

Krieg und Frieden im frühen Rom

Altes und Neues zum *carmen Arvale*

Andreas Willi

1. Einleitung

Das sogenannte *carmen Arvale* ist in mehrfacher Hinsicht eine Kuriosität. Während die meisten inschriftlichen Zeugnisse, die uns einen Einblick in das Altlateinische der vorliterarischen Epoche gewähren, aus der Mitte des 1. Jahrtausends v. Chr. stammen (ca. 7.–2. Jh.) und als solche in Rudolf Wachers mittlerweile klassischer Darstellung versammelt und kommentiert sind (Wachter 1987), handelt es sich hier paradoxerweise zwar ebenfalls um einen epigraphisch überlieferten Text – also nicht um einen Fall wie das *carmen Saliare*, von dem uns Fragmente allein durch die Sekundärtradition in der grammatischen Literatur erhalten sind (Varro, Festus, Terentianus Scaurus usw.: vgl. Blänsdorf 2011: 3–9) –, die entscheidende Primärquelle gehört jedoch erst ins Jahr 219 *nach* Christus. Und wenn schon dieser Umstand allein merkwürdig ist, so ist es die Interpretationsgeschichte des Textes nur noch mehr. Die Zahl der Deutungsvorschläge, die schlicht abwegig sind, scheint insgesamt größer als die derjenigen, die dem zweifellos schwierigen Wortlaut in einigermaßen rationaler Weise begegnen. Wo genau dabei die Grenze zwischen Rationalität und Abwegigkeit zu ziehen ist, ist letztlich natürlich Ansichtssache. Wer immer sich näher mit dem *carmen Arvale* befasst, läuft Gefahr, in den Augen anderer der eigenen Phantasie allzu freien Lauf zu lassen. Zudem trifft es wohl zu, dass, wenn es denn eine unstrittig richtige Auslegung gäbe, diese längst kodifiziert wäre. Indessen ist der Forschung auch wenig gedient, wenn man im Bestreben nach wissenschaftlicher Seriosität jeder Hürde aus dem Weg geht und schon den Versuch der Hypothesenbildung für wenig sinnvoll erklärt. So rätselhaft das *carmen Arvale* wirkt, fest steht, dass es mehr ist als bloß die sprachhistorische Knacknuss, als die es oft behandelt wird. In diesem Sinne soll es im vorliegenden Beitrag zwar auch, aber nicht nur darum gehen, noch einmal eine neue Interpretation des Lieds vorzuschlagen. Vielmehr soll zugleich gezeigt werden, dass gewisse Entscheidungen darüber, wie das *carmen* sprachlich zu entschlüsseln ist, weitreichende Folgen für unser Verständnis der frühen Religions- und Kulturgeschichte Roms haben können.

2. Der Text

Nachdem schon seit dem 16. Jh. vor allem (jedoch nicht ausschließlich¹) im Hain der Dea Dia wenige Kilometer südwestlich des Stadtzentrums von Rom – im heutigen Quartier La Magliana auf halbem Weg zum Flughafen Leonardo da Vinci – zahlreiche Einzelfunde gemacht worden waren, die es Gaetano Marini im Jahr 1795 erlaubten, eine erste einschlägige Inschriftensammlung zu publizieren, die das *carmen Arvale* bereits umfasste (Marini 1795), und nachdem insbesondere die zwischen 1867 und 1871 vom Deutschen Archäologischen Institut durchgeführten Grabungen am genannten Ort umfangreiches weiteres Material zu Tage gefördert hatten, das dann in die lange Zeit maßgebliche und durch Pasoli (1950) ergänzte Neuedition von Wilhelm Henzen Eingang fand (Henzen 1874),² steht uns heute, vor allem dank der wiederum aktualisierten und modernen Ansprüchen genügenden Ausgabe von John Scheid (Scheid 1998) ein Inschriftencorpus zur Verfügung, das einen einzigartigen Einblick in die Entwicklung und Aktivität eines römischen Priesterkollegiums gewährt; die insgesamt 136 Einträge bei Scheid bilden zusammen nämlich ein über rund drei Jahrhunderte (21 v. Chr. – 241 bzw. 304 n. Chr.)³ reichendes ‘Kultjournal’ der Arvalpriesterschaft, ein alljährlich in Marmor gemeißeltes Résumé der rituellen Aktivitäten der 12 *fratres* während des vorangehenden, jeweils an den Saturnalien am 17. Dezember beginnenden Amtsjahrs. Die Tatsache, dass diese Protokolle erst im Jahr 21 v. Chr. einsetzen, dürfte dabei mit einer Neubelebung des Arvalkults im Zuge der religiösen Restauration unter Augustus (Suet. *Aug.* 31.4) zu tun haben.⁴ Dass aber die Ursprünge des Kults sehr viel älter sind, geht schon daraus hervor, dass einzelne literarische Quellen bereits der frühen Kaiserzeit ihn auf Romulus selbst zurückführen.⁵ Das rituelle Aition umriss beispielsweise der in

-
- 1 So wurde etwa gerade die das *carmen* bezeugende Marmorplatte (*CIL* I 28, I² 2 bzw. *CIL* VI 2104) im Jahr 1778 nicht in der Magliana, sondern bei Bauarbeiten an einer Sakristei des Petersdoms entdeckt; heute wird sie in den Vatikanischen Museen aufbewahrt (Paladino 1988: 196 n. 3).
 - 2 Ebenfalls von Henzen stammen die entsprechenden Einträge im *Corpus Inscriptionum Latinarum* (*CIL* VI 2023-2119; vgl. später *CIL* VI 32338-32398, 37164-37165, 39443).
 - 3 Der einzige Text, der aus der Zeit nach 241 n. Chr. stammt, ist etwas anders geartet: er führt weder die Rituale noch die aktuelle Zusammensetzung der Bruderschaft auf und steht zudem auf der Rückseite einer der früheren Protokoll-Inschriften.
 - 4 Vgl. Wissowa (1896: 1467-1468), Scheid (1975: 335-366) (zwischen 31 und 27 v. Chr.) und (1990: 677-746).
 - 5 Dazu kommen die bei Wissowa (1896: 1472) und Olshausen (1978: 827-828) aufgeführten Indizien: die im römischen Kontext ungewöhnliche und sogar Varro (s. unten) nicht mehr wirklich nachvollziehbare Bezeichnung des Kollegiums als *fratres*, verschiedene archaisch wirkende Züge des Rituals wie das merkwürdige Füllen und nachfolgende Zerschlagen von keinesfalls mithilfe einer Töpferscheibe hergestellten Tontöpfen sowie der grundsätzliche Ausschluss von Eisengeräten im Hain der Dea Dia (bzw. die Notwendigkeit einer anschließenden Entsühnung, soweit Ausnahmen wie für die jährliche Niederschrift der *acta* mit einem eisernen Griffel unumgänglich waren; vgl. Chirassi 1968: 204-205, 273-275, Beard 1985: 118), vor allem aber natürlich die sprachliche Form des *carmen Arvale*. Ein erst spätes (augusteisches?) Aufkommen der Verbindung des Arvalkultes mit Acca Larentia bzw. Romulus vermuten Mommsen (1871) und Scheid (1975: 342-343, 352-364) und (1990: bes. 699-706), allerdings ohne dass sich dies wirklich beweisen ließe: vgl. die forschungsgeschichtliche Diskussion des Larentia-Mythos bei Graf (1993: 39-42).

tiberianischer Zeit tätige Rechtsgelehrte Masurius Sabinus (*apud* Gell. 7.7.8; vgl. auch Plin. *nat.* 18.6, Rutilius Geminus bei Fulgentius Afer, *serm. ant.* 9):

Sed Sabinus Masurius in primo Memorialium, secutus quosdam historiae scriptores, Accam Larentiam Romuli nutricem fuisse dicit. "Ea" inquit "mulier ex duodecim filiis maribus unum morte amisit. In illius locum Romulus Accae sese filium dedit seque et ceteros eius filios 'fratres Arvales' appellavit. Ex eo tempore collegium mansit fratrum Arvalium numero duodecim, cuius sacerdotii insigne est spicea corona et albae infulae."

Sabinus Masurius dagegen berichtet im ersten Buch seiner *Memorialia* unter Berufung auf einige Historiker, Acca Larentia sei die Amme des Romulus gewesen. Er schreibt: "Diese Frau verlor durch den Tod eines ihrer zwölf männlichen Kinder. An seiner Statt machte sich Romulus zum Sohn der Acca und nannte ihre übrigen Söhne die 'Arvalbrüder'. Seit der Zeit blieb das Kollegium der Arvalbrüder als Zwölfergruppe bestehen, wobei eine Ährenkrone und ein weißes Kopfband das priesterliche Abzeichen sind."

Noch früher, in spätrepublikanischer Zeit, erwähnt auch Varro die *fratres* mit einer etymologischen Notiz (Varr. *ling.* 5.83.3–4):

'Fratres Arvales' dicti qui sacra publica faciunt propterea ut fruges ferant arva: a ferendo et arvis 'Fratres Arvales' dicti. Sunt qui a fratria dixerunt. Fratria est Graecum vocabulum partis hominum, ut Neapoli etiam nunc.

Als 'Arvalbrüder' werden diejenigen bezeichnet, die die öffentlichen Opfer dafür darbringen, dass die Felder Frucht tragen: im Anschluss an *ferre* 'tragen' und *arva* 'Felder' heißen sie *Fratres Arvales* 'Arvalbrüder'. Andere sind der Meinung, der Name komme von *fratria*: *fratria* 'Bruderschaft' ist ein griechisches Wort für eine Gruppe von Menschen, wie es in Neapel auch heute noch geläufig ist.

Natürlich ist Varros⁶ Verknüpfung von *fratres* mit *ferre* unhaltbar, doch zumindest der zweite Teil seiner Etymologie wirkt plausibel: *Arvales* muss sich auf *arva* 'Fluren, Felder' beziehen. Gleichfalls durchaus einleuchtend scheint die Auskunft, dass die Arvalbrüder Opfer darbringen, *ut fruges ferant arva*, also im Rahmen eines Fruchtbarkeitskultes. Wie aus den Arvalakten hervorgeht, ist der Höhepunkt des Kultjahrs der Arvalen das dreitägige, als *sacrificium Deae Diae* bezeichnete Fest im Mai. In dessen Verlauf finden u.a. mehrere Opfer statt, das Bild der Göttin wird gesalbt, und Ähren und Brotlaiber werden geweiht. Erst sekundär tritt dann zu diesem Fruchtbarkeitsfokus in der Kaiserzeit noch die pastorale Sorge ums Kaiserhaus:⁷ das Heil der Gemeinschaft hängt jetzt nicht mehr nur am Ernteertrag, sondern auch am Wohlergehen des Kaisers und seiner Familie.

6 Scheid (1990: 13–14) vermutet, dass Varro hier von Aelius Stilo abhängt, während sich *sunt qui* auf Gelehrte wie Hypsikrates und Cloatius Verus bezöge.

7 Vgl. Chirassi (1968: 194–195), Olshausen (1978: 828), Scheid (1975: bes. 338–343) und (1990: bes. 384–433), Beard (1985: 116), die alle die Einführung dieses zweiten Aspekts in der einen oder anderen Weise mit dem kultischen Neubeginn unter Augustus verknüpfen (vgl. Anm. 121); zum Fruchtbarkeitsbezug des Dea-Dia-Kultes s. etwa Chirassi (1968: bes. 211–226) und Schilling (1969).

Dieses in sich stimmige Bild wird nun freilich gerade durch das Arvallied kompliziert. Im Laufe der Zeit werden die Arvalakten immer ausführlicher, obwohl die wesentlichen Handlungen der Priester dieselben bleiben. Man hat vermutet, dass das Gremium so versuchte, seine zunehmende Bedeutungslosigkeit durch schriftliche 'Selbstlegitimation' auszugleichen.⁸ Jedenfalls sind im 3. Jh. n. Chr. die Akten schließlich so ausführlich, dass etwa im besonders reichhaltigen Eintrag fürs Jahr 218 praktisch jedes Detail der Kultabläufe am zweiten Tag des Dea-Dia-Fests vom 29. Mai festgehalten ist: unter anderem wie die Priester den Tempel betreten, vor tönernen Töpfen beten, diese dann aus der geöffneten Tür den Hügel hinabwerfen, auf Marmorsesseln Platz nehmen und lorbeerbekränzte Brote teilen; wie sie weiter die Statuen der Göttin salben und wie der Tempel geschlossen wird und alle außer den Priestern nach draußen gehen. 'Dort eingeschlossen und mit hochgeschürzten Roben', so fährt der Text fort, 'nahmen sie die Bücher, deklamierten das *carmen* und tanzten den Dreischritttanz (*tripudium*) zu folgenden Worten' – worauf dann eben das *carmen Arvale* folgt.⁹

Bis auf wenige Worttrenner ist das Lied in *scriptio continua* gehalten. Allerdings sind ohne weiteres sechs 'Verse' erkennbar, von denen jeder dreimal erscheint, bis auf den abschließenden 'Vers 6' mit fünfmaligem *triumpe* 'Triumph!'. Dank den Wiederholungen lassen sich zudem einzelne orthographische Versehen korrigieren und Unleserliches ergänzen.¹⁰ So restituiert präsentiert sich der Text folgendermaßen (vgl. Scheid 1998: 295–296, no. 100, a.32–38, auf dessen Lesung der Apparat basiert; *CIL* I² 2 und *CIL* VI 2104.32–38, Gordon 1965: 41–47, Piva 1993: 64–66):¹¹

- 1 ENOSLASESIVVATE
E]NOSLASESIVVATE
ENOSLASESIVVATE
- 2 NEVELV{A}ERVEMARMA<R>SINSINCVRREIREIN^rP^rLEOR^rI^s
NEVELVERVEMARMAR[SI]NSINCVRREIREINPL^rE^rORIS
NEVELVERVEMARMAR·S^rIN^rS^rI^rNCVRREREINPLEO^rRI^s
- 3 SATVR·^rF^rV^rF^rEREMARSLIMEN[SA]L^rI^r·STA·BERBER
SATVR·FVFEREMARS^rL^rIMENSAL^rI^rSTABERBER·
SATVRFVFEREMARS^rL^rIMENS^rAL^rIS^rT^rABERBER

8 So Beard (1985: bes. 144–149) und danach Scheid (1990: 66–72); wieviel mehr Detail im 3. Jh. geboten wird, zeigt eindrücklich die tabellarische Nebeneinanderstellung früherer und späterer Einträge bei Scheid (1990: 486–505). Beard wendet sich insbesondere gegen die alternative Annahme, die Änderung sei bloß ein frühes Zeichen für das spätkaiserzeitlichen Interesse an althergebrachten Riten und Bräuchen. Jedenfalls steckt sicher mehr dahinter als eine "coïncidence curieuse" (Bréal 1881: 375).

9 *CIL* VI 2104.29–32 (vgl. Scheid 1998: 295, no. 100.a.29–32): *Deinde in aedem intraver(unt) et ollas precati sunt, et osteis apertis per clivum iactaverunt, deinde subsellis marmoreis consed(erunt) et panes laureat(os) per public(os) partiti sunt: ibe [sic] omn(es) lumemualia cum rapinis acceperunt et deas unguentaverunt, et aedes clusa e(st); omnes foris [sic] exierunt. ibi sacerdotes clusi, succincti, libellis acceptis, carmen descindentis tripodaverunt in verba haec: enoslases...*

10 S. dazu außer den Texteditionen insbesondere Considine (1992: 213–215).

11 Laut Piva (1993: 64) und Kruschwitz (2002: 218) steht zudem nach SINSIN in 2a ein weiterer Trennpunkt (vgl. schon Gordon 1965: 46, Considine 1992: 214); Zweifel daran äußert Radke (1995: 138).

- 4 [SEM]VNISALTERNEIADVOCAPITCONCTOS
SEMVNISALTERNEIADVOCAPITCONCTOS
S'E'MVNISALTER'NEI'ADVOCAPIT[CONCT]OS
- 5 ENOSMARMORIVVATO
ENOSMARMORIVVATO
ENOSMA<R>MOR-IVVATO
- 6 TR'I'VMPET'R'IVMPETRIVMPET'R'IVM[PETRI]VMPE

2a PLEORIS für DLEORES – 2b PLEORIS für PLSORIS – 2c SINSIN für SERSLN – 3a FVFERE für EVRERE, [SA]LI·STA für [SA]LE·STA – 3b LIMEN mit linksläufigem L, SALISTA für SALLSTA – 3c LIMEN für IIMEN, SALISTA für SNIISIA – 4c SEMVNIS für SIMVNIS, ALTERNEI für NLTERVIE – 6 TRIVMPETRIVMPE für TRLVMPETRNVMPPE, TRIVM[PE für TIIVM[PE

3. Das carmen Arvale in modernen Übersetzungen

Nichts vermittelt so deutlich einen Eindruck von der Bandbreite moderner Deutungen des *carmen Arvale* wie eine Gegenüberstellung einschlägiger 'Übersetzungen' seit der Mitte des 19. Jahrhunderts.¹² Diese basieren natürlich auf oft unterschiedlichen Entscheidungen darüber, wie der Text zu strukturieren bzw. abzuändern sei. Auf solche Fragen soll – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – erst in der folgenden Diskussion Bezug genommen werden.

1. Bergk (1856: 510)

'[1] Steht uns bei, ihr Laren, [2] und du, Marmar, lass nicht das Fieber noch weiter um sich greifen: [3] lass dir genügen, wilder Mars: Licht der Sonne, halt ein mit deiner Gluth. [4] Sei gnädig, ewiger Vater mit dem verbundenen Doppelhaupte. [5] Stehe uns bei Marmor. [6] Triumph!'

12 Weiteres und insbesondere Früheres (darunter Lanzi 1789: 142–146, Marini 1795: 2.602–606, Hermann 1816: 613, Grotefend 1829: 166, Klausen 1836: 23–30, Corssen 1846: 86–98) ist zusammengestellt bei Edon (1884: 191–198) und Pauli (1885: 3–13). Außer im Falle der einflussreichen Auslegung von Norden (1939) werden hier nur Übersetzungen angeführt, die eindeutig als fortlaufender Text lesbar oder zumindest zusammensetzbar sind; in aller Regel dienen beigefügte Erklärungen der näheren Begründung. Andere Interpreten übersetzen nicht oder (wie Norden) nicht ganz durchgängig, obschon sie gleichfalls Gesamtdeutungen bieten (so Havet 1880: 218, Bréal 1881 (beide mit Übertragung in klassisches Latein), Ring 1882, Zander 1890: 25–28, Lindsay 1897: 23–26, Birt 1898, Stowasser 1903, Grienberger 1906, Cocchia 1917, Nacinovich 1933/34, Pisani 1950, Mentz 1952, Ferri 1954 und 1955 (ebenfalls mit klassisch-lateinischer Übertragung), Radke 1981 und 1995, Considine 1992). Als vollkommen abwegig müssen insbesondere die Beiträge von Ring (1882) und Stuhl (1909) gelten; Stuhls Übersetzung ist unten lediglich als (warnendes) Kuriosum mitabgedruckt, und ein repräsentativer Ausschnitt aus Rings Kommentar zum dritten Vers belegt ebenso, dass auch dieses Werk kaum Aufmerksamkeit verdient: "Der in der *Satur*-Zeile des Arvalliedes angerufene *Mārts*, zweiter Sohn der *Mārmór*, Enkel des *Deus Serus* und der *Dea Dīa*, hat vier Beinamen: *Sātūr*, *Furerus*, *Līmnus* (*Līmen*), *Sālius*. *Mars*, der zweite Sohn der Mutter Schlamm, der Einheit von Schlammwasser und Schlammerde, ist durch *Fuzrédo* als zweiter Sohn des Vaters Φήρ, des *Faunus*, bezeichnet. [...] *Mars* ist die trockene Erde mütterlicherseits, väterlicherseits der kalte Hauch" (Ring 1882: 25). Mir nicht zugänglich waren die Abhandlungen von Fregni (1898) und Roselli (1901); erstere stellt laut Nacinovich (1933/34: 1.12 Anm. 1) die nicht minder absurde These auf, es handle sich um "un miscuglio d'ebraico, greco e latino volgare", in dem z.B. *enos* als *Heno*ch aufzufassen sei. Eine moderne Nachempfindung schließlich bietet Lembke (1968: 208) ("Hymn for Seedtime and a Safe Harvest").

2. Mommsen (1868: 226)

'[1] [an die Götter:] Uns, Laren, helfet! [2] Nicht Sterben und Verderben, Mars, Mars, lass einstürmen auf mehrere! Satt sei, grauser Mars! [3] [an die einzelnen Brüder:] Auf die Schwelle springe! stehe! tritt sie! [4] [an alle Brüder:] Den Semonen, erst ihr, dann ihr, rufet zu, allen! [5] [an den Gott:] Uns, Mars, Mars, hilf! [6] [an die einzelnen Brüder:] Springe!'

3. Jordan (1879: 204)

'[1] Auf! uns, ihr Lasen helfet... [2] nimmer Verderben, Marmar, lasse einbrechen in mehre... [3] sei satt, du wilder Marmar, nimmer herein spring, steh, grimmer... [4] die Semunen abwechselnd wird er alle rufen... [5] auf! uns Marmar helfe... [6] tanze!'

4. Edon (1882: 316–317 = 1884: xiv)

'[1] O Lares, soyez-nous favorables! [2] Je paierai pour moi avec ces fèves. Ombre, glisse-toi, cours après elles! [3] Maintenant que tu en as assez, fuis hors de ce lieu, Lémure: saute le seuil! (On s'arrêtera en tournant le dos) [4] Mânes paternels, envolez-vous! (Tous ensemble) [5] O Ombre, sois-nous favorable! [6] Triomphe!'

5. Pauli (1885: 38)

'[1] He, uns, ihr Laren, helfet! [2] vom Schnee befreie die Fluren, o Marmaros! Seia, eile auf sie hin! Reichtum fülle ein, Opis! [3] Sautor, Gedeihen bringe, du Höchster! Stehe entgegen dem Wasserschwall, o Ververos! Die Semonen nehmet auf, ihr, wechselweise die gesamten! He, uns, o Marmaros, hilf!'

6. Fay (1894: vi)

'[1] Now ancestors aid us. [2] Let there be no evil famine, nor evil death to rush upon more of us (?). [3] Have thy fill fierce death, On the shore of the sea pause O Fever, [4] My enemies other where summon to another land, all of them. [5] Now let death aid us, etc.'

7. Goidanich (1902: 308)

'[1] (Deh) soccoreteci Lari; [2] nè permettere o Marte che la furia della pestilenza ne colpisca di più; [3] ti basti, o Marte, che infuri la pestilenza, basti questa febbre! [4] Se i ministri con alterna vece invocheranno tutti, (deh,) soccorrici Marte. Se i ministri voi tutti insieme con alterna vece invocheranno, (deh,) soccorrici Marte. Se i ministri tutti (voi) con alterna vece invocheranno, [5] (deh,) Marte soccorrici, (deh,) soccoreteci Lari.'¹³

8. Richter (1907: 434, mit Bezug auf Birt 1898 und Grienberger 1906)

13 '(Deh), kommt uns zuhulfe, Laren; und erlaube nicht, o Mars, dass das Rasen der Seuche noch mehr befällt; es reiche dir, o Mars, dass du die Seuche aufhetzt, es reiche dieses Fieber! Wenn die (Kult?)diener wechselweise alle anrufen werden, (deh,) komm uns zuhulfe, Mars. Wenn die (Kult?)diener, ihr alle zusammen, wechselweise anrufen werden, (deh,) komm uns zuhulfe Mars. Wenn die (Kult?)diener, (ihr) alle, wechselweise anrufen werden, (deh,) Mars, komm uns zuhulfe, (deh,) kommt uns zuhulfe, Laren.'

‘[1] Uns, Laren, helft! [2] Wolle nicht, später Mars, dass der Lenz zu den Toten gehe. [3] Sei gesättigt, wilder Mars! Quelle, spring! Stehe, Reis! [4] Die Saatgeister alle rufe herbei, Mars, an jeglichem Tage! [5] Uns, Mars, hilf!’

9. Fitzhugh (1908)

‘[1] O Lares help us! [2] And suffer not, o Marmar, flood and deluge to invade the people. [3] Rage thy full, dread Mars, bestride thy threshold, stay thy spear. [4] In turn ye shall invoke all the Semones. [5] O Marmor, help us! Triumpe!’

10. Stuhl (1909: 52)

‘[1] Uns, o Landes-Ahnen, helft! [2] Dem Nebel wehr, Weihtum-Gemeinde-Mutter! Siede, Sonne, die Frucht! Regen, schwelle den Flachs! [3] Schad-Urfale [= schädliche Gewitter und Stürme] halt’ fern, Mar! Dem Schelm-Unsale [= Viehseuche und Pest] steuer’ mit Macht! [4] Saßen-Gemeinde-Ahne! Die Almende erneu’! Wasche rein das Bittgangvolk! [5] Uns, Gemeinde-Mutter, hilf! [6] [Das Volk:] Ich zieh’ um den Bann!’

11. Reichardt (1916: 13)¹⁴

‘[1] Ach, ihr Laren, helft uns! [2] Lass nicht zu, Marmars, dass schweres Verderben der Saat noch mehr Menschen trifft! [3] Sei satt, Du grimmer Mars! Same, bleib heil! Halt an, Du Geißel! [4] Saturnus möge die Semonen insgesamt herbeirufen. [5] Ach, Mamor, hilf uns! [6] Triumpe!’

12. Zimmermann (1918: 151)

‘[1] O, helft uns, ihr Laren [2] und lass doch nicht, o Mars, Überschwemmung, Einsturz über die Völker kommen, [3] sei (einmal) Saatengott, du (sonst) so rauher Mars, spring über die Grenzmark hinüber, stelle die (Völker)geißel (fort), [4] rufe abwechselnd heran und hole herbei die Saatgenien alle. [5] Hilfe möge von dir uns kommen, o Mars! [6] *Triumpe!*’

13. Meringer (1921: 48)

‘[1] Laren, helft uns! [2] Und nicht soll Auflösung noch Zusammenbruch, o Marmar, den Heerbann befallen! [3] Werde satt! Wilder Mars, tanz den Kriegstanz an der Grenze! Steh, Feind! [4] (Denn) er (Mars) wird die wechselnden Geschlechter vereint herbeirufen. [5] Steinbeil, hilf uns! [6] Spring, spring!’

14. Stark (1938: 144)

‘[1] Uns, Laren, helft. [2] Nicht Seuche und Verderben, Mars, lass eindringen auf mehrere (lass in der Gemeinde keine Epidemie entstehen). [3] Satt sei, wilder Mars, springe auf die Schwelle, stehe dort. [4] Alle semones sollt ihr abwechselnd anrufen. [5] Hilf uns Mars. [6] triumpe.’

15. Norden (1939: *passim*)

‘[1] Ja uns, ihr Laren, helfet, [2] und nicht Seuche Schaden, Mars, lasse einlaufen in die Menge. [3] Satt sei, wilder Mars, auf die Schwelle spring, stehe an Ort und Stelle. [4] Die Semonen werdet ihr wechselweise herbeirufen, sie alle. [5] Ja uns, Mars, hilf dann. [6] *Triumpe!*’

14 *Non vidit*; die Übersetzung ist Meringer (1921: 33) entnommen.

16. Warmington (1940: 251–253; ohne Wiederholungen)

[1] Oh! Help us, ye Household Gods! [2] And let not bane and bale, O Marmar, assail more folk [*oder*: Don't let us through bane or bale join the majority.] [3] Be full satisfied, fierce Mars. Leap the threshold! Halt! Beat the ground! [4] By turns address ye all the Gods of Sowing. [5] Oh! Help us, Marmor! [6] Bound, bound, and bound again, bound and bound again!

17. García Calvo (1957: *passim*)

[1] Eh, oíd: ayudadnos, Lares. [2] No des vueltas! cae, oh Marte! Deja, déjanos correr! Llena los oídos! [3] Hártate! Lánzate, oh Marte! ¡Salta el umbral! En pie, voceador! [4] Semune, salta! [*oder*: Salta lejos del muro!] Derriba, ve! Ea, llama a tu lado (a todos los tuyos)! Arremete con todos (los enemigos)! [5] Eh! Marte, ayúdanos siempre! [6] *Triumpe!*¹⁵

18. Schilling (1981: 90; ohne Wiederholungen)¹⁶

[1] Aidez-nous, ô Lares! [2] Mars, ô Mars, ne laisse pas Dissolution, Destruction fondre sur le peuple (?). [3] Sois rassasié, sauvage Mars; saute à la frontière, prends position. [4] Vous invoquerez tour à tour les Semones, tous ensemble. [5] Aide-nous Mars, ô Mars. [6] Victoire!

4. Grundzüge der Deutungsgeschichte

Wer die oben zitierten Übertragungen nebeneinander hält, kann Olshausen (1978: 825) nicht wirklich zustimmen, wenn er in einem ansonsten sehr nützlichen Überblicksartikel zum Arvaskult feststellt, es sei “[allgemein anerkannt,] dass dieses Lied eine an die Laren, an Mars und die Saatgötter gerichtete Bitte, Unheil von den Saaten abzuwenden und ihnen gutes Gedeihen zu schenken, darstellt”. In ganz ähnlicher Weise äußert sich auch Graf (1997: 988) mit Verweis auf Scheid (1990: 616–623): der Text sei “[t]rotz der Unsicherheiten [...] in seinen Hauptlinien verständlich [...]: In je dreimal wiederholten Zeilen ruft er die Laren um Hilfe an, bittet Mars (Marmar) um Schutz vor Zerstörung und Seuche und um Wache an den Grenzen, ruft die Semones (Saatgöttinnen) herbei und endet mit fünffachem Triumphruf – Mars’ Schutz hat die Bedingungen für eine erfolgreiche Aussaat und Ernte geschaffen”.

Was hier – ob nun zu Recht oder zu Unrecht – kanonisiert wird, ist zwar durchaus eine *communis opinio*, ihr Status als solche gründet aber in erster Linie auf der *auctoritas* von Figuren wie Theodor Mommsen und Eduard Norden,¹⁷ deren rationaler Zugang sich positiv gegenüber den

15 ‘He, hört: helft uns Laren. Dreh dich nicht um! Falle, o Mars! Lass, lass uns laufen! Erfülle (uns) die Ohren! Sättige dich! Stürze dich, o Mars! Spring über die Schwelle! Auf, Schreier! Semune, spring! [*oder*: Spring weg von der Mauer!] Reiß ein, geh! Los, rufe herbei (all die Deinigen)! Dring ein auf alle (Feinde)! He! Mars, hilf uns immer! *Triumpe!*’

16 Danach ebenso Scheid (1990: 619–620) und vgl. noch Woodard (2006: 108); die Wiederholungen sind weggelassen. Hier wie auch beim englischen Text in Baldi (2002: 215) sind keine wirklich grundlegenden Abweichungen von Nordens Textverständnis erkennbar, doch unterstreicht Scheid (1990: 620) seine Zweifel an Nordens Auslegung von Vers 4.

17 Vgl. insbesondere Norden (1939: 129), der seinerseits auf Mommsen (1870) Bezug nimmt.

Deutungsexzessen anderer abhebt. An letzteren krankt etwa die Theorie von García Calvo (1957), für den ein eigentlicher Kriegstanz vorliegt, eine Ansicht, die bereits früher von Meringer (1921) vertreten worden war. Diese Darstellungen zurückzuweisen, fällt nicht schwer, wenn man etwa von Meringers phantastischer Deutung von *marmor* als 'Steinbeil', das zum Tanz geschwungen werde, liest oder beobachtet, mit welcher Großzügigkeit García Calvo selbst unproblematische Textsequenzen in eine wirre Reihung ungestümer Imperative verwandelt. Und doch droht dabei die eine oder andere durchaus beachtenswerte Bemerkung vergessen zu gehen, die diese Forscher gegen den Mainstream vorgebracht haben. So fragt Meringer (1921: 49) treffend, ob es möglich sei, "dass man im Augenblick, in dem man Mars zum Schutz anruft, ihn zur Mäßigung auffordert und dadurch das *fere* zu einer Beleidigung oder zu einem Schimpf machte", und García Calvo (1957: 401) betont ebenso einleuchtend, der abschließende Triumphruf passe eigentlich nur in einen kriegerischen Kontext. Hierüber einfach hinwegzusehen oder gar zu einer Hilfskonstruktion zu greifen, wonach das wiederholte *triumpe* am Schluss ein inorganischer (und letztlich nicht begründbarer) späterer Zusatz bzw. ein allgemeiner "sakraler Ruf" sei, ist nicht minder fragwürdig, als es willkürliche Texteingriffe sind.¹⁸

Bedeutsam sind die Deutungen von Meringer und García Calvo aber auch in forschungsgeschichtlicher Hinsicht. Mit ihnen eng verknüpft ist die alte Kontroverse darüber, was für ein Gott der angesprochene Mars sei. Während Meringer und García Calvo offensichtlich Mars' unbestritten kriegerischen Aspekt betonen, hatte das Pendel zuvor bisweilen in die andere Richtung ausgeschlagen, und die oben genannte *communis opinio* war vielmehr dergestalt modifiziert worden, dass man aus dem Mars des *carmen Arvale* so etwas wie eine Fruchtbarkeitsgottheit machen wollen. In diesem Sinne befand Birt (1898: 155, 161) nicht nur, "dass das Arvallied sicher auf den Haus- und Ackersegen Bezug hatte", sondern auch, dass "Mars als Frühlingsgott die vornehmlich angerufene Gottheit ist"; "[w]ie sehr aber Mars in Wirklichkeit Frühlingsgott und Gott des Wachstums war, braucht nicht weiter belegt zu werden". Gegen diese damals populäre Sicht der Dinge¹⁹ wandte sich zwar dezidiert bereits Wissowa (1912: 143), gerade im Zusammenhang mit dem Arvallied taucht sie aber auch später nicht selten wieder auf: so bei Zimmermann (1918: 152), der hinter *satur* von V. 3 einen Mars

18 Für die erste 'Lösung' s. Jordan (1879: 260), Pauli (1885: 37-38) und Goidanich (1902: 304) ("l'esclamazione non ha nulla che fare col contesto del Carmen; essa si ricollega unicamente colla *tripodatio*"), für die zweite Marini (1795: 2.605) und Norden (1939: 228) (mit Verweis auf griechische 'Parallelen' wie ἡ παύωσιν bzw. Richter (1907: 433-440) (nach der *triumpe* hier einfach 'spring!' bedeute: vgl. Anm. 115). Gezwungen wirkt auch die Erklärung von Durante (1951: 142-143), wonach die Übertragung des Triumphrufs ins vorliegende Ritual mit dessen ursprünglich einfach apotropäischen Funktion zu begründen sei.

