

Zwei Fragmente des Ephoros – zwei Gedanken zur keltischen Religion

Die hier näher betrachteten Angaben stammen beide aus der keltischen Ethnographie des Ephoros.

Daß das Keltentum einer der größten Faktoren in der den Griechen zugänglichen Völkerwelt war, wurde ihnen erst nach Herodot bekannt oder bewußt, der sie ziemlich ephemer an den Ursprung der Donau und zugleich in den fernsten Westen gesetzt hatte¹.

Nicht ausreichend zu beantworten bleibt die Frage, inwieweit Timaios von Tauromenion in Sizilien, ein wenig jünger als Ephoros, eine keltische Ethnographie von einiger selbständiger Bedeutung brachte, obwohl er mit etwas dieser Art geprahlt zu haben scheint. Sie wird bei Polybios einmal, eventuell zweimal genannt², aber nichts Konkretes wird aus ihr zitiert, obwohl er zumindest die Gallier Oberitaliens historisch in einiger Breite behandelt haben muß. So mögen ethnographische Angaben, etwa in der Geschichtserzählung verstreut gegeben, kein großes Gewicht gehabt haben³. Da er den allergrößten Teil seines Lebens in Athen verbrachte, fern dem Westen, und sein Material vor allem aus der vorliegenden Literatur sammelte, hat er vielleicht von den westlichen Kelten ethnographisch kaum mehr gewußt als andere Schriftsteller, möglicherweise sich darin auch notgedrungen eng an Ephoros angeschlossen. Darauf können die Worte des Polybios deuten⁴. Ich könnte mir vorstellen, daß Polybios in seiner Beschreibung des Lebens der Kelten in der Poebene⁵ die Nachrichten des Timaios – den er verabscheute – korrigierte, ersetzte und vervollständigte, ja vielleicht selber erst eine solche Kunde bot, die Timaios hatte vermissen lassen⁶. Polybios betont für Oberitalien und offenbar für die gesamten „Sitten der Kelten“ bei Timaios sehr dessen Inkompetenz. Am ehesten wird er noch für Mythenklitterung zitiert⁷, aber auch für die Geographie und den Handel Galliens und Britanniens, wobei wir sehr gerne wüßten, woher er, bei Polybios ein Stubenhocker, diese Angaben hatte (nur aus schlecht befragten

¹ Hdt. 2, 33, 3; 4, 49, 3.

² Timaios FGrHist 566 F 7 und 68. Prahlerei des Timaios mit seiner Mühe in diesbezüglichem Materialsammeln F 7 (s. u. A. 3 und 4).

³ Siehe FGrHist 566 F 7 πολυπραγμονῆσαι τὰ Λιγύων ἔθνη καὶ Κελτῶν; ferner F 68; 69; 73; 74.

⁴ Polybios tadelt sein Sammeln von Material nur aus der Literatur sowie auch durch Befragung Miterlebender sehr hart (Polyb. 12, 28, 8–12 und 28a, 1–3 = FGrHist F 7). Ebenso weiterhin 28, 4–10, von Jacoby nicht mit abgedruckt; z. B. § 4 τὸ καθήμενον ἐν ἄστει συναγαγεῖν ὑπομνήματα καὶ πολυπραγμονεῖν τὰ Λιγύων ἔθνη καὶ Κελτῶν ἢ τὸ πειραθῆναι τῶν πλείστων ἐθνῶν καὶ τόπων αὐτόπτην γενέσθαι; § 6 Spott über τῶν ἐξ ἀκοῆς καὶ διηγήματος γραφομένων; § 7 τὸ συνάγειν ὑπομνήματα καὶ πυνθάνεσθαι παρὰ τῶν εἰδῶτων ἕκαστα τῶν πραγμάτων. Polybios tadelt also persönliche Unkenntnis bei Auswertung der schon vorliegenden Literatur und schlechtem (§ 8–10) Befragen von Zeugen. Das sagt er von der ganzen Historiographie des Timaios und speziell auch von dessen Ethnographie, er spricht ausdrücklich von dessen Unkenntnis der meisten Völker (!) und Schauplätze.

⁵ Polyb. 2, 14–17.

⁶ Vgl. oben A. 4: συναγαγεῖν ὑπομνήματα; eigene Unkenntnis der meisten Völker. Dazu Polyb. 2, 16, 15 (FGrHist 566 F 68) über die Unkenntnis des Timaios bezüglich Oberitaliens: διὰ τὴν Τιμαίου περὶ τοῦς προειρημένους τόπους ἄγνοιαν.

⁷ F 68 und 69.

mündlichen Zeugen?)⁸. Wahrscheinlich ist ihre letzte Herkunft aus dem Werk des Pytheas.

Für Ephoros sind die Kelten eines der ganz großen kulturgeographischen Phänomene der Welt. Die Oikumene des Mittelmeeres und des Iran umgeben in einem breiten Rechteck im Norden die Skythen, im Süden die Aithiopen, sowie, an Ausdehnung kleiner, im Westen die Kelten und im Osten die Inder⁹. Und er, der älter war als Timaios, widmete ihnen demgemäß eine Ethnographie, deren Umfang wir nicht kennen, die uns aber in einigen Punkten noch faßbar ist und zum Teil weder zu dem Galaterbild des 3. Jh. v. Chr. bei den Griechen, noch, wie Strabon bemerkt, zu späteren Nachrichten paßt.

Was Ephoros über die „Kelten“ sagt, kann genausogut auch nur über die spanischen Kelten (Keltiberer) gemeint sein. Aber selbst in diesem Fall hat es seine Bedeutung für die Keltologie. Der Name „Keltiberoi“ fällt für diese Angaben in unserer Literatur freilich nicht, doch das ist kein zwingender Schluß; die Angaben über die Gezeiten könnten auch für Keltiberer, Keltikoi usw. an der iberischen Ozeanküste gelten; seine Angabe, die Kelten seien Griechenfreunde (s. u.), könnte zur Not auch nur auf die massaliotischen Emporien an der Nordostküste Spaniens gehen, obwohl das wenig wahrscheinlich ist. All dies sind Argumente, die nicht ganz entscheiden, aber doch in eine Richtung über Iberien hinaus weisen. So sehr Ephoros seinen Skythen den Norden zuordnete, es ist mehr als unwahrscheinlich, ja es ist unmöglich, daß er die Skythia bis zum Hinterland Massalias und zum Raum im Norden der Pyrenäen reichen ließ. Man darf solche riesengroße, vereinfachte, geographische Schemata, wie er eines bringt, nicht als scharfe Definitionen auffassen¹⁰. In einem nebulösen, barbarischen Norden und Nordwesten muß dann die Grenze zwischen Skythen und Kelten für Ephoros verschwommen sein. Noch in der Zeit der Kimbern verleitete diese Nachbarschaft einen ungenannten Autor zur Konstruktion der „Keltoskythen“¹¹. Wenn die Mitteilung bei Stephanus von Byz., Massalia sei eine ligurische Stadt *κατὰ τὴν Κελτικὴν*¹², auf Hekataios zurückgeht, so verstärkt das noch diese Sicht. Auch die bei Nikolaos zu findende Unterscheidung zwischen Kelten beim Flutenkampf und Keltiberern beim Gürtel¹³ verdient Beachtung.

Vor allem aber galten Massalias Interessen seit Jahrhunderten nur sekundär Nordspanien, die größte Quelle seines Reichtums war der intensive Handel nach Norden tief ins Innere Europas: auf dem Rhodanus aufwärts und dann, wenn man wollte, in drei Optionen noch weiter¹⁴: entweder nach Nordosten auf Arar und Dubis zur Burgundischen Pforte, zum Rhein und nach Südwestdeutschland, Gebieten, die mindestens zum Teil seit der Hallstattzeit keltisch waren; oder in den Norden Galliens; oder die Route entlang des Liger bis zur Ozeanküste, von wo eine ebenfalls alte Handelsverbindung über den Ozean

⁸ F 73 und 74. Für uns ist er hier der älteste erreichbare Autor mit Einzelangaben. Schrieb er aus Ephoros dessen Angaben über Massalias Angelegenheiten ab?

⁹ FGrHist 70 F 30 a und b.

¹⁰ So gering das Wissen auch war, daß Skythen nicht einmal unmittelbar nördlich der Alpen wohnten, müßte doch bekannt gewesen sein.

¹¹ Plut. Mar. 11, 7.

¹² Hekataios FGrHist 1 F 55. Ähnlich ist die Situation in F 64: *Νάρβων· ἐμπόριον καὶ πόλις Κελτικὴ* ...

¹³ Siehe unten p. 104 mit A. 107.

¹⁴ Die an sich ebenfalls mögliche Verbindung von dort zum Sequana, an die Ozeanküste und bis zum östlichen Britannien scheint, zumindest für Mediterrane, vor der römischen Zeit keine große Rolle gespielt zu haben. Nach allem, was wir wissen, lief der Handel mit Zinn ganz oder weitgehend über Cornwall, nicht über Kent.

nach Cornwall führte, die vor allem dem Zinnhandel galt. Schon Timaios scheint sie gekannt zu haben, und kaum als der erste¹⁵.

Alle diese Wege konnten nur befahren werden, wenn entweder Massalia als Stadt oder seine großen, aristokratischen Handelsherren mit den dortigen Machthabern – ob nun Fürsten irgendeiner Art, ob Priestern, ob Königen, ob Leitern einer Adelsrepublik – stabile, enge Gastfreundschaften abschlossen, die sich auf beiden Seiten durch die Generationen vererbten¹⁶. Vornehme, ehrende Geschenke und Prestigeobjekte (Keimelia) gehörten zu solchen Beziehungen dazu; so mag der Krater von Vix nach Ostgallien gekommen sein, von mitgesandten griechischen Künstlern an Ort und Stelle aus seinen Teilen zusammengebaut.

Hier, und nicht bei Emporia und ähnlichen Städtchen im Norden der spanischen Mittelmeerküste, war der Ort der höchst erfreulichen Kontakte mit den Kelten und des Philhellenentums der Kelten, und von solchen Routen tief ins Binnenland kamen am ehesten auch einzelne Informationen über ferne Eigentümlichkeiten und Bräuche der Kelten.

Dennoch ist bei Angaben des Ephoros über die Keltiké nie aus den Augen zu verlieren, daß sie prinzipiell deren Gesamtheit oder nur Hispanien oder nur den Kelten nördlich Massalias und der Pyrenäen gelten könnten; und auch ob ihm solche Unterschiede überhaupt voll bewußt waren, ist fraglich.

Daß die keltischen Nachrichten des Ephoros auf Grund späterer, besserer Kenntnis mißachtet wurden, lehrt etwa Josephus Flavius, der das Unwissen angesehener Verfasser, darunter auch des Ephoros (FGrHist 70 F 133), in bezug auf Galater und Iberer tadelt: (c. Apion.) ... καὶ τὰ μῆτε γενόμενα παρ' αὐτοῖς ἔθῃ μῆτε λεγόμενα γράφειν ὡς ἐκείνων αὐτοῖς χρωμένων ἐτόλμησαν¹⁷. Der Satz könnte auch auf die zwei im folgenden zu besprechenden Stellen gemünzt sein, denn beide sind sonderbar genug.

1. DIE NAHENDE FLUT DES MEERES

Das zentrale Zeugnis gibt uns Strabon aus Ephoros (FGrHist 70 F 132), wir besitzen aber auch Parallelüberlieferungen¹⁸, die anzuführen sind. Um leichter argumentieren zu können, setze ich die Strabon-Stelle mit ihrem ganzen Kontext hierher; die anderen Zeugnisse folgen darauf. Hofeneder hat die Nachricht eingehend gewürdigt¹⁹.

Strab. 7, 2, 1–2 p. 292–293: Περὶ δὲ Κίμβρων τὰ μὲν οὐκ εὖ λέγεται, τὰ δ' ἔχει ἀπιθανότητος οὐ μετρίας. οὔτε γὰρ τὴν τοιαύτην αἰτίαν τοῦ πλάνητας γενέσθαι καὶ ληστρικοὺς ἀποδέξαιτ' ἄν τις, ὅτι χερρόνησον οἰκοῦντες μεγάλη πλημμυρίδι ἐξελασθεῖεν ἐκ τῶν τόπων. (293) καὶ γὰρ νῦν ἔχουσι τὴν χώραν ἣν εἶχον πρότερον (καὶ ἔπεμψαν τῷ Σεβαστῷ δῶρον τὸν ἱερώτατον παρ' αὐτοῖς λέβητα αἰτούμενοι φιλίαν καὶ ἀμνηστίαν τῶν ὑπηργμένων, τυχόντες δὲ ὧν

¹⁵ Siehe oben p. 79–80.

¹⁶ Diese Freundschaftsbeziehungen beruhten auf dem soliden Fundament beiderseitigen Nutzens. Denn es waren kaum nur massaliotische Kaufmänner, die verkauften und kauften. Die keltischen Noblen mögen die Vermittlung im eigenen Stamm übernommen oder solche Waren an andere Stämme ferner den griechischen Routen weitergeleitet haben.

¹⁷ Jacoby setzt die Version ἐτόλμησεν mit einem Fragezeichen in den kritischen Apparat.

¹⁸ Jacoby führt diese Stellen im Kommentar zu 70 F 132 p. 74 auf.

¹⁹ Andreas Hofeneder, Die Religion der Kelten in den antiken literarischen Zeugnissen. Sammlung, Übersetzung und Kommentar. Bd. 1: Von den Anfängen bis Caesar. Wien 2005, 4 T 2 p. 33–34.

ἤξιουν ἀπῆραν), γελοῖον δὲ τὸ φυσικῶ καὶ αἰωνίῳ πάθει δις ἐκάστης ἡμέρας συμβαίνοντι προσοργισθέντας ἀπελθεῖν ἐκ τοῦ τόπου (ἔοικε δὲ πλάσματι τὸ συμβῆναί ποτε ὑπερβάλλουσαν πλημμυρίδα· ἐπιτάσεις μὲν γὰρ καὶ ἀνέσεις δέχεται, τεταγμένας δὲ καὶ περιοδικούσας ὁ Ὠκεανὸς ἐν τοῖς τοιοῦτοις πάθεισιν). οὐκ εὖ δ' οὐδὲ ὁ φήσας ὄπλα αἴρεσθαι πρὸς τὰς πλημμυρίδας τοὺς Κίμβρους, οὐδ' ὅτι ἀφοβίαν οἱ Κελτοὶ ἀσκοῦντες κατακλύζεσθαι τὰς οἰκίας ὑπομένουσιν, εἴτ' ἀνοικοδομοῦσι, καὶ ὅτι πλείων αὐτοῖς συμβαίνει φθόρος ἐξ ὕδατος ἢ πολέμου, ὅπερ Ἐφορός φησιν (FGrHist 70 F 132). ἢ γὰρ τάξις ἢ τῶν πλημμυρίδων καὶ τὸ τὴν ἐπικλυζομένην χώραν εἶναι γινώριμον οὐκ ἔμελλε ταύτας τὰς ἀτοπίας παρέξιν· δις γὰρ ἐκάστης ἡμέρας τούτου συμβαίνοντος τὸ μῆδ' ἅπαξ αἰσθάνεσθαι φυσικὴν οὖσαν τὴν παλίρροιαν καὶ ἀβλαβῆ καὶ οὐ μόνους τούτοις συμβαίνουσαν, ἀλλὰ τοῖς παρωκεανταῖς πᾶσι, πῶς οὐκ ἀπίθανον; οὐδὲ Κλειτάρχος εὖ· φησὶ γὰρ (FGrHist 137 F 26) τοὺς ἱππέας ἰδόντας τὴν ἔφοδον τοῦ πελάγους ἀφιππάσασθαι καὶ φεύγοντας ἐγγὺς γενέσθαι τοῦ περικαταληφθῆναι· οὔτε δὲ τοσοῦτ' ἄρα τὴν ἐπίβασιν ὀρμωμένην ἱστοροῦμεν, ἀλλὰ λεληθότως προσιοῦσαν τὴν θάλατταν, οὔτε τὸ κατ' ἡμέραν γιγνόμενον καὶ πᾶσιν ἔναυλον ἤδη ὄν τοῖς πλησιάζειν μέλλουσι πρὶν ἢ θεάσασθαι τοσοῦτον ἔμελλε παρέξεσθαι φόβον ὥστε φεύγειν, ὡς ἂν ἐξ ἀδοκῆτου προσέπεσε. (2) ταῦτα δὲ δικαίως ἐπιτιμᾷ τοῖς συγγραφεῦσι Ποσειδώνιος (FGrHist 87 F 31). καὶ οὐ κακῶς εἰκάζει διότι ληστροὶ ὄντες καὶ πλάνητες οἱ Κίμβροι καὶ μέχρι τῶν περὶ τὴν Μαιώτιν ποιήσαιτο στρατεῖαν ...

Ich führe die wichtigste Äußerung darin noch zusätzlich in der Übersetzung von Stefan Radt an: „Falsch ist auch die Behauptung, die Kimbern erhöhen die Waffen gegen die Fluten oder die Kelten ließen es, um sich in Furchtlosigkeit zu üben, geschehen daß ihre Häuser überschwemmt werden und bauten sie dann wieder auf, so daß ihnen mehr Verderben vom Wasser als vom Krieg komme, wie Ephoros sagt (FGrHist 70 F 132). Die Regelmäßigkeit der Fluten und die Tatsache daß das überflutete Land bekannt ist konnte ja diese Unsinnigkeiten nicht aufkommen lassen: denn da sich dies jeden Tag zweimal ereignet, ist es doch völlig unglaublich daß sie kein einziges Mal bemerkt hätten daß die Gezeiten etwas Natürliches und Harmloses sind und nicht nur bei ihnen sondern bei allen Anwohnern des Ozeans auftreten. Auch Kleitarchos berichtet Falsches; er sagt nämlich (FGrHist 137 F 26), die Reiter seien, als sie das Herannahen des Meeres erblickten, weggaloppiert und bei ihrer Flucht fast vom Wasser eingeschlossen worden; aber erstens wird uns berichtet daß der Anstieg nicht mit solcher Geschwindigkeit erfolgt, sondern daß das Meer unmerklich herankommt, und außerdem konnte etwas, was sich tagtäglich abspielt und Allen die im Begriff sind sich in seine Nähe zu begeben, bereits vor dem Anblick ganz vertraut ist, keine solche Furcht einflößen daß man die Flucht ergriffen hätte als wäre man unerwartet davon überfallen worden. (2) Dies wirft Poseidonios (FGrHist 87 F 31) mit Recht den Geschichtsschreibern vor.“

Das bei Strabon Folgende bietet rein poseidonisches Erzählgut über die Kimbern.

Der hier genannte Kleitarch gehört zu den Alexanderhistorikern und hat nichts mit Kelten zu tun. Strabon nennt ihn nur als einen weiteren, bezüglich der Gezeiten Irrenden, den Poseidonios tadelte.

Zwei Zeugnisse bringt Aristoteles in seiner Ethisierung psychischer Verhaltensweisen:

Aristot. Eth. Eudem. 3, 1, 25 p. 1129 b 27–30: Er nennt Menschen, die nicht das Prädikat „tapfer“ verdienen, obwohl sie Gefahren ertragen: οὐτ' εἰ

γινώσκων ὅσος ὁ κίνδυνος διὰ θυμόν, οἷον οἱ Κελτοὶ πρὸς τὰ κύματα ὅπλα ἀπαντῶσι λαβόντες, καὶ ὅλως ἢ βαρβαρική ἀνδρία μετὰ θυμοῦ ἐστίν²⁰. Es sind also auch die nicht tapfer, die die Größe einer Gefahr erkennen (und ihr) aus wilder Leidenschaft (widerstehen), „so wie die Kelten gegen die Wogen die Waffen erhebend angehen“, und insgesamt wird barbarische Tapferkeit von wilder Leidenschaft begleitet.

Aristot. Eth. Nicom. 3, 7, 7 p. 1115 b 26–28: ... εἴη δ' ἄν τις μαινόμενος ἢ ἀνάληγτος, εἰ μηδὲν φοβοῖτο, μήτε σεισμὸν μήτε τὰ κύματα, καθάπερ φασὶ τοὺς Κελτοὺς· ὁ δὲ τῷ θαρρεῖν ὑπερβάλλον περι τὰ φοβερὰ θρασύς²¹. Aristoteles hält es also für einen Wahnsinn, wenn einer gar nichts fürchtet, „weder Erdbeben noch die Wogen, wie man es von Kelten sagt“.

Beide Stellen hat Hofeneder genau kommentiert, ich wiederhole das dort Gesagte natürlich nicht.

Wir merken gleich an, daß auch Aristoteles vom Zücken der Waffen gegen das Wasser spricht. Dazu tritt an der zweiten Stelle das furchtlos ertragene Erdbeben. Beidemale wertet Aristoteles ein solches „kühnes“ Verhalten nicht als echte Tapferkeit im Sinne einer Tugend.

Auch Nikolaos von Damaskos hat sich diese Absonderlichkeit nicht entgehen lassen:

Nikolaos v. Dam. (FGrHist 90 F 109, 1–2): Κελτοὶ οἱ τῷ ὠκεανῷ γεινιῶντες αἰσχρὸν ἠγοῦνται τοῖχον καταπίπτοντα ἢ οἰκίαν φεύγειν. (2) πλημμυρίδος δὲ ἐκ τῆς ἕξω θαλάττης ἐπερχομένης μεθ' ὅπλων ἀπαντῶντες ὑπομένουσιν ἕως κατακλύζονται, ἵνα μὴ δοκῶσι φεύγοντες τὸν θάνατον φοβεῖσθαι. Kelten am Ozean „halten es für schändlich, vor einer niederstürzenden Wand oder aus einem (zusammenstürzenden) Haus zu fliehen. Wenn die Flut aus dem äußeren Meer (= Atlantik) herankommt, treten sie ihr mit Waffen entgegen und ertragen sie, bis sie vom Meer verschlungen werden, damit sie nicht durch Flucht den Tod zu fürchten scheinen“.

Auch ein sehr viel späteres Zeugnis wird als Bericht über diesen Kampf herangezogen. Es zeichnet sich durch Genauigkeit und Detailfreude seiner vielen Angaben aus, die zum Teil keine Parallelen haben und doch überwiegend weder wüste Phantasie noch auch marktschreierisch und sensationell oder outriert sind. Es scheint mir beträchtlichen Wert in dem Sinne zu haben, daß es ohne Spintisieren einer guten Quelle entnommen ist.

Aelian v. h. 12, 23: Ἀνθρώπων ἐγὼ ἀκούω φιλοκινδυνοτάτους εἶναι τοὺς Κελτοὺς. τῶν ἁσμάτων γοῦν ὑποθέσεις ποιοῦνται τοὺς ἀνθρώπους τοὺς ἀποθανόντας ἐν τῷ πολέμῳ καλῶς. [καὶ] μάχονται δὲ ἐστεφανωμένοι, ἀλλὰ καὶ τρόπαια ἐγείρουσιν, ἅμα τε ἐπὶ τοῖς πεπραγμένοις σεμνυόμενοι καὶ ὑπομνήματα αὐτῶν τῆς ἀρετῆς ἀπολείποντες Ἑλληνικῶς. οὕτως δὲ αἰσχρὸν νομίζουσι τὸ φεύγειν, ὡς μηδὲ ἐκ τῶν οἰκιῶν κατολισθαινουσῶν καὶ ἐμπιπτουσῶν πολλάκις ἀποδιδράσκειν, ἀλλὰ μηδὲ πιμπραμένων αὐτῶν περιλαμβανομένους ὑπὸ τοῦ πυρός. πολλοὶ δὲ καὶ ἐπικλύζουσαν τὴν θάλασσαν ὑπομένουσιν. εἰσὶ δὲ καὶ οἱ ὅπλα λαμβάνοντες ἐπίπτουσι τοῖς κύμασι καὶ τὴν φορὰν αὐτῶν εἰσδέχονται, γυμνὰ τὰ ξίφη καὶ τὰ δόρατα προσείοντες, ὥσπερ οὐδ' ἢ φοβῆσαι δυνάμενοι ἢ τρῶσαι.

