, um die Furchtlosigkeit zu trainieren, der Überflutung ihrer Häuser standhalten, und daß sie sie dann wieder aufbauten, und daß sie größere Verluste durch das Wasser erlitten als durch den Krieg, wie Ephoros sagt.

lich anzunehmen, daß ein täglich zweimal wiederkehrendes und daher wohlvertrautes Phänomen wie Ebbe und Flut ein Volk plötzlich zur Auswanderung veranlassen würde. Daher habe auch der nicht Recht, und hier setzt die obige Stelle ein, der sage, die Kimbern hätten ihre Waffen gegen die Fluten erhoben. Die Behauptung in dieser Form geht natürlich nicht auf Ephoros zurück,¹²⁴ der ja die Kimbern noch gar nicht gekannt hat. Für Jürgen MALITZ muß offenbleiben, wer hier mit ὁ φήσας gemeint ist, es wird wohl „eher ein Zeitgenosse des Poseidonios [sein], der das, was frühere Autoren über die Kelten berichteten, auf die Kimbern übertrug.“¹²⁵ Der wahrscheinlichste Kandidat hierfür bleibt jedoch der Geograph Artemidoros von Ephesos,¹²⁶ den Poseidonios auch sonst heftig kritisierte. Es ist allerdings nicht leicht zu beurteilen, was an diesem Zitat Ephoros zuzuschreiben ist, denn wir haben seinen Text in mehrfachen Brechungen vorliegen. Wir besitzen jedoch, wie bereits gesagt, einige parallele Nachrichten bei Aristoteles, Nikolaos von Damaskos und Aelian, die die Vermutung nahelegen, daß schon bei Ephoros vom Kampf der Kelten in Waffen gegen die Sturmfluten die Rede war.¹²⁷

¹²⁰ Da Autopsie für Ephoros auszuschließen ist, wird er hierfür auf älterer Literatur oder auf Hörensagen beruhen. Daher läßt sich mit der 2. Hälfte des 4. Jh.s, der Abfassungszeit seines Geschichtswerkes, nur ein vager terminus ante quem fixieren; s. dazu oben die Einleitung zu Ephoros.

¹²¹ S. dazu ausführlicher DE VRIES (1951) 7–24 und DE VRIES (1957) 273–285.

¹²² Dessen Darstellung des Kimbernzuges wurde die wichtigste Grundlage für alle späteren griechischen, aber auch lateinischen Überlieferungen. S. dazu ausführlich MALITZ (1983) 198–228.

¹²³ Poseid. FGrHist 87 F 31 = Strab. Geogr. 7, 2,1–3. – Zu diesem Fragment s. aber auch COZZOLI (1989) 103–115, spez. 105–109, der das Verhältnis zwischen Strabon und Poseidonios anders beurteilt.

¹²⁴ Wie fälschlicherweise RANKIN (1996) 56 behauptet.

¹²⁵ MALITZ (1983) 206 A. 60. Allerdings ist die Übersetzung von MALITZ an dieser Stelle irreführend, wenn er den Beginn des zweiten Satzes (οὐδ' ὅτι ἀφοβίαν οἱ Κελτοὶ ἀσκοῦντες) mit „... und auch nicht damit, daß die Kimbern es zur Einübung der Furchtlosigkeit ...“ wiedergibt (Sperrungen von mir).

¹²⁶ So der überzeugende Vorschlag von NORDEN (1923) 468, s. weiters die Ausführungen zu Artemidoros [19].

¹²⁷ Ungefähr zeitgleich mit Ephoros sind die Zeugnisse von Arist. ethic. Eudem. 3, 1,25 [5 T 1], ethic. Nic. 3, 7,7 [5 T 2], für die eine Abhängigkeit von Ephoros vermutet wurde (s. dazu A. 145), was sich allerdings nicht beweisen läßt. In die Zeit des ausgehenden 1. Jh.s v. Chr. fällt die parallele Nachricht bei Nic. Dam. FGrHist 90 F 109 = Stob. 3, 7,39 [*], bei dem

Die zu dieser seltsam anmutenden Überlieferung vorgebrachten Erklärungen gehen in jedem Fall weit auseinander. Festzuhalten ist, daß diese Sitte in allen erhaltenen antiken Berichten nicht nur als ein keltisches Spezifikum erscheint, sondern darüber hinaus eine unzulängliche Interpretation erfährt. Denn die Antiken sehen in diesem Verhalten nicht mehr als einen ins Sinnlose übersteigerten *furor heroicus*, was natürlich bestens dazu geeignet ist, die Irrationalität keltischer Tapferkeit zu exemplifizieren.¹²⁸ Die modernen Deutungen hingegen sind hier weniger einheitlich. Eine rein rationalistische Interpretation im engen Anschluß an die antike Überlieferung liefert James J. TIERNEY, für den „these stories must be echoes of some contemporary disaster caused by the flooding of the sea into the

area occupied by the Celts in the low countries.“¹²⁹ Solche Naturkatastrophen mögen zwar tatsächlich stattgefunden haben,¹³⁰ nur wird damit die Eigentümlichkeit des keltischen Verhaltens noch nicht erklärt. In diesem Zusammenhang hat man darauf hingewiesen, daß das Motiv gegen die wilde See anzukämpfen auch in der irischen Sagentradition für *Cú Chulainn* belegt ist.¹³¹ In der Forschung wird das heroische Gebaren der Kelten gegenüber der wohl als übernatürlich empfundenen Bedrohung durch die Sturmfluten zumeist mit bestimmten Jenseitsvorstellungen erklärt.¹³² Angesichts der mageren und durch Mißverständnisse verzerrten Evidenz, ist allerdings zu betonen, daß man hierüber nicht mehr als vage Vermutungen anstellen kann.¹³³

Ephoros als Quelle zumindest recht wahrscheinlich ist. Direkt oder indirekt auf einer dieser Quellen basiert auch die ausführlichste erhaltene Beschreibung dieser keltischen Sitte bei Aelian. *varia historia* 12, 23 [*].

¹²⁸ So am deutlichsten in den *Testimonia* des Aristoteles.

¹²⁹ TIERNEY (1959/60) 195, gefolgt von RUGGERI (2000) 67. – S. dazu jedoch die Kritik von MARCO SIMÓN (2000) 126 + A. 13: „..., y no creo que la lectura realista dada a los pasajes mencionados tenga muchos elementos de sostén. Otras informaciones confirman la importancia del elemento acuático ...“. – Allerdings sind die von MARCO SIMÓN genannten „anderen Informationen, welche die Bedeutung des Elements Wasser bestätigen“ sollen, nämlich das bekannte keltische Wasserordal im Rhein, für eine Interpretation des Kampfes gegen die Fluten meiner Ansicht völlig ungeeignet. Zumal die hierfür herangezogene Nachricht bei Arist. *pol.* 7, 15,2 [5 T 3] inhaltliche und jene aus der *Anthologia Graeca* 9, 125 [*] chronologische Probleme aufwirft. S. dazu auch AA. 348 f.

¹³⁰ Für Sturmfluten an der Nordsee in der Neuzeit s. COZZOLI (1989) 103 f., der speziell auf jene vom Februar 1953 hinweist, die gewaltige Verwüstungen und unzählige Menschenopfer zur Folge hatte.

¹³¹ S. dazu ausführlicher RANKIN (1996) 57 f. mit der Schlußfolgerung: „The theme of fighting the sea is clearly both ancient and potent in the Celtic cultural tradition.“ – Vgl. auch GUYONVARC'H – LE ROUX (1998) 394–401. Aber auch den frühen Griechen sind solche Vorstellungen nicht völlig fremd gewesen, wie Achilles' Kampf (in der bekannten μάχη

παράποταμιος bei Hom. *Il.* 21) gegen den als Gott gedachten Fluß Skamandros zeigt, worauf RANKIN (1996) 56 und 58 hinweist.

¹³² ZECCHINI (1984a) 18: „... che è evidente deformazione della credenza celtica, secondo la quale il viaggio verso il *sid*, il paese dei morti, avviene sempre via mare e solo i druidi hanno potere sulle acque.“ – BRUNAUX (1996) 159: „L'homme face à une péril qui lui paraît de nature surhumaine revêt ses attributs de guerrier pour entrer dans l'au-delà, comme il y entrerait à la guerre, c'est-à-dire avec l'assurance que le combat qu'il livre le conduira directement à l'éden des héros.“ – RANKIN (1996) 56: „Taking arms against the sea was not necessarily a purely symbolic act: more plausibly it was a heroic embrace of honourable death which would ensure the immediate transportation of the soul to a good afterlife.“ – MARCO SIMÓN (2000) 135: „Estas noticias ... remiten, por el contrario, a un *ἔθος* sustancial, a un definitivo *rite de passage* tendente a alcanzar, a través de la vía acuática, el Más Allá.“ Vgl. auch MARCO SIMÓN (2001b) 107.

¹³³ Allzu gewagt erscheint mir daher auch die Vermutung von RANKIN (1996) 57 – basierend auf P. J. BICKNELL, *Gaius and the sea-shells*, *Acta Classica* 5 (1962) 72–74 –, daß „the same tradition may also be connected with the story of Caligula leading his army to the sea-shore opposite Britain and ordering his soldiers to gather up shells. It is tempting to interpret the incident as a piece of late Julio-Claudian dementia; on the other hand it might have been a calculated assertion of power over the sea, and by inference, what lies beyond the sea.“

5. ARISTOTELES

Der berühmte Philosoph wurde 384 v. Chr. in Stageiros auf der Chalkidike geboren. Sein Vater Nikomachos war Leibarzt des makedonischen Königs Amyntas II. Im Alter von ungefähr siebzehn Jahren übersiedelte Aristoteles 367/66 nach Athen und trat in Platons Akademie ein, dessen Schüler er für fast zwanzig Jahre geblieben ist. Nach Platons Tod (348/47) ging er gemeinsam mit Xenokrates zunächst für drei Jahre nach Assos in Mysien, wo er dem Ruf des Hermeias (Herrscher von Atarneus und späterer Schwiegervater) folgend, eine platonische Schule eröffnete. Nach dem Sturz des Hermeias im Jahr 345 verließ er Assos und ging gemeinsam mit seinem Schüler Theophrast nach Mytilene, wo er bis zu seiner Berufung als Erzieher Alexanders an den makedonischen Königshof 343/42 blieb. Nach mehreren Jahren in Makedonien kehrte er 335/34 nach Athen zurück, wo er seine eigene Schule, das Lykeion, gründete. Dort führte er ca. dreizehn Jahre seinen Lehrbetrieb, bis er 323 nach Alexanders Tod als Anhänger der promakedonischen Partei politisch verfolgt, zur Flucht nach Chalkis gezwungen war, wo er im darauffolgenden Jahr 62-jährig starb.¹³⁴

Die erhaltenen Werke, bekanntlich nur ein Bruchteil dessen, was Aristoteles verfaßt hat, gehören durchwegs den sogenannten akroamatischen Schriften an. Darunter versteht man Lehrschriften, die dazu bestimmt waren, den Schülern vorgetragen zu werden. Es liegt auch in der Natur solcher Vorlesungsskripten, die nicht zur Publikation bestimmt waren, daß sie Ergänzungen und Veränderungen erfahren haben. Die verschiedenen Schichten und die chronologische Ordnung dieser Werke herauszuarbeiten, zählt zu den wesentlichen Bemühungen der Aristotelesforschung, wobei dieses Unterfangen bis heute nicht restlos gelungen ist.

In den erhaltenen Schriften erwähnt Aristoteles die Kelten einige Male.¹³⁵ Daraus läßt sich ersehen, daß sie mittlerweile als historischer Faktor an Bedeutung gewonnen hatten. So nennt sie Aristoteles neben Skythen, Persern und Thrakern als ein äußerst kriegerisches Volk,¹³⁶ und als erster antiker Autor erwähnt er, daß sie homosexuelle Beziehungen gepflegt haben sollen.¹³⁷ Er wußte wohl auch von ihrer Söldnertätigkeit¹³⁸ und kannte sie als Eroberer

¹³⁴ Es ist hier nicht der Platz ausführlich auf das Leben und Werk des Aristoteles einzugehen; s. dazu nur mit weiterer Literatur: LESKY (1971) 614–653, Heinrich DÖRRIE, Aristoteles (7.), KIP I (1979) 582–591, Dorothea FREDE, Aristoteles, DNP I (1996) 1134–1144.

¹³⁵ Für eine Zusammenstellung sämtlicher die Kelten betreffenden Nachrichten bei Aristoteles s. D'ARBOIS DE JUBAINVILLE (1902) 50–56, DINAN (1911) 38–43, TIERNEY (1959/60) 194 f., DUVAL (1971) 30–34, FREEMAN (1994a) 65–71, FREEMAN (1996) 30–34, RUGGERI (2000) 68.

¹³⁶ Arist. pol. 7, 2, 5 p. 1324b; vgl. bereits ganz ähnlich Plat. nom. 1, 637d–e. Zur dieser Stelle bei Platon, übrigens die einzige Erwähnung der Kelten in seinem umfangreichen Schaffen, s. D'ARBOIS DE JUBAINVILLE (1902) 49, DINAN (1911) 36 f., DUVAL (1971) 186 f., TIERNEY (1959/60) 194, FREEMAN (1994a) 54 f., DOBESCH (1995) 28, FREEMAN (1996) 24 f., RANKIN (1996) 45, RUGGERI (2000) 67.

¹³⁷ Arist. pol. 2, 9, 7 f. p. 1269b, darüber berichten auch spätere Autoren, wie Poseid. FGrHist 87 F 116 = Diod. 5, 32, 7 [20 T 15] und Strab. Geogr. 4, 4, 6, Ptol. tetrab. 2, 3, 14, Bardesanes dialogus de fato 9 [*], FGrHist 719 F 3 = Eusebius, praep. evang. 6, 10, 27 [*], Athen. 13, 79 p. 603a. – Zur Homosexualität bei den Kelten s. FREEMAN (1994a) 66 f., BIRKHAN (1997) 983 f., 1091 + Rez. von Claude STERCKX; und ausführlicher SERGENT (1986) 177–191, 262–264 [= SERGENT (1996) 505–519, 589–591].

¹³⁸ Bereits bei Xen. hell. 7, 1, 20; 31 werden Kelten unter den von Dionysios I. an die Spartaner gesandten Hilfstruppen genannt. S. dazu DOBESCH (1995) 28: „Vielleicht hat die Art dieser Söldner das Keltenbild des Platon und des Aristoteles beeinflußt, die freilich auch aus anderen Quellen sowohl vom Westen wie vom Donauraum her schöpfen konnten, wenn sie wollten.“ Zu den beiden Xenophonpassagen s. D'ARBOIS DE JUBAINVILLE (1902) 47–49, DINAN (1911) 36 f., FREEMAN (1994a) 48–50, FREEMAN (1996) 20 f., RANKIN (1996) 45.

Roms.¹³⁹ Zwar bietet Aristoteles wesentlich mehr Informationen als seine griechischen Vorgänger,¹⁴⁰ dennoch sind seine Vorstellungen von diesem Volk noch recht oberflächlich und stark topisch. Und wie alle Barbaren des nörd-

lichen und westlichen Europa, werden die Kelten durch ihr Übermaß an θυμός ‚Leidenschaft, Wut‘ und ihre rohe Wildheit charakterisiert.¹⁴¹

5 T 1 Aristoteles *ethic. Eudem.* 3, 1,25 p. 1229b, 26–30

WALZER – MINGAY, Oxford 1991, 54,26 – 55,3 = ZWICKER 2:

διόπερ οὐτ' εἴ τις ὑπομένει τὰ φοβερά δι' ἄγνοιαν, ἀνδρείος, οἷον εἴ τις τοὺς κεραυνοὺς ὑπομένει φερομένου διὰ μανίαν, οὐτ' εἰ γινώσκων ὅσος ὁ κίνδυνος, διὰ θυμόν, οἷον οἱ Κελτοὶ πρὸς τὰ κύματα ὅπλα ἀπαντῶσι λαβόντες, καὶ ὅλως ἡ βαρβαρικὴ ἀνδρεία μετὰ θυμοῦ ἐστι(ί)ν.

Diese Stelle stammt aus der *Eudemischen Ethik* (ἠθικὰ Εὐδήμεια), einer der drei Lehrschriften im corpus Aristotelicum neben der *Nikomachischen Ethik* (ἠθικὰ Νικομάχεια) und der *Großen Ethik* (ἠθικὰ μεγάλα), die sich mit Fragen der sittlichen Tüchtigkeit beschäftigen. Benannt ist die erstgenannte Ethik nach Eudemos von Rhodos, einem Schüler des Aristoteles. Über diese Benennung, die Autorschaft und das inhaltliche wie chronologische Verhältnis zu den beiden anderen Ethiken, insbesondere zur Nikomachischen gab und gibt es extreme Kontroversen in der Aristotelesforschung, auf die ich hier jedoch nicht genauer eingehen kann.¹⁴² Umstritten ist z. B., ob Eudemos die nach ihm benannte Ethik selbst verfaßt hat oder ob er ihr Herausgeber war. Soweit ich sehe, wird das Werk in der jüngeren Forschung gemeinhin als aristotelisch erachtet, wobei die etwas umfangreichere *Nikomachische Ethik* als die spätere und reifere Version angesehen wird.¹⁴³ Die Überschneidungen zwischen den beiden Schriften zeigen sich auch an den für unsere Belange relevanten Testimonia.

Daher ist keiner tapfer, der das Furchtbare aus Unwissenheit erträgt, wie zum Beispiel wenn sich einer aus Wahnsinn den herabstürzenden Blitzen aussetzt, und auch nicht der, der sich der Größe einer Gefahr bewußt ist, aber aus leidenschaftlichem Verlangen so handelt; so die Kelten, die mit Waffen in der Hand den Wogen feindlich entgegen treten, wie überhaupt die barbarische Tapferkeit auf leidenschaftlichem Verlangen beruht.

Beide Stellen entstammen einem Kontext, in dem Aristoteles den Begriff „Tapferkeit“ zu definieren sucht. Dabei nennt er Beispiele von falsch verstandener Tapferkeit, wie eben jene der Kelten, die einzig auf dem θυμός ‚Leidenschaft, Wut‘ basiert. Diese so motivierte Furchtlosigkeit illustriert er hier mit dem Hinweis auf die Sitte der Kelten mit den Waffen in der Hand gegen die Sturmfluten anzutreten. In der *Nikomachischen Ethik* (3, 3,7 [5 T 2]) hingegen spricht er von der fehlenden Angst der Kelten vor Erdbeben und Sturmfluten (μήτε σεισμὸν μήτε τὰ κύματα, καθάπερ φασὶ τοὺς Κελτοὺς). Man hat schon seit langem erkannt, daß diese Nachrichten ihre unmittelbarste Parallele in einem Ephorosfragment (FGrHist 70 F 132 = Strab. Geogr. 7, 2,1 [4 T 2]) finden.¹⁴⁴ Der Universalhistoriker berichtet nämlich davon, „daß die Kelten, um die Furchtlosigkeit zu trainieren, es zuließen, daß ihre Häuser überflutet werden, und daß sie sie dann wieder aufbauten, und daß sie größere Verluste durch das Wasser erlitten als durch den Krieg.“

¹³⁹ Arist. F 568 Rose = Plut. Cam. 22,3; s. dazu FREEMAN (1994a) 70, DOBESCH (1995) 28.

¹⁴⁰ So ZECCHINI (1984a) 18.

¹⁴¹ S. dazu FREEMAN (1994a) 68, DOBESCH (1995) 28 + A. 33.

¹⁴² S. dazu den Forschungsüberblick bei Franz DIRLMEIER, Aristoteles. Eudemische Ethik (= Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung, hg. von Ernst GRUMACH, Bd. 7), Darmstadt 1962, 109–143, weiters LESKY (1971) 634 und Anthony KENNY, The Aristotelian Ethics. A study of the relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle, Oxford 1978.

¹⁴³ S. dazu u. a. KENNY, a.a.O. 215, FREDE, a.a.O. 1140 f. Aus diesem Grund verändere ich auch die Reihenfolge von

ZWICKER, der das Testimonium aus der *Nikomachischen Ethik* zuerst anführt. – Die Peripetien der Forschung spiegeln sich auch in den wechselnden Zuweisungen in den einschlägigen Textsammlungen und keltologischen Arbeiten. Bei D'ARBOIS DE JUBAINVILLE (1902) 55, DUVAL (1971) 193, BOURGEOIS (1991/92) I 93, BRUNAUX (1996) 171, MARCO SIMÓN (2001b) 107 wird das Werk dem Eudemos zugewiesen. Für Aristoteles sprechen sich TIERNEY (1959/60) 194 f., FREEMAN (1994a) 67 f., RUGGERI (2000) 68 aus. Zurückzuweisen ist jedenfalls DINAN (1911) 78 f., bei dem dieses Zeugnis als Pytheasfragment figuriert.

¹⁴⁴ S. auch noch Nic. Dam. FGrHist 90 F 109 = Stob. 3, 7,39 [*] und Aelian. varia historia 12, 23 [*].

Es wurde daher vermutet, daß Aristoteles seine Information direkt aus Ephoros geschöpft haben mag.¹⁴⁵ Dies ist zwar prinzipiell nicht unwahrscheinlich, nur alles andere als abgesichert, da wir leider nicht in der Lage sind (weder im Fall des Historikers noch des Philosophen, die annähernde Zeitgenossen waren), die genaue Abfassungszeit der jeweiligen Werke zu bestimmen.¹⁴⁶ Es ist durchaus möglich, daß Aristoteles von dieser keltischen Eigenheit

auch auf anderem Wege, z. B. durch mündliche Tradition, erfahren hat. Entscheidend ist jedenfalls, daß weder Ephoros noch Aristoteles dieser Sitte eine religiöse Bedeutung beimessen. Bei Aristoteles ist das Verhalten der Kelten lediglich Ausdruck von barbarischer Furchtlosigkeit, die aufgrund ihrer Irrationalität in seinem philosophischen System als Negativbeispiel einen Platz gefunden hat.

5 T 2 Aristoteles *ethic. Nic.* 3, 7,7 p. 1115b, 24–29

BYWATER p. 55 = ZWICKER 2:

τῶν δ' ὑπερβαλλόντων ὁ μὲν τῇ ἀφοβίᾳ ἀνώνυμος (εἴρηται δ' ἡμῖν ἐν τοῖς πρότερον ὅτι πολλά ἐστὶν ἀνώνυμα), εἴη δ' ἂν τις μαινόμενος ἢ ἀνάλγητος, εἰ μὴδὲν φοβοῖτο, μήτε σεισμὸν μήτε τὰ κύματα, καθάπερ φασὶ τοὺς Κελτοὺς· ὁ δὲ τῷ θαρρεῖν ὑπερβάλλον περὶ τὰ φοβερά θρασύς.

Diese Stelle stammt aus der *Nikomachischen Ethik* (ἠθικὰ Νικομάχεια), deren Entstehung gemeinhin in die letzten Jahre des Aristoteles gesetzt wird.¹⁴⁷ Benannt ist diese Schrift vermutlich nach Nikomachos, dem Sohn des Philosophen, der wohl auch die Herausgabe dieser Schrift besorgt hat. Für den Kommentar siehe die Ausführungen zu Ephoros (FGrHist 70 F 132 = Strab. Geogr. 7, 2,1 [4 T 2]) und zum Testimonium aus der *Eudemischen Ethik* (3, 1,25 [5 T 1]). Johannes ZWICKER führt in seiner Samm-

Von denen, die zu weit gehen, hat der, der es aus Furchtlosigkeit tut, keinen Namen (es wurde von uns bereits früher gesagt, daß vieles keinen eigenen Namen besitzt), er mag wahnsinnig oder unempfindlich sein, wenn er gar nichts fürchtet, weder ein Erdbeben noch die Meereswogen, wie es von den Kelten heißt. Wer in der Standhaftigkeit gegenüber dem Furchtbaren zu weit geht, ist tollkühn.

lung – zwischen den Zeugnissen von Diodor [*] und Nikolaus von Damaskos [*] – noch die fast wortwörtliche Paraphrase dieser Stelle aus der sogenannten *ethicorum Nicomachorum paraphrasis* an. Als Verfasser dieser Schrift wird einmal der Peripatiker Andronikos von Rhodos, einmal Heliodor von Prusa überliefert, jedoch hat Leopold COHN gezeigt, daß beide Zuweisungen fiktiv sind, das Werk erst im 16. Jh. entstanden ist und dessen Autor für uns anonym bleiben muß.¹⁴⁸

¹⁴⁵ So bereits J. A. STEWART, *Notes on the Nicomachean Ethics*, Oxford 1892, 289; René Antoine GAUTHIER – Jean Yves JOLIF, *Aristote, L'Éthique à Nicomaque*, introduction, traduction et commentaire, II.1 (commentaire, livres I–V), Louvain – Paris 1970, 228: „Aristote semble avoir emprunté ce renseignement à un passage de l'Histoire universelle de son contemporain Éphore ...“. Auch ZECCHINI (1984a) 19 scheint an eine direkte Abhängigkeit von Ephoros zu denken, wenn er schreibt: „... c'è qui l'evidente ripresa di una notizia già presente in Eforo ...“.

¹⁴⁶ Zu Ephoros' Werk s. die Ausführungen oben zu [4].

¹⁴⁷ LESKY (1971) 634.

¹⁴⁸ Leopold COHN, *PhW* 9 (1889) 1419 f., s. dazu auch ZWICKER 41 adn., anders noch DUVAL (1971) 248 f. – Der Paraphrase kommt naturgemäß kein eigener Zeugniswert zu, sie sei nur der Vollständigkeit wegen auch genannt: *ethicorum Nicomachorum paraphrasis* 3, 7,7 = Heliodori Prusensis in *ethic. Nic. paraphrasis* = *Commentaria in Aristotelem Graeca* XIX 2 p. 55, 4–9 HEYLBUT = ZWICKER 41: τῶν δὲ ὑπερβαλλόντων ὁ μὲν τῷ μὴ φοβεῖσθαι ὑπερβάλλον, ἀνώνυμος· (εἴρηται δ' ἡμῖν ἐν τοῖς πρότερον, ὅτι πολλά ἐστὶν ἀνώνυμα) καλοῖτο δ' ἂν ὁ τοιοῦτος μαινόμενος ἢ ἀνάλγητος, εἰ μὴδὲν φοβοῖτο, μήτε σεισμὸν μήτε κύματα, καθάπερ φασὶ τοὺς Κελτοὺς.

5 T 3 [?] Aristoteles Pol. 7, 15,2 p. 1336a:

συμφέρει δ' εὐθὺς καὶ πρὸς τὰ ψύχῃ συνεθίζειν ἐκ μικρῶν παίδων· τοῦτο γὰρ καὶ πρὸς ὑγίειαν καὶ πρὸς πολεμικὰς πράξεις εὐχρηστότατον. διὸ παρὰ πολλοῖς ἐστὶ τῶν βαρβάρων ἔθος τοῖς μὲν εἰς ποταμὸν ἀποβάπτειν τὰ γινόμενα ψυχρόν, τοῖς δὲ σκέπασμα μικρὸν ἀμπίσχειν, οἷον Κελτοῖς.

Aristoteles nennt diesen Brauch im Rahmen seiner Ausführungen über die ideale Kindererziehung. Er erwähnt ihn lediglich als eine Methode unter vielen, die Kinder abzu härten. Ich habe diese Stelle in meine Sammlung aufgenommen, da sie von einigen Forschern¹⁴⁹ mit dem später des öfteren für die Kelten belegten Legitimitätstest im Rhein zusammengestellt wird.¹⁵¹ Allerdings handelt es sich hier lediglich um den ersten literarischen Beleg für die

Es ist ferner noch zweckdienlich, die Menschen sofort von Kindesbeinen an an die Kälte zu gewöhnen. So etwas ist nämlich sowohl im Hinblick auf die Gesundheit als auch in dem auf kriegerrische Handlungen bestens anwendbar. Daher herrscht bei vielen Barbaren die Gewohnheit vor, einerseits die Neugeborenen in einen kalten Fluß zu tauchen, andererseits sie mit einer nur dürrtigen Hülle zu kleiden, wie etwa bei den Kelten.¹⁴⁹

Sitte der Kelten, ihre Neugeborenen in einen kalten Fluß zu tauchen (εἰς ποταμὸν ἀποβάπτειν τὰ γινόμενα ψυχρόν), um ihre Widerstandskraft zu testen. Vom Rhein oder einer Überprüfung der rechtmäßigen Geburt ist noch mit keinem Wort die Rede.¹⁵² Nach Claude BOURGEOIS sind die späteren Zeugnisse über das Wasserordal und den Vaterschaftstest nichts anderes als eine Interpretation dieses ursprünglichen Abhärtungstests.¹⁵³

¹⁴⁹ Übersetzung nach Franz F. SCHWARZ, Aristoteles. Politik. Schriften zur Staatstheorie, Stuttgart 1989, 365 f., s. auch 528 f., wo in den AA. 657–660 Parallelstellen aus der antiken Literatur genannt werden.

¹⁵⁰ FREEMAN (1994a) 67 f.: „The description of dipping babies in a river may relate to the Celtic paternity-test in which newborns are dipped into the Rhine, mentioned by classical authors beginning with an anonymous third century B.C. poet in the Greek Anthology. It may also simple be a part of the common practice of hardening newborns by bathing in various lands mentioned by several classical authors.“, s. auch FREEMAN (1996) 31–33, GUYONVARCH – LE ROUX (1998) 163 und MARCO SIMÓN (2000) 126. Zu dem anonymen Epigramm, das jedoch nicht aus dem 3. Jh. v. Chr. stammen dürfte, s. die AA. 348 f. und die Kommentare zu Anthologia Graeca 9, 125 [*], (s. auch das dazugehörige Scholion [*]). – D'ARBOIS DE JUBAINVILLE (1902) 55 und DUVAL (1971) 192 nennen nur die Stelle.

¹⁵¹ So erwähnen ihn Iul. περὶ τῶν τοῦ ἀντοκράτορος πράξεων ἢ περὶ βασιλείας 25, 81D – 82 A [*], epist. 191 [*], ein anonymes Epigramm aus der Anthologia Graeca 9, 125 [*] (s. auch das dazugehörige Scholion [*]), Liban. orat. 12, 48 [*], progymn., narrationes = VIII p. 56,6–12 FÖRSTER [*], Greg. Naz. carm. mor. 29 [*], carm. quae spectant ad alios 4 [*] (vgl. die Erläuterungen dazu von Cosmas Hieropolitanus [*], [*], [*]), Claudian. in Ruf. 2, 111 f. [*], Nonn. Dion. 46,54–60 [*], David von Armenien in Aristotelis categorias prooemium [*],

[*], Theophylaktos Simokattes epist. 10 [*], Gregorios Pisides de expeditione Persica 1, 39–41 [*], Iohannes Tzetzes ἐξήγησις εἰς τὰ ἔργα καὶ τὰς ἡμέρας τοῦ Ἡσιόδου, praef. [*] und Michael Choniates epist. ad Nicolaum Caloducam Nr. 115 [*]. Möglicherweise spielt auch Lucan. 4,694–699 [*] darauf an. Gelegentlich wird dieser Brauch auch den Germanen zugeschrieben, so von Gal. ὑγιεινῶν λόγοι 1, 10 [*], vom Paradoxographus Vaticanus de rebus mirabilibus breviarum nr. 18 [*] und Clem. Al. ὁ παιδαγωγός 3, 3,24 [*]. Ohne Nennung des Volkes Oreib. ἱατρικῶν συναγωγῶν 10, 7,10 [*]. Vgl. auch die interessante Stelle bei Prop. 4, 10,39–43 [*] über Viridomarus.

¹⁵² Falsch daher in mehrfacher Hinsicht DE VRIES (1961) 116: „Daß dieser Kult der Flüsse alt war, wissen wir schon aus den klassischen Autoren. Aristoteles erzählt ja, daß es bei den Galliern Brauch war, ihre neugeborenen Kinder an den Rhein zu bringen, damit sie bei ihrem Eintritt ins Leben gereinigt würden.“

¹⁵³ BOURGEOIS (1991/92) I 93: „Il ne s'agit donc pas, à l'origine, de contrôler la légitimité des enfants par un moyen surnaturel mais seulement de s'assurer de leur résistance: le renseignement donné par Aristote a donc été interprété.“ Er verweist weiters auf eine interessante Parallele bei den Italikern, die Verg. Aen. 9,603 f. zufolge, ebenso verfahren: *durum ab stirpe genus, natos ad flumina primum/ deferimus, saevoque gelu duramus et undis.*

5 T 4 Aristoteles Μασσαλιωτῶν πολιτεία F 549 p. 339 f. Rose

MÜLLER FHG II p. 176 F 239 = Athen. 13, 36 p. 576 A = III p. 269,19 – 270,10 KAIBEL = ZWICKER 2 f.:

τὸ ὅμοιον ἱστορεῖ γενέσθαι καὶ Ἀριστοτέλης ἐν τῇ Μασσαλιωτῶν Πολιτεία γράφων οὕτως· Φωκαεῖς οἱ ἐν Ἰωνία ἐμπορία χρώμενοι ἔκτισαν Μασσαλίαν. Εὐξενος δὲ ὁ Φωκαεὺς Νάν[ν]ω τῷ βασιλεῖ (τοῦτο δ' ἦν αὐτῷ ὄνομα) ἦν ξένος. οὗτος ὁ Νάν[ν]ος ἐπιτελῶν γάμους τῆς θυγατρὸς κατὰ τύχην παραγενόμενον τὸν Εὐξενον παρακέκληκεν ἐπὶ τὴν θοίνην. ὁ δὲ γάμος ἐγίγνετο τόνδε (τὸν) τρόπον· ἔδει μετὰ τὸ δεῖπνον εἰσελθοῦσαν τὴν παῖδα φιάλην κεκρασμένην ᾧ βούλοιο δοῦναι τῶν παρόντων μνηστήρων· ᾧ δὲ δοίη, τοῦτον εἶναι νυμφίον. ἡ δὲ παῖς εἰσελθοῦσα δίδωσιν εἴτε ἀπὸ τύχης εἴτε καὶ δι' ἄλλην τινὰ αἰτίαν τῷ Εὐξένῳ ὄνομα δ' ἦν τῇ παιδί Πέττα. τοῦτου δὲ συμπεσόντος καὶ τοῦ πατρὸς ἀξιοῦντος ὡς κατὰ θεὸν γενομένης τῆς δόσεως ἔχειν αὐτὴν, ἔλαβεν ὁ Εὐξενος γυναῖκα καὶ συνῶκει μεταθέμενος τοῦνομα Ἀριστοξένην. καὶ ἐστὶ γένος ἐν Μασσαλία ἀπὸ τῆς ἀνθρώπου μέχρι νῦν Προτιάδαι καλούμενον· Πρώτις γὰρ ἐγένετο υἱὸς Εὐξένου καὶ τῆς Ἀριστοξένης.

Auch Aristoteles berichtet von einer ähnlichen Geschichte im *Staat der Massalieten*, wo er folgendes schreibt: Die ionischen Phokäer, die Handel trieben, gründeten Massalia. Der Phokäer Euxenos war Gastfreund des Königs Nan[n]os (dies war nämlich sein Name). Dieser Nan[n]os richtete gerade die Hochzeit seiner Tochter aus, da Euxenos zufällig anwesend war, lud er ihn zu dem Fest ein. Die Hochzeit geschah auf folgende Weise: nach dem Mahl mußte das Mädchen hereinkommen und eine Schale mit einem Getränk, das sie gemischt hatte, demjenigen von den anwesenden Freiern überreichen, den sie begehrte. Wem sie die Schale gab, der war der Bräutigam. Als das Mädchen eintrat, gab sie die Schale, entweder aus Zufall oder aus irgendeinem anderen Grund, dem Euxenos. Der Name des Mädchens war Petta. Als dies geschah, hielt es ihr Vater für recht, daß er sie erhalte, da die Übergabe auf göttlichen Willen hin geschehen sei. Euxenos nahm sie zur Frau und lebte mit ihr zusammen, nachdem er ihren Namen in Aristoxene geändert hatte. Und bis heute gibt es eine Familie in Massalia, die von dieser Frau stammt und Protiadai genannt wird: denn Protis war der Sohn von Euxenos und Aristoxene.

Dieser hochinteressante Text stammt aus Aristoteles' *Staat der Massalieten* (Μασσαλιωτῶν πολιτεία), eine der insgesamt 158 Staatsverfassungen, die der Philosoph in einem groß angelegten Sammelwerk und sicher mit zahlreichen Helfern zusammengetragen hatte. Diese Verfassungen sind für uns in der handschriftlichen Überlieferung nur durch Fragmente und Zitate faßbar. Allerdings besitzen wir durch einen 1891 erstmals publizierten Papyrus den *Staat der Athener* (Ἀθηναίων πολιτεία) annähernd vollständig und damit auch eine ungefähre Vorstellung von der Struktur der nicht erhaltenen *Politeiai*.¹⁵⁴ Der *Staat der Athener* enthält nämlich einen historischen Teil (Kap. 1–41), in welchem die politische Entwicklung von den Anfängen bis

in die Zeit des Aristoteles behandelt wird, und einen deskriptiven Teil (Kap. 42–69), der die Einzelheiten der Verfassung zur Zeit der Abfassung (zwischen 328 und 325 v. Chr.) darstellt. Ein ähnlicher Aufbau läßt sich auch für die verlorengegangenen Verfassungen vermuten, und da im vorliegenden Fragment die Gründungslegende von Massalia geschildert wird,¹⁵⁵ gehört es wohl ganz an den Anfang des historischen Teils dieser Verfassung. Als Quelle für die Verfassung Massalias und damit auch für diese Sage dürfte Aristoteles auf eine massaliotische Lokalchronik zurückgegriffen haben.¹⁵⁶ Seine Erhaltung verdanken wir wie so oft Athenaios, der diese Legende im Anschluß an jene des Alexanderhistorikers Chares von Mytilene über die in

¹⁵⁴ Die Arbeiten zur Ἀθηναίων πολιτεία sind Legion, daher sei hier nur auf die kommentierte Ausgabe von Mortimer CHAMBERS, Aristoteles, Staat der Athener (= Hellmut FLASHAR (Hg.), Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 10, Teil 1), Berlin 1990 verwiesen, wo man bequem die ältere Literatur zusammengestellt findet.

¹⁵⁵ Es sei nur am Rande erwähnt, daß diese Legende auch die moderne Kunst inspiriert hat. S. die Abb. von Historienbildern bei Antoine HERMARY – Antoinette HESNARD – Henri TRÉZINY,

Marseille grecque. La cité phocéenne (600–49 av. J.-C.), Paris 1999, 8–14. Auf eine Parallele im letzten Akt von *Arabella*, einer Oper von Richard Strauß nach dem Text von Hugo von Hofmannsthal, verweist BIRKHAN (1997) 837 A. 2.

¹⁵⁶ S. dazu JULLIAN (1926) I 201 A. 4: „On a supposé que la source d'Aristote était la tradition familiale des Protiades ...“; EBEL (1975) 8: „A local Massiliote chronicle is not an unlikely answer. It is hard to see how he could have compiled much of a history without one.“

Asien angesiedelte von Zariadres und Odati zitiert.¹⁵⁷ Diese beiden Erzählungen wurden von Athenaios als Beispiele für außergewöhnliche Hochzeiten zusammengestellt, bei denen die Braut ihren Bräutigam durch Überreichen einer Trinkschale erwählte. Bevor ich jedoch auf dieses vieldiskutierte Motiv der Gattenselbstwahl eingehe, müssen noch einige prinzipielle Bemerkungen gemacht werden.

Für die Gründung von Massalia durch ionische Phokäer gibt es in der literarischen Überlieferung zwei verschiedene chronologische Ansätze. Die eine Richtung setzt dieses Ereignis in die Zeit um 600 v. Chr., die andere verbindet es mit der Flucht der Phokäer vor den Persern um 545/40 v. Chr. Da die hohe Chronologie auch in der archäologischen Evidenz eine Stütze findet, wird sie in der modernen Forschung weitgehend akzeptiert.¹⁵⁸ Aristoteles gehört jedenfalls zu den Vertretern des hohen Ansatzes. Der Text selbst bringt dies zwar nicht klar zum Ausdruck, doch wird das durch eine Notiz im Lexikon des Harpokration eindeutig belegt.¹⁵⁹ Außerdem besitzen wir die ausführlichere Parallelversion der Gründungssage bei Pompeius Trogus durch die gekürzten Epitome des Iustinus (43, 3,4–13 [*]). Dort wird das Ereignis *temporibus Tarquinii regis* datiert, womit wir ebenfalls in die Zeit um 600 kommen, da hier nur der fünfte römische König Tarquinius Priscus (616–578

v. Chr. nach der Datierung des Livius) und nicht der siebente Tarquinius Superbus gemeint sein kann.¹⁶⁰ Obwohl sich beide Berichte inhaltlich sehr nahe stehen, variieren sie in den Einzelheiten, wie den Namen der Protagonisten, doch beträchtlich. So ist bei Trogus-Iustinus von zwei *duces* der Phokäer namens Protis¹⁶¹ und Simos die Rede. Die Tochter des Nan[n]os heißt dort nicht Petta, sondern Gyp-tis und erwählt den Protis, indem sie ihm eine Schale Wasser reicht (43, 3,11: *aquam Proti porrigit*), während es bei Aristoteles eine Schale mit einem nicht näher bestimmten Mischgetränk ist (φιάλην κεκερασμένην).¹⁶² Diese kleinen – aber für die Interpretation der Stelle(n) nicht unwesentlichen – Unterschiede,¹⁶³ waren Anlaß für einige Konjekturen und für noch mehr Rätseln. Die PNN der Protagonisten sind jedenfalls sprechende Namen, die für Legenden und Märchen charakteristisch sind. Der Grieche Εὔξενος ist der ‚gute Gast‘, der bei Aristoteles seine Braut Petta kurzerhand in die ‚beste Gastgeberin‘ (Ἀριστοξένη) umtauft.¹⁶⁴ Der Name Protis (respektive die davon abgeleiteten Protiadai) gehört zu griech. πρῶτος ‚erster, frühester, hervorragendster‘, passend für den Gründer einer Kolonie. Ob auch der PN Simos – zu griech. σιμός ‚stumpfnasig‘, also auf eine körperliche Eigenheit anspielend – eine symbolische Bedeutung besessen hat, wie Didier PRALON vermutet, vermag ich nicht zu sagen.¹⁶⁵

¹⁵⁷ Darauf bezieht sich das τὸ ὅμοιον ἱστορεῖ ... zu Beginn des Aristotelesfragments. Zu Chares von Mytilene s. FGrHist 125, die Stelle ist das F 5.

¹⁵⁸ Die literarischen Belege für beide Traditionen sind gesammelt und kommentiert bei BRUNEL (1948) 5–26; s. jetzt auch TOMASCHITZ (2002) 46 f.

¹⁵⁹ Harpokration s. v. Μασσαλία; s. dazu BRUNEL (1948) 6 f., DUVAL (1971) 444 f., EBEL (1976) 7 und TOMASCHITZ (2002) 47 A. 177.

¹⁶⁰ Wie eindeutig aus Iust. prolog. 43 hervorgeht, wonach in diesem Buch „die Lage der Stadt Rom und ihre Geschichte bis zu Priscus Tarquinius. Dann der Ursprung der Ligurer und die Geschichte der Einwohner von Massalia“ behandelt werden. S. dazu BRUNEL (1948) 7, EBEL (1976) 6, ALONSO-NÚÑEZ (1994b) 114 A. 12, TOMASCHITZ (2002) 47. Unzutreffend DUVAL (1971) 312, wenn er unterstellt: „Jullian, I, p. 201-205: il s’agit du second Tarquin ...“, denn JULLIAN (1926) I 205 A. 2 sagt ausdrücklich: „La contemporanéité du règne de Tarquin est donnée par Justin (XLIII, 3, 4) et Tite-Live (V, 34, 8).“

¹⁶¹ Protis wird auch von Plut. Sol. 2,7 als positives Beispiel für einen Händler zitiert und um die kommerziellen Aktivitäten Solons zu rechtfertigen: ἐνιοὶ δὲ καὶ πόλεων οἰκιστὰι γηγόνασι μεγάλων, ὡς καὶ Μασσαλίας Πρῶτος [sic!] ὑπὸ Κελτῶν τῶν περὶ Ῥοδανὸν ἀγαπηθεῖς. „Einige [sc. Kaufleute] sind sogar Gründer großer Städte geworden, wie Protis von Massalia, der von den um die Rhône wohnenden Kelten sehr geliebt wurde.“

¹⁶² Das von Aristoteles verwendete Perfektpartizip κεκερασμένην (von κερώννυμι ‚mischen, vermischen, zusammen gießen‘) läßt einen natürlich an den im Krater gemischten Wein denken. Da jedoch von Wein nicht ausdrücklich die Rede ist, wurden alle möglichen Spekulationen über die Art des Getränkes angestellt. An ein Weingemisch denken u. a. RADERMACHER (1916) 1, DE VRIES (1961) 130, FREEMAN (1996) 15 A. 12, RANKIN (1996) 36; dagegen JULLIAN (1926) I 204 A. 4. Zu Recht unentschieden läßt die Frage PRALON (1992) 52 f. + A. 10.

¹⁶³ Nicht zustimmen kann ich RADERMACHER (1916) 1, wonach der Parallelbericht bei Iustin nur „belanglose Abweichungen“ enthalte.

¹⁶⁴ S. dazu RADERMACHER (1916) 16, JULLIAN (1926) I 204 f. + A. 7, PRALON (1992) 53, ALONSO-NÚÑEZ (1994b) 112, RANKIN (1996) 37 f., FREEMAN (2002) 54.

¹⁶⁵ PRALON (1992) 54: „Le nom ou plutôt le surnom de l’autre, Simos, rappelle une disgrâce physique: un nez camus, voire une face simiesque. La tare voue quiconque en est victime à l’exclusion, mais peut aussi le qualifier pour les plus grands exploits.“ PRALON verweist hierfür auf Führerpersönlichkeiten, die durch Einäugigkeit (z. B. Horatius Cocles, Hannibal, Antiochos Monophthalmos, Sertorius) oder Einarmigkeit (Mucius Scaevola) ausgezeichnet waren und die sicher einen Teil ihrer Faszination diesen körperlichen Defekten verdankten. Aber eine Stumpfnase?

Umstritten sind aber vor allem die PNN Nan[n]os, Petta und Gyptis. Welcher Sprache oder welchen Sprachen gehören sie an und wie sind sie zu etymologisieren? Der Name des Königs Nanos oder Nannos (beide Formen sind überliefert)¹⁶⁶ läßt sich problemlos zum griechischen und lateinischen Wort für ‚Zwerg‘ stellen (griech. νάννος oder νᾶνος, lat. *nanus*, vgl. auch ital. *nano*, span. *enano*, frz. *nain*) und wurde wohl von den Lesern auch so verstanden.¹⁶⁷ Das heißt aber noch nicht zwingend, daß er auch griechischen Ursprungs war. Er könnte genausogut keltischer oder ligurischer Herkunft sein, wobei von sprachwissenschaftlicher Seite keine sichere Antwort gegeben werden kann.¹⁶⁸ Interessant ist dabei vielleicht, daß Zwerge nicht nur in vielen Sagen eine prominente Rolle spielen, sondern noch in modernen Geschichten oft als alte Herren des Landes erscheinen, das sie später an Menschen abtreten müssen.¹⁶⁹ Nicht minder unklar sind die FNN Petta respektive Gyptis. Es ist vermutet worden, daß einer der beiden

Namen die verderbte Form des anderen ist, wofür man jedoch recht gewaltsame Konjekturen im Text vornehmen mußte, ohne daß geklärt worden wäre, wie die Originalform des Namens lautete.¹⁷⁰ Eines läßt sich jedoch ziemlich sicher sagen, daß, falls die Namensform Petta richtig überliefert ist, sie ungriechisch sein dürfte.¹⁷¹ Für Camille JULLIAN, der die ganze Sage im ligurischen Bereich ansiedelte, war auch dieser Name vermutlich ligurischer Herkunft, wofür er jedoch keinen Beweis erbringen konnte.¹⁷² In der modernen Literatur werden im wesentlichen zwei Deutungsvorschläge gemacht.¹⁷³ Die einen, wie Christian-Joseph GUYONVARC'H und Didier PRALON stellen den FN zur idg. Wurzel **pet-* ‚fliegen‘ (vgl. skr. *pātati*, griech. πέτομαι) und sehen in Petta folglich ein geflügeltes Wesen, einen Vogel.¹⁷⁴ Die anderen, wie Philip Mitchell FREEMAN oder John CAREY halten den Namen für keltisch und vergleichen ihn mit kymr. *peth*, bret. *pezh* ‚Ding‘, air. *cuil* ‚Stück, Teil‘ und dem Element *Pett-*, *Pitt-*, wie es in unzäh-

¹⁶⁶ Die Hss. des Iustin haben *Nanum* und *Nannum*, aber auch *Senanion*, *Senanum*, *Senarium*; die des Athenaios Νάννος und Νάνος.

¹⁶⁷ In diesem Sinne paraphrasiert NORDEN (1923) 458 die Geschichte überhaupt gleich auf folgende Weise: „Der Phokäer ‚Gastlich‘ war dem König ‚Zwerg‘ – so hieß der – begastet. Er kam gerade, als Zwerg seiner Tochter Hochzeit ausrichtete. Da hat Zwerg den Gastlich zum Schmause eingeladen ...“.

¹⁶⁸ Die Entscheidung in dieser Frage hängt natürlich davon ab, ob man in Nan[n]os einen Kelten oder Ligurer sehen will. Die in der Sekundärliteratur vorgeschlagenen Lösungen spiegeln oftmals die Position der jeweiligen Forscher in dieser Frage wider, wobei die Gefahr von Zirkelschlüssen besteht. HOLDER II 683 sagt hierzu nur: „**Nano-s** nach d'Arbois de Jubainville nicht griechisch, sondern ligurisch ...“ – RADERMACHER (1916) 16 hält keltische oder ligurische Herkunft für möglich, läßt die Frage jedoch offen. – JULLIAN (1926) I 203: „Le nom paraît bien ligure; il est à rapprocher des *Nanna*, *Nonnus*, *Nanius*, *Nano*, que l'on trouve en Occident (Holder, II. c. 682-3): c'est un de ces noms à radical monosyllabique et à double consonne qui ne sont pas rares dans l'onomastique ligure ou celtique. [...] C'est à tort, je crois, que Pape a essayé de rattacher ce nom au grec νᾶνος ...“ – Auch RANKIN (1996) 38 hält die Segobrigai [sic!] für ligurisch und in Analogie dazu auch den Namen des Königs für vermutlich ligurisch. S. dazu jedoch auch TOMASCHITZ (2002) 47 + A. 179. – Für vermutlich keltische Herkunft des Nan[n]os spricht sich DOBESCH (2000) 6 A. 5 aus.

¹⁶⁹ So RADERMACHER (1916) 15.

¹⁷⁰ Die Hss. des Athenaios haben eindeutig Πέττα, die des Iustinus schwanken zwischen *Gyptis* und *Giptis*. Um die widersprüchlichen Namensformen zu vereinheitlichen, machte KAIBEL im app. crit. seiner Athenaiosausgabe den Vorschlag (jedoch mit einem *forte* versehen), Πέττα in Γέττα zu verbessern. Andererseits veränderte GUTSCHMID in seiner Iustinusausgabe das überlieferte *Gyptis* (oder *Giptis*) zu *Geptis*. – Eine

Entscheidung läßt sich hier nicht fällen, daher zutreffend EBEL (1976) 7 A. 8: „One cannot tell whether Pompeius or Athenaeus, or some other intermediary, misread the original Greek. The similarity of names rendered in Greek makes it obvious that the confusion here occurred in the transmission.“ – JULLIAN (1926) I 204 A. 1 geht aber noch weiter: „Ce qui n'est pas enfin invraisemblable, c'est que, – les deux mots grecs, γόψ, «vautour» et πετεινόν, «oiseau de proie», étant synonymes, – Aristote (ou Trogue-Pompée) aura pris pour le nom de la Ligure ce qui en était la traduction grecque. Faut-il aller plus et croire que la mythographie aura transformé en êtres humaines des oiseaux donneurs de bons présages, et qu'elle aura fait une vierge philhellène d'une de ces γόπες femelles (Plut. *Quaest. rom.*, 93) consultées peut-être avant de fonder la ville? J'ai peur que ce ne soit raffiner dans l'exégèse philologique.“ Diese etymologischen Spekulationen wurden zu Recht von GUYONVARC'H (1966b) 382–384, aber auch von PRALON (1992) 53 A. 11 als unhaltbar und falsch zurückgewiesen.

¹⁷¹ GUYONVARC'H (1966b) 382.

¹⁷² JULLIAN (1926) I 204 A. 1. Er verweist hierfür zwar auf eine Is. aus Libenice (Leibnitz) CIL III 5370 = HOLDER II 981, die eine Frau namens *Pettu* erwähnt. Nach GUYONVARC'H (1966b) 383 handelt es sich jedoch hierbei keineswegs um einen ligurischen FN, da das Zeugnis mitten aus keltischem Gebiet stamme und zudem die für Noricum typisch PNN-Endung auf -u aufweise.

¹⁷³ Für wenig brauchbar halte ich die Vermutung von RANKIN (1996) 38: „‘Petta’ actually does seem to have in its root meaning of ‚pet‘ something small and affectionate, and its kindred may survive in the French ‚petit‘.“

¹⁷⁴ GUYONVARC'H (1966b) 383: „En tout cas, c'est un ‚oiseau‘“, wobei er S. 384 vorsichtig für kelt. Herkunft optiert, was jedoch aufgrund des anlautenden *p* nicht geht. – PRALON (1992) 53: „Elle est, de quelque manière, l'être ailé, l'oiseau féérique insaisissable ...“.

ligen piktischen ONN aufscheint und ‚Stück Land‘ heißen soll.¹⁷⁵ Die letztgenannte Deutung ist zwar durchaus möglich, aber keineswegs sicher.¹⁷⁶ Zu bedenken ist, daß es sich bei Petta um eine hypokoristische Bildung handelt, die sich prinzipiell besonders schwer etymologisieren läßt. Eine Entscheidung in dieser sprachwissenschaftlichen Diskussion vermag ich jedenfalls nicht zu treffen. Wenn sich auch die Ethnizität der indigenen Protagonisten bei Aristoteles und Iustinus via die Etymologie nicht sicher bestimmen läßt, so erfahren wir doch andererseits bei Iustinus, daß Nan[n]os *rex Segobrigiorum* war, eines Stammes also, dessen Name ganz offensichtlich keltisches Gepräge hatte.¹⁷⁷ Freilich ist es heftig umstritten, ob die Provence bereits um 600 v. Chr. von Kelten besiedelt war. Einen Konsens in dieser Frage gibt es nicht, doch neigt man in der jüngeren Forschung dazu, schon für die Gründungszeit von Massalia mit keltischer Präsenz zu rechnen.¹⁷⁸

Es läßt sich also (mit nicht wenigen Vorbehalten) wahrscheinlich machen, daß die phokäischen Siedler hier mit Kelten zusammentrafen, womit wir wieder zur Gründungssage und ihren möglichen Beziehungen zu keltischen Vorstellungen zurückkehren können. Die Legende ist in der uns überlieferten Form natürlich eine griechische Über-

arbeitung. Die Frage ist, ob sich nichtgriechische Elemente feststellen lassen. So hat bereits Ludwig RADERMACHER in einer eigenen Untersuchung eine Reihe von analogen Fällen aus anderen Kulturen herangetragen.¹⁷⁹ Dabei kommt er zu dem Schluß, daß gerade das Bechermotiv in der massaliotischen Sage wahrscheinlich un griechisch sei und einen bodenständigen Einschlag verrate.¹⁸⁰ Relativ rezent ist ein Aufsatz von Didier PRALON zu diesem Thema, in dem er zeigt, daß das Motiv des fremden Ankömmlings, der von der Königstochter erwählt wird, einem weitverbreiteten Muster im indogermanischen Bereich folgt. Schon Athenaios selbst hat eine Parallele zur wohl persischen Geschichte von Zariadres und Odatis hergestellt.¹⁸¹ Für die Griechen erinnert er an eine Stelle aus Euripides' *Iphigenie auf Aulis*, wonach Tyndareos seine Tochter Helena ihren Mann Menelaos selbst wählen ließ.¹⁸² Auch Penelopes Wahl unter den Freiern, wie sie Homer schildert, läßt sich hierher stellen.¹⁸³ Interessant ist schließlich, daß es nach dem altindischen Recht eine Heirat gab, die sich *svayamvara* ‚freie Wahl‘ nennt und wofür es in der indischen Mythologie einige prominente Beispiele gibt, wie Sita und Râma oder Damayantî und Nala.¹⁸⁴ Für unsere Belange sind allerdings die wesentlich engeren Parallelen in der verna-

¹⁷⁵ FREEMAN (1994a) 65 A. 2, FREEMAN (1996) 15 A. 12, FREEMAN (2002) 54, John CAREY, in: KOCH – CAREY (1995) = (1997) 32: „The bride's name *Petta* is Celtic meaning, most generally 'portion, thing', cf. Welsh *peth*, Old Irish *cuit*. A specialised meaning which may be relevant to this story is that of *Pett*, *Pitt* found in hundred of place-names in the former territory of the Picts (i.e. present-day north-eastern Scotland), where the term meant a 'holding of land'.“; s. dazu auch DELAMARRE (2001) 211 = (2003) 249 f.

¹⁷⁶ Ich danke Dr. David STIFTER vom Institut für Sprachwissenschaft für seinen Rat in dieser Frage.

¹⁷⁷ HOLDER II 1446 stellt dieses Ethnikon zum keltib. ON Sego-briga. Zu den kelt. ONN auf -briga s. FAUST (1975) 204 f. – Eindeutig ist CAREY, in: KOCH – CAREY (1995) = (1997) 32: „The tribal name Segobrigi is also Celtic and means ‚Dwellers in the Strong Hillford‘.“ – Vorsichtiger ist DOBESCH (1995) 30 f. A. 100: „... der Name Segobrigii könnte nahelegen ..., daß auch hier an Kelten gedacht ist. Doch bleibt das ungewiß: für den späteren Angriff der Segobrigii werden sie als Ligurer genannt (43, 4, 9).“ – Anders RANKIN (1996) 38, der im Anschluß an ältere Forscher, wie JULLIAN (1926) I 203 und CLERC (1927–29) I 174, meint: „We have no evidence that the Segobrigai had any Celtic connections at this time. They seem to have been Ligurian ...“; s. dazu jedoch TOMASCHITZ (2002) 47 + A. 179.

¹⁷⁸ Literarisch bezeugt ist diese durch Liv. 5, 34,8 [*], möglicherweise auch durch die bereits oben A. 161 genannte Stelle bei Plut. Sol. 2,7. Ob man auch das Zeugnis des Hekataios von Milet FG rHist 1 F 55 = Steph. Byz. s. v. *Μασσαλία*: πόλις τῆς Λιγυστικῆς κατὰ τὴν Κελτικὴν, ἄποικος Φοκαέων.

Ἐκαταῖος Εὐρώπη, hierherstellen kann, ist fraglich, da der Keltenbegriff an dieser Stelle auch „als klärender Zusatz des spätantiken Lexikographen in den Text gekommen sein könnte“, so TOMASCHITZ (2002) 15. Für die Details dieser Forschungsdiskussion sei auf die ausführlichere Behandlung bei TOMASCHITZ (2002) 47 verwiesen, wo man bequem die kontroversen Standpunkte versammelt findet.

¹⁷⁹ RADERMACHER (1916) 1–16, der mit diesem Artikel in der Tradition von ROHDE (1914) 47–55 steht. Wie es zu jener Zeit üblich war, stellte RADERMACHER Legenden zusammen, die aus den verschiedensten Kulturen unterschiedlichster Zeit stammen. Dieses extrem heterogene Material ist jedoch nur sehr bedingt vergleichbar, so die berechtigte Kritik von PRALON (1992) 55.

¹⁸⁰ RADERMACHER (1916) 9 und 16.

¹⁸¹ Aufgrund dieser und anderer ähnlicher Legenden und Märchen aus dem Orient hat ROHDE (1914) 47–55 auch für die massaliotische Gründungssage orientalische Herkunft vermutet, was jedoch zu Recht kritisiert wurde von RADERMACHER (1916) 3 f., JULLIAN (1926) I 207 A. 4 und JACOBY im Kommentar zu FG rHist 125 F 5.

¹⁸² Eur. Iph. A. 66–71; vgl. auch Hygin. fab. 78. Auf diese Parallele wies bereits RADERMACHER (1916) 4, s. auch PRALON (1992) 55, FREEMAN (1996) 15 A. 12.

¹⁸³ Hom. Od. 21,68–79; s. PRALON (1992) 55, FREEMAN (1996) 15 A. 12.

¹⁸⁴ PRALON (1992) 55 mit den Belegen. Auf die indische Einrichtung des *svayamvara* weisen übrigens auch DE VRIES (1961) 130 und McCONE (1991) 111 f. hin.

kulären inselkeltischen Überlieferung zu der vorliegenden Gründungssage interessanter.¹⁸⁵ Auf diese Entsprechungen hat erstmals Gerard MURPHY in seiner Rezension von ZWICKERS Sammlung hingewiesen, und soweit ich sehe, ist ihm die keltologischen Forschung hierin gefolgt.¹⁸⁶ Ein weitverbreitetes Motiv in der irischen Literatur ist nämlich die Vorstellung von einer heiligen Hochzeit (einem *ἱερὸς γάμος*) zwischen der Landesgöttin und dem König. So wird in der Erzählung *Baile in Scáil* („Vision des Gespenstes“), einem Text aus dem 11. Jh. n. Chr., berichtet, daß der zukünftige König *Conn Cétchathach* und sein Dichter sich in Tara aufhielten, als sie plötzlich von einem Zaubernebel umgeben waren. So gelangten sie in die Andere Welt, wo ihnen zunächst ein geheimnisvoller Reiter erschien, der sich später als der Gott *Lug* zu erkennen gab, und der die beiden in ein Haus führte, in dem auf einem kristallinen Thron ein schönes Mädchen saß, das als *flaithius Érenn* („Herrschaft über Irland“) bezeichnet wurde. Während *Lug* die Namen der späteren Könige Irlands voraussagte, füllte die personifizierte Herrschaft für jeden dieser Könige einen Becher mit rotem Bier.¹⁸⁷ Dieses rote Bier (*derg-(f)laith*)

ist gleichsam das Symbol der Herrschaftsübergabe, der Trank der Souveränität.¹⁸⁸ Es ließen sich noch eine ganze Reihe von ähnlichen Erzählungen hierherstellen, die die Bedeutung der Übergabe eines Getränkes oder von Tranklibationen in der Erwerbung der Herrschaft deutlich zeigen würden. Sie alle aufzuzählen, würde hier zu weit führen.¹⁸⁹ Entscheidend ist jedenfalls, daß die Entsprechungen zwischen der inselkeltischen Literatur und der Gründungssage recht augenfällig sind, sodaß man Kim McCONE vorsichtig zustimmen kann, wenn er schreibt: „This looks very much like a Massaliote assimilation of a native Gaulish myth to account for Greek sovereignty over a city state bordering on their territory. If so, the notion of a king’s daughter transmitting sovereignty to the man of her choice by proffering him a drink prior to marriage and thus establishing a dynastic line is clearly attested among the pagan Gauls as well as the early medieval Irish.“¹⁹⁰ Man sollte jedoch bei solchen Gleichsetzungen – so reizvoll sie auch sind – die oben ausgeführten Schwierigkeiten nicht außer acht lassen.

5 T 5 Anonymus in Aristotelis artem rhetoricam commentarius

Commentaria in Aristotelem Graeca XXI 2 p. 74, 23–25 RABE, ad Aristotelem p. 1373b 5 = ZWICKER 3:

κοινὸν δὲ λέγω τὸν φυσικὸν [sc. νόμον]: ἔστι γὰρ κοινὸν φύσει δίκαιον, ὃ μαντεύονται ἥτοι ὃ λέγουσιν πάντες, καὶ οἱ Κελτοὶ καὶ οἱ Σκύθαι καὶ φυσικῶς δοξάζουσι, κἂν μηδεμίαν κοινωνίαν πρὸς ἀλλήλους ἔχωσιν ...

Mit gemeinsamem [Gesetz] meine ich das Naturgesetz: Es gibt nämlich von Natur aus ein gemeinsames Recht, von dem alle eine Ahnung haben oder sprechen, sowohl die Kelten als auch die Skythen: das meinen sie von Natur aus, auch wenn sie keine Gemeinschaft untereinander haben.

¹⁸⁵ PRALON (1992) geht auf diese Traditionen leider überhaupt nicht ein, wenn er auch S. 55 einräumt: „On pourrait sans doute multiplier les exemples.“

¹⁸⁶ MURPHY, Béaloideas 7 (1937) 143–145. S. auch O’RAHILLY (1946) 15 A. 1, MAIER (1991) 56 f., McCONE (1991) 109 f., HERBERT (1992) 265, FREEMAN (1994a) 65 A. 2, FREEMAN (1996) 15 A. 12, VELASCO LÓPEZ (2002) 299 + A. 10.

¹⁸⁷ Zu dieser Erzählung s. MAIER (1994) 36 f. und BIRKHAN (1997) 532 mit weiterführenden Literaturangaben.

¹⁸⁸ Die Wörter *flaith* ‚Herrschaft‘ und *laith* ‚Bier‘ sind im Falle von Lenition, wo das *f* ausfällt, homophon. Auf diese Korrelation beider Begriffe hat bereits WEISWEILER (1943) 113 hingewiesen; s. dazu auch DE VRIES (1961) 130 + A. 19, ENRIGHT (1996a) 264, BIRKHAN (1997) 532 + A. 3.

¹⁸⁹ Für weitere Beispiele sei auf die Arbeiten von O’RAHILLY (1946) 14–21, MAIER (1991) passim, MAIER (1994) 163 f., McCONE (1991) 109 f., HERBERT (1992) 264–275, BIRKHAN (1997) 532–534 verwiesen. Eine ausführliche Studie zu diesem Themenkomplex ist ENRIGHT (1996a).