19 Vgl. den Forschungsüberblick bei Scholz (1970: 9-17), der schließlich im Kriegsgott Mars ebenfalls bloß die Einengung einer zunächst viel weiteren Gestalt sehen möchte. Für Bergk (1856: 143-145) war Mars sogar schlicht ein "Licht- und Sonnengott", der im Arvallied zur Abwehr der Sommerhitze angerufen werde (wogegen nach Corssen 1846: 90-91, 95-98 die Hitze geradezu erbeten worden wäre); diese Idee greift später nur Mentz (1952: 221-222) auf.

Sator “als Frühlingsgott, als Begünstiger der Saat” vermutet, bei Ferri (1955: 97), der den im *carmen* angeredeten “Marmar protettore dei prodotti agricoli” zumindest chronologisch vom späteren “Mavors-Mars dio della guerra” trennen möchte, wenngleich die zwei in der weiteren Überlieferung vermischt worden seien, bei Considine (1992: 220), der glaubt, in V. 2 werde Mars gebeten, die Schafe zu befruchten (*imple ovis*, wörtlich ‘fülle die Schafe’), und zuletzt bei Woodard (2006: 232–235, 264–265), der zwar zugesteht, dass “Mars, at least in some ‘original’ sense, was not an agrarian deity”, dann aber doch meint, er sei mehr als nur “the guardian deity who keeps a vigilant watch, allowing agricultural gods to accomplish their tasks unimpeded by threatening powers”, und somit sehr wohl in einem tieferen Sinne “a god facilitating the growth of field crops”.²⁰ Hiermit richtet sich Woodard direkt gegen die im wesentlichen auf der Linie von Wissowa bzw. (allein fürs Arvallied) von (Mommsen-)Norden liegende Auffassung von Dumézil (1966: 208–245), der betont hatte, wie dürftig die Argumente zugunsten eines agrarischen Mars sind. Abgesehen vom Arvallied selbst, das ja ohnehin zunächst mehr *explanandum* als *explanans* sein sollte, hatte sich diese Theorie vor allem auf das berühmte Mars-Gebet gestützt, das in Catos *De agricultura* als Bestandteil der *lustratio agri* zitiert wird.²¹ Nachdem die Anweisung erfolgt ist, das Suovitaurlia-Opfer um das zu reinigende Land herumzuführen, solle Mars nämlich mit folgenden Worten angesprochen werden (Cat. Agr. 141):

“Mars pater, te precor quaesoque, uti sies volens propitius mihi domo familiaeque nostrae, quouis rei ergo agrum terram fundumque meum suovitaurlia circumagi iussi, uti tu morbos visos invisosque, viduertatem vastitudinemque, calamitates intemperiasque prohibessis defendas averruncesque; utique tu fruges frumenta vineta virgultaque grandire beneque evenire siris, pastores pecuaque salva servassis duisque bonam salutem valetudinemque mihi domo familiaeque nostrae; harumce rerum ergo fundi terrae agrique mei lustrandi lustrique faciendi ergo, sicuti dixi, macte hisce suovitaurlibus lactentibus immolandis esto; Mars pater, eiusdem rei ergo macte hisce suovitaurlibus lactentibus esto.”

“Vater Mars, dich bitte und ersuche ich, dass du mir, meinem Haus und unserer Familie bereitwillig gnädig seist, weshalb ich angeordnet habe, die Suovitaurlia um meinen Acker, meinen Boden und mein Landgut zu führen, auf dass du sichtbare und unsichtbare Krankheiten, Verknappung und Verwilderung, Unheil und Unwetter fernhältst, abwehrst und abwendest; und dass du

20 Vgl. außerdem Bickel (1921: 41–42, 73–89) (“im Naturprozess Verderber und damit Schutzgott der Vegetation”), Aly (1936), Bernardini (1955: 81) im Anschluss an Ferri, sowie Morano (1987: 642) mit derselben Deutung von *satur* wie bei Zimmermann (ohne Erwähnung desselben). Ebenfalls für *satur* = *sator* spricht sich Paladino (1988: 203) aus, für sie ist das aber bloß ein Synonym zu *pater*. Im Kontrast zu all diesen Interpreten meint Chirassi (1968: 238–239), Mars’ “rapporto con l’agricoltura, la fertilità agraria” sei aus dem *carmen Arvale* heraus zwar nicht erweisbar, aber “lo si ricava abbastanza chiaramente dal rituale”; dabei ist überhaupt nicht klar, inwiefern Mars Adressat auch der weiteren Ritualhandlungen ist.

21 Dazu kommt bei Rose (1958) eine missliche Deutung des *October equus*-Rituals, dessen Bezug zum kriegerischen Mars kaum eindeutiger sein könnte (Dumézil 1966: 215–229; vgl. auch Latte 1960: 119–121).

Feldfrüchte, Korn, Weinstöcke und Sträucher groß werden und gut herauskommen lässt, Hirten und Herden heil hältst und mir, meinem Haus und unserer Familie gute Gesundheit und Wohlergehen zugestehst; aufgrund dieser Dinge, aufgrund der Entsühnung und des Sühnvorgangs für mein Landgut, meinen Boden und meinen Acker, so wie ich gesagt habe, sei geehrt mit der Opferung dieser milchenden Suovitaurlia; Vater Mars, aufgrund derselben Sache sei geehrt mit diesen milchenden Suovitaurlia.”

Wie Dumézil (1966: 232–235) hervorhebt, wird die Fruchtbarkeit von Land und Vieh durch Mars nur *ermöglicht*, aber nicht *gespendet*. Im ersten Teil des Gebets werden die unerwünschten Erscheinungen genannt, die es *abzuwehren* gilt (*prohibere, defendere, averrunicare*), im zweiten Teil dann der Effekt, der daraus resultiert. Wesentlich ist, dass auch dann nur von *sinere (siris)* die Rede ist (also nicht: *utique tu fruges [...] grandire beneque evenire facias/faxis*), ebenso wie im folgenden *salva servassis* und *duis bonam salutem* nur die im Idealfall kein Eingreifen erfordernde Bewahrung des *status quo* und Zulassung des natürlichen Laufs der Dinge steckt.²² Wenn dem aber im catonischen Lustrationsgebet so ist, so liegt die Beweislast bei denjenigen, die aus dem Mars des Arvallieds etwas anderes als den Kriegsgott machen wollen, ob dieser nun ebenfalls defensiv (mit Norden oder Dumézil) oder doch eher aggressiv (mit Meringer und García Calvo) agieren mag.

Der Vergleich mit dem catonischen Gebet darf aber auch nicht überstrapaziert werden. Als äußerst populär hat sich die – entgegen der klugen Zurückhaltung von Marini (1795: 1.xxix–xxx) – unter anderem von Mommsen (1863: 10), Henzen (1874: 46–48) und Wissowa (1896: 1478–1479) vertretene Ansicht erwiesen, zumindest Teile der Arvalzeremonie seien gleichzusetzen mit einer von Strabo (5.3.2) erwähnten θυσία Ἀμβαρουία und als solche nichts anderes als das Überbleibsel einer offiziellen, ursprünglich den ganzen *ager Romanus* umfängenden Flurumgehung (*Ambarvalia*) in Entsprechung zur privaten *lustratio agri*, von der Cato handelt. Dafür spreche insbesondere (a) der Vermerk bei Paul. Fest. p. 5 L., dass die Opfertiere der *Ambarvalia (ambaruales hostiae) pro arvis a duobus fratribus sacrificabantur* ‘zugunsten der Fluren von zwei Brüdern geopfert wurden’ (wobei *duobus* zu *duodecim* zu ändern sei, so dass sich ein eindeutiger Bezug auf die *fratres Arvales* ergebe, die als einzige Priesterschaft die Bezeichnung *fratres* trugen) und (b) die Lokalisierung von Strabos Opfer an einem Ort Φῆστοι zwischen dem fünften und sechsten Meilenstein von Rom: diese Distanzangabe “trifft auf die Lage des Haines der *dea Dia* auf dem rechten Tiberufer an der *via Campana* zu”, denn “in den acta der Jahre 224 [...] und 240 [...] findet sich für den Ort des Arvalenheiligums die Angabe *in luco deae Diae via Campana apud lap(idem) V*” (Norden 1939: 163). Wenn aber zugleich die bäuerlichen

22 Dass – mit Dumézil (1966: 234–235) – *dare (duis)* im vorliegenden Gebetszusammenhang (wie oft: vgl. *ThLL* V/1: 1672–1674) eher ‘zugestehen’ als als ‘(aktiv) schaffen’ bedeuten muss, ergibt sich eigentlich von selbst: selbst ein agrarischer Mars der Fruchtbarkeit wäre ja noch lange kein Gott der Gesundheit (*salus, valetudo*), und es gibt auch keinerlei Hinweis darauf, dass das Gebet beim Betenden noch *fehlendes* Wohlergehen voraussetzt. Im übrigen ist für die Wortwahl natürlich auch der Wunsch nach Alliteration (altlat. *duis duonam* wie *salva servassis*) ausschlaggebend.

Lustrationen im Mai erfolgten, wie aus den Bauernkalendern hervorgeht (*CIL* I², p. 280: *segetes lustrantur*), so darf man Entsprechendes vielleicht auch für das offizielle Opfer vermuten, so dass (c) auch der Zeitpunkt zum Dea-Dia-Fest stimmen würde. All das leuchtet ein, bleibt aber unsicher, zumal Strabo sein Opfer ausdrücklich den ἱερομνήμονες zuschreibt, womit er wohl die *pontifices* meint, und ferner notiert, dasselbe Opfer werde am gleichen Tag an verschiedenen Orten durchgeführt.²³

Wesentlicher als solche Zweifel ist aber dies: selbst wenn wir im Arvalfest einen Rest von *Ambarvalia* finden wollten, so hieße das noch lange nicht, dass ein im Rahmen dieser Feier (auch) an Mars gerichtetes *carmen* zwangsläufig in seinem Inhalt und Anliegen mit dem Mars-Gebet bei Cato übereinstimmen sollte. Ungeachtet aller Einzelfragen der Interpretation spricht dagegen von vornherein zweierlei. Erstens nämlich wird das *carmen*, wie schon beschrieben, unter sorgfältigem Ausschluss jeglicher Öffentlichkeit hinter den geschlossenen Türen des Tempels rezitiert. Für eine Art Feldsegen ist das geradezu absurd, wie Jordan (1879: 201) bemerkt: "Dass diese im Penetrale vollzogene Handlung einen Widerspruch in sich selbst trägt, liegt, sollte ich meinen, auf der Hand: ein zweifellos uraltes Lied, welches, wie das Herumreichen der grünen Aehren im Mai beweist, dem Mars als dem Flurbeschützer und Flurschädiger zugleich gewidmet ist, kann doch unmöglich in jener nicht bloß tempellosen, sondern auch allen Naturkultus in freier Natur vollziehenden Zeit im Tempel gesungen und tripodiert worden sein! Mag nun die Ceremonie sich rings um die Flurgrenze wiederholt haben oder nicht, es bleibt widersinnig anzunehmen, dass sie ursprünglich unter Dach und Fach vollzogen worden ist". Jordan selbst glaubt daher an eine neuernde Umgestaltung eines älteren Umgangsritus, bleibt aber die Antwort darauf schuldig, welchen Sinn eine solche Neuerung gehabt haben sollte. Alle anderen Handlungen einschließlich sämtlicher Opfer und Libationen sind – oder bleiben – ja frei zugänglich und sichtbar.

Zweitens fällt auf, wie sehr das *carmen Arvale* in Form und Darbietung mit dem catonischen Lustrationsgebet kontrastiert.²⁴ Das letztere tritt uns als zwar stilistisch und rhythmisch ausgefeilte, zugleich aber ausladende und gemächliche Prosa entgegen; Redundanzen scheinen geradezu gesucht zu werden, um jegliches Missverständnis auszuschließen. Ein Tanz ließe sich hierzu etwa so gut aufführen wie zu einem juristischen Vertragstext. Dagegen ist das *carmen Arvale* eben ein *carmen*, und zwar unabhängig davon, ob es (wie es zumindest den Anschein hat) in metrisch gebundenen, wohl saturnischen Versen gehalten ist.²⁵ Nur dank den wörtlichen Wiederholungen

23 Für Kritik in diesem Sinn s. nach Kilgour (1938) besonders Alföldi (1963: 296–299), Chirassi (1968: 198–200), Scheid (1990: 26–35, 98–100, 442–451) und Woodard (2006: 130–140), die vor allem die Bedeutsamkeit von (b) in Frage stellen, da entsprechende Lokalisierungen auch für verschiedene andere Kulte belegt sind. Scheid (1990: 99 n. 13, 446 n. 11, 447 n. 12) bietet eine lange Liste von Gegnern und Befürwortern der Gleichsetzungsthese.

24 Vgl. schon Pauli (1885: 21–22) und Goidanich (1902: 316–318); auch Jordan (1879: 203) gestand dies ein.

25 Die Frage der Metrizität des *carmen Arvale* wird wohl solange umstritten bleiben, wie das letzte Wort zu den Versifikationsregeln des Saturniers noch nicht gesprochen ist. Sogar die

sticht die bescheidene Länge nicht sofort ins Auge, und wenn es einen Punkt gibt, in dem sich alle Interpreten einig sind, so ist es der, dass wir es mit knappen Einzelkola zu tun haben. Zugleich wissen wir ja aus den Akten, dass zur Rezitation ein *tripudium* mit hochgeschürzter Kleidung (*succincti*) getanzt wurde, kaum als "Aufmarsch und spätere verfeinerte Form eines ursprünglichen Ackerbegangs",²⁶ sondern eher vergleichbar mit den Tänzen der Salierpriester im Dienste des kriegerischen Mars Gradivus, denen Numa laut Livius (1.20.4) verordnet hatte, durch die Stadt zu ziehen und dabei ihre *carmina* begleitet von *tripudia* mit feierlichen Sprüngen vorzutragen (vgl. §10). Wer bedenkt, dass der Begriff *tripudium* auch sonst öfter mit militärischer Konnotation erscheint (vgl. Liv. 25.17.5, 38.17.4, Curt. 7.10.4, Tac. *Hist.* 5.17), versteht somit gut, weshalb García Calvo (1957: 389–391) in seiner Deutung gerade die Performance besonders hervorgehoben hat.²⁷

Aufgrund des eben erwähnten Parallelismus den Gesang der *fratres Arvales* dann gleich zu einem Doppel des Saliergesangs zu machen und die zwölf Arvalen als dritte Gruppe von *Salii* (neben den zwölf *Salii Collini* und den zwölf *Salii Palatini*) zu identifizieren, deren Assoziation mit jeglichem

Behauptung "[t]hat it is of Saturnian type is agreed by all" (Considine 1992: 223–224 n. 4) trifft nicht mehr ganz zu, hält doch Kruschwitz (2002: 215) bloß "künstlerische, rhythmisierte Prosa" für wahrscheinlicher, da dies bei anderen *carmina* auch der Fall sei und unbestreitbare Saturnier sonst nicht im religiös-sakralen Kontext aufträten. Von einem "versus incertus, saturnio dissimilis" geht Blänsdorf (2011: 11) aus, während andere eine Art Proto-Saturnier ansetzen (Pauli 1885: 75–83, Norden 1939: 229–233, Courtney 1995: 201; vgl. auch García Calvo 1957: 406–412 sowie, wenn ich ihn richtig verstehe, Tanner 1961). Dass es sich wenigstens in V. 2–4 um eigentliche Saturnier handelt, wird dagegen vertreten von (z.B.) Klausen (1836: 22), Havet (1880), Edon (1882: 317–318), Bücheler (1895: 2), Birt (1898: 155–156), Thulin (1906: 40–41), Mentz (1952: 209), Ferri (1955: 93–94) (außer V. 4), Degrassi (1965: 9) oder Radke (1981: 109) und (1995: 135–137), die sich teilweise auf Leo (1905) berufen. In der jüngsten Monographie zum Saturnier, Mercado (2012), wird das *carmen Arvale* aus methodischen Gründen nicht berücksichtigt, aber wer die von de Melo (2014: 79) aufgestellten Saturnier-Regeln annimmt, die gezielt restriktiver sind als diejenigen Mercados, kann die zentralen Teile des *carmen* jedenfalls als saturnisch akzeptieren.

26 So Grienberger (1906: 142; vgl. 166–167), im Bestreben, den Ambarval-Nexus zu untermauern.

27 Vgl. schon Fitzhugh (1909: 64) ("magical glorification of the sacred spear-symbol and tripod-ritual of Mars"). In den umbrischen *Tabulae Iguvinae* erfolgt eine *tripodatio* in kultischen Kontexten, die inhaltlich insofern denjenigen des *carmen Arvale* ähneln, als ebenso um den schützenden Erhalt einer Gemeinschaft gebeten wird, nicht hingegen z.B. um Wachstum und Fruchtbarkeit als solche (*TI VIb* 16, 36 (Lustration der Stadt), *VIIa* 23, 36 (Lustration des Heers); außerdem *TI IIa* 24, 25, 31, 38 (Zeremonie für den Gott Hondos, dessen Name wohl mit dem Imp. *hondu* 'soll niederschlagen (?)' zusammenhängt; vgl. Untermann 2000: 330–331, s.vv. *honde, hondu*), *IIb* 18 (für Iuppiter Sancius)). – Dass sich *descidentes* in *carmen descidentes* auf den Tanz bezieht und nicht (nur) auf die Rezitation bzw. 'Deklamation' ("das Lied abscondierend", Norden 1939: 113 n. 2), vermuten Henzen (1874: 33) und Cocchia (1917: 5–6) unter Hinweis auf die Beschreibung des Saliertanzes bei Hor. *Od.* 4.1.28 (*pede ter quatit humum* 'sie werden mit dem Fuß dreimal auf den Boden stampfen'). Diese Frage ist unabhängig davon, ob man *descidentes* als Vulgarismus für *descendentas* zu *scandere* ansieht (Christ 1879: 54, Grienberger 1906: 148, Norden 1939: 113 n. 2) oder eine Gleichung *descidentes* = *discidentes* = griech. *κατασχιζοντες* ansetzt (Henzen 1874: 33; vgl. Ferri 1954: 390); nur die "Annahme eines Schreibfehlers für *d'ic'entes*" (Kruschwitz 2002: 213 n. 1021) spräche definitiv dagegen.

Feldkult sekundär sei (García Calvo 1957: 403–406), ist natürlich nicht angängig, solange der Text selbst dazu nicht ausreichend Hand bietet. Mindestens so schlüssig ließe sich mit Goidanich (1902: bes. 308, 316–317) argumentieren, die im Vergleich mit dem Cato-Gebet so auffällige ‘Aufgeregtheit’ des Lieds müsse dadurch begründet sein, dass “le due preghiere sono state concepite in momenti psicologici essenzialmente diversi”. Das *carmen* sei nämlich “una preghiera rivolta dai *Fratres Arvales* ai Lari e a Marte per invocare il loro divino soccorso contro la furia di una pestilenza” – und zwar ursprünglich *eine* konkrete Pest, nur dass man das Ritual später jährlich wiederholt hätte.²⁸ Aber auch dies setzt offenkundig ein ganz spezifisches Textverständnis voraus, dem es wiederum in vielen Einzelheiten an Plausibilität gebricht.²⁹ Ein in sich stimmiges Gesamtbild zu bieten, das hinreichend Acht gibt auf die verschiedenen bis hierher besprochenen allgemeinen Punkte – den historisch eindeutig ‘martialischen’ Grundcharakter des zentral angesprochenen Gottes sowie Vortragsart (*tripudium*, Triumph-Ruf) und Vortragsort (geschlossener Tempel) des *carmen* nicht weniger als seinen Sitz im Rahmen einer wohl irgendwie agrarisch ausgerichteten Zeremonie –, enthebt ja nicht der Aufgabe, auch den Details gerecht zu werden. Und der Grund dafür, dass Nordens Ausführungen nach wie vor als maßgeblich gelten,³⁰ ist sicherlich, dass gerade sie diesem Ideal einer makroskopisch *und* mikroskopisch einleuchtenden Behandlung des Themas am nächsten gekommen sind.

5. Zur ‘klassischen’ Deutung durch Eduard Norden

Wer sich freilich etwas näher mit Nordens Theorie befasst, wird rasch feststellen, dass auch darin nicht alles befriedigt. So bezeichnet beispielsweise Scheid (1990: 620) Nordens Interpretation zwar als “dans l’ensemble solide et raisonnable”, meldet aber Bedenken an gegenüber Nordens Ausführungen zu V. 4. Wie noch zu erörtern sein wird, war dieser Vers für Norden (1939: 177–

28 Ähnlich schon Bergk (1856: 143) (“Gebet um Abwendung des Fiebers”, das sich allerdings jeden Sommer einzustellen drohe) und Fay (1894) (“totemic charm against fever”) sowie später Cocchia (1917: 4) (“scongiuro rituale a cui si ricorreva in occasione di guerre o pestilenze”), Bickel (1940: 30) (“Einer bestimmten Situation angepasst, macht das *carmen* nicht den Anspruch, das einzige gewesen zu sein, das die Arvalen gesungen haben, noch gar das allgemeine Heil des Staates oder den Schutz des römischen Volkes vor Seuchen insgesamt bedacht zu haben”) und Bernardini (1955: 79).

29 Zu erwähnen ist hier nicht so sehr die von vielen erwogene Auffassung des in jedem Fall schwierigen *INPLEORIS* als *in plures* = ‘gegen noch mehr Leute/Opfer [sc. als schon heimgesucht worden sind]’ (Bergk 1856: 142, Mommsen 1863: 10, Fay 1894: vi, Goidanich 1902: 276, Reichardt 1916: 13, Pisani 1950: 3, Bernardini 1955: 80; sinngemäß ähnlich Grienberger 1906: 158, Favini 2007: 23), sondern insbesondere die für Goidanichs Auslegung zentrale Lesung von V. 3 als *satur fu<as fu>rere, Mars, limen sat ista berber*, worin *limen* ein verlorenes Äquivalent zu Gr. λοιμός ‘Pest’ und als solches direktes Objekt zu einem Verbum *furere* ‘rasen machen’ sei, das Ganze gefolgt von einem syntaktisch holpernden Nominalsatz mit Subjekt *ista berber* = *ista febris* ‘dieses Fieber’ sowie Prädikat *sat* [sc. *fuat*] (Goidanich 1902: 279–283). Die Vermutung, hinter *berber* stehe ein verstümmeltes *febris*, findet sich schon bei Fay (1894: vii).

30 Vgl. außer den schon am Anfang von §4 zitierten Autoren z.B. noch Courtney (1995: 199), Favini (2007: 9–16).

203) eine Selbstaufforderung des rezitierenden Chors der Arvalpriester, die Semonen herbeizurufen. Dagegen möchte Scheid – nach anderen – lieber an eine irrtümlich in den Text eingedrungene ‘Regieanweisung’ glauben (vgl. §9, zu Vers 4). Bei Norden ist indessen ausgerechnet der genannte Vers ein zentraler Pfeiler für den Schluss, das *carmen Arvale* sei ein *carmen graecanicum*: “das Lied ist nach griechischem Vorbild geformt, wahrt aber römische Art” (Norden 1939: 277). Konkret bedeutet dies, dass die altrömische religiöse Vorstellungswelt hier in ein Kultlied nach griechischem Vorbild eingeflossen sei – das zeigten strukturell-stilistische Eigenschaften wie die Triplikation der Verse, die an die epigraphisch bezeugte Triplikation eines auch inhaltlich vergleichbaren Hymnos für Apollon Apotropaios aus Erythrai (*Collectanea Alexandrina*, p. 140 Powell) erinnere,³¹ das Vorhandensein eines Ephymnions (*triumpe* ~ griech. ἡ παιών, u.a. auch in dem eben genannten Hymnos) oder dann *e negativo* die geringe Zahl von Alliterationen, wie sie doch in anderen altlateinischen Texten häufig sind (Norden 1939: 233–244).³² All das ist tatsächlich beachtlich, mehr noch, als es im knappen Referat scheinen mag, aber es täuscht trotzdem über eine entscheidende Tatsache hinweg: alle griechischen Hymnen, die Norden zum Vergleich heranzieht – also nicht nur diejenigen aus dem Drama, deren Vergleichbarkeit *a priori* bezweifelt werden kann –, sind anders gestaltet.³³ Ihr Kern besteht nicht bloß aus einer knappen Reihung von Aufforderungen an eine Gottheit, sondern sie gehen stets in poetisch ausgestalteter Weise auf das Wesen der Adressaten sowie bisweilen auf die Modalitäten der Darbietung ein. Beides ließe sich vom Arvallied selbst dann nicht behaupten, wenn man Nordens schon in morphologischer Hinsicht fragwürdiger Interpretation von V. 4 folgte (vgl. §9) und ihm zugestünde, dass Selbstanreden eines Chors auch in der 2. Person Futur möglich gewesen sein mögen, obschon sie sonst nur im Imperativ oder einer adhortativ-futurischen Form der 1. Person belegbar sind. Wenn aber solche Vorbehalte schon beim Gesamtbild angebracht sind, so scheint auch diesbezüglich eine Neu beurteilung gefordert, und wir dürfen keineswegs *von vornherein* davon ausgehen, Norden werde in den großen Zügen schon richtig gelegen haben. Und um soviel bereits vorwegzunehmen: auf den folgenden Seiten soll es auch darum gehen zu zeigen, dass Norden und

31 Allerdings ist es gut möglich, dass sich das einleitende παιωνίζεῖν πρῶτον περὶ τὸν βωμὸν τοῦ Ἀπόλλωνος τόνδε τὸν παιῶνα ἑστρίς ‘als erstes ist folgender Paian rings um den Altar des Apollon dreimal vorzutragen’ allein auf den in der Inschrift tatsächlich dreimal wiederholten Anfangsruf ἡ παιών, ὦ, ἡ παιών bezieht, nicht aber auf den folgenden zentralen Teil des Hymnos.

32 Gar so selten, wie auch Piva (1993: 84) behauptet, sind Alliterationen allerdings gemessen an der Kürze des Textes nicht. Nur die Verse 2–4 boten dafür überhaupt Gelegenheit, und diese enthalten bei aller beschränkenden Knappheit immerhin drei Beispiele (*fū – fere, sali – sta, alter – advocarit* (vgl. §9)).

33 Der erwähnte Apollon-Hymnos aus Erythrai ist zwar reichlich fragmentarisch auf uns gekommen, aber nicht fragmentarisch genug, um dies zu verdecken: wenn er mit 18 Versen auch etwas kürzer ist als der Paian, der ihm auf derselben Inschrift folgt (*Collectanea Alexandrina*, p. 136 Powell), so weisen ihn doch Fetzen wie ...[χ]ρυσηλάκατ[ο...], ...εὐκόκρου τε..., ...δέ σε Ἴνραι τε..., ...ἀότικα χερ[σίν...] etc. als ebenso literarisch gestaltet aus. Für frühe Zweifel an Nordens gräzisierung Lesart vgl. Bickel (1940: 35), Dornseiff (1940: 228–230) und Pighi (1941: 160–161).

nach ihm Dumézil zwar recht hatten, wenn sie im Mars des *carmen Arvale* allein eine kriegerisch-wilde, aber als solche auch potentiell hilfreiche Gottheit sahen, dass der Sitz im Leben des Lieds aber ein vollkommen anderer war als der des catonischen Lustrationsgebets und dass hier somit entgegen der *communis opinio* (§4) keine "an die Laren, an Mars und die Saatgötter gerichtete Bitte, Unheil von den Saaten abzuwenden und ihnen gutes Gedeihen zu schenken" vorliegt.

6. Vorbemerkungen zu einer Neubeurteilung I: Das *carmen Arvale* als Kopie

Bei aller Unvoreingenommenheit empfiehlt es sich aus praktischen Gründen dennoch, der Auseinandersetzung mit dem 'Klassiker' Norden im weiteren mehr Platz einzuräumen als derjenigen mit seinen Konkurrenten. Jede bisher vorgebrachte Meinung zu jeder Stelle des Lieds zu besprechen und, wo angebracht, zu widerlegen, würde viel zu weit führen. Um aber trotzdem eine enzyklopädische Orientierung wenigstens im Ansatz zu ermöglichen, wird unten (§9) zu jedem Vers ein umfangreicher Apparat bisheriger Interpretationen bereitgestellt. In Kombination mit den bereits zitierten Übersetzungen (§3) mag dieser als impliziter Nachweis dafür dienen, dass weitere Lesungs- und Deutungsvorschläge, die weder im Haupttext noch in den Fußnoten zur Sprache kommen, den besprochenen Ansichten tatsächlich kaum ernsthaft vorgezogen werden können.³⁴

Bevor wir uns den Einzelversen zuwenden können, sind aber noch einige grundsätzliche Bemerkungen zur Genese der uns vorliegenden epigraphischen Fassung des *carmen Arvale* vorzuschicken. So muss als erstes hervorgehoben werden, mit welcher Nachlässigkeit nicht nur das *carmen* selbst, sondern auch der das *carmen* umgebende Text in den Stein gehauen ist.³⁵ Von undeutlich geschriebenen Buchstaben einmal abgesehen, sind eigentliche Schreibfehler ungewöhnlich häufig. Diese folgen aber zumeist einer gewissen 'Logik'. Wie zuerst Edon (1882: 293–324) gesehen hat, sind sie im allgemeinen erklärbar als Verlesungen eines Kopisten, der eine in (sogenannt 'älterer') Kursivschrift notierte Vorlage vor sich hatte.³⁶ So steht beispielsweise in der Passage zum ersten Tag des Dea-Dia-Fests *traetextati* statt *praetextati*, *cathedius* statt *cathedris*, *tost epulap* statt *post epulas*, und in derjenigen zum zweiten Tag *luniap* statt *Iunias*, *extn* statt *exta*, *cacerunt* statt *caverunt*. In römischer Kursivschrift aber können sich P und T (*traetextati*,

34 Absolute Vollständigkeit ist freilich kaum zu erzielen. Ebenso umfassend wie unübersichtlich ist die Behandlung älterer Literatur im ersten Band von Nacinovich (1933/34), während die von Paladino (1988: 198–201), Kruschwitz (2002: 215–220) sowie Favini (2007) gebotenen Überblicke sehr selektiv sind.

35 Vgl. etwa Jordan (1879: 190–194), Bréal (1881: 375), Birt (1898: 153), Gordon (1951: 88) und (1965: 42) ("Throughout the inscription not only are E and F, I and L confused by the cutter or at least easily confusable in reading, but most of the letters appear in more than one form and are often confusable with others"), Kruschwitz (2002: 212).

36 S. weiter Edon (1884: 23–103), Pauli (1885: 18–19), Goidanich (1902: 275–276), Grienberger (1906: 154–155, 160, 163), Gordon (1951: 88) und (1965: 42). Eine praktische Übersicht über entsprechende Buchstabenformen zeigt etwa Thompson (1912: 335) (= Abb. 1), eine detaillierte Beschreibung bieten Bowman und Thomas (1983: 60–67).

tost), IV und RI (*cathedius*), N und A (*extn*) und sogar P und S (*epulap, luniap*) sowie C und V (*caverunt*) tatsächlich ähnlich sehen. Der einzige Grund dafür, dass wir es auf offiziellen Inschriften nicht viel öfter mit Pannen wie diesen zu tun haben, ist wohl, dass andere römische Steinmetze beim Kopieren in der Regel etwas weniger mechanisch genau das abschrieben, was die Vorlage zu bieten schien. Wenn die Situation aber eben in unserem Fall schon dort so ist, wo ein einfach verständlicher zeitgenössischer Text einzumeißeln war, so ist von vornherein davon auszugehen, dass die Übertragung des *carmen* aus einer handschriftlichen Vorlage noch mehr Schwierigkeiten bereitete.

Umgekehrt wäre es freilich auch fragwürdig, fürs *carmen* im Gegensatz zum übrigen Aktentext eine komplette Entstellung der Vorlage anzunehmen.³⁷ Von der Überlieferung abweichende Ausgangsformen sollten vielmehr nur innerhalb eines engen Rahmens angesetzt werden – nämlich insbesondere dann, wenn

- (a) die Divergenz wie im sonstigen Text leicht aufgrund einer durch die Kursive bedingten Buchstabenverwechslung erklärbar ist und/oder
- (b) angenommen werden darf, dass die eigentlich intendierte Form für den Steinmetzen nicht ‘automatisch’ verständlich war.