„Von den Menschen sind die gefahrenliebendsten, wie ich höre, die Kelten“. Die im Kampf ehrenvoll Gefallenen machen sie zum Gegenstand ihrer Lieder. Sie kämpfen bekränzt. Sie errichten Tropaia, zugleich mit ihren Taten prahlend und Denkmäler ihrer Tapferkeit hinterlassend, in hellenischer Art. „Flucht hal-

²⁰ Hofeneder (A. 19) 5 T 1 p. 36–37.

²¹ Hofeneder (A. 19) 5 T 2 p. 37.

ten sie für so schändlich, daß sie oft nicht aus zusammenfallenden und auf sie stürzenden Häusern fliehen und auch nicht aus brennenden Häusern, wenn das Feuer sie ringsum umgibt. Viele halten auch stand, wenn sie das Meer erfaßt. Es gibt auch Männer, die ihre Waffen nehmen und den Wogen entgegenstürzen und deren Verderben ertragen; die gezückten Schwerter und die Lanzen schütteln sie gegen die Wogen, so als könnten sie diese in Schrecken versetzen oder verwunden.“

Diese Berichte hängen aufs engste zusammen und variieren nur in Details und Umfang, man wird die meisten ungerne voneinander trennen und verschiedenen Quellen – welchen? – zuschreiben, ob nun in direkter oder indirekter Benützung (ersteres ist wahrscheinlicher).

Allen diesen Erzählungen ist gemeinsam, daß sie den seltsamen Kampf gegen die Wogen als völlig real nehmen, auch Aristoteles tut das²². Der bemüht sich sogar, eine völkerpsychologische Erklärung dafür zu finden, so daß es als möglich erscheint: das Unverständliche ergibt sich aus wilder, blinder Leidenschaft (θυμός), wie sie für die, von ihm negativ gesehenen, „Barbaren“ charakteristisch ist.

Erst Poseidonios hat diese Erzählung scharf zurückgewiesen; ihm folgte Strabon. Aber Nikolaos und Aelian blieben auch noch nach Poseidonios der Angabe treu, wohl wenigstens bei Aelian ein Hinweis, daß eine gewichtige Autorität hinter ihr stand. Ephoros war zweifellos eine solche.

Die Worte des Aristoteles korrespondieren so sehr mit den Berichten der anderen²³, daß sie vielleicht eher aus Ephoros genommen sind als aus einer Parallelüberlieferung, etwa unmittelbar aus der Quelle des Ephoros (aber wer war das²⁴?). Aber bei den Eth. Eudem. könnte diese Herleitung auf chronologische Schwierigkeiten stoßen²⁵. Es ist jedoch damit zu rechnen, daß Ephoros sein gewaltiges Werk nicht erst nach dem Abschluß als riesigen Block publizierte, sondern schon vorher in einzelnen größeren Partien bekanntmachte.

Im Ephoroszitat bei Strabon (Poseidonios) ist für die Kelten nur von der Überflutung der Häuser die Rede, der Wasserkampf wird hingegen für die Kimbern unter dem Begriff „Anonymus“ zitiert. Hofeneder²⁶ läßt daher nur als naheliegende Vermutung gelten, daß auch schon Ephoros vom Angehen gegen die Flut sprach. Ich sehe das optimistischer. Das Vorhandensein etlicher Parallelberichte führe ich, ob mit oder ohne Aristoteles, doch viel eher auf Ephoros zurück, und in ihnen ist vom Flutenkampf der Kelten die Rede. Nahmen das die dafür die Kelten nennenden Autoren aus den doch sehr am Rande stehenden, kurzen Erwähnungen des Aristoteles oder aus unbezeugter anderer Literatur?

²² Man mag darüber streiten, ob an der jüngeren Stelle, in den Eth. Nicom., mit φασί eine winzige Distanz angedeutet ist.

²³ Das Erdbeben taucht freilich nur bei ihm auf, kann aber mit dem sonstig genannten Einstürzen von Wänden und Häusern verbunden werden, gleich ob Ephoros vielleicht auch einen σεισμός anführte oder ob Aristoteles diese Worte vom Zusammenfallen prägnant in ein Wort zusammenfaßte und verkürzte. Aber es muß festgehalten werden, daß hier die Möglichkeit einer Divergenz gegeben ist.

²⁴ Das Wahrscheinlichere ist wohl, daß Ephoros aus mündlicher Kunde von Massalia her schöpfte. Dasselbe kann aber auch Aristoteles getan haben. – Der Unterschied von πλημμυρίς (Ungenannter über die Kimbern; Poseidonios, nach ihm Strabon; Nikolaos) und θάλασσαν oder τὰ κύματα (Aristoteles zweimal; Aelian) gibt methodisch nichts für die Frage von Abhängigkeiten her.

²⁵ Skeptisch daher Hofeneder (A. 19) p. 36–37; hiezu gibt er Literatur in A. 145.

²⁶ Hofeneder (A. 19) 5 T 2 p. 33 mit A. 127.

Es ist nicht wahrscheinlich, daß der Kimbernname vor den letzten zwei Jahrzehnten des 2. Jh. v. Chr. bei Griechen oder Römern bekannt war. Also müßte der Anonymus den Kampf der Kimbern gegen das Meer in dieser Zeit neu erfahren haben; und zwar vor den genauen Erkundungen des Poseidonios, da dieser den Autor (συγγραφεύς), der das sagte, ausdrücklich des Irrtums zieh. Unter diesen Umständen aber ist es das bei weitem Nächstliegende, daß der Ungenannte dieses verlockende, anschauliche, sensationelle Detail von Ephoros nahm und bei der Erzählung der Geschichte der „keltischen“ Kimbern verwendete. Jacoby hat recht, wenn er sagt²⁷, daß erst ein späterer Autor dieses Verhalten aus Ephoros für die Kimbern vindizierte. Das war umso leichter möglich, als bis Caesar die Kimbern problemlos als Kelten²⁸ und Galater/Gallier (oder poseidonisch dann ausdrücklich nur als Galater) galten.

Wer war dieser Anonymus? Man hat an Artemidoros von Ephesos gedacht, eine Deutung, die auch Hofeneder für das Wahrscheinlichste hält²⁹. Das hat freilich mit einem Gegenargument zu rechnen.

Denn gewöhnlich wird in der Forschung die antike Theorie der „Keltoskythen“³⁰ dem Artemidor zugeschrieben. Natürlich könnten im Rahmen der Osterstreckung Kelten und Skythen auch am Nordmeer aneinander gegrenzt haben. Aber Plutarch, der die Annahme (ohne Autorennamen) breit referiert, läßt darin zwar „das Keltenland“ vom nördlichen Ozean sich weit nach Osten erstrecken, sagt aber, es hätte dabei die Nähe des Maiotis (Asowsches Meer) erreicht und sich mit dem „pontischen Skythien“ berührt, und dort hätten beide Völker sich vermischt³¹. Wer die Kimbern (als einen der keltischen Stämme) am Schwarzen Meer durch Mischung mit den Skythen entstehen läßt, konnte sie nicht am Ozean gegen die Gezeiten kämpfen lassen.

Wer war ferner der bei Strabon nicht genannte Autor, der die Kimbern wegen großer Gezeiten aus ihrem Lande aufbrechen läßt? Eindeutig ist er nicht mit jenem identisch, der die Kimbern gegen das Wasser kämpfen läßt, denn Strabon setzt letzteren mit „auch der nicht“ deutlich vom ersteren ab (οὐκ εὔδ' οὐδὲ ὁ φήσας). Es wäre eventuell denkbar, daß es sich um einen Historiker oder Geographen zwischen Poseidonios und Strabon handelte, einen Mann mit „eigenen Ideen“, der aber freilich die Widerlegung des Poseidonios solcher Gezeitentheorien ignoriert haben müßte. So ist es wahrscheinlicher, daß er zu den von Poseidonios getadelten Autoren (τοῖς συγγραφεῦσι: erster Anonymus – zweiter Anonymus – Ephoros – Kleitarchos) gehört, der ebenfalls schon die Herkunft der Kimbern vom Ozean gekannt hat. Es ist seltsam, daß die Gezeiten als Aufbruchgrund und als Kampfgegner von zwei verschiedenen Männern beschrieben wurden, aber Strabons Text ist eben so. Vielleicht hat der zweite vom ersten die ozeanischen Wohnsitze der Kimbern übernommen, dabei die ephorische Kunde vom Streit gegen das Meer auf die Kimbern übertragen und so seinen Bericht doch auch noch durch Neues und Prickelndes aufgeputzt (vielleicht weil man in den Jahrhunderten nach Ephoros schon erfahren hatte, daß die Kelten in Gallien so etwas nicht taten: also mußte es für Kelten an anderen Ozeanküsten gelten).

²⁷ Kommentar zu Ephoros 70 F 132 p. 74: „mindestens diesen letzten Zug hat ein Autor vor Poseidonios (87 F 31) auf die Kimbern übertragen, die E nicht kannte.“

²⁸ Daher die Konstruktion der Keltoskythen (oben A. 11).

²⁹ Hofeneder (A. 19) 33 mit A. 126.

³⁰ Oben p. 80.

³¹ Plut. Mar. 11, 6 τὴν Κελτικὴν ... κατὰ Μαιῶτιν ἐπιστρέφουσαν ἄπτεισθαι τῆς ποντικῆς Σκυθίας ..., κάκειθεν τὰ γένη μεμιχθῆναι.

Die sicher aus Ephoros stammende Behauptung, die Kelten hätten durch Überflutung der Häuser mehr Schaden als durch Krieg, könnte auch strikt auf die bloße Zerstörung der Häuser bezogen werden³². Die Parallelberichte aber machen es höchstwahrscheinlich, daß sie sich auch auf die Menschenverluste in diesen Wohnstätten und beim Flutkampf bezog. Für bloße Häuserüberflutung ist die Bemerkung zu pathetisch.

Jacoby hält mit Recht Ephoros für die Quelle des Nikolaos³³. Im übrigen wirft es ein bedenkliches Licht auf letzteren, daß er trotz der Kritik des Poseidonios – den er doch wohl gelesen hat – diese angenehm interessante Nachricht in seine Sammlung aufgenommen hat. Doch paßt das zu seiner sonstigen geringen Wissenschaftlichkeit.

Unter allen den sachlich zusammenhängenden Notizen ist die bei Aelian weitaus am reichsten. Sie bringt sehr viel Zusätzliches. Ob Aelian den ganzen Nachrichtenblock aus Ephoros hat, bleibt natürlich offen. Aber dieser Komplex bildet unter dem Thema von „höchster Gefahrenliebe der Kelten“ und damit von Tapferkeit und Liebe zum Krieg deutlich eine inhaltliche Einheit. Natürlich kann Aelian diese einzelnen kurzen Nachrichten selbst zusammengetragen und zur Einheit geschaffen haben. Darf man ihm eine weitgespannte Sammlung von solchen Details für nur einen Absatz seines Werkes zutrauen? Aelian zweifelt nicht an dem Flutenkampf, wird hier also eher einen Autor herangezogen haben, der älter ist als Poseidonios oder so sorglos wie Nikolaos. Daß zumindest das Einstürzen oder Niederbrennen der Häuser mit dem Erwarten der Flut in den Hütten und dem Streit gegen das Meer eine Ganzheit bilden, die von Ephoros bestimmt zu sein scheint, ergibt sich wohl deutlich. Aber getrennt von dieser Ganzheit wird bei einer weiteren Sitte die Parallele zum Hellenentum betont, und das fügt sich in die von Ephoros bezeugte Griechenfreundschaft der Kelten, und bei Ps.-Skymnos 183–187 (s. u.) ist im Plural von hellenischen Sitten die Rede und von der großen Freundschaft der Kelten für die Griechen. Von all dem wird sonst kaum gesprochen. So liegt ephorische Herkunft für diese drei Griechenartigkeiten nahe. Strabon hat aus der Ethnographie des Ephoros nur das Philhellenentum, eine Absurdität und ein Detail, das er zu seiner Zeit nicht mehr fand, exzerpiert, also in charakteristischer Themenwahl (siehe p. 88).

Auch fällt auf, daß bei Aelian in den höchsten Tönen von der Gefahrenliebe der Kelten, ihrer Tapferkeit, ihrer Ehrung der ehrenhaft Gefallenen die Rede ist, aber ohne negativen Beiklang, im Gegenteil sogar einmal den Griechen nahe. Ihr in griechischen Augen zum Teil absurder Mut und ihre Abscheu vor Flucht werden ohne Abneigung und Verurteilung geschildert³⁴. Das deutet auf eine Quelle, die älter ist als der furchtbare Einfall der Galater (der „spätgeborenen Titanen“ des Kallimachos) in Makedonien, Griechenland und dann Kleinasien. Ebenso ist auch die just dabei bewiesene Raublust noch mit keinem Wort angedeutet, sie sind noch keine gegen das Kulturland herantobenden Barbaren³⁵. Auch darf man fragen, ob ihre Unerschrockenheit gegen Erdbeben und Zusammensturz nach dem, was man sich über ihre Flucht in Delphi erzählte, von einem ernsthaften ethnographisch berichtenden Historiker (nicht Autoren

³² Also Sachwerte, wie sie in Kriegen verloren wurden.

³³ Kommentar zu 70 F 132 p. 74.

³⁴ Das wird sogar ruhig und ohne sensationelle Gier auf „oft“ usw. beschränkt. Woher konnte Aelian eine so nüchterne Schilderung haben?

³⁵ Ihr Auftreten als Gefahr für Italien und Rom war natürlich bekannt, hatte aber für die Griechen in Sizilien, noch mehr für die in der Ägäis und in Kleinasien keine schreckhafte Bedeutung.

wie Nikolaos und Aelian mit ihren bunten Exzerpten) noch so ohneweiters behauptet werden konnte. In all diesen griechischen Berichten fällt nicht der Name Galatai.

Wir dürfen also den Versuch wagen, vermutungsweise die diesbezüglichen Nachrichten bei Ephoros zusammenzustellen³⁶. Es wäre reizvoll, auch sonst noch nach Äußerungen, die auf diesen Historiker zurückgehen könnten, zu suchen; seine Ethnographie der Kelten war offenbar umfangreicher, als Strabon vermuten läßt³⁷. Eine mit der Tapferkeit nicht zusammenhängende, klar für Ephoros bezeugte Notiz werden wir unten p. 102ff. zu besprechen haben.

1. Es ging um die maßlose (und übertriebene) Tapferkeit der Kelten, ihre besondere Freude an Gefahr, ihren Abscheu vor dem Gedanken der Flucht und vor dem geringsten Anschein von Furcht (also doch auch um Würde); um die Ehren, die sie dem Mut erweisen (Ephoros, Aristoteles, Nikolaos, Aelian).

2. Das beweist sich an der Hochschätzung für Männer, die ehrenhaft (καλῶς) im Krieg ihr Ende fanden und die die Kelten in Liedern preisen (Aelian). Das ist übrigens ein interessanter Beleg für den Gesang der Barden und einen seiner wichtigsten Inhalte, vielleicht schon im 4. Jh. v. Chr. Daß diese Inhalte religiös durchwirkt waren, ist anzunehmen.

3. Das beweist sich daran, daß sie bekränzt, also festlich in die Schlacht zogen³⁸ (Aelian). Hier liegen sicher religiöse Vorstellungen vom Dienst am Schlachtengott oder am Stammesgott zugrunde.

4. Das beweist sich an der Sitte, Tropaia zu errichten, mit ihren eigenen Taten prahlend und Denkmäler ihrer Tapferkeit für die Zukunft hinterlassend; d. h. auch für die Tapferkeit ihrer Gefallenen (Aelian). Wir werden unten p. 110 sehen, daß es sich um eine durchaus keltische Sitte handelt, die aber in einer interpretatio Graeca zur Errichtung just von Tropaia geworden ist. Natürlich ist auch dieses keltische Tun religiös gefärbt (vgl. Caesar, s. u.: solche Haufen sind heilig und unantastbar).

5. Mindestens von den Tropaia sagt Aelian, dies geschehe in der Art, wie die Griechen es tun (Ἑλληνικῶς). Wir haben gesehen, daß sich das gut in die ephorische Nachricht von der Griechenfreundschaft der Kelten fügt, die sich auch in anderen Sitten zeigt (Ps.-Skymnos).

6. Einer bizarr übertriebenen Tapferkeit entspricht es, daß die Kelten „oft“ (nur bei Aelian πολλάκις!) nicht fliehen, wenn eine Wand einstürzt oder ein Haus in sich zusammenfällt; sie weichen auch nicht bei einem Erdbeben. Und so lassen sie sich, wenn ein Haus in Brand gerät, in den Flammen umkommen (Aristoteles, Nikolaos, Aelian; nicht wörtlich für Ephoros zitiert). Nur bei Aristoteles ist von einem „Erdbeben“ die Rede, und da seine Abhängigkeit von Ephoros modern auch bestritten wird, fand sich dieses Detail vielleicht nicht bei dem Historiker. Andererseits darf man fragen, ob einzelne Wände und ganze Wohnstätten so oft ohne ein Erdbeben einfallen. Beide Angaben sind also gut zu verbinden. Hat eventuell Aristoteles, dem es hier auf prägnante Kürze ankam, diese Details sinnvoll unter das Stichwort „σεισμός“ zusammengefaßt?

³⁶ Auch wenn man bezweifeln darf, daß Aristoteles ebenfalls aus Ephoros schöpfte. Aber die Bemerkungen des Philosophen zeigen ja doch eine enge Nähe zu Ephoros.

³⁷ Wieviel hat etwa der exzerpierende Nikolaos auch für andere Völker oder Städte aus Ephoros? Siehe etwa Jacoby FGrHist 9 F 103–124 Komm. p. 255–261, der Ephoros ziemlich häufig nennt.

³⁸ Vgl. Nikol. v. Dam. FGrHist 90 F 103 z 16 über die Lakedaimonier: μάχονται δ' ἑστραφανόμενοι. Auch hier könnte eine Parallele zu hellenischen Sitten gemeint sein.

7. Ebenso verharren sie (nur bei Aelian „viele“) beim Kommen der Flut starrsinnig in ihren Häusern und lassen sich von ihr überschwemmen (Ephoros, Aelian, vielleicht Aristoteles); die Wohnstätten bauen sie danach wieder auf (Ephoros). Sie erleiden durch das Wasser größere Verluste als durch den Krieg (Ephoros). Wir haben schon gesehen, daß das nicht nur auf die Zerstörung der Hütten gehen kann, sondern auch die Ertrunkenen, wohl ganze Familien, als Menschenverluste mit einschließt. So wie Aelian beim Verbleiben in einstürzenden Häusern nicht wie die anderen ganz allgemein spricht, sondern es auf „oft“ beschränkt, so spricht beim freiwilligen Ertrinken nur er von „vielen“ (πολλοί).

8. Ja Kelten legen ihre Waffen an und treten, mit gezücktem Schwert und die Lanze schüttelnd, den Wogen entgegen und fangen deren Gewalt auf, so als könnten sie das Wasser in Schrecken versetzen oder verwunden (Aristoteles ziemlich sicher; Nikolaos, Aelian); so stand es wohl auch bei Ephoros und wurde von einem Späteren auf die Kimbern übertragen. Die ephorische Aussage von den schweren Verlusten galt ursprünglich auch für diesen Kampf (oben Nr. 7). Zu beachten ist, daß es sich hier um ausgeprägte Aktionen handelt, nicht um ein bloßes „Erwarten“: sie „nehmen“ die Waffen, zücken das Schwert und, die Lanze in der Hand, treten sie den Wogen entgegen, ja „stürzen sich“ in sie (ἀπαντῶσι, ἐμπύπτουσι), fangen deren Wucht auf.

Wieder bringt nur Aelian bei diesem äußersten Wahnsinn eine Einschränkung, die noch dezidierter ausfällt als bei den zwei vorigen Fällen: „Es finden sich sogar Männer“ (εἰσὶ δὲ καὶ οἱ). Dieses Detail verdient Beachtung. Die extremen Verhaltensweisen werden nur bei ihm gemildert. Neigte er selbst zu Nüchternheit und Abschwächung allzu sensationeller Nachrichten? Seine Formulierungen nehmen dem Verhalten der Kelten viel von der Absurdität, auch wenn noch genug davon überbleibt. Sie ist bei ihm wenigstens keine allgemeine Sitte. In dieser Form kann man sich die Berichte doch leichter als Teil einer irgendwie noch halbwegs glaubwürdig klingenden keltischen Erzählung an Griechen vorstellen. Stand es so bei Ephoros und haben erst Exzerptoren, verkürzende Polemiker und Freunde einer immer noch höheren Steigerung die verallgemeinernde Formulierung zu verantworten? Der Bericht des Aelian ist nicht umsonst der eingehendste.

Der exzerpierende Nikolaos, seinerseits von Stobaios exzerpiert, bringt natürlich keine eigene Version, wenn bei ihm die Kelten der nahenden Flut mit Waffen entgegentreten und standhalten, bis sie vom Meer verschlungen sind. Das Verbleiben in den Hütten und die Aufstellung zum Kampf wurden flüchtig in eines zusammengezogenen, das ja auch nicht falsch ist³⁹.

Insgesamt zeigt sich wohl, daß Strabon aus der keltischen Ethnographie des Ephoros nur die sonderlichsten Angaben wörtlich nahm, nur das, was scharf zu kritisieren war oder seiner Gegenwart kraß widersprach, anderes aber übergang. Darüber hinaus berichtete er bloß die ihm als Griechen sehr willkommene Griechenfreundschaft der Kelten, und auch diese anscheinend im Inhalt sehr gekürzt, auf das Wesentlichste beschränkt.

Für das Zitat aus Ephoros 70 F 132 gab Jacoby den Satz über die Kimbern (οὐκ εὔδ' οὐδὲ ὁ φήσας τις τοὺς Κίμβρους) mit Recht nur im Kleindruck wie-

³⁹ Von den Wogen bedeckt zu werden, geschah ja offenbar auch den Kämpfern. So könnte der Wortlaut bei Nikolaos sogar korrekt sein (inhaltlich ist er es), wenn nicht die Wörter ὑπομένουσιν und (κατα)κλύζοντο an den anderen Stellen so eng mit den Häusern verbunden wären.

der, während er für Poseidonios 87 F 31 den gesamten Text von Strab. 7, 2, 1–3 p. 292–293 abdruckt, mitsamt dem Ephoroszitat F 132.

Denn Poseidonios hat laut Strabon die Erzählung von überschwemmten Hütten und von Kampf gegen die nahende Flut ausführlich widerlegt und als Unsinn abgetan, durch den Hinweis auf das feste und völlig bekannte Wechseln von Flut und Ebbe zweimal am Tag. Also hat Poseidonios Ephoros wohl mit Namen zitiert⁴⁰. Die Vermutung ist erlaubt, daß Strabon gerade dieses Ephorosfragment vielleicht nicht eigener Lektüre des Ephoros verdankte, sondern nur indirekt den Ausführungen des Poseidonios entnahm⁴¹: denn hier, im Gegensatz zu den Parallelen, werden für Ephoros nur mehr die überschwemmten Hütten genannt, der Kampf gegen die Wogen aber wird dem ungenannten Autor über die Kimbern gegeben. Hätte Strabon Ephoros unmittelbar gelesen, hätte er nichts von den Kimbern gefunden.

