

Die Heilserwartung der vierten Ekloge Virgils im Widerstreit neuerer Ansichten.

Von Karl Prümm S. J.

Viermal im Laufe der Geschichte hat der geheimnisvolle messianische Hauch, der über der vierten Ekloge Virgils ruht, die Geister besonders lebhaft beschäftigt. Das erstemal war es im Zeitalter Konstantins. Der Monarch selbst hat die, man darf ruhig sagen, am wenigsten maßvolle messianische Deutung des Gedichtes, die je versucht worden ist, inspiriert oder gar selbst abgefaßt; in seiner Rede „An die Versammlung der Heiligen“ ist sie uns erhalten¹. Nachdem die messianische Auffassung das ganze Früh- und Hochmittelalter hindurch ihre Verteidiger gefunden hatte, brachte die italienische Renaissance ihr eher neue Nahrung denn Abbruch; nicht wenige Erzeugnisse der geistlichen Dichtung dieser Renaissance weisen eine Beeinflussung durch die christozentrische Auffassung der vierten Ekloge auf². Mit aller Schärfe der Kritik, ja wohl schon mit einer gewissen Übertreibung zieht in einer dritten Periode, der historisch-kritisch angelegten Zeit des Barock, David Blondel gegen die konstantinische Deutung der vierten Ekloge zu Felde und findet damit den vollen Beifall eines Gelehrten wie R. Simon³. Das Interesse der Theologen an der Ekloge wird angesichts der immer deutlicheren und allgemeineren Ablehnung eines messianischen Gehaltes allmählich so gering, daß im 19. Jahrhundert nur mehr gelegentliche Anmerkungen in einem Traktat *De vera religione* oder *De incarnatione*, vielleicht auch ein Hinweis in einer Geschichte der neutestamentlichen Umwelt oder des Urchristentums als schwache Spur einer ehemals lebhaften Beschäftigung mit dem Liede übriggeblieben sind.

Aus den Reihen der Philologen haben sich während des 19. Jahrhunderts führende Männer wenig um eine tiefere Sinndeutung des Gedichtes bekümmert. Gegen Ende des Jahrhunderts ändert sich die Lage gänzlich. Mit dem Interesse für die Fragen der allgemeinen und alten Religionsgeschichte überhaupt erwacht auch eine starke innere Anteilnahme an den Fragen der 4. Ekloge. Anfänglich ist es noch vorwiegend das Bemühen des Literar- und Religionshistorikers um das Verständnis des Gedichtes selbst, das den Arbeiten ihre Note aufprägt. Mehr und mehr macht sich die Tendenz bemerkbar, aus neueren, zum Teil sehr fragwürdigen Erkenntnissen über Sinn und Quellenhintergrund des kleinen Gedichtes eine ganze Weltanschauung zu schaffen. Man glaubt, den archimedischen Punkt gefunden zu haben, von dem aus man die Grundtatsache unserer christlichen Religion, die Menschwerdung unseres Herrn aus der Jungfrau, nun wirklich aus dem Verband der geschichtlichen Berichte, in den sie eingebaut ist, herausheben und „religions-

¹ Vgl. Schol 4 (1929) 66. — ² Ebd. 240 ff. — ³ Ebd. 504 ff.

geschichtlich erklären“ könne. So kommt es, daß das Studium der Literatur der jüngsten Jahre über die 4. Ekloge als Einführung in ein Stück moderner Religionsgeschichte gelten kann. Unter dieser Rücksicht glaubt der nachstehende Überblick seine Berechtigung zu haben.

Unser Bericht verzichtet, ebenso wie unsere eben angezogene Abhandlung über die patristische und spätere kirchliche Deutung der Ekloge, auf Vollständigkeit, glaubt aber dennoch einen Einblick in den Gesamtverlauf der neueren Kontroverse über das Gedicht vermitteln zu können. Wenn der Bericht in erster Linie eine theologische Note tragen soll, so wird er vor allem auf die verschiedenen Antworten zu achten haben, die man auf die Frage nach der Person des Kindes gegeben hat, mit dessen Geburt von Virgil in nicht ganz durchsichtiger Weise die Erneuerung der Menschheit verknüpft wird. An zweiter Stelle steht die Quellenfrage. Haben wir ein Stück versprengter jüdischer Apokalyptik vor uns oder gar echtes alttestamentliches Weissagungsgut? Wenn nicht, aus welchem Farbkasten nahm dann der Dichter die Farben, mit denen er die kommende Zeit ausmalte? Ist es überhaupt berechtigt, Begriffe wie Messias und Messianismus an das Gedicht heranzutragen? Da die Beantwortung solcher Fragen eine Stellungnahme zu zahllosen Einzelheiten des Gedichtes einschließt, sind auch längere Ausführungen von anscheinend rein literargeschichtlicher Art unvermeidlich.

I. Von Cartault bis Norden.

1. Stand der Frage um die Jahrhundertwende: Cartault. Im Jahre 1897 faßte A. Cartault den damaligen Stand der Eklogenforschung in klarer Synthese zusammen (*Etudes sur les Bucoliques de Virgile*, Paris). Eine Wiedergabe des Hauptinhaltes der Abhandlung, die C. in diesem Buche der 4. Ekloge widmet, mag als erste Einführung in die Gedankenwelt des Gedichtes nicht unwillkommen sein. Zudem wird sich am Schluß unserer Wanderung durch den Wald von Literatur herausstellen, daß C. auf bestem Wege ist, in den Hauptpunkten seiner Auffassung Recht zu erhalten. Auch die Deutung der 4. Ekloge ist in einer rückläufigen Bewegung zur Tradition begriffen.

Es handelt sich bei der 4. Ekloge, so belehrt uns C., um eine Dichtung, die freilich dem in V. 11 genannten Konsul Pollio, dem bekannten Gönner Virgils, gewidmet, aber doch zugleich auch für die große Öffentlichkeit bestimmt ist. Es ist der erste Schritt aus der idealen Welt der Hirten und Bauern in die reale Welt der Zeitgeschichte, den Virgil wagt. Er betritt nunmehr entschlossen die Ebene, auf die er sich bereits in der 9. Ekloge (wie deren Verse 46—50 zeigen) ganz schüchtern begeben hatte. Wir haben in dem Lied nichts Geringeres vor uns als den prophetischen Traum einer großen sozialen Erneuerung, den der Dichter uns ausmalt.