¹⁹⁰ McCONE (1991) 109. Vgl. auch FREEMAN (1996) 15 A. 12: „Although the theme of a bride choosing a husband is common in classical literature [...] both the bride’s name and the similarity of the story to Celtic sovereignty goddess tales is intriguing.“ Ähnlich auch jüngst VELASCO LÓPEZ (2002) 300: „Ce contexte rend très vraisemblable l’hypothèse de l’adaption d’un mythe celtique, grâce auquel les Celtes sont désormais apparentés aux Grecs à travers une généalogie réelle, humaine, qu’Aristote limite à la lignée des Protiades.“ – Ob man mit MAIER (1991) 57 und FREEMAN (1994a) 24 A. 1 auch die bei Plutarch (mul. virt. 20 [*] und Amatorius 22 [*]) und Polyainos (strat. 8, 39 [*]) überlieferte Anekdote von Kamma hierherstellen kann, scheint mir fraglich. Bei der dort geschilderten Hochzeitszeremonie überreicht Kamma ihrem künftigen Mann, dem Galater Sinorix, ebenfalls ein Schale, allerdings mit einem vergifteten Honigtrank. Es ist allerdings umstritten, ob Kamma überhaupt eine Galaterin, und ob der Hochzeitsritus genuin keltisch oder nicht vielmehr griechisch oder anatolisch war. Aufgrund dieser Unsicherheiten und der stark novellisti-

Diese Stelle entstammt einem im 12. Jh. n. Chr. verfaßten anonymen Kommentar zu Aristoteles' Rhetorik. Sie bezieht sich konkret auf die Ausführungen des Philosophen (Rhet. 1, 13 p. 1373b) zum ungeschriebenen Naturgesetz (νόμον κοινόν), von dem alle Menschen eine gemeinsame Vorstellung besitzen, ohne daß dies die Folge von wechselseitiger Beeinflussung wäre. Dieses Naturgesetz steht im Gegensatz zum speziellen Gesetz (νόμον ἴδιον), das jedes Volk für sich selbst – sei es schriftlich oder mündlich – fixiert.¹⁹¹ Als Beispiele für ein solches allen Menschen von Natur aus angeborenes Gerechtigkeitsempfinden zitiert Aristoteles zunächst zwei Verse aus Sophokles' Drama *Antigone*, die ja bekanntlich ihren Bruder Polyneikes gegen das ausdrückliche Verbot des Kreon begraben hatte, und ihr Verhalten vor dem König mit Verweis auf eben dieses Naturgesetz rechtfertigt. Denn dieses Gesetz „lebt nicht erst seit heute oder gestern, sondern schon seit immer und keiner weiß, wann es erschien.“¹⁹² Zur weiteren Illustration folgen hierauf noch andere Zitate, die uns hier nicht zu beschäftigen brauchen. Entscheidend ist vielmehr, daß bei

Aristoteles jeglicher Hinweis auf Kelten oder Skythen fehlt, dies ist nämlich erst die Zutat des gut eineinhalb Jahrtausende später schreibenden anonymen Kommentators. James J. TIERNEY hat die auch von anderen Forschern geteilte und durchaus wahrscheinliche Ansicht vertreten, daß die Passage „clearly reflects the earlier idealization of peripheral peoples such as the Hyperboreans whose place is now taken by Celts and Scythians.“¹⁹³ Wir besitzen hiermit eine ihrer Tendenz nach sehr keltentfreundliche Nachricht, die wohl in einer relativ alten Tradition steht, über deren genaue zeitliche Einordnung und Herkunft sich jedoch nichts sagen läßt. Sie steht jedenfalls in klarem Gegensatz zu vielen späteren Zeugnissen aus dem griechischen und römischen Bereich, die gerade den Kelten jegliches Bewußtsein für göttliches und menschliches Recht absprechen.¹⁹⁴ Wenn die Kelten an diesem von den Göttern gegebenen Naturgesetz teilhaben sollen, ist eine solche Charakterisierung ebenso wie ihr glattes Gegenteil natürlich eine Projektion von außen und nur für das Keltentum ihrer Urheber aussagekräftig.

schen Gestaltung dieser Anekdote möchte ich den möglicherweise nur zufälligen Übereinstimmungen nicht allzu viel Bedeutung beimessen. S. dazu ausführlicher den Kommentar zu Plut. mul. virt. 20 [*].

¹⁹¹ S. dazu den ausführlicheren Kommentar von William M. A. GRIMALDI, Aristotle, *Rhetoric* I. A Commentary, New York 1980, 285–288.

¹⁹² Soph. Ant. 456 f.: οὐ γάρ τι νῦν γε καχθές, ἀλλ' αἰεὶ ποτε/ζῆ ταῦτα, κοῦδες οἶδεν, ἐξ ὅτου ᾿φάνη. Arist. Rhet. 1, 13 1373b 13 verändert das ταῦτα bei Sophokles zu τοῦτο, um so den Bezug zum νόμον κοινόν deutlicher zu machen. S. dazu GRIMALDI, a.a.O. 289.

¹⁹³ TIERNEY (1959/60) 195. – S. auch ZECCHINI (1984a) 19 A. 30: „... mi sembra importante rilevare qui che l'inserimento dei Celti nelle medesime categorie morali dei Greci e il riconoscimento dell'esistenza di concetti morali comuni agli uni e agli

altri doveva essere affermato con vigore da Aristotele, se è giunto sino all'anonimo Scoliaista della Retorica aristotelica, vissuto nell XII secolo ...“. – RUGGERI (2000) 68: „Al posto degli Iperborei, come idealizzati popoli settentrionali, ci sono ora Celti e Sciti, ai quali è attribuita un'innata consapevolezza dell'esistenza di una sorta di giustizia naturale (v. *Commentaria in Aristotelem Graeca*, XXI, 2).“ – MARCO SIMÓN (2000) 126: „Un escolio de Aristóteles alude a la relación que muchos establecen entre la ley y la justicia natural y los celtas o escitas: el pasaje refleja cómo la más antigua idealización de pueblos periféricos como los hiperbóreos se aplica después a estos pueblos históricos.“

¹⁹⁴ Es erübrigt sich hier eine Liste der Belegstellen anzuführen, da diese Einschätzung seit dem Galliersturm auf Rom respektive dem Kelteneinfall nach Griechenland zum Standardrepertoire der Keltentopoi zählt.

6. HEKATAIOS AUS ABDERA (ODER TEIOS)

Nach Aristoteles kommt bei ZWICKER zuerst das berühmte Zeugnis des Ptolemaios über die Begegnung Alexanders mit den Kelten (FGrHist 138 F 2 = Strab. Geogr. 7, 3, 8 [7 T 1]), auf das ein Gedicht aus der Anthologia Graeca folgt, welches fälschlicherweise der hellenistischen Dichterin Anyte zugeschrieben wurde. Diese Zuordnung ist schon seit langem als unrichtig erkannt, wobei in der Forschung Uneinigkeit darüber herrscht, wer als tatsächlicher Verfasser zu nennen ist; einig ist man sich lediglich dar-

über, daß das Gedicht jüngeren Datums als Anyte ist, weswegen ich es an späterer Stelle behandeln werde (Anth. Graec. 7, 492 [*]). Erst nach diesem Gedicht kommt bei ZWICKER das Fragment des Hekataios von Abdera aus dessen Werk *Über die Hyperboreer* (FGrHist 264 F 7 = Diod. 2, 47, 1–7 [6 T 1]), das jedoch sicher vor der Alexander-geschichte des Lagiden verfaßt wurde, weswegen ich es bereits an dieser Stelle behandle.¹⁹⁵

6 T 1 [F ?] Hekataios aus Abdera FGrHist 264 F 7 = Diod. 2, 47, 1–7

FGrHist III A p. 15,26 – 16,23 = MÜLLER FHG II p. 386 F 2 = Diod. 2, 47, 1–7 = I p. 244,22 – 246,11 VOGEL – FISCHER = ZWICKER 4 f.:

ἡμεῖς δ' ἐπεὶ τὰ πρὸς ἄρκτους κεκλιμένα μέρη τῆς Ἀσίας ἡξιώσαμεν ἀναγραφῆς, οὓς ἀνοίκειον εἶναι νομίζομεν τὰ περὶ τῶν Ὑπερβορέων μυθολογούμενα διελθεῖν. τῶν γὰρ τὰς παλαιὰς μυθολογίας ἀναγεγραφότων Ἑκαταῖος καὶ τινες ἕτεροὶ φασιν ἐν τοῖς ἀντιπέρας τῆς Κελτικῆς τόποις κατὰ τὸν ὠκεανὸν εἶναι νῆσον οὐκ ἐλάττω τῆς Σικελίας. ταύτην ὑπάρχειν μὲν κατὰ τὰς ἄρκτους, κατοικεῖσθαι δὲ ὑπὸ τῶν ὀνομαζομένων Ὑπερβορέων ἀπὸ τοῦ πορρωτέρω κεῖσθαι τῆς βορείου πνοῆς οὐσαν δ' αὐτὴν εὐγείον τε καὶ πᾶμφορον, ἔτι δ' εὐκρασίᾳ διαφέρουσιν, διττοὺς κατ' ἔτος ἐκφέρειν καρπούς. (2) μυθολογοῦσι δ' ἐν αὐτῇ τὴν Λητὴν γεγονέναι διὸ καὶ τὸν Ἀπόλλω μάλιστα τῶν ἄλλων θεῶν παρ' αὐτοῖς τιμᾶσθαι· εἶναι δ' αὐτοὺς ὥσπερ ἱερεῖς τινὰς Ἀπόλλωνος διὰ τὸ τὸν θεὸν τοῦτον καθ' ἡμέραν ὑπ' αὐτῶν ὑμνεῖσθαι μετ' ᾠδῆς συνεχῶς καὶ τιμᾶσθαι διαφερόντως. ὑπάρχειν δὲ καὶ κατὰ τὴν

Da wir nun schon die nördlichen Teile Asiens der Beschreibung für wert gehalten haben, scheint es uns nicht abwegig, auch die Fabeln von den Hyperboreern mit zu behandeln. Die alten Mythographen, Hekataios und einige andere, berichten, gegenüber den Gegenden der Keltiké gäbe es eine Insel im Ozean, nicht kleiner als Sizilien. Sie liege im Norden und werde von den sogenannten Hyperboreern [= jenseits des Nordens] bewohnt, so genannt, weil sie weit jenseits der Nordwinde zu Hause seien. Die Insel habe guten Boden, alles wachse auf ihr, sie zeichne sich durch ausgewogenes Klima aus, zweimal im Jahre trage sie Früchte. (2) Wie man erzählt, sei auf ihr Leto geboren, und deshalb werde auch Apollon am meisten von allen anderen Göttern durch die Bewohner verehrt, ja sie seien gleichsam Priester des Apollon, weil dieser Gott jeden Tag von ihnen ununterbrochen mit Gesängen gefeiert und auch sonst ganz besonders ausgezeichnet wird. Auf der Insel befinde sich

¹⁹⁵ Zur chronologischen Einordnung s. die Ausführungen zu Hekataios [6] und Ptolemaios [7].

νήσον τέμενός τε Ἀπόλλωνος μεγαλοπρεπὲς καὶ ναὸν ἄξιόλογον ἀναθήμασι πολλοῖς κεκοσμημένον, σφαιροειδῆ τῷ σχήματι. (3) καὶ πόλιν μὲν ὑπάρχειν ἱερὰν τοῦ θεοῦ τούτου, τῶν δὲ κατοικούντων αὐτὴν τοὺς πλείους εἶναι κιθαριστάς, καὶ συνεχῶς ἐν τῷ ναῷ κιθαρίζοντας ὕμνους λέγειν τῷ θεῷ μετ' ᾧδῆς, ἀποσεμνύνοντας αὐτοῦ τὰς πράξεις. (4) ἔχειν δὲ τοὺς Ὑπερβορέους ἰδίαν τινὰ διάλεκτον, καὶ πρὸς τοὺς Ἑλλήνας οἰκειότατα διακεῖσθαι, καὶ μάλιστα πρὸς τοὺς Ἀθηναίους καὶ Δηλίους, ἐκ παλαιῶν χρόνων παρειληφότας τὴν εὐνοίαν ταύτην. καὶ τῶν Ἑλλήνων τινὰς μυθολογοῦσι παραβαλεῖν εἰς Ὑπερβορέους, καὶ ἀναθήματα πολυτελῆ καταλιπεῖν γράμμασιν Ἑλληνικοῖς ἐπιγεγραμμένα. (5) ὡσαύτως δὲ καὶ ἐκ τῶν Ὑπερβορέων Ἀβάριν εἰς τὴν Ἑλλάδα καταντήσαντα τὸ παλαιὸν ἀνασῶσαι τὴν πρὸς Δηλίους εὐνοίαν τε καὶ συγγένειαν. φασὶ δὲ καὶ τὴν σελήνην ἐκ ταύτης τῆς νήσου φαίνεσθαι παντελῶς ὀλίγον ἀπέχουσαν τῆς γῆς καὶ τινὰς ἐξοχὰς γεώδεις ἔχουσιν ἐν αὐτῇ φανεράς. (6) λέγεται δὲ καὶ τὸν θεὸν δι' ἐτῶν ἑννεακαίδεκα καταντᾶν εἰς τὴν νήσον, ἐν οἷς αἱ τῶν ἄστρον ἀποκαταστάσεις ἐπὶ τέλος ἄγονται· καὶ διὰ τοῦτο τὸν ἑννεακαίδεκαετῆ χρόνον ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων Μέτωνος ἐνιαυτὸν ὀνομάζεσθαι. (7) κατὰ δὲ τὴν ἐπιφάνειαν ταύτην τὸν θεὸν κιθαρίζειν τε καὶ χορεύειν συνεχῶς τὰς νύκτας ἀπὸ ἰσημερίας ἑαρινῆς ἕως πλειάδος ἀνατολῆς ἐπὶ τοῖς ἰδίῳς ἐνήμερήμασι τερπόμενον. βασιλεύειν δὲ τῆς πόλεως ταύτης καὶ τοῦ τέμενους ἐπάρχειν τοὺς ὀνομαζομένους Βορεάδας, ἀπογόνους ὄντας Βορέου, καὶ κατὰ γένος αἰεὶ διαδέχεσθαι τὰς ἀρχάς.

Dieses paraphrasierende Exzerpt Diodors stammt aus dem Werk *Über die Hyperboreer* (περὶ Ὑπερβορέων) und ist zugleich das umfangreichste Fragment, das wir von diesem eigentümlichen Buch besitzen. Sein Verfasser ist der in Abdera oder Teos geborene Hekataios, dessen

auch ein prachtvoller heiliger Bezirk des Apollon und ein bedeutender Tempel, geschmückt durch viele Weihgaben, der Form nach kreisrund. (3) Ferner gebe es dort eine demselben Gott geweihte Stadt, deren Einwohner in der Mehrzahl Kitharaspiele seien, die ununterbrochen in dem Tempel zu ihrem Kitharaspiele dem Gott mit Gesängen Hymnen vortragen, indem sie seine Taten verherrlichten. (4) Sprache hätten die Hyperboreer eine eigene, sie stünden aber den Griechen, vor allem den Athenern und den Deliern, höchst freundlich gegenüber, und hätten diese Wohlgesonnenheit seit alters her übernommen. Auch erzählen manche Mythographen, einige Griechen seien zu den Hyperboreern gelangt und hätten dort wertvolle Weihgeschenke zurückgelassen, die sie mit griechischer Aufschrift versahen. (5) Und ebenso soll aus dem Hyperboreerland Abaris nach Griechenland gekommen sein, um mit den Deliern Wohlgesonnenheit und Verwandtschaft zu erneuern. Der Mond erscheine von jener Insel aus ganz nahe der Erde und man könne bergähnliche Erhebungen auf ihm wahrnehmen. (6) Wie es heißt, besucht der Gott alle neunzehn Jahre die Insel, in einem Zeitintervall, nach dessen Ablauf die Gestirne wieder ihre gleiche Stellung erreicht haben: Deshalb auch nennen die Griechen einen Zeitraum von neunzehn Jahren das Jahr des Meton. (7) Bei dieser Erscheinung spiele der Gott ununterbrochen auf der Kithara und tanze im Reigen in den Nächten; diese währe von der Tag-Nachtgleiche im Frühling bis zum Aufgang der Pleiaden und er verbringe seine Tage in Freude. Könige über die Stadt und zugleich Aufseher über den heiligen Bezirk seien die sogenannten Boreaden, Nachkommen des Boreas, die die Würden in ihrer Familie weitervererben.¹⁹⁶

Lebenszeit sich nur approximativ mit 350 bis 290 v. Chr. angeben läßt.¹⁹⁷ Das Hyperboreerbuch ist zu Beginn von Hekataios' schriftstellerischer Tätigkeit entstanden, wohl vor seinem zweiten Hauptwerk, der *Ägyptischen Geschichte* (Αἰγυπτιακά). Nach Felix JACOBY kann man es vermut-

¹⁹⁶ Zur Übersetzung vgl. jene von Gerhard WIRTH, Diodoros. Griechische Weltgeschichte, Bd. 1 (= Bibliothek der griechischen Literatur Bd. 34), Stuttgart 1992, 183 f.; s. auch den dortigen kurzen Kommentar S. 316 f.; s. ferner die mit kurzen AA. versehenen Übersetzungen von Adolf WAHRMUND, Diodor's von Sicilien Geschichte-Bibliothek, 2. Buch, Stuttgart 1867, 62–64; C. H. OLDFATHER, Diodorus of Sicily (Loeb), London 1967, II 36–41; Ferdinand HOFER, Bibliothèque historique de Diodore de Sicile, Paris s. a., 167 f.

¹⁹⁷ Zu seinem Leben und Werk ist immer noch grundlegend der Artikel von Felix JACOBY, Hekataios (4.), RE VII.2 (1912) 2750–2769, s. ferner den Kommentar von JACOBY zu FGrHist

264, III A p. 29–31, LESKY (1971) 874, W. SPOERRI, Hekataios (4.), KIP II (1979) 980–982, LENDLE (1992) 269, Irina WANDREY, Hekataios v. Abdera [4], DNP V (1998) 267. Etwas zu niedrig setzen die Lebenszeit ZECCHINI (1984a) 23 („330–270 ca.“), und MARCO SIMÓN (2000) 132 („ca. 320–270“) an, denn nach JACOBY, a.a.O. 2751 ist es sehr fraglich, ob er die Regierungszeit des Ptolemaios Philadelphos (283–246) überhaupt noch erlebt hat. – Nicht aufhalten wird man sich mit der noch immer anzutreffenden falschen Zuschreibung des vorliegenden Fragments an den im 6. Jh. lebenden Milesier Hekataios, so z. B. bei DE VRIES (1961) 192 oder CUNLIFFE (1997) 184.

lich in die 20er Jahre des 4. Jh.s datieren.¹⁹⁸ Den erhaltenen Fragmenten nach zu urteilen, handelt es sich beim Hyperboreerbuch um eine pseudoethnographische Utopie. Der äußeren Form nach ist es gestaltet wie ein authentischer Reisebericht über ein real existierendes Volk, das im Norden auf einer Insel, die nicht kleiner als Sizilien sein soll, im Okeanos gegenüber der Keltiké angesiedelt wird. Die im folgenden in Diodors sicher stark gekürztem Exzerpt geschilderten Einzelheiten – Lebensumstände, Umweltbedingungen, Apollonverehrung und dergleichen – sind nach Meinung von JACOBY und anderen ebenso fiktiv wie die mythischen Hyperboreer und nicht mehr als ein Produkt freier Phantasie.¹⁹⁹ Um der ganzen Schilderung jedoch den Schein der Wahrheit zu verleihen, werden sogar Weihegaben mit griechischer Aufschrift, die von einigen Griechen beim dortigen kreisrunden Apollontempel deponiert worden sein sollen, als Beweis für den dauernden Verkehr zwischen Griechen und Hyperboreern angeführt. Der

roman- und märchenhafte Charakter dieses Berichts, der nicht einmal von Diodor verkannt wird,²⁰⁰ ist jedenfalls überdeutlich. Allerdings gab und gibt es immer wieder namhafte Stimmen in der Forschung, die hinter diesem Phantasiegemälde des Hekataios mehr vermuteten. Ihrer Ansicht nach sind die vom Schriftsteller verwendeten Details nicht völlig aus der Luft gegriffen, sondern der Reflex von griechischen Kenntnissen über die Kelten:²⁰¹ die Insel gegenüber der Keltiké sei mit Britannien gleichzusetzen,²⁰² der kreisrunde Tempel Apollons erinnere frappant an Stonehenge,²⁰³ der Apollonkult sei als Hinweis auf einen dortigen Sonnenkult zu fassen²⁰⁴ oder „gleichsam als Vorklang des *Apollo Maponos*“²⁰⁵, die Kithara spielenden Verehrer des Gottes gemahnen an die keltischen Barden²⁰⁶ und schließlich würde der Zyklus von neunzehn Jahren angeblich seine exakte Entsprechung im gallo-römischen Kalender von Coligny (dép. Ain) finden.²⁰⁷ Es ist durchaus zutreffend, wie Giuseppe ZECCHINI vermerkt, daß es schon

¹⁹⁸ So JACOBY im Kommentar zu FGrHist 264 F 6 III A p. 54, s. auch JACOBY, a.a.O. 2758.

¹⁹⁹ Für eine gute Zusammenstellung der antiken Nachrichten zu den Hyperboreern s. H. DAEBRITZ, Hyperboreer, RE IX.1 (1914) 258–279, ferner Hans von GEISAU, Hyperboreoi, KIP II (1979) 1274 f.; für die moderne Sekundärliteratur s. den Überblick bei MARCO SIMÓN (2000) 127 f. A. 22.

²⁰⁰ Er spricht 2, 47,1 ausdrücklich von „den Fabeln über die Hyperboreer“ (τὰ περὶ τῶν Ὑπερβορέων μυθολογούμενα).

²⁰¹ Stellvertretend für diese Forschungsrichtung sei ZECCHINI (1984a) 23 zitiert: „... tutti questi elementi forniti da Ecatèo per gli Iperborei corrispondono in modo impressionante a quanto sappiamo dei Celti ...“; zustimmend auch MARCO SIMÓN (2000) 123 f.: „... buena parte de las informaciones míticas sobre los hiperbóreos se corresponden de una manera más que notable con lo que sabemos de la Céltica antigua.“; s. auch ebd., 132.

²⁰² Diese Vermutung ist eigentlich naheliegend und dementsprechend weitverbreitet: RHÏS (1892) 194 f., HUBERT (1950) 30 A. 1, KÖVES-ZULAUF (1955) 222 f., DE VRIES (1961) 72, LANTIER (1973) 130, BIRKHAN (1997) 579 u. v. m. (s. die Literaturangaben in den folgenden AA. 203 ff.). – Vgl. dazu auch DOBESCH (1995) 83.

²⁰³ Bereits JACOBY im Kommentar zu FGrHist 264 F 7 III A p. 53 kritisierte eine solche Gleichsetzung. Aber noch jüngst findet sich diese in der älteren Forschung vielfach vorgetragene These bei CUNLIFFE (1997) 184: „One may reasonably wonder if this is a reference to Britain and more specifically to Stonehenge, about which the ancient world must have had some knowledge even though there is no evidence that it was in active use much after the middle of the second millenium.“ – Auch ZECCHINI (1984a) 23: „... il tempio circolare ricorda costruzioni simili a quella megalitica di Stonehenge, adibita appunto a un culto solare ...“. – Anders PIGGOTT (1978) 43: „Unconvincingly attributed to Stonehenge from time to time, this, of not sheer

myth, might better apply to Celtic ceremonial centres of the type just described, in Ireland or in Britain, around the fourth century BC.“ PIGGOTT denkt dabei konkret an Anlagen wie jene von Navan Fort, Emain Macha und Dun Ailinne. – Unklar ist mir, wie DE VRIES (1961) 187 zu der Behauptung kommt, daß nach Diodor „Apollo [...] im nördlichen Gallien einen runden Tempel in einem herrlichen Walde [hatte].“ Und auf S. 192 wird die Stelle sogar als einziger etwas ausführlicher antiker Bericht über keltische Tempelbauten zitiert.

²⁰⁴ So auch schon JULLIAN (1903b) 92 A. 1, der zwar einräumt, daß in diesem Bericht „beaucoup de fatras grec“ sei, dennoch „il y a dans ce passage des indications exactes sur le culte rendu par les Bretons au Soleil: la découverte du calendrier de Coligny confirme l'existence par tout l'Occident d'une doctrine sur les révolutions astronomiques ...“; vgl. auch ebd. 92 A. 4, LANTIER (1973) 130 und ZECCHINI (1984a) 23.

²⁰⁵ BIRKHAN (1997) 579.

²⁰⁶ ZECCHINI (1984a) 23: „... il ruolo di canto e musica nei riti religiosi era il medesimo assolto dai bardi, cioè dal terzo grado della gerarchia druidica ...“. Vgl. auch RHÏS (1892) 195.

²⁰⁷ ZECCHINI (1984a) 23 + A. 50; JULLIAN (1903b) 92 A. 1, s. auch PIGGOTT (1968) 116, der zu Recht darauf hinweist, daß der Zyklus von neunzehn Jahren auch in der babylonischen und griechischen Astronomie bekannt war. – Zum Kalender von Coligny s. u. a. RIG III, WEISGERBER (1931a) 152–154, McCLUSKEY (1990), OLMSTED (1992), MAIER (1994) 81 f., BIRKHAN (1997) 786–790, LAMBERT (1997) 108–115, LE CONTEL – VERDIER (1997). – KÖVES-ZULAUF (1955) 223 A. 54, PIGGOTT (1968) 108 und SOPEÑA GENZOR (1995) 33 wollen diesen Zyklus von neunzehn Jahren sogar mit der zwanzigjährigen Ausbildung der Druiden in Verbindung bringen (Caes. bell. Gall. 6, 14,3 [23 T 15]: *annos nonnulli vicenos in disciplina permanent*, vgl. Pomp. Mela 3, 19 [*]). Vergleiche dieser Art sind jedoch m. E. sinnlos.

früh in der griechischen Literatur zu einer Gleichsetzung von Hyperboreern und Kelten gekommen ist. Dies ist etwa bei Herakleides Pontikos, einem Zeigenossen des Aristoteles, der Fall, für den Rom 390 v. Chr. nicht von Kelten, sondern von Hyperboreern eingenommen wurde.²⁰⁸ Auch in späterer Zeit lassen sich in den literarischen Vorstellungen, die von den beiden Völkern kursieren, nicht wenige Ähnlichkeiten nachweisen. So gesehen hat die jüngst wieder von Francisco MARCO SIMÓN geäußerte Behauptung, daß das Bild der mythischen Hyperboreer in einigen Punkten nach dem Modell der historischen Kelten gezeichnet wurde, durchaus ihre Berechtigung.²⁰⁹ Dennoch stehe ich im Fall des vorliegenden Testimoniums den oben referierten Theorien aus mehreren Gründen skeptisch gegenüber. Zum einen wird von der Hyperboreerinsel im Okeanos nur gesagt, daß sie „gegenüber den Gegenden der Keltiké“ (ἐν τοῖς ἀντιπέρας τῆς Κελτικῆς τόποις) liege. Nach den damaligen geographischen Vorstellungen konnte unter Keltiké jedoch ein ziemlich weites Gebiet verstanden werden, das den äußersten Westen aber auch den Norden Europas umfaßte.²¹⁰ Eine Gleichsetzung mit Britannien ist

zwar möglich, aber nicht sicher. Zum anderen aber, und das wiegt viel schwerer, wurde nicht hinreichend berücksichtigt, aus welcher Zeit dieses Zeugnis stammt. Woher hätte Hekataios, ein Grieche des ausgehenden 4. Jh.s v. Chr., für den außer einem Aufenthalt in Ägypten keine Reisen überliefert oder wahrscheinlich sind und der zudem die Berichte des Pytheas augenscheinlich nicht gekannt hat,²¹¹ derartig detaillierte Informationen über Britannien und dessen Bewohner gewinnen sollen, während alle anderen zeitgleichen und älteren erhaltenen Quellen hierüber nichts nur annähernd Vergleichbares zu berichten haben? Außerdem scheinen mir die oben erwähnten Parallelen nicht so augenfällig zu sein, jedenfalls nicht in dem Sinn, daß nur eine Erklärung aus dem Keltischen möglich ist.²¹² Vielmehr werden hier die Hyperboreer mit den durchaus üblichen Topoi als ein gottgefälliges, in exzeptioneller Fruchtbarkeit lebendes und eng mit Apollon verbundenes Nordvolk charakterisiert. Aus den genannten Gründen scheint mir daher eine Deutung im Sinne JACOBYS wahrscheinlicher und die Stelle für die keltische Religionsgeschichte letztlich unbrauchbar.²¹³

²⁰⁸ Heracl. F 102 WEHRLI = Plut. Cam. 22,2–3; zu dieser Stelle s. ZECCHINI (1984a) 22 + AA. 47 f., FREEMAN (1994a) 59 f., FREEMAN (1996) 26 f., MARCO SIMÓN (2000) 123 f.

²⁰⁹ S. dazu ausführlicher MARCO SIMÓN (2000) 121–147.

²¹⁰ DOBESCH (1995) 36 f. meint zu dieser Stelle: „Hier wirkt noch ganz die große Keltike des Ephoros nach. Die Verbindung mit den Hyperboreern – die keineswegs singulär ist – konnte auf den Norden oder Nordwesten deuten, ist aber auch mit dem fernen Westen vereinbar.“ – Anders MÜLLENHOFF (1870/1906) I 423.

²¹¹ So Felix JACOBY, Hekataios (4.), RE VII.2 (1912) 2755 f., s. dazu auch MÜLLENHOFF (1870/1906) I 423. – Anders jedoch Ferdinand HOEFER, a.a.O. 168 A. 2: „Peut-être est-il emprunté au voyage de Pythéas, dont il ne nous reste que de faibles fragments.“

²¹² Außerdem besteht die Gefahr von falschen Zirkelschlüssen. Nur weil etwas auch für die Kelten – und noch dazu in wesentlich späterer Zeit – belegt ist, heißt das ja noch nicht eo ipso, daß Hekataios seine Anregung von dort genommen haben muß.

²¹³ Als „wenig brauchbar“ stuft sie auch BIRKHAN (1997) 579 ein; s. auch schon CLEMEN (1941/42) 120 A. 9. – Zutreffend sind auch die prinzipiellen Bedenken von FREEMAN (1994a) 28 in seiner Sammlung der frühen literarischen Nachrichten zu den antiken Kelten: „A lack of concord on an acceptable corpus of early classical references to the Celts is a major problem among the few previous works on the subject, especially among the three most important secondary sources: D’Arbois de Jubainville, Dinan, and Tierney. This is partially because D’Arbois de Jubainville, Dinan, and several others have an unjustifiably broad definition of „Celtic“ which includes Hyberboreans [sic!] ...“. – Inkonsistent ist in diesem Punkt auch ZWICKER, der zwar das Testimonium des Hekataios aufgenommen hat, ähnliche Nachrichten (wie etwa Plin. nat. hist. 4, 89–91, Pomp. Mela 3, 37) über die Hyperboreer aber nicht berücksichtigt hat. Da es den eigentlichen Rahmen meiner Sammlung sprengen würde, habe ich diese Zeugnisse bewußt ausgeklammert, so aufschlußreich sie im einzelnen auch für das Verständnis der frühen Keltennachrichten sein mögen.

7. PTOLEMAIOS I. SOTER

7 T 1 Ptolemaios I. Soter FGrHist 138 F 2 = Strab. Geogr. 7, 3,8

FGrHist II B 1 p. 754,21–26 = Strab. Geogr. 7, 3,8 = ZWICKER 3:

φησὶ δὲ Πτολεμαῖος ὁ Λάγου κατὰ ταύτην τὴν στρατείαν συμμῖξαι τῷ Ἀλεξάνδρῳ Κελτοὺς τοὺς περὶ τὸν Ἀδρίαν φιλίας καὶ ξενίας χάριν. δεξάμενον δὲ αὐτοὺς φιλοφρόνως τὸν βασιλέα ἐρέσθαι παρὰ πότον, τί μάλιστα εἶη ὃ φοβοῖντο, νομίζοντα, αὐτὸν ἐρεῖν· αὐτοὺς δ' ἀποκρίνασθαι, ὅτι οὐδένα, πλὴν εἰ ἄρα μὴ ὁ οὐρανὸς αὐτοῖς ἐπιπέσοι, φιλίαν γε μὴν ἀνδρὸς τοιοῦτου περὶ παντὸς τίθεσθαι.

Ptolemaios, Sohn des Lagos, sagt, auf diesem Feldzug seien an der Adria lebende Kelten mit Alexander zusammengekommen, um Freundschaft und gastliche Beziehung zu schließen. Der König habe sie freundlich empfangen und bei einem Umtrunk die Frage gestellt, was sie am meisten fürchteten, da er geglaubt habe, sie würden sagen: ihn selbst. Sie aber hätten geantwortet, sie fürchteten nichts, außer daß der Himmel auf sie herabfallen könnte, schätzten aber die Freundschaft eines Mannes, wie er es sei, über alles.

Auch Dank der Asterix-Comics ist die Antwort der Kelten an Alexander den Großen, daß sie nichts fürchten, außer daß der Himmel auf sie herabfalle, so bekannt wie wohl kaum eine zweite antike Überlieferung zu den Kelten. Die vorliegende Stelle figuriert bei Felix JACOBY als Fragment des Alexanderhistorikers Ptolemaios, da Strabon, der uns dieses Zeugnis überliefert hat, jenen namentlich nennt. Keine Aufnahme bei JACOBY fand allerdings die Parallelüberlieferung bei dem griechischen Historiker Arrian (Anab. 1, 4,6–8 [*]), der für diesen Abschnitt jedoch mit Sicherheit auch auf Ptolemaios zurückgreift. Johannes

ZWICKER folgt hierin JACOBY und führt Strabons Text unter dem Namen des Ptolemaios an, Arrians Zeugnis jedoch unter Arrian. Wie jedoch A. B. BOSWORTH und jüngst wieder Salvatore ALESSANDRÌ zu Recht betont haben, bieten beide Zeugnisse, das strabonische und das arrianische, nicht den Originalwortlaut, sondern eine Bearbeitung des ptolemaischen Textes. Im Fall von Strabon sei außerdem nicht auszuschließen, daß er Poseidonios als Zwischenquelle benützt habe.²¹⁴ Es ist daher schwierig zu beurteilen, welcher der beiden Texte dem ptolemaischen Original näher steht.²¹⁵ Trotz dieser berechtigten Bedenken führe ich

²¹⁴ A. B. BOSWORTH, A Historical Commentary on Arrian's History of Alexander, Oxford 1980, 64: „It seems unlikely, however, that either author merely copied the original source. Strabo clearly extracts what is relevant as an *exemplum* and ignores the rest. Arrian, on the other hand, may well have adapted Ptolemy's narrative to emphasize the Celts' lack of fear for Alexander. Neither author gives a faithful copy.“; s. dazu auch FREEMAN (1994a) 84 A. 1. – ALESSANDRÌ (1997) 132: „Le due testimonianze, quella straboniana e quelle arrianea, sono una rielaborazione del testo tolemaico, anche se per Strabone non è da esclu-

dere l'utilizzazione di una fonte intermedia individuabile in Posidonio.“ – Die Theorie, daß Strabon Ptolemaios nicht direkt, sondern Poseidonios als Zwischenquelle benützt haben könnte, äußerte bereits JACOBY im Kommentar zu FGrHist 138 F 2. Sie beruht auf der Tatsache, daß die Keltenepisode in einem größeren Exkurs über die barbarische ἀπλότης ‚Einfachheit‘ steht, in dem Strabon die diesbezüglichen Meinungen Poseidonios' mit jenen von Eratosthenes und Apollodoros konfrontiert.

²¹⁵ ALESSANDRÌ (1997) 133 plädiert für Arrian, da Strabon, wie bereits gesagt, Ptolemaios möglicherweise nicht direkt benützt

den Text Strabons weiterhin unter dem Namen des Ptolemaios. Dieser hat nämlich das für unsere Fragestellung wesentliche Element, die Antwort der Kelten an Alexander, in dieser oder ganz ähnlicher Form mit Sicherheit auch schon gehabt. Damit offensichtlich wird, daß diese für die keltische Religionsgeschichte so wichtige Überlieferung spätestens im beginnenden 3. Jh. v. Chr. schriftlich fixiert worden ist,²¹⁶ kommentiere ich sowohl den Text von Strabon als auch den von Arrian an dieser Stelle.

Wie man dem Bericht Arrians entnehmen kann, gehört die Gesandtschaft der Kelten in die Zeit von Alexanders Feldzügen auf dem Balkan, die er ab dem Frühjahr 335 v. Chr. gegen die Triballer, thrakische und illyrische Stämme und die Geten führte. Der Makedone überschritt für eine Strafexpedition gegen die Geten die Donau, plünderte deren Territorium und ihre befestigte Stadt und kehrte hierauf wieder in sein Lager diesseits des Stromes zurück. Eben dorthin kamen, neben Gesandten des Triballerkönigs Syrmos und anderen an der Donau siedelnden Völkern, auch welche der Kelten, um mit Alexander einen Freundschaftsvertrag abzuschließen.

hat, woraus man schließen könne, „che l'espressione di Arriano abbia più probabilità di essere quella presente in Tolemeo rispetto a quella di Strabone.“ Wobei er auf S. 133 A. 8 zu Recht betont, daß auch Arrian das Original nicht ad litteram überliefere.

²¹⁶ Die genaue Abfassungszeit von Ptolemaios' Alexandergeschichte ist umstritten. In der älteren Forschung setzte man sie in die letzten Lebensjahre des Königs (367/66–283), während man mittlerweile mit der Datierung ein paar Jahre hinauf geht. Für seine Darstellung konnte sich Ptolemaios als langjähriger Vertrauter und leitender Feldherr Alexanders – neben Benutzung der königlichen Ephemeriden – vor allem auf seine Augenzeugenschaft stützen. So auch im Fall der militärischen Operationen auf dem Balkan, an denen er selbst teilnahm. S. dazu ALESSANDRI (1997) 131 A. 3. – Zu Ptolemaios' Werk s. LESKY (1971) 858, Gerhard WIRTH, Ptolemaios (1.), KIP IV (1979) 1217 f., LENDLE (1992) 172–175, FREEMAN (1994a) 84, Walter AMELING, Ptolemaios [1], DNP X (2001) 531–533 und ausführlich Paul PÉDECH, *Historiens compagnons d'Alexandre*. Callisthène – Onésicrite – Néarque – Ptolémée – Aristobule, Paris 1984, 215–329.

²¹⁷ BOSWORTH, a.a.O. 64 vermutet, daß Arrian mit dem Ausdruck ἐπὶ τῷ Ἰονίῳ κόλπῳ möglicherweise bewußt archaisiere, was jedoch von ALESSANDRI (1997) 64 A. 10 abgelehnt wird: „Bosworth 1980, 64, ritiene, a mio avviso erroneamente, che qui «Arrian may again be archaizing». Poiché non nomina mai l'Ἀδρία e usa l'espressione Ἰόνιος κόλπος solo qui, è difficile dire se Arriano stia 'archaizzando' o meno. Tuttavia, tenuto conto dell'epoca in cui visse Arriano, risulta alquanto improbabile che questi, per dare una patina di arcaicità al suo racconto, abbia pensato di sostituire il più usuale Ἀδρία, eventualmente presente nella sua fonte, con Ἰόνιος κόλπος,

Nicht ganz klar ist, aus welchem Gebiet die hier genannten Kelten stammen. Bei Strabon wohnen sie an der Adria (Κελτοὺς τοὺς περὶ τὸν Ἀδρία), bei Arrian hingegen am Ionischen Meerbusen (παρὰ Κελτῶν δὲ τῶν ἐπὶ τῷ Ἰονίῳ κόλπῳ ὀκισμένων).²¹⁷ Welche Ortsangabe bei Ptolemaios gestanden hat, ist schwer zu sagen und hängt mit der prinzipiellen Frage zusammen, ob man Arrian oder Strabon größere Treue zum Originaltext attestiert. Allerdings umfaßte der Begriff Ἰόνιος κόλπος auch die Adria, weswegen die beiden geographischen Bezeichnungen als Synonyme verstanden werden können.²¹⁸ Damit ist jedoch die Frage nach den genauen Wohnsitzen dieser Kelten noch nicht geklärt. In der Forschung wird normalerweise eine Herkunft vom Balkan, nördlich oder östlich von Illyrien angenommen.²¹⁹ Der Versuch von Marta SORDI, Alexanders Kelten mit jenen von Dionysios II. in Apulien, genauer in Iapygia angesiedelten, zu identifizieren, ist meines Erachtens mit guten Gründen von Salvatore ALESSANDRI abgelehnt worden.²²⁰ Für ihre Ansicht stützt sich SORDI unter anderem auf die Antwort der Kelten bei Arrian, wonach sie Alexander nicht fürchteten, zum einen, weil sie erkannten, daß seine Absichten in eine

pur consapevole dell'equivoco che poteva creare. Lo stile arcaizzante può riguardare il testo in generale, non i nomi propri.“

²¹⁸ S. dazu DOBESCH (1995) 33 + A. 113, für den Ptolemaios „Κελτοὺς τοὺς περὶ τὸν Ἀδρία genannt zu haben [scheint] ...“. – Anders hingegen ALESSANDRI (1997) 133 f.: „Possiamo, quindi, supporre che l'espressione usata da Tolemeo fosse all'incirca quella presente in Arriano: παρὰ Κελτῶν δὲ τῶν ἐπὶ τῷ Ἰονίῳ κόλπῳ ὀκισμένων. Questo risultato non è, però, dirimente riguardo al problema della provenienza della legazione celtica. Non è da escludere, infatti, che Ἰόνιος κόλπος in realtà non significhi altro che Ἀδρία e che, quindi, Strabone (o Posidonio), probabilmente sulla base di altri dati a sua conoscenza, non abbia fatto altro che utilizzare un sinonimo di Ἰόνιος κόλπος.“

²¹⁹ S. dazu ausführlicher ALESSANDRI (1997) spez. 134 + A. 12 mit weiterer Lit. – Für DOBESCH (1995) 33: „wird man bei Alexanders Kelten, an die mittlere Donau, das Save-Drau-Gebiet, besser noch an Slowenien und das Hinterland Istriens denken.“ S. dazu auch DOBESCH (1980) 120 A. 70, 230 f. A. 21, DOBESCH – WENK (1989) 101, TOMASCHITZ (1994) 99 und jetzt ausführlicher TOMASCHITZ (2002) 94 f. – Zenon WOŹNIAK, Die östliche Randzone der Latènekultur, Germania 54 (1976) 401, der als Herkunftsgebiet Siebenbürgen vermutet, wird von DOBESCH (1995) 33 A. 116 zu Recht als „völlig unwahrscheinlich“ abgelehnt, da dies unmöglich mit der Adria zu verbinden ist. – KRUTA (2000a) 240 f. und (2000b) 106 möchte in den Adriakelten cisalpine Senonen sehen. Dagegen schon DOBESCH (1980) 120 A. 70: „... an die Senonen wird man nicht denken.“ und TOMASCHITZ (2002) 94 f. + A. 385.

²²⁰ ALESSANDRI (1997) 134–147 gegen Marta SORDI, I Galli in Apulia, *Invigilata lucernis* 3–4 (1981/82) 5–11, DIES., Ales-

andere Richtung gingen und zum anderen, weil sie weit weg und in *χωρία δύσπορα* wohnten, was sie als ‚schwer erreichbare Gebiete‘ interpretiert. Jedoch heißt *δύσπορος* allgemein und auch bei Arrian ‚schwer zu durchqueren‘, womit gebirgige und unzugängliche Gebiete, nicht aber solche, die jenseits des Meeres liegen, gemeint sind.²²¹ Daher ist die traditionelle Lokalisierung auf dem Balkan als die wahrscheinlichste beizubehalten.

Zurück zur Bemerkung der Kelten, daß sie nichts fürchten außer einen Himmelseinsturz. Nachdem Alexander mit allen Gesandten ein Bündnis geschlossen und sie weggeschickt hatte, soll er laut Arrian über die Kelten geurteilt haben, daß sie Prahler wären (*ἄλαζόνες Κελτοὶ εἰσιν*). Aus der Warte des Makedonen ist diese Einschätzung nur zu verständlich, hatte er sich doch erwartet, daß die für ihre Furchtlosigkeit bekannten Kelten zumindest ihn fürchten würden.²²² Man hat jedoch schon vor langem erkannt, daß hinter der Aussage der Kelten mehr steckt als nur großsprecherische Prahlerie.²²³ Denn die Vorstellung vom jederzeit möglichen Einsturz des Himmelsgewölbes ist im keltischen Bereich auch sonst bezeugt.²²⁴ Besonders interessant in diesem Zusammenhang sind einige Schwurformeln aus der inselkeltischen Literatur, die augenfällige Parallelen

zur Antwort der Kelten an Alexander zeigen. So heißt es zum Beispiel an einer Stelle der *Táin Bó Cúailnge*: „Wir werden den Platz, auf dem wir stehen, halten“, sprachen die Krieger, „und wenn nicht die Erde unter uns oder der Himmel über uns birst, werden wir von hier nicht weichen.“²²⁵ Henri D’ARBOIS DE JUBAINVILLE vermutete sogar, daß die Kelten ihren Bündnisvertrag mit Alexander mit einer ähnlichen Schwurformel bekräftigten.²²⁶ Dagegen wurde allerdings zu Recht betont, daß nichts in den beiden antiken Berichten darauf hinweise, daß die Kelten vor Alexander einen offiziellen Schwur geleistet hätten. Dem Text von Strabon läßt sich vielmehr entnehmen, daß sie ‚bei einem Umtrunk‘ (*παρὰ πότον*) auf die Frage des Königs geantwortet hätten.²²⁷ Aber auch wenn es sich nicht um einen Schwur gehandelt hat, hält man es durchaus für möglich, daß „their answer may be part of a cultural tradition or even a specific formula which survived to be incorporated in Irish epic.“²²⁸ Jedenfalls liefert diese Antwort einen der wenigen Hinweise auf eschatologische Vorstellungen der Kelten.²²⁹ Inwieweit der literarisch und epigraphisch bezeugte keltische Himmels- und Donnergott *Taranis* (oder *Taranus*) hiermit zu verbinden ist, läßt sich mangels aussagekräftiger Quellen nicht sagen.²³⁰

sandro e l’eredità di Siracusa, *Aevum* 57 (1983) 14–23, DIES., Alessandro Magno, i Galli e Roma, in: F. BROILO (Hg.), *Xenia. Scritti in onore di P. Treves*, Roma 1985, 207–214.

²²¹ So ALESSANDRÌ (1997) 144 f.

²²² Über das in der Antike geläufige Bild völliger Furchtlosigkeit der Kelten, vgl. man nur die etwas älteren Angaben bei Arist. *ethic. Nic.* 3, 7,7 [5 T 2] und *ethic. Eudem.* 3, 1,25 [5 T 1]; TIERNEY (1959/60) 162 weist darauf hin, daß die ganze Episode dem Schema „question and unexpected answer“ folgt, vergleichbar den bei Hdt. 1, 27; 30 überlieferten Fragen an Pittakos und Kroisos.

²²³ So z. B. JULLIAN (1903b) 86: „Les Celtes, en disant à Alexandre qu’ils ne craignaient que cette chute, ne lançaient pas une fanfaronnade imagée, mais rappelaient quelque tradition religieuse, poème ou légende, sur la manière dont le monde disparaîtrait.“ Die religionshistorische und keltologische Literatur zu dieser Stelle ist kaum mehr zu überschauen; für weitere Informationen sei verwiesen auf MACCULLOCH (1911) 232, CLEMEN (1941/42) 143, MACCULLOCH (1948) 86 f., DE VRIES (1960) 260, SAYERS (1986) 99–117, MARCO SIMÓN (1988b) 319, FREEMAN (1994a) 84 f., FREEMAN (1996) 42–44, BIRKHAN (1997) 782 f., GUYONVARC’H – LE ROUX (1998) 173 f., 267 AA. 44–46, MAIER (2001a) 70–72.

²²⁴ Zu diesem Phänomen s. OLRİK (1922) 30–36, 399 f., 414.

²²⁵ Übersetzung aus: MAIER (2001a) 71 von *Táin Bó Cuailnge* Recension I, hg. und übers. von Cecile O’RAHILLY, Dublin 1976, Z. 4043 f.; vgl. FREEMAN (1994a) 85, FREEMAN (2002) 3 f. – Für weitere Beispiele aus der ir. und kymr. Literatur s. SAYERS (1986) 99–117, Graham R. ISAAC, *The End of the World*

in Welsh and Irish: A Common Disaster, SC 28 (1994) 173 f., BIRKHAN (1997) 782 f., GUYONVARC’H – LE ROUX (1998) 171–173, MAIER (2001a) 71 f. + AA. 160–164.

²²⁶ Henri D’ARBOIS DE JUBAINVILLE, *Les Celtes depuis les temps les plus reculés jusqu’à l’an 100 avant notre ère*, Paris 1903, 169.

²²⁷ So bereits JULLIAN (1903b) 86 A. 4, s. weiters BOSWORTH, a.a.O. 65, FREEMAN (1994a) 85, GUYONVARC’H – LE ROUX (1998) 174, 267 A. 46.

²²⁸ FREEMAN (1994a) 85 = FREEMAN (1996) 44. Vgl. GUYONVARC’H – LE ROUX (1998) 174.

²²⁹ Zur Eschatologie der Kelten s. DE VRIES (1961) 260, BIRKHAN (1997) 782 f., MAIER (2001a) 70–72. Als weiterer antiker literarischer Beleg wird in der Forschung gelegentlich auf eine Iuvenalstelle hingewiesen (8,116 f. [*]: *horrida vitanda est Hispania, Gallicus axis/ Illyricum latus*; ...), worin ich jedoch keine Anspielung auf die keltische Angst vor einem Himmelseinsturz zu sehen vermag. S. dazu ausführlicher den Kommentar zur Stelle. – Brauchbarer sind in diesem Zusammenhang Stellen, die von einer Säule berichten, die das Himmelsgewölbe trägt. So bei Venant. *Fort. carm.* 10, 6, 125–129 [*], worauf DE VRIES (1961) 260 ausdrücklich verweist. S. auch die *solis columna* bei Avien. *ora marit.* 644–646 [1 T 5].

²³⁰ Ein möglicher Zusammenhang zwischen diesem Gott und der Furcht vor einem Himmelseinsturz wurde gelegentlich erwogen, so von VENDRYES (1997) 32, BIRKHAN (1970) 314 und jüngst von HAINZMANN (2002) 28. – Für unzulässig erachte ich in jedem Fall die nur als kurios anzusehende Deutung von HATT (1984) 81: „... que l’interprétation d’Alexandre est due à

Die Angst vor einem möglichen Himmeleinsturz ist jedenfalls kein Spezifikum der Kelten, sondern für viele Teile der Welt bezeugt.²³¹ So belegen antike Nachrichten ähnliche Vorstellungen auch für die germanischen Kimbern und Bastarnen.²³² Wobei man hier „eher an eine echte Parallele, ein gemeinsames Erbe denken [wird]“²³³ und nicht

an eine Beeinflussung von keltischer Seite. Abschließend sei noch auf eine weitere, bei Strabon (Geogr. 4, 4,4 [*]) überlieferte keltische Idee vom Weltende hingewiesen, wonach Druiden und andere lehren, die Seelen und die Welt seien unvergänglich, einst aber würden Feuer und Wasser die Oberhand gewinnen.

un contresens, et à une méprise sur le sens réel d’une traduction en grec de la réponse des Gaulois: ceux-ci auraient dit: «que *Taranis* nous tombe sur la tête», évoquant ainsi le pouvoir foudroyant du dieu du ciel, et pensant par là «que la foudre leur tombât sur la tête». L’interprète grec aurait traduit *Taranis* par *Ouranos*, assimilant *Taranis* au dieu du ciel, ce qui était d’ailleurs tout à fait conforme à une *interpretatio Hellenica* parfaitement correcte. Mais Alexandre aurait compris *ouranos* en prenant le nom du dieu pour un simple nom commun: le ciel.“

²³¹ OLRIK (1922) 399–407 mit Beispielen bei Kelten, Lappen, Slowenen, Eskimos, s. auch BIRKHAN (1970) 314 A. 710.

²³² So berichtet App. Celt. F 13 zur Schlacht von Noreia 113 v. Chr., daß die Kimbern aufgrund eines Gewitters mit schwerem Donner den Kampf abbrachen. Daß diesem Verhalten

möglicherweise eine religiöse Vorstellung zugrunde lag, läßt sich aus dem Bericht des Livius über die Kämpfe der germanischen Bastarnen gegen eine thrakische Bergstellung im Jahr 179 v. Chr. schließen. Als nämlich plötzlich ein schweres Unwetter losbrach, flüchteten die Bastarnen in wilder Panik, und später sagten diese selbst, daß die Götter an ihrer Flucht schuld seien und der Himmel über ihnen einstürze (Liv. 40, 58,6: *ipsi deos auctores fugae esse caelumque in se ruere aiebant.*). Diese Stelle zog bereits JULLIAN (1906) 259 heran, der die Bastarnen allerdings noch für Kelten hielt. Ausführlicher zu beiden Zeugnissen DOBESCH (1980) 396 f., DOBESCH (2001) II 844 f., 991–993, s. auch TOMASCHITZ (2002) 94 A. 384.

²³³ DOBESCH (2001) II 992 f. A. 108 mit Verweis auf BIRKHAN (1970) 582 ff.

8. PHILEMON

8 T 1 [F] Philemon = Poetae Comici Graeci VII p. 252 (Nr. 49) = Athen. 13, 57 p. 590A:

- (A.) ὥσπερ Σέλευκος δεῦρ' ἔπεμψε τὴν τίγριν,
 ἣν εἶδομεν ἡμεῖς, τῷ Σελεύκῳ πάλιν ἔδει
 ἡμᾶς τι παρ' ἡμῶν ἀντιπέμψαι θηρίον.
 (B.) τρυγέρανον· οὐ γὰρ γίγνεται τοῦτ' αὐτόθι.

- (A.) Sowie Seleukos hierher schickte die Tigerin, die wir sahen, so gehört es sich, daß wir dem Seleukos wiederum als Gegengabe schicken von uns ein wildes Tier.
 (B.) Einen Trygeranos: denn das gibt es dort nicht.²³⁴

Um ein ausgesprochen problematisches Zeugnis handelt es sich bei dem vorliegenden Fragment des Komödiendichters Philemon. Dieser war nach Menander der bedeutendste Vertreter der Neuen Komödie (νέα κωμῳδία). Geboren 365/360 v. Chr. wohl in Syrakus, wurde er ca. 307/06 athenischer Bürger und starb im extrem hohen Alter von ca. 100 Jahren um 264/262.²³⁵ Überliefert ist dieses Fragment aus der Komödie Νέαιρα bei Athenaios, der diese Stelle lediglich zitierte, weil hier die feminine Form von τίγρις belegt ist. Für uns von Interesse ist jedoch das Wort τρυγέρανος, dessen Interpretation der Forschung reichlich zu schaffen machte, wie die nicht wenigen Erklärungsver-

suche zeigen. Die Unsicherheit rührt vor allem daher, daß es sich hierbei eigentlich um ein *hapax legomenon* handelt, da die einzige weitere Erwähnung bei Hesych (s. v. τρυγέρανος [*]) nur eine Glosse zur besagten Stelle ist und ihr daher kein eigener Zeugniswert zukommt. Hesych erklärt τρυγέρανος als φάσματι ἐοικώς, also ‚einem Gespenste gleich‘, was laut VENDRYES darauf hindeutet, daß er das Wort nicht mehr verstanden hat.²³⁶ Wie auch immer, diese Glosse bringt uns nicht weiter.

Es war Joseph VENDRYES, der in einem kurzen Aufsatz von 1907 als erster die Aufmerksamkeit auf diese Stelle lenkte. Er vermutete – ausgehend von einer angeblich in

²³⁴ Ich gebe den griechischen Text nach der Ausgabe von R. KASSEL – C. AUSTIN, *Poetae Comici Graeci VII*, Berlin 1989, 252 wieder. Diese verstehen die erhaltenen vier Verse als Rest eines Dialoges und setzen nach θηρίον einen Sprecherwechsel an. Auch Charles Burton GULICK, *Athenaeus. The Deipnosophists* (Loeb), London 1950, VI 183 übersetzt den Text in diesem Sinn: „A. Just as Seleucus sent hither the tigress, which we ourselves have seen, so we in turn ought to send to Seleucus some beast of ours. B. Ha, a wild trygeranus! For that monster isn't found there.“ Ebenso John Max EDMONDS, *The Fragments of Attic Comedy*, Leiden 1961, III A, 24 f.: „(A): As we 've been sent that tiger by Seleucus./ If we sent *him* some beast none should rebuke us:/ What animal d'you think we ought to give? (B): A belly-can; there 's none where such folk live.“ VENDRYES (1907), der alten Ausgabe der *Comicorum Atticorum Fragmenta* von KOCK (II p. 490) folgend, versteht den Text als von einer Person gesprochen und übersetzt zuerst (S. 123): „de

même que Séleucus nous a envoyé ici ce tigre que nous avons vu, nous devrions renvoyer à Seleucus quelque animal en échange. Un τρυγέρανος; ils n'en ont pas là bas.“ und präzisiert dann später (S. 127) gemäß seiner Deutung der Stelle: „... nous devrions renvoyer à Seleucus en échange un animal à trois grues ...“. Für das Verständnis der Stelle ist es jedoch irrelevant, ob man hier einen oder zwei Sprecher annimmt. In meiner Übersetzung habe ich das Wort τρυγέρανον unübersetzt gelassen, um keine Deutungen zu insinuieren.

²³⁵ Zum Leben Philemons s. Alfred KÖRTE, *Philemon* (Nr. 7), *RE XIX.2* (1938) 2137–2145, Walther KRAUS, *Philemon* (2.), *KIP IV* (1979) 737 f., LESKY (1971) 745 f., Heinz-Günther NESSELRATH, *Philemon* [2], *DNP IX* (2000) 784 f. Die Angaben über Geburtsort und Lebensalter sind schon in den antiken Quellen nicht einheitlich.

²³⁶ VENDRYES (1907) 123.

anderen Handschriften überlieferten Form $\tau\rho\gamma\acute{\epsilon}\rho\alpha\nu\omicron\varsigma$ –, daß sich dahinter der keltische *Tarvos Trigaranus* verberge, den die Athener möglicherweise im Zuge ihres Kontaktes mit den Kelten in jenen Jahren in Form einer Darstellung kennengelernt hatten (als Beutestück?), und daß es damals für Philemon und die Athener eine witzige Pointe gewesen sein könnte, dem König Seleukos Nikator so einen $\tau\rho\gamma\acute{\epsilon}\rho\alpha\nu\omicron\varsigma$ als Gegengabe für seine Tigerin zu schicken. Aus diesem Grund datierte er auch die Komödie des Philemon in die letzten Monate des Jahres 281 v. Chr., also in eine Zeit, in der zum einen die Athener bereits unmittelbare Erfahrungen mit den Kelten machen konnten, diese allerdings noch nicht nach Kleinasien übergegangen waren, zum anderen Seleukos noch am Leben war († Anfang 280). Jedenfalls hätten wir mit diesem Testimonium einen literarischen Beleg für den (*Tarvos*) *Trigaranus*, der um die dreihundert Jahre älter wäre als die berühmte Darstellung auf dem unter Notre-Dame de Paris gefundenen Pfeiler, der aus tiberischer Zeit stammt.²³⁷ Diese Hypothese VENDRYES' wurde von einem Teil der keltologischen Forschung mit einigen Vorbehalten und Skepsis angenommen.²³⁸

Dezidiert gegen eine solche Deutung sprach sich Michel LEJEUNE²³⁹ aus, und zwar aus drei Gründen: zum ersten haben die Handschriften des Athenaios und des Hesych eindeutig die Form $\tau\rho\gamma\acute{\epsilon}\rho\alpha\nu\omicron\varsigma$ und nicht $\tau\rho\gamma\acute{\epsilon}\rho\alpha\nu\omicron\varsigma$ wie VENDRYES behauptete, zum zweiten hält er es für mehr als unwahrscheinlich, daß das athenische Publikum eine solche Anspielung auf ein eher ephemeres Detail der keltischen Mythologie verstanden hätte, und schließlich spräche die Chronologie gegen VENDRYES' Hypothese, da im Jahr 281/80 die gallische Katastrophe erst bevorstand und damit eine solche Pointe erst recht unwahrscheinlich ist. Im Gegenzug vermutet er hinter $\tau\rho\gamma\acute{\epsilon}\rho\alpha\nu\omicron\varsigma$ eine typische

Wortbildung der Komödie, wie sie uns z. B. auch von Aristophanes bekannt sind, als Bezeichnung für ein fiktives Tier, vergleichbar dem französischen *coquecigrue* (ein fabelhafter Vogel). Ähnlich auch die Deutung der Herausgeber der *Poetae Comici Graeci*, die hier ein Kompositum aus $\tau\rho\gamma\acute{\omega}\nu$ ‚Turteltaube‘ und $\gamma\acute{\epsilon}\rho\alpha\nu\omicron\varsigma$ ‚Kranich‘ vermuten als Bezeichnung für einen tatsächlich existierenden oder scherzhaft-fiktiven Vogel. Die volle Form wäre $\tau\rho\gamma\omega\nu\gamma\acute{\epsilon}\rho\alpha\nu\omicron\varsigma$, welche zuerst in $\tau\rho\gamma\omega\gamma\acute{\epsilon}\rho\alpha\nu\omicron\varsigma$ und schließlich zu $\tau\rho\gamma\acute{\epsilon}\rho\alpha\nu\omicron\varsigma$ verkürzt wurde.²⁴⁰

In eine ganz andere Richtung geht die Erklärung von John Max EDMONDS,²⁴¹ der in dem Wort ein Kompositum aus $\tau\rho\acute{\upsilon}\xi$ (Gen. $\tau\rho\gamma\acute{\omega}\varsigma$) ‚Hefe, ungegorener Wein, Weinsatz‘ und $\acute{\epsilon}\rho\alpha\nu\omicron\varsigma$ ‚Mahlzeit auf gemeinschaftliche Kosten‘ oder der ‚Beitrag‘ für so eine Veranstaltung sehen möchte, und $\tau\rho\gamma\acute{\epsilon}\rho\alpha\nu\omicron\varsigma$ als jemanden auffaßt, der schlechten Wein zu einem Fest bringt. Gleichzeitig handle es sich um ein Wortspiel mit $\gamma\acute{\epsilon}\rho\alpha\nu\omicron\varsigma$ ‚Kranich‘. Eine Deutung, die mich wenig überzeugt, da so verstanden $\tau\rho\gamma\acute{\epsilon}\rho\alpha\nu\omicron\varsigma$ als Gegengabe für einen Tiger witzlos wäre, zumal bei Philemon eindeutig von einem wilden Tier ($\theta\eta\rho\acute{\iota}\omega\nu$) die Rede ist.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die Einwände von LEJEUNE eine Deutung im Sinne von VENDRYES sehr unwahrscheinlich machen. Man operiert hier mit lauter Unsicherheiten: Der Kontext, in dem das Fragment steht, ist völlig unbekannt, ebenso ist die Datierung des Stückes unklar, denn VENDRYES' Ansatz für die letzten Monate des Jahres 281 steht und fällt mit seiner Deutung des Wortes als keltisch und wird durch nichts weiter unterstützt. Man könnte mit dem Datum durchaus um ein paar Jahre hinaufgehen, da Seleukos Nikator höchstwahrscheinlich im Jahre 285 mit den Athenern einen Freundschaftsvertrag abschloß und ihm vermutlich zu eben jener Zeit die Tigerin als Ge-

²³⁷ S. dazu die Literaturangaben in der A. 243; eine gute Abbildung bei BIRKHAN (1999a) 267 Abb. 421.

²³⁸ Salomon REINACH, *Mercur Tricéphale*, RHR (1907) 57–82 = (1905–1923) III 160–185; 175 referiert er VENDRYES sichtlich zustimmend, ebenso DOTTIN (1920) 293 + A. 5, DUVAL (1957) 31 f. und ZECCHINI (1984a) 22 A. 42. – DE VRIES (1958b) 55 sagt zu VENDRYES' Theorie: „Es scheint mir ein verwegener Gedanke ...“ und DE VRIES (1961) 178: „Das kann freilich nur als eine geistvolle Hypothese angesprochen werden.“ – BIRKHAN (1997) 710 f.: „Mehrdeutig ist auch eine von Joseph Vendryes zuerst in das Gespräch gebrachte Stelle ...“. – Vorsichtiger ist CHARRIÈRE (1966b) 186: „L'hypothèse est plausible mais très incertaine, puisque la présence de grues dans cette aire géographique est normale, alors que le taureau qui les porte, bien celtique celui-là, n'est point mentionné dans le texte. [...] Seuls les Grecs d'antan pourraient nous préciser si l'envoi des grues en remerciement du tigre n'était pas plein d'humour, c'est-à-dire nous éclairer sur plaisanterie où les

Celtes n'intervenaient peut-être pas, et dont le sens exact nous échappe.“ – Ablehnend MAIER (1994) 309: „Theorien über einen Zusammenhang des Adjektivs *trigaranus* mit den griechischen Adjektiven *trikárēnos* (»dreiköpfig«) oder *trygēranos* (Name eines Tiers in einer Komödie des Dichters Philemon) haben keine allgemeine Zustimmung gefunden.“

²³⁹ LEJEUNE (1988) 133–135. Vgl. die Redewendung *à la venue des coquecigrues* (»niemals«), was der Redensart *ad Kalendas Graecas* entspricht. S. auch Charles Burton GULICK, *Athenaeus. The Deipnosophists* (Loeb), London 1950, VI 183 A. c: „A capital invention, comparable with ‚Jabberwock‘ ...“.

²⁴⁰ R. KASSEL – C. AUSTIN, *Poetae Comici Graeci VII*, Berlin 1989, 252 app. crit.: „ignotum alias vocabulum fortasse ex $\tau\rho\gamma\acute{\omega}\nu$ et $\gamma\acute{\epsilon}\rho\alpha\nu\omicron\varsigma$ compositum est, sive id verum seu ioco fictum avis nomen fuit. plena igitur forma fuerit $\tau\rho\gamma\omega\nu\gamma\acute{\epsilon}\rho\alpha\nu\omicron\varsigma$, quod primum in $\tau\rho\gamma\omega\gamma\acute{\epsilon}\rho\alpha\nu\omicron\varsigma$, tum $\tau\rho\gamma\acute{\epsilon}\rho\alpha\nu\omicron\varsigma$ concisum est.“

²⁴¹ John Max EDMONDS, *The Fragments of Attic Comedy*, Leiden 1961, III A, 24 f. adn. e.

schenk überreicht wurde. Wenn man mit EDMONDS die Komödie in das Jahr 284 datiert,²⁴² verliert die Hypothese von VENDRYES noch mehr an Wahrscheinlichkeit. Eine eindeutige, sichere Interpretation scheint derzeit nicht möglich, jedoch spricht meiner Ansicht nach vieles dafür, daß man τρυγέρανος als griechische Wortbildung betrachten und nicht versuchen sollte, ein Unbekanntes mit einem

anderen Unbekannten zu erklären. Denn was wissen wir denn eigentlich über den *Tarvos Trigaranus*, über den dahinterstehenden Mythos, über dessen Verbreitung bei den Kelten? Viel zu wenig, und das Wenige ist umstritten.²⁴³ Daher plädiere ich dafür, die keltische Religionsgeschichte wieder von diesem Philemonfragment zu befreien.²⁴⁴

²⁴² John Max EDMONDS, *The Fragments of Attic Comedy*, Leiden 1961, III A, 24 f. adn. e: „... our play may be dated 284.“

²⁴³ Die Literatur zu diesem Fragenkomplex ist sehr umfangreich, zur weiteren Information verweise ich hier nur auf ein paar einschlägige Arbeiten: BAUCHHENS (1994c) 848–850, BEHRENS (1944) 33, BENOÎT (1970) 75 f., BIRKHAN (1970) 253 A. 510a, 280 A. 599, 284 A. 611, BIRKHAN (1997) 447, 674, 708–711, BLÁZQUEZ (1962) 102, BOTHEROYD – BOTHEROYD (1992) 308–311, CHARRIÈRE (1966b) 155–192 + Rez. von LE ROUX (1966b) 340–342, CLEMEN (1941/42) 113, CZARNOWSKI (1925) 36–53, DE VRIES (1953) 17–20, DE VRIES (1958b) 54–56, DE VRIES (1961) 178, DELAMARRE (2001) 147 f., 246 f. = (2003) 175, 291 f., DUVAL (1956a), EVANS (1967) 263, GREEN (1992c) 183 f., HATT (1989) 81 Abb. 64bc, 83 Abb. 65b, HEICHELHEIM (1932c), HEICHELHEIM (1955), O. HÖFER, *Tarvos Trigaranus*, in: ROSCHER V (1916–1924) 128–132, IHM (1907) 695, KRUTA (2000a) 835, LAMBRECHTS (1942) 154 f., 167, LIZOP (1965), MACKILLOP (2000) 402 f., MAIER (1994) 309 f., MAUGARD (1959), OLMSTED (1994) 269–271, 402 f., REINACH (1905a) 233–246, RHÏS (1905–06) 321 f., ROSS (1960/61), ROSS (1967)

351 f., 362, SERGENT (1995) 49, 104 f., STERCKX – CATTELLAIN (1997) 45 f.

