



Naturkräfte und ihre Verehrung in der altrömischen Religion

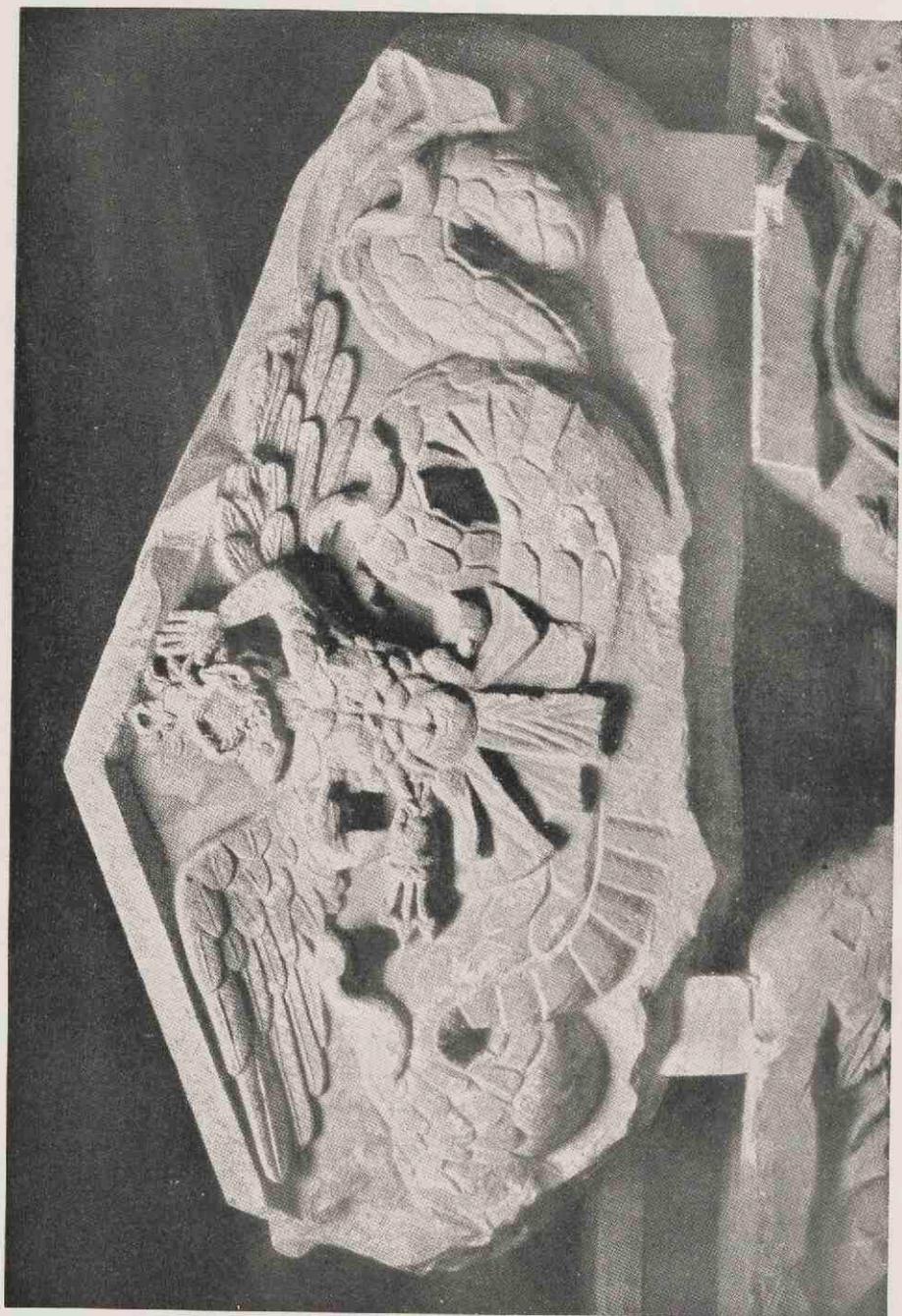
<https://hdl.handle.net/1874/357889>

A. qu. 192, 1941

**NATURKRÄFTE
UND IHRE VEREHRUNG
IN DER ALTRÖMISCHEN RELIGION**

H. H. DIEPHUIS

NATURKRÄFTE UND IHRE VEREHRUNG
IN DER ALTRÖMISCHEN RELIGION .



SUMMANUS (?).
Röm. Mitt. 49, Tafel 18.

RIJKSUNIVERSITEIT UTRECHT



0829 9467

Diss. Utrecht 1941

NATURKRÄFTE UND IHRE VEREHRUNG IN DER ALTRÖMISCHEN RELIGION

PROEFSCHRIFT

TER VERKRIJGING VAN DEN GRAAD VAN
DOCTOR IN DE LETTEREN EN WIJSBEGEERTE
AAN DE RIJKSUNIVERSITEIT TE UTRECHT, OP
GEZAG VAN DEN WAARNEMENDEN RECTOR-
MAGNIFICUS L. VAN VUUREN, HOOGLEERAAR
IN DE FACULTEIT VAN LETTEREN EN WIJS-
BEGEERTE, VOLGENS BESLUIT VAN DEN
SENAAT DER UNIVERSITEIT TEGEN DE
BEDENKINGEN VAN DE FACULTEIT DER
LETTEREN EN WIJSBEGEERTE TE VER-
DEDIGEN OP VRIJDAG 12 DECEMBER 1941
DES NAMIDDAGS TE 3 UUR

DOOR

HENDRIK HARBERT DIEPHUIS

GEBOREN TE HAREN

TE ASSEN BIJ
VAN GORCUM & COMP. (G. A. HAK & H. J. PRAKKE)



*Aan
Vader en Moeder*

Wanneer ik op deze plaats een oogenblik terugzie op de reeks mijner studie jaren aan de Stichtsche Universiteit, en al diegenen aan mijn geestesoog voorbijtrekken, die daar aan mijn wetenschappelijke vorming aandeel hebben gehad,

dan dank ik wel in de eerste plaats U, Hooggeleerde WAGENVOORT, hooggeachte Promotor, voor de welwillende houding, die Gij mij steeds hebt betoond; dat Gij verder mijn belangstelling hebt gewekt voor een gebied, waarvan ik thans met uw onvermoeibaren steun een onderwerp als proeve van wetenschappelijke arbeid heb mogen bewerken, daarvoor zal ik U ten zeerste dankbaar blijven.

Hooggeleerde VOLLGRAFF, tot het ontwikkelen van den kritischen zin waren Uwe colleges mij een voortdurende opwekking.

Hooggeleerde DAMSTÉ, OVINK, BOLKESTEIN en ROELS, U allen ben ik groote dankbaarheid verschuldigd, in het besef, dat het bijwonen van Uwe lessen verruiming van mijn geestesveld beteekende.

Hooggeleerde VAN HAMEL, in diepste erkentelijkheid zal ik voor U vervuld blijven door de herinnering aan de prachtige lessen, waarmee Gij mij eerst in de Germaansche, en daarna in de Keltische philologie hebt ingeleid; de tallooze avonden, waarop Gij de wondere wereld der Kelten voor mij hebt willen ontsluiten en de bekoring hunner majestueuze talen, hunner machtig-dreunende heldendichten en hunner weemoedig-teere verzen zoo fel hebt doen beleven, behooren tot de meest onvergetelijke van mijn ganschen studietijd.

Met eerbied herdenk ik de lessen in het Sanskrit en den wijzen raad voor mijn taalstudiën van wijlen Prof. Dr. W. CALAND.

Hooggeleerde GONDA, en U, Zeergeleerde VAN HOORN, van Uwe aanwijzingen heb ik in dit werk dankbaar gebruik gemaakt.

Ik dank voorts allen, die mij bij het schrijven van dit proefschrift behulpzaam waren, ook de mij persoonlijk vaak onbekende ambtenaren, die verbonden zijn inzonderheid aan de Universiteitsbibliotheken van Utrecht en Leiden, aan de Nationale Bibliotheek te 's-Gravenhage en aan de Provinciale Bibliotheek te Middelburg, die mij zoo dikwijls in moeilijke gevallen metterdaad hebben bijgestaan.

Met een enkel woord wil ik hier getuigen, dat ik zonder de allesopofferende liefde en de grenzelooze toewijding mijner beide Ouders niet dien studiezin had kunnen ontwikkelen, waarvan de volgende bladzijden blijk mogen geven.

God heeft mijn leven gespaard, toen ik, een deel van dit proefschrift
dragend op mijn hart, in Zeeland in de vuurlinie stond;

moge het boek getuigen van Zijn Almacht in alle eeuwen over alle
volkeren;

moge Hij mij gedoogen, mij in deze tijdswende ook verder in te
zetten voor het heil en de toekomst van mijn eigen Volk en Vaderland.

INHALTSÜBERSICHT.

EINLEITUNG	11
----------------------	----

I. VENTI

A. *Einleitung*

§ 1. Die Frage	13
§ 2. Die Verehrung bei anderen Völkern	17
§ 3. Die Winde im Volksglauben der Griechen	20
1. Der Zauber	21
2. Die Hauchseele und die Winde	22
3. Winde und Erde	28
4. Beschaffenheit und Gestalt	30
8. Zusammenfassung	32

B. *Die Winde im römischen religiösen Bewusstsein*

§ 1. Die Winde in der literarischen Überlieferung	33
§ 2. Seele und Wind in der literarischen Überlieferung	38
§ 3. Poscere ventos	46
§ 4. Der Kuss beim letzten Hauch	48
§ 5. Bedenken gegen den Erstickungstod	50
§ 6. Der Sprachgebrauch des Wortes anima	50
§ 7. Zusammenfassung	52

II. TEMPESTATES

§ 1. Vom Sprachgebrauch des Wortes	53
§ 2. Das Wesen der Tempestates	63
§ 3. Die Tempestates in Religion und Kultus	75
1. Der Festtag	75
2. Der Tempel	80
3. Die Opfer	81
4. Der Zauber	83
5. Zusammenfassung	86

III. FVLGVR.

A. Einleitung

§ 1. Die Frage	89
§ 2. Die Blitzverehrung in der indischen Religion . .	90
§ 3. Die Blitzverehrung bei den Griechen	91

B. Die Behandlung des Blitzeinschlages

§ 1. Fulgur condere	95
§ 2. Bidental	96
§ 3. Puteal	98
1. Das saepire	99
2. Puteal Scribonianum	101
3. Puteal Atti Navii	104
4. Die archaeologischen Funde	107
5. Das puteal des lacus Curtius	109
6. Schluss	109
§ 4. Die Inschriften	110
§ 5. Der getroffene Mensch	111
§ 6. Der getroffene Baum	113
§ 7. Das Numa-Opfer	116
§ 8. Fulgur condere, die Frage	118
§ 9. Fulgur condere, sein Wesen	119
§ 10. Fulgur condere, sein Hintergrund	121
§ 11. Fulgur condere, sein Zweck	125
§ 12. Fulgur condere, seine Herkunft	126

C. Die Blitzgötter

§ 1. Juppiter Fulgur	137
§ 2. Fulgora	140
§ 3. Summanus	141
§ 4. Dius Fidius, Semo Sancus	146
§ 5. Andere Numina	151

EINLEITUNG.

Den Anfang zu den drei hier veröffentlichten Studien bildete das positive Ergebnis einer möglichst breit angelegten Untersuchung zu der Verehrung der *Tempestates*, welches den Standpunkt zu beeinträchtigen schien, der vom Altmeister G. WISSOWA mit Hinsicht auf die altrömische Verehrung einzelner Naturkräfte mit grosser Bestimmtheit vertreten wurde: „Sonne und Mond, Sturm und Gewitter, . . . haben die religiöse Phantasie der Römer nicht in erkennbarer Weise angeregt”.¹ Die Wahrheit dieser Behauptung brauchte viele Jahrzehnte hindurch keinem Zweifel zu unterliegen, bis i. J. 1933 C. KOCH nachweisen konnte, dass geradezu der Sonnenkult zu dem ältesten Bestande der römischen Religion gehörte. Dadurch geriet die These Wissowas ins Wanken; trotzdem bedarf ihre endgültige Beseitigung weiterer Nachforschungen, welche dieselbe Frage angesichts auch anderer Naturkräfte darlegen mögen.

Als die recht spärlichen Daten über die *Tempestates* mit Hilfe des Zettelmaterials, welches der *Thesaurus Linguae Latinae* in München freundlichst zur Verfügung stellte, kritisch verwertet, und zugleich die Grundbedeutung des Wortes *tempestas* aufs neue bestimmt worden war, liess das Resultat erhoffen, dass eine Ausdehnung der Untersuchung auf verwandte Naturerscheinungen eine Bestätigung des Hauptergebnisses herbeiführen dürfte.

Von vornherein waren wir jedoch darüber im klaren, dass dieser Versuch, die Forschung etwas näher an die Bedeutung einiger Naturkräfte im religiösen Bewusstsein des ältesten Roms heranzubringen, als seine Grundaufgabe die Präzisierung der in Betracht kommenden Probleme zu beabsichtigen hatte.

Wiederum mit Unterstützung des *Thesaurus* wurde das Stellenmaterial des Wortes *ventus* und seine Synonyme verarbeitet, um angesichts der *Winde* jedenfalls das Dasein eines urrömischen Kultus bejahen oder verneinen zu können. Dabei wurde auf Anschauungen bei anderen Völkern Bezug genommen, und zumal die ältesten Auffassungen der Griechen aufgeführt, mit dem Zweck, andere Vergleichspunkte aufzudecken, als von der älteren Forschung gezeitigt worden waren.

¹ RuK (in dieser Arbeit immer nach der 2. Auflage angeführt), S. 23.

Tat sich mit Rücksicht auf die Wirkung der Venti und der Tempestates auf die religiöse Phantasie schon oft die schwierige Frage hervor, das Urrömische in den Auffassungen gegen die späteren griechischen und orientalischen Einflüsse abzugrenzen, so galt dies erst recht für das Problem des Blitzkultes, das insonderheit dadurch ein beinahe hoffnungslos verwickeltes Aussehen hat, indem in der Überlieferung die etruskischen Anschauungen die echt römischen anscheinend fast ganz verdrängt haben. Daher haben wir uns darauf beschränkt die seit etwa 40 Jahre nahezu vergessene Frage durch neue Zusätze und Gesichtspunkte wieder zu beleben.

Auf die Behandlung noch anderer Naturkräfte ist hier verzichtet, teils aus Mangel an Raum, teils aus Mangel an zuverlässigen Tatsachen; nur eine Hypothese über das ursprüngliche Wesen des Summanus berührt die Verehrung der Vulkane in Italien.

Das Missverständnis der Römer in historischer Zeit, die Unzuverlässigkeit der Quellen und die Zerstreuung der in dürftiger Anzahl bekannten Tatsachen, haben auch unsere Arbeit über einige 'survivals' der altrömischen Religion erheblich erschwert.

Hoffentlich wird sich die Forschung weiter mit ihnen auseinandersetzen, unsere Urteile berichtigen, und die Kenntnis der auch in den letzten Jahrzehnten noch zuviel vernachlässigten ursprünglichen römischen Religion und ihrer Bedeutung für das Verständnis der Eigenart des römischen Wesens weiterhin bereichern und vertiefen.

I. VENTI.

A. Einleitung.

§ 1. Die Frage.

Einige Tatsachen in der Überlieferung veranlassten die Meinung¹, dass die Römer sich an der Verehrung der Winde beteiligten. Eine Stütze dieser Ansicht bot zuerst die Verehrung der *Tempestates*, deren Bedeutung als 'Stürme des Meeres'² wir jedoch vorläufig als fraglich dahinstellen möchten³. Für Italien selbst mit seiner Landwirtschaft und langen Meeresküsten musste man sich begnügen mit einer aufgefundenen *Ara Ventorum*⁴, die jedenfalls nicht älteren Zeiten zugehört, mit der Darstellung des *Favonius* in der Literatur⁵ und einem angeblichen, von Oktavian dargebrachten *Opfer*, als er gegen Sex. Pompeius in See stach⁶. Derselbe Oktavian gründete in

¹ PRELLER-JORDAN, Röm. Myth. I 329-331; DAREMBERG-SAGLIO, Dict. d. Ant., s.v. Venti; KEUNE, in Myth. Lex. Bd. VI 181.

² WISSOWA, RuK. 228.

³ Unten S. 86.

⁴ Zu Antium kamen die marmornen Rundaltäre zu Tage, die bzw. die Aufschrift tragen: ARA VENTORUM, ARA TRANQUILLITATIS, ARA NEPTUNI (C.I.L. X 6644, 6643, 6642; DESSAU 3279-77). Sie sind ausgeschmückt mit einem Schiffsschnabel, die *ara Ventorum* zudem mit einer fliegenden Mannesfigur, in ein grosses Muschelhorn bläst, die *ara Tranquillitatis* mit einem Schiffahrer, der vor dem Wind dahinsegelt, und die *ara Neptuni* zeigt den Gott mit Dreizack und Delphinenkopf in den Händen. Eine derartige Darstellung kann nur hellenistischen Charakters sein. Man denke an den Turm der Winde, den Andronikos aus Kyrrhos etwa um die Mitte des 1. Jhrh. v. Chr. schuf; dort stösst Boreas, mit einem flatternden Mantel bekleidet, in ein Muschelhorn. Vgl. H. STEINMETZ, Windgötter, Jahrb. d. deutschen arch. Inst., XXV (1910), S. 34 sq. — Das Ganze, nl. die Zusammengehörigkeit und die künstlerischen Darstellungen auf den Reliefs, fällt als Beweismaterial für einheimische römische Vorstellungen aus.

⁵ Vgl. Varro r.r. I 28; Lucr. I 11; andere Stellen bei PRELLER-JORDAN. Die Etymologie bei W. F. OTTO, PW VI 2057. Über die mögliche Beziehung zu *Favonus*, richtig F. ALTHEIM, RRG II 74.

⁶ App. b.c. V 98: σπένδων . . . ἐς τὸ πέλαγος ἀνέμοις εὐδίοις καὶ ἀσφαλείῳ Ποσειδῶνι καὶ ἀκύμονι θαλάσσηι.

Gallien¹, und Vespasian in Antiochia² einen *Windetempel*. In verschiedenen Provinzen waren drei *Winde-altäre* aus der Kaiserzeit bekannt³. In einer früheren Epoche schien damit die Sache oft erledigt und galt die Verehrung der Winde bei den Römern als belegt⁴. Allein es gibt in dieser Aufzählung wenig oder nichts, das die Voraussetzung einer tatsächlichen, ursprünglichen, römischen Verehrung stützen könnte. Ausserdem stellen wir sofort fest: ein selbständiger römischer Windekult bei Beginn der christlichen Zeitrechnung, der noch lebendig neben dem Kult des dem griechischen Hauptgott angeglichenen Juppiter steht, müsste in einem *wralten, überaus wichtigen* Kult der Winde und Stürme wurzeln. Und daraus erhellt, dass man, wenn ein solcher Kult und dessen damalige Wichtigkeit sich nicht nachweisen lässt, der Zuverlässigkeit von Angaben aus spätrepublikanischen und noch jüngeren Zeiten mit grösstem Misstrauen entgegenzutreten hat. Sie stellen dann eher die Entlehnung fremden Gutes dar, als Spuren eigener Vorstellungen.

Von diesem Standpunkt aus stellen wir jetzt die Frage: waren bei den Römern *in den ersten Phasen* ihrer Religion die Winde und Stürme Gegenstände der Verehrung? Eine sofortige bejahende oder verneinende Antwort kann man nicht erwarten. Denn als solche fehlen diese Naturkräfte einstweilen in dem offiziellen Staatskult und in der Mythologie. Als endgültig entscheidend gilt dieser Umstand jedoch nicht, da immer deutlicher hervortritt, dass der Staatskult in der Stadt Rom eine mehr oder weniger zielbewusste Schöpfung ist, die sich allmählich unter der Einwirkung jener führenden Kreisen ge-

¹ Vgl. Sen. n. q. V 17,5: Galliam *Circius* (infestat), cui aedificia quassanti tamen incolae gratias agunt, tamquam salubritatem caeli sui debeant ei; divus certe Augustus templum illi, cum in Gallia moraretur, et vovit et fecit. Der gesunde *Circius* (in Italien unbekannt) ist der provenzalische *Mistral*.

² Joannes Malalas, Chronogr. X 262,4.

³ In Gallien zu Nîmes: SEVERA NIGRI F. VOLCANO ET VENTIS V.S.L.M., datiert Ende 2. Jhrh. n. Chr. (C.I.L. XII 3135, DESSAU 3294; vgl. ESPÉRANDIEU, Rec. gén. des bas-reliefs de la Gaule Romaine I, 433, S. 298). Der Altar zeigt zu beiden Seiten der Inschrift die Protome des bärtigen Boreas und des unbärtigen Notus, mit tierischen Ohren (vgl. H. STEINMETZ, l.c. S. 36 sq. u. 39). Die Stifterin liegt gekniet, in bauchigem Gewande. — Zu Auch: INGENUA VENTIS V.S.L.M. (C.I.L. XIII 441, DESSAU 3936) an einem Marmoraltar. — Zur Gründung dieser Altäre war wohl eine persönliche Veranlassung da, die schwerlich aus altrömischen oder altitalischen Vorstellungen hinsichtlich der Winde hervorspriessen dürfte. Anders verhält es sich mit der Altarinschrift aus *Lambaesis* in Africa: VENTIS BONARUM TEMPESTATIUM POTENTIBUS, die Mithraeisches enthält; vgl. unten SS. 60 sqq.

⁴ KEUNE in Myth. Lex l.c.

staltete, aus denen die Pontifices hervorgingen. Auch über den Charakter der römischen Mythologie sind wir heute etwas besser unterrichtet. C. KOCH konnte schreiben über die bewusste „Entmythisierung seitens des römischen Staatskultes“¹. Die geringe Anzahl echt römischer Sagen erschwert unsere Forschung, weil jetzt eine anscheinend wichtige Quelle ausgeschaltet ist.

Die Stimme jedoch derjenigen Bevölkerungsschichten, die am längsten die Tradition alten Glaubens festhalten, z.B. die der Bauern und Sklaven, konnte fast nie zur Geltung gelangen. Der *Volksglaube*, stark erdgebunden, entfernte sich im Laufe der Jahrhunderte immer weiter von der Staatsreligion, aber behauptete sich trotzdem mit zäher Rüstigkeit.

Unsere Nachforschungen berühren jetzt dieses Gebiet, und es bildet sich die Frage: bieten Sprache und Literatur der Römer Beweisgründe für die Behauptung, dass die Winde in den Augen des Volkes „andersartige“ Mächte² waren?

Bevor eine Antwort erwogen werden kann, lohnt es sich der Mühe, vorher eine Übersicht zu gewinnen über derartige Vorstellungen bei anderen Völkern, besonders bei den Griechen. Sie dürften den Schlüssel ergeben ähnliche Auffassungen bei den Römern vorzufinden. Und dabei ist es von der höchsten Wichtigkeit, scharf zu unterscheiden zwischen eigenem und fremdem Gut. Wir haben uns ja zur Aufgabe gestellt, *ur-römischen Glauben* aufzudecken, und nicht dasjenige zu erörtern, welches dem griechischen Glauben entnommen wurde. In erster Linie wird man etwa versucht sein alles, was die Römer in Bezug auf die Winde sagten oder dachten, auf die Griechen zurückzuführen. Zwar werden wir in manchen Punkten unmittelbare Einwirkung von griechischer Seite anerkennen müssen, entweder von der Religion, von der Philosophie, oder von der Literatur. Das ist unumgänglich. Es bleiben aber Fälle übrig, in denen man Bedenken zu tragen hat. Zumal, wenn von Vorstellungen die Rede ist, die dem Gebiete des Volksglaubens angehören, und die als Gemeingut bei mannigfachen anderen Völkern erscheinen, nicht am wenigsten bei jenen, die nach Sprache und Rasse einander verwandt sind. Alsdann gibt es eine Möglichkeit, dass derartige Vorstellungen bei den Römern eigenes Gut darstellen, die aus der ältesten Phase ihrer Religion hervorgehen.

Die Antwort auf die Frage, ob im vorherrschenden Volksglauben

¹ Der römische Juppiter, S. 28 (Frankfurter Studien, Bd. XIV, 1937).

² Vgl. G. v. D. LEEUW, Phänomenologie der Religion, S. 9 sqq.

bei manchen Völkern die Winde und Stürme als *Mächte* gedacht sind, die den Menschen Gutes und Böses antun, ist schon längst zustimmend gegeben. Die vergleichende Volkskunde hat weiter dargetan, dass der Volksglaube einen ursächlichen Zusammenhang zwischen Wind und Seele bildet, der in den Worten zum Ausdruck gebracht wird: die *Winde* stellen *die Mächte* dar, welche einerseits *bei oder vielmehr nach der Geburt* dem Körper *die Seele einhauchen*, und andererseits *dieselbe in der Sterbensstunde wieder zu sich nehmen*.

Als tertium comparationis tritt der Atem auf, der Luftstrom, der sich ständig in Bewegung befindet. Scharfe Beobachtung des Geburtaktes lehrte, dass nach dem Verlassen des Mutterleibes *erst nach einer Einatmung* (wohl oder nicht mit einem Laut verbunden) das Kind die ersten Lebenszeichen von sich gibt¹. Und gleichfalls wurde bei einem Sterbenden wahrgenommen, dass *sofort nach der letzten Ausatmung* der Tod tatsächlich eintritt. Das Leben beginnt mit einer Einatmung und hört mit einer Ausatmung auf, während es sich ständig durch den ununterbrochen hin und her strömenden Atem erneuert.

Die Überzeugung, dass dieses Leben mit dem Atem, und dieser wieder ursächlich mit dem Winde in Zusammenhang steht, ist ein Stück uralter Menschenweisheit². Der Mensch erforscht seit den frühesten Zeiten das grösste aller Geheimnisse: was ist das *Leben*? Er sucht nach demjenigen, was seinen materiellen Körper be-seelt, zu einem lebendigen Etwas macht. Und auf diese Weise gelangt er notwendig zu der Auffassung, dass es eine „*Lebenskraft*“, eine *vis vitalis* gebe; er schliesst aus der Beobachtung von Lebensanfang und Lebensende, dass bei atemschöpfenden Lebewesen dieser *Lebenskraftstoff* in dem Atem eingeschlossen sein muss, der immerfort den Körper betritt und verlässt.

Diese bewegende Luft soll in Beziehung stehen zu dem grossen Atem der Natur, dem *Winde*. Diese Macht bringt auch in der Natur Geburt und Tod: im Frühjahr Fruchtbarkeit und neu keimendes Leben, im Spätjahr Vernichtung und eisig-strenges Verderben. Die sanften, ersten Frühlingswinde und die rauhen, tobenden Herbststürme führten vom Vergleich zur Identifikation.

Das Leben wird herbeigetragen von dem Atem als Sonderteil des Weltatems. *Beide* führen den Lebenskraftstoff mit sich. Es ist also

¹ Vgl. K. DE SNOO, Leerboek der Verloskunde, 1933, S. 449.

² G. v. D. LEEUW, o.c. S. 257: „Den gewaltigsten Einfluss hatte in der Psychologie fast aller Völker und Zeiten bis auf den heutigen Tag die Vorstellung der Macht im *Atem*, der sog. Hauchseele.“

nicht richtig zu sagen, dass der Atem identisch sei mit der Seele: in sich hält der Atem die Seele, das Lebensprinzip, und zugleich mit dem letzten Atemzug flieht sie hin. Sonst wird es z.B. auch schwierig, die Tiergestalt der Seele zu erklären; oft findet sich die Auffassung, dass die Seele zusammen mit dem letzten Atem aus dem Munde hervorschlüpft in Gestalt einer Schlange, einer weissen Maus, eines Wiesels, Schmetterlings, einer Biene usw.

Der Glaube an eine Lebenskraft, die sich im Kopf, Herz, Blut oder Atem aufhalte, geht hervor aus einer *analytischen* Definition des Lebens. Eine Reihe von Wahrnehmungen wird zurückgeführt auf „*één enkele kracht, die onder gewijzigde omstandigheden voor alle waargenomen verschijnselen als oorzaak optreedt*“. Aber „*de waarneembare veranderingen van het leven worden door een stelsel voortgebracht, van onbekend samenstel. Het begrip leven kan niet gedefinieerd worden, omdat het geen analytisch, maar synthetisch begrip is*“.¹

§ 2. Die Verehrung bei anderen Völkern.

Wie allgemein auch über die ganze Erde der Glaube an einen Zusammenhang zwischen Wind und Seele bei einzelnen Völkern bezeugt sein mag², so ist es meistens unmöglich bei den verschiedenen indogermanischen Völkern über diesen Punkt einen klaren Blick zu gewinnen. Schrader mochte damals³ erklären, dass ein solcher Glaube Gemeingut unter diesen Völkern sei, der Beweis dazu fehlt bis heute. Trotzdem sich leicht einige Analogien finden, ragen die Punkte des Unterschieds weit hervor. Zudem ist die Kenntnis der Religion z.B. bei Kelten, Germanen und Slaven weitaus geringer und unvollständiger, als bei Griechen und Römern. Weiter entstammen die Quellen meistens Epochen, in denen eben das römische Heidentum und die christlichen Anschauungen schon längst auf die Geister eingewirkt hatten. Darum bilden auch die volkstümlichen Vorstellungen des Mittelalters und späterer Zeiten noch gar keinen Beweis für dementsprechende Auffassungen in den heidnischen Religionen der stammverwandten Vorfahren, obgleich dann und wann ein gewisser Anklang vorauszusetzen wäre.

Die mechanisch-pantheistische Naturbetrachtung der keltischen Völker rief eine religiöse Haltung hervor, die nur auf das Erhalten

¹ H. J. JORDAN in *Encycl. Hbk. v. h. moderne denken*, Deel I, 463, sq.

² J. G. FRAZER, *Belief of Immortality* II 289.

³ O. SCHRADER, *Sprachvergleichung und Urgeschichte*, II 427.

des Gleichgewichtes in der ganzen Natur bedacht war, wozu das magische Verhalten eine wichtige Stütze bot ¹. Wenn sich auch dieser pantheistische Glaube in Gallien in einigen Naturgottheiten kristallisierte, für eine Einzelverehrung der Winde und für Gedanken über eine Beziehung zwischen Lebens- und Totenseelen hat die Religion der Kelten dennoch keinen Raum. Dass der Hauptgott der Kelten, von Caesar *Mercurius* genannt, auch mit Dispater identisch sei ², dazu fehlt jede Angabe. Auch für eine Auffassung des mythischen Stammvaters Dispater als Gott oder überhaupt als Totengott ³ ist kein Grund vorhanden.

Auch die Struktur der altgermanischen Religion, die das ganze Leben in Handeln und Denken durchdringt, die unmittelbare Abhängigkeit von den Göttern jedoch nicht so ausgesprochen empfindet, verbietet hier eine Verehrung der Winde zu suchen oder dieselben einfach den Göttern unterzuordnen. Die Anschauungen über die Beschaffenheit der Seele rechtfertigen nicht, die Winde als ihren Aufenthaltsort zu betrachten, auch dann nicht, wo sie als Totengespenster auftreten. In ihrem Verhältnis zu den Kriegerern wurde *Wodan* und *Odin* zum Herr der tapferen Gefallenen, und auch damit zum Todesgott. Diese Hauptgötter beherrschen aber auch das ganze Leben und Sterben in der Natur. Die kultischen Umzüge, die während des Julfestes stattfinden, weisen zugleich auf Vegetationsriten wie auf Totenkult hin. Vielleicht waren diese rituellen Handlungen Veranlassung zu entsprechenden Glaubensvorstellungen im Reiche der Gespenster, die im Luftraum dahintobten ⁴. Und beide hängen wohl mit dem Kulte des dämonischen Todesgottes *Odin* zusammen ⁵. Darin liegt die Grundlage für die spätere „Wilde Jagd“, über die wir noch weiter zu handeln gedenken. Der Volksglaube, dass sich ein Wind erhebt, sobald einer sich erhängt hat, rührt vielleicht eben von dieser Vorstellung her. Plutarch berichtet ⁶, dass in Britannien der Tod eines mächtigen Menschen einen plötzlichen Sturm verursachte.

¹ Vgl. A. G. VAN HAMEL, *De godsdienst der Kelten*, in G. van der Leeuw e.a., *De Godsdiensten der Wereld*, Deel II (Amsterdam 1941), 174 sq.

² B.g. VI 17,1 *deum maxime Mercurium colunt*; *ibid.* 18,1 *Galli se omnes ab Dite patre prognatos praedicant*. Vgl. S. REINACH, *Cultes, Mythes etc.* I 225.

³ B. SCHWEITZER, *Herakles* 68, geriet also auf Abwege, als er über den Charakter des keltischen Hauptgottes schrieb: „Er zog im Gewittersturm einher und fällte die Bäume des Waldes. Er war ein Schlachtengott und zog den Heeren der Lebenden und Toten voran“.

⁴ J. DE VRIES, *Altgerm. Religionsgeschichte* Bd. II, § 125.

⁵ *Ibidem*, § 173. ⁶ *def. orac.* 18.

Inwiefern jedoch derartige volkstümliche Anschauungen einen Anklang haben im altgermanischen Glauben, stehe dahin.

Auch in anderen Ländern treffen wir ähnliche Anschauungen an, gleichfalls wohl erst aus späterer Zeit stammend.

In Lithauen sind die *Vėlės* (von einer Wurzel *vē-* „blasen, wehen“) die Totengeister, die eine gleiche Gestalt besitzen wie im Leben. Nachts reissen sie in dem Sturm Häuser und Scheunen um ¹.

Auch die Nordrussen nehmen gewissermassen Beziehungen zwischen dem heulenden Wind und den Seelen der Verstorbenen an, „indem sie sich in ihren Totenklagen zu den stürmischen Winden wenden mit der Bitte, sie mögen den Toten auferwecken und wieder ins Leben zurückrufen“ ².

O. SCHRADER meinte, dass die kleine dreieckige Luke, die sich „noch heute in zahlreichen nordeuropäischen Bauernhäusern, vor allem den russischen, findet“, zum Herauslassen der Seele des Schlafenden oder Sterbenden diene ³. Dieser *Duschnik*, wie die weissrussischen Bauern ihn kennen, mag der Vorstellung der Hauchseele beikommen.

Bei den Persern ⁴ kommt die Seele „unter dem Wehen eines wohlduftenden Windes oder erstickt von einem stinkenden Winde“ zur Richterbrücke, zur Cinvatbrücke, welche über der Hölle ausgespannt ist ⁵. Es sind also die *Winde* (oder der Windgott *Vayu*), die bei diesem letzten Gang die Seele unterstützen.

Auch in den indischen Mythen treffen wir den Windgott, wo er „is called Vayu, Vata, Maruta, Anila, Pavana. In the epics, citing revelation, Pavana is the 'lord of life', or, as Vayu, the soul of all, and even is the all: 'without Anita, Pavana, father of Hanumat, lord of life, the body becomes a mere log'“ ⁶.

¹ R. v. D. MEULEN, A R W 17 (1909), S. 125.

² Ibidem, S. 127 sq.

³ O. SCHRADER, Die Indogermanen (Wiss. u. Bildung 77), 1919, SS. 34, 104.

⁴ A. V. WILLIAM JACKSON, Grundr. d. iran. Phil. II 684. Vgl. weiter H. SOMMEL, Die Religion Zarathustras (1930), 190, 193; A. CHRISTENSEN, Die Iranier, 229 (Hdb. d. Altertumswiss. neu her. v. W. OTTO, III, I, 3). Über den Wind im Awesta usw. H. LOMMEL, *Yāshts des Awesta*, Einl. zu *Yāsht* 15 (Gött.-Lpz. 1927).

⁵ L. DEUBNER, Religion der Perser, in P. D. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch der Religionsgeschichte Bd. II 251.

⁶ E. WASHBURN HOPKINS, Epic Mythology 94 (Grundr. d. indo-arischen Phil. III, 1B). Vgl. A. A. MACDONELL, Vedic Mythology 166 (Grundr. d. indo-ar. Phil. III, 1A); H. OLDENBERG, Religion der Veda 523; Vorwissenschaftliche Wissenschaft (1919) 68, 85. — Die Literaturangabe für Perser und Inder verdanke ich Herrn Prof. Dr. J. GONDA.

Schliesslich nennen wir noch das hebräische *ruha*, 'Atem, Wind, Geist'. Im Talmud wird einmal ein 'strafvollziehender Wind' als Engel personifiziert¹. Die Semiten sprechen den Winden grossen Einfluss und weitgehende Wirkung zu. „Il est certain que les Juifs ont regardé les vents comme des messagers du Dieu suprême. Il fait des vents ses anges et du feu brûlant ses serviteurs, dit le psalmiste et l'Épître aux Hébreux, qui s'inspire de lui, répète que les anges sont des vents destinés à servir, envoyés pour remplir un ministère"².

§ 3. Die Winde im Volksglauben der Griechen.

Noch nie scheint ein Versuch unternommen zu sein, aus den mannigfachen Anschauungen in der bunten Vorstellungswelt der griechischen Stämme das ziemlich ergiebige Material über die Winde möglichst vollständig zu sammeln und religionsgeschichtlich zu verwerten. Die einzelnen Fragen sind immer von einseitigem Standpunkt aus erläutert³. Man versucht Winde und Stürme von einander zu trennen, während z.B. der Hauptwind Boreas den fliessenden Übergang zwischen beiden bildet. Auch wird weder eine historische Entwicklung in Rechnung gezogen noch die Möglichkeit, dass unter sich verschiedene Vorstellungen gleichzeitig neben- und durcheinander bestehen können⁴. Es ist dabei leichtverständlich dass ein ungebildetes Volk von Bauern (Arkadien) oder Jägern (Thrakien) anders auf Naturereignisse reagiert als ein mehr gebildetes seemännisches Volk.

Über Winde und Stürme begegnen wir in der griechischen Welt einem reich abgestuften Komplex von Vorstellungen, die meistens schon im klassischen Epos anwesend sind. Wir erblicken im wesentlichen die folgenden Elemente:

Winde und Stürme, von der Magie beherrscht;

„ „ „ , als Mächte, die die Lebensseele dahinraffen;

„ „ „ , personifiziert als männliche oder weibliche Wesen;

„ „ „ , teilweise oder ganz in Tiergestalt.

Diese ausgiebige Mannigfaltigkeit beweist unter anderm, wie stark die Naturkräfte auf den Geist einwirkten, und wie sehr das Volk sich mit ihnen beschäftigte. Darum soll man vor allem angesichts dieses

¹ KRAUSS, Talmudische Archäologie II, 156, n. 50.

² FR. CUMONT, *Les Vents et les Anges psychopompes*, in Pisciculi, F. J. DÖLGER dargeboten, S. 72 (Antike u. Christentum, 1939, Erg. Bd. 1).

³ Vgl. die Artikel „Anemoi“ von TÜMPPEL in PW, und „Windgötter“ von STEUDING in Myth. Lex.

⁴ Vgl. die Figur des Aiolos.

Thema in dem Volksglauben nachsuchen, während Religion und Mythologie noch wichtige Spuren von Natursymbolik enthalten dürfen. Auch die Philosophie, die dem Volksglauben widerstrebte, ist ihm nur zu oft verbunden.

Hier folgt in einer kurzen Übersicht ein allgemeines Bild der griechischen Anschauungen, wie sie wohl im Volksglauben vorherrschten, und nachher in Religion und Mythologie ihre mythische Verbildlichung fanden, welche die Römer in ihre Literatur übertrugen.

1. Der Zauber. — Der magisch eingestellte Mensch¹ fühlt sich veranlasst diejenigen Mächte niederzukämpfen, die in den Naturkräften zum Ausdruck kommen. Das *Beschwören von Wind und Sturm* kommt bei den Griechen, wie anderswo, in erheblichem Masse vor². Es liegt gelegentlich in den Händen von bestimmten, also mit besonders starkem Mana beladenen Familien und Einzelpersonen. In Attika galten dafür die Ἐυδώνεμοι, die Altäre zu Athen und Eleusis hatten, zu Korinth die Ἀνεμοκοῦται, zu Kleonai die Χαλαζόφυλακες. Als παυσανέμας wurden betrachtet Pythagoras, Empedokles, Abaris, sogar Sophokles, und viele andere.

Menschliche Tätigkeit mit Hilfe mana-besitzender Gegenstände zeigt die Vorstellung, dass man den Wind *in einen Schlauch einfangen* kann³. Empedokles bewirkte das Gleiche mit Säcken aus *Eselshäuten*⁴, die er auf den Bergeshöhen um Akragas ausspannte⁵. Die Mythologie spricht die Macht des Bindens einem Windkönig oder einer Wind-

¹ Vgl. G. v. D. LEEUW, o.c. § 82, der die Magie nicht als primitive Wissenschaft oder als elementare Technik betrachtet, sondern „als eine tief im Wesen des Menschen begründete Urhaltung, die unter uns so lebendig ist wie je, eine ewige Struktur“ (S. 518).

² Ausführlich wurde dieses Thema behandelt von W. FIEDLER, *Antiker Wetterzauber*, Würzb. Stud. z. Alt. wiss. 1931; STEUDING (l.c.) gibt die bekanntesten Beispiele; COOK, *Zeus*, III 183 sqq.

³ Irreführend ist der Vorschlag Cooks, das *Eröffnen* des Windsacks zu vergleichen mit dem *pithos* der Erdgöttin Pandora, der am Festtage der Pithoigia geöffnet wurde um die Totenseelen frei zu lassen (Hes. *Erga* 94; Babrios 58, 1a; HARRISON, *Prolegomena*, 169, 279 sqq.; GRUPPE, *Gr. Myth.* 94, 761, n. 9); denn das Wesentliche im Windzauber ist das *Binden*.

⁴ Vielleicht hängt das Eselsopfer in Tarent an die Winde damit zusammen; vgl. die Glosse bei Hesychius s.v. ἄνεμόταξ.

⁵ Diog. Laert. VIII 60; vgl. FIEDLER, o.c. S 33, sqq.; MARIE DELCOURT, *Stérilités Mystérieuses et Naissances Maléfiques* (Bibl. d.l. Fac. d. Philos. et Lettr. de l'Univ. de Liège, fasc. 83), 1938, S. 83 sqq.

mutter zu¹. Aiolos besitzt einen Windsack², aus Delphinen- oder Rinderhaut angefertigt. Fraglich ist auch ob das κωρύκιον³, das Hermes trägt, hierher gehört.

2. Die Hauchseele und die Winde. —

a) Die Auffassung, dass die Seele als Lebensprinzip in dem Atem (πνεῦμα) ihren Sitz hat, kommt in der griechischen Sprache zum mindesten in den Bedeutungen des Wortes ψυχή zum Ausdruck. Nachdem E. ROHDE die homerische Seele auf Grund der damaligen Theorie des Animismus als den 'schwächeren Doppelgänger' bezeichnete, hat W. F. OTTO die Frage wieder neu belebt, indem er ψυχή als die Vorstellung des 'Totengeistes' (weil sie erst in der Sterbensstunde ihr Dasein anfängt), θυμός als die 'Seele des Lebendigen' betrachten wollte⁴. Darauf bestimmte E. BICKEL als konkrete Unterlage des Lebensbegriffs ψυχή 'die Vitalempfindungen der Respiration'. J. BÖHME versuchte diese Bestimmung als 'Lebensseele' zu widerlegen. „Denn von irgendwelcher Wirksamkeit der ψυχή im lebenden Menschen weiss Homer ja nichts. Von ihr wird immer nur in Beziehung auf den Tod oder die Ohnmacht gesprochen“⁵. Mit Recht stellt er die Frage, ob es ein blosser Zufall ist, wenn Homer gerade über das Verhältnis der ψυχή zum lebenden Menschen fast nichts sagt. Es sieht aus, alsob „vielmehr die Unbestimmtheit der Ausdruckweise in der Unbestimmtheit der zugrundeliegenden Vorstellungen selbst ihren Grund“ hat. Unumgänglich ist aber (gegen OTTO) die Grundbedeutung des Wortes ψυχή ('Atem'), mit welcher der organische Zusammenhang in der Bedeutung 'Leben' bei Homer noch nicht ganz verlorengegangen

¹ Vgl. L. RADERMACHER, Sitz. Ber. Wiener Akad. Phil.-Hist. Kl. Bd. 178, S. 18, mit Beispielen aus moderner Volkskunde; für die Kelten vgl. G. HENDERSON, *Survivals of Belief among the Celts*, Glasgow 1911, S. 331, 306, 332.

² Vgl. GRUPPE, *Gr. Myth.* 1334; Kalais und Zetes tragen auf einer Cista einen Schlauch, ebda, 1333, n. 6.

³ FIEDLER, o.c. 33.

⁴ Zum Folgenden vgl. E. ROHDE, *Psyche* (1898); W. F. OTTO, *Die Manen oder von den Urformen des Totenglaubens*, 1924; E. BICKEL, *Homerischer Seelenglaube*, 1925; E. ARBMANN, *Zur primitiven Seelenvorstellung mit besonderer Rücksicht auf Indien*, *Le monde oriental*, XX (1926) 85 sqq., XXI (1927) 1 sqq.; J. BÖHME, *Die Seele und das Ich im hom. Epos*, Diss. Göttingen 1929; F. RÜSCHE, *Blut, Leben und Seele, Ihr Verhältnis nach Auffassung der griech. u. hellenist. Antike, der Bibel usw.* (Studien z. Gesch. u. Kultur d. Altertums 1930), 23—57; M. P. NILSSON *G G A* (1924) 439 sqq.; B. SNELL, *Gnomon* 7 (1931) 74 sqq.; F. PFISTER, *Religion d. Gr. u. R.* 141 sqq. (Jahresber. über d. Fortschr. d. klass. Altertumswiss., Suppl. Bd. 229, 1930); M. P. NILSSON, *Gesch. d. griech. Rel. I* (1941), 50 sqq., 178 sqq. ⁵ S. 111; das folgende Zitat S. 113.

ist. „Die Entwicklung des Begriffs ψυχή lässt sich also umschreiben durch die drei Bedeutungen 'Atem', 'Leben', 'Totengeist'". Während BÖHME anscheinend mit Recht im Wort θυμός eine ursprüngliche Beziehung zu dem Zustand der Blutwallung zurückwies¹, hat RÜSCHE die Gegenüberstellung von ψυχή und θυμός, die BICKEL vitalistisch als 'Atemseele' und 'Blutseele' deutete, wieder aufgegriffen; ihm zufolge kennt das Epos ausser der naiven Vorstellung, das einfach das Blut, das Zwerchfell oder das Herz die 'Seele' ist, θυμός als die *Blutrauchseele* und ψυχή als die *Atemseele*². Dennoch betrachtet er diese Vorstellung des θυμός als Blutrauchseele als eine weitere Entwicklung der erstgenannten, hebt jedoch nicht besonders hervor, dass offenbar *neben* den beiden anderen *von alters her* ψυχή als die Atemseele steht. Inwiefern diese volkstümliche Vorstellung noch in historischer Zeit bei den Griechen lebendig war, möchten wir dahingestellt sein lassen.

Als Beispiele zum Gebrauch von ψυχή geben wir die folgenden Stellen.

Der letzte Atem bläst die Seele aus³: ἀπὸ δὲ ψυχὴν ἐκάπυσσεν.
Die Seele verlässt den Körper aus dem Munde⁴:

ἀνδρὸς δὲ ψυχή πάλιν ἐλθεῖν οὔτε λειστή
οὔθ' ἐλετή, ἐπεὶ ἄρ κεν ἀμείψεται ἔρκος ὀδόντων.

Dann *fliegt* sie dahin zum Hades⁵:

ψυχή δ' ἐκ ῥεθέων πταμένη Ἄιδόσδε βεβήκειν
ὄν πότμον γοόωσα κτλ.

Die Verwandtschaft der Seele mit dem Traumbilde erhellt aus⁶:

... ἐπεὶ κε πρῶτα λίπτη λεύκ' ὄστέα θυμός,
ψυχή δ' ἤιτ' ὄνειρος ἀποπταμένη πεπότητα.

Dass θυμός identisch sein kann mit ψυχή, setzt voraus⁷:

ψυχή δὲ κατὰ χθονὸς ἤυτε καπνὸς / ὄιχετο τετρικυῖα.

¹ B. SNELL, l.c. 78.

² O.c. 52 sqq. Seine Konklusion lautet (S. 53): „dass dann die 'Atemseele' und die 'Blutrauchseele' bei ihrer substantiellen Gleichartigkeit als Odem oder Hauch sich angleichen, insofern als einerseits die Atemseele mit dem Blutrauche und andererseits die Blutrauchseele mit dem Odem in Verbindung gesetzt wird, ist leicht zu verstehen. So werden ψυχή und θυμός je sowohl Atem- als Blutrauchseele zugleich oder 'Hauchseele' im allgemeinen, die in beiden Fällen, sowohl als ψυχή wie als θυμός, mit Blut und Atem in Zusammenhang steht. Ob diese letzte Angleichung von ψυχή und θυμός etwa die Folge einer *Vermischung* von Vorstellungsweisen aus zwei verschiedenen Kulturkreisen ist, von denen der eine nur die 'Blutrauchseele', der andere nur die 'Atemseele' kannte, bleibt in Frage“.

³ Il. XXII 467. ⁴ Il. IX 408 sq. ⁵ Il. XVI 856. ⁶ Od. XI 221 sq.

⁷ Il. XXIII 100; vgl. u.a. noch Plato, Phaedo 70a, und die spöttische Kritik zu diesem Glauben dort 77d, 84b und in der Politeia, III 387a.

Der Wind Boreas hat eine beseelende Kraft, die den Lebenskraftstoff bei Sarpedon zurückführt, als dieser Held in Ohnmacht fällt¹:

τὸν δ' ἔλιπε ψυχὴ . . .

αἴτις δ' ἀμπνύσθη, περὶ δὲ πνοίῃ Βορέαο

ζώγρει ἐπιπνεύουσα κακῶς κεκαφηότα θυμόν.

TÜMPEL suggeriert², dass man im Epos augenscheinlich diese Funktion der Winde schon nicht mehr verstanden hat, die sowohl den Lebensatem heranbringen wie auch hinwegführen. Als der Scheiterhaufen für Patroklos³ nicht sofort brennen will, ruft Achilles den Boreas und Zephyros zu Hilfe und verspricht ihnen schöne Opfer, indem er ein Trankopfer darbringt. Und mit einem Male tut Iris Dienst als *Botin* für einen *Menschen*. Nach ihrem Aufgebot eilen die Winde herbei. Die Szene ist ausgeschmückt mit einer Menge Nebensächlichkeiten. „Der Seelenentführung dienen vielmehr die durch Achilles' Gebet herbeigerufenen Winde“².

b) Dass diese Anschauung althergebracht und allgemein verbreitet ist, ergibt noch ein Rest uralter örtlicher Religion, die Verehrung der *Tritopatores* in Attika. „Ihnen opfern nur die Athener und flehen sie an um Kindersegen, sobald ihnen eine Heirat bevorsteht“⁴. Die Beziehung zu den Winden ist durch die Bemerkung Suidas' bestätigt⁵: „Demon sagt in seiner Geographie von Attika, dass die *Tritopatores* die *Winde* sind“. Eine Abbildung meint Furtwängler gefunden zu haben in dem dreifachen Wesen mit den Schlangenleibern, welches am Giebel des alten Hekatompedons eine Stelle neben Hermes hatte⁶. Ihn stützte darin HEPERDEY⁷, der wie CURTIUS⁸, den rätselhaften Gegenstand in den linken Händen als eine stiliierte Darstellung von Wasser, Regen oder Meereswellen erklärt. Die Figuren tragen Vögel⁹, die anscheinend die Seelen verbildlichen.

¹ II. V 696 sqq.

² P W I 2177.

³ II. XXII 192 sqq.

⁴ Phanodemos ap. Harpokr. s. v. *Tritopatores*; auch bei Suidas *eadem voce* ed. ADLER IV (1935) 594, F H G I 367,4.

⁵ I.c.

⁶ A. FURTWÄNGLER, Ber. bayr. Akad. 1905, S. 433 sqq., 450 sqq.; ROHDE, *Psyche* I 247 sqq.; FEHRLE, *Myth. Lex.* V 1209; B. SCHWEITZER, *Herakles* 72 sqq.; COOK, *Zeus* III 160 sqq.

⁷ *Altattische Porosskulptur* 59 sqq.

⁸ *Münch. Sitz. Ber.* 1912. 7, S. 37.

⁹ Über Seelen als Vögel vgl. G. VAN DER LEEUW, o.c. 272 sq.

Reste eines ἱερὸν Τριτοπατρῆιον sind in dem Kerameikos, am Anfang der Totenstadt also, aufgefunden worden¹.

Besagt das Letztere etwas bezüglich ihres Namens? Sie sind gedeutet worden als die *tritavi*, die πρόπαπποι, mit denen zu vergleichen wären² die 'pitaras' der Indier und die 'heiligen Grossväter' der Russen als die *Stammväter* ihres Geschlechtes. Hesych nennt die Tritopatores die γενέσεως ἀρχηγούς. Die Winde sind hier dann vorgestellt als die Seelen der Ahnen, und sind zugleich die Bringer des Lebens³.

c) Noch deutlicher illustriert das Dasein der "Ἄρπυιαι⁴ die Beziehung zwischen Wind und Seele. Sie stellen entweder die Seelen selbst dar oder entführen sie als Rachegeister zum Hades, und besitzen darin Verwandtschaft mit den *Keren* und *Erinyen*, auch mit Sirenen und Hesperiden⁵. Homerscholien bezeichnen sie als⁶ αἱ τῶν ἀνέμων συστροφαὶ ἢ αἱ τιμωρητικαὶ θεαὶ, δαίμονες ἢ ἄνεμοι ἀρπακτικοὶ und Eustathius⁷ als ἄνεμοι καταγιγνώδεις ἀρπακτικοί. Sie bilden also auch die Personifikation des Sturmwindes, des Wirbelwindes. Als solche kennt sie Homer in der Odyssee⁸, identisch mit θύελλαι⁹ oder ἄελλαι¹⁰. Als ihre Funktion stellt sich heraus das Entführen der Seelen von Verstorbenen und sogar, nach vieler Anschauung, von Seelen lebender Personen. Nach Pherekydes bewachen sie und die Thyellai den Tartaros¹¹, welcher Vorstellung auch Vergil folgt¹². Sie gelten alsdann als *Todesgöttinnen*. Der Zusammenhang von Wind und Seele in den "Ἄρπυιαι, wie es das Gedicht von Marcellus Sidetes auf Regilla zeigt¹³, folgt

¹ Praktika 1910, S. 102 sqq.

² O. SCHRADER, Sprachvergl. II 428.

³ COOK (l.c.) will in den *Akamantes* zu Marathon und Kyrene (dort von K. LATTE als Windgeister gedeutet), und in den *Pyrrhakidai* in Delos analogische Vorstellungen erblicken. — Diesen Gedanken, dass die *Stammväter* die Erzeugungskraft des ganzen Geschlechts im Stand erhalten, hat H. WAGENVOORT, Imperium (1941) 176 sqq. unter reicher Ausnutzung ethnologischen Vergleichsmaterials für den römischen *genius*-Begriff verwertet.

⁴ ROHDE, Rh. Mus. L 1 sqq. = Kl. Schr. II 224.

⁵ Myth. Lex. I 1843.

⁶ Od. I 241, ed. DINDORF.

⁷ 1414, 38.

⁸ Od. I 241, XIV 371, XX 77.

⁹ Od. XX 63, 66, IV 727.

¹⁰ Vgl. Hom. Hymn. in Aphrod. (ed. BAUMEISTER III, IV) 208.