Die Abfassungszeit des Gedichtes ist durch das Konsulat des Pollio bestimmt (40 v. Chr.; vgl. *Prosopographia Imp. Rom.* I [1897] S. 163 n. 1025). Den Leitgedanken des Gedichtes deutet das Wort vom befriedeten Erdkreis („*pacatum*“ V. 17) an. Oktavian und Antonius, zwischen denen sich schon so bald nach der Besiegung der Cäsar-

mörder eine blutige Fehde entsponnen hatte, waren soeben durch Vermittlung Pollios zu der Einigung gelangt, die wir als den Vertrag von Brindisi bezeichnen und aus der nachfolgenden Entwicklung heraus als ein Ereignis zweiten Ranges bewerten. Den Zeitgenossen schien jedoch eine dauernde Befriedung des Reiches gesichert. Ihrer Freude will Virgil in seinen Versen Ausdruck verleihen. Er ist um so überschwinglicher, je länger die Sehnsucht auf ihre Erfüllung hatte warten müssen.

Warum hat Virgil seine Gedanken in das verschwommene und abgegriffene Bild von der Wiederkehr des goldenen Zeitalters gekleidet? Warum hat er nicht, wie etwa später Lukan in seinen *Pharsalia*, die Wirklichkeit der geschichtlichen Begebnisse dichterisch geschildert? Weil ihm das weniger lag. Seine Phantasie sucht sich bei der ihr eigenen Weichheit und Empfindsamkeit gerne ihre Nahrung bei den schönen Vorstellungen, die sich an die mythische Glückszeit knüpfen. Dazu kommt das Gefühl, dem Stoff noch nicht ganz gewachsen zu sein. Auch eine angeborene Schüchternheit hält ihn davon zurück, den Schleier der Allegorie abzustreifen. Vielleicht war es auch wohlüberlegte Vorsicht, daß Virgil das Eintreten der goldenen Zeit als ein allmählich sich vollziehendes darstellte. So konnte seine Prophezeiung durch die Entwicklung der Ereignisse nicht so leicht Lügen gestraft werden.

Bei der Würdigung des Gedichtes als eines literarischen Kunstwerkes sind die Eingangsverse zu beachten. Sie deuten an, daß der Dichter das Hirtenlied nicht als die Endstufe seiner dichterischen Betätigung ansieht. Ermutigungen von Seiten Pollios sind hier offenbar dem Zuge seines Strebens zu Hilfe gekommen. Die sizilischen Musen bedeuten die theokritische Manier des Hirtenliedes, die in dem Gedicht noch stark zur Geltung kommt. Aber dennoch treten den Versen, in denen die anmutigen Züge vorwiegen, immer wieder solche zur Seite, die feierlich und erhaben gehalten sind. Nach dieser Richtung zielen die dichterischen Wiederholungen, ferner mancherlei Anreden an die Geburtsgöttin *Lucina*, an *Pollio*, an das Kind. Der Affekt des Dichters ist echt, nicht gemacht.

Die Quellen der Welterneuerungshoffnung Virgils werden von C. im wesentlichen schon so bestimmt wie in Nilssons Artikel „*Saeculares ludi*“ (Real-Encycl. von Pauly-Wissowa II 2 [1920] Sp. 1708 ff.). Virgils Eigengut bleibt die Verknüpfung der ihrer Herkunft nach so verschiedenen Einzelemente, nämlich des philosophisch-astrologischen Gedankens von der Periodik des kosmischen Geschehens, der sibyllischen Prophetie von (10?) Zeitaltern sowie des Volksglaubens von dem bereits erfolgten Beginn des 10. Zeitalters. Hinzugetan hat Virgil noch die alte mythologische Überlieferung von den vier Weltaltern, womit gegeben war, daß ein goldenes Zeitalter die Einleitung zu dem neuen Anlauf bilden mußte, den gemäß der Ankündigung des Dichters nunmehr die Menschheit nehmen sollte.

Auch der *puer* der Ekloge kann bei der geringen Originalität Virgils in der Erfindung des Stofflichen nur fremder Anregung verdankt sein. Die einzige Erklärungsmöglichkeit, die sich hier darbietet, ist die Annahme einer Beeinflussung durch umlaufende messianische Erwartungen. Hierfür verweist C. auf C. G. Heynes Virgilkommentar (erst-

mals Leipzig 1767—1775), fügt aber gleich die Bemerkung hinzu, die passive Rolle, die Virgil dem Kind zuerteile, zeige schlagend, wie sehr der Römer die Weissagung umgebogen habe.

Wer ist mit dem Kinde gemeint? Nach C. ist es nicht entscheidend, daß und wie in V. 60 von seiner Mutter die Rede ist. Für die Zeitgenossen war vielmehr vor allem der Vater durch die Verse 26 und 17 genügend gekennzeichnet. Das Wort *pacatum* in letzterem Vers ist unverständlich, wenn man nicht eine unmittelbare Anspielung auf den Frieden von Brindisi in ihm erblickt (C. 223). Wenn nun aber weiterhin dieser Friede als ein Werk des Vaters des erwarteten Kindes bezeichnet wird, so war das ein deutlicher Hinweis auf Pollio, der, selbst zwar Antonianer, dennoch mit Glück die Vermittlerrolle übernommen hatte. Trotzdem hat Virgil eine gewisse Unklarheit in der Kennzeichnung des Kindes bestehen lassen. Diese Unklarheit wird von dem Charakter des Gedichtes als einer Weissagung gefordert. Der Dichter zeigt jedoch deutlich, daß er die Eltern des Kindes sogar persönlich kennt, schon durch seine wirklich empfundene Anrede an den Knaben in V. 49. Diesen Punkt hat später besonders Lagrange als entscheidend betont. — C. verleiht der Schwierigkeit, die sich aus der zweiten Hälfte der Anrede in V. 49, *magnum Iovis incrementum*, gegen die irdische Abkunft des Kindes zu erheben scheint, ein unnötiges Gewicht. Er hält nämlich das Wort *incrementum* nicht für ein Synonym des voraufgehenden *soboles*, sondern vermutet hier die Absicht des Dichters, den Zuwachs an Ehre und Macht auszudrücken, den das Kind seinem Vater Jupiter verschaffen wird. Eine neuere Sonderuntersuchung von Frank in der amerikanischen Zeitschrift *Classical Philology* 11 (1916) 334 ff. hat jedoch die angedeutete einfachere Fassung des Sinnes von *incrementum*, die schon Heyne vorgelegt hatte, bestätigt (vgl. H. Wagenvoort, *Virgils vierte Ekloge und das sidus Julium* [Amsterdam 1929] 11). Aber trotzdem C. es sich so erschwert hat, Vers 49 mit seiner nüchternen Auffassung der wahren Herkunft des Kindes von Pollio zu vereinen, hält er diese letztere doch aufrecht. Er schaltet zur Erklärung eine längere Ausführung über die Wandlungen der Vorstellungen ein, die man sich in der Antike vom Verkehr von Göttern mit sterblichen Frauen gebildet hatte.

Diese Darlegung von C. dürfte die Urzelle der weitausgesponnenen und mit so viel hypothetischen Erwägungen untermischten Gedankengänge sein, die wir bei E. Norden und W. Weber über die Entwicklung der „religiösen Idee“ von der Geburt des Kindes lesen. Wir geben sie kurz wieder und fügen eine kritische Schlußbemerkung bei.

