

## PROBLEME DER RÖMISCHEN RELIGIONSGESCHICHTE

Es ist eine höchst banale Tatsache, dass die römische Religion als die Religion eines einzigen Volkes und Staates, ein viel geschlosseneres Gebilde darstellt als die griechische Religion, bei der wir zwar manche Grundzüge ebenso gleichmässig voraussetzen dürfen wie die Kenntnis Homers, die aber in der konkreten Geschichtlichkeit eine verwirrende Fülle verschiedenster Formen aufweist; griechische Kultreligionen gibt es streng genommen genau so viele wie griechische Stämme und Staaten.

Es ist weiterhin nicht weniger evident, dass die griechische Religion, seitdem wir sie kennen, ein bemerkenswert prekäres Dasein geführt hat. Von der Zeit des homerischen Epos an wird sie durch die Dichtung bedroht, vom 6. Jahrhundert an durch die philosophische Aufklärung, und vom 4. Jahrhundert an auf eine ganz andere Weise durch eine gelehrte folkloristische Romantik, die mit Vorliebe altertümlichen und absonderlichen Kulturen nachforscht und sie museal zu konservieren sucht (was gerade dies bedeutet, wird sich zeigen, wenn einmal die Reste der griechischen Kultschriftstellerei noch über die Ansätze bei Tresp und Jacoby hinaus aufgearbeitet sein werden). Bei der römischen Religion liegen diese Dinge etwas anders. Dichtung, Philosophie und volkscundliche Beschreibung des *mos maiorum* dringen zwar auch da ein und beginnen ihr Werk. Doch die römische Religion entwickelt im 3., 2. und noch im 1. Jahrhundert v. Chr. gewisse Kräfte des Widerstandes gegen die innere Auflösung, Kräfte, über die die griechische Religion nicht verfügt hatte. Entscheidend ist, dass die Römer sich im 3. Jahrhundert, als sie bewusst den Griechen gegenüber traten, als ein religiöses Volk empfanden und ihre imperialen Erfolge auf zwei Dinge zurückführten, die sie unstreitig den Griechen voraus hatten: nicht nur ihre kriegerische *virtus*, sondern auch ihre *pietas* den Göttern gegenüber. Die Frömmigkeit ist eine der Voraussetzungen der Grösse Roms. Mit der Unfrömmigkeit der hellenistischen Aufklärung will der Römer nichts zu schaffen haben; eher noch bringt er seine Haltung

mit der Gottesfurcht der Etrusker in Verbindung, deren Name ja nach einer zuerst bei DION. HAL., 1,30 fassbaren, aber zweifellos älteren These von Thyoskooi abgeleitet sein soll, weil dieses Volk sich vor anderen Völkern durch seine Kenntnis der Regeln des Götterdienstes ausgezeichnet habe.

Es kommt dazu, dass die römische Religion schon seit Beginn der historisch hellen Zeit am Anfang des 3. Jahrhunderts den Charakter einer Rechtsordnung besitzt. Das Frömmigkeit der auf die Gottheit zu beziehende Teil der Gerechtigkeit sei, ist zwar ein griechischer Gedanke; und die Griechen haben natürlich genau so Sakralgesetze wie die Römer. Dennoch ist der Unterschied nicht zu übersehen. In Rom hat der Bereich der Rechtssetzung und Rechtsprechung eine Dignität, die ihm jedenfalls in Athen völlig abgeht (die Gesetzgebung als Schaffung einer Staatsordnung im Ganzen und auf ein Gesamtziel hin ist etwas anderes). Die juristisch ausgebaute Sakralordnung wirkt in Rom wie ein Panzer für die Kultreligion überhaupt. Sie bewahrt den Kult mindestens in einem gewissen Umfang vor dem Absinken in die nur noch traditionsgemäß abgewickelte Routine, wie es das Schicksal der griechischen Kulte in der hellenistischen Zeit gewesen sein dürfte, soweit eben nicht die Volkskunde sich für sie interessierte.

Doch dies Alles sind Feststellungen, die heute eigentlich keiner weiteren Begründung mehr bedürfen.