Spätestens seit Poseidonios wurde diese Idee in der Antike als unsinnig angeprangert, und sie ist es auch. Ein Wissenschaftler wie Strabon verwarf sie, in Buntschriftstellerei wie bei Nikolaos und Aelian wurde sie als erregend genutzt, andere Autoren haben sie gar nicht mehr erwähnt. Bereits Aristoteles nennt sie nur in deutlich reduzierter Form als Beispiel für unsinnige Tapferkeit.

Ein solches Verhalten bei Küstenstämmen, die mit Ebbe und Flut seit jeher vertraut sind, wäre absurd. Ganz besonders unsinnig ist es, daß diese Anwohner des Ozeans ihre Hütten im Bereich der Flut überhaupt erbauen, dann (zum Teil) mit ihnen umkommen und sie wieder aufbauen (Ephoros).

Man fragt sich nur, wie eine solche Angabe überhaupt entstehen konnte. Antike Ethnographen glaubten von fernen Grenzländern das Unwahrscheinlichste, und auch die Leser freuten sich an Absonderlichkeiten (θαυμάσια). Die Kelten am Ozean waren im 4. Jh. v. Chr. für jene Griechen, die im ägäischen Raum lebten, zweifellos eine solche äußerste Peripherie des Menschlichen. Ephoros hat diese Nachricht für berichtenswert gehalten – vielleicht war er sich auch über das Wesen der Gezeiten nicht völlig klar – und als real oder wenigstens als möglich angesehen, ebenso nach ihm der Anonymus über die Kimbern. Aus Poseidonios/Strabon scheint hervorzugehen, daß Ephoros sich nicht tadelnd geäußert hatte, so wenig wie Aristoteles, Nikolaos und Aelian.

Die Nachricht bezieht sich auf den Ozean, also stammt sie aus dem Westen (Massalia).

Handelt es sich um eine völlig freie Erfindung? Das ist an sich möglich. Es gibt immer wieder Eulenspiegel-Typen oder Käuze, die fremde Frager mit Lügen traktieren und es genießen, wenn das für wahr und überaus erstaunlich gehalten wird. Aber auch westliche Griechen konnten sich damit vergnügen, solche zu glaubenden Unglaublichkeiten in die Welt zu setzen.

Aber sind so eindrucksvolle, „heroische“ Handlungen in all ihrer Anschaulichkeit insgesamt, eine wie die andere, nur erfunden? Es ist berechtigt zu fragen, ob nicht irgendein realer Anlaß für solche extravagante Märlein bestand. Denn gerade die im folgenden zu nennenden, bemerkenswerten Entsprechungen in keltischer Sagenüberlieferung geben zu denken und machen eine völlig freie Erfindung unwahrscheinlich.

⁴⁰ Den Kimbernautor vielleicht nicht, doch wird eher auch erst Strabon diesen Namen nicht herübergenommen haben.

⁴¹ Das hindert nicht, daß er die Worte des Ephoros über Gürtel und dicke Bäuche direkt zitierte; doch ist auch hier eine Zwischenquelle an sich möglich.

Hofeneder hat etliches an modernen Vermutungen für einen sinnvollen Hintergrund zusammengestellt⁴², von dem rationalistischen Gedanken, ein Echo auf echte Naturkatastrophen liege vor, bis zur Erklärung durch Jenseitsvorstellungen. Wieder werde ich das nicht alles wiederholen.

Man hat modern mit Recht an jene späteren, inselkeltischen Sagenhelden erinnert, die z. B. bei Schlachten in solche Kampfeswut und Kampfesekstase geraten, daß sie sich etwa in Flüsse stellen müssen, um ihre – zugleich ganz körperlich gedachte – lodernde Gluthitze abzukühlen.

So hören wir vom irischen Überhelden CúChullain⁴³, daß zur Abkühlung „he is then thrust into three vats of cold water – the first of which bursts, the second bubbles, and the third grows warm“.

Dieses Sagenmotiv, bewußt ins weit Übermenschliche übertrieben, hat einen realen Hintergrund, nämlich jenen historisch belegten Furor, der Einzelne oder Gruppen und Gemeinschaften zeitgebunden und jäh zu außerordentlichen Taten und außerordentlicher, sonst nicht so verfügbarer Kraftentfaltung führen kann; ein seelischer Sonderzustand, der in der Zeit seiner Anwesenheit Energien weckt, die sonst ungeweckt bleiben⁴⁴. Dieses klar und mehrfach bezeugte Phänomen hatte einst die Gaesaten zu den „unklügsten“ Formen der Kampfgerese beeeelt, bis hin zum Nacktkämpfen, und gerade so standen sie bei Telamon in den vordersten Reihen, um in rasendem Ansturm den Gegner gleich bei Beginn der Schlacht zu werfen. Der Furor kann verschiedene Formen und Bedingungen annehmen, er ist bei Germanen bezeugt⁴⁵ und bleibt hier noch bis zu den Berserkern der mittelalterlichen Nordgermanen wirksam.

Dieser Geist einer buchstäblich rasenden, an Zustände des Wahnsinns grenzenden Angriffswut⁴⁶, diese Extremhaltung jenseits des noch „Normalen“, die weit über alle noch so große gewöhnliche Tapferkeit hinausging, hat sicher eine letztlich religiöse Grundlage. Es handelt sich um äußerlich verschiedene Formen von spezieller, persönlicher Weihe an eine Gottheit des Kriegers⁴⁷, der Jungmannschaft oder Ähnliches. Die Ekstase wird als Einwirkung, Einwohnung jenes Gottes erlebt; der nichts und auch sich selber nicht schonende, alles entfesselnde und ekstatische Kampf ist „Kommunion“ mit dem Gott und ist Gottesdienst.

In der irischen Sage wird beispielsweise der dem Lugaid abgeschlagene Kopf auf einen Stein gelegt, dann aber vergessen⁴⁸. „Als man zum Kopf zurückkehrt, hat er den Stein zum Sieden gebracht und ist durch ihn hindurchgesunken.“

Das ist dichterische Überhöhung, aber zugleich – und beides geht zusammen! – ein religiöses Erlebnis, so wie die Abkühlung in drei Wasserfässern.

⁴² Hofeneder (A. 19) p. 34.

⁴³ Miranda J. Green, *Dictionary of Celtic Myth and Legend*. London 1992 s. v. CúChullain, p. 70–71.

⁴⁴ Überhaupt kann das rein psychische Element auch in ganz anderen Formen bei Krieg und neuer Kraftentwicklung eine sehr große Rolle spielen; siehe Gerhard Dobesch, *Ausgewählte Schriften*. Bd. 2 Köln 2001, p. 674–683.

⁴⁵ Siehe etwa unten p. 117f. zu den Chatten.

⁴⁶ Gefühllos machend, schmerzempfindlich und potentiell tatsächlich „verblendend“; siehe unten zum Kampf gegen Feind wie gegen Freund.

⁴⁷ Der Bärenhäuter des deutschen Märchens ist ein unverstandener Nachklang solcher Bedingungen.

⁴⁸ Rudolf Thurneysen, *Die irische Helden- und Königssage bis zum 17. Jahrhundert*. Teil 1 und 2. Halle (Saale) 1921, Nachdr. Hildesheim 1980, 556. Zur Kampfhitze siehe auch p. 648 die furchtbare Lanze: „Wenn sie für Blutvergießen reif ist, muß man sie in einen Kessel mit Gift tauchen, soll sie nicht aufflammen und den eigenen Herrn töten ...“.

Denn Kampfwut und maßlose Hitze⁴⁹ bedeuten wohl die Gegenwart, das Innewohnen einer göttlichen, also übermenschlichen Kraft, eine göttliche Bessenheit, die zugleich Auserwählung und Hoffnung auf ein besonderes Jenseits sein kann. Der anwesende Gott bewirkt das menschlich nicht zu fassende, unmögliche Geschehen. Man wird solche Sagen nicht verstehen, wenn man nicht bedenkt, daß dieses Hinauswachsen über sich selbst, die Hingabe an die göttliche Macht und die Vereinigung mit ihr Erlebnisse höchster religiöser Lust sind.

Damit sind wir schon bei dem Ineinander-Wirken von Tat und Steigerung. Übertragen wir diese reale geistige Haltung und ihre Umsetzung in reale Schlachten dann in den Geist von Dichtern, besonders von keltischen Barden, von denen wir im mittelalterlichen Irland genug wissen, um die ungemessene Höchststeigerung und Übersteigerung solcher Vorstellungen von Ekstasen zu kennen, die Phantasie wilder, namenloser Hyperbeln und die dichterische Macht zu einem ins Übermenschlich-Menschliche erhobenen Träumen. Dann versteht man die völlig „unmögliche“, aber mit heißem Herzen erlebte, sehr befriedigende und sogar einleuchtende Vision einer Kampfesglut und Kampfeswut, die bei größten Helden auch nach der Schlacht ein „normales“ Ende nicht haben können, sondern des ebenso extremen Eintauchens in Flüsse oder Wasserfässer bedürfen, um Heroen zur Beruhigung und „Normalisierung“ in den Zustand des gewöhnlichen tapferen Kriegers, sei der auch noch so heldisch, zu führen.

Dem keltischen Philologen sind solche dichterische Phänomene aus Irland völlig vertraut. Ich setze für mehr altertumswissenschaftlich ausgerichtete Leser noch ein paar Beispiele des poetischen „Übertreibens“ hierher (das übrigens auch in der irischen Lyrik zu finden ist).

Es geschieht unmittelbar vor einem Kampf⁵⁰: „Zuerst sieht er ... alles Wild aus dem Wald auf die Ebene vordringen; dann einen Nebel, der die Täler füllt, daß die Hügel wie Inseln aussehen; aus diesem Nebel funkelt und blitzt es; dann hört er ein Donnern und Dröhnen und fühlt einen gewaltigen Wind, der ihm beinahe das Haar fortreißt. Von Ailill befragt, erklärt Fergus, daß das Wild vor den anstürmenden Ultern fliehe; der Nebel ist der Atem der Männer, die Blitze das Leuchten ihrer Augen; der Donner ist das Sausen ihrer Schwerter, das Klirren ihrer Waffen, das Dröhnen ihrer Wagen, der Hufschlag ihrer Pferde ...“ – Man sieht, die zum Kampf heranstürmenden Männer sind auch rein physisch wie eine Naturkatastrophe.

Oder Fergus wird von Cormac Connlongas gehindert, mit dem Schwert auf den ihm in alter Zugehörigkeit verbundenen Conchobor loszugehen: Fergus soll seine Wut an drei Hügeln kühlen; und mit drei Hieben schlägt er ihnen die Spitzen ab⁵¹. – Hier ist neben der übermenschlichen und doch für den Menschen gesteigerten, „unmöglichen“ Leistung auch bemerkenswert, daß der Held die einmal entflammte Kampfwut nicht einfach zügeln kann.

Nicht nur prachtvolles dichterisches Bild, sondern Steigerung des Heldenlebens in eine Naturgewalt ist es, wenn CúChullain und sein Wagenfahrer losbrechen⁵²: „So mächtig stürmen sie dahin, daß die Räder Furchen von der Größe von Grenzgräben in den Boden reißen und die Erdschollen wie Vogelscharen um sie herum fliegen.“

⁴⁹ Vgl. etwa auch ein in Kampflust verzerrtes, buntes, angeschwollenes Gesicht.

⁵⁰ Thurneysen (A. 48) 204–205; ähnlich, aber kürzer p. 469.

⁵¹ Thurneysen (A. 48) 213 und 215.

⁵² Thurneysen (A. 48) 487.

Erwähnt sei auch noch das besondere Schwert eines Helden, das, wenn er es zückte, so lang wurde wie ein Regenbogen⁵³.

Das sind bei weitem nicht die einzigen Beispiele dichterischer Fülle, die eine lebensstrotzende übermenschliche Kraft ausdrücken soll⁵⁴. Es hat selten oder nie Sinn, darinnen nach „Symbolen“ zu suchen.

Schon lange hat man die seltsame Auflösung und Verzerrung menschlicher Köpfe auf gallischen Münzen mit Phänomenen dieser Art zusammengestellt.

Daß aber auch schon den keltischen Sängern (Barden) des Altertums Hyperbelen, Phantastik und „unmögliche“ Steigerungen geläufig, ja beruflich notwendig waren, fassen wir gerade noch in einer Überlieferung, die vielleicht nicht zufällig das Fürstenlob betrifft.

Sie gilt dem Arvernerkönig Luer(n)ios in der 2. Hälfte des 2. Jh. v. Chr. und stammt von Poseidonios, einem der allerbesten und kundigsten Ethnographen für die Kelten. Dieser unermeßlich reiche König fuhr in seinem Wagen durch die Menge und verstreute Gold und Silber unter sie. Erst nach dem Ende des Termins einer besonders phantastischen Volksbewirtung kam ein Dichter und improvisierte sofort, als er dem König begegnete, einen Gesang zum Preis von dessen überragender Größe (μετὰ ὀδῆς ὑμνεῖν αὐτοῦ τὴν ὑπεροχὴν) und mit Klage, daß er selbst zu spät gekommen sei. Der König hatte seine Freude daran, ließ sich einen Beutel Gold geben⁵⁵ und warf ihn dem Barden, der neben dem Wagen herlief, zu. Der Barde nahm ihn und sang wieder Lobpreis, daß die Spuren in der Erde von dem Wagen, auf dem jener fuhr, Gold und Wohltaten für die Menschen sprießen ließen⁵⁶ (τὰ ἕχνη τῆς γῆς ἐφ' ἧς ἀρματηλατεῖ χρυσὸν καὶ εὐεργεσίας ἀνθρώποις φέρει). In der anschaulichen Phantastik dieses Bildes verschmilzt der König mit den Kräften der Natur und wird selbst zu einer.

Bei den Kämpfen, die zum Erwerb der Narbonensis führten, kam laut Appian dem Cn. Domitius Ahenobarbus ein vornehmer Kelte als Gesandter des Königs Bituitos entgegen, kostbar geschmückt, mit geschmückter Leibwache und mit Hunden, die den dortigen Barbaren ebenfalls zur Leibwache dienen. In seinem Gefolge war auch ein Sänger (μουσικός τε ἀνὴρ εἴπετο), der Bituitos, dann dessen Volk und danach den Gesandten selbst wegen der vornehmen Abstammung, des Mutes und des Reichtums pries (ἔξ τε γένος καὶ ἀνδρείαν καὶ περιουσίαν ὑμῶν). Denn besonders zu diesem Zweck führen die Hervorragendsten der Gesandten solche Männer mit sich⁵⁷. In dieser prachtvollen Schilderung eines fürstlichen Edlen in der Zeit des Spätlatène gehört also auch ein Barde zum Gefolge, dessen Lieder der hymnischen Verherrlichung des Ge-

⁵³ Thurneysen (A. 48) 214 (untere Hälfte).

⁵⁴ Noch ein Beispiel solcher Unmöglichkeiten, die doch jeden Leser mitreißen (Thurneysen [A. 48] 486): „Kurz darauf naht sich dem Ufer ein Boot, dessen vordere und hintere Spitze so hoch wie ein Berg aufragt, und auf dessen Hinterteil ein gewaltiger Mann, so groß wie eine Eiche, sitzt mit zwei eisernen Rudern, mit denen er die zerschnittenen Seetiere haushoch emporwirft. Er lacht so, daß ein dreisitziges Boot in seinen Schlund fahren könnte, und daß seine Leber sichtbar wird; das eine Auge drängt er heraus zu der Größe eines Holznapfs oder eines Kessels, das andere könnte kein Kranich in seinem Kopf erreichen. Sein Schwert mißt dreißig Fuß, sein Schild würde vierzig Mann decken.“ – Man beachte, wie auch hier übermenschliche Kraft, namentlich wenn Kampf naht, das Gesicht völlig verzerrt und entstellt.

⁵⁵ Solche Stellen zeigen einen der Gründe, warum keltische Könige Goldmünzen prägten.

⁵⁶ Poseid. FGrHist 87 F 18; vgl. Strab. 4, 2, 3 p. 191.

⁵⁷ App. Kelt. 12, 1–3. Appian nennt Bituitos irrtümlich den König der Allobroger statt der Arverner. Wahrscheinlich geht diese eindrucksvolle und detailreiche Beschreibung auf Poseidonios zurück.

schlechtes dieser Männer, ihrer Tapferkeit und, durchaus typisch, ebenso ihres Reichtums (das heißt wohl auch ihres blendenden Auftretens und ihrer Großzügigkeit im Schenken) galten. Die Formen der dichterischen Sprache werden hier nicht genannt, aber man kann sich unschwer vorstellen, daß sie nicht gewöhnlich waren, sondern höchste Steigerung ausdrückten.

Und schließlich darf man auch an die Lobgesänge erinnern, die Aelian, wohl nach Ephoros, nennt und in denen die äußerst gefahrenliebenden Kelten jene Männer priesen, die ehrenvoll im Kampf gefallen waren (oben p. 83f.). Jeder kann sich denken, was und wie solche Lieder aussagten.

Das hochtrabende, übermäßig glanzvolle Auftreten der antiken Kelten wird uns oft bezeugt. Dennoch mag jemand einwenden, daß ihre Lieder vielleicht nicht ganz so exaltiert waren und alles Maß sprengten wie die der mittelalterlichen Iren. Aber der Barde der Luernios zeigt wohl, daß wir es auch hier wenigstens mit blühender Phantasie und mächtig gesteigerten Bildern zu tun haben.

Ich möchte schon hier bemerken, daß ich die Erklärungen für den maßlosen, sinnlosen Mut der Kelten im Kampf gegen die Wogen der Flut vor allem in solcher Dichtung, nicht in irgendeiner Realität, sehe.

Zunächst aber verweise ich auf die reichhaltige Palette von Deutungen, die etwa David Rankin für solches Kämpfen zusammengestellt hat⁵⁸. Er schlägt vor – ohne Ebbe und Flut zu bemühen –, daß der Raubzug der Kimbern „may have been caused by such flooding of their tribal lands and, as an alternative to migration, it is possible that some of the warriors may have put on their armour and fought with the sea“⁵⁹. Ich kann mir schwer vorstellen, was das für eine Alternative sein soll als reine, sinnlose Verzweiflung (mit Übernahme der Übertragung durch den Anonymus bei Strabon auf die Kimbern, was für Ephoros nicht paßt). Aber vielleicht gehen dabei seine Gedanken schon ein wenig in der Richtung der darauf folgenden Erklärungen: „Taking arms against the sea was not necessarily a purely symbolic act: more plausibly it was a heroic embrace of honourable death which would ensure the immediate transportation of the soul to a good afterlife. The sea was an living entity, a god well worthy of combat ...“⁶⁰. Das sind drei verschiedene Möglichkeiten: ein rein symbolischer Akt – aber Symbol wofür? (Ein religiöses Phänomen oder Ritual?) Dann der ehrenhafte Selbstmord mit guter Aussicht für das Jenseits (zu letzterem siehe noch weiter unten) – eine sehr ansprechende Deutung, die aber leider weder in antiker noch mittelalterlicher Literatur auch nur angedeutet wird, soviel ich sehe. Dasselbe gilt von dem dritten Gedanken, das Meer sei als riesige, lebendige Gottheit würdig des Kampfes gewesen. Warum aber wurde nur bei den Kelten diese höchst extravagante Schlußfolgerung gezogen? Und das Meer als Gottheit spielte bei den antiken Kelten keine sehr große Rolle⁶¹.

Der wichtigste Vorschlag Rankins geht über die usuelle Version von Klage und Tod des CúChullain, nachdem sein Sohn zu Tode gekommen war, hinaus. „Other stories, long preserved in the oral tradition, have the hero fighting the sea and meeting his death in it. A version of Cu Chulain’s killing his son Caonlaoch which comes from oral sources in the north-west Ireland say, that, after the death, Cu Chulain is tied up on the shore to fight the sea and that he does this for seven days and nights until he dies. The other Ulster heroes have

⁵⁸ David Rankin, *Celts and the Classical World*. London–New York, repr. 2002, 55–60.

⁵⁹ Rankin (A. 58) 56.

⁶⁰ Rankin (A. 58) 56.

⁶¹ Green, *Dictionary of Celtic Myth and Legend* (A. 43) s. v. Sea-god 188.

bound him, so that the anger he feels may not turn against them ...⁶². Das geht ganz zusammen mit der Sage, die ich unten zitieren werde, und es ist bedauerlich, daß Rankin keine detaillierteren Quellenbelege anführt als summarisch W. B. Yeats und Augusta Gregory, *Cú Chulain of Muirthemne*. London 1902. – Bei Thurneysen⁶³ und bei Green⁶⁴ findet sich nichts davon, was wohl von den mittelalterlichen Quellen gilt. Rankin betont dieses Fehlen auch bei „the Irish literary tradition“⁶⁵.

Sehr wenig plausibel und eher bizarr scheinen mir zwei weitere Erklärungsangebote Rankins: „We might also wonder whether collective attacks on the sea were not at the same time a useful method for cooling the courage of a tribe’s warrior-group when no expedient object for their aggression presented itself. This could at certain times and places be related to frustration at non being also able to fend off the sea’s incursions on tribal land“⁶⁶. Aber noch eine andere Deutung führt Rankin an: „... another possible explanation, namely that the story represents an unfocused reminiscence in a later, Christianised era, of the sacrifice by drowning, such as may be illustrated on the Gundestrupp cauldron“⁶⁷. – Solche Opfer mag es in altkeltischer Zeit wohl gegeben haben, aber für Ephoros kann diese These einer christianisierten Zeit nicht gelten.

Zuletzt sieht Rankin auch eine Erklärung in einer alten Macht von Sakralkönigtum⁶⁸. – Jeder antike oder mittelalterliche Beleg für solche Macht bei den Kelten scheint zu fehlen.

Später hat Rankin die religiöse Erklärung des Meereskampfes noch neu geformt: „This practice, which remains enshrined in one version of the death of Cú Chulainn, is not fully understood to this day, but it may have had a ritual significance“⁶⁹.

Wir haben die Theorie Rankins, ein solcher Tod im Meer führe in ein gutes Jenseits, oben schon genannt. Hofeneder hat einige Vertreter zusammengestellt, die beim überlieferten Meereskampf an Jenseitsvorstellungen und einen Weg ins Jenseits denken⁷⁰.

Es gehört auch hierher, daß Rankin die Prahlerei der Kelten vor Alexander im Jahr 335 v. Chr., sie fürchteten nichts als den Einsturz des Himmels, als ein Gegenbeispiel gegen den Kampf mit dem Meer ansieht. Dieser kenne keine Furcht, jene Worte aber sind „some evidence, however, of professed fear of

⁶² Rankin (A. 58) 57–58; das Zitat auf 58.

⁶³ Thurneysen (A. 48) *passim*.

⁶⁴ Green (A. 43) s. v. CúChullain p. 70–72, siehe 71–72 zum Tod des Helden.