¹¹ Orig. c. Celsus VI 4,2, S. 378 LOMM.

¹² Aen. VI 289, vgl. III 212, 249.

¹³ KAIBEL, ep. lap. 1046.

„teils homerischen Versen, teils vielleicht *alter volkstümlicher* Vorstellung“¹.

d) Gewissermassen gehören hierher auch einige Naturgottheiten² denen das ganze Vorgehen in der Natur, Wachstum, Gedeihen und Sterben untertan ist. Auch sie zeigen, dass der Zusammenhang von der Vegetation mit den Toten ein unverbrüchlicher ist, und Winde und Stürme dabei eine Rolle spielen können. Am klarsten ist dieser zweideutige Charakter erkennbar bei *Hermes*, den die ältere Forschung einseitig als Windgott³ bezeichnete. Aber auch seine Funktion als *ψυχοπομπός*⁴, ist nur eine unter den vielen, die sich aus dem ursprünglichen Wesen weiterentwickelt haben. Die Figur der *Artemis Hekate* enthält ähnliche Beziehungen zu den Winden. In den Winterstürmen scheint *Artemis* als eine *Θυιάς* zu toben⁵. Noch deutlicher ist *Hekate* als selbständige Göttin, die als *χθονία*⁶ und *νευτέρων πρύτανις*⁷ eine Göttin der Gespenster darstellt, und häufig darum mit *Hermes ψυχοπομπός* gleichgesetzt wird⁸. Sie führt eine Art 'Wilde Jagd' begleitet besonders von den *ἄωροι* und *βιαιοθάνατοι*, als *θανατηγός*⁹, wie ein orphischer Hymnus¹⁰ es ausdrückt: *ψυχαῖς νεκύων μέτα βακχεύουσιν*. Als 'Wilde Jägerin' hat *Hekate* eine starke Einwirkung auf die Nachwelt gehabt¹¹. Den *Dionysos* mit seinen rasenden *Mainaden* hier hinzustellen, scheint auf Grund der Überlieferung nicht möglich. Wohl ist *Zagreus*, der 'wilde Jäger' ein Totengott zugleich, aber es sind die *Orphiker*, die ihn mit *Dionysos* identifiziert haben¹². Auch *Dionysos* gebietet in der ganzen Natur und der tobende *Thiasos* beabsichtigt die Wiedererweckung der Vegetation¹³. Trotzdem können die *Thyiaden* ursprünglich eine Beziehung zu der *Nymphe Thyia* haben, die wohl an dem gleichnamigen Ort verehrt wurde,

¹ ROHDE, l.c.

² Vgl. die einschlägigen Artikel in PW zu *Hermes* (EITREM), *Artemis* (WERNICKE), *Hekate* (HECKENBACH) und *Dionysos* (KERN).

³ W. H. ROSCHER, *Hermes der Windgott*, 1878.

⁴ Vgl. S. EITREM, *Hermes und die Toten*, Kristiania 1909, S. 41 sqq.

⁵ Vgl. H. USENER, *Götternamen* S. 42, sq., der *Pind. Pyth. 3, 33 μένει θυίοισιν ἀμαμακέτωι* anführt.

⁶ Schol. *Aristoph. Ran.* 295.

⁷ *Sophron* bei Schol. *Theokr. II 12.* ed. WENDEL S. 272.

⁸ Vgl. PW VII 2774.

⁹ *Pap. Par.* 2865. ¹⁰ I, 3. ¹¹ S. 76.

¹² PW V 1014; vgl. L. WENIGER, *Feralis exercitus*, ARW X 70 sqq.

¹³ PW XIV 567 (MARBACH).

wo die Delphier später den Winden opferten¹. Für einen Zusammenhang mit den Totenseelen fehlt für Dionysos jedoch jeder Beweis.

e) Philosophische Strömungen, namentlich die orphische, pythagoräische und stoische, haben sich in ihren Äusserungen über das Fortbestehen der Seele eng angeschlossen an diese Vorstellungen des Volksglaubens.

Die *orphischen* Lehrsätze verkünden, dass die Seele mit dem Winde in den Menschen hineingelangt. *LOBECK* erblickte darum in den *Tritopatores* einen Bestandteil der orphischen Kosmogonie², weil die Orphiker sie *θυρώρους καὶ φυλάκας τῶν ἀνέμων* nannten. Aber schon *WELCKER*³ zeigte, dass die Orphiker diese Gestalt nicht erfinden konnten, und dass ihr urrechte altattische Anschauungen zugrundeliegen. Einer der orphischen Hymnen⁴ deutet die Kureten von Samothrake als Windgeister und *ζωογόνοι πνοιαί, πνοιαί... ψυχοτρόφοι*. Ihre Lehre sagt, dass die Seele einen *κύκλος τῆς γενέσεως* durchmacht und also von einem Körper zu einem anderen hinüberschwebt⁵: *τὴν ψυχὴν ἐκ τοῦ ὄλου εἰσιέναι ἀναπνεόντων φερομένην ὑπὸ τῶν ἀνέμων*. Zu diesem Zweck konnten sie allerdings den attischen *Tritopatores*-glauben benutzen, aber es scheint unnötig zu sagen, dass die Anschauungen der orphischen Kosmogonie auf diesem Glauben beruhen. Die Seele als Atemseele war Gemeingut seit den ältesten Zeiten und nicht in einer bestimmten Gestalt auf Attika beschränkt.

Auch die *Pythagoraei* lehrten, dass die Seelen im Luftraum, *ἐν τῷ ἀέρι*, schwebten⁶, und *Plato* entnahm ihnen und ihnen verwandten Strömungen manches in seinen Erörterungen über die Seelenwanderung⁷.

Und die späteren philosophischen Auffassungen haben sich nie von dem uralten Gedanken zu lösen vermocht, dass die bewegte Luft etwas mit der Seele zu schaffen habe. Die *Stoa* noch lässt das *πνεῦμα* in den *aether* entweichen⁸, in welchem Wort des öfteren die Beziehung zu Hauch und Atem andauerte.

¹ Herod. VII 178.

² *Aglaophamus* S. 755 sqq.

³ *Götterlehre* III 71.

⁴ Nr. 38, vss. 3 u. 22.

⁵ *Aristot. de anima* I 5, S. 410b, 28 sq.

⁶ Vgl. *Diog. Laert.* VIII 31; *Aristot. de an.* I 2, S. 404c, 17.

⁷ Vgl. *ROHDE*, *Psyche* 7 II 278 sqq.

⁸ Vgl. *ibid.* II 257 sqq.

3. Winde und Erde. — In den Winden erblickte das Volk ungestüme Naturmächte, die Seefahrer sogar mit Menschenopfer zu versöhnen suchten. Eustathius behauptet¹, dass κατὰ τὸν νηίτην νόμον Menschen geopfert wurden². Wir kennen folgende Fälle³:

das Opfer der Iphigeneia zu Aulis,

Sinon ist als Windopfer gemeint⁴,

Menelaos opfert in Aigyplos (Euboia oder Chalkidike?) Kinder⁵,

König Chaon opfert sichselbst einem Sturm zur See⁶,

Palinurus⁷,

Agesilaos muss einen Menschen opfern, bevor er über See gegen die Perser vorgeht⁸.

Eine Frage, die sich nicht leicht beantworten lässt, ist: besass der griechische Volksglaube Anschauungen über die Herkunft der Winde? Es gibt nämlich Gründe anzunehmen, dass man ihr Entstehen mit der Erde in Beziehung setzte, und zwar besonders mit den Höhlen und Grotten der Berge. Seit Aristoteles wird der Ursprung von Erdbeben, vulkanischen Eruptionen und nicht zu vergessen von dem Blitze, den Winden beigemessen. Dies kann wieder zurückgehen auf Volksanschauungen. Die namhaften Zauberer, die zunächst als Windbeschwörer galten, wie Pythagoras, Empedokles, Epimenides, haben auch den Erdbeben vorgebeugt⁹. Aber gerade die späteren meteorologischen Vorstellungen¹⁰ können uns lehren, dass man sich die Winde im Unterirdischen verborgen dachte, von wo sie durch Öffnungen in den Felsen hinausgelangen: z. B. Sophokles lässt den Boreas in Grotten hausen, τηλεπόροις ἐν ἄντροις¹¹, und Kallimachos spricht von ἐπτάμοχον βορέαο παρὰ σπέος¹².

¹ Hismen. 298; vgl. Aesch. Ag. 146.

² Vgl. F. SCHWENN, RGVV 15,3, S. 122 sqq.

³ In historischer Zeit sind fast nur Substitutopfer bekannt, meistens dem Poseidon zu Ehren (schon Hom. Od. III 178); vgl. P. STENGEL, Kultusaltertümer, S. 129.

⁴ Verg. Aen. II 110 sqq.

⁵ Herod. II 119.

⁶ Serv. Aen. III, 297, 334, 335.

⁷ Aen. V 814 sqq.

⁸ Plut. Ages. 6; vgl. Xenophon, Hell. III 4,3.

⁹ Jambl. de vita Pyth. 135.

¹⁰ Sudhaus gibt in seinem Kommentar zu dem Aetna die griechischen Quellen, vgl. S. 60.

¹¹ Soph. Ant. 983. ¹² Kallim. Del. 65.

Eben aus den bergigen Gegenden Thrakiens stammen sie her. Ob jedoch diese Auffassung sich auf derartige Meinungen im Volksglauben stützte, bleibt weiter eine blossе Vermutung. Nur lässt sich feststellen, dass die Winde im ältesten Glauben eine gewisse Beziehung haben zum Chthonischen, wofür wir folgende Tatsachen anführen:

1. *Die Wind- und Sturmgeister werden in der Kunst dargestellt mit einem Unterleib in Schlangenform.*

a. Die Tritopatores am Athena-Tempel zeigen drei Körper, die in drei engverschlungenen Schlangen auslaufen und zeigen demzufolge eine halb menschliche, halb schlangenförmige Gestalt.

b. Typhon, die Verkörperung sämtlicher Naturgewalten, Sturmgeist, Geist des Erdbebens und der Eruptionen, wird als Gigant bezeichnet und ist als solcher schlangenfüssig¹, trägt hundert Schlangenköpfe und zeugt bei der Schlangenfrau Echidna unter andern die Hydra. Gleich den Tritopatores gilt er als Sohn der Gaia. Er ist ein gewaltiger Wind². „Typhon der Dämon des aus Erdhöhlen hervorkriegenden Sturmes, ist in der Kunst von Anfang an schlangenfüssig“³.

c. Auch die beiden Hauptwinde Boreas und Zephyros begegnet man als Giganten⁴. Boreas wird in halb menschlicher, halb tierförmiger Gestalt dargestellt mit einem Schlangenschwanz⁵, vielleicht aber dem Typhon nachgebildet.

Es ist zu betonen, dass diese Vorstellung *schnurstracks* den späteren künstlerischen Darstellungen gegenüber steht, die regelmässig stets die Winde als Menschen formt, die mit rundlichen Wangen aus dem Munde blasen⁶.

2. *Den Winden wurden Opfer dargebracht, die einen ausgesprochenen chthonischen Charakter haben.*

a. In Titane (Sikyon) besorgten die Priester jährlich ein geheimnisvolles Opferritual an vier Opfergruben (βόθροι), bei dem ausserdem magische Handlungen stattfanden, jedenfalls Zaubersformeln der Medeia angewandt wurden. Die vier βόθροι deuten mutmasslich auf die vier Hauptrichtungen der Winde.

¹ Nik. ap. Anton. Lib. 28.

² Hes. Theog. 307; Aesch. Ag. 634.

³ SCHMIDT in Myth. Lex. V 1450.

⁴ Zephyros: ζεφύρου γίγαντος αὔραι Aesch. Ag. 692.

⁵ Paus. V 19,1.

⁶ STEINMETZ, Arch. Jahrbuch 25 (1910), S. 36.

In Thrakien gab es ein βόθρος... ἐξ οὗ φυσήματα ἀνέμων γινέσθαι καὶ μεμυθευθῆναι οὕτω Θρακικὴν ἀνέμων οἰκητήριον¹.

Diese βόθροι erinnern an die Gruben, mittels deren die Seelen der Verstorbenen herangelockt wurden². Sie fanden auch in Heroenkulten Anwendung³. Andere Opfer sind:

b. ein schwarzes Lamm an Typhon⁴.

c. ein Pferd, welches am Taygetos verbrannt und dessen Asche in die Luft zerstreut wurde, also ein Holokauston. Nach STENGEL⁵ begegnet man nur in chthonischen Kulturen Pferdeopfern. Bei Patroklos' Tode werden vier Pferde geopfert⁶.

d. Xenophon schlachtet für Boreas σφάγια⁷ (als eine Art Zauberopfer?).

Es scheint daher nicht ausgeschlossen, dass der Volksglaube sich die Winde in Beziehung zu der Erde dachte. Die homerische Religion hat mit diesen Dingen nichts zu schaffen, denn sie hat von jeher solche Anschauungen mit aller Kraft hinwegzubannen versucht. Der Mangel an Tatsachen, die einen chthonischen Kult der Winde aufweisen können, beweist also nicht das Gegenteil.

4. — Kraft ihrer natürlichen Beschaffenheit gibt es böse und gute Winde. Die guten sind oft die Südwinde, die vom Meere her landwärts wehen. Sie bringen Regen und Abkühlung in der sengenden Hitze. Zephyros ist der Erreger ländlichen Regens⁸ und der Gesundheit⁹, und bringt im allgemeinen Fruchtbarkeit¹⁰. Dagegen bringen die bösen Winde, d.h. die heißen, trocknen¹¹, Unfruchtbarkeit¹², Fieber¹³ und Krankheit¹⁴ mit sich. Den verfügbaren Angaben nach findet diese Einteilung keinen Rückschlag in den religiösen und mythologischen Anschauungen. Hier sind anscheinend die Winde ohne weiteres Mächte,

¹ Schol. Ap. Rhod. I 826; (Plin. II 131, 114.)

² Od. X 517.

³ P. STENGEL, Hermes 35 (1900), S. 634.

⁴ Aristoph. Ran. 847 und die Scholien dazu.

⁵ A R W VIII (1905), S. 204.

⁶ II. XXIII 171.

⁷ Anab. IV 5,4.

⁸ Od. VII 119. ⁹ Soph. Ai. 558. ¹⁰ Aristot. Probl. XXVI 33, 57.

¹¹ W. H. ROSCHER, Abh. sächs. Akad. 17, SS. 83 sqq.

¹² Aristot. Probl. XXVI, 17, 29; Hippokr. de flatibus I 573 KÜHN.

¹³ Aristot. Probl. XXVI, 52; Clem. Alex. VI 630c.

¹⁴ M. DELCOURT (l.c. S. 87) hat darauf hingewiesen, dass mit diesen Krankheitserscheinungen wohl die Malaria (= mal' aria, böse Luft) gemeint ist.

die nach Willkür handeln, und beides, Gutes und Böses, bringen. Schwer zu bestimmen ist die Stellung der Winde in der Religion. Die Benennung „Windgötter“ passt nicht ganz. Im Epos stehen sie nicht auf einer Stufe mit den ἄθρόνατοι, denn an ihren Festen nehmen die Winde nicht teil¹. Boreas und Zephyros kommen in der Ilias als *persönlich gedachte Wesen* vor, aber die Odyssee kennt den Boreas nicht, wohl die Harpyien und die Thyellai, und zwar als *unpersönliche Wesen*. Zu Koroneia standen an der Agora Altäre für die Winde neben dem des Hermes Epimelios², wie auch die Tritopatores am Giebel neben diesem Gott standen.

Eine einmalige Vorstellung ist der Windkönig *Aiolos*, „eine Art Zeus“, wie USENER es ausdrückte³. TÜMPEL⁴ vertritt die Auffassung, dass diese Vorstellung von einem bestimmten Stamme herrührt, zumal durch die Erwähnung der schwimmenden Felseninsel Aiolia⁵, welche eine eiserne Mauer umhegt, und welche der Ort ist, wo von verschwen- derischen Schlemmereien die Rede ist. Diese Umstände erinnern an die Insel der „Glückseligen“, wie an die Gewohnheit der Winde am Schmausen recht Freude zu haben⁶. Fremdartig mutet die endo- gamische Gesellschaft der Brüder und Schwester an. Waren es die Aiolier, die sich das *Totenreich* als Insel dachten?

Das Einsetzen eines Windkultes in historischer Zeit ist an ver- schiedenen Orten belegt. Die Bewohner von Delphi stifteten einen Altar zu Thyia, und opferten dort den Winden⁷. L. WENIGER versichert, dass in Delphi, wie in Thrakien, der Windekult eine wichtige Rolle spielte⁸. Jedenfalls nennt Homer Thrakien als den Wohnort des Boreas und Zephyros⁹. Die Athener richteten einen Tempel für Boreas auf, ihren „Schwager“, beim Ilissos. Weiter gab es in Athen wohl mehrere Altäre, die alle aus späterer Zeit stammen¹⁰.

Der Volksglaube hat sich Winde und Stürme in vielerlei *G e s t a l t* gedacht:

a. als *Schlange-Mensch*, wie oben besprochen für Typhon und andere.

b. als *Pferd*. Die Winde zeugen Pferde¹¹ in der Mythologie und sind dort in Pferdegestalt gedacht, zumal Boreas, Zephyros, die

¹ Il. XXIII 205 sqq. ² Paus. IX 34, 3.

³ H. USENER, Rh. Mus. Bd. 53, 346. ⁴ P W s.v. Aioli; Aiolos. ⁵ Od. X, 3.

⁶ Il. XXIII 200 sq. ⁷ Herod. VII 178. ⁸ l.c. S. 80.

⁹ Il. IX, 5. ¹⁰ STEUDING, Myth. Lex. VI 514.

¹¹ Ist der Volksglaube hinsichtlich der Befruchtung von Pferden durch die Winde (unten S. 44, Anm. 6.) davon noch ein Überrest?

Harpyien und auch Poseidon. Ist einerseits also eine Beziehung von Wind zu Pferd da, andererseits gibt es auch einen Zusammenhang von den *Totenseelen* zu dem *Pferd*¹. Hades ist κλυτόπωλος² und sogar Persephone heisst λεύκιππος. In der Person des Aiolos haben sich diese beide Vorstellungen berührt, falls man voraussetzen darf, dass er sowohl einen Windkönig wie einen Totenfürst darstellt: Aiolos ist seiner Herkunft nach ein *Hippotades* und wird ἵπποχάρμης genannt³.

c. als *Aasgeier*. Als solche besonders die Harpyien und Sirenen⁴. Zu der Bildung dieser Darstellung kann die Beobachtung mitgewirkt haben, dass diese Tiere nur tote Körper angreifen. Auch durch diesen Umstand wird die Exegese der Homer-Stelle, wo die Harpyien sogar lebende Menschen verschleppen sollten, zweifelhaft.

5. *Zusammenfassung*. — Fassen wir jetzt alles zusammen, damit wir die Stellung der Winde und Stürme im religiösen Bewusstsein der Griechen bestimmen, so scheint die Schlussfolgerung berechtigt, dass sie ursprünglich nicht mit jenen Gottheiten auf gleicher Stufe stehen, die in der homerischen Religion eine anthropomorphe Gestalt bekommen haben.

Die Verehrung der Winde und Stürme soll man dem Volksglauben zumuten.

Die Möglichkeit ist nicht ausgeschlossen, dass ein wichtiger Faktor, der zu dieser Verehrung führte, gerade in dem gedanklichen Zusammenhang von *Wind* und *Seele* zu suchen sei⁵.

¹ Vgl. L. MALTEN, Das Pferd im Totenglauben, Arch. Jahrbuch 39, 199 sqq.; B. SCHWEITZER, Herakles, S. 76 sqq.

² Vgl. P. STENGEL, A R W VIII, 203 sqq.

³ Hesiodos, Katal. frg. 25.

⁴ Das Material bei ROSCHER, l.c. 68 sqq.

⁵ Paarweise lässt sich der jeweilige Zusammenhang folgendermassen vorstellen:
Wind und Atem — Wind und Erde — Wind und Schlange — Wind und Pferd.
Seele und Atem — Seele und Erde — Seele und Schlange — Seele und Pferd.

B. Die Winde im römischen religiösen Bewusstsein.

§ 1. Die Winde in der literarischen Überlieferung.

„Auch die Winde und Stürme wurden in Italien und den westlichen Provinzen häufig verehrt, zu Lande und zur See, als wohlthätige oder gefährliche Dämonen“, schrieb PRELLER¹ damals. Die Frage ist berechtigt, welche Beweisgründe dieser Behauptung zugrundeliegen. Denn bezüglich der Winde ist in dem Tatsachenmaterial, das Preller anwandte, keiner vorhanden. Es mag wahr sein, dass auch die Römer, wie die meisten Völker, die Winde nach ihren natürlichen Eigenschaften unterschieden in wohlthätige und gefährliche; ob sie jedoch als solche seit alters her verehrt wurden, zu einer solchen Annahme bedarf es heute ganz anderer Angaben.

Zweifelsohne wäre es richtig, nachzuprüfen, ob die verschiedenen Windrichtungen mit ihren unter einander stark abweichenden *Eigenschaften* möglicherweise kultische Verehrung genossen.

Auch die *N a m e n* der Winde *Aquilo*², *Favonius*³,

¹ PRELLER-JORDAN, Röm. Myth. I 329.

² Die Etymologie schwankt zwischen Herleitung von *aquila*, 'Adler' und *aquilus*, 'wässerig'. Das erste scheint recht unwahrscheinlich, wenn auch an sich die Vorstellung des Nordwindes in Adlergestalt anderswo eine nicht ungewöhnliche ist. Bei den Griechen galt der Adler als Sturmvogel (GRUPPE, Gr. Myth. 841). Die nordischen Germanen kennen den im Norden wohnenden Riesen *Hraesvelgr*, der in Adlergestalt mit seinen mächtigen Fittichen den Sturmwind erregt (J. DE VRIES, Altgerm. Rel. Gesch. II 364, 399). Trotzdem der Norden oft die Welt der Toten ist, darf dieser Riese nicht als Totendämon betrachtet werden. Die Anschauung, dass die Winde durch Vögel erzeugt werden, kommt bei manchen Völkern vor, vgl. W. FIEDLER, o.c. 29, VON ANDRIAN-WARTBURG, Über Wetterzauberei, S. 3 (Mitt. anthrop. Ges. Wien XXIV 1894). Herakles kämpft gegen die Stymphaliden, die nur Sturmvögel bedeuten können, und gegen die Boreaden, ebenfalls Sturmdämonen (Fiedler, S. 5). — Aber *Aquilo* lässt sich besser erklären als der 'Wind, der die dunklen Regenwolken herabbringt'. Zu *aquilus* haben auch die spät bezeugten *aquili dii* Beziehung, die 'Unterwelts- und Totengötter' (über sie die einschl. Artikel von WISSOWA in P W, von AUST in Myth. Lex.). Falls sie altrömische Numina darstellen, so ist ein Zusammenhang mit *Aquilo*, der uns jetzt entgeht, nicht ausgeschlossen. Vgl. noch W. M. LINDSAY, Cl. Rev. 42 (1928) S. 20; R. MC KENZIE, Cl. Qu. 22 (1928) S. 207.

³ Vgl. oben S. 13, Anm. 5.

*Voltumnus*¹, mögen wertvolles enthalten in dieser Hinsicht, bisher ist es nicht gelungen, eine einzige zuverlässige Einzelheit zu gewinnen.

Die Eigenart der einzelnen Winde tritt aus ihrem ungleichen Charakter hervor²: *Aquilo*, heute der Bora oder Tramontana, ist ein äusserst kräftiger Nordwind, der Kälte, Regen und Schnee bringt; *Favonius* schenkt sanftes Wetter und milden Regen; *Eurus*, der Scirocco, ist ein trockener Glühwind; *Notus*, feucht und warm; *Lips* ein schwerer südwestlicher Regenwind. Die Frage erhebt sich, ob man, je nach Bedarf, die Regenwinde um Regen gebeten hat, und andere um trocknes und warmes Wetter. Wurde der gewaltige *Aquilo*, der so manches vernichtet, nicht zu einer Macht, die Opfer heischte? Oder die Erscheinung des Sciroccos mit seiner alles verseuchenden Atmosphäre unter bleifarbenem Himmel? Oder der *genitabilis* und *secundus* genannte *Favonius*?

Kurz, sind in Italien die Winde je nach ihren Eigenschaften als 'wohltätige oder gefährliche Dämonen' verehrt worden? Kraft der bisher bekannten Einzelheiten soll man diese Frage verneinend beantworten. Von altrömischen Kulthandlungen weiss die Überlieferung nichts. Als Preller sagt, dass „der Auster, welcher im Herbst die meisten Gewitter brachte, . . . deshalb wie Jupiter, Juno, und andere Götter mit dem Blitze bewehrt gedacht wurde“, dann wurzelt diese Behauptung ausschliesslich in der Äusserung des Servius³: *nonnulli vero manubias fulminis his numinibus i.e. Iovi, Iunoni, Marti et Austro vento adserunt attributas*. Und man übersieht dabei, dass diese Vorstellung des Auster ihre Anregung fand in einem Passus bei Lukrez, welcher beschreibt, wie jede Jahreszeit andere Winde mit sich bringt: im Herbst *aliae tempestates ventique sequuntur / altitonans Voltumnus et Auster fulmine pollens*⁴. Von einer Gottheit ist hier wohl kaum die Rede! Erstens will der Epikureer seine Leser befreien von der religiösen Furcht, zweitens ist ihm die Erklärung der griechischen Naturforscher hinsichtlich der Entstehung des Blitzes nur zu gut bekannt.

¹ Vgl. Liv. XXII 46, 9. Über die Herleitung des Namens von *voltur*, 'Geier', J. HEURGON, Rev. ét. lat. 1936, 109-118. Sicherlich ist der 'Geierwind' eine griechische Vorstellung, die wohl auf die Gegenden der Magna Graecia übertragen sein kann. Das gibt jedoch nicht das Recht, auch bei den Römern oder Italikern eine derartige Vorstellung zu mutmassen, wie es W. H. ROSCHER (Abh. sächs. Akad. XVII, 83 sqq.) und STREUDING (Myth. Lex. VI 512) taten. Der Wind hat seinen Namen wahrscheinlich von dem apulischen Berg *Voltur* (Hor. C. III 4, 9) bekommen.

² Das Folgende nach A. PHILIPPSON, Das Mittelmeergebiet, S. 95.

³ Aen. VIII 429. ⁴ De rer. nat. V 744.

Die Meinung Prellers c.s., gegründet auf die soeben genannte und gleichartige Stellen, dürfte man als unrichtig abgefasst betrachten, solange sich keine neue Angaben hervortun. Aus den Epitheta, die den Winden beigelegt sind, kann zwar gefolgert werden, dass die Einwohner Italiens die Winde betrachteten als wohlthätig oder gefährlich, jedoch nicht, dass es eine diesbezügliche uralische Verehrung gegeben hat.

Wir gelangen zu der Frage: waren in Italien die Winde als Totalität Gegenstand von Verehrung, laut der schriftlichen Tradition? Nachstehend führen wir einige Stellen auf ¹, die höchstens beweisen könnten, dass die Dichter gerne die Winde um Hilfe anriefen.

te, Apollo sancte, fer opem, omnipotens Neptune invoco,
vosque adeo, venti!²

supprimito o paulum turbati flamina venti,
dum queror et divos (quamquam nil testibus illis
profeci) extrema moriens tamen alloquor hora.
vos ego, vos adeo, venti testabor et aurae.

Diese Stelle aus der Ciris ³ erinnert stark an die vorhergehende, und gibt offenbar griechische Anschauungen wieder ⁴.

Ein Schiffbrüchiger fleht ⁵:

di, maris Aegaei quos sunt penes aequora, venti,
et ... unda ...
quo rapitis (me) ... ?

Alle Menschen schauern vor den Mächten der Natur, wie Lukrez schildert ⁶:

summa etiam cum vis violenti per mare venti
induperatorem classis super aequora verrit
cum validis pariter legionibus atque elephantis,

¹ Auf Grund des Stellenmaterials, welches der Thes. L.L. und die Speziallexika zu Plautus, Lucilius, Caesar, Cicero, Vergilius, Tacitus, Apuleius, Festus, Servius u.a. bieten für die Worte VENTUS (von Thesaurus zur Verfügung gestellt), AURA, ANIMA, HALITUS, FLAMEN, AER, AETHER, EVAPORATIO.

² Turpilius com. frg. 119.

³ Ciris 404 sqq.

⁴ Vgl. jetzt den Ciris-Kommentar von Dr. H. HIELKEMA, S. 187 sq. (Ciris quod carmen traditur Vergilii, versione batava commentarioque exegetico instructum, Diss. Utrecht, 1941).

⁵ Prop. III 7, 57. ⁶ V 1226 sqq.

non divom pacem votis adit ac prece quaesit
ventorum pavidus paces animasque secundas,
nequiquam, quoniam violento turbine saepe
correptus nilo fertur minus ad vada leti?

Die Götter manifestieren sich in der Natur durch ihre Güte, aber auch, wie hier, durch ihr Wüten. Und diese allmächtige Wut versucht der Flottenführer zu beschwichtigen durch Gelübde, vergebens fleht er die Götter an, die Ruhe der Elemente wiederherzustellen. Etwas anderes scheint die Stelle nicht zu bedeuten. Zuerst macht er seine Gelübde, dann folgt die Bitte um Hilfe.

Eine Nachnahme liegt wohl vor in den Worten des Horaz¹:
hoc paces habuere bonae ventique secundi.

Verwandt ist das Bild bei Vergil, wo² der König Latinus sich inmitten einer *procella* glaubt, und nebst den Göttern auch die Winde selbst anfleht:

multa deos auras que pater testatus inanes.

Weil das römische Volk jedoch in der ältesten Zeit mit dem Meer nicht eng verbunden war, müssen wir darauf verzichten hier einen altrömischen Brauch zu erkennen³.

Auch die folgenden Stellen haben keinen religionsgeschichtlichen Wert:

vos quoque, crudeles venti, nimiumque parati⁴

pereuntia tempora fati
conqueror, in ventos impendo vota fretumque;
ne retine dubium cupientis ire per aequor.⁵

quo ruitis, Danaï? ventos audite vetantes,
non subiti casus, numinis ista mora est.⁶

o utinam venias! aut ut ventusve paterve,
causaque sit castae femina nulla morae!⁷

quin etiam absenti prosunt tibi, Cynthia, venti,
aspice quam saevas increpat auras minas.⁸

¹ Epist. II 1, 102.

² Aen. VII 593. ³ Vgl. unten S. 65. ⁴ Ov. ep. X 113.

⁵ Luc. V. 491; Caesar fleht die Winde an, die Flotte des Antonius ihm näher zu bringen.

⁶ Ov. ep. XIII 131. ⁷ Ov. ep. XIX 115. ⁸ Prop. I 17, 5.

ventorum est quodcumque paras. ¹

cur *ventos* non ipse rogis, ingrata, petisti? ²

hoc solum toto . . . in aequore serva,
cetera *da ventis* . . . ³

. . . tu, nisi *ventis*/ debes ludibrium, cave ⁴

Einen Anhalt für altrömische Vorstellungen bietet diese kurze Auswahl nicht. Schwieriger zu erklären ist die bei Vergil dreimal vorkommende Wendung '*ventis vocatis*' ⁵, die durch ihre wörtliche Wiederholung, ihre Kürze und ihre Form den Eindruck macht, dass von einem jedermann bekannten Brauch die Rede ist, der vor der Ausfahrt immer stattfand:

Italiam cursu petitis, *ventisque vocatis*
ibitis Italiam portusque intrare licebit.

at laetam Mnestheus successuque acrior ipso,
agmine remorum celeri *ventisque vocatis*
prona petit maria et pelago decurrit aperto.

ipsa videbatur *ventis* regina *vocatis*
vela dare et laxos iam iamque immittere funes.

Hat Vergil einen alten Ausdruck verwendet? Wir treffen ihn weiter in der ganzen lateinischen Literatur ⁶ nicht an. Die Griechen haben in ähnlichem Fall das Wort ἐπι-καλεῖσθαι ⁷. Daher soll das Urteil über den Wert des Ausdrucks auf die Möglichkeit Rücksicht nehmen, dass der Dichter aus einer von ihm verwendeten griechischen Quelle schöpfte.

Der Brauch selbst ist in der Volkskunde anderweitig gut bekannt. FRAZER ⁸ und R. LASCH ⁹ behandelten das *Rufen der Winde*, wie es

¹ Prop. III 7, 35. ² Prop. IV 7, 31. ³ Luc. VIII 190. ⁴ Hor. C. I 14, 15.

⁵ Verg. Aen. III 253 sq., V 210 sqq., VIII 707 sq., vgl. IV 223 Jupiter zu Mercurius: vade age, nate, voca Zephyros et labere pennis.

⁶ *Ventis vocatis* wird von dem Zettelmaterial des Thes. L.L. (bis Apuleius) nur an den erwähnten Stellen genannt. ⁷ Herod. VII 189.

⁸ Golden Bough³, Vol. I (1911), SS. 319-327.

⁹ A R W XVIII 589 sqq.

bei vielen Völkern zu den volkstümlichen Sitten gehört. Gewöhnlich pfeift man dem Wind (Mark Brandenburg). Die Fischer in dem Golf von Neapel kennen diese Sitte auch ¹. Darum soll man vorsichtig sein mit pfeifen, denn sonst bricht gewiss ein Sturm los (Schottisches Hochland, Irland, Hebriden). Auch kann man den Wind beim Namen nennen, wie für Java ², Nord-Celebes, Melanesien und andere bezeugt ist.

§ 2. Seele und Wind in der literarischen Überlieferung.

1. In der Literatur begegnen wir manchen Äusserungen über Wesen und Schicksal der Lebensseele. Es unterliegt aber keinem Zweifel, dass die römischen Autoren in ihren Anschauungen den griechischen Vorlagen gefolgt sind, in den literarisch-aesthetischen Werken denen des klassischen Epos, in den philosophischen den Lehrsätzen der griechischen Systeme. Dennoch darf man erwägen, inwiefern die Hellenisierung in dieser Hinsicht grundsätzlich Neues hinzubachte und ob die griechischen Vorstellungen eben darum mit Leichtigkeit verwendet wurden, weil sie den Ausdruck oder die Fortbildung darstellten von etwas, das gewissermassen im altrömischen Empfinden vorlag. Immerhin ist es möglich, dass unter griechischem Firnis sich eine verwandte urrömische Auffassung verbirgt. Hat Lukrez z. B. in seinem epikureisch-gefärbten Lehrgedicht ohne jede Rücksicht auf römische Vorstellungen gegen die religiöse Todesfurcht angekämpft? Es scheint fast aussichtslos anderer Meinung zu sein ³. Als er sagt ⁴: *homines . . . ferunt . . . se scire animae naturam sanguinis* ⁵ esse/ aut etiam venti, dann gibt er damit die grosse Streitfrage wieder, mit welcher sich die Griechen immer befassten, und ist *anima* also einfach die Übersetzung des Begriffes 'ψυχή'. Mit *homines ferunt* ist dann die Vorstellung des griechischen Volksglaubens gemeint. Nun greift Lukrez gerade die falschen Anschauungen seines eigenen Volkes an, und so ist die Möglichkeit herbeigeführt, dass auch bei den Römern diese Frage im Volksglauben existierte.

¹ Mélusine II (1884/85), S. 256.

² Tijdschr. Ind. Taal- en Volkenkunde 50, S. 431.

³ Vgl. die Lit. bei SCHANZ-HOSIUS I 279.

⁴ III 46.

⁵ Die homerische Blutrauchseele übernimmt Ovid mit: *cumque anima cruor est effusus in auras* (met VI 253). Vgl. Serv. ad. Aen. V 79: *purpureas iacit flores — ad sanguinis imitationem, in qua est sedes animae.*

Aus der folgenden Äusserung des Lactantius¹ ist zu schliessen, dass sie vielfach bei Griechen und Römern erörtert wurde:

quid autem sit *anima* nondum inter philosophos convenit nec umquam fortasse conveniet, alii sanguinem esse duxerunt, alii ignem, alii ventum, unde anima vel animus nomen accepit, quod graece ventus ἄνεμος dicitur; nec illorum tamen quisquam dixisse aliquid videtur . . . at illi qui ventum putant, hoc falluntur, quod ex aere spiritum ducentem vivere videntur, Varro ita definit: anima est aer, conceptus ore, defervefactus in pulmone, temperatus corde, diffusus in corpore.

Die Verbindung zwischen animus-anima² und dem griechischen ἄνεμος, welches er hier nennt, kannte offenbar auch z.B. Isidorus³: anima autem a gentibus nomen accepit eo quod ventus sit, der mit *a gentibus* richtig anerkannte, dass es sich um eine Anschauung handelt, die dem Volksglauben entnommen ist. Über die Verbindung schrieb R. MERINGER⁴: „lat. animus 'Seele, Geist' entspricht genau dem gr. ἄνεμος 'Wind', dessen Wurzel immer 'atmen, hauchen' bedeutet. Das ist doch nur dann möglich, wenn der Volksglaube sagt: die Seele ist Wind, ist Hauch, d.h. ist bewegte Luft.“

2. Wenn einer den letzten Atem aushaucht, so *entweicht die Seele*⁵ zu den Winden. Diese Vorstellung kommt oft vor bei den römischen Schriftstellern⁶, die damit wohl griechischen Mustern

¹ De opif. dei XVII 2 u. 5. ² Vgl. unten § 6. ³ Etymol. XI 1, 7.

⁴ Wörter und Sachen III 27; vgl. MULLER, Altit. Wb., s.v.

⁵ 'Seele', 'Lebensseele', 'Seelenstoff', 'Lebenskraftstoff', und wie man es weiter nennen mag.

⁶ Wie die Seelen in die Lüfte zerstreut werden, so auch die Worte, die Gelübde, die Eide. Dieser Gedanke findet sich schon bei Homer (Od. VIII 408) und ist weiter in der griechischen Literatur gut bekannt (vgl. Eur. Troad. 419, Theokr. 29, 35). Bei den lateinischen Dichtern kommt der Ausdruck oft vor: tu fac ne ventis verba profundam (cfr. animam profundere), Lucr. IV 931; ne tua dicta vagis nequiquam credite ventis, Cat. 65, 17; sed mulier cupido quod dicit amanti/ in vento et rapida scribere oportet aqua, Cat. 70, 4; tristitiam et metus/ tradam protervis in mare Creticum/ portare ventis Hor. C. I 26, 3; Iuppiter ex alto periuria ridet amantum/ et iubet Aeolios inrita ferre Notos, Ov. ars am. I 634. In der Liebe schwöre aufs Geratewohl, doziert der Priapus: nec iurare time: Veneris periuria venti/ inrita per terras et freta summa ferunt. Andere Stellen sind: Cat. 30, 10; 64, 59, und 142; Verg. Culex 383, Aen. IX 313, XI 795; Ov. ep. II 25, V 110, VII 8, XIII 92, ars am. I 388, am. I 6, 44, I 8, 20, trist. I 2, 17, I 8, 35; Tib. III 6, 27 u. 50; Prop. I 6, 17, I 8, 12, II 28, 8; Manil. I 77; Petr. Sat. LXXXII; Stat. Ach. II 286.

nachahmen¹. Eine kleine Auslese aus den betreffenden Stellen dürfte zur Genüge sein.

Gegen die Unsterblichkeit der Seele wendet sich L u k r e z, der zumal in dem dritten Buche seines 'Vom Wesen der Dinge' die Seele als *mortalis* beschreibt, dadurch auch kein Leben nach dem Tode anerkennt, aber doch den Lebensgeist ohne weiteres 'in auras' lässt entfliehen. Der Sprachgebrauch von *aura* als die Übersetzung des epikureischen πνεῦμα scheint sich mit dem des *ventus* zu decken: *venti caeca potestas*² ist identisch mit *aurae caeca potestas*.

Die Seele ist sterblich und es ist daher ohne jegliche Bedeutung, wie sie nach dem Tode verschwindet, ob sie in die Winde zerstreut untergeht, oder auf andere Weise³:

mortalem tamen esse animam fateare necesse
nec refert utrum pereat dispersa per auras
an contracta suis e partibus obbrutescat.

Unter *anima* versteht er die ψυχή, wie Epikurus sie mit σῶμα... προσημπερέστατον πνεύματι θερμοῦ τινα κρᾶσιν ἔχοντι definierte⁴: *tenuis aura mixta vapore, calor ac ventus vitalis, ventus et aer et calor, vitales aurae, vitales aeris aurae*⁵: sie verlässt den Körper nicht als ein Ganzes, sondern ist beim Ausscheiden schon zerfallen⁶, bevor sie in die Lüfte entschlüpft⁷, (*prius*) quam prolapsa foras enaret in aeris auras⁸. Als etwa Lebenshauch und Wärme in Einem geht sie hin⁹:

sed magis haec, *venti* quae sunt calidique vaporis
semina, curare in membris ut vita moretur.
est igitur calor ac *ventus* vitalis in ipso
corpore qui nobis moribundos deserit artus.

¹ Vgl. auch Carm. epigr. 590, 2: in cineres corpus, et in aethera vita soluta, welches erinnert an I.G. I 442 αἰθήρ μὲν ψυχᾶς ὑπεδέχσατο, σῶματα δὲ χθόν (dazu Rohde, Psyche II 257 sqq.) Andere Stellen gibt FR. CUMONT, Une terre-cuite de Soings et les Vents dans le culte des morts, Rev. arch. XIII (1939), S. 53, Anm. 4.

² III 247. ³ III 544.

⁴ Epist. I ap. Diog. Laert. X 63; RITTER u. PRELLER, Historia philosophiiae graecae § 466.

⁵ Bzw. III 232, 128, 282, 577 und VI 1227.

⁶ III 577 eiectis extra vitalibus auris / dissolvi sensus animi fateare necessest / atque animam.

⁷ III 591.

⁸ III 126 sqq.; vgl. bei der Geburt: inde calor motus et venti caeca potestas / accipit, inde aer, inde omnia mobilitantur, e.q.s. (247 sqq.).

oder¹: *tennis enim quaedam moribundos deserit aura
mixta vapore, vapor porro trahit aera secum.*

Dennoch gebraucht er ohne Bedenken die bildliche Darstellung
des homerischen *καπνός*²

*quid dubitas quin . . .
emanarit uti fumus diffusa animae vis.*

Der Glaube an eine Unterwelt, wo die Seelen umherschweifen,
achtet er als Epikureer unbegründet³:

*ne forte animas Acherunte reamur
effugere aut umbras inter vivos volitare.*

Während einer Ohnmacht oder Krankheit sind *animus* und *anima*
beide innerhalb des Körpers in Verwirrung. Es könnte einem nicht
einleuchten, dass sie in solchen Fällen ausserhalb des Körpers ver-
weilen und sich unter den Winden aufhalten⁴:

*cur eadem credis sine corpore in aere aperto
cum validis ventis aetatem degere posse?*

Den Einfluss des Lukrez auf die augusteischen Dichter soll man
nicht unterschätzen⁵. Für Vergil könnte man z.B. hinweisen auf
den Gebrauch von *aetheriae auras*, das hinwiederum Ovid und Seneca
entlehnten⁶. Aus diesem Beispiel erhellt, dass noch eine zweite
Schwierigkeit das Suchen von Vorstellungen des römischen Volks-
glaubens beeinträchtigt, da ausser der direkten auch eine indirekte
Einwirkung griechischer Gedanken zu berücksichtigen ist.

Vergil lässt die *anima (vita)* entweichen '*in auras aetherias*':
(Silvius) *primus ad auras/ aetherias . . . surget*⁷.

(Lausus) *tum vita per auras
concessit maesta ad manes corpusque reliquit*⁸.

(Aconteus) *vitam dispergit in auras*⁹.

¹ III 232. ² III 583. ³ IV 37.

⁴ III 508; vgl. Hom. II. V 697, oben S. 24.

⁵ Vgl. SCHANZ-HOSIUS, Lat. Lit. Gesch. I 280.

⁶ Vgl. MUNRO'S Kommentar zu III 405 (Vol. II Explanatory Notes S. 195);
vitales auras in V 857 nam quaecumque vides vesci vitalibus auras.

⁷ Aen. VI 761. ⁸ Aen. X 819.

⁹ Aen. XI 617.

In Anlehnung an Homer treten die Seelen auch als *Totengeist* auf, als *umbra* (σκία) oder *imago* (εἰδωλον):

(umbra Creusae) tenuesque recessit in *auras*¹.

effugit imago (Anchisae)

par levibus *ventis* volucrique simillima somno².

(Anchises) dixerat et tenues fugit, ceu fumus, in *auras*³.

(Eurydice) ex oculis subito, ceu fumus in *auras*
commixtus tenuis, fugit diversa⁴.

Das Traumbild sagt zu dem schlafenden Hirten⁵:

tua dum mihi carior ipsa
vita fuit vita, rapior per inania *ventis*.

Mezentius, ohnmächtig geworden, schöpft Lebenshauch und kommt, gerade wie Sarpedon, wieder zur Besinnung⁶: ut *auras*
suspiciens hausit caelum mentemque recepit.

Horaz hat nur⁷:

occidit et Pelopis genitor
Tithonusque remotus in *auras*.

Ovid dagegen gebraucht den Gedanken öfters. Statt *anima* verzeichnen seine Werke das Wort *spiritus*, welches schon geläufiger wird.

spiritus infelix peregrinas ibit in *auras*⁸.

spiritus ante meus tenues vanescat in *auras*
quam thalamo, nisi tu, nupta sit ulla meo⁹.

(Procris) iam *spiritus* exit in *auras*¹⁰.

(Echo) in *aera* sucus / corporis omnis abit¹¹.

¹ Aen. II 791; *recessit* auch in IV 705, vgl. unten.

² Aen. VI 701. ³ Aen. V 740. ⁴ Georg. IV 499. ⁵ Culex 212.

⁶ Aen. X 898; mit *auras hausit* vgl. *haustus aetherii* Ge. IV 224.

⁷ C. I. 28, 8. ⁸ Ov. ep. X 121. ⁹ Ep. XII 85.

¹⁰ Ars. am. III 741. ¹¹ Met. III 397.

(Meleagros) inque leves abiit paulatim spiritus *auras* ¹.

(Orpheus) in *ventos* anima exhalata recessit ².

inque leves paulatim evanuit *auras* ³.

(Venus) nec in aera solvi
passa recentem animam (Caesaris) ⁴.

vacua volat altus in *aura* / spiritus ⁵.

Wenn man auf Grund dieser Stellen etwas über die Weltanschauung des Ovid sagen kann, dann wäre daraus zu schliessen, dass er nicht an ein Leben nach dem Tode glaubt. Die Seele solvitur, evanescit, löst sich auf in die Lüfte, abit, exit, it in *auras*, in *aera*. Mit dem Tod ist alles aus.

Seneca: profugo spiritus halitu/... cessit in *aera* ⁶.

Silius Italicus zeigt in den folgenden Stellen keine Ursprünglichkeit:

supremus fessi tenuis tum cessit in *auras*
halitus et magnam misit sub Tartara mentem ⁷.

in vacuas senior vitam disperserat *auras* ⁸.

atque repens.../ aetherias anima exultans evasit in *auras* ⁹.

et convicia volvens / dirus in invitas effugit spiritus *auras* ¹⁰.

Ammianus Marcellinus ¹¹: animis in *ventum* solutis.

3. Auf besondere Weise findet das Entweichen ¹² noch seinen Ausdruck, wenn die Rede ist von einer Rückerstattung des Lebenshauches an den Welthauch, von einem 'reddere' oder 'recedere' in *auras aetherias*. Vergil gebraucht *recedere* in ¹³:

¹ Met. VIII 524. ² Met. XI 43. ³ Met. XIV 432.

⁴ Ov. met. XV 845. ⁵ Trist. III 3, 61. ⁶ Troad. 379. ⁷ Pun. VI 39.

⁸ Pun. IX 167. ⁹ Pun. X 577. ¹⁰ Pun. XVI 545. ¹¹ XIX S. 148.

¹² Von Bedeutung kann es noch sein hinzuweisen auf die *Verba*, die im Lateinischen vorkommen, um das Ausblasen des Lebens auszudrücken. Vorwiegend sind es: efflo emitto exspiro edo profundo exhalo expello egero ebullio extinguo aufero (Vgl. Thes. L.L. Vol. II 70 sq.).

¹³ Aen. IV 705; der Vers ist weiter von Bedeutung, weil der Dichter hier anstatt 'aura' das Wort 'ventus' verwendet. BUSCAROLI meint (in seinem Komm. zu Buch Vier), dass mit ventus eine Alliteration erzielt ist.

dilapsus calor ¹ atque in ventos vita recessit.

Nun ist dieser Dichter gar nicht freigiebig in der Anwendung von Präpositionen bei Verba. Der Umstand verleiht hier anscheinend der Funktion der Präposition *re-* eine ganz besondere Farbe: „zurück zu dem Ort, wo die Seele hingehört“. Servius macht die Bemerkung: dicendo 'in ventos' aut eos sequitur, qui animum aerem dicunt, h.e. 'in materiam rediit', aut eos qui dicunt animam perire cum corpore, ut intellegamus 'evanuit, in ventos recessit', ut in nono ². — Dieselbe Bedeutung hat *re-* in *reddere animam*:

et prius hanc animam vacuas *reddemus* in auras ³.
fratrem *reddat* (Elektra), aut *animam* statim ⁴.

(Augustus) *animam* caelestem caelo *reddidit* ⁵.

Wenn einer — dieser Anschauung nach — etwas zurückerstattet, so hat er auch etwas empfangen ⁶ und behalten, in diesem Fall

¹ Dies 'calor' kann Vergil als philosophischen Ausdruck z.B. Lukrez (vgl. oben) entnommen haben.

² IX 312 von Wörtern. ³ Ov. Pont. II 11, 7. ⁴ Sen. Ag. 987.

⁵ Vell. Pat. II 123, 2.

⁶ Das Empfangen des Lebensmanas aus den Winden drückt nichts besser aus als das Märchen von der *Befruchtung einzelner Tierarten durch die Winde*. Die römischen Kompilatoren nahmen dieses von den Griechen erfundene und namentlich von Aristoteles beschriebene Wunder (h.a. VI 17, 4, 19, 2; de an. gen. IV 2; vgl. Ael. h.a. IV 6; Opp. Cyn. III 357; W. H. Roscher, Hermes der Windgott, S. 74 mit weiterer Lit.) über hinsichtlich der Befruchtung der lusitanischen Stuten, für deren Fruchtbarkeit und Schnelligkeit das Altertum offenbar eine Erklärung suchte. Varro r.r. II I, 19: in fetura res incredibilis est in Hispania, sed est vera, quod in Lusitania ad Oceanum in ea regione ubi est oppidum Olisippo, monte Tagro quaedam e vento concipiunt certo tempore equae, ut hic gallinae solent, quarum ova hypenemia appellant. sed ex his equis qui nati pulli, non plus triennium vivunt. Verg. Ge. III 274 die brunstigen Stuten im Lenz ore omnes versae in Zephyrum stant rupibus altis/exceptant leves auras et saepe sine ullis / coniugis vento gravidae. Dieselbe Entlehnung aus Aristoteles z.B. noch bei Plinius: constat in Lusitania circa Olisiponem oppidum et Tagum amnem equas favonio flante obversas animalem concipere spiritum, idque partum fieri et gigni perniciosissimum ita, sed triennium vitae non excedere (n.h. VIII 166, vgl. X 102, XVIII 330, 336). Justin. 44, 3. Sil. It. III 381. Colum. VI 27, 4 nec dubium, quin aliquot regionibus tanto flagrent ardore coeundi feminae, ut etiam si marem non habeant, assidua et nimia cupiditate figurantes sibi ipso venerem cohortalium more avium vento concipiant. Vgl. VII 3, 12 und Pallad. 4, 4.

Lebensstoff, Lebensmana. Beide Vorstellungen kommen ja auch vor.

Das *reddere* hat sein Gegenstück in *accipere*, *arcessere* oder *poscere*. Als die aus Drachenzähnen geborenen Leute sich gegenseitig totschiagen, sagt Ovid¹:

exspirat, modo quas acceperat, *auras*.

Bei Statius redet Epicedion zu seinem verstorbenen Sohn²:

poscentem que novas tremulis ululatibus *auras*
inserui vitae.

Und während des Lebens wird der Mensch erhalten von dem Lebensmana. Plinius weiss sogar von einem Stamme, der sich ausschliesslich durch Atmen sättigt³:

Astomorum gentem... *halitu tantum viventem et*
odore quem naribus trahant.

Auch die regelmässige Ergänzung durch den Luftstrom scheint also von Bedeutung zu sein. Aus den literarischen Angaben⁴ lässt sich jedoch nicht mit Sicherheit herleiten, dass dabei von altrömischen und volkstümlichen Anschauungen die Rede ist.

4. Das Suchen nach Auffassungen des Volksglaubens in der Literatur, welche verfasst wurde für die intellektuelle, durch griechische Gedanken gebildete Oberschicht, hat selten Aussicht auf Erfolg. Überdies scheinen die geistigen Strömungen, welche das Leben nach dem Tod und also die Unsterblichkeit der Seele in Abrede stellten,

¹ Ov. met. III 121.

² Stat. Silv. V 5, 71; *arcessere* bei Vergil Ge. IV 224 (deum ire per omnis terras): hinc pecudes armenta viros genus omne ferarum/ quemque sibi tenuis nascentem *arcessere* vitas. Für diesen ebenfalls griechischen Gedanken vgl. auch Lucr. II 991 sqq.

³ Plin. n.h. VII 25.

⁴ Vgl. Verg. Aen. I 546 si *vescitur aura/aetheria* neque adhuc crudelibus occubat umbris; III 339 *superatne et vescitur aura*; I 387 quisquis es, haud... *invisus caelestibus auras/vitales carpis*; Ov. trist. V 9, 11 Caesaris est primum munus, quod *ducimus auras*, 13 ille *dedit* vitam; Sen. Herc. f. 652 vix... *certa est fides/vitalis aurae*; Oed. 650 *spiritus puros dabit/vitalis aurae*; Plin. n.h. II 102 namque et hoc caelum appellavere maiores quod alio nomine *aera*, omne quod inani simile *vitale* hunc *spiritum* fundit; Mart. Cap. VI 602 (drei von den fünf Zonen der Erde sind unbewohnbar durch ausserordentliche Kälte oder Hitze) *aliae (zoniae) autem duae vitalis aurae halitu temperatae habitationem animalibus indulserunt.*

noch am meisten auf die aufgeführten Passus Einfluss ausgeübt zu haben. Bisweilen würde man nahezu glauben, dass die Dichter absichtlich dieses ihrem Volk hinhalten wollten, um die Überzeugung an ein Fortbestehen nach dem Tode zu schwächen.

Es darf also nicht wundern, dass wir bisher noch nicht auf einen einwandfreien Beweisgrund stiessen für die Annahme, dass sogar bei Dichtern wie Vergil und Ovid hinsichtlich der Winde ursprüngliche römische Auffassungen zu Tage treten. Vielmehr soll die Möglichkeit berücksichtigt werden, dass alle hier angeführten Stellen eine griechische Unterlage haben.

Dennoch möchten wir auf eine andere Stelle bei Vergil die Aufmerksamkeit lenken, welche diese Voraussetzung erheblich zu beeinträchtigen scheint. Zudem weisen alte Sitten, wie das Auffangen des letzten Hauches, Bedenken gegen den Tod durch Erstickung, und alter Sprachgebrauch angesichts des Wortes *anima*, in eine ähnliche Richtung. Erst nach der Besprechung dieser Punkte werden wir daher unsere Folgerungen ziehen.