Darüber hinaus gibt es nun aber noch eine Anzahl besonderer Voraussetzungen und Eigentümlichkeiten der römischen Religion, die man sich klar machen muss und die auch in den neuesten Forschungen wohl nicht immer hinlänglich beachtet werden.

Man kann sich zunächst einmal ganz schematisch an den Kategorien der Zeit und des Raumes orientieren.

In der Kategorie der Zeit ist und bleibt es erstaunlich, dass die literarische Überlieferung (das Wort im weitesten Sinne genommen) sozusagen schlagartig in der Mitte des 3. Jahrhunderts einsetzt, also etwa in jener Zeit, in der der hellenistische Literaturbetrieb in vollster Blüte steht. Jenseits von Livius Andronicus gibt es keine römische Dichtung, jenseits von Fabius Pictor keinen römischen Historiker. Denn die *Carmina Marciana* wird man schwerlich als Dichtung bezeichnen wollen; was es mit den altrömischen Tafelliedern auf sich hat, hat Dahlmann gezeigt; und was die *Annales Maximi* waren, lehrt die bekannte Stelle aus dem *Prooemium* des vierten Buches von CATOS *Origines* (Frag. 77 P.), wobei es erst noch höchst fraglich ist, ob es zu Catos Zeit überhaupt noch Aufzeichnungen aus dem 4. Jahrhundert gegeben hat. Es gibt also tatsächlich nichts. Die Römer scheinen sich damit abgefunden zu haben, dass der erste römische

Geschichtsschreiber ein Zeitgenosse des Phylarchos gewesen ist. Sie haben auch, soweit wir sehen, erstaunlich wenig danach gefragt, woher denn ihre klassischen Historiker ihr Wissen von den ersten viereinhalb Jahrhunderten der römischen Geschichte von Romulus bis ans Ende der Samniterkriege bezogen haben — oder vielmehr: sofern sie sich diese Frage vorlegten, bestand die Antwort im Hinweis auf einige Magistratslisten, auf einige Familientraditionen und im übrigen und vor allem auf Aitiologien hellenistischen Typs. Alte Namen und Begriffe werden ausgedeutet, bis sich aus ihnen eine kohärente, glaubhafte Geschichte deduzieren lässt. Zwei weitere Tatsachen kommen dazu. Einmal ist die Zahl der bis heute gefundenen Inschriften, die mit einiger Sicherheit über das Jahr 300 v. Chr. hinaufführen, erstaunlich gering. Die neueste Sammlung von A. Degrassi führt ganze sieben Nummern auf. Man wende nicht ein, dass wir aus den ersten Jahrhunderten der griechischen Geschichte auch nicht viel mehr besitzen. Der Fall ist nicht derselbe. Denn Rom hat doch mindestens den Anspruch erhoben, schon seit dem 6. Jahrhundert mit den Griechen Süditaliens, mit Karthagern und Etruskern in Verbindung gestanden zu haben. Endlich waren sich die Römer selbst klar darüber, dass ihre Sprache von der Urzeit bis hinab auf die Zeit des Livius Andronicus überaus starke Wandlungen durchgemacht hat. Es ist recht bezeichnend, wie etwa ISIDOR *Etym.* 9, 1, 6, wohl nach Varro die verschiedenen Stufen der lateinischen Sprache unterscheidet: den Anfang macht die *lingua prisca*, wie man sie unter Janus und Saturnus sprach und wie sie noch in den *carmina Saliorum* vorliege; es folgt die *Latina*, die man von der Zeit des Königs Latinus bis hinab zur Zeit der Zwölf Tafeln gesprochen hätte; an sie schliesst sich die *lingua Romana* an, als deren Vertreter die Dichter von Naevius bis Vergil, die Redner von Gracchus bis Cicero genannt werden. Angefügt wird ein Ausblick auf die allmählich sich korrumpierende Sprache der Kaiserzeit (*lingua mixta*). Wir müssen aus dieser instruktiven Gliederung folgern, dass die lateinische Sprache sich im Laufe etwa eines halben Jahrtausends sehr viel gründlicher verändert hat als die griechische Sprache in einem entsprechend langen Zeitraum von Homer an. Und was im besondern die *Carmina Saliaria* angeht, so verraten die Reste selbst, dass der Römer des 2. Jahrhunderts v. Chr. kaum mehr gewusst hat, was sie bedeuten. Wir werden auf diesen Punkt noch einmal zurückkommen. Aus alledem ergibt sich der Eindruck, dass wir eigentlich gar nicht von einer organischen Entwicklung reden können. Was sich im 3. Jahrhundert abgespielt zu haben scheint, wirkt als ein geradezu revolutionärer Vorgang, das Schaffen einer Literatur und einer Literatursprache beinahe aus dem Nichts. Die Folgerungen für die allgemeine Geschichte haben wir hier nicht zu ziehen (was etwa die Geschichte der Königszeit angeht, so bleiben