Dieser Fehlertypologie gehorchen in der Tat sämtliche Stellen, an denen Abweichungen zwischen den dreifach wiederholten Versen vorliegen:

- Die einmalige Weglassung des schließenden R von MARMAR in V. 2 ist damit entschuldbar, dass *Marmar* kein geläufiges Theonym war (= (b)).
- Die Schreibung ...PLEORES (mit unsauberem D/P-) statt ...PLEORIS in V. 2 illustriert die kursivschriftliche Ähnlichkeit von E und I (die sich im wesentlichen dadurch unterscheiden, dass ein E noch eine zusätzliche mehr oder weniger vertikale Hasta besitzt) (= (a)). Anders als CVRREREIN, das leicht als *currere in* verständlich war, war die folgende Buchstabensequenz zwar schwer deutbar, ein Akkusativ Plural jedoch zu erwarten – und somit auch die im 3. Jh. reguläre Endung *-es* (= (b)).
- Die Tatsache, dass ein leichtes Verrutschen des obliquen Mittelstrichs von N nach links in der Kursive aus IN rasch ER werden lässt, erklärt das Vorkommen von SERSIN (bzw. unsauber SERSLN) anstelle von SINSIN in der dritten Version von V. 2 (= (a)). Dass weder *sersin* noch *sinsin* Sinn ergeben, steht dabei auf einem anderen Blatt und lässt ein weiteres Missgeschick vermuten, bei dem auch (b) im Spiel gewesen sein dürfte (vgl. §9).
- Irrtümliches FVRERE (bzw. unsauber EVRERE) statt FVFERE in V. 3 liegt daran, dass sich nicht nur kursives F und E, sondern auch F und R oft nur geringfügig unterscheiden (insofern als der oblique Abstrich von R meist etwas länger ausfällt und an die vertikale Hasta anschließt) (= (a)). Da eine Form

37 So richtig Birt (1898: 154) und Norden (1939: 117); zu welchen Auswüchsen man sonst verleitet werden kann, zeigen beispielhaft die Publikationen von Edon (1882: 293–324) und (1884), bei dem aus dem *carmen* ein Lied zur Beschwörung der Lemuren wird. Dass der religiöse Charakter des Textes besonderen Schutz vor ungenauer Überlieferung geboten hätte (so Goidanich 1902: 272, Nacinovich 1933/34: 1.10), lässt sich nicht mit Sicherheit sagen.

- fu* im 3. Jh. n. Chr. nicht mehr existierte, ein Infinitiv *furere* hingegen schon, war das Fehlerpotenzial groß (= (b)).
- Simple Verschreiber liegen vor bei SAHSIA (bzw. unsauber SNHSIA) statt SALISTA in der dritten Fassung von V. 3: kursives L und I sind leicht verwechselbar (vgl. z.B. *porcillar(es)* statt *porciliar(es)* im Abschnitt vor dem *carmen*), und wenn die horizontale Hasta des T nahtlos an den horizontal beginnenden Abstrich eines folgenden A anschließt, so wird auch aus TA irriges IA (= (a)). Dazu kommt, dass für sich genommen zwar *sali* und *sta* erkennbare lateinische Wörter sind, das Verständnis der ganzen Sequenz durch das abschließende BERBER aber erheblich behindert wird (= (b)).
 - Die schon erwähnte Ähnlichkeit von E und I ist auch für die Alternanz von SIMVNIS und SEMVNIS sowie von ALTERNEI und ALTERNIE (bzw. unsauber NLTERVIE) in V. 4 verantwortlich; bei EI ~ IE geht es im wesentlichen darum, ob der mittlere von drei einigermaßen vertikalen Abstrichen zum vorangehenden oder zum folgenden gehört (= (a)). Weder *Semunis* noch *alternei* waren im 3. Jh. geläufige Formen (= (b)).
 - Der Fehler MAMOR statt MARMOR bei der letzten Fassung von V. 5 ist genauso lässlich und in der Art direkt vergleichbar mit MARMA statt MARMAR in V. 2 (s. oben).

Wenn wir die Fehlerhaftigkeit des Textes somit dem Steinmetz bzw. der nicht optimalen Lesbarkeit einer kursivschriftlichen Vorlage anlasten dürfen, so heißt das nicht, dass der Steinmetz das *carmen* direkt aus den in den Akten erwähnten *libelli* der Priester kopiert haben muss.³⁸ Wahrscheinlicher ist, dass ihm vom *publicus a commentariis fratrum arvalium* die Zusammenstellung der gesamten Ritualabläufe des Jahrs 218 in einem Stück zur Kopie ausgehändigt wurde, dass es also dieser *publicus* war, der das Arvallied zuvor aus den priesterlichen *libelli* übertragen hatte. Die *libelli* selbst aber werden einigermaßen gut lesbar gewesen sein, denn ihr Zweck war es ja, den Text des *carmen* für die *lesende* Rezitation bereitzustellen – das geht aus den Akten des Jahrs 240 noch deutlicher hervor als aus jenen des Jahrs 218, denn dort steht *carmen legerunt* (vgl. Anm. 116).

7. Vorbemerkungen zu einer Neubeurteilung II: Zur Verständlichkeit des *carmen* Arvale

Damit verbunden ist aber eine andere Frage. Viele Interpreten des Lieds sind ohne weiteres davon ausgegangen, der archaische Text sei gewiss von den Priestern selbst nicht mehr verstanden worden.³⁹ Verwiesen wird dann gern

38 So Bréal (1881: 375–376), der die *libelli* ihrerseits für von einer im Tempel aufbewahrten Bronze- oder Steintafel abgeschrieben hielt; besser Birt (1898: 154).

39 Vgl. etwa Marini (1795: 2.600), Corssen (1846: 92–93), Bergk (1856: 129), Mommsen (1870: 283–284), Henzen (1874: 33), Pauli (1885: 14–16), Bücheler (1895: 1), Birt (1898: 149), Goidanich (1902: 316), García Calvo (1957: 398), Ernout (1957a: 108), Chirassi (1968: 235), Considine (1992: 213); dagegen Scheid (1990: 617–618). Dass die Arvalen das Lied ablasen (vgl. weiter unten im Haupttext), ist (gegen Henzen und andere) ebenfalls kein Indiz für seine Unverständlichkeit: bei einem Text, der nur einmal im Jahr, dann aber korrekt vorgetragen werden musste – und zwar von einer nicht-professionellen Priestergruppe –, war der Rückgriff auf ein *aide-mémoire* auf jeden Fall sinnvoll (vgl. Cic.

auf die Bemerkung Quintilians, die *Saliorum carmina* seien *vix sacerdotibus suis satis intellecta* 'den betreffenden Priestern selbst kaum hinreichend verständlich' (Quint. *inst.* 1.6.40). Der Vergleich hinkt aber nicht nur, weil die Quintilian-Stelle ja eigentlich besagt, dass die Salierlieder den Saliern schon *irgendwie* verständlich waren,⁴⁰ sondern auch, weil er die ganz andere Ausgangslage verkennt. Bei allen Streitpunkten, die das *carmen Arvale* bietet, sind darin erstens Buchstabensequenzen, die sich einer Überführung in klassisch-lateinische Wörter und Phrasen völlig verweigern, doch eher selten, anders als etwa in der folgenden Passage aus dem Salierlied, die Varro zitiert (Varr. *ling.* 7.26 = *carmen Saliare* fr. 3 Blänsdorf):

*cozeulodorieso. omnia vero adpatula coemisse.
ian cusianes duonus ceruses dunus Janusve
vet pom melios eum recum*

In unmittelbarem Zusammenhang damit steht zweitens, dass sich spätrepublikanische und kaiserzeitliche Gelehrte zwar offensichtlich intensiv um die Erhellung des *carmen Saliare* bemühten, wie zahlreiche Verweise in der lexikographischen Tradition belegen, dass das *carmen Arvale* dagegen 'totgeschwiegen' wird. Es mag schon sein, dass vom Ritus der Salier eine besondere Faszination ausging, die demjenigen der Arvalen fehlte, aber die einfachste Begründung für die Nichtbeachtung des *carmen Arvale* durch die Grammatiker ist dennoch, dass dieser Gesang eben auch sprachlich weniger fesselte – nicht weil man ihn prinzipiell nicht verstand, sondern weil man ihn prinzipiell verstand.

Und genau dies leuchtet drittens noch aus einem weiteren Grund ein. Wie schon bemerkt (§2), wird allgemein anerkannt, dass der Arvalkult im Zuge von Augustus' religiöser Restauration neubelebt wurde. Dass man sich bei dieser Gelegenheit nicht bemüht haben sollte, einen allenfalls im Laufe der Zeit 'sinnlos' gewordenen Ritualtext (wo nötig unter Rückgriff auf antiquarische Forschung) wieder sinnhaft zu machen, ist unwahrscheinlich. Vielmehr dürften die *libelli*, aus denen man von nun an rezitieren sollte, zu diesem Zeitpunkt neu geschrieben worden sein, ob nun nach einer älteren schriftlichen Fassung oder aufgrund rein mündlicher Überlieferung. Selbstverständlich wird man dabei nicht unbedingt alle dem Zeitgeist ja durchaus entsprechenden Archaismen ausgemerzt haben, aber obskur gewordene Textsequenzen nur um ihrer selbst willen zu perennieren,⁴¹ wäre absurd gewesen: bei der augusteischen Religionspolitik ging es um *Restau-ration*, nicht um eine folkloristische Show.

dom. 139–140 zu einem unerfahrenen Pontifex, der *sine libris* alles falsch macht; Norden 1939: 115).

40 S. Scheid (1990: 618 n. 102).

41 Bzw. neue zu schaffen, indem man etwa zu diesem Zeitpunkt V. 4 aus einer ursprünglichen 'Regieanweisung' kreiert hätte (Hammarström 1930: 241–242); zu der Frage s. weiter §5 und vor allem §9 (zu Vers 4).

8. Vorbemerkungen zu einer Neubeurteilung III: Echte und scheinbare Archaismen

Auch diese Erwägungen müssen dann aber erneut davor warnen, bei der 'Entschlüsselung' des Arvallieds auf allzu spektakuläre Ur- oder Spezialformen stoßen zu wollen. Viel eher dürfte der Wortlaut, den wir zu suchen haben, derjenige einer in der frühen Kaiserzeit erstellten, wenn auch in der Regel *durchsichtige* Archaismen erhaltenden Modernisierung eines tatsächlich wesentlich⁴² älteren Kulttextes sein. Ein solches Szenario erklärt, weshalb zwar im unumstrittenen Laren-Anruf von V. 1 die vorrhotazistische Form *Lases* erscheint, andernorts aber reguläre klassische Formen stehen. Wie aus einer Stelle bei Varro eindeutig hervorgeht, waren die Fachleute sich gerade beim Namen der Laren eben der Tatsache bewusst, dass er ursprünglich ein intervokalisches *-s-* enthielt, und damit lag die Konservierung dieses so sicher erhabener klingenden Theonyms nahe (Varr. *ling.* 6.2; vgl. Paul. Fest. 323.5–7 Lindsay):⁴³

sic, inquam, consuetudo nostra multa declinavit a vetere, ut ab solu solum, ab Loebeso Liberum, ab Lasibus Lares: quae obruta vetustate ut potero eruere conabor.

'So hat, wie ich sage, unser Sprachgebrauch vieles vom alten Zustand entfernt, z.B. *solum* "Boden" von *solu*, *Liber* von *Loebesos*, *Lares* von *Lases*: ich werde versuchen, diese durch ihre Alter verschütteten Dinge soweit möglich wieder auszugraben.'

Betont werden muss andererseits aber auch, dass wir es nicht – wie bisweilen vermutet wurde⁴⁴ – mit einer künstlich archaisierenden Neukreation augusteischer oder noch späterer Zeit zu tun haben können. Selbst wenn man vom Infinitiv *currere*⁴⁵ in V. 2 absieht und annimmt, ein später 'Fälscher' habe schlicht nicht gewusst, dass die Infinitiv-Endung *-ere* vorrhotazistisch **-ese* bzw. **-esi* gewesen wäre, so hätte der Wortlaut noch an einigen anderen

42 Ein genaues Datum lässt sich nicht bestimmen. Einschlägiges Indiz für das 4. Jh. v. Chr. als *terminus ante quem* (Norden 1939: 276, der aber mit Mommsen 1870: 275 das 5. Jh. als Entstehungszeit vorzieht) ist die vorrhotazistische Form *Lases* in V. 1; völlige Sicherheit lässt sich damit aber nicht erreichen (vgl. gleich unten im Haupttext), und alles andere ist bloß impressionistische Vermutung (Ferri 1954: 390 und 1955: 90; konzeptuell aus dem 2. Jtsd. v. Chr.) oder aus anderen Gründen unzuverlässig (Radke 1995: 140, 145; 7./6. Jh. v. Chr., aufbauend auf einer Theorie zum Wechsel *Marmar/Marmor*, wozu wiederum unten).

43 Der besondere 'Status' von *Lases* als Göttername wird auch von Mentz (1952: 215) hervorgehoben, unter Verweis auf Quint. *inst.* 1.6.40 (*illa* [sc. *Saliorum carmina*] *mutari vetat religio* 'regliöse Scheu verbietet es, diese zu verändern'); entsprechend García Calvo (1957: 414), Radke (1995: 138–139), Kruschwitz (2002: 216).

44 So Grienberger (1906: 170–171) (untentschieden, aber evtl. augusteisch) und neuerdings Piva (1993) (3. Jh. n. Chr.; vgl. §10 mit Anm. 116); dabei betonen beide zu Recht, wie wenig bei näherer Betrachtung wirklich alt wirkt.

45 Wie auch von *pleoris* im selben Vers, wohinter ein Komparativ mit Suffix **-yos-/-is-* stecken muss: s. dazu weiter §9.

Stellen ohne weiteres Hand zur Archaisierung geboten, ohne dass davon Gebrauch gemacht würde. Wer wusste, dass *Lares* ursprünglich *Lases* lautete und dass ein Imperativ *fu* (V. 3) im Bereich des Möglichen lag, der hätte auch gewusst, dass man altrömisch keine Geminaten schrieb (*currere*), dass der Imperativ Futur einst auf *-tod* ausging (*iuvatod*) und dass anstelle von *in* und *iuuate/iuuato* vielmehr *en* und *iova-* angebracht gewesen wären. Das Fehlen all dieser Züge⁴⁶ zeigt, dass es nicht um eine *pia fraus* ging, sondern darum, einen traditionellen Text so niederzuschreiben, dass zwar sein altertümlicher Grundcharakter erhalten blieb, die erfolgreiche Rezitation durch zeitgenössische Priester aber nicht behindert wurde.⁴⁷

Bemerkenswert scheint in diesem Licht eher, dass *conctos* (V. 4) und *triumpe* (V. 6) nicht ebenso zu modernerem *cunctos* und *triumphe* geändert wurden. Allerdings wird die ab ca. 100 v. Chr. regelmäßig anzutreffende Schreibung (bzw. dann auch Aussprache) von *-h-* in Gruppen wie *-ph-* noch bis in die frühe Kaiserzeit nicht konsequent gehandhabt,⁴⁸ so dass effektiv nur bei *conctos* ein wiederum durchsichtiger konservierter Archaismus vorläge. Weiter aber stellt sich auch hier die Frage, ob nicht das Problem vielmehr bei der Kursivschrift des *publicus a commentariis fratrum arvalium* lag (vgl. §6). Ein nur leicht missratenes kursives v sieht rasch wie ein zügig geschriebenes o aus, wenn die obere Öffnung durch den zweiten Abstrich zu eng ausfällt. Falls ein solchermaßen entstandenes 'o' dem Steinmetzen dummerweise 'eindeutig' genug schien, mag er sich bei einem für ihn ohnehin sonderbar klingenden Text nicht dazu berechtigt gefühlt haben, sich einfach darüber hinwegzusetzen. Freilich setzt dies voraus, dass der *publicus* selbst jeden Vers nur einmal ausschrieb und bloß mit einem Vermerk wie '(ter)' dem Steinmetzen Anweisung gab, in der Inschrift die Wiederholungen vorzunehmen.

Eine derartige Annahme ist aber nicht nur an sich unproblematisch, sondern sie hilft auch bei der Auswertung von mindestens zwei weiteren Formen. Die erste ist *Semunis* am Anfang von V. 4. Dahinter hat man zwar zumeist einleuchtend *Semonis* (bzw. *Semones*: zur Form des Akkusativs s. Anm. 47) vermutet, dann aber geglaubt, das *-u-* im Inlaut als entweder irgendwie italoiden Zug oder als spätkaiserzeitlichen Vulgarismus

46 Wie auch von *Mamars*, *Mavors* o.ä. (aber nicht *Marmar*/*Marmor*: s. dazu die Detaildiskussion in §9) für *Mars* in V. 3: in diesem Fall war die jüngere Form metrisch günstiger (vgl. §9 mit Anm. 111 zur *caesura Korschiana*), aber hätte das eine gezielte Archaisierung unterbunden, wenn sie angestrebt gewesen wäre?

47 Als 'künstlich' kann man natürlich die Durchführung des Akk. Pl. auf *-is* (statt *-es*) bei Konsonantstämmen bezeichnen (*pleoris*, *Semunis*; zu diesen beiden Formen s. weiter §9). Es ging bei diesen aber wohl nicht so sehr darum, den Text irreführend zu 'archaisieren', als seine Stilhöhe zu markieren; entsprechendes 'falsches' *-is* ist in spätrepublikanisch-frühkaiserzeitlichen Texten ja auch sonst – nicht zuletzt bei Komparativen – anzutreffen (vgl. Neue und Wagener 1902: 383–393, bes. 392–393, sowie 1892: 119–121 und zu den Komparativen 269–271, Leumann 1977: 440).

48 Vgl. Schulze (1895: 386–387), Leumann (1977: 160); zur damit verbundenen Aussprachevariation (gerade hinsichtlich des Wortes *triump(h)us*) Cic. *orat.* 160, Quint. *inst.* 1.5.20, Allen (1978: 26–27).

rechtfertigen zu müssen.⁴⁹ Beides entfällt, wenn der Steinmetz in einer nicht triplizierenden Vorlage kursives *Semunis* statt *Semonis* zu lesen glaubte und erneut getreulich kopierte. Der Fehler wäre also spiegelbildlich zu demjenigen bei *conctos/cunctos*, aber nicht weniger verständlich: die *Semones* (vgl. §9) scheinen jedenfalls keine besonders bekannten und prominenten Vertreter der römischen Götterwelt gewesen zu sein.

Die zweite Form, die entsprechend zu beurteilen sein dürfte, ist der merkwürdig variable Vokativ *Marmar* (V. 2) bzw. *Marmor* (V. 5).⁵⁰ Auf diesen Wechsel sind schon komplexe morphologische Theorien aufgebaut worden.⁵¹ Da aber auch ein kursives (etwas unsorgfältiges) A einem (ebenfalls unsorgfältigen) O nahe kommen kann (wenn nämlich der erste Abstrich des A ebenso gebogen ist wie derjenige eines wie üblich in zwei Strichen ausgeführten O, der zweite darüberliegende aber etwas zu kurz und gerade ausfällt), scheint es besser zu vermuten, an beiden Stellen sei ein und dieselbe Form intendiert gewesen; nur habe sich der Steinmetz wiederum verpflichtet gefühlt, seiner Vorlage bei einer sowieso eigenartigen alten Form ohne Wenn und Aber zu folgen. Ob allerdings *Marmar* oder *Marmor* als in diesem Sinne 'richtig' zu gelten hat, muss offen bleiben. Für beide Positionen ließen sich valable, doch keineswegs durchschlagende Argumente ins Feld führen⁵² – ohne dass die Sache in unserem Zusammenhang wirklich relevant wäre; denn dass funktional eine Anrede an Mars vorliegt, wird gemeinhin anerkannt.⁵³

9. Interpretation

Der Neudeutung der einzelnen Verse wird unten jeweils (a) die gemäß §2 angenommene 'Grundfassung' vorangestellt – also im Prinzip der Text, den der Steinmetz in seiner Vorlage las und wiedergeben wollte. Daran schließt sich (b) eine interpretierende Version (mit durchgeführter Worttrennung) an – also der Text, wie er tatsächlich in den *libelli* gestanden haben und vom *publicus a commentariis* für die Vorlage des Steinmetzen in (teils eben

49 So etwa Nacinovich (1933/34: 2.6–23) und Norden (1939: 205–206) (italoid) bzw. Grienberger (1906: 163) (vulgär).

50 Gegen die Annahme eines gleich dreimaligen simplen Schreibfehlers in V. 5 wenden sich zu Recht Norden (1939: 225), Degrassi (1965: 9) und Piva (1993: 74); ob Ernout (1957a: 109) und (1957b: 211) daran und nicht vielmehr an eine Entstehung in der oben skizzierten Weise denkt, ist unklar, denn "fautes du lapicide" wären es auf jeden Fall.

51 S. Grienberger (1906: 168–169) (Spaltung aus ursprünglichem **Marvert-*), Nacinovich (1933/34: 2.29) (sabellisch geprägte Abtönung nur in bestimmten Phrasenpositionen), Radke (1995: 139–140) (Betonungsunterschied im Saturnier).

52 So könnte der Vergleich mit dem alten und dichterischen Stamm *Mavort-* (> *Maurt-*, *Märt-*); vgl. aber Wachter 1987: 378–381) zugunsten von *Marmor* sprechen, derjenige mit altlateinisch *Mamartei* (Dat.) auf dem *Lapis Satricanus* (*CIL* I² 2832a) zugunsten von *Marmar*. Zu den Problemen, die die verschiedenen Formen (und die Etymologie) von Mars' Namen aufwerfen, vgl. etwa Danielsson (1910: 81–98), Cocchia (1917: 12–15), Ernout (1957b: 211–215), Giacalone Ramat (1965), Wachter (1987: 378–381), Lipp (2009: 327–350) und Nishimura (2011). Durchaus fraglich scheint heute die ältere Annahme, unser *Marmar/Marmor* sei wohl ein iterierter bzw. reduplizierter Vokativ (Jordan 1879: 208, Stowasser 1903: 79, Meringer 1921: 36, Radke 1995: 140–141); schon eher ist es das Ergebnis eines irgendwie gearteten Assimilationsprozesses (etwa ausgehend von **Marvert-*/**Marvort-*; vgl. Grienberger 1906: 168–170).

53 Zu ganz seltenen abweichenden Meinungen s. den Interpretationsapparat in §9.

undeutlicher) Kursivschrift kopiert worden sein dürfte. Der Rechtfertigung und Auslegung dieser natürlich schon etwas hypothetischeren Version sowie (c) ihrer Übersetzung gilt dann der auf den bereits angekündigten Interpretationsapparat folgende Kommentar.

Vers 1 ENOSLASESIVVATE
e, nos, Lases, iuvate
 ‘Auf, ihr Laren, helft uns!’

*Interpretationsapparat*⁵⁴

E : *e* (emphat. Partikel bzw. Interjektion) Kl Cr Be Jo Hv Ed Pa Fy Go Re Co Lw ('herbei!') No Pi¹ Ga Ra Cy, *et* Fe – E(N) : *en* Li Zi Mz Cs – EN : *en* Sw – ENOS : *enos* (= *nos*, mit *e*- z.B. nach *ego* oder vulgärer Prothese) La Ma He Gf Mm Bü¹ Za Bi¹ Gr Ri Me Na St, *enom* 'eia' (emphat. Partikel; umbr. *enom*) Br – NOS : *nos* Kl Cr Be Jo Hv Ed Pa Fy Li Go Re Co Zi No Pi¹ Mz Fe Ga Ra Cs Cy – OS : *hos* Sw – LASES : *Lases* (= *Lares*) La Ma He Gf Kl Cr Be Mm Bü¹ Jo Hv Br Ed Za Fy Li Bi¹ Go Sw Gr Ri Re Co Zi Me Na St No Pi¹ Mz Fe Ga Ra Cs Cy, *Laseis* Pa – IVVATE : *iuvate* La Ma He Gf Kl Cr Be Mm Bü¹ Jo Hv Br Ed Pa Za Fy Li Bi¹ Go Sw Gr Ri Re Co Zi Me St Pi¹ Fe Ra, *iovate* Pa No Mz Ga Cy

Das unmittelbare Verständnis des ersten Verses bereitet am wenigsten Mühe und ist in den wesentlichen Punkten unumstritten. Von der vorrhotazistischen Form des Laren-Namens war schon die Rede (§8). Wie auch immer man sodann das E- am Versanfang erklärt – etwa als Interjektion oder den Vokativ *Lases* begleitende und so dem *e*- von *e-castor* oder *e-depol* vergleichbare Partikel –, jedenfalls werden die Laren zur Hilfe aufgefordert.

Wobei die Laren helfen sollen, wird allerdings nicht gesagt und ist auch bisher kaum näher erörtert worden.⁵⁵ Wie Norden (1939: 120) im Anschluss

54 Folgende Siglen finden hier und in den folgenden Interpretationsapparaten Verwendung: Bd = Bernardini (1955); Be = Bergk (1856); Bi¹ = Birt (1898); Bi² = Birt (1908); Bl = Bickel (1921); Br = Bréal (1881); Bt = Blumenthal (1930); Bü¹ = Bücheler (1876); Bü² = Bücheler (1895) (wo abweichend von Bü¹); Co = Cocchia (1917); Cr = Corssen (1846); Cs = Considine (1992); Cu = Cuny (1910/11); Cy = Courtney (1995); Da = Danielsson (1910); Ed = Edon (1882, 1884); Eh = Ehrlich (1913); Fa = Favini (2007); Fe = Ferri (1955); Fy = Fay (1894); Ga = García Calvo (1957); Gf = Grotefend (1829); Go = Goidanich (1902); Gr = Grienberger (1906); Ha = Hammarström (1930); He = Hermann (1816); Hv = Havet (1880); Jo = Jordan (1879); Kl = Klausen (1836); La = Lanzi (1789); Li = Lindsay (1897); Lw = Loewe (1927); Ma = Marini (1795); Me = Meringer (1921); Mm = Mommsen (1863); Mo = Morano (1987); Mr = Morani (1988); Mz = Mentz (1952); Na = Nacinovich (1933/34); No = Norden (1939); Pa = Pauli (1885); Pg = Pighi (1941); Pi¹ = Pisani (1950); Pi² = Pisani (1981); Pl = Paladino (1988); Ra = Radke (1981, 1995); Re = Reichardt (1916) (*non vidit*); Ri = Richter (1907); Ro = Robiou (1875); St = Stark (1938); Sw = Stowasser (1903); Th = Thurneysen (1885); Za = Zander (1890); Zi = Zimmermann (1918). Aus dem in Anm. 12 genannten Grund nicht berücksichtigt sind Ring (1882) und Stuhl (1909).

55 Immerhin vermutet García Calvo (1957: 414–417), es gehe einfach um Hilfe bei der korrekten Ausführung des Rituals, während Chirassi (1968: 236) meint, die Laren würden generisch um "abbondanza" angegangen. Näher bei der unten entwickelten Auslegung steht die frühe Idee von Klausen (1836: 63), die Laren sollten helfen, falls Mars nicht von selber sein Wüten einstelle.

an Tibull festhält, wirken die Laren als Schützer der Feldmark, *agri custodes* (Tib. 1.1.19–20); als solche sind sie ans Territorium gebundene Gottheiten, im Gegensatz zu den die Familie schützenden Penaten. Man könnte daher vermuten, die erbetene Hilfe müsse in eben diesem Feldschutz bestehen, insbesondere wenn man glaubt, auch die anschließenden, an Mars gerichteten Verse liefen auf Ähnliches hinaus (vgl. §4). Die Gedankenführung des Textes wird unter dieser Voraussetzung freilich holprig. Ob nämlich Mars am Ende tatsächlich als Schutzgott angerufen wird oder nicht, jedenfalls wird er *zuerst* zum Einhalten aufgefordert (vgl. unten). Ein direkter Zusammenhang zwischen den Versen 1 ('Laren, helft!') und 2–3 ('Stop, Mars!') ergäbe sich hingegen dann, wenn entweder die Laren als schützende Helfer *gegen* einen Mars, der im Augenblick noch sein Unwesen treibt, angerufen würden, oder aber, wenn man sich von den Laren Hilfe dabei erwarten könnte, Mars zum Aufhören zu bewegen. Ersteres ist unwahrscheinlich: ein Gebet wird kaum die einen Gottheiten gegen eine andere ausspielen. Durchaus plausibel ist dagegen die zweite Möglichkeit, wonach die Laren als Vermittler zwischen den Menschen und Mars wirken und in diesem Sinne helfen würden.

Entscheidend ist hier, dass die Assoziation der Laren mit Mars und der Sphäre des Kriegs keineswegs isoliert ist. Noch mehr als die späte Erwähnung eines Altars, der zugleich den Laren, Mars und Consus (dem Gott der Vorratshaltung⁵⁶) geweiht war (Tert. *spect.* 5.7), belegt dies die bei Livius (8.9) zitierte Devotionsformel, die der Konsul P. Decius Mus zu sprechen hatte, bevor er sich in einen schon verloren geglaubten Kampf stürzte. Außer dem stets zu Anfang genannten *Ianus* und der vorkapitolinischen Trias *Iuppiter Mars Quirinus*, unter deren Obhut gerade die Salier-Priester standen (Serv. *in Aen.* 8.663), werden da nur noch *Bellona*, die Göttin des Kriegs, und die *Lares* angerufen.⁵⁷ Irgendwelche Feldgottheiten sind in diesem Kontext ganz bestimmt nicht gemeint, ebensowenig wie bei dem während eines Seekampfs im Jahr 190 v. Chr. abgelegten und elf Jahre später eingelösten Gelübde, den *Lares permarini* einen Tempel *auf dem Marsfeld* zu stiften (Liv. 40.52.4, Macr. *sat.* 1.10.10; vgl. Latte 1960: 93–94 n. 4). Es dürfte sich also lohnen, das Wesen der Laren etwas genauer zu fassen.

Ausgangspunkt dafür müssen die nicht allzu reichhaltigen antiken Hinweise sein. Gut belegt ist zunächst die Assoziation der Laren mit dem Jenseits bzw. der Unterwelt, sei es als Totenseelen (*animae hominum*) oder als Unterweltsgottheiten (*dei inferi*):

Lanae effigies Conpatalibus noctu dabantur in conpita, quod lares, quorum is erat dies festus, animae putabantur esse hominum redactae in numerum deorum. (Paul. Fest. p. 108 L.)

56 Nicht etwa "della seminazione", wie Goidanich (1902: 310) behauptet, um auch aus Mars und den Laren "dei della campagna" zu machen; richtig vielmehr Latte (1960: 72) ("Das geerntete Getreide steht in der Obhut des Consus").

57 Vgl. Birt (1898: 159, 178), Norden (1939: 121); zu Vorgang und Sinn der *devotio* auch Latte (1960: 125–126). Beim catonischen Mars-Gebet wird ebenfalls eine *praefatio* an *Ianus* und *Iuppiter* der Anrufung des eigentlichen Adressaten vorangestellt (Cat. *agr.* 141: *Ianum Iovemque vino praefamino*; vgl. Birt 1898: 158).

‘Wollfiguren wurden an den Compitalia nachts an die Kreuzwege gebracht, weil man der Meinung war, die Laren, deren Feiertag dies ist, seien die Seelen von Menschen, die in die Schar der Götter aufgenommen worden seien.’

Pilae et effigies viriles et muliebres ex lana Compitalibus suspendebantur in conpitis, quod hunc diem festum esse deorum inferorum, quos vocant Lares, putarent, quibus tot pilae, quot capita servorum; tot effigies, quot essent liberi, ponebantur, ut vivis parcerent et essent his pilis et simulacris contenti. (Paul. Fest. p. 273 L.)

‘Bälle sowie Männer- und Frauenfiguren aus Wolle wurden an den Compitalia an den Kreuzwegen aufgehängt, weil man glaubte, dies sei der Feiertag der Unterweltsgötter, die man ‘Laren’ nennt; für die wurden so viele Bälle wie die Kopfbzahl der Sklaven und so viele Puppen wie Kinder plaziert, damit sie die Lebenden verschonen und sich mit diesen Bällen und Abbildern zufrieden geben sollten.’

Eine entsprechende Verknüpfung muss auch der zuerst bei Varro greifbaren Tradition zugrunde liegen, wonach *Mania* der Name der *mater Larum* sei (Varr. *ling.* 9.61).⁵⁸ Obschon Varro selbst an der genannten Stelle einen anderen Bezug herstellt – nämlich zum Gentiliz *Manius* –, ist eine solche *Mania* kaum von der Bezeichnung *Manes* für die ‘Totengeister’ zu trennen, zumal Varro andernorts genau dies propagiert zu haben scheint (Arnob. *nat.* 3.41: s. unten).⁵⁹ Derselben *mater Larum* galt im übrigen die merkwürdige, chthonisch anmutende⁶⁰ Opferhandlung der Arvalbrüder, die der Schließung des Tempels und der Rezitation des Arvallieds unmittelbar voranging und bei der tönerne, mit *puls* gefüllte Töpfe aus dem Tempel den Hang hinabgeworfen wurden (vgl. §2 sowie Scheid 1990: 585–598; genannt wird die Adressatin in Scheid 1998: 331–337, no. 114, II.24 (*CIL* VI 39443, 240 n. Chr.)). Was im Rahmen einer reinen Fruchtbarkeitszeremonie wie ein Fremdkörper wirkt und eher an eine *parentatio* gemahnt, gewinnt an Bedeutung, wenn wir uns ans Kult-Aktion der Arvalen erinnern (§2). So wie die *mater Larum* die Mutter einer Schar ist, in denen man *animae hominum* erkennen mochte, so ist Acca Larentia, deren Name sicher nicht zufällig an den der *Lares* anklängt, die Mutter von 12 Söhnen, deren einer jung stirbt, um hernach von Accas Ziehsohn Romulus als ‘Proto-Arvale’ ersetzt zu werden. Und geht man dann

58 Vgl. Fest. p. 114 L. (nach Aelius Stilo: *Mania est eorum* [sc. *larvarum*] *avia materve*; dazu die Angabe, mit den *Maniae* als Totengeistern (*manes* bzw. *larvae*) würden Ammen kleinen ungezogenen Kindern drohen), Macr. *sat.* 1.7.35. Macrobius sieht im Aufhängen der *effigies* an den Compitalia den Ersatz für ein früheres Kinderopfer, das spezifisch der *Mania* gegolten hätte.

59 Bei Ovid (*fast.* 2.571–616) heißt die Mutter der Laren zwar anders (*Lara*) und wird zu einer von Iuppiter bestrafte Nympe, sie gebiert die Laren aber, nachdem sie von Merkur auf dem Weg in die Unterwelt (*ad manes*) geschwängert worden ist.