⁶⁵ Rankin (A. 58) 57–58. Er spricht für den Seekampf der Heroen auch nur von einem „later descendant of the theme“ (57) und unterstreicht bei ihm (58): „These versions come from oral tradition of the eighteenth and nineteenth centuries AD ...“

⁶⁶ Rankin (A. 58) 58.

⁶⁷ Rankin (A. 58) 59.

⁶⁸ Rankin (A. 58) 59 erinnert an „Cnute’s deliberate and ceremonial failure in commanding the sea to go back. This may be the vestige of an ancient custom appropriate to tribes who lived in places subject to inundation; and possibly Cnute was demonstrating that old ideas about fighting the sea and about the powers of sacral kingship needed modification in the modern world of the eighth century AD.“ – Reduziert man diese Worte auf ihren Kern, so bleibt die bloße Vermutung einer alten Beschwörungsformel, und ohne Waffengewalt. Überdies bleibt in den antiken Belegen der vorchristliche Kampf gegen das Meer auch stets erfolglos.

⁶⁹ David Rankin, *The Celts through Classical Eyes*. In: Miranda J. Green (ed.), *The Celtic World*. London 1995, 21–33, das Zitat in 24.

⁷⁰ Hofeneder (A. 19) 34 mit A. 132. Vgl. Green (A. 43) 188: „In Ireland, the sea was regarded as one of the ways of approaching the Otherworld.“ Vgl. 168. – Freilich darf man einen solchen seltsamen Tod im Meer nicht einfach mit einer Fahrt über das Meer gleichsetzen.

natural forces on the part of ancient Celts“⁷¹. Dem kann man kaum zustimmen. Denn die Kelten sagten ausdrücklich, daß sie nur diesen Einsturz fürchteten und sonst nichts; also nur das furchtbare Weltende, nur das Äußerste, zu dem es keine Steigerung gab und auch keinen Präzedenzfall. „Mit Ausnahme des Ragnarök ist alles sonst unter unserer Kraft und unter unserem Mut“⁷². Das herankommende Meer, in das man sich selber stürzt, ist kein Weltuntergang, sondern ein Kriegertod, wie ihn die Kelten tausendfach kannten.

So besagt der Satz der keltischen Gesandten bei Alexander nichts anderes als die Worte: nicht Erdbeben, nicht Feuer, nicht Meeresflut. Diese Worte entsprechen genauestens dem Sinn des Referats bei Aristoteles und der Berichte des Ephoros, Nikolaos und Aelian. Solch keltischer Stolz bedeutet an sich noch keineswegs, aktiv gegen das Wasser zu kämpfen (was ja sinnlos ist), aber er bedeutet, auch den Naturgewalten unerschütterter gegenüberzustehen, selbst wenn man sterben muß.

Wohl aber konnten provokante, exaltierte Äußerungen dieser Art (nicht nur vor Alexander, auch im Westen) einen Griechen zu der Behauptung veranlassen „die Kelten sitzen in zusammenstürzenden Häusern und überschwemmten Gebäuden ohne Flucht und Todesangst“ – ja eher noch einen spottenden Griechen zur Charakterisierung solcher „Tapferkeit“ anspornen, wie „wahnwitzige“ Kelten (Aristoteles) sie beweisen, nie ein vernünftiger Grieche. Den Anlaß der griechischen Berichte können wenigstens in diesen Beispielen konkrete Äußerungen von Kelten (Äußerungen, nicht ein Geschehen!) geboten haben, also Worte wie die gegenüber Alexander. Griechen hörten Kelten reden – und reagierten. Soweit einmal diese Vermutung. Spiegelte sich die – mediterran gesehen – unmäßige, allzu überhebliche Selbstdarstellung der Kelten in griechischen Augen?

Übrigens findet sich das Motiv des Einstürzens des Himmels auch in der irischen Sagenwelt, wenn auch eher marginal: In der Schacht eilt Conchobor als Held der Ulster (Ulster) von seinem Platz fort an eine besonders gefährdete Stelle; „seine Leute versprechen ihm, ihren Platz zu halten, falls nicht der Himmel einbreche“⁷³. Das ist genau der gleiche Gedanke wie der der Kelten bei Alexander: Im Ragnarök zerbreche Kraft und Mut und Furchtlosigkeit mit Recht, sonst aber in gar nichts. Das ist für unsere Argumentation wichtig, weil es zeigt, daß diese Bedingung und Vorstellung auch im westlichen Keltentum bekannt war, also nicht vielleicht eine Besonderheit östlicher Stämme und Scharen war. Der Schluß ist erlaubt, daß auch im antiken Gallien Griechen solche Äußerungen hören konnten⁷⁴.

Kehren wir wieder zu der oben behandelten Deutung der Nachricht des Ephoros vom „Kampf gegen das Wasser“ durch Kampfeshitze und übermenschliche Abkühlung zurück. Sie läßt sich noch vertiefen, bereichern und tiefgehend verändern. Denn es gibt eine in vielem parallele Szene in einer Sagenüberlieferung aus dem westlichen schottischen Hochland, einem Gebiet, das übrigens gerade in mythischen Konzeptionen auch sonst eine enge, ganz besondere Verbindung

⁷¹ Rankin (A. 58) 59.

⁷² Das bedeutet nicht steten Sieg, sondern unbesiegteten Mut und Herrschaft der Tapferkeit auch in jedem anderen Grauen und Tod, sogar im sicheren Tod.

⁷³ Thurneysen (A. 48) 213.

⁷⁴ Es wäre näherer Untersuchung wert, ob und inwieweit Motive, die in der Antike vielleicht mehr im Vordergrund standen, danach in der jahrhundertelangen lebendigen Sagenüberlieferung zugunsten neuer Gedanken an den Rand gedrängt wurden. Mit der Idee der Reinkarnation war es sicher so.

zum naheliegenden Irland zeigt. Es besteht eine deutliche Beziehung zu den von Rankin angeführten Versionen vom Tod des CúChullain.

Diese Sage gehört zu einem weiten, viele Einzelsagen umfassenden Mythenkreis und behandelt eine der zahlreichen Episoden um Entstehen, Leben, Wirken und Untergang der „Fians“ (Fianna), also jenes engstens verbundenen Kreises auserwählter Helden, die sich um den höchsten – und auch oft tragischen – Sagenhelden, um Fionn, gesammelt haben und seine besten Gefährten sind⁷⁵. Ich begnüge mich hier mit der Fassung von Christiane Agricola und muß weitergehende Untersuchungen der Originaltexte und etwaiger Parallelen berufenen Volkskunde- und Sagenforschern überlassen. Dabei könnte durchaus noch Weiteres gefunden werden. Ich kann nicht mehr tun, als auf dieses Erzählmotiv hinzuweisen:

Der boshafte Brandstifter Conan, der die Frauen der Fians verbrannt hatte, ist des Todes schuldig, und er verlangt, daß sein eigener Sohn Garbh ihn köpfe. Der Sohn tut das, aber er verliert danach den Verstand: „... er fragt Fionns Männer, wo die Fians seien, wird von ihnen ans Meer hinuntergewiesen und schlägt so lange auf die Wogen ein, bis er ins Wasser fällt und ertrinkt.“

Das Motiv, daß ein Mann in Kampfesraserei nicht zwischen Freund und Feind unterscheidet, ist auch für CúChulain bezeugt⁷⁶.

Zunächst sei auf eine bemerkenswerte Parallele zu einem Zug des Aias-Mythos hingewiesen. Aias, einer der Kämpfer gegen Troja, will wegen einer schweren Schande, die man ihm angetan hat, zur Rache die Achäer hinmorden. Aber als er in voller Kampfkraft aufbricht, verwirrt Athene seinen Verstand und im Wahn schlachtet er eine ganze Schafherde ab, die er für die Griechen hält. Als er danach wieder zu sich kommt, ist er doppelt entehrt und begeht Selbstmord⁷⁷.

Es finden sich etliche enge Berührungspunkte zur schottischen Sage: die Rache des Entehrten – der ganze Kreis der Männer gilt als schuldig und soll getötet werden – der Wahnsinn – dadurch der Irrtum – der Kampf gegen ein falsches Objekt der Mordgier – die Rettung der Bedrohten – Tod ist dann das einzig mögliche Ende der Verwicklung. Trotz deutlicher Unterschiede fallen die Ähnlichkeiten ins Auge; aber eine direkte Beeinflussung scheint so schwer möglich, daß man diesen tragischen Erzählkern als gemeinsames Erbe ansehen könnte; dieses müßte dann sehr alt sein. Und doch wäre eine Erklärung nicht ganz von der Hand zu weisen, wobei als Schnittpunkt der zwei Bereiche jene frühen irischen Mönche denkbar wären, die Latein und Griechisch kannten, sich aber auch für die einheimischen Sagen sehr interessierten und sie aufzeichneten⁷⁸. Aber gerade in deren alte, schriftliche Berichte wurde dieser Tod nicht aufgenommen. Ob er daneben mündlich leben konnte?

⁷⁵ Volkssagen aus Schottland. Herausgegeben von Christiane Agricola. Leipzig 1986 (dann: Drei Lilien Verlag, Wiesbaden). Nr. 8, p. 72–76: Wie Bruch Farala verbrannte. Die unten zitierte Stelle p. 75–76. Dazu siehe den gedrängten Kommentar der Herausgeberin p. 346–347. Nach ihrer Angabe ist der letzte Absatz des Textes eine Zusammenfassung aus John Francis Campbell, *Popular Tales of the West Highlands*. Edinburgh 1860–1863, Bd. 3 p. 108.

⁷⁶ Green (A. 43) s. v. Cú Chullainn 70: „One aspect of the berserk fit is that when it is on him, Cú Chullainn cannot distinguish between friend and foe.“

⁷⁷ Einen Überblick über die Sagen um Aias gibt Otto Rossbach, *Aias* 3. RE 1, 1, 1893, 930–936.

⁷⁸ Auch hier muß ich die Suche nach einer eventuellen antiken Quelle den frühmittelalterlichen Philologen überlassen. So wie Quintus Smyrnaeus das bittere Ende dieses Aias schildert, hat es auch in mythologische Kompendien und ähnliches Eingang gefunden.

Doch auch eine dritte Möglichkeit besteht, obwohl sie uns sehr skeptisch machen müßte. Die Sagenvarianten von dieser Todesart des CúChullain bzw. des Garbh wurden erst in der vorgerückten Neuzeit aufgezeichnet. Damals ist mit einer Kenntnis der Aias-Sage bei den Gebildeteren zu rechnen, ja eventuell sogar mit der Bekanntheit des Ephoroszitates über den Meereskampf bei dem nicht unpopulären Strabon. Nicht die Erzähler, wohl aber die, die mündliche Versionen aufzeichneten, könnten immerhin solche Züge eingeschwärzt haben. Aber wahrscheinlich ist es nicht. Denn die Art, wie die parallelen Motive bei Aias und bei Garbh zusammengefügt werden, ist doch auch wieder deutlich verschieden: Aias wird um die Waffen betrogen, Garbh mußte den Vater töten – der Wahnsinn bei Aias, bei Garbh offenbar ursprünglich die vertraute Blindheit der Kampfeswut und keine geistige Störung – Tod des endgültig Entehrten durch Selbstmord, Tod während des Kampfes im Wasser. Auch ist die Tötung von Schafen eine vorstellbare Ersatzhandlung, das Einschlagen auf das Wasser ist weit phantastischer, absurder. Es hätte schon eine blühende, kreative Phantasie dazugehört, um, zusammen mit Strabon, eine so völlig neue Sage zu konstruieren, die tadellos in sich geschlossen ist, und dann diese gesamte Neuerfindung auf eigene Faust und ohne wahren Anlaß als Episode in eine mündliche Erzählung einzufügen. Der ganz selbständige, sehr gebildete Fabulierer, der das tat, hat dann Ephoros und dessen seltsame, unverständliche Angabe besser verstanden und sinnvoller gedeutet als alle Gelehrten nach ihm, und ohne mündliche Hilfe. Daß der kämpfende Tod in den Fluten sowohl bei Garbh wie, laut Rankin, bei CúChullain auftaucht, macht es nicht plausibel, zweimal einen hochbegabten Erfinder vor uns zu haben.

So spricht die größere Wahrscheinlichkeit dafür, daß dieser Tod bei Iren und Schotten schon seit alter Zeit mündlich neben den aufgezeichneten Sagen erzählt wurde. Und immerhin ist, isoliert, das keltische Motiv des Kampfes gegen die Flut schon im 4. Jh. v. Chr. bezeugt, offenbar ohne als solches in die mittelalterlichen Aufzeichnungen eingegangen zu sein, soweit ich sehe.

Was die Nähe zu Aias betrifft, so kann das zeitlose Motiv einer tragisch betrogenen Rache des entehrten Helden, vielleicht sogar als solches doch sehr alt, in dichterischer Phantasie bei Griechen und Kelten eine vergleichbare Erzählung spontan hervorgebracht haben, unabhängig voneinander.

In der schottischen Sage liegen Züge, die der neuzeitliche mündliche Erzähler nicht mehr verstand (was auch schon von seinen eigenen Quellen gelten kann) oder die er für selbstverständlich hielt und nicht eigens betonte. Den Zustand („Wahn“), in den Garbh aus Zorn verfällt und in dem er wie rasend gegen das Meer kämpft, muß wohl als wildeste Kampfekstase und Kampfesglut betrachtet werden. Diese seelische Sonderverfassung ist, namentlich von Unwissenden betrachtet, einem Wahn nicht allzu fern, doch kommt die Sinnesverwirrung, daß er seine Gefährten nicht erkennt, noch dazu, was von dem keltischen „Berserker“ auch sonst gilt. Von diesen Gefährten getäuscht, merkt er nicht, daß er gegen Wasser kämpft und daß er auf Wogen einschlägt. Als dann seine Glut sich offenbar im Meer abkühlt, erlahmt seine Kraft und er ertrinkt. Die Erzählung setzt natürlich voraus, daß er nicht am Strand kämpfte, sondern so tief ins Wasser ging, daß er wie in unmittelbarem Kontakt wirklich auf die Wogen einschlägt⁷⁹ und sich nicht etwa zu ihnen bücken mußte, was lächerlich wäre. Nur daher kann er dann ertrinken.

Die Waffen zu nehmen; im Meer zu stehen (weil man hineingeht, vielleicht weil auch noch die Flut steigt); bis aufs letzte entschlossen aktiv wild gegen

⁷⁹ Vielleicht der steigenden Flut entgegend und ihre Gewalt ertragend, s. u.

das Wasser zu kämpfen; die Unsinnigkeit des Kampfes; dann zu sterben: die Parallelen zur Antike sind trotz Abweichungen im Rahmen der Erzählung⁸⁰ deutlich genug, daß man wenigstens vermutungsweise diese inselkeltische Überlieferung neben die sonderbare Nachricht des Ephoros im 4. Jh. v. Chr. stellen darf.

Es lohnt sich, dieses auf Kelten bezogene antike Erzählungsgut noch genauer zu analysieren.

Daß Kelten sich mit ihren Hütten vom Wasser verschlucken lassen, was oft geschehe, ist etwas ganz anderes als der Kampf gegen die Flut⁸¹: ersteres ist völlig passiv, die Tapferkeit zeigt sich (wie bei Brand und Erdbeben) im Nichtfliehen (ὑπομένουσιν Ephoros, Aelian, vgl. Nikolaos). Der Kampf hingegen ist etwas, das aus dem eigenen Inneren der Menschen spontan hervorbricht und das eigens gesucht wird. Daß die Kelten so mehr Verluste erleiden als durch Krieg, ist eine Bemerkung, die Ephoros vielleicht nur auf den Untergang der Häuser und Menschen gemünzt hat (so ähnlich bei Strabon); denn diesen erleiden „viele“ (πολλοί Aelian)⁸², in den Kampf geht nur eine geringere Anzahl (εἰσὶ δὲ καὶ οἱ Aelian).

Diese besonderen Helden streiten gegen die Flut offenbar eher als Einzelkämpfer (auch wenn vielleicht einige parallel auf das Wasser losgehen).

Es handelt sich um bewußte, vom Krieger ausgehende Aktionen:

Sie nehmen die Waffen (τὰ ὄπλα λαμβάνοντες Aelian, ὄπλα αἴρεσθαι Ephoros/Anonymus über die Kimbern.).

Sie erwarten die Flut, die Wogen nicht nur, sondern stürzen ihr entgegen (ἐμπίπτουσι τοῖς κύμασι Aelian) und widerstehen dann deren Gewalt (καὶ τὴν φορὰν αὐτῶν εἰσδέχονται Aelian); der Flut (πλημμυρίς) mit Waffen entgegengehen (μεθ' ὄπλων ἀπαντῶντες Nikolaos).

Mit gezücktem Schwert gehen sie los und schütteln drohend ihre Speere gegen das Meer (γυμνὰ τὰ ξίφη καὶ τὰ δόρατα προσείοντες Aelian). Es geht also um sehr aktive Kampfhandlungen.

Sie handeln so, als könnten sie die Wogen in Furcht versetzen (φοβῆσαι δυνάμενοι) oder verwunden (τρώσαι). Hier ist die extreme Aktivität mit einem Irrtum, einer Illusion, einem ekstatischen Wahn verbunden, der nicht Geschehendes sieht.

In den Hütten wartend zu ertrinken ist eine extravagante Art, nie zu fliehen, sich vor dem Tod nicht zu fürchten. Natürlich gilt das Lob der Tapferkeit auch vom engagierten Kampf, vom Gefecht, vom Verwunden; wenn man aber näher hinsieht, ist, sich gegen die Flut zu stürzen, nur beschränkt mit Gefahrenfreude zu verbinden und hat als unsinnig gesuchte, unnotwendige Not nicht sehr viel mit dem Beweis höchster virtus zu tun⁸³. Warum äußert sich denn höchster Mut gerade darin und nur bei Einigen? Da scheint noch etwas dahinterzustekken. In der Urquelle der Erzählung kann es nicht primär um virtus gegangen sein, sondern um einen anderen Anlaß, ein anderes Motiv. Ein solches bietet etwa die schottische Sage⁸⁴. Es ist äußerste virtus, die zugleich übermenschliche Kampfesraserei ist.

⁸⁰ Das ist eigentlich nicht das richtige Wort, denn Ephoros bietet gar keinen Rahmen des Geschehens.

⁸¹ Nur Nikolaos hat beides wohl kontaminiert, s. o.

⁸² Diese πολλοί entsprechen dem πολλάκις als Angabe für das Ertragen von Einsturz und Brand, beides bei Aelian.

⁸³ Ob das Ephoros bewußt war oder nicht, ist sekundär; hier zählt nur, was er berichtete.

⁸⁴ In der Überlieferungskette, die zu Ephoros führte, sind kleine Kürzungen und Umdeutungen durchaus denkbar, s. u.

Unbezeugt, jedoch nicht unmöglich ist es, mit solchem Tod in wahnwitzigem, aber heroischem Furor den Gedanken an den Weg in ein gutes Jenseits zu verbinden⁸⁵. Allerdings ist es kaum denkbar, daß die vom Tod bedrohten Gefährten des Garbh ihn auf den Weg zu einer glücklichen „Anderswelt“ weisen.

Nur nebenbei: die Erzählungen von der Abkühlung des glühenden Helden, z. B. in drei Wasserfässern, hat nur die Gemeinsamkeit der Glut und Abkühlung zur schottischen Sage; denn erstere führt zum Weiterleben des Helden, letztere zu dessen Tod. Ein selbständiges Motiv wird also verschieden verwendet.

Und nun zur Schlußfolgerung: Werden die Worte des Ephoros durch die hier besprochene Parallele gerechtfertigt, als wahr erwiesen? In keiner Weise. Aber sie gewinnen einen anderen Charakter und können erklärt werden.

Denn alle genannten Gleichheiten und Ähnlichkeiten bei den Inselkelten führen nicht in historische Berichte, sondern in Heldensagen, in den Heldenmythos zurück. Hier ist der Quellgrund der Erzählungen. Hinter den in der Realität unsinnigen, ja unmöglichen Worten des Ephoros (dem Griechen eben „auch“ nur durch Raserei – *μαϊνόμενοι* – erklärbar⁸⁶, aber nicht eine übermenschliche, sondern eine kranke, verwerfliche) steht, so soll hier vorgeschlagen werden, Sage, und zwar keltische Sage, weil Ephoros konkret von Kelten spricht. Denn auch der Bericht über jenen Angehörigen der Fians ist völlig unreal und phantastische, dichterische Erzählung heldischer Begeisterung.

Um es zugespitzt zu sagen: weder nach dem ursprünglichen Sinn der Angaben des Ephoros⁸⁷ noch nach den inselkeltischen Erzählungen kämpften je Kelten real gegen das Meer. Nur die Sage sah eine solche Übergewalt vor sich.

Der ekstatische Kampfesfuror gewinnt erst in diesem dichterischen Bild – ja Vision – das vollendet Ungeheure über alles menschliche Maß und Muß hinaus. Aber zugleich wird er erst durch Irrtum notwendig und führt auch notwendig zum Tode. Das Ende des übermenschlichen Helden gewinnt so etwas sowohl Tragisches wie Angemessenes. Nur die unendliche See ist noch größer als die Kampfeswut und Kampfeskraft der höchsten Helden. In ihr muß er sein Ende finden – aber bis zum letzten Atemzug tapfer, ohne Flucht, kämpfend. Denn ein Kelte fürchtet sich auch nicht vor der überlegenen Gewalt des Ozeans – nur vor dem Einsturz des Himmels, nur vor dem Weltende.

Die Angabe bei Aelian, ausführlicher als die bei Strabon, paßt auch besser zu einer Herkunft letztlich aus Dichtung: „oft“ und „viele“ verweilen in dem Untergang geweihten Häusern, nur „etliche“ stürzen sich auf die Flut. Es gibt wenige übergroße Helden, nicht alle handeln so.

Nach unserer Erklärung bedarf dieser Meereskampf keines unmittelbar religiösen Ursprungs. Es ist dichterische Verherrlichung, die ins Unmögliche steigert, um äußerste menschliche Größe zu schildern. Es ist ebensowenig ein religiöser Ritus wie der, gern in diesem Zusammenhang zitierte, Kampf des Achilleus mit dem Flußgott Skamandros⁸⁸.

⁸⁵ Siehe p. 93.

⁸⁶ Damit soll keineswegs angedeutet werden, Aristoteles habe von einer solchen Erklärung gewußt. Nein, das Ganze erschien ihm nur als unerklärliche Unnatur, also ein Phänomen von Geisteskrankheit. Von der griechischen Natur aus kann ein solches Verhalten ausschließlich als Raserei gesehen werden, in spontaner Parallele; nur eben keine positive Raserei, sondern eine negative.

⁸⁷ Dieser hingegen nahm die Angabe offenbar ernst, s. u.

⁸⁸ Wobei Achilleus übrigens flieht und durch göttliche Hilfe überlebt. Aber eine gewisse, nur seelische Verwandtschaft der dichterischen Schilderung des übergroßen Helden scheint vorzuliegen.

Eine eigentümliche, rein psychologische Parallele zeigen manche der „unvernünftigen“ Handlungen Alexanders des Großen im Kampf gegen Naturgewalten: der Weg entlang der pamphyliischen Küste, der Heereszug durch den Monsunregen im Indusgebiet und der Marsch durch die Wüsten Gedrosiens⁸⁹.