²⁴⁴ Erst während der Drucklegung ist mir der Artikel von BRUZZESE (2001) 309–313 bekannt geworden, der sich erneut dem Philemonfragment widmet. Er tritt S. 309 f. A. 1 für eine Frühdatierung des Stückes in die Zeit zwischen 301 und 295 v. Chr. ein und sieht in τρυγέρανος gleichfalls eine durch doppelte Haplologie aus τρυγονογέρανος verkürzte Form. Ferner vermutet er hinter diesem Namen eine „storpiatura comica di un nome di un’etera «da spedire» in Siria“ (312), da in der griech. Onomastik Hetären häufig Tiernamen trugen. Gestützt wird diese Deutung zum einen durch den Kontext des Fragmentes bei Athenaios, zum anderen durch den Gebrauch des Wortes θηρίον im dritten Vers des Fragments, da „θηρίον è spesso definita la donna, l’etera in particolare, nella commedia, a partire da Aristofane...“ (312). Luca BRUZZESE berücksichtigt leider die Aufsätze von VENDRYES (1907) und LEJEUNE (1988) nicht, seine Wertung des Philemonzeugnisses deckt sich jedoch mit der hier vertretenen.

9. TIMAIOS VON TAUROMENION

Timaios²⁴⁵ ist um die Mitte des 4. Jh. v. Chr. im sizilischen Tauromenion als Sohn des dortigen Dynasten Andromachos geboren. Wohl anschließend an die Einnahme seiner Heimatstadt durch Agathokles 316/315 wurde er aus Sizilien verbannt und verbrachte in der Folge volle fünfzig Jahre in Athen. Da ihm nunmehr die politische Karriere in der Nachfolge seines Vaters versagt war, widmete er sich hinfort der Historiographie. Sein berühmtes Hauptwerk ist eine großangelegte Geschichte des griechischen Westens (genauer Titel unbekannt, viell. Σικελικαὶ ἱστορίαι), die

nach Ausweis der Fragmente mindestens 38 Bücher umfaßte und von den Anfängen bis zum Tod des Agathokles (289) führte. Im hohen Alter verfaßte Timaios noch eine Fortsetzung, die wohl bis zum Beginn des Ersten Punischen Krieges führte (264) und von Cicero unter dem Titel *bellum Pyrrhi* zitiert wurde. Das Erhaltene belegt jedenfalls das starke Interesse des Autors an geographischen und ethnographischen Fragen, wie auch die wenigen Fragmente über die Kelten zeigen. Dennoch bleibt Timaios „eine fast völlige tabula rasa in bezug auf die Kelten“.²⁴⁶

9 T 1 Timaios FGrHist 566 F 69 = Etymologicum Magnum s. v. Γαλατία

FGrHist III B p. 621,27 f. = MÜLLER FHG I p. 200 b F 37 = ZWICKER 5:

Γαλατία· χώρα· ὀνομάσθη, ὥς φησι Τίμαιος, ἀπὸ Γαλάτου, Κύκλωπος καὶ Γαλατ(ε)ίας υἱοῦ.

Galatia: ein Land: benannt, wie Timaios sagt, nach Galates, Sohn des Kyklopen und der Galateia.

Dieses kurze Timaiosfragment ist nur zufällig durch ein Zitat im byzantinischen *Etymologicum Magnum* (um 1000 n. Chr.) unter dem Stichwort Γαλατία überliefert und hat in der Forschung zu einigen Diskussionen Anlaß gegeben. Wir haben hier eine jener typisch Ableitungen eines Volksnamens aus mythischer Genealogie vorliegen, mit denen die Griechen barbarische Völker in ihre eigene Vor- und Frühgeschichte zu integrieren suchten. Hinter diesem Ver-

fahren steht die ethnozentristische Vorstellung von der Primordialität des griechischen Mythos, der als Geschichte verstanden wurde, und auch die Idee einer allen Völkern gemeinsamen Vergangenheit.²⁴⁷ Dies mag uns heute befremdlich erscheinen. Allerdings finden wir solche Konstruktionen auch noch in der Neuzeit. So hatten zum Beispiel in der Aufklärung Antiquare keinen Zweifel daran, die Chinesen seien Nachkommen eines Sohnes von Noah.²⁴⁸

²⁴⁵ Zu ihm s. Johannes GEFFCKEN, *Timaios' Geographie des Westens* (Philologische Untersuchungen, Heft 13), Berlin 1892, Richard LAQUEUR, *Timaios* (3.), RE VI A 1 (1936) 1076–1203, DUVAL (1971) 203 f., LESKY (1971) 864 f., Hans Rudolf BREITENBACH, *Timaios* (4.), KLP V (1979) 835–837, Lionel PEARSON, *The Greek Historians of the West. Timaeus and His Predecessors* (= *Philological Monographs of the American Philological*

Association XXXV), Atlanta 1987, 37–51, LENDLE (1992) 211–218, Klaus MEISTER, *Timaios von Tauromenion*, DNP XII.1 (2002) 575–578.

²⁴⁶ DOBESCH (1995) 35. Zu den für die Kelten relevanten Stellen s. DUVAL (1971) 204 f.

²⁴⁷ Zu diesem Phänomen s. den Aufsatz von BICKERMANN (1952).

²⁴⁸ BICKERMANN (1952) 71, 79 f. A. 53 mit weiteren Beispielen.

Für den keltischen Bereich eröffnet unter den erhaltenen Autoren Timaïos nicht nur die Reihe von Belegen solcher genealogischer Ableitungen,²⁴⁹ er ist überdies „für uns einer der ersten Griechen, der den Namen Galates kennt“.²⁵⁰ Mit Sicherheit darf man in dieser und anderen Notizen keinen Reflex einer keltischen Abstammungssage sehen.²⁵¹ Als Quelle für keltisches Selbstverständnis und keltische Mythologie sind diese Genealogien meiner Ansicht nach wertlos, jedoch können sie uns etwas über das Keltenbild der Griechen verraten.²⁵² Daher sei zum Verständnis des vorliegenden Testmoniums etwas weiter ausgeholt.

Vorweg zu der mythischen Verbindung zwischen der Nereide Galateia und dem Kyklops – damit ist der seit Homer bestens bekannte Polyphem gemeint – welcher der nach der Mutter benannte Galates entstammen soll. Gerade diese Liebschaft zwischen der zarten Nereustochter und dem einäugigen Unhold und Inbegriff barbarischer Kulturlosigkeit, hat für reichliche Spekulationen gesorgt.²⁵³ Relative Einigkeit besteht in der Forschung lediglich darin, daß Timaïos nicht ihr Urheber war²⁵⁴ oder gar diese Abstammungssage aus sizilischem Lokalpatriotismus erfunden habe.²⁵⁵ In der frühen griechischen Literatur, wie bei Homer und Hesiod, findet sich noch kein Hinweis auf einen γάμος zwischen den beiden mythischen Figuren. Der erste Dichter, von dem wir erfahren, daß er die beiden zusammenstellte, ist Bakchylides aus Keos in den 70er Jahren des

5. Jh. v. Chr. Allerdings verdanken wir diese Information lediglich einer sehr späten Nachricht bei dem Humanisten Natalis Comes, deren Zeugniswert sehr unterschiedlich bewertet wird.²⁵⁶ Pietrina ANELLO hat die interessante Vermutung geäußert, daß Bakchylides diesen sizilischen Mythos adaptiert habe, um damit die Politik von Hieron von Syrakus zu feiern.²⁵⁷ Festeren Boden betreten wir jedenfalls erst mit dem Dithyrambendichter Philoxenos von Kythera (ca. 435–380), der ein Drama mit dem Titel Κύκλωψ ἢ Γαλάτεια verfaßt hat.²⁵⁸ Dieses nur fragmentarisch erhaltene Stück muß knapp vor 388 v. Chr. entstanden sein, da es in diesem Jahr von Aristophanes in dessen Komödie *Plutos* parodiert wurde. Den Scholien zu Aristophanes wiederum läßt sich entnehmen, daß Philoxenos seinen *Kyklops* (oder seine *Galateia*) aus Haß und als Satire gegen den Tyrannen Dionysios I. von Syrakus verfaßt haben soll und zwar als Reaktion auf die schlimmen Erfahrungen, die er an dessen Hof gemacht hatte. Möglicherweise war das sicher nicht schmeichelhafte Bild Polyphems in diesem Drama ganz bewußt an den sizilischen Tyrannen angeglichen, wie unter anderem Pietrina ANELLO vermutete.²⁵⁹ Allerdings dürfte der Witz von Philoxenos' satirischem Angriff darin liegen, daß er auf einen aktuellen und vom syrakusanischen Hof lancierten Mythos anspielte, wie Lorenzo BRACCESI richtig betonte.²⁶⁰ Bereits Otto GRUPPE stellte die sehr plausible Vermutung auf, daß ein Dichter

²⁴⁹ Am nächsten stehen App. Illyr. 2,3–4 [*] und Natalis Comes myth. 9, 8 [*]. Vgl. auch Parthen. narr. amat. 30 [21 T 2], Timagenes FGrHist 88 F 2 = Amm. Marc. 15, 9,6 [*], Diod. 5, 24,1–3 [*], Dion. Hal. ant. Rom. 14, 1,4–5 [*], Etymologicum Magnum s. v. Βρεττανοί [*] und s. v. Κελτοί [*], Eustath. in Dionysium Periegeten 69 [*], 281 [*]. Eine ausführliche Erörterung und Auswertung dieser Zeugnisse bieten jetzt DOBESCH (1995) 35 f., 40–52 und VELASCO LÓPEZ (2002) 297–307; s. auch MAIER (1994) 2, MAIER (2001a) 62–64, 189 f. AA. 113–125.

²⁵⁰ So DOBESCH (1995) 35, der jedoch 35 A. 125 zu Recht darauf hinweist, daß die trümmerhafte Überlieferung kaum einen Schluß e silentio erlaube. S. auch JACOBY im Kommentar zu FGrHist 566 F 69.

²⁵¹ MAIER (2001a) 63.

²⁵² Wenn BIRKHAN (1997) 1024 f. hierzu schreibt, wir wüßten nicht, „ob diese Konstruktionen im keltischen Selbstverständnis einen Rückhalt hatten und nicht nur blutleere Produkte griechischer Spekulation waren“, scheint mir die Formulierung nicht ganz glücklich gewählt. Einen Rückhalt im keltischen Selbstverständnis möchte ich im Fall des Timaïosfragments stark bezweifeln; aber deswegen ist die griechische Spekulation noch lange kein „blutleeres Produkt“.

²⁵³ Dieses Thema ist Gegenstand einer ausführlichen Untersuchung von ANELLO (1984) 11–51, s. auch Hans von GEISAU, Galateia, KIP II (1979) 665.

²⁵⁴ So bereits Otto GRUPPE, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, München 1906, I 361 A. 1, JACOBY im Kommentar zu FGrHist 566 F 69, ANELLO (1984) 50 f., BRACCESI (1991) 90 f., BRIQUEL (1995) 244 f., DOBESCH (1995) 36, ALESSANDRI (1997) 139 f.

²⁵⁵ So jedoch noch D'ARBOIS DE JUBAINVILLE (1902) 90 f.

²⁵⁶ Natalis Comes, mythologiae sive explicationis fabularum libri decem, Hanoviae 1605, 9 p. 287 [*]: *dicatur Polyphemus non modo amasse Galateam, sed etiam Galatum ex ea suscepisse, ut testatus est Bacchylides* ... – S. dazu ANELLO (1984) 22 f. + AA. 55–57, weiters BRIQUEL (1995) 243 + A. 25, DOBESCH (1995) 41 + A. 154, ALESSANDRI (1997) 140 + A. 52, LIGHTFOOT (1999) 531 A. 357, VELASCO LÓPEZ (2002) 301 A. 14; alle mit Überblick über die ältere Literatur. S. auch den ausführlichen Kommentar zur Stelle.

²⁵⁷ ANELLO (1984) 36–42, zustimmend ALESSANDRI (1997) 139 f.

²⁵⁸ Zu Philoxenos s. LESKY (1971) 468 f., zu den wechselnden Titeln des Stückes s. ANELLO (1984) 15 A. 27.

²⁵⁹ ANELLO (1984) 19, s. dazu auch LESKY (1971) 468 f.: „Ob nun Philoxenos mit seinem Polyphem wirklich Dionysios gemeint hat oder nicht, jedenfalls glaubte man, in dem Gedichte solche Beziehungen erkennen zu dürfen ...“.

²⁶⁰ BRACCESI (1991) 91: „... ma, proprio per questo, per acquisire mordente, la voce di fronda o di dileggio doveva essere irridente di una versione ufficiale, e comunque di una vulgata di regime.“

am Hof des Dionysios diesen Mythos dazu benutzt habe, um die Allianzpolitik des Tyrannen mit den Kelten Norditaliens zu legitimieren.²⁶¹ Die Koalition zwischen Griechen und Kelten erfährt durch die genealogische Eingliederung der Barbaren in den sizilischen Lokalmythos von Polyphem und Galateia gleichsam eine historische Rechtfertigung. Diese ursprünglich poetische Konstruktion sei dann auch von Geschichtsschreibern, wie dem erklärten Tyrannenfreund Philistos von Syrakus, übernommen worden, welcher wiederum die Quelle für Timaios gewesen sein könnte.²⁶² Wenn diese Rekonstruktion zutreffen sollte, dann ist mit Γαλατία bei Timaios wohl das keltische Siedlungsgebiet in Oberitalien gemeint, da von dort die keltischen Söldner und Alliierten des Dionysios stammen. Auch wenn diese Lokalisierung allgemein favorisiert wird,²⁶³ ist sie nicht absolut sicher, denn die oben referierte Quellenthese ist auch nicht mehr als eine – wenn auch sehr ansprechende – Hypothese. Wir kennen nämlich weder den Kontext, in dem Timaios diese Genealogie brachte, noch wann er hierüber geschrieben hat. Da der Tauromenite bis ungefähr zur Mitte des 3. Jh. lebte, also auch den Galatersturm nach Griechenland erlebte, wäre die Beantwortung dieser leider unlösbaren Fragen von essentieller Bedeutung.²⁶⁴ Festzuhalten ist jedenfalls, daß Timaios mit der

Gleichung Galater (Gallier) = Kyklopen, woher sie auch immer stammen mag, kaum eine neutrale oder gar positive Wertung insinuiert wollte.²⁶⁵

Ein weiteres, kontrovers beurteiltes Problem ist, wie das Verhältnis des Timaiosfragments zur parallelen Überlieferung bei Appianos (Illyr. 2,3–4 [*]) und Natalis Comes (myth. 9, 8 [*]) ist. Nach Appian hatten nämlich Polyphem und Galateia drei Söhne, namens Keltos, Illyrios und Gala(te)s,²⁶⁶ die alle aus Sizilien auswanderten und über die Völker herrschten, die nach ihnen Kelten, Illyrer und Galater benannt wurden.²⁶⁷ Felix JACOBY hält es für möglich, daß man Timaios' Genealogie vielleicht aus Appian und Natalis Comes ergänzen dürfe, eine Meinung, die auch andere Forscher vertreten.²⁶⁸ Anderer Ansicht ist hier Gerhard DOBESCH, für den das Schweigen bei Timaios „doch eher dafür [spricht], daß er nur den Galatersohn des Kyklopen hatte.“²⁶⁹ Zwar kannte Timaios den Keltennamen, wie das nächste Zeugnis zeigt (FGrHist 566 F 85 [9 T 2]), aber die Kelten werden dort als besondere Verehrer der Dioskuren vorgestellt, was mit einer Charakterisierung als Kyklopenabkömmlinge nicht recht vereinbar scheint. Es ist also durchaus möglich, daß Timaios gemäßigte Kelten von wilden Galater-Kyklopen unterschied. Schlüssig beweisen läßt sich das allerdings nicht.²⁷⁰

²⁶¹ GRUPPE, a.a.O. I 361 A. 1, gefolgt von JACOBY im Kommentar zu FGrHist 566 F 69, Karl Friedrich STROHEKER, Dionysios I. Gestalt und Geschichte des Tyrannen von Syrakus, Wiesbaden 1958, 126, BRACCESI (1991) 90 f., BRIQUEL (1995) 244 f., DOBESCH (1995) 36, ALESSANDRI (1997) 139 f.

²⁶² So BRACCESI (1991) 91, G. VANOTTI, L'archaiologia siciliana di Filisto, Hesperia 3 (1993) 119 f., denen BRIQUEL (1995) 245 + A. 32 folgt. – Philistos (geb. um 430, † 356/55 v. Chr.) war syrakusanischer Staatsmann und Historiker. Er war ein enger Vertrauter (viell. Verwandter) des Dionysios I., den er bei der Erringung der Tyrannis 406 maßgeblich unterstützte. Außerdem verfaßte er eine Geschichte Siziliens von den Anfängen bis in die Zeit des jüngeren Dionysios (II.). Trotz seiner zeitweiligen Verbannung galt er in der Antike als kompromißloser Anhänger der Tyrannis in Syrakus. Sein nur in Fragmenten überliefertes Werk hat Timaios erwiesenermaßen herangezogen. Zu Philistos s. auch LESKY (1971) 703, LENDLE (1992) 206–211.

²⁶³ JACOBY im Kommentar zu FGrHist 566 F 69, DOBESCH (1995) 36 + A. 139, MAIER (1996a) 87 f. Für Karl TUMPEL, Galates (Nr. 2), RE VII.1 (1910) 519 meint Timaios allgemein die Gallier. BICKERMANN (1952) 69 hingegen bezieht es auf die Galater.

²⁶⁴ Auf diese Unsicherheiten weist zu Recht DOBESCH (1995) 36 hin.

²⁶⁵ ANELLO (1984) 51.

²⁶⁶ Die Hss. haben den Acc. Γαλάν, Γαλά(τη)ν ist Konjekture von GEFFCKEN, was auch JACOBY im Kommentar zu FGrHist 566 F 69 übernimmt. Dagegen Rudolfus PFEIFFER, Callimachus, vol. I. Fragments, Oxford 1953, 374 und DOBESCH (1995) 41 + A. 152.

²⁶⁷ Natalis Comes nennt noch zusätzlich Stammväter der Veneter und der Paphlagonier.

²⁶⁸ JACOBY im Kommentar zu FGrHist 566 F 69, so auch schon GEFFCKEN, a.a.O. 78 A. 2. – BRACCESI (1991) 91: „Appiano ha a monte Timeo ...“. – BRIQUEL (1995) 243: „Certes, ce fragment du Tauroménite, concernant la Γαλατία, atteste la présence chez lui du seul éponyme des Γαλάται. Mais il ne nous paraît trop hardi de lui attribuer une doctrine plus complexe, semblable à ce que qu'on trouve chez Appien, adjoignant à ce Galatès un Celtos et un Illyrios: [...] Il nous semble donc que, dans cette notice consacrée au seul cas de la Gaule, l'omission de Celtos et d'Illyrios n'oblige pas à inférer chez Timée l'existence d'une forme de généalogie plus réduite que celle donnée par Appien.“ – MAIER (2001a) 62: „Ihm [= Timaios] folgt Appian mit seiner Herleitung der Kelten, Illyrer und Galater von drei Söhnen Polyphems ...“. – Verwirrend und falsch ist die Darstellung bei RANKIN (1996) 81.

²⁶⁹ DOBESCH (1995) 42 + A. 156.

²⁷⁰ DOBESCH (1995) 36.

9 T 2 Timaïos FGrHist 566 F 85 = Diod. 4, 56,4

FGrHist III B p. 625,15–19 = MÜLLER FHG I p. 194a F 6 = Diod. 4, 56,4 = I p. 485,23 – 486,1 VOGEL – FISCHER = ZWICKER 5:

ἀποδείξεις δὲ τούτων φέρουσι, δεικνύντες παρὰ τὸν ὠκεανὸν κατοικοῦντας Κελτοὺς σεβομένους μάλιστα τῶν θεῶν τοὺς Διοσκούρους· παραδόσιμον γὰρ ἔχειν αὐτοὺς ἐκ παλαιῶν χρόνων τὴν τούτων τῶν θεῶν παρουσίαν ἐκ τοῦ ὠκεανοῦ γεγεννημένην. εἶναι δὲ καὶ τὴν παρὰ τὸν ὠκεανὸν χώραν οὐκ ὀλίγας ἔχουσιν προσηγορίας ἀπὸ τε τὸν Ἀργοναυτῶν καὶ τῶν Διοσκόρων.

Diodor berichtet im Kapitel zuvor (4, 56,3), daß nicht wenige der älteren und jüngeren Autoren, unter denen er jedoch namentlich nur Timaïos nennt (ὦν ἐστὶ καὶ Τιμαῖος), darüber berichteten, daß die Argonauten auf dem Fluß- und Landweg in den nordeuropäischen Ozean gelangt seien. Von dort seien sie dann den Ozean entlang bis Gadeira gesegelt und anschließend ins Mittelmeer gefahren.²⁷¹ Als Beweis für diese Route führen die genannten Quellen, laut Diodor, die am Ozean wohnenden Kelten an, die die vom Meer gekommenen Dioskuren besonders verehren. Eine weitere Stütze erhält dies durch die zahlreichen Benennungen in jener Gegend, ein Beispiel für antike Ortsnamenforschung. Nach Lionel PEARSON ist es wahrscheinlich, daß der ganze Bericht von Timaïos stammt und zwar inklusive der Verweise auf ältere und jüngere Autoren und daß Diodor diesen nur übernommen hat.²⁷² Diesem Fragment wurde natürlich in der Keltologie besondere Aufmerksamkeit zuteil, da es sich dabei um die einzige und überdies relativ alte literarische Erwähnung von Dioskurenverehrung bei den Kelten handelt. Ausführlicher mit dieser Problematik hat sich erstmals Emil KRÜGER auseinandergesetzt, der auch sämtliche nichtliterarischen Zeugnisse für eine Verehrung der *Castores* in den keltischen Gebieten zusammenstellte.²⁷³ Er führt für Oberitalien, Süd-

Als Beweis hierfür verweisen sie darauf, daß die am Ozean wohnenden Kelten am meisten unter den Göttern die Dioskuren verehren. Haben sie doch eine Überlieferung aus alter Zeit, daß die Erscheinung dieser Götter bei ihnen vom Ozean her erfolgt sei. Außerdem trage die am Ozean liegende Landschaft nicht wenige Bezeichnungen, die von den Argonauten und von den Dioskuren herrühren.

gallien und Spanien insgesamt 36 Testimonia (Inschriften, Reliefdarstellungen, Münzen) an, die seiner Ansicht nach die besondere (μάλιστα) Verehrung der Zwillingbrüder bei den Kelten zu Genüge bestätigen.²⁷⁴ Er räumt zwar ein, daß fast alle Fundstellen mehr oder weniger weit vom Ozean entfernt seien, kommt jedoch zu dem Ergebnis, daß der Dioskurenkult bei den Kelten germanischen Ursprungs sei, zuerst bei den Treverern in der *Gallia Belgica* eingedrungen sei und sich von dort weiter nach Süden verbreitet habe.²⁷⁵ Diese Theorie KRÜGERS wurde jedoch von der späteren Forschung allgemein zurückgewiesen. Denn mag auch Tacitus vom Kult zweier göttlicher Brüder, den *Alcis*, bei den germanischen Nahanarvalen berichten,²⁷⁶ so zeigen andererseits ähnliche Vorstellungen bei den Indern (*Nāsatyas/Aśvins*), daß es sich hier um ein allgemein indogermanisches Erbe handelt. Aus diesem Grund ist die Annahme einer Entlehnung aus dem Germanischen auch nicht notwendig.²⁷⁷ Weiters glaubt KRÜGER in den durch nur eine Inschrift bezeugten und mit *Mars* gleichgesetzten keltischen Göttern *Divanno* und *Dinomogetimarus* die einheimischen Namen der Dioskuren sehen zu können.²⁷⁸ Aber auch diese Identifikation entbehrt einer sicheren Grundlage und wurde daher ebenso wenig akzeptiert.²⁷⁹ Die Popularität des Kultes der *Castores* im römerzeitlichen Gallien macht

²⁷¹ Die Berichte über die Rückfahrt der Argonauten sind sehr mannigfaltig. Die Route des Timaïos ist jedenfalls älter als jene des Apollonios Rhodius, die über Istros (Donau), Eridanos (Po) und die Rhône ins Mittelmeer führte. S. dazu MARCO SIMÓN (2000) 131 + A. 34.

²⁷² PEARSON, a.a.O. 63, der auch anmerkt, daß Timaïos' Beweise für diese Route der Argonauten „in his best style“ seien.

²⁷³ KRÜGER (1940–1941/42).

²⁷⁴ KRÜGER (1940–1941/42) I 26.

²⁷⁵ KRÜGER (1940–1941/42) II 31.

²⁷⁶ Tac. Germ. 43,3 f., s. dazu HELM (1913) 321–327, MUCH (1967) 480–482, TIMPE (1992) 467–473, SIMEK (1995) 11 f.

²⁷⁷ So bereits die Rez. von Albert GRENIER, REA 44 (1942) 329 und Raymond LANTIER, ÉC 6 (1953/54) 177 f., s. weiters v. a. DE VRIES (1961) 113, BIRKHAN (1970) 309 A. 699, MAIER (1994) 100, MAIER (2001a) 76.

²⁷⁸ KRÜGER (1940–1941/42) I 12 und 19, wobei *Divanno* mit Castor und *Dinomogetimarus* mit Pollux gleichzusetzen sei. CIL XII 4218 aus St. Pons de Thomières (départ. Hérault).

²⁷⁹ BEHRENS (1944) 42, BOTHEROYD – BOTHEROYD (1992) 87, HATT (1970a) 305 und HATT (1989) 14 folgen noch KRÜGERS Identifikation, die jedoch von DUVAL (1957) 91 zu Recht abgelehnt wird: „... mais que ces «Mars» au noms indigènes soient des Dioscures celtiques, rien n'est moins sûr, en vérité.“ – S. auch MAIER (1994) 99–101, MAIER (2001a) 76, 195 A. 170.

ihre Verehrung für das vorrömische Gallien zwar sehr wahrscheinlich,²⁸⁰ allerdings bleibt der einheimische keltische Name des Götterpaars nach derzeitigem Forschungsstand unbekannt.²⁸¹

Eine andere Frage ist, wie man die Nachricht des Timaios zu beurteilen habe. Für Jan DE VRIES darf man Aussagen wie die seine, „nur mit größter Zurückhaltung als

gültige Zeugnisse verwerten.“²⁸² Gerade die Verknüpfung mit der Argonautensage deutet auf „eine durchaus willkürliche Schlußfolgerung klassischer Berichterstatter.“²⁸³ Die Skepsis von DE VRIES scheint mir berechtigt, zumal ich mir nicht recht vorstellen kann, woher Timaios in Athen authentische Informationen über die religiösen Vorstellungen der am Ozean siedelnden Kelten bezogen haben soll.

²⁸⁰ Man hat auch für das in Gallien gelegentlich bezeugte Doppelkönigtum einen dioskoralen Hintergrund erwogen, s. dazu BIRKHAN (1970) 209, BIRKHAN (1997) 495, 1005. Für MAIER (2001a) 76 erscheint das „immerhin denkbar“, allerdings räumt er 195 A. 171 ein, daß von den bei BIRKHAN zusammengestellten Belegen eigentlich nur Ambiorix und Catuvolcus (Caes. bell. Gall. 5, 24; 6, 31,5 [23 T 20]) „in diesem Sinne zu interpretieren sind.“

²⁸¹ So CLEMEN (1941/42) 118, DUVAL (1957) 91, MAIER (2001a) 76. Vgl. auch WISSOWA (1916–1919) 5. Als unbeweisbar ist daher auch die Vermutung von RANKIN (1996) 82 abzulehnen: „Perhaps Cernunnos and Smertullus were the Celtic gods who seemed to correspond with the Dioscuri.“

²⁸² DE VRIES (1961) 113, wo er auch an die Bemerkung des Tacitus (Germ. 3) erinnert, Odysseus sei in das Gebiet des Niederrheins eingewandert. S. dazu MUCH (1967) 85.

²⁸³ DE VRIES (1961) 113.

10. SOPATROS

10 T 1 Sopatros F 6 (*Γαλάται) = Athen. 4, 51

p. 160 D–E = I p. 362,17–25 KAIBEL = p. 193 Comic. Graecor. Fragm. ed. KAIBEL, ²1958 = ZWICKER 6:

ἐγὼ δὲ κατὰ τοὺς Παφίου Σωπάτρου Γαλάτας,

παρ' οἷς ἔθος ἐστίν, ἥνικ' ἂν προτέρημά τι
ἐν τοῖς πολέμοις λάβωσι, θύειν τοῖς θεοῖς
τοὺς αἰχμαλώτους, <τοὺς> Γαλάτας μιμούμενος
κἀγὼ κατακαύσειν ἡὑξάμην τοῖς δαίμοσι
διαλεκτικούς τρεῖς τῶν παρεγγεγραμμένων.

Ich aber halte mich an die Galater des Sopatros aus Paphos:

bei denen es Brauch ist, wenn sie im Kriege einen Vorteil
sich
errungen haben, daß sie dann den Göttern die Gefangenen
als Opfer bringen. So habe ich den Galatern es gleich-
getan,
indem ich den Göttern gelobt habe, drei Dialektiker,
von denen, die zu Unrecht eingeschrieben sind, zu ver-
brennen.

Sopatros aus Paphos war ein Dichter der frühhellenistischen Zeit, über dessen Leben und Werk wir sehr schlecht unterrichtet sind. Unsere gesamte Kenntnis verdanken wir im wesentlichen Athenaios, von dem sämtliche erhaltenen Fragmente stammen und der ihn einen Paroden (παρωδός) und Verfasser von Phlyakes (φλυακογράφος) nennt. Trotzdem dürfte er im Stil der μέση Komödien verfaßt haben und seine Stücke auch so genannt haben, zumindest lassen das die wenigen Fragmente vermuten. Seine genauen Lebensdaten sind unbekannt, geboren ist er in der Zeit von Alexander dem Großen und hat mindestens bis zum Thronantritt von Ptolemaios II. (283 v. Chr.) gelebt, den er erwähnt. Er dürfte auch – zumindest teilweise – in Alexandria gelebt haben.²⁸⁴

Vorliegende Stelle ist ein Ausschnitt aus dem längsten von Sopatros' erhaltenen Fragment, welches insgesamt 12

Verse umfaßt. Es stammt aus einer Komödie, die vermutlich den Titel Γαλάται trug, und enthält eine komische Tirade gegen Philosophen, die der Sprecher den Göttern opfern und es damit den Γαλάται gleichmachen will. Trotz des humoristischen Hintergrundes ist nicht daran zu zweifeln, daß hier Sopatros eine Anspielung auf eine allgemein bekannte, reale oder kolportierte Tatsache macht, die das damalige Publikum verstand und die als Allgemeinwissen vorausgesetzt werden konnte, wie Philip Mitchell FREEMAN richtig betont.²⁸⁵ Damit haben wir den ersten literarischen Beleg dafür, daß bei den Kelten Gefangene den Göttern geopfert wurden, was in der Forschung, soweit ich sehe, auch fast unumstritten ist.²⁸⁶ Nicht ganz einig ist man sich in zwei Punkten: der exakten Datierung und wer genau mit Γαλάται gemeint war. Alfred KÖRTE meinte, daß dieses Fragment „eine Kenntnis der Sitten der Galater zeigt, wie

²⁸⁴ Zu Leben und Werk s. Alfred KÖRTE, Sopatros (9.), RE III A 1 (1927) 1001 f., T.B.L. WEBSTER, Hellenistic Poetry and Art, London 1964, 126, LESKY (1971) 839, Rudolf KEYDELL, Sopatros (3.), KIP V (1979) 268, CHADWICK (1997) xxviii.

²⁸⁵ FREEMAN (1994a) 87 f., FREEMAN (1994b) 211 f., FREEMAN (1996) 44 f., FREEMAN (2002) 33.

²⁸⁶ Allzu skeptisch scheint mir BAYET (1925) 181 zu sein, für den „un témoignage de ce genre, venant d'un ennemi, a peu de valeur.“

sie ein in Alexandria lebender Dichter kaum vor der Anwerbung und Vernichtung eines galatischen Heerhaufens durch Ptolemaios II. haben konnte²⁸⁷, womit wir auf einen terminus post quem 276 v. Chr. kämen.²⁸⁸ Nur ist dieses Argument sicher nicht zwingend, denn diese Usance der Kelten kann ja einem Griechen in Ägypten bekannt gewesen sein, ohne daß man deren Präsenz im Land selbst zur Voraussetzung macht, zumal wir ja gar nicht wissen, wo sich Sopatros wann aufhielt. Gemeinhin wird als terminus post quem nur die Kelteninvasion in Griechenland 279 v. Chr. angesehen,²⁸⁹ was sehr wahrscheinlich ist, wenn auch nicht ganz sicher, wie FREEMAN meint.²⁹⁰

Wichtiger und interessanter ist jedoch die Frage, ob hier mit Γαλάται die Gallier, die Kelten generell oder die Galater gemeint sind.²⁹¹ Da das griechische Wort mehrdeutig

ist,²⁹² ist von daher auch keine eindeutige Entscheidung möglich. Jean-Louis BRUNAUX denkt hier an Galater, da bei Sopatros explizit von der Opferung von Kriegsgefangenen die Rede ist, ein Vorwurf, der in der hellenistischen Propaganda speziell den Galatern gemacht wurde, wie auch eine Stelle bei Diodor (31, 13 [*]) beweise.²⁹³ Diese Praxis wurde jedoch – zumindest in späterer Zeit – den Kelten generell in der Antike vorgeworfen, wie z. B. den Kelten in Gallien von Poseidonios oder den Briten von Tacitus,²⁹⁴ und wurde sicher nicht als ein Spezifikum der Galater angesehen. Was vielmehr dafür spricht, daß Sopatros hier Galater gemeint hat, ist zum einen der historische Rahmen, in dem dieses Fragment einzuordnen ist, zum anderen der Umstand, daß Sopatros im östlichen Mittelmeerraum lebte.

²⁸⁷ Alfred KÖRTE, Sopatros (9.), RE III A 1 (1927) 1002.

²⁸⁸ Zu den Ereignissen in Ägypten, wo Ptolemaios II. Philadelphos 276 Reste des Brennuszuges als Söldner aufnahm, diese jedoch später, weil sie meuterten, auf einer Insel in der Nilmündung zernierte, wo sie durch Hunger oder Selbstmord umkamen s. REINACH, A. (1911), TOMASCHITZ (1994) 146–148, BIRKHAN (1997) 136, TOMASCHITZ (2002) 135–137.

²⁸⁹ D'ARBOIS DE JUBAINVILLE (1902) 297: „dans la première moitié du troisième siècle“. – MOMIGLIANO (1975) 61: „about 280–270 B.C.“ – ZECCHINI (1984a) 21: „...“, databile alla I metà del III secolo e quindi coeva all'invasione del 279, ...“. – CHADWICK (1997) 28: „As early as c. 270 B.C.“ – RUGGERI (2000) 69: „verso 275“. Etwas ungenau mit „um 300 v. Chr.“ setzt MAIER (2001a) 110 und 121 das Fragment an.

²⁹⁰ FREEMAN (1994a) 88: „Sopater was probably writing after the Gallic sack of Delphi in 279 B.C., but it is not necessary that

his play post-date the invasion of Greece for him to refer to the Celts.“

²⁹¹ DUVAL (1971) 209: „On ne sait s'il agit des Gaulois, des Celtes en général ou des Galates d'Asie mineure (c'est le plus probable) mais il pouvait être question de leurs antécédents occidentaux dans cette œuvre.“ – CHADWICK (1997) 28 f.: „As early as c. 270 B.C. the poet Sopater speaks of the ‚Galatians‘ – by whom Gauls may be indicated ...“.

²⁹² Auf das Problem der antiken Keltenbezeichnungen kann hier nicht eingegangen werden, es sei daher nur verwiesen auf DOBESCH (1995), BIRKHAN (1997) 32–51, FREEMAN (2001b) 5–7.

²⁹³ BRUNAUX (1994/95) 30. Ebenfalls an Galater denken etwa ELLIS (1996) 156, GARCÍA QUINTELA (1999a) 249.

²⁹⁴ Poseid. FGrHist 87 F 116 = THEILER F 169 [20 T 15], Tac. ann. 14, 30, 1–3 [*].

11. KALLIMACHOS

11 T 1 [F] Kallimachos *hymn.* 4,171–175

II p. 24 Pfeiffer = ZWICKER 5:

καί νύ ποτε ξυνός τις ἐλεύσεται ἄμμιν ἄεθλος
ὑστερον, ὅππότε ἄν οἱ μὲν ἐφ' Ἑλλήνεσσι μάχαιραν
βαρβαρικὴν καὶ Κελτὸν ἀναστήσαντες Ἴθρηα
ὀπίγονοι Τιτῆνες ἀφ' ἐσπέρου ἐσχατόωντος
ῥώσωνται ...

Und eines Tages wird für uns ein gemeinsamer Kampf
kommen, wenn über die Hellenen das barbarische Schwert
und den keltischen Ares erheben spätgeborene Titanen, die
vom äußersten Westen stürmen ...

In annähernd dieselbe Zeit wie Sopatros ist der Hymnos auf Delos des berühmten alexandrinischen Hofdichters Kallimachos zu setzen.²⁹⁵ Wobei sich die Forschung in der Frage der Datierung auch hier nicht einig ist. Als sicherer terminus post quem gilt die Niederwerfung der revoltierenden keltischen Söldner durch Ptolemaios II. Philadelphos (höchstwahrscheinlich 275), da diese im Hymnos Erwähnung findet; hingegen wird als terminus ante quem das Ende von Ägyptens weitgespannten Großmachtplänen angesehen, auf die Kallimachos' Verse anspielen, welche daher spätestens vor dem Fall von Athen (263/62) entstanden sein müssen. Während man früher in der Forschung im Allgemeinen eine Datierung nach 271/70 (Vergöttlichung des Geschwisterpaares/Tod der Arsinoe) favorisierte,²⁹⁶ setzen die jüngeren Arbeiten die Entstehungszeit in die 2. Hälfte der 70er Jahre. So ist für F. T. GRIFFITHS das Ge-

dicht sicher vor 271 entstanden.²⁹⁷ Viel genauer glaubt W. H. MINEUR den Hymnos datieren zu können, nämlich auf den 7. März 274, den Geburtstag von Ptolemaios, anlässlich dessen die erste Rezitation im Museion von Alexandria erfolgt sein könnte.²⁹⁸ Eine Hypothese freilich, die allzu gewagt erscheint und auf durchaus fraglichen Argumenten ruht, wie Kurt TOMASCHITZ monierte.²⁹⁹ Man sollte sich demnach vor übertriebener Exaktheit hüten und sich mit einem Datierungsansatz zwischen 275 und 271 zufriedengeben.

Der Inhalt des Hymnos auf Delos ist die Geburt des Gottes Apollon ebendort. Ehe es jedoch soweit kam, suchte Leto vergeblich nach einem geeigneten Ort für die Niederkunft und kam hierbei auch an der Insel Kos vorbei, wo sie aber ein Spruch des noch ungeborenen Sohnes vom Bleiben abhielt, da hier ein anderer Gott, nämlich Ptole-

²⁹⁵ Zum Autor s. Hans HERTER, Kallimachos (6.), RE S 5 (1931) 386–452, DUVAL (1971) 207 f., LESKY (1971) 787–807, Hans HERTER, Kallimachos (3.), KIP III (1979) 73–79, Luigi LEHNUS, Kallimachos [3], DNP VI (1999) 188–194, TOMASCHITZ (2002) 126.

²⁹⁶ So u. a. LESKY (1971) 795, für die älteren Datierungsansätze s. F. T. GRIFFITHS, The Date of Callimachus' *Hymn to Delos*, Maia n.s. 29/30 (1977/78) 95 + A. 3.

²⁹⁷ GRIFFITHS, a.a.O. 97, 100: „Callimachus' *Hymn to Delos*, therefore must precede Theocritus' *Ptolemy*, as it does Arsinoe's

death and the foundation of the cult of the Theoi Adelphoi. These three *termini ante quos* all indicate a date for Delos of 271 at the latest.“

²⁹⁸ W. H. MINEUR, Callimachus. Hymn to Delos, Introduction and Commentary, Leiden 1984, 16–18. Er stimmt prinzipiell den Ergebnissen von GRIFFITHS zu, ist lediglich skeptisch was den zeitlichen Vorrang von Kallimachos vor Theokrit betrifft, zumal auch dessen Gedicht nicht so genau datiert werden kann.

²⁹⁹ TOMASCHITZ (1994) 135 f. A. 435 = TOMASCHITZ (2002) 126 A. 498.

maios II., geboren werden sollte. Kallimachos parallelisiert in der Folge Ptolemaios, den Sieger über die Kelten in Ägypten, mit Apollon, der den Überfall der Kelten auf sein Heiligtum in Delphi erfolgreich abgewehrt haben soll. In den zitierten Versen wird nun ein dichterisches Bild dieses Keltensturms gezeichnet, die Angreifer werden als besonders martialisch (Κελτὸν ... ἸΑρηα) und als „spätgeborene Titanen, die vom äußersten Westen“ kommen (ὁψίγονοι Τιτῆνες ἄφ' ἐσπέρου ἐσχατώοντος) charakterisiert.³⁰⁰ Diese Gleichung von Kelten mit Titanen als übermensch-

liche, besonders frevelhafte Gegner der gottgewollten Ordnung, wie sie Apollon in Delphi symbolisiert, ist recht aufschlußreich für das Keltenbild des Kallimachos, das sehr schön den Schrecken, den jene Horden bei den Griechen ausgelöst haben müssen, veranschaulicht.³⁰¹ Für unsere Kenntnis der keltischen Religion ist dieses Zeugnis jedoch ohne Belang, denn Κελτὸν ἸΑρηα ist keine *interpretatio graeca* irgendeines nicht näher genannten keltischen (Kriegs-)Gottes,³⁰² sondern einfach eine Metapher für keltischen Krieg.³⁰³

³⁰⁰ Zu den philologischen Aspekten s. den Kommentar von MINEUR, a.a.O. 168–171.

³⁰¹ S. dazu TOMASCHITZ (1994) 136 = TOMASCHITZ (2002) 126 f., DOBESCH (1995) 39, CUNLIFFE (1997) 7.

³⁰² Absurd daher der Kommentar von Émile CAHEN, *Les Hymnes de Callimaque. Commentaire explicatif et critique*, Paris 1930, 190: „... qui est sans doute l'Esus gaulois.“ – DOTTIN (1904) 12 und LANTIER (1973) 130 möchten in der Stelle einen Beleg für die Existenz eines Kriegsgottes sehen. – Problematisch ist auch die Übersetzung von DEMANDT (1998) 24: „... und wenn sie den keltischen Kriegsgott beschwören, / spätgeborene Titanen ...“.

³⁰³ Auch zwei inschriftlich erhaltene Apollonhymnen vom Schatzhaus der Athener zeigen einen ähnlichen Sprachgebrauch. Die eine spricht vom Γαλαταῶν ἄρης, die andere vom βάρβαρος ἄρης. S. dazu ausführlicher NACHTERGAEEL (1975) 98 + AA. 333–335. – Vergleichbar ist auch die Formulierung in dem fälschlich Anyte zugeschriebenen Gedicht aus der Anth. Pal. 7, 492 [*], einem Epigramm auf drei Jungfrauen, die sich während der Eroberung von Milet (277/76 v. Chr.) freiwillig das Leben nahmen, um sich dem Zugriff der Barbaren zu entziehen. Dort ist ebenfalls vom Ares der Kelten die Rede, der sie in dieses Schicksal stürzte (Κελτῶν εἰς ταύτην μοῖραν ἔτρεψεν ἸΑρης).

12. PHYLARCHOS

12 T 1 Phylarchos FGrHist 81 F 2 = Athen. 4, 34

II A p. 163,3–18 = Athen. 4, 34 p. 150 D–F = I p. 341,10 – 342,3 KAIBEL = ZWICKER 5 f.:

ἐν δὲ τῇ τρίτῃ ὁ αὐτὸς Φύλαρχος Ἀριάμνην φησὶ τὸν Γαλάτην πλουσιώτατον ὄντα ἐπαγγείλασθαι ἐστιᾶσαι Γαλάτας πάντας ἐνιαυτὸν καὶ τοῦτο συντελέσαι ποιήσαντα οὕτως. κατὰ τόπους τῆς χώρας [καὶ] τὰς ἐπικαιροτάτας τῶν ὁδῶν διέλαβε σταθμοῖς ἐπὶ τε τούτοις ἐκ χαράκων καὶ [τῶν] καλάμων τῶν [τε] οἰσύνων ἐπεβάλλετο σκηνὰς χωρούσας ἀνὰ τετρακοσίους ἄνδρας καὶ πλείους ἔτι, καθὼς ἂν ἐκποιῶσιν οἱ τόποι τό τ' ἀπὸ τῶν πόλεων δέξασθαι καὶ τῶν κωμῶν μέλλον ἐπιρρεῖν πλῆθος. ἐνταῦθα δὲ λέβητας ἐπέστησε κρεῶν παντοδαπῶν μεγάλους, οὓς πρὸ ἐνιαυτοῦ καὶ πρὸ τοῦ μέλλειν μεταπεμψάμενος τεχνίτας ἐξ ἄλλων πόλεων ἐχαλκεύσατο. θύματα δὲ καταβάλλεσθαι ταύρων καὶ συῶν καὶ προβάτων τε καὶ (τῶν) λοιπῶν κτηνῶν ἐκάστης ἡμέρας πολλά, πίθους τε οἶνου παρεσκευάσθαι καὶ πλῆθος ἀλφίτων πεφυραμένων. „καὶ οὐ μόνον, φησὶν, οἱ παραγινόμενοι τῶν Γαλατῶν ἀπὸ τῶν κωμῶν καὶ τῶν πόλεων ἀπέλαυνον, ἀλλὰ καὶ οἱ παριόντες ξένοι ὑπὸ τῶν ἐφεσθηκότων παίδων οὐκ ἠφίεντο ἕως ἂν μεταλάβωσι τῶν παρασκευασθέντων.“

Im dritten Buch sagt derselbe Phylarchos, daß der Galater Ariamnes, der ein besonders reicher Mann war, angekündigt hatte, alle Galater ein Jahr lang zu bewirten und dies in die Tat umsetzte, indem er folgendes veranlaßte: Überall im Land entlang der Hauptstraßen legte er Stationen fest und errichtete an diesen aus Pfählen, Schilf und Weidenruten Hütten, die vierhundert Männern und mehr Platz boten, je nachdem wie es die Örtlichkeiten erlaubten, und so, daß sie die Menge aus den Städten und Dörfern aufnehmen konnten, deren Zustrom zu erwarten war. Dort setzte er große Kessel mit Fleisch aller Art hin, die er ein Jahr vorher, und bevor er seine Absicht verwirklichte, aus Bronze hatte anfertigen lassen, wofür er aus anderen Städten Handwerker herbeigerufen hatte. Viele Opfertiere – Stiere, Schweine, Schafe und anderes Vieh – ließ er täglich schlachten und stellte Fässer mit Wein und eine Menge bereits durchgemischten Gerstenmehls bereit. Phylarchos sagt weiters: „Es ernährten sich davon nicht nur die Galater, die von den Dörfern und den Städten erschienen, sondern auch die Fremden, die vorbeikamen, wurden von den anwesenden Sklaven nicht weitergelassen, bevor sie nicht von den bereitgestellten Sachen einen Anteil bekommen hatten.“

Phylarchos war Verfasser von *Historien* (ἱστορίαι) in 28 Büchern, von denen nur Fragmente erhalten sind. Sein Geschichtswerk setzte jene von Hieronymos von Kardia und Duris von Samos fort und umfaßte die Zeit vom Tod des Epiroten Pyrrhos (272 v. Chr.) bis zum Ende des Spar-

tanerkönigs Kleomenes III. (220/19). Phylarchos selbst, als dessen Geburtsort in der Antike Athen, Naukratis oder Sikyon genannt werden, war nach Polybios ein Zeitgenosse des Aratos (272–214/13), vermutlich etwas jünger als dieser.³⁰⁴ Vorliegendes Fragment entstammt dem dritten

³⁰⁴ Zu Leben und Werk s. Jürgen KROYMANN, Phylarchos, RE S VIII (1956) 471–489, LESKY (1971) 861 + A. 3, NACHTERGAELE

(1975) 81 f., Hans GÄRTNER, Phylarchos (4.), KIP IV (1979) 834 f., RICHTER (1987) 109–111, Paul PÉDECH, Trois historien

Buch der *Historien*, das die Jahre nach 267 behandelt haben dürfte und von dem Felix JACOBY vermutete, daß es aus einem Exkurs stamme, den Phylarchos anläßlich der Empörung von keltischen Söldnern des Antigonos bei Megara und ihrer Niederwerfung (265/64?) einschob.³⁰⁵ Wir kommen damit jedenfalls in die ersten Jahre der galatischen Präsenz in Kleinasien. Die Abfassungszeit des Buches läßt sich nicht genau bestimmen, dürfte jedoch in die letzten zwei Jahrzehnte des Jahrhunderts fallen. Obwohl das Zeugnis für unser Wissen um die keltische Gesellschaft aber auch Religion von besonderer Bedeutung ist, wurde es dennoch die längste Zeit von der Forschung etwas stiefmütterlich behandelt. Erst Filippo MOTTA widmete 1985 dem Text eine ausführlichere Analyse, die jedoch als Beitrag in einer Festschrift erschienen ist und wohl deswegen in den einschlägigen Fachkreisen bis dato – soweit ich sehe – nicht rezipiert wurde.³⁰⁶ Seine Ergebnisse erscheinen mir aber ausgesprochen wichtig und plausibel, sodaß ich ihn ausführlicher referieren werde.

Zum einen hält er den PN Ariamnes für verdorben, da es schlichtweg unvorstellbar ist, daß ein galatischer Adeliger bereits wenige Jahre nach der Landnahme in Kleinasien

einen Namen iranischer Prägung getragen hat.³⁰⁷ MOTTA vermutet recht ansprechend, daß „sotto la veste Ἀριόμνης debba celarsi qualcosa d'altro e, più precisamente, un nome schiettamente celtico.“³⁰⁸ Weiters kommt er zu dem prinzipiellen Schluß, daß die ganze Phylarchospassage ein zuverlässiges Bild für typisch keltische Bräuche überliefern, wofür es noch frappante Parallelen in Gallien und in der inselkeltischen Überlieferung gebe.³⁰⁹ Umso verwunderlicher sei es, daß dem Zeugnis so wenig Aufmerksamkeit geschenkt wurde.³¹⁰ Erst Arnaldo MOMIGLIANO habe den richtigen Weg beschritten, indem er hier die Beschreibung einer Art keltischen *potlatch* erkannte.³¹¹ Dieser ethnologische Begriff bezeichnet ursprünglich die Sitte einiger Indianerstämme Nordwestamerikas, Reichtum umzuverteilen oder gar zu zerstören, um das materielle Gleichgewicht innerhalb eines Stammes zu sichern und die Rivalität zwischen Adeligen und ihrer Clans auszuleben.³¹² MOTTA andererseits bringt die altirische Institution namens *briug* ins Gespräch, die der bei Phylarchos beschriebenen Veranstaltung wesentlich besser entspricht als ein *potlatch*. Beim *briugu* (dem Veranstalter der besagten Einrichtung) handelt es sich um einen reichen Herrn mit Eigentum an Mensch

méconnus: Théopompe, Duris, Phylarque, Paris 1989, LENDLE (1992) 195–202, FREEMAN (1994a) 89–91, FREEMAN (1994b) 213 f., Klaus MEISTER, Phylarchos [4], DNP IX (2000) 981 f.

³⁰⁵ JACOBY im Kommentar zu FGRIst 81 F 2; zu dieser Datierung s. auch MOTTA (1985) 148 f. + A. 10 und 151, der meint, daß JACOBYs Chronologie zwar „in via dubitativa“ erschlossen wurde, jedoch prinzipiell beizubehalten ist. Für denselben Zeitraum treten auch RICHTER (1987) 127 + A. 7 und PÉDECH, a.a.O. 405 ein.

³⁰⁶ So nennt z. B. FREEMAN (1994a) 89–91 in seiner Analyse der Stelle überhaupt nur die Kommentare von JACOBY und TIERNEY (1959/60) 203. Auch PAULI (1992) 9, MITCHELL (1993) I 44, RANKIN (1996) 90, 95 und PAULI (1997) 133 kennen MOTTAS Arbeit nicht. Und noch jüngst schreibt RUGGERI (2000) 70 über dieses Fragment, daß es „una storia piuttosto inverosimile su un banchetto durato un anno“ sei.

³⁰⁷ MOTTA (1985) 151; Ἀριόμνης, haplogische Variante von Ἀριάρμνης (= Aryārāmna) sei noch dreimal in Kleinasien belegt.

³⁰⁸ MOTTA (1985) 152. Er denkt dabei konkret an einen komponierten PN aus dem geläufigen Präfix *are-* und *omno-*, *obno-* „Angst“, wie etwa in *Exomnus*, *Vesomnius*, was dann eine Form wie etwa „*Ariomanus o *Areomnos (o altro)“ ergeben würde. Er vermutet weiters, daß Phylarchos noch die korrekte Namensform hatte, die erst im Lauf der handschriftlichen Tradition entstellte wurde. Zu den von ihm angesetzten Formen ist zu sagen, daß es **Areomnos* nicht gibt, ein *Ariomanus* hingegen inschriftlich mehrfach belegt ist (etwa CIL III 4994: *Ariomanus Iliati f(i)lius*) Boi aus Ebersdorf; weitere Beispiele bei HOLDER I 216, III 685). Allerdings ist dieser MN wohl

kaum ein Kompositum aus *are-* und *omno-*, sondern aus den Namenselementen *ario-* und *mano-*, deren Bedeutung umstritten ist. S. dazu ausführlicher (mit weiteren Literaturangaben) SCHMIDT (1957) 134, 236, EVANS (1967) 141 f., DELAMARRE (2001) 47 f., 182 = (2003) 55, 215.

³⁰⁹ MOTTA (1985) 150, s. dazu auch FREEMAN (1994a) 90 + A. 2.

³¹⁰ RAMSAY (1899) 79 + A. 2, 132, d'ARBOIS DE JUBAINVILLE (1902) 105–107 (= § 27), STÄHELIN (1907) 102, DINAN (1911) 146–149, DOTTIN (1915) 165, TIERNEY (1959/60) 197, 203, NACHTERGAEEL (1975) 82 A. 275 gehen allesamt nur sehr knapp auf diese Stelle ein. – Ich vermute auch, daß ZWICKER die Stelle lediglich deswegen in seine Sammlung aufgenommen hat, weil hier von Tieropfern (θύματα) die Rede ist. Jedenfalls erscheint das Testimonium im Index nur s. v. taurus, sus usw.

³¹¹ MOMIGLIANO (1975) 63, der auch für PAULI (1992) 134: „diese Veranstaltungen ganz zu Recht als eine Art „keltischen Potlatsch“ charakterisiert“; s. dazu auch MOTTA (1985) 153. – Ganz so neu ist MOMIGLIANOS Interpretation allerdings nicht, denn bereits HUBERT (1932) 65 sah in dem Fest des Ariamnes ein Art *potlatch*.

³¹² PAULI (1992) 134, der ebenda auch zutreffend betont, daß solche Riten selbstverständlich der Legitimation bedürfen und in ein religiöses System eingebunden sein müssen. Zum Begriff *potlatch* s. die grundlegende Arbeit von MAUSS (1990) passim und spez. 23–25, 102 f.; weiters FEUVRIER-PRÉVOTAT (1978) 247 + A. 24, W. HIRSCHBERG (Hg.), Neues Wörterbuch der Völkerkunde, Berlin 1988, 372 f. – Zu *potlatch*-Aktionen bei den Kelten s. auch BIRKHAN (1997) 535, 791, 846 f., 862, 935, 1019 f.

und Vieh in größerem Umfang, der in seinem Haus, das sich sogar dezidiert in der Nähe einer der Hauptstraßen befinden mußte, sprich in gut zugänglicher Position, einen Kessel ständig am Feuer stehen hatte, in welchem Fleisch gekocht wurde. Dieser *bríugu* mußte jeden, der vorbeikam, versorgen. Hierbei handelt es sich um eine Einrichtung des altirischen Rechts, bei der mittels Güterumverteilung von oben nach unten Abhilfe gegen allzu große soziale Ungerechtigkeiten geschaffen wurde.³¹³ Die Parallelen zwischen Phylarchos und den altirischen Rechtstexten, in denen der *bríugas* beschrieben wird, sind teilweise wortwörtlich. Gemeinsame Strukturen sind: ein sehr reicher Mann (πλουσιώτατον ὄντα: *cétach*), Örtlichkeiten an den Hauptstraßen (τὰς ἐπικαιροτάτας τῶν ὁδῶν: *cach briuga ramatach*), eine Gastfreundschaft, die niemanden ausschließt, und schließlich große Kessel, in denen Fleisch aller Art gekocht wurde. In einem Punkt stimmen die Einrichtung des *bríugas* und das Zeugnis des Phylarchos allerdings nicht überein, nämlich in der Dauer dieser Einrichtung. Phylarchos spricht davon, daß Ariamnes die Galater ‚ein Jahr lang‘ (ἐνιαυτόν)³¹⁴ bewirtet habe, während in den irischen Texten nichts von einer zeitlichen Beschränkung gesagt wird. Nach MOTTA lasse sich aber diese Diskrepanz leicht mit dem großen zeitlichen und geographischen Abstand oder mit einem Mißverständnis des Phylarchos

erklären.³¹⁵ Jedenfalls kommt er zu dem meines Erachtens stichhaltigen Schluß, daß der Passus des Phylarchos „una preziosa testimonianza della presenza, fra i Galati del III sec. a.C., dei tratti fondamentali di un’istituzione viva e operante in Irlanda molti secoli dopo“³¹⁶ darstelle.

Die nächste Parallele zu dieser Stelle findet sich übrigens in einem Poseidoniosfragment, das ebenfalls bei Athenaios erhalten ist und aufgrund des ähnlichen Inhalts bezeichnenderweise knapp nach dem Phylarchosfragment.³¹⁷ Dort ist von dem Arvernerfürsten Louernios die Rede, der unter dem Volk nicht nur Gold und Silber verteilte, sondern auch „eine viereckige Einzäunung von zwölf Stadien Umfang umfriedeten ließ“ (φράγμα τε ποιεῖν δωδεκαστάδιον τετράγωνον), innerhalb der er Speisen und Getränke bereitgestellt habe, an denen sich jeder nach Belieben gütlich tun konnte. Die ostentativ zur Schau gestellte Großzügigkeit des Ariamnes und des Louernios weist tatsächlich starke Übereinstimmungen auf und macht wahrscheinlich, daß es sich um eine gesamteltische Einrichtung handelt, die von großer Bedeutung für das soziale Ansehen war. Darüber hinaus hat Ludwig BERGER das Poseidoniosfragment mit den spätkeltischen Viereckschanzen in Zusammenhang gebracht³¹⁸ und vor nicht allzu langer Zeit hat Ludwig PAULI auch das Zeugnis des Phylarchos als literarischen Beleg für solche viereckigen Einfriedungen bei den

³¹³ S. dazu ausführlicher Katherine SIMMS, *Guesting and Feasting in Gaelic Ireland*, *Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland* 108 (1978) 67–100, spez. 68 f. [non vidi], Kim McCONE, *Aided Cheltchair Maic Uthechair*: hounds, heroes and hospitallers in early Irish myth and story, *Ériu* 35 (1984) 1–30, Fergus KELLY, *A Guide to Early Irish Law* (= *Early Irish Law Series* III), Dublin 1988, 36–38, McCONE (1991) passim, MAIER (1994) 56, die jedoch allesamt nicht auf die Phylarchospassage eingehen.

³¹⁴ Die Übersetzung dieses Wortes ist allerdings umstritten. S. dazu FREEMAN (1994a) 89 A. 1: „The word ἐνιαυτός can have the meaning „year-long“ or „yearly, annual“. It is hard to say precisely which is meant here, but ἐνιαυτόν used as an adverb without a definite article or preposition most commonly means „year-long“.“ In seiner Übersetzung entscheidet er sich jedenfalls für „year-long“; vgl. auch FREEMAN (2002) 34. – So auch Claus FRIEDRICH, *Athenaios. Das Gelehrtenmahl* (= *Bibliothek der griechischen Literatur* Bd. 48), Stuttgart 1998, 2. Teil. Buch IV–VI, 333: „ein Jahr lang“ und Charles Burton GULICK, *Athenaeus. The Deiposophists* (Loeb), London 1957, III 187: „for a year“. – Anders jedoch Ursula und Kurt TREU, *Athenaios von Naukratis, Das Gelehrtenmahl* (= *Sammlung Dieterich* Band 329), Leipzig 1985, 77: „einmal jährlich“; DINAN (1911) 147: „every year“; RANKIN (1996) 65: „every year“. – Gegen die Übersetzung von ἐνιαυτόν als „jährlich“ spricht aber auch der Phylarchostext selbst, wo es von den Kesseln heißt, Ariamnes habe sie im Jahr zuvor anfertigen lassen. Außerdem wird be-

sonders betont, daß er jeden Tage (ἐκάστης ἡμέρας) mehrere Opfertiere schlachten ließ, was ebenfalls auf eine lange Dauer der Veranstaltung hinweist.

³¹⁵ MOTTA (1985) 157; FREEMAN (1994a) 90 f. weist andererseits darauf hin, daß auch im kymr. *Gododdin* von einem ein Jahr lang währenden Gelage für dreihundert Krieger die Rede ist, und meint dazu: „Though the length of the *Gododdin* feast may be arbitrary or a literary device, it may also reflect an old Celtic tradition as first recorded by Phylarchus.“

³¹⁶ MOTTA (1985) 156, 156 A. 50 setzt er sich mit der Meinung von Emilio GABBA auseinander, der in der Stelle nur die traditionelle hellenistische Polemik gegen die τρυφή sieht. MOTTA betont demgegenüber zutreffend, daß Phylarchos über eine keltische Realität berichtet, unabhängig davon welche schriftstellerische Absicht er damit verfolgte.

³¹⁷ Poseid. FGrHist 87 F 18 = Athen. 4, 37 p. 152 D–F [20 T 4]. Es entspricht Athenaios’ Arbeitsweise, ähnliche Zitate verschiedener Autoren nebeneinander zu stellen. MALITZ (1983) 178 A. 74 weist darauf hin, daß Poseidonios Schilderungen in der Art des Phylarchos bekannt gewesen sein müssen, und daher manche Details im F 18 gar nicht so „neu“ seien. Auf die Ähnlichkeit beider Berichte weisen auch MITCHELL (1993) I 43 f., FREEMAN (1994a) 90 und RANKIN (1996) 65.

³¹⁸ BERGER (1963) 26–28. Zu der vielumstrittenen Frage der Funktion dieser Anlagen s. den Kommentar zur besagten Poseidoniosstelle.

Galatern herangezogen.³¹⁹ Diese lassen sich zwar in großer Zahl vom Atlantik bis nach Böhmen archäologisch nachweisen, weiter östlich jedoch nicht, was nach PAULI nur am Forschungsstand liegen dürfte. Für seine Annahme, daß auch im vorliegenden Testimonium solche Anlagen gemeint seien,³²⁰ stützt er sich allerdings auf eine allzu freie Übersetzung dieser Stelle, wonach Ariamnes „alljährlich in vielfältiger Weise und verbunden mit Fleisch-, Trank- und Getreideopfern in fest über das Land verteilten Einhegungen, die aus Pfahlwerk und Weidengeflecht bestanden und 400 und mehr Menschen fassen konnten, über Tage“³²¹ bewirtet haben soll. Wie bereits oben dargelegt, hat das Adverb ἐνιαυτόν hier höchstwahrscheinlich die Bedeutung ‚ein Jahr lang‘ und nicht ‚alljährlich‘.³²² Vor allem aber spricht Phylarchos nicht von ‚Einhegungen‘ (etwa von φράγματα, wie bei Poseidonios), sondern von ‚Hütten‘ (σκηνάς), weswegen ich PAULIS Interpretation in diesem Punkt für wenig stichhaltig erachte.

Abschließend sei auf eine ganz andere Interpretation dieser Stelle hingewiesen, die jüngst Jean-Louis BRUNAUX vorbrachte. Nach Ansicht des französischen Gelehrten spricht Phylarchos „von einem Land, das in der Hand der Kelten liegt, das vollständig erschlossen ist durch Städte, Dörfer und Straßen, das heisst von einem Land, das viel eher im kontinentalen oder westlichen Europa liegt als im

östlichen Mittelmeerraum.“³²³ Aus diesem Grund seien die traditionellen Identifikationen der bei Phylarchos genannten Γαλάται mit den kleinasiatischen Galatern oder den keltischen Söldnern des Antigonos Gonatas zu verwerfen.³²⁴ Auch die Details – wie die mit Stroh gedeckten Hütten, das Opfer von Rindern und der Typus des Aristokraten – weisen BRUNAUX zufolge ins keltische Westeuropa.³²⁵ Deshalb plädiert er dafür, daß wir „die Anekdote des Phylarchos [...] eher als ein Stück frühe keltische Ethnographie betrachten [sollten], das sicherlich von einem griechischen Reisenden oder Händler im 4. Jh. aufgeschnappt worden ist, und das Phylarchos auf seine Weise benutzt hat, um seine Geschichte der Peloponnes und Ägyptens zur Zeit der Ptolemäer lebendiger zu gestalten.“³²⁶ Obwohl ich einige dieser Einwände für durchaus erwägenswert halte, ist BRUNAUX' Hypothese in anderen Punkten unausgegoren.³²⁷ Es ist wohl unbestritten, daß es sich bei diesem Phylarchosfragment um einen Exkurs handelt, was eine sichere geographische Zuweisung des dort beschriebenen Phänomens sehr erschwert. Diese Unsicherheit ändert jedoch nichts am prinzipiellen Wert dieser Überlieferung. Wenn es sich jedoch bei dem Fest des Ariamnes, wie die Ausführungen von MOTTA gezeigt haben, um eine gemeinkeltische Institution gehandelt hat, dann kann man das galatische Kleinasien als Schauplatz

³¹⁹ PAULI (1992) 134, PAULI (1997) 9.

³²⁰ PAULI (1992) 134: „Bemerkenswert ist dabei, daß es sich um fest installierte Plätze handelte, und wenn diese über Jahrzehnte Ort für regelmäßige Feste waren, dann mußte die Umfriedung gewiß öfters erneuert werden. Dies stimmt mit den Beobachtungen an den mitteleuropäischen Viereckschanzen überein, deren Umfriedungen gewöhnlich mehrere Bauphasen erkennen lassen.“ und PAULI (1997) 9: „Die Einfriedung läßt gelegentlich mehrere Bauphasen erkennen. Sie wurde also bei Bedarf erneuert, was für einen Bestand über mehrere Jahrzehnte zeugt. Das stimmt mit dem Bericht aus Kleinasien überein.“ S. dazu aber auch die skeptischen Bemerkungen von MÜLLER (1993) 180.

³²¹ PAULI (1992) 134 + A. 52 und PAULI (1997) 9 + A. 36, der sich für diese Übersetzung auf die Paraphrase von Kurt PESCHEL, Kelten und nordwestalpine Hallstattkultur. Ethnographische Bemerkungen zu einer archäologischen Karte, EAZ 29 (1988) 281 stützt.

³²² S. dazu A. 314.