60 Vgl. Taylor (1925: bes. 299–300); den von Wissowa (1917: 340–342) und Scheid (1990: 587–592) ohne wirkliche Handhabe bestrittenen chthonischen Aspekt der *mater Larum* betonen auch Chirassi (1968: 230–232) und Woodard (2006: 110–118), aber das macht diese Figur doch nicht gleich zur “patrona di tutti i defunti” oder zu einer “dispensiera di ricchezza” (Chirassi).

noch einen Schritt weiter und sieht – mit Latte (1960: 92)⁶¹ – in Larentia nichts anderes als eine mythologisierte Version der *mater Larum*, so ergibt sich womöglich gar, dass die historischen Arvalpriester selbst, als Nachfolger des Romulus und seiner ‘Adoptivbrüder’, nichts anderes sind als das diesseitige Gegenstück zu den *Lares*, deren Prototyp Larentias (zu?) früh verstorbener Sohn wäre. Dass gerade die Arvalen die Laren um Unterstützung angehen, kann dann nicht mehr verwundern.⁶²

Damit soll freilich keineswegs der alten Ansicht das Wort geredet werden, wonach die Laren *Ahnengeister* und ihr Kult damit ein eigentlicher Totenkult gewesen wären.⁶³ Dies folgt aus der Gestaltung der Larentalia vom 23. Dezember als einer Totenfeier für Larentia auf dem Velabrum (Varr. *ling.* 6.23, Macr. *sat.* 1.10.11–17) ebensowenig wie es zu einer näheren Verbindung mit Mars passen würde. Einen positiven Anhaltspunkt böten schon eher die bereits zitierten Passagen aus der Lexikographie. Aber auch diese behaupten in Wirklichkeit nichts dergleichen. Während einmal bloß unspezifisch von *dei inferi* die Rede ist, fasst die zweite Stelle die Sache genauer: die fraglichen *dei inferi* sind *animae hominum redactae in numerum deorum*. Die Qualifikation durch die Partizipialphrase ist wichtig – schließlich wird nicht *jede* Totenseele nach römischer Vorstellung zu einer Gottheit. Es muss sich also um eine ganz besondere Gruppe von Totenseelen handeln.

An diesem Punkt hilft ein zweiter antiker Assoziationskomplex weiter. Griechische wie römische Autoren setzen die *Lares* gleich mit ἥρωες.⁶⁴ Besonders interessant ist eine Stelle aus Arnobius’ *Adversus nationes*, in der der christliche Apologetiker sowohl auf Varro als auch auf Nigidius Figulus verweist und beiden vorwirft, sie hätten selbst nicht entscheiden können, wer diese angeblichen ‘Gottheiten’ wirklich seien:

Possumus, si videtur, summatim aliquid et de Laribus dicere, quos arbitratur vulgus vicorum atque itinerum deos esse ex eo quod Graecia vicos cognominat λαῦρας. In diversis Nigidius scriptis modo tectorum domumque custodes, modo Curetas <ait> illos, qui occultasse perhibentur Iovis aeribus aliquando vagitum, modo Digitos Samothracios, quos quinque indicant Graeci Idaeos

61 *Lārentia* von den *Lāres* trennen (und als Gottheit des ‘Grünens’ identifizieren) möchte dagegen Radke (1972); selbst wenn das im Ursprung zuträfe (wofür der Quantitätenunterschied kein ausreichender Hinweis ist: s. Anm. 69), wäre aber durch den dem Arvalkult zugeordneten Acca-Larentia-Mythos die Verbindung zumindest sekundär hergestellt worden, geht doch der Laren-Bezug des Kultes sowohl aus dem Opfer für die *mater Larum* als auch aus der Anrufung im *carmen* eindeutig genug hervor.

62 Zu einem ähnlichen Schluss gelangt Paladino (1988: 210) (“al momento della recitazione [...] sembrerebbe che il collegio sacerdotale in esame si ponga sul medesimo piano della collettività sovrumana da esso invocata”), sie sieht in den Laren aber vor allem “padroni dello spazio, della dimora familiare, della proprietà terriera o d’altro genere, dei prodotti base e degli strumenti dell’economia”: nichts von alledem gilt für die Arvalen, und für die Laren selbst ist die ökonomische Dimension bestenfalls zweitrangig. Gewagt ist die Gleichsetzung von Larentia mit der *dea Dia* der Arvalen bei Radke (1972: 426–427).

63 So im Zusammenhang mit dem Arvallied etwa Cocchia (1917: 7) und Meringer (1921: 43), allgemeiner besonders Samter (1901: 105–123) und (1907); vgl. dagegen Wissowa (1912: 174), Bickel (1921: 63–64), Latte (1960: 94).

64 Vgl. etwa Dion. Hal. 3.70.2–3, 4.2.3, 4.14.3, *mon. Ancyr.* 19, 35; Wissowa (1912: 169, 174), Weinstock (1960: 116–117 mit n. 50).

Dactylos nuncupari. Varro similiter haesitans nunc esse illos Manes et ideo Maniam matrem esse cognominatam Larum, nunc arios rursus deos et heroas pronuntiat appellari, nunc antiquorum sententias sequens Larvas esse dicit Lares, quasi quosdam genios et functorum animas mortuorum. (Arnob. nat. 3.41)

‘Wir können gegebenenfalls auch noch kurz etwas zu den Laren sagen, die das gemeine Volk für Götter der Gassen und Wege hält, weil die griechische Welt Gassen als λαῦραι bezeichnet. In verschiedenen Schriften bezeichnet Nigidius sie bald als Schützer von Gebäuden und Häusern, bald als Kureten, von denen berichtet wird, sie hätten einst das Schreien von Jupiter mit ehernem Gerät verborgen gehalten, bald als ‘Samothrakische Finger’, deren fünf nach griechischer Auskunft ‘Idäische Daktylen’ genannt werden. Ähnlich zögerlich behauptet Varro einmal, sie seien *Manes* und deshalb habe die Mutter der Laren den Beinamen *Mania* erhalten, ein andermal, sie würden als oberirdische Götter und Heroen angesprochen, und schließlich – im Anschluss an ältere Autoren – die Laren seien *Larvae*, also eine Art von Geistern und Seelen verstorbener Menschen.’

Dass sowohl bei der Heranziehung des griechischen λαῦραι ‘Gassen’ als auch bei der Gleichung *Lares* ~ *Larvae* (par)etymologische Gesichtspunkte ausschlaggebend gewesen sind, liegt auf der Hand. Ersteres drängte sich bei der Verehrung der Laren an den *compita* auf, und mit letzterem betreten wir noch einmal den schon besprochenen Themenkreis der ‘Totenseelen’. Die Frage ist nur, ob damit wirklich die von Arnobius diagnostizierte Inkonsequenz Varros impliziert wird. Oder anders gesagt: Ist es denkbar, dass irgendwie ‘vergöttlichte’ *animae mortuorum*, die als solche mit *dei inferi* vergleichbar wären, zugleich *aerii dei* bzw. *heroes* sind? Die Antwort ist ja, wenn wir in der Gleichstellung mit den ἥρωες mehr als einen Übersetzungstechnischen Notbehelf zu sehen bereit sind.

Auch im griechischen Heroen-Kult finden wir den Brauch, dass ein Verstorbener nach seinem Tod verehrt wird wie eine chthonische Gottheit – oft mit entsprechenden Libationen und Opferriten –, aber eben ohne dass die ἥρωες wirkliche *dei inferi* wie Persephone oder die wie die Laren an Kreuzwegen (*compita*) verehrte Hekate wären. Literarisiert erscheinen sie in Hesiods Zeitalter-Mythos vielmehr als Vertreter jener vierten Weltgeneration, die in den Kämpfen um Theben oder Troia ums Leben kam und seither auf der Insel der Seligen – also im Jenseits, aber nicht in der Unterwelt – ein Leben ohne Sorgen führen darf (Hes. *erg.* 156–173). Kultisch aber ist auch der griechische Heros, ganz wie der römische Lar, eine Gestalt, an die eine *entweder* genealogisch *oder* lokal definierte Gemeinschaft bestimmte Erwartungen hat: “He would help those who lived in the vicinity of his tomb or who belonged to the tribe of which he himself was the founder”.⁶⁵ Dass er dazu fähig ist, liegt daran, dass schon seine einstigen, in der Regel kriegerischen Taten über den menschlichen Durchschnitt hinausragten. Nur eine solche Figur kann noch nach ihrem Tod ihr Umfeld schützen und in der Not Beistand bringen, zugleich aber auch – falls nicht zufriedengestellt – ähnlich unheimliche und gefährliche

65 Parker (1991: 308); vgl. zum Heroen-Kult allgemein z.B. Burkert (1985: 203–208), Schuller u.a. (2004).

Seiten haben wie die Laren, für die man *laneae effigies* aufhängen muss, damit sie die Lebenden verschonen.⁶⁶

Das varronische Larenbild erweist sich somit gegen Arnobius unter *einer* Voraussetzung als sehr wohl innerlich kohärent – nämlich der, dass sich Laren und Heroen nicht nur in Bezug auf beider Funktion als territoriale Schützer entsprechen, sondern dass auch hinter den Laren die Vorstellung von auf 'heroische' Weise umgekommenen Kriegeren steht. Nur die Seelen solch *herausragender* Menschen können göttlich werden, und die mythische Logik verlangt eigentlich auch, dass ein Held wie Romulus nur an die Stelle eines *so* verstorbenen jungen Mannes treten kann. Vor allem aber glättet sich nun mit einem Mal die Assoziation der Laren mit Mars – dem Gott, in dem wir als Vater des Proto-Arvalen Romulus ja zudem im Grunde sogar eine Art (Stief-)Vater des Arvalkollegiums sehen müssen.

Diese Neudeutung der Laren als nach frühem Tod 'vergöttlichter' (Jung)krieger lässt sich nun noch weiter unterfüttern, und zwar sowohl kulturintern als auch komparatistisch. Erstens ist die von Nigidius vertretene Identifikation mit den Κουρήτες (und so auch mit den auch sonst mit den Κουρήτες gleichgesetzten Idäischen Daktylen: vgl. Paus. 5.7.6) von Belang. Die Κουρήτες sind jene Gruppe jugendlicher Krieger, die nach dem Mythos durch ihren lauten Waffentanz (πυρρίχη) die Schreie von Baby Zeus auf dem Ida übertönt haben sollen, und ihr auf ebendiesen Waffentanz fokussierter kretischer Kult ist schon lange als (zumindest unter anderem) martialisch geprägtes männliches Initiationsritual erkannt worden.⁶⁷ Weiter fällt auf, dass Tibulls dichterische Persona die Laren nicht bloß – wie schon erwähnt – als *agri custodes* anspricht, sondern gerade dann um ihren Beistand bittet, als sie im Begriff steht, in den Krieg aufzubrechen; und dass der ausgediente Soldat nach Ovid seine nicht mehr benötigten Waffen den Laren weiht:

*Nunc ad bella trahor, et iam quis forsitan hostis
haesura in nostro tela gerit latere.*

*Sed patrii servate Lares: aluistis et idem,
Cursarem vestros cum tener ante pedes.*

[...]

At nobis aerata, Lares, depellite tela (Tib. 1.10.13–25)

'Nun zieht es mich in den Krieg, und schon schwingt einer, der Feind sein mag, Geschosse, die in meinem Körper stecken werden. Doch schützt mich, väterliche Laren: ihr wart es ja auch, die mich aufzogt, als ich im zarten Alter zu euren Füßen herumrannte. [...] Ihr Laren, wehrt die ehernen Geschosse von uns ab...'

66 Zu dieser Ambivalenz der Heroen s. Burkert (1985: 207) und Graf (1998: 477), mit Verweis auf Paus. 6.6.7–11 (der Heros von Temesa, der jährlich durch die Entjungferung eines Mädchens befriedet wird) und Paus. 9.38.5 (der böotische Heros Aktaion, dessen Bild gefesselt werden muss). An die Anrufung der Laren auf dem Schlachtfeld (s. oben) gemahnt etwa die Erscheinung der Heroen Theseus und Marathon auf der Darstellung der Marathonmachie in der Stoa Poikile, von der Paus. 1.15.3 spricht; überhaupt wird auch sonst erkenntlich, dass "[a]bove all, heroes assist their tribe, city, or country in battle" (Burkert 1985: 207, mit Material).

67 Vgl. Harrison (1908/9), Jeanmaire (1939: 427–444), Burkert (1985: 261–262).

*Miles ubi emeritis non est satis utilis annis,
ponit ad antiquos, quae tulit, arma Lares.* (Ov. *trist.* 4.8.21–22)

‘Wenn der Soldat nach Jahren des Dienstes nicht mehr gebraucht wird, legt er die Waffen, die er trug, vor den alten Laren nieder.’

Und schließlich ist daran zu erinnern, dass die *Lares praestites*, wie wir aus Ovid, Plutarch und von Münzbildern wissen,⁶⁸ als speerbewaffnete Jünglinge in Hundefellen dargestellt wurden – also wiederum als archetypische Jungkrieger. Bei aller gebotenen Vorsicht könnte man sogar eine einschlägige etymologische Deutung des (vollkommen dunklen) Laren-Namens wagen. Dürfen wir vielleicht ein *s*-stämmiges **ulH-s-es* ansetzen und darin dieselbe Wurzel sehen wie in tocharisch *wäl-*, luwisch **wal-* ‘(im Kampf?) sterben’ einerseits sowie besonders altnordisch *valr* < **uol(H)os* fürs Kollektiv der ‘im Kampf Gefallenen’ andererseits?⁶⁹

Wie dem auch sei, zweitens ist sodann aus komparatistischem Blickwinkel die gerade erwähnte altnordische Vorstellung *inhaltlich* auf jeden Fall bemerkenswert. Dass der römische Mars in anderen altindogermanischen Kulturen Homologien hat, ist nicht zu bezweifeln, wie eng auch immer man sich an die darauf aufbauenden Ansichten von Georges Dumézil anschließen mag.⁷⁰ Direkt vergleichbar mit dem kriegerischen Mars ist insbesondere der vedische Indra. Dieser aber hat – und das ist das Entscheidende – ein kriegerisches Gefolge, die Maruts. Und Indra mit seinen Maruts (deren Namen man wiederum als die ‘Gestorbenen’ deuten kann⁷¹) entspricht gemäß Dumézils in diesem Punkt jedenfalls einleuchtender Deutung in der germanischen Mythologie der ungestüme Odin (Óðinn) als Anführer der *einherjar*, jener getöteten Krieger, die sich in Walhalla, der ‘Halle der Gefallenen (*valr*)’, versammeln und dort in einem Überfluss, der an den Aufenthalt von Hesiods ἥρωες auf den Inseln der Seligen erinnert, auf die Götterdämmerung warten. Wenn wir dann aber in Rom eine Gruppe von ebenfalls als junge Krieger dargestellten und zugleich als *animae mortuorum*

68 Vgl. Latte (1960: 94), mit Verweis auf Ov. *fast.* 5.129–142 (bes. 5.137–138: *canis ante pedes*), Plut. *quaest. Rom.* 276–277 (κύων παρέστηκεν, αὐτοὶ δὲ κυνῶν διωθέραις ἀμπέχοντα) sowie Sydenham (1952: 76, no. 564, mit Tafel 19) (Denar des L. Caesius, 112 oder 111 v. Chr.: vgl. Crawford 1974: 312).

69 Zum sekundären *Aniṣ*-Charakter von toch. *wäl-* s. LIV 679, s.v. **uelh₃-*, zu luwisch **wal-* (in *walanti-/ulanti-* ‘tot’) Melchert (1993: 250). Entscheidend für die phonologische Beurteilung ist die Frage, ob die reguläre Kürze in *Lār*, *Lār-ēs* etc. (gegenüber *Lārentia* etc.; vgl. dazu aber Latte 1960: 93 n. 1 und weiter auch *Lār* in Ov. *fast.* 5.141) alt sein muss (bzw., falls ja, ob als Vokalisierung von **ulH-s-* nur **ul^hH-s-* > **ulās-* und nicht auch **ul^hs-* > **ulās-* wie etwa in *glaber* < **g^hlH-d^hro-* in Frage kommt). Der oft gedankenlos propagierten Verknüpfung von *Lar-* mit etrusk. *Larθ* usw. widerspricht schon die Tatsache, dass lat. *-r-* hier auf **-s-* fußt.

70 S. besonders Dumézil (1958: 34–61) und (1985: 133–170).

71 Also zur Wurzel **mer-* ‘sterben’ (wie schon angenommen in *Unādisūtra* 1.96 und danach bei Benfey 1862: 602 n. 767, vgl. Wackernagel und Debrunner 1954: 484; unschlüssig dagegen Mayrhofer 1986–2001: 2.322, s.v. *marūt-*), mit einem zum *-ut*-Stamm umgeformten alten ‘Partizip’ auf **-uos-/us-*; zu den dafür notwendigen formalen Annahmen vgl. Szemerényi (1967: 9–10) (Dat./Abl./Instr. Pl. **-us-bh-* → *-ud-bh-*, Loc. Pl. **-us-su* → *-ut-su*).

imaginierten göttlichen Wesen vorfinden, die spezifisch mit Mars⁷² assoziiert sind und deren Unterstützung man genau so erlebt wie in Indien diejenige der Maruts, der *sadyaūtaḥ* oder 'sofortigen/täglichen Helfer' (RV 5.54.15; vgl. auch z.B. RV 1.167.1 *á nó 'vobhir marúto yāntu* 'mögen die Maruts mit ihrer Hilfe zu uns kommen' ~ *e nos, Lases, iuvate*, mit etymologisch-phraseologischer Entsprechung *á vobhir yāntu* ~ *iuvate* zur Wurzel **h₂euH-*), so fällt es schwer, hier nicht mythisch-religiöses Erbe zu sehen und weiterhin an die in keiner Weise konkretisierbare These von den Laren als indigenen Fruchtbarkeitsbringern zu glauben.⁷³ Die Laren ruft man an, wie man die griechischen ἦρωες anruft, von ihnen als Begleitern des Mars kann man sich aber auch gerade dann Vermittlung erhoffen, wenn eine Bitte an Mars selbst zu richten ist. Und in diesem Sinne bilden schließlich die *Lases* von V. 1 des *carmen Arvale* sogar ein religionstypologisches Äquivalent zu den katholischen Heiligen, die – oft als ehemalige Märtyrer im Kampf für den Glauben verstorben (!) – in der göttlichen Sphäre verortet sind, aber gleichwohl direkt ansprechbare Schutzpatrone bleiben.

Vers 2 NEVELVERVEMARMARSINSINCVRREINPLEORIS

ne volve rue<m>, Marmar; siris[?](in)currere in ploeris.

'Bring nicht wieder deinen Sturm, Mars; lass [ihn] ins Jenseits eilen.'

Interpretationsapparat

NE : *ne* Hv Fy Re Na Pi¹ Fe Ga Mr Cs – NEVE : *neve* La He Gf Kl Mm Ro Jo Br Bü² Li Go Co Zi Me St No Mz Ra Cy, *hi(s) mi* Ed, *nived* Pa, *neu* Za – NEVE(L) : *nevel* (neg. Imp., = *noli*) Gr Ri – NEVEL : *nevel* (= *neve*) Be Bü¹ Bi¹, *nevel* (neg. Imp., = *cave, noli*) Bi² Sw – VELVE : *velue(m)* 'schweres Verderben' Re, *velve* (Imp. = *volve*) Fe Ga Mr Cs – VELVER : *ve-luer* 'evil famine' Fy – VELVERV : *velveru* (2. Sg. Imp. Pass.) Pi¹ – VELVERVE : *velueris* (= *volueris*) Hv, *wewlerue* (= *voluerint*, 3. Du. Konj. Perf.) Na – LVA : *lua(m)* Ed – LVE (LVAE) : *lue(m)* Mm Br Za Bü² Li Co Zi (= *diluvium*) St No Ra Cy, *luae* 'di pestilenza' Go, *lue(s)* (Nom. Sg.) Me, *lue(s)* (Akk. Pl.) Fa – LVERVE (LVAERVE) : *luerve(m)* (= *luem* 'Unheil') La He Gf Kl Cr Ro Jo, *lue arva* Pa, *luerue* 'verderblich einherstürzend' (Vok.) Gr, *luerue(m)* 'Verderben und Sturz' oder *lue(m) rue(m)* Mz – VER : *ver* 'Lenzertrag' Sw – VERVE : *verve(m)* (= *febrem*) Be, *verbe(r)* (~ 3

72 Von diesem sagt noch Cic. *Phil.* 14.32, *Mars ipse ex acie fortissimum quemque pignerari solet* 'Mars pflegt die Allertapfersten aus der Schlacht für sich zu beanspruchen' (so dass ihnen im Jenseits 'der Sitz und Ort der Frommen' zusteht (*piorum sedem et locum*)); für den Vergleich dieser Stelle mit dem Walhalla-Konzept sowie einer entsprechenden indischen Passage (*Mahābhārata* 9.4.29–37) s. Dumézil (1985: 176–178).

73 Vgl. etwa Aly (1936: 63–65); anders, aber unbrauchbar vage postuliert Piccaluga (1961: 95), die Laren repräsentierten generell "il *diverso, l'opposto* rispetto alla normalità dell'esistenza; diversità delle campagne rispetto alla città, dei morti rispetto ai vivi, degli schiavi rispetto ai liberi" (vgl. Paladino 1988: 207–212). Der letztgenannte Punkt wird ohnehin gern überbetont: als Schützer der *familia* sind die Laren *auch* Schützer der Sklaven, aber es stimmt nicht, dass sie *besonders* für die Unfreien zuständig wären. Wie Latte (1960: 91) festhält, erklärt sich die Tatsache, "dass die Compitalia schon zu Catos Zeit zu einem Sklavenfest geworden waren (agr. 5, 3), [...] aus dem Wandel der Verhältnisse; damals saßen eben nicht mehr Bauern auf den Gütern, sondern die unfreien Verwalter der in Rom lebenden Großgrundbesitzer".

berber 'flagellum' Bū¹, *verve(s)/verbe(s)* 'omnia quae vere nata sunt' (~ 3 *berber/verber/verver*) Bi¹ Ri - ERVE : *fave(s)* (= *fabis*) Ed - RVE : *rue(m)* (= *ruinam*) Mm Za Bū² Li Go Co Zi St No Ra Cs Cy, *arve(s)* 'champs' Br, *arve* 'der Saat' Re, *rue(s)* (= *ruina*, Nom. Sg.) Me, *ruvem/rubem* 'Rostbrand' Fe, *rue* (Imp.) Ga Mr, *rue(s)* (= *ruinas*, Akk. Pl.) Fa - VEMAR : *Vemar* (Vok.) 'böser Mars' Sw - VEMARMAR : *ve-marmar* 'evil death' Fy - E : *e* (Interjektion) Pi¹ - MARMAR (MARMA) : *Marmar* (GN = *Mars*) La He (= *Mamuri*) Gf Kl Be Mm Bū¹ Jo Br Za Li Bi¹ Go Gr Ri Co Me St No Pi¹ Mz Fe Ga Cy Fa, *marmar/marmur* 'ombre d'un mort' Ed *Marmare* (GN) Pa, *Mamer(t)* (GN) Da, *Marmar(s)* (GN) Re, *Mar*, *Mar* (GN) Zi Ra - MARMARS : *Marmars* (GN) Hv - MARMARSINS : *Mar-Mar-Sins* (Dvandva-Komp., Nom.) 'Mars et Semones' Na - MARMARSINSIN : *Marmar*, *Mars in-* Cs - MAR : *Mar* (Vok.) Sw - SINS (SERS) : *sins* (= *sines*) La (Konjunktiv) Kl Th (Injunktiv) Li Mz, *sirs/sers* (= *siveris*, *siris*) He Cr, *sins* (= *sinas*) Gf Bi¹, *sins* (Imp., = *sine* + -s) Be Cy, *siris* (= *siveris*) Ro Za, *sins* (= *sinas*) (2×) bzw. *sirs/seirs* (= *siveris*, *siris*) (1×) Mm Bū¹ St No, *seirs* (= *siveris*, *siris*) Jo, *seiris* (= *siveris*, *siris*) Br Go Co Re, *serp(e)* Ed, *Seia* (GN) *sa* (Akk. Pl. Pron.) Pa, *sins* (= *sinis*) 'Schädiger' Sw, *sers* (= *serus*) Gr Ri, *sins* (3. Pl. Opt.) Me, *sins* 'sempre' (Adv.) Pi¹, *sins* 'nell'altra direzione' bzw. *sers* 'dalla parte opposta' (Adv.) Fe, *sins* (= σίνοϛ) 'calamità' Pi², *sinsi* (= *sinas*) (2×) bzw. *sers* (= *seris*, Konj. zu redupl. Perf.) (1×) Ra - SINSIN : *sin(e) sin(e)* Eh Zi Ga, *sin sin* (= *desine desine*) Mr - INSINCVRRERE : *[ins]incurrere* Hv - INCVRRE : *en corre* Pa, *incurre* Cs - INCVRRERE : *incurrere* (Inf.) La He Gf Kl Be Mm Bū¹ Jo Br Za Li Bi¹ Go Sw Gr Ri Re Co St No Mz Fe (imperativ. Inf.) Cy Fa, *incur(r)e se(s)* (= *incurre iis*) Ed, *incurrere* 'im Hereinstürmen' (lokativ. Inf.) Me, *enq̄arsesi* (= *incurrere*) Na, *(in)currere* Ra - CVRRERE : *currere* Zi Ga - RE : *re(m)* 'Reichtum' Pa - REINPLE : *re<d>imple* 'reimpregnate!' Cs - IN : *in* La He Gf Kl Be Mm Bū¹ Jo Za Li Bi¹ Go Sw Ri Re Co Zi St No Pi¹ Mz Fe² Ra Cy, *en* Na, *[in]Fa* - INPL : *inde* Ed - INPLE : *en ple* Pa, *inple/imple* Ga - INPLEORIS : *inpleores* (= *impliores*) 'que tu impliores' Br - PLEORIS (PLEORES) : *flores* La Gf Cr Ro, *pleoris/pleores* bzw. *pleosis/pleoses* (= *plures*) Ma He Kl Be Mm Bū¹ Za Bi¹ ('inferos') Go Sw Ri Co Me ('den vollen Heerbann') Na ('grandescentes fruges') St No ('die Mehrheit des Volks') Pg Pi¹ Fe (*in plures* 'in massa') Cy, *ploeris/ploeres* (= *plures*) Jo ('die große Menge des *populus*') Li Gr (*in plures [sc. vices]* adv. 'noch weiter') Re Ra Fa, *plores* 'Fluren' Cu Mz, *pleores* (Akk. Pl. zu Nom. Sg. *pleos* 'Volk') Zi, *fleores* 'Ähren' Bt - EORIS : *foris* Ed - ORIS : *Opis* (GN) Pa, *auris* Ga, *ovis* (Akk. Pl.) Cs

Nach der Praefatio von V. 1 bringt V. 2 den Anfang des zentralen Teils im *carmen* und damit auch gleich einiges an Unsicherheit, sowohl was die korrekte Worttrennung betrifft als auch im Hinblick auf die Auslegung. Für Norden (1939: 121–122)⁷⁴ beginnt der Vers mit der Konjunktion *neve*, gefolgt von zwei Akkusativen mit orthographisch weggelassener Nasalendung *-m*, nämlich *lue(m)* 'Verderbnis' und *rue(m)*. Letzteres ist ein sonst nur noch in der lateinischen Glossartradition zu findendes Lexem (s. *CGL* VII 216, *rues: ruina, πτώσις ἐπὶ οἰκοδομῆς*), dessen Erklärung als 'Einsturz, Fall (beim Hausbau)' suggeriert, dass die Glosse sich auf einen in der Bauindustrie verwendeten Begriff bezieht, also nicht direkt auf das *carmen Arvale*.⁷⁵ Damit wird dann aber fraglich, ob auch im *carmen* die entsprechende Bedeutung des etymologisch offenkundig verwandten *ruina* anzusetzen ist. Grundsätzlich bezeichnet *ruina* jede Art von unkontrollierter bzw. unkontrollierbarer

74 Im Anschluss an Mommsen (1863: 10) und andere.

75 Entgegen der Vermutung von Nacinovich (1933/34: 198–228).

Bewegung, ein 'Vorwärtsstürmen' nicht weniger als ein 'Einstürzen' (vgl. *OLD* 1666, s.v. *ruīna* 1). Wenn aber Norden gleichzeitig glaubt, mit dem zweiten Teil des Verses werde Mars darum gebeten, *lues* und *rues* nicht mehr 'laufen' (*currere*) zu lassen, dann ergibt sich Merkwürdiges. Schon eine 'laufende' *lues* wäre sonderbar, aber ein 'laufender' Einsturz ist es noch viel mehr.

Nordens Deutung setzt voraus, dass das Prädikat, von dem die Akkusative *lue(m) rue(m)* abhängig seien, erst hinter dem nahezu einhellig anerkannten, schon in §8 besprochenen Vokativ *Marmar* zu suchen wäre. Da dort aber zumindest der Infinitiv (*in*)*currere*⁷⁶ erkennbar ist und auch hinter dem abschließenden *inpleoris* gemeinhin die Präposition *in* + Akk. Pl. *plūrīs/plūrēs* vermutet wird (s. unten), bleibt allein *sinsin* übrig. Weil er die Variation *sinsin* ~ *sersin* entgegen §6 für signifikant hält, schlägt Norden (nach anderen) vor, *sins* sei als *sinās* (Konj. Präs.) und *sers* als *seirīs* (Konj. Perf. [< Aor.]; ~ klass. *sīverīs*) auszudeuten. Warum allerdings die zweite Silbe dieser Formen synkopiert sein sollte, bleibt unklar.

In Wirklichkeit bietet sich in Übereinstimmung mit §6 eine einfachere Lösung an (Goidanich 1902: 275–276). Was der Steinmetz in seiner Vorlage las, war weder *sins* noch *sers*, sondern etwas, das aussah wie *sins* und *sers*, für den Steinmetzen aber genauso wenig Sinn ergab – nämlich tatsächlich die im 3. Jh. überlebte Konjunktiv-Form *sīrīs*. In der Kursive bestand die Sequenz *-iri-* im wesentlichen aus drei senkrechten Hasten, an deren zweite sich eine schräg nach unten gerichtete Hasta anschloss. Daraus folgt die Verwechselbarkeit von RI mit N einerseits (wenn nämlich die letzten drei der vier Striche als einer statt zwei Buchstaben gelesen werden), gleichzeitig aber auch diejenige von IRI/IN mit ER (wenn die ersten zwei der vier Striche als zusammengehörig und somit als E, der oblique dritte Strich aber als zusammengehörig mit einem nah gerückten vierten und somit als mit diesem statt mit dem zweiten ein R bildend aufgefasst wird).

Nordens Annahme einer Form von *sinere* in dieser Weise plausibel zu machen, heißt nun freilich nicht, ihm auch in der Auslegung des Ganzen Folge zu leisten. Abgesehen von der schon kritisierten Wortwahl (*lues/rues* als Subjekte von (*in*)*currere*), zu der nun noch hinzuzufügen ist, dass die Verwendung von *sinere* impliziert, dass das 'Laufen' ein vom 'Einsturz' selbst intendierter Akt sein müsste (da andernfalls nur *ne facias/faxis currere* angebracht wäre), ist bei Norden bzw. seinen Vorgängern noch anderes schwierig.

Erstens ist die Konjunktion *neve* am Versanfang unschön, wo eine positive Bitte vorangeht (*iuuate*). Die wenigen Stellen, auf die Norden (1939: 130) zur Rechtfertigung des angenommenen Phänomens verweist, sind insofern anders geartet, als die mit *neve/neu* eingeleitete zweite Phrase da viel enger an eine vorangehende Aufforderung anschließt, als es hier der V. 2 mit seinem Adressatenwechsel gegenüber V. 1 tut.⁷⁷ Zudem verwundert, dass ausgerechnet der gedanklich lose Übergang von V. 1 zu V. 2 mit einer

76 Zur Frage, ob nicht vielleicht *currere* statt *incurrere* zu lesen ist, s. Anm. 85.

77 Vgl. schon Birt (1898: 162) (gegen Mommsen 1863: 10), Nacinovich (1933/34: 1.102–112), García Calvo (1957: 421), Morani (1988: 65), Kruschwitz (2002: 216); Mentz (1952: 213) bietet nichts, das Nordens Position verbessern würde.

parallelisierenden Konjunktion ausgestattet sein sollte, wenn die nachfolgenden, ohne Adressatenwechsel erfolgenden Bitten in V. 3 darauf verzichten. Zweitens sticht das binäre Asyndeton *lue(m) rue(m)* ins Auge, sobald wir noch einmal das catonische Mars-Gebet zum Vergleich heranziehen (§4): obschon das Vorkommen zweigliedriger Asyndeta gerade in konservativer Rechts- und Sakralsprache nicht zu leugnen ist,⁷⁸ wird dort verbindendes *-que* mit schöner Regelmäßigkeit gesetzt. Und drittens ist zu erörtern, ob mit *in pleoris* wirklich, wie Norden (1939: 123, 127) glaubt, *in plures* im Sinne von ‘in die Mehrheit des Volkes’ bzw. ‘in die Volksmenge’ gemeint sein kann.