Was wir bei Cassius Dio (XLV 1) und Sueton (Augustus 94, 4) über das Gerücht der Zeugung des Oktavian aus der Atia von Apollo erfahren, ein Gerücht, zu dessen Verbreitung Augustus selbst beitrug, ist für C. ein Beweis, daß man im niederen Volk noch an solche Dinge glaubte. Die erleuchteteren Geister hielten nach der Vermutung von C. immerhin noch an der Annahme fest, die Götter könnten durch irgendwelche geheimnisvolle Dazwischenkunft einem sterblichen Menschen ein Siegel der Göttlichkeit aufprägen. So wandte sich das Wunder. In den primitiven Zeiten kenne man die Unterscheidung von

Natur und Übernatur nicht. Langsam erarbeite sich der Mensch diese erst; „vient une époque, où le commerce d'un dieu avec une mortelle paraît impossible sous forme réaliste: on supprime cette forme, mais cette forme seulement, on ne s'aperçoit pas qu'on détruit le merveilleux, on laisse simplement les moyens de réalisation dans le vague.“ Virgil hüte sich wohl zu sagen, wie das Kind der Sohn Jupiters werden könne, aber er behaupte es dennoch. Unter Hinweis auf Lukrez, *De rerum natura*, II 1153 sucht C. weiter den von ihm vorausgesetzten Widerspruch im Denken der klassischen Antike über diese Dinge psychologisch verständlich zu machen: „Nehmt das Seil weg, vielen scheint dann der Widersinn der Sache geschwunden. Nur die Erklärung der Sache kam ihnen kindlich vor, nicht diese selbst. Sie beachten gar nicht, daß der Vorgang an dieses oder an irgendein anderes Mittel ähnlicher Art gebunden ist.“ Der göttliche Ursprung eines Menschenkindes hatte also nichts Anstößiges für die Zeitgenossen Virgils, falls man nur das Wie dieses Ursprungs nicht näher verdeutlichte. Die widerstandslose Hinnahme des göttlichen Kindes der Christen ist der Beweis hierfür. — C. vergißt bei der letzten Bemerkung, der ein wahrer Kern zugrunde liegt⁴, doch eines: Wenn das Menschwerdungsgeheimnis und die Lehre von der Mehrpersönlichkeit Gottes Heiden vielleicht leichter eingingen als Juden⁵, so konnte doch beides nicht gepredigt werden ohne die Verkündigung des Monotheismus. Damit zerrannen aber alle scheinbaren Analogien mit heidnischen Mythen wieder zu nichts.

Die Deutung auf einen Polliosohn erhält eine wichtige Stütze durch die Tatsache, daß man, wenn man auch schon im ersten nachchristlichen Jahrhundert über die Person des Kindes sich nicht völlig klar war, doch wohl wußte, daß im Hause Pollio eine Überlieferung existierte, derzufolge das Gedicht einem der beiden Söhne des Konsuls, entweder dem früh verstorbenen Saloninus oder dem Asinius Gallus galt; eine Familienüberlieferung, die allerdings der letztere später für sich in Anspruch nahm. Es besteht kein Grund, das Zeugnis, das der berühmte Philologe der klaudisch-neronischen Zeit, Q. Asconius Pedianus, späteren Grammatikern zufolge hierüber abgelegt hat, in seiner Glaubwürdigkeit anzuzweifeln. Bemerkenswert ist unter den Vermutungen der ausgehenden Antike über den Helden des Gedichtes die des Makrobios: „cum loqueretur de filio Pollionis, id quod ad principem sum spectaret adiecit“ (Sat. 3, 7, 1)⁶. Die innere Möglichkeit, daß Virgil

⁴ F. Neubert bemerkt in seinem Buche „Marie dans l'église antécédente“ (Paris² 1908) 68, die jüdische Mentalität sei viel weniger fähig gewesen, eine übernatürliche Empfängnis und einen göttlichen Messias zu erfassen, als die heidnische.

⁵ Vgl. dazu H. Boese, *Die Glaubwürdigkeit unserer Evangelien* (Freiburg 1895) 119.

⁶ C. hebt hierzu nur hervor, daß Makrobios offenbar an den allein geschichtlich bedeutsamen Asinius Gallus denke, nicht an seinen so früh verstorbenen Bruder und Konkurrenten um das Recht auf die Ekloge, Saloninus. Gerade das Umgekehrte glaubt unter den Neueren Carcopino dem Zeugnis entnehmen zu können. Interessant ist aber jedenfalls vor allem die Konkordienformel, die Makrobios aufstellt, wenn er neben der Bestimmung des Gedichtes für das Haus des Pollio gleichzeitig eine Verherrlichung des Cäsar aus der Ekloge herausliest.

so großartige Hoffnungen mit der Person des Pollio vielleicht eher denn mit der des Oktavian in Verbindung bringen konnte, entwickelt dann C. durch Hinweis auf dieses Mannes damalige amtliche Stellung sowie seinen persönlichen Ehrgeiz. Über der Zukunft Oktavians lag vorderhand noch dichtes Dunkel ausgebreitet. Auch über den Versuch, Beziehungen zu einer für das Jahr vor oder nach der Überreichung des Gedichtes geplanten römischen Jahrhundertfeier (im Stil derjenigen, die später im Jahre 17 v. Chr. gehalten wurde) in dem Gedichte zu finden, urteilt C., wie in allem, sehr besonnen: „Nous ne savons rien là-dessus“ (236).

Bezüglich der Einzelauslegung sind wir bei C. sicherer, einer unbefangenen Deutung und gerechten Verteilung von Licht und Schatten zu begegnen, als bei den späteren Erklärern, die durch Zielsetzungen religionsgeschichtlicher Art sich vielfach die Möglichkeit des kühl-sachlichen Urteils benommen haben; wir ziehen darum das Wesentliche auch aus diesem Kleingut aus, besonders wo es sich um Dinge handelt, über die man noch gegenwärtig streitet.

Obwohl der weitere Verlauf des Gedichtes uns den Knaben in ganz passiver Rolle zeigt, so wird ihm doch offenbar in V. 17 die Weltherrschaft zugesprochen. Namentlich für die drei Verse 15—17, die den Übergang von der Einleitung zum Hauptteil bilden, muß das Prinzip aufgestellt werden, die Ausdrücke in möglichst großartiger Bedeutung zu verstehen. Die überlieferte Stellung dieser Versgruppe rechtfertigt C. mit der feinen Bemerkung: „C'est par un de ces artifices de pensée et de style familier au lyrisme, que Virgile nous présente le dénouement à côté du début en se réservant de faire connaître dans la suite les phases intermédiaires“ (239). Der Anfang des Gedichtes vereint also in dichterischer Freiheit die Symptome der beginnenden Welterneuerung und den schließlichen Ausgang für das Kind, die Apotheose. Die Ausichten, die der Dichter dem Knaben macht, stechen von der Maßhaltung, die er dem Vater gegenüber beobachtet, sehr ab. Beim Lob des Vaters muß Virgil ja den geschichtlichen Tatsachen Rechnung tragen; seine Verheißungen für den Sohn hingegen bewegen sich auf der Ebene der Allegorie, die jedermann als Dichtung verstand; hier braucht sich folglich Virgil auch keine allzu engen Grenzen zu setzen.