uns buchstäblich nur zwei Wege, um wenigstens einige Umriss sichtbar zu machen: einmal die vorsichtige Auswertung bestimmter Namen und Begriffe, die freilich wesentlich subtiler vorgehen muss als die schon von den Römern selbst gepflegte hellenistische Aitiologie, und sodann die Frage nach den griechischen Quellen: dass die Historiker Siziliens und Unteritaliens, vor allem natürlich diejenigen von Kyme, schon im 4. Jh. über Rom berichteten, ist eine Möglichkeit, mit der zu rechnen ist und die bisher wohl zu wenig berücksichtigt wurde). Von den Folgerungen für die Religionsgeschichte wird gleich noch mehr zu sagen sein.

In der Kategorie des Raumes liegen die Dinge, recht betrachtet, auffallend ähnlich. Hier kann nicht genügend betont werden, wie wenig wir von den mittellitalischen Nachbarn Roms wissen. Bei ihnen hat jener revolutionäre Akt, durch den Rom zu einer Literatur kam, überhaupt nie stattgefunden. Bei Sabinern, Campanern, Etruskern usw. hat sich bis heute keine Spur eigenständiger Dichtung oder gar Geschichtsschreibung entdecken lassen. Sie treten uns entgegen mit Sprachen, die nur in wenigen Zeugnissen fassbar und über alle Massen schwierig zu verstehen sind. Es kommt dazu, dass die Römer selbst ihren Nachbarn nur ein sehr begrenztes Interesse entgegengebracht haben. Gewiss sind immer wieder Italiker nach Rom gekommen und haben ihre lokalen Traditionen mitgebracht. Bestimmte Stämme werden auch als Komponenten in die römische Urgeschichte hineingebaut, vor allem die Sabiner auf der einen, die Etrusker auf der anderen Seite. Aber man wird gut daran tun, den historischen Wert dieser Konstruktionen nicht zu überschätzen. Was die Sabiner angeht, ist sich die Forschung darüber einig, dass sehr viel auf das Bemühen Varros zurückgeht, den Einfluss der alten Sabiner, deren Stamm er sich selbst zurechnete, auf das Rom der Urzeit möglichst gross anzusetzen. Besässen wir die *Origines* Catos ganz, so würden sich vielleicht bei ihm ähnliche Tendenzen zeigen, die Bedeutung seines Heimatortes Tusculum nach Kräften zu steigern. Dasselbe wird aber auch von den Etruskern zu gelten haben. Ich bin überzeugt, dass eine sorgfältige Analyse der Mitteilungen der antiken Historiker über den Einfluss der Etrusker auf das frühe Rom zeigen wird, dass es sich in viel grösserem Umfang um romantische Spekulationen der zwei letzten Jahrhunderte v. Chr. handelt, als die Forschung heute noch anzunehmen geneigt ist. Es ist schliesslich doch auch sonderbar, wie wenig sich die römischen Gelehrten der ciceronischen Zeit für die Sprache der Völker Mittelitaliens interessiert haben. Die Zahl der erhaltenen Notizen über etruskische, sabinische, oskische usw. Wörter ist, alles in allem gesehen, ausserordentlich bescheiden.