³²³ Jean-Louis BRUNAUX, Wer waren die Druiden?, in: CAIN – RIECKHOFF (2002) 4. Dagegen ist einzuwenden, daß bei Phylarchos nicht steht, daß das Land vollständig durch Städte, Dörfer und Straßen erschlossen sei. Außerdem gab es im galatischen Siedlungsraum ebenfalls derartige Strukturen.

³²⁴ BRUNAUX, a.a.O. 4 schreibt: „Die Historiker sehen in diesen Kelten üblicherweise die kleinasiatischen Galater oder galli-

sche Söldner des Antigonos Gonatas, die um 265 v. Chr. anläßlich der Belagerung von Megara (Sizilien) eine Revolte angezettelt hätten.“ – Keiner der mir bekannten Interpreten der Stelle behauptet jedoch, daß es sich um die Söldner des Antigonos gehandelt habe. Sie sprechen lediglich davon, daß Phylarchos anläßlich ihrer Revolte den Ariamnes-Exkurs eingefügt haben könnte. Schlichtweg falsch ist die Lokalisierung des bei Iustinus genannten Megara (prolog. 26 *defectores Gallos Megaris delevit*) in Sizilien; gemeint ist natürlich die Stadt Megara auf der Landbrücke zwischen Mittelgriechenland und der Peloponnes.

³²⁵ Ob Rinder tatsächlich im vorderorientalischen Mittelmeerraum so selten geopfert wurden, wie BRUNAUX, a.a.O. 4 behauptet, vermag ich nicht zu beurteilen. Wenn er in Ariamnes den Typus eines westkeltischen Aristokraten sehen will, müßte er hierfür schon bessere Argumente als nur die prunkvollen Bestattungen der Hallstattzeit des 6. und 5. Jh.s v. Chr. heranziehen.

³²⁶ BRUNAUX, a.a.O. 4.

³²⁷ Das hängt auch damit zusammen, daß er die Interpretation dieser Stelle als Teil eines Beitrages zu einem Ausstellungskatalog publiziert hat. Auf einer knappen Seite und mit keiner einzigen Angabe von Sekundärliteratur läßt sich das Problem nicht durchdringend darstellen. Ob BRUNAUX seine Hypothese andernorts ausführlicher begründet hat, ist mir nicht bekannt.

nicht so kategorisch ausschließen. Bereits William Mitchell RAMSAY wies in diesem Zusammenhang auf eine fragmentarisch erhaltene Inschrift aus der Zeit des Tiberius hin, die ein Verzeichnis von galatischen Augustuspriestern enthält. Unter den Leistungen dieser Priester werden immer an

erster Stelle die öffentlichen Speisungen des Volkes (δημο-
θουινίαι) angeführt. Es ist durchaus verlockend, mit RAM-
SAY hierin das Nachleben der von Phylarchos beschriebenen keltischen Institution zu sehen.³²⁸

³²⁸ RAMSAY (1899) 132, zustimmend zu dessen Deutung auch STÄHELIN (1907) 102. – Interessant ist vielleicht eine Stelle aus der Vita S. Theodori 64 aus dem 7. Jh. n. Chr., auf die MITCHELL (1993) I 44 in diesem Zusammenhang hinweist. Der Heilige kehrte auf dem Rückweg von einer Pilgerreise in ein Kloster in Südgalatien ein, und nachdem er dort reichlich verköstigt wurde, soll er zweimal gesagt haben, sie hätten wie Galater

gegessen. MITCHELL (1993) I 44 meint hierzu: „The value of the story in this context is first to confirm that feasting was something for which the eastern Celts were as famous as their western cousins, and second to show that their reputation in this respect survived, at least in the recollection, until the end of Antiquity.“

13. EUDOXOS VON RHODOS

Eudoxos von Rhodos war einer jener zahlreichen hellenistischen Historiker, die nur wenige Spuren hinterlassen haben und deren Leben und Werk uns nur schemenhaft bekannt sind. Von ihm stammen *ιστορίαι*, also eine Zeitgeschichte, in mindestens neun Büchern. Weiters wird er

von Markianos als Verfasser einer Erdbeschreibung (*περί-πλους*) genannt, die möglicherweise mit den *ιστορίαι* identisch oder ein Teil von ihnen ist. Als Zeitgrenzen für diesen Historiker ergeben sich mit Felix JACOBY 278/77 v. Chr. und ca. 200 v. Chr.³²⁹

13 T 1 [?] Eudoxos von Rhodos FGrHist 79 F 2 = Apollonios *ιστορίαι* θαυμάσια 24

FGrHist II A p. 160,6 f. = Apollonios *ιστορίαι* θαυμάσια 24 = IDELER, *Physici et medici Graeci minores* I p. 197,25 = MÜLLER FHG IV p. 407, b F 1 = O. KELLER, *Rerum natur. scriptores Graeci minores* I p. 50,6 f. = ZWICKER 6 f.:

Εὐδοξος ὁ Ῥόδιος περὶ τὴν Κελτικὴν εἶναι τι ἔθνος φησὶν, ὃ τὴν ἡμέραν οὐ βλέπειν, τὴν δὲ νύκτα ὁρᾶν.

Eudoxos der Rhodier sagt bezüglich der Keltiké, daß es ein Volk gibt, das tagsüber nichts sieht, in der Nacht aber schon.

In diesem Fragment, das nicht zufällig bei dem hellenistischen Paradoxographen Apollonios³³⁰ erhalten ist, spricht Eudoxos von einem Volk in einer nicht näher bestimmten Gegend der Keltiké, das tagsüber nichts sieht, in der Nacht aber schon. Ob Apollonios diese Stelle aus den *ιστορίαι* oder dem *περίπλους* entnommen hat, läßt sich nicht sicher sagen.³³¹ Diese wundersame Eigentümlichkeit ist jedenfalls ein Motiv, das noch andernorts in Reiseromanen und Mirabiliensammlungen aufscheint.³³² Über dasselbe Phänomen berichtet auch Stephanos von Byzanz (s. v.

Γέρμαρα [*]), der sich vielleicht auf diese Eudoxospassage bezieht, wenn er auch fälschlicherweise Aristoteles als seine Quelle angibt.³³³ Eine gewisse Verwandtschaft zeigen auch die Berichte des Antonius Diogenes über ein Volk in Iberien und des Plinius über ein Volk in Albanien, die beide nur in der Nacht sehen.³³⁴ Für Philip Mitchell FREEMAN erinnert die Stelle auch an Homers Beschreibung der Kimmerier als in einem Land lebend, in dem es kein Tageslicht gibt.³³⁵ Allerdings ist davon bei Eudoxos eigentlich nicht die Rede, sondern er sagt über das Volk in der Keltiké nur,

³²⁹ FGrHist 79 II C p. 131 f., Felix JACOBY, Eudoxos (Nr. 7), RE VI.1 (1907) 930, DUVAL (1971) 205 f., LESKY (1971) 862, MÜLLER (1972/1980) I 145 A. 307, Michael VON ALBRECHT, Eudoxos (2.), KIP II (1979) 410, LENDLE (1992) 205, FREEMAN (1994a) 92 f.

³³⁰ Zu Leben und Werk des wahrscheinlich in der 1. Hälfte des 2. Jh.s v. Chr. lebenden Apollonios s. den kurzen Forschungsüberblick bei Alessandro GIANNINI, *Studi sulla paradossografia graeca*, II, Da Callimaco all'età imperiale: la letteratura paradossografica, Acme 17 (1964) 122–124.

³³¹ So Felix JACOBY, Eudoxos (Nr. 7), RE VI.1 (1907) 930.

³³² JACOBY im Kommentar zu FGrHist 79 F 2.

³³³ FREEMAN (1994a) 92.

³³⁴ Ant. Diog. de incredibilibus, quae ultra Thulem insulam sunt 4; Plin. nat. hist. 7, 12 (wohl aus Isigonos von Nikaia, vgl. Aul. Gell. noct. Att. 9, 4,6); s. dazu JACOBY im Kommentar zu FGrHist 79 F 2 und DUVAL (1971) 206.

³³⁵ Hom. Od. 11,14–19: ἔνθα δὲ Κιμμερίων ἀνδρῶν δῆμός τε πόλις τε, / ἥ ἐρι καὶ νεφέλη κεκαλυμμένοι οὐδὲ ποτ' αὐτοὺς / ἥλιος φαέθων καταδέρκεται ἀκτίναςιν, / οὔθ'

daß es „tagsüber nichts sieht, in der Nacht aber schon“, was noch nicht heißen muß, daß es dort keine Sonne gab. Aus diesem Grund scheint mir bei Eudoxos weder eine Entlehnung aus Homer vorzuliegen, noch eine Lokalisierung des Volkes im äußersten Norden zwingend.³³⁶ Jedenfalls zählen Nachrichten dieser Art zu den üblichen Fabeleien über unbekannte barbarische Völker und sind offensichtlich ein

paradoxographisches Wandermotiv. Das Zeugnis des Eudoxos entbehrt jedoch nicht nur jeglicher realen Grundlage, sondern läßt auch einen spezifischen Bezug zu den mythischen oder religiösen Vorstellungen der Kelten vermissen, weswegen mir die Aufnahme bei ZWICKER nicht ganz verständlich ist.

13 T 2 [?] Eudoxos von Rhodos FGrHist 79 F 4 = Aelian. nat. anim. 17, 19

FGrHist II A p. 160,11–18³³⁷ = Aelian. nat. anim. 17, 19 = p. 421,5–16 HERCHER = III p. 346–348 SCHOLFIELD = ZWICKER 7:

Γαλάτας Εὐδόξος τοὺς ἐφ' οὗς λέγει δρᾶν τοιαῦτα, καὶ εἰ φανεῖται τῷ πιστά, πιστευέτω, εἰ δὲ ἥττον [τοιαῦτα], μὴ προσεχέτω. ὅταν αὐτῶν τῇ γῇ νέφη παρνόπων ἐπιφοιτήσαντα εἶτα λυπήσῃ τοὺς καρπούς, οἶδε (οἱ Γαλάται) εὐχάς τινας εὐχονται καὶ ἱερουργίας καταθύουσιν ὀρνίθων κατακτηλητικᾶς· οἱ δὲ ὑπακούουσι καὶ ἔρχονται στόλῳ κοινῷ καὶ τοὺς πάρνοπας ἀφανίζουσιν. ἐὰν δὲ τούτων [τις] (τὴν) θηράσῃται Γαλάτης, τίμημά οἱ ἐκ τῶν νόμων τῶν ἐπιχωρίων θάνατός ἐστιν· ἐὰν δὲ συγγνώμης τύχῃ (τὴν) καὶ ἀφεθῇ, ἐς μῆνιν ἐμβάλλει τοὺς ὀρνίθους, καὶ τιμωροῦντες τῷ ἐαλωκότι οὐκ ἀξιούσιν ὑπακοῦσαι, ἐὰν γε καλῶνται αὐθις.³³⁸

Dieses Fragment verdanken wir der Sammlung merkwürdiger Erscheinungen aus dem Tierreich (περὶ ζῴων ἰδιότητος, *de natura animalium*), die Claudius Aelianus

Eudoxos sagt, daß die östlichen Galater folgendes tun, und wenn einem dieser Bericht glaubwürdig vorkommt, soll er ihm glauben, wenn nicht, soll er ihm keine Aufmerksamkeit schenken. Wenn ein Heuschreckenschwarm in ihr Land einfällt und so die Feldfrüchte schädigt, verrichten die Galater bestimmte Gebete und leisten Opfer, um die Vögel zu bezaubern. Und diese erhören sie, kommen in Schwärmen und vernichten die Heuschrecken. Sollte aber ein Galater einen von diesen Vögeln fangen, ist die Strafe gemäß den einheimischen Gesetzen der Tod. Wenn ihm aber verziehen und er freigelassen würde, gerieten die Vögel hierüber in Zorn, und um den gefangenen Vogel zu rächen, würden sie es für unwürdig erachten, diese zu erhören, wenn sie wieder angerufen würden.

[*] um das Jahr 200 n. Chr. nach älteren Quellen zusammengetragen hat. Er zitiert hier seinen Gewährsmann Eudoxos mit starken Vorbehalten gegenüber dessen Glaub-

όπότ' ἂν στείχῃσι πρὸς οὐρανὸν ἀστερόεντα,/ οὐθ' ὅτ' ἂν ἄψ ἐπὶ γαῖαν ἀπ' οὐρανόθεν προτράπηται/ ἀλλ' ἐπὶ νύξ ὅλοη τέταται δειλοῖσι βροτοῖσιν. „...“, wo Gau und Stadt der Kimmerischen Männer ist. In Dunst und Wolken sind sie eingehüllt, und niemals blickt der leuchtende Helios auf sie herab mit seinen Strahlen, weder wenn er zum gestirnten Himmel aufsteigt, noch wenn er sich vom Himmel her wieder zurück zur Erde wendet, sondern böse Nacht ist über die armen Sterblichen gebreitet.“ (Übersetzung von Wolfgang SCHADEWALDT, Homer. Die Odyssee, Hamburg 1958, 139). Das genaue Gegenteil zu den Kimmeriern sind die homerischen Laistrygonen (Hom. Od. 10,84–86), die niemals die Nacht sehen. – Für FREEMAN (1994a) 92 ist das Eudoxosfragment „reminiscent of and perhaps draws on the Cimmerians of the *Odyssey* who live in a land where the sun never shines“.

³³⁶ FREEMAN (1994a) 92: „For Eudoxus' claim of a sunless Celtic tribe to be factual, which there is no reason to believe, on even one day of the year, the tribe in question would have to live above the Arctic Circle in northernmost Iceland or Scandinavia“ und er übersetzt die Stelle gemäß seiner Interpretation folgen-

dermaßen: „Eudoxus of Rhodes, concerning the Celts, says there is a certain tribe which does not see day, but only night.“ Ähnlich auch die Paraphrase von DUVAL (1971) 206: „Eudoxe [...] citait un peuple de la Celtique qui ne voit pas le jour et voit la nuit ...“. – Allerdings sind τὴν ἡμέραν und τὴν νύκτα wohl nicht als gewöhnliche Objektsakkusative zu verstehen, sondern als solche der zeitlichen Ausdehnung, wie mir Prof. Gerhard DOBESCH freundlicherweise mitteilte. Man vgl. die richtige Übersetzung von MÜLLER FHG IV p. 407: „Eudoxus Rhodius in Celtica regione gentem esse ait, quae interdiu non cernat, sed noctu videat.“

³³⁷ JACOBY druckt den Text zwar in kleinerer Schrift, vermerkt jedoch FGrHist II B p. 132, daß man F 4 „mit einiger Zuversicht dem Rhodier geben“ kann.

³³⁸ Wie die Emendationsversuche zeigen, ist der Text dieses Eudoxosfragments leicht verdorben. Für die Divergenzen in den Lesarten, die jedoch die religionshistorische Interpretation des Zeugnisses nicht tangieren, s. die oben zitierten Textausgaben.

würdigkeit und überläßt es seinen Lesern, dem folgenden Bericht zu glauben oder nicht. Eudoxos schreibt diese merkwürdige Sitte den östlichen Galatern (Γαλάτας ... τοὺς ἑφ' οὖς) zu, womit nur die seit kurzem in Anatolien sesshaft gewordenen Kelten gemeint sein können. Bei Heuschreckeneinfällen, die tatsächlich in dieser Gegend nicht selten vorkommen,³³⁹ sollen diese bestimmte Vögel mit Gebeten und Opfern beschworen haben, sie von dieser Plage zu befreien. Wir erfahren hier nicht, um welche Vogelart es sich handelt, jedoch wissen wir durch Plinius, daß es *seleucides* genannte Vögel gibt, deren Erscheinen im Fall von Heuschreckenplagen von den Bewohnern in der Nähe des Berges Kadmos durch Gebete an Zeus erbeten wurde. Woher diese Vögel kommen oder wohin sie ziehen, habe man nicht erfahren, da sie sich nur sehen lassen, wenn man ihren Schutz braucht.³⁴⁰ Dieses Gebirge (j. Chonas Dagħ) liegt im Südwesten Kleinasien, an der Grenze zwischen Phrygien, Pisidien und Karien, also noch im von Galatern kontrollierten Territorium. Es ist also nicht unwahrscheinlich, daß auch hier die *σελευκίδες* genannten Vögel, die mit den Rosenstaren (*pastor roseus* L.) identifiziert werden, gemeint sind.³⁴¹

Diese natürlichen Feinde der Heuschrecken dürften, wie William Mitchell RAMSAY ansprechend vermutete, in jenen Gegenden nur im Gefolge solcher Plagen aufgetreten sein,

weswegen diese wie gottgesandte Erlöser empfunden wurden.³⁴² Daß das Jagen und Fangen eines solchen Vogels mit der Todesstrafe geahndet wurde, scheint mir angesichts der vitalen Bedrohung, die Heuschreckenplagen darstellen können, prinzipiell nicht undenkbar. Allerdings sind die von Eudoxos den Galatern zugeschriebenen Riten mit Sicherheit nicht keltischen Ursprungs, sondern eine einheimische anatolische Praxis,³⁴³ die nach der galatischen Landnahme weiter bestanden hat. Dafür spricht jedoch nicht nur der bekannte Umstand, daß sich die eingewanderten Kelten auch sonst in vielen Bereichen relativ schnell an die indigene Religion angepaßt haben,³⁴⁴ sondern vor allem die Tatsache, daß Heuschreckenplagen ja nicht erst mit den Kelten ins Land gekommen sind und es sich hier um einen Ritus handelt, der aufs engste mit den Interessen der Ackerbau betreibenden – sprich nichtgalatischen – Bevölkerung verbunden ist.³⁴⁵ Zudem sind Heuschreckenschwärme kein Phänomen der gemäßigten Zonen Zentral- und Mitteleuropas, der ursprünglichen Heimat der Galater.³⁴⁶ Auch aus diesem Grund schließe ich keltischen Ursprung deziidiert aus und halte es für verfehlt, wenn noch jüngst Philip Mitchell FREEMAN zu diesem Eudoxosfragment schreibt: „this Galatian bird evocation is the earliest literary record of a specific Celtic religious ritual.“³⁴⁷

³³⁹ So RAMSAY (1899) 93.

³⁴⁰ Plin. nat. hist. 10, 75: *seleucides aves vocantur quarum adventum ab Iove precibus impetrant Cadmi montis incolae fruges eorum locustis vastantibus. nec unde veniant quove abeant compertum, nunquam conspectis nisi cum praesidio earum indigetur*. S. dazu auch die Kommentare von E. DE SAINT DENIS, Plinie l'Ancien, Histoire naturelle X (Les Belles Lettres), Paris 1961, 127 und Roderich KÖNIG – Gerhard WINKLER, C. Plinius Secundus d. Ä., Naturkunde, Buch X, München-Zürich 1986, 167.

³⁴¹ S. dazu den Kommentar von JACOBY zu FGrHist 79 F 4, A. F. SCHOLFIELD, Aelian. On the characteristics of animals (Loeb), London 1959, III 347 A. b: „The birds in question are *σελευκίδες*, *Rose-coloured Pastors* cp. Plin. HN 10. 75.“ Zum Vogel s. Hans GOSSEN, Seleukis (4.), RE II A 1 (1921) 1207 f. und Helmut LEITNER, Zoologische Terminologie beim älteren Plinius, Hildesheim 1972, 221: „Die Nahrung dieses Vogel besteht aus Heuschrecken, besonders aus den verheerenden Wanderheuschrecken; die Rosenstare treten oft zu Tausenden von Paaren auf und bewohnen die Grassteppen von Kleinasien bis Turkestan.“

³⁴² RAMSAY (1899) 93.

³⁴³ So bereits richtig RAMSAY (1899) 93, zustimmend RANKIN (1996) 203. Vgl. auch den Kommentar von JACOBY zu FGrHist 79 F 4. – Anders noch JULLIAN (1903b) 36 + A. 5, MACCULLOCH (1911) 246 + A. 1.

³⁴⁴ S. dazu STÄHELIN (1907) 46, HUBERT (1932) 66, MITCHELL

(1993) I 47–50. Es sei nur an die Übernahme des Kultes der Kybele in Pessinus oder jenen der Ma im pontischen Komana erinnert, wo es in beiden Fällen das rituelle Verbot gab, Schweinefleisch zu verzehren. S. dazu die Kommentare zu Strab. Geogr. 12, 3,35 [*] und Paus. 7, 17,10 [*].

³⁴⁵ Als Eudoxos seine Historien verfaßte, also im ausgehenden 3. Jh. v. Chr., wurden die Felder von der unterworfenen Bevölkerung bewirtschaftet. Die zahlenmäßig recht geringe Gruppe der galatischen Invasoren widmete sich zu diesem Zeitpunkt dem Kriegsgeschäft und Plünderungen, aber mit Sicherheit nicht der Landwirtschaft. S. dazu RAMSAY (1899) 78 f. Eudoxos spricht hier zwar explizit davon, daß diesen Ritus die Galater praktizieren (Γαλάτας ... ὄραν τοιαῦτα), was jedoch meines Erachtens nichts besagt, weil er hier Einfachheit halber das Land nach seinen aktuellen Herren benennt. Eine exaktere Zuordnung lag wohl gar nicht im Interesse des Historikers.

³⁴⁶ S. dazu ausführlicher Hans GOSSEN, Heuschrecke, RE VIII.2 (1913) 1381–1386, RE S VIII (1956) 179–181 und Eckart MENSCHING, Heuschrecke, KIP II (1979) 1125 f., wonach solche Plagen in der Antike nur für Äthiopien, Ägypten, Afrika, Italien belegt und für Griechenland zu erschließen sind.

³⁴⁷ FREEMAN (1994a) 93. Es ist zutreffend, daß wir aus dem keltischen Bereich noch zahlreiche andere Belege für die religiöse Bedeutung von Vögeln besitzen. Es sei nur an das bei Caes. bell. Gall. 5, 12,6 [23 T 9] überlieferte Speiseverbot von Hühnern und Gänsen bei den Briten erinnert. Ebenso ist die wichtige Rolle von Vögeln unterschiedlicher Art in der Weissagung

Johannes ZWICKER hat an dieser Stelle – nach den Zeugnissen von Eudoxos von Rhodos [13] und vor Pseudo-Aristoteles [s. dazu 14] – ein Gedicht aus der *Anthologia Graeca* eingeordnet, da es nach der traditionellen Ansicht um 200 v. Chr. verfaßt wurde. Diesem chronologischen Ansatz folgen bis in die jüngste Zeit auch die meisten

Forscher,³⁴⁸ obwohl Ilona OPELT mit recht überzeugenden Argumenten für eine Datierung in die Zeit zwischen dem 4. und 6. nachchristlichen Jahrhundert eingetreten ist.³⁴⁹ Ich folge ihrem Spätansatz und stelle das Testimonium (*Anth. Graeca* 9, 125 [*]) nach die inhaltlich dazugehörenden Zeugnisse von Kaiser Iulianus.

literarisch belegt, z. B. Artemid. F34 HAGENOW = Strab. Geogr. 4, 4,6 [19 T 2], Poseid. FGrHist 87 F 116 = Diod. 5, 31,3 [20 T 13], Liv. 5, 34,3 [*], Iust. 24, 4,3 [*]. Von dem galatischen Tetrarchen Deiotaros wissen wir sogar, daß er ein Meister in der Vogelschau war: Cic. de div. 1, 15,25–27 [*]; 2, 36,76 [*]; 2, 37,78 f. [*]. Nur haben diese Zeugnisse mit der vorliegenden Stelle nichts gemeinsam! Von Weissagung ist hier mit keinem Wort die Rede, sondern die Vögel werden zwecks einer ganz konkreten Aufgabe, nämlich der Vertilgung der Heuschrecken, angerufen. Und nur diese Qualität macht sie zu heiligen Tieren. Verfehlt ist daher auch der Versuch von GUYONVARC'H – LE ROUX (1998) 165 = (1986a) 130 (gefolgt von SOPENA GENZOR (1995) 69 A. 101), dieses Testimonium als Beweis für die besondere Bedeutung der Vögel in der Weissagung bei den keltischen Völkern heranzuziehen.

³⁴⁸ ZWICKER 7 f. + Rez. von Wolfgang KRAUSE, *Theologische Literaturzeitung* 60 (1935) 44, TIERNEY (1959/60) 196: „about

200 B.C.“, BIRKHAN (1970) 569: „etwa um 200 v. Chr. verfaßtes Gedicht“, BIRKHAN (1997) 691: „ein um 200 v. Chr. verfaßtes Gedicht“, FREEMAN (1994a) 94: „c. 200 B.C.“, MARCO SIMÓN (2000) 126: „un poema de la Antología Griega de hacia el 200 a.e.“. – Kritischer sind nur BAYET (1930) 282 A. 16: „... le poème de l'*Antholog. palat.* (IX, 125), dont la date est inconnue“ und DUVAL (1971) 219: „Je place ici cette notice, à la date approximative de l'épigramme la plus ancienne qui concerne les Celtes (v. n° 43); elle pourrait aussi figurer à l'époque de la première rédaction du recueil, au X^e siècle.“ DUVALS Datierung folgt auch BOURGEOIS (1991/92) I 93 A. 8.

³⁴⁹ OPELT (1984/85) 70 f. Für einen chronologischen Ansatz in das 4. Jh. ist ebenfalls Hermann BECKBY, *Anthologia Graeca*, Bd. 3 (Buch IX–XI), ²München 1965, 774 f. im Kommentar zur Stelle, wo er auch kurz die philologische Diskussion zum Gedicht referiert. Auch DEMANDT (1998) 51 spricht von einem Epigramm aus spätgriechischer Zeit.

14. SOTION VON ALEXANDREIA (UND DER VERFASSEN DES Μαγικός?)

In ZWICKERS Sammlung sind insgesamt drei Zeugnisse (Sotion F 35 = Diog. Laert. vitae philosophorum, prooem. § 1 [14 T 1], Plin. nat. hist. 2, 220 [*], Ps.-Arist. mir. ausc. 85 [*]) unter dem Namen des Pseudo-Aristoteles zusammengestellt. Diese Stellen stammen alle aus Schriften, deren antike Zuweisung an Aristoteles schon vor langem als falsch erkannt worden ist. Allerdings ist die pseudo-epigraphische Natur dieser Werke auch schon das einzige verbindende Element, das eine Subsumierung unter einem Autorennamen rechtfertigen würde. Denn, soweit sich das überhaupt feststellen läßt, sind weder die eigentlichen (oder anonymen) Verfasser identisch noch sind die Werke zur selben Zeit entstanden. Ich führe daher, weil folgerichtiger und wie es Paul-Marie DUVAL getan hat, jede dieser Schriften mit ihrem Titel und unter einer eigenen Nummer an.³⁵⁰ An dieser Stelle behandle ich daher nur die durch Diogenes Laertios vermittelten Zeugnisse, hingegen das bei Plinius überlieferte (loco deperdito F 262 p. 1526 a 25 = Plin. nat. hist. 2, 220 [*]) und diejenigen aus der Schrift *de mirabilibus auscultationibus* (85 [*] und 86 [*]) werden später besprochen.

Beide der unten angeführten Stellen entstammen dem Prooemium des Diogenes Laertios.³⁵¹ Dieser war Verfasser einer *Philosophengeschichte* (φιλοσόφων βίων καὶ δογ-

μάτων συναγωγή und ähnliche Titel sind überliefert, die jedoch wohl nicht auf Diogenes zurückgehen) in zehn Büchern, der einzigen (fast vollständig) erhaltenen ihrer Art. Sowohl die genaue Lebenszeit als auch die Herkunft³⁵² des Diogenes sind umstritten, vermutlich hat er jedoch im ausgehenden dritten Jh. n. Chr. gelebt und geschrieben. Für seine *Philosophengeschichte* hat Diogenes ältere Werke zusammengetragen und exzerpiert. Die von ihm zitierten hellenistischen und kaiserzeitlichen Gelehrten hat er jedoch nicht alle selbst eingesehen, sondern aus zweiter oder dritter Hand übernommen, wobei er nach gut antiker Praxis seine Zwischenquellen nicht angibt. Welche und wie viele Bücher Diogenes unmittelbar für seine Kompilation herangezogen hat, läßt sich leider nicht mehr rekonstruieren. Von den zwei für die keltische Religion relevanten Zeugnissen führt ZWICKER, wie bereits gesagt, das erste irreführenderweise unter dem Namen des Pseudo-Aristoteles an, beläßt das zweite jedoch bei Diogenes Laertios, was ich jedoch für nicht minder verfehlt halte. Dadurch werden nämlich zwei offensichtlich aus derselben Quelle geschöpften Informationen unnötig voneinander getrennt und es entsteht zudem der falsche Eindruck, die zweite Nachricht sei wesentlich jüngeren Datums als sie tatsächlich ist.

³⁵⁰ DUVAL (1971) 214 f. (Nr. 38*) = Stelle aus dem Μαγικός und 222 (Nr. 47) = Sotion von Alexandreia [14 T 1] und 479–481 (Nr. 185) = Diogenes Laertios. Weiters DUVAL (1971) 443 f. (Nr. 156*) = mir. ausc. 85 [*] und 86 [*]. Das bei Plin. nat. hist. 2, 220 [*] überlieferte Fragment führt DUVAL unter Plinius (371, Nr. 129) an, dem ich hierin folge. Die mit einem Asteriskus versehenen Nummern verweisen bei DUVAL (1971) auf die Schwierigkeiten einer exakten chronologischen Einordnung.

³⁵¹ Zu seinem Leben und Werk s. Eduard SCHWARTZ, Diogenes (40.), RE V.1 (1903) 738–763, DUVAL (1971) 479–481, LESKY (1971) 954 f., Heinrich DÖRRIE, Diogenes (11.), KIP II (1979) 45 f., CHADWICK (1997) xxiv–xxv, David T. RUNIA, Diogenes

[17], DNP III (1998) 601–603 und die Einführung zu R. D. HICKS, Diogenes Laertius. Lives of eminent philosophers (Loeb), London 1972, xv–xxvi.

³⁵² Die umstrittene Frage der Heimat hat Olivier MASSON, La patrie de Diogène Laërce est-elle inconnue?, MH 52 (1995) 225–229 erneut diskutiert. In der Forschung wird seit WILAMOWITZ der Beiname Λαέρτιος als ein Unterscheidungszeichen, ein Beiname aufgefaßt, der sich von der bekannten homerischen Formel διογενὲς Λαερτιάδη herleite, und damit kein Hinweis auf die Herkunft sei. MASSON hingegen spricht sich mit durchwegs plausiblen Argumenten für die schon ältere Ansicht aus, daß Λαέρτιος doch mit der kilikischen Stadt Λαέρτης in Verbindung zu bringen sei.

14 T 1 Diogenes Laertios *vitae philosophorum*, prooem. § 1

p. 1,6–12 COBET = p. 1,1–6 LONG = p. 5,2–8 MARCOVICH = V. ROSE, Aristoteles pseudoepigraphus, p. 52 (Μαγικός F 29) = WEHRLI, Sotion F 35 = ZWICKER 8:

τὸ τῆς φιλοσοφίας ἔργον ἔνιοί φασιν ἀπὸ βαρβάρων ἄρξαι. γεγενῆσθαι γὰρ παρὰ μὲν Πέρσαις μάγους, παρὰ δὲ Βαβυλωνίοις ἢ Ἀσσυρίοις Χαλδαίοις, καὶ γυμνοσοφιστὰς παρ' Ἰνδοῖς, παρὰ τε Κελτοῖς καὶ Γαλάταις τοὺς καλουμένους δρυΐδας καὶ σεμνοθέους, καθὰ φησιν Ἀριστοτέλης ἐν τῷ Μαγικῷ καὶ Σωτίων ἐν τῷ εἰκοστῷ τρίτῳ τῆς Διαδοχῆς.

Die Beschäftigung mit Philosophie hat, wie manche behaupten, ihren Anfang bei den Barbaren genommen. Denn bei den Persern gab es die Magier, bei den Babyloniern und Assyriern die Chaldäer, und die Gymnosophisten bei den Indern, bei den Kelten und Galatern die sogenannten Druiden und Semnotheoi, wie Aristoteles im *Magikos* und Sotion im dreiundzwanzigsten Buch der *Diadoche* berichten.

Diese Anfangssätze von Diogenes' Prooemium haben für viel Rätselraten bei Philologen, Philosophiehistorikern und Keltologen gesorgt, und tatsächlich bereitet die Deutung dieser vordergründig so klaren Stelle beträchtliche Schwierigkeiten. Diogenes referiert hier die von ihm nicht geteilte Ansicht, daß die Philosophie ihre Ursprünge bei den Barbaren (und nicht bei den Griechen) habe. Die Vertreter dieser Ansicht beweisen das mit dem hohen Alter nichtgriechischer Philosophen, wofür sie als Beispiele die persischen Magier, die babylonischen respektive assyrischen Chaldäer, die indischen Gymnosophisten und schließlich die sogenannten Druiden und Semnotheoi bei den Kelten und Galatern anführen. Als Quellen hierfür nennt Diogenes schließlich Aristoteles' Μαγικός und das 23. Buch von Sotions Schrift διαδοχή.

Vorerst zu den halbwegs gesicherten Aussagen, die sich zu diesem interessanten, wenn auch problematischen Testimonium machen lassen. Der zuletzt genannte Sotion war ein in Alexandria gebürtiger Peripatetiker und Autor der *Abfolgen von Philosophen* (διαδοχαὶ τῶν φιλοσόφων).³⁵³ Dieses zwischen 200 und 170 v. Chr. verfaßte Werk³⁵⁴ ist

vermutlich das erste seiner Art, womit Sotion als Begründer der Gattung der διαδοχαί gelten darf. Wie nicht nur die Zahl der erhaltenen Fragmente, sondern auch der von Herakleides Lembos angefertigte Auszug in sechs Büchern zeigt, übte es jedenfalls in der weiteren Philosophiegeschichte größeren Einfluß aus und zählt zu den erwiesenermaßen wichtigsten Quellen für Diogenes Laertios, der Sotion auch sonst des öfteren zitiert.³⁵⁵ Relative Einigkeit besteht in der Forschung darüber, daß die in den Diogeneshandschriften überlieferte Nennung eines 23. Buches auf einer Verschreibung beruhen dürfte, denn ansonsten besitzen wir nur Zitate bis hin zum 13. Buch.³⁵⁶ Fraglich ist aber schon, ob Diogenes Sotion direkt oder aus zweiter Hand benützt hat.³⁵⁷ Die Quellenfrage wird jedoch noch weiter verkompliziert, da Diogenes hier auch Aristoteles mit seinem Μαγικός zitiert. Ob dieser Dialog jedoch tatsächlich dem Aristoteles zuzuweisen ist, wie einige meinen,³⁵⁸ ist sehr fraglich. Von den meisten Forschern wird er ihm nämlich abgesprochen und aufgrund einer Nachricht in der Suda dem im 2. Jh. v. Chr. lebenden Peripatetiker Antisthenes von Rhodos zugeschrieben.³⁵⁹ Eine sichere Lösung

³⁵³ Zu seinem Leben und Werk s. Julius STENZEL, Sotion (1.), RE III A 1 (1927) 1235–1237, DUVAL (1971) 222, LESKY (1971) 777, Heinrich DÖRRIE, Sotion (1.), KIP V (1979) 290, CHADWICK (1997) xxviii, David T. RUNIA, Sotion [2], DNP XI (2001) 755 und ausführlicher Fritz WEHRLI, Die Schule des Aristoteles, Supplementband II. Sotion, Basel – Stuttgart 1978, spez. 7–15. Der Titel des Werkes wird nicht einheitlich überliefert, es finden sich die Kurzformen διαδοχαί und διαδοχή oder die Langform διαδοχαὶ τῶν φιλοσόφων, die nach WEHRLI, a.a.O. 8 f. höchstwahrscheinlich die ursprüngliche war. Mit διαδοχαί sind bei Sotion und anderen Vertretern solcher Schriften Lehrabfolgen und -beziehungen von einzelnen Philosophen gemeint.

³⁵⁴ Zur Entstehungszeit der διαδοχαί s. ausführlicher WEHRLI, a.a.O. 7.

³⁵⁵ S. dazu Jørgen MEJER, Diogenes Laertios and his Hellenistic

Background (= Hermes Einzelschriften 40), Wiesbaden 1978, spez. 40–42, Francesco ARONADIO, Due fonti laertziane, Elenchos 11 (1990) 203–255, zu Sotion spez. 203–235.

³⁵⁶ Die Hss. haben an dieser Stelle die Buchangabe κγ', was wohl zu ιγ' emendiert werden muß. S. dazu neben den in A. 353 genannten Arbeiten auch DUVAL (1971) 222, THEILER (1982) II 50, ZECCHINI (1984a) 11 A. 1.

³⁵⁷ Für direkte Benützung MEJER, a.a.O. 41 + A. 84, dagegen David T. RUNIA, Sotion [2], DNP XI (2001) 755.

³⁵⁸ Renato LAURENTI, Aristotele. I frammenti dei dialoghi, Neapel 1987, I 91–94 vermutet, daß Μαγικός der Titel von einem der drei Bücher der aristotelischen Schrift περὶ φιλοσοφίας sei.

³⁵⁹ Suda s. v. Ἀντισθένης berichtet, daß die Schrift Μαγικός bald dem Sokratiker Antisthenes, bald Aristoteles, bald Πόδωνι zugeschrieben wird. Zu Πόδωνι bemerkt GIGON (1960) 44: „... nur pedantische Hyperkritik wird sich weigern, diese letzte,

scheint es in dieser Frage nicht zu geben, andererseits besitzen folgende Vermutungen einen recht hohen Grad an Wahrscheinlichkeit: zum einen dürfte bereits bei Sotion der Μαγικός zitiert worden sein, dessen Erwähnung bei Diogenes Laertios also (direkt oder indirekt) auf Sotion zurückgeht.³⁶⁰ Zum zweiten ist es aus chronologischen Gründen so gut wie ausgeschlossen, daß im Μαγικός, wenn tatsächlich Aristoteles sein Verfasser war, von Druiden und Semnotheoi bei den Kelten und Galatern die Rede war.³⁶¹ Aber auch wenn der mit Sotion annähernd zeitgleiche Antisthenes Autor des Μαγικός war, legt schon der Titel des Werkes nahe, daß dort primär über die persischen Magier gesprochen wurde. Möglicherweise wurden dort die Ursprünge der griechischen Philosophie bei den Persern diskutiert,³⁶² aber eine Erwähnung der Druiden in diesem Zusammenhang erscheint doch recht verwunderlich.³⁶³ Ich halte es aus diesen Gründen für am wahrscheinlichsten, daß die komplette Liste der barbarischen Völker und ihrer Philosophen inklusive Druiden und Semnotheoi nur bei Sotion zu finden war.

Damit könnten wir die erste Erwähnung der Druiden in der antiken Literatur in das erste Drittel des 2. Jh.s v. Chr. datieren, was von keltologischer Seite allgemein akzeptiert wird.³⁶⁴ Allerdings wird dies vor allem von Vertretern der

Philosophiegeschichte bestritten.³⁶⁵ Ihrer Ansicht nach sei eine so ehrenvolle Nennung der Druiden, die sich mit den Magiern, Chaldäern und Gymnosophisten den Primat vor der griechischen Philosophie teilen, in so früher Zeit undenkbar. Sie halten daher das Zitat bei Diogenes für ungenau und die Druiden für eine spätere Zutat, die letztlich auf Poseidonios zurückgehe.³⁶⁶ Gegen diese Deutung hat jedoch Giuseppe ZECCHINI zu Recht Einspruch erhoben, da sich das Bild der Druiden bei Poseidonios unmöglich mit der ehrenvollen Charakterisierung bei Diogenes Laertios vereinbaren läßt.³⁶⁷ Als weitere Stütze für das hohe Alter der druidenfreundlichen Überlieferung kann auch ein Fragment von Alexander Polyhistor dienen. Dieser behauptet in seiner knapp nach Poseidonios' *Historien* verfaßten Abhandlung *Über die Pythagoräischen Symbole* (περὶ Πυθαγορικῶν συμβόλων), „daß Pythagoras noch Galater (= Gallier) und Brahmanen gehört habe.“³⁶⁸ Wie ZECCHINI betont, ist es jedoch sehr unwahrscheinlich, daß Polyhistor der Urheber einer so extrem keltenfreundlichen Tradition war, sondern er wird hierfür auf eine Quelle zurückgegriffen haben, die älter als Poseidonios ist.³⁶⁹ Die Existenz einer solchen hellenistischen Tradition macht es aber andererseits sehr wahrscheinlich, daß auch das bei Diogenes Laertios erhaltene Zitat authentisch ist.³⁷⁰ Wenn wir also

textlich sicher verstümmelte Bemerkung auf Antisthenes von Rhodos zu beziehen.“ Anders jedoch Felix JACOBY im Kommentar zu Antisthenes FGrHist 508 III B p. 427: „... und auch bei dem ‚Rhodon‘ des *Magikos* denkt man wohl besser nicht an den Rhodier.“ – Zu Antisthenes s. Eduard SCHWARTZ, Antisthenes (9.), RE II.1 (1894) 2537 f., DUVAL (1971) 214 f., 220, Heinrich DÖRRIE, Antisthenes (2.), KLP I (1979) 403, BRUNAUX (1996) 172. Für eine Zuweisung an Antisthenes von Rhodos: IHM (1905a) 1736: „... der Verfasser eher ein Antisthenes ...“, DUVAL (1971) 220: „... probablement l’auteur à qui Souda a attribué le traité de la Magie, prêté par d’autres à Aristote.“ MOMIGLIANO (1975) 59: „... but more probably composed by the Peripatetic Antisthenes of Rhodos ...“, ZECCHINI (1984a) 11: „... Antistene di Rodi, a cui i moderni sulla scorta della Suda assegnano a ragione il dialogo del Μαγικός ...“, RUGGERI (2000) 70: „... forse opera di Antistene di Rodi, filosofo peripatetico vissuto secondo la *Suda* intorno al 200 a.C. ...“.

³⁶⁰ So WEHRLI, a.a.O. 66, s. dazu auch TOMASCHITZ (1994) 11 + A. 39 = TOMASCHITZ (2002) 19 + A. 50.

³⁶¹ S. dazu WEHRLI, a.a.O. 66, DOBESCH (1996) 614 A. 69.

³⁶² WEHRLI, a.a.O. 67.

³⁶³ So KLOTZ (1910) 126 f. A. 3, GIGON (1960) 45. Aber selbst wenn dem so wäre, ist dies für unsere Fragestellung letztlich irrelevant, da beide Autoren ungefähr in dieselbe Zeit datieren.

³⁶⁴ D’ARBOIS DE JUBAINVILLE (1902) 188, JULLIAN (1903b) 102, DOTTIN (1904) 38, D’ARBOIS DE JUBAINVILLE (1906) 12 + A. 1, MACCULLOCH (1911) 298, 301, REINACH (1922) = REINACH

(1905–1923) V 223, KENDRICK (1927) 74–76, MACCULLOCH (1948) 66, KÖVES-ZULAUF (1955) 222, DE VRIES (1961) 212, PIGGOTT (1968) 98, DUVAL (1971) 214 f., 220, 222, MOMIGLIANO (1975) 59 f., ZECCHINI (1984a) 11–15, BRUNAUX (1996) 29, BIRKHAN (1997) 919, CHADWICK (1997) 65, RUGGERI (2000) 70, MAIER (2001a) 153.

³⁶⁵ So z. B. Eduard SCHWARTZ, Diogenes (40.), RE V.1 (1903) 751 f.: „... ich bemerke ferner, daß weder für Sotion noch für Pseudo-Aristoteles Kenntnis der Druiden vorausgesetzt werden darf.“

³⁶⁶ S. dazu GIGON (1960) 42, wonach „die Wahrscheinlichkeit sehr groß [ist], daß wir es mit einer von Poseidonios geschaffenen und aus einem seiner Werke exzerpierten Liste zu tun haben.“, wobei er 46 einräumt: „Umgekehrt wird man zögern, unsere Liste der Stände als Ganze Poseidonios zu geben.“ Zustimmung auch THEILER (1982) II 51; s. dazu die Kritik von ZECCHINI (1984a) 12–15, spez. 12 + A. 4.

³⁶⁷ ZECCHINI (1984a) 12–15, wo er 15 zusammenfassend meint: „... in ogni caso non si può attribuire a Posidonio la versione riferita da Diogene Laerzio, per cui i druidi sarebbero stati tra i predecessori dei filosofi greci.“

³⁶⁸ Alex. Polyh. FGrHist 273 F 94 = Clem. Al. Strom. 1, cap. 15, 70, I [22 T 1], s. dazu dort ausführlicher.

³⁶⁹ ZECCHINI (1984a) 15, vgl. CHADWICK (1997) 61, 65. – Skeptisch ist in diesem Punkt WEBSTER, J. (1999) 4 f. + A. 11.

³⁷⁰ ZECCHINI (1984a) 16, der allerdings annimmt, daß sowohl Sotion als auch Antisthenes die ganze Liste barbarischer Philosophen hatten.

mit guten Gründen die erste erhaltene Nachricht über die Druiden in die Zeit kurz nach 200 v. Chr. setzen dürfen, kann man jedoch noch eine weitere Vermutung anstellen, die bereits Thomas Downing KENDRICK geäußert hat. Die Nennung der Druiden unter den Wegbereitern der griechischen Philosophie setzt nämlich eine Kenntnis dieser Priesterschaft bei den Griechen voraus, die beträchtlich älter sein muß als Sotion.³⁷¹ Und es ist nicht undenkbar, daß die Griechen via Massalia von den Druiden erfahren haben.³⁷² Freilich sind auch andere Wege der Information nicht auszuschließen, weswegen wir nicht sagen können, wo die hier genannten Druiden genau zu lokalisieren sind.³⁷³ Es ist jedoch sehr unwahrscheinlich, daß Sotion (respektive seine Quelle) von den Druiden mehr als nur eine recht vage Vorstellung besessen hat. Im gesamten Prooemium des Diogenes Laertios dienen diese nämlich nur als weiterer Beleg für den Ursprung der Philosophie bei den Barbaren. Wie Arnaldo MOMIGLIANO zu Recht anmerkt, lieferten die Hauptargumente für diese Ansicht jedoch die persischen Magier und die indischen Gymnosophisten, die eine bessere und ältere Reputation bei den Griechen hatten.³⁷⁴

Die Interpretation dieses Testimoniums wirft aber noch zusätzliche Schwierigkeiten auf. Bei Diogenes Laertios ist ja von den „sogenannten Druiden und Semnotheoi“ (τοὺς

καλουμένους δρυΐδας καὶ σεμνοθέους) „bei den Kelten und Galatern“ (παρὰ τε Κελτοῖς καὶ Γαλάταις) die Rede. Eine befriedigende Lösung für diesen Satz ist trotz unzähliger Erklärungsversuche bis dato nicht gefunden worden und wird sich wohl auch niemals finden lassen. Das Hauptproblem sind die Semnotheoi, die in der gesamten antiken Literatur nur an dieser Stelle erscheinen.³⁷⁵ Dieses Wort fand bereits in der Humanistenzeit Beachtung, wie die 1498 unter dem Namen des Babyloniers Berossos herausgegebenen *antiquitatum variarum volumina* des Fälschers Annius von Viterbo zeigen. Wohl auf einer korrupten Lesart des Diogenes beruhend, ist dort neben Dryius, Bardus und Celte auch von einem eponymen Stammvater Samothēs die Rede.³⁷⁶ Aber wenn auch die Bemühungen um dieses *hapax legomenon* seit damals zweifelsfrei wissenschaftlicher geworden sind, tappt die Forschung nach wie vor im Dunkeln. Es handelt sich jedenfalls um eine griechische Bezeichnung, für die es kein bekanntes keltisches Äquivalent gibt.³⁷⁷ Das Wort ist offensichtlich ein Kompositum aus σεμνός ‚heilig, verehrt, ehrwürdig‘ und θεός ‚Gott‘ und demnach würde σεμνόθεοι soviel heißen wie ‚heilige Götter‘, was als Bezeichnung für Priester keinen rechten Sinn ergibt. Da aber andererseits eine Bedeutung wie ‚göttlich geheiligte‘ (sc. Priester) von einigen For-

³⁷¹ KENDRICK (1927) 75: „For to have had even this much of reputation outside their own Keltic world in the second century before Christ, the druids must have been already long-established; and by the very terms of the allusion to them it is plain that they cannot have been regarded, or indeed have boasted themselves to be, a localised sect. It seems likely, therefore, that as a generally recognised Keltic institution druidism must extend backwards in antiquity to a date, at a moderate estimate, a hundred and fifty years before Sotion wrote.“ Zustimmend hierzu CHADWICK (1997) 65. Auch ZECCHINI (1984a) 17 kommt zu dem Schluß, daß „la sua parallela e contemporanea attestazione in Sozione e in Antistene costringe a risalire ancor più indietro nell’indagine: infatti né Sozione, né Antistene avevano una personalità tale da essere l’auctor di una tesi così scandalosa come quelle di attribuire ai druidi un’antichità maggiore ai filosofi greci ...“. Zu einem ganz ähnlichen Urteil gelangt auch BRUNAUX (1996) 29 und BRUNAUX, Wer waren die Druiden?, in: CAIN – RIECKHOFF (2002) 2 f.

³⁷² So auch schon KENDRICK (1927) 75 f.: „And since there was a celebrated druid’s grove near Massalia, well known in Roman times, and even then considered to have been of great antiquity, it is tempting to add that it must have been from Marseilles that their fame was spread abroad among the Greeks.“ Damit ist Lucans Beschreibung des heiligen Hains bei Massalia gemeint (3,399–449 [*]: *lucus erat longo numquam violatus ab aevo/ ...*), den Caesar während seiner Belagerung der Stadt fällen ließ. Allerdings kommt diesem Zeugnis wenig bis gar keine Beweiskraft zu, da Lucan in seiner Schilderung in hohem

Maß dichterischen Traditionen verpflichtet ist und daher eine Quelle von äußerst zweifelhaftem Wert darstellt. Es ist sogar fraglich, ob dieser Hain überhaupt je existiert hat und nicht eine reine literarische Fiktion ist. Dessen ungeachtet halte ich KENDRICKS Vorschlag, daß die Griechen via Massalia von den Druiden erfahren haben könnten, für durchaus erwägenswert.

³⁷³ Unentschieden in dieser Frage ist JULIAN (1903b) 102: „... sans que nous sachions, au surplus où étaient ces Celtes dont ils étaient dits les prêtres. Car on peut supposer, vu l’état des connaissances du monde grec en ce temps-là, qu’il s’agit soit des Celtes du Danube, soit de ceux de l’arrière-pays de Marseille.“

³⁷⁴ MOMIGLIANO (1975) 60.

³⁷⁵ Der Nachricht in der Suda (s. v. Δρυΐδαι: παρὰ Γαλάταις οἱ φιλόσοφοι καὶ σεμνόθεοι. „Druiden: die Philosophen und Semnotheoi bei den Galliern“ [*]) kommt kein eigener Zeugniswert zu, da sie aus Diogenes gewonnen ist.

³⁷⁶ S. dazu PIGGOTT (1968) 124, ELLIS (1996) 280 f., MAIER (2001a) 159.

³⁷⁷ So MAIER (2001a) 159. SCHMIDT (1958) 58 + A. 50 verweist auf eine mündliche Notiz von R. HERTZ, der die σεμνόθεοι „für eine Übersetzung des gall. belegten *Sacro-divus* ansieht“, was mich wenig überzeugt. Dieser PN ist für den gallischen Raum nur einmal auf einer in Langres (départ. Haute-Marne) gefundenen Is. belegt (CIL XIII 5830 für einen *Ponticus Sacrodivi s(ervus)* ...). Von HOLDER II 1281 und DELAMARRE (2001) 118, 224 = (2003) 142, 264 wurde er aufgenommen; EVANS (1967) 192 versieht ihn mit einem Fragezeichen.

schern aus semasiologischen Gründen abgelehnt wird,³⁷⁸ hat man unterschiedliche Emendationen vorgeschlagen. So wollte Gottlieb ROEPER hier Σαμανάιους lesen, wofür er sich auf Parallelstellen bei Clemens von Alexandria und Cyrillos von Alexandria stützt, die ebenfalls eine Liste von nichtgriechischen Weisen haben, und dort zwischen Druiden bei den Galatern (= Galliern) und Philosophen bei den Kelten Σαμανάιοι bei den Baktrern erwähnen.³⁷⁹ Auch wenn diese in den asiatischen Raum gehören, meint ROEPER, daß man sich nicht scheuen dürfe, „dem Diogenes einen Irrthum aufzubürden, der aus der Wortstellung, wie sie sich bei Clemens findet, sehr leicht für den unkundigen entspringen konnte“.³⁸⁰ Durchgesetzt hat sich diese recht gewaltsame Konjektur des überlieferten Textes allerdings nicht.³⁸¹ Plausibler ist da schon der Vorschlag von Franz BÖMER, statt des ungeklärten σεμνόθεοι hier σεμνότεροι zu lesen, also ein substantiviertes Adjektiv im Komparativ, vergleichbar den christlichen πρεσβύτεροι (zu πρέσβυς ‚alt, ehrwürdig‘).³⁸²

Andere Forscher sehen dagegen in der Wortbildung σεμνόθεοι nichts Anstößiges. Sie sei zwar auffällig, aber nach dem im Hellenismus üblichen Sprachgebrauch nicht unmöglich.³⁸³ Ernst BICKEL stellt weiters die kühne Hypothese auf, daß die Griechen die keltischen Matronen mit den Eumeniden geglichen hätten, die bei den Athenern unter dem Namen Σεμναὶ θεαί verehrt wurden. Und der Begriff σεμνόθεοι sei wiederum nichts anderes als die Bezeichnung der Priester dieser als Σεμναὶ θεαί verehrten Matronen im hellenisierten Südgallien.³⁸⁴ Diese Deutung

BICKELS wurde jedoch zu Recht als unhaltbar zurückgewiesen, da die behauptete Identifizierung der Matronen mit den Σεμναὶ θεαί durch nichts gestützt wird.³⁸⁵ In eine andere Richtung ging die Erklärung von Jacques MOREAU, für den die Druiden und Semnotheoi nicht zwei verschiedene priesterliche Kasten darstellen, sondern letzteres „paraît être une épithète attachée artificiellement aux druides, en raison de la doctrine qu'on leur attribuait.“³⁸⁶ Allerdings ist mit dieser Annahme „weder die eigentümliche Bildung des Wortes noch die Tatsache, daß Diogenes von Druiden und Semnotheen spricht“, geklärt, wie Bernhard MAIER zutreffend anmerkt.³⁸⁷ Für Thomas KÖVES-ZULAUF wiederum darf das Wort nicht einfach als eine Übersetzung des Druidennamens oder als ein Synonym betrachtet werden. Es handelt sich seiner Ansicht nach um eine eigene Gruppe von Priestern, die in einem engen Verhältnis zu den Druiden stand, diesen jedoch untergeordnet war.³⁸⁸ Die hier genannten divergierenden Ansichten sind nicht nur durch die unklare Bedeutung des Namens bedingt, sondern auch, weil Diogenes' Formulierung ambivalent ist. Wenn er von „den sogenannten Druiden und Semnotheoi bei den Kelten und Galatern“ spricht, läßt das theoretisch mehrere Interpretationen zu: Entweder Kelten und ‚Galater‘ haben beide Druiden und Semnotheoi oder die Kelten haben Druiden, die ‚Galater‘ hingegen Semnotheoi. Schließlich gibt es noch die dritte Möglichkeit – da der griechische Sprachgebrauch nicht eindeutig ist –, daß ‚Galater‘ nur ein Synonym für *Galli* ist.³⁸⁹ Welche konkreten geographischen Vorstellungen Diogenes respektive Sotion mit den VNN Κελτοί

³⁷⁸ So bereits Franz BÖMER, *Der lateinische Neuplatonismus und Neupythagoreismus und Claudianus Mamertus in Sprache und Philosophie* (= Klassisch-Philologische Studien 7), Leipzig 1936, 105 A. 1, s. dazu auch KENDRICK (1927) 75 A. 1: „This word is not found elsewhere, and is probably corrupt; the meaning, if any, is *reverend gods*, which makes nonsense here; the tempting rendering *reverencers of the gods* is scarcely admissible.“

³⁷⁹ Clem. Al. Strom 1, cap. 15, 71,3 f. [*]: ... καὶ Γαλατῶν οἱ Δρυῖδαι καὶ Σαμαναῖοι Βάκτρων καὶ Κελτῶν οἱ φιλοσοφῆσαντες ..., Cyrill. Al. contra Iulianum 4, 133 [*]: ... καὶ Γαλατῶν οἱ Δρυῖδαι καὶ ἐκ Βάκτρων τῶν Περσικῶν Σαμαναῖοι καὶ Κελτῶν οὐκ ὀλίγοι [sc. Philosophen] ... – Gottlieb ROEPER, *Emendationen zu Diogenes Laertius*, Philologus 1 (1846) 652 f., s. auch Gottlieb ROEPER, *Conjecturen zu Diogenes Laertius*, Philologus 3 (1848) 22 A. 1 für weitere Parallelen.

³⁸⁰ ROEPER, *Emendationen* a.a.O. 653.

³⁸¹ Vgl. die Kritik von JULLIAN (1903b) 33 A. 1, BÖMER, a.a.O. 105 f. A. 1.

³⁸² BÖMER, a.a.O. 106 A. 1. Euphorische Zustimmung findet diese Erklärung bei ZECCHINI (1984a) 11 A. 1: „... il termine Σεμ-

νόθεοι è stato brillantemente spiegato da F. Bömer [...] come corruzione di σεμνότεροι ...“.

³⁸³ So BICKEL (1938a) 238 in Anlehnung an eine Bemerkung von Rudolf THURNEISEN.

³⁸⁴ BICKEL (1938a) 234–241.

³⁸⁵ S. die Kritik von KÖVES-ZULAUF (1955) 229 A. 79, MOREAU (1958) 216 A. 22, MAIER (2001a) 216 A. 457. – Anders noch CLEMEN (1941/42) 116, der BICKELS Erklärung für „eine gewiß sehr kühne Hypothese [hält], der sich aber wohl vorläufig keine andere gegenüberstellen läßt.“

³⁸⁶ MOREAU (1958) 216 A. 22 mit Verweis auf Diog. Laert. vitae philosophorum, prooem. § 6 [14 T 2]: σέβειν <τε> θεούς, καὶ μὴδὲν κακὸν δρᾶν καὶ ἀνδρείαν ἀσκεῖν.

³⁸⁷ MAIER (2001a) 216 A. 457.

³⁸⁸ KÖVES-ZULAUF (1955) 222; s. dazu auch BIRKHAN (1997) 919 A. 2.

³⁸⁹ S. dazu PIGGOTT (1968) 101, RANKIN (1996) 191, 271. Bereits JULLIAN (1903b) 102 weist auf die prinzipielle Möglichkeit hin, daß Kelten und Galater respektive Druiden und Semnotheoi Synonyme seien, allerdings hält er es für wahrscheinlicher, „que *semnothées* désigne des prêtres galates, et que «druides» désigne seulement des prêtres celtiques.“ Auf S. 32 f. vermerkt

und Γαλάται verbunden haben, läßt sich nicht sicher sagen. Jedenfalls sollte man diese Stelle nicht als Beweis für die Existenz von Druiden bei den kleinasiatischen Galatern heranziehen.³⁹⁰ Für ein Urteil in dieser Frage muß man andere Quellen heranziehen.³⁹¹ Zusammenfassend läßt sich sagen, daß keine der bis dato gebotenen Erklärungen eine

allgemein befriedigende Lösung für die problematischen Semnotheoi erbringen konnte. Angesichts der oben skizzierten Unsicherheiten, kommt man in dieser Frage wohl über das Stadium von leicht widerlegbaren Spekulationen nicht hinaus.

14 T 2 Diogenes Laertios *vitae philosophorum*, prooem. § 6

p. 2,19–23 COBET = p. 3,7–11 LONG = p. 8,8–12 MARCOVICH = ZWICKER 96 f.:

οἱ δὲ φάσκοντες ἀπὸ βαρβάρων ἄρξαι φιλοσοφίαν καὶ τὸν τρόπον παρὰ ἐκάστοις αὐτῆς ἐκτίθενται· καὶ φασι τοὺς μὲν γυμνοσοφιστὰς καὶ δρυΐδας αἰνιγματωδῶς ἀποφθεγγόμενους φιλοσοφῆσαι, σέβειν <τε> θεοὺς, καὶ μὴδὲν κακὸν δρᾶν καὶ ἀνδρείαν ἀσκεῖν.

Diejenigen, die sagen, daß die Philosophie ihre Ursprünge bei den Barbaren habe, legen auch die besondere Art der Philosophie bei jedem einzelnen dieser Völker dar. Sie sagen weiters, die Gymnosophisten und Druiden philosophieren mittels rätselhafter Äußerungen, man solle die Götter ehren, nichts Böses tun und sich in Tapferkeit üben.

Wie ich bereits in der Einführung zu Sotion [14] angesprochen habe, dürfte Diogenes Laertios auch für diese Stelle auf der- oder denselben Vorlage(n) beruhen wie für den ersten Satz seines Prooemiums. Zwar nennt er hier seine Informanten nicht ausdrücklich beim Namen, er setzt sie aber mit denjenigen gleich, die die Anfänge der Philosophie bei den Barbaren annehmen (οἱ δὲ φάσκοντες ἀπὸ βαρβάρων ἄρξαι φιλοσοφίαν ...). Da als Gewährsmänner für diese Ansicht wenige Kapitel zuvor Sotion und Aristoteles zitiert wurden, müssen diese hier zumindestens mitgedacht werden.³⁹² Wenn dem so ist, könnte Diogenes

auch für diese Stelle direkt oder indirekt auf Sotions *Abfolgen von Philosophen* zurückgehen.³⁹³ Beweisen läßt sich eine solche Annahme allerdings nicht, wenn ich sie auch für sehr wahrscheinlich erachte. Wie dem auch sei, diesem Testimonium wird jedenfalls von keltologischer Seite schon seit langem Aufmerksamkeit gezollt, weil es einen der wenigen literarischen Hinweise auf die Lehrinhalte der Druiden enthält. Diesem Umstand ist es zuzuschreiben, daß das Zeugnis zum Teil ziemlich gewagte Interpretationen erfahren hat, die den Aussagewert dieser kurzen Notiz oftmals überspannen.³⁹⁴ So bleibt häufig

er jedenfalls zu den Semnotheoi: „On ne sait ce que signifie au juste ce dernier mot ...“. – Es ist mir daher unverständlich, wie Jean-Louis BRUNAUX, *Wer waren die Druiden*, in: CAIN – RIECKHOFF (2002) 3 zu der Behauptung kommt: „Wie Camille Jullian sehr richtig bemerkt hat, handelt es sich dabei ganz einfach um die griechische Übersetzung des einheimischen Wortes „Druide“.“

³⁹⁰ So mit Fragezeichen MACCULLOCH (1911) 301. – GIGON (1960) 44 läßt die Frage offen. Auch Clem. Al. strom 1, cap. 15, 71,3 f. [*] und Cyrill. Al. contra Iulianum 4, 133 [*] sprechen von Δρυΐδαι der Γαλάται. In diesen Fällen und bei Diogenes hält es PIGGOTT (1968) 101 für wahrscheinlicher, „to regard their use of ‚Galatian‘ as no more than an elegant variation on ‚Gaulish‘.“

³⁹¹ Eine Schlüsselrolle kommt in diesem Zusammenhang dem bei Strabon (12, 5,1 [*]) erwähnten galatischen Versammlungsort Δρυνέμετον zu. Ob dieser ON als Hinweis auf Druiden bei den Galatern gedeutet werden kann, wird in der Forschung jedoch sehr kontroversiell beurteilt. S. dazu den Kommentar zur Stelle.

³⁹² So auch DUVAL (1971) 215: „Plus loin, au § 6, il est dit que d’après «les partisans des étrangers» (comprenant sans doute, encore, le prétendu Aristote et Sotion) ...“, vgl. auch 222: „... de même au § 6, d’après ces mêmes auteurs, sous-entendus, il prête aux druides la sentence ...“. – Unverständlich ist mir die Behauptung von MOREAU (1958) 216 A. 22: „Cette doctrine attribuée aux gymnosophistes et aux druides remonte peut-être au Pseudo-Aristote (fgt. 35 Rose) et à Strabon.“

³⁹³ S. dazu die Ausführungen zu Diog. Laert. *vitae philosophorum* prooem. § 1 [14 T 1].

³⁹⁴ So z. B. BRUNAUX (1996) 49 f., der sich ausführlicher mit dieser Stelle beschäftigt hat. Er sieht in der Nachricht ein vollwertiges Zeugnis zu den Lehrinhalten der Druiden und zieht daraus weitreichende Schlüsse, wie: „Les trois commandements que reproduit Diogènes Laërce étaient peut-être répétés en Gaule comme un refrain destiné à l’éducation des plus défavorisés. Ils étaient non seulement le résumé mais aussi une introduction à des règles de vie plus précises que les druides devaient déclamer comme leurs sentences ou comme les longues poésies mythologiques qu’ils faisaient apprendre par

unberücksichtigt, daß Diogenes von Gymnsophisten und Druiden sagt, daß sie mittels rätselhafter Äußerungen philosophieren, wofür er dann ein Beispiel angibt, nämlich sinngemäß: Ehre die Götter! Tue nichts Böses! Übe dich in Virtus!³⁹⁵ Es scheint mir naiv, zu glauben, daß wir hier die griechische Übersetzung eines authentischen Sinnspruchs überliefert hätten, der in dieser Form sowohl von indischen als auch keltischen Weisen zu hören gewesen sei. Für wenig glücklich halte ich es auch, hier die engen Übereinstimmungen im indogermanischen Bereich zu bemühen oder dieses Zeugnis gar als Beweis dafür heranzuziehen.³⁹⁶ Thomas Downing KENDRICKS nüchterne Bemerkung zu dieser Stelle scheint mir daher noch heute gültig: „The little triad of instruction reported by Diogenes Laertius [...] „Worship the Gods, Do no evil, Be Manly,“ is also a summary of an Indian system and so may not have been an actual pronouncement of the druids, though it probably describes fairly accurately their attitude on the subject of behaviour; but it is couched in such vague terms that its translation into Greek has robbed it of nearly all its practical significance.“³⁹⁷ Dennoch hat es nicht an Bemühungen gefehlt, in dieser Stelle genuin Keltisches zu suchen. So haben bereits Henri D'ARBOIS DE JUBAINVILLE und Salomon REINACH die Triadenform des Apothegmas für signifikant erachtet und als einen Hinweis auf die Au-

thentizität gedeutet, da sich solche Triaden auch in der irischen und kymrischen Literatur des Mittelalters großer Beliebtheit erfreuten.³⁹⁸ In diese Richtung gingen auch Nora CHADWICK und Stuart PIGGOTT, wobei letzterer konkret auf eine Stelle aus der *Unterredung der Alten* (*Acallam na Senórach*)³⁹⁹ hingewiesen hat.⁴⁰⁰ Dort wird der betagte Held *Cailte mac Rónáin* vom heiligen Patrick gefragt, wer oder was ihn am Leben erhalten habe, worauf dieser in Triadenform geantwortet haben soll: „Wahrheit in unsern Herzen, Stärke in unsern Armen, Erfüllung in unseren Zungen.“⁴⁰¹ Für PIGGOTT seien dies „essentially the same three qualities in slightly different order“⁴⁰² wie bei Diogenes. Meiner Ansicht nach ist der Vergleich etwas konstruiert, da die Übereinstimmungen nur recht oberflächlich sind.⁴⁰³ Es ist unbestreitbar, daß die Neigung zur Triadenbildung bei den Kelten besonders stark ausgeprägt war, wofür sich unzählige Beispiele beibringen ließen.⁴⁰⁴ Andererseits handelt es sich hierbei „wohl um ein zum menschlichen Urbesitz gehöriges Denkschema“⁴⁰⁵ und ist dementsprechend wenig aussagekräftig. Im Fall des vorliegenden Zeugnisses ist auch eine zufällige Korrespondenz durchaus denkbar. Auch die genannten Lehrinhalte – Verehrung der Götter, rechtschaffenes Handeln und mannhaftes Betragen – sind und bleiben trotz aller Deutungen banal. Aber gerade weil sie so banal und fast schon

cœur à leurs élèves.“ – BRUNAUX kann sich für seine Ausführungen im wesentlichen nur auf diesen einen Satz bei Diogenes stützen. Mangels weiterer Quellen wäre ich hier bedeutend vorsichtiger.