Die Lebensbeschreibung des Helden gliedert sich naturgemäß nach Kindheit (18—25), Jünglingsjahren (26—36) und Mannesalter (37—45). Während wir am Schluß des Gedichtes das Kind im Kreise seiner Familie sehen, erscheint es bei der Schilderung seines Entwicklungsganges zunächst inmitten der Natur. Diese ist mit folgenden märchenhaften Zügen ausgestattet: Die Pflanzen wachsen ohne Bebauung; solche, die an ein bestimmtes Klima gebunden sind, gedeihen überall (*vulgo* 25); im Tierreich herrscht Frieden; schädliche Gewächse und Tiere verschwinden. — Den Jüngling sehen wir in die Prosa des wirklichen Lebens zurückversetzt: beim Studium gibt er sich Rechenschaft über den Begriff des *meritum*. Inzwischen spendet die Erde auch die Nahrungsmittel von selbst (28—30), aber daneben ist als eine der Spuren alter Schuld doch noch die Notwendigkeit geblieben, auch Ackerbau zu treiben (33); die Übergangszeit kennt also eine doppelte Art, wie man Getreide gewinnt. Auch Kriegsnoté werfen ihre

Schatten auf das Bild der wunderbaren Fruchtbarkeit; ein von Hesiod (Op. 161 ff.) entlehnter Zug, der aber bei diesem im Gegensatz zu Virgil innerlich begründet ist, da Hesiod dem vierten Geschlecht der Heroen Gelegenheit zu großen Taten bieten muß. Virgil deutet keinerlei Beteiligung des Helden seines Gedichtes an den kriegerischen Taten an, von denen er spricht, und es ist doch psychologisch unwahrscheinlich, daß dieser die ganze Zeit hindurch über seinen Büchern sitzt; aber die Unbestimmtheit der Charakterisierung ist überall ein Mangel bei Virgil. Die ganze Armut des Stoffes (*pauvreté du fond*), an der das Gedicht krankt, zeigt sich darin, daß Virgil uns auf die berechtigte Frage, was denn sein Held tue, während das goldene Zeitalter sich auf seiner Höhe befindet, jede Antwort schuldig bleibt (C. 244). Wenn übrigens das ganze Glück, das die Menschheit auf dieser Stufe erreicht hat, darin besteht, daß die Schiffahrt eingestellt werden kann, weil die Erde „überall alles“ trägt, so ist das doch auch eigentlich ein recht bescheidener Paradieseszustand⁷.

Als einen eigenen Teil des Gedichtes scheidet C. die Verse 46 und 47 aus; die Dazwischenkunft der Parzen und des Fatums soll dartun, wie sicher sich der Dichter der Erfüllung seiner Weissagung weiß. — Der Rest des Gedichtes führt mit der gehobenen Anrede an den Knaben wieder zum Ausgangspunkt zurück: Die Aufforderung „*adgrede honores*“ (V. 48) kann aber nicht auf den *cursus honorum* gehen, den der Held beginnen soll. Wie nämlich die Beschreibung des goldenen Zeitalters an dieser Stelle der Ekloge beendet ist, so ist auch die Laufbahn des Knaben, wie der Dichter sie in der Voraussagung ausmalen wollte, abgeschlossen: Nur eines steht noch aus: Er muß geboren werden, um sein ehrenreiches Leben zu beginnen, das eben in der Wendung „*magni honores*“ zusammengefaßt wird. — Zu den mittlerweile so berühmt gewordenen Versen 50—53 bietet C. nur einige syntaktische Erklärungen. Das Interesse, das die Verse 53—59 bieten, ist ein literarhistorisches. Es liegt darin, daß sie uns über weittragende poetische Pläne des Dichters Aufschluß geben, die durch zerstreute Andeutungen in anderen Eklogen und in den *Georgica* bestätigt werden.

2. Der Vorstoß von F. Marx. M. wies in seiner berühmten Abhandlung „Virgils vierte Ekloge“ (Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum 1 [1898] 105 ff.), die die Erörterung über die Ekloge erneut in Fluß brachte, das Gedicht einer ganz anderen Literaturgattung zu. Hatte man bisher doch noch den bukolischen Charakter des Gedichtes in den Hauptzügen anerkannt, oder, wenn man wie C. G. Heyne ein eigenes

⁷ Vielleicht soll eine Einzelheit wie die von der selbstgewachsenen Purpurfarbe der Schafe symbolisch auf den Imperator deuten, dem der ganze Reichtum eigentlich in den Schoß fallen soll (Serv. Danielin, schon zu V. 23: „*traditur enim in libris Etruscorum, si hoc animal miro et inusitato colore fuerit infectum, omnium rerum felicitatem imperatori portendi*“). — Rot als königliche Farbe scheint bis auf Babylon zurückzugehen. „A synonym of ‚king‘ was *a-da-man*, ‚the purple-clad‘ (Poebel LI), which would have been borrowed by Sumerian from the Assyrian *adamânu*“ (A. H. Sayce in: Proceedings of the Soc. of Bibl. Archeology 39 [1917] 210). — Vgl. auch W. Riedel, Die hebr. Worte für Purpur in: Alttest. Untersuchungen (Leipzig 1902).

Genos der Poesie in dem Gedichte fand, dieses doch nur als eine leise Umbiegung der typischen Kunstform des alexandrinischen Hirtenliedes betrachtet, so stellte nun M. (107) die These auf, das Gedicht habe mit der bukolischen Poesie und mit Theokrit nichts zu schaffen. Bereits der Virgilkommentar des Servius⁸ bezeichnet es vielmehr nach M. richtig (mit *genethliacon*) als ein Schriftwerk zur Feier der Geburt oder des Geburtstages einer dem Dichter nahestehenden Persönlichkeit.