§ 3. *Poscere ventos.*

Ein Jahr nach dem Tod des Anchises kehrt Aeneas zu dessen Grab zurück. Er fasst den Entschluss, des Sterbetages seines Vaters mit grossem Opferritual und Leichenspielen zu gedenken, kurz, einen Feiertag zu veranstalten. Den feierlichen Anfang verkündet er in den Worten ¹:

ergo agite et laetum cuncti celebremus honorem:
poscamus ventos atque haec me sacra quotannis
urbe velit posita templis sibi ferre dicatis.

Die Erklärung der Worte *poscamus ventos* war immer ein wichtiges Hindernis für die Kommentatoren: „lasst uns die Winde zu uns heranrufen, und möge mein Vater dann gewähren, dass ich alljährlich dieses Opferfest begehe, wenn erst eine Stadt hier gegründet worden ist, in einem ihm geweihten Tempel“. Und auch die Beziehung von *poscamus* zu *velit* „lasst uns die Winde auffordern . . . und möge er dann genehmigen“ schien rätselhaft.

Im Jahre 1934 gab F. MULLER² zwar nicht eine endgültige Erklärung, aber er deutete doch scharfsinnig den Weg zu einer guten Lösung,

¹ Verg. Aen. V 58 sqq.

² Mnemos. IIIa Series, Vol. I (1934), S. 286 sqq.

indem er für die Bezeichnung 'Winde' die zutreffende Beziehung fand, welche sie hier haben, nämlich zu Totenseelen. Dazu führte er bloss eine Äusserung Rohdes auf über die attischen Tritopatores, die zu dieser Stelle nur sachdienlich ist, wenn sie eine Erläuterung, nicht eine Erklärung darstellt, es sei denn dass MULLER meint, dass hier von griechischen Anschauungen die Rede sei. Der Passus jedoch macht den Eindruck, dass eine echt römische Vorstellung vorliegt, und dass also jedem Römer klar war, was in diesem Zusammenhang das kurze *poscamus ventos* bedeutete. Man erinnere sich der Ausführlichkeit, mit der Homer das Heranrufen der Winde von Achill zu begründen sucht¹, weil er augenscheinlich das eigentliche Wesen der Sitte nicht verstand. Demgegenüber geht Vergil, unabhängig von Homer, ganz und gar seine eigenen Wege und lässt die Winde herbeirufen auf Grund einer Vorstellung, die von den Griechen nicht mehr verstanden wurde, die jedoch, dem Anschein nach, unter dem römischen Volke noch lebendig war. Wir berühren diese an sich sehr wichtige Frage nur nebenbei, denn die Erklärung selbst ändert sich nicht, sei es dass es sich um einen griechischen oder um einen römischen Brauch handelt.

Die Lösung des Rätsels möchten wir bei dem Dichter selbst suchen. Die Winde werden hier gerufen, gab MULLER an, da in ihnen die Seelen der Verstorbenen aufgenommen sind, in vorliegendem Fall besonders die des Anchises. Ruft einer die Winde zu sich heran, so bewirkt er die Erscheinung der Totenseelen, einschliesslich der Seele des Anchises. Man könnte versuchen diese Vorstellung in der Erzählung wiederzufinden. Lesen wir also weiter.

Nachdem Aeneas dann in der eben erwähnten 'Vorbesprechung' den Wunsch geäussert hat die Winde näher zu rufen, schreitet man zu der kultischen Handlung selber. Der Leser erwartet in den Worten, welche die Opferhandlung einführen, bald dem *poscamus ventos* wieder zu begegnen, z.B. als „*venti, adeste!*“

Statt dessen begrüsst Aeneas beim erstmaligen Opfer die Seele seines Vaters²:

salve, sancte parens; iterum salvete, recepti
nequiquam cineres animaeque umbraeque paternae!

Das Rufen der Winde bleibt, in der dreizeiligen Schilderung des ersten Opfers, unbesprochen. Die Opferhandlung findet ihr vor-

¹ Vgl. oben S. 24.

² Vss. 80 sq.

zeitiges Ende in der Erscheinung der Schlange, wodurch das sakrale Ritual, den peinlich-genauen Vorschriften der Römer zufolge, seine Gültigkeit verliert. Aufs neue fängt Aeneas an.

Er 'instaurat honores' und schickt sich jetzt zu dem grosszügigen Opferritual, wie Vergil es uns umständlich ausmalt. Und dann, indem die blutigen Opfer, die Schweine und die schwarzen jungen Stiere zu Boden stürzen, und er selbst das Weinopfer ausgiesst, ruft er nicht die Winde, sondern die Seele des Anchises¹:

vinaque fundebat animamque vocabat
Anchisae magni manes que Acheronte remissos.

Das *poscere ventos* ist also ersetzt durch das *'vocare animam'*. Falls diese Erklärung einen richtigen Sinn hat, bedeutet *vocare* nicht 'anrufen', 'beim Namen nennen', sondern, wie *ad-vocare*, 'heranrufen'.

In dem vorliegenden Vers wird jetzt die Bedeutung und der Zusammenhang deutlicher. Es wurde dort etwas fortgelassen, welches für die Römer selbstverständlich war: „lasst uns die Winde auffordern (alsdann erscheint mit ihnen die Seele meines Vaters um die Bitte zu erhören) und möge er dann seine Bejahung geben usw.“

§ 4. Der Kuss beim letzten Hauch.

Eine uralte, bei vielen Völkern übliche Sitte besteht darin, dass bei einem Sterbenden ein Verwandter den letzten Hauch mit eigenem Munde aufzufangen sucht, um damit wohl die entfliehende Lebensseele für sichselbst oder für die Sippe zu retten. Hinsichtlich der Römer handelte darüber T. S. DUNCAN², der meinte, dass der Brauch den Griechen ganz unbekannt war, und ausführlicher PEASE³, der zudem gute griechische Parallelen anführt.

In der Rede gegen Verres⁴ schildert Cicero, wie in Syrakus die Eltern der Verhafteten vor dem Gefängnis stehen und nur eine Bitte haben: den letzten Atem ihrer Kinder auffangen zu dürfen:

patres hi, quos videtis, iacebant in limine matresque miserae
pernoctabant ad ostium carceris, ab extremo conspectu liberum

¹ Vss. 98 sq. ² Cl. Journ. XXV (1929), 230-234.

³ Commentary on Aeneis IV, ad vs. 684 mit Lit.; vgl. noch J. WELLHAUSEN A R W VII (1904) 38 sq.; O. WEINREICH R V V 8, 1 S. 73; H. J. ROSE, Prim. Culture in Italy (1926) 152.

⁴ Verrin. V 45, 118; vgl. Man. V 622 sqq.

carceris . . . custos, quo stante superbe
prostratae iaceant miserorum in limine matres
pernoctesque patres cupiant extrema suorum
oscula et in proprias animam transferre medullas.

exclusae; quae nihil aliud orabant, nisi ut filiorum suorum postremum spiritum ore excipere liceret.

Dasselbe versucht Anna bei ihrer sterbenden Schwester Dido ¹:
..... extremus si quis super halitus errat
ore legam.

PEASE behandelt die verschiedenen Erklärungen. Für uns ist nur wichtig, inwiefern sich hier echt römisches Gut aufweisen lässt. Mit Recht kann man einwenden, dass weder auf Sizilien noch in Karthago Bräuche vorauszusetzen sind, die den römischen Sitten ähneln ². Aber es erübrigt sich die Frage, wie denn erstens ein römischer Redner vor einer römischen Zuhörerschaft mit so starkem Nachdruck einen Brauch erwähnen konnte, dessen Zweck ihnen vollends entging ³, zweitens ein römischer Dichter wie Vergil es ohne weiteres als eine ganz normale Handlung darstellte ⁴.

Das Wichtigste ist jedenfalls wohl, dass sich auch hier wieder zeigt, dass unter dem Volk, unter den *gentes*, die Vorstellung lebendig war, die Seele hause in dem Atem.

¹ Verg. Aen. IV 684.

² Vgl. MAU in PW III 347.

³ Vgl. noch Val. Max. VII 8, 9 homo vitae fructibus continuo cariturus sanctissima iura familiaritatis morte pressis oculis et spiritu supremos anhelitus reddente scurrili lusu suggillanda sibi desumpsit. Vielleicht ist auch hier von dem Brauch die Rede und nicht nur von dem Recht, die Augen zudrücken zu dürfen.

⁴ Andere Stellen sind: Cons. ad Liviam 95-7 at miseranda parens suprema nec oscula legit / frigida nec fovit membra tremente sinu, / non animam appposito jugientem excepit hiatu, 157-8 mea condas / lumina et excipias hanc animam ore pio; Stat. Silv. V 1, 194 sociosque amplectitur artus / haerentemque animam non tristis in ora mariti / transtulit; Justin. XXIII 2, 8 nubendo se non prospere tantum, sed omnis fortunae inisse societatem, nec invitam periculo spiritus sui empturam, ut extremos vivi spiritus exciperet (et) ut exequiarum officium . . . obsequio debitae pietatis impleteret; Ambros. de excessu fratris sui Satyri I 19 (Patrol. Lat. XVI) non mihi profuit ultimos hausisse anhelitus, nihil flatus in os inspirasse morienti; putabam enim quod aut tuam mortem ipse susciperem, aut meam vitam in te ipse transfunderem . . . o amplexus miseri, inter quos . . . halitus supremus evanuit! . . . et extremum spiritum ore revegebam, ut consortium mortis haurirem; vgl. aber II 43 utinam moriatur anima mea in anima tua; hoc enim sibi Bileam pro maximo bono optat, donatus spiritu prophetandi: moriatur, inquit, anima mea in animis iustorum, et fiat semen meum sicut semen istorum (V.T. Num. XXIII 10). Weiter noch in Ov. ars am. III 745 sq., met. VII 860 (nicht in XII 424 sq.) und Seneca Herc. O. 1341 (nicht ep. ad Luc. LXXVIII 4).

§ 5. Bedenken gegen den Erstickungstod.

W. A. OLDFATHER hat darauf aufmerksam gemacht, dass die Römer augenscheinlich Bedenken trugen gegen das Erhängen als Form von Todesstrafe oder Selbstmord¹. Er führt dazu Plinius den Älteren² an, der sagt, dass die allmächtige Erde sogar durch die Gifte den Menschen einen sanften Tod gewährt, damit sie ihn nicht auf andere qualvolle Weise suchen:

ne laquei torqueret poena praepostera incluso spiritu cui quaereretur exitus.

Diese Todesform verurteilt er also in hohem Masse, weil der Atem dann abgeschnitten wird, „für den man einen Ausgang hätte suchen sollen“. Bei dem Tode durch Erstickung kann die Lebensseele weder mit dem Hauche noch mit dem Blute entweichen. Derselbe Gedanke findet sich bei Seneca³:

nunc me putas de Stoicis dicere, qui existimant animam hominis magni pondere extriti permanere non posse et statim spargi, quia non fuerit illi exitus liber?

Falls diese Auffassung richtig ist, dass eine derartige Todesvollziehung möglichst zu vermeiden sei⁴, darf dieses Bedenken gewiss als Beweisgrund gelten für die Behauptung, dass dem Volksglauben nach die Seele sich in dem Atem aufhält, und dass es ein Verstoss gegen ein ewiges Lebensgesetz ist, wenn einer die Seele daran verhindert, zu den Winden zurückzukehren.

§ 6. Der Sprachgebrauch des Wortes anima.

Seit Naevius begegnet man einer femininen neben einer masculinen Form, dem Femininum mit den Hauptbedeutungen: 'Luftstrom, Atem, Seele', dem Masculinum mit 'Geist, Gesinnung, Gemüt'⁵. In anima drückt das Latein die objektiv-wahrnehmbaren natürlichen Effekte aus, in animus die subjektiven geistigen Affekte.

¹ Transact. and Proc. Amer. Phil. Assoc. 1908, S. 55, Anm. 3.

² N.h. II 156.

³ Ep. ad Luc. LVII, 7.

⁴ Vgl. noch MARQUARDT-WISSOWA, Röm. Staatsverw. III 307 und die Servius-Stelle (ad Aen. XII 603) cautum fuerat in pontificalibus libris, ut qui laqueo vitam finisset, insepultus abiceretur... Et Varro ait, suspendiosus, quibus iusta fieri ius non sit, suspensis oscillis veluti per imitationem mortis parentari.

⁵ Nach WALDE-HOFMANN, LEW I. 49.

Die Wechselwirkung zwischen beiden Begriffen ist beinahe einseitig: das Femininum kann fast immer das Masculinum ersetzen, aber selten hat *animus* eine der Hauptbedeutungen von *anima*¹. Daher kann das Masculinum *animus* in dieser Besprechung ausser Betracht bleiben.

Die Hauptbedeutungen für *anima* sind folgende:

1. *anima* = „Luftstrom, bewegte Luft, Luft“ in:

*aqua terra anima sol*²; *vela ventorum animae immittere*³; *anima ut conclusa in vesica, quando est arte ligata, si pertuderis, aera reddet*⁴; *et animam eundem aerem appellaverunt*⁵; *quantum ignes animaeque valent* (des Bläsebalges)⁶; *ex igni terra atque anima prorescere et imbri*⁷;

2. *anima* = „Wind“ in:

(hieme) *anima*, quae flatur, omnium apparet⁸; *detis habenas animae leni, | dum nos ventus flamine sudo| suavem ad patriam perducit*⁹; *aurarumque leves animae calidique vapores*¹⁰; *quaesit/ventorum pavidus paces animasque secundas*¹¹; *ventus ubi atque animae subito vis maxima quaedam/ . . . in loca se cava terrai coniecit*¹²; *iam veris comites, quae mare temperant,/ inpellunt animae lintea Thraciae*¹³; *huc animae portent corpus inane suae*¹⁴; *nec tamen in rigidos exit contenta canales/ vis animae flammaeve*¹⁵; *non dubium rupes aliquas penitusque cavernas | prouere ingenti sonitu casuque propinquos | diffugere impellique animas, hinc crescere ventos*¹⁶;

3. *anima* = „Atem, Hauch“ in:

*anima foetida,| senex hircosus tu osculere mulierem?*¹⁷; *edepol animam suaviorem aliquanto quam uxoris meae*¹⁸; *animam compressi, aurem admovi*¹⁹; *deinde cum spiritus eius (Demosthenes) esset angustior, tantum continenda anima in dicendo est assecutus . . .*²⁰;

4. *anima* = „Lebensseele“ in:

*mater terrast: parit haec corpus, animam autem aeter adiugat*²¹

¹ Vgl. die Erörterung bei ERNOUT-MEILLET, Dict. ét., und die einschlägigen Artikel des Thes. L.L.

² Enn. Epich. 3. ³ Accius trag. frg. 11. ⁴ Varro Men. 25.

⁵ Aug. gen. ad litt. 7. 21, 30; vgl. c.d. V 9 *aer iste seu ventus dicitur spiritus*.

⁶ Verg. Aen. VIII 403. ⁷ Lucr. I 715. ⁸ Varro l.l. VI 9. ⁹ Varro Men. 224.

¹⁰ Lucr. V 236. ¹¹ Lucr. V 1229 sq. ¹² Lucr. VI 578. ¹³ Hor. C. IV 12, 1 sq.

¹⁴ Prop. III 18, 32. ¹⁵ Aetna 150. ¹⁶ Aetna 311. ¹⁷ Plaut. Merc. 574.

¹⁸ Plaut. Asin. 893. ¹⁹ Ter. Phor. 868 ²⁰ Cic. de orat. I 261.

²¹ Pacuv. 93, ed. RIBBECK.

(Erulus) nascenti cui tres *animas* Feronia mater / dederat¹; non cum corpore extinguntur magnae *animae*²;

5. *a n i m a* = „Totenseele“ in:

unde *animae* excitantur obscura umbra opertae ex ostio / altae Acheruntis³; nec ratione alia nosmet proponere nobis / possumus infernas *animas* Acherunte vagare⁴; *animas* ille evocat Orco / pallentes⁵; hanc volitent *animae* circum sua fata querentes / semper, et e tectis strix violenta canat⁶; ut . . . manes elicerent *animas*⁷; volucres *animae*⁸.

Der Sprachgebrauch von *a n i m a* verrät einen Zusammenhang der Begriffe 'Wind, Atem' und 'Lebens-, Totenseele'. Dies bietet einen nicht zu unterschätzenden Beweisgrund, wenn man versucht ist voranzusetzen, dass *auch* der römische Volksglaube eine ursächliche Beziehung zwischen Wind und Seele kannte. Denn gerade diese Begriffsverwandtschaft ist schon im ältesten literarischen Latein anwesend und wird daher nicht auf kulturhistorischem, sondern auf psychologischem Wege zu erklären sein. Der Umstand, dass im lateinischen Sprachgebiet die Begriffe 'Luftstrom', 'Atem' und 'Lebensgeist' konzentrisch in der Sphäre liegen, welche mit '*a n i m a*' angedeutet wird, kann einen Hinweis bedeuten, dass unter den Bewohnern sich Vorstellungen befanden, kraft deren diese Begriffe sich ursächlich verknüpfen.

§ 7. Zusammenfassung.

Überblicken wir jetzt noch einmal die besprochenen Tatsachen, so berechtigen uns zumal die Sitte des *poscere ventos* und der Sprachgebrauch des Wortes *anima* zu einem positivem Ergebnis. Immerhin hat Vergil sich, es sei denn, dass er in den sonstigen angeführten Stellen durch die griechische Literatur beeinflusst worden ist, angesichts dieser Sitte einheimischen Vorstellungen angeschlossen.

Daraus geht nicht hervor, dass die Winde Gegenstand altrömischer Verehrung waren, und noch weniger, dass sie auf gleicher Linie mit den *Tempestates* zu stellen seien.

Vielmehr dürfen wir voraussetzen, dass die Römer den Winden dennoch ein gewisses *numen* zuschrieben: die Vorstellung, dass sie aus dem Totenreich herrührten, bewirkte, dass man Furcht und Schauern vor ihnen empfand.

¹ Verg. Aen. VIII 564. ² Tac. Agr. 46, 1.

³ Trag. inc. 76; RIBBECK, Scaen. Roman. Poes. fragment. I 284; XXXIX.

⁴ Lucr. III 628; vgl. IV 37, VI 763. ⁵ Verg. Aen. IV 242; vgl. V 81.

⁶ Tib. I 5, 51. ⁷ Hor. Sat. I 8, 29. ⁸ Ov. met. XV 457.

II. TEMPESTATES.

§ 1. Vom Sprachgebrauche des Wortes.

Eine semasiologische Prüfung des gesamten Stellenmaterials¹ ist nicht nur geeignet die verschiedenen Bedeutungen und Bedeutungsnuancen zu erkennen, besonders jedoch den Bedeutungskreis des Wortes zu fassen. Verlegt sich die Abfassung auf eine vorsichtige Abstufung, dann ist der Weg angebahnt zu einem weiteren Versuch: dem Worte die *Grundbedeutung* abzuringen und damit an das *Etymon* heranzugelangen.

Von einer Entwicklung der Bedeutungen in historischer Zeit ist fast nicht die Rede. Durchgängig erhält sich der Bestand bei den spätkaiserlichen Autoren, wie wir ihn schon in den ältesten Belegen finden. Auch das Bemühen, im Sprachgebrauch einen Unterschied zwischen Einzahl und Mehrzahl zu entdecken, scheitert².

Der eigentümliche Bedeutungskreis unseres Wortes scheint bereits den Alten selbst vor den Augen gestanden zu haben. Gellius³ und Servius⁴ nennen *tempestas* eine *vox media*, und Servius weist anderswo hin auf die vielen mannigfaltigen Bedeutungen: *ventorum, aurarum, temporum, serenitatis . . . nam nulla significat*⁵.

Die Bedeutungen des Wortes *tempestas* zerfallen in zwei Hauptgruppen. Die erste umfasst den Begriff 'Zeit' in den Nuancen

¹ Die von dem Thesaurus linguae latinae zur Verfügung gestellte Zettelsammlung umfasst etwa 1000 Stellen.

² Vgl. bei Varro *tempestate bona* (r.r. III 16, 37) mit *minus idoneae tempestates* (r.r. I 34, 1); bei Cicero quae *tempestas* impendat, vates melius coniciet, quam gubernator? (div. II 12) mit *medicus morbum . . . providet, . . . tempestates gubernator* (div. II 16) oder (ep. ad fam. XVI 9, 1) *propter tempestatem . . . morati sumus . . . Corcyrae fuimus . . . tempestatibus retenti*.

³ N.A. XII 9, 1 est plurifariam videre atque animadvertere in veteribus scriptis, pleraque vocabula, quae nunc in sermonibus vulgi unam certamque rem demonstrant, ita fuisse media et incommunia, ut significare et capere possent duas inter se res contrarias. ex quibus quaedam satis nota sunt, ut '*tempestas*', *validudo*', '*facinus*' . . . haec enim fere iam vulgatum est ancipitia esse et utroqueversus dici posse.

⁴ Verg. Aen. IX 19 clara autem bene addidit, quia *tempestas τῶν μέσων* est.

⁵ ad Aen. III 528.

'Zeitpunkt' ¹, 'Zeitabschnitt' ². Bei Lukrez ist *tempestas* einmal ³ fast, unter mutmasslichem Einfluss des griechischen ὥρα: 'Jahreszeit'. Die Wendung *qua tempestate* begegnet zuerst bei einem unbekanntem, von Cicero angeführten Dichter ⁴, *ea tempestate* bei Plautus ⁵. *Multis tempestatibus*, schon von Pacuvius ⁶ angewandt, gebraucht des öfteren Livius ⁷ im Sinne des englischen *many times*.

Die Bedeutungen der zweiten Hauptgruppe schweben zwischen Polen, die 'Wetter' und 'Sturmwind' heissen, in einem reichen Farbenspektrum, welches verläuft von 'gutes, heiteres Wetter' über 'Unwetter', 'schlimmes, dunkles, trübes Wetter' hin zu 'Gewitter', 'rauhes, stürmisches Wetter' und 'Sturm', 'Sturmwind'. Es kann also nicht wundern, dass ein Meteorologe erklären musste ⁸, er komme in Verlegenheit bei der Deutung z. B. des *significat tempestatem* in dem Witterungskalender des Columella, wozu weder 'Sturm' noch 'schlechtes Wetter' passt. Und auch der Philologe wird nicht imstande sein an jeder Stelle die genau zugehörige Bedeutung herauszufinden. Der unfassliche, trügerische Charakter des Wetters spiegelt sich also in seinem Worte!

Jedoch bietet sich fast immer die Möglichkeit zu entscheiden, ob es sich handelt um eine Bedeutung, in der entweder der Begriff 'Wetter' vorherrscht oder der Begriff 'Sturm'. Und die Richtlinie bei der Beurteilung lautet: spielt der *Wind* durch seine Kraft und Stärke in dem Zusammenhang die wichtigste oder eine untergeordnete Rolle? Ist ein durch Stärke hervorragender *Wind* die Ursache der Beschädigungen zu Lande, oder zur See, des Zerschmetterns eines Schiffes an der Küste, dann ist fraglos von 'Sturm' die Rede: *tempestas venit, confringit tegulas imbricesque* ⁹ oder: *equites . . . venerunt, qui nuntiarent, superiore nocte maxima coorta tempestate prope omnes naves afflictas atque in litore eiectas esse* ¹⁰. In allen anderen Fällen soll man Bedenken tragen, *tempestas* unmittelbar das Prädikat 'Sturm'

¹ Zuerst belegt Legum XII Tab. I 9 (C. G. Bruns, Fontes iuris romani antiqui ⁴, S. 18): SI AMBO PRAESENTES, SOLIS OCCASUS SUPREMA TEMPESTAS ESTO.

² Cic. div. I 52 „*tertia te Phthiae tempestas laeta locabit*“; vgl. Plato, Krito 44a.

³ De rerum natura I 178.

⁴ de orat. III 219 „*qua tempestate Paris Helenam*“, et quae sequuntur.

⁵ Cas. 18. *ea tempestate* flos poetarum fuit.

⁶ frg. 319 quam te post *multis tueor tempestatibus*.

⁷ IV 46, 10 *multis aliis tempestatibus* ante experta civitas erat; V 37, 1; X 11,9; XXVI 32, 3 u. 40, 16.

⁸ G. Hellmann, Beiträge zur Gesch. d. Meteorologie II 158 (Veröffentl. d. Preuss. Met. Inst. nr. 296). ⁹ Plautus, Most. 108. ¹⁰ Caesar, b.g. V 10, 2.

zu verleihen. Denn vorwiegend wird nicht sosehr ein regelrechter Sturm beschrieben, sondern vielmehr *stürmisches Wetter*, Witterungsverhältnisse, bei denen nebst heftigem Wind Regen, Hagel und auch Gewitter auftreten, unter stark bewölktem Himmel¹. Auch ist hier nebenbei zu betonen, dass im Altertum die Grenze zwischen Wind und Sturm bedeutend eher erreicht wurde als späterhin, als die Grösse der Schiffe und die Vorrichtung der Segel auch bei stärkerem Winde die Lenkbarkeit sicher stellten. Wenn also an manchen Stellen² eine *tempestas* die Schiffe am Aussegeln hindert, so braucht diese nicht in erster Instanz ein 'Sturm' zu sein, sondern nur unruhiges Wetter, das sich in wenigen Stunden oder Tagen verziehen wird³, und dann eher geeignet ist zu einer Fahrt⁴. Öfters ist es die Unbeständigkeit der Wetterlage, die das Stilliegen der Schifffahrt fordert. Aber auch anderswo kann man sich oft für berechtigt halten, den Akzent der *tempestas* in die angedeutete Richtung zu verlegen. Einige Stellen mögen jetzt dazu angeführt werden.

Plautus. An *tempestas* continet/ qui non abiisti ad legiones, ita ut dudum dixeras?⁵ — ein stürmischer Wind mag den Mann nicht zurückhalten, über Land zu seinen Genossen zu gehen, wohl aber das rauhe, feuchte Wetter. Venit ignavia, ea mi *tempestas* fuit,/ mihi adventu suo grandinem imbrem attulit⁶ — der Nachdruck liegt auf Regen und Hagel, wie es auch in weiteren Versen heisst⁷: Amor et Cupido/ in pectus perpluit meum . . ./ madent iam in corde parietes, periere haec oppido aedes. — Turbida *tempestas* heri fuit/ nil habeo, adulescens, piscium⁸ — der Zusammenhang zeigt, dass von 'rauhem, stürmischem Wetter' die Rede sein muss, denn in einem grossen Sturme würde der Fischer sich keinesfalls aufs Meer gewagt haben.

Cato spricht von *malae tempestates*, cum opus fieri non poterit⁹ — nicht windiges Wetter, sondern Regenwetter macht Arbeit auf dem Felde unmöglich, wie er auch weiterhin bemerkt: cum *tempestates*

¹ Plin. n.h. XVIII 278 quod tempestates vocamus, in quibus grandines, procellae ceteraque similia intelleguntur.

² Cic. Verr. I 46 tum subito tempestates coortae sunt maximae, ut non modo proficisci cum cuperet Dolabella non posset, sed vix in oppido consisteret; ita magni fluctus eiciebantur; ad Att. XI 16, 4; ad fam. X 32, 1, XVI 9, 1; Caes. b.g. III 12, 3, b.afr. 98, 2, b. alex. 3, 4.

³ Cic. ad Att. II 21, 2 et fuisset ita, si homines transitum tempestatis expectare potuissent.

⁴ Cic. ep. ad Q. fr. II 5, 3 tu, mi frater, simul et ille venerit, primam navigationem — dummodo idonea tempestas sit — ne omiseris.

⁵ Amph. 690. ⁶ Most. 137. ⁷ 163 sqq. ⁸ Rud. 940. ⁹ de agri cultura 39, und 2, 3.

pluviae fuerint, quae opera per imbrem fieri potuerint, . . . villam purgari ¹. Eine ungünstige Wetterlage meint er in ²: si cito sustuleris et vasa parata erunt, damni nihil erit ex *tempestate* et oleum viridius et melius fiet.

Varron nennt auch die *pluviae tempestates* ³, und weiss, dass die tempestas dann und wann die Bauern nicht aufs Feld gehen lässt ⁴. In dem Absatz über *anser*es heisst es ⁵: ad incubandum supponunt plerumque novem aut undecim, qui hoc minus, quinque, qui hoc plus, XV. incubat *tempestatibus* dies XXX, tepidioribus XXV. — bei bewölktem Himmel dauert durch die geringere Wärme das Bebrüten länger, zu 'Wind' steht dieses in keinerlei Beziehung. Faciendum etiam plaustris . . . ut satis magna sint tecta, quibus caelum pluvium inimicum. haec enim si intra clausum in consaepto et sub dio, furem modo non metuunt, adversus *tempestatem* nocentem non resistunt ⁶ — die Bauernwagen soll man unter Dach bringen, nicht des Sturmes, sondern der Feuchtigkeit wegen.

Lucretius. Et nisi *tempestatas* indulget tempore fausto/ imbribus . . . crescere non possint fruges ⁷ — regnerisches Wetter ist erwünscht. Raben und Krähen zeigen durch unruhiges Lärmen Regen und stürmisches Wetter an ⁸:

et partim mutant cum *tempestatibus* una
 raucisonos cantus, cornicum ut saecla vetusta
 corvorumque gregis ubi aquam dicuntur et imbris
 poscere et interdum ventos aurasque vocare.

Und in seinem sechsten Buche heisst *tempestatas* fast nur 'Gewitter': sunt *tempestatas* et fulmina . . . canenda ⁹, tremulo *tempestatas* impete fulgit ¹⁰, cum commoliri *tempestatas* fulmina coeptat ¹¹, coorta/ flammea *tempestatas* ¹².

Cicero. Num igitur aut, quae *tempestatas* impendeat, vates melius conciet quam gubernator? ¹³ — welcher Art Wetter. Si segetibus aut vinetis cuiuspiam *tempestatas* nocuerit ¹⁴ — die Gewächse erleiden mehr Schäden durch Hagel und Regen als durch Wind. Haec igitur ipsa fortuna ceteros casus rariores habet, primum ab inanimis procellas, *tempestatas*, naufragia, ruinas, incendia, deinde a bestiis ictus, morsus,

¹ II 3. ² III 3. ³ rer. rust. I 35, 1.

⁴ r.r. I 18, 2 Saserna scribit satis esse ad iugera VIII hominem unum: ea debere eum confodere diebus XLV, tametsi quaternis operis singula iugera possit; sed relinquere se operas XIII valetudini, *tempestatas*, inertiae, indigentiae.

⁵ r.r. III 10, 3. ⁶ r.r. I 13, 2. ⁷ I 805. ⁸ V 1083 sqq. ⁹ vs. 84.

¹⁰ vs. 174. ¹¹ vs. 255. ¹² vs. 642. ¹³ div. II 12. ¹⁴ nat. deor. II 167.

impetus¹ — Cicero macht hier Unterschied zwischen 'tempesta' und 'procella'. Als er an einer anderen Stelle² über die 'nubes' spricht, dann springt der Gedanke auf die 'tempestates', wieder auf die 'imbres' und 'nimbi', und zuletzt auf 'procellae' und 'turbines'. — Non dubitaverim me gravissimis *tempestatibus* ac paene fulminibus ipsis obvium ferre³ — also einem 'Gewitter'. Me adhuc nihil praeter *tempestatem* moratur⁴ — die schlechte Witterung. Sed quae tanta dementia est, ut in maximis motibus mutationibusque caeli nihil intersit, qui ventus, qui imber, *quae tempesta ubique sit?* quarum rerum in proximis locis tantae dissimilitudines saepe sunt, *ut alia Tusculi, alia Romae eveniat saepe tempesta*⁵ — in der Vorstellung der 'Wetterlage' scheint hier die 'Bewölkung' ein Wort mitzureden, wie auch in einem Satze wie aliis impendentibus *tempestatibus* non cessi⁶ das *impendere* figürlich die bedrohende Anhäufung einer Wolkenmasse am Himmel wiedergibt. Das schlechte Wetter bannt die Leute in die Stube: sed ut homines labore assiduo et cotidiano assueti, cum *tempestatibus* causa opere prohibentur, ad pilam se aut ad talos aut ad tesseras conferunt⁷, und es verzögert die Reise⁸: ego me in Pompeianum non abidi, primum *tempestatibus*, quibus nil taetrius⁸.

Caesar hat des schlechten Wetters wegen öfters die Kriegshandlungen einstellen müssen: eiusmodi sunt *tempestates* consecutae, uti opus necessario intermitteretur et continuatione imbrium diutius sub pellibus milites contineri non possent⁹; secutae sunt continuos complures dies *tempestates*, quae et nostros in castris continerent et hostem a pugna prohiberent¹⁰.

Vergilius hat z.B. saepe etiam immensum caelo venit agmen aquarum/ et foedam glomerant *tempestatem* imbribus atris/ collectae ex alto nubes; ruit arduus aether,/ et pluvia ingenti sata laeta boumque labores/ diluit¹¹ — mit Nachdruck auf Regen, wie ebenfalls in: ubi

¹ off. II 19. ² nat. deor. III 20, 51. ³ rep. I 7.

⁴ ep. ad Att. X 6, 1. ⁵ div. II 94. ⁶ in Pison. 21. ⁷ de orat. III 58.

⁸ ep. ad Att. XVI 11, 6. ⁹ b.g. III 29, 2.

¹⁰ b.g. IV 34, 4; b. hisp. 3, 5 u. 7 cum ad Cn. Pompei praesidia venisset, incidit idem temporis ut tempestate adversa vehementique vento adflicaretur, aditusque vis tempestatibus ita obscurabat ut vix proximum agnoscere posset . . . et partim tempestate impediti vigiles non poterant diligentiam praestare — in dem Vorstellungskreis des 'tempesta', das sich an dieser Stelle von 'vehemens ventus' unterscheidet, tritt hier deutlich die 'Bewölkung' hervor. Als 'Wetter' vgl. noch b.g. VII 27, 1, VIII 5, 2 u. 4, b. al. 43, 2.

¹¹ Ge. I 322 sqq.; der Dichter denkt an die schwarzen (Gewitter)wolken, (Aen. II 516, V 694).

tempestas et caeli mobilis umor/ mutavere vias et Iuppiter uvidus austris/ denset ¹. Die folgende Stelle beleuchtet gut die Bemerkung Philipppsons über die Art der Niederschläge in den südlichen Ländern ²: vix haec addiderat, cum effusis imbris atra/ *tempestas* sine more furit tonitruque tremescunt/ ardua terrarum et campi; ruit aethere toto/ turbidus imber aqua densisque nigerrimus austris ³.

Livius erwähnt, dass oft die comitia verschoben wurden durch einen Wetterumsturz, der offenbar starke Regengüsse brachte: saepe comitia indicta perfici *tempestates* prohibuerunt ⁴. Während eines öffentlichen Totenmahles auf dem Forum mussten Zelte aufgeschlagen werden, als ein plötzlich auftretender Regenschauer mit heftigen Windsbräuten diese Mahlzeit störte; dennoch wurde die Sonne bald wieder sichtbar: *tempestas* cum magnis procellis coorta coegit plerosque tabernacula statuere in foro; eadem paulo post, cum undique disserenasset, sublata ⁵. Regen und Hagel gebieten militärischen Operationen Einhalt: imber ingens grandine mixtus . . . aciem turbavit . . . et postero die eodem loco acies instructas *eadem tempestas* diremit. ubi recepissent se in castra, mira serenitas cum tranquillitate oriebatur ⁶. Profectos domo inexplicabiles continuis imbris viae et inflati amnes tenebant . . . Flaccus quoque *tempestatibus foedis* coactus exercitum omnem in urbem introduxit ⁷ — das feuchte Wetter ist wieder die Ursache. Eine ausführliche Beschreibung eines Gewitters gibt er z.B. in den Worten: quali *tempestate* Gallos spoliantes Delphos fama est peremptos esse, talis tum Bastarnas . . . oppressit. neque enim imbre tantum effuso, dein creberrima grandine obruti sunt cum ingenti fragore caeli tonitribusque et fulguribus praestringentibus aciem oculorum, sed fulmina etiam sic undique micabant, ut peti viderentur corpora ⁸.

Falls mit diesen Beispielen tatsächlich dargelegt wäre eine wesentliche Bedeutungsdifferenz, die der Eigenart des Wortes anhaftet, so wären wir hiermit näher an das Zentrum des Bedeutungskreises

¹ Ge. I 417.

² A. PHILIPPSON, Das Mittelmeergebiet ², S. 100: „Die Regen fallen also überwiegend in kurzen heftigen Güssen, vielfach als Gewitterregen, wonach sich der Himmel wieder aufklärt“.

³ Aen. V 694.

⁴ a.u.c. XXX 39, 5, cf. XXXX 59, 5.

⁵ XXXIX 46,3. ⁶ XXVI 11, 3. ⁷ XXXX 33, 3.

⁸ XXXX 58, 3; vgl. die Beschreibungen einer *tempestas* als Gewitter, wo Regen, Hagel und Blitz genannt werden, I 16, 1, II 62, 1, XXI 58, 3—9.

herangerückt. Es hat den Anschein, alsob darin nicht die *Stärke des Winddruckes* eine zentrale Stelle hat, sondern alsob der totale Komplex derjenigen Naturelemente, die bei bewölktem Wetter in Geltung treten, in *tempestas* zusammengefasst wird. Der engere Bedeutungskreis fällt, dem Anschein nach, zusammen mit 'böses Wetter', d.h. starker Wind, starker Regen, Hagel, Blitze und Donner.

Bevor wir jedoch versuchen diese Linie weiter zu verfolgen, möchten wir ein Zweites zur Diskussion stellen: an manchen Stellen drängt sich die Vorstellung auf, dass gerade die *Wolken* das innerliche Wesen der *tempestas* in vorwiegendem Masse mitbestimmen. Als Vergil sagen kann: *olli subridens hominum sator atque deorum/vultu, quo caelum tempestatesque serenat*¹, dann bilden die *tempestates* hier das Gegenstück zu einem wolkenlosen Himmel. Darum nimmt *tempestas* gelegentlich das Epitheton *atra* an², und Cicero gebraucht gerne das Bild einer *tempestas impendens*, als einer 'drohend vom Himmel herüberhängenden Wolkendecke'. Die *tempestas* nimmt das Tageslicht fort und wird Verdunkelung und Finsternis gleichgesetzt³. Zeitwörter wie *contrahere* und *cogere*⁴ enthalten offenbar das Bild eines *Zusammenziehens*, und damit kann ja nur die *Wolkendecke* gemeint sein. Dieses Zusammenziehen der Wolken als Ursache herannahenden bösen Wetters beschreiben die Dichter mit: *ut tempestate coacta/ fulmina diffugere atque imbres ventosque videmus*⁵; *horrida tempestas caelum contraxit et imbres/ nivesque deducunt Iovis*⁶;

¹ Aen. I 255; vgl. Iuv. sat. V 13, 228 (*timetur*) *proxima tempestas* velut hoc dilata sereno, Curt. Rufus X 9, 5 *quantam tempestatem* subita serenitate discussit.

² Lucr. VI 257 sqq. (*nimbus*) *ut picis e caelo demissum flumen, in undas/ sic cadit effertus tenebris procul et trahit atram/ fulminibus gravidam tempestatem* atque procellis; Verg. Aen. II 516 *praecipites atra* ceu *tempestate* columbae; Aen. V 694 *effusis imbribus atra/ tempestas sine more furit*; Sil. It. VII 724 *quas circumfuderat atra/ tempestas*.

³ Sen. contr. VII, I, 4 *horridae tempestates* absconderant diem; Curt. Ruf. VIII 13, 22 *huius consilii effectum primo morata tempestas est . . . adeo spissae intendere nubes, ut conderent lucem*; Lucr. VI 490 *tempestas* atque *tenebrae/ coperiunt maria ac terras inpensa superne*, VI 524 sqq., IV 169 sqq.; Cic. prov. cons. 43 *ecce illa tempestas, caligo bonorum et subita atque improvisa formido, tenebrae rei publicae*; Sil. It. V 538 *tempestas . . . altos operit caligine montis*.

⁴ Das Zeitwort *cooviri* gehört nicht hierher, weil die Präposition *cum* in dieser Zusammensetzung die momentane Handlung bezeichnet (vgl. D. BARBELENET, De l'aspect verbal en latin ancien etc. Diss. Paris 1913).

⁵ Lucr. I 761.

⁶ Hor. ep. XIII 1.

et foedam glomerant tempestatem imbris atris/ collectae ex alto
nubes¹.

Damit scheint dem Bedeutungskreis unseres Wortes noch eine wichtige Nebenfarbe hinzugefügt zu sein: auch die Wolken, die Wolkendecke treten auf den Vordergrund neben Wind, Regen, Hagel, Blitz und Donner. In den ausführlichen Beschreibungen einer tempestas werden alle diese „Farben“ in bunter Reihe geschildert², sie gehören also dem Bilde an und sind dessen Komponente.

Sie müssen uns daher etwas sagen über den engeren Kreis, in dem die Grundbedeutung des Wortes tempestas zu suchen sei. Diesen Kreis um 'Sturm' einzuengen, scheint nicht gestattet. Nicht der Wind ohne weiteres liegt dem Worte zugrunde, denn es ist klar, dass mehr Begriffe darin zusammengefasst sind. Und doch ist ein *Sturm ohne Wolken* gerade in Italien ganz normal: im Sommer wehen die Nordwinde unterm azurblauen Himmel³.

Als ein zweites Zentrum des Bedeutungskreises ist sodann zu berücksichtigen 'Wetter, Witterungszustand'. Denn *tempestas* treffen wir nicht nur als *schlechtes Wetter*, sondern auch einige Male als 'gutes, heiteres Wetter', als *tempestas bona*⁴, *egregia*⁵, *idonea*⁶,

¹ Verg. Ge. I 323; vgl. Lucr. VI 456 sqq. (nubes) haec comprehendunt inter se conque gregantur/ et coniungendo crescunt. . . / usque adeo donec tempestas saeva coortast; Verg. Ge. II 310, Cic. Mur. 36, Plin. n.h. XVIII 356; Plin. ep. VIII 17, 1.

² Während dies schon bei den älteren Dichtern ein nicht unbeliebtes Motiv ist (Pacuv. frg. 45, Teucer frg. 15; Cic. div. I 7, 13; Lucr. VI 253 sqq.), gehört es in der Kaiserzeit zum literarischen Geschmack, in vielen Farben ausführlich eine Wetterlage zu malen (z.B. Verg. Ge. I 356, Aen. I 82, III 194, V 10 u. 693 sqq. Ov. Met. XI 480, Trist. I 2, 19, I 11, 7; Liv. XXI 58, 3, XXXX 58, 3). Die Einwirkung der alexandrinisch-hellenistischen Literatur scheint daran nicht fremd zu sein (vgl. etwa Alkiphron I 10, 1; Ap. Rh. II 1102), aber bedeutend gefördert wurde die Gewohnheit, als die Rhetorik es in den Deklamationen als ein verpflichtetes Thema einführte, teste Seneca patre: *describe nunc tempestatem* (Suas. III 2) und *Artemo in descriptione tempestatis laudatus est* (Controv. VII 1, 26). Kritik zu diesem Geschmack bei Dion. Hal. art. rhet. X 17, S. 392 REISK. Vgl. Seneca Ag. 421, Curt. Rufus IV 3, 16, VIII 4, 2—8 und 13, 22—26, Luc. V 561, 565, Val. Fl. I 608, Sil. It. XVII 238, Stat. Theb. I 342, V 362, C. LIEBLOFF, De tempestatibus . . . descriptionibus, Diss. Leipz. 1884.

³ A. PHILIPPSON, o.c. S. 99.

⁴ *bona* Varro r.r. III 16, 37, Cic. ep. ad Q. fr. II 2, 4.

⁵ *egregia* Cic. ad Att. IX 13, 2 fuit enim pridie Quinquatrus *egregia tempestas* qua ego illum usum puto.

⁶ *idonea* Varro r.r. I 34, 1; Cic. ad Att. II 6, 1, ad Q. fr. II 5, 3; Caes. b. afr. 1, 3.

*liquida*¹, *serena*², *clara*³, *suda*⁴, *sicca*⁵, ja, die *tempestas ridet* sogar⁶. Auf diese Weise lässt sich der Unterschied zwischen *secunda*⁷ und *adversa tempestas* herausfühlen, und in der Mitte steht dann die allgemeine Bedeutung 'Wetter'⁸, das nach beiden Seiten umschlagen kann⁹, eine *res incertissima*¹⁰, die Gellius von diesem Standpunkt aus eine *vox media* nennen konnte. Das *schlechte Wetter* kommt in allen denkbaren Nuancen vor, wie in den Verbindungen *furchtbares Wetter*¹¹, *windisches Wetter*¹², *kaltes Wetter*¹³, *Schneewetter*¹⁴, auch als *pluviae*¹⁵ oder *malae*¹⁶ *tempestates*. Und so hat man bisher¹⁷ in einer schlichten Schlussfolgerung als die *Grundbedeutung* des ganzen Farbengammas, welches wechselt von Heiterkeit zu Sturm, einfach 'das Wetter' angesetzt.

Angesichts des gesamten Materials scheint jetzt eine etwas tiefere Bohrung möglich geworden. Dabei soll berücksichtigt werden, dass die Witterungsverhältnisse im Mittelmeergebiet sich auch darin unterscheiden von denen des nördlichen Europas, dass die Bewölkung bei weitem die geringere ist¹⁸. Nicht ohne Grund gilt der südliche Himmel als der „ewig blaue“, wie die Nordländer zu sagen pflegen.

¹ *liquida* Plaut. Most. 751; Lucr. IV 169.

² *serena* Ennius frgg. 457 V, 527 V; Gell. X 11, 7; Apul. de mundo 22.

³ *clara* Verg. Aen. IX 19.

⁴ Apul. de deo Socr. II S. 121.

⁵ Varro r.r. I 27, 3.

⁶ Lucr. II 32.

⁷ Caes. b. alex. 64, 3; Tac. agr. 38, 4.

⁸ Verg. Aen. III 528.

⁹ Cic. pro domo sua 4 crebra . . . *tempestatum* . . . commutatio, inv. II 153 *tempestate* commutata, rep. I 68, Lucr. IV 169.

¹⁰ Cic. Verr. III 227 totae autem res rusticae eius modi sunt, ut eas non ratio neque labor, sed res incertissimae, venti *tempestatesque* moderentur.

¹¹ *acerrima* Caesar b.g. VIII 5, 2; *durissimis* Caesar b.g. VIII 5, 4, b. alex. 43, 1, 2; *foedae* Liv. XXV 7, 7; *gravissima* Cic. rep. I 7; *spurcissima* Cic. ep. frg. V 13; *turbida* Cic. inv. I 4, Plaut. Rud. 940; *turbulenta* Plaut. Rud. 1187, Cic. Verr. V 26, *turbulentissimas* Cic. de or. I 2; *violentissima* Cic. pro Cluentio 138.

¹² *tempestates ventosae* Vitr. V 11, 1; *ventosa* Colum. XI 2, 14, 15, 20, 22, 36, 45, 49, 95; *austrinis* *tempestatibus* Suet. II 81.

¹³ *tempestas perfrigida* Cic. Verr. IV 86.

¹⁴ *eam nos tempestatem ningorem* vocamus Apul. de mundo 9.

¹⁵ Cato II 3; Varro r.r. I 35, 1; Lucr. VI 671; Gell. X 11, 7.

¹⁶ Cato 2, 2 und 39.

¹⁷ ERNOUT-MEILLET, Dict. étym., s.v.

¹⁸ PHILIPPSON, o.c. S. 103 nennt als mittlere jährliche Bewölkung für Italien 40%, bei uns ist sie 70%. Wolkenlose Tage gibt es in Mittel-Deutschland 12, in Athen 79.

Für sie gilt ja der unbewölkte Himmel als etwas ungewöhnliches, für die Südländer dagegen ist dieser Witterungszustand der normale, der infolgedessen auch ihre Aufmerksamkeit nicht hat.

Dieser Einzelheit hat die Forschung nach der inneren Bedeutung des Wortes *tempestas* Rechnung zu tragen. Der Südländer beachtet das immerschöne Wetter nicht sosehr, er kümmert sich nur darum, wie sich das Wetter *bei bewölktem Himmel* gestaltet. Und diese Tatsache stimmt ganz gut mit dem Ergebnis unserer Untersuchung überein: die Angaben mit der Bedeutung 'schönes Wetter' ergeben sich nur gelegentlich und ausnahmsweise. Diese wenigen Fälle ausgenommen, versteht sich unter *tempestas* ein Witterungszustand, zu dem ein mehr oder weniger *bewölkter* Himmel Voraussetzung ist.

Unter diesen Umständen dürfen wir jetzt die eigentliche Bedeutung des Wortes näher bestimmen. Sobald die Wolkendecke den Himmel überzogen hat, sieht auch der Südländer aus den Wolken, welche Art Wetter bevorsteht, ob Regen, ob Hagel, ob Sturm oder Gewitter. Demnach liesse sich der Hauptcharakter fassen mit der Andeutung „*bedeckter Himmel*“. Dieser bedeckter Himmel bringt einerseits die verschiedensten Witterungslagen mit sich, die, mit geringer Ausnahme, ungünstiger Art sind. Mit *tempestas* ist dann nicht gemeint 'das Wetter' ohne weiteres, sondern die Grundbedeutung scheint zu liegen in den Nuancen 'bewölktes Wetter', 'ungünstiges Wetter' und lässt sich annähernd übersetzen mit dem alten deutschen Worte 'Unwetter'¹.

Man könnte versuchen den letzten Schritt zu tun, und sich heranzuwagen an das *Etymon* des Wortes.

Tempes-tas gehört wie *civili-tas*, *digni-tas*, *fideli-tas*, *pauper-tas*, *vetus-tas*, zu den Eigenschafts-Abstrakta, die sich von

¹ Wo wir im Nachstehenden *tempestas* in seiner Grundbedeutung fassen, übersetzen wir daher mit 'Unwetter' oder mit — aber dann in seinem ungünstigen Sinne — 'Wetter'. J. und W. Grimms 'Deutsches Wörterbuch', Bd. XI, 1931, bestimmt die eigentliche Bedeutung von 'Unwetter' mit 'üble Witterung', und umschreibt es mit: „unangenehmes Wetter, sonderlich Sturm, Schneegestöber, heftiger Regen. Das Unwetter ist überhaupt sehr schlimmes Wetter, das durch Sturm, Regen, Hagel, Schnee, Rauheit verderblich wird“. In den ältesten, dort verzeichneten Belegen, stimmt es vollkommen in der Bedeutung mit *tempestas* überein: „das Unwetter belaiß also biz uff Sant Gallenstag (Städtechron. 4, 50, Augsburg 1377)“ und „und (*die Heere*) lagend den nachgenden Tag still vonn Unwetters wegen (Tschudi, Chron. 2, 130)“. Das Wort „kommt erst wieder im 19. Jahrhundert zu verdienter Verwendung“.

Adiectiva oder Substantiva bilden, und scheint wie *hones-tas, venus-tas, eges-tas*, durch Haplologie aus *tempes-ti-tatem* dem Adj. *tempes-tus*¹ zu entsprechen². Es ist nicht verständlich, aus welchem Grunde das Wort *tempestas* in der langen Reihe gleichgebildeter Wörter eine Ausnahme machen und nicht auch ein Eigenschaftswort darstellen sollte. Das Wort bedeutet ursprünglich also anscheinend nicht 'Zeit'³. Dem widerspricht, wenn man die Bedeutung 'Zeit' als die ursprüngliche hinstellt⁴. Ohnehin wäre die Frage zu erörtern, weshalb denn das Wort *neben tempus* in Aufnahme kam.

Tempestas soll darstellen die Eigenschaft des *tempes-tus*, d.h. die Eigenschaft desjenigen, welcher *tempus* enthält. *Tempus* ist hier dann nicht 'Zeit', sondern nach Mullers⁵ Auffassung in seiner ursprünglichen Bedeutung 'Spanne', 'Spannung', 'das Gespannene'. *Tempestus* wäre sodann „der eine Spannung, eine Überspannung aufweist“ und *tempestas* „die Eigenschaft von dem, was Überspannung aufweist“.

Hierzu passt vorzüglich unsere Bestimmung der eigentlichen Bedeutung von *tempestas* durch den Begriff 'bewölkter Himmel', *Tempesta* ist ursprünglich „das Wolkendach, welches den Himmel überspannt“.

§ 2. Das Wesen der *Tempestates*.

Kraft einiger, wenn auch in winziger Anzahl überlieferten, Belege, ist den *Tempestates* eine eigene Stellung im religiösen Bewusstsein der älteren Römer beizumessen. Zuerst sei versucht, aus diesen Belegen ihr *Wesen* zu begründen. Zu diesem Zweck wurde schon das Wort *tempestas* analysiert, dessen allgemeine Bedeutung sich herausstellte als: '(Un)wetter'. Das Erforschen der Grundbedeutung hielten wir für notwendig, weil man erwarten darf, dass gerade diese und nicht irgendeine Nebenbedeutung sich in dem religiösen Begriff widerspiegelt. Die Prüfung der einzelnen Belege soll zeigen, ob dieser Gedankengang der richtige ist.

¹ Pauli exc. 499 L; *tempesta tempestita*.

² LEUMANN-HOFMANN, Lat. Gr. 243.

³ Wie RAPP (Myth. Lex., s.v. *Horai*) ausführt, würde auch im Wesen der griechischen Ἑσπέραι die spätere Beziehung zu 'Zeit' und 'Zeitabschnitt' nicht ursprünglich sein: „Aus Wolken- und Witterungsgottheiten werden Gottheiten der Zeit“ (S. 2729). Vgl. unten S. 69.

⁴ ERNOUT-MEILLET, Dict. étym.

⁵ Altitalisches Wörterbuch, s.l. I *tempos*.

Am Scipionengrabe wurde als Grabschrift ein Elogium¹ gefunden, das die ruhmvolle Persönlichkeit des L. Corn. Scipio (Consul i. J. 259) hervorhebt, der nach der Vertreibung der Karthager aus den Gewässern Sardiniens und Korsikas² den Tempestates zum Dank einen Tempel widmete:

HONC OINO PLOIRVME COSENTIONT R(omane)
DVONORO OPTVMO FVISE VIRO
LVCIONM SCIPIONE, FILIOS BARBATI
CONSOL CENSOR AIDILIS HIC FVET A (pud vos)
HEC CEPIT CORSICA ALERIAQVE VRBE
DEDET TEMPESTATEBVS AIDE MERETO(d)

Bei Ermangelung an zuverlässigen Quellen lassen sich die Umstände nur vermuten, die den Scipio zu dieser Stiftung veranlassten. Ovid bemerkt³ mit dichterischer Freiheit zum Gründungstag:

Te quoque, *Tempestas*, meritam delubra fatemur
cum paene est Corsis obruta classis aquis

Demnach hätte sich seine Flotte mit knapper Not aus einem Seesturm gerettet, offenbar, weil er den bedrohlichen Winden ein Gelübde machte⁴, welches die ersehnte Erlösung herbeiführte. Der Consul hätte also den Sturm beschwichtigt, der sonst immer die Schiffe verschlägt und sie meistens sogar ganz vernichtet, wie nach der Schlacht bei Drepana⁵. Dieses an sich wunderbare Ereignis und andere derartige werden jedoch nirgends erwähnt. Und es soll wenigstens befremden, dass Scipio mit seinem Verfahren niemals Nachfolge gefunden hat, denn andere Tempel, den Tempestates gewidmet, werden von der Überlieferung nicht erwähnt. Lässt sich also folgerichtig aus dem Elogium und mit Ovids Stütze herleiten, dass es sich bestimmt um die Errettung aus einem richtigen Sturm gehandelt haben muss?