Rein formal bereitet die Wiedergabe von *pleoris* als *plures* zwar nach §6 und §8 wiederum weniger Schwierigkeiten, als manche Forscher angenommen haben. Es ist nicht nötig, mit dem Überbleibsel eines Proto-Komparativstamms *pleor-* < **pleh₁-yos-* zu operieren, von dem aus kein klarer Weg zum historisch gesicherten *plour-/ploer-* > *plūr-* führt.⁷⁹ Was wirklich in der Vorlage des Steinmetzen gestanden haben wird, ist *ploeris*.⁸⁰ Dass eine solche Form bei der frühaugusteischen Redaktion des Textes stehen blieb und nicht zu *pluris* modernisiert wurde, verwundert nicht mehr als die Erhaltung von *Lases* und *triumpe* (§8). Aus einer Stelle bei Cicero geht eindeutig hervor, dass ein gebildeter Römer im 1. Jh. v. Chr. *ploer-* statt *plur-* gezielt benutzen konnte, um archaisierendes Kolorit zu erzielen (Cic. *leg.* 3.6 *minoris magistratus partiti iuris ploeres in ploera sunt* ‘Es soll eine größere Zahl von Amtspersonen geben, die juristische Teilbefugnisse in einem weiteren Bereich haben’). Folglich bestand wenig Anlass, in dieser Hinsicht einen älteren Text abzuändern, der bereits *ploer-* aufwies (vgl. noch superlativisches *plourime* in CIL I² 9). Von einem rund zweieinhalb Jahrhunderte später tätigen Steinmetzen hingegen dürfen wir kaum annehmen, dass für ihn *ploeris* ebenso durchsichtig gewesen wäre wie für Cicero, er also an der für uns relevanten Stelle keine Schwierigkeiten mit der Wiedergabe seiner Vorlage gehabt haben sollte. Zwar mag ihm durchaus klar gewesen sein, dass eine alte Variante des zeitgenössischen *plures* intendiert war, aber für jemanden ohne sprachhistorische Vorkenntnisse war es dann nur natürlich anzunehmen, eine derartige Form müsse – ganz wie andere Komparative – auf *-oris* enden. Ob der Steinmetz sich allein dadurch schon berechtigt fühlte, *ploeris* zu *pleoris* zu ‘korrigieren’, oder ob erschwerend dazu kam, dass ein oben offenes kursives O auch einem E ähnlich sieht, ist nicht mehr feststellbar; doch sollte das Zeugnis des Arvallieds ein für allemal aus der Diskussion um den (auch ohne Variante *pleor-* noch schwierigen) morphologischen Hintergrund des lateinischen Komparativstamms *ploer-/plur-* verbannt werden.

78 S. Hofmann und Szantyr (1965: 828–829).

79 Vgl. etwa Birt (1898: 191), Leumann (1977: 496–497), Meiser (1998: 153–154) und Weiss (2009: 360), gegenüber Pighi (1941: 156–158) (“**plē-yos-ns*”) und Pisani (1950: 3).

80 Zum Folgenden vgl. ähnlich schon Jordan (1879: 194–200), Grienberger (1906: 157–158), Radke (1981: 110–111) und (1995: 142–143), Favini (2007: 19 n. 51). Ganz ohne Not erfolgt der Ansatz völlig anderer, sonst unbezeugter Lexeme (Cuny 1910/11, Zimmermann 1918: 151, Mentz 1952: 220, West 1973: 178 n. 15 und 1978: 313, Kruschwitz 2002: 218 n. 1050).

Was andererseits die Semantik betrifft, so lässt sich Nordens Wiedergabe von *in plures* durch die Heranziehung von griechisch οἱ πλέονες ebensowenig begründen wie mit dem Verweis auf plautinisches *plures* an einer Stelle (Plaut. *Trin.* 35), wo *plures* im offenen Gegensatz zu *pauciores* steht (Norden 1939: 123). Schließlich glaubt Norden ja selbst nicht, mit unserem Vers sei gemeint, in eine *Minderheit* des Volkes dürften *lues* und *rues* schon 'einlaufen'.⁸¹ Und wenn es nur darum ging auszudrücken, dass das Volk *insgesamt* verschont werden solle, warum sollte das dann nicht genau so gesagt worden sein (**in nos/*in homines* o.ä.)? Die einzige intrinsisch 'absolute' Verwendung des Komparativs *plures*, die sich wirklich belegen lässt, ist diejenige als euphemistische Bezeichnung für die Toten (*OLD* 1393, s.v. *plūrēs* 2b). Sie begegnet sowohl bei Plautus als auch bei Petron (Plaut. *Trin.* 294 *quin priu' me ad plures penetravi?* 'Was bin ich nicht schon zuvor zu den Toten eingegangen?', Petr. 42.5 *abiit ad plures* 'er ist zu den Toten entschwunden') und darf damit ohne weiteres als sprachecht anerkannt werden.⁸²

Was ergibt sich aus all dem? Zunächst verdient am Versanfang die Abtrennung von *ne* anstelle von *neve* den Vorzug. Sofern man aber an *rue(m)* festhalten darf, bleibt zwischen der Negation und diesem direkten Objekt *velve* stehen. Dass es sich dabei um eine dem klassischen Imperativ *volve* entsprechende Form handeln mag, wird hier nicht zum ersten Mal vermutet.⁸³ Obschon *volve* ohne Zweifel auf älteres (**)velve* zurückgeht,⁸⁴ ist in diesem Fall allerdings die üblicherweise mit dieser Lesung verbundene Annahme eines konservierten Archaismus nicht zwingend. Grundsätzlich gleicht die Lage eher derjenigen bei (*in*)*currere* mit seiner modernisierten Geminaten-Schreibung und postrhotazistischen Endung als derjenigen beim besonders behandelten Theonym *Lases* einerseits (§8) und beim eben besprochenen, noch im 1. Jh. zur stilistischen Charakterisierung benutzten *pluer*-andererseits. In Anbetracht der ebenfalls gerade erwähnten Verwechselbarkeit von kursivem E und O ist somit wohl auch hier an eine Fehlübertragung im Sinne von §6 zu denken. Ein Steinmetz, dem die im älteren Latein zulässige Verbindung von *ne* + Imp. Präs. nicht mehr geläufig war, konnte nicht erraten, dass in einer Sequenz, die ihm als *neueluerue...*

81 Eine entsprechend enge Deutung des Komparativs wird nur gelegentlich von Interpreten vertreten, die glauben, das *carmen* richte sich gegen ein Unheil, das bereits einen Teil des Volks (oder der Tiere und des Getreides) geschädigt habe, jetzt aber nicht 'noch mehr' schädigen solle (Bergk 1856: 142, Fay 1894: vi, Goidanich 1902: 276–278, Reichardt 1916: 13, Cocchia 1917: 11, Bickel 1921: 79 und 1940: 30).

82 Demgemäß deuten *in pleoris* Birt (1898: 167–169) und Stowasser (1903: 80). Als offensichtlicher Euphemismus ist eine solche Wendung keinesfalls 'humoristisch' oder für ein Gebet undenkbar, wie Mentz (1952: 218) behauptet. Birts Vergleich mit dt. *zur großen Armee abgehen* (bzw. *zur großen Armee abberufen werden* u.ä.; vgl. bereits Grimm 1835: 492) wäre sogar noch treffender, als es Birt bewusst war, wenn (gegen Neubauer 1904) in diesen deutschen Ausdruck doch die Vorstellung des von Odin/Wotan geführten Jenseitsheeres auf der 'Wilden Jagd' hineinspielte (vgl. dazu Mengis 1931 sowie unten im Haupttext).

83 Vgl. Ferri (1954: 393) und (1955: 97), García Calvo (1957: 422), Morani (1988: 66), Considine (1992: 219).

84 Der entsprechende Lautwandel lässt sich ungefähr ins 5. Jh. datieren: s. Meiser (1998: 82).

oder *neuoluerue...* lesbar schien, der zweiten Möglichkeit (und somit *ne volvere rue...* gegenüber dem in seinen Augen kaum problematischeren *neve luerue...*) der Vorzug zu geben war.

In transitivem, nicht-reflexivem Gebrauch bezeichnet das Verb *volvere* 'wälzen' speziell ein zyklisches (Wieder)bringen von regelhaften Ereignissen (*OLD* 2101, s.v. *uoluō* 2: "To bring round (events, seasons, etc.) in due course"). Wenn wir nun *rue(m)* als Objekt hierzu und, wie oben vorgeschlagen, als '(Vorwärts)stürmen' statt als 'Einsturz' auffassen, so ergibt sich, dass Mars aufgefordert wird, seinen 'Sturm' nicht (bzw., weil es sich um einen inhibativen Präsens-Imperativ handelt, nicht *weiterhin*) wieder und wieder auftreten zu lassen. Phraseologisch lässt sich die Kombination von transitivem *volvere* + Objekt *ruem* vergleichen mit einer Stelle wie Verg. *Aen.* 11.888–889, wo intransitives *volvī* mit instrumentalem *ruinā* '(Vorwärts)stürmen' verbunden ist: *pars in praecipitis fossas urgente ruina volvitur...* 'ein Teil wälzt sich in drängendem Sturm voran in die jäh abfallenden Gräben...'. Und sobald wir uns dann fragen, was das für eine *rues* sein kann, die Mars offenbar regelhaft, gleichsam saisonal auftreten lässt, so drängt sich der Gedanke auf, dass es auch im *carmen Arvale* – wie in der Vergil-Passage – um ein blindes 'Vorwärtsstürmen' wie dasjenige von (anders als bei Vergil allerdings kaum flüchtenden) Kämpfern geht, also um die Vorstellung einer wilden Gefolgschar des Gottes, die von diesem immer wieder herangepeitscht wird, *bis ihn die Bitte um den Unterbruch des Treibens erreicht* (*ne volvere ruem* 'bring nicht deinen Sturm wieder!').

Bis zu diesem Punkt sind wir unabhängig von unseren Erörterungen zu V. 1 gelangt. Jetzt aber lohnt es sich, an das dort Gesagte zurückzudenken. Wir haben aufgrund ihrer Darstellung in den antiken Zeugnissen vermutet, die mit Mars assoziierten Laren seien im Ursprung dieselbe Art von mythologisiertem Kriegertrupp, wie es die mit Indra assoziierten Maruts in Indien und die mit Odin assoziierten *einherjar* bei den Germanen sind. Die von Mars getriebene *rues* würde somit dem Ungestüm eben dieser Maruts bzw. *einherjar* entsprechen. Zugleich haben wir gesehen, dass sich jedenfalls die *einherjar* aus gefallenem Kriegern rekrutieren und es Gründe gibt, Entsprechendes auch für Mars' Laren (sowie Indras Maruts) zu vermuten. Am deutlichsten ist die Situation im germanischen Bereich. Dort versammeln sich, wie gesagt, die *einherjar* in Walhalla, einem für diese Toten reservierten Raum. Gemäß einem verbreiteten folkloristischen Motiv tritt jedoch Odins (bzw. Wotans) Trupp regelmäßig auch im Diesseits auf, in der Gestalt einer übernatürlichen 'Wilden Jagd' oder eines 'Wütenden Heers' (Grimm 1835: 515–534 bzw. 1875–78: 2.765–793 und 3.279–284, Mengis 1931), das mit seinem 'Sturm' (~ *rues*) Krieg oder sonstiges Unheil verheißt.

Und nun bietet die zweite Hälfte von V. 2 des Arvallieds anscheinend folgendes: *siris (in)currere in ploeris*, eine unmittelbar an die negative Aufforderung in der ersten Vershälfte anschließende, im positiven Konjunktiv Perfekt (< Optativ Aorist) des Wunsches⁸⁵ formulierte Bitte, ein nicht

85 Vgl. z.B. das bei Fest. 476 L. zitierte alte Auguralgebet (*"bene sponsis, beneque volueris" in precatione augurali Messalla augur ait significare spoponderis, volueris* 'von *bene sponsis, beneque volueris* ["mögest du es recht gewährleisten, mögest du es recht wollen"] im

genanntes Objekt 'zu den Toten laufen zu lassen'. Syntaktisch lässt sich unter diesen Umständen eigentlich nur das Objekt der vorigen Phrase – *rues*, der 'Sturm' des Mars – als auch hierzu gehörig verstehen. Der Kriegsgott soll seine *rues* nicht wiederbringen, sondern stattdessen dorthin eilen lassen (*siris (in)currere*), wo diejenigen, die die *rues* konstituieren, ihrer Natur gemäß hinwollen und aus menschlicher Sicht hingehören: ins Jenseits, 'zu den Toten' (*in ploeris*). Um genau das bäte zweifellos auch der Germane, dem die 'Wilde Jagd' begegnet: auch diese kann man sich nur weg wünschen, in den Raum der Toten, woher sie kommt.

	Kriegsgott	Begleiter	Manifestation (positiv/negativ)
<i>vedisch</i>	Indra	Maruts (zu Wz. * <i>mer-</i> , d.h. eigtl. 'Gestorbene?')	pos.: 'tägliche Helfer' (<i>sadyaūtayah</i>) neg.: wild/aggressiv, Gewitterstürme (vgl. fn. 119)
<i>germanisch</i>	Odin	<i>einherjar</i> (tote Krieger (<i>valr</i>) in Walhalla)	neg.: 'Wilde Jagd' (assoziiert u.a. mit Unwettern: vgl. fn. 119)
<i>römisch</i>	Mars	Laren (= <i>animae hominum</i> , ~ <i>dei inferi</i>)	pos.: 'Helfer/Schützer' im Alltag (und als <i>praestites</i>) neg.: zu befrieden durch <i>laneae effigies</i> (vgl. zu V. 1); von Mars gelenkte <i>rues</i> (?) (zu einem möglichen Bezug auf Unwetter vgl. §10)

Selbstverständlich bewegen wir uns mit einer solchen Interpretation unseres schwierigen Verses auf jenem unsicheren Boden, den die vergleichende Mythologie und Volkskunde immer darstellt. Wenn die Auslegung hier trotzdem vorgeschlagen wird, dann vor allem, weil sich mit ihr immerhin alle unmittelbaren sprachlichen Stolpersteine überwinden lassen⁸⁶ und sich

Auguralgebet sagt der Augur Messalla, es bedeute [dasselbe wie] *spoponderis* bzw. *volueris*); Hofmann und Szantyr (1965: 330–331). Damit erübrigt sich die Annahme eines apokopierten Imperativs *sin(e)* mit Anadiplose (vgl. Birt 1898: 188, Ehrlich 1913: 603, García Calvo 1957: 424–425, Morani 1988: 64–65). Falls hinter dem ersten *sinsin* (V. 2a) tatsächlich ein Punkt zu lesen ist (vgl. §2 mit Anm. 11), dann *könnte* der Steinmetz freilich die ihm unverständliche Sequenz schon ungefähr so aufgefasst haben (Considine 2002: 214). Wie bereits Ehrlich (1913: 603) bemerkt, ist außerdem wahrscheinlich, dass die älteste Fassung des *carmen* statt *incurrere in...* bloß *currere in...* bot; in welchem Überlieferungsschritt daraus die präverbierte Version wurde, ist nicht rekonstruierbar. Denkbar ist beispielsweise, dass der *publicus a commentariis* beim Kopieren aus den *libelli* nach *siris* versehentlich zu *in ploeris* verrutschte, seinen Irrtum aber bemerkte, das schon geschriebene *in* mit einem Korrekturpunkt 'durchstrich' (zu dieser Praxis vgl. Thompson 1912: 64) und dann mit dem richtigen *currere* weiterfuhr; der Steinmetz hätte das Ergebnis dann statt als *siris #currere* als *sinsin- currere* missverstanden.

86 Auch die Schreibung *rue* für *ruem* ist vor einem Wort, das mit *M-* beginnt, leichter begründbar, als es die Schreibung *lue* für *luem* vor *rue(m)* wäre; bei nur einmaligem Vorkommen darf man sogar an einen einfachen Schreibfehler in der Vorlage des Steinmetzen denken. Zu diesem Problemkomplex vgl. noch die Bemerkungen bei Nacinovich (1933/34: 1.186–198).

überdies die Möglichkeit eines echten Zusammenhangs von V. 2 mit der sonst ganz isolierten Praefatio von V. 1 eröffnet. Wie weit auch immer man im Detail zu gehen bereit ist, inhaltliche Kohärenz des *ganzen* Liedes zu erreichen, muss oberstes Ziel bleiben. Das aber gelingt nur, wenn Mars schon in V. 2 dazu aufgefordert wird, etwas Unheilvolles einzustellen, was er im Augenblick noch betreibt (inhibitiv: *ne volve*), nicht dagegen, wenn ihm in Nordenscher Art gesagt würde, er solle nicht zulassen, dass derartiges Unheil erst eintritt (prohibitiv: *ne siris*);⁸⁷ denn wenn Mars zu Beginn von V. 3 dazu aufgefordert wird, 'satt zu werden' (*satur fu*: s. unten), so heißt das eben auch, dass er bis anhin noch daran sein muss, sich zu 'laben'. Oder anders ausgedrückt: Wirklich wesentlich ist allein festzuhalten, dass offenbar eine Periode, die unter dem Zeichen des krieglerisch-verheerenden Mars stand, zu Ende gehen soll. Solange wenigstens dies anerkannt wird, kann man sich fürs übrige Verständnis von V. 2 auch mit einem *non liquet* begnügen.

Vers 3

SATVRFVFEREMARSLIMENSALISTABERBER

satur fu, fere Mars; limen sali, sta, berber

'Werde satt, wilder Mars; spring zur Grenze, halte, *berber*'

Interpretationsapparat

SATVR : *ador* La, *satur* Ma He Gf Kl Be Mm Bü¹ Jo Hv Ed Za Fy Li Bi¹ Go Sw Gr ('fruchtreich') Ri Re Co Bl Me Na St No Mz Fe Ga Ra Cs ('abundant') Cy, *sata* 'les semailles' Br, *Sautor* (GN, = *Saturne*) Pa, *sator* Zi Mo Pl ('genitore'), *satur* (Adv., = *satis*) Pi¹, *satis* Fa – FV : *fu* (Imp.) Be Mm Bü¹ Jo Hv Za Fy Li Bi¹ Sw Gr Ri Re Co Zi Bl Me St No Mz Fe Ga Ra Pl Cs Cy, *fovom* (*fu(m)*) 'Wachstum' Pa, *fi* (Imp.) Mo – FVFE (FVRE) : *face* (= *fuge*) Ed – FVFERE (FURERE) : *fufere* (Inf., = *fieri*) La Cr, *furere* Ma Gf Kl, *fufere* (= *fueris*) He, (*tu*) *tutere* 'protège!' Br, *fu<as fu>rere* Go, *fufere* 'fuat' (3. Sg. Konj. Perf.) Na, *fufere* (3. Pl. Perf.) Pi¹, *fuere* (3. Pl. Perf.) Fa – FER : *fer* (intrans. Imp.) Ga – FERE : *ferre* (Vok.) Be Mm Bü¹ Jo Hv Za Fy Li Bi¹ Sw Gr Ri Re Co Zi Bl (*'fruchttragend') Me St No Mz Ra Mo Cs Cy, *ferre* (Imp.) Pa, *ferc[to]* (abgekürzter Abl.) 'focaccia sacra' Fe – REMARS : *Remars* bzw. *Remurs* 'Lémure' Ed – EMARS : *e Mars* (vgl. *ecastor*) Ga – MAR : *Mar* (GN, Vok.) Ra – MARS : *Mars* (GN) La Ma He Gf Be Mm Bü¹ Br Li Bi¹ Go Sw Gr Ri Da Re Zi Bl Me Na St No Mz Mo Cs Cy, *Marmar* Jo Fe, *Mavors* Za Co, *Mars* (= *mors*) Fy, *Marmars* Hv – SLIMENS : *slimens* (Gen. Sg.) 'Streit' Ra – LIM(E) : *nive* (= *neve*) Jo, *lime* (Gen. Sg., = *famis*) Za – MARSLIMEN : *maxume en* Pa – LIMEN : λυμεν 'pestilias' La, *limen* 'Schwelle' (Akk. des Objekts) Ma Kl Ed Li Zi ('Grenzmark') Bd Fe Ga Pl Fa, *limen* (Adv., = *postremum*) He, *limen* 'Licht' (= *lumen*) Gf Cr Be, *limen* 'Schwelle' (Akk. der Richtung) Mm Bü¹ Co St No Cs Cy, *limen* 'on the shore' bzw. 'an der Grenze' (endungsloser Lok.) Fy Me, *limen* 'Quellwasser, Quelle' (Vok.) Bi¹ Ri Mz, *limen* 'Feldmark' (Vok.) Gr, *leimen/limen* 'pestilienza' (Akk. Sg.) Go, *semen* Re, *lenis* Mo – LIMEN(S) : *clemens* Br – LIMENS : *limens* (Partizip) 'wenn du Hunger hast' Sw – LIMENSALI : *nive ensali* (= *neve insili*) Hv, *mlimen-sali* 'mola et sal' (Dvandva-Komp.) Na – LIMENSALIS : *limensalis* 'fame e terremoto' (Dvandva-Komp.) Pi¹ – ENSALI : *ensali* (= *insali*) Jo, *ensali* (Gen. Sg., =

87 Norden (1939: 136) schreibt selbst, der Gott "möge dem Verderben *nicht weiterhin* Lauf lassen" (meine Hervorhebung; vgl. unten zu V. 3), übersieht aber, dass das in einer Sprachschicht, die jedenfalls noch den negierten Imp. Präs. kannte, nicht zum negierten Konj. Perf. (Aor.) passt.

insilientis) Za – SAL (SAI) : *sal* (= *sol*) Cr, *sat* Go – SALI (SAII) : *sali(s)* (= *maris*) La, *sali* (Imp.) Ma He Kl Mm Bü¹ Ed Li Bi¹ Gr ('entsprieße') Ri Co Zi Me St No Mz Bd Fe Ga Pl Cs Cy, *sale(s)* (= *solis*) Be, *salve* Re – SALI(S) : *salis* (= *solis*) Gf, *salis* (Gen. Sg.) Fy, *satis* Br Mo Fa, *saleis* (Abl. Pl.) 'Wasserschwall' Pa – ALI : *ali* (Imp.) 'nähre dich' Sw – ALI-BERBER : *ali-berber* 'anderswo(hin)' Ra – ISTA : *aestu* Cr, *ista* Go – STA : *sta* (= *siste*) La Bü¹ Za Li Co Zi, *sta* (Imp.) Ma He Gf (= *desine*) Kl Be Mm Jo Hv Br Pa Bü² Bi¹ Gr Ri Re Me St No Mz Bd Fe Ga Ra Mo Cs Cy, *iste* Sw – STABE : *stabe(t)* (= *stabit*) Ed – STABERBER : *staberwer* 'imponantur' (3. Du. Konj. Perf. Pass.) Na – TABERBER : *taberber* (Dvandva-Komp., Bedeutung unklar) Pi¹ – BERBER : *berber* (Vok. = *barbare*) Ma Me, *berber* (= *vervex*) He Sw, *ferber(e)* bzw. *ferver(e)* (Inf.) Gf Kl (oder Abl. *verber(e)*) Cr Be, *verber* (Imp., = *verbera*) Mm Bd Fe, *verber/berber* 'flagellum' Bü¹ Za Li Re Co Zi, *berber* (Epitheton) Jo Bü² Ga Cs ('spring-bringing?'), *Ververe* (GN) Pa, *Berber* (GN = *Marmar*?) Br, *berber* (= *febris*) Fy, *berber/verber/verver* 'omnia quae vere nata sunt' (~ 2 *verve(s)/verbe(s)*) Bi¹, *berber/ferbris* 'febbre' Go, *verber/berber* 'Reis, Halm' Gr Ri Mz, *ber(u) ber(u)* (Vok.) 'Lanze' Bt, *berber* 'da da' (Lokaladv.) St No, *barbar* (Vok.) Mo – RBER (+ 4 SE (SI)) : *aver-se/si(m)* (Adv.) 'en tenant le dos tourné' Ed

Darüber, dass V. 3 mit einer weiteren Aufforderung an Mars beginnt, herrscht weitgehende Einigkeit. Abgesehen vom altertümlichen, aber sprachgeschichtlich nicht weiter problematischen 'Aorist'-Imperativ *fū* 'sei!, werde!',⁸⁸ den schon Bergk (1856: 135) erkannte, ist *satur fu, fere Mars* klassisches Latein,⁸⁹ und der Gedanke von der 'Sättigung' (entweder des Gottes selbst oder immerhin seiner Werkzeuge) begegnet auch sonst im martialischen Kontext;⁹⁰ Horaz spricht Mars als *heu nimis longo satiate ludo* 'du mit ach allzu langem Treiben Gesättigter' an (*carm.* 1.2.37), und Augustus

88 Gegen Goidanich (1902: 280) spricht die Existenz der *Präsens*-Imperative *es* 'sei!' und *fi* 'werde!' natürlich nicht mehr gegen eine solche Form als z.B. die Konjunktive *sit* und *fiat* gegen altlateinisches *fuat*. Die von Favini (2007: 19 n. 52) behaupteten 'Zweifel der Sprachwissenschaftler' an *fu* beziehen sich nicht auf die Zulässigkeit der Form an sich; entsprechende Vorbehalte (wie bei Sommer 1914: 531, aber nicht bei Leumann 1977: 524, 570 oder Weiss 2009: 422) indizieren allein die generelle Vorsicht, die in Handbüchern bei jedem Verweis aufs *carmen Arvale* zu signalisieren ist. Die Überlegung von Meiser (2003: 62), die Form könnte allenfalls "auch auf den im Urital[ischen] entwickelten Präsensstamm *fu-* bezogen werden", scheint eher theoretischer Natur; ein solcher Präsensstamm ist jedenfalls im Lateinischen nicht bezeugt.

89 So sehr, dass man sich schon an *Mars* gestört hat, nachdem in V. 2 und V. 5 stattdessen Vok. *Marmar/Marmor* steht (vgl. Jordan 1879: 208, Radke 1981: 112, Kruschwitz 2002: 219). Falls diese Abweichung signifikant ist, obschon *Marmar/Marmor* bereits zum Zeitpunkt der ersten Fixierung des *carmen* nur sprachliches Fossil gewesen sein dürfte, so ist sie angesichts der Kollokation des Theonyms mit einem Adjektiv durchaus nachvollziehbar; im Prinzip vergleichbar ist der regelmäßige Gebrauch an Stellen wie Plaut. *Truc.* 945 *tu vapula, vir strenuos* 'da, nimm diese Ohrfeige, du knackiger Ker!', wo eine erweiterte appositionelle Ergänzung zu einem vorangehenden Vokativ vorliegt (Hofmann und Szantyr 1965: 25). An unserer Stelle wäre demzufolge zunächst nicht *fere Marmar* o.ä., sondern vielmehr *ferus Mars* zu erwarten. Letzteres musste jedoch vermieden werden, da *ferus* allzu leicht – anstelle von *satur* – als prädikatives Adjektiv zu *fu* hätte gezogen werden können (*'als satter (Mars) sei wild', statt 'sei satt als wilder (Mars)'); und zum Zweck dieser Desambiguierung bot sich der Gebrauch des Vokativs *fere* eben an.

90 Er hat hier also gegen Birt (1898: 178) und Bickel (1921: 82–83) nichts mit der 'Sättigung' durch ein allfälliges Opfer zu tun; ein solches wird an dieser Stelle im Ritus der Arvalen ja auch nicht vorgenommen.

gelobt bei Ovid (*fast.* 5.575–577) die Stiftung des Tempels für Mars Ultor nach der Ermordung seines Adoptivvaters Caesar mit den Worten:

*“Mars, ades et satia scelerato sanguine ferrum,
stetque favor causa pro meliore tuus.
templa feres et, me victore, vocaberis Ultor.”*

“Mars, steh mir bei und sättige das Eisen mit dem Blut der Verbrecher; deine Gunst sei auf der Seite des Guten! Einen Tempel wirst du erhalten, wenn ich siege, und den Beinamen ‘Rächer’.”

Man hat nun bisweilen⁹¹ daran Anstoß genommen, dass *ferus* als Mars-Epitheton in der Literatur erst bei Ovid (*fast.* 4.25, *epist. her.* 7.160) bezeugt ist, doch bemerkt Norden (1939: 136) zutreffend, wie wenig Gewicht diesem Umstand beizumessen ist: schließlich fasst das Beiwort den Charakter des Gottes nicht weniger genau, als es das andere metrische Konditionen erfüllende *saevus* tut (Verg. *Aen.* 7.608, 11.153). Durchaus berechtigt ist hingegen Nordens anschließende Frage, wie es zu verstehen sei, “dass derselbe Gott, zu dem die fratres vorher beteten, er möge dem Verderben nicht weiterhin Lauf lassen, und zu dem sie am Schluss beten, er solle helfen, inmitten des Liedes ‘wilder’ angerufen wird”. Das bedinge, “dass der wilde Gott sich zu einem hilfreichen wandelt, der *ferus* zu einem *propitius*” (Norden 1939: 141) – womit letztlich jener auch von Norden verfochtenen These vom wachenden Mars der Boden bereitet wird, die sich ganz wesentlich auf die zweite Hälfte von V. 3 stützt (§4).

Aber kann es wirklich sein, dass man den Gott hier mit einem negativ konnotierten Begriff apostrophiert und ihm Mäßigung gebietet, nur um von ihm *sofort danach* und ohne jede Überleitung zu verlangen, die Grenze zu schützen (wie es Norden 1939: 141–171 in die von ihm selbst als ‘auf die Schwelle spring, stehe an Ort und Stelle’ wiedergegebenen Worte hineinliest)?⁹² Dass mit *limen* die ‘Grenze’ gemeint sein kann – man also nicht an die Schwelle des Dea-Dia-Tempels, wo die Zeremonie stattfindet, denken muss⁹³ –, weist Norden (1939: 158–169) schlüssig nach, unter anderem mit Hinweis auf den juristischen Begriff des *postliminium*, womit (wie mit dem entsprechenden Terminus *pomerium* für das ‘jenseits der Stadtmauer gelegene Gebiet’) das

91 S. besonders Nacinovich (1933/34: 1.30–114).

92 Vgl. die in §4 zitierte entsprechende Frage von Meringer (1921: 49). Im Anschluss an *satur fu* noch weniger einleuchtend wäre die Idee, die dem Mars zugewiesene Aufgabe sei offensiv, nämlich “di oltrepassare il confine [...] verso l'esterno, di ampliarlo”; dies kann Paladino (1988: 216) nur vertreten, weil sie *satur* (in unhaltbarer Weise: Anm. 20) anders auffasst.

93 So im Gefolge von Marini (1795: 2.604) noch Norden (1916: 213) in seinem Kommentar zum sechsten Buch der *Aeneis*; Cocchia (1917: 16) (“Qual meraviglia, dunque, che il poeta sacro l’invochi coll’epiteto: *satur fu, fere Mars*, e poi lo consigli a rientrare ‘di balzo’ entro la soglia del suo tempio”) und mit genau gegenteiliger weiterer Ausdeutung Bernardini (1955: 80) (“io penso che con questa parola [sc. ‘salta la soglia’ nel senso di ‘non calpestarla’] si impedisca al dio della distruzione e della peste di entrare dentro lo tempio”); vgl. dagegen schon Bickel (1921: 73–74). Ganz merkwürdig erwägt Courtney (1995: 202), ob vielleicht “the threshold in question is that of the storage barn”; Stark (1938: 144) denkt an die “Schwelle des Hauswesens”.

‘jenseits des *ager Romanus* gelegene Gebiet’ bezeichnet wird (vgl. Isid. *orig.* 5.27.28 *postliminium id est extra limen patriae ‘postliminium, das heißt außerhalb der Schwelle des Vaterlands’, u.a.*).⁹⁴ Und ob man nun *limen* als direktes Objekt eines ausnahmsweise transitiv benutzten Imperativs *sali* auffasst (‘überspring das *limen*’) oder – wohl doch besser – einen Akkusativ der Richtung nach Art von *domum* ‘nach Hause’, *rūs* ‘aufs Land’ ansetzt (‘spring zum *limen*’), jedenfalls spricht auch nichts dagegen, dass Mars tatsächlich aufgefordert wird, entweder auf oder gleich hinter der Grenze stillzustehen. Nur: Ist es vernünftig, einen Gott, von dem man sich Wächterdienste erwartet, so um Inaktivität zu bitten, wie es der Imperativ *sta* tut? Nordens (1939: 157) Hinweis auf die *Lares praestites* ist in diesem Kontext nicht angebracht. *prae-stare* ist eben nicht dasselbe wie *stare*: nur ein *praestes* steht (schützend) vor etwas, *sta* aber heißt einfach ‘stop!, halt!’ (vgl. z.B. Ter. *Phorm.* 195, Verg. *Aen.* 9.376; *OLD* 1823, s.v. *stō* 10). Mit anderen Worten entspricht *sta* ganz der bisherigen Gedankenführung (‘bring nicht wieder!’ – ‘lass anderswohin eilen!’ – ‘werde satt!’). Und daraus wiederum folgt, dass auch *limen sali* nicht so sehr als *Hinbitten* zur Grenze, sondern vielmehr als *Wegbitten* zur Grenze zu verstehen ist.⁹⁵ Die Betenden möchten den Gott und sein Wirken nicht länger unmittelbar bei sich haben, das *limen sali* entspricht also ganz der bei Accius (fr. 592 R.) von Eteokles an Polyneikes gerichteten ‘*eliminatio*’: *egredere exi effer te, elimina urbe* ‘geh raus, geh weg, geh fort, verlass die Grenzen der Stadt!’. Auch die kultische Verehrung des Mars ist ja, wie Latte (1960: 114) schreibt, “immer außerhalb der Stadtgrenze geblieben”, er ist noch dann “der Exponent der unheimlichen, unvertrauten Welt draußen”, als man ihm schon früh außerhalb des *pomerium*, eben auf dem *campus Martius*, einen Altar weiht.⁹⁶

Ein Unterschied besteht freilich. Polyneikes wird natürlich nicht geboten, wenn er die Grenze erreicht hat, anzuhalten (*sta!*). Diese Differenz erwächst aber aus der anders gearteten Sprecher-Adressaten-Konstellation. Auch wenn Mars ein wütender Gott ist, so bleibt er dennoch, anders als Polyneikes für Eteokles, ein potentieller Helfer – das erweist schon ein kurzer Blick voraus auf V. 5, wo Mars (*Marmor*) den Imperativ *iuuato* zu hören bekommt. Wie genau dieser und der verbindende V. 4 in den Gedankengang passen, wird später zu erörtern sein. Aber schon jetzt dürfen wir festhalten, dass Mars zwar satt sein und ‘abtreten’ soll, dass man ihn jedoch *in sicherer Distanz*, bei der Grenze, auf Abruf bereit wissen will und dass man ihm *daher* gebietet, dort stehenzubleiben: nicht als *aktiver* ‘Wächter’ – wovon eben nichts im Text steht –, sondern, wie wir noch sehen werden, inaktiv, *bis man seiner wieder bedarf*.