Auf Grund des sicherlich rhetorisierenden Charakters des Stücks (häufige Verwendung der „*répétition oratoire*“, schon von A. Cartault a. a. O. 216 zusammengestellt; vgl. auch F. Boll, *Sulla quarta ecloga di Virgilio* [Bologna 1923] 4) vermutet M. in den Vorschriften der Rhetoren über Komposition solcher *genethliaca*, wie sie besonders bei dem Rhetor Menander (Rhet. Gr. IX 279 Walz) erhalten sind, die Grundlage für den Aufbau und die Disposition der Ekloge. Bei der Stoffwahl freilich habe sich der Dichter nicht etwa das Tagesdatum oder die Jahreszeit der Geburt, wie es die Rhetoren vorschrieben, oder die Konstellation der Gestirne, nach der sich die *genethliaci* und *mathematici* richteten, zugrunde gelegt, sondern mit offenem Blick und großer innerer Freiheit aus der ihm bekannten philosophischen und poetischen Literatur sich die Anregungen zu seiner Prophezeiung geholt (109). Die Hauptidee des Gedichtes aber (von dem Knaben als dem Friedensbringer und Beherrscher der neuen Zeit) sei nicht etwa durch Vermengung solcher zusammengelesenen Einzelmotive im Kopf des Dichters entstanden (120), vielmehr habe dieser eine dem klassischen Altertum fremde, ihm auf einem uns unbekanntem Wege, vielleicht durch Herodes den Großen, den damals als Agenten in eigener Sache in Rom weilenden Hausfreund des Pollio⁹, vermittelte Anschauung fertig übernommen und auf einen Sohn des Pollio angewendet.

O. Crusius hatte schon (Rhein. Museum f. Philol. 51 [1896] 551 ff.) neues Quellenmaterial beigebracht, um einen orientalisch-mystischen Hintergrund des Gedichtes wahrscheinlich zu machen. M. möchte nun ausdrücklich die Verwandtschaft zwischen dem „hellenistischen jüdischen Messias“ und dem erwarteten Helden Virgils nachweisen. Bereits in der alten Kirche hatte Laktanz (Div. Inst. VII 24, 11) auf das 3. Buch der Sibyllinen hingewiesen, und zwar auf V. 652 (vgl. den literarhist. App. bei Geffcken, Or. Sib. 82 88; Schol a. a. O. 65) und die Versgruppe 788—791. Besonders die letztere Stelle gibt eine Beschreibung des goldenen Zeitalters, die mit Is. 11, 6—8 deutlich parallel läuft.

Für zwei wichtige Punkte der Ekloge, die sogen. „Freundschaft“ der *armenta* mit den *leones*, der Haustiere mit dem Raubwild, eine Vorstellung, die man in V. 22 der Ekloge durchweg ausgedrückt fand (vgl. oben Cartault), und ebenso für den in V. 24 gegebenen Zug vom Aussterben der Schlangen und Giftkräuter (*occidet et serpens et fallax herba veneni*) lieferten, so meinte M., jedenfalls nur diese jüdischen

⁸ Vgl. Teuffel-Kroll, *Geschichte der röm. Literatur* III (1913) 304 f.

⁹ Auf ihn als Vermittler ist nicht etwa erstmals bei Heyne-Wagner, *Virgil* I⁴ (1830) 124, hingewiesen, wie M. (125) anzunehmen scheint. Die Hypothese hat u. a. Baronius vorgelegt (vgl. Schol 4 [1929] 503 Anm. 1).

Quellen die Parallelen. Im besonderen sei die Verlegung dieser Schilderung von den zahmen Löwen und dem Aussterben der Giftschlangen in die Jugend des Knaben, da beides passender in sein Mannesalter gehöre, sehr merkwürdig und nur dadurch erklärlich, daß auch bei Is. diese Dinge mit dem unmündigen Knaben zusammengebracht würden.

3. Zustimmung zu Marx und Widerspruch gegen ihn von seiten der deutschen Philologen. Sehr bald fand Marx die Zustimmung von E. Norden (Rhein. Museum [1899] 476 ff.) besonders hinsichtlich der Annahme eines jüdischen Sibyllenorakels als der Quelle Virgils. Noch im Jahre 1913 hat Norden diese Billigung erneut ausgesprochen (Neue Jahrbücher 31, 657). In einem Aufsatz des Rhein. Museum (1901, 37 ff.: Jahrhundertfeiern in Rom und messianische Weissagungen), dessen ruhig abwägende Art beachtlich ist, bestritt aber S. Sudhaus die Schlüssigkeit der für den letzten Punkt bisher vorgebrachten Beweise. In sehr scharfsinniger Untersuchung, die Gedanken von Lagrange vorwegnahm und auf deren Wert noch Carcopino hinweisen sollte, stellte S. fest, daß der sogenannte Tierfriede, die angebliche Hauptähnlichkeit zwischen Virgil und Isaias bzw. Virgil und den Sibyllinen, eine mindestens unsichere Deutung des Verses 22 der Ekloge zur Voraussetzung hat.

Dieser Vers verträgt nach Sudhaus zunächst einmal statt der bis dahin üblichen Auslegung auf einen wirklichen Tierfrieden recht wohl die bescheidenere Deutung: Die Rinder werden keine Löwen mehr zu fürchten brauchen, weil es eben keine mehr gibt. V. 24 stehe offensichtlich zu V. 22 in Parallele. Das Schlangenpendant des Verses 24, bei dem das Wort *occidet* (die Giftschlange wird aussterben) notwendig „retrospektiv wirke“, verlange nun geradezu folgenden Sinn für den ganzen Abschnitt (d. h. die Verse 21—25): Die Hirten brauchen weder heimzutreiben noch zu hüten, weil alle Gefahr fehlt: Giftkraut, Schlange, Raubtier. Übrigens stehe die Freundschaft der *armenta* und *leones* scharf präzisiert nicht einmal bei Is., auch nicht in den Or. Sib. Wer davon spreche, sei eigentlich nur Horaz (Epod. 16, 33), und auch er nur im negativen Sinn, in der Form der rhetorischen Figur des *Adynaton*, die eigentlich die Ablehnung der Vorstellung einschließt.

Leider belastete S. seinen Versuch, die Gedanken der Ekloge wieder restlos aus dem griechisch-römischen Milieu zu erklären, mit einer großen, im Titel seiner Abhandlung angedeuteten Unwahrscheinlichkeit. Er suchte das Gedicht in zeitliche Nähe und innere Verbindung mit einer für 40/39 geplanten, aber nicht durchgeführten römischen Säkularfeier zu bringen. Dabei baute er in der Annahme, daß die mit der Durchführung der Kalenderreform Cäsars gegebenen Unregelmäßigkeiten der damaligen Zeitrechnung für Virgil die geeigneten Umstände für die Überreichung des Gedichtes an seinen Gönner geboten hätten, in gewisser Hinsicht den unhaltbaren Gedankengängen von Heidel, auf die später hinzuweisen ist, vor; so beachtenswert ferner auch der Versuch war, das Leitmotiv der Ekloge, nämlich die Verknüpfung des Knaben und seines Entwicklungsganges mit den Entwicklungsphasen

der neuen Zeit, aus etruskischen Säkularideen verständlich zu machen, so war es doch wieder bedenklich, den Gedanken aufzugeben, es handle sich bei dem Knaben der Ekloge um ein auf natürliche Weise zur Welt zu bringendes Menschenkind¹⁰.