¹ C.I.L. I 32 = I² 9 = VI 1287; DESSAU 3. Vgl. SCHANZ-HOSIUS, Römische Literaturgesch. I 40, P. J. ENK, Handboek der Latijnsche letterkunde, I 220 mit Abbildung.

² Florus I 18, 15 sq.

³ Fast. VI 193 sq.

⁴ Lucr. V 1226 sqq. malt einen solchen Fall.

⁵ Polyb. I 51.

Allgemein deutet man¹ die Tempestates hier als eine Art 'Sturm-göttinnen'. Es soll jedoch darauf hingewiesen werden, dass eine Sturmgöttin, ihrem Wesen nach, grundsätzlich den Inbegriff darstellt von Bösheit und Übelwollen². Sie besitzt einen durchaus ungünstigen Charakter, kann bei ihrem Erscheinen durch nichts ferngehalten werden und kennt daher keine Gnade. Dieser Punkt ist um so mehr in Betracht zu ziehen, da aus den weiteren Belegen hervorgeht, dass ein durchweg vernichtender Charakter den Tempestates nicht in allen Teilen anhaftet, sondern sogar eine gewisse Milde von ihnen ausgehen kann. Damit scheint die Benennung 'Sturmgöttinnen' fraglich zu werden.

Es ist zu betonen, dass gerade in diesen Jahren des ersten Punischen Krieges die Römer den Anfang machten zur Rüstung einer Seeflotte³. Als geborenen Landleuten hat die Seefahrt ihnen nie zugesagt⁴, und bleibt sie auch in späteren Zeiten in ihren Augen eine gefährliche Waghalsigkeit⁵. Notgedrungen schicken sie jetzt ihre neuerbauten Kriegsschiffe aufs Meer hinaus, ohne die erforderlichen nautischen Fähigkeiten und Erfahrung in der Seekriegskunst zu besitzen⁶, und stellen sich dem Seevolk der Karthager gegenüber. Dazu kam der Umstand, dass sie gezwungen waren den Feind auf weit entfernten Meeresteilen aufzusuchen, demzufolge eine Expedition sich um viele Wochen verlängerte, und die Gefahr von einem Sturm bedrängt zu werden dementsprechend wuchs. Der Angriff gegen die Inseln Sardinien und Korsikas, die Stützpunkte der Punischen Flotte, stellt unter diesen drückenden Verhältnissen ein tollkühnes Unternehmen dar, welches bei ungünstigem Wetterumschlag zu vollkommenem Scheitern verdammt war. Schon ein geringer Sturm würde die plumpen Fahr-

¹ Unten S. 74.

² Vgl. die griechischen Harpyien, Typhon, und in der nordgermanischen Religion eine Figur wie Hraesvelgr.

³ Polyb. I 20.

⁴ Noch im ganzen dritten Jahrhundert ist die Handelsschiffahrt nicht vorwiegend in römischen Händen, erst im 2. Jahrh. werden Ostia und Puteoli die Häfen, vgl. W. KROLL, PW s.v. Schiffahrt, K. 417. Deshalb ist auch die Schiffsterminologie mit Ausnahme einer kleinen Anzahl römischer Wörter (*carina*, *forus*, *remus*, *puppis*(?), *stlatta*, *velum*) dem Griechischen entnommen worden (vgl. *ancora*, *guberna*, *aplustrum*, *machina*, *carbasus*, *artemo*, *camera*, *navis longa*, *scapha*, *cumba*, *phaselus*, *contus*, *exantlare*), vgl. T. BOLELLI, *Studi italiani* 14 (1937), 47—60.

⁵ Vgl. R. HEINZE zu Hor. Od. I 3, 22.

⁶ A. Köster, *Das antike Seewesen*, S. 225.

zeuge samt ihrer unbefahrenen Mannschaft zerstreuen und versenken.

Die Römer waren sich ihrer militärischen Überlegenheit den Karthagern gegenüber wohlbewusst. Entscheidend für das Gelingen war nur *unter welchen Witterungsverhältnissen* die ganze Expedition verlaufen würde. Bereits den mit Wolken überzogenen Himmel hiess der Seemann 'tempesta', denn er erschwerte den Steuermann den richtigen Kurs zu steuern¹. Aus diesen Gründen liegt die Mutmassung vor, der Admiral Scipio habe, als er mit seiner, von keinem Sturm heimgesuchten, Flotte in die Heimat zurückkehrte, nach dem *unter andauernd günstigem Wetter* siegreich beendeten Unternehmen, den Numina des *W e t t e r s* aus Dankbarkeit einen Tempel gestiftet: die Tempestates hatten sich *nicht* von ihrer bösen Seite gezeigt².

Könnten die Tempestates ihrer wirklichen Art nach die Numina des '(Un)wettens' bedeuten, dann wäre damit ihr Wesen geräumiger gefasst und ergäben sich auch günstigere Züge, die bei der Bezeichnung 'Sturmгöttinnen' nicht zulässig sind. Jede Wolkendecke ist *tempesta*, aber es besteht ja ein Unterschied zwischen weissen Schafwölkchen und tintenschwarzen Gewitterwolken. Über all diese Wolkenarten, aus denen sich jegliche Witterung ablesen lässt, gebieten die Tempestates.

PLAUTUS Stichus 403 Quom bene re gesta salvos convortor domum,
Neptuno gratis habeo et *Tempestatibus*.

Mit dem Seegott Neptun stellt der Dichter die Tempestates auf gleiche Stufe, die demnach ein religiöser Begriff sind. Welcher Wettererscheinung dankt hier der Epignomus? Nach einem dreijährigen Aufenthalt im Osten kehrt er, gesund und erfolgreich, heim. Seine vereinsamte Frau Panegyris gedenkt vor seiner Ankunft mit keinem Wort 'eines Sturmes' oder 'eines stürmischen Wettens', welches die Rückkehr verzögern könnte. Er und sein Verwandter Antiphon kommen mit den im Sommer wehenden N.O.-Etesien zurück aus Asia. Gerade am vorhergehenden Tag begegnen sie sich auf der Heimreise im letzten Zwischenhafen: nam heri ambo in uno portu fuimus, sed mea/ hodie solutast navis aliquanto prius³. Beide laufen

¹ Ders. S. 192.

² Dedit Tempestatibus... merito besagt dann auch echt römisch das Elogium: „Tempestates, Ihr habt Euch gut gehalten, Ihr habt einen Tempel verdient.“

³ Stichus 416.

in geradem Kurs in den Hafen Athens ein. Auf seine Weise dankt er, wie der Admiral Scipio, *dem guten Wetter*, das ihn begleitete.

In Ciceros drittem Buche vom Wesen der Götter bestreitet der Akademiker C. Aurelius Cotta die Sätze des Stoikers Balbus über das Dasein der Götter. Er nennt zuvor verschiedene Fälle, in denen er die Anerkennung ihres Daseins in Abrede stellt. Brot und Wein kann man Ceres und Liber nennen. Sind sie alsdann Götter? Auch die Verehrungsobjekte anderer Völker soll man konsequent als Götter anerkennen, z.B. Pferde, Krokodile, Katzen. Dann sollen auch die Himmelserscheinungen dieses Prädikat haben: Sonne, Mond, Sterne, Regenbogen. Letzterer stammt aus den Wolken, wie denkst du über diese? fragt Cotta den Stoiker: *quid facies nubibus?*¹ Und dann lässt er folgen:

quod si nubes rettuleris in deos, referendae certe erunt *Tempestates, quae populi Romani ritibus consecratae sunt*. Ergo imbres, nimbi, procellae, turbines dii putandi. Nostri quidem duces mare ingredientes immolare hostiam fluctibus consueverunt.

Wenn ich auch in anderen Dingen mit dir uneinig bin, was die *Tempestates* betrifft, gehe ich mit dir einig, denn es steht fest², besagt Cotta, dass bei uns das Volk sie verehrt.

Ganz auffallend bestätigt die Stelle unsere Meinung über das wahre Wesen der *Tempestates*, durch die enge Verbindung, die hier zwischen Wolken und *Tempestates* gelegt ist: die Wolken bilden das Gesicht des Wetters, dessen Mienen die Wetterlage andeuten. Wer die Bedeutung dieser Gesichtszüge erklären kann, ist wetterkundig.

Und dann fährt Cotta fort: ist das Wetter eine Gottheit, dann sollen auch die verschiedenen Wettererscheinungen, der Regen, die Regenwolke, die Sturm- und Wirbelwinde denselben Namen haben. Es wird kein Zufall sein, dass unmittelbar nach *Tempestates* der Regen genannt wurde, und nicht der Sturmwind. Der logisch denkende Philosoph würde entschieden *tempestates* und *procellae* nacheinander genannt haben, falls sie fast gleiche Begriffe andeuteten. Das römische Volk verehrte die Mächte des Unwetters, nicht die des Sturmes bloss.

¹ Cic. nat. deor. III 20, 51.

² *certe*, das er auch in §49 verwendet bei der Vergleichung von Amphiarus mit Erechtheus: est certe (deus) Erechtheus, cuius Athenis et delubrum vidimus et sacerdotem. Dieser war also allgemein als Gott anerkannt, meint Cotta.

Als Aeneas die Reise zum Endziel antreten will, legen die Frauen, der Quälungen durch Seestürme veranlasster Irrzüge überdrüssig geworden, Feuer an die Flotte. Ein Teil der Trojanen bleibt deswegen auf Sizilien zurück. Sowie sich ein guter Fahrwind einstellt, der ihn nach Cumae bringen kann, fasst der Held den Entschluss, sich wieder auf See zu wagen, und bringt zuvor *dem Berge Eryx* und den *Tempestates* verschiedene Opfer dar¹:

tris Eryci vitulos et *tempestatibus* agnam
caedere deinde iubet solvique ex ordine funem.

Was die Beziehung zwischen den beiden bedeutet, hat sich schon Servius gefragt. Und er hat vielleicht die gute Richtung zur Lösung gegeben, als er zu unserer Stelle annotiert: *Eryci et Tempestatibus bene iunxit; procellae enim aut de fluminibus, aut de montibus fiunt, quas περιπνοίος dicunt, vulgo pernas appellant*². Denn jeder Bergbewohner sieht zum Gipfel des benachbarten Berges empor, wenn er das kommende Wetter bestimmen will. Und dann ist es ein Leichtes zu sagen, der Berg rufe das Wetter hervor, der Berg habe das Wetter in seiner Macht.

Kein Schiff wagt sich bei herannahendem Unwetter hinaus. Berg und Himmel verkünden einstweilen beide eine günstige Wetterlage. Ein diesen beiden gewidmetes Opfer soll dieses Wohlwollen der Numina verstärken und ihr etwaiges Übelwollen abkaufen. Dennoch ist aus dem Zusammenhang nicht genau zu ersehen, ob hier Sturm oder Wetter gemeint ist.

HORATIUS epod. X 21 sqq. lautet:

opima quodsi praeda curvo litore
porrecta mergos iuverit,
libidinosus immolabitur caper
et agna *Tempestatibus*.

Das schlimme Wetter hat seine Pflicht getan: das Meer gibt des fetten Mevius Leichnam wieder heraus. Und jauchzend will der Dichter den Mächten des Unwetters ein Opfer darbringen, die den erwünschten Sturm erhoben.

¹ Verg. Aen. V 772.

² Vgl. 'pernae', inquit Papias, 'vulgo procellae de montibus' dicuntur (DUCANGE, Gloss. VI 278).

PLINIUS n.h. XVIII 289:

Extra has causas sunt Vinalia altera quae aguntur a.d. XIII Kal. Sept. Varro a Fidicula incipiente occidere mane determinat, quod vult initium esse autumnii, et hunc *diem festum tempestatibus leniendis* institutum. nunc Fidiculam occidere a.d. VI Id. Aug. servatur.

Für den Weinbauer ist das Wetter im letzten Monat, in dem die Trauben zur endgültigen Reife gelangen, von der allerhöchsten Wichtigkeit, und neben der Pflege des Gartens fortwährend Gegenstand seiner Aufmerksamkeit. Sonne braucht er, Sonne und Wärme, und jede aufziehende Wolke ängstigt ihn um seine Ernte. Denn erstens nimmt sie das Sonnenlicht weg, und dann bringt sie ihm vielleicht auch noch schlimmere Dinge, wie Hagel oder Schlagregen¹. Man wundert sich also nicht, wenn im August, einige Wochen vor der Weinerte, ein Festtag dazu dienen soll, die Mächte des ungünstigen Wetters möglichst mild zu stimmen, und sie zu bitten ihre günstige Seite zu zeigen. Ein ganz mit Wolken überzogener Himmel wäre an diesen Tagen ja ein Unglück.

ENNIUS frg. 467 (VAHLEN):

Juppiter hic risit *Tempestatesque serenae*
riserunt omnes risu Jovis omnipotentis.

In enger Verbundenheit mit dem obersten Gotte sind die *Tempestates* dargestellt als personifizierte Mächte, die mit lachendem Antlitze ihrer Heiterkeit Ausdruck verleihen. Diese Darstellung führt manche Fragen herbei. Sie steht einzig da in der ganzen Überlieferung und hat keine Nachahmung gefunden. Die Mythologie kennt diese Personifikation nicht. Die Unselbständigkeit wird weiter nirgends erwähnt. Nur bei Lukrez kommt das *ridere* der *tempestatas* einmal² vor: *praesertim cum tempestatas adridet et anni/ tempora conspergunt viridantis floribus herbas*. Diese Tatsachen und der Umstand, dass Ennius seinen Landsleuten die Gedanken der klassischen griechischen und hellenistischen Literatur beizubringen wünschte³, führen zu der Frage, ob der Dichter an dieser Stelle nicht so sehr sein römisches Herz sprechen liess, als dass er griechische Vorstellungen in römischem Kleide vermittelte. Denn den *Tempestates* entsprechen gewissermassen die griechischen $\epsilon\Omega\rho\alpha\iota$, die im älteren Epos in Verbindung

¹ Cic. nat. deor. II 167: *si segetibus et vinetis . . . tempestatas nocuerit.*

² II 32, wiederholt in V 1395.

³ SCHANZ-HOSIUS, o.c. I 96.

mit den Wolken vorkommen¹. Das homerische Διὸς ὄραι² gibt der Abhängigkeit von Zeus Ausdruck, ihre Personifikation zeigen sie als Türhüterinnen des Himmels³, und dem freundlichen Lächeln begegnen wir im πολυγηθέες ὄραι⁴. Dennoch braucht nicht Homer das Vorbild zu sein, sondern Ennius kann seine griechische Vorlage auch in einer uns unbekanntem späteren Quelle aufgefunden haben, aus der auch Lukrez schöpfte. In diesem Falle bedeuten die ennianischen Tempestates die 'Saisonen', wie sie es bei Lukrez⁵ angeblich sind. Denn in spätgriechischer Zeit haben sich die Horen zu allegorischen Figuren weitergebildet und stellen die Jahreszeiten dar⁶.

In Numidia wurde bei Lambaesis ein Zwillingssalter aufgedeckt, dessen Gründung PALLU DE LESSERT⁷ auf 128 oder 129 n. Chr. ansetzt. Die beiden Marmoraltäre tragen die folgenden Inschriften⁸:

¹ Eine Übersicht geben PRELLER, Gr. Myth. 1063, n. 3, RAPP in Myth. Lex. und JOLLES in P W s.v. — Die Horen bilden den griechischen Begriff von den Wettermächten. Ihr ursprünglicher Charakter lässt sich nur bestimmen durch eine Stelle im Epos (II. V 749 = VIII 393):

αὐτόματα δὲ πύλαι μύκον οὐρανοῦ, ἅς ἔχον ὄραι,
τῆς ἐπιτέτραπται μέγας οὐρανόσ Οὐλυμπός τε,
ἦμὲν ἀνακλίῃα πυκινὸν νέφος ἦδ' ἐπιθεῖναι.

Das Brüllen der Pforte bedeutet das Krachen des Donners. Das Symbol ihrer Tätigkeit sind die Wolken, die den Himmel verschliessen; in dieser Hinsicht stimmen sie also genau mit den römischen Tempestates überein. Auch die Begriffsentwicklung ihres Wesens ist parallel zu derjenigen der *tempestas*. In den Horen möge der regelmässige Wechsel der Zeiten verkörpert sein (Od. II 107; X 469; XI 295; XIV 294), die Verbindung der *Zeit* mit ihrem Wesen ist jedoch eine weitere, sekundäre Bildung.

Unter Einfluss der olympischen Lichtreligion haben die Horen einen nur günstigen Charakter bekommen, sie sind z.B. meistens die Frühlingsgottheiten (Pind. Ol. IV 2) und helfen bei der Geburt (RAPP 2738 sq.). Eine Verbindung mit dem Totenkult scheint noch anzudeuten die hesychische Glosse ὄραϊα' νεκύσια (vgl. GRUPPE, Gr. Myth. 758), woraus ihre uralte Herkunft erhellen würde. Man könnte noch darauf hinweisen, dass sie selten θεαί genannt werden; sie sind offenbar ursprünglich, wie die Tempestates, „dämonische“, ungünstigen Charakters.

² Hom. Od. XXIV 344.

³ Vgl. auch W. H. ROSCHER, Hermes der Windgott, S. 121.

⁴ Hom. Il. XXI 450; ἑύφρονες ὄραι Hymn. in Apoll. II 16.

⁵ I 178.

⁶ JOLLES, l.c. 2304, RAPP, l.c. 2729.

⁷ Fastes des provinces africaines I 448.

⁸ C.I.L. VIII 2609, 2610; DESSAU 3061, 3935.

a

IOVI O.M.
 TEMPESTATIUM
 DIVINARUM
 POTENTI
 LEG. III. AUG.
 DEDICANTE
 Q. FABIO CATULLINO
 LEG. AUG. PR. PR.

b

VENTIS
 BONARUM
 TEMPE-
 STATIUM
 POTENTIBUS
 LEG. III. AUG.
 DEDICANTE
 Q. FABIO CATULLINO
 LEG. AUG. PR. PR.

Zur Deutung pflichteten die meisten Forscher¹ der Meinung A. VON DOMASZEWSKIS² bei, der offenbar zu diesem Fall im zweiten Jahrh. n. Chr. noch dieselbe religiöse Gedankenwelt voraussetzte bei einer in Africa stationierten Legion, wie 400 Jahre früher bei Scipio und seinen römischen Seesoldaten. Weil seiner Auffassung nach die Tempestates Sturmgottheiten sind, vermutete er, dass „dieser ganz singulären Weihung der Legion ein individueller Anlass in der Geschichte der Legion zu Grunde liegen“ musste, und erinnerte dazu an das Regenwunder des Kaisers Marcus Aurelius³. Kaiser Hadrianus machte nun durch seinen Besuch in diese Provinz, vor 128, einer langen Dürre ein Ende⁴: *quando in Africam venit, ad adventum eius post quinquennium pluit, atque ideo ab Africanis dilectus est*. Damit meinte KEUNE den Anlass begründet zu haben.

Leider sind die in Frage stehenden Worte der Inschrift dann noch in keiner Hinsicht erklärt. Die Tempestates sind sowohl dem Juppiter als den Venti untergeordnet, und das Verhältnis zwischen Juppiter und Venti ist sehr unklar. Woher stammen plötzlich die Epitheta

¹ WISSOWA RuK² 228 n. 1; STEUDING, *Myth. Lex.* s.v. Tempestates; KEUNE, ebendort s.v. Venti; C. KOCH PW s.v. Tempestates.

² Korrespondenzblatt d. westd. Zeitschrift XVII (1898), S. 112.

³ A. COOK, *Zeus* III 324—333 behandelt ausführlich mit schönen Abbildungen das Regenwunder im Feldzug gegen die Quaden. Dass ein bestimmter Gott wie Juppiter, den Regen hervorgebracht habe, scheint nicht sicher, als eine gute Quelle wie Cassius Dio mitteilt, ein ägyptischer Magier habe es mittels einiger herbeigerufenen Dämonen geschaffen (LXXI 8).

⁴ Spartianus, *Scr. Hist. Aug.* XXII 14. Vgl. DÜRR, *Reise d. Kaisers Hadrian* S. 204, Anm. 729. Übrigens könnte noch die Besonderheit hinzugefügt werden, dass während dieser Reise der Kaiser gerade die legio III Augusta einer Musterung unterzog (C.I.L. VIII 2532, 18042); vgl. KROMAYER-VEITH, *Heerwesen und Kriegführung der Griechen und Römer*, S. 549, wo die weitere Literatur zu finden ist.

divinarum und *bonarum*, denen wir vorher nicht begegnen¹? Auf diese Weise bleiben Wesen und Bedeutung völlig im Dunkeln, solange man die *Tempestates* als Mächte des Sturmes betrachtet². Ihre Deutung als Wettermächte wäre schon etwas besser, hilft jedoch gar nicht aus. Nur eines steht fest: *beide Male muss die Bedeutung eine und dieselbe sein.*

Ein überaus wichtiger Grund sollte verbieten, sofort im vorliegenden Fall echt römische Vorstellungen vorauszusetzen. In dieser Epoche tritt die Staatsreligion immer stärker zurück hinter den vordrängenden orientalischen Religionen, von denen zumal der persische Mithraskult seine Anhänger gerade im Heere fand³. In der Dogmatik der Mithras-Mysterien sind die vier Hauptwinde und die Jahreszeiten göttliche Mächte⁴. Jeder Wind beherrschte eine Jahreszeit: der Favonius den Lenz, der Auster den Sommer, Eurus den Herbst und Aquilo den Winter. In der Kunst wurden die Winde, mit den Saisonen verbunden, zu Carnuntum, Heddernheim und auch in Ostia an mithraeischen Altären dargestellt vorgefunden⁵. Zu Carnuntum wurde der Kult im Jahre 71/72 n. Chr. eingeführt⁶. Nun scheint auch die *legio tertia augusta* viele „milites“ unter ihren Angehörigen gezählt zu haben, denn zu Lambaesis kamen mithraeische Inschriften zu Tage, von einem Centurio⁷ und von einem Kommandeur dieser Legion gewidmet, von denen letzterer ausgerechnet aus Carnuntum stammt⁸. Es ist also erlaubt, in den vorliegenden Inschriften *Tempestates* als 'Saisonen' zu fassen⁹. Die ungewöhnlichen Epitheta *divinae* und *bonae*, und das Verhältnis zu den *Venti*, erklären damit sich selbst.

Es ist die Astrologie, die diese Lehre in den Mithraskult einführte: „les Siècles, les Années, les Saisons, qu'on met en relation avec les quatre vents et les quatre points cardinaux, les douze Mois, soumis au

¹ Mit Ausnahme der Stellen, die *bona* bezeugen, sich aber nicht auf irgendeinen Kult beziehen: Varro r.r. III 16, 37, Cic. ep. ad Q. fr. II 2, 4. und Iul. Obs. 47.

² STEUDING meinte anlässlich dieser Inschriften (l.c.): „Unbestimmter ist die Vorstellung...“

³ FR. CUMONT, *Les rél. orientales etc.* 1929, S. 138; ders., *Die Mysterien des Mithra*, 1903, S. 29 sqq.

⁴ FR. CUMONT, *Rél. or.*, S. 28 sq.; ders., *Myst. d. M.*, S. 87.

⁵ FR. CUMONT, *Mon. rel. aux myst. de Mithra*, S. I 92 sqq.; vgl. dazu jetzt „Une terre-cuite de Soings et les Vents dans le culte des morts“, *Rev. arch.* XIII (1930), 26—59. ⁶ FR. CUMONT, *Monuments etc.*, I 252.

⁷ C.I.L. VIII 2676... Aurelius Longinianus centurio leg. III. Aug.

⁸ C.I.L. VIII 2675... M. Aurelius filius Sergia Carnunto Sabinus praefectus leg. III. Aug. ⁹ FR. CUMONT, *Monuments*, I 94, n. 1.

zodiaque et qu'on rapproche des douze dieux grecs, le Jour et la Nuit, les douze Heurs sont personnifiés et divinisés, comme étant les auteurs de tous les changements de l'univers" ¹.

Juppiter wird in Africa dann auch *Dominus*, *Pantheus*, *Aeternus* genannt, in Gallien auch *Aeternus* und *Caelestis* ². In diesen Gegenden gilt er schon längst als die Allmacht der synthetischen Religionen. Vielleicht liesse sich mit diesem Umstand das Verhältnis zwischen Juppiter und den *Tempestates* in *a* erklären: der Legionsprefekt Fabius Catullinus hat *mit dem Doppelaltar zwei religiösen Strömungen* unter seinen Leuten entgegenkommen wollen.

C.I.L. XIII 6 :
 I O M
 A V C T O R I
 B O N A R V M
 T E M P E S
 T A T I U M
 V A L . I U S T U S

Fundort dieser nicht datierten Inschrift ist *Lescure* in *Gallien*, am Fusse der Pyreneen. Die Bedeutung der *bonae Tempestates* mag auch hier wohl 'Saisonen' sein, zwar bleibe in der Mitte, ob der Begriff griechisch oder orientalisches gefärbt ist.

C.I.L. XIV 2093 (Lavinium): TEMPESTATIBUS
 M. LABERIUS C. F.
 DAT

C.I.L. X 4846 (Venafrum): TEMPESTATI
 SACR . .

C.I.L. XI 6823 (Bononia): IOVIS
 TEMPESTATI

Diese drei Inschriften ³ wären von höchster Wichtigkeit, wenn sie aus republikanischen Zeiten herrührten ⁴. Sie machen jedoch nicht

¹ FR. CUMONT, *Rél. or.*, S. 163. ² TOUTAIN, *Cultes paiens*, I 197 u. 284.

³ Die vier hier genannten Inschriften bei DESSAU bzw. 3060, 3934, 3932, 3933.

⁴ Falls sich dafür der Beweis herbeibringen lässt, stellt die Inschrift IOVIS TEMPESTATI eine Zwischenstufe dar, welche den Übergang bildet von der Einzelverehrung der T. zu dem Juppiterkult. Unter der Voraussetzung, dass *Diov-* urspr. 'der wolkenlose Himmel' bedeutete, kann *Tempestat Iovis* als der 'Zustand des bedeckten Himmels' aufgefasst werden. Damit würde die Deutung aller hier genannten Stellen, die eine Beziehung zwischen Juppiter und den *Tempestates* aufweisen, in ein anderes Licht kommen, und auch würde sich eine Erklärung ergeben für den Umstand, dass der Festtag der T., der 23. Dezember, später eine *Feriae Jovis* war (vgl. unten S. 79).

diesen Eindruck ¹. Die beide letzten würden, falls sie richtig überliefert sind, die einzigen Belege darstellen, die *Tempestatas* in der *Einzahl* zeigen. Wenn Einfluss des Ostens auszuschalten wäre, und damit die Bedeutung 'Saison', können ihre Fundorte im Inneren Italiens beweisen, dass in den *Tempestatas* nicht nur die Mächte des Wetters zur See zu erblicken sind. Jedenfalls für IOVIS TEMPESTATI ist die Charakterisierung mit 'Saison' vielleicht nicht passend ², weil an demselben Ort ein gleichgeformter Cippus die Aufschrift NEPTUNO trägt.

Aus dieser kurzen Reihe von Zeugnissen soll ein Bild über das Wesen der *Tempestatas* zusammengesetzt werden. Bisher hat man die meisten der hier genannten Belege dazu angewandt und den Sturm als ihren Inbegriff betrachtet. PRELLER schrieb über die *Tempestatas* ³: „Selbst in Rom hatten diese Seestürme ein eigenes Heiligtum..“. — A. VON DOMASZEWSKI meint ⁴: „Die konkrete Auffassung sieht nach wie vor in den *Tempestatas* die Herrscherinnen des Meeres“ oder ⁵ „diese Sturmgöttheiten sind für die Latiner die einzigen wirkenden Kräfte des Meeres“. Seine weiteren Versuche, alle Belege in ein passendes System hineinzufügen, können jetzt unbesprochen bleiben. Er hat die Probleme nicht tief genug ergründen können, und kann dadurch behaupten, dass diese Sturmgöttheiten als „die Erretter aus den Gefahren des Meeres erscheinen“ ⁴. — STEUDING ⁶ nennt sie „Sturmgöttinnen, Windsbräute. Die *Tempestatas* waren nach alt-römischer Vorstellung Beherrscherinnen des Meeres, da man bei dessen Anblick lediglich die Sturmgefahr empfand“. — Der Dictionnaire des antiquités von DAREMBERG und SAGLIO reiht sie unter den vergötterten Venti an. — WISSOWA ⁷ stellt „die Stürme des Meeres“ besonders zu Neptun in Beziehung. — C. KOCH ⁸ nannte sie auch „die göttlichen Mächte des Meeres“ und setzte als das Hauptgebiet ihres Wirkens darum das Meer an. — In demselben

¹ Das Geschlecht der *Laberis* z.B. ist erst seit Ende der Republik bekannt.

² Vgl. nochmal die Διὸς Ἔρραι; die Horen waren auf den Zeussaltären zu Olympia und Megara vorgestellt (Cook, Zeus II 94).

³ Röm. Myth. ³ Bd. I 331; über das Wetter handelt er S. 190.

⁴ l.c. Auch in Abhandlungen zur röm. Religion, S. 22.

⁵ A R W X (1907), S. 10.

⁶ Myth. Lex., s.v.

⁷ RuK ² 228.

⁸ P W Bd. Va, S. 479 sq.

Sinne haben sich viele andere geäußert¹ und mit der grössten Einstimmigkeit sind die *Tempestates* als die 'See stürme' bezeichnet. Zweifel darüber kam vorher schon auf bei STRUTT, als er anlässlich der Veröffentlichung der Inschrift *Tempestatibus M. Laberius C.f. dat* bemerkte²: „riguardo alle divinità qui onorate sarei disposto a credere, che fossero piuttosto le stagioni terrestri che le tempeste marittime“.

Dieser enge Standpunkt schafft nicht die richtige, feste Basis, auf der sich das eigentliche Wesen der *Tempestates* gründen lässt. Erstens ist zu berücksichtigen, dass in einigen Fällen unter fremder Einwirkung *tempesta* 'Saison' bedeutet, wie die allegorischen Figuren der griechischen Horen, zweitens weist das Wesen öfters gütige, milde Charakterzüge auf, die mit dem Begriff 'Sturmgottheit' gar nicht in Einklang zu bringen sind. *Nicht die vereinzellen Sturmwinde* haben die Römer in ihren altererbten Vorstellungen als Mächte empfunden, sie spürten, sobald Wolken am Himmel erschienen und anfangen diesen zu bedecken, in diesem Naturphenomen die Mächte der *Tempestates*, die ihnen allerhand *Unwetter* bringen konnten. Vielleicht führten sie einen Regenschauer heran, oder Hagelwetter, vielleicht würde sich ein Gewitter, oder sogar ein richtiger Sturm erheben, aber immer blieb die Möglichkeit bestehen, dass die Wolken ruhig weitertrieben und nur das Sonnenlicht mässigten. Wie es scheint haben die altrömischen Vorstellungen in all diese Wettererscheinungen die *Tempestates* als die Mächte des *Unwetters* projiziert.

§ 3. Die *Tempestates* in Religion und Kultus.

1. Der Festtag. — Bis zur Veröffentlichung des zu Antium gefundenen, vorcaesarischen Kalenders³ galt, nach Ovids⁴ Zeugnis, der 1. Juni als das Datum, an dem L. Corn. Scipio den *Tempestates* seinen Tempel stiftete⁵. Nun war der 1. Juni der Stiftungstag des Mars-Tempels, der in seiner unmittelbaren Nähe stand, und der wohl den Ovid veranlasste dem unwichtigen, benachbarten Tempel das gleiche Datum zu geben. Der Kalender berichtet aber zu dem 23. Dezember:

¹ Vgl. noch etwa E.S. MC CARTNEY, Cl. Weekly XXVII (1933), S. 17.

² Notizie degli Scavi 1882, S. 171.

³ Notizie degli Scavi, Vol. XVIII (1921), S. 120 sq.

⁴ Fast. VI 293.

⁵ STREUDING, Myth. Lex., l.c.; C. KOCH, P W Bd. Va 479.

LARE(ntalia)

DIAN(ae) — IUNON(i) R(eginae) IN CAMP(o) — TEMPE
(statibus).

MANZINI, der Herausgeber, deutete darum mit Recht den 23. Dezember als einen Festtag, der auch den Tempestates gewidmet war.

In der Mitte der finstersten und unheimlichsten Winterzeit, wenn die tobenden Stürme über Berge und Gelände heulen, und an Häusern und Scheunen rütteln, wenn kein Tag vorübergeht ohne Regen oder Schnee, haben die bauerlichen Römer diesen Elementargewalten ein Fest angeordnet. Diese Tatsache soll ihre Bedeutung haben. Denn gerade unter diesen Umständen, wenn die ganze Natur wie unter ihrem Banne erstarrt daniederliegt, wenn die überfüllten Bergbäche donnern, und die düsteren Wolkenmassen mit den pfeifenden Winden dahinfegen, offenbaren auch nach altrömischen Empfinden die Mächte des Unwetters ihre richtige Art, die keine Gnade oder Milde kennt. An diesen Tagen besonders jagte die unheilverkündende Offenbarung der Tempestates Angst und Schrecken ein, weil die ganze Vegetation vernichtet schien.

Von den verschiedenen Festen am 23. Dezember bilden die der Larentalia und der Tempestates wohl die älteren. Waren diese ohne jegliche Beziehung zu einander?

Wohl unter dem Eindruck der entfesselten Naturgewalten bildete der Volksglaube z.B. der Griechen die Vorstellung der Artemis Hekate, die mit einem Gefolge von Seelen im Sturme umherzieht, die alle auf unnatürliche Weise aus dem Leben hinschieden¹. Die volkstümlichen Anschauungen des Mittelalters haben diesen Gedanken dankbar fortgesetzt, wie es scheint, und es entstanden, unter Mitwirkung eigener Erfahrungen², die Vorstellungen, die Frankreich nennt *Chasse St. Hubert* oder *Chasse Arthur*, Süddeutschland das *wütende Heer* und das weitere Norden die *wilde Jagd*³.

¹ Vgl. oben S. 26. ² Vgl. oben S. 18.

³ Vgl. J. DE VRIES, Altgerm. Religionsgeschichte, Bd. I, S. 288 sq., der mit K. MEISEN (Nikolauskult und Nikolausbrauch im Abendlande, S. 452 sqq.) annimmt, dass in christlicher Zeit *Wodan* wie der Teufel als der Führer der Gespenster angesetzt wurde, während eine derartige dämonische Seite für den altgermanischen Gott „kaum“ zutrifft. Auch die süddeutsche *Perchta* als Führerin der Kinderseelen in den „Zwölf Nächten“ und die thüringisch-sächsische *Holda* machten eine solche Entwicklung durch. Dennoch können die Umzüge wie der Perchtenlauf am Dreikönigstag Elemente enthalten, die auf uralte Kulthandlungen zurückgehen. Vgl. auch das Julfest im Norden und Odin, und die schwarzgefärbten Harii an der Oder, vielleicht ein Vandalenstamm aus

Nun haben die Römer am 23. Dezember das Fest der *Larentalia*¹ gefeiert, der *Acca Larentia* zu Ehren, wie es in der Überlieferung² heisst. Die *sacerdotes*, unter welchen auch der *flamen Quirinalis*, brachten den verstorbenen Vorfahren ein Opfer dar an *Accas* Grabe im *Velabrum*. *Varro* besagt ausdrücklich: *sacerdotes publice parentant*. Der 23. Dezember ist damit als ein Tag gekennzeichnet, an dem eine *parentatio* (oder *parentalia*) stattfand. Es wäre gut anzunehmen, dass neben dem offiziellen Totenopfer auch im Hauskult häusliche Totenfeier veranstaltet wurden. Dieser Totentag stimmt in seinem Charakter mit den *dies parentales* im Monat Februar überein. An den *Lupercalia* fand ein ähnliches Opfer statt am Grabe der *Tarpeia*. Zu den *Quirinalia* (17 Februar) setzt die Beteiligung des *flamen Quirinalis* eine gewisse Beziehung voraus. Und an den *Feralia* wurde der *dea Tacita* ein Zauberopfer dargebracht. Nach den Erörterungen *Tabelings* darf es als bewiesen gelten, dass diese *dea Tacita*, wie *Acca Larentia*, identisch ist mit der *Mater Larum*.

Jütland, von denen *Tacitus* sagt (*Germ.* 43, 5): *nigra scuta, tincta corpora; atras ad proelia noctes legunt ipsaque formidine atque umbra feralis exercitus terrorem inferunt; nullo hostium sustinente novum ac velut infernum aspectum; nam primi in omnibus proeliis oculi vincuntur.* — Den „Wilden Jäger“ kennt die niederländische Volkskunde auch als „Derk met den Beer“, der alle Geräte, die draussen stehen blieben, mitschleppt (*H. W. HEUVEL, Oud-achterhoeksch boerenleven, S. 471*), als „Hänske mit de hond“ (in *Nederweert, Jos. SCHRIJNEN, Limburg's Jaarboek V (1897), S. 12*), als den „Kievekesjager“ (in *De Lutte; H. C. A. GROLMAN, Nederl. Volksgebruiken, S. 62*), während *Twente* die Wilde Jagd auch „*Tewkes-jacht*“ nannte. Also auch *Hunde* bilden das Gefolge. Es scheint nicht ausgeschlossen, dass die heidnischen griechischen und römischen Vorstellungen die Vorlage waren. Für *Hekate* als Hündin vgl. *HECKENBACH's* Artikel in *PW, S. 2777*. Auch die römischen *Lares* werden in dieser Gestalt vorgestellt (*BABELON I 282; Festus 260 L*), vgl. *ROHDE, Psyche, II 83; H. EHRlich, KZ 41, S. 298*. Einer *Larenmutter*, der *Genita Mana*, wurden *Hundeopfer* dargebracht, vgl. *E. TABELING, Mater Larum, SS. 92, 99 (Frankfurter Studien Bd. I, 1932)*. Über den Hund als *chthonisches Tier* vgl. jetzt *H. SCHOLZ, Der Hund in der griechisch-röm. Magie u. Religion, Diss. Berlin 1937*.

¹ *WISSOWA RuK. 233 sqq; E. TABELING, o.c. 39 sqq.*

² *Varro l.l. VI 23: Larentinae, quem diem quidam in scribendo Larentalia appellunt, ab Acca Larentia nominatus, cui sacerdotes nostri publice parentant esexto die, qui a tra dicitur diem Tarentum Accas Larentinas. hoc sacrificium fit in Velabro, qu[i]a in novam viam exitur, ut aiunt quidam ad sepulcrum Accae, ut quod ibi; prope faciunt diis Manibus servilibus sacerdotes. A. VON BLUMENTHAL hat (Zur röm. Religion der archaischen Zeit, *Rh. Mus. 1938, S. 276*) zu den *Korruptelen* folgende Verbesserungen vorgeschlagen: *parentant festo die, qui a(l)l(e)ra dicitur dies paren(tali)um*, die jedenfalls den Vorzug haben über die *lectio Mommsens: parentant stato die, qui ab ea dicitur dies parentalium*. Eine Veränderung des *servilibus* scheint kein Fortschritt.*

Ihr Grab ist ein *mundus*, ein Eingang zur Unterwelt, aus dem aber auch die Totenseelen an besonderen Totentagen, wie dem 23. Dezember, in die Oberwelt zurückhuschen. Die *Larentia* ist eine Unterwelts- und Totengottheit, denn die Anschauung, die derartigen Totenfesten zugrundeliegt, ist, dass die Totenseelen zur Winterzeit die Unterwelt verlassen und drohend über die Erde umherschwärmen¹.

Darum darf die Frage wenigstens gestellt werden, ob ein Festtag, der sowohl den Wettermächten als den Totenseelen gewidmet war, eine gewisse Beziehung zwischen beiden voraussetzt. Jede für sich stellt eine Macht dar, die der Mensch eilends zu versöhnen bestrebt, weil beide sich in diesen Tagen von ihrer bösen Seite zeigen, die erzürnten Seelen, d.h. die Gespenster, wie auch das schlimme Unwetter. Beide stehen mit dem Tod in Zusammenhang, das *Larentia*-Fest mit den Verstorbenen, während die *Tempestates* die drohende Vernichtung aller Vegetation verbildlichen.

Es wären wohl noch weitere Analogien aufzufinden, aber die Punkte des Unterschieds herrschen weitaus vor. Vielleicht gibt es doch eine gemeinsame Grundlage in dem Zusammenhang zwischen Wachstum und Tod. Der Stand der Forschung gewährt weder einen in alle Richtungen klaren Blick in die Begriffe Seele, Lebens- und Totenseele, und ihre Beziehung zu *genius* und *lares*, noch in die Vorstellungen hinsichtlich Wetter, Winde und Stürme. Wir könnten daher nur einen Schritt weiterkommen, wenn wir von einer anderen Seite her eine Beziehung feststellten. Hier möchten wir hinweisen auf den Ritus der *oscillatio*, der bestimmt zum Totenkult gehört. Einen Gedanken, den man weiterführen könnte, hat *ALTHEIM* angerührt, wenn er über die *oscilla* sagt²: „bei Vergil heissen sie *mollia*, weil sie hin- und herbewegt werden, diesmal nicht von menschlicher Hand, sondern von dem Winde; Servius... spricht darum von einer *purgatio per aerem*. Es könnte naheliegen, in diesem Schaukeln im Winde bekannte Vorstellungen des Seelenglaubens wiederzuerkennen, etwa das Einherstürmen der Seelen im Winde und ähnliches“.

Am Tage vor dem 23. Dezember wurden die *Lares permarini*³ gefeiert, die anscheinend die Seefahrenden schützen. Ihr Wirkungskreis war das Meer ohne weiteres. In der Aufschrift⁴ über der Tür ihres Tempels ist von Sturm oder Unwetter überhaupt nicht die

¹ WISSOWA, o.c. 235.

² Terra Mater, S. 87.

³ Das Material bei Wissowa o.c. 180.

⁴ Liv. XI. 52, 4.

Rede. Eine Stütze für die Erklärung der *Tempestates* als 'Sturm-gottheiten' bilden sie also nicht.

Der Tag des 23. Dezembers ist in einem Kalender aus späterer Zeit angedeutet als: *Feriae Iovis*¹. Ein Zusammenhang von diesem unerklärten Feste mit dem Fest der *Larentalia*, dem Totenfest, ist ausgeschlossen². Da der antiatische Kalender anstatt dem Juppiter diesen Tag den *Tempestates* zuschreibt, könnte man vermuten, dass hier eine historische Entwicklung vorliegt. In der Neubearbeitung des vorcaesarischen Kalenders wurde das längst verschollene Fest der *Tempestates*, dessen Bedeutung von keinem Stadtbewohner mehr verstanden wurde, von den *Pontifices* dem Juppiter zugeteilt, der ja unbestritten als der Herr des Wetters galt³. —

Einen anderen Tag, an dem eine Feier für die *Tempestates* begangen wurde, hat uns Plinius Maior überliefert mit Varro als Gewährsmann. In dem Frühherbst, an den *Vinalia rustica*, am 19. August also, fand ein Fest statt, welches bezweckte die *Tempestates* gütig zu stimmen. Oben⁴ sagten wir schon zu dieser Stelle, dass die Weinbauern alles ansetzten um gutes Wetter zu erhalten. Vielleicht wurde auch das angeblich magische Opfer der gemalten Weintraube, das wir nachstehend zu erwähnen gedenken, an einem dieser Tage dargebracht. Übrigens ist es gar nicht ausgeschlossen, dass die Magie bei einem derartigen Fest eine wichtige Rolle spielte. Sogar das Christentum konnte den Wetterzauber nicht ausrotten, und noch, wenn die konstantinische Gesetzgebung alle Magie verbot, blieb der Zauber im Ackerbau ausdrücklich erlaubt⁵: *nullis vero criminationibus implicanda sunt remedia . . . in agrestibus locis, ne maturis vindemiis metuerentur imbres aut ruentis grandinis lapidatione quaterentur, innocenter adhibita suffragia, . . . quorum proficerent actus, ne divina munera et labores hominum sternerentur*⁶. Auch hier zeigt sich wieder, dass nicht die Winde, sondern die Platzregen und die Hagelschauer die Weintrauben am meisten gefährden.

Die beiden Tage, der 23. Dezember und der 19. August, erinnern in keiner Hinsicht an das Meer und seine Seestürme. Vielmehr machen sie den Eindruck, dass der Kultus auf das Land hingehört und dort seit uralter Zeit von den bäuerlichen Römern gefeiert wurde.

¹ Fast. Praen. und Macrob. I 10, 11.

² WISSOWA o.c. 116.

³ Vgl. Verg. Aen. I 255: *Olli subridens hominum sator atque deorum/ vultu,*

⁴ S. 69. *quo caelum tempestatesque serenat.* Vgl. WISSOWA, S. 120, Anm. 10.

⁵ S. W. FIEDLER, Antiker Wetterzauber, S. 2, sq.

⁶ Cod. Theod. IX 16, 3.

2. Der Tempel. — Die Tempestates hatten seit 259 einen Tempel, der ausserhalb der Porta Capena zwischen dem Tempel des Mars und dem Grabmal der Scipionen stand, wie die Notitia Urbis lehrt¹. Dieser Tempel, wohl nicht mehr als eine Kapelle mit Altar, verdankte sein Dasein und Fortbestehen nur seinem berühmten Stifter und dessen Familie. Noch Ovid oder dessen Quelle wusste sich seines Platzes zu erinnern. Zu einer gewissen Bedeutung gelangte er in Rom wohl nicht (mehr), er war dort wenigstens nicht der Mittelpunkt eines Kultes seitens Seefahrenden oder anderen, die etwa die Gütigkeit der Mächte brauchten oder sich vorher ihrer Milde erfreut hatten. Denn nur das Elogium erwähnt ihn, und sogar über die Umstände, die zu der Stiftung führten, sind wir, wie oben besprochen, im Unklaren.

Welche Bedeutung hat also für uns dieser Tempel? E. PAIS² glaubte, wie aus der Bemerkung Manzini's zu entnehmen ist³, dass es mehrere Tempel gab: vi si suppose esservi stati in Roma più templi sacri alle Tempestates e che, dato il carattere marittimo di queste dee, un loro tempio dovesse sorgere non lungi delle sponde del Tevere. Solange aber eine solche Vermutung nicht näher begründet ist, und wir auch nie von derartigen Tempeln ausserhalb Roms hören, steht unser Tempel als etwas „Einmaliges“ da, und kann man nur sagen, dass, soviel wir wissen, die Tat des Scipio keine Nachfolge gefunden hat. Sie fand keinen Anklang beim Volk, und auch die oberen, hellenisierten Kreise des Staates haben sie wohl nicht gebilligt, weil sie dem Volksglauben mit seinen düsteren Gesinnungen und subjektiv-naturalistischen Vorstellungen entgegenkam. Sie, die höher Gebildeten, empfanden vielmehr objektiv-abstrakte Begriffe als Numina, und in verhältnismässig kurzer Zeit entstand eine Reihe von teilweise neuen Tempeln, die Personifikationen solcher Begriffe geweiht waren⁴: *Spes* in foro holitorio (i. J. 258), *Fides* in Capitolio (254), *Honos* ante portam Capenam (233), *Libertas* in Aventino, *Ops* in Capitolio, *Concordia* in arce (216), *Mens* in

¹ Regio I. Porta Capena: continet . . . aedem Martis (et Minervae et Tempestatis), flumen Almonis. RICHTER, Topogr. d. Stadt Rom, S. 371, vgl. S. 346; DESJARDINS, Essai sur la Topographie du Latium, S. 239; E. PAIS, Fasti triumphales populi Romani, Vol. II S. 474, 479. — Die Notitia gebraucht die Einzahl *Tempestatis*, während die Grabschrift die Mehrzahl *Tempestatibus* zeigt. Die Vermutung liegt nicht weit, dass sie ihre Mitteilung bloss auf die oben angeführte Stelle Ovids gründet.

² l.c. ³ Not. d. scavi XVIII, S. 121, n. 1.

⁴ WISSOWA, o.c. 595; F. ALTHEIM, Röm. Religionsgeschichte II, S. 124 sqq; id., A History of Roman Religion (1940), S. 295 sq.

Capitolio (215), *Honos et Virtus* ante portam Capenam (205). Veranlassung zu der Stiftung waren die kriegerischen und politischen Ereignisse in dieser für die Entwicklung der römischen Macht ungemein bedeutenden Epoche. „Die Macht oder genauer das menschliche Verhalten, das sich in solchen Ereignissen manifestiert hat, mag es Hoffnung auf gutes Gelingen, Eintracht oder anderes gewesen sein— es wird als göttliches Wirken, als Äusserung eines *numen* gefasst“¹.

In dieser Hinsicht passt dennoch der Tempestates-Tempel gut in jene Reihe, denn auch er wurde gestiftet, als das Numen der Tempestates sich in der korsischen Expedition manifestiert hatte². Dem sei, wie ihm sei: die Tat des Scipio blieb nur durch das Elogium an seinem Grabe in der Erinnerung fortbestehen. Immerhin bildet der Tempel eine wichtige Andeutung für den Umstand, dass einst die Tempestates als Sondernumen verehrt wurden, auch wenn dieser Kult schon in den Tagen des Scipio wenig mehr als ein 'survival' war.

3. Die Opfer. — Zur Versöhnung der Tempestates kannte das römische Volk ein rituelles Opfer. Darüber äussert sich Cicero, als er bezeugt, dass die Tempestates „populi Romani ritibus consecratae sunt“. Zu welchem Zweck sie dargebracht wurden, und welcher Art sie waren, diese Frage ist nicht zu entscheiden aus Mangel an Zeugnissen. — Auf Sizilien bringt Aeneas eine *agna* dar³ bei Beginn einer Seefahrt, und Horaz verspricht den Tempestates anlässlich eines gelungenen Schiffbruches aus Dankbarkeit einen *caper*. Nach Cicero⁴ opferten die Flottenführer den Wellen, bevor sie in See stachen. Dazu stimmt einigermassen das oben angeführte Opfer Oktavians.

Das Bild ist nicht sehr einheitlich: die Gegenstände der Verehrung bei der Ausfahrt sind der Berg Eryx und die Tempestates, die Fluctus (Cicero), und die Venti secundi, Neptunus und Tranquillitas (Oktavian), während anderenfalls durchschnittlich die Götter des Meeres beim Opfer angerufen werden⁵. Ob in diesen Fällen die Tempestates ursprünglich doch den Hauptgegenstand der Verehrung ausmachten?

¹ F. ALTHEIM, RRG II 125.

² Auch darin läge ein Grund, die Tempestates als die Mächte des Wetters aufzufassen, weil 'Wetter' an sich schon ein abstrakterer Begriff ist als 'Sturm'.

³ Verg. Aen. V 772, oben S. 68.

⁴ De nat. deor. III 20, 51, oben S. 67.

⁵ Vgl. Liv. XXIX 27, 1 „divi divaeque“ (Scipio) inquit, „qui maria terrasque colitis, vos precor quaeque . . .“. Das Opfer in § 5: secundum has preces cruda exta victimae, uti mos est, in mare porricit.

Dafür könnte die wohl zufällige Übereinstimmung sprechen in den Worten, mit denen Vergil das Opfer zeichnet für die *Tempestates*, und das Opfer, das den „*di, quibus imperium pelagi est*“ dargebracht wurde¹. Das erste beschreibt er mit den Worten²: „*pateram tenet extaque salsos/ proicit in fluctus ac vina liquentia fundit*“, während das letzte genau dieselbe Handlungen wiederholt: „*extaque salsos/ porriciam in fluctus et vina liquentia fundam*“³.

Falls in der Verehrung des Meeres doch die Verehrung des Unwetters ursprünglich im Zentrum stand, zeigen die genannten Stellen eine allmähliche Verschiebung: es wird 'das Meer' als Ganzes, dessen göttliches Wirken man spürt, und nicht mehr nur 'das Wetter zur See'.

Die Opfer waren im allgemeinen wohl nur weibliche Tiere, wie z.B. Anchises darbringt *nigram Hiemi pecudem, Zephyris felicibus albam*⁴.

Wer allen diesen Opfern grossen Wert zuschreibt und sie als alt-römische Bräuche anerkennt, die sich in keiner Weise den allbekanntesten griechischen Bräuchen⁵ anpassten, der mag den Schwerpunkt des *Tempestates*kultes auf dem Meer suchen. Jedoch gibt es auch Opfer, die man zu Land ihnen zu Ehren beging und es fragt sich, ob solche nicht die ursprünglichere sein würden. Die *Vinalia rustica* werden nicht ohne Opfer verlaufen sein, um die *Tempestates* zu beschwichtigen. Der Beweis fehlt, dass ferner die Landbevölkerung ihnen seit alter Zeit opferte, aber dennoch möchten wir voraussetzen, dass die Verehrung zu Land die ursprünglichere darstellt, falls sich herausstellt,

¹ Aen. V 235. ² Aen. V 775 ³ Aen. V 237.

⁴ Aen. III 120; Servius bemerkt zu vs. 118 (*meritos aris mactavit honores: meritos unicuique aptos; ratio enim victimarum fit pro qualitate numinum . . . certe ad similitudines, ut inferis nigras pecudes, superis albas immolant, item tempestati atras, candidas serenitati*). Einigen Wert hat diese Stelle übrigens gar nicht, weil Servius die Behauptung offenbar aus Vergil selbst herausdeutet. Damit verliert auch die Auffassung (C. KOCH, l.c.) ihre Wahrscheinlichkeit, dass als Opfer für die T. insbesondere ein schwarzes Lamm gülte.

⁵ Die griechischen Opfer an das Meer bei STENGEL, Gr. Kultusaltertümer, S. 129. — Mit den Opferbräuchen an das Wetter, wie die Griechen zu Kleonai, also die Landbevölkerung, sie begingen, treibt Seneca seinen Spott n.q. IV 6, 2: (wenn das Hagelwetter herannaht) *pro se quisque alius agnum immolabat, alius pullum; protinus illae nubes alio declinabant, cum aliquid gustassent sanguinis. hoc rides? accipe, quod magis rideas: si quis nec agnum nec pullum habebat, quo sine damno fieri poterat, manus sibi afferebat, et, ne tu avidas aut crudeles existimes nubes, digitum suum bene acuto graphio pungebat et hoc sanguine litabat; nec minus ab huius agello grando vertebat quam ab illo, in quo maioribus hostiis exorata erat. e.q.s.*

dass sie ganz und gar nicht zu den Seefahrenden beschränkt war¹.

4. Der Zauber. — Für Wetterzauber bieten die lateinischen Autoren eine beträchtliche Menge von Beispielen². Um so grösser sind dagegen die Schwierigkeiten, wenn man sie nach Zeit und Herkunft zu ordnen sucht. Denn nicht alle können aus ältester Zeit herrühren oder echt römische Bräuche darstellen.

Plinius zitiert aus Varro ein Opfer, welches den Zweck hat die Härte des Unwetters in dem Monat der Weinernte zu mildern³:

Varro auctor est, si fidiculae occasu, quod est initium autumni,
uva picta consecretur inter vites, minus
nocere tempestates.

Dieser Brauch wird in den Geoponika⁵ angeführt mit Apuleius als Gewährsmann: Ἀπουλήϊος δὲ ὁ Ῥωμαῖός φησι, σταφυλῆν πίνακα ζωγραφήσαντα καθιερούν ἐν τῷ ἀμπελῶνι δυνούσης τῆς Λύρας καὶ ἀβλαβῆ διαμένειν τὸν καρπὸν.

Und Plinius macht einen Vergleich mit einer gleichartigen Handlung, die Archibius dem syrischen König Antiochus empfahl: si fictili novo obruatur rubeta rana in media segete, non esse noxias tempestates⁴.