94 Dieses bei Norden (wie schon bei Meringer 1921: 38–40) zentrale Argument wird in der Kritik von Latte (1960: 65 n. 2) und Courtney (1995: 202) völlig übergangen.

95 Daraus folgt weiter (wie sogar Norden 1939: 271–274 zugibt), dass der immer wieder mit dem *sali* des Arvallieds verglichene Imperativ θόρε ‘spring!’ in dem wohl in hellenistischer Zeit entstandenen Kureten-Hymnos aus Kreta (*Collectanea Alexandrina*, p. 160–162 Powell; vgl. etwa García Calvo 1957: 394–396, Courtney 1995: 202) nicht wirklich vergleichbar ist: zum einen ist dort der kletische Aspekt zentral, zum andern das ‘Hineinspringen’ als ‘numinoses Anfüllen’ konzipiert.

96 Scholz (1970: 18–33) trägt Indizien für einen in früher Zeit auch intraurbanen Marskult zusammen; aber im allgemeinen trifft Lattes Position auf jeden Fall zu.

Tatsächlich wissen wir ja, dass der Gott zu Kriegsbeginn mit den Worten *Mars vigila* ‘Mars, sei wachsam!’ aus dem Ruhezustand geweckt wurde, mit einem Aufruf also, der nicht nötig gewesen wäre, wenn es die Vorstellung eines *Mars semper vigilans* gegeben hätte:

is qui belli susceperat curam, sacrarium Martis ingressus primo ancilia commovebat, post hastam simulacri ipsius dicens: “Mars vigila”. (Serv. in Aen. 8.3; vgl. Latte 1960: 114)

‘Der, der die Leitung des Kriegs übernommen hatte, betrat den Schrein des Mars und bewegte zunächst die heiligen Schilde, danach die Lanze und sprach zum Bild des Gottes selbst: “Mars, sei wachsam!”.’

Endgültig unklar bleibt so nur das letzte Wort, *berber*. Nordens (1939: 142–145) Konstrukt einer reduplizierten “deiktisch-örtlichen Partikel” ‘da da’ hat noch kaum jemanden überzeugt.⁹⁷ Plausibler scheint die Annahme, es handle sich um ein Epitheton des Gottes, zumal ja auch die imperativischen Phrasen in der jeweils ersten Hälfte von V. 2 und V. 3 mit einer entsprechenden Anrede abgeschlossen werden. Weitergehende Hypothesen sind zwar formulierbar, und insbesondere der Gedanke an ein Kompositum mit Hinterglied *-ber* drängt sich auf,⁹⁸ angesichts des Fehlens konkreter Anhaltspunkte ist es aber

97 Für Kritik s. schon Latte (1948: 152 n. 1). Nordens Annahme folgt später allerdings doch Radke (1981: 111–112), der noch tollkühner ein Lokaladverb *aliberber* ‘anderswo(hin)’ mit Tmesis erfindet; vgl. dagegen wiederum Considine (1992: 220–221). Nordens ‘Partikel’ ergibt sich keineswegs aus dem pronominalen *ullaber* (*arbos*) ‘jener (Baum) dort’ (?) in der bei Varr. *ling.* 7.8 verderbt überlieferten Auguralformel, auf die die ganze Theorie baut. Man mag vermuten, deren ‘suffixales’ *-ber* sei entstanden in einer Pronominaladjektivbildung mit kontrastivem **-ero-* zu *[*c]ubi* ‘wo?’ < **k^wu-d^hai* bzw. **k^wu-b^hei*: also *[*c]uber* ‘derjenige auf welcher Seite (von zwei)? welcher von beiden?’ < **k^wu-d^h/b^h-ero-s*. Responsiv hierzu hätte wohl ein Pronomen *olle-ber* ‘jener (von zweien)’ gebildet werden können, doch selbst wenn man der Form *ullaber* in dieser Weise Vertrauen schenkte, böte sie keine Grundlage für ein unabhängiges Lokaladverb *ber* (geschweige denn für eine reduplizierte Version davon).

98 Und zwar mehr als die immer wieder unternommenen Zusammenstellungen von *berber* mit Wörtern wie *verber* ‘Peitsche’ (Bücheler 1876: 4, u.a.), *febris* ‘Fieber’ (Fay 1894: vii, Goidanich 1902: 282–283) oder *vervex* ‘Hammel’ (Stowasser 1903: 81; Anrede an ein Opfertier!); vom Lautlichen einmal abgesehen, ist Mars nichts von alledem. Auch für ein Hinterglied *-ber* gibt es noch mindestens zwei Anknüpfungsmöglichkeiten. Zunächst mag man an *-ber* < **-b^heros* ‘X-tragend/bringend’ denken und z.B. ein Kompositum **d^uenelo-b^heros* ‘Kriegsbringer’ erwägen; daraus hätte sich (via **d^uellober(s)* > **d^uelber(s)*, mit sequentieller Anwendung der altlateinischen ‘Archaic S[tress-to-]W[eight-]Principle syncope’ sowie ‘Archaic parsing syncope’ gemäß Sen 2014) **belber* → assimiliert *berber* ergeben. Dagegen spricht freilich (a) dass eine solche Entwicklung zwar phonologisch akzeptabel ist, entsprechende Komposita aber sonst mit etymologisch restituiertem Hinterglied *-fer* erscheinen, sowie (b) dass die zweite Synkopierung erst verhältnismäßig spät eintrat, das Wort also zum Zeitpunkt der Liedkomposition noch dreisilbig gewesen wäre, was den Saturnier stört. Mehr verspricht daher vielleicht der Vergleich mit Komposita wie *Septem-ber*, *Octō-ber* usw., die “wohl verkürzt aus **septem-mē(n)s-ri-* ‘zum sieben-Monat, *mēns-is*, gehörig” sind (Leumann 1977: 206). Entsprechend wäre im ‘Drittmonat’ Mai ein **tri-mē(n)s-ri-* > *terber* (mit demselben Lautwandel wie in **tris* ‘dreimal’ > *ter*) anzusetzen, und dies könnte als unverständliches Wort zu (in der Kursive durchaus ähnlichem) *berber* verschrieben sein. Ein Mars, der als

besser, diesen Punkt offen zu lassen; für die Interpretation des Lieds als Ganzem ist die exakte Identifikation eines solchen Beiworts ohnehin kaum von Bedeutung.

Vers 4 SEMONISALTERNEIADVOCARITCVNCTOS

Semonis alter nei advocarit cunctos.

‘Wenn nicht jemand anders die Semonen (Saatgottheiten)
sämtlich zu sich ruft.’

Interpretationsapparat

SE (SI) : *si(s)* Be, zu 3 RBER Ed, *se/si* (konditionale Konj.) Go – SEMVNI(S) : *Semunis* (Epitheton) oder *se muni* ‘lejos del muro’ (Präp. ‘weg von’ + Abl.) Ga – SEMVNIS : *Semonis/Semunis* (= *Semones*, Akk. Pl.) La Gf Kl Mm Bü¹ Jo Hv Br Za Li Bi¹ Sw Gr Eh Ri Re Zi Ha St No Mz Bd Fe Ra Pl Cs Cy, *Semones/Semunes* (Vok. Pl.) He Co Pi¹, *Semoneis* Pa, *semunis* ‘enemies’ (Akk. Pl., ≠ *communis*) Fy, *Simunis* ‘des Samens’ (Gen. Sg.) Me, *Simunis* (= *Semones*, Akk. Pl.) Na – MVNIS : *munis* ‘freundlich gesinnt’ Be, *Manis* (= *Manes*, Vok. Pl.) Ed, *moinis/munes/munis* ‘ministri’ Go – SAL : *sal* (Imp. = *salī*) Ga – ALTERNE : *alterne* (= *alterni*, Nom./Vok. Pl.) He, *aeterne* Be – ALTERNEI : *alternei* (Nom. Pl.) La Gf Kl Cr Mm Bü¹ Pa Eh Co St Pi¹ Cy, *alternei* (Adv. = *alterne*) Ma Hv Br Za Go Pl, *alternei* (adverbialer Lok.) Jo Fy Li Gr Ri Zi Na No Mz Bd Fe Ra, *paternei* Ed, *alter nei(s)* (= *alter nobis*) od. *Sal(ius) ternei* Bi¹, *äiternei* Sw, *alterni* (Gen. Sg.) Me, (*S*)*aiturnus* Re, *alternei(s)* (Adv.) Ha – TERNE : (*s*)*terne* (Imp.) Ga – I : *i* (Imp.) Ga – IA : *ia(m)* He, *pa* (= *pater*) Be – AD : *ad* Pa Eh Co Pi¹ – ADVOCA : *advoca* Za Fy Gr Ri Zi Ga – ADVOCAPIT : *advocapit(e)* (= *advocate* bzw. *advocabitis*) La Gf Kl Cr Mm Bü¹ St No Ra Cy, *advocapit* (= *advocabit*, sc. der Priester bzw. *magister* der Arvalen) Ma Br Mz Bd Fe Cs, *advocapit/advocabit* (sc. Mars) Jo Hv Me Na Pg Pl, *abvolute* Ed, *advocapit* (= *advocabit*, sc. *cunctus*) Li, *advocabit* (sc. der Priester) Bi¹ (oder der *alter* = *limen*) Ha, *advocari(n)t* oder *ad vo(s) vocari(n)t* Go, *advocabit* (sc. der *berber*) Sw, *advocasit* Re, *advocafit(e)* (2. Pl. Konj. Perf.) Bt – DVO : *duo* He, Be – VO : *vo(s)* (Vok.) Pa Eh, *vo* (Nom.-Akk. Dual) Co Pi¹ – CAPIT : *capit* He, *capit(a)* Be, *capite* (Imp.) Pa Eh Co Pi¹ – PIT : *pit(e)* (= *pete*, *arcesse*) Za, *ped* (endungsloser Lok. Sg.) ‘land’ Fy, *pit* (= *pater*) Gr Ri, *pet(e)* Zi Ga – CONCTOS : *conctos* (= *cunctos*) La Gf Kl Mm Bü¹ Jo Hv Br Pa (*counctos*) Za Fy Bi¹ Go Sw Gr Eh Ri Re Co (sc. *nos*) Zi Me Na St No Pi¹ Mz Bd Fe Ga Ra Pl Cs Cy, *conctos* (= *cunctus*, Nom. Sg.) He Li, *conctos* (= *coniunctus*, Nom. Sg.) Be, *conctes* (= *cuncti*, Nom. Pl.) Ed

Zu V. 4 schreibt Norden (1939: 177) treffend: “Keines der Wörter ist an und für sich unbekannt, und doch ist dieser Vers besonders schwierig.” In der Tat ranken sich um diesen Vers noch mehr als um alles andere die abenteuerlichsten Vorschläge, und Nordens eigene Deutung macht da keine Ausnahme. Im Einklang mit der Mehrheit der Interpreten akzeptiert er die naheliegende Verbindung von *Semunis* (bzw. *Semonis*: vgl. §8) am Versanfang mit kongruentem *conctos* (bzw. *cunctos*: §8) am Versende. Zugleich aber

nummehr ‘dreimonatiger’ zum Stillstand aufgerufen wäre, würde zum übrigen Gehalt des *carmen* gut passen (s. besonders §10), aber spekulativ bleibt das Ganze natürlich.

erhebt er Einspruch gegen die geläufige⁹⁹ und ebenso einleuchtende Auffassung, die sonst nur marginal¹⁰⁰ fassbaren *Semones* müssten eine Gruppe von 'Saatgottheiten' darstellen; und dies, obschon ihr Name kaum anders denn als geschlechtige Ableitung zum neutralen *sēmen* 'Saat, Saatkorn' deutbar ist (vgl. *termō* m. 'Zielpfosten' zu *termen* n. 'Ziel, Grenze'; Leumann 1977: 371). Es stimmt, dass der besser bezeugte *Semo Sancus* in Rom als Schwurgott (neben oder gleich *Dius Fidius*) in Erscheinung tritt,¹⁰¹ aber dass man bei einer ursprünglichen Saatgottheit Schwüre leistete, kann keineswegs verwundern. In der agrarischen Gesellschaft des frühen Rom war eine der schlimmsten Sanktionen, die jeden Eidbrüchigen treffen konnte, dass die Felder zur Strafe nicht gediehen und dass damit nicht nur sein eigenes, sondern das Wohlergehen der ganzen Gemeinschaft in Frage gestellt war; schließlich betont und belegt Norden (1939: 213–214) selbst, wie wichtig die Vorstellung war, dass "[w]er unter Eid wissentlich falsches Zeugnis ablegte, [...] das Wohl des Volkes [schädigte]".

'Alle Semonen' sind für Norden das direkte Objekt zu *advocavit*, und darin sieht er (nach Bücheler 1876: 4) die apokopierte Version einer uralten 2. Pl. Futur; diese stamme aus einer Zeit, als die entsprechende Endung noch **-te* und nicht **-tes* > *-tis* lautete. Dass in der Form noch dazu *-p-* statt *-b-* steht, wird erklärt unter Verweis auf (seltene) vergleichbare Schreibungen im Faliskischen, wo wohl etruskischer Einfluss vorliegt (da die Etrusker das für die Wiedergabe ihrer Sprache unnötige griechische Β aufgegeben hatten). Auch hier hätten wir somit einen orthographischen 'Etruskismus'.¹⁰² Und *alternei* schließlich sei ein adverbial verwendeter Lokativ des Adjektivs *alternus* 'abwechselnd', gebraucht im Sinne von *in vicem* 'abwechselnd'; dies sei der älteren Deutung als altlateinischer Nom. Pl. vorzuziehen, weil *alternus* grundsätzlich nicht prädikativ mit einem Verbum des Sprechens verbunden werde. Alles zusammen ergäbe dann: 'Ihr werdet alle Semonen wechselweise anrufen.'

Doch warum dieses plötzliche 'ihr', wer sind die Angeredeten? An dieser Stelle wird V. 4, wie schon erwähnt, zum Kronzeugen für Nordens Idee, das

99 Ganz grundsätzlich stellen bloß Bergk (1856: 139) und Goidanich (1902: 285–296) die Existenz einer Gruppe von *Semones* in Frage, allerdings ohne auch nur ansatzweise vertretbare alternative Deutungen des Versanfangs zu bieten; für eine Verteidigung s. nach Nacinovich (1933/34: 2.8–14) und Norden (1939: 204–216) auch etwa Dumézil (1966: 232), Chirassi (1968: 242–244) und Paladino (1988: 203–206).

100 Nach wie vor unsicher ist die Bezeugung eines Gen. Pl. *semunu* (= lat. *Sēmōnum*?) im Pälignischen (Corfinium 6 bei Crawford 2011: 1.267–268 = Pg 9 bei Rix 2002: 73): es kann dort von einer 'Priesterin der Semonen' die Rede sein (*sacaracirix semunu*; vgl. Untermann 2000: 660, s.v. *seemunef*). In Teruentum 9 (Crawford 2011: 2.1159–1160) = Sa 16 (Rix 2002: 84) ist dagegen nur ein *Semo* erwähnt (wohl Gen. Sg. *seemunef[s]*).

101 Vgl. Norden (1939: bes. 209–216), mit Hinweis u.a. auf die Weihungen *CIL VI 567 (Semoni Sanco deo Fidio)* und *CIL VI 30994 (Semoni Sanco sancto deo Fidio)*, *Ov. fast.* 6.213–214 (*Semo pater*) sowie die danebenstehende *Salus Semonia* (*Macr. sat.* 1.16.8, *CIL VI 30975*); Latte (1960: 127–128).

102 So schon Bücheler (1876: 4) und Bréal (1881: 376); dagegen denken Meringer (1921: 34) und Considine (1992: 222) an ein graphisches Phänomen aus viel späterer Zeit, als man *β* als /v/ zu sprechen begann, doch sollte sich 'hyperkorrigierendes' *ϕ* für *β* in den Arvalakten dann viel öfter finden.

carmen sei in griechischer Weise stilisiert. Wie schon frühere erwogen hatten,¹⁰³ handle es sich nämlich um eine Selbstanrede des Priesterchors – allerdings ohne dass auch nur *eine* exakte Parallele für eine solche futurische Selbstanrede beigebracht werden kann (vgl. §5). Stattdessen wird einfach behauptet, die Tempuswahl sei bedingt durch den Umstand, dass der Vollzug der Handlung (also der Anrufung der Semonen) “außerhalb des Liedes” liege (Norden 1939: 199). Das gesamte letzte Drittel von Nordens angeblichem Kleinsthymnos würde also durch die – im Anschluss an die Marsbitten ganz unerwartete – Ankündigung von etwas ausgefüllt, was weder dazugehört noch irgendwo im weiteren Ritualablauf tatsächlich stattfindet: es gibt da einfach keine *advocatio Semonum*. Nordens Annahme wäre somit selbst dann nicht glaubwürdig, wenn sie nicht den Rückgriff auf gleich zwei morphologische Monstrositäten mit sich brächte: einen modalen Lokativ und den isolierten Fortbestand – inmitten von modernisierten Formen (§8) – eines zumindest aus lateinischer Sicht urzeitlichen¹⁰⁴ Archaismus, der seinerseits freilich eine nicht parallelisierbare und in vorkonsonantischer Stellung ohnehin kaum annehmbare Apokopierung durchgemacht hätte

Der einzige Grund, weshalb eine solche Theorie überhaupt der expliziten Zurückweisung bedarf, ist, dass die bisher vorgeschlagenen Alternativen ebensowenig überzeugen. Anders als vereinzelte ‘Lösungen’, die auf noch halbsbrecherische Weise allerlei (z.T. abgekürzte!) Sonderformen entwickeln und nicht näher betrachtet werden müssen, hat ein Vorschlag von Bréal (1881: 377) bis in jüngste Zeit merkwürdig viel Zuspruch gefunden.¹⁰⁵ Danach wäre V. 4 ursprünglich gar nicht Teil des *carmen*, sondern eine aus Versehen in den Text geratene und wie die wirklichen Verse triplizierte Regieanweisung, wonach ‘er’, nämlich der *magister* der Arvalen, an dieser Stelle im Ablauf ‘alle Semonen’ ‘der Reihe nach’ ‘anrufen werde’ (d.h. 3. Sg. Fut. *advocabit*).

Auch das ist aus verschiedenen Gründen nicht haltbar.¹⁰⁶ Erstens liegt mit *Semonis – cunctos* ein offensichtlich stilisiertes Hyperbaton vor, das in ein *carmen* passt, nicht aber in eine prosaische Bemerkung zum Ritualablauf. Zweitens widerspräche es dem lateinischen Sprachgebrauch, *cuncti* (anstelle von *omnes*) zu setzen, wenn gleichzeitig mit *alternei* gesagt würde, die

103 Vgl. den Interpretationsapparat zu *advocavit* als *advocabitis*, in diesem Sinn bemerkt Mommsen (1863: 10) sogar schon zu V. 3 dass “Verba *limen sali, sta*, Arvales non ad deos, sed alter alteri dicunt”.

104 Da südpikenisch *videtas* (in Interamnia Praetuttiorum 4 bei Crawford 2011: 1.202–203 = Sp TE 2 bei Rix 2002: 68) höchstwahrscheinlich als 2. Pl. Präs. oder Imp. zu verstehen ist (Untermann 2000: 855, s.v. *uirseto*), dürfte der Zusatz von *-s* in lat. **-tes > -tis* bereits in uritalische Zeit (und damit weit vor jede Phase griechischen Einflusses aufs frühe Rom) zurückreichen.

105 S. nach Bréal auch Edon (1882: 308–309), Hammarström (1930: 241–243), Mentz (1952: 224–225), Ferri (1954: 391–392) und (1955: 91–92, 94–95) (mit daran anschließender entsprechender Umdeutung auch der zweiten Hälfte von V. 2 und V. 3), Bernardini (1955: 83–86), Scheid (1990: 620–621) und Considine (1992: 223).

106 Vgl. besonders Favini (2007: 20–21 n. 56), auch gegen die inhaltlich und angesichts des Liedverlaufs beinahe noch sinnlosere These, Subjekt zu *advocabit* sei Mars (so etwa Jordan 1879: 209–210, Aly 1936: 66, Pighi 1941: 158–159).

Semonen seien nicht als Gesamtgruppe, sondern einzeln nacheinander anzurufen:

cuncti non idem significat quod omnes: Cicero saepe ait cuncti atque omnes, quia omnes non statim sunt cuncti, nisi idem simul sunt iuncti (Serv. in *Aen.* 1.518; vgl. *ThLL* IV 1396.53-69 mit weiteren Stellen)

‘*cuncti* bedeutet nicht dasselbe wie *omnes*: Cicero sagt oft *cuncti* wie auch *omnes*, weil *omnes* nicht automatisch auch *cuncti* sind, solange sie nicht zugleich verbunden sind’

Drittens würde wiederum eine Deutung von *alternei* als modales Adverb vorausgesetzt, obwohl ein solches als *alterne* oder *alternis* erscheinen sollte. Viertens ist zu fragen, weshalb das angebliche Subjekt nicht expliziert wird, wo es sich aus dem Zusammenhang doch gar nicht ergibt. Fünftens würde dem Hauptpriester etwas gar viel an Fachkunde zugetraut, wenn zwar das kurze *carmen* zur Rezitation schriftlich vorläge, er aber auswendig wissen müsste, wie eine ‘der Reihe nach’ erfolgende Semonenanrufung genau zu formulieren sei. Und sechstens schließlich würde diese Anrufung die unzweifelhaft an Mars gerichteten Verse 2–3 und 5 grundlos auseinanderreißen.

Bei allen grundlegenden Unterschieden gleichen sich nun die Erklärungen nach Bréal bzw. Norden in einem zentralen Punkt. Beide gehen davon aus, dass die Kulthandlung, zu der das *carmen* gehört, in irgendeiner Form auch eine Anrufung der Semonen oder Saatgötter beinhaltet; alles andere wird dieser Idee untergeordnet. Dabei lassen sich alle formalen und inhaltlichen Probleme in überraschend simpler Weise lösen, sobald wir den Text auch hier unbefangen angehen.

Die Worttrennung ist in V. 4 natürlich genauso offen wie anderswo. Somit zwingt nichts zu der Annahme, *alternei* sei ein (und nur ein) Wort. Stattdessen sei vorgeschlagen, *alter nei* in zwei Wörtern zu lesen.¹⁰⁷ Neben dem direkten Objekt *Semonis cunctos* ergibt sich dadurch mit *alter* ein explizites Subjekt zum Prädikat, das tatsächlich in *advocapit* steckt; indessen setzt letzteres nicht mehr etruskoide oder faliskoide Orthographie voraus als irgendein anderes Wort des Textes. Wie bei den in §6 besprochenen Fällen liegt vielmehr ein Übertragungsfehler aus der Kursive vor, und zwar vermutlich nicht ausgehend von *advocabit*, einer Form, die dem hochkaiserzeitlichen Steinmetzen vertraut gewesen wäre, sondern von *advocarit* (~ *advocaverit*), der 3. Sg. des (potentialen) Konjunktiv Perfekt (< Optativ Aorist: **-ā-s-ī-t*; vgl. oben zu entsprechendem, allerdings da koptiv gebrauchtem *sīrīs* in V. 2).¹⁰⁸ Die Verwechselbarkeit von kursivem P und R ist nicht geringer als die von

107 Dieser Gedanke erscheint schon bei Birt (1898: 186), der sich dann aber in unnötigen Spekulationen zu angeblichem *nei = neis* für *nobis* verliert und schließlich einer anderen, in Bréals Tradition stehenden Vermutung den Vorzug gibt (*Semonis salius ternei advocapit conctos*; “*Salius* [...] heißt derjenige, der das Tripudium tanzt und singt”).

108 So schon Goidanich (1902: 284), mit inschriftlichen Parallelen zur Verwechslung von P/R (z.B. *CIL* I² 206.43 *dape* für *dare*). Dass ein hypothetisches *advocapit* als 3. Sg. Fut. in unserem Text, der ja ohne weiteres B schreibt (vgl. *berber*), sicher als *advocabit* modernisiert wäre, betont auch Nacinovich (1933/34: 1.284–285).

(z.B.) P und T oder P und S, der wir schon begegnet sind, *advocarit* aber war nicht alltäglich genug, um bei undeutlicher Schreibung zweifelsfrei erschließbar zu sein.

Dass die Konjunktion *nei* (= *nī* ~ *nīsī* 'wenn nicht'¹⁰⁹) mit Diphthong geschrieben wird, ist nicht nur sprachhistorisch korrekt (vgl. außer vielen altlateinischen Belegen etwa osk. *nei*), sondern auch für eine frühkaiserzeitliche Redaktion des Textes (§8) unproblematisch. Obschon er *alternei* liest, sind Goidanichs (1902: 306–307) Bemerkungen zu diesem Punkt maßgeblich: "Ricordato che l'*ei* di *alternei* verosimilmente era nel testo originale, vediamo ora di investigare in quale età poteva precisamente essere che un dittongo *ei* mediano (*seiris, leimen*) da un trascrittore di un documento venisse mutato in *i*, e un *ei* finale (*alternei*) fosse conservato intatto. Il periodo che meglio adatto si mostra a simile condizione è proprio la metà del I secolo av. Cr. Di utile ammaestramento può essere la *Lex Julia Municipalis*, un lunghissimo documento ufficiale, di 164 linee, dell'anno 709/45: in essa accanto a sei casi di mediano *ei* per *ei* ed *i* etimologici, se ne trovano trentotto con mediano *i*. Invece accanto a tre *-ī* finali si trovano sessanta *-ei* finali."

Was andererseits die Wortstellung betrifft, so braucht kaum daran erinnert zu werden, dass Konjunktionen im Lateinischen oft nicht am Satzbeginn stehen, sondern erst vors Verb gesetzt werden;¹¹⁰ und wer *Semonis – conctos* durch Sperrung und (für *Semonis*) Anfangsposition hervorheben, gleichzeitig aber einen funktionierenden Saturnier bauen wollte, dem bot sich ohnehin kaum eine andere Möglichkeit (da sich z.B. mit *Semonis nei advocarit alter cunctos* zwei weniger ausgewogene Kola ergeben hätten und die *caesura Korschiana*¹¹¹ im ersten Kola verletzt worden wäre).

Genauer zu fassen ist nun noch die Bedeutung des Verses, und zwar ausgehend von den Begriffen *alter* und *advocare*. In substantivischem Gebrauch be-

109 Selbst wenn *nī* "seiner Entstehung nach *si non* [entspricht]", stimmt die Behauptung nicht, es könne "nicht die Bedeutung von *nīsī* 'außer (wenn)' annehmen" (Hofmann und Szantyr 1965: 667). Hofmann und Szantyr zitieren selbst im unmittelbaren Anschluss daran Plaut. *Amph.* 440 *vapulabis ni hinc abis* 'es setzt Prügel, wenn du nicht/außer wenn du von hier weggehst', wo genau wie durch einen "*nīsī*-Satz die Geltung des übergeordneten Satzes beschränkt wird"; vgl. weiter z.B. Plaut. *Pseud.* 600 *meus hic est homo, ni omnes di atque homines deserunt* 'das ist mein Mann, wenn nicht/es sei denn dass alle Götter und Menschen mich verlassen' (≠ *falls alle Götter und Menschen mich nicht verlassen'), Cic. *Leg.* 3.6 *magistratus nec oboedientem et noxium civem multa vinculis verberibusve coerceto, ni par maiorve potestas populusve prohibessit* 'ein Amtsträger soll einen ungehorsamen und schuldigen Bürger mit einer Buße, Gefängnis oder körperlichen Züchtigung belangen, außer wenn eine gleichwertige oder übergeordnete Autorität oder das Volk es verbieten' sowie generell *OLD* 1175, s.v. *nī* 5).

110 Vergleichbar sind etwa Stellen wie Plaut. *Amph.* 380 *ita di faciant, ut tu potius sis atque ego te ut verberem* 'Mögen die Götter machen, dass du das Sagen hast und ich dich verprügle!', Plaut. *Stich.* 588 *hunc hercle ad cenam ut vocem, te non vocem* 'Dass ich, bei Herakles, den zum Essen einlade und dich nicht einlade!', Cat. *agr.* 14.1 *villam aedificandam si locabis novam ab solo, faber haec faciat oportet* 'Wenn du ein Landhaus von Grund auf neu zu bauen in Auftrag gibst, dann sollte der Bauleiter folgendes tun'.

111 Vgl. de Melo (2014: 55): "The one fact that everybody agrees on is that Saturnians fall into two halves or cola, the first of which is typically longer than the second. A second incision which is fairly widely accepted is the so-called *caesura Korschiana* [...]; it typically occurs in both cola, mostly before the third element before the end of the colon."

zeichnet das mit dem Oppositionssuffix **-tero-* gebildete Pronomen *alter* bekanntlich zunächst und prägnant ‘jemand anders’, der in exklusivem Gegensatz zu einer (Erst-)Partei steht (‘der andere von beiden’): “[a] person other than oneself or the person in question, a second party” (*OLD* 107, s.v. *alter*² 1; vgl. *ThLL* I 1737.52-1739.11):

si iniuriam alteri faxsit, XXV aeris poenae sunt (*Lex XII tab. apud* Gell. 20.1.12)

‘Wenn einer jemand anderem eine Verletzung zufügt, soll die Buße 25 As betragen.’

tu contumeliam alteri facias, tibi non dicatur? (Plaut. *Asin.* 489)

‘Sollst etwa du jemand anderen beschimpfen können, ohne dass dir dasselbe passiert?’

qui imperare insueram, nunc alterius imperio opsequor. (Plaut. *Capt.* 306)

‘Ich, der es gewohnt war, Befehle zu erteilen, stehe nun unter dem Befehl von jemand anderem.’

Die zitierten Stellen zeigen, dass es sich aus der Situationspragmatik ergibt, wer die dem *alter* gegenüberstehende Erstpartei ist. In unserer Passage können es nur die Sprecher selbst sein, oder genauer: die Gemeinschaft, in deren Namen sie die Bitten formulieren. So wie sich *nos* in V. 1 und V. 5 sicher nicht allein auf die Arvalpriester bezieht, sondern das ganze römische Staatswesen umfasst, das sie in der Zeremonie repräsentieren, so ist demnach auch hier *alter* zu verstehen als ‘jemand anders’, der nicht zu den *nos* gehört. Was aber tut dieser ‘andere’?

Das Verb *advocare* wird gemeinhin etwas leichtfertig als ‘anrufen’ und damit als Äquivalent zu *invocare* verstanden. Dagegen wendet sich Norden (1939: 177): “Wer *advocare* als ‘anrufen’, also synonym mit *invocare* auffasst, verschließt sich von vornherein das Verständnis des Verses: es bedeutet in genauer sakraler Sprache (später begegnen Vertauschungen) das ‘Herbeirufen’ einer Gottheit. Der Gebrauch ist durch den Thes. [*ThLL* I 894.44-69, A.W.] und gelegentliche Bemerkungen gesichert, so dass ein paar bezeichnende Belege genügen. Varro beginnt das Werk r. r. nach einem persönlichen Prooemium mit den Worten *quoniam, ut aiunt, ‘dei facientes adiuvant’, prius invocabo eos* [‘da, wie man sagt, “die Götter denen, die handeln, helfen”, werde ich sie zuerst anrufen’]. Nachdem das durch reihenweise Anrufung von zwölf Gottheiten des Landbaus geschehen ist, fährt er fort: *iis igitur dies ad venerationem advocatis* u.s.w.; ähnlich differenziert er in einem Zitat aus den ant. div. bei Augustinus de c. d. IV 22 [*scire quem cuiusque causa deum invocare atque advocare debeamus* ‘zu wissen, welchen Gott wir wofür anrufen und herbeirufen müssen’]. Für die rituale Rufformel *ades (huc ades*: so z.B. Tibull III 10, 1f. zweimal) ist der älteste Beleg ein von Servius z. Aen. VIII 72 (‘*tuque o Thybri tuo genitor cum flumine sancto*’ [‘und du Tiber, Erzeuger, mit deinem heiligen Fluss’]) angeführter Saturnier *adesto Tiberine cum tuis undis* [‘sei da, Tiberinus, mit deinen Wogen’]”.

Die 'Saatgottheiten' *anrufen (invocare)* können somit beliebig viele Betende gleichzeitig und unabhängig voneinander. Problematisch wird die Sache hingegen, wenn jemand *sämtliche* Saatgottheiten (*Semonis cunctos*) nicht nur anruft, sondern zu sich *herbeiruft (advocare)*; denn ihre Unterstützung wird dann – zumindest sofern sie dem Ruf Folge leisten – von dieser Person monopolisiert. Die hier ins Auge gefasste *advocatio Semonum cunctorum* durch eine der 'Wir'-Gemeinschaft gegenüberstehende Fremdpartie (*alter*) stellt daher genau jene Art von feindlichem Akt dar, derer man sich im frühen Rom bediente, um auch im offenen Krieg einen Gegner zu schwächen: denn dort gab es entsprechend die *evocatio*, ein Ritual, bei dem die Schutzgottheit(en) einer feindlichen Stadt aus dieser 'herausgerufen' wurden (vgl. Latte 1960: 125). Berühmtestes Beispiel hierfür ist die bei Livius geschilderte *evocatio* der Iuno Regina aus Veii durch Camillus, und bei Macrobius ist in einer längeren Passage zu dem Brauch die entsprechende, auf die Tutelargottheiten von Karthago gemünzte Formel überliefert:

Tum dictator auspicato egressus cum edixisset ut arma milites caperent, "Tuo ductu" inquit, "Pythice Apollo, tuoque numine instinctus pergo ad delendam urbem Veios, tibi que hinc decimam partem praedae voveo. Te simul, Iuno regina, quae nunc Veios colis, precor, ut nos victores in nostram tuamque mox futuram urbem sequere, ubi te dignum amplitudine tua templum accipiat". (Liv. 5.21.3; vgl. Liv. 5.22.7, 5.23.7, 5.31.3)

'Darauf nahm der Diktator die Auspizien vor, verließ das Lager, nachdem er den Soldaten den Befehl erteilt hatte, die Waffen zu ergreifen, und sprach: "Unter deiner Führung, pythischer Apollo, und angestachelt durch deinen göttlichen Willen mache ich mich auf, die Stadt Veii zu zerstören, und ich gelobe dir daraus den zehnten Teil der Beute. Zugleich bitte ich dich, Iuno Regina, die du jetzt in Veii wohnst, dass du uns nach dem Sieg in unsere Stadt, die bald auch die deine sein wird, folgst, wo dich ein deiner Größe angemessener Tempel empfangen soll."