Gegen Marx wandte sich auch F. Skutsch, *Aus Virgils Frühzeit I* (Leipzig 1901) 153, sehr energisch¹¹.

Ohne zu leugnen, daß Virgil bei der Prophezeiung des neuen Säkulariums eine für das Jahr 39 geplante Säkularfeier mit im Auge gehabt habe (160), hält Skutsch daran fest, daß wir in dem Gedicht weiter nichts vor uns haben, als eine Begrüßung des (40/39) erwarteten Kindes des Oktavian und der Skribonia „in incertum sexus eventum“¹².

Eine Einseitigkeit der Arbeit von Marx, die übermäßige Betonung des technisch-rhetorischen Charakters der Anlage der Ekloge, war es in erster Linie, was den Widerspruch von R. C. Kukulka in seinem Werke: *Römische Säkularpoesie* (Leipzig 1911) mitbestimmte. Kraft des im Schrifttum über die Ekloge immer wieder zu beobachtenden Gesetzes der Reaktion läßt K. das Pendel aber wieder zu stark nach der entgegengesetzten Seite schwingen.

Um dem Gedicht den Charakter des Hirtenliedes, den ihm Marx zu nehmen gesucht hatte, wieder zurückzugeben, legt K. Wert darauf, Spuren „amöbäischer Gliederung“ und damit etwa die Form des Wechselgesangs, wie er gerade der Bukolik gerne eignet, in dem Gedichte festzustellen. Dabei scheut er auch vor dem bedenklichen Mittel einer leisen Vermutung nicht zurück. K. behauptet die innere Zusammengehörigkeit der Versgruppen 4—10, 15—17, 60—63. Der Dichter habe diese Verse als den geschlossenen Wortlaut eines Orakels geben wollen. Dieses Orakel werde von der Rahmenrede des Dichters umschlossen. — Die Quellen des Soterbildes der Ekloge sucht K. dann wieder mit besonderem Fleiß in der Formensprache des hellenistischen Herrscherkultes, und zwar hauptsächlich in der Ausprägung, in der sie bei dem unbestrittenen Hauptvorbild der virgilischen Hirtenpoesie, Theokrit, uns entgegentritt.

¹⁰ S. schreibt: „Ich halte vorläufig an der Vorstellung einer Inkarnation des Apollo (*magnum Iovis incrementum*) fest. — Vergil konnte schließen, 1. die Monarchie kommt sicher, 2. der Monarch wird den Frieden bringen, 3. die Zeit ist da, Zeichen (50—52) und Zeitrechnung (4 ff.) stimmen, 4. aber der Monarch fehlt — liegt da der Schluß so fern: also wird er mit dem *Saeculum* geboren?“

¹¹ „So absurd aber gebärden sich selbst die veteres aviae nicht [auf die übertriebenen Hoffnungen der Ammen für ihre Pfleglinge, wie wir sie u. a. aus Persius' Sat. II kennen, hatte Marx a. a. O. 110 als auf eine Parallele zur Ekloge verwiesen], einem gewöhnlichen Menschenkind die Apotheose nicht bloß zu wünschen, sondern zu prophezeien. Wie sollte das also der Klient in einem für die Öffentlichkeit bestimmten Gedicht getan haben und mit solchen Worten (*magnum Iovis incrementum*)! Damit ist die Entscheidung schon gegen Asinius Gallus und gegen Marx gefallen.“

¹² Bezüglich der Beziehungen von V. 22 der Ekloge zu Or. Sib. III 790 vertritt dann Sk. in dem Aufsatz: 16. Epode und 4. Ekloge (N. Jbb. 23 [1909] 29) dieselbe negative Auffassung wie Sudhaus (S. 33).

Trotz dieses ausgezeichneten Beitrages zur *quaestio iuris*, dem allgemeinen Vorstellungshintergrund der Ekloge, kann sich K. bezüglich der *quaestio facti*, der Frage nach der näheren Auswertung der Bilder durch Virgil von der Übertreibung nicht losmachen, daß er in dem noch ungeborenen Knaben, wie ihn Virgil kennzeichnet, den „Gottmenschen und Befrieder des Erdkreises“ sieht. Dennoch gibt sich K. schließlich mit dem sehr „leibhaftigen Gott“ Oktavian als dem Helden der Ekloge zufrieden. Weder V. 15 noch V. 49 bilden für ihn eine Schwierigkeit gegen diese Annahme. Ersterer geht auf die Apotheose des Kindes, letzterer zeigt, daß dem Götterliebbling eine ähnliche irdisch-göttliche Doppelnatur zukommt, wie sie Herakles und Alexander besaßen: Söhne irdischer Väter und doch Göttersprößlinge. Das sind Motive der griechischen Heroensage, wie sie von den alexandrinischen Dichtern für ihre Preislieder auf die Fürsten, die *ἐγκράμια βασιλέων*, aufgegriffen worden waren¹³.

Die Skepsis von Kukula und Sudhaus in der Frage einer Quellenbeziehung zwischen den Or. Sib. und Virgil hinderten F. K a m p e r s nicht, in seinem Aufsatz: Die Geburtsurkunde der abendländischen Kaiseridee (HistJb 36 [1915] 233 ff.) diesen Beziehungen weiter nachzuspüren. Was jedoch die Beurteilung des Gedanken hintergrundes der Ekloge und der Höhenlage des Gedichtes angeht, so rückt K. mehr und mehr von Marx ab. Leit motive des abendländischen Kaisertraumes sind nach K. in dem Gedichte zu erkennen; „zunächst der Gedanke des universalen Imperiums: Die ganze Welt ringt nach Entsühnung und geht unter der Leitung eines Götterliebblings ein in die goldene Zeit des Saturn“ (236). K. entwirft in schwungvollen Worten ein plastisches Bild von der Entwicklung dieser Herrschaftsidee, wie sie sich, zuerst in der Logik der Tatsachen (d. h. der geschichtlichen Erfolge Roms) begründet (236), ja ursprünglich nationalrömisch (238), durch die Philosophen (Poseidonios) und Theologen (Varro) hellenisiert, mit dem Weltimperium Alexanders verbunden, von der Publizistik der Sibyllen bekämpft, in Reaktion hiergegen die römische politische Dichtung schafft. Ihr erstes Beispiel ist die 4. Ekloge Virgils. Mit aller Schärfe richteten sich besonders die Verse 34—36 gegen die antirömische Propaganda (240).