Wir dürfen also vermuten, daß irgendeine Sage, die diese Vorstellung enthielt, zu Griechen gelangte. Es wäre dann vielleicht das älteste uns faßbare Motiv der keltischen Heldensage, und wir haben schon darauf hingewiesen⁹⁰, daß seelisch und emotional eine enge innere Verbindung zur Äußerung von 335 v. Chr. besteht, daß Kelten nur den Einsturz des Himmels fürchten, sonst nichts. Beides führt in das 4. Jh. v. Chr. Und da der Flutkampf im Mythos als „unsinniges“ Tun mit der Vorstellung eines Kampfesfurors des Helden – einer extremen und völlig verblendeten, nicht anders zu bändigenden Kampfesekstase – eng verbunden ist, scheint es erlaubt zu sein, versuchsweise auch letzteren Gedanken schon mindestens bis zu den Kelten des 4. Jh. v. Chr. zurückzuverfolgen. Das wäre für die Kulturgeschichte (und auch Kunst) von Latène nicht uninteressant.

Diese Erzählung kann in Iberien Hellenen bekanntgeworden sein, wo die Einwohner Massalias Handel trieben und vielleicht manches erfuhren, das letztlich auf die Kelten der dortigen Ozeanküste zurückging. Eher aber ist wohl an die oben genannten, sehr engen wirtschaftlichen Beziehungen dieser Griechenstadt bis an die gallische Ozeanküste, zumindest bei der Mündung der Loire, zu denken, denn von dort her kam das Zinn (und natürlich noch andere Waren; auch traten die Massalieten sicher auch als Verkäufer von Wein und vielem anderen auf). Von der festländischen Küste ging der Handel wegen des Zinns bis zur Spitze Cornwalls, d. h. zu der ihr vorgelagerten Insel Iktis. Eine Schilderung dieser Handelsroute verdanken wir Diodors Exzerpt aus Poseidonios⁹¹; letzterer bereiste um 100 v. Chr. oder wenig später die Narbonensis und das mittlere Gallien, wobei sein Hauptstützpunkt natürlich Massalia war. Aber die Route ist natürlich wesentlich älter, und in der Zeit ein wenig nach Ephoros hat offenbar Timaios von ihr, mitsamt Iktis, berichtet⁹². Übrigens reichen die Kontakte Massalias wenigstens nach Mitteleuropa bis in die Hallstattzeit zurück.

Daß die Kenntnisse des Ephoros letztlich ganz allgemein auf Massalias sehr enge Keltenkontakte zurückgingen, wird ferner dadurch wahrscheinlich, daß er in seine keltische Ethnographie auch die Betonung der Griechenfreundlichkeit der Kelten aufnahm⁹³.

Ob das Sagenmotiv des Meerkampfes von der festländischen gallischen Ozeanküste oder gar aus Britannien (Iktis, Cornwall) stammt, bleibt offen.

Nach keltischer Lebensart (und nicht nur nach ihr) bedeutete die oben genannte Gastfreundschaft mit ihren Ehrengeschenken ein sehr enges und sehr persönliches Band, auch mit unmittelbaren Kontakten und ehrenvollen Besuchen, sei es nun, daß der große griechische Herr gelegentlich selber ins innere Gallien reiste, um Freundschaften lebendig zu erhalten, sei es, daß er einen seiner immer noch bedeutenden Vertrauensmänner beauftragte; auch bis hin zur Ozeanküste, bis hin zum britannischen Iktis.

⁸⁹ Dazu Fritz Schachermeyr, *Alexander der Große. Das Problem seiner Persönlichkeit und seines Wirkens*. Wien 1973, 185–188 (besonders 188); 430–437; 463–466.

⁹⁰ p. 94f.

⁹¹ Diod. 5, 22, 1–4; vgl. Strab. 4, 1, 14 p. 189 und 4, 5, 2 p. 199.

⁹² Timaios FGrHist 566 F 74. Zu Gallien am Ozean vgl. auch F 73.

⁹³ Siehe oben p. 80f. und unten p. 103.

Ein vornehmer oder doch ansehlicher Massalote konnte etwa – aber es gibt viele Möglichkeiten –, wenn er zu einem Bankett oder Symposion am „Hofe“ eines keltischen „Fürsten“ geladen war, von einer solchen Sage hören. Im Gespräch mit den einheimischen Freunden über verschiedenste Fragen, die einen neugierigen, jonischen⁹⁴ Griechen reizen konnten, oder beim Vortrag eines Barden⁹⁵, wenn vielleicht ein Dolmetscher vermittelte⁹⁶, mochte eine solche Erzählung zur Sprache kommen, ob nun im 4. Jh. v. Chr. oder schon früher.

In griechischem Geist fand eine solche, für ihn monströse Übersteigerung kein Echo. Ein Hellene konnte ein derartiges, in der Tat aufsehenerregendes Erzählmotiv sehr leicht mißverstehen, bis es, durch Erinnerungen hindurch und von Mund zu Mund, ganz griechisch rationalisiert wurde und zu Ephoros (vielleicht unabhängig parallel zu Aristoteles) gelangte. So wurde es durch „vernünftige“ Umdeutung, ohne Kampfesglut und Wahn, von einer wild phantastischen Sage zu einer interessanten Seltsamkeit, zu einem verblüffenden, aber nicht mehr märchenhaften Schnörkel der Ethnographie. Zugleich verband es sich vielleicht erst hier mit dem den Griechen fernen, interessanten Motiv von Ebbe und Flut. Es wurde zur unwahren *Realität*. Der Vorgang gemahnt teilweise an die systematische, verstandesmäßige Umdeutung, durch die um 500 v. Chr. ein Hekataios aus dem griechischen Mythos griechische reale Geschichte zu destillieren versuchte. Paradoxerweise ließ erst die Rationalisierung des keltischen Motivs das handgreiflich und bloß Unvernünftige entstehen. Denn Ephoros und Aristoteles glaubten an die Wirklichkeit solch keltischen Flutkampfes.

Spätere griechische Ethnographen konnten dann nach einer solchen „Sitte“ fragen und erfuhren dementsprechend, daß nichts dieser Art existierte. So verschwand das Motiv völlig aus der keltischen Ethnographie, und Poseidonios hielt es dann für einer Widerlegung wert.

Beim Mißverstehen in griechischem Denken ist auch einzukalkulieren, daß sich die Griechen, auch noch Poseidonios, für die Sagenüberlieferungen der „Barbaren“ des Westens der Oikumene genauso wenig interessierten wie für ihre Kunst. Was bei den Kelten als lebendiger Mythos vorgetragen wurde, konnte ein Grieche nur allzu leicht als geringwertige „Erzählung“ historischer oder anekdotischer Art auffassen, und auch dann erregte es seine Aufmerksamkeit, die zu einem Erinnern führte, nur durch eine so extravaganteste Sensation.

Aber auch eine andere Metamorphose kann nicht ausgeschlossen werden, nämlich daß möglicherweise schon ein Kelte diese Transponierung des Sagenmotivs vollzog; er schöpfte zwar aus dem eigenen Mythos, aber wollte dem geistig doch zutiefst fremden Ausländer, der eine völlig andere Kultur verkörperte, nicht zu viel vom eigenen Wesen preisgeben. Daß das dann doch

⁹⁴ Massalia war eine Gründung der jonischen Phokäer.

⁹⁵ Wie bei den homerischen Griechen gehörte das Auftreten eines Sängers wohl auch in Gallien zum Höhepunkt des Schmauses. Es gab Sänger, die Lob- oder Schimpfgedichte improvisierten, es muß aber auch eine oral poetry über die Sagenberichte gegeben haben, vielleicht mit jeweiliger Hervorhebung eines mythischen Vorfahren des Hausherrn. Aelian bezeugt Heldenlieder ausdrücklich (p. 83f.).

⁹⁶ Es wäre angesichts des für beide Seiten ebenso wichtigen wie gewinnbringenden Handels möglich, daß der eine oder andere Einwohner Massalias einigermaßen das Gallische erlernte oder ein keltischer princeps etwas Griechisch (später gebrauchten Gallier zu Alltagszwecken das griechische Alphabet). Aber es gab in Massalia sicher Dolmetscher (und solche konnten auch auf Reisen mitgenommen werden), vielleicht auch bei dem einen und anderen adeligen Gallier. Derartiges war umso wichtiger, weil Massalia ein ansehnliches „Reich“ abhängiger kleinerer Gallierstämme besaß.

im hellenischen Gedächtnis haftete, das wird durch das oben schon Gesagte erklärt.

Noch ein Wort ist zu den mit dem Flutenkampf verbundenen anderen Zeugnissen der Kühnheit der Kelten und ihrer Ablehnung jeder Flucht zu sagen.

Beim stolzen Verharren in brennenden oder einstürzenden Häusern wäre irgendein mythischer Kern in einer outrierten und in Hyperbeln schwelgenden Heldendichtung, der ebenso leicht mißzuverstehen war, gerade noch denkbar.

Nicht möglich scheint mir das bei den überschwemmten und wiedererrichteten Häusern mit der großen Zahl der jeweils Ertrinkenden („mehr als im Krieg“) zu sein. Daß überhaupt im Bereich zwischen Ebbe und Flut Wohnstätten gebaut wurden, daß bei der Flut zweimal am Tag – wie die Gallier natürlich genau wußten – „viele“ aus Tapferkeit (!) darin das Wasser erwarteten und sich von ihm verschlingen ließen, daß danach die zerstörten Hütten von den überlebenden Kelten schnell wieder aufgebaut wurden, zu dem gleichen Schicksal, und das alle zwölf Stunden – das ist nicht poetische Überhöhung, sondern es ist lächerlich. Der Leser, der bei dieser Erzählung die eigene Phantasie konkret mitvollziehen läßt, erkennt die Komik dieser Vorstellung.

Vielleicht ist das eine unsinnige Erfindung, um zu gefallen, um zu täuschen; mit solchen Seltsamkeiten mochten Kelten irgendwo mediterrane Zuhörer beglücken, als sie deren ethnographisches Interesse an ganz besonderen Volkssitten und auch deren gläubige Anteilnahme merkten. Es ist ein Witz, es kann Spott sein.

Im genau demselben Sinne kann auch die parallele, oben⁹⁷ erwogene Möglichkeit gelten: Griechen, die über unsinnigen Flutenkampf lachten und die keltische Behauptung, kein Element zu fürchten, sondern ausschließlich den Weltuntergang, aber sonst sei Wasser, Erdbeben, Feuer ihnen unterlegen, verärgert registrierten, ist es durchaus zuzutrauen, solche Lächerlichkeiten in die Welt zu setzen, die Kelten karikierend: sie sind so tapfer, daß viele in einstürzenden Gebäuden sitzenbleiben, sich in brennenden Häusern mitverbrennen lassen und in ihren Wohnungen heldenhaft in der über sie kommenden Flut ertrinken. Und dann alles wieder aufbauen.

Griechischer Geist mochte bisweilen (nicht bei den dem Ephoros folgenden Autoren) das Lachhafte, die drastische Komik solcher Details erkennen⁹⁸. Ist es Zufall, daß Poseidonios von all dem nur die auf Ebbe und Flut bezüglichen Details aufgreift, aber um die zu widerlegen; zu widerlegen als Tadel der erzählenden Historiker.

Wenn jemand meint, auch der Kampf gegen die Flut sei ein erfundener Spott, so bleibt ihm das unbenommen. Aber ein solcher Kampf ist in seiner Aktion (alles andere als ein passives Ertragen) eher verstiegen und erschütternd als komisch.

2. DER GÜRTEL UM DEN BAUCH

Aus der keltischen Ethnographie des Ephoros wird noch eine weitere Eigenart der Kelten aufgeführt: Sie sorgen dafür, keinen dickeren Bauch zu bekommen, und wenn ein junger Mann das Maß des Gürtels überschreitet, wird er gestraft. Strabon betont, daß es diese Sitte in seiner Zeit nicht mehr gab.

Auch das könnte zu jenen Angaben zählen, die Josephus scharf als unwahr verurteilt (oben p. 81).

⁹⁷ p. 95.

⁹⁸ Aristoteles sprach von Wahnsinn oder Fühllosigkeit.

Ephoros FGrHist 70 F 131a bei Strab. 4, 4, 6 p. 199: Ἐφορος δὲ ὑπερβάλλουσάν τε τῷ μεγέθει λέγει τὴν Κελτικὴν, ὥστε ἥσπερ νῦν Ἴβηρίαν (Radt; codd. Ἴβηρίας) καλοῦμεν ἐκείνοις τὰ πλεῖστα προσνέμειν μέχρι Γαδείρων⁹⁹, φιλέλληνας τε ἀποφαίνει τοὺς ἀνθρώπους καὶ πολλὰ ἰδίως λέγει περὶ αὐτῶν οὐκ ἔοικόν τε τοῖς νῦν. ἴδιον δὲ καὶ τοῦτο· ἀσκεῖν γὰρ αὐτοὺς μὴ παχεῖς εἶναι μηδὲ προγαστορας, τὸν δ' ὑπερβαλλόμενον τῶν νέων τὸ τῆς ζώνης μέτρον ζημιοῦσθαι. Dieser Stelle hat Hofeneder einen eingehenden Kommentar gewidmet¹⁰⁰.

Aus Ephoros schöpft wieder Nikolaos von Damaskos: FGrHist 90 F 105 spricht er (§ 1) über die Iberer; (2) ἔχουσι δὲ καὶ μέτρον τι ζώνης, ἧ τὴν γαστέρα περιλαβεῖν ἂν μὴ δυνηθῶσιν, αἰσχροὺς ἡγοῦνται.

Jacoby stellt dazu im Kleindruck als F 131 b für den Philhellenismus eine bekannte Stelle aus Pseudo-Skymnos, orb. descr. 183–187:

χρῶνται δὲ Κέλτοὶ τοῖς ἔθεσιν Ἑλληνικοῖς
ἔχοντες οἰκειότατα πρὸς τὴν Ἑλλάδα
185 διὰ τὰς ὑποδοχὰς τῶν ἐπιξενουμένων ·
σὺν μουσικῇ δ' ἄγουσιν τὰς ἐκκλησίας,
ζηλοῦντες αὐτὴν ἡμερώσεως χάριν.¹⁰¹

Dazu sind auch die Ausgaben von Marcotte und Korenjak mit Kommentar heranzuziehen¹⁰².

Daß Ps.-Scym. ephorisches Gedankengut heranzieht, ist klar. Aelian v. h. 12, 23 sagt, daß die Kelten nach der Schlacht Tropaia errichten in griechischer Art: Ἑλληνικῶς; Jacoby hat im Komm. p. 74 zu F 132 dieses Wort gesperrt gedruckt, um die Beziehung zu Ephoros hervorzuheben¹⁰³. Aelian¹⁰⁴ und wohl auch Ps.-Scym. lehren, daß Ephoros sich bei diesem Philhellenentum der Kelten nicht auf die bloße Tatsache beschränkte, sondern dafür Konkretes angab. Wir haben oben p. 80f. über die Hintergründe dieser Griechenfreundschaft, nämlich über die Handelskontakte Massalias zu den Kelten gesprochen, in deren Rahmen griechische Handelsherren und ihre Beauftragten keltische „Fürsten“ im Landesinneren besuchten, vor allem wenn sie Warentransporte begleiteten; hier nennt Ps.-Scym. ausdrücklich die sehr große Freundlichkeit, mit der Kelten die griechischen Besucher aufnahmen¹⁰⁵. Das verweist wieder auf Massalia als Ursprung.

⁹⁹ Das entspricht der Auffassung des Ephoros von der Keltiké als eines großen Blockes im Westen der Oikumene, s. o. p. 80.

¹⁰⁰ Hofeneder (A. 19) 30–33 mit A. 110. Hier auch weitere moderne Literaturangaben.

¹⁰¹ Ich folge am meisten Jacoby; dort im kritischen Apparat zu v. 183: die Überlieferung gibt ἔθνεσιν Ἑλληνικῶς; Korenjak schreibt ἔθεσιν Ἑλληνικῶς; zu v. 185 Jacoby διὰ τὰς Μεινεκε, die Überlieferung καὶ τὰς; v. 186 Korenjak ἄγουσι. Vgl. Korenjak p. 21.

¹⁰² Martin Korenjak, Die Welt-Rundreise eines anonymen griechischen Autors („Pseudo-Skymnos“). Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar. Hildesheim 2003. Korenjak folgt in der Textgestaltung weitgehend Didier Marcotte, Géographes grecs. Tome 1: Introduction générale. Ps.-Scymnos: Circuit de la terre. Paris 2000, 104–149; dazu die wichtigen Notes complémentaires als Kommentar p. 163–164 zu v. 183–185, p. 164 zu v. 186–187. Vgl. Korenjaks Kommentar p. 75 zu v. 169–182 (Ausdehnung der Keltiké); p. 75–76 zu v. 183–187.

¹⁰³ Zur Griechenfreundschaft der Kelten siehe Jacoby p. 74 Komm. zu F 131. Für σὺν μουσικῇ verweist er auf Plat. Phaidr. 237 A über die Ligyer. Strab. 4, 1, 5 p. 181: Massalia machte die Galater zu φιλέλληνας.

¹⁰⁴ Die Stelle wurde im Zusammenhang mit dem Kampf gegen die Flut oben || behandelt.

¹⁰⁵ Natürlich konnten auch hochgestellte Kelten Besuche in Massalia machen. Doch das brauchte nicht erwähnt zu werden, weil ihre zweifellos ebenso großzügige Bewirtung kein Beweis für keltisches Philhellenentum ist.

Wir kommen damit zu einem Problem, das derzeit nicht eindeutig lösbar ist: Berichtete Ephoros von diesen Gürteln für die Keltiberer oder für die Kelten Galliens im Hinterland von Massalia? Daß bei ihm die Keltiké den ganzen Westen einnimmt, haben wir schon besprochen und ist allgemein bekannt¹⁰⁶. Zu unterstreichen ist hier bei Strab. 4, 4, 6 p. 199 (= F 131 a; s. o.), daß nämlich Ephoros die Keltiké unmäßig groß ansetze, so daß er jenen (= den Kelten) den größten Teil des Landes, das wir heute Iberien nennen, bis Gadeira hin zuweist (προσνέμειν). Es ist kein völlig zwingender Schluß, aber dieses zusätzliche „Attribuieren“ (προσ-νέμειν) weist doch darauf, daß für Ephoros Iberien nicht das ganze westliche Keltenland war, sondern auch das Land nördlich der Pyrenäen (und damit natürlich auch nördlich von Massalia) für ihn zu den Kelten gehörte (oben p. 80f.); wie weit nach Norden, bleibt offen. Hingegen ist Strabons Blick, für den Gallien das Zentrum ist und Iberien ausschließlich ein (einstiger) Zusatz, sein Eigentum und darf nicht mit auf Ephoros zurückgeführt werden.

Daß Strabon, der in diesem ganzen Abschnitt seines Werkes Gallien bespricht, die Ephorosangabe vom Philhellenentum und dem Gürtel geographisch auf die Kelten seiner Zeit bezieht, ist anscheinend klar. Und doch, ist es nur ein Zufall, daß beide Angaben unmittelbar nach der Nennung der ephorischen Kelten Iberiens stehen?

Nikolaos 90 F 105 spricht nur von Iberern und dem Gürtel, den Kampf mit den Wogen, für den er die Kelten ausdrücklich nennt, finden wir erst ein wenig später getrennt davon (F 109). Freilich ist sein Text durch die Hände des Stobaios gegangen. Aber diese auch räumliche Trennung und die Nennung der unterschiedlichen Völkernamen ist zwar ein starkes Argument, den Flutenkampf, so wir es oben getan, den Kelten Galliens zuzuteilen¹⁰⁷, aber es ist auch ein sehr gewichtiges Zeugnis dafür, daß der Gürtel zur Ethnographie der Keltiberer gehörte, über das man sich schwer hinwegsetzen kann¹⁰⁸.

Pseudo-Skymnos spricht nur von der großen Griechenfreundschaft. Wo er diese speziellen Kelten ansetzt, ist bei seiner etwas wirren Abfolge nicht leicht zu sagen. Denkt er etwa eher an die Nordostküste Iberiens? Korenjak neigt zu einer mehr nördlichen Auffassung¹⁰⁹. Jacoby betont, daß Ps.-Skymnos Ephoros kaum unmittelbar benützt hat¹¹⁰.

So zeichnen sich folgende Möglichkeiten ab. Ephoros scheint seine keltische Ethnographie – wir dürfen ohneweiteres annehmen, daß sie aus verschiedenen Ursprüngen stammte – als eine Gesamtheit für die ganze Keltiké (Gallien in ungewissem Ausmaß und Iberien) berichtet zu haben. Dabei war er höchstwahrscheinlich viel materialreicher als die drei kargen Fragmente, die Strabon (eines davon wohl aus Poseidonios) namentlich gibt¹¹¹. Vielleicht gab Ephoros aber einzelne Details über einzelne Angaben, die es z. B. Nikolaos (wenn Stobaios korrekt ist) ermöglichten, zwischen iberischen Sitten und den in engerem

¹⁰⁶ Oben p. 80. Ephoros FGrHist 70 F 30 a, b, c; vgl. 128; 129 a, b; 131. Jacoby Komm. zu F 30 (p. 49); zu F 128–133 (p. 73–75; zu 131 speziell p. 74).

¹⁰⁷ Ganz derselben Auffassung war übrigens jener Anonymus, der diesen Kampf auf die Kimbern bezog.

¹⁰⁸ Zum Philhellenentum s. u.

¹⁰⁹ Korenjak (oben A. 102) gibt auf seiner Karte (zwischen p. 10 und 11) eine Route bis ins Rheingebiet an und setzt dorthin den „Exkurs über die Kelten und die Ökumene insgesamt“ in den v. 167–195.

¹¹⁰ Komm. zu 70 p. 34–35 und zu F 128–133 p. 73.

¹¹¹ Dazu oben p. 87f. Siehe 70 F 131 a Strabon berichtet: Ephoros sagt vieles (!) über die Kelten, das sich sonst nicht findet (πολλὰ ἰδίως λέγει). Das Philhellenentum zählt Strabon offenbar nicht zu diesen Besonderheiten (ἴδια), so mag er es auch anderswo gelesen haben, was z. B. für die Quellenfrage von Ps.-Skymnos nicht ohne Interesse ist.

Sinn keltischen (d. h. vor allem in Gallien) klar zu unterscheiden. Wieviel von den uns sonst als iberisch bezeugten völkerkundlichen Details mag auf Ephoros zurückgehen?

Das Philhellenentum, das man ohnehin nicht leicht ganz von den Beziehungen Massalias zu den Kelten nördlich der Stadt trennen möchte (oben p. 80f.), las Strabon wohl nicht nur bei Ephoros¹¹², und so vindizierte er es für seine eigene, moderne Keltiké, nahm freilich den Gürtel gleich mit. Ephoros könnte das Philhellenentum ohneweiters für seine gesamten Kelten nördlich und südlich der Pyrenäen berichtet haben.

Den Gürtel und die schlanke Linie werden wir vielleicht eher den Keltiberern des Ephoros zuschlagen (wegen Nikolaos möglicherweise nur diesen, nicht beiden Komponenten). Das hindert übrigens nicht, sie dennoch als keltische Sitte zu betrachten, so wie Strabon selbst es tut.

Was wird bei Ephoros und Nikolaos berichtet? Strabon nennt das ein ῥδιον, also etwas, das er nirgends sonst gelesen hat; das ist auch ein Hinweis, daß Nikolaos aus Ephoros schöpfte. Obwohl Strabon als klarsten Gegensatz die „Kelten oi vōv“ nennt, ist es doch höchst wahrscheinlich, daß z. B. auch Timaios dieses Detail nicht brachte.