So erweist sich Rom als ein Staat, der es in einer einmaligen gewaltigen Anstrengung zu einer Literatursprache und einer Literatur gebracht hat,

mitten unter Völkern, die geschichtslose Schatten geblieben sind, ohne Dichtung und ohne Geschichtsschreibung, von den römischen Historikern eingebaut in die römische Urgeschichte zu einer Zeit, in der sich jede reale Erinnerung an jene Urgeschichte schon vollständig verloren haben muss. Schliesslich hat ja schon THUKYDIDES, 1,20-21 festgestellt, dass eine durch keine Dokumente gestützte und kontrollierte Erinnerung schon nach wenigen Generationen hoffnungslos denaturiert zu werden pflegt.

Auf dem Hintergrund dieser Erwägungen sind nun die besondern Gegebenheiten der Religion und ihrer Dokumente herauszuheben. Es sind vier Punkte, die hier kurz skizziert seien.

Der erste ist wohl der wichtigste. In einem ausserordentlich grossen Umfange begegnen uns in der klassischen lateinischen Literatur sakrale Namen und Begriffe, die augenscheinlich aus vorliterarischer Zeit stammen und deren eigentliche Bedeutung schon den Gelehrten der zwei letzten Jahrhunderte der Republik völlig unbekannt geworden ist. Ich greife nach Belieben einige wenige Beispiele heraus. So ist etwa der ursprüngliche Sinn von Götternamen wie Liber (auch was es zu besagen hat, dass er zu den Göttern gehört, die besonders häufig mit dem Beinamen Pater ausgezeichnet werden), Minerva (weshalb wir auch nicht wissen, ob die Minerva der kapitolinischen Trias die griechische Athena Polias und Tochter des Zeus ist oder nicht), Volcanus (der von ihm abgeleitete angebliche etruskische Künstler Volca setzt die Gleichung mit Hephaistos schon voraus), Saturnus (bekanntlich gilt es aus metrischen Gründen für ausgemacht, dass er mit *serere-satus* nichts zu tun haben kann; wobei es nur seltsam ist, dass die für metrische Anomalien im allgemeinen hellhörigen antiken Grammatiker diese Schwierigkeit nicht bemerkt haben) und vieler kleinerer Götter völlig untergegangen. Dasselbe gilt von vielen religiösen Termini technici. So muss man rundweg feststellen, dass die historische Zeit eine authentische Interpretation etwa von *religio* und *superstitio* nicht besessen hat. Was wir haben, sind spekulative Theoreme, die das eigentliche Problem eher verdunkeln als zu erhellen vermögen. Verloren gegangen ist aber auch der Sinn des Namens der Flamines, Pontifices, Fetiales. Die Gelehrten des letzten Jahrhunderts v. Chr. wissen dazu nur ihre eigenen, oft halsbrecherischen Hypothesen beizusteuern. Die Überlieferung, die sie besessen, bot ihnen nicht die geringste Hilfe.

Die Beispiele liessen sich fast beliebig vermehren. Für uns handelt es sich in diesem Zusammenhang aber nur um die prinzipielle Frage, was dieser Befund bedeutet.

Offenbar müssen wir annehmen, dass zu Beginn der literarischen Epoche in der Mitte des 3. Jahrhunderts ein verhältnismässig grosser Bestand an Kultgesetzen und Ritualen vorhanden war, die aus älterer Zeit

überkommen waren. Sie blieben erhalten dank der inneren Festigkeit, die aller echt kultischen Tradition innewohnt. Aber die Tradition der authentischen Exegese dieser Rituale muss abgebrochen sein und zwar radikal. Sie war offenbar nur mündlich und muss durch jenen revolutionären Vorgang der Literaturwerdung, wie wir es nannten, förmlich hinweggeschwemmt worden sein, so dass überhaupt nichts mehr übrig blieb.