Est autem carmen huiusmodi quo di evocantur, cum oppugnatione civitas cingitur: "Si deus si dea est cui populus civitasque Carthaginensis est in tutela, teque maxime, ille qui urbis huius populique tutelam recepisti, precor venerorque veniamque a vobis peto ut vos populum civitatemque Carthaginensem deseratis, loca templa sacra urbemque eorum relinquatis absque his abeatis, eique populo civitati metum formidinem oblivionem iniciatis, proditque Romam ad me meosque veniatis, nostraque vobis loca templa sacra urbs acceptior probatiorque siet, mihi que populoque Romano militibusque meis praepositi sitis, ut sciamus intelligamusque. Si ita feceritis, voveo vobis templa ludosque facturum." (Macr. sat. 3.9.7–8, aus Sammonicus Serenus)

'Es ist aber ein Spruch folgender Art, mit dem die Götter herausgerufen werden, wenn eine Stadt durch Belagerung umschlossen ist: "Ob es ein Gott oder eine Göttin ist, unter deren Schutz das Volk und der Staat der Karthager steht, und insbesondere dich, der du den Schutz der Stadt und dieses Volks übernommen hast, euch bitte ich, ersuche ich ehrfürchtig und gehe ich darum an, dass ihr das Volk und den Staat der Karthager aufgibt, ihre Stätten Tempel, Heiligtümer und Stadt verlässt und von ihnen weggeht, dass ihr auf das Volk und den Staat

Furcht, Schrecken und Vergessen bringt, von ihnen vernachlässigt nach Rom zu mir und den meinen kommt, dass unsere Stätten, Tempel, Heiligtümer und Stadt euch willkommener und genehmer seien, und dass ihr mir, dem römischen Volk und meinen Soldaten vorsteht, so dass wir es wissen und wahrnehmen. Wenn ihr so handelt, so gelobe ich, für euch Tempel und Spiele einzurichten.”

Da diese Stellen zeigen, dass die angeredeten Gottheiten bei der *evocatio* nicht nur aus der feindlichen Stadt herausgerufen werden, sondern ihnen gleichzeitig in Rom eine neue Heimstatt offeriert wird, geht auch hier die *evocatio* strikt gesprochen mit einer *advocatio* Hand in Hand.

Im *carmen Arvale* findet nun also keineswegs eine *advocatio* der Semonen durch die Arvalpriester statt (Bréal), und es wird auch keine solche angekündigt (Norden), sondern der negative Konditionalsatz fasst die widrige Möglichkeit ins Auge, dass Rom zum Leidtragenden einer alle Semonen beanspruchenden Fremd-*advocatio* werden könnte. Wie sehr dieser Gedanke der altrömischen Vorstellungswelt entspricht, lässt sich nicht nur durch den eben angestellten Vergleich mit der *evocatio* erkennen, sondern gerade mit Bezug auf die Saaten sogar noch unmittelbarer verdeutlichen. In einer Passage, in der Plinius der Ältere die allgemein anerkannte Macht des magisch-religiösen Wortes diskutiert, und unmittelbar bevor auch er in diesem Zusammenhang auf die *evocatio* zu sprechen kommt, zitiert er zwei Phrasen aus dem Zwölftafelgesetz:

quid? non et legum ipsarum in XII tabulis verba sunt “qui fruges excantassit” et alibi “qui malum carmen incantassit”? Verrius Flaccus auctores ponit quibus credatur in obpugnationibus ante omnia solitum a Romanis sacerdotibus evocari deum cuius in tutela id oppidum esset promittique illi eundem aut amplioem apud Romanos cultum. Et durat in pontificum disciplina id sacrum... (Plin. nat. 28.17–18)

‘Nun? Stehen nicht in den Zwölf Tafeln sogar im Gesetzesrahmen die Worte “Wer [jemandes] Feldfrüchte herausbeschwört” und an anderer Stelle “Wer [jemanden] mit bösem Zauber belegt”? Verrius Flaccus zitiert Quellen, gemäß denen man annehmen muss, dass es bei Belagerungen vor allem anderen Brauch war, dass die Gottheit, unter deren Schutz die betreffende Stadt stand, von den römischen Priestern herausgerufen und ihr gleichwertige oder noch größere Verehrung bei den Römern in Aussicht gestellt wurde. Und dieses Ritual ist in der priesterlichen Lehre nach wie vor vorgesehen...’

Während das *incantare* sich auf eine Handlung bezieht, bei der jemand anderem etwas Böses *angesungen* wird, bezeichnet *fruges excantare* einen Akt, bei dem die Fruchtbarkeit der Felder *weggesungen* wird – also erreicht wird, dass die belebenden Kräfte die *fruges* verlassen. Ebenso deutlich wird das, wenn Servius die vergilische Phrase *satas traducere messis* ‘die gesäte Ernte überführen’ (Verg. *eccl.* 8.99) folgendermaßen erläutert:

“Traducere messes”: Magicis quibusdam artibus hoc fiebat, unde est in XII tabulis “neve alienam segetem pellegeris”. (Serv. in Aen. 8.99; vgl. dazu auch Plin. nat. 18.41)

“Die Ernte überführen”: Dies geschah mit irgendwelchen magischen Künsten, weshalb es in den Zwölf Tafeln heißt “und du sollst nicht eine fremde Saat [zu dir] locken”.’

Saaten kann man im physischen Sinne nicht weglocken (*pellicere*), die darin steckenden ‘Saatgeister’ oder ‘Saatgottheiten’ hingegen schon. Was die Zwölf Tafeln verboten, war also genau das, was im Arvallied zur Debatte steht: die ‘Abberufung’ der *Semones*. Und weil dies eine unter Umständen lebensbedrohliche Gefahr darstellte, musste man für den Fall vorsorgen, dass jemand nicht vor einer solchen Untat zurückschreckte. Auf der individuellen Ebene ließ sich das durch die Festlegung einer Sanktion erreichen, wie sie in den Zwölf Tafeln sicher in der auf *qui fruges excantassit* folgenden (nicht überlieferten) Apodosis stand. Auf der Ebene einer ganzen Volksgemeinschaft jedoch war die einzige Sanktionsmöglichkeit ein kriegerischer Schlag gegen den oder die Schuldigen. Ein solcher konnte ohne Unterstützung durch den Kriegsgott nicht gelingen, und deshalb musste die Bitte an Mars, ‘satt zu sein’ (*satur fu*) und ‘stillzustehen’ (*sta*), unbedingt mit einer potentialen Zusatzklausel versehen werden: ‘wenn nicht jemand anders sämtliche Semonen (von uns weg) zu sich ruft’ – und damit das Wohlergehen Roms in Frage stellt.

Verse 5–6 ENOSMARMORIVVATO
 TRIVMPETRIVMPETRIVMPETRIVMPETRIVMPE
e, nos, Marmar,¹¹² *iuvato*
triumpe, triumpe, triumpe, triumpe, triumpe
 ‘Auf, Mars, dann hilf uns!
 Triumph! Triumph! Triumph! Triumph! Triumph!’

Interpretationsapparat

5 E : *e* (emphat. Partikel bzw. Interjektion) Kl Be Jo Hv Ed Pa Go Re Co Lw No Pi¹ Ga Ra Cy, *et* Fe – E(N) : *en* Li Zi Mz – EN : *en* Sw – ENOS : *enos* (= *nos*) La Ma He Gf Bü¹ Za Bi¹ Gr Ri Me Na St, *enom* ‘eia’ Br – NOS : *nos* Kl Be Jo Hv Ed Pa Li Go Re Co Zi No Pi¹ Mz Fe Ga Ra Cy – OS : *hos* Sw – MARMOR (MAMOR) : *Mamor* (= *Mamuri(e)*) La Ma Re, *Marmor* (= *Mamuri*) He, *Marmor* (GN = *Marmar, Mars*) Gf Kl Be Bü¹ Br Li Bi¹ Go Gr Ri Co Zi St No Pi¹ Mz Fe Ga Cy, *Marmar* (GN) Jo, *Marmars* (GN) Hv, *marmar/marmur* ‘ombre d’un mort’ Ed, *Marmare* (GN) Pa, *Mamor* (GN) Za, *Mar, Mar* (GN) Sw, *Mavor(t)* (GN) Da, *marmor* ‘Stein(beitl)’ Me, *Mar-Mor* ‘Mars (et Semones)’ (Vok.) Na, *Mar, Mor* (= *Mar, Mar*) (GN) Ra – IVVATO : *iuvato* La Ma He Gf Kl Be Bü¹ Jo Hv Br Ed Za Li Bi¹ Go Sw Gr Ri Re Co Zi Me Na St Pi¹ Fe Ra, *iovato* Ga, *iovatod* Pa No Cy, *iuvatod* Mz – <ENOSLASESIVVATE> : *e nos, Lases, iuvate* Go

6 TRIVMPE : *triumpe* ‘Triumph!’ La Ma He Kl Be Jo Hv Br Ed Pa Za (6×) Li Bi¹ Sw (‘Ruhmreicher!’) Gr Re Co Na St No Pi¹ Mz Cy, *triumpe* ‘spring!’ Me Fe

Sobald wir V. 4 in der eben vorgeschlagenen Weise lesen, erschließt sich, weshalb im an sich durchaus klaren V. 5 – anders als in V. 1 – ein Imperativ Futur steht. Während frühere Interpreten diesem Umstand kaum Beachtung

112 Zur unsicheren Entscheidung zwischen *Marmar* und *Marmor*, s. §8 mit Anm. 52.

geschenkt hatten, führte schon Nacinovich (1933/34: 1.285–384) detailliert aus, dass in direkten Gebetsbitten der Imperativ Präsens üblich ist, dass also *iuvato* einer besonderen Begründung aus dem vorangehenden Text bedarf. Norden (1939: 225–228) glaubte diesen Umstand dann für seine Auslegung in Anspruch nehmen zu können, weil ja V. 4 über das Lied hinausweise:¹¹³ “[Die Semonen] sind Einzelpotenzen, in welchen die Machtfülle großer Götter in Erscheinung tritt. Also wird die Hilfe des Mars erst nach erfolgtem Herbeiruf der Semonen sich ‘aktivieren’”. Selbst wenn nicht schon viel anderes gegen Nordens Ideen zu V. 4 spräche, wäre dies allerdings sonderbar. Schließlich hatte Norden ja bereits V. 3 so verstanden, dass Mars’ Wächter-Dienste erbeten würden; jetzt aber soll der Gott plötzlich erst dann helfen, wenn die Semonen herbeigerufen sind? Weshalb? Erübrigt sich vorher die (angebliche) Bitte um Schutz, die in V. 3 noch in Präsens-Imperative gekleidet war? Und wenn auch dem so wäre, wie könnte es stimmen, dass sich in V. 6 “[d]ie das Lied beherrschende angstvolle Spannung löst [...] in einem sakralen Ruf: der Erfolg des Gebets, die Rettung aus Not und Gefahr, ist gesichert”? Bevor die Semonen und Mars da sind, wäre doch überhaupt nichts ‘sicher’.¹¹⁴

Aber eben: Erbeten wird Mars’ Unterstützung nur für den in V. 4 definierten Eventualfall, mit dem die zuvor ausgesprochene Bitte um Sättigung und Stillstand des Gottes eingeschränkt wurde. Der potentielle Konjunktiv von V. 4 stellt damit genau die Art von Bedingung dar, die auch in der altlateinischen Gesetzessprache den Futur-Imperativ erfordert: ‘falls X eintritt, soll Y geschehen’ (vgl. Hofmann und Szantyr 1965: 340; z.B. noch einmal *Lex XII tab. apud* Gell. 20.1.12: *si iniuriam alteri faxsit, XXV aeris poenae sunt* ‘Wenn einer jemand anderem eine Verletzung zufügt, (dann) soll die Buße 25 As betragen.’).

Mit V. 6 schließlich ist das Ende des kurzen Liedes erreicht. Dass es sich dabei um eine Art Ephymnion handelt, ist unbestritten. Ebenfalls nicht wegdiskutieren lassen sich die kriegerischen Assoziationen des Triumphs:

triumphare appellatum, quod cum imperatore milites redeuntes clamitant per urbem in Capitolium eunti “<i>o triumphe” (Varr. *ling.* 6.68)

113 Während Mentz (1952: 227) den Imperativ Futur ganz unbefriedigend als rein metrisch bedingt ansieht, anerkennt auch García Calvo (1957: 444–445) seine Signifikanz, verbiegt die Dinge aber ebenfalls, wenn er ihn damit begründet, hier werde im Anschluss an das nunmehr realisierte Ritual eine Bitte um ‘Hilfe für die Zukunft’ ausgesprochen (“solicitar fuerzas y ayuda ‘para en adelante’ en virtud del rito realizado”; vgl. ähnlich Paladino 1988: 206). In *dieser* Weise ist jeder Imperativ in die Zukunft gewendet, und ein spezifischer ‘Futur-Imperativ’ (‘hilf uns *dann*’, gegenüber ‘hilf uns jetzt/von nun an’) wäre deplaziert bzw. nur durch generelle Vermischung von Imp. Fut. und Imp. Präs. begründbar (doch sind “[d]ie altlateinischen Belege für Imper. Fut. statt Imper. Praes. [...] noch spärlich und nicht eindeutig”: Hofmann und Szantyr 1965: 341).

114 Für diesen Einwand gegen Norden s. auch Versnel (1970: 41–42).

“Triumphieren” heißt es, weil die Soldaten, die mit dem Feldherrn zurückkehren, ihm *io triumphe* zurufen, während er durch die Stadt aufs Kapitol zieht’

Wie schon bemerkt (§4), war V. 6 deshalb für all jene, die im Mars des Arvallieds irgendetwas anderes als den Kriegsgott sehen wollten, ein – idealerweise ganz zu beseitigender – Stein des Anstoßes. Aber auch Interpreten wie Norden und García Calvo, die Mars seine martialische Identität beließen, hätten sich mit dem Vers eigentlich schwerer tun sollen, als es der Fall ist. Der Triumphruf gehört ans (erfolgreiche) Ende eines Kriegszugs, weder an seinen Anfang (wie García Calvos Deutung des *carmen* als Kriegstanz implizieren würde) noch in den Kontext eines Gebets, dessen Hauptanliegen es sein soll, Mars zum Wächter zu bestellen (wie Norden meint).¹¹⁵ Jetzt aber haben wir erkannt: Nicht (neu beginnende) Aktivität, sondern (neu beginnende) Inaktivität des Gottes ist, worum die Verse 2-3 ersuchen. Gerade weil die Zeit des Mars zu Ende gehen soll (*satur fu!*), ist dies der richtige Moment, den Gott im Triumph zu feiern. Innerhalb des Lieds ist damit alles stimmig. Die einzige, aber sehr berechnete Frage, die sich nun noch stellt, ist diese: Was hat das *carmen* dann überhaupt noch zu tun mit der weiteren Zeremonie im Hain der Dea Dia bzw. mit den Arvalpriestern, insofern diese eben nicht *nur* ‘Wahlbrüder’ des Mars-Sohnes Romulus sind, sondern laut Varro auch darum besorgt sein sollen, *ut fruges ferant arva* (§2)? Der Antwort hierauf gilt der letzte Teil unserer Erkundung.

10. Das *carmen* Arvale im römischen Jahreslauf

Auch was die Funktion des *carmen* im Rahmen des Arvalrituals betrifft, müssen wir uns zunächst von einem Vorurteil befreien. Die moderne Bezeichnung des Lieds als *carmen Arvale* suggeriert, seine Rolle im Arvalkult sei vergleichbar mit derjenigen der *carmina Saliorum* im Salierkult. Das trifft nicht zu. Nicht nur sprechen zahlreiche antike Quellen vom *carmen Saliorum* bzw. den *versus* oder *carmina Saliorum* (vgl. etwa Cic. *de or.* 3.197, Hor. *epist.* 2.1.86, Quint. *inst.* 1.6.40, 1.10.20; außerdem all die Stellen, wo daraus zitiert wird: s. Blänsdorf 2011: 3–9), sondern aus dem Bericht des Livius über die Institution der Salier-Priesterschaft geht auch eindeutig hervor, dass das Absingen dieser Lieder *das* zentrale Element in deren Ritus darstellte:

¹¹⁵ Damit wird nicht bestritten, dass lat. *triump(h)e* letztlich – wohl über etruskische Vermittlung (vgl. z.B. Bonfante Warren 1970: 52 und Bonfante 1981: 93–110, gegen Durante 1951: 138–139) – auf den griechischen Kultruf θρίαμβε zurückgeht (s. nach Varr. *ling.* 6.68 etwa Grienberger 1906: 165–166, Courtney 1995: 203–204 und besonders Versnel 1970: 11–55); andere Etymologien wie diejenigen von Birt (1898: 195) (**tri-umpes* ‘je dreimal ein Fuß’; danach Cocchia 1917: 22) und Richter (1907: 437) (**tri-iumpere* ‘drei-springen’; danach Meringer 1921: 48, Ferri 1954: 393 bzw. 1955: 102–103 und García Calvo 1957: 445) sind unbrauchbar. Trotzdem bleibt im römischen Kontext allein ausschlaggebend, welche Funktion der Triumph in Rom hat, und es ist kaum angängig, mit Versnel (1970: 42–47) bloß aus dem Arvallied zu schließen, *triumpe* sei wohl zunächst als allgemein kletischer, eine Epiphanie erhebender Ruf an eine Gottheit (hier: die Semonen!) gebraucht worden.

(Numa) Salios item duodecim Marti Gradivo legit tunicaeque pictae insigne dedit et super tunicam aeneum pectori tegumen caelestiaque arma, quae ancilia appellantur, ferre ac per urbem ire canentes carmina cum tripudiis sollemnique saltatu iussit. (Liv. 1.20.4)

‘Numa wählte außerdem für Mars Gradivus zwölf Salier aus, gab ihnen als Abzeichen eine bestickte Tunika sowie über der Tunika einen bronzenen Brustpanzer, und ließ sie die als ‘Ancilia’ bezeichneten göttlichen Waffen tragen, durch die Stadt ziehen und Lieder mit begleitendem Tripudium und feierlichen Sprüngen vortragen.’

Ganz anders ist die Situation beim *carmen Arvale*. Dank den *acta* kennen wir die Obliegenheiten keines priesterlichen Kollegiums besser als die der Arvalen, aber in all den Jahren, für die wir Aufzeichnungen haben, wird das *carmen* überhaupt nur dreimal erwähnt – außer im Jahr 218, woher wir den Wortlaut kennen, viel beiläufiger noch im darauffolgenden Jahr sowie im Jahr 240.¹¹⁶ Die Behandlung des Lieds steht damit im Gegensatz zu derjenigen des Opfers für Dea Dia, des Festmahls und verschiedener anderer Bestandteile der Kulthandlung am selben zweiten Tag des Arvalfests. Dem *carmen* – und damit dem sonst ebenfalls nicht erwähnten Gott Mars – unter diesen Umständen eine ganz zentrale Stellung in den Abläufen des Dea-Dia-Festes einräumen zu wollen, hieße also, die Essenz des Festes zu verkennen (vgl. Scheid 1990: 623).¹¹⁷ Durch die lokale Absonderung der singenden Priester im Inneren des verschlossenen Tempels wird diese Distanz zu den anderen Kulthandlungen nur noch augenfälliger. Die Kommunikation mit Mars ist offenbar etwas, was

116 S. Scheid (1998: 303, 334) (no. 101, 3 (219 n. Chr.) *Ibi sac[er]dotes clusi, succinct(i) libellis acc(eptis) carm(en) dic(ent)es tripodaver(unt)*, no. 114, II.33–34 (240 n. Chr.) *Deinde in aede(m) reversi sunt et libellos acc(eperunt), et tripodantes carm(en) leger(unt)*; vgl. noch die Ergänzung in Scheid 1998: 319, no. 107, I.14 (237 n. Chr.)). In den Einträgen für die Jahre 237 und 240 (Scheid 1998: 319, 334, no. 107, I.11, und no. 114, II.30) ist noch ein anderes (außerhalb des Tempels rezitiertes) *carmen* erwähnt, ohne dass sich sichern ließe, dass dieses an Dea Dia gerichtet war (so Chirassi 1968: 233). Mit der dritten Nennung entfällt die Vermutung von Edon (1882: 319), dass die Rezitation auf die Herrschaftszeit des Elagabal (218–222 n. Chr.) beschränkt war. Ob das wörtliche Zitat im Jahr 218 Zufall ist oder irgendwie durch politische Umstände bedingt (etwa so, “dass die Arvalen sich gegen die befürchteten Angriffe des Kaisers besonders gründlich hätten sichern wollen” (Radke 1995: 134) oder umgekehrt der Kaiser selbst eine ausführlichere Darstellung gewünscht hätte (Henzen 1874: xi, Norden 1939: 113–114)), bleibt ungewiss; aber die wilde These von Edon (1884: 181–188) und Piva (1993), wonach der ganze Ritus (Edon) oder zumindest der erhaltene Wortlaut des *carmen* auf Weisung des Kaisers und “seinen eigenen Vorstellungen entsprechend” mithilfe altorientalischer Zauberworte (Piva) umgestaltet worden wären, ist nicht nur völlig aus der Luft gegriffen, sondern auch historisch (vgl. Radke 1995: 134, Kruschwitz 2002: 214 n. 1026) und linguistisch (vgl. §8) wenig plausibel.

117 Insofern liegt Paladino (1988: 217–231) richtig, wenn sie – wie schon Kilgour (1938: 236–237) – das Fehlen von Dea Dia im *carmen* hervorhebt; von allem Inhaltlichen einmal abgesehen, erkennt auch sie jedoch die Gewichtung der Bestandteile des Fests, wenn sie im *carmen* den Kern des ältesten, noch ‘patrizisch’ geprägten Arvalkultes sieht, der mit ‘plebeischen’ Dea-Dia-Elementen durchsetzt worden wäre. Einleuchtender hatte bereits Bergk (1856: 147–150) bezweifelt, dass das Lied überhaupt konstitutives Element des Mai-Festes für Dea Dia gewesen sei (es dann freilich ganz willkürlich zu “Dank und Fürbitte” im Rahmen einer spätsommerlichen “Lustration der Feldflur zu Ehren des Mars, des Sonnengottes” gemacht).

mit größter Vorsicht zu handhaben ist – verständlicherweise, denn entgegen Nordens Annahmen ist und bleibt dieser Gott eben *ferus*.

All dies heißt nun freilich nicht, dass das *carmen* völlig funktionslos gewesen wäre: sonst hätte man es nicht rezitiert. Nur hat die Forschung auch bei der Verortung des Lieds im römischen Kultzyklus einen entscheidenden Punkt übersehen, der sich erst erschließt, wenn wir zugestehen, dass (a) Mars eine primär martialische, nicht agrarische Gottheit ist, (b) er als solche hier allein zum Einhalten, nicht zur Wache aufgefordert ist und (c) im aktuellen Rahmen auch keine Herbeirufung von irgendwelchen Saatgottheiten stattfindet. In Wirklichkeit hilft noch einmal der Blick zu den Saliern und zum *carmen Saliare* weiter.

Die von Livius erwähnte Zeremonie, bei der die Salii als archaische Krieger ausstaffiert ihr Tripudium aufführten und dazu ihre Verse vortrugen, fand jedes Jahr am 19. März, den *Quinquatrus*, statt. In Kombination mit den *Equirria* kurz zuvor (am 27. Februar und 14. März) sowie dem *Tubilustrium* vier Tage danach war damit nach der Winterpause die Kriegssaison neu eröffnet: "Es handelt sich darum, die Pferde, die Waffen und die Hörner nach der Winterzeit von allem Unheil zu reinigen und kraftvoll zu machen für den nun beginnenden Krieg. Dass die Kriegstänze auch Erhöhung der eigenen Kampfkraft bezweckten, ist bereits gesagt. Es liegt nahe, mit diesen Riten auch noch den folgenden Tag in Verbindung zu bringen, der im Kalender die Bezeichnung trägt: Q(ando)r(ex)c(omitiavit)f(as). Wir wissen nur, dass der Rex vorher ein Opfer dargebracht hatte. Über die Vorgänge auf dem Comitium selbst schweigt unsere Überlieferung. Man möchte die Versammlung mit dem beginnenden Feldzug in Verbindung bringen. Wenn der Rex hier einst noch als Führer des Heerbanns auftrat, also in einer Funktion, die ihm seit Ende der Königsherrschaft genommen war, versteht man, dass die Späteren von seiner Tätigkeit nichts zu berichten hatten. Es war wohl nur der Formalakt übriggeblieben, dass er auf dem Comitium erschien und allenfalls über den Ausfall der Opfer berichtete" (Latte 1960: 117–118). (Nicht zuletzt angesichts der Nähe des Comitiums zur Regia darf man überdies vielleicht vermuten, der *rex* habe das zuvor (zu V. 3) erwähnte, im *sacrarium Martis* der Regia stattfindende 'Aufwecken' des Kriegsgotts mit den Worten *Mars vigila* unmittelbar vor oder nach dieser Versammlung vorgenommen.)

Beendet wird die Kriegssaison demgegenüber jeweils mit dem *Armilustrium*, der rituellen Reinigung der Waffen, am 19. Oktober, also exakt sechs Monate nach den *Quinquatrus*. Auch dieses *Armilustrium* fand unter kultischer Beteiligung der Salii statt, und auch ihm ging ein den Pferden geltender und mit Pferderennen begangener Ritus voraus: der des *October equus* vom 15. Oktober, sechs Monate nach den *Equirria*. Was im Oktober hingegen fehlt, ist ein dem *Tubilustrium* vom 23. März entsprechender Anlass. Stattdessen findet ein zweites *Tubilustrium* am 23. Mai statt, also bloß zwei statt sechs Monate nach dem ersten *Tubilustrium*, und wiederum gefolgt von einem Tag *QRCE*. Dieses Verhältnis kann mit Latte (1960: 118) eigentlich nur so erklärt werden, "dass hier ein letzter Rest noch früherer Zustände vorliegt. Die Feldzüge dauerten zunächst nur kurze Zeit zwischen Frühjahrsaussaat und Ernte, wie in Sparta noch in historischer Zeit. In diesen Wochen hatten die

Bauern auf dem Felde keine dringende Arbeit und waren für den Kriegsdienst frei. Als sich der Krieg auf den ganzen Sommer ausdehnte, ließ man das Fest der Reinigung der Hörner auf dem alten Zeitpunkt liegen, weil es inzwischen bedeutungslos geworden war. Sie spielten als magisches Mittel, den Feind zu schrecken, keine Rolle mehr. Das später auf diesen Tag gelegte Opfer an Volcanus [...] galt wohl bereits dem Schutz der reifenden Saaten und nicht mehr der Vernichtung der feindlichen Waffen”.

Tabellarisch präsentiert sich die ganze Situation demnach wie folgt:

	<i>Kriegsbeginn</i>	<i>Kriegsende</i>	
		alt	neu
Pferde (<i>equus</i>)	14. März (<i>Equirria</i>)		15. Oktober (<i>October</i>)
Waffen (<i>Armillustrium</i>)	19. März (<i>Quinquatrus</i>)		19. Oktober
Hörner	23. März (<i>Tubilustrium I</i>)	23. Mai (<i>Tubilustrium II</i>)	
Versammlung	24. März (<i>QRCF</i>)	24. Mai (<i>QRCF</i>)	

Was im Mai aufgrund der Verlängerung der Kriegssaison nach Etablierung von weniger kleinagrarischen Strukturen verschwunden zu sein scheint, sind Gegenstücke zu den *Equirria* und *Quinquatrus*: also Zeremonien, die am 14. oder 15. Mai sowie am 19. Mai zu erwarten wären.

Was aber bietet der römische Festkalender stattdessen am 19. Mai? In (nach varronischer Zeitrechnung) ungeraden Jahren findet das dreitägige Arvalfest für Dea Dia – mit unwesentlichen Ausnahmen – am 27., 29. und 30. Mai statt, in geraden Jahren dagegen am 17., 19. und 20. Mai. Dieses Schwanken hat Mommsen (1859: 70–73) genial erklärt (vgl. jetzt Scheid 1990: 452–458). Mommsen erkannte nämlich, dass das agrarisch relevante Dea-Dia-Fest einfach am 9. Tag im Sternzeichen der Zwillinge begann; denn einleuchtenderweise funktionierte der altrömische Bauernkalender im Einklang mit dem Sternkreis. Nach ziviler Zeitrechnung war dieser 9. Tag der Zwillinge vor der julianischen Kalenderreform im Prinzip der 27. Mai (bzw. *a. d. VI Kal. Iun.*). Anders als der Bauernkalender mit seinem invariablen Bezug auf die Sternzeichen stützte sich die zivile Datierung aber auf ein unpraktisches halblunares System, in dem das Jahr im Prinzip 355 Tage hatte, jedoch jeweils in den geraden Jahren Ende Februar ein Schaltmonat eingefügt wurden, um die Differenz zum Sonnenjahr von (etwas über) 365 Tagen wenigstens approximativ auszugleichen. Daraus folgt, dass in geraden Jahren die zivilen Daten in Bezug auf den Sternkreis jeweils 10 Nummern niedriger sein mussten – womit der Beginn des Fests für Dea Dia auf den 17. (*a. d. XVII Kal. Iun.*) statt auf den 27. Mai zu liegen kam.

Für unsere Belange wesentlich ist aber vor allem der zweite Tag des Dea-Dia-Fests, denn das *carmen Arvale* wurde ja eben an diesem zweiten Tag rezitiert. In ‘ungeraden’ Jahren war dies der 29. Mai, in ‘geraden’ Jahren hingegen der 19. Mai, genau der Tag also, an dem wir für die archaische Zeit das kriegsbeendende *Armillustrium* vor seiner Verschiebung in den Herbst erwarten sollten. Und so drängt sich ein ebenso einfacher wie dem Inhalt des Arvallieds angemessener Schluss auf. Aufgrund ihres zeitlichen

Zusammenfalls mit dem agrarisch orientierten Dea-Dia-Fest in jedem zweiten Jahr wurde die Zeremonie zum Ende der Kriegssaison darin integriert (und so letztlich als Fossil erhalten, nachdem die Ausdehnung der Kriegsphase ein separates *Armilustrium* im Oktober erforderte).¹¹⁸ Eine solche Integration war schon deshalb sinnvoll, weil erstens die Niederlegung der Waffen es den Bauern erst ermöglichte, die im Frühsommer anstehende Feldarbeit aufzunehmen, und zweitens – vielleicht noch wichtiger – auch in Jahren, wo kein *wirklicher* Krieg geführt wurde, die Kriegssaison zusammenfiel mit der Zeit der Frühjahrsunwetter, deren *rues* sich gleichfalls mit Mars verbinden ließ: dies legt nicht zuletzt die Bitte im catonischen Mars-Gebet nahe, der Gott möge (u.a.) vor *intemperiae* schützen (§4).¹¹⁹ Insofern leuchtet es vollkommen ein, wenn die 12 salischen Mars-Priester am 19. März bewaffnet die Kriegszeit eröffnen, die 12 *fratres Arvales* sie aber am 19. Mai unbewaffnet – jedoch gleichfalls mit Tripudium und in einem Heiligtum außerhalb der Stadtgrenze¹²⁰ – beschließen (*satur fu, fere Mars*). Nur ist es eben zugleich auch stimmig, wenn die *fratres Arvales*, wie es die mythhistorische Assoziation mit Romulus und seinen im besten Mannesalter stehenden ‘Brüdern’ einerseits sowie den als ‘heroische Schützer’ konzeptualisierten Laren andererseits erweist, keineswegs ein *ausschließlich* agrarisch orientiertes Kollegium darstellen.¹²¹ So wie die Salier die altrömische Gemeinschaft vertreten, wenn sie sich zum Krieg aufmacht, so vertreten sie die Arvalen bei der Beendigung der Kriegszeit, an einem Punkt, wo der dem Mars gewidmete dankbare Triumphruf (*triumpe!*) ebenso seinen Platz hat wie die Hoffnung, mit der Beruhigung des Gottes nunmehr einer nicht weniger erfolgreichen bäuerlichen Tätigkeit nachgehen zu können.

118 Vermutlich erklärt sich so zudem die in einem agrarischen Kontext inorganisch wirkende Ausrichtung von Pferderennen am Nachmittag desselben Tags; diese Rennen wären dann nicht mehr bloß “un elemento estraneo allo svolgimento del rito vero e proprio, introdotto per analogia con quei vari spettacoli ludici che dall’età repubblicana a quella imperiale accompagnavano e a volte sostituivano i riti di questa o di quella divinità” (Chirassi 1968: 245; vgl. noch Scheid 1990: 663–664), sondern gut motiviertes Gegenstück zu den *Equirria* am Kriegsbeginn.