³⁹⁵ Das griech. Wort ἀνδρεία ‚Mannhaftigkeit, Tapferkeit, Mut, mannhafte Tat‘ ist nicht ganz eindeutig. Es läßt sich ebenso schwer übersetzen wie das lat. Wort *virtus*. In diesem Punkt ist BRUNAUX (1996) 50 zuzustimmen, wenn er schreibt: „La traduction la plus habituelle «s'exercer au courage» paraît quelque peu restrictive. Il semble que soient là en cause toutes les vertus qui sont nécessaires à l'homme pour lui assurer la meilleure place à la guerre, mais peut-être d'une façon plus générale dans la cité.“

³⁹⁶ So schreibt DUVAL (1971) 481 hierzu: „Le second passage présent le grand intérêt de prêter les mêmes préceptes aux prêtres ou sages de l'Inde et aux druides de l'Europe extrême-occidentale et d'attester ainsi l'existence d'un point commun, en matière morale, aux deux bouts du domaine indo-européen.“

³⁹⁷ KENDRICK (1927) 114. Vgl. auch das skeptische Urteil von BAYET (1930) 28.

³⁹⁸ D'ARBOIS DE JUBAINVILLE (1906) 119, REINACH (1922) = REINACH (1905–1923) V 223, vgl. auch DOTTIN (1904) 46, DOTTIN (1915) 244, HUBERT (1950) 17.

³⁹⁹ Es handelt sich hierbei um die umfangreichste Erzählung aus dem Finn-Zyklus, entstanden wohl um 1200, jedoch in durch-

wegs jüngeren Hss. überliefert. Die Protagonisten dieses teils in Prosa, teils in Versen abgefaßten Werkes sind *Oisín* (der spätere *Ossian*) und *Cailte*, welche als Überlebende der Kriegerschar Finns im hohen Alter dem heiligen Patrick begegnen. Sie schließen sich der Wanderung des Missionars an und erzählen ihm dabei von der mythischen Heldenzeit Irlands. Zu dieser Erzählung s. MAIER (1994) 3, 64, 128 und BIRKHAN (1997) 471 mit weiterer Literatur.

⁴⁰⁰ CHADWICK (1997) 44, PIGGOTT (1968) 117 f. – Auf die Beliebtheit von Triaden bei den Kelten verweist auch DE VRIES (1960d) 69.

⁴⁰¹ Übersetzung von BIRKHAN (1997) 916.

⁴⁰² PIGGOTT (1968) 118.

⁴⁰³ Anders BIRKHAN (1997) 916, für den PIGGOTT Recht haben könnte und dazu vermerkt: „In ähnlicher Weise könnte man sich auch die Heldenethik der Latènezeit in druidischer Unterweisung denken, nur daß die Sprache laut Diogenes Laertios den schlichten Moralsatz ängstlich-dunkel verfremdete.“

⁴⁰⁴ Neben der Beliebtheit von Triaden in der kelt. Dichtung sei nur noch auf die Dreiheit der Matronen oder die dreiköpfigen Gottheiten hingewiesen. S. dazu VENDRYES (1935), KIRFEL (1948), DE VRIES (1959), GREEN (1991), GREEN (1992c) 169–205, BIRKHAN (1997) 492–494 mit weiterer Literatur.

⁴⁰⁵ BIRKHAN (1997) 493.

allgemeingültig sind, lassen sie sich problemlos sowohl den Gymnosophisten als auch den Druiden zuschreiben. Und tatsächlich werden letztere diese Dinge auch unter-

richtet haben, aber tiefere Einsichten in die Lehre der Druiden lassen sich daraus nicht gewinnen.⁴⁰⁶

⁴⁰⁶ DE VRIES (1960d) 69 verbindet diese Nachricht mit der bekannten Stelle im *bellum Gallicum* (6, 13,1 – 14,6 [23 T 15]), wo seiner Ansicht nach Caesar 6, 14,2 f. bei den Schülern der Druiden zwei Gruppen unterscheide. Manche (*nonnulli*), die bis zu zwanzig Jahre in der Lehre bleiben und eine Unmenge von Versen auswendig lernen müssen, und davon abgesetzt, viele (*multi*), womit die Jugend der Kriegeraristokratie gemeint sei, die von den Druiden zu wehrfähigen Mitgliedern des

Stammes ausgebildet wurde. Gerade auf letztere sollen die bei Diogenes genannten Lehrinhalte zielen. Auf S. 78 kommt DE VRIES zu der völlig anachronistischen conclusio: „Die adeliche Schicht konnte ihre Söhne in aller Seelenruhe zu den Druiden schicken, um von ihnen erzogen zu werden; denn diese waren bestrebt, aus ihnen fromme, rechtschaffene und gute Staatsbürger zu machen.“ Vgl. auch DE VRIES (1961) 205, anders GUYONVARCH – LE ROUX (1998) 337, 421 A. 3.

15. NIKANDROS AUS KOLOPHON

Über das Leben des Nikandros kann man nur sehr wenige sichere Angaben machen, da sich die diesbezüglichen antiken Nachrichten widersprechen. Sicher ist, daß er aus dem kleinasiatischen Kolophon stammt und daß er höchstwahrscheinlich ein Priesteramt beim nahegelegenen Apollontempel in Klaros bekleidete. Schwierig zu bestimmen ist jedoch seine Lebenszeit, da die antiken Angaben hierüber stark auseinandergehen. Am wahrscheinlichsten ist,

daß er um die Mitte des 2. Jh.s v. Chr. gelebt hat. Nikandros war Verfasser von Lehrgedichten, von denen zwei vollständig erhalten sind, nämlich die *Θηριακά* und die *Ἀλεξιφάρμακα*, in denen Gifte und Heilmittel behandelt wurden. Daneben ist noch eine Reihe anderer Titel bekannt, von denen jedoch nur vereinzelte Fragmente erhalten sind.⁴⁰⁷

15 T 1 Nikandros FGrHist 271/272 F 22 = Anton. Liberalis, μεταμορφώσεων συναγωγή 4,6

FGrHist III A p. 92,7 f. = ἑτεροιούμενα α' = O. SCHNEIDER, Nicandrea, p. 48, F 38 = Antoninus Liberalis, μεταμορφώσεων συναγωγή 4,6 = p. 73,8 ff. MARTINI = ZWICKER 9:

ὁ δὲ Ἡρακλῆς ἀπεδείκνυνεν Ἀμβρακίαν τε καὶ τὴν σύμπασαν Ἠπειρον οὖσαν ἑαυτοῦ πολεμήσαντας γὰρ αὐτῷ Κελτοὺς καὶ Χάονας καὶ Θεσπρωτοὺς καὶ σύμπαντας Ἠπειρώτας ὑπ' αὐτοῦ κρατηθῆναι, ὅτε τὰς Γηρυόνου βοῦς συνελθόντες <ἐβούλευον> ἀφελῆσθαι ...

Herakles aber bewies, daß Ambrakia und das ganze Epirus sein Besitz war. Denn als die Kelten, Chaones, Thesproter und alle Epiroten gegen ihn Krieg führten, wurden sie von ihm überwunden, als sie übereingekommen waren ihm die Rinder des Geryon wegzunehmen ...

Dieses Fragment entstammt der *Sammlung von Metamorphosen* (μεταμορφώσεων συναγωγή) des Antoninus Liberalis,⁴⁰⁸ der im 2. Jh. n. Chr. ältere Autoren für diese insgesamt 41 Kapitel umfassende Kompilation exzerpierte. Nikandros von Kolophon verfaßte solche Verwandlungssagen (ἑτεροιούμενα) in insgesamt fünf Büchern, die uns nur durch die von Liberalis besorgten Auszüge bekannt

sind.⁴⁰⁹ Für die oben angeführte Legende werden als Quellen das erste Buch der ἑτεροιούμενα und eine Lokalgeschichte von Ambrakia (Ἀμβρακικά) eines nur hier genannten und ansonsten unbekannten griechischen Historikers namens Athanadas genannt.⁴¹⁰ Da von Kelten im Zusammenhang mit Epirus nirgends sonst die Rede ist, hat man unterschiedliche Konjekturen des Wortes Κελτοὺς,

⁴⁰⁷ Über Nikandros' Leben und Werk s. ausführlicher A. S. F. GOW – A. F. SCHOLFIELD, Nicander. The Poems and Poetical Fragments, Cambridge 1953, 3–8, wo die kontroverse Frage der Lebenszeit diskutiert wird. S. auch DUVAL (1971) 226 f., Rudolf KEYDELL, Nikandros (4.), KIP IV (1979) 96 f.

⁴⁰⁸ Zu ihm s. DUVAL (1971) 448, LESKY (1971) 844 f., Manfred FUHRMANN, Antoninus (2.), KIP I (1979) 409.

⁴⁰⁹ Durch das Zeugnis der Suda s. v. Νίκανδρος wissen wir, daß die ἑτεροιούμενα fünf Bücher umfaßten. Diese waren die Hauptquelle für Antoninus Liberalis, wobei er jedoch nur aus den ersten vier Büchern exzerpierte.

⁴¹⁰ Dem Lemma zum 4. Kap. zu entnehmen: ἱστορεῖ Νίκανδρος ἑτεροιοιμένων α' καὶ Ἀθανάδας Ἀμβρακικοῖς. Zu Athanadas s. FHG IV 343 f., FGrHist 303, DUVAL (1971) 447 f.

wie es in der einzigen erhaltenen Handschrift überliefert ist, vornehmen wollen.⁴¹¹ In der jüngeren Forschung ist man jedoch der Ansicht, daß es keinen Grund gibt, die überlieferte Lesart zu korrigieren. Vielmehr sind die Kelten

des öfteren mit der Heraklessage aufs engste verknüpft,⁴¹² weswegen ihre Nennung in diesem Zusammenhang nicht unmöglich ist.⁴¹³

15 T 2 Nikandros FGrHist 271/272 F 43 = Tert. *de anima* 57,10

FGrHist III A p. 95,33–36 = Nicandri F incertae sedis 10 = p. 134 SCHNEIDER, Nicandrea, F 117 = Tert. *de anima* 57,10 = II p. 647,31 ff. OEHLER = CSEL XX p. 393,14 REIFFERSCHIED – WISSOWA = ZWICKER 9:

si et de nocturnis imaginibus opponitur saepe non frustra mortuos visos – nam et Nasamonas propria oracula apud parentum sepulcra mansitando captare, ut Heraclides scribit vel Nymphodorus vel Herodotus, et Celtas apud virorum fortium busta eadem de causa abnoctare, ut Nicander affirmat –, non magis mortuos vere patimur in somnis quam vivos ...

Und es wird oft wegen nächtlicher Traumbilder vorgebracht, daß die Toten nicht ohne Grund erscheinen – denn die Nasamones erlangen, indem sie bei den Grabmälern der Eltern verweilen, eigentümliche Orakel, wie Heraklides oder Nymphodoros oder Herodot schreibt. Auch die Kelten verbringen aus demselben Grund die Nacht bei den Gräbern ihrer tapferen Männer, wie Nikandros bestätigt –, ebenso leiden wir in unseren Träumen nicht mehr an den Toten als an den Lebenden ...

Dieses Testimonium⁴¹⁴ stammt aus Tertullians Werk *de anima*, das knapp nach 200 n. Chr. entstanden ist.⁴¹⁵ Mit dieser Schrift bekämpft der Apologet seiner Ansicht nach falsche heidnische Vorstellungen von der Seele. Im Kapitel 57 wendet er sich gegen die Ansicht, daß die Seelen der Toten auf die Erde zurückkehren. Er zitiert dann in Subkapitel zehn die Nasamones und die Kelten als verwerfenswerte Beispiele für den Irrglauben an solche Visionen und damit verbundener Traumorakel. Tertullian beruft sich für die nordafrikanischen Nasamones auf drei Autoren, nämlich Heraklides, Nymphodoros und Herodot. Die Werke der zwei erstgenannten sind zwar nicht mehr erhalten, doch Herodot besitzen wir, und dessen Angaben bestätigen Ter-

tullian.⁴¹⁶ Wie die Nasamones sollen auch die Kelten Traumdivination „bei den Gräbern ihrer tapferen Männer“ (*apud virorum fortium busta*) betrieben haben, wofür ein Nikandros als Gewährsmann genannt wird. Es dürfte sich aller Voraussicht nach um Nikandros aus Kolophon handeln,⁴¹⁷ wobei nicht ganz klar ist, aus welchem seiner Werke diese Information stammt. Für Philip Mitchell FREEMAN ist der wahrscheinlichste Kandidat – dem Inhalt des Fragments nach zu schließen – ein nur in der Suda genanntes Werk über Orakel in drei Büchern (*περὶ χρηστηρίων πάντων βιβλία τρία*); meiner Ansicht nach eine sehr plausible Vermutung.⁴¹⁸ Ebenso ist es wahrscheinlich, daß Nikandros seine Information einer älteren nicht mehr be-

⁴¹¹ Der Codex Palatinus 398 aus dem 9./10. Jh. hat eindeutig Κελτούς, was man zu Κελαίθους oder Σελλούς oder Μολοτούς verbessern wollte.

⁴¹² Es sei hier nur auf Parthen. narr. amat. 30 [21 T 2], Diod. 4, 19,1 f. [*], 5, 24,1–3 [*], Lukian Heracl. [*], Amm. Marc. 15, 9,6 [*] verwiesen.

⁴¹³ Manolis PAPATHOMOPOULOS, Antoninus Liberalis, *Les Métamorphoses* (Les Belles Lettres), Paris 1968, 79 f. A. 27: „Quoi que les Celtes ne soient nulle part mentionnés comme habitant l’Épire, le fait qu’ils jouaient un rôle dans la légende du retour d’Héraclès [...] a pu entraîner leur rapprochement géographique avec les peuples épirotes impliqués, eux aussi, dans cette affaire. Aussi ne doit-on pas suspecter la leçon Κελτούς. Voir également Strabon, VII, 5, 2, qui considère le peuple des Iapodes comme à la fois Celtique et Illyrien.“ – DUVAL (1971) 227: „il n’y a pas de raison de lire ici autre chose que le nom des Celtes“.

⁴¹⁴ Für meinen Kommentar stütze ich mich v. a. auf die ausführliche Behandlung bei FREEMAN (1994a) 111–119. S. auch FREEMAN (1994b) 214–216 und FREEMAN (1994c) 45–48.

⁴¹⁵ Ausführlich zum Werk: Quinti Septimi Florentis Tertulliani *De anima*, edited with introduction and commentary by J. H. WASZINK, ²Amsterdam 1947. – Nach Hermann TRÄNKLE, Q. Septimius Florens Tertullianus, in: HLL 4 (1997) § 474, 471 ist *de anima* nach 203 n. Chr. entstanden.

⁴¹⁶ Hdt. 4, 172.

⁴¹⁷ Wenn dies auch nicht ganz ohne Bedenken geschehen ist. ZWICKER 9 adn. zitiert hierzu den Kommentar von O. SCHNEIDER, Nicandrea, zur Stelle: „Hoc fragmentum ad nostrum Nicandrum non aliam ob causam rettuli, quam quod eundem Tertullianus etiam in Scorpiace cap. 1 citat.“

⁴¹⁸ FREEMAN (1994a) 113, WASZINK, a.a.O. 585 hält dieses Werk oder die Εὐρωπ(ε)ία für möglich, läßt die Frage aber unentschieden. Abzulehnen ist die Zuweisung an die ἐτεροοῦμένα durch REINACH, A. (1909) 65 A. 1.

stimmbaren Quelle entnommen hat. Da er für seine Werke prinzipiell andere Autoren metaphrasierte, dürfte er auch diese keltische Divinationspraktik nicht selbst beobachtet haben.⁴¹⁹ Man sollte hierin auch keine spezifisch galatische Sitte sehen, wie es noch Adolphe REINACH getan hat, nur weil Nikandros aus Kolophon gebürtig ist.⁴²⁰ Entscheidender ist, daß er als Priester des berühmten Apollonorakels in Klaros schon von Berufs wegen an Divination interessiert gewesen sein dürfte.

Für den keltischen Totenkult ist jedenfalls das Zeugnis Nikandros' eines der ältesten literarischen überhaupt. Man hat diese Nachricht überzeugend mit dem Ahnen- und Heroenkult in Verbindung gebracht, wie er in südfranzösischen Heiligtümern (z. B. Roquepertuse, Glanum, Entremont, alle dép. Bouches-du-Rhône) und jüngst am hessischen Glauberg archäologisch nachweisbar ist.⁴²¹ Diese Sitte der Traumorakel war jedoch in der gesamten antiken Welt weitverbreitet und ist alles andere als ein keltisches Spezifikum.⁴²² Man kann FREEMANs Deutung zustimmen, daß die Nikandropassage über die Visionen von Toten „does argue for contact with souls in a Celtic Otherworld as opposed to reincarnated beings, but whether this otherworld was permanent or belief in it was universal among the ancient Celts is impossible to say.“⁴²³ Er sieht aber darüber hinaus in dieser Stelle eine Parallele zu einem Thema, das in späteren irischen und walisischen Erzählungen des öfteren erscheint, nämlich das Grab als Tor zur Anderswelt. Die schlagendste Parallele in seinen Augen

stammt aus der *Foillsigiud Tána Bó Cúailnge*, der Geschichte vom „Kundwerden der *Táin Bó Cúailnge*“, in der erzählt wird, wie Muirgen in das Land Letha gesandt wird, um eine Version der *Táin* zu beschaffen. Am Weg kommt er zum Grabmal des berühmten Ulster-Kriegers Fergus mac Roích, der von den Toten wieder ins Leben gerufen wird, um Muirgen in drei Tagen und drei Nächten die berühmte „Geschichte vom Wegtreiben der Rinder von Cúailnge“ zu erzählen.⁴²⁴ Für FREEMAN sind die Übereinstimmungen zwischen Nikandros und dieser Erzählung jedenfalls kein Zufall, sondern zeigen eine Kontinuität der mythologischen Tradition über viele Jahrhunderte hinweg. Gegen FREEMANs Interpretation dieses Motivs als Nachklang vorchristlicher Anschauungen sprach sich jedoch mit guten Argumenten Bernhard MAIER aus. Seiner Ansicht nach handelt es sich hierbei um einen hagiographischen Topos, und es ist zu vermuten, daß solche Erzählungen „ganz im Sinne des christlichen Weltbilds aufgefaßt wurden und für ihr zeitgenössisches Publikum keinerlei heidnischen Beigeschmack besaßen.“⁴²⁵

An dieser Stelle, nach Nikandros von Kolophon [15] und vor Polybios [16], hat ZWICKER vier Zeugnisse des anonymen Paradoxographus Vaticanus [*] in seine Sammlung aufgenommen. Weder seine Zuordnung an Isigonos von Nikaia, noch die Datierung in diese frühe Zeit können aufrechterhalten werden, weswegen dieser Autor von mir erst an wesentlicher späterer Stelle behandelt wird.

⁴¹⁹ FREEMAN (1994a) 113 f.

⁴²⁰ REINACH, A. (1909) 65 A. 1 spricht von „Un autre texte, très important pour l'histoire religieuse des Galates ...“. Er setzt außerdem die Akme des Dichters viel zu hoch zwischen 270 und 250 v. Chr. an, womit er in die Zeit unmittelbar nach dem Galatereinfall kommt.

⁴²¹ S. dazu Camille JULLIAN, REA 12 (1910) 416, Albert GRENIER, Sanctuaires celtiques et tombe du héros, CRAI 1943, 369 und CRAI 1944, 221 und BENOÎT (1959) 19 f., 91 f., DUVAL (1971) 227 f. – Zu der aufwendig gestalteten Grabanlage vom Glauberg s. jetzt den ausführlichen Ausstellungskatalog GLAUBERG (2002), der in vorbildlicher Weise über die aktuellen Forschungsprobleme informiert.

⁴²² S. dazu BENOÎT (1959) 20, MAIER (2001a) 128 mit weiteren Belegstellen. Für die Kelten besitzen wir an antiken Zeugnissen noch das des Iustinus (43, 5,4–7 [*]), der davon berichtet, daß dem keltischen König Catumandus im Traum die Göttin

Athena erschien und ihn zum Abbruch der Belagerung von Massalia veranlaßte. Eine nach wie vor unschätzbare Zusammenstellung der antiken Zeugnisse liefert Ludwig DEUBNER, *De incubatione capita quattuor*, Leipzig 1900.

⁴²³ FREEMAN (1994a) 116 = FREEMAN (1994c) 47.

⁴²⁴ FREEMAN (1994a) 118, FREEMAN (1994c) 48, FREEMAN (2002) 36. – Bereits MACCULLOCH (1911) 250, 340, LE ROUX (1961a) 101 und GUYONVARCH – LE ROUX (1998) 259 f. verweisen auf diese Erzählung zur Erklärung des Nikandrosfragments. Für weitere irische und neuzeitliche Parallelen s. BOURGEOIS (1991/92) I 242.

⁴²⁵ MAIER (2001a) 129 f. – Bereits Paul-Marie DUVAL, *ÉC* 11 (1964/65) 519 [= Rez. von LE ROUX (1961a)] merkt zur Stelle aus der *Foillsigiud Tána Bó Cúailnge* an, daß „le texte irlandais allègue en comparaison de l'incubation oraculaire attestée chez les Celtes par Nicandre ne concerne pas un oracle mais la révélation d'un texte sacré intégral ...“.

16. POLYBIOS

Polybios⁴²⁶ wurde um das Jahr 200 v. Chr. in Megalopolis geboren und entstammte einer der führenden Familien dieser arkadischen Stadt. Sein Vater Lykortas war mehrfach Stratege im Achäischen Bund und Polybios selbst bekleidete 169 dort die Funktion eines Hipparchen. Als die Römer mit der Schlacht von Pydna 168 die makedonische Macht gebrochen hatten, wurde Polybios als einer von insgesamt tausend vornehmen Achäern, die Vertreter der promakedonischen Partei waren, nach Italien deportiert. Allerdings trafen ihn die Unannehmlichkeiten des Exils nicht, da er schnell Zugang zu den führenden Kreisen Roms fand. So wurde er Freund und Mentor des etwa zwanzig Jahre jüngeren Scipio Aemilianus, des späteren Eroberers von Karthago. In Rom blieb Polybios bis zu seiner Freilassung im Jahr 150, in dem er in seine Heimat zurückkehrte, diese aber alsbald verließ, um im Stab des Scipio als militärischer Berater vor Karthago zu fungieren. Nach dem Fall dieser Stadt kehrte er wieder nach Achaia zurück, wo er mit Reiseunterbrechungen den Rest seines Lebens bis zu seinem Tod im Alter von 82 Jahren verbracht hat. Neben einer Reihe kleinerer Werke, die allesamt verloren sind, war Polybios Verfasser von *Historien* (ἱστορίαι) in vierzig Büchern, sein Hauptwerk für welches er auch heute noch berühmt ist. In dieser umfangreichen Universalgeschichte behandelte er die Jahre von 220 bis 146 v. Chr., wobei er in den ersten beiden Büchern einen Überblick über die Zeit von 264 bis 220 lieferte und somit an Timaios [9] anschloß.

Die *Historien* sind das einzige hellenistische Geschichtswerk, von dem ein beträchtlicher Teil (ungefähr ein Drittel) erhalten ist, nämlich die ersten fünf Bücher so gut wie vollständig, von den restlichen immerhin Auszüge verschiedener Herkunft und unterschiedlichen Umfangs. Die Entstehungszeit des Werkes läßt sich nicht genau fixieren, hat sich jedoch sicherlich über einen längeren Zeitraum hingezogen. Den ersten Hauptteil bis zur Schlacht von Pydna dürfte Polybios aber bereits in Rom, in den Jahren nach 160 konzeptioniert haben. Für seine Darstellung stützte er sich – neben der ausführlichen Verwendung älterer Autoren – auf eigenes Erleben, die systematische Befragung von Zeitgenossen und die persönliche Erforschung der Plätze des Geschehens. So führten ihn seine Reisen auch in die von Kelten besiedelten Gebiete, wie Norditalien, die *Gallia Narbonensis*, Spanien und Kleinasien.⁴²⁷ Überhaupt stellt Polybios für die Geschichte der Kelten innerhalb der erhaltenen antiken Literatur einen bedeutenden Einschnitt dar. Mit ihm verfügen wir erstmals über ausführlichere Nachrichten zu den Kelten, die erst von Poseidonios (vor allem an Qualität) übertroffen werden.⁴²⁸ Die überlieferten Aussagen bei Polybios zum Keltentum lassen sich im wesentlichen auf fünf Themenbereiche verteilen: Keltenkriege in Oberitalien bis 222 v. Chr., Kelten während des Zweiten Punischen Krieges, Kelten in Kleinasien und auf dem Balkan, Keltiberer in Hispanien (Numantia) und Kelten als Söldner im Mittelmeerraum.⁴²⁹ Die

⁴²⁶ Zu Leben und Werk s. Konrat ZIEGLER, Polybios (1.), RE XXI. 2 (1952) 1440–1578, LESKY (1971) 865–870, 876 f., Konrat ZIEGLER, Polybios (3.), KIP IV (1979) 983–991, LENDLE (1992) 221–234, 298 f., ENGELS (1999) 145–151.

⁴²⁷ Zu den im einzelnen nicht unumstrittenen Reisen des Polybios s. DUVAL (1971) 233, BERGER (1992) 106, FREEMAN (1994a) 96, ENGELS (1999) 160 und jetzt ausführlicher FOULON (2000/01) I 326–331.

⁴²⁸ Für ältere, freilich nicht ganz vollständige, Zusammenstellungen der einschlägigen Textpartien s. die Sammlungen von D'ARBOIS DE JUBAINVILLE (1902) 113–175, DINAN (1911) 152–303; s. auch DUVAL (1971) 234–238, MAIER (1994) 268, KOCH – CAREY (1995) 7 f.

⁴²⁹ Diese Einteilung stammt von URBAN (1991) 135.

dort gebotenen Informationen und das in ihnen vermittelte Keltenbild waren gerade in jüngerer Zeit Gegenstand von Spezialuntersuchungen. So wies Ralf URBAN darauf hin, daß „man von einer einheitlichen Zeichnung der Kelten durch Polybios im 2. und 3. Buch nicht sprechen [kann]. Vielmehr lassen sich bei der Darstellung, Benennung und Bewertung je nach Schauplatz, historischer Situation und Beteiligten ganz erhebliche Unterschiede feststellen. Zum

Teil gehen solche wahrscheinlich schon auf die benutzten Vorlagen zurück.“⁴³⁰ So finden sich bei Polybios Berichte, die erstaunlich nüchtern und frei von Barbarentopik sind, neben solchen, die sich der geläufigen ethnographischen Gemeinplätze bedienen. Eine genauere Analyse der Facetten von Polybios' Charakterisierung der Kelten ist den Aufsätzen von Philippe BERGER und Éric FOULON zu verdanken.⁴³¹

16 T 1 Polybios *hist.* 2, 19,8 f.

I p. 147,6–11 BÜTTNER-WOBST = ZWICKER 10:

ἐν δὲ τῇ μάχῃ ταύτῃ Λευκίου τοῦ στρατηγοῦ τελευτήσαντος Μάνιον ἐπικατέστησαν τὸν Κόριον· (9) οὗ πρεσβευτὰς ἐκπέμψαντος εἰς Γαλατίαν ὑπὲρ τῶν αἰχμαλώτων, παρασπονδήσαντες ἐπανείλοντο τοὺς πρέσβεις.

Diese Nachricht des Polybios bezieht sich auf die Zeit unmittelbar nach der Belagerung von Arretium (j. Arezzo) durch die keltischen Senonen im Jahr 285 oder 284 v. Chr. Die Römer waren ihren etruskischen Verbündeten mit Truppen unter der Führung des Konsuls Lucius Caecilius Metellus Dentatus zu Hilfe gekommen. Nachdem dieser in der Schlacht vor der Stadt gefallen war, wurde Manius Curius Dentatus zu seinem Nachfolger ernannt. Zwecks Auslösung der römischen Kriegsgefangenen wurden Gesandte an die Senonen geschickt, welche jedoch gegen jedes Völkerrecht niedergemacht wurden. In der Version des Polybios, der hier Fabius Pictor folgt, hat dies eine unmittelbare Racheaktion der Römer unter Dentatus zur Folge. Für diese Ereignisse besitzen wir noch einige Parallelstellen,⁴³² die nicht auf Fabius Pictor, sondern auf annalistischen Quellen beruhen und eine etwas andere Darstellung des historischen Ablaufs liefern.⁴³³ Was uns hier interessiert, ist der mögliche religiöse Hintergrund im Verhalten

Da der Feldherr Lucius in dieser Schlacht gefallen war, setzten sie Manius Curius ein. (8) Als dieser wegen der Kriegsgefangenen Gesandte nach Gallien schickte, töteten sie [= die Gallier] wider das Völkerrecht die Gesandten.

der Kelten. Für einen solchen gibt allerdings die Polybiosstelle allein noch keinen Hinweis. Seinen Worten ist nur zu entnehmen, daß die Senonen wider das Völkerrecht handelten, indem sie die sakrosankten Gesandten ermordeten. Die Verletzung des Gesandtenrechts fügt sich in das allgemeine Bild, das Polybios von den Kelten zeichnet,⁴³⁴ und ist zudem ein topischer Vorwurf in der antiken Literatur an die Adresse der Kelten, was wiederum berechtigte Zweifel an der Authentizität dieser Überlieferung aufkommen läßt.⁴³⁵

Johannes ZWICKER hat diese Stelle in seine Sammlung wohl auch deswegen aufgenommen, weil nach den ausführlicheren parallelen Berichten bei Appian (Samn. F 6,1–2 [*], Celt. F 11,1–4 [*]) der Anführer der Senonen Britomaris die Gesandten in Stücke hauen und über die Felder verstreuen ließ. Gerade für dieses grausame Verhalten der Kelten hat erst kürzlich Jean-Louis BRUNAUX eine religiöse Interpretation vorgeschlagen,⁴³⁶ denn: „... décrou-

⁴³⁰ URBAN (1991) 155; s. dazu auch BERGER (1992) 105 A. 1, TOMASCHITZ (2002) 54 A. 216.

⁴³¹ BERGER (1992) 105–126, BERGER (1995) 517–525, FOULON (2000/01) I 319–354, II 35–64. – Vgl. auch DOBESCH (1991) 33, KREMER – URBAN (1993) 16–18, FREEMAN (1994a) 96–104, WILLIAMS (2001) 48–66, TOMASCHITZ (2002) 54 A. 216.

⁴³² Liv. per. 12 [*], App. Samn. F 6,1–2 [*], Celt. F 11,1–4 [*] und Oros. 3, 22,12 f. [*], August. civ. 3, 17.

⁴³³ S. dazu WALBANK (1957–1979) I 189.

⁴³⁴ S. dazu FOULON (2000/01) I 319–354, spez. 348–352 (Kap. 5. Impiété, perfidie, trahison). Bezeichnend für dieses Keltenbild ist auch eine andere Stelle aus Pol. 9, 34,11. Dort legt Polybios dem akarnanischen Gesandten Lykiskos 211/10 v. Chr. den an

die Aetoler adressierten Vorwurf in den Mund, daß sie diverse Heiligtümer geplündert und die Boeoter im tiefsten Frieden auf ihrem Bundesfest überfallen hätten, womit sie Taten von Skythen und Galatern begangen hätten. Man sieht, wie FOULON (2000/01) I 350 richtig betont, daß „la violation de la foi sacrée par les Gaulois est devenue quelque chose de quasiment proverbial ...“.

⁴³⁵ S. dazu WALBANK (1957–1979) I 189: „ἐπανείλοντο τοὺς πρέσβεις: a not impossible, but perhaps unlikely story [...]. The story is probably part of Fabius' version leading to a *bellum iustum*.“ – Skeptisch auch ELLIS (1998b) 139 f.

⁴³⁶ BRUNAUX (1991) 11 f. + A. 33 und BRUNAUX (1994/95) 29 + A. 42. In beiden Aufsätzen nennt er an Belegstellen nur Pol. 2,

per soigneusement des corps et tout ce qui symbolise la fonction pour le disposer quasi méticuleusement ne peut procéder que d'habitudes religieuses, que d'un schéma rituel à peine transposé. Il s'agit d'un véritable cordon magique que l'on a disposé autour de la ville comme pour empêcher ses occupants de le franchir.⁴³⁷ Zum Vergleich zieht er den Grabungsbefund des latènezeitlichen Heiligtums von Ribemont-sur-Ancre (dép. Somme) heran, wo

innerhalb und längs der Umfriedung Reste zweier menschlicher Skelette mit Waffen gefunden wurden, deren Schädel fehlte und deren Körper in zwei Hälften geteilt waren.⁴³⁸ So verlockend eine solche Gegenüberstellung von literarischer und archäologischer Überlieferung auch sein mag, zu bedenken ist dabei, daß die Quellen und Einzelheiten des Berichts bei Appian sehr unsicher und vielleicht zum Teil Erfindung der jüngeren Annalistik sind.⁴³⁹

16 T 2 Polybios *hist.* 2, 28,6–10

I p. 158,27 – 159,9 BÜTTNER-WOBST:

γενομένης δ' ἀμφιστόμου τῆς τῶν Κελτῶν δυνάμεως, οὐ μόνον καταπληκτικὴν, ἀλλὰ καὶ πρακτικὴν εἶναι συνέβαινε τὴν τάξιν. (7) οἱ μὲν οὖν Ἴνσομβρες καὶ Βοῖοι τὰς ἀναξυρίδας ἔχοντες καὶ τοὺς εὐπετεῖς τῶν σάγων περὶ αὐτοὺς ἐξέταξαν. (8) οἱ δὲ Γαισάται διὰ τε τὴν φιλοδοξίαν καὶ τὸ θάρσος ταῦτ' ἀπορρίψαντες γυμνοὶ μετ' αὐτῶν τῶν ὅπλων πρῶτοι τῆς δυνάμεως κατέστησαν, ὑπολαβόντες οὕτως ἔσεσθαι πρακτικώτατοι, διὰ τὸ τινὰς τῶν τόπων βατώδεις ὄντας ἐμπλέκεσθαι τοῖς ἐφάμμασι καὶ παραποδίζειν τὴν τῶν ὅπλων χρεῖαν. (9) τὸ μὲν οὖν πῶρτον αὐτὸς ὁ κατὰ τὸν λόφον ἐνειστήκει κίνδυνος, ἅπασιν ὧν σύνοπτος, ὥς ἂν ἅμα τοσούτου πλήθους ἱππέων ἀφ' ἐκάστου τῶν στρατοπέδων ἀναμιξ ἁλλήλοις συμπεπωκότος. (10) ἐν δὲ τούτῳ τῷ καιρῷ συνέβη Γάιον μὲν τὸν ὑπατον παρὰ βόλως ἀγωνιζόμενον ἐν χειρῶν νόμῳ τελευτῆσαι τὸν βίον, τὴν δὲ κεφαλὴν αὐτοῦ πρὸς τοὺς βασιλεῆς ἐπανεχθῆναι τῶν Κελτῶν.

Diese, wie die zwei folgenden Stellen (Pol. 2, 29,5–9 [16 T 3], 2, 31,1 f. [16 T 4]), stammen aus Polybios' Beschreibung der berühmten Schlacht beim etruskischen Telamon (j. Talamone, 225 v. Chr.), in welcher die oberitalischen Kelten (Boier, Taurisker, Insubrer und die als Söldner

Indem das Heer der Kelten zwei Fronten bildete, bot ihre Aufstellung nicht nur einen furchterregenden Anblick, sondern entsprach auch den taktischen Erfordernissen. (7) Die Insubrer und Boier gingen in ihren Hosen und leichten Mänteln in den Kampf. (8) Die Gaesaten dagegen warfen sie aus Ruhmbegierde und Kühnheit ab und standen nackt mit ihren Waffen in der ersten Linie des Heeres. Sie glaubten so am besten kämpfen zu können, denn einige Stellen waren voll Dorngebüsch, das sich an die Kleider heftete und dadurch den Gebrauch der Waffen erschwerte. (9) Zuerst war allein auf der Anhöhe der Kampf entbrannt, allen sichtbar, von allen mit äußerster Spannung verfolgt, da eine solche Masse von Reitern aus beiden Heeren auf einmal miteinander ins Handgemenge geraten war. (10) Bei dieser Gelegenheit fand der Konsul Gaius, als er tollkühn im Handgemenge kämpfte, den Tod. Sein Kopf wurde den keltischen Königen überbracht.

angeworbenen Gaesaten) eine Niederlage durch die Römer erlitten.⁴⁴⁰ Die Schilderung des Megalopoliten ist jedoch nicht nur die erste ausführliche Darstellung von Kelten im Kampf, die wir besitzen, sondern liefert überdies auch einige religionshistorisch interessante Informationen. In der

19,8 f. [16 T 1], Liv. per. 12 [*] und Oros. 3, 22,12 f. [*]. Nach BRUNAU (1991) 11 ist es gerade Orosius, dem wir „la description la plus circonstanciée“ verdanken. Dort ist allerdings nur lapidar und ohne weitergehende Einzelheiten vom Gesandtenmord die Rede (... *Romani ad exorandos Gallos misere legatos. (13) quos cum Galli interfecissent, Caecilium praetor* ...). Die Details von der Zerstückelung der Körper der Gesandten und der anschließenden Verteilung über die Felder finden sich nur bei Appian. – Anders jedoch noch BAYET (1925) 194 A. 3: „Je ne puis voir l'application d'un rite dans la vengeance de Britomaris qui met en pièces des ambassadeurs romains.“

⁴³⁷ BRUNAU (1991) 11.

⁴³⁸ S. dazu BRUNAU (1995a) 71 f., CADOUX (1996) 283. – Zum Heiligtum von Ribemont s. auch BIRKHAN (1997) 766–768, BRUNAU (1995b), (1997), (1999a), (1999b), (2002), Jean-Louis BRUNAU, Die keltischen Heiligtümer in Frankreich, in: KUHNEN (2000) 44–47, CADOUX (1996), RIND (1996) 156 f.

⁴³⁹ S. dazu Herbert BANNERT, Viridomarus, RE S XV (1978) 919, Hans Georg GUNDEL, Brittomaris, KIP I (1979) 949 und die ausführlicheren Kommentare zu den beiden Stellen.

⁴⁴⁰ Zu den historischen Ereignissen s. GRASSI (1991) 29 f., BIRKHAN (1997) 114–118, ELLIS (1998b) 150–159, KRUTA – MAFREDI (1999) 145–154. Speziell zu den Gaesaten s. MUCH (1932), HEUBERGER (1938), SCHMEJA (1968) 42–52, WYSS (1981), BIRKHAN (1997) 113–120, 1039, SCHMEJA (1998).

vorliegenden Stelle sind es zwei Details, die mich zur Aufnahme in meine Sammlung bewogen haben. Zum einen ist im letzten Paragraphen davon die Rede, daß der eine der beiden Konsuln, nämlich Gaius, das ist C. Atilius Regulus, im Kampf fiel und daß sein Kopf den Königen der Kelten als Trophäe überbracht wurde.⁴⁴¹ Damit ist Polybios der älteste erhaltene Autor, der uns über die später so reichlich bezeugte keltische Sitte der Kopffjagd berichtet.⁴⁴² Schon alleine deswegen hätte dieses Testimonium in ZWICKERS Sammlung nicht fehlen dürfen.

Darüber hinaus verdient die Stelle aber noch wegen des Nacktkampfes der keltischen Gaesaten das Interesse des Religionshistorikers. Bereits Joseph VENDRYES hat deswegen in seiner Rezension der *Fontes Historiae Religionis Celticae* das Fehlen dieses Zeugnisses zu Recht kritisiert. Der französische Keltologe wies darauf hin, daß Polybios „cherche à expliquer ce geste étrange par des motifs inacceptables; il s'agit certainement d'un geste rituel, de caractère religieux ...“ und verweist dafür auf die Untersuchung von Paul COUISSIN, der sich diesem Phänomen in einem ausführlicheren Aufsatz gewidmet hat.⁴⁴³ Tatsächlich sind die von Polybios (oder seiner Quelle Fabius Pictor)⁴⁴⁴ gegebenen Begründungen äußerst fragwürdig und nicht mehr als ein rationalistischer Versuch, sich und seinen Lesern dieses ihm unverständliche Verhalten zu erklären. Daß es das Dorngebüsch war, das die Gaesaten zum Entkleiden veranlaßt haben soll, ist als Erklärung zu Recht abgelehnt worden. Warum haben sich dann nur die Gaesaten der Kleider entledigt und nicht auch die anderen Kelten? Was

für einen Sinn hätte es außerdem, sich den Dornen ungeschützt auszusetzen? Die widrigen Geländebedingungen als Grund für ein vielfach belegtes Phänomen wie den Nacktkampf sind daher mehr als nur absurd.⁴⁴⁵ Aber auch die andere Erklärung, die auf den ersten Blick plausibler wirken mag, daß sie dies nämlich aus Ruhmbegierde und Kühnheit (διὰ τε τὴν φιλοδοξίαν καὶ τὸ θάρσος) getan hätten, hält einer genaueren Prüfung nicht stand. Denn die Gaesaten zogen zwar nackt, aber nicht unbewaffnet in den Kampf, ihr Verhalten zeichnet sich also nicht durch sonderlichen Mut aus.⁴⁴⁶ Wie Paul COUISSIN in seiner Untersuchung gezeigt hat, sind die wahren Motive für den Nacktkampf im religiösen Bereich zu suchen. Zum einen sind für alle antiken Völker Kriege ursprünglich eminent religiöse Handlungen, und so werden auch bei den Kelten vor, während und nach dem Kampf religiöse Akte vollzogen, die diesen Aspekt deutlich machen. Zum anderen hat Nacktheit ganz allgemein eine stark apotropäische Funktion.⁴⁴⁷ Für COUISSIN ist der Nacktkampf nur ein spezieller Fall der rituellen Nacktheit. Der Krieger entkleidet sich für den Krieg, „non parce qu'il se croit invulnérable, mais parce que la guerre est un acte religieux comportant un grand nombre d'éléments magiques, et que la nudité est éminemment propre aux opérations magiques.“⁴⁴⁸ Schwierig zu beurteilen ist die Frage der Verbreitung und der zeitlichen Ausdehnung dieses Phänomens. Wir erfahren in der antiken Literatur noch mehrfach von nackt kämpfenden Kelten,⁴⁴⁹ allerdings ist diese Sitte weder allgemein keltisch noch ein Spezifikum dieses Volkes, sondern auch für ande-

⁴⁴¹ S. dazu aber auch Oros. 4, 13,7 und Zon. epit. hist. 8, 20, denen zufolge C. Atilius Regulus in einer anderen Schlacht fiel.

⁴⁴² Er berichtet über diesen keltischen Brauch noch an zwei weiteren Stellen seiner Historien, und zwar 3, 67,2 f. [16 T 8] (cisalpine Kelten im Heere Hannibals) und 21, 38,5 [16 T 12] (im Zusammenhang der Geschichte der Galaterin Chiomara). Zu den Polybiosstellen s. auch BERGER (1992) 116 f. und FOULON (2000/01) I 347 f. – Zur Schädeljagd bei den Kelten s. den ausführlichen Kommentar zu Poseid. FGrHist 87 F 116 = Diod. 5, 29,3–5 [20 T 11].

⁴⁴³ Joseph VENDRYES, *ÉC* 2 (1937) 195 f., COUISSIN (1928/29) 65–89.

⁴⁴⁴ Es gilt in der Forschung als sicher, daß Fabius Pictor, der wahrscheinlich selbst an dieser Schlacht teilgenommen hatte, die Quelle von Polybios war: WALBANK (1957–1979) I 205, FREEMAN (1994a) 99, KRUTA – MANFREDI (1999) 151.

⁴⁴⁵ S. dazu COUISSIN (1928/29) 76, KRUTA – MANFREDI (1999) 151.

⁴⁴⁶ So richtig COUISSIN (1928/29) 77; s. auch POWELL (1958) 108: „The custom was not mere bravado as the Romans thought; it was an invocation for magical protection, and it was a practice that had also been widespread in Greece and Italy in earlier

times.“ – Nicht zustimmen kann ich LE ROUX (1967c) 279: „Wenn der Krieger seine Kleider auszieht, tut er dies, weil ihm warm genug ist.“ – Ebenso wenig überzeugen mich KRUTA – MANFREDI (1991) 151: „... è evidente il significato che assumeva in quel momento il denudarsi: era un gesto di totale sprezzo del pericolo, un affrontare la morte nudi come si era affrontata la vita proprio perché il guerriero che cade in battaglia si aspetta di nascere ad un'altra vita essendo la sua anima immortale.“

⁴⁴⁷ COUISSIN (1928/29) 86; s. dazu auch DE VRIES (1960a) 114, STERCKX (1990) 116, BIRKHAN (1997) 805 f. – Für religiös motivierte Nacktheit im keltischen Bereich s. Caes. bell. Gall. 7, 47,5 [23 T 26], Plin. nat. hist. 22, 2 [*].

⁴⁴⁸ COUISSIN (1928/29) 87.

⁴⁴⁹ So etwa bei Pol. 2, 29,5–9 [16 T 3] (nochmals zu den Gaesaten), Pol. 3, 114,4 [16 T 9] (Kelten im Heere Hannibals in der Schlacht von Cannae), Poseid. FGrHist 87 F 116 = Diod. 5, 29,2 [20 T 10], Poseid. FGrHist 87 F 116 = Diod. 5, 30,3 [20 T 12] (großer Keltenexkurs) und Liv. 22, 46,6 [*] (ebenfalls Cannae), 38, 21,9 [*], 38, 26,7 [*], 38, 46,3 [*] (alle drei für die Galater im Kampf gegen Cn. Manlius Vulso 189 v. Chr.).

re Völker bezeugt.⁴⁵⁰ Neben die literarischen Quellen treten noch ikonographische Zeugnisse, wie die berühmten Statuen aus Pergamon, Darstellungen auf etruskischen Grabstelen oder dem Triumphbogen von Orange, um nur besonders prominente Beispiele zu nennen.⁴⁵¹ Weiters ist auf Abbildungen von nackten keltischen Kriegern auf Münzen der Römischen Republik zu verweisen.⁴⁵² Die gesamte Evidenz ist jedoch für die Frage nach der zeitlichen und geographischen Zuordnung dieser Gepflogenheit mit Vorsicht heranzuziehen, da die Nacktheit des Kriegers geradezu ein Kennzeichen des Keltentums ist und zu einem Motivtopos sowohl in der bildenden Kunst als auch in der Historiographie geworden ist.⁴⁵³ Die Nachrichten bei den antiken Autoren machen jedoch deutlich, daß der Nacktkampf kein allgemein keltisches Phänomen war, sondern

offensichtlich auf spezielle Gruppen, wie die Gaesaten, aber nicht nur diese, beschränkt blieb. Eine mögliche und meines Erachtens plausible Erklärung, warum sich diese Kampfweise gerade bei den Gaesaten findet, hat Gerhard DOBESCH vorgeschlagen. Bei diesen handle es sich nämlich nicht um die Mitglieder eines Stammes, sondern „vielmehr um einen kultischen Männerbund, eine Art Kriegerorden, der sich einer rein kriegerischen Lebensweise verschrieben hatte. Grundlage für diese Erscheinung war offenbar eine besondere Weihe an den dafür zuständigen Gott, so wie wir es später bei den Germanen im Berserkertum finden.“⁴⁵⁴ Und gerade eben dieser „kultischen Bindung entspricht auch die bei ihnen so stark hervortretende kultische Nacktheit, die Polybios eindrucksvoll bei Telamon beschreibt.“⁴⁵⁵

16 T 3 Polybios hist. 2, 29,5–9

I p. 159,30 – 160,17 BÜTTNER-WOBST:

τούς γε μὴν Ῥωμαίους τὰ μὲν εὐθαρσεῖς ἐποίει τὸ μέσους καὶ πάντοθεν περιειληφέναι τοὺς πολεμίους, τὰ δὲ πάλιν ὁ κόσμος αὐτοὺς καὶ θόρυβος ἐξέπληττε τῆς τῶν Κελτῶν δυνάμεως. (6) ἀναρίθμητον μὲν γὰρ ἦν τὸ τῶν βυκανητῶν καὶ σαλπικτῶν πλῆθος. οἷς ἅμα

Den Römern dagegen flöste einerseits Mut ein, daß sie die Feinde in der Mitte und von überall her umfaßt hielten, andererseits erschreckte sie wiederum die Anordnung der Aufstellung und der Lärm der keltischen Streitmacht. (6) Denn sie hatten eine Unzahl von Hornisten und Trompe-

⁴⁵⁰ So literarisch auch für die Germanen durch Tac. Germ. 6,1 bezeugt: *nudi aut sagulo leves* ‚sie sind nackt oder tragen nur einen leichten Umhang‘ und Tac. hist. 2, 22,1: ... *cohortes Germanorum, cantu truci et more patrio nudis corporibus super umeros scuta quatentium*. (... die Kohorten der Germanen, die mit wildem Gesang und nach väterlichem Brauch mit nackten Körpern die Schilde über den Schultern schwenkten; Belagerung von Placentia 69 n. Chr., Germanen, die auf seiten der Vitellianer kämpften). S. zu diesen Stellen jedoch MUCH (1967) 139 f. für den daraus „aber nicht auf völlige Nacktheit geschlossen zu werden [braucht], da es [= *nudus*] auch sonst gelegentlich von nur teilweiser Entblößung verwendet wird.“ Gegen eine solche Interpretation ist COUISSIN (1928/29) 82 A. 3. – Für andere Völker der Antike, wie Dorer, Italiker und Illyrier s. die Behandlung der rein ikonographischen Evidenz bei COUISSIN (1928/29) 77–82.

⁴⁵¹ Es ist an dieser Stelle nicht möglich, die zahlreichen ikonographischen Zeugnisse von nackten keltischen Kriegern zu behandeln; s. dazu COUISSIN (1928/29) 69–74, BIRKHAN (1997) 961 + A. 2, für Bildmaterial s. BIRKHAN (1999a) 56 und die dortigen Abb. 275, 288, 423, 719, 721, 723.

⁴⁵² COUISSIN (1928/29) 69. An Münzdarstellungen sind drei republikanische Denare zu nennen: 1.) RRC 282: die sog. „Narbo-Emission“, geprägt wohl in Narbo Martius anlässlich der Gründung 118 v. Chr. Auf dem Rv. sprengt eine Biga nach rechts, auf der in Frontalansicht – mit breiter Beinstellung – ein

nackter Krieger zu sehen ist, der in der erhobenen Rechten einen Speer hält, in der Linken die Zügel, einen Schild und eine *carnyx*. Hier ist wohl kein bestimmter Gallier, etwa der Arvernerkönig Bituitos gemeint, wie gelegentlich angenommen wurde, sondern einfach ein typischer Gallus. 2.) RRC 448/2: Denar des Münzmeisters L. Hostilius Saserna, geprägt 48 v. Chr. in Rom. Auf dem Rv. ebenfalls eine Biga, auf der ein Wagenlenker sitzt. Hinter diesem steht mit dem Rücken zum Betrachter ein bärtiger, langhaariger Krieger mit eindeutig unbedeckten Hinterbacken. 3.) RRC 454/1 f.: zwei Denartypen des Illvir monetalis A. Licinius Nerva, geprägt 47 v. Chr. in Rom. Auf dem Rv. packt ein einarmiger römischer Reiter einen unterworfenen nackten Barbaren an den Haaren. Dieser könnte durchaus ein Gallier sein, was allerdings nicht ganz sicher ist, da der historische Kontext dieser militärischen Szene nicht klar einzuordnen ist. Für die in dieser Anmerkung genannten Informationen bin ich Herrn Dr. Bernhard WOYTEK zu außerordentlichem Dank verpflichtet.

⁴⁵³ S. dazu STROBEL (1991) 112 f., BIRKHAN (1997) 115 A. 2, 961.

⁴⁵⁴ DOBESCH (1989a) 45 = DOBESCH (2001) I 476, vgl. Gerhard DOBESCH, AAHG 51 (1998) 103 [= Rez. von KREMER (1994)]. Zustimmend TOMASCHITZ (1994) 88, TOMASCHITZ (2002) 85 + A. 346. Vgl. auch McCONE (1987) 106 und McCONE (1991) 213.

⁴⁵⁵ DOBESCH (1989a) 45 = DOBESCH (2001) I 477.

τοῦ παντὸς στρατοπέδου συμπαιανίζοντος τηλικαύτην καὶ τοιαύτην συνέβαινε γίνεσθαι κραυγὴν ὥστε μὴ μόνον τὰς σάλπιγγας καὶ τὰς δυνάμεις, ἀλλὰ καὶ τοὺς παρακειμένους τόπους συνηχοῦντας ἐξ αὐτῶν δοκεῖν προῖεσθαι φωνήν. (7) ἐκπληκτικὴ δ' ἦν καὶ τῶν γυμνῶν προεστώτων ἀνδρῶν ἢ τ' ἐπιφάνεια καὶ κίνησις, ὡς ἂν διαφερόντων ταῖς ἀκμαῖς καὶ τοῖς εἶδεσι. (8) πάντες δ' οἱ τὰς πρώτας κατέχοντες σπείρας χρυσοῖς μανιάκας καὶ περιχίροις ἦσαν κατακεκοσμημένοι. (9) πρὸς ἃ βλέποντες οἱ Ῥωμαῖοι τὰ μὲν ἐξεπλήττοντο, τὰ δ' ὑπὸ τῆς τοῦ λυσιτελοῦς ἐλπίδος ἀγόμενοι διπλασίως παρῳξύνοντο πρὸς τὸν κίνδυνον.

Mit dieser lebendigen Darstellung liefert uns Polybios ein anschauliches Bild davon, welch ungewohnten und erschreckenden Eindruck die bei Telamon kämpfenden keltischen Truppen bei den Römern hinterlassen haben.⁴⁵⁷ Das wilde Kriegsgeschrei, der Schlachtgesang und vor allem die nackten Gaesaten in vorderster Front haben ihre beängstigende Wirkung auf die Römer offensichtlich nicht verfehlt. Ich habe dieses Zeugnis nur der Vollständigkeit halber und als weiteren Beleg für den Nacktkampf der Gaesaten neben der schon oben ausführlicher behandelten Polybiosstelle (2, 28,6–10 [16 T 2]) aufgenommen. Über das bereits Gesagte hinaus erfahren wir hier noch das interessante Detail, daß die Gaesaten nicht komplett nackt waren, sondern mit gol-

tern, und da zugleich mit diesen das ganze Heer seinen Kriegsgesang anstimmte, entstand dadurch ein so großes und furchtbares Getöse, daß nicht nur die Trompeten und die Truppen, sondern auch die davon widerhallenden Hügel der Umgebung von sich aus einen Klang zu geben schienen. (7) Furchterregend aber war auch der Anblick und die Bewegung der nackten im Vordertreffen stehenden Männer in ihrer Jugendkraft und ihrem Anblick. (8) Alle Leute der ersten Abteilungen waren mit goldenen Hals- und Armbändern geschmückt. (9) Bei deren Anblick wurden die Römer teils in Schrecken versetzt, teils durch die Hoffnung angespornt, sie zu erbeuten, mit doppelter Kampfeslust scharf gemacht.⁴⁵⁶

denen Torques und Armreifen geschmückt waren (χρυσοῖς μανιάκας καὶ περιχίροις ἦσαν κατακεκοσμημένοι). Angesichts der stark religiösen Grundlagen dieses Kriegerbundes (s.o.) und der besonderen Bedeutung, die der Torques in der keltischen Religion spielt,⁴⁵⁸ und wenn man überdies noch den hohen Symbolgehalt und die Funktion von Ringen, Reifen, aber auch Gürteln in Initiationsriten bedenkt,⁴⁵⁹ scheint es mir kein reiner Zufall zu sein, daß gerade die Gaesaten solche Schmuckgegenstände trugen. Es besteht die Möglichkeit, die freilich unbeweisbar bleibt, daß diese Halsreifen im Zuge der Einweihung in diesen Kriegerorden angelegt wurden, gleichsam als Unterpfand für die Gefolgschaftstreue.⁴⁶⁰

16 T 4 Polybios hist. 2, 31,1 f.

I p. 161,21–25 BÜTTNER-WOBST:

ἀπέθανον μὲν οὖν τῶν Κελτῶν εἰς τετρακισμύριους, ἐάλωσαν δ' οὐκ ἐλάττους μυρίων, ἐν οἷς καὶ τῶν βασιλέων Κογκολιτάνος. (2) ὁ δ' ἕτερος αὐτῶν Ἀνηρόεστος εἰς τινα τόπον συμφυγὼν μετ' ὀλίγων προσήνεγκε τὰς χεῖρας αὐτῷ καὶ τοῖς ἀναγκαίοις.

Von den Kelten fielen gegen vierzigtausend, und nicht weniger als zehntausend gerieten in Gefangenschaft, unter ihnen auch einer der Könige, Konkolitanos. (2) Der andere von ihnen, Aneröestes, der mit wenigen an einen (sicheren) Ort geflohen war, legte Hand an sich und die Seinen [= die am engsten mit ihm Verbundenen].

⁴⁵⁶ Übersetzung in Anlehnung an Hans DREXLER, Polybios. Geschichte, Zürich-Stuttgart 1961, I 139.

⁴⁵⁷ S. zu dieser Stelle auch FREEMAN (1994a) 99 f.

⁴⁵⁸ Weihung von Torques an keltische Götter sind literarisch belegt bei Flor. 1, 20 = 2, 4,4 [*] (s. dort ausführlicher) und Justin. 43, 5,7 [*], vgl. auch Quint. inst. orat. 6, 3,70. – Wir kennen zahlreiche Götterstatuen, die Torques tragen, s. dazu die Abb. bei BIRKHAN (1999a) s. v. Torques. Von den zahlreichen Torquesfunden, von denen nicht wenige aus massivem Gold sind, handelt es sich zum Teil sicher um Weihgaben. Vgl. dazu auch

die interessanten Ausführungen von BRUNAUX (1996) 144–146.

⁴⁵⁹ S. dazu die Ausführungen zu Ephoros FGrHist 70 F 131 = Strab. Geogr. 4, 4,6 [4 T 1].

⁴⁶⁰ MUCH (1932) 44 hat gemäß seiner Deutung der Gaesaten als germanische Söldner in keltischen Diensten in den Torques „den Lohn für geleistete oder zu leistende Kriegsdienste“ sehen wollen, „den die Empfänger aus einleuchtenden Gründen am Leibe trugen“. Gegen diese Interpretation spricht sich zu Recht WALBANK (1957–1979) I 205 aus.

Es scheint mir angebracht, diese Stelle aufzunehmen, obwohl sie bei ZWICKER keine Berücksichtigung gefunden hat. Polybios beschreibt hier den für die Kelten fatalen Ausgang der Schlacht von Telamon (225 v. Chr.). Unter den 10 000 Gefangenen befindet sich auch Konkolitanus, einer der beiden Könige der Gaesaten. Dann spricht er davon, daß der andere König, Aneröestes, mit wenigen (μετ' ὀλίγων) floh und dort Hand an sich und die Seinen legte. Die Stelle ist in jedem Fall ein Beleg für die extreme Gefolgschaftstreue der Kelten, denn bei den hier genannten ἀναγκαῖοι dürfte es sich um die engste Gefolgschaft des Gaesatenkönigs handeln,⁴⁶¹ die ihrem Herrn bis in den Tod folgte. Über diese keltische Einrichtung sind wir auch durch Caesar unterrichtet, der von einigen *clientes* des Aeduers Litaviccus berichtet, sie sehen es nach gallischer Sitte als Frevel an, ihren Herrn in äußerster Not zu verlassen (bell. Gall. 7, 40,7 [23 T 25]). Man vergleiche auch das Verhalten der *soldurii* des Aquitaners Adiatuanus (bell. Gall. 3, 22,1–4 [23 T 7]; Nic. Dam. FGrHist 90 F 80 = Athen. 6, 54 [*]) oder das der Anhänger des Atrebatens

Commius (bell. Gall. 8, 23,5 [23 T 31] und 8, 48,2 f. [23 T 35]). Eine ähnliche Sozialform haben auch die Keltiberer besessen, wie wir Valerius Maximus (2, 6,11 [*]) entnehmen können, und über die Iberer berichtet Strabon (Geogr. 3, 4,18 [*]), daß sie für solche Extremfälle stets Gift bei sich zu tragen pflegten.⁴⁶² Diese extreme Form der Gefolgschaft (*devotio*), die bis in den Tod geht, muß jedoch in irgendeiner Weise religiös motiviert sein.⁴⁶³ Die vorliegende Polybiosstelle ist jedenfalls das erste literarische Testimonium für Selbstmord bei den Kelten nach einer Niederlage, ein Thema, das in der berühmten pergamenischen Statue des *Sterbenden Galliers* auch künstlerisch verarbeitet wurde. Über eine besondere Form des rituellen Selbstmordes bei den Galliern, die mit Sicherheit auch mit Gefolgschaft zusammenhängt, berichtet später noch Poseidonios (FGrHist 87 F 16 = Athen. 4, 40 p. 154 A–C [20 T 2]). Auch der Suizid des einen Königs der Eburonen, Catuvolcus, durch Eibengift könnte als rituelle *devotio* gedeutet werden (Caes. bell. Gall. 6, 31,5 [23 T 20]).

16 T 5 Polybios hist. 2, 32,5 f.

I p. 163,7–16 BÜTTNER-WOBST = ZWICKER 10 f.:

οἱ δὲ τῶν Ἰνσὺμβρων προεστῶτες, θεωροῦντες ἀμετάθετον οὐσαν τὴν ἐπιβολὴν τῶν Ῥωμαίων, ἔκριναν τῆς τύχης λαβεῖν πείραν καὶ διακινδυνεύσαι πρὸς αὐτοὺς ὀλοσχερῶς. (6) συναθροίσαντες οὖν ἀπάσας ἑτάρας ὑπαρχούσας δυνάμεις ἐπὶ ταῦτόν, καὶ τὰς χρυσᾶς σημαίας τὰς ἀκινήτους λεγομένας καθελόντες ἐκ τοῦ τῆς Ἀθηνᾶς ἱεροῦ, καὶ τᾶλλα παρασκευασάμενοι δρόντως, μετὰ ταῦτα τεθαρρηκότως καὶ καταπληκτικῶς ἀντεστρατοπέδευσαν τοῖς πολεμίοις ...

Dieses Ereignis datiert ins Jahr 223 v. Chr., in welchem die Römer unter den Konsuln Publius Furius und Gaius Flaminius einen Sieg über die keltischen Insubrer davontrugen.⁴⁶⁴ In diesem Zusammenhang liefert uns Polybios eine hochinteressante Information, mit der die Forschung

Da die Führer der Insubrer sahen, daß die Römer ihre Angriffsabsichten nicht aufgaben, beschlossen sie, das Glück zu versuchen und einen entscheidenden Kampf zu wagen. (6) Sie zogen daher ihre gesamten Streitkräfte an einem Punkt zusammen, nahmen die goldenen (Feld-)Zeichen, die sie die unbeweglichen nennen, aus dem Heiligtum der Athena herunter, trafen sonst die erforderlichen Rüstungen und zogen dann muterfüllt und verderbendrohend den Feinden entgegen ...

jedoch ihre liebe Not hat, denn die handschriftliche Überlieferung wirft an dieser Stelle textkritische Probleme auf, zu denen sich noch Übersetzungsschwierigkeiten gesellen. Die besseren Codices haben hier die Lesart σημαίας mit der militärischen Bedeutung ‚Feldzeichen, Standarte‘.⁴⁶⁵

⁴⁶¹ So richtig DOBESCH (1980) 419, PESCHEL (1989) 278. KRUTA – MANFREDI (1999) 153 meinen zu dieser Stelle: „... forse la sua guardia personale, o forse i suoi *soldurii*, una specie di milizia vincolata da un giuramento di fedeltà assoluta verso il proprio capo e pronta a dividerne la morte in battaglia ...“. – Fraglich scheint mir die Deutung von WALBANK (1957–1979) I 206: „the ἀναγκαῖοι are here the king's entourage, perhaps including his wives ...“, wobei er für letzteres auf Ariovist bei Caes. bell. Gall. 1, 53,4 verweist.

⁴⁶² Zu den genannten Stellen s. auch BIRKHAN (1997) 1039 f.

⁴⁶³ FREEMAN (1994a) 101.

⁴⁶⁴ Zu den historischen Ereignissen s. die Darstellungen bei ELLIS (1998b) 161 f., KRUTA – MANFREDI (1999) 156 f.

⁴⁶⁵ Daneben findet sich aber auch die Form σημείας, was auch die allgemeinere Bedeutung von ‚Zeichen, Symbol‘ haben kann. Zu den textkritischen Fragen s. WALBANK (1957–1979) I 208, PEYRE (1979) 109, BRUNAUX (1996) 98 und jetzt Christian-Friedrich COLLATZ – Melsene GÜTZLAF – Hadwig HELMS,

Diese wie auch immer gearteten goldenen Zeichen werden ‚die Unbeweglichen‘ genannt (ἀκινήτους λεγομένους).⁴⁶⁶ Jedoch anlässlich der bevorstehenden außerordentlichen Bedrohung durch die Römer werden diese von dem Heiligtum der *Athena* (ἐκ τοῦ τῆς Ἀθηνῶς ἱεροῦ) heruntergenommen (καθελόντες).⁴⁶⁷ Das hier genannte Heiligtum wird mit einiger Wahrscheinlichkeit in Mediolanum (j. Mailand), dem Hauptort der Insubrer, vermutet.⁴⁶⁸ Die dort verehrte *Athena* ist folglich nur eine *interpretatio graeca* einer indigenen Göttin, deren Funktion augenscheinlich mit Krieg in Zusammenhang steht.⁴⁶⁹ In keinem anderen Gebiet der Keltiké sind nur annähernd so viele Weihinschriften für *Minerva* gefunden worden, wie in der *Gallia cisalpina*. Da jedoch in den epigraphischen Zeugnissen Beinamen fehlen, läßt sich nicht sagen, welche keltische Gottheit mit *Athena/Minerva* gleichgesetzt worden ist.⁴⁷⁰

Ganz offensichtlich handelt es sich hier um eine exzeptionelle religiöse Handlung, die der außergewöhnlichen Situation entspricht.⁴⁷¹ Nach Polybios waren die Insubrer an die 50 000 Mann stark, was wohl einer Mobilisierung sämtlicher verfügbaren Kämpfer entspricht. Es wurde die Hypothese geäußert, daß es sich um die Feldzeichen der einzelnen Teilstämme handelt, die im Zentralheiligtum in Mediolanum untergebracht waren, um den Frieden zwischen den einzelnen Stammesteilen zu wahren. Lediglich im Fall eines Krieges gegen einen auswärtigen Feind sollen diese Feldzeichen, normalerweise ‚unbeweglich‘, ins Feld geführt worden sein.⁴⁷² Ein vergleichbares Ereignis ist uns durch Caesar (bell. Gall. 7, 2,1–3 [23 T 21]) überliefert, wonach im Jahr 52 v. Chr. die Aufständischen ihre Feldzeichen zusammentrugen, was bei ihnen als feierlichste religiöse Handlung galt (*quo more eorum gravissima caerimonia continetur*).