Denn zweifellos kennt jede Sprache in ihrer Terminologie versteinerte und nicht mehr verständliche Reste früherer Verhältnisse und Anschauungen. Es dürfte aber nachzuweisen sein, dass die Masse dieser Versteinerungen (wenn wir diesen nicht in jeder Hinsicht glücklichen Begriff beibehalten wollen) im Namen- und Begriffsbestand der römischen Religion einzigartig gross ist. Varro und seinesgleichen standen schon einer umfangreichen Sakralsprache gegenüber, die ihnen nur noch zum geringen Teile verständlich war. Sie sahen sich gezwungen, mit ihren, aus der alexandrinischen Gelehrsamkeit übernommenen Methoden der Sachkombination und Wortdeutung einzuspringen, was gelegentlich zu möglichen, nicht selten zu phantastischen und fast immer zu völlig unkontrollierbaren Ergebnissen geführt hat.

Der zweite Hauptpunkt ist die Tatsache, dass schon in den frühesten uns fassbaren Dokumenten die Gleichung zwischen den römischen und den griechischen Göttern vollständig und endgültig vollzogen ist. Die Forschung hat sich über diesen reibungslosen Vollzug der *Interpretatio Graeca* der römischen Götter, wie mir scheint, viel zu wenig gewundert. Schliesslich sind die noch uns geläufigen Identifikationen von der Sache her in sehr vielen Fällen keineswegs selbstverständlich. Der römische Mercurius repräsentiert bestenfalls einen bestimmten und sehr begrenzten Aspekt des griechischen Hermes. Wie die Gleichung zwischen Minerva und der griechischen Athena zustandekommt, lässt sich nur erraten, und es verdient auch festgehalten zu werden, dass ihrem ursprünglichen Wesen nach die römische Venus mit der homerisch-hesiodischen Aphrodite, die römische Diana mit Artemis, aber auch Ceres mit Demeter nur sehr wenig zu tun haben dürften. Die *Interpretatio Graeca* ist da genau so summarisch und grob vorgegangen wie etwa im Falle der ägyptischen Götter, wo wir ja den Vorgang als solchen noch einigermaßen verfolgen können. Ein Extremfall ist zweifellos die Gleichung des griechischen Ares, der kaum einen Kult besitzt und bei Homer nur als ein blutdürstiger Wüterich in Erscheinung tritt, mit dem italischen Mars, der zu den grössten Göttern der mittelitalischen Völker überhaupt gehört; wenn man sie beide Kriegsgott nennt, so verwischt man einen der wesentlichen Unterschiede, dass nämlich Mars der Führer der Seinigen im Kriege ist, während Ares lediglich das Toben des Kampfes repräsentiert. Teilweise vergleichbar dürfte der Fall des

Saturnus sein, der in Rom den grossen Göttern zugerechnet werden muss, aber mit Kronos geglichen wurde, und zwar nur mit jenem Kronos, der als Herr einer seligen Welt in der Urzeit und im fernen Westen galt und von daher gelegentlich als Schöpfer der ältesten menschlichen Kultur gefasst werden konnte. Mit seiner Gattin Rhea, die einen vorgriechischen undeutbaren Namen hat und noch weniger Kult besitzt als Kronos, wird die bedeutende altitalische Göttin Ops mit ihrem sprechenden Namen geglichen.

Dies alles ist keineswegs selbstverständlich. Man hätte wohl auch erwarten können, dass in früher Zeit in diesen Identifikationen gewisse Unsicherheiten bestanden hätten, Schwankungen und Identifikationsversuche in verschiedenen Richtungen. Wenn es sie gegeben hat, so wissen wir von ihnen nicht das geringste. Die Reihe der Gleichungen steht augenscheinlich schon im 3. Jahrhundert v. Chr. vollkommen fest und ändert sich nie mehr. Die Lage ist im Grunde ähnlich wie bei der Geschichte von den sieben Königen Roms. Die Reihe, wie sie bei Dionysios von Halikarnass und Livius vorliegt, ist, wenn man sie analysiert, das Produkt eines Zusammenschiebens der verschiedensten Kombinationen und Erfindungen. Allein schon die Figur des Numa als des grossen frommen Gesetzgebers, der Pythagoreisches aufnimmt oder vorausahnt, ist in ganz anderem Geiste gestaltet als die drei letzten Könige, deren Geschichte sich auf weite Strecken hin liest wie eine in nicht sehr gutem hellenistischem Geschmack aufgeputzte Familientragödie. Aber die Überlieferung ist von der Zeit des Fabius Pictor an in allem wesentlichen völlig einheitlich. Nur in einem einzigen Falle erhalten wir Einblick in Varianten, da allerdings in einer beinahe bestürzenden Fülle: es sind die bei DIONYSIOS v. HALIKARNASS 1,72-75, PLUTARCH *Romulus* 1-2, FESTUS p. 326-330 L. und SERVIUS zur *Aeneis* 1,273 wohl aus VARRO als gemeinsamer Quelle angeführten Varianten über die Person des Gründers der Stadt Rom. Hat es vergleichbare Varianten auch für die späteren Könige gegeben? Man möchte es vermuten. Aber dann sind sie zugunsten einer Vulgata schon früh vollständig untergegangen.