119 Auch ist hier daran zu erinnern, dass die Maruts als Gefolge von Mars’ vedischem Gegenstück Indra mit Sturm und Unwetter assoziiert werden (vgl. Oldenberg 1917: 225–227), und dasselbe gilt mancherorts für die germanische Vorstellung vom Totenheer (Mengis 1931: 548). Im übrigen ist der Gedanke, dass sich das *satur fu* des Arvallieds (auch) auf Frühlingsstürme beziehen könnte, schon früh geäußert worden: s. besonders Klausen (1836: 40) und Corssen (1846: 91).

120 Vgl. Scheid (1990: 100–102) zum Hain der Dea Dia als einem “sanctuaire de confins”.

121 Mit Chirassi (1968: 200) könnte man höchstens erwägen, ob nicht der ganze Dea-Dia-Kult ursprünglich außerhalb des Kompetenzbereichs der Arvalpriester gelegen hätte, zumal Scheid (1975: 344) beobachtet, dass “les premiers frères [sc. unter Augustus] n’avaient aucun rapport direct avec un culte agraire”, und weiter ausführt, wie gut die Betonung agrarischer Züge zur frühaugusteischen Propaganda passt. Für *auch* agrarische Zuständigkeiten spricht allerdings ja schon der Name der Priesterschaft sowie Varros Beschreibung ihrer Opferaktivität (vgl. §2), und weil das frühe Rom eben keine personelle Trennung von Kriegern und Bauern kannte, ist dieser doppelte Aspekt auch nicht weiter problematisch. Dass Saliertanz und Arvaltanz irgendwie korrespondieren, erkannte schon Marini (1795: 2.604–605), gefolgt von Chirassi (1968: 241–242), aber wie eng sie tatsächlich zusammengehören, ohne dass dadurch García Calvos (1957) Deutung gerechtfertigt würde (§4), erschließt sich erst jetzt.

11. Schluss

Aus der vorangehenden Untersuchung ergibt sich zunächst einmal eine Reihe von Punkten, die für den Umgang mit dem *carmen Arvale* in methodischer Hinsicht relevant sind:

1. Obschon hier zweifelsohne ein sprachgeschichtlich interessanter Text vorliegt, scheint dieser bei näherer Betrachtung linguistisch weit weniger rätselhaft zu sein, als man oft angenommen hat. An einigen Stellen verlangt der überlieferte Wortlaut zwar kleinere Änderungen, diese dürfen jedoch nicht willkürlich erfolgen. Vielmehr muss berücksichtigt werden, welche Fehler sich bei der Übertragung einer kursivschriftlichen Vorlage durch einen zwar nicht inkompetenten, aber weder sprachwissenschaftlich gebildeten noch besonders sorgfältigen Steinmetzen einschleichen konnten. Dass die Arvalakten fürs Jahr 218 n. Chr. von einer solchen Person und mit entsprechenden Konsequenzen in den Stein gehauen wurden, zeigt nicht nur das Arvallied selbst, sondern auch das Ritualprotokoll, in dem es eingebettet ist.
2. Bei der Textkonstitution weiter zu beherzigen ist der Umstand, dass das *carmen* zwar in archaischer Zeit verfasst sein dürfte, dass es aber, als der Arvalkult in augusteischer Zeit neu belebt wurde, kaum als unverständliches Konglomerat festgehalten worden sein wird. Vielmehr ist damit zu rechnen, dass Phrasen, die zu der Zeit grundlegende Verständnisschwierigkeiten bereitet hätten, ebenso revidiert worden wären, wie die Orthographie an mehreren Stellen offensichtlich modernisiert worden ist. Gegen prinzipielle Unverständlichkeit spricht zudem das Fehlen einschlägiger Diskussionen in der gelehrten Literatur Roms. Deutungsvorschläge, die sonst nicht belegbare grammatische oder semantische Spezialentwicklungen voraussetzen, sind deshalb von vornherein suspekt.
3. Für die Interpretation unabdingbar ist größtmögliche Unbefangenheit. So geht es beispielsweise nicht an, schon zu 'wissen', dass die Arvalzeremonie irgendwie mit Lustrationsriten zusammenhängen könnte, deshalb das ebenfalls an Mars gerichtete Lustrationsgebet in *Cato de agri cultura* zum Vergleich heranzuziehen und dann die Worte des Lieds entsprechend auszulegen, selbst wenn ein unvoreingenommenes Textverständnis dem widerspricht (weil beispielsweise die an einen 'wilden Gott' gerichtete Bitte um Stillstand nicht gleichzeitig eine Aufforderung zum Wachdienst sein kann).
4. Umgekehrt darf das *carmen Arvale* aber auch nicht als Freipass dafür benutzt werden, religions- oder kulturgeschichtliche Gegebenheiten, über die wir anderweitig gut unterrichtet sind, grundsätzlich in Frage zu stellen. Wenn das Lied etwa als Kronzeuge dafür beansprucht wird, dass Mars 'ursprünglich' etwas anderes als ein kriegerischer Gott gewesen sei oder der Triumph in Rom 'ursprünglich' auch in Kontexte, die nicht mit militärischem Erfolg in Zusammenhang stehen, gehört habe, so sind solche Ansichten mit größter Vorsicht zu genießen.
5. Ähnliches gilt auf der Ebene von Stil und Pragmatik. Der Vergleich mit griechischer religiöser Dichtung ist zwar legitim, er verlangt aber, dass Unter-

schieden – etwa in Bezug auf Umfang, Metrik und Gedankenführung – mindestens so viel Aufmerksamkeit geschenkt wird wie (zumindest denkbaren) Gemeinsamkeiten. Und wer behauptet, ein ganzer Vers sei als ‘Regieanweisung’ zu athetieren, müsste nicht nur begründen können, weshalb eine solche Anweisung in einer dafür unerwarteten sprachlich-stilistischen (wohl sogar metrischen) Form auftritt, sondern auch, wie der verbleibende Text für sich genommen und in Anbetracht des postulierten Unterbruchs in der Rezitation kohärent bleibt.

Unter Berücksichtigung all dieser Prämissen ist hier nun eine Neudeutung des *carmen Arvale* vorgeschlagen worden, die zwar einerseits nicht weniger nahe beim überlieferten Wortlaut bleibt als die klassische Auslegung in der Tradition von Mommsen und Norden, die aber andererseits den Anspruch erhebt, dem Text in sprachlicher Hinsicht eher gerecht zu werden und zugleich das aprioristische Postulat hinterfragt, es handle sich um “eine an die Laren, an Mars und die Saatgötter gerichtete Bitte, Unheil von den Saaten abzuwenden und ihnen gutes Gedeihen zu schenken”. Das *carmen* ist demnach – mit dreimaliger Wiederholung der Verse¹²² – wie folgt zu lesen und zu verstehen:

<i>e, nos, Lases, iuvate.</i>	Auf, ihr Laren, helft uns!
<i>ne volve rue<m>, Marmar;</i>	Bring nicht wieder deinen
Sturm, Mars;	
<i>siris ?(in)curre in ploeris.</i>	lass [ihn] ins Jenseits eilen.
<i>satur fu, fere Mars;</i>	Werde satt, wilder Mars;
<i>limen sali, sta, berber,</i>	spring zur Grenze, halte, <i>berber,</i>
<i>Semonis alter nei</i>	wenn nicht jemand anders die
Semonen	
<i>advocarit cunctos:</i>	sämtlich zu sich ruft:
<i>e, nos, Marmar, iuvato.</i>	auf, Mars, dann hilf uns!
<i>triumpe, triumpe, triumpe, triumpe, triumpe</i>	Triumph! Triumph! Triumph!
Triumph!	Triumph!

Dass auch so gewisse Unklarheiten bestehen bleiben, versteht sich von selbst. Am deutlichsten ist das wohl bei unseren Überlegungen zu Charakter und Identität der Laren als Vermittlern zwischen den Menschen und Mars (V. 1) sowie bei der teilweise darauf aufbauenden Interpretation von V. 2. Zu betonen ist aber auch diesbezüglich, dass nur der Versuch unternommen wurde, unsere sonstigen lückenhaften Kenntnisse aus dem Text heraus und unter Einbeziehung komparatistischer Gesichtspunkte zu ergänzen, ohne dass anderweitig gesicherte Erkenntnisse umgestoßen würden.

122 Dass sich in dieser Wiederholung irgendwie die Vortragsart niederschlägt, ist denkbar, aber die Ansicht von Corssen (1846: 97), wonach jede Zeile zuerst durch einen Vorsänger rezitiert und dann von jeweils einem Halbchor repetiert worden wäre, ist ebenso spekulativ wie andere Annahmen zur kultischen Performance (Birt 1898: 192–194 (Aufteilung auf 12 Priester), Cocchia 1917: 5 (*magister-fratres*-Publikum), Ferri 1954: 390 und 1955: 90–91 (*tripodatio* nach jeder Zeile)).

Eine wirklich zentrale Revision der *communis opinio* bietet hingegen die Behandlung von V. 4, der neu als Kondizionierung der vorangehenden Aufforderungen an Mars verstanden wird. Damit glättet sich nicht nur die Grammatik, und alle fragwürdigen Regieanweisungen oder chorischen Selbstaufforderungen verschwinden, sondern das gesamte *carmen* gewinnt auch an gedanklicher Einheit. Von Anfang bis Schluss gilt die Aufmerksamkeit nur dem Wirken des kriegerischen Gotts, das, solange nicht besonders widrige Umstände eintreten, an diesem Punkt im Jahreslauf zu Ende gehen und zugleich triumphal begangen werden soll. Und wie wir zuletzt gesehen haben, bildet die Rezitation des *carmen Arvale* mit begleitendem Tripudium damit nicht nur performativ und stilistisch ein Gegenstück zum *carmen Saliare*, sondern sie ist auch dessen Spiegelung, was die rituelle Funktion als Schlusspunkt der von März bis Mai reichenden altrömischen Kriegssaison betrifft. Dies alles aber erschließt sich erst dann, wenn Sprachwissenschaft und Religionsgeschichte, Textdeutung und Realienkunde miteinander verwoben werden – also jene Art ganzheitlicher Altertumswissenschaft betrieben wird, die Rudolf Wachter immer betrieben und unter seinen Schülern mit der ihm eigenen Begeisterung gefördert hat.

Bibliographie

- Alföldi, Andreas (1963). *Early Rome and the Latins*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Allen, W. Sidney (1978). *Vox Latina. The Pronunciation of Classical Latin* (2. Aufl.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Aly, Wolf (1936). "Über das Wesen römischer Religiosität". *Archiv für Religionswissenschaft* 33: 57–74.
- Baldi, Philip (2002). *The Foundations of Latin*. Berlin, New York: Mouton de Gruyter.
- Beard, Mary (1985). "Writing and ritual: a study of diversity and expansion in the Arval Acta". *Papers of the British School at Rome* 53: 114–162.
- Benfey, Theodor (1862). "Fortsetzung der Übersetzung des Rig-Veda", in Theodor Benfey (Hrsg.), *Orient und Occident insbesondere in ihren gegenseitigen Beziehungen*, Bd. 1. Göttingen: Dieterich, 575–610.
- Bergk, Theodor (1856). "Das Lied der Arvalbrüder. Ein kritischer Versuch". *Zeitschrift für die Alterthumskunde* 14: 129–150.
- Bernardini, Lida (1955). "Osservazioni ad alcune parti della III e IV strofa del *carmen Arvalium*". *Studi Classici e Orientali* 5: 79–86.
- Bickel, Ernst (1921). *Der altrömische Gottesbegriff. Eine Studie zur antiken Religionsgeschichte*. Leipzig und Berlin: Teubner.
- (1940). "Nordisches Stammgut in der römischen Religion". *Rheinisches Museum für Philologie* 89: 12–43.
- Birt, Theodor (1898). "Das Arvallied". *Archiv für Lateinische Lexikographie und Grammatik* 11: 149–195.
- (1908). "Doppelformen im Lateinischen". *Archiv für Lateinische Lexikographie und Grammatik* 15: 153–163.

- Blänsdorf, Jürgen (2011). *Fragmenta poetarum Latinorum epicorum et lyricorum praeter Enni Annales et Ciceronis Germanicque Aratea* (4. Aufl.). Berlin: de Gruyter.
- Blumenthal, Albrecht von (1930). "Zu Tab. Iguv. V 1 und zum carmen arvale". *Indogermanische Forschungen* 48: 245–251.
- Bonfante, Larissa (1981). *Out of Etruria: Etruscan Influence North and South*. Oxford: British Archaeological Reports.
- Bonfante Warren, Larissa (1970). "Roman triumphs and Etruscan kings: the changing face of the triumph". *Journal of Roman Studies* 60: 49–66.
- Bowman, Alan K., und Thomas, J. David (1983). *Vindolanda: The Latin Writing-Tablets*. London: Society for the Promotion of Roman Studies.
- Bréal, Michel (1881). "Épigraphie italique. Le chant des Arvales". *Mémoires de la Société de Linguistique de Paris* 4: 373–381.
- Bücheler, Franz (1876). "[Ex anthologia epigraphica Francisci Buecheleri:] Saturnii: I", in *Index Scholarum quae summis auspiciis regis augustissimi Guilelmi imperatoris Germaniae in universitate Fridericia Guilelmia Rhenana per menses aestivos a. MDCCCLXXVI a die XXIV mensis Aprilis publice privatimque habebuntur*. Bonn: Georg, 3–4.
- (1895). *Anthologia Latina sive poesis Latinae supplementum. Pars posterior: Carmina Latina epigraphica*, fasc. 1. Leipzig: Teubner.
- CGL = Corpus Glossariorum Latinorum* (7 Bde., hrsg. von Georg Goetz und Gustav Loewe). Leipzig: Teubner, 1888–1923.
- Chirassi, Ileana (1968). "Dea Dia e Fratres Arvales". *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 39: 191–291.
- Christ, Wilhelm (1879). *Metrik der Griechen und Römer* (2. Aufl.). Leipzig: Teubner.
- CIL = Corpus Inscriptionum Latinarum*. Berlin: Reimer bzw. de Gruyter, 1862–
- Cocchia, Enrico (1917). "Intorno al Carme dei Fratelli Arvali". *Rivista Indo-Greco-Italica* 1: 3–22.
- Considine, Patrick (1992). "Some remarks on the Carmen Arvale", in Bela Brogyanyi und Reiner Lipp (Hrsg.), *Historical Philology: Greek, Latin, and Romance. Papers in Honor of Oswald Szemerényi II*. Amsterdam und Philadelphia: Benjamins, 211–227.
- Corssen, Wilhelm (1846). *Origines poesis Romanae*. Berlin: Gustav Bethge.
- Courtney, Edward (1995). *Musa Lapidaria: A Selection of Latin Verse Inscriptions*. Atlanta, Ga: Scholars Press.
- Crawford, Michael H. (1974). *Roman Republican Coinage*, Bd. 1. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2011). *Imagines Italicae: A Corpus of Italic Inscriptions* (3 Bde.). London: Institute of Classical Studies.
- Cuny, Albert (1910/11). "Nouvelle contribution à l'étymologie de *explōrāre*". *Mémoires de la Société de Linguistique de Paris* 16: 321–323.
- Danielsson, Olav A. (1910). "Italica", in *Sertum Philologicum Carolo Ferdinando Johansson oblatum: Festschrift tillegnad Karl Ferdinand Johansson*. Göteborg: Wettergren & Kerber, 81–104.

- de Melo, Wolfgang D. C. (2014). "The Latin Saturnian revisited: a critical look at Mercado's *Italic Verse*, followed by a fresh analysis of the metre". *Kratylos* 59: 53–81.
- Degrassi, Attilio (1965). *Inscriptiones Latinae liberae rei publicae: Fasciculus prior* (2. Aufl.). Firenze: La Nuova Italia.
- Dornseiff, Franz (1940). "Buchglossen". *Rheinisches Museum für Philologie* 89: 228–236.
- Dumézil, Georges (1958). *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*. Bruxelles: Latomus.
- (1966). *La religion romaine archaïque*. Paris: Payot.
- (1985). *Heur et malheur du guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*. Paris: Flammarion.
- Durante, Marcello (1951). "Triumpe e triumphus. Un capitolo del più antico culto dionisiaco latino". *Maia* 4: 138–144.
- Edon, Georges (1882). *Écriture et prononciation du latin savant & du latin populaire et appendice sur le chant dit des Frères Arvales*. Paris: Belin.
- (1884). *Nouvelle étude sur le Chant Lémural, les Frères Arvales et l'écriture cursive des latins*. Paris: Belin.
- Ehrlich, Hugo (1913). "Zu altitalischen Sprachdenkmälern". *Rheinisches Museum für Philologie* 68: 603–609.
- Ernout, Alfred (1957a). *Recueil de textes latin archaïques* (2. Aufl.). Paris.
- (1957b). "Farfarus et Marmar", in Alfred Ernout, *Philologica II*. Paris: Klincksieck, 209–215.
- Favini, Luciano (2007). "Sul *Carmen Arvale*". *Maia* 59: 5–23.
- Fay, Edwin W. (1894). "The song of the Arval Brothers: the Manes worship in the Arvan period". *Transactions of the American Philological Association* 25: v–xi.
- Ferri, Silvio (1954). "Il *Carmen Fratrum Arvalium* e il metodo archeologico". *Latomus* 13: 390–393.
- (1955). "Metodo archeologico e *carmen fratrum Arvalium*". *Studi Classici e Orientali* 5: 87–106.
- Fitzhugh, Thomas (1908). *Carmen Arvale seu Martis Verber or the Tonic Laws of Latin Speech and Rhythm*. Charlottesville, Va.: Anderson Brothers.
- (1909). "The cult significance of the *carmen arvale*". *American Journal of Archaeology* 13: 64–65.
- Fregni, Giuseppe (1898). *Il canto dei fratelli Arvali al tempo di Romolo e di Numa*. Modena.
- García Calvo, Agustin (1957). "Una interpretación del *carmen arval*". *Emerita* 25: 387–448.
- Giacalone Ramat, Anna (1965). "Marmar e Mamers". *Archivio Glottologico Italiano* 50: 8–19.
- Goidanich, P. G. (1902). "Il *Carmen Arvale*". *Studi Italiani di Filologia Classica* 10: 270–319.
- Gordon, Arthur E. (1951). "Seven Latin inscriptions in Rome". *Greece & Rome* 20: 75–92.

- (1965). *Album of Dated Latin Inscriptions. III: Rome and the Neighborhood, A.D. 200–525 (Text)*. Berkeley und Los Angeles: University of California Press.
- Graf, Fritz (1993). “Der Mythos bei den Römern: Forschungs- und Problemgeschichte”, in Fritz Graf (Hrsg.), *Mythos in mythenloser Gesellschaft. Das Paradigma Roms*. Stuttgart und Leipzig: Teubner, 25–43.
- (1997). “Carmen Arvale”. *Der Neue Pauly*, Bd. 2: 988.
- (1998). “Heroenkult”. *Der Neue Pauly*, Bd. 5: 476–480.
- Grienberger, Theodor von (1906). “Das carmen aruale”. *Indogermanische Forschungen* 19: 140–171.
- Grimm, Jacob (1835). *Deutsche Mythologie*. Göttingen: Dieterich.
- (1875–78). *Deutsche Mythologie* (4. Aufl., hrsg. von Elard Hugo Meyer). Berlin: Dümmler.
- Grotefend, August (1829). *Ausführliche Grammatik der lateinischen Sprache zum Schulgebrauche*, Bd. 1. Hannover: Hahnsche Buchhandlung.
- Hammarström, Magnus (1930). “Das Kultlied der Arvalbrüder”. *Arctos* 1: 241–246.
- Harrison, Jane E. (1908/9). “The Kouretes and Zeus Kouros”. *The Annual of the British School at Athens* 15: 308–338.
- Havet, Louis (1880). *De saturnio Latinorum versu*. Paris: Vieweg.
- Henzen, Wilhelm (1874). *Acta fratrum Arvalium quae supersunt*. Berlin: Reimer.
- Hermann, Gottfried (1816). *Elementa doctrinae metricae*. Leipzig: Fleischer.
- Hofmann, Johann Baptist, und Szantyr, Anton (1965). *Lateinische Syntax und Stilistik*. München: Beck.
- Jeanmaire, Henri (1939). *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*. Lille: Bibliothèque Universitaire.
- Jordan, Henri (1879). *Kritische Beiträge zur Geschichte der lateinischen Sprache*. Berlin: Weidmann.
- Kilgour, Andrew (1938). “The Ambarvalia and the *sacrificium Deae Diae*”. *Mnemosyne* 6: 225–240.
- Klausen, Rudolf Heinrich (1836). *De carmine fratrum Arvalium liber*. Bonn: König und Van Borcharen.
- Kruschwitz, Peter (2002). *Carmina Saturnia epigraphica. Einleitung, Text und Kommentar zu den saturnischen Versinschriften*. Stuttgart: Steiner.
- Lanzi, Luigi Gaetano (1789). *Saggio di lingua etrusca e di altre antiche d'Italia, i. Preliminari, Trattato degli Alfabeti e lingue degl'Itali antichi*. Roma: Pagliarini.
- Latte, Kurt (1948). “Augur und templum in der varronischen Auguralformel”. *Philologus* 97: 143–159.
- (1960). *Römische Religionsgeschichte*. München: Beck.
- Lembke, Janet (1968). “Plasmata/2”. *Arion* 7: 200–211.
- Leumann, Manu (1977). *Lateinische Laut- und Formenlehre*. München: Beck.
- Lindsay, Wallace M. (1897). *Handbook of Latin Inscriptions illustrating the History of the Language*. Boston und Chicago: Allyn and Bacon.

- Lipp, Reiner (2009). *Die indogermanischen und einzelsprachlichen Palatale im Indoiranischen*, ii. *Thorn-Problem, indoiranische Laryngalkalisation*. Heidelberg: Winter.
- LIV = Rix, Helmut (Hrsg.) (2001). *Lexikon der indogermanischen Verben. Die Wurzeln und ihre Primärstambildungen* (2. Aufl.). Wiesbaden: Reichert.
- Loewe, Richard (1927). "Die indogermanischen Interjektionen *ē, ō, ā*". *Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung* 54: 103–148.
- Marini, Gaetano (1795). *Gli atti e monumenti de' fratelli Arvali scolpiti già in tavole di marmo ed ora raccolti diciferati e comentati* (2 Bde.). Roma: Fulgoni.
- Mayrhofer, Manfred (1986–2001). *Etymologisches Wörterbuch des Altindiarischen* (3 Bde.). Heidelberg: Winter.
- Meiser, Gerhard (1998). *Historische Laut- und Formenlehre der lateinischen Sprache*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- (2003). *Veni vidi vici. Die Vorgeschichte des lateinischen Perfektsystems*. München: Beck.
- Melchert, H. Craig (1993). *Cuneiform Luvian Lexicon*. Chapel Hill.
- Mengis, Carl (1931). "Geisterschlacht, -kampf", in Hanns Bächtold-Stäubli und Eduard Hoffmann-Krayer (Hrsg.), *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Bd. 3. Berlin und Leipzig: de Gruyter u.a., 546–549.
- Mentz, Ferdinand (1952). "Zum Carmen arvale". *Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung* 70: 209–227.
- Mercado, Angelo (2012). *Italic Verse: A Study of the Poetic Remains of Old Latin, Faliscan, and Sabellian*. Innsbruck: Institut für Sprachen und Literaturen der Universität Innsbruck.
- Meringer, Rudolf (1921). "Enos, Lases, iuuate". *Wörter und Sachen* 7: 33–49.
- Mommsen, Theodor (1859). *Die römische Chronologie bis auf Caesar*. Berlin: Weidmann.
- (1863). "Carmen Arvale", in Theodor Mommsen, *Inscriptiones Latinae antiquissimae* (= *CIL* I). Berlin: Reimer, 9–10.
- (1868). *Römische Geschichte*, I. *Bis zur Schlacht von Pydna*, 1. Abtheilung (5. Aufl.). Berlin: Weidmann.
- (1870). "Über die römischen Ackerbrüder", in Theodor Mommsen, *Reden und Aufsätze*. Berlin: Weidmann, 1905, 270–293.
- (1871). "Die echte und die falsche Acca Larentia", in *Festgaben für Gustav Homeyer zum XXVIII Juli MDCCCLXXI*. Berlin: Weidmann, 93–107.
- Morani, Moreno (1988). "NEVELVERVE...". *Sileno* 14: 63–67.
- Morano, Ciriaca (1987). "Una interpretación de *Carmen Arvale* 7", in P. Bádenas de la Peña, A. Martínez Díez, M.^a E. Martínez-Fresneda, und E. Rodríguez Monescillo (Hrsg.), *Athlon: Satura grammatica in honorem Francisci R. Adrados*, ii. Madrid: Gredos, 641–645.
- Nacinovich, Mario (1933/34). *Carmen Arvale* (2 Bde.). Roma: Tipografia del Senato.
- Neubauer, Richard (1904). "Er ist zur großen Armee abgegangen.". *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* 14: 313–316.

- Neue, Friedrich, und Wagener, Carl (1892). *Formenlehre der lateinischen Sprache*, ii. *Adjectiva, Numeralia, Pronomina, Adverbia, Präpositionen, Konjunktionen, Interjektionen* (3. Aufl.). Leipzig: Reisland.
- (1902). *Formenlehre der lateinischen Sprache*, i. *Das Substantivum* (3. Aufl.). Leipzig: Reisland.
- Nishimura, Kanehiro (2011). "A phonological factor in *Mārs'* lexical genealogy". *Alessandria* 5: 233–245.
- Norden, Eduard (1916). *P. Vergilius Maro: Aeneis Buch VI* (2. Aufl.). Leipzig und Berlin: Teubner.
- (1939). *Aus altrömischen Priesterbüchern*. Lund: Gleerup.
- OLD = *Oxford Latin Dictionary* (hrsg. von P. G. W. Glare). Oxford: Oxford University Press, 1982.
- Oldenberg, Hermann (1917). *Die Religion des Veda* (2. Aufl.). Stuttgart und Berlin: Cotta.
- Olshausen, Eckart (1978). "Über die römischen Ackerbrüder'. Geschichte eines Kultes", in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II 16.1 (hrsg. von Wolfgang Haase). Berlin, New York: de Gruyter, 820–831.
- Paladino, Ida (1988). *Fratres Arvales. Storia di un collegio sacerdotale romano*. Roma: L'Erma di Bretschneider.
- Parker, Robert (1991). "Greek Religion", in John Boardman, Jasper Griffin und Oswyn Murray (Hrsg.), *The Oxford History of Greece and the Hellenistic World*. Oxford und New York: Oxford University Press, 306–329.
- Pasoli, Elio (1950). *Acta fratrum Arvalium quae post annum MDCCCLXXIV reperta sunt*. Bologna: Zuffi.
- Pauli, Carl (1885). "Über das altlateinische Lied der Arvalbrüder", in Carl Pauli (Hrsg.), *Altitalische Studien*, IV. Hannover: Hahn, 1–92.
- Piccaluga, G. (1961). "Penates e Lares". *Studi e Materialie per la Storia delle Religioni* 32: 81–97.
- Pighi, Giovanni Battista (1941). Rezension zu Norden (1939). *Aevum* 15: 150–161.
- Pisani, Vittore (1950). *Testi latini arcaici e volgari con commento glottologico*. Torino: Rosenberg & Sellier.
- (1981). "Un grecismo nel Carmen Arvale?". *Parola del Passato* 36: 243–244.
- Piva, Renato (1993). "Neue Wege zur Interpretation des *Carmen Arvale*. Ein Zeugnis fingierter Mündlichkeit?", in Gregor Vogt-Spira (Hrsg.), *Beiträge zur mündlichen Kultur der Römer*. Tübingen: Narr, 59–85.
- Radke, Gerhard (1972). "Acca Larentia und die fratres Arvales. Ein Stück römisch-sabinischer Frühgeschichte", in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* I 2 (hrsg. von Hildegard Temporini). Berlin, New York: de Gruyter, 421–441.
- (1981). *Archaisches Latein. Historische und sprachgeschichtliche Untersuchungen*. Darmstadt.
- (1995). "Metrische und sprachliche Beobachtungen zum Arvallied". *Rheinisches Museum für Philologie* 138: 134–145.
- Reichardt, Alexander (1916). *Die Lieder der Salier und das Lied der Arvalbrüder*. Leipzig: Teubner.

- Richter, Elise (1907). "Jumpare". *Zeitschrift für romanische Philologie* 31: 432–452.
- Ring, Michael (1882). *Altlateinische Studien (Das Arvallied und die salischen Fragmente – Zur Semasiologie der indogermanischen Stammbildung – Beiträge zur Erklärung des Templum von Piacenza)*. Pressburg und Leipzig: Steiner.
- Rix, Helmut (2002). *Sabellische Texte. Die Texte des Oskischen, Umbrischen und Südpikenischen*. Heidelberg: Winter.
- Robiou, Félix (1875). "Nom et caractère du Mars des anciens latins". *Mémoires de la Société de Linguistique de Paris* 2: 206–212.
- Rose, Herbert J. (1958). *Some Problems of Classical Religion*. Oslo: Oslo University Press.
- Roselli, R. (1901). *Il carmen fratrum Arvalium*. Acireale: Tipografia dell'Etna.
- Samter, Ernst (1901). *Familienfeste der Griechen und Römer*. Berlin: Reimer.
- (1907). "Der Ursprung des Larenkultes". *Archiv für Religionswissenschaft* 10: 368–392.
- Scheid, John (1975). *Les frères arvales. Recrutement et origine sociale sous les empereurs Julio-Claudiens*. Paris: Presses Universitaires de France.
- (1990). *Romulus et ses frères. Le collège des frères arvales, modèle du culte public dans la Rome des empereurs*. Rome: École française de Rome.
- (1998). *Recherches archéologiques à la Magliana: Commentarii fratrum arvalium qui supersunt. Les copies épigraphiques des protocoles annuels de la confrérie arvale (21 av.-304 ap. J.-C.)*. Rome: École française de Rome und Soprintendenza archeologica di Roma.
- Schilling, Robert (1969). "Dea Dia dans la liturgie des frères Arvales". *Latomus* 102: 675–679.
- (1981). "Arvales (fratres). Les frères Arvales", in Yves Bonnefoy (Hrsg.), *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, Bd. 1. Paris: Flammarion, 89–91.
- Scholz, Udo W. (1970). *Studien zum altitalischen und altrömischen Marskult und Marsmythos*. Heidelberg: Winter.
- Schuller, Wolfgang, u.a. (2004). "Heroisierung", in *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum (ThesCRA). II: Purification, Initiation, Heroization/Apotheosis, Banquet, Dance, Music, Cult Images*. Los Angeles: J. Paul Getty Museum, 129–158.
- Schulze, Wilhelm (1895). "Posphorus". *Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung* 33: 386–393.
- Sen, Ranjan (2014). "Exon's Law and the Latin syncopes", in Philomen Probert und Andreas Willi (Hrsg.), *Laws and Rules in Indo-European*. Oxford: Oxford University Press, 205–226.
- Sommer, Ferdinand (1914). *Handbuch der lateinischen Laut- und Formenlehre* (2./3. Aufl.). Heidelberg: Winter.
- Stark, Rudolf (1938). "Mars Gradivus und Avernuncus". *Archiv für Religionswissenschaft* 35: 139–149.
- Stowasser, J. M. (1903). "Das Gebet der Arvalbrüder". *Wiener Studien* 25: 78–81.

- Stuhl, Kaspar (1909). *Das altrömische Arvallied ein urdeutsches Bittganggebet*. Würzburg: Kellner.
- Sydenham, Edward A. (1952). *The Coinage of the Roman Republic* (revidiert von G. C. Haines, hrsg. von L. Forrer und C. A. Hersh). London: Spink & Son.
- Szemerényi, Oswald (1967). "The perfect participle active in Mycenaean and Indo-European". *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* 2: 7–26.
- Taylor, Lily Ross (1925). "The Mother of the Lares". *American Journal of Archaeology* 29: 299–313.
- ThLL: Thesaurus Linguae Latinae*. Leipzig bzw. Berlin: Teubner, Saur, de Gruyter, 1894–.
- Thompson, Edward Maunde (1912). *An Introduction to Greek and Latin Palaeography*. Oxford: Clarendon Press.
- Thulin, Carl (1906). *Italische sakrale Poesie und Prosa. Eine metrische Untersuchung*. Berlin: Weidmann.
- Thurneysen, Rudolf (1885). "Der indogermanische imperativ". *Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung* 27: 172–180.
- Untermann, Jürgen (2000). *Wörterbuch des Oskisch-Umbrischen*. Heidelberg: Winter.
- Versnel, Henk Simon (1970). *Triumphus. An Inquiry into the Origin, Development and Meaning of the Roman Triumph*. Leiden: Brill.
- Wachter, Rudolf (1987). *Altlateinische Inschriften. Sprachliche und epigraphische Untersuchungen zu den Dokumenten bis etwa 150 v. Chr.* Bern, Frankfurt/M., New York: Peter Lang.
- Wackernagel, Jacob, und Debrunner, Albert (1954). *Altindische Grammatik, ii/2. Die Nominalsuffixe*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Weinstock, Stefan (1960). "Two archaic inscriptions from Latium". *Journal of Roman Studies* 50: 112–118.
- Weiss, Michael (2009). *Outline of the Historical and Comparative Grammar of Latin*. Ann Arbor und New York: Beech Stave Press.
- West, Martin L. (1973). "Indo-European metre". *Glotta* 51: 161–187.
- (1978). *Hesiod: Works and Days*. Oxford: Oxford University Press.
- Wissowa, Georg (1896). "Arvales fratres". *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, II 2: 1463–1486.
- (1912). *Religion und Kultus der Römer* (2. Aufl.). München: Beck.
- (1917). "Zum Ritual der Arvalbrüder". *Hermes* 52: 321–347.
- Woodard, Roger D. (2006). *Indo-European Sacred Space: Vedic and Roman Cult*. Urbana, Ill., und Chicago: University of Illinois Press.
- Zander, Carl (1890). *Versus Italici antiqui*. Lund: Möller.
- Zimmermann, August (1918). "Ein Beitrag zur Erklärung des carmen arvale". *Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung* 48: 151–152.