Der Brauch enthält also als zentrale rituelle Handlung, welche die Weinernte gegen Wetterschaden zu schützen beabsichtigte, die Aufstellung oder die Vergrabung einer gemalten Traube inmitten der Weinreben. Nach Varro wurde sie 'heilig gemacht', 'den Tempestates zu Eigentum erklärt'⁵. Seine Autorität und die Weise, auf der die Geoponika „den Römer“ Apuleius anführen, verbürgt jedenfalls die Möglichkeit, dass hier von einem einheimischen, altrömischen Brauch die Rede ist.

Sodann fragt man sich, ob der Brauch in enger Beziehung stand zu dem Tempestatesfest an den Vinalia rustica. Denn der Text des Plinius macht den Eindruck, dass Varro beide Ereignisse an genau

¹ Die römische Seefahrt fängt erst verhältnismässig spät an, etwa im 4. Jahrh., vgl. L. A. STELLA, Italia antica sul mare (1930), S. 267. Die ersten Kriegsschwader, von denen wir hören, treten auf i. J. 308 vor Nuceria (Liv. IX 38) und vor Korsika (Theophr. Hist. plant. V 8), Stella S. 291, sq.

² Eine fast vollständige Sammlung bei W. FIEDLER, Ant. Wetterzauber, der den Stoff nach den verschiedenen magischen Handlungen einteilt.

³ Plin. n.h. XVIII 294.

⁴ Geop. I 14, 10.

⁵ W. FIEDLER, o.c. S. 86 sq. erörtert die Frage, ob es sich hier um ein gewöhnliches Opfer handelt (wohin z.B. auch der arabische Text der Geoponika weist), oder um einen eigentlich apotropäeischen, also magischen Ritus.

demselben Datum ansetzte, und sie wohl im Zusammenhang behandelte. Man vergleiche die obige Stelle mit den (in Klammern eingefügten) entsprechenden Worten aus der Bemerkung über die Vinalia¹: Varro auctor est (= *Varro determinat*), si fidiculae occasu (= *a fidicula incipiente occidere mane*), quod esset initium autumnii (= *quod vult initium autumnii esse*), minus nocere tempestates (= *diem festum tempestatibus leniendis institutum*). Offenbar ist in beiden Fällen das Datum gemeint, an dem das Sternbild Lyra untergeht.

Weitere abergläubische Bräuche im Wetterzauber berichten Plinius, Columella, Palladius und andere, meistens leider ohne Angabe der Herkunft. So versuchte man z.B. den Dämon durch eine Affekterregung zur Umkehr zu bewegen. Ein Spiegel soll ihm sein eigenes Bild entgegenhalten²:

nonnulli ubi instare malum viderint oblato speculo imaginem nubis accipiunt et hoc remedio nubes, seu ut sibi obiecta displiceat seu ut tamquam geminata alteri cedat, avertunt.

Die Schamaffekte werden folgendermassen erregt³:

iam primum abigi grandinem turbinesque contra fulgura ipsa mense nudato; sic averti violentiam caeli, in navigando quidem *tempestates* etiam sine menstruis.

Die rote Farbe spielt auch eine Rolle⁴:

contra grandinem multa dicuntur. panno russeo mola cooperitur. item cruentae securae contra caelum minaciter levantur.

Der Kaiser August schützte sich nach Sueton⁵ vor dem Gewitter: circa religiones talem accepimus. tonitrua et fulmina paulo infirmius expavescebat, ut semper et ubique pellem vituli marini circumferret pro remedio atque ad omnem maioris *tempestatis* suspicionem in abditum et concamaratum locum se reciperet.

Schönes Wetter soll folgendes Verfahren herbeiführen⁶:

sunt et chelonitides testudinum superficiei similes, ex quibus ad *tempestates* sedandas multa vaticinantur, eam vero, quae

¹ n.h. XVIII 289, oben S. 69.

² Pall. I 35, 15; FIEDLER, S. 39.

³ Plin. n.h. XXVIII 77; Fiedler S. 38.

⁴ Pall. I 35, 1.

⁵ Suet. Aug. 90; für das Verhalten des Tiberius im Gewitter vgl. Suet. Tib. 69, und dazu Plin. XV 134.

⁶ Plin. XXXVII 155.

ex iis aureis guttis aspersa sit, cum scarabaeo delectam in
aquam ferventem tempestates commovere.

Wenn man Columella glauben kann, sollen auch etruskische Riten
bevorzugt sein. Er nennt die *tusca sacra* als Abwehrmittel
gegen Sturm und schlechtes Wetter¹:

haec ne ruricolae paterentur monstra, salutis
ipsa novas artis varia experientia rerum
et labor ostendit miseris ususque magister
tradidit agricolis ventos sedare furentis
et tempestatem tuscis avertere sacris.

Und Plinius zeigt eine gewisse Scheu, den Inhalt der Zaubersprüche, *carmina* oder *incantamenta*, der Öffentlichkeit preiszugeben²:
carmina quidem exstant contra grandines . . . sed prodendo
obstat ingens verecundia in tanta animorum varietate. quapropter de iis ut cuique libitum fuerit opinetur.

Keiner von all diesen apotropaeischen Riten gewährt genügend
Sicherheit, sie als von alters her lebende Anschauungen des römischen
Volkes zu betrachten.

Etwas zuverlässiger würden die Angaben sein über die epagogischen
Regenriten, wenn ein Weg gefunden würde um ihre rätselhafte
Bedeutung zu erklären. Sogar über den Wert des *lapis manalis*
herrscht keine Einstimmigkeit vor³. Es stehe dahin, ob er überhaupt
in einem Regenritus angewandt wurde.

Tertullian⁴ und Petron⁵ berichten die Bräuche des 'aqua e-
licium' und 'nudipedalia', bei denen die matronae primores
civitatis⁶ barfuss und die Magistraten ohne Abzeichen ihrer Würde
zum Kapitol pilgerten um Regen herabzuflehen. Besonders unklar

¹ Colum. X 337 sqq.

² n.h. XXVIII 29, vgl. auch XVII 267: quippe cum averti grandines carmina credant plerique, cuius verba inserere non equidem serio ausim.

³ Die Frage und Lit. bei WISSOWA, RuK S. 121; PWS.v.; FIEDLER, o.c. S. 65 sqq.; H. WAGENVOORT, *Orcus*, Studi e materiali di storia d. religioni XIV (1938), 53, Anm.3. Die Stellen sind Festus Pauli exc. 2, 24 und 115; Serv. Aen. III 175; Nonius 547; Fulgentius expos. serm. ant. 4, ed. HELM 112, 11.

⁴ Apolog. 40 quotidie pasti statimque pransuri, balneis et cauponis et lupanariis, operatis, aquilicia Iovi immolatis, nudipedalia populo denuntiatis, caelum apud Capitolium quaeritis. — De ieiunio 16: cum stupet caelum et aret annus, nudipedalia denuntiantur, magistratus purpuras ponunt, fascēs retro vertunt, precem indignant, hostiam instaurant.

⁵ Sat. 44 antea stolatae ibant nudis pedibus in clivum, passis capillis, mentibus puris, et Iovem aquam orabant.

⁶ Vgl. Liv. XXIX 14, 12, wo auch die reine Gesinnung der Claudia Quinta hervorgehoben wird, und Hom. Z 286 sqq.

ist, ob die Wallfahrt dem Juppiter¹ galt, wie die Quellen besagen, oder dem Regen selbst².

5. Zusammenfassung. — Wiewohl das Wort 'tempestas' in nachchristlicher Zeit immer mehr in der Bedeutung 'Sturm' angewandt ist, glauben wir dennoch angezeigt zu haben dass diese keineswegs die *eigentliche* Bedeutung ist, welche vielmehr liegt in 'bedeckter Himmel', 'Unwetter'. Die Tempestates stellen dann die Mächte des Unwetters dar.

Auch eine Beurteilung der Tempestates als 'Beherrscherinnen des Meeres' lässt die Tatsachen nicht ganz zur Geltung kommen. Denn es ist fraglich, ob sie im wesentlichen von den Römern als solche in Bezug auf das Meer betrachtet wurden. Zwar deutet die Mehrheit der vorliegenden Quellen eine Beziehung in diesem Sinne an. Plautus stellt sie, mit feinem Empfinden für das echt Römische, *neben* dem mit Poseidon identischen Neptunus. Wir hören von kultischen Bräuchen bei Ausfahrt oder Heimkehr, ihnen zu Ehren. Nun sollte es wenigstens befremden, dass ein bäuerliches Volk wie das römische,

¹ Iuppiter *pluvialis* ist auf einer pompeianischen Inschrift überliefert (C.I.L. IX 324 IOVI PLUVIA...) — Iuppiter *pluvius* kommt dreimal in der Literatur vor:

1) Tib. I 7, 26:

te propter nullos tellus tua postulat imbres,
arida nec *pluvio* supplicat herba Iovi.

2) Statius Theb. IV 758:

(755) da fessis in rebus opem, seu turbidus amnis,
seu tibi foeda palus; nihil hac in sorte pudendum
nil humile est; tu nunc ventis *pluvio*que rogaris
pro Iove.

3) Cod. Vossianus (RIESE, Anthol. lat. 395, 46):

annua sulcatae coniecti semina terrae
pascit hiems; *pluvio* de Iove cuncta madent.

Wie M.H. MORGAN ausgeführt hat (Greek and Roman Raingods and Rain-charms, SS. 98-106, Trans. and Proc. Am. Phil. Ass. Vol. XXXII, 1902), ist *Juppiter* an diesen Stellen metaphorisch gebraucht, wie in Iuppiter *uvidus* (Verg. Ge. I 408) oder sub Iove frigidus (Hor. Od. I 1, 25). — *Juppiter Elicius* ist kein Regengott (AUST, Myth. Lex. II 658), vgl. unten S. 153.

² Verg. Ge. I 157 *votisque vocaveris imbrem* könnte Magie bedeuten. Ov. Fast. I 681 ruft Ceres und Tellus als Vegetationsgottheiten zu Hilfe:

cum serimus, caelum ventis aperite serenis;
cum latet, aethera spargite semen aqua.

Der Regen als ein ländliches Numen kommt vielleicht vor auf der, aus dem 3. Jahrh. stammenden, oskischen Agnone-Inschrift, die einen Altar in einem Hain bezeugt, der ANAFRISS (= Imbribus) geweiht war.

das anfangs nichts mit dem Meere zu schaffen hatte, das Wetter nur verehrt hätte, wie es sich zur See manifestiert. Einen ursprünglichen Seegott kennt die römische Religion nicht. Die ältesten Ansiedlungen lagen gewiss nicht an der Küste, sondern tief im Inneren des Landes. Dort betrieben sie Landwirtschaft, wofür sie von der Gnade und Ungnade des Wetters abhängig waren. Naturgemäss soll man eine Verehrung der Naturkräfte bei solchen Verhältnissen lediglich der Landbevölkerung zutrauen. Und dann dürfte nicht ohne Grund die Frage gestellt werden, weshalb eine ganze Einwohnerschaft den wenigen Seefahrenden zuliebe den Seestürmen oder dem Wetter zur See überhaupt ein Fest veranstaltete, ja weshalb sogar seitens des Staates dieses Fest nach einer Zeit verlegt wurde, wo die Schifffahrt durchgängig ausfiel.

Dazu kommt der Umstand, dass die *Tempestates* später *nicht dem Neptun untergeordnet* wurden, sondern dem *Juppiter*. Vielleicht legt die Inschrift IOVIS TEMPESTATI das Zeugnis eines Zwischenstadiums ab. Und Vergil nennt den vergötterten Oktavian den *auctorem frugum tempestatumque potentem*¹. Dieser Ausdruck zeigt die Beziehung zu der Saat vollkommen deutlich. Eine etwaige Ersetzung des *Tempestatesfestes* durch ein 'feriae Iovis' am 23. Dezember gaben wir als mutmasslich an. Aus nichts geht hervor, dass die *Tempestates* in historischer Zeit einem anderen Gott zugehörten als Juppiter.

Die *Tempestates* passen ihrem Wesen nach also mehr zu der Landwirtschaft als zu der Seefahrt. Dass ihre Verehrung zu Land stark zurückging, und wir nur ausnahmsweise davon hören, ist verständlich. Das römische Bauerntum ist seit dem 3. Jahrh. in Auflösung begriffen und immer mehr wurde die Bodenpflege nur von den Sklaven betrieben. Der Tatbestand der ländlichen Kulte verringert damit schnell. In der Weise lässt es sich wohl erklären, warum noch auf einem vorcaesarischen Kalender ein *Tempestatesfest* verzeichnet war, welches in der Kaiserzeit nicht mehr verstanden wurde, weil es schon längst unbekannt war. Die alten herkömmlichen Bräuche fielen entweder völlig der Vergessenheit anheim oder lebten stellenweise vereinzelt weiter.

Von diesem Standpunkt aus ist die Verehrung der *Tempestates* im ältesten religiösen Bewusstsein der Römer vorauszusetzen. Es war ursprünglich die Landbevölkerung, welches ihr numinoses Wirken in der Natur spürte, später wurde dieses Wirken auch auf

¹ Verg. Ge. I 27.

das Meer übertragen, als die Römer sich dorthin wagten. Die Frage, ob sie zur See die Priorität hatten vor Neptun, wie WISSOWA vermutete, lässt sich, wie KOCH bemerkte, aus den vorliegenden dürftigen Angaben nicht beurteilen. Das Wichtigste ist vorläufig nur, dass die Mächte des von den Wolken herbeigeführten Unwetters in Rom einen eigenen Kult besessen haben.

III. FVLGVR.

A. Einleitung.

§ 1. Die Frage.

Der allgemeine Charakter der ältesten italischen Gottheiten darf eine Anregung sein zu der Frage, ob auch nicht etwa der Blitz in den älteren Phasen der römischen Religion ein einzelnes Numen bildete. Dort, wo ein Wald, ein Baum, ein Brunnen sich nach römischer Vorstellung hervortut als die Emanation eines *mana*-tragenden Numen, mag auch der Blitz als solches verehrt sein. Der gleissende Strahl, das donnernde Krachen, welches den Einschlag begleitet, ruft erst recht das Gefühl des Schauderns hervor, welches die geheimnisvolle Sphäre bewirkt, die ausgeht von einem Eichenwald, einem grossen Stein, einem brennenden Licht.

Hat nun das Himmelsfeuer, das Naturphänomen des Blitzstrahles, welcher den Himmel entlang zuckt, das aufblitzende Feuer, eine eigene Verehrung gefunden?

Bei manchen Völkern tritt es auf als Manifestation des Himmelgottes und, wenn dieser eine anthropomorphe Gestalt annimmt, wird der Blitz seine Waffe: Indra, Zeus, Thor, Adad, Teschub. Gerade bei den Römern fehlt diese Vorstellungsweise nahezu vollständig, da ihre Religion erst unter fremder Einwirkung teilweise das anthropomorphe Stadium erreicht; das altrömische *numen* war eine durchaus unpersönliche, unbestimmte Macht. Im zweiten Teil unserer Untersuchung werden alle diejenigen Numina an uns vorüberziehen, zu deren Wesen die Römer oder die modernen Forscher den Blitz in irgendwelche Beziehung gesetzt haben, um schliesslich entscheiden zu können, ob das *fulgur* eine Begleiterscheinung eines anderen Numen war oder in religionsgeschichtlichem Sinne ein eigenes Dasein geführt hat.

Unwiderstreitig machte von den Blitzerscheinungen den kräftigsten und nachhaltigsten Eindruck der nahe am Boden einschlagende Blitz: das tosende Krachen in der unmittelbaren Nähe führte einen tiefen Schrecken herbei, und die nachher an der getroffenen Stelle sichtbaren Spuren der Vernichtung bestärkten im verwirrten Gemüt das Gefühl, dass von seiten eines Numen etwas vorgegangen sei, auf das der Mensch reagieren sollte.

Das erste Ziel wird daher sein, zu untersuchen, in welcher Weise, mit welchen kultischen Massnahmen die Römer auf einen Blitzschlag reagierten. Wir fangen also an mit der Behandlung der blitzgetroffenen Stellen, über welche in der Überlieferung nur einige sehr lückenhafte Andeutungen erhalten sind.

Die Einmischung der etruskischen Haruspices in dieser Angelegenheit hat die römischen Verhältnisse stark verschleiert, und es wird nach der Prüfung des gesamten Materials unsere Aufgabe sein, ihre Bedeutung gegen den urrömischen Tatbestand abzuwägen.

Zuerst folgen hier zum Vergleich einige Bemerkungen über die Verhältnisse bei zwei anderen Völkern, den Indern und den Griechen.

§ 2. Die Blitzverehrung in der indischen Religion.

Die sonst immerspendende Schatzkammer der indischen Religion bietet jedoch nur ganz wenige Belege für eine selbständige Verehrung des Blitzes¹. „Die unstete Natur des Blitzes war seiner Entwicklung zu einer Gottheit nicht günstig, und bestimmte ihn mehr dazu, eine Waffe oder ein Werkzeug eines Gottes wie Indra oder Thor zu werden“². Die indischen Anschauungen bringen mit sich, dass er „als himmlisches so auch als dem Wasserreich angehöriges Wesen verstanden“ wurde³. In der Atharva-Veda wird dem Blitz einmal Huldigung dargebracht mit den Worten: „homage be to thy lightning, homage to thy thunder; homage be to thy bolt, with which thou hurlest at the impious one“⁴. In einer Stelle der Rig-Veda befindet sich der Donnerkeil ringsum im Wasser und empfängt dort Tribut von den „vereint vorwärts strömenden“⁵. In der epischen Literatur wird der Blitz mit Siwa identifiziert⁶.

¹ Die Literaturhinweise verdanke ich Herrn Prof. Dr. GONDA.

² A. HILLEBRANDT, *Vedische Mythologie*, 2. Aufl. 1927—1929, I 137; dieser Äusserung haben OLDENBERG, *Die Religion des Veda* 1894, S. 112 und HARDY, *Ved.-brahm. Periode* beigepflichtet.

³ OLDENBERG, o.c. 107 sqq., wo er sich ausspricht über das Verhältnis von *Agni* zu dem Blitz.

⁴ I 13, 1 übers. W. D. WHITNEY, *Atharva-Veda Samhita* Vol. I. Vgl. noch AV VII 11.

⁵ VIII 89; als dritte Stelle führt OLDENBERG an *Mahābh. ed. CALC.* V 328 sqq. (ZDMG 39, 57). Nach HILLEBRANDT, o.c. I 139, gehören diese Stellen mehr dem Adbhuta-Ritual als dem regulären Kultus an. Weitere Literatur: A. A. MACDONELL, *Vedic Mythology* (Grundriss d. indo-arischen Philol. III 1A), Register; A. B. KEITH, *Religion and Philosophy of the Veda and the Upanishads*, 655. Über die ominöse Bedeutung des Blitzes vgl. noch Frl. Dr. D. J. KOHLBRUGGE, *Atharvavedaparisista über Omina*, 53 sqq. (Diss. Utrecht 1938).

⁶ Vgl. E. W. HOPKINS, *Epic Mythology*, 222 (Grundr. d. indo-ar. Phil. III 1 B).

§ 3. Die Blitzverehrung bei den Griechen.

Das Material wurde zusammenfassend und grundlegend untersucht von HERMANN USENER, aus dessen Erörterungen hier einige Tatsachen folgen¹. Die ursprüngliche Verehrung des Κεραυνός meint er in der Literatur in einigen Stellen zu finden, in denen von einem Wesen, das „mächtiger sei als Keraunos“, die Rede ist². In Thessalien und Makedonien existierte anscheinend von alters her ein Keraunos-Kult, wenn auch die Beispiele zuerst aus hellenistischer Zeit herrühren. Makedonische Fürsten tragen oft den Namen Keraunos. Einige Städte Asiens zeigen den Donnerkeil auf ihren Münzen, manchmal liegend dargestellt auf einem Sitz oder Thron. Dieses haben die römischen Kaiser von ihren griechischen Vorgängern übernommen: den Donnerkeil sieht man auf Münzen des Titus, Domitian, Trajan, Antonius Pius.

Die archaeologischen und epigraphischen Funde bekunden einen Zeus Keraunos zu Mantinea, einen Zeus Kappotas zu Gythion³, einen Keraunios und Keraunia auf Kypros und Opfer der Arkader für Blitze, Stürme und Donner⁴. Das meiste ist noch bekannt über die Verehrung des Zeus Kataibates, welcher Altäre auf den Inseln Melos, Paros und Thera hatte, und jährlich ein Opfer von gemahlene Getreidekörnern in Lakonike erhielt. In Olympia stand sein Altar mit einer steinernen Einfriedigung neben dem grossen Asche-Altar des Zeus⁵, für Tarente erwähnt Athenaios Opfer und Stelen vor den Häusern der blitzgetroffenen Mitbürger.

Fragen an sich sind, inwiefern sich Zusammenhang ergibt zwischen

¹ Rh. Mus. LX (1905) 1—30. Recht lesenswert ist auch die umständliche Erörterung bei COOK, Zeus II 11 sqq. Vgl. C. O. THULIN, Die etruskische Disciplin I Die Blitzlehre (weiter unten angeführt als THULIN), 90 sqq. (Göteborgs Högsk. årsskrift, Bd. XI 1905); FOUGÈRES, in DAREMBERG-SAGLIO, Dict. d. ant. II 1352; die neueste Behandlung ist M. P. NILSSON, Geschichte d. griech. Religion I (1941), 63 sqq. (Handbuch d. Altertumswissenschaft V, 2).

² Galen. de dogm. Hipp. et Plat. III 8, p. 320; Pind. Isthm. Od. VIII 32 sqq. Aesch. Prom. 920 sqq. Vgl. Heraklitos frg. 28, „das All steuert der Blitz“.

³ Paus. III 22, 1.

⁴ Paus. VIII 29, 1. Vgl. auch U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORF, Glaube der Hellenen I 229.

⁵ Paus. V 14, 10; DÖRPFELD, Olympia I 84, Alt. nr. 31. Der Umstand, dass der Kataibates einen eigenen Altar hatte neben dem des „grossen“ Zeus, könnte auf seinen andersartigen Charakter weisen. Der Name Kataibates (vgl. Aesch. Prom. 358, Aristoph. Pax 42, Lykophron 382, 1370) wird meistens gedeutet als 'niedersteigend von Himmel zur Erde'.

dem Blitz und der Triaina des Poseidon, den Kyklopen und den idaeischen Daktylen ¹.

Über die rituellen Handlungen betreffs eines eingeschlagenen Blitzes ist überhaupt nichts bekannt. Dagegen beteuern die Etymologen einstimmig, dass eine vom Blitz getroffene Stelle ἠλύσιον, ἐνηλύσιον, ἄβατον oder ἄδυτον hiess ²: sie war also vom Verkehr abgesondert und galt hinfort als heilig. Aus Pausanias und Pollux mag hervorgehen, dass sie umhegt wurde ³. Eine wichtige Erweiterung unserer Kenntnis verdanken wir Artemidoros ⁴: ὁ κεραυνὸς τὰ μὲν ἄσημα τῶν χωρίων ἐπίσημα ποιεῖ διὰ τοὺς ἐνιδρυμένους βωμοὺς καὶ τὰς γινομένας ἐν αὐτοῖς θυσίας, τὰ δὲ πολυτελεῖ χωρία ἔρημα καὶ ἄβατα ποιεῖ.

Viele Probleme drängen sich auf. War die „vereinsamte“ Stelle einer Gottheit gewidmet? Hatte der Einschlag irgendwelche Bedeutung? Aus welchen Gründen wurde der τόπος κεραυνοπλήξ eingefriedigt, und welche äussere Form hatte er? Ob der einschlagende Blitz eine andere Bedeutung hat als der am Himmel einherzuckende, lässt sich nicht bestimmen; die offizielle Zeus-Religion, in welcher der Blitz zu einer Waffe des Himmelgottes herabgesetzt wurde, bietet anscheinend keinen Anhaltspunkt für weitere Mutmassungen ⁵.

¹ In dem Dach der Nordhalle des Erechtheion war eine Öffnung über der Triaina des Poseidon. Vgl. DÖRPFELD, Ath. Mitt. 1903, 466 sqq.; The Erechtheion, Text. ed. by J. M. PATON, S. 491 (Harvard Univ. Press 1927); NILSSON, o.c. 417. — Nach Hesiodos Th. 501-5 hätte es im 6. Jhrh. eine Vorstellung gegeben, welche den Blitz ursprünglich in der Erde verborgen dachte, bis die Kyklopen, Kinder der Gaia (Th. 139 sqq.), Brüder des Kronos, ihn dem jungen Zeus schenkten aus Dankbarkeit für ihre Befreiung. Wurde der Blitz also den Vulkanen (Lemnos, Thera, Aetna) zugeschrieben (vgl. den Summanus, u. S. 144)? Und die Kyklopen waren wohl Vulkangeister? — Ihnen als Erdgeistern einigermaßen verwandt scheinen die idaeischen Daktylen, welche nach Porphyrios den Pythagoras mit dem Donnerstein (τῆι κεραυνίωι λίθωι) reinigten (Vita Pyth. c. 17). — Die Versuche, den schlangenförmigen Erechtheus als Blitzgott zu deuten (z.B. B. SCHWEITZER, Herakles 53) führten nicht zu sicherem Ergebnis.

² Erörterungen bei Hesych., Phot., Suid., Et. M., s.v. (ἐν)ηλύσιον. Über die Frage jetzt NILSSON, o.c. 63 sq.

Zur Etymologie dieses Wortes vgl. J. J. G. VÜRTHEIM, Rhadamanthys, Ilithyia, Elysiion, 4 sqq. (Meded. Kon. Akad. v. Wet. 59 A, 1925), F. MULLER, De Komst v. d. Hemelgod, 49 sqq. (Meded. Kon. Ak. v. Wet. 74 B, 1932), mit Literatur.

³ Paus. V. 14, 10 besagt allerdings nur, dass ein Altar umhegt war; Pollux IX 41 περιειρηθέντα δὲ τὰ ἐνηλύσια ἄψαυστα ἀνεῖτο.

⁴ Oneikr. II 9.

⁵ THULIN (S. 90) will dem zerstörenden Blitz eine ungünstige, dem nicht zerstörenden dagegen eine günstige Bedeutung zuschreiben. FOUCHÈRES' „l'art fulgural en Grèce resta dans l'enfance“ ist schon besser, solange es keine Tatsachen gibt, die das Gegenteil beweisen.

Und auch auf die anderen Fragen gibt es noch keine entscheidende Antwort. Wenn das Einkreisen der getroffenen Stelle einen uralten, gemeingriechischen oder örtlichen Brauch darstellt, so kann dieser aus einer Zeit herrühren, die den Blitz ursprünglich als eine selbständige Macht auffasste, und es lässt sich denken, dass später, der historischen Entwicklung gemäss, der *locus fulguritus* einem Zeus gewidmet wurde. Auf der Stelle stand nach Artemidoros ein Altar, wo dem Zeus Kataibates ¹ offenbar regelmässig Opfer dargebracht wurden. Zwei athenische Inschriften auf Säulenresten deuteten ein Blitzmal an, denn sie lauten Διὸς καταιβάτου ἄβατον (Akropolis) und Διὸς καταιβάτου ἄβατον ἱερόν (Akademeia). Ob zu einem Blitzmal immer ein Altar gehörte, lässt sich weder aus diesen Säulenresten schliessen, noch aus einer Erklärung bei Hesychios zum Wort ἐνηλύσιον, wonach auf den geheiligten Stellen Nymphenfiguren angebracht seien ². Der Tabu-Charakter der ἄβατα hat grosse Übereinstimmung mit den *bidentalía* der Römer, allein tritt dort keine Beziehung zu einem Gegenstück des Zeus Kataibates zu Tage.

Der vom Blitz getötete Mensch, der διόβλητος, διόβλης, διόβολος, darf nicht berührt werden und findet seine Ruhestätte auf der Stelle selbst ³. Artemidoros schreibt über sie: „denn auch der Getroffene wird plötzlich berühmt . . . und sie pflegten zu sagen, es sei gut für Sklaven getroffen zu werden, weil sie dann keine Herren mehr haben und nicht mehr leiden, sondern man legt ihnen schöne Kleider um, wie den Freierklärten, und man nähert sich ihnen als von Zeus geehrten . . . οὐδεὶς γὰρ κεραυνωθείς ἄτιμος ἐστίν, ὅθεν γε καὶ ὡς θεὸς τιμᾶται“ ⁴. Mit Recht richtet sich E. ROHDE ⁵ gegen die Auffassung, wonach dieser Gedanke erst spät entstanden sein soll, und führt dazu manche Beispiele aus alten Sagen des Asklepios, Semele,

¹ Pollux IX 41, Et. M. s.v. ἐνηλύσιον: . . . ἅ καὶ ἀνατίθεται Διὶ καταιβάτῃ, καὶ λέγεται ἄδυτα καὶ ἄβατα. Weiter behauptet O. KERN, Die Religion der Gr. I 95: „Zeus Astrapaios oder Keraunios muss da verehrt sein, wo der Blitz verheerend in die Erde oder in einen Baum gefahren ist“. Vgl. I 187.

² Hesych. s.v.

³ Artem. Oneikr. II 9; Plut. Symp. IV 2. 3.

⁴ I.c. Kyrillos, Katech. XIII 37 αὐτοὶ κεκεραυνωμένους προσκυνούσι, κεραυνὸς δὲ ἐξ οὐρανῶν οὐκ ἀκρίτως ἔρχεται

⁵ Psyche I 320 sqq. Über die Heroisierung der Getroffenen, welche „nicht auf der Heiligkeit, sondern auf einer besonderen, dem Toten anhaftenden Kraft, die auch bössartig sein kann“, beruht, vgl. NILSSON, o.c. 65.

Herakles, Erechtheus und anderen an. Sogar der Leichnam eines Frevlers wie Kapaneus wird ein *ἱερός νεκρός* genannt. Der Unterschied zwischen diesen griechischen und den römischen Anschauungen tritt deutlich hervor. Der Blitzschlag auf die Standbilder des Olympiasiegers Euthymos führte zu seiner Heroisierung: als die statua Horatii Coclitis getroffen wurde, geriet das römische Volk in grösste Aufregung, tötete die herangezogenen Haruspices wegen eines falschen Sühnmittels, und stellte die Statue an einen anderen Ort¹. Persius malt seinem Freunde aus, dass dieser, falls ihn der Blitztod treffen würde, als ein *triste bidental* daliegen würde: *Aesculapius*, sagt Minucius Felix, *ut in deum surgat, fulminatur*².

Es scheint nicht unmöglich, dass die römischen Historiographen dieses griechische Leitmotiv gern übernommen haben um ihren Romulus, Tullus Hostilius und andere, die vom Blitz erschlagen wurden, zu ehren³.

¹ Plin. VII 152, Gell. IV 5, 1 sqq. (dazu unten S. 132, Anm. 2).

² Pers. Sat. II 27, Min. F. XXIII 7.

³ *Romulus* Liv. I 16, Ov. Met. XIV 805 sqq., F. II 491 sqq.; *Remulus* heisst *imitator fulminis* (Ov. Met. XIV 617), ein jedenfalls griechisches Motiv; *Tullus Hostilius* wendet zu seinem Unglück eine Art etruskische Herabbeschwörung des Blitzes (THULIN 120 sqq.) an (Liv. I 31, Plin. XXVIII 14, Dion. Hal. III 35, Serv. Buc. VI 42); *Romulus Silvius* (Diod. VII 1).

B. Die Behandlung des Blitzeinschlages.

§ 1. Fulgur condere.

Das Ritual. Die Überlieferung gewährt uns einen ziemlich deutlichen Einblick in die Behandlung der blitzgetroffenen Stellen bei den Römern, falls hierzu die Haruspices herangezogen wurden.

Anfangs kamen sie dafür zu bestimmten Zeiten ganz aus Etrurien, und legten die an den Stellen herumliegenden Steine, deren Äusseres wohl die Spuren des Blitzes trug, und die daher das im Stein „verkörperte“ Blitzfeuer darstellten, in die Erde¹: *in usu fuit ut augures vel aruspices adducti de Etruria certis temporibus fulmina transfigurata in lapides infra terram absconderent, cuius in paratione oves immolabantur.*

Bei Lukan verrichtet der Etrusker Arruns diese Handlung², legt die vom Feuer berührten Steine beisammen, und murmelt dabei mit dumpfer und geheimnisvoller Stimme Zaubersformeln. Durch das ganze Zeremoniell gibt er der Stelle *numen*³, er macht sie heilig, *tabu*:

*Arruns dispersos fulminis ignes
colligit et terrae maesto cum murmure condit
datque locis numen*

Ein weiterer Teil des Rituals ist einer anderen Stelle bei Lukan⁴ zu entnehmen, die anzeigt, dass nach dem Sammeln der Steine diese ganz mit Erde oder Rasen bedeckt wurden: *inclusum Tusco venerantur caespite fulmen.*

¹ Schol. ad Pers. Sat. II 27. THULIN (S. 92, Anm. 2) hält die ganze Notiz für verdächtig wegen des Wortes *augures*. Es steht damit, wie mit *pontifex* im Juv.-Schol. Vgl. unten S. 127.

² I 606; der Scholiast bemerkt noch dazu: *est autem in his locis, ubi F. S. C. videris scriptum, i. e. fulmen sacrum conditum.* Eine solche Inschrift ist nicht bekannt.

³ Über *numen dare = consecrare* PFISTER PW 17, 1284, 15 sqq.

⁴ Luc. VIII 864. Von einem ringsum angebrachten Erdwall ist hier nicht die Rede, wie THULIN (o.c. 93 und P W VII 2446) meint. Der Scholiast bemerkt zu vs. 863: . . . *venerantur et colunt saxum in quo fulmen a Tuscis fuerit inclusum.*

Zusammengefasst werden all diese Elemente, das Zusammenbringen der zerstreuten Steine, die trübseligen Gebete, das Anbringen einer Schicht Erde und das *numen dare*, in einem Juvenalscholion: *condi fulgura dicuntur quotiescumque pontifex¹ dispersos ignes in unum redigit et quadam tacita ignorata prece locum aggestione consecratum facit.*

Das Blitzmal. Als Bezeichnung einer auf diese Weise geheiligten Stelle kommt vor *bidental* und *puteal*. Das Vorhandensein zweier Worte erscheint uns seltsam. Es ist nur ein Ritual bekannt, welches mutmasslich von den Haruspices ausgeführt wurde. Sind die beiden Benennungen zwei Andeutungen für ein und dasselbe Blitzmal, oder gab es Blitzmäler verschiedener Form? Oder gab es sogar noch ein anderes, uns unbekanntes, Ritual? Eine befriedigende Erklärung konnte bis jetzt nicht gegeben werden. Bevor wir uns mit den bisher angenommenen Theorien beschäftigen, ist jedoch zuerst nachzuprüfen, ob mit Berechtigung beide Worte als Bezeichnung für Blitzmal gelten dürfen.

§ 2. Bidental.

Gegen *bidental* ist nichts einzuwenden. Zweimal begegnet man dieser Bezeichnung in der Literatur. Wer Verse macht, soll verrückt sein, scherzt Horaz², und hat auch sonst gewiss manche ruchlose Tat begangen:

utrum
minxerit in patrios cineres an triste bidental
moverit incestus : certe furit . .

Persius nennt einen vom Blitz Getroffenen ein *bidental*³:

ignovisse putas, quia, cum tonat, ocius illex
sulpure discutitur sacro quam tuque domusque?
an quia non fibris ovium Ergenna iubente
27 triste iaces lucis evitandumque bidental
idcirco stolidam praebet tibi vellere barbam

Über ein Bidental lag, wie diesen Zitaten zu entnehmen ist, eine düster-bedrohliche Sphäre, die jedem bekannt war. Das besagen die

¹ Vgl. S. 127. ² A. P. 471. ³ Pers. Sat. II 24 sqq.

Worte *incestus*, *triste* und *evitandum* deutlich genug. Von der Stelle ging ein ungünstiger, verderblicher, unheilbringender Einfluss aus, welchem aus abergläubischer Scheu kein Römer zu trotzen wagte. Ganz und gar von Sinnen wäre derjenige, der ein Bidental auseinanderschlagen oder -reissen würde: der zöge sich, dem Horaz nach, eine Art Befleckung zu, die auch durch das Besudeln des elterlichen Grabes hervorgerufen wurde.

Diese Charakterisierung bezeugt zweifelsohne, dass ein Bidental eine „heilige“ Stelle darstellte, die nicht betreten werden durfte. Wir glauben nicht zu hoch zu greifen, wenn wir daraus vorderhand nachstehende Schlussfolgerungen ziehen.

Erstens war die äussere Form dieses Males, in dem es sich nur wenig über der Erde erhob, nicht auffallend durch Grösse und Bauart: es war leicht darüber hinwegzulaufen oder es zu zerstören und fortzuschaffen (*movere*). Der Scholiast schrieb zu dem Persius-zitat: *bidental . . . locus . . . quem calcare nefas est.*¹

Zweitens darf das bidental gelten als das sichtbare Ergebnis jenes Rituals, welches die Haruspices ausführten. Nicht nur stimmt schon das Element *numen dare* aus dem Ritual zu dem Tabu-Charakter des bidental, sondern einige Scholien stellen es auch gerade in Beziehung zu den Haruspices. Zugleich befassen sie sich mit der Frage nach der Bedeutung des Wortes, und leiten es her von dem angeblichen Opfer eines *bidens*, welches bereits der erwähnte Persius-Scholiast nannte (*oves immolabantur*). Dieser meint weiter: *bidental locus sacro percussus fulmine, qui bidente ab aruspices consecratur*. Ausführlicher bemerkt ein Horaz-Scholiast²: *bidental a bidentibus dictum, nam reliquias fulminis pontifices cum sacrificio sepeliebant . . . locus est, ubi p u b l i c e condebantur a sacerdote fulmina, vel ubi immolabantur oves, quae duos dentes habebant praecisiores.*

Auf Grund dieser Berichte ist zwar nicht nachweisbar³, dass hier ein Opfer mittels einer *ovis bidens* vorgenommen wurde, trotzdem soll man die Möglichkeit nicht abstreiten, solange die endgültige Erklärung des Wortes nicht gefunden ist. Die Frage nach der Bedeutung von *bidental* hat sich nur damit zu befassen, was *bidens* hier bedeutet.

Zunächst kann bidental heissen 'dem *bidens* gewidmet', wie *Iannual*,

¹ Schol. ad Pers. II 27.

² Pseudacro ad Hor. A.P. 471. Über *pontifex* und *sacerdos* vgl. S. 127.

³ THULIN S. 97.

ein Opferkuchen, 'dem Ianus gewidmet' ¹, und die *summanalia*, Opferkuchen, welche 'dem Summanus gewidmet' waren ². — Nun meinte H. USENER, er „finde die Benennung sehr begreiflich, wenn der Zweizack, *bidens*, d.h. die Harpune einmal römisches Symbol des Blitzes war" ³. Und THULIN stimmte ihm bei ⁴, obgleich er zugeben musste, dass eine derartige italische Vorstellung ihm nicht bekannt sei. Übrigens beruht diese Hypothese Useners auf dem vermeinten Zusammenhang von dem Doppelbeil mit dem Blitz im östlichen Mittelmeer ⁵. Wenn *bidental* 'dem zweizackigen Numen *bidens* gewidmet' heissen sollte, und die Bezeichnung *bidens* auf die Form des Blitzstrahles zurückzuführen ist, so besteht mit dem Blitzmal, in dem anscheinend der versteinerte Blitz liegt, kein ursächlicher Zusammenhang und stammt sie aus einer anderen Gedankenwelt als aus der, welche dem Ritual zugrundelag.

Zweitens kann *bidental* als substantiviertes, adjektivisches Denominativ, wie z.B. *capital*, *cubital*, *focale*, *puteal*, *tibiale*, 'dem *bidens* zugehörig' bedeuten. In diesem Fall erhält die Erklärung der Scholiasten Berechtigung. Vorausgesetzt, dass wir die Hauptzüge des Rituals kennen und dass ein Opfer dazugehört, so ist der Umstand zu berücksichtigen, dass gerade das Element des Opfers dem Blitzmal diesen Namen verschaffte, den es — wie wir unten S. 133 ausführlicher erörtern — dem 'sacrificium bidentale' verdankte.

§ 3. Puteal.

Puteal bedeutet als substantiviertes, adjektivisches Denominativ von *puteus* 'was zum Brunnen gehört', 'dem Brunnen geweiht', sodann die 'Brunneneinfassung' ⁶. Ein Blitzmal, das mit *puteal* angedeutet wird, sollte daher die Form eines ringförmigen, steinernen Mauerrandes haben, welcher die getroffene Stelle umfasst. Die äussere

¹ Pauli exc. 93 L. Ianual libi genus; vgl. Ov. F. I 127 Ianus, cui cum Ceriale sacerdos/ imponit libum farraque mixta sale.

² Festus 474 L (vgl. unten S. 143).

³ Rh. Mus. LX (1905), 22; auch WALDE-HOFMANN, LEW s.v. *bidens*.

⁴ Thulins eigene Theorie (S. 96), um *bidens* als zweizackig zu deuten, wird nicht begründet durch die Blitzart, die Sen. n.q. II 49, 1 *dentanea fulmina* nennt: *dentanea quae speciem periculi sine periculo afferunt, denn diese Art, „aus der nichts wird“*, war doch kein einschlagender Blitz.

⁵ Darüber unten S. 121.

⁶ Gloss. 'puteale, περιστόμιον φρέατος; putiale C. I. L. VI 10237; putealis (aqua, unda). Die Brunneneinfassung konnte mit Relieifarbeit geschmückt sein, Cic. ep. ad. Att. I 10, 3 schreibt über zwei *putealia sigillata*.

Ähnlichkeit mit dem hervorragenden Teil eines Brunnens wurde dann die Veranlassung zum Namen.

Es fragt sich zuerst, auf welchen einwandfreien Beweisgründen die Behauptung beruht, dass ein Blitzmal *puteal* heißen könne.

1. *Das saepire*. Der Frage, ob jedes Blitzmal umhegt war¹, darf man im allgemeinen zustimmend beantworten. Dafür spricht zumal die Deutung, die Paulus von *bidental* gibt: *bidental dicebant quoddam templum*². Denn jedes *templum* war umhegt durch einen steinernen Rand oder ein Gitterwerk von Pfählen, Latten, Tauern u.a.³.

Eine ganz andere Frage ist, ob diese Umhegung mit *puteal* identisch sein kann. Erstens liegt gar keine Veranlassung vor, sich die Umhegung des Blitzmals als eine Art Mauer zu denken. Auch DU JARDIN, dessen Theorie wir weiter unten Erwähnung tun werden, muss einräumen, dass „il pozzo (er denkt sich das *bidental-puteal* als einen tiefen Brunnenschacht) dei *bidentalia*, dacchè non serviva per attingere acqua e trovavasi *ricinto*, non aveva necessità di *sponda* o *parapetto*“⁴. Und ferner soll man sich vergegenwärtigen, dass an sich eine solche Angelegenheit keinen sakralen Akt darstellt, denn es ist ja selbstverständlich, dass zumal innerhalb der Stadt, im regen Verkehr, Massnahmen getroffen wurden um behufs der eigenen Mitbürger einen *locus religiosus*, dessen Berührung gefährlich war, deutlich anzugeben, indem er mit den gewöhnlichen Mitteln eingefriedigt wurde.

Das Umhegen eines *locus fulguritus* ist eine Angelegenheit *praktischer* und nicht religiöser Art. Falsch ist die bisherige Meinung, als wäre das *saepire* als die bedeutendste Handlung des Blitzrituals zu betrachten. Als der Blitz mitten auf dem Forum Roms, am sog. *lacus Curtius*, einschlug, musste ein *senatusconsultum* hinzukommen, damit die Stelle umhegt wurde⁵: *Cornelius et Lutatius scribunt eum locum esse fulguritum et ex SC saeptum esse*. Die Geschichte beweist, dass die Umfriedigung, gerade weil sie besonders hervor-

¹ THULIN P W VII 2446. ² Pauli exc. 30 L.

³ Vgl. WISSOWA 527. Die Augures umhegten ihre *templa* mit *tabulae*, *lintea*, *palae*, *hastae*, *linae*, *lorae* u. dgl. (Festus 146 L, Serv. Dan. Aen. IV 200). Die viereckige Form des *templum* stimmt zu zwei der drei aufgefundenen Blitzmale, und deshalb weist auch *quoddam templum* darauf hin, dass die Form des Blitzmals nicht rund war. Dennoch braucht auch ein *puteal(e)* nicht rund zu sein, und kommen viereckige Brunnenränder des öfteren vor.

⁴ Historia IV (1930) 695.

⁵ Varro l.l. V 150; das dort aufgefundene *puteal* gehörte einem Brunnen an, s. unten S. 109.

gehoben wird, nicht zum Blitzritual gehörte ¹. Der Zaun hat bloss praktische Bedeutung, er ist die Scheide zwischen profanem und sakralem Gebiet.

In gefährliches Wasser gerät die Hypothese, sobald sie die Umhegung als einen integrierenden und formbestimmenden Teil des Blitzmales betrachtet, mittels dessen die offene Mündung entsteht, die man anderswo im hypaethralen Bau der Tempel des Juppiter Fulgur und Dius Fidius, und in einem aufgefundenen Blitzmal wiederzufinden glaubt. Um dies annehmlich zu machen, bedarf es eines besseren Beweises als der einzigen Stelle ², die sich findet in einem Vers aus dem 5. nachchristlichen Jahrhundert, gedichtet von dem gallischen Bischof der Arverner, C. Sollius Apollinaris Sidonius (etwa 430-479): *quae fulmine Tuscus expiato| saep t u m numina quaerit ad b i d e n - t a l* ³. In den Worten *saep t u m bidental* ist das *saepire* ein profanes, nicht dem sakralen *bidental*, inhaerentes Element, und weder eine Stütze noch ein Vergleichspunkt zu *puteal*, welches ein tatsächliches Formelement darstellen soll.

Die Theorie fand ihren Ursprung darin, dass die Etruskologen K. O. MÜLLER und W. DEECKE dem Blitzmal zwei Namen zuteilten, und es *bidental* nannten nach dem Opfertier, und *puteal* nach der äusseren Form. Ein *saep t u m bidental* kann alsdann mit *puteal* identisch sein: nach dem Opfer wurde „die Stelle mit einer zylinderförmigen Mündung eingefasst“ (WISSOWA) und das etrusko-römische Blitzmal war fertig.

Ob überhaupt das Errichten eines *puteal* tatsächlich zum Blitzritual gehört, wie diese Theorie annehmen will, bleibe vorläufig unentschieden. Hier kommt es nur darauf an festzustellen, dass *saepire* nicht diese Handlung ausdrückt.

Damit ist jedoch die Identität von *bidental* mit *puteal*, die auch von THULIN angefochten wurde, hinfällig geworden. Er wies den Etruskern das *Bidental*, den Römern das *Puteal* zu, und verband mit *Puteal* das Numa-Opfer, welches später besprochen werden soll ⁴. Seine Theorie ist rein hypothetisch, da er nicht den geringsten Beweis aufbringen kann; er versucht nur die verschiedenartigen Tatsachen

¹ WÜLKER, Die geschichtliche Entw. d. Prodigienwesens b. d. Römern, 41 (Diss. Leipzig 1903); WISSOWA, RuK 122. WÜLKER konnte daher sagen, dass die Varro-Stelle „Angaben über die Blitzsühne“ enthielt; THULIN S. 99.

² Eine Stelle wie Luc. VIII 864 (o. S. 95) soll in einer Beweisführung ausfallen, wo es sich nicht um eine Einfriedigung, sondern vielmehr um eine Überdeckung handelt (Luc. I 606).

³ Carm. IX 192 sq. ⁴ SS. 99, 100, 102, 104.

einigermaßen zu ordnen und miteinander in Einklang zu bringen. Das sowieso schon sehr geringe Material wurde dadurch vorzeitig in zwei Stücke zerteilt, mit denen die weitere Forschung nichts anzufangen wusste.

2. *Puteal Scribonianum*. Die Überlieferung nennt *puteal* in einem Fall, in dem es sich um ein Blitzmal zu handeln scheint: das *Puteal Scribonianum*. Ein überaus stark verstümmelter und durch verschiedene Konjekturen ergänzter Passus bei Festus¹ soll dafür der Beweis sein: <Scribonianum ap>*pellatur ante[a] atria* <*puteal, quod fecit Scri*>*bonius, cui negotium da*<tum a senatu fuerat, ut> *conquireret sacella att*<acta . . . pro>*curavit, quia in eo loco . . . sacellum fuit. quod igno ut quidam, fulgur conditum, quod <ne> fas est integri: semper foramin*<e aper>*to caelum patet*. Es nimmt nicht wunder, dass angesichts dieses wenig sicheren Textes die Meinungen, ob dieses *puteal* ein Blitzmal war oder nicht sehr verschieden sind. Das einzige Mittel hier richtig zu entscheiden, ist zu bestimmen, ob das *puteal* ein Brunnen war, in welchem Fall es als Blitzmal nicht in Betracht kommt.

THULIN nahm den Wortlaut des Textes einfach hin als Stützpunkt seiner *puteal*-Theorie. Aber schon PIGANOL² bemerkte, dass im obigen Texte *ut quidam* hinweist auf einen Versuch um dasjenige zu erklären, was in den vorhergehenden Worten *sacellum fuit quod igno* in Bezug auf eben dieses *sacellum* als unbekannt dargestellt ist. Jedenfalls soll das *ut quidam* davor warnen, um das *puteal* zwanglos mit einem *fulgur conditum* zu identifizieren. Denn es steht überhaupt nicht fest, in welcher Beziehung das *Sacellum* zum *Puteal* stand. Das Weitere ist reine Konjektur, und es nützt nichts darüber zu streiten, solange nicht bewiesen ist, dass *puteal* tatsächlich ein Blitzmal war. Das *Puteal* ist durch seinen Namen *Puteal Scribonianum* oder *Puteal Libonis* eng mit seinem Hersteller verbunden³. Welcher war sein Zweck?

Die Umstände, die zu dem Auftrag veranlassten, sind weiter nicht bekannt, auch nicht, welcher L. Scribonius Libo gemeint ist. Einer war *Tribunus plebis* in 216, ein zweiter *Praetor peregrinus*

¹ 333 M, 448 L.

² *Mélanges d'arch. et d'hist. de l'École franç. de Rome* 1908: *Les origines du Forum*, III *Puteal Scribonianum* 262 sq.

³ Vgl. DU JARDIN, *Puteal Scribonianum*, S. 2 in *Historia* V (1931) SS. 388-411.

in 204, ein dritter Curulis aedilis in 194, ein vierter Tribunus plebis in 149, ein fünfter Consul in 34¹.

Destomehr wissen wir vom Puteal selbst, weil es im öffentlichen Leben eine bedeutende Rolle spielte. Es ist klar, dass es eine Stätte bildete, an der viele Leute täglich beisammenkamen, um dort entweder Geldgeschäfte zu erledigen oder einen Rechtsstreit vor dem dort befindlichen Tribunal des Praetor zu verfolgen, vielleicht auch beides. Die Schwierigkeit ist, dass die Stellen bei den Autoren und Kommentatoren, die diese Stätte mit Puteal bezeichnen, sich möglicherweise zum Teil beziehen auf ein anderes Puteal, das wir demnächst besprechen, nämlich auf das sog. *puteal Atti Navii*². Dem sei wie ihm sei: eine Andeutung für den wirklichen Charakter unseres Puteal geben sie nicht.

Eine bessere Handhabe bieten die Münzen der Gens Aemilia und der Gens Scribonia, die auf der Rückseite das Puteal zeigen³. Als eine genaue Nachbildung erscheint das elegante Marmorputeal, welches in Veji aufgefunden wurde⁴. Die Münzen zeigen ausser der

¹ Vgl. MÜNZER P W II A 880 sqq.

² Die folgenden Stellen bezeugen ein *puteal*, um das sich die Wuchergeschäfte konzentrierten: Cic. pro Sestio 8, 18 alter . . . *puteali* et feneratorum gregibus inflatus, a quibus compulsus olim, ne in Scyllaeo aeris alieni tamquam fretu ad columnam adhaeresceret; Ov. rem. am. 561 qui *Puteal* Ianumque timet, celeresque Kalendas/ torqueat hunc aeris mutua summa sui. Zu der Cicero-Stelle bemerkt ein Schol. Bob.: utitur ambiguis locorum nominibus; nam *puteal* vocatur locus in vicinia fori, ubi erat Columna etiam Maenia, apud quam debitores a creditoribus proscribebantur. Danach hiess der Ort bei der Col. Maenia „Puteal“ (vgl. Dion. Hal. III 71, unten S. 105).

Hor. Serm. II 6.35 'ante secundam/ Roscius orabat sibi adesses ad *Puteal* cras', lässt Roscius bitten, wohl eher für Beistand in einem Prozess, als in einer geschäftlichen Angelegenheit. Dann könnte es dem Puteal Libonis identisch sein, über welches er ep. I 19.8 schrieb 'forum *putealque Libonis*/ mandabo siccis, adimam cantare severis', wo es sich um eine trockene Beschäftigung handelt. Der Scholiast Porphyrio denkt nur an Rechtsstreit: per *puteal* praetorem ac iudicem significat. *puteal* autem *Libonis* sedes praetoris fuit prope arcum Fabianum dictumque (*i de dictum* DU J.), quod a Libone illic primum tribunal ac subsellia collocata sunt.

Aus diesen Stellen könnte hervorgehen, dass *puteal Libonis* durch das praetorische Tribunal gekennzeichnet (und lokalisiert) wurde, und „puteal“ ein Ort auf dem Komitium war, wo man die *feneratores* finden konnte. Diese Theorie wird jedoch von dem Persius-Scholiast wieder gestürzt, der gerade die Wucherer beim Puteal Libonis stellt: feneratoris ad Puteal Libonis, quod est in porticu Julia, ad arcum Fabianum, consistere solebant (ad IV 49).

³ BABELON, Descr. des monn. de la rép. Rom. I 123, II 427.

⁴ BENNDORF-SCHOENE, Die ant. Bildw. d. Lateran. Mus. nr. 440.

Umschrift PVTEAL SCRIBON LIBO auch das Puteal selbst, mit den Emblemen der Triumviri monetales, Hammer, Zange und Volcanushut, und einigen Attributen des Apollo (Kränzen aus Lorbeer und Olive und zwei Leiern). MOMMSEN bestimmte es mit wenig Wahrscheinlichkeit als Altar ¹, DU JARDIN als Brunnen ². Die letzte Meinung hat die meisten Vorzüge. Erstens ist der dargestellte Gegenstand durch seinen Reliefschmuck in jeder Hinsicht der üblichen Ausstattung eines Brunnenrandes genau gleich. Die Brunnen und die Zisternen in den grossen Privathäusern und Insulae waren wohl meistens verziert mit Reliefs ³. Selbstverständlich war dies auch der Fall mit den öffentlichen Wasserbehältern, ja, es lässt sich denken, dass ein Scribonius Libo sich eine Ehre daraus machte, das puteal, welches seinen Sorgen anvertraut war, so schön wie möglich auszuschnücken. Zweitens ist die Frage erlaubt, warum ein Blitzmal überhaupt mit Verzierungen ausgestattet werden sollte. Die unheimliche Sphäre, die wohl Ursache war, dass die etruskischen *libri fulgurales* sogar verboten nach der Stelle hinzuschauen ⁴, trägt dazu nicht im geringsten bei. Klein, grau, ungesund, und vor allem *triste* sind die Beiwörter, die zu einem Blitzmal passen. In schroffstem Gegensatz dazu sind die Leiern und Lorbeerkränze als der Inbegriff der Heiterkeit und Gesundheit. Und drittens erwartet man doch auf dem Puteal eine Andeutung, die es zu einem Blitzmal prägt, zum mindesten die Inschrift FVLGVR CONDITVM. Alle bisher gefundenen Blitzmäler trugen eine solche Inschrift, und überdies haben sich viele andere Inschriften erhalten, während von dem zugehörigen Mal keine Spur geblieben war. Für die Anwesenheit der Embleme des Volcanus, die THULIN ohne jeden Grund heranschleppte ⁵, wird sich eine gute Erklärung finden.