Ob das *carmen Cumaeum* selbst, auf das sich Virgil stützt, ein Ereignis der römischen sibyllinischen Gegenpropaganda oder ein von Virgil umgedeutetes östliches Sibyllinum ist, wissen wir nicht. „Die

¹³ K. schließt sich also der Deutung der Berner Scholien zu Virgil an. Diese bemerken zu V. 37: „Quasi puer esset tunc Octavianus sive non natus, ita vaticinatur poeta“ (79). — Nach K. hat vermutlich sogar Oktavian die 4. Ekloge als offizielles Präludium der für das Jahr 39 geplanten Säkularfeier bestellt (85). In diesem Sinne werden dann die Einzelheiten des Gedichtes interpretiert, z. T. etwas arg befremdlich. So soll z. B. die Wendung „telluri infindere sulcos“ (V 33) auf die Tätigkeit der Agrimensoren für die Veteranen in der Zeit nach der Schlacht von Philippi gehen (89).

gleiche religiöse Stimmung, der gleiche Glaube an eine Wiedergeburt des Imperium Romanum nach der Abfolge der Jahrhunderte in der vierten Ekloge wie in der Nekyia [der Aeneis]. Hier Verheißung, dort Erfüllung. ... Das Imperium Romanum ist schon dem Dichter der Ekloge nicht mehr bloß das Ergebnis eines glücklichen Zufalls, sondern die Auswirkung der das Weltganze durchdringenden göttlichen Vernunft, welche sich im Bilde des Zeus-Helios verkörpert“ (K. 243 f.; nach 237 ist gerade diese Idee von Varro unter dem Einfluß des Poseidonios geformt)¹⁴.

Die Vorbereitung des hellenistischen Rom auf diese so neuartige Botschaft Virgils habe in der dort bereits geläufigen Soter-Vorstellung bestanden, die K. mit H. Lietzmann, auf dessen „Weltheiland“ (Bonn 1909) er sich im folgenden beruft, sich aus einer Verbindung der orientalischen Gottkönigs-idee mit griechischem Heroenglauben entstanden denkt¹⁵.

In die Materialien, die K. in Verfolg dieses Gedankens im Anschluß an Lietzmann gibt, reiht er mit besonderer Betonung die Verbindung des jüdischen Messiasglaubens mit dem Königtum Alexanders d. Gr. ein.

In den erhaltenen Sibyllinen tritt diese Verquickung (allerdings z. T. in späteren Kaiserweissagungen) wiederholt zutage. K. glaubt, daß in diesen Stellen die Vorlage Virgils weiterlebe. Daß die Sibylle gerade damals, unter den Triumvirn, Rom den Untergang prophezeite (Or. Sib. III 46), mußte, so meint K., nur noch mehr die ängstlichen Ohren der Römer und auch Virgils für ihre Stimme öffnen. — Für eine Annahme wirklicher Beziehungen zwischen der virgilischen Friedensschilderung und jüdischen Messias Hoffnungen stützt sich K. z. T. auf neues, von den Alttestamentlern beigebrachtes, z. T. schon aus ägyptischem Schrifttum entnommenes Material (252—254). Mittelglied bleibt natürlich das von Virgil als Quelle angegebene Carmen Cumaeum¹⁶.

¹⁴ Gedanken der Stoa hatte schon F. Marx aus V. 34 f. heraus-hören wollen. K. hatte schon früher Marx beige-pflichtet in der Annahme, der Gedanke einer Weltrettung nach Ablauf einer bestimmten Anzahl von Jahrhunderten durch die bevorstehende Geburt eines Herrschers sei dem klassischen Altertum vor Virgil fremd.

¹⁵ „Ein solcher hellenistischer Soter erschien als Ordner und Friedens-bringer für die Welt. Die manchmal pomphaft aufgeputzten rhetori-schen Schmeicheleien der Griechen sind in der synkretistischen Geistes-welt des römischen Hellenismus nicht ohne Wirkung geblieben. Immer-hin aber erklären diese an bestimmte führende Männer angeknüpften Vorstellungen nicht den vergilischen Gedanken der Geburt eines retten-den Knaben, der ein goldenes Zeitalter heraufführen soll. Etwas näher führt uns diesem Traumbilde die orientalische Tradition vom Gott-königtum“ (245 f.).

¹⁶ Am Schluß glaubt K. Folgendes als sicheres Ergebnis feststellen zu können: „Durch Vergils Ekloge faßte die jüdisch-hellenistische Über-lieferung von dem messianischen Herrscher, zu dessen Bilde das Königtum des großen Alexander manche Farben hergab, in Rom festen Fuß. ... Von der hohen Warte des Weltgedankens einer allgemeinen Wieder-geburt und Errettung aus, zu der jene jüdischen Verheißungen die Führung darboten, lernte Vergil Roms große Vergangenheit verstehen

Dem eben skizzierten Aufsatz des kürzlich verstorbenen Breslauer Historikers, der eine frühere Arbeit des gleichen Verf. ersetzen soll (Hist]b 29 [1909] 1 ff. 241 ff.), war eine starke, und wie wir wohl sagen müssen, im ganzen gesehen unheilvolle Nachwirkung beschieden. Jedermann sieht, daß er eine eigentümliche Mischung von Einfühlungs-gabe in Ideologien entlegenster Vergangenheiten sowie der Gabe, ihrem Nachleben auf ganz verschiedenen Kulturgebieten nachzugehen, mit einem sehr hohen Grad konstruktiver Phantasie aufweist, die Lücken überspringt und Disparates gerne angleicht. Es sind die Mängel, die G. Pfeilschifter noch am letzten Werke des Gelehrten, dem Buch „Vom Werdegang der abendländischen Kaisermystik“ (Leipzig 1924) ausgestellt hat (Gelbe Hefte 1 [1924/25 I] 190 ff.). Nach H. Fuchs (Gnomon 2 [1926]) benimmt die Arbeitsweise des Verfassers diesem Buche selbst die Bedeutung eines zusammenfassenden Berichtes.

4. Wichtige französische und englische Literatur der letzten Vorkriegsjahre. — In der französischen Gelehrtenwelt erregte der Aufsatz von S. Reinach, L'orphisme dans la IV^e églogue de Virgile (Revue de l'histoire des religions 42 [1900] 365 ff. = Cultes, mythes et religions II [Paris 1906]) um die Jahrhundertwende solche Aufmerksamkeit, daß noch zwei Jahrzehnte später M. J. Lagrange sich zu einer Auseinandersetzung mit ihm veranlaßt sah. Bei R. meldet sich Renanscher Geist zum Wort. Schon das Renanzitat von der messianischen Erwartung, die sich um die Zeitenwende ihren Gegenstand zu schaffen im Begriffe gestanden habe, zeigt dies an. Es kennzeichnet die Arbeit ferner ein reichliches Maß von Mißachtung der Tradition. Hier begegnet uns schon das später von E. Norden unterstrichene erbarmungslose Verdikt über die Virgilscholiasten, die ihre Erklärungen mehr oder minder alle aus dem Text herausgesponnen hätten. Für R. steht durch eine Arbeit des protestantischen Theologen Sabatier, auf die er sich mit Ausdrücken hohen Lobes beruft, fest, daß Virgil, obwohl in Einzelzügen seines Gedichtes von griechischer Klassik (Hesiod) abhängig, dennoch im Geist seiner Ekloge sich nur mit dem israelitischen Messianismus oder, was bei ihm dasselbe ist, mit der jüdischen Apokalyptik berührt, aus der aller Optimismus der Zukunftsbetrachtung stamme, der sich in der Menschheit finde. Trotzdem auch dieser Abhandlung des französischen Polyhistor der Genieblitz nicht fehlt — wenigstens nach dem Urteil von Carcopino,