16 T 6 Polybios hist. 3, 52,2 f.

I p. 275,6–11 BÜTTNER-WOBST = ZWICKER 11:

... εἰς κινδύνους παρεγένετο μέγας. (3) οἱ γὰρ περὶ τὴν δίοδον οἰκοῦντες συμφρονήσαντες ἐπὶ δόλῳ συνήντων αὐτῷ, θαλλοὺς ἔχοντες καὶ στεφάνους· τοῦτο γὰρ σχεδὸν πᾶσι τοῖς βαρβάροις ἐστὶ σύνθημα φιλίας, καθάπερ τὸ κηρύκειον τοῖς Ἑλλήσιν.

..., er [= Hannibal] geriet in große Gefahr. (3) Die Anwohner des Weges hatten sich nämlich zu einer Hinterlist zusammengetan und kamen ihm mit Zweigen und Kränzen entgegen, was bei fast allen Barbaren ein Zeichen von Freundschaft ist, wie bei den Griechen das Kerykeion.

Polybios-Lexikon III, Lieferung 1, Berlin 2002, 25, wonach σημαίας die Lesung der besseren Codices ist und das Wort an dieser Stelle ‚Feldzeichen, Standarte‘ (vgl. lat. *signum*) bedeutet.

⁴⁶⁶ Die Emendation von Wunderer zu ἀνικήτους ‚unbesiegt‘ wird von WALBANK (1957–1979) I 208 abgelehnt: „The word ἀκινήτους has special point since κινεῖν was the technical expression for moving sacred objects from temples [...] In this case the Insubres removed the standards as a source of divine protection.“

⁴⁶⁷ Die Hss. haben hier κατέχοντες überliefert, was bereits 1763 von Johann Jakob REISKE zu καθελόντες verbessert wurde, eine Emendation, die von den späteren Herausgebern, wie HULTSCH, SCHWEIGHAEUSER und BÜTTNER-WOBST übernommen wurde. Welche genaue Bedeutung das Aoristpartizip von καταίρῃ hier besitzt, ist schwer zu sagen. Nach ARNO MAUERSBERGER, Polybios-Lexikon, Berlin 1966, 1195 heißt καταίρῃ an dieser Stelle ‚herunternehmen, herabnehmen‘. Soll das bedeuten, wie BRUNAUX (1996) 98 fragt, „que ces insignes étaient installées en hauteur, soit sur des poteaux, soit sur une représentation divine?“

⁴⁶⁸ WALBANK (1957–1979) 208: „perhaps in the Insubrian capital of Mediolanum ...“, KRUTA – MANFREDI (1999) 157: „... nel santuario federale (che per gli Insubri doveva essere a Milano) ...“, vgl. auch ELLIS (1998b) 161, FOULON (2000/01) I 348 A. 98, II 38.

⁴⁶⁹ S. dazu JULLIAN (1903b) 25, 27. Vgl. dazu auch die bei Iust. 43, 5,4–7 [*] genannte *Minerva*.

⁴⁷⁰ Laut BIRKHAN (1997) 614 stammen ca. 42% aller Weihungen für *Minerva* aus diesem Gebiet. S. dazu auch MASTROCINQUE (1991) 221, ADAM (2000) 58 f. – Möglicherweise läßt sich auch das Zeugnis des Cass. Dio 46, 33,3 [*] hierherstellen, der im Zusammenhang des *bellum Mutinense* (43 v. Chr.) von einem bei Mutina (j. Modena) verehrten Standbild der *Minerva* berichtet; s. dazu ausführlich MANFREDI (1975) 112–115; 126, weiters KRUTA – MANFREDI (1999) 157.

⁴⁷¹ ZECCHINI (1984) 36 A. 23 meint, daß „nonostante l’eccezionalità di questo gesto sul piano religioso non c’è nessun accenno in Polibio ad un intervento sacerdotale a tal proposito.“ Für ihn ist daher die Polybiosstelle möglicherweise ein Beleg für die „scarsa rilevanza dei druidi nelle lotte dei Galli cisalpini ...“.

⁴⁷² S. dazu KRUTA – MANFREDI (1999) 157.

Diese Szene spielt während Hannibals Alpenübergang 218 v. Chr., bei welchem dem karthagischen Feldherrn von Seiten der dort wohnenden Keltenstämme (vor allem der Allobroger)⁴⁷³ Schwierigkeiten bereitet wurden. Polybios unterstreicht hier besonders die Verschlagenheit und Perfidie der Barbaren, die mittels einer Gesandtschaft friedliche Absichten vortäuschten, später sogar Geiseln stellten, und so Hannibal in Sicherheit zu wiegen trachteten, um ihn dann unvermutet aus dem Hinterhalt anzugreifen. Die Stelle fand bei ZWICKER Aufnahme, weil hier von Zweigen (θαλλοί) und Kränzen (στέφανοι) als Zeichen der Freundschaft (σύνθημα φιλίας) bei fast allen Barbaren, vergleichbar dem griechischen Kerykeion (κηρύκειον, lat.

caduceus), die Rede ist. Eine Bestätigung dieser Angabe finden wir bei Appian (Ib. 61 [*]), wo eine Gesandtschaft der Lusitanier mit Ölzweigen um Frieden bittet. Dieselbe Praxis berichtet Appian auch von den Numantinern (Ib. 94). Mit θαλλοί sind häufig Ölzweige gemeint. Da dies jedoch im Fall der Alpenkelten wohl zu bezweifeln ist,⁴⁷⁴ wissen wir nicht, um welche Art von Zweigen es sich hier gehandelt hat. Jedenfalls gelten nach antiker Vorstellung mit solchen Zeichen ausgestattete Schutzflehende als sakrosankt. Es handelt sich hier weder um eine ungewöhnliche, noch eine spezifisch keltische Praxis. Entscheidend für Polybios ist der perfide Umgang der Kelten damit, bezeichnend im übrigen für sein negatives Keltenbild.⁴⁷⁵

16 T 7 [?] Polybios hist. 3, 62,2–10

p. I p. 286,27 – 287,26 BÜTTNER-WOBST = ZWICKER 11:

Ἄννιβας μὲν οὖν διὰ τοιούδ᾽ε τινοῦ ἐνεχέει τῶν τρόπων ποιεῖσθαι τὴν παραίνεσιν. (3) συναγαγὼν γὰρ τὰ πλήθη παρήγαγε νεανίσκους τῶν αἰχμαλώτων, οὓς εἰλήφει κακοποιούντας τὴν πορείαν ἐν ταῖς περὶ τὰς ἄλπεις δυσχωρίαις. (4) τούτους δὲ κακῶς διετίθετο, παρασκευαζόμενος πρὸς τὸ μέλλον· καὶ γὰρ δεσμοὺς εἶχον βαρεῖς καὶ τῷ λιμῷ συνέσχηντο καὶ ταῖς πληγαῖς αὐτῶν τὰ σώματα διέφθαρτο. (5) καθίσας οὖν τούτους εἰς τὸ μέσον προέθηκε πανοπλίας Γαλατικῆς, οἷαις εἰώθασιν οἱ βασιλεῖς αὐτῶν, ὅταν μονομαχεῖν μέλλωσι, κατακοσμεῖσθαι. πρὸς δὲ τοῦτοις ἵππους παρέστησε καὶ σάγους εἰσήνεγκε πολυτελεῖς. (6) κάπειτα τῶν νεανίσκων ἤρετο τίνες αὐτῶν βούλονται διαγωνίσασθαι πρὸς ἀλλήλους, ἐφ' ᾧ τὸν μὲν νικήσαντα τὰ προκείμενα λαμβάνειν ἄθλα, τὸν δ' ἡττηθέντα τῶν παρόντων ἀπηλλάχθαι κακῶν, τελευτήσαντα τὸν βίον. (7) πάντων δ' ἀναβοησάντων ἅμα καὶ δηλούντων ὅτι βούλονται μονομαχεῖν, κληρώσασθαι προσέταξε, καὶ δύο τοὺς λαχόντας καθοπλισμένους ἐκέλευσε μάχεσθαι πρὸς ἀλλήλους. (8) παραντίκα μὲν οὖν ἀκούσαντες οἱ νεανίσκοι ταῦτα, καὶ τὰς χεῖρας ἐξείροντες, εὗχοντο τοῖς θεοῖς, σπεύδων ἕκαστος αὐτὸς γενέσθαι τῶν λαχόντων. (9) ἐπεὶ δ' ἐδηλώθη τὸ

Hannibal also versuchte in folgender Weise seine Leute zu ermuntern. (3) Er versammelte seine Truppen und führte ihnen junge Kriegsgefangene vor, die bei Überfällen auf seine Marschkolonnen in den unwegsamen Gebieten der Alpen in seine Gewalt geraten waren. (4) Diese hatte er in einen jammervollen Zustand versetzen lassen, um sie für sein Vorhaben verwenden zu können. Sie trugen schwere Ketten, waren abgezehrt von Hunger und am Körper durch Schläge übel zugerichtet. (5) Nachdem er diese also sich hatte in die Mitte setzen lassen, legte er gallische Vollrüstungen vor sich hin, wie sie ihre Könige zu tragen pflegten, wenn sie einen Zweikampf ausfechten wollen. Außerdem ließ er ihnen Pferde vorführen und kostbare Kriegsmäntel herbeibringen. (6) Dann fragte er die jungen Leute, welche von ihnen gegeneinander kämpfen wollten, mit der Aussicht, daß der Sieger die vor ihnen liegenden Kampfpreise erhalte, der Besiegte aber durch den Tod von seinen jetzigen Leiden erlöst würde. (7) Da aber alle zugleich durch lauten Zuruf ihren Wunsch zu kämpfen kundtaten, befahl er ihnen zu losen: zweien, auf die das Los falle, befahl er, sich zu bewaffnen und gegeneinander zu fechten. (8) Kaum hatten die jungen Männer das gehört, als sie ihre Hände erhoben und zu den Göttern beteten, ein

⁴⁷³ JULLIAN (1903b) 42 A. 4 denkt hier an Kelten oder Ligurer.

⁴⁷⁴ So übersetzt z. B. Jules DE FOUCAULT, Polybe III (Les Belles Lettres), Paris 1971, 95 θαλλοὺς mit „... rameaux d'olivier ...“; aber bereits JULLIAN (1903b) 42 A. 3 moniert zu Recht: „Je ne comprends pas pourquoi on interprète d'ordinaire (édit. Didot) par *virentis olivae ramis*: outre que le grec θαλλός ne s'applique pas exclusivement à l'olivier, je doute que cet arb-

re poussât alors dans les froides régions des Alpes.“, vgl. auch JULLIAN (1926) I 483 A. 2: „... je suis convaincu que θαλλοὺς ne désigne pas ici des rameaux d'oliviers ...“; WALBANK (1957–1979) I 389 f.

⁴⁷⁵ S. dazu URBAN (1991), BERGER (1992), KREMER (1994) 42, BERGER (1995), FOULON (2000/01).

κατὰ τὸν κλῆρον, ἦσαν οἱ μὲν εἰληχότες περιχαρεῖς, οἱ δ' ἄλλοι τοῦναντίον. (10) γενομένης δὲ τῆς μάχης οὐχ ἦττον ἐμακάριζον οἱ περιλειπόμενοι τῶν αἰχμαλώτων τὸν τεθνεῶτα τοῦ νενικηκότος, ὥς πολλῶν καὶ μεγάλων κακῶν ἐκείνου μὲν ἀπολελυμένου, σφᾶς δ' αὐτοὺς ἀκμὴν ὑπομένοντας.

Die hier erzählte Geschichte gehört ins Jahr 218 v. Chr., und zwar in die Zeit unmittelbar nach der Alpenüberquerung Hannibals, noch vor der Schlacht am Ticinus. Vor dieser ersten entscheidenden Auseinandersetzung auf italienischem Boden soll der karthagische Feldherr durch einen Zweikampf zwischen gefangenen Kelten seinen Truppen vor Augen geführt haben, was sie in Italien erwartete: entweder der Sieg und reiche Beute oder der Tod und Erlösung von allen irdischen Leiden. In der antiken Historiographie war es üblich, den Feldherrn solche motivierenden Reden in den Mund zu legen. Historisch sind diese Ansprachen nicht, jedoch erfüllen sie häufig die Funktion, die Mentalität der handelnden Personen zu veranschaulichen. So soll auch im vorliegenden Fall sowohl durch den Zweikampf, als auch durch die daran anschließende Rede „das Bild des grausamen, unmenschlichen Karthagers, der nicht davor zurückschreckte, Gefangene auf Leben und Tod kämpfen zu lassen, bewiesen werden, eine Version, die bei Han-

jeder, er möge einer der beiden sein, die das Los trafe. (9) Als das Los bekanntgegeben wurde, da waren die, die das Los gezogen hatten, übergelukkig, die anderen aber das Gegenteil davon. (10) Und als der Kampf beendet war, priesen die übrigen Gefangenen den Gefallenen nicht weniger glücklich als den Sieger, da er von vielen schweren Leiden erlöst sei, die sie selbst noch zu tragen hätten.⁴⁷⁶

nibals humanem Umgang mit Gefangenen wenig glaubwürdig erscheint.⁴⁷⁷ Andererseits wird der Schilderung des Polybios zu Recht attestiert, daß sie vom Verhalten der Kelten ein authentisches Bild entwirft.⁴⁷⁸ Angesichts des apokryphen Charakters dieser Überlieferung stellt sich jedoch die Frage, ob man den hier berichteten Details Glauben schenken darf. Bei Johannes ZWICKER fand die Stelle wohl deswegen Aufnahme, weil die gefangenen Kelten mit erhobenen Händen zu den Göttern beteten (... τὰς χεῖρας ἐξοίροντες, εὐχοντο τοῖς θεοῖς, ...), um unter den erwähnten Zweikämpfern zu sein. Da aber gerade dieses Detail in der parallelen Überlieferung bei Livius, Cassius Dio und Zonaras fehlt,⁴⁷⁹ halte ich es für eine literarische Ausschmückung des Polybios oder seiner Quelle Fabius Pictor. Außerdem flehten auch die Griechen und Römer in dieser Weise zu den Göttern, daher sollte man im Bitt- und Betgestus der erhobenen Hände nichts spezifisch Keltisches sehen.⁴⁸⁰

16 T 8 Polybios hist. 3, 67,2 f.

I p. 294,1–9 BÜTTNER-WOBST = ZWICKER 11:

δειντοποιησαμένων δὲ καὶ κατακοιμισθέντων τῶν ἐν τῷ χάρακι, παρελθεῖν ἐάσαντες τὸ πλεῖον μέρος τῆς νυκτὸς καθωπλισμένοι περὶ τὴν ἐωθινὴν φυλακὴν ἐπιτίθενται τοῖς σύνεγγυς τῶν Ῥωμαίων παραστρατοπεδεύουσι. (3) καὶ πολλοὺς μὲν αὐτῶν ἀπέκτειναν, οὐκ ὀλίγους δὲ κατετραυμάτισαν. τέλος δὲ τὰς κεφα-

Nachdem aber die Lagerinsassen ihre Abendmahlzeit eingenommen und sich zur Ruhe begeben hatten, ließen sie [= die Kelten] noch den Großteil der Nacht vergehen, griffen dann aber zu den Waffen und fielen um die Zeit der Morgenwache über die in ihrer Nähe lagernden Römer her, (3) töteten viele von ihnen und verwundeten nicht wenige,

⁴⁷⁶ Übersetzung in Anlehnung an Hans DREXLER, Polybios. Geschichte, Zürich-Stuttgart 1961, I 254 f.

⁴⁷⁷ Jakob SEIBERT, Hannibal, Darmstadt 1993, 116. Diese Einschätzung vertritt auch WALBANK (1957–1979) I 397: „The story, probably apocryphal, interests P[olybios] for the moral Hannibal drew from it ...“; s. auch FREEMAN (1994a) 102: „This moving story, which may be apocryphal ...“.

⁴⁷⁸ So TIERNEY (1959/60) 197: „His account of the universal desire to fight and the universal congratulation of the vanquished dead no less than the victor throws a brilliant light on Celtic psychology.“ FREEMAN (1994a) 102: „Even if the contest is not strictly historical, the elements of armor and Celtic fearlessness are worth noting.“ – RUGGERI (2000) 72: „Un passo riguarda i

duelli tra prigionieri celti voluti da Annibale con un cavallo, un mantello e una panoplia come premio per il vincitore, e illustra assai bene la psicologia celtica: i Celti amano combattere e disprezzano la morte.“ – Vgl. auch FOULON (2000/01) II 40.

⁴⁷⁹ Liv. 21, 42,1–4, Cass. Dio 14, 57,4, Zon. epit. hist. 8, 23,8, bei denen im Unterschied zu Polybios mehrere Paare gegeneinander kämpfen. Diese Stellen wurden von ZWICKER nicht aufgenommen, da dort von keinen Gebeten die Rede ist.

⁴⁸⁰ Als authentisches Zeugnis für eine „charakteristische Geste der Betenden“ versteht MAIER (2001a) 118, 205 A. 316 die Polybiosstelle und verweist auf die Parallelen bei Caes. bell. Gall. 7, 47,5 [23 T 26] und Tac. ann. 14, 30,1 [*].

λὰς ἀποτεμόντες τῶν τεθνεώτων ἀπεχώρουν πρὸς τοὺς Καρχηδόνιους.

Nachdem Hannibal erfolgreich die Alpen überschritten und den Römern eine Niederlage am Ticinus bereitet hatte, traten Teile der mit den Römern verbündeten cisalpinen Kelten zu ihm über. Die Abfallbewegung griff sogar auf das in der Nähe von Placentia von Scipio errichtete Lager über.⁴⁸¹ An der vorliegenden Stelle wird berichtet, daß die Kelten die römischen Soldaten nächtens überfielen und den Toten die Köpfe abschnitten. Polybios ist damit der älteste erhaltene Autor, von dem wir über die keltische Sitte der *têtes coupées* erfahren, über die er bereits im Zusammenhang der Schlacht von Telamon (2, 28,10 [16 T 2]) berich-

schnitten schließlich den Ermordeten die Köpfe ab und zogen zu den Karthagern.

tet hat.⁴⁸² Es ist jedoch sicher, daß Polybios nicht der erste war, der hierüber schreibt, denn dieser Brauch erscheint in den späteren Keltenschilderungen geradezu als ein Charakteristikum dieses Volkes. Diodor (14, 115,5 [*]) berichtet davon bereits im Zusammenhang der Eroberung Roms, wobei nicht klar ist, ob er hierfür auf älteren Quellen beruht oder auf ein traditionelles Klischee zurückgreift.⁴⁸³ Zur Schädeljagd bei den Kelten siehe den ausführlichen Kommentar zu Poseidonios (FGrHist 87 F 116 = Diod. 5, 29,3–5 [20 T 11]).

16 T 9 Polybios hist. 3, 114,4

I p. 354,29–31 BÜTTNER-WOBST:

ἐναλλάξ δὲ ταῖς σπεύραις αὐτῶν παρατεταγμένων, καὶ τῶν μὲν Κελτῶν γυμνῶν, τῶν δ' Ἰβήρων ...

Dieser Halbsatz stammt aus Polybios' Beschreibung des karthagischen Heeres vor der Schlacht bei Cannae (216 v. Chr.). Unter den genannten Truppen Hannibals finden sich neben Libyern und Iberern auch nackt kämpfende Kelten.⁴⁸⁴ Hierzu gibt es eine Parallelstelle bei Livius (22, 46,6 [*]), wo allerdings konkreter gesagt wird, daß die Gallier mit nacktem Oberkörper kämpften (*Galli super*

Da sie abwechselnd nach Abteilungen in Schlachtordnung standen, die Kelten nackt, die Iberer ...

umbilicum erant nudi), also offensichtlich nicht komplett nackt waren. Ich habe diese Stelle dennoch als einen weiteren Beleg für die keltische Sitte des Nacktkampfes aufgenommen, für die kultische Gründe wahrscheinlich gemacht werden können. Siehe dazu oben den Kommentar zu Polybios (2, 28,6–10 [16 T 2]).

16 T 10 Polybios hist. 5, 78,1 f.

II p. 201,14–19 BÜTTNER-WOBST = ZWICKER 11 f.:

οὗ γενομένης ἐκλείψεως σελήνης, πάλαι δυσχερῶς φέροντες οἱ Γαλάται τὰς ἐν ταῖς πορείαις κακοπαθείας, ἅτε ποιοῦμενοι τὴν στρατείαν μετὰ γυναικῶν καὶ τέκνων, ἐπομένων αὐτοῖς τούτων ἐν ταῖς ἀμάξαις, (2) τότε σημειωσάμενοι τὸ γεγρονὸς οὐκ ἂν ἔφασαν ἔτι προελθεῖν εἰς τὸ πρόσθεν.

Hier trat eine Mondfinsternis ein, die die Galater, die schon lange die Strapazen des Marsches mißmutig ertrugen – denn sie machten den Feldzug mit ihren Frauen und Kindern, die ihnen auf Wagen folgten –, (2) als ein (böses) Vorzeichen ansahen. Sie erklärten daher nicht weitermarschieren zu wollen.

⁴⁸¹ Zu den historischen Ereignissen s. Jakob SEIBERT, Hannibal, Darmstadt 1993, 119 f.

⁴⁸² Vgl. auch noch die Erzählung von der Galaterin Chiomara (Pol. 21, 38,5 [16 T 12]), die allerdings dem lebenden Feind das Haupt abschlagen läßt. Auf alle drei Stellen verweisen BERGER (1992) 117 und FOULON (2000/01) I 347 f. – Pol. 2, 28,10 [16 T 2] und 3, 67,2 f. [16 T 8] nennen bereits JULLIAN (1903b) 82 + A. 1, REINACH, A. (1913) 42 A. 4, LAMBRECHTS (1954a) 39 A. 2. ZWICKER hat hingegen nur die vorliegende

Stelle aufgenommen, die anderen zwei fehlen in seiner Sammlung. Ungenau auch DE VRIES (1960a) 12 und MAIER (2001a) 65, die beide Pol. 3, 67,3 als den frühesten literarischen Hinweis auf den Schädelkult bezeichnen.

⁴⁸³ MALITZ (1983) 193 A. 190 wertet dieses Zeugnis als authentisch, anders hingegen MAIER (2001a) 191 A. 131.

⁴⁸⁴ Zu den historischen Ereignissen s. Jakob SEIBERT, Hannibal, Darmstadt 1993, 191–204.

Die Galater, von denen hier die Rede ist, sind die Aigosagen, die von König Attalos I. von Pergamon in Thrakien unter den Kelten von Tylis rekrutiert wurden und ihm im Kampf gegen die Seleukiden als Söldner dienten.⁴⁸⁵ Sie verweigerten diesem jedoch am Fluß Megistos in Mysien den Weiterzug aufgrund einer Mondfinsternis, die von ihnen als ein schlechtes Vorzeichen (σημειωσάμενοι τὸ γεγὸνός) gedeutet wurde. Bei Polybios gewinnt man den Eindruck, daß er hierin nur einen Vorwand der Kelten erblickte; in Wirklichkeit wollten sie die Strapazen des Marsches nicht mehr länger ertragen, zumal sie mit ihren Familien unterwegs waren. Hier spricht der Rationalist in ihm, aber den Kelten wird ein solches Naturereignis schon einen gehörigen Schrecken eingejagt haben.⁴⁸⁶ Attalos sah sich jedenfalls genötigt, ihrem Wunsch nachzukommen, und wies ihnen Wohnsitze beim Hellespont zu. Dank astronomischer Berechnungen läßt sich die hier geschilderte

Mondfinsternis genau auf den 1. September 218 v. Chr. des julianischen Kalenders datieren.⁴⁸⁷ Die Stelle ist für uns von Interesse, da sie unter Umständen ein indirektes Zeugnis für einen Mondkult bei den Kelten darstellt. Über Mondverehrung bei den Kelten ist so gut wie nichts bekannt und eine eigentliche Mondgottheit läßt sich nicht sicher feststellen. Zwar soll nach Adolf SCHULTEN eine Stelle aus Appian (Ib. 82 [*]) auf Mondverehrung bei den keltiberischen Vakkäern hindeuten, allerdings ist diese Deutung nicht sicher.⁴⁸⁸ Für ein lunares Wahrsagebrauchtum bei den Kelten gibt es jedoch Hinweise in den literarischen Quellen.⁴⁸⁹ Freilich braucht das vorliegende Testimonium noch nicht unbedingt „auf eine Verehrung des Mondes hinzudeuten; vielleicht hat das außerordentliche Naturereignis die Galater erschreckt, und sie haben darin ein böses Omen gesehen“, wie Jan DE VRIES überzeugend meinte.⁴⁹⁰

16 T 11 [?] Polybios hist. 12, 4b

III p. 179,4–16 BÜTTNER-WOBST:

καὶ μὴν ἐν τοῖς περὶ Πύρρου πάλιν φησὶ τοὺς Ῥωμαῖους ἔτι νῦν ὑπόμνημα ποιοῦμένους τῆς κατὰ Ἴλιον ἀπωλείας ἐν ἡμέρᾳ τινὶ κατακοντίζειν ἵππον πολεμιστὴν πρὸ τῆς πόλεως ἐν τῷ Κάμπῳ καλουμένῳ, διὰ τὸ τῆς Τροίας τὴν ἄλωσιν διὰ τὸν ἵππον γενέσθαι τὸν δούριον προσαγορευόμενον, πρᾶγμα πάντων παιδαριωδέστατον· οὕτω μὲν γὰρ δεήσει πάντας τοὺς βαρβάρους λέγειν Τρώων ἀπογόνους ὑπάρχειν· σχεδὸν γὰρ πάντες, εἰ δὲ μή γ', οἱ πλείους, ὅταν ἡ πολεμεῖν μέλλωσιν ἐξ ἀρχῆς ἢ διακινδυνεύειν πρὸς τινας ὀλοσχερώς, ἵππον⁴⁹¹ προθύονται καὶ σφαγιάζονται, σημειούμενοι τὸ μέλλον ἐκ τῆς τοῦ ζώου πτώσεως.

Ferner sagt er [= Timaios] ein andermal in der Geschichte des Pyrrhos, daß die Römer noch jetzt zur Erinnerung an den Untergang Ilions an einem bestimmten Tag ein Streitroß vor der Stadt auf dem sogenannten (Mars-)Feld mit einer Lanze töteten, weil die Eroberung Troias durch das sogenannte hölzerne Pferd erfolgt sei: eine höchst kindische Behauptung. Denn dann wird man sagen müssen, daß alle Barbaren Nachkommen der Trojaner seien. Fast alle nämlich, jedenfalls aber die meisten, opfern und schlachten, wenn sie einen Krieg beginnen oder einen bedeutenden Entscheidungskampf gegen jemanden wagen wollen, vorher ein Pferd, um aus der Art, wie das Tier fällt, die Zukunft zu deuten.

⁴⁸⁵ Zu den historischen Ereignissen s. TOMASCHITZ (1994) 195–199 und jetzt TOMASCHITZ (2002) 177–179 mit weiterer Literatur.

⁴⁸⁶ Diesem Rationalismus des Polybios erliegt auch FOULON (2000/01) I 353, wenn er schreibt: „En 218, les Aigosages à la solde d'Attale I^{er}, saisissant comme prétexte une éclipse de lune, mais en réalité πάλαι δυσχερώς φέροντες... τὰς ἐν ταῖς πορείαις κακοπαθείας «depuis longtemps supportant avec peine les souffrances des marches», d'autant qu'ils font campagne avec leurs femmes et leurs enfants qui suivent dans des chariots, cessent d'avancer.“

⁴⁸⁷ S. dazu STÄHELIN (1907) 34 f. + A. 8, WALBANK (1957–1979) I 606. Beide verweisen auf eine Arbeit von T. VON OPPOLZER, Kanon der Finsternisse, Denkschriften der Wiener Akademie, math.-naturw. Kl. 52 (1887) 340, der nach astronomischer Manier mit einem Jahr 0 rechnet, weswegen er auf das Jahr 217 v. Chr. kommt. Jedenfalls war es eine totale Mondfinsternis; für Beginn und Ende der totalen Verfinsterung machen

STÄHELIN und WALBANK leicht variierende Angaben, sie muß jedenfalls ca. zw. 17:30 und 19:15 Ortszeit stattgefunden haben.

⁴⁸⁸ SCHULTEN (1914) 196, s. dazu den Kommentar zur Stelle. Eng verknüpft damit ist die umstrittene Deutung von Strab. Geogr. 3, 4,16 [*], wo davon die Rede ist, daß die Keltiberer zur Zeit des Vollmondes einem namenlosen Gott opfern. In der Forschung wurde gelegentlich angenommen, daß es sich hierbei um den Mond handle, dessen Name tabu sei. Gegen diese Ansicht hat sich jedoch FRANCISCO MARCO SIMÓN mit guten Argumenten ausgesprochen: MARCO SIMÓN (1987) 58 f., MARCO SIMÓN (1998) 25 f.

⁴⁸⁹ S. dazu JULLIAN (1903a) 127 + A. 1, BIRKHAN (1997) 591 f. + AA. 4 f., MAIER (2001a) 127.

⁴⁹⁰ DE VRIES (1961) 133.

⁴⁹¹ Oder der instrumenale Dat. ἵππῳ, s. dazu WALBANK (1958–1979) II 328.

Diese Stelle stammt aus dem nur in Exzerpten erhaltenen zwölften Buch der *Historien*, das großteils einen Generalangriff auf das Werk des Geschichtsschreibers Timaios darstellt. Polybios' Hauptkritikpunkte an seinem Vorgänger sind mangelnde Feldforschung, das Fehlen militärischer und geographischer Erfahrung und die Beschränkung auf Lektüre statt persönlicher Erkundung.⁴⁹² Im vorliegenden Fall richtet sich die Polemik gegen die von Timaios in seiner *Geschichte der Pyrrhoskriege*⁴⁹³ abgegebene Erklärung des römischen Rituals des *Equus October*.⁴⁹⁴ Hierbei wird jährlich an den Iden des Oktober ein Wagenrennen veranstaltet und das rechte Roß des siegreichen Gespanns dem Mars auf seinem Feld vor der Stadt durch einen Speerwurf geopfert. Das von Timaios genannte Motiv für diesen Ritus, nämlich der Fall Troias mit Hilfe des hölzernen Pferdes, ist sicher unzutreffend und wird daher zu Recht von Polybios kritisiert. Daß Timaios mit seiner Ansicht nicht allein stand, zeigt eine Stelle bei Festus, in der dieses Erklärungsmodell als populär und falsch verworfen wird.⁴⁹⁵ Nicht zu beschäftigen brauchen uns hier die anderen antiken und modernen Deutungen, die durchwegs kontroversiell sind. Interessant ist vielmehr das Argument des Polybios, warum Timaios' Interpretation verfehlt sein muß. Hätte er nämlich Recht, müßte man konsequenterweise alle oder zumindest die meisten Barbaren als Nachfolger der Trojaner ansprechen, da auch jene vor entscheidenden Schlachten Pferde zu opfern pflegten und aus dem Fall der Tiere den Ausgang des Kampfes vorhersagen. Wie F. W. WALBANK in seinem Kommentar zur Stelle anmerkt, ist diese Aussage insofern gültig, da Pferdeopfer tatsächlich für zahlreiche Barbarenvölker literarisch und archäologisch belegt sind, wofür er konkret auf Skythen, Perser, Parther, Massageten, Inder und Germanen verweist.⁴⁹⁶ Beispiele aus

dem keltischen Bereich werden hierfür dort nicht beigebracht, obwohl sich solche problemlos anführen ließen. Polybios sagt von den leider nicht näher spezifizierten Barbaren, daß „alle, jedenfalls aber die meisten“ (πάντες, εἰ δὲ μὴ γ', οἱ πλείους) solche Opfer verrichten. Die Frage, welche Barbarenvölker er hierbei konkret vor Augen hatte, läßt sich natürlich nicht mit Sicherheit beantworten. Wie die Untersuchung von Philippe BERGER gezeigt hat, verwendet Polybios das Wort βάρβαρος in der Bedeutung von ‚nicht-griechisch‘ insgesamt 77mal in seinen *Historien*. Mit diesem Begriff wird eine Reihe von Völkern bedacht, z. B. die Perser, die sonstigen von Alexander unterworfenen Völker, die Thraker und alle, die an den Grenzen zu Makedonien wohnen, aber ebenso die Völker des Westens, wie die Keltiberer, Ligurer und Kelten.⁴⁹⁷ Éric FOULON wies andererseits darauf hin, daß bei Polybios βάρβαροι oft gleichbedeutend mit Κελτοί oder Γαλάται verwendet wird und daß überhaupt von allen Barbarenvölkern die Kelten mit Abstand am häufigsten genannt werden.⁴⁹⁸ Allein diese Überlegungen sprechen dafür, daß Polybios, wenn er Pferdeopfer (fast) allen Barbaren zuspricht, auf jeden Fall auch an die Kelten gedacht hat.⁴⁹⁹ Zusätzlich wird diese Annahme noch durch weitere Zeugnisse bestätigt. So berichtet Strabon (Geogr. 3, 3,6 f. [*]) – hierfür vermutlich auf Poseidonios beruhend – von den Opfersitten der Lusitanier. Bei diesen stechen Opferschauer den Kriegsgefangenen in die Eingeweide und wahrsagen ebenfalls nach der Art, wie deren Körper fällt (μαντεύονται πρῶτον ἐκ τοῦ πτώματος). Außerdem opfern sie ihrem Ares einen Ziegenbock, die Kriegsgefangenen und Pferde (καὶ τῷ Ἄρει τράγον θύουσι καὶ τοὺς αἰχμηλῶτους καὶ ἵππους). Eine Bestätigung dieser Angaben findet sich bei Livius (per. 49 [*]), wonach der Praetor der

⁴⁹² S. dazu ausführlicher LESKY (1971) 864 f., LENDLE (1992) 214–216.

⁴⁹³ Hierbei handelt es sich um ein gesondert herausgegebenes Alterswerk des Timaios, womit er sein Hauptwerk fortsetzte und das die Zeit der Pyrrhoskriege und darüber hinaus (bis 264/63) behandelte. S. dazu WALBANK (1958–1979) II 327, LENDLE (1992) 213. Für weitere Literatur s. auch die Einführung zu Timaios [9].

⁴⁹⁴ S. dazu WALBANK (1958–1979) II 327 f., Gerhard RADKE, Oktoberpferd, KIP V (1979) 1633, GARCÍA QUINTELA (1992) 342 f. mit den antiken Belegstellen und moderner Literatur.

⁴⁹⁵ Fest. 190,11–22 LINDSAY: *October equus appellatur, qui in campo Martio mense Octobri immolatur quotannis Marti, bigarum victricum dexterior [...]. quem hostiae loco quidam Marti bellico deo sacrari dicunt, non ut vulgus putat, quia velut supplicium de eo sumatur, quod Romani Ilio sunt oriundi, et Troiani ita effigie, in equi sint capti.*

⁴⁹⁶ WALBANK (1958–1979) II 328 mit den antiken Belegstellen.

⁴⁹⁷ BERGER (1992) 108.

⁴⁹⁸ FOULON (2000/01) I 320 f.

⁴⁹⁹ Ganz in diese Richtung argumentiert GARCÍA QUINTELA (1992) 344: „Destaquamos enseguida que no se precia quiénes eran estos bárbaros, pero si tenemos en cuenta que los bárbaros mejor conocidos por Polibio eran celtas, es a ellos a quienes se debe atribuir el rito.“ und 345: „... el texto de Polibio sobre el sacrificio de caballos con fines adivinatorios entre los bárbaros ofrece un testimonio fidedigno sobre los ritos célticos (esta adscripción étnica es sólo muy probable) ...“. – Ähnlich auch MARCO SIMÓN (1998) 90: „Polybios führt an, daß die Mehrheit der Barbaren – es ist anzunehmen, daß er sich hierbei vor allem auf die Kelten bezieht – vor Beginn eines Krieges ein Pferd opfern, und aus der Art und Weise, wie das Tier stirzt, den Ausgang voraussagen.“

Hispania ulterior Servius Sulpicius Galba angeklagt wurde, im Jahr 150 die wehrlosen Lusitanier niedergemetzelt zu haben. Galba gesteht dies ein, verteidigt sein Verhalten aber damit, sicher erfahren zu haben, daß sie gemäß ihrem Ritus ein Pferd und einen Menschen geopfert hatten (*quod compertum habuerit, equo atque homine suo ritu inmolatis*) und unter dem Schein des Friedens sein Heer angreifen wollten.⁵⁰⁰ Diese Nachrichten von Pferde- und Menschenopfern betreffen zwar die Lusitanier, diese weisen aber enge kulturelle und religiöse Berührungen mit den Kelten auf. Aufschlußreich ist jedenfalls – sowohl beim lusitanischen Menschenopfer als auch beim von Polybios beschriebenen Pferdeopfer – das divinatorische Element, welches seine nächste Parallele im gallischen Bereich hat.⁵⁰¹ So berichtet Poseidonios (FGrHist 87 F 116 = Diod. 5, 31,3 [20 T 13]) von der dortigen Sitte, einem Menschen ein Messer an einer Stelle über dem Zwerchfell in den Leib zu

stoßen und aus der Art des Falles (ἐκ τῆς πτώσεως), den Zuckungen der Glieder und dem Fluß des Blutes die Zukunft zu deuten. Wenn auch außer für die Lusitanier literarische Belege für Pferdeopfer bei den Kelten äußerst selten sind,⁵⁰² besteht aufgrund der archäologischen Funde über deren Existenz nicht der geringste Zweifel.⁵⁰³ Belegt sind solche unter anderem in Vertault (dép. Côte-d’Or, Burgund) und in der Býčí Skála (Stierfelshöhle, 15 km nördl. von Brünn), um nur zwei Beispiele zu nennen.⁵⁰⁴ Es würde hier zu weit führen, auf die enorme Bedeutung des Pferdes in der keltischen (oder gar der indogermanischen) Kultur und Religion einzugehen.⁵⁰⁵ Abschließend sei nur gesagt, daß Polybios einen wertvollen Hinweis auf einen mit dem Krieg in Zusammenhang stehenden divinatorischen Pferdeopferitus liefert, der aller Wahrscheinlichkeit nach auch für die Kelten in Anspruch genommen werden darf.

16 T 12 Polybios hist. 21, 38,1–7

IV p. 75,1–20 BÜTTNER-WOBST = II p. 261,11 – 262,3 NACHSTÄDT – SIEVEKING – TITCHENER:

Χιομάραν δὲ συνέβη τὴν Ὀρτιάγοντος αἰχμάλωτον γενέσθαι μετὰ τῶν ἄλλων γυναικῶν, ὅτε Ῥωμαῖοι καὶ Γνάσιος ἐνίκησαν μάχῃ τοὺς ἐν Ἀσίᾳ Γαλάτας. (2) ὁ δὲ λαβὼν αὐτὴν ταξίαρχος ἐχρήσατο τῇ τύχῃ στρατιωτικῶς καὶ κατήσχυνεν. (3) ἦν δ’ ἄρα καὶ πρὸς ἡδονὴν

Als die Römer und Gnaeus die Galater in Asien in einer Schlacht besiegt hatten, kam zusammen mit den anderen Frauen Chiomara, die Gattin des Ortiagon, in Gefangenschaft. (2) Der Centurio, der sie bekam, nahm die Gelegenheit in Soldatenart wahr und schändete sie. (3) Er war

⁵⁰⁰ Für die Praxis von den Menschenopfern auf der iberischen Halbinsel s. auch Plut. quaest. Romanae 83 [*]: Er berichtet über die *Bletonenses* im Gebiet der *Vettones*.

⁵⁰¹ GARCÍA QUINTELA (1992) 345, MARCO SIMÓN (1998) 90. Zum divinatorischen Opfer s. BRUNAUX (1996) 127–129.

⁵⁰² S. dazu den Index von ZWICKER 336 s. v. equi, cantherii coluntur, immolantur, der für Pferdeopfer auf folgende vier Stellen verweist: Servius auctus ad Verg. Georg. 1,12 [*], Commenta Bernensia ad Lucan. 1,451 [*], Flor. 2, 26 = 4, 12,15 f. [*] und Girald. Camb. topographia Hibernica 3, 25 [*]. Von diesen vier Zeugnissen ist das des Servius auctus unbrauchbar, weil dort von *Illyrici* die Rede ist (s. dazu die Rez. von ZWICKER von Wolfgang KRAUSE, Theologische Literaturzeitung 60 (1935) 44). Auch die Nachricht bei Florus sollte (noch anders CLEMEN (1941/42) 135 + A. 1) nicht als Beleg für ein Pferdeopfer bei den Kelten herangezogen werden, auch wenn es inhaltlich dem Polybioszeugnis am nächsten steht. Dort wird zum Jahr 29 v. Chr. von einem vor der Schlacht praktizierten Pferdeopfer bei den *Moysi* berichtet, allerdings wird dieses Volk heute allgemein nicht mehr für keltisch, sondern für thrakisch gehalten; s. dazu den Kommentar zur Stelle. In den Commenta Bernensia erfahren wir von den *Galli*, daß sie Pferde, Sklaven und viel Hausrat mit ihren Toten verbrennen (*equos servosque et multam suppellectilem conburant*). Diese interessante Nach-

richt gehört allerdings in den Bereich der Begräbnisbräuche. Ebenfalls eine völlige andere Funktion erfüllte das Stutenopfer bei der Königsinauguration in Ulster, wie es uns Giraldus Cambrensis überliefert.

⁵⁰³ MAIER (1994) 267: „Die Bedeutung der P[ferde] für den Kult bezeugt bereits die überaus häufige Verwendung als Opfertier. Vereinzelt ist auch die Sitte belegt, P[ferde] zu bestatten oder einem vornehmen Toten mit ins Grab zu geben.“

⁵⁰⁴ HAFNER (1995) 32, BIRKHAN (1997) 776 f., 801. – Für Pferdeknöchelfunde aus Ribemont s. MÉNIEL (1987) 139–141. Interessant ist, daß nach MÉNIEL (1992) 141 für Gallien kein Fall von Verzehr eines Pferdes in kultischem Zusammenhang bezeugt ist, obwohl Pferdefleisch ansonsten durchaus gegessen wurde. Das deutet darauf hin, daß die Tiere als ganze der Gottheit dargebracht wurden und nicht Bestandteil von rituellen Opfermählern waren. S. dazu auch MARCO SIMÓN (1998) 96, BIRKHAN (1997) 1080.

⁵⁰⁵ S. dazu W. KOPPERS, Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen (Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik 4), Wien 1936 und die Sammelbände von HÄNSEL – ZIMMER (1994) und Sioned DAVIES – Nerys Ann JONES (Hgg.) *The Horse in Celtic Culture: Medieval Welsh Perspectives*, Cardiff 1997.

καὶ ἀργύριον ἀμαθῆς καὶ ἀκρατῆς ἄνθρωπος, ἡττήθη δ' ὅμως ὑπὸ τῆς φιλαργυρίας, καὶ χρυσίου συχνοῦ διομολογηθέντος ὑπὲρ τῆς γυναικὸς ἦγεν αὐτὴν ἀπολυτρώσων, ποταμοῦ τινος ἐν μέσῳ διείργοντος. (4) ὡς δὲ διαβάντες οἱ Γαλάται τὸ χρυσίον ἔδωκαν αὐτῷ καὶ παρελάμβανον τὴν Χιομάραν, ἥ μὲν ἀπὸ νεύματος προσέταξεν ἐνὶ παῖσαι τὸν Ῥωμαῖον ἀσπαζόμενον αὐτὴν καὶ φιλοφρονούμενον, (5) ἐκείνου δὲ πεισθέντος καὶ τὴν κεφαλὴν ἀποκόψαντος, ἀραμένη καὶ περιστείλασα τοῖς κόλποις ἀπέλαυνεν. (6) ὡς δ' ἦλθε πρὸς τὸν ἄνδρα καὶ τὴν κεφαλὴν αὐτῷ προύβαλεν, ἐκείνου θαυμάσαντος καὶ εἰπόντος „ὦ γύναι, καλὸν ἢ πίστις“, „ναί“, εἶπεν „ἀλλὰ κάλλιον ἔνα μόνον ζῆν ἐμοὶ συγγεγεννημὸν“. (7) ταῦτη μὲν Πολύβιος φησι διὰ λόγων ἐν Σάρδεσι γενόμενος θαυμάσαι τό τε φρόνημα καὶ τὴν σύνεσιν.

Dieses Polybiosfragment ist in Plutarchs Schrift *mulierum virtutes* überliefert, und zwar als eine der insgesamt 27 Geschichten, in denen Plutarch Beispiele von herausragender weiblicher Tugend anführt. Die Zuweisung an den Megalopoliten beruht nicht nur auf den Worten Plutarchs, sondern erfährt seine zusätzliche Bestätigung durch die sehr ähnliche Parallelüberlieferung bei Livius (38, 24 [*]), der hierfür erwiesenermaßen ebenfalls auf Polybios beruht.⁵⁰⁷ Direkt oder indirekt von Livius abhängig sind die anderen Bezeugungen für diese Geschichte bei späteren lateinischen Autoren.⁵⁰⁸ Von all diesen Berichten hat Johannes ZWICKER unverständlicherweise nur jenen des Valerius Maximus (und den seines Epitomators Iulius Paris) in seine Sammlung aufgenommen.⁵⁰⁹ Ich halte es jedoch für opportun, alle Versionen anzuführen; und gerade Polybios, den Urheber dieser Überlieferung sollte man nicht übergehen. Die hier erzählte Episode gehört in die Zeit des römischen Feldzuges gegen die kleinasiatischen Galater unter

ungebildet und hemmungslos in Wollust und Habgier; schließlich wurde er dennoch von der Habgier bezwungen. Für viel Gold schloß er ein Übereinkommen bezüglich der Frau und führte sie (fort), um sie freizulassen. Ein Fluß lag in der Mitte. (4) Die Galater kamen herüber, lieferten das Gold ab und nahmen Chiomara in Empfang. Sie aber befahl einem von ihnen durch einen Wink, den Römer, der sich zärtlich und freundlich von ihr verabschiedete, zu töten. (5) Jener gehorchte und schlug dem Centurio den Kopf ab. Sie hob ihn auf, barg ihn unter ihrem Gewand und ritt davon. (6) Als sie zu ihrem Mann kam und ihm den Kopf vor die Füße warf, sagte dieser voll Staunen: „Frau, etwas Edles ist die Treue.“ Sie antwortete: „Ja, aber edler ist, daß nur einer lebt, der mit mir geschlafen hat.“ (7) Mit dieser Frau, sagt Polybios, habe er selbst in Sardes gesprochen und ihre stolze Gesinnung und Klugheit bewundert.⁵⁰⁶

dem Konsul Cn. Manlius Vulso.⁵¹⁰ Nach der Schlacht am *mons Olympus* 189 v. Chr. geriet Chiomara,⁵¹¹ die Frau von Ortiagon,⁵¹² dem Tetrarchen der *Tolistobogii*, in römische Kriegsgefangenschaft. Der zu ihrer Bewachung abgestellte Zenturio schändete sie und als die Habgier über die Wollust obsiegte, erklärte er sich bereit, Chiomara gegen ein hohes Lösegeld freizulassen. Bei dessen Übergabe wird dem Zenturio auf einen Wink Chiomaras von einem ihrer Landsleute der Kopf abgeschlagen. Den abgetrennten Kopf soll sie ihrem Mann vor die Füße geworfen und ihre Tat damit erklärt haben, daß nur einer leben dürfe, der mit ihr geschlafen habe. Plutarch zufolge soll Polybios selbst mit Chiomara in Sardes gesprochen haben, wohl einige Jahre nach den hier geschilderten Ereignissen und nach Ortiagons Tod (184 v. Chr.).⁵¹³ Die Erhaltung dieser Anekdote verdanken wir dem Umstand, daß sie sich hervorragend für Plutarchs Zweck, nämlich der Illustration weiblicher Tugendhaftigkeit in Extremsituationen, eignete. Heldentaten

⁵⁰⁶ Übersetzung in Anlehnung an Hans DREXLER, Polybios. Geschichte, Zürich-Stuttgart 1963, II 1043 f.

⁵⁰⁷ Wie für den ganzen Bericht über den Feldzug des Cn. Manlius Vulso gegen die Galater im Jahr 189 v. Chr. Zur vorliegenden Stelle s. auch STADTER (1965) 108–110, der über die geringfügigen Unterschiede zwischen Polybios und Livius zu Recht sagt, dies sei „not the effect of different sources, but of changes in phrasing natural in the retelling of such anecdotes.“

⁵⁰⁸ Val. Max. 6, 1, ext. 2 [*], Flor. 1, 27 = 2, 11,6 [*], de viris ill. 55 [*], Iul. Paris 6, 1, ext. 2 [*].

⁵⁰⁹ ZWICKER 44, obwohl er in der dortigen A. die anderen hier genannten Stellen sehr wohl angibt.

⁵¹⁰ Zu den historischen Ereignissen s. STÄHELIN (1907) 54–56, MITCHELL (1993) I 23–25, BIRKHAN (1997) 144 f., zum Konsul s. Giuseppe ZECCHINI, Cn. Manlio Vulso e l'inizio della corruzione a Roma, in: Marta SORDI (Hg.), Politica e religione

nel primo scontro tra Roma e l'Oriente (= Contributi dell'Istituto di storia antica 8), Mailand 1982, 159–178.

⁵¹¹ Zu ihrem Namen s. HOLDER I 1006 f., WEISGERBER (1931b) 174, SCHMIDT (1957) 171, EVANS (1967) 225, BIRKHAN (1970) 71, 275, FREEMAN (2001b) 38.

⁵¹² So lautet die sicher richtige Namensform bei Polybios, die durch eine Is. aus Telmessos bestätigt wird. Bei Livius und seinen Adepten findet sich die falsche Form Orgiagon, was leicht als Verschreibung aus dem griechischen Original zu erklären ist (OPTIAGON versus OPIAGON); zumal Livius an anderer Stelle (38, 19,2) die richtige Namensform hat; s. dazu STADTER (1965) 109 + A. 276, MITCHELL (1993) I 24 + AA. 132, 138 (mit weiterer Lit. zur Is. aus Telmessos), DELAMARRE (2001) 206 = (2003) 244 und FREEMAN (2001b) 59 f.

⁵¹³ S. dazu STADTER (1965) 109 f., der sich hier auf eine ältere Theorie von Hendrick VAN GELDER, Galatarum res in Graecia

ähnlichen Zuschnitts werden auch über andere Keltinnen berichtet und faszinierten gleichermaßen Griechen und Römer.⁵¹⁴ Trotz der offensichtlich narrativen Ausgestaltung enthält die Erzählung jedoch sicher einen historischen Kern.⁵¹⁵ Als genuin keltisches Verhalten muß in jedem Fall das Abschlagen des Kopfes erachtet werden. Nicht nur Polybios berichtet uns hierüber an anderen Stellen, sondern

die Sitte der *têtes coupées* gilt allgemein als ein Charakteristikum dieses Volkes und ist auch sonst bestens belegt.⁵¹⁶ In dieser Anekdote ist zwar die Rache für verletzte Keuschheit das ausschlaggebende Motiv für das Kopfabhacken, dennoch entspricht das Verhalten Chiomaras dem eines keltischen Kriegers, für den das Abschlagen des feindlichen Hauptes eine eminent rituelle Geste darstellte.⁵¹⁷

et Asia gestae usque ad medium secundum saeculum a. Chr., Diss. Amsterdam 1888, 258 stützt. Chiomara kann sich demnach niemals freiwillig in Sardes aufgehalten haben, da diese Stadt eine pergamenische Siedlung war, Ortiagon aber gegen die Pergamener gekämpft hat. Er wurde 184 v. Chr. von Eumenes geschlagen und starb vermutlich bei dieser Gelegenheit, denn danach berichten die Quellen nichts mehr von ihm. Chiomara war nach der Niederlage als Gefangene oder Geisel in Sardes interniert, wo sie Polybios kennenlernte. Auch STÄHELIN (1907) 62 + A. 1 referiert diese Ansicht von VAN GELDER, ohne jedoch eine Entscheidung zu treffen. FOULON (2000/01) II 62 f. datiert Polybios' Aufenthalt in Sardes ins Jahr 189 v. Chr., ohne jedoch auf die Forschungsproblematik einzugehen.

⁵¹⁴ Vgl. die Episode über Kamma, die Frau des Galatertetrarchen Sinatos, bei Plut. *mul. virt.* 20 [*] und Amatorius 22 [*], Polyain. *strat.* 8, 39 [*], oder das Verhalten der britannischen Königinnen Boudica (Tac. *ann.* 14, 31; 35; 37, Agr. 16 und Cass. Dio 62, 3) und Cartimandua (Tac. *ann.* 12, 36; 40, hist.

3, 45). Gleichsam ein Spiegelbild der Chiomarageschichte ist die Erzählung von der Milesierin Herippe bei Parthen. *narr. amat.* 8 [21 T 1], s. dazu spez. A. 932.

⁵¹⁵ Ich vermag allerdings RANKIN (1996) 247 nicht zu folgen, wenn er über das Gespräch zwischen Chiomara und Ortiagon schreibt: „Plutarch gives us a snatch of conversation between the couple, which for its brevity and directness could easily come from the *Táin Bó Cúalgne* [sic!] or some other Irish saga.“ und 247 f.: „We might almost suppose that this verbal exchange preserved genuine, gnomic, Celtic idiom.“ – Das Gespräch der beiden in dieser Form geht mit Sicherheit auf das Konto des Polybios.

⁵¹⁶ Pol. 2, 28,10 [16 T 2], 3, 67,2 f. [16 T 8]. Zum Schädelkult bei den Kelten siehe den ausführlichen Kommentar zu Poseid. FGrHist 87 F 116 = Diod. 5, 29,3–5 [20 T 11], wo in A. 814 alle einschlägigen Textstellen zusammengestellt sind.

⁵¹⁷ S. dazu BERGER (1992) 116 f. und FOULON (2000/01) I 347 f.

17. CN. GELLIUS

17 T 1 Cn. Gellius *annales lib. 33* F 26 PETER

F 26 PETER, HRR I p. 173,15–17 = F 27 CHASSIGNET = F 27 BECK – WALTER = Charisius I p. 55 KEIL = p. 69,5–7 BARWICK – KÜHNERT = ZWICKER 12:

huius nominativus est hoc os, quamvis Gellius libro XXXIII dixerit: [...] calvariaeque eius ipsum ossum expurgarunt inauraveruntque.

Über die Person des Cn. Gellius⁵¹⁸ sind wir nur sehr mangelhaft unterrichtet. Er war jedenfalls Verfasser von *annales*, die von der Gründung Roms bis mindestens zum Jahr 146 v. Chr. reichten. Gellius dürfte ein Vorläufer der jüngeren Annalistik gewesen sein und die Abfassung seiner Geschichte wird in die Zeit zwischen 120 und 100 v. Chr. gesetzt.⁵¹⁹ Das Werk, das nur in Fragmenten erhalten ist, muß sehr breit angelegt gewesen sein, wie man auch dem vorliegenden Zeugnis entnehmen kann. Es stammt aus dem 33. Buch und gehört ins Jahr 216 (oder 215) v. Chr. Überliefert ist es in der *ars grammatica* des im 4. Jh. n. Chr. lebenden Flavius Sospater Charisius,⁵²⁰ und zwar lediglich als ein Beleg für die Verwendung des masc. Acc. *ossum* statt des sonst üblichen *os* (Acc.) zu *os, ossis* n. ‚Knochen‘. Aus genau demselben Grund ist die Stelle zwei Jahrhun-

Dessen Nominativ ist *hoc os* ‚der Knochen‘, dennoch sagt Gellius im 33. Buch: [...] und selbst den Knochen seines Schädels haben sie gereinigt und vergoldet.

derte später auch in der *institutio de arte grammatica* des Priscianus überliefert. Das dortige Zitat aus Gellius entspricht demjenigen bei Charisius, allerdings gibt Priscianus das 30. Buch als Quelle an.⁵²¹ Der Kontext des Fragments bliebe für uns kryptisch, hätten wir nicht die parallele Überlieferung bei Livius (23, 24,11 f. [*] s. dort ausführlicher). Diesem zufolge fiel der Praetor L. Postumius Albinus Ende 216 v. Chr. oder Anfang 215 im Kampf gegen die Boier, die dem toten Gegner den Kopf abschnitten, diesen in ihr Heiligtum überführten, wo sie ihn reinigten, mit Gold verzierten (*auro caelavere*) und als heiliges Gefäß (*sacrum vas*) für Libationen bei Ritualen benützten. Von der Verwendung von Schädeln als Trinkgefäße berichten auch Silius Italicus für die Kelten (Pun. 13,482 f. [*]), und im Fall der Skordisker wird diese Vorstellung geradezu ein

⁵¹⁸ Zu Leben und Werk des Cn. Gellius s. Friedrich MÜNZER, Gellius (Nr. 4), RE VII.1 (1910) 998–1000, Hans Georg GUNDEL, Gellius (Nr. I.2), KIP II (1979) 726, Martine CHASSIGNET, L’annalistique romaine II. L’annalistique moyenne (fragments) (Les Belles Lettres), Paris 1999, xlix–liv und Hans BECK – Uwe WALTER, Die frühromischen Historiker I. Von Fabius Pictor bis Cn. Gellius, Darmstadt 2001, 347 f., Werner SUERBAUM, Cn. Gellius, in: HLL 1 (2002) § 166.2, 429 f. mit weiterer Literatur.

⁵¹⁹ ZWICKERS „ca. 150 a. Chr. n. scripsit“ ist jedenfalls zu hoch angesetzt. Etwas zu spät setzt andererseits DE VRIES (1960a) 13

die Nachricht an: „Aus derselben Zeit wie Poseidonios – also vom Anfang des letzten vorchristlichen Jahrhunderts ...“.

⁵²⁰ Zu ihm s. W. STRZELECKI, Charisius (3.), KIP I (1979) 1134 f.

⁵²¹ Prisc. inst. gramm. 7, 37 p. 318,3–5 HERTZ: in ‚os‘ correptam unum Latinum neutrum ‚hoc os // huius ossis‘, quod etiam ‚hoc ossum‘ antiqui protulerunt. Gellius libro XXX: calvariaeque eius ipsum ossum expurgarunt inauraveruntque. An anderer Stelle wiederholt Charisius (I p. 139 KEIL = p. 176 BARWICK – KÜHNERT) das Gelliuszitat.

literarisches Wandermotiv.⁵²² Mit dem Gelliusfragment besitzen wir nach den Zeugnissen bei Polybios (2, 28,10 [16 T 2], 3, 67,3 [16 T 8]) den ältesten literarischen Beleg

für die keltische Sitte, den gefallenen Feinden den Kopf abzuschlagen.⁵²³

⁵²² So berichten hierüber Florus 1, 39 = 3, 4,1–3 [*], Festus brev. 9,1 [*], Amm. Marc. 27, 4,4 [*], Oros. 5, 23,18 [*] und die Historia miscella 6,3 [*].

⁵²³ Zu vorliegender Stelle s. auch ZECCHINI (1984a) 36 A. 24. Warum in den monographischen Darstellungen zu den têtes

coupées von REINACH, A. (1913), LAMBRECHTS (1954a) und FRENKING (2000) dieses Testimonium nicht einmal erwähnt wird, ist mir unerklärlich.

18. AUCTOR AD NICOMEDEM REGEM

18 T 1 Auctor ad Nicomedem regem *periplus Europae* 183–187

GGM I p. 202 = ZWICKER 13:

χρῶνται δὲ Κελτοὶ τοῖς ἔθεσιν Ἑλληνικοῖς,
ἔχοντες οἰκειότατα πρὸς τὴν Ἑλλάδα
διὰ τὰς ὑποδοχὰς τῶν ἐπιξενουμένων.
σὺν μουσικῇ δ' ἄγουσι τὰς ἐκκλησίας,
ζηλοῦντες αὐτὴν ἡμερώσεως χάριν.

Vorliegende Verse entstammen aus einer anonymen περιήγησις, die in den Anfängen der Forschung ohne Gewähr Skymnos von Chios zugeschrieben wurde, der zu Beginn des 2. Jh.s v. Chr. ebenfalls eine Küstenbeschreibung verfaßte, allerdings in Prosa. Obwohl diese Zuordnung an Skymnos heute als falsch zurückgewiesen wird, zitiert man dieses Lehrgedicht nach wie vor in irreführender Weise unter dem Namen Pseudo-Skymnos.⁵²⁴ Die in iambischen Trimetern verfaßte *periegesis* wurde jedoch

Die Kelten gebrauchen die griechischen Sitten,
sind Hellas aufs freundlichste gesinnt
durch die Bewirtungen von Gastfreunden.
Die öffentlichen Versammlungen veranstalten sie mit
Musik, deren beruhigenden Effekt sie bewundern.

einem König Nikomedes von Bithynien gewidmet, womit höchstwahrscheinlich Nikomedes II. Epiphanes (149 – ca. 127 v. Chr.) oder dessen Sohn Nikomedes III. Euergetes (ca. 127–94 v. Chr.) gemeint ist.⁵²⁵ Das Gedicht datiert man an das Ende des 2. Jh.s v. Chr., höchstwahrscheinlich noch vor 110 v. Chr.⁵²⁶ Von den erhaltenen Partien des Lehrgedichts beschreiben die ersten 874 Verse Europa, dann Asien, wovon jedoch der Großteil verloren ist. Daß Ephoros von Kyme eine der Hauptquellen ist, darüber besteht in

⁵²⁴ Meiner Ansicht nach sagt DUVAL (1971) 228 zu Recht: „La dénomination «Pseudo-Scymnos», devenue traditionnelle, est désormais périmée.“ Aubrey DILLER, *The Authors Named Pausanias*, TAPhA 86 (1955) 268–279 hat den Vorschlag gemacht, vom *auctor ad Nicomedem regem* zu sprechen. Dazu meinte Didier MARCOTTE, *Géographes grecs I. Introduction générale*, Ps.-Scymnos (Les Belles Lettres), Paris 2000, 2 jüngst, daß „le titre n’a pas connu la fortune qu’il aurait méritée.“ Aus diesem Grund ziehe ich es vor, das Testimonium nicht unter dem Namen des Pseudo-Skymnos zu führen, wie es noch bei ZWICKER, aber auch in jüngeren Arbeiten, wie TIERNEY (1959/60) 195, FREEMAN (1994a) 107, DOBESCH (1995) 30 f., MARCO SIMÓN (2000) 126, RUGGERI (2000) 67 f., MAIER (2001a) 151, FREEMAN (2002) 29 der Fall ist.

⁵²⁵ Zu der hier angeschnittenen Diskussion s. DILLER, a.a.O. 268–279, François LASSERRE, *Skymnos* (2.), KIP V (1979) 240 und jetzt ausführlich MARCOTTE, a.a.O. 7–16. DUVAL (1971)

228 sagt irreführenderweise von der *periegesis*: „... dédiée au roi Nicomède de Bithynie (vraisemblablement Nicomède II, — 149 — 94; ...“; jedoch regierten in dieser Zeitspanne sowohl Nikomedes II. Epiphanes als auch sein Sohn Nikomedes III. Euergetes.

⁵²⁶ Überholt sind die Datierungen bei DINAN (1911) 48 f.: „... its date may be fixed at about the time Ephorus wrote, and prior to the publication of the work of Pytheas“; aber auch bei HATT (1984) 79: „III^e siècle av. J.-C.“, der sich noch auf COUGNY – LEBÉGUE (1986–93) = (1878) I 25 stützt. Und noch jüngst ist bei RANKIN (1996) 42 von einem „anonymous Periplus of the fourth century BC“ die Rede. – ZWICKER 13 datiert den Verfasser der *periegesis* mit „ca. 100 a. Chr. n. scripsit“ und stellt das Zeugnis hinter Artemidoros [19]. Aufgrund der heute üblichen chronologischen Einordnung vertausche ich in meiner Sammlung die Positionen der beiden Autoren.

der Forschung Einigkeit. So dürfte aller Wahrscheinlichkeit nach auch die obige Stelle auf ephorischem Material basieren.⁵²⁷

Diese Annahme stützt sich vor allem auf die Tatsache, daß hier wie bei Ephoros die Kelten als ausgesprochene Philhellenen charakterisiert werden. Der Inhalt der Verse 183–185 erinnert stark an die von Ephoros geschilderte Griechenfreundschaft (FGrHist 70 F 131 = Strab. Geogr. 4, 4,6 [4 T 1]). Ein solches, durchwegs barbarenfreundliches Keltenbild war nach dem Galatereinfall in Griechenland und auch noch zu Lebzeiten des anonymen Periegeten schlichtweg nicht mehr denkbar.⁵²⁸ Für die keltische Religion jedoch ist die Stelle vor allem wegen der Verse 186 f. von Interesse. Hier ist von den öffentlichen Versammlungen der Kelten die Rede, bei denen Musik des beruhigenden Effekts wegen (ἀντὴν ἡμερώσεως χάριν) eingesetzt wurde. Auch dies ist „eine für ‚Barbaren‘ besonders ehrenvolle Zuschreibung, die dem griechenfreundlichen Bild entspricht und ein gewisses Maß an Kultur voraussetzt

(auch in griechischen Augen).“⁵²⁹ Man hat gelegentlich vermutet, daß für diese Musik die keltischen Barden zuständig gewesen sein könnten.⁵³⁰ Durch Poseidonios (FGrHist 87 F 116 = Diod. 5, 31,5 [20 T 13]) wissen wir nämlich, daß neben der Aktivität der Druiden die Gesänge der Barden ganze Heere zum Stehen bringen konnten. An dieser Stelle ist aber auch ausdrücklich davon die Rede, daß sich beider Wirken nicht auf den Krieg beschränkte, sondern auch in Friedenszeiten zur Anwendung kam (οὐ μόνον δ' ἐν ταῖς εἰρηνικαῖς χρειαῖς, ἀλλὰ καὶ κατὰ τοὺς πολέμους). Es ist also nicht unwahrscheinlich, wie Philip Mitchell FREEMAN sagte, „that bards served a similar, though more routine, function at assemblies, as promoters of order and peace. If so, Pseudo-Scymnus has preserved one of the earliest references to the role of the poet in the Celtic tradition.“⁵³¹ Allerdings muß diese Vermutung, so ansprechend sie auch sein mag, hypothetisch bleiben, da die sehr knappe Formulierung des Periegeten sichere Schlüsse nicht zuläßt.⁵³²

⁵²⁷ FREEMAN (1994a) 107, DOBESCH (1995) 30 f., ANTONELLI (1998) 94, RUGGERI (2000) 67 f., MAIER (2001a) 151. Freilich ist Ephoros nicht die einzige Quelle, s. dazu KOCH (1979) 393: „Es ist nach wie vor eine ungelöste, möglicherweise eine nicht zu lösende Frage, aus welcher Vielzahl von Vorlagen und mit welchen Brechungen der sogenannte Pseudoskymnos seine Periegeese kompilierte. Fraglos war Ephoros darunter.“

⁵²⁸ S. dazu HATT (1984) 79, DOBESCH (1995) 30 f., MARCO SIMÓN (2000) 126 f.

⁵²⁹ DOBESCH (1995) 31.

⁵³⁰ So u. a. ZWICKER 13 adn., der zu diesen Versen anmerkt: „Quibus verbis bardi alludi videntur.“ – Vgl. auch DOTTIN (1915) 264.

⁵³¹ FREEMAN (1994a) 108, s. auch FREEMAN (1994b) 214, FREEMAN (2002) 29.