Zum ersten sprechen beide von ζώνη, also von einem Gürtel.

Zum zweiten sprechen Strabon / Ephoros wie Nikolaos von einem Maß (μέτρον) des Gürtels, beide und besonders Nikolaos eher so, als handelte es sich um einen nicht ständig getragenen Gürtel, sozusagen einen Meßgürtel, als würde dieser zeitweise den Leuten angelegt, um ihre Schlankheit zu prüfen. Das muß im Auge behalten werden, obwohl es sich um ein rationalisierendes Mißverständnis auf griechischer Seite handeln kann, um eine Akkommodation von allem Fremden an eigene gängige Vorstellungsmöglichkeiten.

Gegen ein solches gemeinsames Gürtelmaß spricht, daß dabei auf ganz natürliche Unterschiede von groß oder kleinwüchsig, zarte, starke oder derbe körperliche Konstitution keine Rücksicht genommen, sondern allen ein festes Maß auferlegt wird. Oder gehörte körperliche Gleichheit zu einer speziellen Gruppenbildung? Überdies kann als Maß doch auch ein ganz persönlicher Gürtel dienen, der, einmal angelegt, nicht überschritten werden darf. Doch gelten diese Überlegungen nur, wenn die Gürtel in der Realität (wenigstens zusätzlich) wirklich die schlanke Taille maßen.

Daß denen, die ihr Maß überschritten, eine Strafe auferlegt wird (ζημιουῦσθαι), sie also nicht einfach nur verlacht, verspottet oder verachtet werden, ist auffällig. Es deutet auf eine Art Organisation hin, die überprüft und dann auch Strafen verhängen kann. Nikolaos (oder Stobaios) reduzieren das auf ein banales, leicht verständliches αἰσχρὸν ἡγοῦνται, „es gilt als Schande“.

Betroffen davon sind die νέοι, was man nicht auf Knaben (παῖδες), sondern am ungezwungensten auf die Jünglinge und jungen Männer beziehen wird¹¹³.

Wer will, kann einen solchen organisierten Jugendbrauch mit dem Ziel von Schlankheit als historisch ansehen; nichts ist so dumm, daß Menschen es nicht irgendwann einmal zur festen Sitte machen könnten. Aber auch eine freie Erfindung der Quelle des Ephoros, die letztlich von den Griechen Massalias informiert wurde, ist möglich. Es ist nicht undenkbar, daß diese Quelle nicht schriftlicher Natur war, sondern aus mündlichen Nachrichten von in Athen weilenden Handelsleuten und Reisenden bestand.

¹¹² Siehe A. 111.

¹¹³ Trotz oder gerade wegen der nicht weit vorhergehenden Bemerkung über die Rolle der νέοι mit ihrer ἀκμή (!) in der Homosexualität, und ohne Schande für sie.

Aber vielleicht liegt die Frage näher, ob es sich nicht wieder um eine rational umgedeutete, zur Kuriosität herabgekommene Nachricht handelt, hinter der ein sinnvoller Kern steht, wie hinter dem Kampf gegen die Flut. Und daß es Parallelen sinnvollerer Art für solche Gürtel gibt, spricht sehr für die Bejahung dieser Frage. In diesem Fall richtet sich der Verdacht eher nicht auf eine entstellte Sage, sondern auf einen „vernünftigen“, verständlichen Brauch, der hinter der spielerischen Messung und ihrer Bestrafung steht.

Gürtel oder Ringe sind in der Antike bis heute zeitlose, immer wieder einleuchtende Zeichen für Bindung, Bewahrung, Versprechen oder Gelöbnis. Beispiele dafür sind so zahlreich und selbstverständlich, daß sich eine eingehende Sammlung der Zeugnisse wohl erübrigt¹¹⁴.

Die Spanne reicht vom modernen Ehe- oder Verlobungsring bis zur Lösung des Gürtels als antikes Symbol für die Hingabe der Jungfräulichkeit¹¹⁵; erinnern wir auch an Schiller: „mit dem Gürtel, mit dem Schleier reißt der schöne Wahn entzwei.“ Souverän schaltet Grillparzer vielschichtig mit der Bedeutung des Gürtels der Libussa, seiner Versehrtheit¹¹⁶ und Unversehrtheit¹¹⁷. Die Verwandten des Thomas von Aquin wollten, daß er kein Mönch sei, und führten ihn durch eine schöne Frau in Versuchung; er wies die Versuchung zurück und träumte in der nächsten Nacht, daß sich ein glühender Reif um seinen Körper lege. Das ist kein bloßes Erzählmotiv, sondern die Wirkung des Symbols auch im Unbewußten. Diese Vorstellungskreise liegen offenbar so nahe, daß sie ohne direkte Zusammenhänge immer neu und in oft variiertes Form produktiv werden.

Ist der keltische / keltiberische Gürtel bei Ephoros ursprünglich ein Symbol für die Weihe der Jungmannschaft (ἄνοι) oder eines besonderen Teiles von ihr an einen Gott, vielleicht – wie bei den Chatten – nur durch eine bestimmte Tat (erprobter Eintritt in das Erwachsensein und eventuell auch in die Heiratsfähigkeit) zu lösen? Und wer den Gurt ohne diese Bewährung löst oder allzu spät immer noch nicht gelöst hat, wird bestraft. Diese Strafe hätte man also durch die religiöse Weihung auf sich genommen.

Florus berichtet etwas Vergleichbares in seinem Abschnitt über die gallischen Kriege Roms vor dem zweiten punischen Krieg (1, 20). Unter dem Titel „bellum Gallicum“ werden drei religiöse Gelübde erzählt, die die Gallier in den Jahren 225, 223 und 222 v. Chr. für den Sieg über Rom taten und die allesamt sich zugunsten Roms wandten.

Flor. 1, 20, 3–5: hi saepe et alias et Britomaro duce non prius posituros se baltea quam Capitolium ascendissent iuraverant. factum est; victos enim Aemilius in Capitolio discinxit¹¹⁸. (4) mox Ariovisto duce vovere de nostrorum militum praeda Marti suo torquem. interceptit Iuppiter votum; nam de torquibus eorum aureum tropaeum Iovi Flaminius erexit. (5) Viridomaro rege Romana arma Volcano promiserant. aliorum vota ceciderunt; occiso enim rege Marcellus tertia post Romulum patrem Feretrio Iovi opima suspendit.

¹¹⁴ Siehe auch unten zu den Chatten und ihren Ringen.

¹¹⁵ Siehe Catull 2a, 3 quod zonam soluit diu ligatam.

¹¹⁶ Die Worte der Schwestern „... die Nacht im Wald, du kannst nicht mit uns lösen ...“.

¹¹⁷ Bis hin zu ihrem Rätselspruch über die Gattenwahl, der einen vordergründig materiellen – und doch geistigen – Sinn hat, ebenso aber auch eine tief empfundene erotische Bedeutung: „Wer mir die Kette teilt, allein sie teilt mit keinem dieser Erde, vielmehr sie teilt, auf daß sie ganz erst werde, wer mir hinzufügt, was, indem man es verlor, das Kleinod teurer machte als zuvor.“

¹¹⁸ Aus Florus schöpfte Jordan. Rom. 179 (Mommsen MGH AA 5 pars 1).

Das balteum ist ein Gurt oder Gürtel; es kann aber auch das über die Schulter getragene Wehrgehenk sein. Kallimachos und Diodor (Poseidonios) sprechen beide dafür, es hier als Gürtel aufzufassen.

Doch sind wir nicht nur auf den bisweilen recht flüchtigen Florus für diesen Bericht angewiesen, viel mehr Gewicht hat, daß diese Erzählung noch ausführlicher bei Dio stand; seine Quelle war vielleicht Livius, von dem auch Florus direkt oder indirekt abhängen könnte.

Dio 12, 50, 4 Bd. 1 p. 184–185 Boiss. (aus den Excerpta de sententiis) ὅτι Αἰμίλιος τοὺς Ἴνσοῦμβρους νικήσας τὰ ἐπινίκια ἤγαγε, καὶ ἐν αὐτοῖς τοὺς πρώτους τῶν ἀλότων ἐς τὸ Καπιτώλιον ὀπλισμένους ἀνεκόμισεν ἐπισκόπων σφίσι, ὅτι ὁμομοκότας αὐτοὺς ἤσθετο μὴ πρότερον τοὺς θώρακας ἀποδύσεσθαι πρὶν ἐς τὸ Καπιτώλιον ἀναβῆναι.

Parallel Zonar. 8, 20, 2–3 (Bd. 1 p 184–185 Boiss.) ... ὁ Αἰμίλιος ... τὰ ἐπινίκια ἤγαγε, τοὺς τε πρώτους τῶν ἀλότων ὀπλισμένους ἐπὶ τὸ Καπιτώλιον ἀνεκόμισεν, ἐπισκόπων αὐτοὺς ὡς ὁμομοκόσι μὴ πρότερον τοὺς θώρακας ἀποδύσασθαι πρὶν ἀνελθεῖν εἰς τὸ Καπιτώλιον.

Hier ist uns die Tatsache bezeugt, daß darin schon die Zeitgenossen einen Spott auf die Gallier sahen (Florus wendet es eher ins Religiöse), und das erhöht unser Vertrauen in die Erzählung.

Daß nur die Anführer (πρῶτοι) aufs Kapitol hinaufgeführt (und dort vor dem Tod entwaffnet) wurden, scheint zuverlässiger zu sein, während Florus plakativ den Eindruck (aber nur den Eindruck, nicht mehr) erweckt, als seien „die Gefangenen“ dorthin geführt worden. Dios Nachricht legt nahe, ja setzt fast voraus, daß nicht alle Gallier den Eid abgelegt hatten, sondern nur die Anführer. Das wäre plausibel.

Florus bietet einiges Zusätzliche zu dem (nur exzerpierten) Dio. Statt der Panzer (θώρακας) nennt er viel konkreter die baltea. Das ist nicht nur die lectio difficilior, sondern auch sachlich wahrscheinlicher: einen solchen Schwur tut man bei Beginn des Kriegszuges, und es ist schwer vorstellbar, daß die Anführer durch Wochen ihre Panzer bei Tag und Nacht nicht ablegten, was bei einem Wehrgehenk ohneweiters möglich ist. Die Veränderung mag bei der Übertragung ins Griechische passiert sein.

Florus gibt mit „saepe et alias“ eine Hintergrundinformation für keltisches Denken. Doch das könnte immerhin Rhetorik sein.

Bei Florus schwören die, die unter der Führung des Brittomarus standen (auch dieser Name fehlt bei Dio). Das fügt sich gut in unsere sonstigen Nachrichten. Denn die Gaesaten standen unter den Königen Aneroestes und Konkolitanos (s. u.); als ohnehin im Kriegerorden Geweihte bedurften sie nicht dringend zusätzlicher Schwüre. Brittomarus wäre demgemäß als Anführer der Boier (und Insubrer) zu verstehen, und hier war ein extravaganter Schwur durchaus passend, und dazu würde stimmen, daß nur die Führenden und nicht alle Krieger schworen.

Dios Exkurs, etwa in diesem Zusammenhang stehend, über gallischen Überschwang und hemmungslose Selbstüberschätzung im Krieg (12, 50, 1–3 Bd. 1 p. 183–184 Boiss.) kann zu dem Gedanken eines so exaltierten Gesamtsieges – größer noch als unter Brennus, bis auf das Kapitol – gut herangezogen werden.

Aemilius Papus war einer der Konsuln des Sturmjahres 225; daß er über die Gallier einen Triumph feierte, ist auch anderweitig sehr gut belegt¹¹⁹.

¹¹⁹ Fast. triumph. Capitol. zum Jahr 225 (Inscr. It. 13, 1, Rom 1947): De Galleis; Polyb. 2, 31, 6; Eutrop 3, 5; Dio 12, 50, 3, vgl. Zonar. 8, 20, 2–3 (beides bei Boissevain Bd 1, 184–185).

Daß *iurare* (ὄμωμοκότας) hier nicht so sehr ein Schwur bei einem Gott, sondern eine Selbstweihung an einen Gott ist, liegt auf der Hand. Das Versprechen besteht darin, den Gürtel (oder das Wehrgehenk), den man sich um den Leib legt und an dem das Kampfschwert befestigt ist, erst nach dem vollen Sieg des Schwertes zu lösen; es ist eine Art Tabuisierung einer über sich selbst verhängten Bindung des Riemens um den Leib.

Beachtung verdient, daß Florus hier von einer auch in anderen Fällen und oft geübten Art von Gelöbnis desselben Charakters spricht (s. p. 107).

Man kann diese eine Art von Versprechen nicht einfach mit der anderen gleichsetzen. Bei Ephoros tun es immer alle (?) jungen Männer. Bei Florus ist es ein ad hoc vollzogenes Gelübde eines Heeres (jung oder älter), für eine konkrete Aufgabe (wenn auch öfters geschehend) und eine fixe Zeit bis zur Erreichung eines Zieles. Ein Zeitmaß konnte, ja mußte wohl auch bei der ephorischen Bindung festgesetzt sein (etwa solange man zu den *véoi* zählte). Aber auch wenn bei einer etwaigen Jugendweihe – vielleicht bei Ephoros allzu verallgemeinert – nicht das Erreichen eines bestimmten Lebensalters zur Lösung dieser Bindung, zur Befreiung von ihr, vorgesehen war, sondern eine Heldentat (s. u. zu den Chatten), so bleibt der Unterschied beider Traditionen bestehen und sie erscheinen eher als verschiedene Ausprägungen oder Anwendungen eines allgemeinen religiösen Vorstellungskreises.

Die Namen der gallischen Führer bei Florus können wenigstens zum Teil Mißtrauen erwecken. Polybios nennt für 225 nur Konkolitanos und Aneroestes¹²⁰. Aber diese hatten das Doppelkönigtum nur über die Gaesaten; daß sie dominierend erscheinen, erklärt sich am leichtesten daraus, daß die Gaesaten sich in diesem Kampfbündnis heterogener Elemente die Hegemonie gesichert hatten. Daß die nichtgaesatischen Kelten Italiens direkt und unmittelbar unter ihrem Kommando standen, ist unwahrscheinlich, sie haben vielmehr ihre eigenen Anführer gehabt, die aus dem eigenen Stamm kamen. Es scheint, daß für diese Anführer nur hier einer der Namen, Brittomarus, genannt wird. Da ist nichts, das gegen dessen Historizität spräche¹²¹. Diese Namensform ist uns sonst überhaupt nur einmal in einem vereinzelt Zeugnis belegt¹²².

¹²⁰ Polyb. 2, 22, 2. 26, 5 und 7. 31, 1–2 nennt Konkolitanos und Aneroestes als Führer, als Könige der von fernher gekommenen Gaesaten; nach der Niederlage beging der eine der beiden Selbstmord, der andere wurde gefangen. Man kann sich denken, daß er im Triumphzug aufs Kapitol hinaufgeführt wurde. Aber er und seine Leute waren keineswegs die Gesamtheit der Feinde gewesen, und so wurden wohl auch andere zum Tempel des Jupiter Optimus Maximus geführt. Speziell die Gaesaten kommen weniger für dieses Gelöbnis in Betracht, da sie ohnehin ein geweihter Kriegerorden waren und nicht noch spezieller Bindungen bedurften. Brittomarus kommt durchaus als der Anführer eines der oberitalischen Gallierstämme in Frage.

¹²¹ Daß dieser Name aus Vir(i)domarus (im Jahr 222) entstellte ist, ist keine bare Unmöglichkeit, aber doch eine etwas gewaltsame Erklärung, um an der Fehlerhaftigkeit des Florus um jeden Preis festzuhalten. Und woher kommt dann die andere Bezeugung dieses Namens in den Notae? Aus Florus? Doch werden wir gleich sehen, daß es andere Überlieferungen für einen Britomar(t)us und für einen ganz anderen Britomaris gibt. Das scheint doch darauf hinzudeuten, daß ein solcher keltischer Name in lokal oder chronologisch leicht verschiedener Version wirklich existierte, der Brittomarus des Florus also nicht als Entstellung zu betrachten ist.

¹²² In den Notae Tironianae: Holder Bd. 1 p. 603 und dazu in den Nachträgen Bd. 3 p. 945 als „Britomarus“ oder „Brittomarus“. Mir war keine Ausgabe der Not. Tiron. zugänglich, was ich besonders bei der bisher letzten bedauere: Giorgio Costamagna, Maria F. Baroni, Luisa Zagni, Notae Tironianae quae in lexicis et in chartis reperiuntur novo discrimine ordinatae. Rom 1983.

Für den Krieg des Jahres 223 nennt uns Florus (1, 20, 4) einen erratischen Ariovistus (aus Aneroestes?)¹²³.

Als Gegner des M. Claudius Marcellus 222 v. Chr. überliefert er (1, 20, 5) Viridomarus. Plutarch nennt diesen einmal Britomartos und ein anderes mal Britomatos¹²⁴. Livius per. 20 gibt Vertomarus als Namen, sonst hören wir von Vir(i)domarus¹²⁵.

Man darf vermuten, daß Florus für 222 der livianischen Überlieferung nahesteht, ja vielleicht, mehr oder weniger direkt, aus ihr schöpft. Plutarch hat eine ganz widersprechende Namensform, und es ist durchaus möglich, daß deren Britoma(r)tus auf eine Verwechslung mit dem Brittomarus von 225 zurückgeht. Viridomarus für 222 ist doch wohl jene Tradition, die höhere Glaubwürdigkeit beanspruchen darf. Ob Livius für 225 Brittomarus oder eine ähnliche Namensform für einen nichtgaesatischen Anführer schrieb? Wenn die plutarchische Angabe, wie gesagt, für 222 weniger vertrauenswürdig erscheint, so kann man nach der Quelle dieses Irrtums fragen, und da wäre ein Brit(t)omarus von 225 gar keine so schlechte Erklärung.

Im übrigen liegt für das hier im Zentrum stehende Gelöbnis an Form und Echtheit dieses Eigennamens für das Jahr 225 garnichts¹²⁶.

Appian nennt ferner einen Britomaris als Führer der gallischen Senonen im Rahmen der Samnitenkriege¹²⁷. Mag sein, daß der Name von dort in die Keltenkriege von 225–223 gelangt ist (oder vice versa). Andererseits darf man zum Kennzeichen ursprünglicher Wahrheit nicht das Axiom erheben, ein Name dürfe überhaupt nur einmal genannt sein.

Andreas Hofeneder, mit dem ich diese Stelle des Florus besprach, wies mit Nachdruck auf das stark rhetorische Element bei Florus hin und in diesem Sinne auf die auffällige Dreizahl dieser Beispiele.

Just in dieser Zeit und in dieser Zahl knappstens nacheinander ein Trio mißglückter gallischer Weihungen zu finden, ist in der Tat sehr verdächtig. Freilich kann man eine Dreiheit ebenso durch Weglassen wie durch Hinzuerfinden erzielen, vor allem aber ist eine auffällige, harmonische Zahl als späteres Ergebnis durchaus kein Beleg dafür, daß überhaupt keines der Beispiele existiert habe. Methodisch ist Dazufügen eine bessere Erklärung für eine falsche Zahl als eine ursprüngliche Null.

In diesem Sinne ist zu bedenken, daß ein solcher Schwur, den Wehrgürtel bis zum unbedingten und erflehten Sieg nicht abzulegen, eine fast extravagante Erzählung von besonderer Eigenart, ein hapax legomenon ist, zu dem wir hier seltene Parallelen anführen, das uns aber sonst nirgendwo überliefert ist¹²⁸.

¹²³ Ist etwa gar mit Jordanes (oben A. 118) und einem Teil der handschriftlichen Überlieferung des Florus doch Ariobistus zu schreiben? (Wobei Jordanes, wohl mißverständlich, von einem Ariobisto den Genetiv Ariobistonis hat.) Siehe die Ausgabe des Florus von Ladislaus Havas, Debrecin 1997 p. 57 im kritischen Apparat: ario bisto. – Natürlich ist diese Namensform in der Aussprache mit „Ariovistus“ fast identisch, aber eine andere Schreibung könnte doch auf eine andere Entstellung aus einem anderen Buchstabenkomplex deuten.

¹²⁴ Britomartos Plut. Romul. 16, 7; Britomatos Plut. Marcell. 6, 4; 86.

¹²⁵ Orosius 4, 13, 15; Eutrop. 3, 6; Prop. 4, 10, 41.

¹²⁶ Er kann nur dadurch indirekt Bedeutung gewinnen, daß an ihm eine Unzuverlässigkeit des Florus demonstriert würde. Aber das Gelöbnis und dann die Lösung des Wehrgehengkes auf dem Kapitol, was für 225 berichtet wird, kann per se nicht mit dem Namen aus dem Jahr 222 übertragen sein, da der Anführer im Kampf fiel und die ihm ausgezogene Rüstung in Rom dem Jupiter Feretrius geweiht wurde.

¹²⁷ App. Samn. 6, 2 und 3.

¹²⁸ Nicht nur nicht bei Kelten, sondern, soviel ich siehe, auch nicht in der griechisch-römischen Welt oder sonstigen Ethnographien, auch nicht bei den Germanen.

Wurde diese Einzelheit, für die sich keltisches Kolorit wahrscheinlich machen läßt, in rhetorischer Ausschmückung ganz frei erfunden? Wenn nicht, woher stammte diese Angabe? Sie ist weder geläufig oder häufig oder (in dieser Form) auch nur doppelt überliefert, ein billiger rhetorischer oder völkerkundlicher Topos ist sie sicher nicht.

Und nebenbei: selbst wenn Florus irgendwo ein solches Motiv fand (wofür wir keine Beweise nennen können) und es aus anderem historischem Zusammenhang ins Jahr 225 übertrug (aber las er denn gar so viel?), so ist dieses Motiv immer noch ein Zeugnis für keltische Vorstellungen, nur unter anderem Datum.

Aber der der Rhetorik viel weniger verdächtige Dio bezeugt uns die keltische Weihung von 225 einwandfrei. Für 223 und 222 hat sich in seinen Exzerpten nichts Einschlägiges erhalten¹²⁹, was Zufall sein könnte.

Wenn wir so den Bericht für 225 aus rhetorischer Formulierung herauslösen, so wollen wir unter diesem Gesichtspunkt die anderen zwei dieses verdächtigen Trios bei Florus unter die Lupe nehmen. Daß im Jahr 223 als Weihung an den gallischen Kriegsgott (Marti suo) ein großer goldener torques, aus der Beute angefertigt, versprochen wurde, ist durchaus möglich. Aber sowohl der eigene Kriegsgott wie der torques (als Ehrenzeichen, auch für Götter) passen zwar gut in keltische Vorstellungen, waren aber allgemein bekannte gallische Tatsachen, Römern und Griechen vertraut¹³⁰. Polybios spricht wohl zuverlässig davon, daß mit den goldenen torques der Gallier, 225 erbeutet, das Kapitol geschmückt wurde¹³¹. Hier ist eine spätere rhetorische Ausmalung und Übertragung auf Flaminus bei Florus, um ein zweites Gelübde zu erhalten, sehr gut möglich. Und im Jahr 222 sollen dem gallischen Vulcanus (bei Griechen wie Römern ein Verfertiger von Waffen!) die Waffen der Römer versprochen worden sein. Das umfaßt von der Aufrichtung von Tropaia¹³² bis zur Zerstörung der Beute (aller Beute) alle Möglichkeiten, und namentlich letztere war als „barbarische“ Sitte vertraut, etwa bei den Kimbern nach der Schlacht von Arausio. Auch ist zu beachten, daß bei diesem dritten Beispiel die angebliche Weihung aller Waffen der Römer und die spolia opima (eines Anführers) eher krampfhaft korrespondieren.