Topographisch ist das Puteal Libonis ziemlich genau zu bestimmen ⁶, weil ein Scholion ⁷ bemerkt *puteal Scribonii Libonis, quod est in porticu Julia, ad arcum Fabianum*, ein anderes ⁸ es *prope arcum Fabianum dictum*, und das Festus-Zitat es *ante atria* ansetzt.

¹ Münzwesen 632. ² l.c. 3. ³ Cic. ad Att. I 10,3.

⁴ Amm. Marc. XXIII 5.12 hoc modo contacta loca nec intueri nec calcari debere fulgurales pronuntiant libri.

⁵ THULIN 101.

⁶ Vgl. JORDAN, Topogr. d. Stadt Rom I, 2 SS. 210 sqq., 403; RICHTER, Topogr. d. Stadt Rom 103; PLATNER-ASHBY, A Topogr. Dict. of Anc. Rom, s.v. put. Lib.

⁷ Schol. ad Pers. IV 49.

⁸ Porph. ad Hor. ep. I 19.8.

Durch eine neue Interpretation dieser Einzelheiten¹ meint DU JARDIN, das *puteal* selbst wiedergefunden zu haben², und umschreibt dessen Lage folgendermassen: tra la Regia ed il sacrato di Vesta, al principio della stradetta scendente al Foro, ed ivi, innanzi l'ingresso dell' *atrium Vestae*, accanto all'accesso della Regia di fronte all'estremità del portico identificabile con la *porticus Julia*³. Dort befindet sich ein Brunnen, der in 1899 entdeckt wurde: fra il muro della Regia e quello del sacrato di Vesta è stato rimesso in luce un antichissimo pozzo Il rivestimento di tufo finisce a m. 4,65 di profondità, ove si trova un grosso strato di ghiaia, dalla quale scaturisce una copiosa sorgente⁴. Auch die Spuren der Wiederherstellung des Libo sind erkenntlich. Wenn sich auch damit noch nichts Bestimmtes gewinnen lässt, so darf jedenfalls doch deutlich geworden sein, dass das Puteal Scribonianum nur mit grosser Vorsicht als Beweisstück für das Blitzmal in der Form eines *puteal* anzuwenden ist.

3. *Puteal Atti Navii*. Den dritten Beweisgrund bildet ein *puteal*, welches genannt wird anlässlich der alten Volkssage über das Wunder des Wetzsteines, den der märchenhafte Augur Attus Navius vor den staunenden Augen des Königs Tarquinius Priscus mit einem Rasiermesser in zwei Stücke zerschnitt.

Durch die dramatisierende Überlieferung wurde die wunderbare Handlung mit dem Ort, wo die Statue des Augur stand, verknüpft; sie wusste mitzuteilen dass dort auch der betreffende Stein und das Messer in der Erde vergraben lägen. Es wird nicht ohne Bedeutung sein, dass die drei uns bekannten Rezensionen der Attus Navius-Sage bei Cicero, Livius und Dionysios von Halikarnassos⁵ diesen letzten Zug anführen mit bzw. *accepimus*, *memorant* und λέγεται. Dadurch

¹ Nach DU JARDIN (l.c. 4 sqq.) sind die Atria in *ante atria* das atrium Vestae und das atrium Regis, welches anfangs die domus regis sacrificuli war, dann, nachdem Augustus das Haus den Vestales übertragen hatte (Dio Cassius LIV 27), identisch war mit Regia (Regia domus, ubi rex habitat, Pauli exc. 347 L); die porticus Julia ist nicht die Basilica Julia oder Aemilia, sondern die sog. porticus Margaritaria, die von Julia Domna und Septimius Severus gebaut wurde; den arcus Fabianus identifiziert er mit dem arcus Augusti.

² Andere Versuche sind der von PIGANIOL (l.c.), der einen Halbkreis von Travertin-Blöcken zwischen Castor-Tempel und aedes Vestae, und von VAN DEMAN (Am. Journ. of Arch. 1913, SS. 26—28), der einen anderen Brunnen vor der Basilica als das Put. Lib. erklärten. DU JARDIN weist beide zurück (S. 11, n. 18).

³ l.c. 10. ⁴ GATTI, Not. d. Sc. 1899, S. 128.

⁵ Cic. div. I 31—33; Liv. I 36; Dion. Hal. III 70—72.

zeigt sich, dass sie es nur vom Hörensagen wissen, und keiner dieses Grab selbst gesehen hat. Wie die Rezensionen in manchen anderen Hinsichten erheblich voneinander abweichen¹, so auch in diesem Punkt. Livius bestimmt den Ort des Ereignisses, an dem der Wetzstein vergraben ist². Cicero dagegen berichtet Genaueres über das Grab selbst mit den Worten *cotem autem illam et novaculam defossam in comitio supraque impositum puteal accepimus*³. Einer anderen Quelle folgte Dionysios, wenn er schreibt⁴ ἡ τε ἄκονη κεκρύφθαι λέγεται κατὰ γῆς καὶ τὸ ξυρὸν ὑπὸ βωμῶι τινι, aber hinzufügt καλεῖται δὲ Φρέαρ ὁ τόπος ὑπὸ τῶν Ῥωμαίων. Sogar wenn das Letzte ein Irrtum ist für das Puteal Libonis⁵, so hat wohl ein altes *puteal*, dessen Brunnen mutmasslich erschöpft und zugeworfen war, und das seitdem aus dem Wege geschafft wurde, die Quelle Ciceros veranlasst es als das Wetzsteingrab zu betrachten.

Das Hypothetische in der Trennung von Sage und Geschichte ist aber noch nicht zu Ende. Denn auch die *Ficus Ruminalis*, die auf dem Comitium stand, spricht hier ein Wörtchen mit. Eine hoffnungslos verderbte Stelle bei Festus⁶ nennt den Feigenbaum *ficus Navia*, erzählt das Wunder des Wetzsteines und setzt es in Zusammenhang mit der *Ficus*: *evulsae defossae sunt . . . ne loco moverentur. . . . ficum <supra satam esse>*. Demzufolge wäre der Baum über die Gegenstände gepflanzt, nachdem sie einmal versehentlich ausgegraben worden seien⁷.

Man bekommt aus dieser Darlegung den Eindruck, dass die Römer bloss das Wetzsteingrab in der Nähe der Statue und der *Ficus* suchten. Die Form des Grabes war sekundär und darüber brauchten sie nicht einhellig zu denken.

Aber eben die Form ist für uns wichtig. Denn THULIN will das ciceronische Puteal als ein Blitzmal betrachten⁸. Der Gedanke hat allerdings seinen Reiz: der Wetzstein sei vom Blitze zersplittert und puteal sei ja „der geläufige Name des römischen Blitzgrabes“⁹.

¹ Vgl. H. PETRIKOVITS, Mitt. Ver. klass. Philol. Wien, IX (1932), S. 37.

² I 36.5 *statua Atti capite velato, quo in loco res acta est, in comitio in gradibus ipsis ad laevam curiae fuit; cotem quoque eodem loco sitam fuisse memorant. . . .*

³ o.c. I 33. ⁴ o.c. III 71. ⁵ Oben S. 102, Anm. 2. ⁶ 170 L.

⁷ Falls die *Ficus* selbst getroffen sein sollte, und unter ihr danach Donnerkeile gedacht wurden, wäre hier eine Parallele zu ähnlichen Auffassungen, z.B. in Schweden u. Dänemark, Java und Zentral-Afrika (CHR. BLINKENBERG, *The Thunderweapon in Religion and Folklore*, 71, 91, 117, 120).

⁸ S. 103. ⁹ THULIN 102.

Es gibt jedoch wichtige Einwände. Erstens kann das verschollene puteal ebensogut einem richtigen Brunnen zugehört haben. Zweitens darf es doch befremden, dass, wenn wirklich das Blitzmal ein puteal war, unter dem die (Donner-)Steine vergraben wurden, die Ähnlichkeit im ganzen Altertum nicht aufgefallen ist, wobei zu berücksichtigen ist, dass eben das Wetzsteinwunder des Attus Navius „den grössten Widerhall in der antiken Literatur gefunden hat“¹. Drittens befand sich am gleichen Ort die Ficus Navia oder Ruminialis, die Plinius² prägt als *sacra fulgoribus ibi conditis*. Im Raume um den Baum schlug der Blitz einmal oder mehrmals ein, wenn Plinius recht hat. Trotzdem geht aus nichts hervor, dass in spätrepublikanischer Zeit oder noch später an diesem Ort von einem *puteal*-Blitzmal die Rede ist³. Gerade Cicero spricht auf Gewähr Anderer, wie Livius und Dionysios, was er anderenfalls nicht zu tun brauchte.

Auch die Herkunft des Attus Navius gibt keine Entscheidung, solange nicht das bisher besprochene Blitzritual entweder den Etruskern oder den Römern zugeschrieben werden kann. Im ersten Fall würde die Tatsache, dass er Haruspex war, einen Grund herbeiführen, das Wetzsteingrab als Blitzmal aufzufassen. Der Name *Navius* leitet PETRIKOVITS⁴ jedoch von *navus* ab, wie *Albius* von *albus*, *Calidius* von *calidus*, *Flavius* von *flavus*, *Opimius* von *opimus*, *Rubrius* von *Ruber*, *Rutilius* von *rutilus*.

L. DU JARDIN hat auch dieses puteal zu entdecken versucht⁵. C. HUELSEN lokalisierte Statue, Ficus und Puteal in der Nähe der Columna Maenia, an der Westseite des Comitium, zwischen der Curia Hostilia und der Basilica Porcia, weil Livius den Ort bezeichnet mit *in gradibus ipsis ad laevam Curiae*. DU JARDIN behauptet, es handle sich dabei um die 29 v. Chr. neuerbaute Curia *Julia* und bestimmt den i. J. 1899 von BONI ausgegrabenen Brunnen als das puteal Atti Navii, welches jedoch nicht links, sondern rechts von der Treppe liegt⁶. „All' estremità orientale del nucleo della gradinata

¹ PETRIKOVITS, l.c. 36; dazu nennt er Val. Max. I 4.1, Liv. per. I, Flor. I 1.5, Apul. de deo Socr. p. 135 sqq., Lact. div. inst. II 7.8, De vir. ill. 6, 7.

² n.h. XV 77.

³ Ohne Grund meint PETRIKOVITS (l.c. 42), dass das bronzerne Gitter, welches den Baum umhegte, ein puteal sein kann (Phot. bibl. p. 141b, 22 BEKKER: ἔριπέος ἱερά . . . κίγκλισι χαλκαῖς περιειργομένη).

⁴ l.c. 40; dagegen W. SCHULZE Z G E N 197.

⁵ Il pozzo di Atto Navio e l'origine di due leggende Romani, 14 sqq. in *Historia IV* (1930) 685—714.

⁶ Also nicht unweit des Ianus-Tempels, vgl. Ov. rem. am. 561 qui Puteal Ianumque timet etc.

trovai un pozzo repubblicano... il pozzo raggiunge la profondità di m. 11,52"¹. Dieser 12 M. tiefe Brunnen sei nicht ein Wasserbrunnen, sondern ein Bidental. Die Gründe, die er dazu anführt, sind aber keineswegs stichhaltig².

4. *Die archäologischen Funde.* Der vierte Beweisgrund wird gesucht in dem letzten der drei aufgefundenen archäologischen Funde.

a. *Blitzmal von Vulci.* „In Vulci fand sich vor dem Winkel, den die Mauern zweier anscheinend öffentlicher Gebäude bildeten, eine dritte später zugefügte Mauer gezogen und dieser kleine Raum mit paarweise durch Bleiklammern verbundenen Peperinquadern gedeckt. Auf einer dieser deckenden Quadern stand die Inschrift CONDITVM FVLC"³. Dieses Mal war also von allen Seiten geschlossen, und hatte nicht eine runde, sondern eine dreieckige Form.

b. *Blitzmal von Nemausus*, 4 Fuss lang, 15 Zoll hoch, und 15 Zoll breit, beschrieben als „un petit ouvrage de maçonnerie... construit de petites pierres quarrées et recouvert en voute avec des dalles de pierre; on assure qu'on n'a rien trouvé dans le quarré de la maçonnerie". Oben an der Ostseite war zu lesen: FVLGVR DIVOM CONDITVM⁴. Es war gewölbt und rechteckig.

c. *Blitzmal von Rom*, in der Nähe der dioklezianischen Thermen im 18. Jahrhundert aufgedeckt. Ein Geistlicher der Compagnia di Gesù verfasste einen Fundbericht, der uns jedenfalls zuverlässige

¹ Not. d. Sc. 1900, 301.

² 1^o. Es ist z.B. nicht zu verstehen, warum „sembra inverosimile che in luogo si frequentato fosse stabilito un comune pozzo d'acqua" (S. 17). 2^o. Wenn der Rand bei der Ausgrabung fehlte, bedeutet dies höchstens, dass dieser Brunnen nicht mehr funktionierte und zugeworfen war. 3^o. Darauf deutet sogar der 'lastrone rotto', mit dem es zugedeckt war. Wie kann ein solcher auf einem Blitzmal liegen, welches sich DU JARDIN als einen offenen Brunnen denkt (während andere — wie MOMMSEN unten — das Blitzmal zwar als mit Erde überdeckt auffassen, jedoch eine Einfriedigung voraussetzen, die obenan offen ist)? 4^o. Wozu dienten die 40 Stufen im Innern sonst als zur Reinigung des Brunnens. Doch nicht um „la pietra fulgurale" hinunterzubringen, wie er meint, und die er unverfroren wiederzuerkennen glaubt in „due masse informi di ferro" und weiteren Eisenfunden. Dagegen deutet der ganze Inhalt von Geschirr, Knochen, Münzen usw. einfach darauf, dass es sich um einen gewöhnlichen Brunnen handelt.

³ MOMMSEN, Ber. sächs. Ges. d. Wiss. 1849, S. 292; Atti dell' acad. Rom. IX 443.

⁴ C. I. L. XII 3048.

Auskunft erteilt mit genügender Deutlichkeit über das Wesentliche der Bauform. Es wurde auch hier ein rechteckiger, *nach allen Seiten geschlossener* Sarg gefunden, der ausgefüllt war mit grossen und kleinen Steinen: „15 palmi in circa terra fu trovata come una gran cassa, formata da grossi pezzi di travertini. Fondo non aveva ma posava sopra un fondamento di sassi fatto con calce. Sopra la cassa nel suo contorno sorgevano quattro muri, i quali dentro chiudevano uno spazio, come gola di cammino aperto; se non in quanto era pieno di terra dentro calata, il quale spaziò perciò veniva ad essere, nel suo perimetro grande quanto quello della cassa. Questo disfatto ed aperta la cassa fu trovata non altro contenere che calcinacci e pietre. Il di fuori era senza veruno ornamento . . .”¹.

Den Gegensatz zu den beiden anderen bildet eine weitere Einzelheit an diesem Mal, die Umhegung, die in Vulci und Nîmes die Inschrift verborgen haben würde. Hier aber trägt eine der Aussenseiten des „Schornsteins“, ganz schlicht und schmucklos, die Inschrift FVLGVR DIVM.

Diese Umhegung nun ist es, die den Kronzeugen darstellt für die puteal-Theorie, weil sie anscheinend die Zeilen des Festus illustriert: *fulgur conditum, quod nefas est integri*. Dagegen ist zu betonen, dass auch dieses Blitzmal ganz unzweideutig mit Steinquadern zugedeckt ist, und in dieser Hinsicht den beiden anderen genau ähnelt. Der Oberbau ändert nichts daran, er schliesst sogar noch mehr ab, indem er nicht *um*, sondern *über* dem Sarge steht. Eine Öffnung ist schlechterdings unmöglich. Keiner hat es gewagt an dem Ausspruch Mommsens zu rütteln: „obwohl also der Sarg selber geschlossen war, bedeckte man denselben nicht mit Erde, sondern liess über ihm eine Öffnung gleich einer Brunnenmündung, das sog. puteal“². Wer diese letzten Worte als richtig betrachtet, nimmt an, dass erstens der Oberbau der vier Mauern die künstliche Nachahmung einer Öffnung bildet (während jeder Vorübergehende den aus Steinquadern geformten Boden sehen konnte), und zweitens, dass eine rechteckige Mündung von 7 zu 5 römischen Palmen³ keine ungewöhnliche Art eines sonst zylinderförmigen puteal ist.

¹ Saggi di dissertazioni ecc. lette pell' Acc. etrusca di Cortona V 160 sqq.; MOMMSEN, l.c. 293; DU JARDIN, Historia IV 696; THULIN 102.

² l.c. 293.

³ Die Ausmasse des Sarges waren 8 röm. Palme in der Länge, 6 in der Breite und 4 in der Höhe. Die Dicke der Mauer rechnen wir zu 1 Palme.

5. *Das puteal des lacus Curtius.* Den fünften und letzten Beweisgrund, das puteal des lacus Curtius¹, wies schon THULIN² ab. Das Puteal des M. Barbatius Pollio mit der Inschrift *M. Barbatius Pollio aed. cur. Iuturnai sacrum rest. puteal* gehört fraglos einem wirklichen Brunnen an.

6. *Schluss.* Fassen wir jetzt das Ergebnis der puteal-Frage zusammen. Aus der Darlegung mag hervorgehen, dass nicht mit soviel Bestimmtheit wie man bisher wohl glaubte, angenommen werden darf, dass, wie bidental, auch das Wort *puteal* eine Bezeichnung eines Blitzmales war. In dieser Bedeutung kommt es weder in der Literatur noch als Inschrift vor. Während bidental jedesmal von Scholiasten sehr ausführlich erklärt wird, fehlt uns in dieser Richtung für puteal jegliche Andeutung. Die vermeintliche Identität vom Puteal Scribonianum mit einem fulgur conditum lässt sich in dem unheilbar verderbten Festus-Text nicht unumstösslich beweisen. Die fünf Argumente, welche diese Ansicht weiter unterstützen sollen, die Umhegung, die Putealia des Libo, Navius und lacus Curtius, und das römische Blitzmal bieten keine überzeugende Gesichtspunkte. Die Beziehung von einem fulgur conditum zu einer *Öffnung* bleibt somit völlig im unklaren.

Eine neue Theorie hat L. DU JARDIN veröffentlicht³, der bidental und puteal nicht nur für identisch hält, sondern sie sogar überhaupt nicht unterscheidet. Laut seiner Auffassung ist ein bidental ein meistens randloser Brunnenschacht, der 9, 14, 20, sogar tiefer als 24 M. sein konnte. Von den etwa 100 Brunnen, die alle⁴ aus republikanischer Zeit datieren, betrachtet er mindestens 35 als bidentalia. Die Art der Gegenstände, die aus dem Inneren zu Tage gefördert wurden, soll zu dem Blitzritual in Bezug stehen: die „grosse e piccole masse di ferro“, die „ascie, scudi, pezzi di legno, di bronzo“ bilden die fulgura condita, eine beinerne Flöte, Steinlampen und eine *acerra* gehören zum Begräbniszeremoniell, Tiergebeine erinnern an das Opfer, und die übrigen Sachen wie eine Isis-Statuette, Gewichte, Münzen, Ringe, Schreibstifte, seien Votivgaben⁵.

¹ Vgl. oben S. 99. ² S. 103.

³ Zuerst in *Historia* IV (1930) 686, 695 für das Puteal A. Navii, dann ein Artikel 'I pozzi della valle del Foro Romano' in *Rendiconti della Pontif. Accad. Rom di Archeol.* Vol. VII, 2 (1932) 129—162.

⁴ BONI *Not. d. Sc.* 1903, S. 130.

⁵ *Rendic. Pont. Acc. l.c.* 151 sqq.

§ 4. Die Inschriften.

Der Hauptwert der Inschriften liegt fast mehr in ihrer Verbreitung im römischen Reich, als in ihrem Inhalt und Alter. Keine lässt sich in republikanischer Zeit ansetzen und obendrein gehören die meisten eher der zweiten als der ersten Hälfte der Kaiserzeit an. Die grössere Anzahl enthält die Worte *fulgur conditum*, während eine Minorität den Unterschied zwischen *fulgur dium* und *fulgur Summani*, der weiter unten¹ besprochen wird, zeigt. Dass das Altertum noch andere Inschriften kannte, könnte hervorgehen aus dem oben S. 95 angeführten Scholion, das *fulgur sacrum conditum* erwähnt. Mehr Bedeutung hat jedoch der Umstand, dass die Inschriften nicht nur in ganz Italien, sondern besonders in Süd-Gallien, und sogar in Spanien und Britannien aufgefunden wurden.

Die Orthographie *fulgur divom* statt *fulgur dium* (Nemausus und am Vallum Hadriani) deutet auf Missbegriff hin oder auf eine bewusste Umdeutung. Es ist darauf hinzuweisen, dass Gallien, wo im 2. und 3. Jahrhundert die Romanisierung am weitesten vorgeschritten war, fast ebensoviel Inschriften aufweisen kann, als Italien selbst.

	<i>C.I.L.</i>	<i>Wortlaut</i>	<i>Fundort</i>
a)	<i>Italia</i>		
V	1965	DE CAELO TACTVM ET CONDITVM	Opitergium
VI	205	FVLGVR DIVM	Roma
VI	206	FVLGVR SVM (manium) CONDIT (um)	Roma
VI	30877	FVLGVR CONDITVM	Roma
VI	30878	FVLGVR DIVM	Roma
VI	30879	FVLGVR SVMMANI	Roma
VI	30880	SVMMANIVM FVLGVR CONDITVM	Roma
IX	1047	FVL(gur) CON(ditum) P(ublice)	Frigentum
X	40	FVLGVR DIVM	Calabria
X	1603	FVLGVS CONDIT	Puteoli
X	6990	FVLGVR CONDITVM	Taormina
X	7015	FVLGVR CONDITVM (fortasse)	Catania
XI	1024	SACRVM PVBLICVM FVLGVRIS	Brixellum
XI	4172	IOVI FVLMINI FVLGVRI TONANTI	Interamna
		Rustius L.f. Aepio pont. ex S.C. dedicavit	

¹ SS. 89, 84.

XIV	245	fulgur in fundo Volusiano arbore fulmine icta conditum est per aedilicios	Ostia
b) Gallia			
XII	1047	FVLGVR CONDITVM	Cabell. terra
XII	1807	IOVI FVLGVRI FVLMINI	
XII	2769	FVLGVR CONDITVM	Laudun.
XII	2888	FVLGVR CONDITVM	Vézenobres
XII	2970	FVLGVR CONDITVM	Argilliers
XII	3023	FVLGVR CONDITVM	Montmirat
XII	3047	FVLGVR DIVOM	Nemausus
XII	3048	FVLGVR DIVOM CONDITVM	Nemausus
XII	3049	FVLGVR CONDITVM DIVOM	Nemausus
XII	4100	FVLGVR CONDITVM	St. Gilles
XII	4219 NDITA ¹	Baeterrae
XIII	1785	FVLGVR CONDITVM	Lugdunum
c) Hispania			
II	2421	CONDITVM SVB (divo ex iussu) IMP CAESARIS (augusti divi f.) PATRIS PATRI(ae pontif. max.) ²	Bracara Augusta
d) Britannia			
VII	561	FVLGVR DIVOM	Hunnum

§ 5. Der getroffene Mensch.

Über die Behandlung des vom Blitz getöteten *Menschen* ist recht wenig überliefert worden. Wenn man dem Persius in dieser Hinsicht Glauben schenken darf, konnte ein tödlich Getroffener ein *bidental* darstellen: *triste iaces evitandumque bidental*. Demzufolge blieben die sterblichen Überreste auf der Stelle liegen und wurden mit den *dispersos fulminis ignes* beerdigt, wie auch Seneca ³ zu entnehmen

¹ Es ist recht fraglich, ob es sich hier um fulgura condita handelt.

² Wahrscheinlich besagt diese I. nur, dass irgend etwas *gestiftet* war. Jedenfalls die Ergänzung SVB *divo* ist ohne allem Grund, da jedes Blitzmal *sub dio* lag.

³ de clem. I 7; vgl. noch n.q. II 59, 12 male scilicet agitur tecum, si cum fulmine conderis.

ist: *ecquis regum erit lutus, cuius non membra haruspices colligant*. Und Plinius¹ betont ausdrücklich, dass die crematio in solchem Falle nicht gestattet sei, wohl aber die humatio: *hominem ita exanimatum cremari fas non est, condi terra religio tradit*².

Das älteste Zeugnis ist in den, dem König Numa zugeschriebenen, sog. *Leges regiae* erhalten worden³:

- a. *si hominem fulminibus occisit, ne supra genua tollito*
- b. *homo si fulmine occisus est, ei iusta nulla fieri oportet.*

Die letzte Zeile verpönte den Verwandten das *iusta facere*, von welchen Handlungen hier wohl besonders die Berührung mit Mund und Hand gemeint sein wird. Was bedeutet aber die erste Zeile mit dem Verbot *supra genua tollere*? Besagt es einfach den Leichman nicht höher als die Kniee der Träger emporzuheben, die den *lectus funebris* forttragen zum Friedhof? Dann wäre dem Erschlagenen ein regelrechtes Begräbnis nicht gestattet. Oder durfte man den Toten nicht bis über die eignen Kniee aufheben? Diese Frage verdient weiteres Interesse, denn eine Antwort kann hier in Ermangelung des Vergleichsmaterials nicht folgen. Augenscheinlich durfte der Körper nicht von der Erde getrennt werden.

Es ist nicht ausgeschlossen, dass diese Bestimmung der *Lex regia* nichts mit dem Ritual des *fulgur condere* zu schaffen hat, und dass

¹ n.h. II 145.

² Mit Vorsicht ist Pseudo-Quintil. declam. 274 LEHNERT zu verwenden, weil dort eine griechische Anschauung sprechen kann: „Quo quis loco fulmine ictus fuerit, eodem sepeliatur“. Vgl. Festus 370 L *statua est ludi eius, qui quondam fulmine ictus in Circo, sepultus est in Ianiculo. cuius ostea . . . intra urbem relata in Volcanali . . . obruta sunt*. Eine ganz andere Auffassung bezeugt ein Scholion zu Persius II 27, welches eine Bestattung für unmöglich hält: *quia fulminati supra terram positi non mandantur sepulturae*. THULIN sieht darin einen griechischen Gedanken (S. 98), es kann jedoch auch einfach aus dem Verse *triste iaces bidental* herausgedeutet sein.

Vgl. noch Ov. Tr. III 5, 7 *ausus es igne Iovis percussum tangere corpus/ et deploratae limen adire domus*; Sen. de ira III 23,6 *inimicitias gessit* (Timagenes) *cum Caesare: nemo amicitiam eius refugit, extimuit, nemo quasi fulguritum refugit*.

³ Festus 190 L; C. G. BRUNS, *Fontes iuris Romani antiqui* S. 8, 3. E. BICKEL hat in „IOVOS in der Lex Regia vom Blitztod“, Rh. Mus. LXXX (1931) 279—298 die Frage wieder aufgerührt, wer oder was das Subjekt sei von *occisit*; SCALIGER schlug statt *fulminibus* *fulmen Iovis* vor und statt *tollito* *tollitor*, BICKEL liest *fulmine Iovos*, weil *Iovos* eine Nominativform sein kann (zustimmend WALDE-HOFMANN, LEW s.v. Juppiter). THULIN behält die handschriftliche Lesart bei, und weist hin auf Ausdrücke wie *si aedes fulminibus attigerit* (S. 100). Das Subjekt wäre hier also „Es“, d.h. „die Macht des Fulgur“.

daher ein vom Blitz erschlagener Mensch in den ältesten Zeiten nicht als ein bidental betrachtet wurde. Denn sonst wäre der Bedarf nach dieser Bestimmung nicht sofort verständlich. Damit würde sich dann zum ersten Mal ein Fall erheben, der eine höchst altertümliche, urrömische Auffassung verrät, und in dem das bisher genannte Blitzritual keine Anwendung fand. Wenn wir den erstgenannten Zitaten Glauben beimessen dürfen, finden wir hier einen Gegensatz zu den Bräuchen in späterer Zeit.

§ 6. Der getroffene Baum.

Auch über die vom Blitz berührten *Bäume* vernehmen wir einiges. In Plautus' *Trinummus* bemüht sich der Sklave Stasimus ein Stück Land als verflucht zu bezeichnen, auf dem weder Tier noch Pflanze gedeiht; er nennt es das *Acheruntis ostium* und *hospitium calamitatis*. Eines der vielen Symptome sei, dass die Hälfte der Bäume vom Blitz getroffen war: *nam fulguritae sunt alternae arbores*¹. Augenscheinlich waren solche Bäume, falls sie am Leben blieben, nicht so gefährlich, dass man auf ihre weitere Dienste verzichtete und sie umhieb. Nur durften, wie es Plinius für den Weinstock und die Haliphloeos bezeugt² die Früchte und das Holz nicht für sakrale Handlungen verwendet werden.

In einem korrupten Vers scheint Lucilius einen Bösewicht durch die Hechel zu ziehen, der sich kein Gewissen daraus macht das Holz solcher Bäume zu verkaufen: *lucorum exauctorem Albanum et fulguritarum arborum*³. Dies erscheint also als ein abscheuliches Geschäft, welches nicht genug zu missbilligen war. Das Holz der heiligen Haine und der *arbores fulguritae* beide trägt ein gefährliches mana, wodurch es untauglich ist für profane Zwecke. Mit Recht können wir den Schluss ziehen, dass beide Baumkategorien in diesem Punkt etwas Gemeinsames aufweisen, weil beiden ein *numen* innewohnte.

Ein ganz besonderer Fall entsteht dann, wenn in einem Haine selbst ein Baum vom Blitz getroffen wird; durch einen glücklichen Zufall kennen wir das kultische Baumzeremoniell der *Fratres Arvales*

¹ Trin. 539.

² n.h. XIV 119 *prolibare diis nefastum habet vina . . . vitis fulmine tactae; XVI 24 (haliphloeos) quin et fulmine saepissime icitur, quamvis altitudine non excellat. ideo ligno eius nec ad sacrificia uti fas habetur.* Zu berücksichtigen ist, dass diese Äusserungen des Plautus und Plinius auf griechische Quellen zurückgehen können.

³ Luc. 644 MARX. Lipsius las statt *exauctorem exactorem*, THULIN fast (S. 86) *exauctor* als *auctor* auf (vgl. Cic., Caec. 27 *auctor fundi*, Thes. L.L. s.v. auctor).

für ihren Hain der Dea Dia. Sobald dort ein Baum durch einen einschlagenden Blitz versengt worden war, entfernten sie ihn aus dem Walde und verbrannten ihn mit Stumpf und Stiel zu Asche¹. Über den Blitz und dessen engere Behandlung wird weiter nicht gesprochen, weder die Pontifices noch die Haruspices sind beteiligt. Offenbar erledigten die Arvales diese Angelegenheit auf ihre eigene Weise. Ob dabei die verheerende Wirkung des Blitzes oder der Schaden, der dem *lucus* zugefügt worden war, mehr ins Gewicht fiel, stehe dahin. Weil aber der Blitz eine gewisse Rolle spielte und weil es sich hier um einen Ritus handelt, der noch im dritten nachchristlichen Jahrhundert üblich war, jedoch, wie WAGENVOORT dargelegt hat², sogar in praeanimistische Zeit zurückreicht, so darf man wenigstens erwägen, ob hier nicht zum zweiten Male der Fall vorliege, in dem das Blitzritual des *fulgur condere* ausgeschlossen ist. Denn sonst, in späterer Zeit und auf profanem Gebiet, war es doch wohl Sitte, wie die Inschrift *fulgur in fundo Volusiano... conditum est...*³ beweist.

Einen anderen recht alten Brauch bildet das *strues ac fertum*-Opfer, das den blitzgetroffenen Bäumen dargebracht wurde. Mit weit grösserer Sicherheit als bei dem Opfer der Arvales dürfen wir hier annehmen, dass es eher dem einschlagenden Blitz galt, als dem beschädigten Baum, dem ja auch andere Ursachen Schaden zufügen konnten. Festus besagt aber nachdrücklich, dass dieses Opfer bei den *arbores fulguritae* verrichtet wurde von einigen den Pontifices untergebenen Dienern, die dann *strufertarii* hiessen, jedoch auch von anderen. Der stark lückenhafte Text lässt vermuten, dass auch Gebete ausgesprochen wurden⁴. Nun gehört das *strues ac fertum*-Opfer

¹ Act. fr. Arv. (HENZEN S. CCXIII sq.) 225 n. Chr.

² H. WAGENVOORT, *Imperium*, Studien over het „mana“-begrip in zede en taal der Romeinen, Amsterdam 1941, SS. 80 sq.; er betrachtet die in den Acta genannten *Deferunda*, *Commolenda* usw. nicht als Sondergötter (Wissowa 25), sondern als Epitheta *des Baumes selbst*: „Eens was er een tijd, dat de priester zijn gebeden — beter: zijn bezweringen — tot den boom, de *arbor deferunda* enz. richtte, zooals dat tegenwoordig bij primitieve volken op dezelfde wijze pleegt te gebeuren“. — Dieselbe Deutung, unabhängig von ihm, bei F. MULLER, in G. v. D. LEEUW u.a., *De Godsdiensten der Wereld II* (Amsterdam 1941), S. 73.

³ C. I. L. XIV 245.

⁴ Festus 376 L (erg. von URSINUS u. MÜLLER) <strufertarios appellabant> *antiqui* ... <ho> *mines con* <ductos mercede, qui ad> *arbores ful* <guritas noxarum com> *missarum* <causa sacrificia quaedam> *strue et* <ferito solennibus verbis f> *aciunt* <„Precor te Iuppi> *ter uti mihi* <volens propitius sies>“. quod n> *ulloetiam* <fiebat

selbst, welches *crebrius ad sacra ferebatur*¹, zu den ältesten Opfergaben. Der Flamen Dialis führte es immer mit sich, auf dem Janus-Altar brannte es, und auch die Fratres Arvales wandten es an. Diese Tatsachen bezeugen sein hohes Alter und seine verschiedenartige Anwendung. Dadurch bleibt die Meinung, dass es im vorliegenden Falle dem Juppiter galt, eine Hypothese an sich², die sich nur durch einen weiteren kultischen Zusammenhang von der Behandlung des Blitzeinschlages mit Juppiter stützen liesse.

Jedenfalls verdient es besondere Aufmerksamkeit dass auch in diesem Fall weder Pontifices noch Haruspices auftreten, und dass Untergebene dazu genügten, dieses wohl häufig vorkommende Ereignis zu sühnen.

Die Ficus Ruminalis auf dem Komitium bezeichnet Plinius³ als *sacra fulgoribus ibi conditis*. Welchen Wert hat diese Notiz? War es ein Sonderfall oder tritt hier der Brauch ans Licht an einem locus fulguritus einen Baum zu pflanzen? Diese Ficus war jedenfalls ein ganz besonderer Baum, dessen Berühmtheit wir in Wundergeschichten bestätigt finden. Ihr gutes Gedeihen war von höchster Bedeutung für die Zukunft des römischen Volkes⁴. Die gesunde Lebenskraft dieser Ficus⁵ scheint schwer im Einklang zu stehen mit der unheilvollen, düsteren Sphäre eines fulgur conditum; mit Recht meint THULIN, dass der Baum selbst nicht vom Blitz getroffen war⁶. Vielleicht beabsichtigte Plinius' Quelle zu erklären, warum der Baum heilig war, und bildet dieses dann nur einen späteren Zusatz. Falls wir hier aber auf etwas Ursprüngliches stossen, bedeutet diese Beziehung des Feigenbaumes zu dem Blitzeinschlag ein uralter Überrest, der vereinzelt dasteht.

adhibito stru>fertario. Pauli exc. 377 strufertarios dicebant, qui quaedam sacrificia ad arbores fulguritas faciebant, a fertio scilicet quodam sacrificii genere.

¹ *Strues*: Festus 408L. *Ferctum*: Pauli exc. 75L; Gell. X 15,14; Ov. F. I. 276. — Vgl. Cato r.r. 134, 2 u. 141,4; WISSOWA, 35 u. Reg.; MARQUARDT-WISS. Röm. Staatsverw. 169.

² Die Ergänzung *precor te Juppiter et cet.* ist ohne Gewähr, weil die handschr. Überlieferung statt *ter uti mihi* eher *ret odet et hat*.

³ n.h. XV 77.

⁴ Tac. A. XIII 58, vgl. Festus 170, 17—20 L donec illa ficus *viveret*, libertatem populi Romani incolumem *mansuram* (erg. v. MÜLLER; PETRIKOVITS, l.c. 43).

⁵ W. FIEDLER (Antiker Wetterzauber 86) nennt den Feigenbaum „blitzgefeit“ und stellt ihn deswegen dem Lorbeer gleich; vgl. Lydus de ost. 45, Geop. XI 2.

⁶ Serv. Aen X 423 gibt nur darin einen Vergleichspunkt, und berechtigt nicht weitere Schlüsse zu ziehen über das Pflanzen eines Baumes (THULIN 111) auf einem Blitzmal.

§ 7. Das Numa-Opfer.

Für den einschlagenden Blitz ist schliesslich das Opfer bekannt, welches bestand aus Zwiebeln, Haaren und kleinen Fischen. Bei Ovid, Plutarch und Arnobius¹, ist es überliefert worden in der Form einer übrigens schelmischen Sage, deren Zweck augenscheinlich war, es als ein Substitutopfer zu deuten. Mit Hilfe der Egeria gelingt es dem König Numa den von ihm eingefangenen Picus und Faunus ein harmloses Mittel zu erpressen um den Blitzeinschlag zu sühnen. „*Da certa piamina*“, fragt er den Juppiter Elicius, der ihm den Auftrag gibt: „*his* (d.h. mit *caepa*, *capilli* und *maena*) *facito mea tela procures*“². Dass dieses Opfer eine historische Tatsache darstellt, mag hervorgehen aus den Worten des Plutarch τὸν ἐπὶ τοῖς κεραυνοῖς . . . καθαρμόν, ὅς ποιεῖται μέχρι νῦν διὰ κρομμύων καὶ τριχῶν καὶ μωνιδῶν. Seine Quelle hat bestimmt eine derartige Äusserung enthalten und auch sonst brauchen wir an der Historicität nicht zu zweifeln, weil gerade dem Ovid, der ein Werk schreibt über die religiösen Feste und Bräuche seines Volkes, nicht zuzutrauen ist, dass er ein stark abweichendes Opfer erwähnt, welches den Römern selbst vollkommen unbekannt sein sollte. Er mag zwar, wie öfters, Sinn und Zweck missverstehen, aber eine Tatsache wie dieses Blitzopfer konnte er weder umformen noch erfinden.

Trotzdem keine anderen Quellen vorliegen, erscheint es dennoch berechtigt diesen sakralen Akt, welchen die Pontifices beim Einschlagen des Blitzes betreuten, als das ursprüngliche, aus ältester Vergangenheit herrührende, echt römische Blitzopfer zu betrachten. Wenn diese Schlussfolgerung die richtige ist, so wird es einleuchten, dass damit das caepa-capilli-maena-Opfer den Angelpunkt bilden soll, um den sich alle weiteren Fragen, die sich mit der urrömischen Bedeutung und Auffassung des Blitzes befassen, gruppieren. Es ist der zentrale Stützpunkt, von dem aus wir auch die Fragen über die andere Behandlungsart des einschlagenden Blitzes betrachten wollen. Die etwaige Deutung dieses Opfers wird zugleich erklären, wie sich die Römer ursprünglich den Blitz dachten, und aus welchen Gründen sie dieses Naturphänomen verehrten.

Leider hat diese Erklärung von der Bedeutung des Opfers als Ganzes und seiner drei unter sich verschiedenen Elementen noch keine erfolgreichen Fortschritte machen können. Die bisherigen

¹ Ov. F. III 285 sqq., das Opfer 339 sqq.; Plut. Numa XV; Arnob. adv. nat. V 1. Ihre Quelle war wohl Valerius Antias.

² Ov. l.c. 333 u. 343.

Versuche stellen sich auf den Standpunkt, dass der Inhalt der Sage Wahrheit enthält, und dass das Opfer *als Ersatz für ein Menschenopfer* gedacht war. S. EITREM, der darüber als Anhänger der animistischen Theorie urteilte ¹, deutet das Opfer als „dem Charakter nach hauptsächlich ein Manenopfer“. Mit dem Opfer des Haares vergleicht er die *manias, mollis pilas, reticula ac strophia*, die den Lares aufgehängt wurden ², von denen die Wolleknäuel und Haarnetze „das Haar representieren“, während der Larenmutter *Mania* dem Orakelspruch des Apollo nach *ut pro capitibus capitibus supplicaretur* statt Menschenköpfe *capita allii et papaveris* ³ geopfert wurden ⁴. Weil nach dem modernen Volksglauben Haaropfer Gewitter hervorrufen, fasst er das Blitzopfer als ein sympathisches Opfer auf, welches das Gewitter beschwichtigt ⁵. Darum handelt es sich bei den Römern jedoch nicht, sondern um einen Gegenakt gegen die Auswirkung des Einschlages. Das Fischopfer möchte er auf gleiche Linie stellen mit der vielleicht griechischen Sitte die Haut eines Flusspferdes oder Seehundes zu vergraben oder aufzuhängen als Schutz gegen die Blitze ⁶. Der Vergleich trifft auch hier gar nicht zu, und vollkommen falsch zieht er den Schluss: „aber wahrscheinlicher ist es doch, dass dieser Juppiter der Blitze die Totenseelen, die ursprünglich Regen und Gewitter sendeten, auch als Empfänger des Blitzopfers verdrängt hat“.

Das Fischopfer hat von ALTHEIM Beachtung gefunden ⁷. Die *Maena* begegnet auch in dem Zauberopfer für die *dea Tacita* ⁸ und dem Gotte *Volcanus* werden *pro animis humanis* Fische geopfert ⁹. Er meint, dass solche Opfer deutlich dem chthonischen Kulte angehören. Und E. TABELING bemerkt, dass die *Maena* auch der *Hekate* heilig war ¹⁰.

Diese Darlegungen und das Vergleichsmaterial berühren jedoch

¹ Opferritus u. Voropfer d. Gr. u. Römer (Skrifter Vidensk. Selsk. i Kristiania, Hist.-Fil. Kl., Bd. I 1915) SS. 370 sqq.

² Varro sat. Sescul. bei Nonius p. 538 u. 542 M (BÜCHELER 463).

³ Macrob. Sat. I 7.34.

⁴ Vgl. über diese Fragen jetzt E. TABELING, *Mater Larum* 16 sqq. (Frankf. Stud. Bd. I 1932.)

⁵ Parallelen bei Plin. n.h. XXVIII 36 sq., XXX 128, XXXVII 157.

⁶ Geop. I 16 u. 14.3.

⁷ Griech. Götter im alten Rom. 174, Anm. 2 (Religionsgesch. Versuche u. Vorarb. XXII, 1 Giessen 1930). Vgl. L. DU JARDIN *Historia* IV 690, Anm. 25.

⁸ Ov. F. II 578.

⁹ Festus 276 L id genus pisciculorum vivorum datur ei deo pro animis humanis; Varro l.l. VI 20 *Volcanalia a Volcano . . . eo die populus pro se in ignem animalia mittit.*

¹⁰ o.c. 77.

nur einen Teil der drei Elemente. Weiter bleibt die Hauptfrage über das Symbolisieren des Menschenopfers, die zuerst untersucht werden sollte, unbesprochen. Denn WISSOWA z. B. hat sich bekanntlich immer dagegen gesträubt, dass es solche Opfer, die erst in späterer Zeit durch symbolische Opfer ersetzt wurden¹, in der ältesten Religion gegeben haben würde. Und noch ohnedies, würde es aber wahrscheinlich sein, dass ein derartiges Opfer dem Blitz galt, der ja selbst, wie schon die Lex regia zeigt, öfters beliebig Menschen erschlug? Das ehemals jeder Blitzeinschlag mittels eines Menschenlebens gesühnt werden sollte, geht doch zu weit.

Noch immer gelten also die Worte des FRAZER²: „The reason for employing these things for such a purpose is as obscure to us as it apparently was to the ancients“. Das Opfer soll, wie wir annehmen, urrömische, d.h. praeanimistische Auffassungen ausdrücken, in denen sich zugleich der altrömische Standpunkt über die Bedeutung des Blitzes widerspiegelt³.

§ 8. Fulgur condere, die Frage.

Jetzt, wo das wichtigste Material behandelt worden ist, scheint es angebracht, auf die mehr prinzipiellen Fragen über Wesen, Hintergrund, Zweck und Herkunft des Rituals näher einzugehen.

Das Ergebnis der vorhergehenden Erörterung fassen wir zuerst mal zusammen. Nicht allzu kühn wäre die Behauptung, dass *bidental* als Ganzes äusserlich und innerlich die Bezeichnung ist für eine vom Blitz getroffene und nach dem Ritual des *fulgur condere* behandelten Stelle, also für ein *fulgur conditum*. Dagegen kann nur mit Hilfe einer Reihe von lose nebeneinander stehenden und an sich oft recht fragwürdigen Hypothesen ausgeführt werden, dass *auch puteal* als Blitzmal galt, welches entweder identisch ist mit *bidental* (MÜLLER-DEECKE), oder zu welchem ein andersartiges, ganz hypothetisches, rein-pontifikales Ritual vorausgesetzt wird (THULIN), zu dem auch das Numa-Opfer hingehören soll.

Die Identität ist widerlegt worden, weil aus keiner Tatsache hervorgeht, dass jedes Blitzmal mit einem zylinderförmigen Brunnenrand umhegt war. Sodann bildet *puteal* eine *zweite Art* Blitzmal.

Als bald kommt die Frage auf, warum es überhaupt zwei Arten

¹ RuK 35 u. 420.

² In seinem Fasti-Kommentar zu der oben angeführten Stelle.

³ Falls der Blitz im urrömischen Sinne dem Gebiet des Chthonisch-Vegetativen angehört, soll auch das Opfer dazu Anhaltspunkte bieten.

geben könnte, von denen bidental etruskischer und puteal römischer Herkunft sein sollte. Wurde der eine Blitzschlag von den Haruspices behandelt, und der andere von den Pontifices? Das argumentum e silentio soll hier doch recht beschweren. Vorausgesetzt, dass das pontifikale Verfahren das ältere ist, so darf es befremden, dass weder von ihrem eigentümlich geformten Blitzmal, noch überhaupt von dem Unterschied der beiden Blitzmale sich, ausser vielleicht dem *foramine caelum patet* bei Festus, nichts in der ganzen literarischen, epigraphischen und archaeologischen Überlieferung abgeklärt hat, während über das bidental ausgiebige Berichte vorliegen.

Es scheint daher, dass, solange sich kein mehr einleuchtendes Beweismaterial hervortut, puteal als Blitzmal wegfallen soll.

Als Handgreifliches für weitere Untersuchung bleiben also übrig das bidental-fulgur conditum und das Numa-Opfer, deren etwaiger Zusammenhang oder Unterschied näher bestimmt werden soll.

Ist das fulgur conditum rein etruskischer Herkunft, dann fragt sich, warum dieser Brauch bei den Römern nahezu einheimisch wurde; ist es von römischer Herkunft, so darf man erwägen, aus welchem Grunde es die etruskischen Priester waren, welche meistens die Ausführung vornahmen.

§ 9. Fulgur condere, sein Wesen.

Das Wesen dieses Brauches ist bisher eindeutig erklärt worden als eine Bestattung, und das Ergebnis des Rituals, das Bidental, als ein Grab des Blitzes. Dies ist wieder ein Erzeugnis der modernen Interpretation, da nur ein einziges, nicht gerade zuverlässiges Scholion das condere mit *sepelire* identifiziert ¹, während alle anderen Aussagen die getroffene Stelle, das fulgur conditum und das bidental, in eine und dieselbe Sphäre rücken, die zwar äusserlich vielleicht den Eindruck macht ² eines Begräbnisaktes und eines Grabes, jedoch trotzdem auf anderen Vorstellungen beruhen kann.

Eine getroffene Stelle, sagt Paulus ³, wird sofort ein *locus religiosus*,

¹ Pseudacro ad Hor. A. P. 471 . . . reliquias fulminis pontifices cum sacrificio *sepeliebant*. Aus den drei Worten reliquias, pontifices (darüber u. S. 127) und sepeliebant geht, unserer Meinung nach, hervor, dass dieses Scholion aus nachantiker Zeit herrührt. Denn Porphyrio zitiert ein folgendes Scholion wörtlich mit aliter: id quod bis fulmine percussum est, bidental appellatur (Über *bis* statt *Iovis* bei Porph. s. Thulin 95).

² Auch bei Hor. A. P. 471, der patries cineres und bidental in einem Atem nennt?

³ Pauli exc. 82 L.

den die Gottheit anscheinend sichselbst widmete. Die Spuren des Blitzes birgt der Etrusker in die Erde, und deckt sie mit einer Schicht Erde ab¹. Bidental hat als Begriffsbestimmungen: quod Iovis fulmine percussus est; locus fulmine tactus et expiatus ove; locus sacro (v.l. secundo) percussus fulmine, qui bidente ab aruspibus consecratur; locus est in quo fulmen est conditum; locus est, ubi publice condebantur a sacerdote fulmina; Tuscorum piacula; quoddam templum quod in eo bidentibus hostiis sacrificaretur². Nach der Auffassung späterer Schriftsteller und Kommentatoren war von einer Bestattung des Blitzes und von einem Grab nicht die Rede, denn in dem Fall wäre es für sie am einfachsten gewesen, die Ausdrücke *sepelire* und *sepulcrum fulminis* zu gebrauchen. Eine andere Frage ist, ob eine Einzelhandlung, z.B. die *aggestio*, eine Parallele findet in der terrae iniectio oder in der glaebae in os iniectio, die im wesentlichen in derselben Uranschauung über die Kraft der Erde wurzeln können³. Dennoch brauchen die Auffassungen, die zum condere des fulgur führten, sich in keiner weiteren Hinsicht mit denen über Grab und Tod zu berühren. Erstens ist es gar nicht sicher, dass fulgur condere ein römischer Brauch war (vielmehr ein etruskischer), und zweitens würde die Bestattung einen tatsächlichen Tod des Blitzes voraussetzen, über welchen einstweilen, mit Rücksicht auf die wenig erforschte römische Vorstellungswelt von Tod und Todeszeremonien, jede Spekulation ergebnislos scheint.

Der kardinale Punkt dieser Frage ist: hat das Verbum *condere* in dem Ausdruck *fulgur condere* die sekundäre Bedeutung „sepelire“, wie in *condere membra, ossa*⁴, oder nur seine primäre Bedeutung, die Paulus umschreibt mit den Worten: *condere proprie est in unum et interiorem locum dare ad custodiam faciliorem*⁵. Gegen das Erste

¹ Schol. Pers. II 26; Luc. I 606.; Schol. Juv. VI 587; Luc. VIII 864. Oben S. 95.

² Bzw. Porph. Hor. A. P. 471; Fronto de diff. voc. 523 KEIL; Schol. Pers. II 27; Pseudacro Hor. l.c.; Apul. de deo Socr. c. 7; Pauli exc. 30 L.

³ Über diese Art von Vergraben H. WAGENVOORT, Imperium 30 sqq.

⁴ Cfr. Enn. Ann. 139 *condebat membra sepulcro*; Verg. A. V 48 *reliquias divinique ossa parentis/condidimus terra*, X 558 *non te optima mater/condet humi patrioque onerabit membra sepulcro*, III 68 *animam(que) sepulcro/condimus*, VI 152 *hunc... conde sepulcro*; Dig. XI 8.5 *si in eo monumento, quod imperfectum esse dicitur, reliquiae hominis conditae sunt*. Weitere Stellen Thes. L. L. IV 151, 1—58.

⁵ Und hinzufügt: *quod verbum nunc significat conscribere, nunc facere, nunc componere et instruere*, 36 L; cf. 49 L *condere componere*. ERNOUT-MILLET, Dict. ét.: „mettre ensemble, réunir (les choses éparées)“. Thes. L. L. IV 148; in locum conferre, colligere.

spricht, dass *condere*, „begraben“, selten absolut vorkommt, und meistens eine Apposition wie (*in*) *sepulcro, terrā, humo*, usw. hat. Ferner ist damit im Grunde doch nichts anderes gemeint, als dass nach der *crematio* die Gebeine zusammengelegt wurden. Jedenfalls weist *condere* eher darauf hin als auf die Handlung der *aggestio*, auf die Beerdigung. Es hat also den Anschein, als ob *fulgur condere* nicht auf das Begraben deutet als auf das Hauptelement des Rituals, das Verschütten mit Erde oder Rasen, sondern auf das Zusammenlesen der zerstreuten Steine, die noch die Spuren des Blitzfeuers aufweisen. Denn aus nichts geht hervor, dass sie *tief* eingegraben wurden in eine dazu eigens gemachten Grube: von keinem der drei aufgefundenen Blitzmäler steht hinlänglich fest, dass sie sich unter der Erdoberfläche befanden; die Beschreibung der Scholiasten spricht gar nicht von einer Grube, sondern nur von einer Schicht Erde oder Rasen, die über die Steine angebracht wurden.

§ 10. *Fulgur condere*, sein Hintergrund.

Welche Vorstellungen über den Blitz das Ritual als Hintergrund hatte, ist eine Frage an sich, wozu noch keine positive Erörterung geliefert worden ist. Weil sie wieder zusammenhängt mit der nächsten über die Herkunft, erübrigt es sich, auf Anschauungen hinzuweisen, die ein anscheinend anderes Bild zeigen.

Welchen Sinn haben die Steine, die am Anfang des Rituals gesammelt wurden? Die antiken Interpreten deuten sie als *fulmina transfigurata in lapides*, oder als *dispersos ignes*. Bilden sie den Blitz, der als Stein herunterfällt oder der sich erst nachher in den Steinen verkörperte, oder bekamen sie einen besonderen Wert dadurch dass die Berührung des Feuers sich tatsächlich als schwarze Brandspuren an ihnen zeigte?

Der Blitz als Stein, oder der steingewordene Blitz, ist eine Vorstellung, die in fast allen Ländern Europas vorkommt und auch anderswo stark verbreitet ist ¹. Zwar lässt sie sich im neuzeitlichen Aberglauben geläufig nachweisen, ob sie hingegen auch schon im Altertum vorherrschte, möchten wir dahingestellt sein lassen ². Den

¹ Eine wichtige Sammlung wertvollen Materials, das leider oft unkritisch verwertet worden ist, bei CHR. BLINKENBERG, *The Thunderweapon in Religion and Folklore, A Study in compar. Archaeology* (Cambridge, 1911), Ch. X. Sources (SS. 68—122). Die Quellen gehören mit geringer Ausnahme zum 18. u. 19. Jhrh.