Wie ist dies Alles zu erklären? Man kommt schwerlich um die Hypothese herum, dass vor allem die Reihe der Gleichungen zwischen griechischen und römischen Göttern, wie wir sie besitzen, nicht allmählich entstanden, sondern durch eine einmalige autoritative Festsetzung gebildet worden ist. Wann und wie dies geschehen ist, wissen wir nicht, wenn es auch sicherlich früher geschah als die Fixierung der Königsreihe.

Für die Religionsgeschichte grundsätzlich gibt dieser Vollzug der *Interpretatio Graeca* einen Masstab dafür, in welchem Umfang ganz im allgemeinen die griechischen Vorstellungen die alte römische Religion über-

wuchert haben. Die altägyptische Religion hat sich, soweit ich es zu sehen vermag, durch die *Interpretatio Graeca* mindestens im eigenen Lande nicht wesentlich beeinflussen lassen (bei den griechischen und für Griechen bestimmten Formen etwa des Isis-Kultes steht es natürlich anders). Aber die römische Religion ist durch das griechische Element gründlich denaturiert worden.

Ausgenommen sind nur jene Bereiche, für die eben keine *Interpretatio Graeca* (das Wort nun im weitesten Sinne genommen) angeboten war, also die Sakralordnung als solche. Ihr gegenüber, also der Festordnung, den Kultritualen und der Priesterordnung gegenüber konnte der griechische Geist zwar seine Skepsis anmelden und Aitiologien beisteuern. Aber dadurch wurden sie nicht substantiell verändert. Am klarsten zeigen sich die Grenzen des griechischen Einflusses wohl in der Prodigienordnung. Polybios kümmert sich in seinen Geschichtswerk nicht um Prodigien: als aufgeklärten Griechen interessieren sie ihn nicht. Aber Livius verzeichnet sie gewissenhaft, und muss hierzu neben Polybios in früheren, Poseidonios in späteren Partien seines Werkes ältere römische Historiker zu Rate ziehen, was er im allgemeinen gar nicht so gerne tut. Aber an den Prodigien hält der Römer eben fest, aller griechischen Skepsis zum Trotz.

Verheerend hat die *Interpretatio Graeca* auf die Gestalten der Götter gewirkt. Es gibt kaum eine Gottheit, deren Bild nicht durch das Griechische bis zur Unkenntlichkeit übermalt worden wäre.

Drittens wäre die Rolle der früheren römischen Historiker im grösseren Zusammenhang herauszuarbeiten. Ihr Bemühen, die Kultformen ihrer eigenen Zeit auf die Urgeschichte Roms zurückzuführen und sie gewissermassen um eine ganze Dimension alter, langsam und planmässig gewachsener Tradition zu bereichern, hat auf seine Weise etwas Imposantes, gerade weil es sich nicht um isolierte Rückdatierungen handelt, sondern um das systematische Errichten eines gewaltigen historischen Vorbaus vor die Geschichte des 3. und 2. Jahrhunderts. Es sei daran erinnert, dass etwa spektakuläre Kultereignisse wie die Schliessung des Ianusbogens, die Entsendung eines *Ver sacrum*, die Darbringung der *Spolia opima* historisch nur für das 3. Jh. bezeugt sind, dass aber für alle diese Dinge eine Anknüpfung an einen ältesten *mos maiorum* geschaffen wurde. Nicht anders dürfte es etwa mit dem Ritual der *Evocatio* oder demjenigen der Stadtgründung stehen.