⁵³² Allzu kühn erscheinen mir die Schlußfolgerungen, die KRAUSE (1936) 14 aus diesem Testimonium zieht: „Diese Formulierung klingt zwar echt griechisch, trifft aber sachlich doch das Wesen oder einen Wesenszug keltischer Musik: Sie soll durch ihre ästhetische Wirkung die Nerven der Hörer entspannen, die Hörer in einen Zustand seelischer Harmonie und Friedfertigkeit versetzen. Auch diese Funktion der Musik ist letztlich magisch; es ist jedoch eine andere Seite der Magie und eine andere Verwendungsart der Musik, indem sie gewissermaßen nur mittelbar magisch wirkt, nicht im Dienst eines unmittelbar magischen Brauches steht.“

19. ARTEMIDOROS AUS EPHEOS

Der in Ephesos geborene Artemidoros⁵³³ zählt zu jenen späthellenistischen Wissenschaftlern, deren Bedeutung leider nur mehr vage zu erahnen ist. Bekannt ist, daß er an einer Gesandtschaft im Auftrag seiner Vaterstadt nach Rom teilnahm. Darüber hinaus absolvierte er aber eigene Forschungsreisen, die zumeist um das Jahr 100 v. Chr. angesetzt werden, in weite Teile der Oikumene. Die Ergebnisse seiner persönlichen auf Autopsie beruhenden Beobachtungen und Studien vereinigte er in einer elf Bücher umfassenden *Geographie* (Γεωγραφούμενα), deren Inhalt und Aufbau nur mehr durch Zitate bei späteren Autoren (wie Strabon und Stephanos von Byzanz) und die im beginnenden 5. Jh. n. Chr. verfaßte Epitome des Markianos von

Herakleia⁵³⁴ faßbar ist. Demnach waren Artemidoros' Γεωγραφούμενα in der Art eines Periplus angelegt, gingen aber über eine reine Küstenbeschreibung hinaus, da sie auch ethnographische Notizen enthielten. Speziell in der Erforschung der iberischen Halbinsel dürfte er Neuland betreten haben und für diesen Bereich ist er nach José Miguel ALONSO-NÚÑEZ „la figure la plus importante entre Polybe et Posidonius, même s'il n'a pas la classe de ces deux auteurs.“⁵³⁵ Jedenfalls zählt Artemidoros mit seiner Schilderung des keltischen Westens zu den unmittelbaren Vorgängern von Poseidonios, der ihn nicht nur gelesen, sondern auch ausführlich zitiert und dabei gerne kritisiert hat, wie die bei Strabon erhaltenen Zeugnisse belegen.⁵³⁶

19 T 1 [F ?] Artemidoros F 13 + F 12 HAGENOW = Strab. *Geogr.* 3, 1,4 f.

p. 169,17 – 170,9; 170,27 – 171,5 ALY = ZWICKER 12:

ἀναλαβόντες δὲ λέγωμεν τὰ καθ' ἕκαστα, ἀπὸ τοῦ Ἱεροῦ ἀκρωτηρίου ἀρξάμενοι. τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ δυτικώτατον οὐ τῆς Εὐρώπης μόνον, ἀλλὰ καὶ τῆς οἰκουμένης ἀπάσης σημεῖον· περατοῦνται μὲν γὰρ ὑπὸ τῶν δυεῖν ἡπείρων ἢ οἰκουμένη πρὸς δύσιν, τοῖς τε τῆς Εὐρώπης ἄκροις καὶ τοῖς πρώτοις τῆς Λιβύης, ὧν τὰ μὲν Ἰβηρες ἔχουσι, τὰ δὲ Μαυρούσιοι. προὔχει δὲ τὰ Ἰβηρικά ὅσον χιλίοις καὶ πεντακοσίοις σταδίοις κατὰ τὸ λεχθὲν ἀκρωτήριον. καὶ δὴ καὶ τὴν προσεχῆ τούτῳ χώραν τῇ Λατίνῃ φωνῇ καλοῦσι Κούνεον σφῆνα σημαίνειν βουλό-

Die Sache [= Beschreibung Iberiens] nun aufnehmend, wollen wir es im einzelnen beschreiben, beginnend beim Heiligen Vorgebirge. Dieses ist der westlichste Punkt nicht nur Europas, sondern der ganzen bewohnten Erde. Tatsächlich wird die bewohnte Erde gegen Westen von zwei Kontinenten begrenzt, den Vorgebirgen Europas und den äußersten Libyens, von denen jene die Iberer, diese die Maurusier innehaben. Jedoch laufen die iberischen Gestade an dem genannten Vorgebirge etwa 1500 Stadien weiter vor; und daher nennt man auch das an diesem hängende Land in der

⁵³³ Zu seinem Leben und Werk s. H. BERGER, Artemidoros (27.), RE II.1 (1895) 1329 f., NORDEN (1923) 467, 476 + A. 1, DUVAL (1971) 239–241, LESKY (1971) 881, 888, Hans GÄRTNER, Artemidoros (1.), KIP I (1979) 617, ALONSO-NÚÑEZ (1980) 255–259 (mit weiterer älterer Literatur), FREEMAN (1994a) 105 f., ENGELS (1999) 220–223, PÉREZ VILATELA (2000a) 31 f. und ausführlicher G. HAGENOW, Untersuchungen zu Artemidors Geographie des Westens, Diss. Göttingen 1932.

⁵³⁴ Verfasser einer ἐπιτομή τῶν ἑνδεκά τῆς Ἀρτεμιδόρου τοῦ Ἐφεσίου Γεωγραφίας βιβλίων, in zwei Büchern (GGM I 574–576), von der aber ebenfalls nur Fragmente erhalten sind. Zu ihm s. DUVAL (1971) 652 f., LESKY (1971) 993, François LASSERRE, Marcianus (9.), KIP III (1979) 996 f., ALONSO-NÚÑEZ (1980) 256.

⁵³⁵ ALONSO-NÚÑEZ (1980) 259.

⁵³⁶ S. dazu auch NORDEN (1923) 467, MALITZ (1983) 97 A. 5; 171, RUGGERI (2000) 45 A. 53; 72.

μενοι. αὐτὸ δὲ τὸ ἄκρον καὶ προπεπωκὸς εἰς τὴν θάλατταν Ἀρτεμίδωρος εἰκάζει πλοῖον γενόμενος, φησίν, ἐν τῷ τόπῳ, προσλαμβάνειν δὲ τῷ σχήματι νησίδια τρία, τὸ μὲν ἐμβόλου τάξιν ἔχον, τὰ δὲ ἐπωτίδων, ἐφόρους ἔχοντα μετρίους. Ἡρακλέους <δ' οὐ>θ' ἱερὸν ἐνταῦθα δείκνυσθαι – ψεύσασθαι δὲ τοῦτο Ἐφορον – οὔτε βωμόν, οὔτ' ἄλλου <του> τῶν θεῶν, ἀλλὰ λίθους συγκεῖσθαι τρεῖς ἢ τέτταρας κατὰ πολλοὺς τόπους, οὓς ὑπὸ τῶν ἀφικνουμένων στ[ρ]έφεσθαι κατὰ τι πάτριον καὶ μεταφέρεσθαι σπονδοποιησάμενων· θύειν δ' οὐκ εἶναι νόμιμον οὐδὲ νύκτωρ ἐπιβαίνειν τοῦ τόπου θεοὺς φασκόντων κατέχειν αὐτὸν ἐν τῷ τότε χρόνῳ, ἀλλὰ τοὺς ἐπὶ θέαν ἦκοντας ἐν κόμῃ πλησίον νυκτερεύειν, εἴτ' ἐπιβάλλειν ἡμέρας, ὕδωρ ἐπιφερομένους διὰ τὴν ἀνυδρίαν. (5) ταῦτα μὲν οὖν οὕτως ἔχειν ἐγχαρῆ, καὶ δεῖ πιστεύειν· ἃ δὲ τοῖς πολλοῖς καὶ χυδαίοις ὁμοίως εἴρηκεν, οὐ πάννυ. [...] ὁ δὲ γε Ἀρτεμίδωρος ἑκατονταπλασίονά φησι δύεσθαι τὸν ἥλιον, καὶ αὐτίκα νύκτα καταλαμβάνειν. ὥς μὲν οὖν αὐτὸς εἶδε τοῦτο ἐν τῷ ἱερῷ ἀκρωτηρίῳ, οὐχ ὑποληπτέον, προσέχοντας τῇ ἀποφάσει αὐτοῦ· ἔφη γὰρ νύκτωρ μηδὲνα ἐπιβαίνειν, ὥστ' οὐδὲ δυομένου ἡλίου οὐδεὶς ἂν ἐπιβαίνοι, εἴπερ εὐθὺς ἡ νύξ καταλαμβάνει. ἀλλ' οὐδ' ἐν ἄλλῳ τόπῳ τῆς παρωκεανίτιδος· καὶ γὰρ τὰ Γάδειρα ἐπὶ τῷ ὠκεανῷ, καὶ Ποσειδώνιος ἀντιμαρτυρεῖ καὶ ἄλλοι πλείους.⁵³⁷

Diese Stelle stammt aus Strabons Beschreibung Iberiens. Nach einführenden Kapiteln zu Gestalt, Umfang und Beschaffenheit des Landes widmet sich der Geograph den einzelnen Regionen und beginnt seine Ausführungen im äußersten Südwesten der Halbinsel, beim heutigen Cabo São Vicente an der Algarve, das in der Antike ‚Heiliges Vorgebirge‘ (*sacrum promunturium*, ἱερὸν ἀκρωτήριον) genannt und fälschlicherweise für den westlichsten Punkt Europas gehalten wurde.⁵³⁸ In diesem Gebiet wohnten die bereits von Avienus und Herodot erwähnten *Cynetes* (Κύνητες), deren Name vermutlich später zu der falschen

lateinischen Sprache *cuneus*, womit man die Keilgestalt bezeichnen will. Das weit ins Meer hinausragende Vorgebirge selbst aber vergleicht Artemidoros, der, wie er sagt, an diesem Ort war, mit einem Schiff und bemerkt, daß zur Bildung dieser Gestalt drei kleine Inseln beitragen, von denen eine den Platz des Schiffsschnabels und zwei, welche mittelmäßige Ankerplätze hätten, die Stelle der Sturmbalken einnehmen. Aber weder ein Tempel des Herakles zeige sich hier (darin habe Ephorus sich getäuscht), noch ein Altar, auch nicht von einem anderen der Götter, sondern drei bis vier Steine lägen an vielen Stellen beisammen, die von den Ankommenden nach väterlichem Brauch umgewendet und nach verrichteter Libation woandershin getragen würden. Zu opfern aber sei nicht erlaubt, auch nicht des Nachts den Ort zu betreten, weil ihn, wie man sagt, die Götter während dieser Zeit innehätten. Diejenigen, die zur Besichtigung kommen, übernachten in einem nahen Dorf und begeben sich dann am Tag dorthin, und sie führen des Wassermangels wegen Wasser mit sich. (5) All das mag sich tatsächlich so verhalten, und man muß es glauben. Was er aber im Einvernehmen mit den gängigen Versionen behauptet hat, keineswegs. [...] Artemidoros dagegen behauptet, die Sonne gehe hundertfach größer unter, und die Nacht breche sofort herein. Daß er das nun selbst am Heiligen Vorgebirge gesehen hat, ist nicht anzunehmen, wenn man seine eigene Aussage beachtet. Er sagt nämlich, daß niemand das Heilige Vorgebirge bei Nacht besteige, und daraus folgt, daß es auch bei untergehender Sonne niemand besteigt, wenn es richtig ist, daß die Nacht sofort hereinbricht. Aber auch für keinen anderen Ort der Ozeanküste trifft das zu – denn Gades liegt ja auch am Ozean und Poseidonios und viele andere bezeugen das Gegenteil.

und hier referierten volksetymologischen Erklärung des Landstriches vom lateinischen Wort *cuneus* ‚Keil‘ Anlaß gegeben hat.⁵³⁹ Aller Wahrscheinlichkeit nach hat Strabon auch diese Angabe seiner Hauptquelle Poseidonios entnommen, der für diese Bemerkung wiederum auf einer lateinischen Quelle beruhen dürfte.⁵⁴⁰ Hierauf folgt ein längeres Zitat aus Artemidoros' *Geographie* über einen seltsamen dort praktizierten Ritus. Auch hierfür dürfte Strabon aus Poseidonios geschöpft haben, und zwar wohl eher aus dem *Ozeanbuch* als aus den *Historien*.⁵⁴¹ Bereits auf Artemidoros wird wohl die Kritik an der Behauptung

⁵³⁷ Mit der unterschiedlichen Schriftgröße versuche ich die verschiedenen Straten des Textes deutlich zu machen, s. dazu ausführlicher den folgenden Kommentar.

⁵³⁸ In Wirklichkeit ist das der Cabo da Roca, westlich von Lissabon. Das Heilige Vorgebirge nennen auch Pomp. Mela 3, 7, Plin. nat. hist. 2, 242, 4, 115a, Ptol. geogr. 2, 5,2. Bei Avien. ora marit. 201 heißt das Kap noch *Cyneticum iugum*. S. dazu SCHULTEN (1922) 89, SCHULTEN (1952) 135.

⁵³⁹ S. dazu Emil HÜBNER, *Cynetes*, RE IV.2 (1901) 1906–1908, SCHULTEN (1952) 135 f.

⁵⁴⁰ So HÜBNER, a.a.O. 1908 und François LASSERRE, *Strabon, Géographie II* (Les Belles Lettres), Paris 1966, 185 A. 2, wo auch davon abweichende Forschungsmeinungen zusammengefaßt sind.

⁵⁴¹ LASSERRE, a.a.O. 24 A. 3, MANGAS – PLÁCIDO (1994–1999) II B 645. Zu den Quellen Strabons für sein drittes Buch s. auch

des Ephoros bezüglich eines dortigen Tempel des Herakles (ψεύσασθαι δὲ τοῦτο Ἔφορον) zurückgehen.⁵⁴² Artemidoros' Bericht über das Ritual wird von Strabon (Poseidonios?) als nicht unglaublich beurteilt, ganz im Unterschied zu dessen Aussage über die Art des Sonnenuntergangs, die im Gefolge des Poseidonios als schlichtweg falsch zurückgewiesen wird. Da Artemidoros ja selbst behauptet hat, daß niemand das Heilige Vorgebirge bei Nacht betreten dürfe, müsse er notgedrungen gelogen haben. Denn wenn die Sonne an diesem Ort tatsächlich schlagartig unterzugehen pflegt, hätte er diese Beobachtung dort überhaupt nicht machen können. Der vorliegende Text bietet also eine Reihe von Informationen unterschiedlicher Provenienz, die in recht konfuser Weise zusammengestellt sind. Vier chronologische Straten lassen sich jedenfalls feststellen, nämlich Ephoros, Artemidoros, Poseidonios und schließlich Strabon selbst. Alles was nicht zu Artemidoros gehört, habe ich durch kleinere Schriftgröße abgesetzt.

Die Religionsgeschichte hat vor allem das seltsam anmutende Ritual auf dem Heiligen Vorgebirge interessiert. Johannes ZWICKER hat die Stelle jedenfalls in seine Sammlung aufgenommen. Seine Beweggründe dafür gibt er bedauerlicherweise nicht an, was mir im Fall dieses Testimoniums besonders unverständlich ist, da der von ihm wiedergegebene Text selbst nicht den geringsten Hinweis darauf gibt, daß es sich um eine keltische Zeremonie handelt. Allerdings setzte die intensivere wissenschaftliche Beschäftigung mit dieser Überlieferung erst nach der Publikation ZWICKERS ein. Zu dessen Zeit hatte sich – soweit ich sehe – lediglich José LEITE DE VASCONCELLOS im zweiten Band seiner *Religiões da Lusitania* damit auseinander-

gesetzt. Der portugiesische Gelehrte hatte das Cabo São Vicente im Jahr 1894 besucht und konnte die Beschreibung der Lokalität bei Artemidoros bestätigen. Und zwar nicht nur dessen Vergleich der drei Inseln mit einem Schiff,⁵⁴³ sondern auch die da und dort verstreuten Steinhäufen. Diese wurden von den Einheimischen *moledros* genannt und sie glaubten, daß wenn jemand einen Stein davon entferne, dieser sich von selbst an den ursprünglichen Ort zurückwälzen würde.⁵⁴⁴ Als nächster hat dann Adolf SCHULTEN die Artemidorosstelle kommentiert.⁵⁴⁵ Für ihn handelt es sich hierbei um einen Kult an den phönikischen Baal, wofür er sich auf einige Verse der *ora maritima* des Avienus stützt. Dort ist wenige Verse nach der Schilderung des *iugum Cyneticum* (= *promunturium sacrum*) von einem Fels, der ebenfalls dem Saturn heilig ist, die Rede.⁵⁴⁶ Aufgrund des *et ipsa* ‚ebenfalls‘ nimmt er auch für das Cabo São Vicente einen Kult des Saturnus (= Baal) an. Mit dessen Kult möchte SCHULTEN auch das Verbot, den Ort des Nachts zu betreten, erklären. Die Priester dieses Gottes würden dort nämlich in der Nacht Menschenopfer darbringen, wie sie für Baal üblich waren.⁵⁴⁷ Diese Hypothese ist jedoch nicht mehr als eine pure Spekulation und José María BLÁZQUEZ hat dagegen zu Recht den Einwand erhoben, daß von Priestern und Menschenopfern im Text mit keinem Wort die Rede ist. Vielmehr sei das Verbot mit der Vorstellung zu verbinden, daß der Ort in der Nacht von den Göttern besucht werde, was bereits Artemidoros selbst sagt (θεοὺς φασκόντων κατέχειν αὐτὸν ἐν τῷ τότε χρόνῳ).⁵⁴⁸ BLÁZQUEZ ist auch zuzustimmen, daß der dort praktizierte Ritus nicht als eine Verehrung der Steine als solche zu deuten ist.⁵⁴⁹ Interessant sei der Text außerdem, „car c'est l'une des rares références à des libations d'eau dont ait

Francesco TROTTA, Strabone Geografia. Iberia e Gallia: libri III e IV, ²Mailand 2000, 13–18. – SCHULTEN (1952) 137 läßt die Frage, ob Strabon Artemidoros direkt oder indirekt über Poseidonios benützt hat, offen.

⁵⁴² Ephoros FGrHist 70 F 130.

⁵⁴³ Drei Inseln befinden sich dort, nämlich Armação, Caixado und Leixão (in den Schreibarten der Inselnamen variieren die Angaben in der Sekundärliteratur), von denen die erste und größte in der Mitte liegt und dem Schiffsschnabel entspricht, die anderen zwei den Sturmbalken. Für eine Karte s. LEITE DE VASCONCELLOS II 216. Vgl. auch SCHULTEN (1922) 89 f., BLÁZQUEZ (1957b) 231, SCHULTEN (1952) 136, LASSERRE, a.a.O. 185 f. A. 4.

⁵⁴⁴ LEITE DE VASCONCELLOS II 205. Auch Adolf SCHULTEN besuchte 1930 den Ort und sah dort viele Steine, allerdings nicht aufgeschichtet; vgl. SCHULTEN (1952) 136, BLÁZQUEZ (1957b) 231, LASSERRE, a.a.O. 186 A. 6, MANGAS – PLÁCIDO (1994–1999) II B 646 (mit Angabe einer Parallele bei Lykophr. Alex. 624–629), PÉREZ VILATELA (2000a) 33.

⁵⁴⁵ SCHULTEN (1952) 134–139.

⁵⁴⁶ Avien. ora marit. 215 f.: *inhorret inde rupibus cautes sacra Saturni et ipsa* ... SCHULTEN (1922) 90 und SCHULTEN (1952) 137 identifiziert diesen Ort mit dem heutigen Cabo Sagres, östlich des Cabo São Vicente; anders jedoch BERTHELOT (1934) 75.

⁵⁴⁷ SCHULTEN (1952) 137.

⁵⁴⁸ Der spanische Gelehrte hat seine Ansicht zu dieser Stelle in mehreren seiner Publikationen vorgetragen, in denen er seine Argumente im Prinzip nur wiederholt: BLÁZQUEZ (1957b) 230 f. = BLÁZQUEZ (1977) 324 f., BLÁZQUEZ (1958a) = BLÁZQUEZ (1977) 462 f., BLÁZQUEZ (1962) 42 f., BLÁZQUEZ (1971) 41, BLÁZQUEZ (1973) 826 f., BLÁZQUEZ (1983) 63 f., BLÁZQUEZ (1986) 177, BLÁZQUEZ (1990) 223, BLÁZQUEZ (1991) 36, BLÁZQUEZ (2001a) 125 f.

⁵⁴⁹ So auch schon CLEMEN (1941/42) 104. Zu der vielfältigen Bedeutung von Steinen in der menschlichen Religionsgeschichte s. ELIADE (1994) 251–272, der S. 251 betont, daß Steine eigentlich nie als Steine verehrt wurden, sondern immer nur, „insoweit sie *etwas anderes* als sie selbst waren.“

connaissance dans le monde antique.⁵⁵⁰ SCHULTENS Zuweisung des Kultes an Baal behält er jedoch bei. Erneut aufgegriffen hat die Frage dann wieder Manuel SALINAS DE FRÍAS, der sich ebenfalls dafür ausspricht, den Ritus als phönikisch anzusehen.⁵⁵¹ Als eine nahe Parallele aus dem semitischen Raum verweist er auf den in Bethel (17 km nördlich von Jerusalem) verehrten Stein, der vor allem durch die Erzählung vom Traum Jakobs in der Genesis bekannt ist.⁵⁵² An gemeinsamen Elementen bei Artemidoros und bei Jakob sieht SALINAS DE FRÍAS: Verehrung der Steine, weil sie den Aufenthalt des Gottes anzeigen, eine in der Nacht erfolgende Theophanie, Libation unter freiem Himmel, das Fehlen von Altar oder Tempel.⁵⁵³ Allerdings lehnt er SCHULTENS und BLÁZQUEZ' Identifikation mit Baal ab und favorisiert dagegen eine mit dem tyrischen Melqart. Für diesen Gott spricht nach SALINAS DE FRÍAS, daß Artemidoros explizit sagt, daß es dort weder einen Tempel noch einen Altar für Herakles gäbe, was jedoch nicht impliziere, daß es dort keinen Herakles (= Melqart)-Kult gab, sondern nur, daß er nicht in der üblichen Form verehrt wurde.⁵⁵⁴

Auch wenn die bis jetzt skizzierten Deutungen in den Details beträchtlich voneinander abweichen, in einem Punkt sind sie sich offensichtlich einig: keltisch ist der von Artemidoros beschriebene Ritus nicht.⁵⁵⁵ Man könnte also das Testimonium aus einer Sammlung zur keltischen Religion ausschließen, wenn nicht jüngst Marco V. GARCÍA QUINTELA mit beachtenswerten Argumenten für einen kel-

tischen Hintergrund des Ritus optiert hätte.⁵⁵⁶ Diesen analysiert er im weiteren Kontext des bei Strabon Überlieferten und betont dabei zu Recht, daß nach Strabon selbst in diesem Gebiet Kelten wohnen.⁵⁵⁷ Außerdem, und das ist entscheidend, bestehe ein enger kausaler Zusammenhang zwischen der Zeremonie auf dem Heiligen Vorgebirge und dem, was Artemidoros über den Sonnenuntergang zu berichten weiß.⁵⁵⁸ Zum Verständnis dieser Stelle lasse sich nach GARCÍA QUINTELA noch der bei Florus überlieferte Bericht über die Expedition des Decimus Iunius Brutus im Jahr 137 v. Chr. beibringen.⁵⁵⁹ Auch dort ist von einem seltsamen Sonnenphänomen an einem nicht näher spezifizierten Ort der Atlantikküste und einem religiösen Tabu (*sacrilegii metu*) die Rede. Im bei Strabon überlieferten Text „se produce un choque entre dos formas de pensar, una mítica-religiosa y otra filosófico-racionalista. La primera esta representada por lo afirmado por Artemidoro sobre la puesta del sol en el Promontorio Sacro de los célticos meridionales, que coincide con la frase de Floro sobre el sol cuando se ocupa de la primera exploración de Galicia.“⁵⁶⁰ Für GARCÍA QUINTELA handelt es sich bei beiden Nachrichten um solche, die einer anderen Logik, nämlich der des Mythos entstammen. Sowohl Artemidoros als auch Brutus „habrían oído lo que dicen ver. Les habrían contado mitos locales en torno a parajes concretos que dieron por buenos y racionalizaron como una información astronómica o como la decisión militar de terminar la campaña y

⁵⁵⁰ BLÁZQUEZ (1957b) 230. Artemidoros spricht eigentlich nur ganz allgemein von einer Libation (σπονδοποιήσασμένων), ohne an dieser Stelle die dabei verwendete Flüssigkeit zu nennen. Es wird sich jedoch aller Voraussicht nach um Wasser gehandelt haben, da er betont, daß man dieses an den wasserlosen Ort schaffe. An Trinkwasser für die Besucher des Heiligtums wird man hier wohl nicht denken. Es wäre recht eigentümlich, wenn Artemidoros dies eigens einer Erwähnung für würdig befunden haben sollte.

⁵⁵¹ SALINAS DE FRÍAS (1988) 135–147.

⁵⁵² Gen. 28,10–19; vgl. 35,1. – S. dazu auch Carsten COLPE, Bethel, KIP I (1979) 876 f., ELIADE (1994) 264–266.

⁵⁵³ SALINAS DE FRÍAS (1988) 137.

⁵⁵⁴ SALINAS DE FRÍAS (1988) 138 f.; vgl. die davon abweichende Position bei SCHULTEN (1952) 136 f. – Herakles-Melqart hatte jedenfalls einen berühmten Tempel im südspanischen Gades: s. dazu SCHULTEN (1925) 66–76. Zum Gott s. auch Will RICHTER, Melqart, KIP III (1979) 1184.

⁵⁵⁵ So weit ich sehe hat dieses Testimonium auch von Seiten der keltischen Religionsgeschichte keine Beachtung gefunden. Lediglich CLEMEN (1941/42) 108 schreibt: „... bei dem von Artemidoros vom Kap di São Vicente an der Südwestspitze Portugals berichteten Gebrauch, der immerhin bei Kelten üblich gewesen sein könnte ...“. Allerdings beruft er sich für diese Behauptung nur auf die Sammlung ZWICKERS.

⁵⁵⁶ GARCÍA QUINTELA (1999b) 233–241 = GARCÍA QUINTELA (1999a) 169–176.

⁵⁵⁷ Strab. Geogr. 3, 1,6 sagt, daß das Gebiet zwischen den Flüssen Tagus (j. Tajo) und Anas (j. Guadiana) zum Großteil von *Celtici* und von einigen Lusitaniern besiedelt sei (Κελτικοὶ νέμονται τὸ πλεόν καὶ τῶν Λυσιτανῶν τινας). S. dazu SCHULTEN (1952) 139 f., GARCÍA QUINTELA (1999b) 234 + A. 1, KRUTA (2000a) 530.

⁵⁵⁸ Aus diesem Grund gebe ich auch Teile des Textes von Strab. Geogr. 3, 1,5 wieder; ZWICKER hat nur Strab. Geogr. 3, 1,4.

⁵⁵⁹ Flor. 1, 33 = 2, 17,12 [*]: *Decimus Brutus aliquanto latius Celticos Lusitanosque et omnis Callaeciae populos formidatumque militibus flumen Oblivionis, peragratoque victor Oceani litore non prius signa convertit quam cadentem in maria solem obrutumque aquis ignem non sine quodam sacrilegii metu et horrore deprendit.* (Decimus Brutus drang noch weiter vor, zu den Celtici, den Lusitaniern, allen Völkerschaften von Callaecia und zum von den Soldaten gefürchteten Fluß des Vergessens. Nachdem er siegreich der Küste des Ozeans entlang marschiert war, kehrte er nicht eher um, als bis er wahrnahm, nicht ohne Angst und Furcht vor einem Sakrileg, daß hier die Sonne ins Meer sank und ihr Feuer von den Wellen verschlungen wurde.).

⁵⁶⁰ GARCÍA QUINTELA (1999b) 235.

emprender el regreso.⁵⁶¹ Er verweist dann auf eine Reihe von Mythen und damit verbundenen Riten aus dem indogermanischen Raum, vor allem aus Indien und Irland, die sich mit dem vorliegenden Text vergleichen lassen.⁵⁶² Diese Parallelen zeigen seiner Ansicht nach deutlich, daß die bei Artemidoros und Florus überlieferten Traditionen „son indoeuropeas y, probablemente, con una relación más específica con el mundo céltico.“⁵⁶³ Jedenfalls lehnt er die traditionellen Interpretationen des Ritus als punisch ab. Die

Wasserlibationen auf den Steinen hätten die Funktion einen „rio ritual“ zu schaffen, der das Meer nähre, aus dem wiederum die Sonne erwachse. So interessant diese Überlegungen von GARCÍA QUINTELA auch sein mögen, sie werden wohl nicht jeden restlos überzeugen.⁵⁶⁴ Die verfügbaren Quellen sind meiner Ansicht nach nicht dazu geeignet, derartig klare Antworten zu liefern. Eine Entscheidung, ob der Ritus indogermanisch (keltisch?) oder semitisch ist, mögen Berufenere als ich treffen.

19 T 2 Artemidoros F 34 HAGENOW = Strab. Geogr. 4, 4,6

p. 254,22 – 255,8 ALY = ZWICKER 13:

τοῦτο δ' ἔτι μυθωδέστερον εἶρηκεν Ἀρτεμίδωρος τὸ περὶ τοὺς κόρακας συμβαῖνον. λιμένα γάρ τινα τῆς παρωκεανίτιδος ἰστορεῖ δύο Κόρακων ἐπονομαζόμενον, φαίνεσθαι δ' ἐν τούτῳ δύο κόρακας τὴν δεξιὰν πτέρυγα παράλευκον ἔχοντας· τοὺς οὖν περὶ τινῶν ἀμφισβητοῦντας, ἀφικομένους δεῦρο ἐφ' ὑψηλοῦ τόπου σανίδα θέντας ἐπιβάλλειν ψαιστὰ ἐκάτερον χωρὶς· τοὺς δ' ὄρνεις ἐπιπτόντας τὰ μὲν ἐσθίειν, τὰ δὲ σκορπίζειν· οὗ δ' ἂν σκορπισθῇ τὰ ψαιστὰ, ἐκείνων νικᾶν. ταῦτα μὲν οὖν μυθωδέστερα λέγει, περὶ δὲ τῆς Δήμητρος καὶ Κόρης πιστότερα, ὅτι φησὶν εἶναι νῆσον πρὸς τῇ Πρετανίῃ, καθ' ἣν ὅμοια τοῖς ἐν Σαμοθράκῃ περὶ τὴν Δήμητρα[ν] καὶ τὴν Κόρην ἱεροποιεῖται. καὶ τοῦτο δὲ τῶν πιστευομένων ἐστίν, ὅτι ἐν τῇ Κελτικῇ φύεται δένδρον ὅμοιον συκῇ, καρπὸν δ' ἐκφέρει παραπλήσιον κιο(ν)κράνῳ Κορινθιουργεῖ· ἐπιτμηθεὶς δ' οὗτος, ἀφίησιν ὀπὸν θανάσιμον πρὸς τὰς ἐπιχρίσεις τῶν βελῶν. καὶ τοῦτο δὲ τῶν θρυλουμένων ἐστίν, ὅτι πάντες Κελτοὶ φιλόνηκοί τε εἰσι, καὶ οὐ νομίζεται παρ' αὐτοῖς αἰσχρὸν τὸ τῆς ἀκμῆς ἀφιδεῖν τοὺς νέους.

Dieses bei Strabon erhaltene Fragment des Artemidoros folgt unmittelbar auf jenes von Poseidonios (FGrHist 87 F 56 = Strab. Geogr. 4, 4,6 [20 T 7]), in dem von den seltenen Riten berichtet wird, die Frauen zu Ehren des Gottes

Noch fabelhafter als dies ist die Geschichte, die Artemidoros über die Raben erzählt. Er erwähnt nämlich einen Hafen an der Küste des Ozeans, der der Hafen der zwei Raben heiße; in diesem erschienen zwei Raben, deren rechte Flügel von weißlicher Farbe waren. Diejenigen nun, welche um etwas stritten, kämen dorthin, legten an einem hohen Ort ein Brett hin und würfen Opferkuchen darauf, jeder gesondert. Die Vögel flögen herbei und fraßen die einen und zerstreuten die anderen: wessen Opferkuchen zerstreut wären, der hätte gesiegt. Diese Erzählung ist nun freilich ziemlich fabelhaft; glaubhafter aber ist, was er von Demeter und Kore erzählt: bei Britannien liege nämlich eine Insel, auf der ähnliche Riten gefeiert würden wie jene der Demeter und Kore in Samothrake. Auch das gehört zu den geglaubten Sagen, daß in Gallien ein dem Feigenbaum ähnlicher Baum wächst und eine dem Kapitell einer korinthischen Säule gleichgestaltete Frucht trägt, aufgeschnitten aber einen tödlichen Saft zum Bestreichen der Pfeile von sich gibt. Es wird auch allgemein behauptet, daß alle Kelten streitsüchtig sind und daß es bei ihnen keine Schande ist, wenn Jünglinge ihre Jugendkraft verschwenden.

Dionysos auf einer Insel vor der gallischen Ozeanküste praktiziert haben sollen. Im Vergleich dazu sei die vorliegende Geschichte über die zwei Raben noch fabelhafter (deswegen μυθωδέστερον). Dagegen hält Strabon, eben-

⁵⁶¹ GARCÍA QUINTELA (1999b) 236.

⁵⁶² GARCÍA QUINTELA (1999b) 236–240. Mir fehlt es an Kompetenz in Fragen der vergleichenden Religionswissenschaft, um zu beurteilen, inwieweit die von ihm herangezogenen Stellen (aind. Feuergott *Apám Nápat* im *Rig Veda*; Elemente aus der air. Sage von *Bóand* und *Nechtan*) mit dem bei Artemidoros Überlieferten vergleichbar sind. – Bei François DELPECH, *Nouvelles perspectives sur l'Espagne antique*, Ollodagos 17,2 (2003) 291 hat GARCÍA QUINTELA jedenfalls Zustimmung gefunden. Mögen auch nicht alle seiner Vergleiche glücklich sein, „l'ensemble de la démonstration est séduisant.“

⁵⁶³ GARCÍA QUINTELA (1999b) 240.

⁵⁶⁴ Erst während der Drucklegung ist mir die Arbeit von ROMERO RECIO (1999) 69–81 bekannt geworden, die den Ritus wiederum mit Baal (und nicht – gegen SALINAS DE FRIAS – mit Melqart) in Zusammenhang bringt und die Steine auf dem heiligen Vorgebirge mit Votivankern aus Stein vergleicht, die u. a. aus Heiligtümern in Ugarit, Biblos und Kition bekannt sind. Die Arbeiten von GARCÍA QUINTELA (1999a) und (1999b) konnte ROMERO RECIO (1999) nicht mehr berücksichtigen, bemerkt zu ihnen jedoch nachträglich S. 81 A. 56, daß sie „una visión completamente distinta del texto de Estrabón“ vertreten.

falls ohne Angabe von Gründen, jene über den Kult der Demeter und Kore auf einer Insel vor Britannien für glaubhafter.⁵⁶⁵ In recht wahlloser Zusammenstellung führt Strabon dann noch andere allgemein geglaubte Sagen und Berichte über die Kelten an, für die er aber keine expliziten Autorenangaben macht. So nennt er nicht nur ein bei ihnen wachsendes Pfeilgift,⁵⁶⁶ sondern auch ihre Streitsucht und homosexuelle Praktiken.⁵⁶⁷ Bei Johannes ZWICKER läuft der ganze Abschnitt unter dem Namen Artemidoros', was jedoch zu Recht von Paul-Marie DUVAL kritisiert wurde,⁵⁶⁸ denn dezidiert auf den Geographen aus Ephesos werden nur die ersten zwei Angaben zurückgeführt, wovon ich den Rest durch kleinere Schrift absetze. Es ist sehr wahrscheinlich, daß Strabon Artemidoros hier nicht direkt ausgeschrieben, sondern nur durch Vermittlung von Poseidonios kennengelernt hat, der ja bekanntlich die Hauptquelle für Strabons viertes Buch war. Folglich dürfte er die zum Schluß genannten *curiosa* ebenfalls Poseidonios entnommen haben, welcher hierfür wiederum auf älteren Quellen

(Ephoros?) beruht.⁵⁶⁹ Alle diese hier zusammengestellten Nachrichten, seien sie von Artemidoros oder von jemand anderem, werden jedenfalls von Strabon als Beispiele für mehr oder minder glaubwürdige, in jedem Fall aber eigentümliche und außergewöhnliche Wundergeschichten zusammengestellt.⁵⁷⁰

Die erste Nachricht Artemidoros' betrifft ein seltsames Verfahren über das Schlichten von Rechtsstreitigkeiten in einem nicht näher bestimmten Hafen an der atlantischen Ozeanküste.⁵⁷¹ Es handelt sich hier offensichtlich um eine Ordalie, eine Art Gottesurteil, das durch die zwei Raben vollstreckt wird.⁵⁷² Wir erfahren auch andernorts, daß bei den Kelten das Augurium in hohem Ansehen stand und daß Vögel generell als divinatorisch galten,⁵⁷³ wobei dies noch kein keltisches Spezifikum ist. Für die Authentizität der Nachricht spricht jedoch, daß die hier genannten Vögel Raben sind, die heiligen Vögel der Kelten *par excellence*.⁵⁷⁴ Daß man sich die Raben als gottgesandt dachte, wird noch durch die eigens betonte weißliche Farbe ihrer rechten

⁵⁶⁵ Es ist schwer zu sagen, ob diese subjektiven Beurteilungen von Strabon selbst stammen oder bereits auf Poseidonios zurückgehen. Jedenfalls spricht Felix JACOBY (im Kommentar zu FGrHist 87 F 56 = Strab. Geogr. 4, 4,6 [20 T 7]) davon, daß „F 56 mit den darauffolgenden zitierten des Artemidoros und Ephoros direkter Zusatz Strabons aus P[oseidonios] ist ...“.

⁵⁶⁶ S. dazu den Kommentar von François LASSERRE, Strabon, Géographie II (Les Belles Lettres), Paris 1966, 216 A. 2, wonach es sich um die *Datura Stramonium* genannte Pflanze handelt, die auch im heutigen Frankreich weitverbreitet ist und bereits von Theophr. hist. plant. 9, 11,6 beschrieben wurde, „mais en des termes différents et sans allusion à la Celtique.“ – S. dazu aber auch die Ausführungen von BIRKHAN (1999b) 50 A. 75.

⁵⁶⁷ Zur Streitsucht vgl. Poseid. FGrHist 87 F 116 = Diod. 5, 28,5 f. [20 T 9]; zur Homosexualität bei den Kelten s. die weiteren Belegstellen und Literaturangaben in A. 137. Direkt darauf folgt übrigens das bereits oben behandelte Ephorosfragment (FGrHist 70 F 131 = Strab. Geogr. 4, 4,6 [4 T 1]).

⁵⁶⁸ DUVAL (1971) 241: „Zwicker, I p. 13, donne encore, sous le nom d'Artémidore, deux témoignages – l'un sur un arbre celtique à poison, l'autre sur le caractère querelleur et la pédérastie des Celtes – que Strabon (IV, 4, 6), en fait, n'attribue qu'implicitement à cet auteur.“ DUVALS Ansicht schließt sich auch ZECCHINI (1984a) 27 A. 62 an.

⁵⁶⁹ LASSERRE, a.a.O. 216 A. 2. S. dazu auch Francesco TROTTA, Strabone Geografia. Iberia e Gallia: libri III e IV, Mailand 2000, 27.

⁵⁷⁰ S. dazu auch MALITZ (1983) 181 + A. 94, MAIER (2001a) 126 f.

⁵⁷¹ Zur Lokalisierung s. den Kommentar von LASSERRE, a.a.O. 216 A. 3, wonach die Versuche einer Identifikation ungewiß bleiben müssen, da hierfür entweder der Hafen von Brandu, 17 km nordöstlich von La Baule oder der südlich der Île d'Hyères liegende Ort Point des Deux Corbeaux in Frage komme. Un-

zulässig ist jedoch, wie mir Dr. David STIFTER mitteilte, die dort gebotene und auf S. DE KERSABIEC [Études archéologiques, Nantes 1868, 120 (non vidi)] zurückgehende Herleitung des ON Brandu von *vran-deü* „signifiant en breton deux corbeaux“, da im Keltischen Zahlwörter nie nachgestellt werden. Brandu bedeutet wohl ‚schwarzer Rabe‘ (von bret. *bran* ‚Rabe‘ und *du* ‚noir‘).

⁵⁷² So LE ROUX (1961a) 88–91 und GUYONVARC'H – LE ROUX (1998) 228–235 mit weiteren Beispielen solcher Gottesurteile aus der inselkeltischen Literatur.

⁵⁷³ Poseid. FGrHist 87 F 116 = Diod. 5, 31,3 [20 T 13], Liv. 5, 34,3 [*], Iust. 24, 4,3 [*]. Von dem Galatertetrarchen Deiotaros berichtet Cicero (de div. 1, 15,25–27 [*]; 2, 36,76 [*]; 2, 37,78 f. [*]), daß er sogar ein Meister in der Vogelschau war. Allerdings ist es wahrscheinlich, daß die von ihm geübte Praxis kleinasiatischen, und nicht keltischen Ursprungs ist. Daher sind die Zeugnisse Ciceros wohl für diese Frage irrelevant. – Unzutreffend ist, was FREEMAN (1994a) 105 zu vorliegender Stelle schreibt: „The report of Artemidorus about crow-divination on the Gaulish coast is reminiscent of the ritual involving the evocation of birds by the Galatians as described by Eudoxus of Rhodes.“ Daß in dem besagten Eudoxosfragment (FGrHist 79 F 4 II A p. 160,11–18 = Aelian. nat. anim. 17, 19 [13 T 2]) aller Voraussicht nach von einem anatolischen Ritus die Rede ist, habe ich bereits dargelegt. Der Vergleich hinkt aber auch, weil die dort genannten Vögel eine ganz andere Funktion, nämlich die Vertilgung von Heuschrecken, erfüllen.

⁵⁷⁴ Zur besonderen Rolle der Raben in der keltischen Mythologie s. JULLIAN (1903b) 36 f., HAGGERTY KRAPPE (1936) 236–246, MARCO SIMÓN (1986) 731–759, spez. 735, SOPEÑA GENZOR (1995) 68 A. 99, BIRKHAN (1997) 722–725, STERCKX (1998a) 63 f. – S. auch Caes. bell. Gall. 2, 23,4 [23 T 4], 7, 75,2 [23 T 30], Liv. 7, 26,1–5 [*], Ps.-Arist. mir. ausc. 86 [*] und Kleitophon (FGrHist 293 F 3 = Ps.-Plut. de fluviis 6, 4 [*]).

Flügel unterstrichen, womit sie als auserwählt gekennzeichnet sind.⁵⁷⁵ Viel mehr läßt sich leider hierüber nicht sagen, da es Artemidoros (oder sein Abschreiber) verabsäumt hat, weitere Angaben über dieses seltsame Ordal zu machen. Es wäre interessant zu erfahren, ob bei diesem Ritus Priester anwesend waren oder ob hierfür ein spezieller Platz, etwa ein Heiligtum, aufgesucht wurde.⁵⁷⁶ Es ist nicht einmal geklärt, ob dieser Ritus seinen Sitz in der Wirklichkeit oder im Mythos hat, wie Christian-Joseph GUYONVARCH und François LE ROUX meinen.⁵⁷⁷ Diese Fragen müssen jedoch notgedrungen unbeantwortet bleiben.⁵⁷⁸

Ganz ähnliche Probleme wirft die Interpretation der zweiten Nachricht auf, die auf Artemidoros zurückgeht.⁵⁷⁹ Den knappen Worten Strabons, daß diesem zufolge bei Britannien eine Insel liege, „auf welcher ähnliche Riten gefeiert würden wie jene der Demeter und Kore in Samothrake“ (καθ’ ἣν ὅμοια τοῖς ἐν Σαμοθράκη περὶ τὴν Δήμητρα[ν] καὶ τὴν Κόρην ἱεροποιεῖται) ist leider nicht sonderlich viel zu entnehmen, zumal er (oder bereits Poseidonios) Artemidoros’ Angaben offensichtlich paraphrasiert und verkürzt wiedergibt. Für Strabon ist dieser Ritus wohl nur deswegen glaubwürdiger als jener mit den Raben, weil er durch den Vergleich mit dem berühmten Mysterienkult von Samothrake bereits eine *interpretatio graeca* erfahren hat, und damit für einen Griechen verständlich und nachvollziehbar ist. Für ein wirkliches Verständnis des gallischen Kultes hilft uns jedoch ein solcher Vergleich nicht weiter. Aus diesem Grund hat die einschlägige keltologi-

sche Forschung auch nicht mehr als vage Vermutungen und Hypothesen zu diesem Testimonium vorbringen können. So hält man in den meisten Fällen und wohl zu Recht eine Lokalisierung der Insel für unmöglich,⁵⁸⁰ während einige Forscher hierfür eine Nachricht von Pomponius Mela heranziehen.⁵⁸¹ Dort ist von einer Insel *Sena* im Britannischen Meer gegenüber den ossimischen Gestaden (vermutlich die île de Sein) die Rede, die durch die Orakelstätte einer gallischen Gottheit berühmt sei und auf der neun jungfräuliche Priesterinnen ihre prophetische und heilende Tätigkeit entfalten.⁵⁸² Mit Ausnahme der ungefähren Lokalisierung gibt es jedoch keine Übereinstimmungen, weswegen ich eine Gleichsetzung von Artemidoros’ und Melas Insel für wenig überzeugend halte, zumal solche wundersamen Inseln ein Allerweltsmotiv sind. Für die Kelten sei nur an die bei Plutarch überlieferte Geschichte von einer Insel vor der Küste Britanniens, auf der der Gott Kronos gefangengehalten werde, erinnert.⁵⁸³ In der inselkeltischen Literatur werden des öfteren nicht weit von der Küste entfernte Inseln als Sitz der ‚anderen Welt‘ bezeichnet.⁵⁸⁴ Meiner Ansicht nach lassen sich aus dem Vergleich mit dem Mysterienkult der Demeter und Kore auf Samothrake eigentlich nur zwei legitime Vermutungen über die Natur der gallischen Riten anstellen, nämlich zum einen, daß sie ebenfalls mit Fruchtbarkeit und Vegetation in Zusammenhang stehen,⁵⁸⁵ und zum anderen, daß es auch bei den Kelten „einen Mythos von einer Tochter der großen Mutter“ gab.⁵⁸⁶ Konkretes wird man wohl auch dieser Nachricht nicht entnehmen können.⁵⁸⁷

⁵⁷⁵ So zutreffend BRUNAU (1996) 136.

⁵⁷⁶ S. dazu BRUNAU (1996) 136.

⁵⁷⁷ GUYONVARCH – LE ROUX (1998) 231: „Wo bei dieser Ordalie noch festzustellen wäre, inwiefern sie sich auf die Wirklichkeit oder auf den Mythos bezieht.“

⁵⁷⁸ STERCKX (1998a) 64 bemerkt zu dieser Stelle: „Certains estiment qu’il s’en trouverait de lointains échos dans le vie médiévale de saint Vincent.“ (s. auch STERCKX (1996) 47 + A. 16) und verweist hierfür auf P. WALTER, *Le corbeaux de saint Vincent et le coq de saint Tropez: du mythe celtique à l’emblème médiéval*, Taira 5 (1993) 121–142 [non vidi].

⁵⁷⁹ Von KENDRICK (1927) 139 f. fälschlicherweise dem Poseidonios zugeschrieben.

⁵⁸⁰ So z. B. FREEMAN (1994a) 106: „The location of the island near Britain where rituals similar to Demeter’s in Samothrace is unknown ...“, vgl. FREEMAN (2002) 36 f. – BIRKHAN (1997) 528: „Genauerer wissen wir über diese Insel nicht.“ Ebenfalls keinen Lokalisierungsversuch unternehmen CLEMEN (1941/42) 118, DE VRIES (1961) 233, MAIER (2001a) 76, 98, MAIER (2001b) 87. – Abzulehnen ist der Vorschlag von JULLIAN (1903b) 27 A. 2: „C’est peut-être l’île de Mona ...“.

⁵⁸¹ So LASSERRE, a.a.O. 216 A. 1; auch DUVAL (1971) 241 fragt

sich mit Verweis auf Pomp. Mela 3, 48 [*]: „... est-ce l’île de Sein?“

⁵⁸² Pomp. Mela 3, 48 [*]: *Sena in Britannico mari Ossimicis adversa litoribus, Gallici numinis oraculo insignis est ...*

⁵⁸³ Plut. de defectu oraculorum 18 p. 419 E – 420 A [*], darauf verweisen MALITZ (1983) 181 A. 94, MAIER (2001a) 98, MAIER (2001b) 87.

⁵⁸⁴ SIMS-WILLIAMS (1990) 68, MAIER (2001a) 98 + A. 266. Ausführlich zu diesem Thema: LÖFFLER (1983).

⁵⁸⁵ FREEMAN (1994a) 106: „... as the cult of Demeter normally centered on promoting fertility, a universal concern, it is not surprising that similar rites should be found beyond Greece.“ – Ähnlich bereits MACCULLOCH (1911) 44, 274 f., MACCULLOCH (1948) 62.

⁵⁸⁶ So BIRKHAN (1997) 528, vgl. MAIER (2001a) 98. Welche keltischen Götternamen sich hinter den griechischen Göttinnen Demeter und Kore verbergen, läßt sich nicht sagen, s. dazu CLEMEN (1941/42) 118.

⁵⁸⁷ Anders jedoch BRUNAU (1994/95) 19 f., der die Nachricht für authentisch hält und daraus weitergehende Schlußfolgerungen zieht, denen ich jedoch nicht zu folgen vermag. Vgl. auch BRUNAU (1996) 43, 103.

20. POSEIDONIOS AUS APAMEIA

Poseidonios⁵⁸⁸ ist im syrischen Apameia am Orontes wohl knapp vor 135 v. Chr. geboren. Als junger Mann ging er zu Studienzwecken nach Athen, wo er Schüler des damals bekanntesten Stoikers Panaitios war. Bereits in jenen Jahren dürfte er sich eine erstaunlich umfassende Bildung in fast allen Wissensgebieten angeeignet haben. Um die Jahrhundertwende (vor allem in den 90er-Jahren) hat Poseidonios ausgedehnte Forschungsreisen in den Westen des römischen Reiches unternommen, die ihn mit Sicherheit nach Rom und in Teile Italiens, weiters nach Südgallien und Hispanien führten. Weitere Stationen sind nicht überliefert, jedoch wahrscheinlich. Vermutlich noch vor seinem Aufenthalt im Westen ist Poseidonios Bürger der Insel Rhodos geworden. In seiner neuen Wahlheimat gründete er nicht nur eine Philosophenschule, sondern war sogar für ein halbes Jahr einer der fünf Prytanen. Für einen Neubürger war die Bekleidung dieses höchsten zu vergebenden Staatsamtes eine besondere Auszeichnung. Für das Jahr 87/86 v. Chr. ist Poseidonios als Teilnehmer einer Gesandtschaftsreise im Auftrag der Rhodier nach Rom zu Marius bezeugt. Bei dieser und früheren Gelegenheiten konnte er intensive und freundschaftliche Kontakte zur römischen Führungsschicht knüpfen. Bereits während seiner Forschungsreise in den Westen dürfte Poseidonios über solche Verbindungen verfügt haben, die auch für einen Wissenschaftler von großem Nutzen waren. Abgesehen von der Gewinnung von Informationen aus erster Hand, dürfte es ohne die Unterstützung römischer Offiziere und Magistrate überhaupt schwierig gewesen sein, Erkundigun-

gen anzustellen.⁵⁸⁹ Nach der diplomatischen Mission ist er wohl nach Rhodos zurückgekehrt, wo er auch, von kleineren Unterbrechungen abgesehen, den Rest seines Lebens verbracht haben dürfte. Neben seiner schriftstellerischen Tätigkeit widmete sich Poseidonios dort der Lehre, die eine Vielzahl von Schülern angezogen hat. Der damals schon hochberühmte Philosoph und Universalgelehrte hatte auch eine Reihe von hochgestellten Römern unter seinen Hörern. Überliefert ist etwa für das Jahr 77 v. Chr. ein Besuch Ciceros. Ein besonderes Nahverhältnis ist auch für Pompeius bezeugt, der Poseidonios durch seine zweimalige Aufwartung auf Rhodos eine besondere Reverenz erwies. Eine exakte Datierung von Poseidonios' Todesjahr ist nicht möglich, es läßt sich nur annähernd in die 50er-Jahre setzen, vermutlich gegen deren Ende.

Poseidonios hat eine Fülle von Werken unterschiedlichsten Inhalts verfaßt, von denen 25 Buchtitel verläßlich bezeugt sind. Unter diesen durchwegs nur fragmentarisch überlieferten Schriften finden sich Arbeiten zur Philosophie, Naturwissenschaft, Kultur- und Religionsgeschichte, Ethnographie, Geographie und Geschichte, die von der Vielfalt seines Schaffens Zeugnis ablegen.⁵⁹⁰ Von all diesen Werken sind vor allem seine *Historien* (ἱστορίαι) in 52 Büchern für meine Fragestellung von Belang. Mit dieser Universalgeschichte setzte der Rhodier das gleichnamige Werk des Polybios [16], das die Jahre von 220 bis 146 behandelte, fort. Unklar und umstritten ist, wann Poseidonios die *Historien* verfaßte, ob er sie überhaupt vollenden konnte und bis zu welchem Zeitpunkt sie reich-

⁵⁸⁸ Die Literatur zu Poseidonios ist natürlich sehr umfangreich. Für nähere Informationen zu Leben und Werk des Autors s. REINHARDT (1953) 558–826, DUVAL (1971) 242–244, Heinrich DÖRRIE, Poseidonios (2.), KIP IV (1979) 1080–1084, MALITZ (1983) 5–33, LENDLE (1992) 235–237, RUGGERI (2000) 19–46,

ENGELS (1999) 166–195, Brad INWOOD, Poseidonios [3], DNP X (2001) 211–215.

⁵⁸⁹ So MALITZ (1983) 13.

⁵⁹⁰ Einen umfassenden Überblick zu seinen Werken bietet REINHARDT (1953) 567–826.

ten.⁵⁹¹ Es ist jedoch am wahrscheinlichsten, daß die Abfassungszeit an das Ende seines Lebens zu setzen ist. Für die chronologische Einordnung von Poseidonios' Zeugnissen zu den Kelten ist jedoch der Zeitpunkt der Materialsammlung und nicht der der Niederschrift von Bedeutung. Es ist bekannt, daß sich Poseidonios in den 90er-Jahren längere Zeit in der *Gallia Narbonensis* aufgehalten hat. Dort konnte er vor allem in Massalia, aber auch andernorts, Informationen einholen und persönliche Erkundigungen anstellen. Für einen Teil seiner Ausführungen konnte er sich auf Autopsie berufen, anderes wird er von seinen Gastfreunden, wie dem Massaliten Charmoleon, erfahren haben. Schwer zu beurteilen ist, inwieweit Poseidonios auch das freie Gallien bereiste. Er wird wohl über die eigentlichen Provinzgrenzen hinausgekommen sein, aber sicher nicht wesentlich. Jedenfalls lehnt die jüngere Forschung ab, den Radius von Poseidonios' Reisen zu weit anzunehmen, weswegen persönliche Kenntnisse von Mittel- und Nordgallien sehr unwahrscheinlich sind.⁵⁹² Dieses ethnographische Material verarbeitete er dann im Rahmen eines ziemlich umfangreichen Gallierexkurses, den er im 23. Buch anläßlich der Schilderung des Krieges, den die Römer unter Cn. Domitius Ahenobarbus und Q. Fabius Maximus gegen die Allobroger und Arverner in den Jahren 122 und 121 führten, einfügte.

Mit diesem ethnographischen Exkurs hat Poseidonios weitgehend wissenschaftliches Neuland betreten, was sich auch daran ermessen läßt, daß dieser Teil seines Geschichtswerkes von späteren Autoren ausgiebig benutzt wurde und daher im Vergleich zu anderen Partien recht gut überliefert ist.⁵⁹³ Wesentlich für die Rekonstruktion dieses Abschnitts sind drei Autoren, nämlich Athenaios, Strabon und Diodoros.⁵⁹⁴ Festzuhalten ist, daß alle drei nicht immer wortwörtlich zitieren, oftmals Kürzungen am Original vorgenommen haben und mitunter Informationen aus an-

deren Quellen mit dem poseidonischen Material vermengt haben, ohne daß man heute immer klare Trennlinien zwischen den einzelnen Schichten ziehen könnte. Der zuverlässigste Informant ist der im 3. Jh. n. Chr. schreibende Athenaios,⁵⁹⁵ da er seine Exzerpte als von Poseidonios kommend ausweist, häufig sogar die Buchzahl überliefert und vom Originalwortlaut am wenigsten abzuweichen scheint. Problematischer sind hingegen die zwei anderen Kronzeugen. So hat Diodoros⁵⁹⁶ im fünften Buch seiner *Bibliothek* (βιβλιοθήκη ἱστορική) eine Ethnographie der Gallier (Poseid. FGrHist F 116 = Diod. 5, 25–32) und eine der Keltiberer (Poseid. FGrHist F 117 = Diod. 5, 33–38) eingefügt, für die er zweifellos Poseidonios ausgeschriben hat, freilich ohne ihn auch nur einmal zu nennen. Der Vergleich mit sicher poseidonischen Parallelberichten beweist nicht nur eindeutig ihre Herkunft, sondern zeigt auch deutlich, wie stark Diodoros seine Vorlage – oftmals sinnentstellend – verkürzt hat. Noch schwieriger zu beurteilen ist die Benutzung von Poseidonios' *Historien* in Strabons *Geographie*.⁵⁹⁷ Auch er macht nur selten Quellenangaben. Außerdem ist Strabon im Vergleich zu Diodoros ein Autor von durchaus eigenständigem Format, der seine Vorlagen nicht einfach blindlings abschrieb, sondern den politischen und historischen Veränderungen durchaus Rechnung trug. Daher verwendete er für seine Beschreibung Galliens (Geogr. 4, 1,1 – 4,6) nicht nur Poseidonios, sondern auch jüngere, aktuellere Quellen. Daneben finden sich auch persönliche Kommentare, die vom Gestaltungswillen und der Selbständigkeit Strabons Zeugnis ablegen. Aus diesem Grund behandle ich hier nur die Stellen aus Strabons *Geographie*, die sich eindeutig auf den Rhodier zurückführen lassen. Die Zeugnisse, bei denen das nicht gesichert ist, belasse ich bei Strabon [*]. Für die Detailprobleme bei der quellenkritischen Zuordnung sei auf die einzelnen Kommentare verwiesen.

⁵⁹¹ Zu diesen Fragen s. ausführlicher MALITZ (1983) 30–33, 60–74, ENGELS (1999) 169–172.

⁵⁹² Zu Poseidonios' Reisen s. REINHARDT (1953) 564, DUVAL (1971) 244, NASH (1976) 119 f., MALITZ (1983) 170, DOBESCH (1995) 59, 107 + Rez. von Franz FISCHER, *Germania* 75 (1997) 355, KREMER – URBAN (1993) 22, BIRKHAN (1997) 41, ENGELS (1999) 167, RUGGERI (2000) 21 f.

⁵⁹³ S. dazu MALITZ (1983) 169.

⁵⁹⁴ Für die kontrovers diskutierte Frage, inwieweit Caesar in seinen *commentarii de bello Gallico* Poseidonios verwendet hat, sei auf den Kommentar zu Caes. bell. Gall. 6, 13,1 – 14,6 [23 T 15] verwiesen.

⁵⁹⁵ Zur Benutzung der *Historien* durch Athenaios s. TRÜDINGER (1918) 95, TIERNEY (1959/60) 201–203, DUVAL (1971) 483, MALITZ (1983) 46–51, KREMER – URBAN (1993) 19 f., CLARKE (1999) 132–139, RUGGERI (2000) 72.

⁵⁹⁶ Zur Benutzung der *Historien* durch Diodoros s. TRÜDINGER (1918) 92–96, TIERNEY (1959/60) 204–207, NASH (1976) 113, MALITZ (1983) 34–42, KREMER – URBAN (1993) 19–22, KREMER (1994) 266–272, RUGGERI (2000) 72, BIANCHETTI (2002) 307.

⁵⁹⁷ Zur Benutzung der *Historien* durch Strabon s. D'ARBOIS DE JUBAINVILLE (1902) 260, TRÜDINGER (1918) 92–95, TIERNEY (1959/60) 207–211, NASH (1975) 113 f., MALITZ (1983) 42–46, 169 + A. 4, KREMER – URBAN (1993) 22, KREMER (1994) 279–320, ENGELS (1999) 195–201, RUGGERI (2000) 72.

20 T 1 Poseidonios FGrHist 87 F 15 = Athen. 4, 36

FGrHist II A p. 230,15 f. = THEILER F 170 = EDELSTEIN – KIDD F 67 = Athen. 4, 36 p. 152 D = I p. 344,27 – 345,1 KAIBEL = ZWICKER 14:

περιφέρει δὲ ὁ παῖς ἐπὶ τὰ δεξιὰ καὶ <οὐ> τὰ λαῖά· οὕτως διακονοῦνται. καὶ τοὺς θεοὺς προσκυνοῦσιν ἐπὶ τὰ δεξιὰ στρεφόμενοι.

Diese Sätze entstammen der ausführlichsten der bei Athenaios erhaltenen Passage aus den *Historien* des Poseidonios. Sie enthält eine wertvolle und lebendige Schilderung der keltischen Eß- und Trinksitten, die von Athenaios jedoch nicht verbatim zitiert wurde, wie ein nur in dem (ansonsten wesentlich kürzeren) Diodorexzerpt enthaltenes Detail zeigt.⁵⁹⁸ Unmittelbar vor den oben angeführten Sätzen berichtet Poseidonios vom *Korma* genannten Bier, das bei Gelagen reihum aus demselben Gefäß getrunken wurde. Hierauf folgt in den Handschriften der Satz, daß der bei solchen Banketten als Kellner fungierende Sklave oder Diener „nach rechts und links“ (ἐπὶ τὰ δεξιὰ καὶ τὰ λαῖά) serviert. Ob sich dies auf das Weiterreichen des

Der Sklave trägt nach rechts und <nicht nach> links aus: so werden sie bedient. Auch die Götter verehren sie, indem sie sich nach rechts wenden.

Getränkes oder auf Nachschenken oder auch auf Speisen bezieht, ist nicht ganz klar. War nur ein Gefäß im Umlauf, wird der Sklave mit dieser Richtungsanweisung seine liebe Not gehabt haben. Aber auch wenn es sich um eine allgemeine Servierregel gehandelt hat, wirkt die Information in dieser Form etwas überflüssig, weswegen mir die Verbesserung von Charles Burton GULICK von καὶ τὰ λαῖά in καὶ οὐ τὰ λαῖά sehr glücklich erscheint, vor allem weil damit der Anschluß des mit καὶ ‚auch‘ eingeleiteten folgenden Satzes mehr Sinn ergibt.⁵⁹⁹ Gerade dieser letzte Satz ist es, der uns hier interessiert. Ihm läßt sich entnehmen, daß die Kelten Galliens offensichtlich ihre Götter verehrten, indem sie sich nach rechts wandten. Dies entspricht

⁵⁹⁸ Diod. 5, 28,4, s. dazu TIERNEY (1959/60) 201, MALITZ (1983) 188. Zum gesamten Poseidoniosfragment s. die interessanten Ausführungen von MAIER (1996a) 83–88.

⁵⁹⁹ Charles Burton GULICK, Athenaeus. The Deipnosophists (Loeb), London 1957, II 194 f. A. a: „The Greeks, however, drank toasts only from left to right, and since καὶ or τε is wanting with ἐπὶ τὰ δεξιὰ, it is almost certain that καὶ οὐ τὰ λαῖά, „and not from right to left,“ should be read in text. The use of καὶ before τοὺς θεοὺς, instead of a contrasting conjunction, confirms this.“ – MALITZ (1983) 189 A. 164 hat GULICK offensichtlich mißverstanden, wenn er meint, dieser „würde nach ἐπὶ τὰ δεξιὰ noch καὶ οὐ τὰ λαῖά einfügen.“ GULICKS Verbesserungsvorschlag betrifft das καὶ τὰ λαῖά im ersten Satz, in das er nur ein οὐ einfügen will. – Die Unsicherheiten spiegeln sich auch in den (teilweise recht freien) Übersetzungen dieser Stelle: MOREAU (1961) 73: „Der bedienende Sklave trägt Fleisch und Bier nach rechts und links aus – so bedient man –, aber den Göttern bezeugen sie ihre Verehrung, indem sie sich nach rechts wenden.“ – MALITZ (1983) 189: „Der Schenke trägt nach rechts und links aus; so wird ihnen bei Tisch aufgewartet. Die Götter grüßen sie nach rechts gewandt.“ – HERRMANN (1988–1991) I 69: „Der Diener trägt rechts und links (das Gefäß) herum; so werden sie bei Tisch bedient. Und den Göttern huldigen sie, indem sie sich nach rechts wenden.“ – DOBESCH – WENK (1989) 102: „Der Mundschenk geht mit dem Wein nach rechts und nach links um die Runde; so schenken sie ein. Auch die Götter beten sie an, nach rechts gewandt.“ – Claus FRIEDRICH, Athenaios. Das Gelehrtenmahl, Stuttgart 1998 (= Bibliothek der griechischen Literatur Bd. 48), 2. Teil. Buch IV–VI, 335: „Der Sklave trägt es reihum nach rechts und nach links. So geht die Bedienung vor sich.