² Grundsätzliches zur Frage des Alters lieferte HAMMARSTEDT, *Reallex. d. Vorgesch.*, s.v. Donnerkeil, mit weiterer Lit. (II 444 sqq.). Vgl. auch II 448,

Donnerkeil stellen kugel-, beil-, meißel-, pfeilförmige Steine und Fossile (Belemniten, Echinoiden) dar; er wird gerne an getroffenen Stellen aufgefunden oder ausgegraben, weil ein solcher Stein apotropäischen Charakter hat. Der Donnerkeil schützt allgemein vor dem Blitz, und hängt darum unter dem Dach; er heilt aber auch Krankheiten bei Mensch und Vieh ¹, die ihn daher oft als Amulett tragen ². Der Aberglaube will, dass der Donnerkeil sieben Faden tief in die Erde hineinschlägt, jedes Jahr einen Faden emporsteigt, und nach sieben Jahren, sieben Monaten, und sieben Tagen zum Vorschein kommt ³. Hinsichtlich der alten Römer teilt die Überlieferung keine analoge Anschauung mit, auch nicht als Plinius sagt (*fulmen*, also

s.v. Doppelaxt, wo E. UNGER zeigt, dass dieser im Westen nicht häufig vorkommt.

Sogar wenn im allgemeinen die Funktion des Beiles als Symbol des Blitzes bewiesen wäre, würde es für Italien noch gar nicht zutreffen, weil es dort anscheinend überhaupt nicht als Fetisch oder Attribut vorkommt, und besonders zu dem italischen Blitz in keiner Beziehung steht. — Es liegt ausserhalb unsrer Befugnis zu beurteilen, ob der Hethitergott *Teschub* das Beil als Zeichen des Blitzes führt, wenn er zugleich in der anderen Hand den dreizackigen Blitz trägt (Vgl. BLINKENBERG, o.c. 24 sqq. mit Abb.). Aber dort, wo das Beil die Hauptwaffe war, wurde es auch einem Gott als Attribut gegeben (Zeus Labraunda o. Stratios), und es stellt eine *spätere Entwicklung* dar, wenn es, sobald dieser Gott zum Himmels-gott geworden ist, als Symbol der Blitzwaffe gilt (Juppiter Dolichenus). Auch ist es vorläufig nutzlos, dem kretischen Doppelbeil diesen ursprünglichen Sinn beizumessen (BLINKENBERG, 17 sqq.; vgl. W. B. KRISTENSEN, Meded. Kon. Akad. v. Wet., Afd. Lett., Dl. 74 1932, SS. 26 sq.). Dass *Amphitruon*, das Zeusepitheton, als der „nach beiden Seiten durchbohrende“ diese Bedeutung gerade dem Doppelbeil entnommen haben soll (H. USENER, Rh. Mus. LX 20), ist mindestens zweifelhaft. Über die Doppelaxt bei den Griechen bemerkt jetzt M. P. NILSSON, Gesch. d. griech. Rel. I (1941) 257: „Da die Deutung der Doppelaxt als der Blitzwaffe der Analyse der Denkmäler nicht standhält, muss man eine andere suchen, die dazu besser passt“ (vgl. auch S. 187). J. DE VRIES (Altgerm. Religionsgesch. I 119—121) bestreitet die Auffassung für die beilschwingenden Götter auf den schwedischen Felszeichnungen (dort auch weitere Lit. zur Frage). Und H. REICHELT hat in seinem Aufsatz „Der steinerne Himmel“, Indogerm. Forsch. 32 (1913) 44 sq. dargelegt, dass Indras Steinkeil urspr. nur ein Haukeil war, und dass dieser erst, als Indra zum Blitz- und Donnergott geworden war, die Bedeutung Blitz- oder Schleuderstein bekam. — Besonders in diesem Licht fragt es sich, ob KRISTENSEN (l.c. 27) mit Recht behauptet, dass die Beile in den römischen Fasces den Blitz des Juppiter darstellen.

¹ Vgl. den *lapis aetites* Plin. n.h. X 12.

² Über Thors Hammer als Amulett s. J. DE VRIES, o.c. II § 185.

³ BLINKENBERG nennt diese Auffassung für Nyland, Pommern, Elsass, Schlesien, Schwabenland, Westfalen, Mecklenburg, Siebenbürgen., Litauen (7 Tage), Mähren, die Klein-Russen, Pyreneen, Gironde, Aveyron, Fayal (wer auf die Stelle tritt, wird getötet), Friaul, Sardinien, Griechenland (40 Tage), auch für Burma (1 bis 3 Jahre), China (9 Jahre), Goldküste (Aschanti).

nicht ein Stein) *nec umquam quinque altius pedibus descendit in terram* ¹. Die Möglichkeit dazu verringert sich auch erheblich, wenn man die Ausdrücke in Betracht zieht, welche die lateinische Sprache verwendet für „vom Blitz getroffen werden“: *de caelo tangi, de caelo ici* ². Zumal der erste deutet auf eine Berührung des Blitzfeuers, die ein gefährliches Mana überträgt, wozu man sich die Bedeutung des *tangere* erinnern soll, die es z.B. hat in *tangere aram, tangere terram*, und überhaupt die Funktion der Berührung in römischen Bräuchen ³. Weil die Ausdrücke hunderte Male vorkommen, wird es kein Zufall sein, dass darin niemals von einem *Stein* die Rede ist. Die römischen Vorstellungen scheinen in dieser Hinsicht andersartig zu sein.

In der modernen Volkskunde gelten die Donnerkeile im wesentlichen *nicht* als gefährlich ⁴, sondern im Gegenteil als ausserordentlich heilsam

¹ n.h. II 146; dass. Lydus de ost. 45. Vgl. BLINKENBERG 109. — Dagegen wirft der Kaiser Caligula einen Stein um den Blitz nachzuahmen (Dio Cass. LIX 28.6). Als Galba in Spanien kommt, non multo post in Cantabriae lacum fulmen decidit, repertaque sunt XII securae, haud ambiguum imperii signum (Suet. Galba 8). Vgl. damit Plin. n.h. XXXVII 135 Sotacus et alia duo genera fecit cerauniae, nigras rubentisque, similes eas esse securibus . . . ; faciunt et aliam raram admodum Magorum stadiis expetitam, quoniam non aliubi inveniatur quam in loco fulmine icto. — Über die *cerauniae* (gemmae) ib. c. 134, über die ombria c. 176. Vgl. Isid. etym. XIV 8.12, XIII 9.1, XVI 13.5; Sidon. carm. V 52 sqq.; Damigeron de lapid. 12 (in Spicileg. Solesm. compl. Sanct. Patrum ed. J. B. PITRA III 324 sqq.).

Einen Anhaltspunkt für echt römische Anschauungen bieten diese Tatsachen nicht. Die Auffassung des Lukan-Scholiasten (ad VIII 864) plerumque, inquit, qui in Capitolio numquam voluerunt sacrificia celebrare, *venerantur et colunt saxum* in quo fulmen a Tuscis fuerit inclusum, hat wohl nur den Wert einer persönlichen Meinung.

² si de caelo villa tacta siet, Cato agr. 14.3; statua Romae . . . de caelo tacta est. Ann. max. ap. Gell. XIII 15.1; Cic. div I 92; si tactum aliquid erit de caelo, ib. II 149; tacta de caelo multa Liv. XXV 7.7; multis locis murum de caelo tactum ib. XXIX 14.3.

de caelo ici, e caelo ici, fulmine ici, fulgure ici s. Thes. L. L. VII, 1 160, 54 sqq.

³ Ausf. H. WAGENVOORT, Imperium, s. Register.

⁴ Ob sie als gefährlich gelten (*tabu*), wenn sie an unzugänglichen Stellen im Haus (in der Mauer, unter dem Boden, Schwelle, Bett. u.a.) geborgen sind (BLINKENBERG 33), wagen wir nicht zu entscheiden. In Calabrien berührt der Bauer den Stein aus Furcht nicht, wenn er einen findet (Arch. f. Anthrop. XIII 336). Der Stein von Chaize-le-Vicomte (Vendée) braucht noch kein Donnerstein zu sein: il existe à Ch., à l'entrée d'une prairie éloignée de toute habitation une pierre que l'on prétend être tombée du ciel. Ayant la forme d'une boule, de mémoire d'homme, elle n'a jamais été déplacée, celui qui se chargerait de cette besogne devant mourir (Rev. trad. pop. XXI 171). Weitere Beispiele liegen bei BLINKENBERG nicht vor.

und glückbringend für Besitzer und Träger. Ohne dass wir diesen schroffen Gegensatz zu dem aperten Tabu-Charakter der dispersi-ignes weiter berücksichtigen, soll, weil überhaupt moderne Vorstellungen im Aberglauben nichts Ähnliches in 'älteren Zeiten voraussetzen brauchen, die Frage offen bleiben, inwiefern die zusammengelegten Steine den versteinerten Blitz darstellen.

Eine andere Möglichkeit ist, dass Steine, die vor dem Einschlag schon an der Stelle lagen, oder vom zersprengten Felsenboden herührten, genau so betrachtet wurden wie die getroffenen Menschen und Bäume. Sie wurden durch den Blitz, man könnte fast sagen, mit einer elektrischen Spannung geladen, und dieser Zustand machte ihre Isolierung als Kraftzentrum des höchst gefährlichen Mana (es tötete sogar Pflanz und Tier) recht erwünscht.

Welchen Sinn hat das Bedecken mit Erde oder Rasen? Locum aggestione consecratum facit, sagte das Scholion zu Juvenal (VI 587), *datque locis numen* Lukan. Es verlieh der Stelle Heiligkeit, es stellte sie unter den Bann des Tabu. Der Mensch durfte sie weder betreten noch ansehen ¹. Die Frage drängt sich auf, warum es eben die Erde war, die dem locus fulguritus dieses „Zutritt verboten“ gab. Wahrscheinlicher waren es, wie wir annahmen, die Steine, die ihn mit diesem Charakter prägten, und verstärkte die Erdschicht den Grad der Heiligkeit, die dann nur eine Nebenbedeutung hat. Wir sahen freilich oben S. 107, dass an den aufgefundenen Blitzmälern die Erd- oder Rasenschicht in der Kaiserzeit ganz oder teilweise ersetzt war durch eine Steinplatte. Für den ursprünglichen Sinn kann man, weil Lukan von *inclusum Tusco . . caespitem fulmen* spricht, denken an den analogen Brauch, welcher *arae temporales* durch Rasenstücke weihte. H. WAGENVOORT ² hat gezeigt, dass, wie in den *verbenae*, die an der heiligen Arx gepfückt wurden, auch ein Rasenaltar sein heiliges Wesen aus der frischen Urkraft der Rasenklumpen empfing. Der Rasen verstärkte dann das Mana der Stelle, und führte jedenfalls nicht das böse Tabu herbei. Damit scheint bestätigt, dass von einer formellen Bestattung nicht die Rede war.

Welchen Sinn das Opfer der bidens ovis hatte, welches nach einigen Scholien dargebracht wurde, lässt sich recht schwierig bestimmen.

¹ bidental locus . . quem calcare nefas est (Schol. Pers. II 27); hoc modo contacta loca nec intueri nec calcari debere fulgurales pronuntiant libri (Amm. Marc. XXIII 5.12).

² Imperium, 21 sqq. über *verbenae* u. *sagmina*, 29 über das Altar (Verg. Aen. III 204 *viridi . . caespitem/ sacraverat aras* u. Servius dazu; Hor. Carm. I 19.13 *hic vivum mihi caespitem, hic/ verbenas pueri ponite*).

War die bidens, wie THULIN annimmt¹, bloss eine allgemeine Opfergabe oder ein Piacularopfer ohne weiteres? In § 12 werden wir über ihre etwaige Sonderbedeutung handeln.

§ 11. Fulgur condere, sein Zweck.

Welchen Zweck hatte das Ritual, und warum wurde ein bleibendes Mal geschaffen? Um „den getroffenen Ort zu reinigen“, sagt THULIN², um „die Spuren des Schreckzeichens oder das Schreckzeichen selbst“ zu beseitigen, meint WÜLKER³. Eine solche Antwort übersieht jedoch die Frage, *was* denn eigentlich gereinigt und *was* beseitigt wurde.

Nachdem die Spuren der Blitzwirkung an einer x-beliebigen Stelle sichtbar geworden sind, verliert diese ihren bisher profanen Charakter, wird dem Verkehr entzogen und empfängt obendrein eine sakrale Behandlung, die sie gänzlich unnahbar macht. Was auch das ganze Ritual bezweckt haben mag, die engere Behandlung der Stelle und die Herstellung eines Males darf kaum als ein Reinigungsakt oder als eine Sühnung betrachtet werden, denn von einer „Lösung eines Tabu“ oder von der „Wiederherstellung des mana-Gleichgewichtes“, also von einer *expiatio* nach *römischer* Ansicht kann hier nicht die Rede sein⁴.

Welcher war sein Zweck? War es Eigentum des Blitznumen, das an dieser Stelle verehrt wurde⁵? Stellt es also ein *templum* oder eine

¹ SS. 97, 104.

² S. 92; mit „Ort“ meint er nicht die Umgebung, sondern die Stelle. Trotzdem gibt er S. 94 zu: „Es gab Blitze, die nicht völlig gesühnt, Blitzgräber, die nicht ganz vom Banne des Gottes gelöst werden konnten“.

³ Prodigienwesen 39. Das trifft allerdings zu für Missgeburten, die getötet und verbrannt, Zwitter die ins Meer versenkt wurden, jedoch nicht für den Blitz, der *nicht* fortgeschafft wurde. Insoweit der Einschlag als *prodigium* galt, wird er *zusammen* mit den anderen Schreckzeichen gesühnt durch die allgemeine Sühnmittel (sehr deutlich Liv. XXXIX 22.4, wo die schon angeordnete supplicatio um einen Tag verlängert wird).

⁴ Die *expiatio* findet statt durch ein *piaculum*, und die Piacularopfer „dienen der Lösung eines Tabu, das wegen einer Befleckung, einer Unterlassung oder eines Verstosses gegen Sätze des 'ius sacrum' auf jemand liegt“, K. LATTE, PW IX 1118; vgl. WISSOWA RuK 392 sqq., MARQUARDT-WISSOWA, Röm. Staatsverwaltung III 257 sqq. WAGENVOORT, o.c. 144 bestimmt die *expiatio* mit „Beseitigung des Tabu-Frevels, Wiederherstellung des *mana*-Gleichgewichtes“, und *piaculum* mit „Mittel der Beseitigung, oder der Tabu-Frevel selbst“.

⁵ Schol. ad Luc. VIII 863 . . . *venerantur et colunt saxum . . . ut Iovis in Capitolio quasi auro violatus sit non colebatur, cum in Tuscia eius fulmen colatur quasi apus pauperes . . . ut qui diis Capitolii tura non incenderint, idem fulmen ritu Tuscorum conditum adorent*; Schol. Pers. II 27 *sacro fulmine* (v.l. für *secundo*, das keinen Sinn hat); Schol. Luc. I 606 *est autem in his locis, ubi F.S.C. videris scriptum, i.e. fulmen sacrum conditum*. Vgl. C. I. L. XI 1024 SACRVM PVBLICVM FVLGVRIS.

ara dar? Von einer direkten kultischen Verehrung an diesen Mälern, die in diesem Fall eine Art *templum*¹ oder *ara*² darstellen würden, fehlt jedoch jede Spur. Die richtige Erklärung scheint näher zu rücken, wenn man ausgeht von dem Tabu-Zustand, in dem sich die getroffene Stelle befindet. Die Funktion der Rasenschicht ist nicht diesen Zustand zu schwächen oder zu neutralisieren, sondern ihn bleibend zu erhalten.

§ 12. Fulgur condere, seine Herkunft.

Jetzt soll auch die heikle Frage über die Herkunft zur Diskussion gelangen³. Stammt dieser gewiss uralte Brauch, an der getroffenen Stelle mit ausführlichen rituellen Zeremonien ein bleibendes Mal herzustellen, aus Etrurien oder aus Rom selbst? Von den etruskischen Verhältnissen ist in dieser Hinsicht nichts bekannt, von der Reaktion der Römer auf einen beliebigen Einschlag lässt sich nur zögernd etwas vermuten auf Grund des Zwiebel-Haar-Fisch-Opfers.

Das hypothetische *puteal*, welches auch ein *fulgur conditum* enthalten soll, ist eine Stütze für das Bestreben, um eine echt römische kultische Behandlung zu erkennen, die sich jedoch nur in der Form des *Males* (das *foramen*) unterscheidet von dem Verfahren, welches unsere Quellen fast einstimmig als in Etrurien beheimatet erklären. Wenn in Rom zwei ähnliche oder verschiedene kultische Behandlungen üblich waren, die beide die Stelle von dem Verkehr absondern, und bzw. vom römischen und vom etruskischen Priester⁴ ausgeführt wurden, so fragt es sich sofort, *welche Umstände* es überhaupt erforderlich machten, einen etruskischen Priester herbeizuschaffen, *während anscheinend der römische das Gleiche tun konnte*, und ferner, aus welchen Gründen das *condere* in historischer Zeit offenbar derart allgemein den *Haruspices* überlassen wurde, dass unsere Überlieferung von einer eigenen römischen Behandlung nichts mehr weiss.

Auch darf es befremden, dass ein römisches Blitzmal, wenigstens in später Zeit, nie mit irgendeiner blitzschleudernden Gottheit in Verbindung steht⁵.

¹ Pauli exc. 30 L *bidental dicebant quoddam templum*.

² An sich ist die Idee nicht neu: SALMASIUS hielt das *puteal* für eine *ara* und ein *saeptum* (MÜLLER-DEECKE, Etr. II 173 sq.).

³ THULIN sieht sie S. 100 als „einander sehr ähnlich“.

⁴ RuK 546, Anm. 4.

⁵ Vgl. den heiligen Stein, der *Juppiter Lapis* heisst, die heilige *Fagus* des *Juppiter Fagutalis*, die heilige Eiche des *Juppiter Feretrius*, die heiligen Haine, in denen urspr. ein unpersönliches Numen waltete u. dgl. Dass der *hypaethrale* Bau der *Juppiter Fulgur-* und *Dius Fidius-Tempel* zusammenhängen könnte mit dem (*putealförmigen*) *Blitzmal*, möchten wir ohne weiteres zurückweisen.

Auf das Problem würde ein anderes Licht fallen, sobald der *mana*-Begriff, mit dessen Hilfe vielleicht das Ritual zu erklären wäre, sich für etruskische kultische Handlungen wesensfremd zeigt. Es bleibt also in der Mitte, ob das *fulgur condere* sich zurückführen lässt auf urrömische Anschauungen, oder ob es eine römische Gewohnheit war, einen *locus fulguritus* von dem Verkehr abzusondern und auf ihn ein uns weiter völlig unbekanntes Ritual anzuwenden.

Betrachten wir jetzt die andere Seite der Alternative. Es ist zuerst zu betonen, dass die Einmischung fremder Priester in eine religiöse Angelegenheit etwas Einzigartiges darstellt. „Nicht in der Darbietung eigenartiger, ihrer heimischen Religionsübung entlehnter Sühnmittel für den durch Blitz oder Wunderzeichen kundgegebenen göttlichen Zorn liegt die Bedeutung der Kunst der Haruspices, sondern in der Aufklärung über die Bedeutung dieser Äusserung einer höheren Macht und über die durch sie gegebenen Vorverkündigungen zukünftiger Geschehnisse“¹. Das scheint im allgemeinen richtig zu sein. Indes braucht es kein Axioma zu bilden, kraft dessen man das Herrichten des Blitzmales eindeutig dem *ritus Romanus* zuschreiben müsste, wenigstens lässt sich mit Wissowa nicht kategorisch aussagen: „aber abweichend von der Praxis der Sibyllenausleger verlangen sie niemals die Reception etruskischer Gottheiten oder die Ausführung von Kult-handlungen *Etrusco ritu*, sondern durchweg nur Darbietungen an bereits anerkannte Gottheiten und in den üblichen Formen, je nach der Eigenart der beteiligten Götter im altrömischen oder im griechischen Ritus; daher haben sie auch mit der Vollziehung der durch ihr Gutachten empfohlenen Handlungen nichts zu tun, sondern diese erfolgt durch die zuständigen Staatspriester“². Denn gerade diese letzte Bemerkung führt zu dem Streitpunkt, ob es lediglich die Haruspices waren, die sich an dem *fulgur condere* beteiligten, wie die Mehrheit der Quellen aussagt. Aber zwei Mal sprechen die Scholien vom *pontifex*, ein Mal von *sacerdos*, und ein Mal von *augures vel haruspices*. Wir wollen uns nicht damit begnügen uns auf THULIN zu berufen, der den Gebrauch dieser Worte als durchaus irrtümlich kennzeichnet³, oder

¹ WISSOWA, RuK 544.

² ib. 546.

³ Zu *pontifex* (Schol. Iuv. VI 587) vgl. Thulin S. 100, wo er darauf hinweist, dass „Juvenal selbst hier von dem Haruspex spricht und der Scholiast Luc. I 606 zitiert“; zu *sacerdos* (Pseudacro Hor. A P 471) S. 95, wo er mit Recht einen Anklang an die späteren *sacerdotes bidentales* (unten S. 147) vermutet; zu *augures* (Schol. Pers. II 26) S. 92, Anm. 2 (zu dem Verdrängen der *augures* von den Haruspices vgl. Wissowa S. 548). — Über die Aufgabe des Pontifex vgl. weiter die unten folgende Livius-Stelle I 20, 7, Müller-Deecke II 176, Anm. 62 i.f., Wissowa 546, Anm. 4.

auf die immer wachsende Bedeutung des Haruspex in Rom, aus welcher hervorgehen möge, dass er in späten Zeiten leicht mit römischen Priestern verwechselt werden konnte, sondern die Möglichkeit anerkennen, dass die allgemeine Leitung dem Pontifex zustand, trotzdem die Betreuung des Rituals und des Blitzmals in den Händen der etruskischen Priester lag. Das würde dennoch gewiss eine Ausnahme sein und dieselbe Frage, die wir bezüglich ihres Anteils an einen ritus Romanus stellten, drängt sich hier um so mehr auf: aus welchen Gründen und in welchen Fällen pflegten die Römer die Behandlung eines Blitzeinschlages den Haruspices zu überlassen?

Die Antwort möchten wir suchen in dem Charakter der ausserordentlichen Wirkung, die bestimmte Einschläge auf das religiöse Bewusstsein der Römer ausübten. Man hat bisher entweder jeden Blitzschlag als *prodigium* gedeutet ¹, oder wenigstens die als *prodigia* aufgefassten rituell bestattet gedacht ². Das wird kaum richtig sein. Nicht jedes Treffen irgendwo in der Stadt oder draussen auf dem Lande wird die Gemüter gleichermassen in Berührung gebracht haben, sondern nur dann besonders, wenn der Blitz einen *locus publicus* oder *locus sacer* traf. Man kann sich leicht denken, dass in diesen beiden Fällen der Pontifex zu Rate gezogen wurde, und dieser darauf bestimmte, inwiefern die getroffenen Stelle zu jenen Kategorien hingehörte. Falls sozusagen eine wichtige „Lebensader“ des Stadtstaates berührt war, so stand ihm die Entscheidung zu (wobei er sich gewiss durch die allgemeine Lage und Stimmung der Mitbürger führen liess), ob der Einschlag als *prodigium* galt oder nicht ³.

Wie der Blitzschlag an sich in einer geheiligten Stätte, wie in einem Tempel, einem Hain usw. behandelt wurde, entzieht sich unserer Kenntnis ⁴. THULIN hält hier das *fulgur condere* für unmöglich und sieht in diesen oft vorkommenden Fällen die ursprüngliche Veranlassung zu den *senatusconsulta*, die eine allgemeine Sühnung anordneten ⁵. WISSOWA dagegen nimmt eine solche *procuratio* nur an für die Einschläge *in loco publico* ⁶. Wir lassen diese Frage weiter offen, stellen indes fest, dass ein *bidental* nicht an jeder getroffenen Stelle errichtet wurde, sondern hauptsächlich an durch ihre Lage in der

¹ MÜLLER-DEECKE, II 173; MARQUARDT-WISS., Röm. Staatsverw. III 262; WÜLKER, Prodigienwesen, 30, 39, 41.

² THULIN 53, 93, 111.

³ In dieser Weise verstehen wir Liv. I 20, 7 *ut idem pontifex edoceret, quaeque prodigia fulminibus aliove quo visu missa susciperentur atque curarentur.*

⁴ Über den *lucus* der Fratres Arvales, vgl. o. S. 113.

⁵ S. 111, vgl. 73.

⁶ S. 122.

Stadt besonders bedeutsamen Stellen, die also wahrscheinlich getroffen waren durch, was die *disciplina etrusca* nennt, *fulmina regia*¹ und *publica*².

Das Treffen einer beliebigen Stelle bedeutete ursprünglich wohl nur eine Störung des Gleichgewichtes zwischen den Menschen und den ihn umringenden numinösen Mächten, die sich wiederherstellen liess durch eine geringfügige kultische Handlung. Erst nachher, als das Numen plastische Formen angenommen hatte, und man sprechen konnte von dem 'Zorn der Götter', welcher sich in dem Schleudern des Blitzes bekundete, wuchs die Bedeutung dieses Störungsaktes, falls es einschlug in eine für den Verkehr, die Befestigung oder aus sonstigen Gründen wichtige Stelle innerhalb der Stadt, ins Unermessliche. Sie galt unter dem Druck der Zeiten als *prodigium*, d.h. der Blitzschlag war von einer ungünstigen Vorbedeutung für das allgemeine Wohl des römischen Staates³. Dann⁴ schlug der Pontifex dem Senat eine *Procuratio* vor um die drohende Gefahr abzulenken und das gute Einvernehmen mit den Numina wiederherzustellen⁵. Der Zweck ist also jetzt ein zwiefacher, und gerade das neu hinzugetretene Element der *Vorbedeutung* soll hier unsere Aufmerksamkeit haben, denn es forderte wieder zwei Dinge: *erstens* die *Deutung* des Blitzschlages, wobei die Art der getroffenen Stelle als Leitfaden diente, *zweitens* eine Angabe kultischer oder andersartiger *Massnahmen*, die das herannahende Übel noch rechtzeitig beseitigen⁶ sollten.

Es ist ohne weiteres verständlich, dass in Rom selbst für die Erledigung einer solchen doppelten Aufgabe sich keine Instanz berufen fühlte, aber dass sie ein für allemal ausschliesslich den Haruspices

¹ THULIN 70 sqq. Sen. n.q. II 49: *regalia, cum forum tangitur vel comitium vel principalia urbis liberae loca, quorum significatio regnum civitati minatur.*

² THULIN 81 sq. Sen. n.q. II 48, 1 *publica ultra tricesimum posse differri*; Plin. n.h. II 139 *publica non ultra tricesimum praeterquam in deductione oppidi*. Schlag der Blitz in ein Privathaus oder Privatbesitz ein, dann konnte er je nach Bedarf als *fulmen privatum* gedeutet werden (das einzige Beispiel Liv. XLIII 13. 6).

³ Vgl. Liv. XXVIII 27.16.

⁴ Die technische Frage des Herganges lassen wir übrigens ausser Betracht. Vgl. WISSOWA S. 391 mit weiterer Lit.

⁵ Vgl. Festus 286 L < *procuraciones . . sacra . .* > *appellantur, quae fulg* < *uritis locis, quo fulmina sunt con* > *iecta, depellendorum* < *malorum et procuraciones* > *bonorum causa fiunt.*

⁶ Oder es mit einem beneidenswerten 'après nous le déluge' für die Zeit von dreissig Jahren aufzuschieben, um es offenbar der nächsten Generation aufzubürden!

zustand, da diese ihre Kenntnis, ihre Erfahrung und ihre Zuverlässigkeit gerade für Geschehnisse dieser Art bewiesen hatten. Und das war nicht so schwierig, denn Etruria de caelo tacta scientissime animadvertit eademque interpretatur, quid quibus ostendatur monstris atque portentis, besagt uns Cicero ¹, der in staunender Bewunderung für die Haruspices begeistert ausruft: utar igitur nec adducar (sc. ut credam) aut in extis totam Etruriam delirare aut eandem gentem in fulgoribus errare aut fallaciter portenta interpretari.

Es fand meistens eine *procuratio* statt, wenn sich in einem bestimmten Zeitraum mehrere Schreckzeichen kundgaben, wozu der Senat alsdann die 'Chaldaeer Italiens' kommen lassen konnte, anfangs aus dem benachbarten Etrurien ². Anfangs, denn es ist von höchster Wichtigkeit darauf hinzuweisen, dass, wie es die Prodigienüberlieferung zeigt ³, dieser Brauch seit dem 5. Jahrhundert immer häufiger stattfindet, weil in den stets unruhigeren Zeiten die Schreckzeichen auch entsprechend mehr Eindruck machten auf das menschliche Empfinden. Die Haruspices mussten immer öfters kommen, ihre Lehre wurde sogar auf Geheiß des Senats auf die jungen adligen Römer übertragen ⁴, und sie wurden auf die Dauer sogar in Rom selbst ansässig.

Das Interesse für Prodigien erreicht seinen Höhepunkt im 2. punischen Krieg und in den nächsten Jahrzehnten, und schreitet dann allmählich seinem Niedergang zu, der zur Zeit des Bürgerkrieges vollzogen ist ⁵. Niederfälle von Blut, Milch oder Steinen, Sonnenfinsternisse, das Glühen des Himmels, Blitzschläge, Kometen und Sternschnuppen, Meteore, Erdbeben, unerklärliche Geräusche, Blutspuren, Missgeburten u.a. wurden Veranlassung zu Procurationes mittels sakraler Zeremonien, wie z.B. *lustratio urbis*, *novemdiale sacrum*, *lectisternia*, Bittprozession mit dem Jungfrauenchor, *supplicatio*, Einführung neuer Kulte, *hostiae maiores*, *hostiae lactentes*.

Nun ist in der Wahl der Prodigiendeuter die folgende Entwicklung bemerkbar ⁶: wenn das Interesse für prodigien verblasst ist, behaupten sich trotzdem die Haruspices, ja, ihre Bedeutung wächst mit jedem Jahr, neben dem „seit Ende der Republik nachweisbaren *ordo haruspicum LX*“ entsteht sogar eine private Haruspicin,

¹ Div. I 92 u. I 35.

² Einige Stellen bei WISSOWA, 544, Anm. 4; oben S. 95 das Persius-Scholion: *aruspices adducti de Etruria certis temporibus*.

³ WÜLKER, o.c. 86 sqq. THULIN 115 sqq., der S. 117 bemerkt: „solange wir Blitzprodigien in Rom kennen, kennen wir auch die Mitwirkung der Haruspices“.

⁴ Cic. div. I 92, vgl. II 28.

⁵ WÜLKER, o.c. 70; zum Folgenden 6 sqq u. 39 sqq. mit Stellenangabe.

⁶ WÜLKER, o.c. 30; WISSOWA 547 sqq.; THULIN VII 2435 sqq.

die Pontifices oder die Orakelberater räumen je länger je mehr das Feld und überlassen es ihnen, zu beantworten (*responsum*), *quid portendat prodigium*. Es kommt schliesslich so weit, dass sie, gänzlich eingebürgert, in Bedeutung sofort hinter den grossen Priestertümern stehen ¹ und der Masse der über das römische Reich ausflutenden ausländischen Religionen gegenüber als die Handhaber der herkömmlichen Bräuche gelten ².

Für unsere Frage wäre dies übrigens ohne grosse Wichtigkeit, wenn es nicht wahrscheinlich wäre, dass gerade mit Hinsicht auf die am häufigsten vorkommenden Prodigien, die Blitzschläge, die Haruspices eine exclusive, führende Rolle spielten, vielleicht schon in der letzten Zeit der Republik, aber gewiss in der Kaiserzeit. Juvenal spricht über einen Haruspex als *aliquis senior, qui publica fulgura condit* ³. Und noch im 4. Jahrhundert, als das Christentum alle heidnischen Bräuche strengstens verbot, blieb im Falle eines „fulmen regale“ „die offizielle Befragung der Haruspices ausdrücklich gestattet“ ⁴.

In Ermangelung weiterer Tatsachen folgt hier eine Hypothese, die eine Brücke schlagen mag von der allgemeinen Divinationstätigkeit der Haruspices zu der besonderen kultischen Tätigkeit des rituellen fulgur condere. Sie hat ihren Ausgangspunkt in der ausserordentlichen Wirkung des Blitzschlages auf das religiöse Bewusstsein und in der völligen Hilflosigkeit der religiösen Behörden um die Vorbedeutung zu erforschen und die Drohungen der sich daraus etwa ungünstig gestaltenden Zukunft genügend zu neutralisieren.

Wir setzen voraus, dass die Haruspices insonderheit für die Blitzprodigien herangezogen wurden. Es war dann, weil es sich um ein prodigium handelte, ihre Aufgabe eine *Deutung* zu formulieren und die *Massnahmen* anzugeben, welche die Störung der *pax deorum* beheben würden ⁵.

Welche Handlungen sie nun verrichteten, um zu dieser Deutung zu gelangen, diese lassen sich nur vermuten. Die ausführliche Kenntnis

¹ MARQUARDT-WISSOWA III 410. ² Vgl. Tac. A. XI 15. ³ Sat. VI 587.

⁴ Wissowa 549; Cod. Theod. XVI 10, 1 si quid de Palatio nostro aut ceteris operibus publicis degustatum fulgure esse constiterit, retento more veteris observantiae quid portendat ab haruspibus requiratur et diligentissime scriptura collecta ad nostrum scientiam referatur.

⁵ Cic. div. II 24 cum res tristissimas portendi dixerunt, addunt ad extremum omnia levius casura rebus divinis procuratis; Gell. I 7. 10. Vgl. dazu THULIN 89. Im allgemeinen Sen. n.q. II 37 agere nunc causam eorum volo, qui procuranda existimant fulmina et expiationes non dubitant prodesse aliquando ad summovenda pericula, aliquando ad levanda, aliquando ad differenda. Über die Sühnmittel, welche sie vorschlugen, s. THULIN, Etr. Disciplin II (Göteborg. Högsch. Årsskr. XII 1906), *passim*.

der etruskischen Fulgurallehre angesichts der *observatio*, des sich am Himmel zeigenden Blitzes und seiner *classificatio* in einer der 16 Himmelsregionen kam in diesen Fällen wohl nicht zur Anwendung. Die Arbeit fing an mit der *interpretatio*, d.h. der haruspex bestimmte das Wesen und die Beschaffenheit der getroffenen Stelle, und danach folgte die *procuratio*, *exoratio* oder *expiatio*.

Wir geben einige Beispiele. Als i. J. 65 viele Götter- und Menschenstatuen, Romulus mit der Wölfin, und die Gesetztafeln auf dem Kapitol vom Blitz getroffen waren, verkündeten die Haruspices den totalen Untergang des römischen Imperium¹. Neben vielen anderen Anordnungen befahlen sie, man solle die Juppiter-Statue auf einen hohen Sockel stellen und sie gen Osten orientieren². Ein

¹ Cic. in Catil. III 19 cum haruspices ex tota Etruria convenissent, caedes atque incendia et legum interitum et bellum civile ac domesticum et totius urbis atque imperii occassum appropinquare dixerunt, nisi di immortales omni ratione placati suo numine prope fata ipsa flexissent. Vgl. div. II 45; Dio Cass. XXXVII 9.2; Arnob. VII 40.

² Cic. in Catil. III 20 idemque iusserunt simulacrum Iovis facere maius et in excelso collocare et contra, atque antea fuerat, ad orientem convertere.

Vielleicht gibt es hier eine Parallele zu einem Vorgang, den Gellius IV 5, 1 sqq. aus den *Annales Maximi* (lib. XI) anführt: statua Romae in comitio posita Horatii Coclitis . . . de caelo tacta est. Ob id fulgur piaculis luendum aruspices ex Etruria acciti inimico atque hostili in populum Romanum animo instituerant eam rem *contrariis religionibus procurare* atque illam statuam suaserunt *in inferiorem locum perperam transponi*, quem sol oppositu circum undique altorum aedium numquam illustraret. Quod cum ita fieri persuasissent, delati ad populum proditique sunt et, cum de perfidia confessi essent, necati sunt, constititque eam statuam, proinde ut *verae rationes* post compertae monebant, *in locum editum subducendum atque ita in area Volcani sublimiore loco statuendam*; ex quo res bene ac prospere populo Romano cessit. Daraus erhellt, dass die Haruspices bezüglich ihrer Entscheidungen kontrolliert wurden. Wie aus Cic. div. I 92 (bene apud maiores nostros senatus tum, cum florebat imperium, decrevit, ut de principum fillis X ex singulis Etruriae populis in disciplinam traderentur ne ars tanta propter tenuitatem hominum a religionis auctoritate abduceretur ad mercedem atque quaestum) hervorgeht, waren schon früh verschiedene adlige Römer genügend bewandert in der etruskischen Disciplin um etwaigen falschen Entscheidungen vorzubeugen. Das weist trotzdem wieder auf die führende Stellung der H. hin.

Eine wichtige Frage, die man mit Hinsicht auf diese Gellius-Stelle erheben kann, ist, ob der Umzug der Statue *im etruskischen Sinne* aus fulguraltechnischen Gründen geschah, wie beim Juppiterbild, oder ob hier *Urrömisches* zu Tage tritt, welches einen getroffenen Gegenstand ins Sonnenlicht zu rücken pflegte. Damit könnte das *fulgur conditum* . . . *foramine . . . caelum patet* des Festus zusammenhängen. Dagegen ist einzuwenden, dass die Statue, gerade weil sie nicht 'tabuiert' wurde, versetzt werden durfte, während sie an ihrem ersten Platz die Spuren des Blitzes zurückliess. Nur dort, an der getroffenen Stelle, die unversetzbar ist, konnte ein Blitzmal entstehen.

römischer Ritter reitet mit seiner Tochter nach Apulien; der Blitztod der letzteren bedeutet *infamia* für die unverheirateten Frauen und für den Ritterstand¹. Bekannt ist die Geschichte des Buchstabens C, welchen der Blitz an der Inschrift einer Statue des Kaisers Augustus unleserlich machte; weil dadurch statt des Wortes CAESAR nun AESAR zu lesen war, und *aesar* im Etruskischen 'Gott' bedeuten soll, verkündeten die Haruspices dem Kaiser gleichzeitig Tod und Vergötterung innerhalb hundert (C) Tagen². So entstand die Interpretatio auf Grund der Beschaffenheit der getroffenen Gegenstände³.

Mittels welcher Handlungen kam der Haruspex zu seinem Ergebnis? Die hier genannten Fälle sind selbstverständlich Ausnahmen, denn meistens waren die Spuren des Blitzschlages wohl nur am Boden sichtbar. Es ist daher nicht unmöglich, dass auch die Art der getroffenen Stelle die endgültige Deutung mitbestimmte. Falls das fulgur condere ein rein-etruskischer Brauch war, so waren es vielleicht die stummen Zeugen, die *dispersi ignes*, die Form und Farbe der getroffenen Steine, welche dem Priester den erforderlichen Aufschluss gaben?

Und wozu diente das haruspicinische Opfer anders, als aus dem Eingeweide der *ovis* (*bidens*) die Deutung zu erforschen? Immer gebrauchten die Etrusker zu der Divinatio das *iecur* einer *hostia*⁴, und man darf fragen, warum sie in diesen Fällen zu einem anderen Verfahren übergehen sollten.

Falls wir dem Lukan in diesem Punkt gewissermassen historische Kenntnisse zutrauen dürfen, und nicht nur „dichterische Willkür“⁵, so finden wir bei ihm den locus classicus. Nach dem rituellen fulgur condere führt Arruns das Opfertier herbei: *sacris tunc admovet aris/electa cervice marem*⁶. Nicht rotes Blut fliesst heraus, sondern *divum virus*.

¹ Obsequ. XXXVII P. Elvius eques Romanus a ludis Romanis cum in Apuliam reverteretur, in agro Stellati filia eius virgo equo insidens fulmine icta examinataque, vestimento deducto inguinibus, exerta lingua, per inferiores locos ut ignis ad os emicerit, responsum infamiam virginibus et equestri ordini portendi, quia equi ornamenta dispersa erant. Nach Obs. und Plut. galt die infamia jedoch den Vestales; daraufhin wurden drei Vestalinnen unsittlichen Lebenswandels überführt (Plut. Q. R. LXXXIII).

² Suet. Aug. 97, Dio Cass. LVI 29.

³ Weitere Beispiele, auch mit günstiger Vorbedeutung, THULIN 76 sqq.

⁴ Darum leitete schon das Altertum das Wort *haruspex* von *hariga* = *hostia* ab (Donat. ad Ter. Ph. 710; vgl. WISSOWA 543, Anm. 4); die neuere Deutung sucht Verbindung von *haru-* mit *hira* 'Darm' (WALDE-HOFMANN, L E W).

⁵ WISSOWA 546, Anm. 2.

⁶ b. c. I 608.

- 616 palluit attonitus sacris feralibus Arruns
 617 atque iram superum raptis quaesivit in extis.
 621 cernit tabe iecur madidum venasque minaces
 hostili de parte videt.
 626 quodque nefas nullis impune apparuit extis,
 627 ecce videt capiti fibrarum increscere molem
 628 alterius capitis; pars aegra et marcida pendet,
 629 pars micat et celeri venas movet improba pulsu.

Dann gibt er seine Prophezeiungen auf Grund seiner Beobachtung der Leber kund.

Eine andere Stelle findet sich bei Persius, der allerdings irrümlicherweise die Vorgänge verwechselt und vor dem Einschlag den Haruspex Ergenna den Blitztod seines Freundes aus den *fibrae ovium* deuten lässt: ¹

an quia non fibris ovium Ergenna iubente
 triste iaces lucis evitandumque bidental.

Für die folgende Stelle soll man die Anwesenheit eines Haruspex mutmassen ²: *avo quoque eius fulgur procuranti, cum exta de manibus aquila rapuisset et in frugiferam quercum contulisset, responsum est, summum sed serum imperium portendi familiae.*

Die Auffassung, dass die antiken Scholien bidens *nur* erfanden um eine Etymologie für das Wort bidental zu haben, würde sich damit als unrichtig erweisen ³. Bidental wäre dann ursprünglich das 'sacrificium bidentale', d.h. das *Hauptelement des etruskischen Blitzrituals* ist die Prophezeiung aus dem Eingeweide des Opfertieres, welches an der getroffenen Stelle getötet wurde.

In welchen Fällen das fulgur condere ausgeführt, und ein bidental hergestellt wurde, vermögen wir dem Tatsachenmaterial nicht zu entnehmen. Falls sich das fulgur condere als ein nicht-römischer Brauch zeigen sollte, und es somit bei den Etruskern einheimisch war, kommen wir zu dem folgenden Ergebnis.

Wir sahen das Auftreten der Haruspices sich steigernd entwickeln, zumal mit Hinsicht auf die *fulmina publica*, deren Deutung sie all-

¹ Sat. II 26 sq.

² Suet. Galba 4, 2. Den H. soll man voraussetzen, weil Juv. VI 587 bezeugt dass in der Kaiserzeit *nur diese* die publica fulgura behandeln; die fulmina privata behandelte die private Haruspices dann ohne Zweifel.

³ Zu der Frage Thulin 95 sqq u. oben S. 97.

mählich ganz und gar an sich zogen. Es liesse sich also denken, dass sie auch in der kultischen Behandlung die römischen religiösen Behörden auf die Dauer verdrängten, und sich dazu entschlossen den Blitzschlag nach ihren heimischen Anschauungen zu behandeln. Dahinstehen soll, inwiefern dies schon üblich war in republikanischer Zeit ¹, wenn der Einschlag *prodigii loco* galt. Mit mehr Wahrscheinlichkeit darf man es vermuten für die Kaiserzeit, nicht nur durch Juvenals *aliquis senior, qui publica fulgura condit*, sondern besonders durch die verhältnismässig grosse Anzahl der Inschriften.

Vorausgesetzt, dass die Absonderung einer blitzgetroffenen Stelle vom Verkehr durch eine Umhegung keine urrömische Gewohnheit war, sind alle aufgefundenen Inschriften auf das etruskische bidental zutreffend, gleichviel ob sie *fulgur conditum*, *fulgur dium*, *fulgur Summani* oder anders lauten. Ihre Verbreitung über Italien und die Provinzen entspricht vollkommen der haruspizinischen Tätigkeit. Die Haruspices waren in Rom tätig, aber auch in den anderen Städten und Municipien Italiens. Sie schwärmten aus nach den Kolonien und folgten dem Heer in den Legionsstäben ². In *Nemausus*, wo drei Inschriften aufgefunden sind mit den Worten *Fulgur divom conditum*, ist auch die Anwesenheit der Haruspices inschriftlich belegt ³. Die britannische Inschrift aus Hunnum beweist, dass dort in einer Garnison am Vallum Hadriani ein *haruspex legionis* war.

Wenn man in Betracht zieht, dass die erhaltenen Inschriften nur einen winzigen Bruchteil von den am Ende der Kaiserzeit anwesenden darstellen, dann lässt sich daraus zuletzt noch ein wichtiger Beweisgrund für die etruskische Herkunft herleiten.

Während seit dem letzten Jahrhundert der Republik die alt-römische Religion ständig im Schwinden begriffen ist, und nacheinander fast alles Altertümliche und Herkömmliche in Verfall kommt und der Vergessenheit anheimfällt, blüht noch im 2. und 3. nachchristlichen Jahrhundert der Brauch des *fulgur condere*, als die republikanischen Blitzprodigien schon längst die Kraft verloren haben, das ganze Volk in Aufregung zu versetzen, ja, er ermöglicht noch in der Antoninenzeit das Institut des *sacerdotes bidentales* ⁴. Stellen wir ihrer wachsenden Bedeutung die immer geringere Rolle gegenüber, welche die Pontifices, die vielleicht nur ihr Opfer von

¹ Die erste historisch bezeugte Einmischung der H. ist (Cic. div. I 16) i. J. 278 angesetzt.

² Vgl. WISSOWA 548, Anm. 7; THULIN P W VII 2438 sq.

³ C.I.L. XII 3254: harispici pu(bli)co patri optumo filia posit.

⁴ Über sie weiter unten S. 147.

Zwiebeln, Haaren und Fischen darbrachten, bei der Blitzbehandlung zu spielen scheinen, dann ist es nicht ganz unberechtigt dem fulgur condere eine etruskische Herkunft beizumessen. Es waren die Haruspices mit ihrer stärkeren Tradition, die es am Leben erhielten und wir verstehen, dass der Kaiser Claudius i. J. 47 den Senat warnte ¹, 'ne vetustissima Italiae disciplina per desidiam exolesceret' und 'ne ritus sacrorum inter ambiguos culti per prospera oblitterarentur.'

¹ Tac. A. XI 15.

C. Die Blitzgötter.

Es gibt einige römische Numina, die, entweder nach antiken oder nach modernen Anschauungen, irgendwie zu dem Blitzfeuer in Beziehung stehen. Im Gegensatz zu Griechenland steht der einschlagende Blitz in seiner Verehrung und kultischen Behandlung ganz und gar für sich. Erst in der späten Kaiserzeit offenbart sich Zusammenhängendes von dem fulgur conditum mit Summanus und Juppiter oder Dius Fidius. In den übrigen Fällen handelt es sich ausschliesslich um die Verehrung des Blitzphänomens, welches sich am Himmel kundtut. Wir verzeichnen den merkwürdigen Umstand, dass noch im Untergange des Heidentums das Institut des fulgur condere lebenskräftig war, während der engere Kult des Himmelsfeuers als Juppiter Fulgur oder Fulgora bereits auf der Schwelle der historischen Zeit fast verschwunden ist, als der kapitolinische Juppiter Roms nach seiner Umwandlung ins Uranische alle diesem Wesen nicht entsprechenden Kultformen verdrängt hat.

Mit Hinsicht auf die bunte Zusammensetzung des römischen 'Pantheon', an dem das ganze Italien mitarbeitete, darf es nicht wunder nehmen, dass vielleicht mehrere Numina den Blitz etwa als Sondernumen verkörpern oder ihn als eine Begleiterscheinung in ihrem Wesen führen. Der für uns nicht durchsichtige Charakter der letzteren birgt in dieser Hinsicht noch manches Rätsel.

§ 1. Juppiter Fulgur.

Die altertümliche Namensform gewährt sofort zweierlei Auffassung über ihre Entstehung. Wenn Juppiter das Primäre ist, so haben wir eine Sonderentwicklung des Himmelsgottes vor uns, die nicht anderes bedeutet als „der vollkommen unpersönlich gedachte Himmel, den Blitze erleuchten“¹. Aber auch *Fulgur* kann die ursprüngliche Benennung sein, zu der sich der Zuname Juppiter gesellte, und somit das urrömische Sondernumen des Blitzes darstellen². Entscheidend

¹ A. VON DOMASZEWSKI, Abh. z. röm. Religion 105; vgl. WISSOWA 113, 121. Keinen Wert hat Serv. Aen. I 42: antiqui Iovis solius putaverunt esse fulmen.

² Wie Juppiter Terminus, J. Clitumnus (dazu KOCH, Gestirnverehrung im alten Italien, 1933, Frankf. Stud. III, S. 74) J. Lapis u. a.

für diese Frage ist vielleicht, ob das Himmelsnumen auch *alle* Erscheinungen, wie Sonne, Mond, Wetter, Wind, Regen, umfasste; die Untersuchung Kochs über *Sol* und die unsrige über *Tempestates* deuten nicht darauf, und dies würde also die letztere Auffassung befürworten.

Um den Charakter des Juppiter Fulgur möglichst richtig zu würdigen, bringen wir in Erinnerung, wie eine vertikale Betrachtung der Numina, die sich unter dem Namen Juppiter verstehen, gelehrt hat ¹, dass es einen wichtigen Wesensunterschied gibt zwischen dem italischen Juppiter und dem Inhaber des römischen Kapitols. Dieser zeigt einen durchaus rein-uranischen Charakter, den vor allem die peinlich-strengen Einschränkungen bekunden, mittels deren der Flamen Dialis sorgfältig ausserhalb der Sphäre des Chthonischen gebannt ist. Demgegenüber besitzt die italische Juppiterfigur diese Abtrennung sicherlich nicht, weil in ihr Wesenszüge hervortreten, die an die Konzeption eines Zeus Meilichios oder Zeus Lykaios erinnern. Ein Altar zu Capua verbindet Juppiter und die Manen ². Im allgemeinen darf es richtig sein, als KOCH bemerkt „dass nicht der strenge Juppitergedanke der Tiberstadt am Anfange der italischen Religionsentwicklung stand, aus dem sich die vielseitigeren Auffassungen in Italien der historischen Zeit nachträglich herausentwickelt hätten. Er bezeugt vielmehr den entscheidenden Schritt auf römischem Boden und damit, dass die italischen Verhältnisse als das Primäre betrachtet werden müssen“ ³. Primär ist also die Gottheit, die auch chthonische Züge in ihrem Wesen aufweist.

Mit dieser Erfahrung wenden wir uns jetzt dem Juppiter Fulgur zu, dessen Sonderdasein schon besagt, dass er ein andersartiges Wesen haben kann, als der hohe Gott auf der Arx, zu dem er in keinerlei kultischer Beziehung steht. Als erstes fällt uns auf, dass sein *Tempel* nicht innerhalb des Pomerium stand, sondern draussen auf dem Campus Martius, nahe an der Palus Capreae ⁴. Gerade weil es sich um einen uralten Gott handelt, fragt es sich, ob auf ihn nicht der Satz: *ne intra muros evocentur di inferi* ⁵ anwendbar ist. Damit würde eine feste Handhabe zu seinem Charakter errungen sein, die ihn dem kapitolinischen Juppiter gegenüber stellt.

Zweitens scheint er den Tempel geteilt zu haben mit *Juno Cures*, während ihr gemeinsamer Jahrestag auf den 7. Oktober

¹ C. KOCH, Der römische Juppiter, 1937, (Frankf. Stud. XIV), Register.

² C. I. L. X 3802 *manes . . sacr . . Iovi*; KOCH R J 39.

³ KOCH R J 86.

⁴ JORDAN, Topogr. d. Stadt Rom I 474.

⁵ Festus 478, 28 L; der Text ist wiederhergestellt.

fiel ¹. Über diese Juno Cures ist nichts mehr bekannt, als dass sie zu Cures und Eretum verehrt wurde und mutmasslich die Gleiche ist wie die Juno Curritis zu Falerii ². Jedoch zahlreiche lokale Gottheiten Italiens mögen wohl derart ähnliche Wesenskennzeichen aufgewiesen haben, dass sie früher oder später den Namen Juno erhielten; Juno wird keine Ausnahme machen und stellt also die Blüte ³ dar, die ewig-gedeihende Kraft, die Verkörperung des Wachstums. Die Sorgfalt, mit der der römische Festkalender redigiert ist, berechtigt uns neben dem Datum des 7. Oktober, den 5. Oktober zu stellen, an dem *mundus patet*, und den 9. Oktober, den Festtag für Felicitas, welche nach CECI identisch sein soll mit Juno inferna ⁴. Auch ihr wurde auf dem Marsfelde geopfert ⁵.

Die hypaethrale Bauart des Tempels besagt für unsere Frage nichts, indem diese Eigentümlichkeit auch den Tempeln des Juppiter Terminus, Caelum, Sol und Luna anhaftet ⁶.

Eine vierte Besonderheit ist, dass es laut Servius, einen Brauch gebe, wonach mit Hilfe der Auspicien ein Baum auserkoren und dem Juppiter Fulgur geheiligt wurde ⁷. Servius leitet den Namen des Baumes, *capillor*, von *capere* her. Vielleicht gehört dieses *capillor* eher zu *capillaris arbor*, über welche Festus ⁸ sagt: *capillatam vel*

¹ C. I. L. VI 2295 (Fasti Arv.) zum 7. Okt.: *Iovi Fulguri, Iunoni Curriti in campo*. C. I. L. I² p. 322 (Fasti Ost.): *Iovi Fulguri Iunoni Q(uiriti) in camp(o)*.

² W. F. OTTO, Philologus XVII (1905) 168, 197 sqq.; SHIELDS, Juno (Smith College Class. Studies 7, 1926) 51 sqq.

³ H. WAGENVOORT, Imperium 181, fasst *iuno* auf als *flos aetatulae*, als Numen des sexuellen Verkehrs.

⁴ Rendic. Lincei 1988; L. du Jardin, Historia IV (1930) 691, Anm. 26.

⁵ C. I. L. I² : p. 339 Felicitati in cam(po) Mart(io).

⁶ Für Juppiter Terminus vgl. Ov. F. II 671 nunc quoque, se supra ne quid nisi sidera cernat./exiguum templi tecta foramen habent; Pauli exc. 505 L Terminus quo loco colebatur, super eum foramen patebat in tecto, quod nefas esse putarent, Terminum intra tectum consistere. Für andere Vitruv. de arch. I 2, 5 cum Iovi Fulguri et Caelo et Soli et Lunae aedificia sub divo hypaethraque constituentur; horum enim deorum et species et effectus in aperto mundo atque lucenti praesentes videmus. Paus. IX 33,3 nennt die hypaethralen Tempel der Praxidikai in Haliartos und am Tilphusischen Berg.

⁷ ad Aen. X 423 capillor autem dicitur cum auspicato arbor capitur et consecretur Iovi Fulguri; es stehe dahin, ob seine weiteren Worte *videtur veteris ritus inducere mentionem* auf den Ritus für J. F. hinzielen (THULIN S. 111), oder auf die Sitte, Waffen an einem Baum zu hängen als Weihung, wozu der Vergilius-Text Veranlassung gibt (vgl. Juppiter Feretrius, unten S. 153).

⁸ Pauli exc. 50 L; Plin. XVI 235 (lotos) antiquior sed incerta eius aetas, quae capillata dicitur, quoniam Vestalium virginum capillus ad eam defertur. S. EITREM, Opferitus 372.

capillarem arborem dicebant, in qua capillum tonsum suspendebant. Unwillkürlich denkt man hier an das Opfer der *capilli*, welches die Römer dem zu Erde gefahrenen Blitz darbrachten.