Der vierte Punkt endlich muss auf den ersten zurückgreifen. Wir sprachen von den zahllosen Namen und Begriffen der Kultsprache, die wir kennen, deren Bedeutung aber schon dem 3. Jh. v. Chr. nicht mehr bekannt war. Hier setzt nun, verständlich genug, das Bemühen der antiken wie der modernen Etymologen ein. Die einen wie die anderen haben

gewaltige Massen etymologischer Worterklärungen zusammengebracht. Für den Religionshistoriker kommt alles darauf an, wie weit er sich auf sie verlassen kann.

Die Prinzipien der varronischen Etymologie sind uns recht gut bekannt. Sie sind zuletzt im IX. Band der «Entretiens de la Fondation Hardt» untersucht worden. Sie sind interessant für Varro, für seinen Begriff der Sprachentwicklung, für den Einfluss griechischer Sprachtheorien auf ihn und vor allem für sein System der Theologie, das ja wegweisend hinter allen seinen Etymologien steht. Zum Verständnis der Sachen selbst tragen sie nur in den seltensten Fällen etwas bei, und auch wo wir seine Etymologien nicht geradezu widerlegen können, ist die äusserste Vorsicht geboten.

Gegen die Methoden der modernen Sprachwissenschaft ist nicht viel einzuwenden: wo man Bedenken wird äussern müssen, betreffen sie nicht die Frage nach der ursprünglichen Entstehung und Bedeutung eines Wortes, sondern vielmehr die Frage nach der historischen Relevanz der Ergebnisse. Oft führt die Urbedeutung eines Namens oder Begriffes in eine uns vollkommen unfassbare Prähistorie zurück. Die geschichtlich wirksame Bedeutung kann eine ganz andere sein, eine abgeleitete oder gar eine auf falschen Assoziationen und Volksetymologien beruhende. Für den Historiker sind die Etymologien der Sprachwissenschaft erst dann wichtig, wenn sich zeigen oder doch glaubhaft machen lässt, dass sie noch in historischer Zeit wirksam gewesen sind.

Es sei erlaubt, zum Abschluss zwei Einzelheiten anzuführen, die vielleicht das Gesagte teilweise illustrieren können.

Der Begriff des Genius scheint schon der altrömischen Religion anzugehören. Er sitzt in zahlreichen konversationssprachlichen Wendungen von Plautus bis Horaz so fest, dass es schwerlich angeht, ihn bloss als künstlich gebildeten Gegenbegriff zum Daimon, der nach griechischer Spekulation jeden Menschen von Geburt an begleitet, aufzufassen — ob schon allerdings diese Beziehung auch schon recht alt und eng ist. Nun gibt es eine antike Theorie, wonach jede Frau ebenso ihre Iuno besitze wie jeder Mann seinen Genius: und die moderne Sprachwissenschaft scheint sie zu bestätigen, wenn sie Iuno zu *iuvenis* zieht und als «jugendliche Kraft» deutet. Überblickt man aber die Zeugnisse, so ergibt sich einerseits einwandfrei, dass die genannte Theorie nur an zwei Stellen vorliegt (SENECA *ep.* 110,1 und PLINIUS *Nat. hist.* 2,16), und andererseits, dass die ältesten Texte, die diesen Begriff der Iuno belegen, bei Tibull zu finden sind, also bei einem Dichter, dessen Interesse für folkloristische Gelehrsamkeit auch sonst unverkennbar ist. Der Fall liegt also durchaus anders als für den Genius, und ich halte historisch die Folgerung für unabweisbar, dass wir es beim Genius mit einer relativ alten Anschauung,

bei Iuno als Gegenstück zum Genius dagegen mit einer theologischen Konstruktion Varros zu tun haben, die dann allerdings, wie einige seiner Konstruktionen, in die allgemeine Bildung der augusteischen Zeit und auch teilweise der Kaiserzeit eingegangen ist.