Sie verehren die Götter auf den Knien, indem sie sich nach rechts wenden.“ – DINAN (1911) 337: „A boy carries the liquor round, beginning at the right side and working round to the left. This is the customary way of serving them, and in worshipping the gods they invariably turn towards the right hand.“ – TIERNEY (1959/60) 247: „The slave serves the cup towards the right, (not) towards the left. That is the method of service. In the same way they do reverence to the gods, turning towards the right.“ – Philip Mitchell FREEMAN, in: KOCH – CAREY (1995) 10: „The servant carries the cup around from the right to the left. In the same direction they honour their gods, turning to the right.“ Anders jedoch FREEMAN (2002) 25: „The cup is passed to the right, not the left, and by turning to the right in this way they honor their gods.“ – EDELSTEIN – KIDD (1988–1999) III 135: „The slave carries it round to the right and to the left; that is the service custom. They say grace to their gods turning to the right.“ – CLARKE (1999) 362: „The slave-boy carries it round to the right and to the left; and so they distribute it. And they worship the gods turning to the right.“ – COUGNY – LEBÈGUE (1986–93) I 375 f.: „L’esclave fait circuler de droite à gauche: c’est ainsi que se fait le service, et pour adorer les dieux on se tourne aussi à droite.“ – RUGGERI (2000) 133: „Lo schiavetto fa circolare (le bevande) da sinistra a destra e da destra a sinistra; così sono serviti. E venerano gli dei volgondosi a destra.“ – Für MEID (1986c) 68: „It is expressly stated that the cup is served towards the right, and that this is also the way the Celts do reverence to the gods, namely by turning towards the right.“ – Vgl. auch BIRKHAN (1997) 806, für den aus dieser Stelle hervorgeht, daß „auch die Diener von rechts zu servieren (Athen. IV, 36) [hatten] – ganz wie es heute noch in den Hotelfachschulen gelehrt wird.“

auch römischer Gepflogenheit, wie sie König Numa eingeführt haben soll.⁶⁰⁰ Darüber hinaus findet dies auch im mittelalterlichen Irland seine Bestätigung, wo die Sitte des Zuwendens der rechten Seite eine große Bedeutung hatte. So mußten in der altirischen Heldensage rituelle Wege und Umzüge in der Richtung des Sonnenlaufs (also nach rechts, im Uhrzeigersinn) erfolgen, wenn sie günstige Wirkung erzielen sollten. Die gegenteilige Wendung nach links wurde hingegen als Zeichen feindlicher Gesinnung aufgefaßt, wie es z. B. aus dem Verhalten von *Cú Chulainn* an einer berühmten Stelle aus der *Táin Bó Cúailnge* hervorgeht: Der in Raserei geratene Held kehrt nach Emain Macha zurück und wendet den Ulsterkriegern die linke Seite seines Kampfwagens zu.⁶⁰¹ Überdies ist eine Gebetshaltung zur rechten Seite hin auch prinzipiell sehr wahrscheinlich, denn es handelt sich um eine semantische Universale, die in vielen Kulturen (nicht nur indogermanischen) beobachtet werden kann, daß ‚rechts‘, ‚rechte Seite‘ mit ‚günstig‘, ‚gut‘, ‚positiv‘ und ‚links‘, ‚linke Seite‘ mit ‚ungünstig‘, ‚schlecht‘, ‚negativ‘ assoziiert wird.⁶⁰² Schwierigkeiten bereitet allerdings eine bei Plinius (nat. hist. 28, 25 [*]) erhaltene Mitteilung, die der des Poseidonios diametral entgegengesetzt ist. Der Naturwissenschaftler merkt nämlich an, daß die Gallier beim Beten, im Unterschied zu den

Römern, den Körper nach links wenden, weil sie dies für ehrfürchtiger erachten (*in adorando dextram ad osculum referimus, totumque corpus circumagimus, quod in laevum fecisse Galliae religiosius credunt*). Wem der beiden ist nun zu glauben? Gab es beide Gebetsrichtungen? Die erhaltenen Aussagen hierzu lassen keine eindeutige Entscheidung zu. Camille JULLIAN schenkte jedoch dem Zeugnis des Plinius mehr Glauben und meinte, „il semble qu’à la différence des Romains, ils se tournassent de préférence, dans ce geste, de droite à gauche“, weswegen er einen Lapsus im Text des Poseidonios für nicht ausgeschlossen hielt, was mich jedoch wenig überzeugt.⁶⁰³ Meiner Ansicht nach ist Bernhard MAIER zuzustimmen, daß die beiden Aussagen „nicht ohne weiteres in Einklang zu bringen sind“, jedoch der inselkeltische Sprachgebrauch darauf schließen läßt, „daß bei den Galliern ebenso wie bei den Römern die rechte Seite als glückbringende und die linke als unglückbringende galt.“⁶⁰⁴ Ebenso berechtigt ist seine Beurteilung des von Poseidonios verwendeten Ausdrucks *προσκυνέω* als wenig aussagekräftig, „da das Wort nicht nur vom Zuwerfen der Kußhand oder dem Kniefall, sondern auch im übertragenen Sinn von der verehrungsvollen oder anbetenden Haltung gebraucht wird.“⁶⁰⁵

20 T 2 Poseidonios FGrHist 87 F 16 = Athen. 4, 40

FGrHist II A p. 230,26–30 = THEILER F 171a = EDELSTEIN – KIDD F 68 = Athen. 4, 40 p. 154 B–C = I 348,20–25 KAIBEL:

ἄλλοι δ' ἐν θεάτρῳ λαβόντες ἀργύριον ἢ χρυσίον, οἱ δὲ οἴνου κεραμίων ἀριθμὸν τινα, καὶ πιστωσάμενοι τὴν δόσιν καὶ τοῖς ἀναγκαίοις [ἢ] φίλοις διαδώρη-

Andere nahmen in einer Versammlung Silber oder Gold, wieder andere auch eine bestimmte Anzahl von Weinkrügen entgegen, und nachdem sie sich der Gabe versichert

⁶⁰⁰ Plut. Numa 14,4; Marc. 6,6 berichtet eigentlich von einer Wendung nach Osten zur aufgehenden Sonne. S. dazu EDELSTEIN – KIDD (1988–1999) II.1 313, MALITZ (1983) 189 A. 164 vermutet, daß Poseidonios vielleicht darauf hinweist, „weil es auch römischem Brauch entspricht.“ – Zur religiösen Opposition von links und rechts s. auch Cic. de div. 2, 39,82.

⁶⁰¹ S. dazu mit weiteren Beispielen und Literatur MEID (1986c) 68 f., BIRKHAN (1997) 806–809, GUYONVARCH – LE ROUX (1998) 378–382, MAIER (2001a) 206 A. 320. – Von Interesse sind in diesem Zusammenhang auch die Beobachtungen von CLEMEN (1941/42) 130 und WIGHTMAN (1986) 564.

⁶⁰² So ROLF KÖDDERITZSCH, ZcPh 44 (1991) 313 in seiner Rez. von MEID (1986c).

⁶⁰³ JULLIAN (1903b) 59, wo er in A. 4 vermerkt: „Je dis de préférence, car nous avons un témoignage de Posidonius (IV, 36) qui dit précisément le contraire: [...] Je ne suis cependant pas sûr qu'il n'y ait pas un lapsus dans le texte de Posidonius:

pourquoi aurait-il mentionné la direction du service religieux si ce n'eût pas été pour l'opposer au service de table?“ – Dieses Argument überzeugt jedoch nicht, weil – wie bereits gesagt – das καὶ τοὺς θεοὺς ... („Auch die Götter ...“) auf keinen Gegensatz hindeutet. Ein solcher scheint mir auch keineswegs nötig.

⁶⁰⁴ MAIER (2001a) 118. S. dazu auch schon CLEMEN (1941/42) 130, demzufolge die Mitteilung des Plinius „unseren späteren Nachrichten über die Umwandlung bei den Kelten [widerspricht], wonach nur diejenige, die eine schädliche Wirkung haben sollte, in dieser dem Lauf der Sonne entgegengesetzten Richtung stattfand.“ S. weiters GUYONVARCH – LE ROUX (1998) 382.

⁶⁰⁵ MAIER (2001a) 118. – Irreführend ist daher die bereits zitierte (s. o. A. 599) Übersetzung von Claus FRIEDRICH, a.a.O. 335: „Sie verehren die Götter auf den Knien, indem sie sich nach rechts wenden.“

σάμενοι ὕπτιοι ἐκταθέντες ἐπὶ θυρεῶν κεῖνται, καὶ παραστὰς τις ξίφει τὸν λαιμὸν ἀποκόπτει.

Dieses hochinteressante Zeugnis verdanken wir abermals Athenaios' *Gelehrtenmahl*, in dessen viertem Buch er die Gelagesitten unterschiedlicher Völker zusammenstellte. Vorliegendes Zitat stammt ebenfalls aus der keltischen Ethnographie im 23. Buch von Poseidonios' *Historien*, wie Athenaios weiter oben ausdrücklich angibt. In diesem bekannten Fragment ist zuerst von den bei keltischen Gastmählern üblichen Zweikämpfen die Rede, die gelegentlich im Streit um das beste Stück Fleisch bis zum Tod führen konnten.⁶⁰⁸ Von diesen martialischen Exzessen bei Gelagen scheidet (ἄλλοι!) Poseidonios solche, die in aller Öffentlichkeit stattfanden, wie der Gebrauch von ἐν θεάτρῳ nahelegt.⁶⁰⁹ Eine erste profunde und noch heute lesenswerte Beschäftigung mit dem hier beschriebenen Ritual lieferte 1925 der Ethnologe Marcel MAUSS in einem kurzen Aufsatz mit dem Titel *Sur un texte de Posidonius. Le suicide, contre-prestation suprême* in der Revue Celtique.⁶¹⁰ Um so verwunderlicher ist es daher, daß das vorliegende

haben, und sie unter ihren nächsten Verwandten⁶⁰⁶ als Geschenk verteilt haben, legen sie sich rücklings auf ihre Schilde, und einer, der danebensteht, schneidet ihnen mit einem Schwert die Kehle durch.⁶⁰⁷

Testimonium keine Aufnahme in ZWICKERS Sammlung gefunden hat. Jedenfalls beurteilt MAUSS die hier gegebene Schilderung als die eines gewissenhaften Ethnographen vom Rang eines Poseidonios, der eine solide und exakte Beschreibung auf der Basis von tatsächlichen Beobachtungen liefert.⁶¹¹ Seiner Ansicht nach ist das hier vollzogene Selbstopfer nur im Rahmen des archaischen Systems des Gabenaustausches zu verstehen, für das Mauss die Bezeichnung ‚totale Leistung vom agonistischen Typ‘ („prestation totale à forme agonistique“) oder kurz *potlatch* vorschlug.⁶¹² Die ungewöhnliche Form des Selbstmordes sei hier als äußerste Gegenleistung für die erhaltenen Gaben zu verstehen, die man unter normalen Umständen mit zumindest gleichwertigen Geschenken erwidern hätte müssen. Durch seinen in aller Öffentlichkeit vollzogenen rituellen Freitod entzieht sich der Mann diesen notwendigen Gegengaben auf eine für ihn höchste ehrenvolle und für seine Verwandten gewinnträchtige Weise.⁶¹³ Zum Verständ-

⁶⁰⁶ KAIBEL hat das ἤ ‚oder‘ zwischen ἀναγκαίους und φίλους der Hss. emendiert und versteht φίλους als Adjektiv zu ἀναγκαίους. Für MAUSS (1925) 326 A. 1 ist diese Korrektur „souhaitable“. Zwingend ist diese Änderung allerdings nicht, wie die in diesem Detail beträchtlich voneinander abweichenden Übersetzungen (s. dazu die Zusammenstellung in A. 609) zeigen.

⁶⁰⁷ Das griech. Wort λαιμός heißt ‚Kehle, Gurgel, Hals‘ und ἀποκόπτειν ‚abhauen, abschneiden‘, daher zutreffend EDELSTEIN – KIDD (1988–1999) II.1 316: „τὸν λαιμὸν ἀποκόπτει suggests decapitation rather than cutting their throats ...“, die auch dementsprechend (III 136) mit „cut off his head“ übersetzen.

⁶⁰⁸ Zu diesen Zweikämpfen s. den Kommentar zu Poseid. FGrHist 87 F 116 = Diod. 5, 28,5 f. [20 T 9].

⁶⁰⁹ Zu Recht merkt MALITZ (1983) 190 A. 172 hierzu an: „ἐν θεάτρῳ ist nicht wörtlich zu nehmen.“ Das griech. Wort θεάτρον bezeichnet nicht nur das ‚Theater(gebäude)‘ schlechthin, sondern auch die dort abgehaltene (Volks-)Versammlung oder ganz einfach das ‚Publikum‘. S. dazu auch EDELSTEIN – KIDD (1988–1999) II.1 316: „ἐν θεάτρῳ seems to indicate some sort of public occasion as distinct from a dinner party.“ – Die genaue Bedeutung des Wortes muß leider offen bleiben, wobei sich diese Unsicherheit auch in den schwankenden Übersetzungen zeigt: MALITZ (1983) 190: „in einer Versammlung“. – Ursula und Kurt TREU, Athenaios von Naukratis, Das Gelehrtenmahl [= Auswahl], Leipzig 1985 (= Sammlung Dieterich Band 329), 83: „vor dem Publikum“. – HERRMANN (1988–1991) I 69: „auf dem Schauplatz“. – DOBESCH – WENK (1989) 102: „während alle Anwesenden zusahen“. – BIRKHAN (1997) 895: „vor der ganzen Versammlung“. – Claus FRIED-

RICH, Athenaios. Das Gelehrtenmahl (= Bibliothek der griechischen Literatur Bd. 48), Stuttgart 1998, 2. Teil. Buch IV–VI, 338: „im Theater“. – TIERNEY (1959/60) 247: „in the presence of the assembly“. – EDELSTEIN – KIDD (1988–1991) III 136: „from the public audience“. – CLARKE (1999) 362: „at the public spectacle“. – Philip Mitchell FREEMAN, in: KOCH – CAREY (1995) 10 läßt das Wort überhaupt aus. – FREEMAN (2002) 25 jedoch: „at feasts“. – MAUSS (1925) 325: „dans la salle de cérémonie“. – COUGNY – LEBÈGUE (1986–93) I 374, BAYET (1930) 92, 100 und LE ROUX (1961a) 35: „sur un théâtre“. – BRUNAUX (1996) 186: „dans un théâtre (ou dans un lieu d’assemblée)“. – RUGGERI (2000) 134: „tra gli spettatori“. – Für unglücklich halte ich die mit dem Förderpreis des französischen Kulturministeriums ausgezeichnete (!) deutsche Übersetzung von Christian SCHWEIGER von GUYONVARCH – LE ROUX (1986a), in: GUYONVARCH – LE ROUX (1998) 93: „Andere wiederum lieferten folgendes Schauspiel.“

⁶¹⁰ MAUSS (1925) 324–329, dort auch die Auseinandersetzung mit der älteren Forschung, die dieser Stelle aber nur sehr spärliche Aufmerksamkeit geschenkt hat. Eine kritische Würdigung von MAUSS' Artikel findet man bei FEUVRIER-PRÉVOTAT (1978) 246 f. + AA. 24–26, BRUNAUX (1996) 113, 161.

⁶¹¹ MAUSS (1925) 326. – Zu einer ähnlich positiven Einschätzung des Quellenwertes der Stelle gelangt auch BAYET (1930) 98.

⁶¹² MAUSS (1925) 326; vgl. MAUSS (1990) 22 f. – Zum Begriff *potlatch* s. die Ausführungen zu Phylarchos FGrHist 81 F 2 = Athen. 4, 34 [12 T 1] + A. 312.

⁶¹³ MAUSS (1925) 326 f. mit einem Verweis auf S. 329 auf eine ethnologische Parallele bei den afrikanischen Ashanti. – Zutreffend ist die Bemerkung von BRUNAUX (1996) 161: „Que la

nis dieser Stelle verweist MAUSS auch auf die bei den Galliern existenten Vorstellungen von der Seelenwanderung und einem Leben nach dem Tod.⁶¹⁴

Seit diesem Aufsatz von MAUSS ist das Poseidoniosfragment regelmäßig Gegenstand von Vermutungen und Erklärungen aller Art. So hat James J. TIERNEY die bekannte Caesarstelle über die Menschenopfer bei den Galliern hiermit verbinden wollen. Diese gelobten bekanntlich, in Zeiten großer Gefahr oder Krankheit solche Opfer, denen Druiden vorstanden, darzubringen, da sie glaubten, das *numen* der unsterblichen Götter könne nur dann versöhnt werden, wenn man für das Leben eines Menschen wiederum ein Menschenleben darbringe (*quod pro vita hominis, nisi hominis vita reddatur*). In Analogie dazu vermutete TIERNEY: „The person vowed may be a slave or client who is given his life-price guaranteed publicly by the Druid to go to his kin, before he meets his death.“⁶¹⁵

Gegen eine solche Deutung spricht allerdings, daß das bei Poseidonios geschilderte Opfer ganz anderer Natur ist. Caesar sagt nämlich ausdrücklich, daß man bei solchen Opfern primär auf Verbrecher aller Art zurückgriff und nur in Ausnahmefällen auch Unschuldige opferte.⁶¹⁶ Das Moment der Freiwilligkeit fehlt im Unterschied zu Poseidonios, der das ehrenvolle Selbstopfer einer Person beschreibt, die man angesichts der wertvollen Gaben wohl kaum als Sklave oder niedrigen Klienten ansprechen wird.

mort dans ce rite soit conçue comme une monnaie d'échange est indubitable, le texte est d'ailleurs suffisamment clair. En revanche, rien n'indique que la mort intervienne à la suite d'une compétition de dons.“

⁶¹⁴ MAUSS (1925) 328 + AA. 1 f. mit Verweis auf Poseid. FGrHist 87 F 116 = Diod. 5, 28,5 f. [20 T 9], Val. Max. 2, 6,10 [*], Pomp. Mela 3, 19 [*]. – S. dazu auch MEID (1986c) 73: „The notion of more or less willingly staking one's life in an unequal exchange is only explicable against the background of Celtic religious belief.“ – Ähnlich CHADWICK (1997) 54 und GUYONVARC'H – LE ROUX (1998) 94.

⁶¹⁵ TIERNEY (1959/60) 215, vgl. 202, Caes. bell. Gall. 6, 16,2 f. [23 T 16].

⁶¹⁶ Caes. bell. Gall. 6, 16,5 [23 T 16]: *supplicia eorum, qui in furto aut latrocinio aut aliqua noxia, sint comprehensi, gratiora dis immortalibus esse arbitrantur. sed cum eius generis copia deficit, etiam ad innocentium supplicia descendunt.*

⁶¹⁷ DOBESCH (1980) 421: „Der Schild weist dabei wohl auf den militärischen Charakter – und damit die vornehmere Natur (kein bloßer Knechtsdienst!) – dieser Gefolgschaftsleistung hin.“ – Zustimmung auch PESCHEL (1989) 274: „Zugleich erscheint der Vorgang ehrenvoll. Es ist keine bloße Untertanenleistung eines Knechtes für seinen Herrn.“ – Noch weiter geht BRUNAUX (1996) 161: „L'homme qui se sacrifie est, de toute évidence, un guerrier et plus vraisemblablement un chef qui semble entouré de clients.“ und 162: „Il est clair, en effet, que

Vielmehr weisen einige Elemente darauf hin, daß es sich um einen Ritus aus dem militärischen Bereich handelt.⁶¹⁷ Überzeugender ist daher die Deutung von Jacques MOREAU, der diesen Ritus nicht nur mit dem keltischen Unsterblichkeitsglauben, sondern vor allem mit dem keltischen Klientel- und Gefolgschaftssystem in Verbindung brachte. Bei diesem öffentlichen Akt handelte es sich um eine Zeremonie, „die zwischen dem Spender und dem Empfänger eine gegenseitige Verpflichtung für das Leben nach dem Tode begründete.“⁶¹⁸ Vor diesem Hintergrund wird das Selbstopfer verständlich, denn es garantiert die ehrenvolle Gefolgschaft über den Tod hinaus. Solche Verpflichtungen waren im Rahmen des keltischen Gefolgschaftssystems weitverbreitet. Es sei nur an die todestreuen *clientes* des Litaviccus oder die *soldurii* bei den aquitanischen Sotiaten erinnert.⁶¹⁹ Für den eminent militärischen Charakter spricht außerdem die Tatsache, daß dem Opfer der Kopf abgeschlagen wird,⁶²⁰ wie es bei den Kelten im Krieg mit den besiegten Gegnern zu geschehen pflegt.⁶²¹ Für Jean-Louis BRUNAUX ist es daher möglich, „que celui qui découpe le crâne se rembourse de cette manière des cadeaux qu'il vient de faire. Le crâne qu'il acquiert vaut des «sommés d'argent ou d'or ou des amphores de vin», ce ne peut être que celui d'un grand soldat.“⁶²² Allerdings läßt sich ein solcher Schluß nicht aus dem bei Athenaios erhaltenen Text ziehen. Denn dort wird der Spender von Gold, Silber oder

le rite s'articule sur une thématique guerrière. La victime est en armes, on la couche sur son bouclier, on lui coupe la tête avec une épée. A l'évidence, l'homme se met symboliquement dans la situation d'un combat.“ – BIRKHAN (1997) 895 möchte bei der Behandlung des keltischen Sakralkönigtums und speziell des Selbstopfers des Catuvolcus (s. dazu Caes. bell. Gall. 6, 31,5 [23 T 20]) „auf eine sehr merkwürdige Poseidonios-Stelle bei Athenaios (IV, 40) hinweisen, wo von keltischen Fürsten gesagt wird ...“.

⁶¹⁸ MOREAU (1961) 57, zustimmend FISCHER (1973) 451, PESCHEL (1989) 274.

⁶¹⁹ Caes. bell. Gall. 7, 40,7 [23 T 25]: Litaviccus, Caes. bell. Gall. 3, 22,1–4 [23 T 7]; Nic. Dam. FGrHist 90 F 80 = Athen. 6, 54 [*]: *soldurii*. Auf die enge geistige Verwandtschaft zwischen dem Poseidoniosfragment und diesen Nachrichten verweisen auch FISCHER (1973) 451, DOBESCH (1980) 421, HERRMANN (1988–1991) I 441 f., BRUNAUX (1996) 161. – Für weitere Belegstellen zur rituellen *devotio* im Rahmen des keltischen Gefolgschaftswesens, s. den Kommentar zu Pol. 2, 31,1 f. [16 T 4].

⁶²⁰ S. dazu die Ausführungen in A. 607.

⁶²¹ Zur weitverbreiteten Sitte der *têtes coupées* s. die Kommentare zu Poseid. 87 F 55 = Strab. Geogr. 4, 4,5 [20 T 6] und Poseid. 87 F 166 = Diod. 5, 29,5 [20 T 11].

⁶²² BRUNAUX (1996) 162.

Weinamphoren nicht benannt und die Person, die das Opfer tötet, wird offensichtlich als nicht identisch mit diesem gedacht, wie mir aus dem καὶ παραστάς τις hervorzugehen scheint.⁶²³

Zu bedenken ist bei der Interpretation des vorliegenden Testimoniums jedoch prinzipiell zweierlei: zum einen steht das hier geschilderte Ritual in der erhaltenen antiken Literatur völlig isoliert da, zum anderen ist es uns nur in indirekter Form als offensichtlich gekürztes Zitat erhalten, ohne daß der Kontext und der ursprüngliche Umfang bei

Poseidonios rekonstruierbar wären.⁶²⁴ Als halbwegs gesichert kann nur gelten, daß es sich um eine ausgesprochen wertvolle Information über eine sicher nicht singuläre (aber sicher auch nicht alltägliche) Form der rituellen Selbstopferung handelt. Die Person des Opfers gehörte aller Voraussicht nach einer sozial gehobeneren Schicht an, wobei der Text für Benennungen wie ‚chef‘ oder ‚Fürst‘ keinerlei Anhaltspunkte liefert. Der Ritus weist außerdem militärische Züge auf und ist eng mit keltischen Vorstellungen von Gefolgschaftstreue und Jenseits verknüpft.

20 T 3 Poseidonios FGrHist 87 F 17 = Athen. 6, 49

FGrHist II A p. 230,31–38 = THEILER F 172 = EDELSTEIN – KIDD F 69 = Athen. 6, 49 p. 246 C–D = II p. 50,6–14 KAIBEL = ZWICKER 14:

Ποσειδώνιος δ' ὁ Ἀπαμεὺς ἐν τῇ κ' καὶ τρίτῃ τῶν ἱστοριῶν „Κελτοί“, φησί, „περιάγονται μεθ' αὐτῶν καὶ πολεμοῦντες συμβιωτάς, οὓς καλοῦσι παρασίτους. οὗτοι δὲ ἐγκώμια αὐτῶν καὶ πρὸς ἀθρόους λέγουσιν ἀνθρώπους συνεστῶτας καὶ πρὸς ἕκαστον τῶν κατὰ μέρος ἐκείνων ἀκροωμένων. τὰ δὲ ἀκούσματα αὐτῶν εἰσιν οἱ καλούμενοι βάρδοι· ποιηταὶ δὲ οὗτοι τυγχάνουσι μετ' ᾧδῆς ἐπαίνους λέγοντες.“

Wiederum bei Athenaios überliefert ist auch dieses weitere Fragment aus der keltischen Ethnographie im 23. Buch der *Historien*. Bedauerlicherweise ist es nur ein stark verkürztes oder gekürztes Exzerpt, da es bei Athenaios in einem längeren Abschnitt steht, in dem er das Thema der Parasiten behandelte, und er daher hier lediglich an der Nennung dieses Wortes interessiert war. So folgt unmittelbar auf dieses Fragment eine andere Stelle aus Poseidonios' *Historien* über den παράσιτος des Seleukidenkönigs Antiochos VIII. Grypos, namens Apollonios.⁶²⁵ Aus welchem ursprünglichen Kontext das vorliegende Zitat stammt, läßt

Poseidonios aus Apameia sagt im 23. Buch der *Historien*: Die Kelten führen auch im Krieg Leute, die (ständig) bei ihnen leben, mit sich, die sie Parasiten nennen. Diese verkünden das Lob ihrer Herren sowohl vor Gruppen zusammenstehender Menschen, als auch für jeden, der ihnen einzeln (der Reihe nach) zuhört. Für die musikalische Unterhaltung sorgen die sogenannten Barden – das sind Dichter, die mit Gesang Lobsprüche vortragen.

sich daher nur vermuten.⁶²⁶ Erschwert wird die Interpretation zusätzlich durch die auffällige Formulierung „Leute, die (ständig) bei ihnen leben, die sie Parasiten nennen“ (συμβιωτάς, οὓς καλοῦσι παρασίτους), denn es ist evident, daß παράσιτος kein keltisches, sondern ein griechisches Wort ist. Sehr plausibel ist daher die von James J. Tierney geäußerte Vermutung, daß „Posidonius quoted the Celtic word for this class and the words ‘parasite’ and ‘companion’ are parts of his glosses on it.“⁶²⁷ Die altkeltische Bezeichnung dieser Berufsgruppe ist damit unwiderbringlich verloren. Ihre Aufgaben werden aus dem Zitat bei

⁶²³ Das Partizip παραστάς deutet vielmehr auf einen (Opfer-)Helfer.

⁶²⁴ Auf diese Bedenken weist zu Recht BRUNAUX (1996) 161. Unzulässig ist daher auch das Urteil von MOREAU (1961) 57: „Posidonius berichtet über einen Ritus, den er offensichtlich nicht verstanden hat ...“. – Wie Poseidonios diese Form des Selbstmordes bewertete, läßt sich nur vermuten; wohl nicht sonderlich positiv, wenn man VOILLAT SAUER (1992) 107 folgt: „... le texte transmis par Athénée est une simple description dépourvue de tout commentaire. En fait, il est peu vraisemblable que Posidonios ait établi un lien entre l'εὐλογος ἐξαγωγή, «la sortie raisonnée» stoïcienne et le suicide rituel des Gaulois: la première est une action mûrement réfléchie, prérogative du sage, tandis que le second est la manifestation d'un orgueil

exacerbé, d'un désir effréné de prouver sa supériorité. A ce titre, Posidonios ne pouvait que condamner ce type de suicide.“

⁶²⁵ Poseid. FGrHist 87 F 23 = EDELSTEIN – KIDD F 74 = THEILER F 204; s. dazu MALITZ (1983) 179 A 78, 297.

⁶²⁶ RUGGERI (2000) 76: „facente parte di una descrizione dei costumi bellici dei Celti o, più probabilmente, della loro classe colta.“ – S. dazu auch CLARKE (1999) 363 f.

⁶²⁷ TIERNEY (1959/60) 203. – Zustimmend WILLIAMS (1979/80) 317, RUGGERI (2000) 76: „La parola παράσιτοι ... non è evidentemente una parola celtica come ci saremmo aspettati; probabilmente Posidonio citò l'originale parola celtica e παράσιτοι è una semplice glossa.“ – DOBESCH (1980) 426 spricht von „ein wenig eine interpretatio Graeca“.

Athenaios auch nur sehr vage kenntlich. Sie verkünden das Lob ihrer Herren, und zwar vor größeren Versammlungen als auch vor einzelnen. Weiters erfahren wir, daß sie von ihren Herren auch im Krieg mitgeführt werden (περιάγονται μεθ' αὐτῶν καὶ πολεμοῦντες). Gerade die Verwendung von καὶ ‚auch, sogar‘ setzt implizit voraus, daß es sich um einen zusätzlichen Tätigkeitsbereich handelt, daß sie also auch in friedlichen Zeiten zum Einsatz kamen.⁶²⁸ Aufgrund dieser knappen Beschreibung könnte man den Eindruck gewinnen, daß die sogenannten Symbioten oder Parasiten mit den auch sonst in der antiken Literatur für die Kelten belegten Barden identisch seien.⁶²⁹ Jedoch werden diese gleich darauf namentlich genannt und als „Dichter, die mit Gesang Lobreden vortragen“ definiert. Soweit es das verknäppte Exzpt bei Athenaios erkennen läßt, werden hier „die sogenannten Barden“ (οἱ καλούμενοι βάρδοι) offensichtlich von den „Leuten, die (ständig) bei ihnen leben, die sie Parasiten nennen“ (συμβιωτάς, οὓς καλοῦσι παρασίτους) als eine eigene Gruppe geschieden.

Beide tragen zwar Lobreden vor (ἐγκώμια respektive ἐπαίνους), allerdings „mit Gesang“ (μετ' ᾠδῆς) nur die Barden.⁶³⁰ Vermutlich liegt hierin ein oder das unterscheidende Merkmal.⁶³¹ Vielleicht läßt sich daraus mit J. E. Caerwyn WILLIAMS auch der Analogieschluß ziehen, daß die sogenannten Parasiten ihre Eulogien in Prosa vortrugen.⁶³² Diesem Autor verdanken wir auch die umfangreichste Untersuchung von *Posidonius' Celtic Parasites*, auf die für weitere Informationen nachdrücklich verwiesen sei. Dabei geht WILLIAMS von der Fragestellung aus, warum Poseidonios das nicht mehr erhaltene keltische Wort gerade mit συμβιωτής respektive παράσιτος glossiert hat. Zu betonen ist hierbei, daß mit dem Wort παράσιτος ursprünglich eine sakrale Funktion bezeichnet wurde, nämlich der Tischgenosse von Gottheiten.⁶³³ Funktional eng verknüpft war der παράσιτος auch mit dem Herold (κῆρυξ), der in homerischer Zeit „certain functions in the execution of sacrifices and the preparation of feasts“ hatte.⁶³⁴ Eine Bedeutungsveränderung erfuhr das Wort erst in

⁶²⁸ TIERNEY (1959/60) 248 „übersetzt“ daher sachlich zutreffend: „The Celts have in their company even in war (as well as in peace) companions whom they call parasites.“ – Ähnlich frei die Wiedergabe von FREEMAN (2002) 30: „... the Celts have with them in war and peace companions whom they call parasites.“ – Richtig auch die meisten anderen mir zugänglichen Übersetzungen, wie die von COUGNY – LEBÈGUE (1986–93) I 373, DINAN (1911) 331, Charles Burton GULICK, Athenaeus. The Deipnosophists (Loeb), London 1957, III 109, MALITZ (1983) 179, DOBESCH – WENK (1989) 102, Philip Mitchell FREEMAN, in: KOCH – CAREY (1995) 10, CUNLIFFE (1997) 101, EDELSTEIN – KIDD (1988–1999) III 137, CLARKE (1999) 363, RUGGERI (2000) 134. – Irreführend ist jedoch jene von Claus FRIEDRICH, Athenaios. Das Gelehrtenmahl (= Bibliothek der griechischen Literatur Bd. 48), Stuttgart 1998, 2. Teil. Buch IV–VI, 481: „Die Kelten haben, wenn sie Krieg führen, ständige Begleiter bei sich ...“.

⁶²⁹ Keinen Unterschied zwischen den beiden Gruppen macht KENDRICK (1927) 134 A. 2: „In the latter part of the passage Poseidonios refers to bards by name, but I cannot read that he distinguishes them from the company of the parasitical musicians.“ – Ebenso wenig BIRKHAN (1997) 935: „Poseidonios sagte ja, daß die Barden das Heer und die Fürsten auf den Zügen als „Speisegenossen“ („Parasiten“) begleiteten, um die Kriegshelden sozusagen „vor Ort“ zu preisen ...“ und 1095: „Immerhin werden die Preis- und Schmählieder der als „Parasiten“ in der Umgebung des Herrn befindlichen Barden von Appianos (Celt. 12), Athenaios (VI 49, 3), Ammianus Marcellinus (XV, 9, 8) und Diodoros (V, 31) erwähnt.“ – Gerade im letzten Zitat werden jedoch die zu den Barden und den Parasiten verfügbaren Informationen in allzu unbedenklicher Weise vermischt.

⁶³⁰ Daß der Gesang wesentlich für den Barden war, wird auch aus anderen Stellen ersichtlich. So berichtet Poseid. FGrHist 87 F

18 = Athen. 4, 37 p. 152 D–F [20 T 4] von einem keltischen Dichter, der vor dem Fürsten Louernios „mit Gesang dessen hohe Stellung pries“ (μετὰ ᾠδῆς ὑμνεῖν αὐτοῦ τὴν ὑπεροχὴν). Ausdrücklicher noch Poseid. FGrHist 87 F 116 = Diod. 5, 31,2 [20 T 13]: εἰσὶ δὲ παρ' αὐτοῖς καὶ ποιηταὶ μελῶν, οὓς βάρδους ὀνομάζουσιν. οὗτοι δὲ μετ' ὀργάνων ταῖς λύραις ὁμοίων ᾄδοντες οὓς μὲν ὑμνοῦσιν, οὓς δὲ βλασφημοῦσιν. Für die Barden s. den Kommentar zur Stelle.

⁶³¹ So die Deutung von TIERNEY (1959/60) 203: „It is important to realize that this apparent duplication of the Bards is only apparent. The distinctions are clear and, presumably, accurate ...“. – EDELSTEIN – KIDD (1988–1999) II.1 317: „Presumably παράσιτοι and βάρδοι are different categories. μετ' ᾠδῆς distinguishes the Bards, who sing to musical accompaniment (ἀκούσματα, 6) ...“. – RUGGERI (2000) 76 f.: „Bisogna distinguere tra le differenti categorie dei παράσιτοι (dei capitribù, possiamo aggiungere) e dei βάρδοι; μετ' ᾠδῆς caratterizza i bardi ...“.

⁶³² WILLIAMS (1979/80) 326: „Both parasites and bards delivered eulogies, the difference between them, apparently, lay in the fact that the latter were poets who delivered their eulogies in song, while the former, by implication, were not poets, and must have delivered their eulogies in prose, if they were not delivering the eulogies composed by someone else, e.g. by the bards, in which case the Celtic parasite would have been the counterpart of the *reacaire* in medieval Irish and the *datgeiniad* in the medieval Welsh society.“

⁶³³ WILLIAMS (1979/80) 317 f. – Belegt sind solche παράσιτοι z. B. für Apollon, die Dioskuren und Herakles. Ausführlicher dazu Ludwig ZIEHEN, παράσιτοι (1.) RE XVIII.4 (1949) 1377–1381.

⁶³⁴ WILLIAMS (1979/80) 319 – Den Vergleich zwischen homerischen Herolden und Poseidonios' Parasiten zieht bereits TIER-

der Mittleren Komödie, in der sich der Parasit als ‚Schmarotzer‘, der keine Posse und Schmeichelei ausläßt, um zu einer Gratismahlzeit zu gelangen, zu einem eigenen Bühnentypus herausbildete.⁶³⁵ Daraus resultiert auch die Frage, „whether Posidonius in choosing the Greek word παράσιτος to gloss the original Celtic word, had in mind some of the jesting and buffoonery which were associated in the minds of his Greek readers with the less pleasing aspects of the parasites ...“.⁶³⁶ Ohne hier die ganze von WILLIAMS beigebrachte Evidenz referieren zu können, sein Schluß lautet jedenfalls: „the tendency to buffoonery in both prose and poetry goes back to the very origins of Celtic Dichtung, and that the class which produced them, one of the several classes in the Celtic order corresponding to the ancient Indian *brāhmaṇa*, must have contained some individuals who gave greater prominence to buffoonery than others. To these I suggest, Posidonius or his informant could rightly apply the Greek word παράσιτος.“⁶³⁷ Ursprünglich muß

der keltische Parasit jedoch ein Lobredner gewesen sein, „perhaps, a eulogist of the god or gods for whom the feast was given, and, in the second instance, a eulogist of the king or chieftain who gave the feast.“⁶³⁸ Im Laufe der Zeit hätte dann auch das keltische Gegenstück zum παράσιτος einen Bedeutungswandel zum Negativen vollzogen. WILLIAMS möchte weiters mit aller Vorsicht den air. *drúth* ‚Narr‘ oder ‚professionellen Possenreißer‘, der aber in älteren altirischen Texten auch unter den Graden des Dichters (*filí*, pl. *filid*) genannt wird, mit dem παράσιτος vergleichen.⁶³⁹ Wie auch immer man diese hochinteressanten, wenn auch stark hypothetischen Überlegungen beurteilen mag, es ist nicht unwahrscheinlich, daß wir durch Poseidonios bereits für die altkeltische Zeit eine Ausdifferenzierung des Dichterstandes bezeugt haben, wie es für die air. *filid* hinlänglich belegt ist.⁶⁴⁰ Mehr als einen vagen Hinweis darauf kann jedoch die bei Athenaios reichlich verkürzte Nachricht nicht bieten.

20 T 4 Poseidonios FGrHist 87 F 18 = Athen. 4, 37

FGrHist II A p. 231,1–18 = THEILER F 170 = EDELSTEIN – KIDD F 67 = Athen. 4, 37 p. 152 D–F = I p. 345,1–20 KAIBEL = ZWICKER 14 f.:

ἔτι ὁ Ποσειδώνιος διηγούμενος καὶ τὸν Λουερνίου τοῦ Βιτύιτος πατρὸς πλοῦτον τοῦ ὑπὸ Ῥωμαίων καθαιρεθέντος, φησὶ δημαγωγοῦντα αὐτὸν τοὺς ὄχλους ἐν ἄρματι φέρεσθαι διὰ τῶν πεδίων καὶ διασπείρειν χρυσὸν καὶ ἄργυρον ταῖς ἀκολουθούσαις τῶν Κελτῶν μυριάσι φράγμα τε ποιεῖν δωδεκαστάδιον τετράγωνον, ἐν ᾧ πληροῦν μὲν ληνοὺς πολυτελοῦς πόματος, παρασκευάζειν δὲ τοσοῦτο βρωμάτων πλῆθος ὥστε ἐφ’ ἡμέρας πλείονας ἐξεῖναι τοῖς βουλομένοις εἰσερχομένοις τῶν παρασκευασθέντων ἀπολαύειν, ἀδιαλείπτως διακονουμένους. ἀφορίσαντος δ’ αὐτοῦ προθεσμίαν ποτὲ τῆς θοίνης ἀφυστερήσαντά τινα τῶν βαρβάρων ποιητὴν ἀφικέσθαι καὶ συναντήσαντα μετὰ ᾠδῆς ὑμνεῖν αὐτοῦ τὴν ὑπεροχὴν, ἑαυτὸν δ’ ἀποθρηνεῖν ὅτι ὑστέρηκε, τὸν δὲ τερφθέντα θυλάκιον αἰτῆσαι χρυσίου καὶ ῥῖψαι αὐτῷ παρατρέχοντι. ἀνελόμενον δ’

Ferner sagt Poseidonios beim Bericht über den Reichtum des Louernios, des Vaters des Bituitos, der von den Römern entthront wurde, er sei, um die Pöbelmassen für sich zu gewinnen, in einem Wagen durch das Land gefahren und habe Gold und Silber an die zehntausenden ihm folgenden Kelten ausgestreut, und er habe auch eine viereckige Einzäunung von zwölf Stadien Umfang eingerichtet, innerhalb der er Fässer mit kostbarem Getränk gefüllt und eine solche Menge von Essen bereitgestellt habe, daß mehrere Tage lang jeder nach Belieben eintreten und sich an den bereitgestellten Dingen gütlich tun konnte, bei ununterbrochener Bedienung. Nachdem Louernios einen Schlußtag für das Fest bestimmt hatte, sei ein Dichter von den Barbaren zu spät gekommen, und als er Louernios begegnete, habe er mit Gesang dessen hohe Stellung gepriesen, und sich selbst beklagt, daß er zu spät gekommen sei. Louernios habe sich

NEY (1959/60) 203: „The former class may have been a kind of honorary herald (like the Homeric heralds) who opened the proceedings at the council (Cæsar’s *senatus*) and called on each chieftain by his honorific genealogy.“

⁶³⁵ Belege bei ENST WÜST – August HUG, *παράσιτοι* (2.), RE XVIII.4 (1949) 1381–1405, Walther KRAUS, *Parasitos*, KIP IV (1979) 507 f.

⁶³⁶ WILLIAMS (1979/80) 327. – Auch MALITZ (1983) 179 A. 78 vermerkt: „Der ‘Parasit’ kann für Poseidonios eigentlich keine

gute oder auch nur neutrale Bedeutung gehabt haben ...“. Der bei Athenaios erhaltene Text vermittelt jedenfalls den Eindruck, daß sich Poseidonios über die keltischen Parasiten lustig machte.

⁶³⁷ WILLIAMS (1979/80) 340.

⁶³⁸ WILLIAMS (1979/80) 326.

⁶³⁹ WILLIAMS (1979/80) 342 f.

⁶⁴⁰ S. dazu MEID (1971) 10 f., MEID (1974), MAIER (1994) 125 mit weiterer Literatur.

ἐκείνον πάλιν ὑμνεῖν λέγοντα διότι τὰ ἔχνη τῆς γῆς ἐφ' ἧς ἄρματα λατεῖ χρυσὸν καὶ εὐεργεσίας ἀνθρώποις φέρει. ταῦτα μὲν οὖν ἐν τῇ τρίτῃ καὶ εἰκοστῇ ἰστόρησεν.

Diese berühmte und viel zitierte Stelle ist abermals bei Athenaios überliefert und zwar im Anschluß an das bereits behandelte Fragment über die keltischen Tischsitten.⁶⁴¹ Wie Athenaios' eigenen Worten zu entnehmen ist, stammt auch das vorliegende Fragment aus dem 23. Buch von Poseidonios *Historien*. Es gehört wohl ebenfalls zur keltischen Ethnographie, stammt jedoch aus einem anderen Abschnitt als JACOBYS F 15, worauf auch Athenaios' einleitendes ἔτι „ferner, außerdem, weiterhin“ hindeuten dürfte.⁶⁴² Der Tatsache, daß hier Poseidonios relativ ausführlich exzerpiert wurde, verdanken wir einen der wertvollsten Einblicke in keltische Sozialstrukturen um die Mitte des 2. Jh.s v. Chr. Es ist möglich, wenn auch nicht sicher,⁶⁴³ daß Poseidonios diese Episode im Rahmen seiner Vorgeschichte der kriegesischen Auseinandersetzungen zwischen Römern und Arvernern (die der heutigen Auvergne den Namen gaben) eingefügt hat.⁶⁴⁴ Letztere waren einer der mächtigsten und reichsten Stämme im Gallien jener Jahre und gerieten aufgrund ihrer Großmachtpolitik unter ihrem Fürsten Bituitos, dem Sohn des Louernios, mit den Römern in einen Konflikt, der in den Jahren 122 und 121 unter dem Konsul Q. Fabius Maximus Aemilianus und dem Prokonsul Cn. Domitius Ahenobarbus zugunsten der Römer entschieden wurde. Bituitos unterlag in der entscheidenden Schlacht an der *Isara* (j. Isère) und wurde später im Triumph des Fabius (oder des Domitius) aufgeführt, wo seine mehrfarbigen Waffen und sein silberner Streitwagen die Bewunderung der stadtrömischen Bevölkerung hervorriefen.⁶⁴⁵ Augenscheinlich erfreuten sich die Arvernerfürsten eines exzep-

darüber gefreut, ein Beutelchen mit Gold angefordert und habe es dem an seiner Seite Laufenden zugeworfen. Der Dichter habe das Beutelchen aufgehoben und ihn wieder besungen: die Spuren seines Wagens auf der Erde trügen Gold und Wohltaten für die Menschen. Dies nun hat Poseidonios im 23. Buch erzählt.

tionellen Reichtums, den sie auch gebühlich zur Schau stellten, was Poseidonios in der vorliegenden Stelle am Beispiel von Bituitos' Vater Louernios illustriert. Welche Intentionen der Rhodier mit seiner Schilderung des Arvernerfürsten verfolgte, wird in der althistorischen Forschung jedoch kontroversiell beurteilt. So sah Arnaldo MOMIGLIANO hierin ein mit Sympathie gezeichnetes Bild der keltischen Gesellschaft, deren hierarchische Struktur und aristokratische Extravaganzen Poseidonios geschätzt haben soll.⁶⁴⁶ Gegen eine solche Deutung wurden jedoch auch gewichtige Gegenstimmen laut. So ist dieses Fragment für Jürgen MALITZ „weniger die teilnahmevolle Schilderung vergangener Arverner-Herrlichkeit als ein Ausschnitt aus der Vorgeschichte der von Poseidonios mißbilligten Intervention des Bituitos in die Kämpfe zwischen Römern und Allobrogern.“⁶⁴⁷ Louernios werde als ein die Massen verführender Demagoge (δημαγωγὸν αὐτὸν τοὺς ὄχλους) charakterisiert, der bedenkenlos seinen Reichtum für politische Zwecke einsetzte.⁶⁴⁸ Ganz ähnlich auch I. G. KIDD, für den MOMIGLIANO „can surely not be right in representing Posidonius' view of the Celts as a glorified Homeric, or even 'golden' age, which he viewed with approval.“ Seiner Ansicht nach sei Louernios vielmehr in eine Reihe mit anderen durchwegs negativ gezeichneten poseidonischen „Königen“ wie Athenion zu stellen und sogar die Schilderung des Barden sei „unmistakably ironic“.⁶⁴⁹ Erst kürzlich wurde jedoch von Miska RUGGERI wieder im Sinne MOMIGLIANOS argumentiert.⁶⁵⁰ Wie man Poseidonios' literarische Absichten letztlich auch beurteilen mag, unbe-

⁶⁴¹ Poseid. FGrHist 87 F 15 = Athen. 4, 36 [20 T 1]. JACOBYS F 15 und F 18 werden von THEILER (1982) und EDELSTEIN – KIDD (1988–1999) als ein Fragment abgedruckt (F 170 respektive F 67). S. dazu allerdings die skeptischen Bemerkungen von CLARKE (1999) 362. Da die Fragmente jedoch thematisch nicht zusammenhängen, behalte ich JACOBYS Trennung bei.

⁶⁴² So EDELSTEIN – KIDD (1988–1999) II.1 313.

⁶⁴³ Für eine solche Einordnung sprechen sich MALITZ (1983) 179 und EDELSTEIN – KIDD (1988–1999) II.1 313 aus. Vorsichtiger ist in diesem Punkt CLARKE (1999) 362; 364 f.

⁶⁴⁴ Ausführlicher zu den historischen Ereignissen JULLIAN (1926) II 543 ff., spez. 548–550, HATT (1959) 38 f., CLEMENTE (1974) 77 f., EBEL (1976) 64–74, MALITZ (1983) 177, BIRKHAN (1997) 174–176.

⁶⁴⁵ Dieses Detail ist überliefert bei Flor. 1, 37 = 3, 2, 5: *nihil tamen conspicuum fuit in triumpho quam rex ipse Bituitus discoloribus in armis argenteoque carpento, qualis pugnauerat*. Eine praktische Zusammenstellung der weiteren antiken Nachrichten zu Bituitos findet sich bei HOLDER I 432 f.

⁶⁴⁶ MOMIGLIANO (1975) 69.

⁶⁴⁷ MALITZ (1983) 179.

⁶⁴⁸ S. dazu ausführlicher MALITZ (1983) 177–179.

⁶⁴⁹ EDELSTEIN – KIDD (1988–1999) II.1 314 f.

⁶⁵⁰ RUGGERI (2000) 75: „... ma noi ripetiamo con quest'ultimo che Posidonio guarda con simpatia non solo alla magnifica e teatrale generosità di Lovernio, ma anche al servilismo del bardo mercenario e ai rapporti permanenti di servaggio, e anzi rimpiange il fatto che un altro Lovernio non ci sarebbe stato.“ und

stritten bleibt, daß seine Schilderung trotz aller möglichen Parteinahmen ausgesprochen wertvolle und authentische Informationen zur keltischen Sozial- und Religionsgeschichte enthält. Eine etwas kürzere Darstellung von Louernios' Wirken ist bei Strabon erhalten, bei dem jedoch einige wesentliche Details, wie die Beschreibung des gewaltigen Festes und der Auftritt des Bardens, nicht genannt werden.⁶⁵¹ Obwohl Strabon geringfügige Abweichungen zu Poseidonios aufweist, geht sein Bericht direkt oder indirekt durch Vermittlung des Timagenes auch auf den Rhodier zurück.⁶⁵² Ein eigener Zeugniswert kommt der Strabonstelle daher nicht zu.⁶⁵³

Auf die Bedeutung des von Louernios ausgerichteten Festes wurde bereits im Kommentar zum Zeugnis des Phylarchos (FGrHist 81 F 2 = Athen. 4, 34 [12 T 1]) kurz hingewiesen. Dort wird von den gewaltigen Anstrengungen berichtet, die der reiche Galater Ariamnes unternahm, um seine Landsleute ein Jahr lang auf das Fürstlichste zu bewirten. Hier wie dort handelt es sich um klassische Fälle von latènezeitlichen ‚feastings‘, um *potlatch*-artige Aktionen,⁶⁵⁴ bei denen sich keltische Adelige durch enorme, geradezu verschwenderische Freigebigkeit profilieren konnten und wohl auch mußten. Solche aufwendigen Veranstaltungen gehörten nach keltischem Empfinden zu den Pflichten führender Gefolgsherrn und dienten diesen wiederum der Legitimation ihrer Herrschaft.⁶⁵⁵ Die beiden bei Athenaios erhaltenen Nachrichten sind letztlich nur vor

dem Hintergrund des keltischen Gefolgschaftssystems zu verstehen. Die Bedeutung eines Keltenfürsten stand und fiel mit der Größe seiner Anhängerschaft, die verköstigt und beschenkt werden mußte.⁶⁵⁶ Das Ausstreuen von Gold- und Silbermünzen, wie es Louernios praktizierte, ist daher nur „als eine besonders aufwendige Form der Besenkung seiner Gefolgschaft zu verstehen.“⁶⁵⁷ Neben dieser vor allem soziologisch interessanten Information bietet das Poseidoniosfragment auch Aufschlüsse für die keltische Religionsgeschichte.

Zum einen sagt Poseidonios, Louernios habe „eine vier-eckige Einzäunung von zwölf Stadien Umfang eingerichtet“ (φράγμα τε ποιεῖν δωδεκαστάδιον τετράγωνον). Zwölf griechische Stadien entsprechen ca. 2,4 km, was unter der Annahme einer quadratischen Form eine Seitenlänge von ungefähr 600 m ergeben würde. Welcher Art das φράγμα (Einzäunung, Einfriedung, Zaun, Mauer) war und welche Funktion es erfüllen sollte, wird leider nicht genauer gesagt. Dieses interessante Detail hat, soweit ich sehe, erstmals Ludwig BERGER in die Diskussion um die sogenannten Viereckschanzen eingebracht.⁶⁵⁸ Diese von Frankreich bis Tschechien verbreiteten spätkeltischen Wall-Graben-Anlagen, von denen einige hundert Beispiele bekannt sind und deren Schwerpunkt im heutigen Bayern und Baden-Württemberg lag, sind seit mehr als 150 Jahren Gegenstand intensiver Forschung.⁶⁵⁹ Kaum ein anderes Bodendenkmal hat derartig vielfältige Interpretationsversu-

76: „Nella storia di Lovernio non riusciamo proprio a ravvisare, nonostante gli sforzi, quell'ironia di cui parla Kidd.“

⁶⁵¹ Strab. Geogr. 4, 2,3: Βιτ(υ)ίτου δέ, τοῦ πρὸς τὸν Μάξιμον καὶ τὸν Δομήτιον πολέμησαντος, ὁ πατὴρ Λουέριος τοσοῦτον πλούτω λέγεται καὶ τρυφῇ διενεγκεῖν, ὥστε ποτὲ ἐπιδείξειν ποιούμενος τοῖς φίλοις τῆς εὐπορίας ἐπ' ἀπῆνης φέρεσθαι διὰ πεδίου, χρυσοῦ νόμισμα καὶ ἄργυρον δεῦρο κἀκεῖσε διασπείρων, ὥστε συλλέγειν ἐκείνους ἀκολουθοῦντας. Louerios, der Vater des Bituitos, der gegen Maximus und Domitius Krieg geführt hat, soll sich durch einen derartigen Reichtum und Luxus ausgezeichnet haben, daß er einmal – um seinen Freunden einen Beweis seines Wohlstandes zu liefern – auf einem Wagen durch die Ebene fuhr und dabei Gold- und Silbermünzen hierhin und dorthin verstreute, welche jene auf sammelten, die ihm folgten.

⁶⁵² Für Felix JACOBY, Kommentar zu FGrHist 87 F 18 könnte diese Notiz „an sich zusatz Strabons aus P[oseidonios] sein. aber der leichte inhaltliche unterschied gegen F 18 und die gesamt-konzeption des § 3 macht vermittlung durch Timagenes sicher.“

⁶⁵³ Anders jüngst MAC CANA (2002) 139: „Yet in one detail Strabo might seem to repair a minor inconsistency in the narrative of Athenaeus-Posidonius. Where the latter has the ruler throw a bag of gold to the poet running beside his chariot, the former has him scatter gold (and silver) coins to be gathered up by

those following behind, a variant that is more in accord with the poet's figure of Louernios's chariot tracks yielding up ‚gold and largesse‘. While it is not perhaps a matter of primary significance, it is possible that in this detail Strabo is closer to Posidonios's text; it may be noted that σπείρω, the simplex of Strabo's διασπείρω, ment ‚to sow (seed, a field, etc.), scatter like seed, strew.“ MAC CANA übersieht dabei aber offensichtlich, daß auch bei Athenaios von διασπείρειν χρυσὸν καὶ ἄργυρον ταῖς ἀκολουθοῦσαις τῶν Κελτῶν die Rede ist.

⁶⁵⁴ Zum *potlatch* s. ebenfalls die Ausführungen zu Phylarchos FGrHist 81 F 2 = Athen. 4, 34 [12 T 1] und die Literaturangaben in A. 312.

⁶⁵⁵ S. dazu u. a. DOBESCH (1980) 153 f., MAUSS (1990) passim, spez. 172, BIRKHAN (1997) 888, 935, 1020. Eine Detailuntersuchung der wirtschaftlichen und sozialen Aspekte der vorliegenden Stelle liefert FEUVRIER-PRÉVOTAT (1978) 243–259.

⁶⁵⁶ Ausführlicher zur keltischen Gefolgschaft mit den einschlägigen antiken Belegstellen DOBESCH (1980) 153–157.

⁶⁵⁷ DOBESCH (1980) 245 A. 37.

⁶⁵⁸ BERGER (1963) 26–28.

⁶⁵⁹ Es ist hier nicht möglich, die umfangreiche Literatur zu diesem zentralen Forschungsproblem der latènezeitlichen Archäologie aufzuführen. An wichtigen jüngeren Arbeiten zu diesem Thema sei v. a. der Sammelband von WIELAND (1999) hervorgehoben. S. außerdem REICHENBERGER (1988), VIERECKSCHANZEN

che erfahren. Man sah in ihnen römischen Lager, keltische Fliehburgen, Gehöfte, Viehhege und schließlich Kultanlagen. Eine Funktionsdeutung der Viereckschanzen als sakrale Räume wurde dann wesentlich durch die von 1957–1963 von Klaus SCHWARZ durchgeführten Grabungen in der Anlage von Holzhausen (Lkr. München, Bayern) vorangetrieben. Dort fand man drei Schächte, in denen erhöhte Phosphatwerte nachgewiesen werden konnten und die damals noch als Hinweise auf Opfer gedeutet wurden.⁶⁶⁰ In diese Richtung wiesen auch die 1977 gemachten spektakulären Funde dreier hölzerner Kultfiguren in einer Brunnenverfüllung der Schanze von Fellbach-Schmidlen (Rems-Murr-Kreis, Baden-Württemberg).⁶⁶¹ Heute wird jedoch allgemein eine Deutung aller Viereckschanzen als Heiligtümer abgelehnt, ohne damit die Möglichkeit einer kultischen Verwendung prinzipiell auszuschließen. Es wird eine polyfunktionale Deutung als Zentralörtlichkeit für die Dorfgemeinschaft, Stapelplatz für wichtige Güter, Kult- und Versammlungsplatz, Zufluchtsort für Notzeiten und anderes mehr, favorisiert.⁶⁶² Bereits Ludwig BERGER, der für seine Interpretation der Poseidoniosstelle noch die Untersuchungen von Klaus SCHWARZ und damit die damals übliche Deutung der Viereckschanzen als sakrale Räume zugrunde legte, sah gerade in diesem Zeugnis eine Warnung vor allzu monokausalen Erklärungen dieser Anlagen als kultisch. Im Fall des Louernios vermutete er, „daß der Einzäunung eine rechtliche Bedeutung zukam und daß sie den Bezirk bezeichnete, in dem die Annahme der Geschenke und der Bewirtung zur treuen Gefolgschaft verpflichtete.“⁶⁶³ Da sichere Beweise für eine rechtliche Erklärung

fehlen, sei es zwar nicht auszuschließen, daß die Einfriedung des Louernios „ohne tiefere Bedeutung den Festplatz bezeichnete und mit den Viereckschanzen [...] nur der äußeren Form nach verwandt ist“,⁶⁶⁴ andererseits wirken „die weiträumigen Viereckschanzen [...] wie geschaffen für Volksansammlungen“. ⁶⁶⁵ Gerade die jüngeren Interpretationen der Schanzen als polyfunktionale Örtlichkeiten wären eine starke Stütze für BERGERS Vergleich. Gegen eine solche Deutung von Louernios' *φράγμα* spricht andererseits, daß in der Auvergne solche Anlagen bis dato noch nicht nachgewiesen wurden⁶⁶⁶ und daß sie mit angenommenen 600 m Seitenlänge alle bekannten Viereckschanzen an Größe weit übertreffen würde.⁶⁶⁷ Außerdem wird das Festmahl des Louernios als eine zeitlich begrenzte Veranstaltung beschrieben, für die man nicht eigens ein aufwendiges Wall-Graben-System errichtet haben wird. Ein einfacher Zaun oder eine Palisade aus Holz hätte hier auch Genüge getan. Wie so oft, lassen sich auch hier archäologische und literarische Quellen nicht auf einen gemeinsamen Nenner bringen. Vermeidet man jedoch allzu rigide Gleichsetzungen, dann kann man meiner Ansicht nach das Zeugnis des Poseidonios durchaus zum Verständnis dieser Bodendenkmäler heranziehen.⁶⁶⁸

Aufschlußreich ist die vorliegende Stelle vor allem aber für das wechselseitige Verhältnis zwischen Dichter und Fürst in der keltischen Welt. Dem Text selbst läßt sich nur entnehmen, daß „ein Dichter von den Barbaren“ (*τινα τῶν βαρβάρων ποιητήν*) zu spät gekommen sei,⁶⁶⁹ auch wenn

(1989), BITTEL – SCHIEK – MÜLLER (1990), MÜLLER (1993) 178–180, MAIER (1994) 328 f., WEBSTER, J. (1995a) 453 f., WIELAND (1995) 85–99, BIRKHAN (1997) 756–762, RIECKHOFF – BIEL (2001) 227–234, WELLS (2001) 87–90, FRIES-KNOBLACH (2002) 108–110. Ein guter Überblick zur älteren Forschungsgeschichte findet sich bei WIELAND (1995) 85 f., WIELAND, in: WIELAND (1999) 11–20.

⁶⁶⁰ Diese vermeintlichen Opferschächte werden heute als Brunnen gedeutet, die erhöhten Phosphatwerte als Resultat von Verfüllungen mit Stallmist. S. dazu BIRKHAN (1997) 761 f., FRIES-KNOBLACH (2002) 109.

⁶⁶¹ Zu diesen drei Holzfiguren (einem Hirsch und zwei Steinböcken), die überzeugend als Götterattribute gedeutet werden, s. den Aufsatz von PITTIONI (1982), WIELAND (1995) 92–94, Abb. in: WIELAND (1999) Tf. 7 und Tf. 10.

⁶⁶² WIELAND, in: WIELAND (1999) 119, FRIES-KNOBLACH (2002) 109 f.

⁶⁶³ BERGER (1963) 28.

⁶⁶⁴ BERGER (1963) 28.

⁶⁶⁵ BERGER (1963) 28. In diesem Sinn auch MARCO SIMÓN (1988b) 318 A. 6: „Una referencia de Ateneo puede referirse a estos recintos.“ – Noch dem alten Forschungsstand verpflichtet ist

MALITZ (1983) 178 A. 69 mit Verweis auf BERGER (1963): „Die Beschreibung erinnert an die keltischen Viereckschanzen, die aber anderen Zwecken dienten.“

⁶⁶⁶ Das räumt auch BERGER (1963) 28 ein.

⁶⁶⁷ Die durchschnittliche Seitenlänge der zumeist quadratischen Anlagen beträgt 80 bis 100 m, die umschriebenen Flächen bewegen sich zwischen 0,4 und 1,2 ha, so WIELAND, in: WIELAND (1999) 11. Poseidonios' zwölf Stadien Umfang entsprechen ca. 36 ha und damit viel eher den Umfriedungen, wie sie bei nordfranzösischen Heiligtümern vom „Typ Picardie“ festgestellt werden konnten. BRUNAUX (1995b) 151 f. weist hier konkret auf Ribemont-sur-Ancre (départ. Somme), wo auf 600–800 m Seitenlänge eine freie Fläche umschlossen wird, die Großveranstaltungen wie der des Louernios gedient haben könnte.

⁶⁶⁸ So auch im Prinzip das Zeugnis des Phylarchos (FGrHist 81 F 2 = Athen. 4, 34 [12 T 1]), wenn ich auch der Argumentation von PAULI (1992) 134, wie dort bereits dargelegt, nicht zu folgen vermag.

⁶⁶⁹ Auch wenn der Dichter zu spät erscheint, also wohl durch eigenes Verschulden, könnte die folgende Bemerkung von MAUSS (1990) 95 f. von Interesse sein: „Jeder, der beim Potlatsch anwesend sein kann und will oder tatsächlich anwesend

es nicht ausdrücklich gesagt wird, läßt sich mit guten Gründen vermuten, daß hiermit ein Barde gemeint ist.⁶⁷⁰ Erfahren wir doch in einem anderen Poseidoniosfragment, daß die Kelten ihre lyrische Dichter Barden nennen, die, begleitet von leierähnlichen Instrumenten, Lieder singen, mit denen sie die einen preisen, während sie die anderen schmähen.⁶⁷¹ Weiters läßt sich aus dieser Stelle schließen, daß es gerade bei derartigen Festveranstaltungen üblich war, daß Sänger ihre Preislieder anstimmten. Es wird auch außerdem deutlich, daß solche Dichtungen oftmals spontan improvisiert wurden, wie es für die oral poetry typisch ist. Die hier erzählte Szene mag auf uns heute einen grotesken oder, wie KIDD meinte, ironischen Eindruck machen,⁶⁷² im Prinzip illustriert sie die keltische Wirklichkeit äußerst anschaulich. Durch weitere antike und vor allem vernakuläre Zeugnisse wissen wir über die enorme Bedeutung und Macht der Poeten in der keltischen Gesellschaft Bescheid.⁶⁷³ Ihr Lob war von essentieller Bedeutung für jeden Fürsten, da dessen Wert sich nach den ihm gezollten Preisungen bemaß. Unterließ es der Gepriesene, den Dichter hierfür zu entlohnen, war das nicht nur verdrießlich für diesen, sondern konnte auch für jenen gefährlich werden. Denn knausrige Herren wurden mit Spottgedichten oder Flüchen bedacht, die nach keltischer (und überhaupt anti-

ker) Vorstellung durchaus veritablen (auch physischen) Schaden zufügen konnten.⁶⁷⁴

Abschließend sei noch auf einen rezenten Artikel von Proinsias MAC CANA hingewiesen, in dem er die Louerniosstelle mit späteren literarischen Zitaten vergleicht.⁶⁷⁵ So wird von Geoffroi de Vigois, einem Chronisten aus dem Limousin, ein *potlatch*-artiges Fest im Jahr 1147 in Beaucaille geschildert, wo die Mitglieder der Nobilität miteinander zu wetteifern suchten. Einer von ihnen ließ ein Feld pflügen, in das er 30 000 Écus säen ließ.⁶⁷⁶ Weiters führt MAC CANA eine Reihe von kymrischen Gedichten aus der Zeit vom 14. bis zum 16. Jh. an, in denen das Motiv des goldsäenden Fürsten enthalten ist, unmittelbar vergleichbar mit Louernios, dessen Wagenspuren auf der Erde Gold tragen und den Menschen Wohltaten bringen.⁶⁷⁷ Nach MAC CANA beweisen diese augenfälligen Analogien die Konstanz gewisser ideologischer Konzepte: „the reciprocity of benefits between poet and patron represented figuratively in the correspondance between, on the one hand, the earth giving forth its fruitful bounty in response to benign governance of a just and lawful ruler and, on the other, the unstinting generosity of the ruler evoking and responding to the sustaining eulogy of the poet.“⁶⁷⁸

ist, muß eingeladen werden. Ihn zu vergessen hat schlimme Folgen.“

⁶⁷⁰ KAIBEL wollte das in den Hss. überlieferte τῶν βαρβάρων ποιητῶν zu τῶν βάρδων καλουμένων ποιητῶν „einer von den Barden genannten Poeten“ verbessern. Es ist EDELSTEIN – KIDD (1988–1999) II.1 314 zuzustimmen, daß diese Emendation zwar attraktiv, aber unnötig ist.

⁶⁷¹ Poseid. FGrHist 87 F 116 = Diod. 5, 31,2 [20 T 13]. Vgl. auch App. Celt. F 12 [*] über einen Sänger (μουσικός τε ἄνθρωπος) im Gefolge eines Gesandten des Arvernerkönigs Bituitos, der bei einer Gesandtschaft an die Römer, „in barbarischem Gesang den König Bituitos, dann die Allobroger [Irrtum Appians, gemeint sind die Arverner], dann den Gesandten selbst wegen adeliger Herkunft, Muts und Reichtums pries. Vor allem zu diesem Zweck führen die besonders hervorragenden unter den Gesandten solche Männer mit sich.“ (εἶπετο βαρβάρῳ μουσικῇ τὸν βασιλέα Βιτωῖτον, εἶτ’ Ἀλλοῦβριγας, εἶτα τὸν πρεσβευτὴν αὐτὸν ἔς τε γένος καὶ ἀνδρείαν καὶ περιουσίαν ὕμνων. οὗ δὲ καὶ μάλιστα ἔνεκα αὐτοῦς οἱ τῶν πρεσβευτῶν ἐπιφανεῖς ἐπάγονται.)

⁶⁷² EDELSTEIN – KIDD (1988–1999) II.1 315.

⁶⁷³ Hierzu sei auf die interessanten Ausführungen von MEID (1971), DOBESCH (1980) 426, FREEMAN (1994a) 11–20, BIRKHAN (1997) 935 f. verwiesen.

⁶⁷⁴ S. dazu ausführlicher mit vielen Beispielen BIRKHAN (1997) 940–948.

⁶⁷⁵ MAC CANA (2002).

⁶⁷⁶ MAC CANA (2002) 140, wo zu Recht betont wird, daß die Faktizität dieser Geschichte relativ irrelevant ist, hingegen „the fact that they were recounted by the chronicler and accepted as conceivable is in itself significant.“ Zwar hinterläßt bei Louernios ein Streitwagen und nicht ein Pflug die goldbringenden Spuren, aber 141: „Yet the essential symbolism remains the same: the earth is fructified by the precious coinage deposited in it by the noble donor and in return renders its bounty to the beneficiaries of his generosity.“

⁶⁷⁷ Als Beispiel sei ein Gedicht von Tudur Aled (ca. 1465 – ca. 1525) an Robert ap Rhys von Dolgynwal in Sir Ddinbych (Denbighshire) zitiert: *Hau'r wyd aur, hawdd yw d'eiriol, / A' th air a dyffryth ar d'ol; / Heuent dy glod, hwyntau, glêr; / Hap i'r undyn, heb brinder.* „You sow gold, easy it is to entreat you, / And your fame will forever increase after you; / They, the poets, would sow your praise, Prosperity to person, without scarcity.“ (Übersetzung nach MAC CANA (2002) 143).

⁶⁷⁸ MAC CANA (2002) 144.