Wer Topoi oder leicht zu Erfindendes sucht, findet es in 223 und 222 durchaus. Muß darum das ganz außergewöhnliche Erste von uns auch zu einem Topos (es war aber keiner) gemacht werden?

¹²⁹ Zon. 8, 20, 4–9, Bd. 1 p. 185–186 Boiss. Die Exzerpta nennen für 222 nicht einmal die spolia opima. Ein Gegensatz zu Florus kann sein, daß bei Zon. 8, 20, 7 Flaminus alle Beute den Soldaten überließ Φλαμίνιος ... τὰ τε λάφυρα πάντα τοῖς στρατιώταις, θεραπεύων αὐτοὺς, ἐχαρίσατο. Bei Florus weiht er aus dem Kostbarsten, den goldenen torques der Gallier, dem Juppiter ein „aureum tropaeum“. Und wir dürfen ohnehin vermuten, daß das goldene Weihgeschenk von Aemilius Papus und dem Jahr 225 ins Jahr 223 übertragen ist.

¹³⁰ Das goldene Siegeszeichen für Juppiter kann an sich historisch sein, das umgekehrte gallische Gelübde daraus herausgesponnen sein. Hingegen ist es weit schwieriger, die Tatsache, daß den im Triumph mitgeführten Gefangenen natürlich vor dem Tod die Waffen abgenommen wurden, jetzt so „sophisticated“ auf just gallische Sitten umzudeuten.

¹³¹ Polyb. 2, 31, 5 (vgl. 2, 29, 8–9). Siehe den Kommentar vom F. W. Walbank, Bd. 1 p. 205 und 207.

¹³² Aelian v. h. 12, 23 (oben 87f.); Caes. b. G. 6, 17, 3–5. Caesar spricht in § 3 von einer Weihung der Beute an Mars vor Schlachten; Lebendes wird daraufhin geopfert, reliquiasque res in unum locum conferunt. (4) multis in civitatibus harum rerum extractos cumulos locis consecratis conspici licet, ... Caesar vermeidet das Wort tropaea (absichtlich, wegen Ephoros?) und spricht im Gegenteil von cumulos. Es ist nicht von der Hand zu weisen, daß diese Sitte alt ist und von den Berichterstattern des Ephoros in einer interpretatio Graeca zu den vertrauten tropaea umstilisiert wurde. Siehe dazu Hofeneder (A. 19) 208–209.

Vielleicht darf man einige Verse aus dem Hymnos des Kallimachos auf Delos (hymn. 4) über die Galater in Delphi (und dann in Ägypten) dazustellen.

Apollon – putzigerweise noch im Mutterleib, ein echt kallimacheischer, heiter eleganter Effekt – prophezeit sich selbst und Ptolemaios II. schwere Gefahren für die Zukunft: für sich den Sturm der Galater auf Delphi, für den König eine Gefahr durch dieselben Galater in Ägypten:

- 171 καὶ νύ ποτε ξυνός τις ἐλεύσεται ἄμμιν ἄεθλος
ὑστερον, ὀπτόταν οἱ μὲν ἐφ' Ἑλλήνεσσι μάχαιραν
βαρβαρικὴν καὶ Κελτὸν ἀναστήσαντες Ἄρηα
ὀπίγονοι Τιτῆνες ἀφ' ἐσπέρου ἐσχατόωντος
175 ῥώσωνται νιφάδεσσι ἐοικότες ἢ ἰσάριθμοι
τείρεσιν, ἠνίκα πλεῖστα κατ' ἠέρα βουκολέονται,

„Und auf uns beide wird einst in der Zukunft ein harter Kampf zukommen, wenn gegen Griechen ihr Barbarenschwert zücken und den keltischen Ares aufstacheln werden die spätgeborenen Titanen, die aus dem äußersten Westen heranstürmen, Schneeflocken gleich¹³³ oder ebenso zahlreich wie Sterne, wenn sie in größter Zahl am Himmel weiden [...]“¹³⁴.

Dann folgen 177a und b zwei fast völlig verlorene Verse, in denen vielleicht das Subjekt zu ἴδωσι Vers 179 stand.

- 178 καὶ πεδία Κρισσαῖα καὶ Ἡφαί[στο]ιο φάρ[αγγ]ες
ἀμφιπεριστείνωνται, ἴδωσι δὲ πίονα καπνόν
180 γείτονος αἰθομένοιο, καὶ οὐκέτι μούνον ἀκουῆ,
ἀλλ' ἤδη παρὰ νηδὸν ἀπαυγάζοιντο φάλαγγας
δυσμενέων, ἤδη δὲ παρὰ τριπόδεσσι ἐμεῖο
φάσγανα καὶ ζωστήρας ἀναιδέας ἐχθομένας τε
ἀσπίδας, αἱ Γαλάτησι κακὴν ὁδὸν ἄφρονι φύλῳ
185 στήσονται· τέων αἱ μὲν ἐμοὶ γέρας, αἱ δ' ἐπὶ Νεῖλῳ
ἐν πυρὶ τοὺς φορέοντας ἀποπνεύσαντας ἰδοῦσαι
κεῖσονται βασιλῆος ἀέθλια πολλὰ καμόντος.

(Text nach Pfeiffer)

„[...] und die Ebene von Krissa und die Schluchten des Hephaistos werden ringsum eng werden (sc. durch die Menge der Gallier), sie werden den dicken Rauch ihres brennenden Nachbarn sehen. Und nicht mehr nur mit dem Gehör, sondern mit eigenen Augen werden sie die Schlachtreihen der Wüstlinge schon beim Tempel erkennen, ja schon neben meinen Dreifüßen¹³⁵ ihre Schwerter, trotzigen Gürtel und verhaßten Schilde. Die werden stehenbleiben, den Galatern, einem vermessenen Stamm, vom üblen Ausgang ihres Zuges zu künden. Von diesen Schilden werden die einen meine Ehrengabe sein¹³⁶, die anderen aber, die sahen, wie am Nil ihre Träger im Feuer den letzten Atemzug taten, werden daliegen als Kampfpriis der großen Mühen des Königs“¹³⁷.

¹³³ Das hat m. E. nur dann Sinn, wenn wir νιφάδες im Plural wie bei Homer als Schneege-
stöber auffassen, wohl mit der Assoziation an Schneesturm, der die Flocken aggressiv und
besonders unzählbar heranwirbelt.

¹³⁴ Übersetzung von Markus Asper, Kallimachos, Werke. Griechisch und deutsch. Herausge-
geb. u. übersetzt. Darmstadt 2004, 429; siehe dazu Hofeneder (A. 19) 63–64.

¹³⁵ Natürlich ein poetischer Plural.

¹³⁶ Als Weihegabe an Apoll, vielleicht am Apollontempel von Delphi aufgehängt.

¹³⁷ Übersetzung so wie A. 134.

Was mit dem letzteren Ereignis gemeint ist, lehrt ein Scholion zu der Stelle¹³⁸: Die von den Galatern des Brennos übriggebliebenen Scharen brachte ein gewisser Antigonos als Söldner zu Ptolemaios II. Der verwendete sie im Krieg. Als sie aber ebenso (wie Brennos bei Delphi) des Königs Schätze rauben wollten, erfuhr er davon, führte sie bis zur sogenannten sebennytischen Mündung des Nils und verbrannte sie dort.

Eine im Detail stark abweichende Parallelüberlieferung bringt Paus. 1, 7, 2; er gibt die Zahl dieser Galater mit 4.000 an¹³⁹.

Auch die Schilde als ehrendes Siegeszeichen paraphrasiert ein Scholion¹⁴⁰: von den Schilden der Galater werden die einen mir als Ehrengabe, die anderen dem Ptolemaios gegeben werden.

Die Scholien belegen die bekannte Tatsache, daß solche „barbarische“ Scharen ebenso gut für sich selbst rauben wie für andere als Söldner dienen wollten. Auch wird ausdrücklich ausgeführt, daß Ptolemaios II. Männer aus demselben Heer, das einst Brennos gegen Delphi führte, in seinen Dienst nahm, was bei Kallimachos fast nur angedeutet ist.

Für Kallimachos merken wir an, daß er sich der Identität von Kelten und Galatern bewußt ist. Die Nennung des „äußersten Westens“ kann an die Völkerkarte des Ephoros anknüpfen¹⁴¹, sie kann aber auch – zugleich? – das Wissen bezeugen, daß die auf dem Balkan wütenden Galater von fernher gekommen waren und von Westen her einen langen Weg hinter sich hatten. Die Galater in Ägypten konnten z. B. von interessierten Historikern danach befragt werden.

Uns interessieren hier die Gürtel. Kallimachos nennt sie ἀναιδέας. Mit dem Adjektiv ἀναιδής verbindet sich die Vorstellung von „unverschämt, dreist, rücksichtslos“, Asper sagt „trotzig“, fast abschwächend; ἀναιδής κυδοιμός ist in der Ilias das niemand verschonende Schlachtgetümmel; eine andere Erklärung des Wortes führt zu „gewaltig, unbändig“.

Natürlich kann die kallimacheische Nennung von ζωστήρας auch bloß vordergründig aufgefaßt werden: sie sind ein Teil der kriegerischen Ausrüstung. Die Schwerter in der Scheide hängen, solange sie noch nicht gezogen sind, an ihnen. Das ist ihre einzige Bedeutung in der materiellen Praxis. Warum werden die Panzer nicht genannt¹⁴², nicht Speere oder Lanzen? Sind denn die Gürtel so

¹³⁸ Scholion zu 175–187 bei Pfeiffer, Bd. 2 p. 70–71: Βρέννος ὁ τῶν Γάλλων βασιλεὺς συλλαβὼν τοὺς Κελτοὺς ἦλθεν ἐπὶ Πυθῶνα βουλόμενος τὰ χρήματα αὐτῆς ἀρπάσαι. πλησίον δὲ γενομένου αὐτοῦ ὁ Ἀπόλλων χαλάζῃ χρησάμενος ἀπώλεσε τοὺς πλείους αὐτῶν. ὀλίγων οὖν παραλειφθέντων Ἀντίγονός τις φίλος τοῦ Φιλαδέλφου Πτολεμαίου προξενεῖ αὐτοὺς αὐτῷ ὥστε ἐπὶ μισθῷ στρατεύεσθαι. καὶ γὰρ ἔχρηζεν ὁ Πτολεμαῖος τοῦτου τοῦ στρατεύματος. οἱ δὲ ὁμοίως ἠβουλήθησαν καὶ τοῦ Πτολεμαίου ἀρπάσαι τὰ χρήματα. γνοὺς οὖν λαμβάνει αὐτοὺς καὶ ἀπάγει πρὸς τὸ στόμιον τοῦ Νεῖλου τὸ λεγόμενον Σεβεννυτικὸν καὶ κατέκαυσεν αὐτοὺς ἐκεῖσε. ταῦτα οὖν, φησὶ, ξυτὸν ἀγῶνα ἔσεσθαι.

¹³⁹ Zu den Galatern in Delphi bei Kallimachos und in Ägypten siehe Kurt Tomaschitz, Die Wanderungen der Kelten in der antiken literarischen Überlieferung. Wien 2002, T 39 und 40, 125–127; T 45, 135–138 mit dem ausführlichen Kommentar, auch zur Datierung. Für die Einordnung in die ptolemäischen Ereigniszusammenhänge siehe Günther Hölbl, Geschichte des Ptolemäerreiches. Politik, Ideologie und religiöse Kultur von Alexander dem Großen bis zur römischen Eroberung. Sonderausgabe = durchgesehen. Nachdr. der 1. Aufl. 1994, Stuttgart 2004, 36 mit 288 A. 18, mit Angaben zur Verherrlichung des Geschehens in der bildenden Kunst. In der Zeittafel am Ende des Bandes wird die Affäre auf „etwa 275“ datiert.

¹⁴⁰ Scholion 185 (Pfeiffer Bd. 2, p. 71): <τέων:> ὄντινων ἀσπίδων αἱ μὲν ἐμοὶ εἰς γέρας, αἱ δὲ τῷ Πτολεμαίῳ δοθήσονται.

¹⁴¹ Doch schon Herodot setzte Kelten in den äußersten Westen am Ozean (Hdt. 2, 33, 3; 4, 49, 3).

¹⁴² An ein Nacktkämpfen der gesamten Truppe ist kaum zu denken. Und auch in diesem Falle wären die Männer weit trotziger als die Gürtel.

wichtig? Kallimachos meint mit den *φάσγανα*, die man beim Apollontempel von Delphi sehen wird, natürlich im Kampf gezückte Schwerter. Er nennt sie also ohnehin betont, und da gibt es außer leerer Spielerei keinen Grund, dazu auch noch die im Gefecht unwichtigen Gürtel anzuführen, und zwar mit einem so schweren und ungewöhnlichen, überraschenden Eigenschaftswort (die Gürtel sind dreist oder unbändig, nicht die Schwerter).

Was an dem Gürtel ist trotzig, unverschämt, rücksichtslos, gewaltig? In dem Wort muß doch eine Aussage liegen. Der Gürtel ist hier ein integrierter Teil von Kampf und Angriff und Schlachtengeist. Es ist erlaubt, ja es liegt nahe, hier die Verbindung zu Florus zu ziehen. Die Gürtel tragen besondere Bedeutung, weil an ihnen eine Weihung hängt, ein Teil der galatischen Mentalität, des Kampfgeistes, etwa ein auf sie bezügliches Versprechen des Kampfes bis zum Sieg.

Kallimachos war im höchsten Grade ein *poeta doctus*. Wer in seinen Werken und in deren Fragmenten blättert, wird kaum leere Adjektive finden, wohl aber nicht zu zählende Fälle, in denen ein Name, ein Wort, eine Eigenschaft voll von Aussage und Assoziationen ist, gut berechnet auf die nachdenkende Aufmerksamkeit des gebildeten Lesers; und manche dieser Wörter bedürfen mehr als nur einer gewöhnlichen Bildung, sie zwingen zum Herumrätseln und Nachforschen¹⁴³. Der Dichter wie sein Publikum konnten, ob nun leicht oder schwer durchschaubar, durchaus von einer solchen Bedeutung der Gürtel wissen, da, wie er es fast gleich danach selber erzählt, zu seiner Zeit ein beträchtlicher Teil eben dieser Scharen einige Jahre im Ptolemäereich lebte, in friedlichem Kontakt mit der ptolemäischen Regierung und von ihr als Söldner verwendet. Und als allzu gefährlich, als aufständisch und daher intensiv bemerkbar fanden sie ein schreckliches Ende.

Die Raubscharen des Brennus, sicher weitgehend aus Jungmannschaft (*véου* wie bei Ephoros?) bestehend, die sich zu Kriegszwecken zusammengetan hatten und offenbar unter einem (oder zwei und drei) gewählten Heerkönig(en) standen, die buntgemischte Gruppen, aber kein einheitliches Volk¹⁴⁴ bildeten, konnten sich durch besondere Schwüre und Weihungen zusätzlich verbinden und zu äußerster Tapferkeit verpflichten, auf Sieg und Erfolg berechnet, ob nun generell oder für einzelne konkrete Unternehmungen (wie etwa das gegen Delphi).

Gehören etwa auch die oben zitierten Verse 172–173 in ein religiöses Bedeutungsfeld¹⁴⁵ als Parallele zu geweihten Waffengürteln?

Denn fast wie eine Überschrift, ein Stichwort, werden die den Hellenen drohenden Gefahren mit dem eng verschwisterten Begriffspaar *μάχαιραν βαρβαρικήν* und *Κελτὸν Ἄρηα* ausgedrückt, beide überdies durch Chiasmus miteinander verzahnt; die Adjektive sind zwei fast bedeutungsgleiche, schreckliche Bezeichnungen: keltisch und barbarisch. Die weiter unten zu besprechende Stelle aus Diodor zeigt vielleicht, daß die *Κελτική μάχαιρα* schon Jahrzehnte vorher ein bestimmter Begriff in Makedonien, vielleicht bald auch in Hellas, gewesen war. Auch fällt auf, daß Kallimachos sie als erstes nennt: keltisches Schwert und keltischer Ares. Natürlich verwendet der Dichter nicht zwei-

¹⁴³ So wählt er, im selben Hymnus v. 178, zur Bezeichnung des von Ptolemaios II. beherrschten Landes die rein ägyptische Formulierung „beide Länder“ (*ἀμφοτέρη μεσόγαια*).

¹⁴⁴ Natürlich vermochten gemeinsam mit den Gefolgschaftsgruppen auch ganze „Gaue“ (*pagi*) oder Völker in einer „Wanderlawine“ (Wenskus) mitzuziehen.

¹⁴⁵ Doch möchte ich betonen, daß die besondere Weihung und Bindung durch Gürtel, wie sie soeben vorgetragen wurde, von einer solchen zusätzlichen Interpretation ganz unabhängig ist.

mal dasselbe Adjektiv. Bei der Spezifikation nach Waffen nennt er 183–184 *φάσγανα, ζωστήρες, ἀσπίδες*, wobei nur die beiden letzteren mit einem Eigenschaftswort geschmückt werden, aber die *φάσγανα* nicht, die ja eine bloße variierte Wiederholung der *μάχαιρα* sind.

Dabei ist *μάχαιρα* von Homer her eher die Bezeichnung für ein großes Schlachtmesser, obwohl es auch „Schwert“ bedeuten kann¹⁴⁶. Ist „keltische“ oder „barbarische *machaira*“ eine besondere Spezifizierung?

Das Verb *ἀναστήσαντες* bezieht sich auf *machaira* wie Ares. „Schwert (Messer) und Ares gegen die Griechen aufstacheln“ ist eine zutreffende Aussage, wenn auch ein wenig trivial. Mit „*ῥώσονται*“ wird das Heranstürmen der Kelten bezeichnet, wobei freilich noch nicht das Kämpfen, sondern das Nahen gemalt wird, so daß der Aorist *ἀναστήσαντες* ein wenig überrascht: werden sie denn dann heraneilen, wenn sie schon ihr Schwert gezückt, in Bewegung gesetzt haben? Bleiben wir bei letzterer Bedeutung „in Bewegung setzen“: sie heißen Waffen und Ares aufstehen, erwecken sie vom Schlaf, regen sie zu einer Tätigkeit an, feuern sie an; das Wort kann sogar aussagen zu bewirken, daß ein Volk sich erhebt und seine Wohnsitze verläßt.

Ist *ἀναστήσαντες* nur eine leere Formel oder bezeichnet es ein konkretes „in Bewegung setzen“, einen Ritus oder ein Gelübde, mit dem man vor dem Auszug oder wenigstens vor dem Angriff den keltischen Kriegsgott aufstehen heißt, vielleicht anfeuert, ihn und die Waffen sich erheben läßt? Ein Ritus zur Aufstachelung einer wie immer beschaffenen göttlichen Macht¹⁴⁷ könnte sogar zu einer Selbstweihe, einem Gelöbniß „betreffs der Gürtel“ passen. Daß ein Numen in einem Angriff wirkt, ist topisch, aber auch selbstverständlich zutreffend.

Erinnern wir uns daran, daß die Insubrer schon vor dem Jahr 223 v. Chr. mit den Römern im Krieg standen, aber vor einer besonders gefährlichen, letzten Entscheidung ihre gesamte Macht konzentrierten; sie „nahmen die goldenen (Feld-)Zeichen, die sie die unbeweglichen nennen, aus dem Heiligtum der Athena herunter ...“¹⁴⁸. Ich postuliere natürlich nicht eine enge Beziehung zu „*machaira* und keltischen Ares in Bewegung setzen“, sondern ich gebe nur zu bedenken, daß es über die gewöhnlichen Kriegshandlungen hinaus eine religiöse Möglichkeit gab, in ganz besonderer, gesteigerter Weise göttlichen Schutz und göttliche Teilnahme für den Kampf zu mobilisieren – ob nun mit oder ohne handgreifliche Bewegung von sonst Unbeweglichem.

So sei wenigstens festgehalten, daß bei Kallimachos an einer exponierten Stelle des Gedichtes die Kelten gegen die Hellenen *μάχαιραν βαρβαρικὴν* als Waffe des Ares, vielleicht in spezifischer Bedeutung, erheben. Bei Diodor¹⁴⁹ führt der Mörder Philipps II. von Makedonien im Jahr 336 v. Chr. für den

¹⁴⁶ Vielleicht verwendet Kallimachos deswegen an der zweiten Stelle das Wort *φάσγανον* statt *ξίφος*, weil ersteres zwar Schwert bedeutet, wie es in diesem Zusammenhang gar nicht zu bezweifeln ist, aber doch auch die Vorstellung oder Assoziation eines Messers mit abdecken kann.

¹⁴⁷ Hofeneder (oben A. 19) p. 64 deutet den *Κελτὸν ... Ἄρηα* nicht als *interpretatio Graeca* eines spezifisch keltischen Gottes, sondern als Metapher für „keltischen Krieg“. Das hat viel für sich, auch wenn die gebildeten Alexandriner die als Söldner nach Ägypten verschlagenen Galater näher kannten und mit *μάχαιρα* und *ζωστήρ* vielleicht ein numinoser Bereich angesprochen wird. Aber für meinen Deutungsversuch der „trotzigen Gürtel“ ist nicht der konkrete Kriegsgott von Bedeutung; darüber hinaus höchstens der Gedanke an eine göttliche Macht, die die Galater zuvor in Bewegung gesetzt hatten.

¹⁴⁸ Polyb. 2, 32, 6 καὶ τὰς χρυσᾶς σημείας τὰς ἀκινήτους λεγομένας καθελόντες ἐκ τοῦ τῆς Ἀθηνᾶς ἱεροῦ. Dazu Hofeneder (A. 19) 16 T 5 p. 91–92, dessen Übersetzung ich zitiere.

¹⁴⁹ Diod. 16, 93, 3.

Anschlag bei sich κεκρυμμένην Κελτικὴν μάχαιραν. War ein großes keltisches Messer (Dolch, Schwert) vielleicht schon länger auf dem Balkan ein Begriff? Ich stelle letztere Frage ohne jede religiöse Implikation¹⁵⁰.

Anscheinend denkt freilich Kallimachos eher an Schwerter, während bei dem Attentat auf den makedonischen König natürlich an ein verborgenes, großes Messer (Dolch) zu denken ist. Aber Kallimachos war vieler Assoziationen fähig.

Am Rande notieren wir noch, was Diodor (Poseidonios) über Wehrgehenk und Gürtel der Kelten in Gallien sagt.

Das ganze (modern eingeteilte) Kapitel Diodor 5, 20 ist der Ausstattung der Kelten gewidmet. Der Paragraph 1 gilt der Kleidung der Gallier im Frieden, während 2–4 dem Krieg gewidmet sind: §2 den Schilden und Helmen, §3 den Panzern und Schwertern, §4 den Fernwaffen. Der Aufbau ist von perfekter Klarheit, die Nachrichten konkret und anschaulich, alles trägt das Gepräge poseidonischen Stils.

5, 30, 3 θώρακας δ' ἔχουσιν οἱ μὲν σιδηροῦς ἀλυσιδωτούς, οἱ δὲ τοῖς ὑπὸ τῆς φύσεως δεδομένοις ἀρκοῦνται, γυμνοὶ μαχόμενοι. ἀντὶ δὲ τοῦ ξίφους σπάθας ἔχουσι μακρὰς σιδηραῖς ἢ χαλκαῖς ἀλύσειν ἐξήρημένας, παρὰ τὴν δεξιὰν λαγὸνα παρατεταμένας. τινὲς δὲ τοῦς χιτῶνας ἐπιχρῦσοις ἢ καταργύροις ζωστήρσι συνέζονται.