Die Gestalt Iunos birgt überhaupt einige Rätsel, die sich mit allzu radikalen Hypothesen nicht hinwegschaffen lassen. Niemand bestreitet, dass sie in einem sehr erheblichen Umfange eine Frauengöttin gewesen ist, wie immer man sich ihren Namen in den letzten Jahrhunderten der Republik zurechtlegte. Aber es geht schwerlich an, sie restlos auf die Frauengöttin zu reduzieren; was nicht darauf reduzierbar ist, wären dann nur künstliche Weiterbildungen unter dem Einfluss der Gleichung mit der griechischen Hera. Ich möchte aber meinen, dass diese Rechnung nicht aufgeht. Iuno als Stadtherrin ist in Latium mit teilweise evident recht alten Kulturen so häufig belegt, dass man mit der Derivierung dieser Funktion von der gerade in den Kultformen ganz andersartigen Funktion der Frauengöttin einfach nicht durchkommt. Wir müssen anerkennen, dass die historischen Belege über die Tatsache zweier verschiedener und einander ebenbürtiger Aspekte der Göttin Iuno nicht hinausführen. Eine glaubwürdige Reduktion des einen Aspektes auf den anderen lässt sich mit unserem Material nicht bewerkstelligen.

Ein anders gelagerter Fall ist derjenige der Manes, ursprünglich Kollektivbezeichnung für die Toten. Die varronische, vielfach belegte Gelehrsamkeit verbindet diesen Begriff mit einem Worte *Manus*, das im Sinne von *bonus* früher existiert hätte. Präzisiert wird an einer Stelle, dass der Dialekt von Lavinium *mane* für *bonus* sage (MACR. *Sat.* 1,3,13). Die moderne Sprachwissenschaft hat dieser Ableitung gegenüber ihre Zweifel und ist statt dessen geneigt, den phrygischen Götternamen *Men* heranzuziehen: der Kult dieses Gottes dringt als ausgesprochener Sklavenkult vom 4. Jh. v. Chr. an in die griechische Welt ein (NILSSON, *Griech. Religionsgeschichte* 2, 1950, S. 115). Historisch bedacht ist dies alles höchst seltsam. Denn was die antike Etymologie angeht, so ist im realen Sprachgebrauch ein Wort *Manus-bonus* bisher nirgends aufgetaucht und findet weder in der antiken Deutung von *immanis* noch in dem Zitat des Festus 109 L. *Cerus manus* aus dem *Carmen Saliare* eine tragfähige Stütze. Von *Verba Lanuvina* hören wir auch sonst zuweilen (FESTUS 156 L.), doch bleibt der Eindruck, dass sie einfach aus einem Kultformular eines Kultes von Lavinium, also wohl der Iuno Seispes, deduziert sind, eines Textes, der faktisch kaum weniger unverständlich gewesen sein dürfte als das *Carmen Saliare*. Damit den Namen der Manes zu kombinieren ist mehr als kühn. Der Verdacht lässt sich nicht abweisen, dass diese gesamte Etymologisierung sich am griechischen Begriff der  $\chiρηστοί$ , wie er zuweilen für die

Toten verwendet worden zu sein scheint (Hauptstelle PLUT. *Quaest. Graec.* 5), orientiert hat.

Die moderne Verknüpfung mit dem phrygischen Men mag theoretisch einleuchtend sein. Doch besagt sie nicht mehr, als dass eine vorgeschichtliche Urverwandtschaft bestanden haben dürfte. Im Bereich der römischen Religionsgeschichte, der es um die Feststellung der Bedeutung von Manes in der Religion des 3. und 4. Jh. v. Chr. geht, ist sie wertlos, da niemand wird behaupten wollen, dass die Römer der frühen Republik diesen Begriff aus Phrygien und phrygischen Kulturen importiert hätten. Wir werden uns auch da darauf beschränken müssen, zu konstatieren, dass Manes wie so viele andere Sakralbegriffe undeutbar bleibt, weil schon die Zeit Varros augenscheinlich nicht mehr wusste, was er dreihundert Jahre zuvor bedeutet haben möchte.

OLOF GIGON

Universität Bern.