Das Überblicken der Tatsachen lässt erkennen, dass der entscheidende Punkt hier die Wesensverwandtschaft zwischen Juppiter Fulgur und Juno Cures bildet, welche ohne Zweifel herzuleiten wäre aus einem gemeinsamen Tempel und gemeinsamen Festtag. Unter dieser Bedingung liesse sich folgende Hypothese denken. Als Grundlage nehmen wir den Gedanken, dass das Römervolk seinem Wesen nach ein Bauernvolk ist. Bauern brauchen den Blitz nicht als Feindliches zu betrachten, denn Blitz bedeutet Regen ¹. Die Gewittergüsse im Sommer fördern das Wachsen und Gedeihen auf dem Felde und werden dankbar begrüßt. An sich wäre es darum nicht unmöglich, dass der Blitz im allgemeinen eine nicht ungünstige Bedeutung besass. Von diesem Standpunkt aus ist es alsdann gar nicht befremdend, dass der Blitzgott eng mit der Göttin der Vegetation verbunden ist. Das Chthonische in seinem Wesen weist in dieselbe Richtung und auch die Eigenart des Blitzopfers steht dazu nicht im Widerspruch. Chthonisch kann man alles das nennen, was sowohl auf Vegetation als auf Tod hindeutet, denn die Grenze zwischen beiden Begriffen ist eine fliessende, sie bilden ja einen ewigen Kreislauf. In diese Sphäre scheint der Juppiter Fulgur gut hineinzupassen.

Nach diesen Erwägungen dürfte es klar sein, aus welchen Gründen er unter den *di inferi* gerechnet wurde und einen starken Gegensatz bildet zu dem uranischen kapitolinischen Juppiter, dessen Sphäre so ganz anders geartet ist.

§ 2. Fulgora.

Von Fulgora ist uns nur der Name bekannt. Seneca ² nennt sie eine *dea vidua*, ein Wort, welches für die altrömische Religion nicht in betracht kommt: *quid quod et matrimonia, inquit, decorum iungimus, et ne pie quidem, fratrum ac sororum. Bellonam Marti collocamus, Volcano Venerem, Neptuno Salaciam. quosdam tamen caelibes relinquimus quasi condicio defecerit, praesertim cum quaedam viduae sint, ut Populonia vel Fulgora et diva Rumina; quibus non miror petitozem defuisse.*

Es erscheint nutzlos die beiden anderen Göttinnen zum Vergleich heranzuziehen, da wir von ihnen nicht viel mehr wissen. Jedenfalls

¹ Über die häufigen Gewitter Italiens vgl. A. PHILIPPSON, Mittelmeergebiet 100; H. NISSEN, Italische Landeskunde I 392.

² Angeführt (*inquit*) von Augustin c.d. VI 10.

ist sie als uralte Göttin ein schönes Gegenstück zu Juppiter Fulgur, dessen Urselbständigkeit hierdurch wieder um einiges bestätigt wird.

Überdies, kommt, angesichts der Wortform, die Frage auf, ob Seneca sich nicht irrt, als er von *einer*, weiblichen, Gottheit spricht. Fulgora als Femininum ist recht schwer zu verstehen, es lässt sich jedoch vorzüglich als Neutrum der Mehrzahl deuten: die Fulgora bilden, wie die *Tempestates*, einen mehrfachen Begriff, sie sind „die Mächte des Blitzes“. Ob sie eine zeitliche Priorität vor (Juppiter) Fulgur haben, soll dahinstehen ¹. Dass in den Fulgora ein recht urrömisches Numen, wie z.B. in Sol, steckt, scheint kaum hypothetisch.

§ 3. S u m m a n u s.

Welche innerlichen Beziehungen zwischen dem Blitz und Summanus bestehen, ist ein ebenso interessantes wie ungelöstes Problem, das mit der ganzen Summanus-Frage engstens zu verknüpfen ist. Die Voraussetzung findet darin ihren Ursprung, dass Plinius und Festus die nächtlichen Blitze ausschliesslich auf Summanus zurückführen, und in Rom zwei Blitzmalinschriften zu Tage kamen mit dem Wortlaut *fulgur summanium (conditum)* ². Eine solche Einteilung zwischen Tag und Nacht kann ohne weitere Beweisgründe nur mit grösster Zurückhaltung als ursprünglich gedacht werden, zumal da Plinius, der eigentliche Gewährsmann, augenscheinlich eine Quelle benutzte, welche die römischen Verhältnisse den elf Manubiae der etruskischen Götter anzupassen versuchte (*Romani duo tantum ex iis servavere*). Sonst macht sie den Eindruck einer priesterlichen Erfindung ³, die nicht

¹ Die Fulgora bilden zu Fulgur und Juppiter Fulgur eine Reihe, wie USENER (Rh. Mus. LX 13 sq.) die Ἀστραπαί, Κεραυνός und Ζεὺς Κεραύνιος zusammenstellte als Augenblicksgott, Sondergott und persönlichen Gott.

² Plin. n.h. II 138 Tuscorum litterae novem deos emittere fulmina existimant, eaque esse undecim generum: Iovem enim trina iaculari. Romani duo tantum ex iis servavere, diurna attribuentes Iovi, nocturna Summano, rariora sane eadem de causa frigidioris caeli; Pauli exc. 66 L Diurnum fulgur appellabant diurnum, quod putabant Iovis, ut nocturnum Summani; Festus 254, 2 L itaque Iovi Fulguri et Summano fit, quod diurna Iovis, nocturna Summani fulgura habentur. Die Inschriften sind: fulgur sum(manium) conditum C. I. L. VI 206; fulgur Summani C. I. L. VI 30879; Summanium fulgur conditum C. I. L. VI 30880.

³ Für ihre Echtheit und Alter spricht die Zwischenstufe, die mit einer altertümlichen Form *provorsum fulgur* heisst: *provorsum fulgur appellatur, quod ignoratur noctu an interdium sit factum* (Festus 254 L). Nach dieser wohl späten Erklärung würde es der Blitz sein, der während der Dämmerung auftritt (THULIN 23). Das stimmt aber keineswegs zur Bedeutung des *provorsus*, dessen archaische Form ein hohes Alter zu verbürgen scheint. *Provorsus*, *proversus*, auch *prorsus*

auf dementsprechenden Anschauungen des Volkes beruht, denn unsere ganze Überlieferung kennt Summanus nicht als Blitzgott, ja, sein eigentliches Wesen ist anscheinend den Römern völlig unbekannt gewesen ¹. Dies deutet entweder auf fremde Herkunft oder auf hohes Alter. Aber auch die angeblich etruskische Herkunft bildet keine endgültige Erklärung, denn THULIN hat gezeigt, dass die Etrusker die Blitze nicht nach Tag und Nacht, sondern nach der Stelle ihrer Entstehung am Himmel und nach ihrer Richtung unterschieden. Überdies liegen keine Angaben vor, auf Grund wovon man Summanus als etruskischen Blitzgott betrachten kann ². Und auch sonst büsst die Frage noch ihre Kraft nicht ein, warum in Rom Summanus ausserkoren war um die nächtlichen Blitze zu schleudern.

Die vielen Bemühungen hinsichtlich Namen, Herkunft und Wesen näheres in Erfahrung zu bringen, blieben ohne positive Ergebnisse ³. Eine Tonstatue des Summanus war nach Cicero i. J. 218 eine Giebelfigur des grossen Juppiter-Tempels auf dem Kapitol ⁴, einen eigenen Tempel erhielt er im Pyrrhos-Krieg beim Circus Maximus, dessen Stiftungstag der 20. Juni ist ⁵. Trotzdem scheint er im religiösen Leben keinen hervorragenden Platz eingenommen zu haben; die Komödie scheut sich nicht seinen Namen zu einem Wortspiel mit *summanare* zu verwenden ⁶.

heisst: „vorwärts geradeaus gekehrt“. Unten zitieren wir eine Plinius-Stelle (II 138), die unterscheidet *fulgura recta*, d.h. „senkrechte“, und *fulgura obliqua*, d.h. „schräge Blitze“. Es wäre nun denkbar, dass *provorsum fulgur* eine dritte Art darstellte, welche weder senkrecht, noch schräg ist, sondern sich entweder in wagenrechter Richtung parallel zu der Erdoberfläche, oder über den Kopf der Beobachter hinweg bewegt. Der Zuschauer war in beiden Fällen im unklaren, ob der Blitz der Erde (Summanus) oder dem Himmel (Juppiter) angehörte.

¹ Ov. F. VI 731 *reddita, quisquis is est, Summano templa feruntur/ tum, cum Romanis, Pyrrhe, timendus eras; Aug. c.d. IV 23 nescio quem Summanum.*

² Vgl. THULIN 23, 34 sq.

³ Die ältere Lit. bei R. PETER, *Myth. Lex.* IV 1600 sqq.; vgl. ferner H. USENER, *Rh. Mus.* LX (1905) 19 sq.; St. WEINSTOCK *P W I V A* 897 sq.; E. BICKEL, *Rh. Mus.* LXXX (1931) 282 sq.; H. PETRIKOVITS, *Mitt. d. Ver. klass. Phil. Wien*, VIII (1931) 35 sqq.; C. KOCH, *Gestirnverehrung* (1933) 50 sq., *Röm. Juppiter* (1937) 101 sqq.; L. CURTIUS, *Mitt. d. arch. Inst.* 49 (1934) 233 sqq.

⁴ Cic. *div. I* 16, Liv. *per. XIV*. CURTIUS wies mit Recht die Meinung PETRIKOVITS' (l.c. 37 sq.) zurück, dass das Bild ein Firstakroter war, denn in *fastigio* braucht nicht 'auf dem Giebel' zu bedeuten, und übrigens stellte das Giebelakroter Juppiter in der quadriga dar (Plin. n.h. XXVIII 16, XXXV 157). Es kann nach ihm wohl dem 2. Jhrh. v. Chr. angehören.

⁵ Ov. F. VI 732 (oben Anm. 1).

⁶ Plaut. *Curc.* 413—419. Summanus in einer langen Aufzählung römischer u. nicht-römischer Götter: Bacch. 895.

Die Forschung hat ihm zum Teil kein Sonderdasein gegönnt, und ihn in seinem Verhältnis zu Juppiter als eine Abspaltung des höchsten Gottes gedeutet. THULIN nannte ihn dessen 'nächtlichen Vicarius', nachdem WISSOWA sich in diesem Sinne geäußert hatte ⁵. Als *Juppiter Summanus* begegnet man ihm auf zwei cisalpinischen Inschriften ²; vielleicht hat er sich erst nach der Kalenderabfassung in Rom ver selbstständig ³, während dies im weiteren Italien unterblieb. Dafür gibt es denselben Grund, der auch für Juppiter Fulgur in Betracht kam: (Juppiter) Summanus ist nicht eine bewusst-antichthonische Gottheit und dass hat ihn vom römischen Juppiter entfernt. Das Opfer der *vervecis atri*, welches die Fratres Arvales ihm darbrachten ⁴ berechtigt dazu, ihn in den Kreis der *di inferi* einzugliedern.

Die wohl zu seiner Ehren gebackenen *summanalia liba* zeugen für sein hohes Alter und seinen römischen Ursprung ⁵. Die Radform dieser Speltkuchen stellt KOCH zu den *orbes aenei* im Tempel des Dius Fidius, und der *urfeta* des iguvinischen Rituals, und betrachtet sie als eine Nachbildung des Sonnenrades ⁶.

Wenig beachtet wurde bisher seine Beziehung zu *Volcanus*, den Varro mit ihm zu einem Paar vereint, wie er auch mit *Vediovis* und *Saturnus*, und mit *Diana* und *Lucina* macht ⁷. Livius erwähnt *aedes Vulcani Summanique* ⁸. Falls dahinter eine tiefere Wesensverwandtschaft liegt, würde sich eine Beziehung zu dem Feuer offenbaren.

Weiter wird Summanus oft identifiziert mit *Dis pater* ⁹. WISSOWA pflichtet der Vermutung bei, dass die *aedis Ditis patris* am *Circus Maximus* dieselbe sei, als die dort befindliche des Summanus ¹⁰. Eine

¹ THULIN, 23, WISSOWA RuK, 1. Aufl. 124, 2. Aufl. 135.

² C. I. L. V 3256 Iovi Summano T. Caecilius Sextio; V 5660 v. s. l. m. Iovi alto Summano Felicianus.

³ C. KOCH, R J 103.

⁴ *Summano patri verbeceas atros II*, HENZEN, Act. fr. Arv. CCXIV n. 146; DESSAU 5048. Vgl. WEINSTOCK l. c. 898, KOCH R J 101 sq.

⁵ *Summanalia liba farinacea in modum rotae fincta*, Festus 474, 475 L. Vgl. PETRIKOVITS, l. c. 37.

⁶ Gestirnverehrung 51; vgl. W. W. FOWLER, The Rom. Festivals 139, 161.

⁷ Varro l. l. V 74 et arae Sabinum linguam olent, quae Tati regis voto sunt Romae dedicatae: nam, ut annales dicunt, vovit Opi, Florae, *Vediovi Saturnoque*, Soli, Lunae, *Volcano et Summano*, itemque Larundae, Termine, Quirino, Vortumno, Laribus, *Dianae Lucinaeque*.

⁸ XXXII 29, 1.

⁹ Arnob. V 37 nennt den Rauber der Proserpina Summanus statt Pluto, VI 3; Mart. Cap. II 161 qui etiam Summanus dicitur *quasi summus Manium*.

¹⁰ S. 312.

derartige Identifikation lässt sich nicht einfach durch den Hinweis auf seine nächtliche Blitzwirkung erklären, sie weist auf Wesenszüge hin, die erinnern an die der unterirdischen Gewalten, und die für uns die Zugehörigkeit zu den chthonischen Mächten der Erde weiter bestätigen. Augustin gibt die auffallende Einzelheit, dass die Römer anfangs mehr den Summanus als den Juppiter verehrt haben sollen⁵. In diesem Licht besehen kommt die Frage auf, ob Summanus nicht eine uralte Naturgottheit darstelle.

Dazu stellen wir nun den wichtigen Umstand, dass es in Etrurien *fulgura infera* gab, die aus der Erde hervorbrachen und senkrecht nach oben zuckten². Es bedarf keiner reichen Phantasie, um hier sofort an das *vulkanische Feuer* zu denken. Die elektrischen Entladungen und die Gasentzündungen der Vulkane sind von den Römern oft als Blitze gedeutet worden³, und wie Plinius der Jüngere es anlässlich der Eruption des Vesuv beschrieben hat, so tun es in der Neuzeit alle, die Augenzeugen eines Vulkanausbruches waren. Übrigens kann jeder Besucher Italiens nachts⁴ die plötzlich auf-

¹ c.d. IV 23 sicut apud ipsos legitur, Romani veteres nescio quem *Summanum*, cui nocturna fulmina tribuebant, *coluerunt magis quam Iovem*, . . . sed postquam Iovi templum insigne ac sublime constructum est, propter aedis dignitatem sic ad eum multitudo confluit, ut vix inveniatur, qui Summani nomen, quod audire iam non potest, se saltem legisse meminerit.

² Plin. n.h. II 138 Etruria erumpere terra (fulmina) quoque arbitratur, quae infera appellat, brumali tempore facta saeva maxime et execrabilia, *cum sint omnia, quae terrena existimant*, non illa generalia nec a sideribus venientia, sed ex proxima atque turbidiore natura, argumentum evidens, quod *omnia superiora e caelo decidentia* obliquos habent ictus, haec autem, quae vocant terrena, rectos. et quae ex propiore materia cadunt, ideo creduntur e terra exire, quoniam ex repulso nulla vestigia edunt, cum sit illa ratio non inferi ictus, sed adversi. Falls diese fulmina terrena etwa die fulgura Summani der Blitzmalinschriften darstellen würden, so ist mit *fulgur diuum* also der Himmelsblitz gemeint? Vgl. auch Sen. n.q. II 49, 2 *inferna* (fulgura), *cum e terra exilivit ignis*.

³ Lucr. VI 688 (Aetna) excussit calidum flammis velocibus ignem (in seiner Beschreibung der Aetna (639—703); Aetna 363 *ardentisque simul flammis ac fulmina rumpunt*; Petr. sat. 122, vs. 135 sq. *iamque Aetna vocatur/ ignibus insolitis, et in aethera fulmina mittit*; Plin. minor ep. VI 20,9 ab altero latere *nubes atra et horrenda ignei spiritus tortis vibratisque discursibus rupta in longas flammarum figuras dehiscat; fulguribus illae et similes et maiores erant*; Sen. n.q. II 26,4 *nox demum prodebat ignem, non continuum sed ex intervallis emicantem fulminum more*; ib. 30 *quorundam quoque corporum concussa tonitrum et fulmina excuti posse*. . . (Aetna) *aiunt tunc plurima fuisse fulmina et tonitrua*.

Zum Phänomene vgl. SUDHAUS, Aetna-Kommentar (Teubner 1898), SS. 157, 162, 182.

⁴ Selbstverständlich ist das Phänomen nur nachts sichtbar, während sich am Tage nur die Rauchentwicklung sichtbar macht, vgl. Strabo 274.

lodernden Feuererscheinungen über dem Gipfel des Vesuv erblicken. Wie wir schon sahen, lebte vielleicht eine derartige Vorstellung bei den Griechen, welche sich die Kyklopen als die Hersteller der Blitze in den Vulkanen ansässig dachten.

Es besteht also die Möglichkeit, dass Summanus, falls er in seinem Wesen einerseits Beziehungen zum Feuer, andererseits Beziehungen zur Erde hat, ursprünglich eine uritalische Vulkangottheit war. Zwangslos liesse sich dann auch erklären, warum ihm das Schleudern der nächtlichen Blitze zustand.

Ein nicht unwesentliches Beweisstück würde diese Hypothese verstärken, wenn die Abbildungen eines archaischen, schlangenbeinigen, blitztragenden Mischwesens nach der Deutung des L. CURTIUS unseren Summanus darstellen. Den zwei Reliefs und den Münzen, auf denen sie vorkommen, hat CURTIUS eine mustergültige Behandlung widerfahren lassen. Das erste Relief¹ in Form eines Tempelgiebels wurde an der Via Salaria gefunden. „Von der Hüfte ab wächst er aus einem Schlangenleib, der sich in zwei riesige geschuppte Schwänze teilt, die sich auf jeder Seite zweimal einringeln, um in den Giebelecken sich tot zu laufen“². „Der rein frontal ausgerichtete Oberkörper ist sehr muskulös gebildet und trägt vom Rücken ausgehend ein Paar grosse, in vier Federlagen gegliederte Flügel. Der Kopf mit langem wie vom Wind bewegten, gesträubtem Lockenhaar und kurz gehaltenem Bart hat Tierohren“. „Schliesslich hält der Dämon unseres Giebels den linken Arm zu seinem leicht in den Nacken geworfenen und aufwärts in die Ferne blickenden Haupt in der Art, dass er die Handfläche genau frontal dem Beschauer entgegenkehrt. Den linken Arm hält er eigentümlich steif und eckig abwärts. Die Hand umklammert das Blitzbündel, aus dessen Blattkelchen an jeder Seite drei Strahlen herauswachsen. Aber nur die eine Hälfte dieser Blitzstrahlen ist ganz ausgeführt. Von der anderen scheint es, als drängen ihre Spitzen in den Leib des Mischwesens“.

Ein zweites Relief, das den Toreingang bildet neben der Kirche des S. Pietro in Spoleto, zeigt den gleichen Dämon, nur ist der rechte Arm zum Linken hinübergedreht. Beide Hände, zur Faust geschlossen, „hielten Waffen, die kaum etwas anderes gewesen sein können als Blitze, obwohl von diesen nichts mehr sicher festzustellen ist“³.

Beide Reliefs gehörten wohl zu Grabmonumenten. Weiter gibt es zwei Münzen, von denen die des L. Valerius Acisculus (45 v. Chr.) den Gott allein zeigt, und die des Corn. Lucii filius Sisenna (etwa

¹ S. die Abbildung *in frontispice*.

² l.c. 234, die beiden folgenden Zitate S. 235. ³ l.c. 237.

100 v. Chr.) ihn zusammen mit Juppiter auf der Quadriga darstellt¹. „Die rechte Hand hält wieder den Blitz, und, so klein auch die Bilder der Münzen sind, so sprechen sie auch den Zug unmissverständlich aus, dass nur die eine Hälfte des Blitzbündels sichtbar ist, die andere also scheinbar in den Leib des Urwesens gedrungen ist“².

Die Deutung dieses Mischgeschöpfes als Juppiter oder als Typhon wird von CURTIUS schlagend als unrichtig erwiesen. Schliesslich erinnert er daran, dass der etruskische Gott der Unterwelt oft mit Schlangenschwänzen und Flügeln ausgestattet ist, was allerdings die Idee der etruskischen Herkunft des Summanus stark unterstützen würde. Nur eines bleibt unklar: die Bedeutung der abwärts gerichteten rechten Hand, die den Blitz zur einen Hälfte gleichsam in den Körper hineinsteckt.

Hier kann uns vielleicht die Auffassung als Vulkangott, der die Blitze aus der Erde hinaufschleudert³, weiterführen. Die Schlangen kennzeichnen zur Genüge den chthonischen Charakter, die Flügel deuten wohl auf sein Wirken nach auswärts.

Wie dem auch sei, das Bestehen der innerlichen Beziehungen des Summanus zu dem Blitz ist, wenn auch nicht bewiesen, so doch ziemlich annehmbar geworden. Es ist also nicht ausgeschlossen, dass Summanus, nachdem er seit Jahrhunderten fast vergessen war, in der Kaiserzeit wieder zu neuem Leben erweckt worden ist. Die tiefe Verehrung, die ihm in der grauen Vorzeit zu teil wurde, hat ihn noch hinübergerettet.

§ 4. *Dius Fidius, Semo Sancus.*

In der Antoninenzeit taucht laut einiger Inschriften⁴ das Institut

¹ BABELON, *Déscr. d. monn. de la Rép. Rom.* II 520, nr. 21 u. I 394, nr. 17; weitere Angaben CURTIUS l.c. 238. ² l.c. 238.

³ Die Figur deutete als Vulkangott zuerst der amerikanische Philologe A. L. FROTHINGHAM in seinem Aufsatz *Vediovis, the Volcanic God* (*Am. Journ. of Phil.* 38, 1917, SS. 370—391), ohne übrigens die Einzelheit des Blitzes zu kennen.

⁴ C. I. L. VI 567 *Semoni Sanco deo Fidio sacrum Sex. Pompeius Sp. f. col. Mussianus quinquennalis decur. bidentalis donum dedit*; VI 568 *Sanco Sancto Semon. deo Fidio sacrum decuria sacerdotum bidentalium reciperatis vectigalibus*; VI 569 *Sanco Sancto T. Aelius Helis d.d.*; VI 30994 (*basis marmorea saec. III ineundi*) *Semoni Sanco Sancto deo Fidio sacrum decuria sacerdot. bidentalium*; VI 30995 *Sanco deo Fidio d.d.*; XIV 188 *aed. cur. sacerdot. bidentali(um) neocori Iovis magni Sarap. Fundania P.f. Priscilla marito*; XIV 2839 (*Sex. Pompeio (Sex. f.) (p)al. Baeb(i)ano (scrib)ae quae(storio) (scrib)ae aedil(icio) (Sex. Pompeius Sp. f.) (col.) Mussianus (Quinque)nnalis decuriae (sacerdo)tium videntalium (et Baebi)a Flora mater (filio) piissimo*; XV 7253 (*fistula) dec. sacerdotium videntalium.*

der *sacerdotes bidentales* auf, deren Name voraussetzt, dass ihnen die Herstellung und Beaufsichtigung der *bidentalia* oblag. Nach unseren Auseinandersetzungen über die etruskischen Haruspices und ihre immer an Bedeutung zunehmende Stellung bei den Römern, braucht es gar nicht zu wundern, dass ein wohl zeitlich bedingtes, römisches Priestertum geschaffen wurde, welches die kultischen Handlungen übernehmen sollte, die vorher vielleicht etwas zu unauffallend von irgendeinem alten Etrusker¹ verrichtet wurden. Wir dürfen annehmen, dass seit dieser Zeit auch die Blitzmäler selbst prunkvoller ausgestattet wurden und die einfache Rasendecke ersetzt worden ist durch die Steinplatte oder den Steinsarg, welche die aufgedeckten Bidentalia zeigen.

Diese sacerdotes hatten angeblich als kultisches Zentrum die Tempel des *Dius Fidius Semo Sancus*², der am *collis Mucialis* des *Quirinalis* und auf der *insula Tiberina* standen. Es drängt sich also die Frage auf, ob *Dius Fidius* entweder schon früher oder erst in der Kaiserzeit als 'Blitzgott' galt.

Dius Fidius fand ausserhalb Roms Verehrung³, und man nimmt meistens an, dass der umbrische *Fisios Sancius* oder *Jupater Sancius*, und eine oskische Parallele mit ihm identisch sind⁴. Sein deutlichster Wesenszug ist seine Bedeutung als *Schwurgott*, wovon der beteuernde Ausdruck „me *Dius Fidius!*“ der lateinischen Umgangssprache zu-

¹ Vgl. *aliquis senior* (Juv. VI 587). — Es stehe dahin, ob eine solche Neuschaffung ein Symptom religiösen Verfalls ist, welches den H. die Gelegenheit darbot sich ihre Stellung weiter auszubauen, oder ein Symptom eines religiösen Réveil, welches ihre Bedeutung geradezu zu schwächen beabsichtigte. Mit Recht wendete sich THULIN (S. 106 sq.) gegen die Meinung, die WISSOWA P W III 430 verkündete, dass diese sac. bid. 'jedenfalls nichts mit etruskischem Caerimoniell' zu tun haben sollten, sondern dass sie den *ritus Romanus* verträten. „Sehen wir doch, dass ein römischer Ritter und pontifex *Albanus 'adiutor haruspicum imperatoris'* gewesen ist (C. I. L. VI 2168). Dass übrigens diese sac. bid. erst Beihelfer gewesen sind, geht vielleicht aus dem Worte *decuria* hervor, vgl. C. I. L. XI 2953 *decuriali haruspici*“.

² Ungelöst ist noch immer die Frage, inwiefern zwei einander identische Götter oder nur eine Gottheit sich unter diesem Namen verstecken. *Semo* und *Sancus* brauchen nur Epitheta zu sein. Vgl. LINK, P W I A 2253.

³ Eine *aedis Sangus* zu *Velitrae* Liv. XXXII 1. 10, eine *ara* zu *Castrimoenium* C. I. L. XIV 2458.

⁴ E. G. Tab. Ig. I A 15 *trej sij fetu Fise Saçi = tres sues lactentes facito Fisio Sancio*; IIB 24 *Iupater Saçe = Juppiter Sancius*. Auf die oskische Parallele wies BÜCHELER Rh. Mus. XLIV 325 hin, vgl. ALTHEIM, R R G I 104 mit Anm., A History of Rom. Rel. 164 sqq.

nächst Zeugnis ablegt¹. Es ist möglich, dass *deshalb* sein Tempel im Dach eine Öffnung hat, denn auch für andere Götter scheint der Schwur unter freiem Himmel üblich zu sein². Ihm war die *avis Sanqualis* heilig, die in der Augurallehre eine Rolle spielte; als dieser Vogel einmal einen heiligen Stein bepickte, wurde dies als Prodigium aufgefasst³.

Ob die altrömische Göttin *Salus* in kultischer Gemeinschaft stand zu *Semo Sancus*, weil der *collis Mucialis* auch *collis Salutaris* und die benachbarte Stadtpforte bald *porta Sanqualis* bald *porta Salutaris* hiess, wagen wir nicht zu entscheiden⁴, obwohl der Name *Salus Semonia* inschriftlich wie literarisch bezeugt ist.

Zu einer weiblichen Gottheit stand er allerdings gewiss in kultischer Beziehung. Denn in seinem Tempel stand eine eiserne Frauenstatue mit Spindel und Spinnrocken, in der die Römer die Vorstellung der *Tanaquil* oder *Gaia Caecilia* erblickten. Dennoch soll das Bild eine vielleicht uralte Göttin darstellen, welche zumal die Frauen behütete und ihre häuslichen Arbeiten überwachte. Ihr Gürtel enthielt Heilmittel, die bei gefährlicher Krankheit Rettung brachten, wenn man ein Stückchen davon abkratzte und als Amulett bei sich trug⁵. Zumal dieser letztere Umstand, der schwerlich erfunden

¹ Der Tempel enthielt den holzernen Schild auf welchem der Vertrag der Stadt *Gabii* mit *Tarquinius* stand (Dion. Hal. IV 58.4), und die *orbes aenei*, bronzene Kugeln oder Scheiben, die angeblich als Symbole des Bündnisses galten mit *Privernum* (Liv. VIII 20.8). Die Mosaikinschrift *Iuppiter Iurarius* der ins. *Tiberina* befand sich mutmasslich im dortigen Tempel des *Dius*.

² Vgl. Varro l.l. V 66 . . . sub divo, *Dius Fidius*. itaque inde eius perforatum tectum, ut ea videatur divum, i.e. caelum. quidam negant sub tecto per hunc deierare oportere. Vitruvius (I 2.5) erwähnt dies nicht in der Aufzählung der hypaethral-gebauten Tempel (auch den *Terminus*-Tempel nicht). Kinder dürfen in einem abgedeckten Raum nicht bei *Hercules* schwören (über dessen Beziehung zu *Dius* F. s. LINK l.c. 2256). Die dachlosen Tempel der Schwurgöttinnen zu *Haliartos* (Paus IX 33.3) erwähnten wir bereits. — Indes steht die Lichtnatur des *Eides* gar nicht fest. HIRZEL (Der Eid 146), EITREM (Opferritus 60), stellen das ursprüngliche Wesen des *Eides* wohl richtiger zum Chthonischen. Vgl. noch K. MARÓT, Der Eid als Tat, 1924, Simmel, Leipzig.

³ Festus 420 L, vgl. Pauli 3, 11. Liv. XLI 13.

⁴ WISSOWA 131 sq.

⁵ Plin. n.h. VIII 194 *lanam in colo et fuso Tanaquilis, quae eadem Gaia Caecilia vocata est, in templo Sancus durasse prodente se auctor est M. Varro, factamque ab ea togam regiam undulatam in aede Fortunae, qua Ser. Tullius fuerat usus. inde factum ut nubentes virgines comitarentur colus compta et fusus cum stamine. Valer. Max. 591, 9 . . . Gaia (praenomen) usu semper omnes celebrata est: ferunt enim Gaiam Caeciliam Tarquinii Prisci regis uxorem optimam lanificam fuisse et ideo institutum, ut novae nuptae ante ianuam mariti inter-*

sein kann, möge ihre alte Herkunft verraten. Der Name *Caecilia* erinnert an die Gens der Caecili, deren Stammvater Caeculus, ein 'Sohn des Volcanus', durch einen Funken, aus dem Herdfeuer gezeugt worden war, an dem die Mutter sass¹. Man darf vermuten, dass Gaia Caecilia diese Mutter war, aber damit ist noch nicht erklärt, warum ihr Bild gerade in dem Tempel des Dius Fidius aufgestellt wurde.

Solche recht verschiedenartigen Tatsachen scheinen wenig dazu geeignet, das ganze Wesen des Gottes zu bestimmen. Einigermassen begründet ist noch die Annahme, dass Dius Fidius einen Teil der Machtssphäre des Juppiter vergegenwärtigt als Hüter der Eide und Verträge. Auf diesem Grund liesse sich die Wesensverwandtschaft mit Juppiter vermuten, wozu auch der etymologische Zusammenhang von *Dius* und *Juppiter* eine Stütze wäre². Inzwischen ist ein *Juppiter Fidius* oder *Juppiter Sancus* in Rom vollständig unbekannt. Das soll davor warnen, Dius Fidius bedingungslos als einen ursprünglichen Gott des Himmels zu betrachten, auch wenn der Beweis geliefert werden konnte, dass der italische Juppiter schon ursprünglich als Schützer von Recht und Treue galt³. Die Versuche, Dius Fidius als eine Art 'Juppiter den Zweiten' zu deuten, bleiben daher unbefriedigend. Jedenfalls sind wir noch nicht dazu berechtigt ihn einen *Blitzgott* zu nennen, indem sein Wesen als Schwur- oder Himmelsgott

rogatae quanam vocarentur Gaias esse se dicerent. Vgl. Pauli exc. 85 L Gaia Caecilia . . . id nomen ominis boni causa frequentent nubentes. Festus 276 L *praebia* rursus Verrius ait ea remedia, quae Gaia Caecilia, uxor Tarquini Prisci, inuenisse existimatur, et inmiscuisse zonae suae, qua praecincta statua eius est in aede Sancus, qui deus Dius Fidius vocatur; ex qua zona periclitantes ramenta sumunt. ea vocari ait praebia, quod mala prohibeant. Plut. Qu. Rom. XXX. Die Frage wird von L. EUNG, Tanaquil (Frankf. Stud. II) nicht berührt.

¹ Serv. ad Aen. VII 678.

² WISSOWA 129; ALTHEIM RRG I 102, A History of Rom. Rel. 164, stellt Dius zu Diana und Dea Dia.

³ Wissowa nimmt das für den kapitolinischen Juppiter ohne Zögern an (S. 118); es ist aber fraglich, ob in diesem Zug sich nicht griechischer Einfluss offenbart. Es ist kein Wunder, dass die griechischen Autoren Dius Fidius als Ζεὺς πίστιος bezeichnen. Der römische Juppiter dagegen schützt das Recht nur als Juppiter Feretrius oder Juppiter Lapis. Die *Fides* hatte einen eigenen uralten Kult, an dem zwar der Flamen Dialis beteiligt war. Das zeigt aber, dass diese Funktion kein ursprünglicher Wesenszug des römischen Juppiter zu sein braucht, welcher wohl erst hinzukam, als er die Stellung eines Hauptgottes errang. — Übrigens kommen die Eideszeremonien wohl eher der Welt des Chthonischen zu, die sich mit dem Himmelsgott Roms nicht verträgt. Für den italischen Juppiter würde diese Provinz darum allerdings zutreffen. Die *urfeta*, welche Tab. Ig. IIB 23 beim Opfer an Jupater Sancus erwähnt wird, hat dort anscheinend nichts mit einer Eideszeremonie zu tun.

auch die Funktion des Blitzschleuderns implizieren würde. Vollkommen irreführend ist es, auf Grund einer einzigen Vergil-Stelle¹ von dem etwaigen Zusammenhang zwischen dem Beinamen *Sancius* und dem Verbum *sancire* eine Beziehung zum Blitz herzuleiten, denn als Juppiter den Blitz schleudert um seine Gutheissung zu bekunden, rührt diese Anschauung aus griechischer Vorstellungswelt her, und gibt keine Gewähr für römische Verhältnisse. Es fehlen also die Beweisgründe dafür, dass der Blitz in irgendeiner Hinsicht zum ursprünglichen Wesen des *Dius Fidius*, soweit wir dieses erkennen, gehörte.

Untersuchen wir jetzt, inwiefern erst in der Kaiserzeit diese Beziehung zum Blitz entstanden sein kann. Dafür kommen die Sacerdotes *bidentales* in Betracht, und vielleicht die Inschriften, die den Wortlaut *fulgur dium* haben. Weil neben dem *fulgur Summani* nicht etwa das *fulgur Iovis* vorkommt, sondern das *fulgur dium*, darf man wenigstens vermuten, dass dieses *d i u s* entweder primär oder sekundär auf den Gott *Dius* Bezug hatte.

Vielleicht kommen wir weiter, wenn wir das Kultbild aus dem quirinalischen Tempel in die Erörterung hineinbeziehen. Die Marmorstatue, die nach BESNIER wohl eine Kopie der Erzstatue des anderen Tempels ist², stellt einen kleinen, jungen, unbärtigen Mann dar, der in manchen Zügen dem archaischen Apollon ähnlich ist.³ Der linke Arm ist halb ausgestreckt, der rechte gesenkt. Dieses Bild glaubt THULIN auf einigen italischen Gemmen, Münzen und Kleinbronzen wiederzuerkennen, wo die linke oder die rechte Hand den Blitz hält. Unter den letzten „ist der blitzwerfende Gott eine häufige Erscheinung, und zwar begegnet uns oft neben dem gewöhnlichen bärtigen Juppiter ein ganz *jugendlicher*, den man, wenn der Blitz nicht da wäre, eher für jeden anderen Gott als für einen Juppiter halten würde“⁴.

Nun hat derselbe THULIN darauf hingewiesen, dass man dem bartlosen jugendlichen Gott auch auf etruskischen Denkmälern begegnet, wo er durch den Blitz und durch die Inschrift *tinia* bezeichnet ist. Es ist daher nicht unwahrscheinlich, dass das Kultbild des *Dius*

¹ Verg. Aen. XII 200 *audiat haec genitor, qui foedera fulmine sancit.*

² BESNIER, l'Île Tiberine 278.

³ Literatur bei THULIN 42, Anm. 3.

⁴ SS. 38 sq. Wir verlassen uns im Folgenden auf die Erörterungen Thulins, da die meisten von ihm angeführten Werke uns in der heutigen Kriegszeit nicht zugänglich waren.

Fidius von etruskischen Künstlern¹ angefertigt wurde, welche es dem Typus des etruskischen Juppiter anglichen. Und als Aelius Stilo darlegte, Dius Fidius bedeute *Diovis filius*², dann hat er vielleicht etruskischen Ansichten gefolgt, die einen Sohn des Juppiter kennen³.

Unter der Voraussetzung, dass Thulins Ansicht im Grossen und Ganzen richtig ist, würde folgende Schlussfolgerung gestattet sein: die aus Etruskern zusammengesetzte *decuria sacerdotum bidentalium* hat den Tempel des Dius Fidius deswegen als ihren Mittelpunkt gewählt, weil dieser Gott in seinen Statuen sie am meisten an ihren eigenen *Tinia*, den mächtigsten unter den etruskischen Blitzgöttern, erinnerte. Auch bleibt die Möglichkeit, dass sie es waren, welche eine solche Statue dem Gott weihten, und dieses Tempelbild nach etruskischen Vorstellungen herrichten liessen. In diesem Fall stammt die Beziehung zum Blitz aus der späteren Kaiserzeit, und kommt Dius Fidius für die altrömische Verehrung der Blitze nicht in Betracht.

§ 5. Andere Numina.

Nach THULIN⁴ stand das Blitzmal in Rom unter dem Schutz des *Volcanus*, und zwar auf Grund der Embleme, welche die Münzbilder und die vejensische Nachbildung des *Puteal Scribonianum*⁵ zeigen. Die Römer verlegen das Grab eines vom Blitz im Circus erschlagenen *Iudius*⁶ schliesslich nach dem *Volcanal*, wohin auch die getroffene Statue des *Horatius Cocles* befördert wird⁷. Weitere Beziehungen zwischen *Volcanus* und dem Blitzfeuer liegen jedoch nicht vor⁸, sodass es durchaus nicht gestattet ist irgendeine Schlussfolgerung mit Hinsicht auf urrömische Anschauungen aus Tatsachen zu ziehen, die wohl am besten an sich beurteilt werden können⁹.

¹ Vgl. die Arbeiten des Etruskers *Vulca*: Plin. n.h. XXXV 157, Plut. Public. XIII. ² Varro l.l. V 66. ³ THULIN gibt SS. 45 sq. einige Belege.

⁴ S. 101. ⁵ Oben S. 102. ⁶ Festus 370 L.

⁷ Gellius IV 5 (oben S. 132); vgl. Altheim G G 197.

⁸ Über das Verhältnis von *Volcanus* zum Chthonisch-Vegetativen vgl. A. VON DOMASZEWSKI, Abh. z. röm. Rel. 108 sqq. Eine gute Übersicht über die ganze *Volcanus-Frage*, auch über die vermeintliche nichtrömische Herkunft s. ALTHEIM GG 172 sqq. Ob *Volcanus* von alters her als der Gott des unterirdischen Feuers (vgl. oben § 3 *Summanus*) galt, scheint nicht sicher. Besser würde sich dazu sein 'Sohn' *Cacus* eigenen, wenn Vergil (Aen. VIII 190 sqq.), der ihn mit *atros ore vomens ignes* bezeichnet, eine alte einheimische Sage überträgt. *Cacus* hängt nach ALTHEIM etymologisch mit *Caeculus* zusammen, der auch 'Sohn des *Volcanus*' hiess (vgl. oben *Gaia Caecilia* S. 149).

⁹ Die Embleme (Hammer, Zange, Hut) drücken vielleicht nur die Tätigkeit der *Triumviri monetales* aus. Das *Volcanal*, eine uralte Kultstätte liegt inmitten der ältesten Nekropole.

BABELON hat auf einigen Münzen, die aus dem letzten republikanischen Jahrhundert datieren, den Vediovis wiederzuerkennen geglaubt, welcher dort abgebildet ist entweder zusammen mit dem Blitzbündel oder dieses in der Hand tragend, und im übrigen dem griechischen Apollon in mancher Einzelheit sehr ähnlich ist¹. Es soll jedoch daran erinnert werden, dass seine Statue auf dem Kapitol² ein Bündel Pfeile in der Hand hält, weshalb laut Gellius manche diesen Gott einen Apollon nannten³. Wenn dann eine Münze der Gens Caesia darstellt einen „buste jeune et diadémé d'Apollon Veiovis lançant un faisceau de flèches“, so liegt der Vorstellung wohl eher diese Statue zugrunde als ein weiter unbekannter blitztragender Vediovis. Jedenfalls bieten die Münzen keinen genügend sicheren Beweisgrund für die These, dass Vediovis in Rom als Blitzgott gölte⁴.

Juppiter Tonans erhielt von Oktavian einen Tempel auf dem Kapitol⁵, als dieser während der kantabrischen Expedition i. J. 26/25 beinahe vom Blitz getötet worden war⁶. Diese Stiftung genügt wohl, um den Tonans als eine Neuschöpfung zu betrachten.

¹ Vgl. bes. I 505 und die Münzen des *Man. Fonteius C.f.*, nrs. 9, 10, 12 u. 13, auf deren Vorderseite abgebildet ist eine „tête aurée d'Apollon Veiovis à droite; dessous le foudre“. Vgl. I 77 nr. 266 „tête aurée d'Apollon Veiovis rev. Jupiter . . . lançant le foudre“, I 281 (gens Caesia), II 6, 8 (gens Iulia nrs. 5 u. 7), II 132, 133 (gens Licinia), II 266 u. 529 („dessous le foudre“).

² Plin. n.h. XVI 216 nonne simulacrum Veiovis in arce e cupresso dura a condita urbe DLX anno dicatum?

³ Gell. V 12.12 simulacrum igitur dei Veiovis, quod est in aede de qua supra dixi, sagittas tenet quae sunt videlicet paratae ad nocendum; quapropter eum deum plerique Apollinem esse dixerunt. Und Ov. F. III 437 sq. bemerkt: Iuppiter est iuvenis, iuvenalis aspice voltus; aspice deinde manu fulmina nulla tenet. Vgl. ALTHEIM RRG II 55 sq., A History of Rom. Rel. 262 sq.

⁴ A. L. FROTHINGHAM, Vediovis, The Volcanic God, in Am. Journ. of Phil. 38 (1917) 384 sqq. Neben dieser eleganten Darstellung eines schönen, jungen Vediovis meint er ihn in der Abbildung des Mischwesens nochmals zu erkennen, welches CURTIUS als Summanus deutete. Mart. Cap. II 54 gibt Vediovis als Blitzgott eine Stelle im etruskischen Regionensystem (Regio XV), zwischen Saturnus und Nocturnus. Die Konjektur des GELENIUS (EYSENHARDT, BORMANN) *Veiovis* statt *Vegonicis* in einer Stelle bei Amm. Marc. XVII 10.2 hat THULIN (S. 36) zurückgewiesen (Severus, der Magister equitum des Kaisers Julianus Apostata, verliert plötzlich seine bisher kühne Haltung während der Expedition gegen Constantius): mortem fortasse metuens adventantem, ut in Tageticis libris legitur *Veiovis fulmine* mox tangendos adeo hebetari ut nec tonitrum nec maiores aliquos possint audire fragores. — Die Bezeichnung des Vediovis als Vulkangott scheint keinen Anklang gefunden zu haben. — Zu Vediovis vgl. noch C. KOCH R. J. 61 sqq.

⁵ Mon. Anc. IV 5 feci aedes in Capitolio Iovis Feretrii et Iovis Tonantis. Vgl. Diehls Kommentar dazu.

⁶ Suet. Aug. 29, 91; Dio Cass. LIV 4; WISSOWA 122.

Den Juppiter Elicius¹ dürfen wir nur mit grösster Vorsicht als ein altrömisches Numen auffassen. Die anscheinend römische Sage bezeichnet es als die 'Macht des Blitzes'. Das mag eine römische Umdeutung sein; wenn es sich hier um eine alte Sage handelt, so lässt sie vielleicht einigermassen durchblicken, dass einst unter den Römern die Vorstellung lebte von dem Blitz als Sondernumen; nicht der Gott des Himmels fährt herunter, sondern der Gott des Blitzes, das Numen 'Blitz'. Übrigens hat WISSOWA wohl mit Recht den Römern den Brauch der Blitzbeschwörung abgestritten².

Die Tatsachen, die hinsichtlich des Juppiter Feretrius überliefert sind, geben keine Veranlassung sein Wesen als Blitznumen aufzufassen. So weihte Romulus, nach Livius, wie es in historischer Zeit auch Cossus und Marcellus taten, *spolia opima ad quercum pastoribus sacram*³. Dem Feretrius war der erste Tempel in Rom geweiht, in späterer Zeit wohl nur eine kleine bildlose Kapelle. Der Umstand, dass dort der *lapis silex* aufgehoben wurde, hat schon die Alten dazu gebracht, *Feretrius* von *ferire* herzuleiten⁴.

Dieser *lapis silex* trug den Namen Juppiter Lapis, dessen Anwendung in bestimmten altehrwürdigen Eidzeremonien HELBIG⁵, als ersten, veranlasste, um in diesem heiligen Stein einen *Donnerstein* zu sehen. Obwohl ihm mancher beigepflichtet hat, so ist es jedoch, wie wir schon oben bemerkten, gerade weil die Parallelen immer nur aus der Neuzeit angeführt werden können⁶, nicht erlaubt den Römern ohne weiteres den Glauben an Donnersteine beizumessen. Es lässt sich, soviel wir wissen, bei ihnen nirgends ein solcher Glaube aufweisen. Weiter möchten wir noch auf den schroffen Gegensatz zwischen diesem heiligen *silex*, den der Schwörende offenbar in der Hand hält⁷, und den Steinen des Blitzmals, die sogar nicht mit den Füßen berührt werden dürfen, hinweisen. Überdies sucht die moderne

¹ ERNOUT-MEILLET, Dict. ét. (505), stellen *Elicius* zu *-lacio*, aber HOFMANN nennt dies LEW I 745 sekundär, und scheint an eine Verwandtschaft mit *elix*, 'Wasserfurche', 'Abzugsgraben', 'denken' (vgl. ebd. s.v. *colliciae* S. 244). Andere (z.B. MEYER-LÜBKE) leiten den Namen her von *ilex* mit der Nebenform *elez* bei Enn. und vulgärlat. Ov. F. III 295 *lucus Aventino suberat niger ilicis umbra,| quo posses viso dicere 'numen inest'*.

² RuK 121; eine vollständige Sammlung der diesbezüglichen Stellen bei THULIN 120 sqq. Jedenfalls mutet es als eine den Römern fremde Anschauung an, wenn (Liv. I 20.7) der König-Priester Numa den Juppiter E. auf dem Aventinus befragt, welche Blitzerscheinungen als gültige Prodigien zu betrachten seien.

³ Liv. I 10.5. ⁴ Liv. IV 20.7; Plut. Marc. 8; nicht bei Dion. Hal. II 34.

⁵ Italiker in der Poebene 92 sq.

⁶ E. g. H. USENER, Rh. Mus. LX (1905) 19.

⁷ Vgl. Pauli exc. 81 L; Plut. Sulla 10.7.

Forschung die endgültige Erklärung für Wesen und Funktion des lapis silex in einer entgegengesetzten Richtung. Schon EITREM bemerkte: „Alles was mit der Eidesleistung etwas zu tun hat, ist überall mit den chthonischen Gottheiten und Riten aufs engste verknüpft“¹. Seitdem haben Untersuchungen über die religiösen Anschauungen der primitiven Völker, besonders über die Funktion der Erde, Steine usw. zu mancherlei Ergebnissen geführt. Vor kurzem hat WAGENVOORT sie verwertet für jene uralten römischen Sitten und Bräuche, in denen es sich handelt um Kraftübertragung mittels Berührung. Dabei fand er Gelegenheit die ganze recht verwickelte Frage des Steineides bei den Römern von diesem Gedanken aus zu erörtern². In den Handlungen, welche der Privatmann oder der Fetialis mit dem Stein begingen, unterscheidet er die Kontamination dreier verschiedener Bräuche. Die Berührung eines Steinfetisches verstärkt bei der Eideshandlung die magische Kraft ihrer Auswirkung³. Anders ist der Gebrauch des lapis silex bei dem *foedus*-Eid der Fetiales, welchem ursprünglich wohl die Anwendung des Steinbeiles oder Steinmessers zugrundeliegt. Das Fortschleudern des Steines findet seine Erklärung in der Sitte der *exsecratio* oder Selbstverfluchung, indem man statt sichselbst symbolisch einen Stein fortwirft.

Wenn wir absehen von einer Betrachtung des *Juppiter Fulmen Fulgur Tonans*, *Juppiter Fulminans*, *Juppiter Fulgurator* oder *Fulminator*, welche Epitheta wohl alle recht späte Bezeichnungen des Himmelsgottes Juppiter sind, so bleibt noch die oskische Figur des Juppiter Flagius, und des Juppiter Flazzus oder Flazius. Auf einer der bei Capua aufgefundenen *iovilae*-Widmungen steht: *ekas iuvilas Iuvei Flagiui stahint* (hae *iovilae* Iovi Flagio stant)⁴.

¹ Opferritus 60.

² Imperium 51 sqq. mit vollständigem Stellenmaterial und Lit.

³ Vgl. Tab. Iguv. IIB 23 *pune seste* (sc. vitlu vufru), *urfeta manuwe habetu* = cum sistis (sc. vitulum votivum) orbitam in manu habeto.

⁴ BUCK, Elementarbuch der oskisch-umbrischen Dialekte, S. 144, nr. 25; R.M. PETERSON, The Cults of Campania, 1919 (Papers a. Monogr. Amer. Acad. Rome, Vol. I) sagt SS. 329 sq. über diese Inschrift: „In fact the only one of the inscriptions that clearly refers to a divinity is a dedication to Juppiter Flagius, which in its details has been variously translated (CONWAY, Italic Dialects I 110). According to its text 'iovilae' of the customary sort were offered to a certain Juppiter by members of the gens Caesilii. The terra-cotta contains also upon its faces as emblems three wheels of the three-spoked variety and a boar“. Aus der vermeinten Verwandtschaft mit J. Flazzus möchte er auch für Flagius eine Beziehung zu dem Blitz herleiten. Weil die Widmungen an Gräbern dargebracht wurden, identifizierte R. VON PLANTA (Gramm. d. osk.-umbrischen Dialekte II 635) mit Dis Pater. — Über die *iovilae* F. ALTHEIM TM 65 sq., C. KOCH R J 37 mit Lit.

Dieser aus dem dritten Jahrhundert v. Chr. datierende Juppiter Flagius bildet, wenn es einen etymologischen Zusammenhang von Flagius mit *flagrare*¹ gibt, vielleicht ein Gegenstück zu Juppiter Fulgur. Über Juppiter Flazzus bemerkt PETERSON²: „An Oscan cult of Juppiter is mentioned in an inscription which DUBOIS without warrant assigned to Puteoli and the Ruggiero erroneously declares to have been unearthed at Pompeii. CAPASSO, differing from both the others, assigns the cult to Neapolis. This notice relates that T. Flavius Antipater in company with his wife and a freedman Alcides gave images of Aesculapius and Hygia as votive offerings to a Juppiter Flazzus or Flazius³. The god is evidently one of the various deities of the bright sky found so frequently throughout Italy, and is similar to the Juppiter Flagius who was worshipped at Capua”.

¹ Vgl. F. MULLER, *Altit. Wb.* 180; WALDE-HOFMANN *L E W I* 510.

² *o.c.* 396.

³ *C. I. L. X* 1571 = *DESSAU* 3852 T. Flavius Antipater una cum Flavia Artemisia uxore et Alcide (liberto) Asclepium et Hygiam Ioui Flazzo votum. T. Flavius Antipater una cum Flavia Artemisia uxore Iovi Flazio votum solvit.

29482

STELLINGEN

I

Met E. TÄUBLER, „Terremare und Rom” (Sitz. Ber. Heidelberg, phil.-hist. Kl. 1931/32, 2. Abh.), blzz. 67 vv., is de samenhang van *pontifex* met *pons*, „brug”, te verklaren uit de terramare-cultuur.

II

Ten onrechte twijfelen A. ERNOUT en A. MEILLET (Dict. étym. de la langue latine², blz. 51) aan de afleiding van *angustus* uit een stam op *-os-*.

III

Ten onrechte meent W. B. KRISTENSEN (Meded. Kon. Ak. v. Wet., afd. Lett., Dl. 74, blz. 11 vv.) argumenten te kunnen aanvoeren voor de opvatting van de bijl der Romeinsche fasces als symbool van den bliksem.

IV

De lezing ἄοπτοις in Aesch. Ag. 141 (ms. ἀέλπτοις, ἀέπτοις) van J. C. LAWSON (The Agamemnon of Aeschylus, 1932, blz. 114) schept geen bevrediging.

V

De bewijsvoering ten behoeve van de constructie van ὄδοιπορεῖν met den accusativus in Xen. An. III 2, 24 door W. A. OLDFATHER (Ph. Q. 1937, blzz. 219—220) is niet afdoende.

VI

Tot de ontwikkeling van het huurlingenwezen bij de Grieken sedert het einde van de vijfde eeuw voor Christus droegen naast sociaal-economische factoren evenzeer factoren van militair-tactischen aard bij.

VII

De vereering der Winden bij de Grieken heeft haar wortels in opvattingen van het volksgeloof.

VIII

Ten onrechte geeft STRACHAN's editie van het Kymrische Arthurverhaal uit het Roode Boek van Hergest (ed. RHYS and EVANS, Vol. II, 184 vv.) in c. 27, op blz. 163, regel 29, de voorkeur aan de lezing *a hynny* van dat ms. boven die van het Brit. Mus. Add. 19707: *ac ynteu*.

IX

Ten onrechte geeft STRACHAN's editie van het Kymrische Arthurverhaal uit het Roode Boek van Hergest (ed. RHYS and EVANS, Vol. II, 184 vv.) in c. 27 in den zin

ac velly diweirach y gwneynt y gwraged a gwell, ar gwyr yn glotuorussach oc eu karyat

de voorkeur aan de lezing *y gwneynt* van dat ms. boven die van het Brit. Mus. Add. 19707: *ymwneynt*.

X

Ten onrechte vergelijkt B. SCHWEITZER, Herakles, blzz. 39 v., den Gallischen god Sucellus met den Germaanschen Thor.

XI

Opheffing van het atomistisch karakter der leervakken en het streven naar meer correlatie tusschen deze, verhoogen de effectiviteit van het onderwijs.

XII

Politieke vorming is een taak der school.