Zwei „Arten“ von Panzern gibt es also: eiserne Kettenpanzer bei den einen oder bei den anderen jene Wehr, die die Natur gab; diese kämpfen nackt. (Es ist interessant, daß Poseidonios es offenbar noch sah, Caesar es nicht mehr erwähnt.) Aber für beide¹⁵¹ gilt die Ausstattung mit dem Schwert, das an eiserner oder erzener Kette oder an einem Gürtel hängt und an der rechten Körperseite zwischen Rippen und Hüfte getragen wird. Einige halten die Chitone mit goldbelegten oder versilberten Gürteln zusammen.

Der Bericht hat seine Schwierigkeiten, die wir nicht im einzelnen zu analysieren brauchen. Ob die Kette, an der das Schwert getragen wird, beidseits um die Leibesmitte führt oder über eine der Schultern, bleibt offen¹⁵². Manche archäologischen Denkmäler scheinen eher für ersteres zu sprechen¹⁵³. Daß solche

¹⁵⁰ An anderer Stelle erscheint eine Arbeit von mir über die mögliche Herkunft dieses Messers aus dem Ostalpenraum („Zwei Überlegungen zum norischen Eisen“).

¹⁵¹ Das kann ja auch sachlich nicht anders sein. So sehr die Unbekleideten und daher auch Ungepanzerten sich „mit den Waffen der Natur“ begnügten (so Diodor nach Poseidonios), auf Schwerter konnten sie eben doch nicht verzichten.

¹⁵² Sie entsprechen gut den „baltea“ bei Florus. – Wenn die Überlieferung, die Schwerter und Schwertscheiden seien an der rechten Seite getragen worden, zutrifft. Denn Ketten um die Leibesmitte konnten beliebig eng gezogen werden (erinnert das an Ephoros?), so daß die Scheiden sich nicht verschoben. Werden diese Ketten aber von der linken Schulter nach rechts unten getragen, so ist es kaum vermeidlich, daß die Scheiden sich nicht langsam immer mehr zum Rücken (oder auch zum Bauch) hin verschieben, sei es während des Kampfes, sei es während des Marschierens. Auch setzt die ganze Anordnung wohl voraus, daß die Schwerter während des Handgemenges stets gezückt blieben.

¹⁵³ Das keltische Jahrtausend. Hsg. von Hermann Dannheimer und Rupert Gebhard. Katalog der Ausstellung Bayern, Prähistorische Staatssammlung, Rosenheim 1993. Mainz am Rhein 1993. Die berühmte Schwertscheide aus Hallstatt zeigt, sofern erkennbar, nur Gürtel, kein Wehrgehenk über die Schulter (56–57 Abb. 36), ebenso der Hirschlandener (56 Abb. 37). Die Statue eines spätkeltischen Kriegers aus Vachère, Basses Alpes (Frankreich) läßt kein Wehrgehenk über die Schulter erkennen, wohl aber hängt das Schwert an einem (metallverzierten?) Gürtel um die Leibesmitte, und es verdient Beachtung, daß, wie bei Diodor, dieses Schwert an der rechten Hüfte hängt (58 Abb. 39). – Die Kelten in Mitteleuropa. Kunst-Kultur-Wirtschaft. Katalog der Salzburger Landesausstellung in Hallein 1980. Salzburg 1980. Siehe 120 zu archäologischen Belegen für das Tragen an der rechten Hüf-

Ketten sich gegebenenfalls sehr gut für Weihungen wie bei Florus eigneten, da sie mit dem an ihnen getragenen Schwert den Kampf schlechthin symbolisierten, den dauernden Zustand des „im-Krieg-Stehens“, leuchtet ein. Bei Diodor in seiner ganz allgemeingültigen (gekürzten?) Darstellung ist von einer Weihe natürlich keine Rede.

Die darauf genannten Chitone können, da sie ganz und gar im militärischen Kontext stehen, nur als Teil der Ausstattung des Kriegers verstanden werden (vgl. § 1 für den Frieden den Chiton als eine Art Hemd). Offenbar werden sie wie Hemden zwischen Haut und Kettenpanzer getragen und ebenso selbstverständlich unter dem Wehrgehenk (sie fehlen natürlich bei den Nacktkämpfern). Die Raffung durch einen Gürtel ist dabei notwendig. Es ergibt sich aus dem Bericht der Eindruck, daß – wie es ja nicht anders sein kann – alle Panzerträger mit einem solchen Chiton und Gürtel bekleidet sind, eine kleine Gruppe aber mit Gold belegte oder versilberte Gürtel trägt.

Letzteres kann kaum anders denn als ein Charakteristikum des Adels und/oder führender Männer gedeutet werden (solche Gürtel erforderten erhebliche finanzielle Mittel)¹⁵⁴. Es sind ehrende und hervorhebende Gürtel; und der Gürtel als Rangabzeichen ist noch später in der germanischen Welt bekannt.

Vor der zitierten Stelle nennt Diodor schon einmal die, die unbekleidet kämpfen, und zwar im Zusammenhang mit dem Wagenkampf, wobei sie dann absteigen und zu Fuß mit dem Schwert weiterkämpfen. Hier sagt er von den Nackten ausdrücklich, daß sie gegürtet sind¹⁵⁵. Hier ist der „Gürtel“ doch wohl auch als Wehrgehenk gedacht. An der oben zuerst behandelten Stelle unterscheidet er Gepanzerte und Unbekleidete, wenn er darauf ganz allgemein sagt, „sie“ haben Langschwerter und Ketten (ἔχουσι), so klingt das deutlich so, als gelte es für beide Kategorien¹⁵⁶. Der Unterschied im Terminus bedeutet wohl, daß für die Wagenfahrer das Wehrgehenk nicht aus Metall, sondern aus Leder war.

Ohne Kommentar möchte ich bloß erwähnen, daß in einer irischen Sage ein geweihter Mann im Traum den künftigen, zu suchenden Hochkönig als „einen edlen, zarten Jüngling mit zwei roten Gürteln“ beschreibt¹⁵⁷. Ein Gürtel hat an sich nichts Auffälliges. Aber die Zweizahl könnte z. B. etwas über Würde und Abkunft aussagen. Auch die Farbe kann Bedeutung haben. Jedenfalls sind zwei rote Gürtel ungewöhnlich genug, um neben dem geweisagten Ort einen Hochkönig zu bezeichnen.

te. Ob die panzerlose, mit einem reichen Stoffgewand (Chiton wie bei Diodor) bekleidete, späte Statue eines keltischen Kriegers aus Mondragon (Frankreich) hinter dem prunkenden Schild auch ein Schwert trug, bleibt offen, ein Wehrgehenk an der Schulter wurde jedenfalls nicht dargestellt (123 Abb. 13). – Das Rätsel der Kelten vom Glauberg. Glaube-Mythos-Wirklichkeit. Ausstellung des Landes Hessen in Frankfurt 2002. Stuttgart 2002. In italischer Kunst, im Terrakottafries von Civit  Alba, werden zwei plündernde keltische Krieger nackt, aber mit Gürteln dargestellt (48 Abb. 26). Die eine fast vollständig erhaltene Kriegerstatue vom Glauberg zeigt keinen Gürtel, aber an der rechten Seite des Mannes ein Schwert, ein Stück oberhalb der Taille hängend, und man muß hier offenbar mit einer Aufhängevorrichtung an der Schulter rechnen.

¹⁵⁴ Vgl. etwa Rätsel d. Kelten vom Glauberg (A. 153) 150 Abb. 113 und 151–154 für besonders wertvolle Gürtel. Ein anderes Beispiel ist die zentrale Frauenfigur des Kultwagens von Strettweg, die nackt ist, aber einen kunstreichen Gürtel trägt. Vielleicht würde es sich lohnen, einmal die reichlichen Funde keltischer Gürtel zusammenzustellen und dabei etwa auch auf Männer, Frauen und vielleicht Kinder zu verteilen.

¹⁵⁵ Diod. 5, 29, 2: nur περιεζωσµένους.

¹⁵⁶ In der Tat wäre es unverständlich, wenn zwar die Schwerter, nicht aber die Ketten für beide gälten.

¹⁵⁷ Thurneysen (A. 48) 421.

Wir haben schon oben betont (p. 106), daß nicht alle hier behandelten Nachrichten auf ein und dasselbe Phänomen fixiert sein müssen, sondern daß aus einer allgemeinen Vorstellung und Symbolhaftigkeit des „Bindens, Gebunden-seins“ verschiedene Phänomene entstehen können. Die eisernen oder bronzenen Ketten zur Befestigung der Schwerter können gegebenenfalls einer Weihung wie der der *baltea* bei Florus dienen, goldene oder silberne Gürtel auch außerhalb des kriegerischen Lebens und ohne Panzer, als sichtbare Ehrenzeichen um den Chiton gespannt, konnten einer nicht konkret auf nur einen Anlaß berechneten, sondern länger dauernden Weihung im Rahmen der Adelsjugend gelten, wie es bei Ephoros anzuklingen scheint.

Daß Ephoros nicht eine Sitte aller (jungen) Männer der Kelten umschreibt, sondern überhaupt bloß eine in gehobenen Kreisen, die sich solchen Sitten widmen konnten, liegt nahe.

Abschließend sei daran erinnert, daß es den Anschein hat, daß Ephoros diese Erzählung von den Gürteln vielleicht speziell auf die Keltiberer bezog (oben p. 104). Florus spricht von den Kelten Oberitaliens, Kallimachos von den aus dem Westen nach Griechenland vordringenden Galatern. Aber gerade das unterstreicht das soeben Gesagte, nämlich daß diese Nachrichten keineswegs ganz dasselbe besagen und beschreiben müssen; ein weites, in sich verwandtes Bedeutungsfeld findet verschiedene Ausformungen.

Angemerkt sei auch, daß die ephorische Nachricht in der Gestalt, in der sie uns vorliegt, mit der sehr ernststen Sorge um vorstehende Bäume vielleicht doch auch ein Element der Komik enthält, das zu anekdotischer Berichterstattung und zu den bei den Griechen so beliebten, ethnographischen Seltsamkeiten bei Randvölkern passen könnte. Wie schon p. 106 ausgesprochen wurde, kann ein ernstzunehmender Brauch auf dem langen Weg in das Werk des Ephoros eine solche Form angenommen haben.

Blicken wir noch auf ein, vielleicht zwei Beispiele verwandter Bindungsweihungen bei den Germanen, die in einer kulturell vielfach vergleichbaren Welt lebten.

Tacitus nennt für die Chatten eine allgemeine Jugendweihe und dann noch eine besondere, lebenslange Weihe für eine Gruppe von besonders wilder Tapferkeit¹⁵⁸. Nur eines der Details ist in unserem Zusammenhang heranzuziehen.

Tac. Germ. 31, 1: Bei den Chatten ist es Sitte, *ut primum adoleverint crinem barbamque summittere nec nisi hoste caeso exuere votivum obligatumque virtuti oris habitum* ...

¹⁵⁸ Die Literatur zu diesen außerordentlich interessanten Berichten, die reiche Entsprechung auch noch in späteren volkstümlichen Erzählungen haben, ist sehr umfangreich. Ich nenne zum Einstieg in diese Problematik: Rudolf Much, *Die Germania des Tacitus*. 3., beträchtl. erweiterte Auflage, unter Mitarbeit von Herbert Jankuhn hsg. von Wolfgang Lange. Heidelberg 1967, 385–392; Griechische und lateinische Quellen zur Frühgeschichte Mitteleuropas bis zur Mitte des 1. Jahrtausends u. Z. Hsg. von Joachim Herrmann. 2. Teil: Tacitus, *Germania*. Lat. u. deutsch von Gerhard Perl. Berlin 1990, 214–215; Allan A. Lund, P. Cornelius Tacitus, *Germania*. Interpretiert, hsg., übertragen, kommentiert und mit einer Bibliographie versehen. Heidelberg 1988, 196–200; Karl Müllenhoff, *Deutsche Altertumskunde*. Bd. 4: *Die Germania des Tacitus*. Neuer, vermehrt. Abdruck. Besorgt durch Max Roediger. Berlin 1920, 413–418; Wilhelm Reeb, *Tacitus Germania*. Mit Beiträgen von A. Dopsch, H. Reis, K. Schumacher, unter Mitarbeit von H. Klenk hsg. und erläutert. Leipzig–Berlin 1930, 53–54; Eugen Fehrle, *Publius Cornelius Tacitus, Germania*. Hsg., übersetzt und mit Erläuterungen versehen. 5. überarbeit. Aufl. besorgt von Richard Hünnerkopf. Heidelberg 1959, 116–119. Wichtig für die Textkritik Rodney Potter Robinson, *The Germania of Tacitus. A critical edition*. Middletown, Connect. 1935, Nachdruck Hildesheim 1991, 306–307.

Es wird expressiv *verbis* gesagt, daß es sich hier konkret um die Jungmannschaft handelte. Die Bezeichnung „*votivum*“ lehrt, daß es eine religiöse Zeremonie war, in der eine diesbezügliche Weihe, ein religiöses Versprechen vorgenommen wurde (wann und von wem auch immer das geschehen ist).

Aber es gibt eben noch eine Steigerung über dieses allgemeine Gebot hinaus.

Tac. Germ. 31, 2–3: *fortissimus quisque ferreum insuper anulum (ignominiosum id genti) velut vinculum gestat, donec se caede hostis absolvat. plurimis Chattorum hic placet habitus, iamque canent insignes et hostibus simul suisque monstrati. (3) omnium penes hos initia pugnarum; haec prima semper acies, visu nova ...*

Die Stelle ist nicht ganz leicht zu verstehen. Aber so wie sie dasteht, scheint sie zu zeigen, daß ein merklicher Teil der chattischen Männer, und gerade die Tapfersten, zu der Weihung vom Wachsenlassen des Haupthaares noch ein weiteres, strengeres Band eingingen: sie nahmen einen eisernen Fingerring an, also eine typische „Fessel“ unter einer Bedingung (daher sonst als Schande geltend), offenbar wieder in einer Weihe oder einem Gelübde. Diesen Ring trugen sie, bis sie sich durch Erschlagen eines Feindes davon lösten (*absolvat*; daher ist ein zu langes Tragen des Ringes ebenfalls eine Schande). Aber auch danach behielten es sehr viele bis ins Alter (*canent*) bei, Haar und Bart wachsen zu lassen („Bärenhäuter“), und das galt jetzt als Ehre, als Verpflichtung zu äußerster Tapferkeit (*hic placet habitus*).

Dieses Beispiel bezieht sich, was keltische Sitten betrifft, nur auf die Vorstellung „Band“ (Ring, Gürtel) als Zeichen einer Weihe. Das Band kann nur unter bestimmten Bedingungen gelöst werden, es zu lange zu tragen oder eigenmächtig abzulegen, galt als Schande.

Wir wissen nicht, auf welche Bedingungen von Tragen und Lösen sich die Keltennachricht des Ephoros bezieht und warum die Unfähigkeit, das Band zu tragen, bestraft wurde. Aber das Beispiel der Chatten zeigt eindrucksvoll, was alles an Bedingungen, ein Band anzunehmen, und an Bedingungen, es wieder abzulegen, im „barbarischen“ Raum denkbar ist. Vielleicht wird es so verständlicher, wenn eine Nachricht dieser Art in griechischem Munde zur Bizarrerie wurde.

Beachtenswert ist auch, daß die „endgültig Geweihten“ unter den Chatten durch diese Haartracht rühmlich hervorgehoben (*insignes*) waren und im Falle eines Kampfes sowohl gegenüber den Feinden wie auch den eigenen Leuten leicht sichtbar waren (*monstrati*). Was das beinhaltet, lehrt der sogleich folgende Satz: diese Männer nahmen stets den ersten Platz in der Aufstellung zur Schlacht ein, sie begannen jeden Kampf – kenntlich gemacht durch diesen schrecklichen Anblick (*visu nova*). Ihr Tapferkeitsanblick sollte die Feinde erschrecken und ihre eigenen Leute mitreißen. Das erinnert genau an die Stellung der Gaesaten in der Schlacht bei Telamon.

Mit einem offenen Fragezeichen darf vielleicht auch eine ägyptische Überlieferung über die Kimbern in einen Zusammenhang von Weihung, sichtbarer Bindung und größter Tapferkeit gestellt werden.

Plutarch, Marius 27, 1 berichtet, daß unter den getöteten Tapfersten der Kimbern bei Vercellae die erste Kampflinie (oder Linien?) des Fußvolkes durch große Ketten miteinander verbunden war, damit diese Front nicht auseinandergerissen werde (und so dem Feind ein Eindringen in die geschlossene Schlachtformation ermögliche); und diese Ketten waren durch die Gürtel hindurch gebunden: τὸ μὲν οὖν πλείστον μέρος καὶ μαχιμώτατον τῶν πολεμίων αὐτοῦ κατεκόπη· καὶ γὰρ ἦσαν ὑπὲρ τοῦ μὴ διασπᾶσθαι τὴν τάξιν οἱ

πρόμαχοι μακραῖς ἀλύσει πρὸς ἀλλήλους συνεχόμενοι, διὰ τῶν ζωστήρων ἀναδεδεμέναις ...

Aus dem Text geht wohl hervor, daß diese mit Ketten Verbundenen nicht ganz identisch sind mit dem „größten und am besten kämpfenden Teil“ des Gesamtheeres, sondern nur zu ihnen gehören, und zwar als die Vorankämpfenden (πρόμαχοι).

Da es um die Vorankämpfenden und die Schlachtreihe (τὴν τάξιν) geht, sind wohl nur die in der vordersten Reihe Aufgestellten gemeint¹⁵⁹, und diese sollen nicht von einander getrennt werden. Das entspricht ganz der prima acies der Geweihten bei den Chatten des Tacitus, mit der jeder Kampf anhebt. Auch die geweihten Gaesaten der Kelten bei Telamon 225 v. Chr. standen in der Schlacht ganz vorne¹⁶⁰, aber als die ersten Schlachtreihen und nicht nur als die jeweils Allerersten. An sich klingt der Bericht und seine spezifische Sinngebung so, als sei bei den Kimbern die gesamte vorderste Reihe durchlaufend durch immer neue Ketten mit einander verbunden gewesen.

Der Nutzen einer solchen Maßnahme ist zweifelhaft. Sie verband jene, die nach alter „Barbarentaktik“ im ersten furchtbaren, sich nicht schonenden Ansturm den Feind werfen sollten. Wenn dies nicht (mehr) geschah, beim Stehen oder gar beim Zurückweichen, bildeten die Ketten für das Vordringen des Feindes auch noch im Tode ein sehr beachtliches Hindernis. Aber beim eigenen Voranstürmen mußte jeder einzelne Zurückbleibende oder Getötete eine unüberwindliche Schwierigkeit für die im Kampfe siegreich Vordringenden sein. Ihnen waren nur mehr ein paar Schritte gegönnt, dann mußten sie innehalten. Ferner waren die Ketten bemerkenswert „groß“ (dick oder lang), was auch bei größerer Länge jedes Kettenteiles das Störende kaum linderte. Oder konnte man die Verbindung der Ketten (Plutarch spricht von einem Plural), durch den Gürtel gezogen, leicht und mit einer raschen – und doch auch störenden! – Handbewegung lösen, während man zugleich Schild und Schwert hielt und den Gegner wild angriff?

Was steht dahinter? Jene Deutung als eine Maßnahme dagegen, auseinandergerissen zu werden, sieht nach der rationalistischen Theorie eines Schreibtischhistorikers aus. Offenbar fand man auf dem Schlachtfeld, als man die Toten der Rüstungen beraubte (die zugleich Beute wie auch ein Schmuck des Triumphes waren), bei denen, die am weitesten in die römischen Reihen vorgedrungen waren und in großen Mengen dalagen, also die Tapfersten (μαχιμώτατον) gewesen waren, oft große oder lange Ketten in und an ihren Gürteln. Die Gürtel konnten an sich hier wie bei Diodor für das Stoffgewand, das unter der Rüstung getragen wurde, das Mittel des Festhaltens und Raffens sein.

Zwar befanden sich die genannten goldenen und silbernen Gürtel vornehmer Kelten eher unter dem Panzer, konnten vielleicht auch gelegentlich sichtbar werden¹⁶¹, aber wenn bei den Kimbern Ketten durch sie hindurchgezogen waren, so mußten sie besondere Gürtel außerhalb der Panzer sein (etwa Zeichen einer geweihten „Bindung“?), viel eher aber bedeuten sie an dieser Stelle einfach das Wehrgehenk.

¹⁵⁹ Also nur eine Reihe, nicht etwa auch die zweite. Nicht möglich scheint eine Auffassung, daß etwa jeweils der Erste und der (die) ihm unmittelbar nachher Folgende(n) verbunden gewesen seien.

¹⁶⁰ Polyb. 2, 28, 3 und 8. 29, 7–9. 30, 2.

¹⁶¹ Auch die Verbindung der Ketten mit den Gürteln spricht eher gegen eine leichte Lösbarkeit der Ketten. Aber eher entsprachen die „Gürtel“ der Kimbern mit Waffengehenk den bei Diodor genannten Ketten oberhalb der Rüstung, die Schwertscheide tragend.

Daß die gesamte erste Schlachtlinie zusammenhängend aneinander gebunden war, und daß die Kettenträger ausschließlich in ihr, an vorderster Stelle, kämpften, könnte durchaus eine Interpretation der Römer sein, die die Haufen der Toten sicher nicht genau untersuchten und unterschieden.

Vielleicht waren die Vorkämpfer, deren Tapferkeit in der Front der Schlachtaufstellung für den ersten Stoß und damit den Sieg wesentlich war (wie bei den Chatten; wie bei den Gaesaten), zusätzlich jeweils zu zweit zu einer unlöslichen Gemeinschaft von Tapferkeit und Sieg und Tod verbunden (vielleicht auch zu dritt oder gar noch mehr?). Bei einer anderen Taktik, beim Reiterkampf, überliefert uns Caesar im 1. Jh. v. Chr., daß im Heer Ariovists jeweils ein Kavallerist und ein Infanterist zum beiderseitigen Heil und Sieg ganz aufeinander trainiert und dann im Kampf aufeinander angewiesen waren¹⁶². Von so etwas wie einer Kette hören wir nicht und sie war auch nicht möglich, da sich beide gegebenenfalls auch ein längeres Stück voneinander trennen konnten.

Es bleibt uns als eine mögliche Deutung der seltsamen Angabe Plutarchs die Vermutung, daß bei den Kimbern oft zwei Krieger in besonderer Weise zu unbedingtem gemeinsamem Sieg oder Fallen verbunden waren, als Stärkung des Angriffsgeistes, als Zwang zu äußerster Schnelligkeit und Tapferkeit. Und da dafür Ketten ein nicht dringend nötiges Mittel waren, so stehen vielleicht dahinter religiöse Vorstellungen und Akte, Riten zu dem Zweck der extremen, bruderhaften Weihung an den Kampfgott und der geweihten Bindung mit einander.

Vorgelegt vom Verfasser
in der Sitzung am 12. Oktober 2007

¹⁶² Caes. b. G. 1, 48, 5–7 (singuli singulos suae salutis causa delegerant); dazu vgl. 7, 65, 4.