und auf die Vollendung seines Welt- und Menschheitsideales in der ewigen Roma gläubig hoffen. Nur in einem fremden geistigen Luftkreise und abseits der politischen und geistigen Kämpfe seiner Umgebung konnte diese Dichtung, welche sich nicht ohne Grund als Hirtenlied gibt, entstehen.“ Es folgt dann eine besonders befremdlich anmutende Ausführung über das dichterisch-allegorische Bild von der Mutterschaft der Kybele-Roma, das K. in den Versen 60 ff. der Ekloge zu entdecken glaubt (a. a. O. 255 ff.).

der eine Hauptanregung zu seinem bedeutsamen Buch R. zu verdanken bekennt —, so zeigt doch die Abenteuerlichkeit des Deutungsvorschlages, daß auch hier ein großzügiger Dilettantismus vorwaltet.

In einer sonderbaren Art und Weise der Deutung identifiziert zunächst R. den Apoll, der doch nach V. 10 schon regiert, mit dem erst zu erwartenden „neuen Geschlecht“ (V. 7). Zu letzterer Wendung glaubt er den bekannten messianischen Vers Or. Sib. III 652 in gesicherter Parallele stehend. Da das verkündete Kind ein Gott ist, fallen alle auf den Frieden von Brindisi bezogenen Anspielungen. Die große Weltbefriedung, von der Virgil spricht, ist vielmehr die durch Jupiters Titanensieg erreichte „*pacification cosmique*“. Diese Linie der Deutung auf ein apollinisches Kind wird aber bald aufgegeben. Ein durch antike Scholiasten zu Virgil überliefertes Fragment des Neuplatonikers Nigidius Figulus scheint R. darzutun, daß die Reihenfolge der göttlichen Regenten der einander ablösenden Zeitalter, wie Virgil sie voraussetzt, nämlich mit Saturn am Anfang und Apoll am Schluß, ein Element orphischen Glaubens sei. Auf Grund dieser einen, einigermaßen positiv beglaubigten Kongruenz von virgilischem und orphischem Gut glaubt sich nun R. berechtigt, noch eine Reihe weiterer orphisch-mystischer Elemente in der Ekloge wiederzufinden. So läßt er zunächst die vergessene Deutung, die mittelalterliche Frömmigkeit mit V. 31 verband, wieder auftauchen: Die *prisca fraus* ist die Erbsünde. Dazu macht freilich R. die unfromme Randglosse, daß diese Lehre nur die naive Antwort auf die Frage nach dem Ursprung des Bösen bilde. — Zu der Verstrias 15—17 werden die Vergottungshoffnungen orphischer Grabblättchen angezogen. Solches Material ist natürlich nicht ohne Wert. Es beleuchtet uns aber eine Tatsache, die von der Deutung, auf die R. hier zusteuert, eher abführt. Wir sehen an solchen Parallelen mehr und mehr, daß Vergottungsgedanken und -formeln in den verschiedensten Kreisen der Antike Heimatrecht hatten. Wie wenig Skrupel brauchte sich Virgil zu machen, ein konkretes Menschenkind mit solch hochtönenden Prädikaten zu ehren, wenn ihn die poetische Inspiration dazu überkam. Um den Nachweis freilich, daß auch Unterströmungen antiker Religiosität wie die orphische Frömmigkeit ihre Wellen bis an das Dichtergemüt Virgils getragen haben könnten, sehen wir R. noch wenig in Sorge. Um so mehr hängt natürlich bei ihm der Grundgedanke jener Deutung der Ekloge, für die er sich auf Grund der orphischen Anklänge schließlich entscheidet, in der Luft, daß nämlich unter dem Kinde Dionysos zu verstehen sei.

R. verhehlt sich übrigens die Schwierigkeit nicht, den Text der Ekloge dieser Deutung anzupassen. Er gesteht, daß besonders die Schlußverse in so echt menschlicher Sprache von der Mutter handeln, daß diese in der Vorstellung des Dichters keinen bestimmten mythologischen Charakter gehabt haben könne. Aber lieber setzt R. voraus, der Dichter denke an eine uns unbekannte Version eines dionysischen Kindheitsmythos, als daß er auf sein vermeintliches Resultat verzichtet: Auf palästinensischem Boden wie im römischen Milieu hätten gleiche Faktoren, nämlich jüdische Apokalyptik und hellenistische Orphik, das gleiche Ergebnis erzielt: die Messiasidee; an der einen Stelle, um Christus damit zu schmücken, an der anderen, um ein neues Zentrum griechisch-römischer Erlöserhoffnung zu schaffen: die Dionysosreligion.

Auf Grund einer gegenseitigen Aussprache haben die drei englischen

Gelehrten Joseph B. Mayor, W. Warde Fowler, R. S. Conway, ihre Ansicht über das Gedicht zu einer gewissen Übereinstimmung gebracht und in drei Aufsätzen unter dem gemeinsamen Titel: *Virgil's Messianic Eclogue; its meaning, occasion, & sources* (London 1907) vorgelegt.

R. S. Conway will in seiner Abhandlung: *The Messianic Idea in Virgil*, untersuchen, welchen Platz die Zentralidee des Gedichtes in den übrigen Schriften Virgils behauptete. Man begegne auch in den *Georgica* und der *Aeneis* Anschauungen, die mit der jüdischen Messias Hoffnung in manchen Stücken parallel liefen¹⁷.

Die Quellen dieser Heilshoffnung sieht C. ähnlich wie Cartault in den Sibyllinen der nach dem Kapitolbrand vom J. 83 v. Chr.¹⁸ veranstalteten Sammlung und dem durch das Erscheinen des *sidus Iulium* v. J. 44 hervorgerufenen Volksglauben, daß der letzte Monat des etruskischen „Großen Jahres“ gekommen sei. Bei der Einzelauslegung des Gedichtes bemerkt C. u. a. richtig, Apollo erscheine als der Regent der letzten Periode und seine Erwähnung sei wohl als eine Ehrung für Augustus gedacht. In seiner Skizze der christlichen Deutungsgeschichte der Ekloge führt C. die Haltung Konstantins mit einem Weitblick, der das Resultat neuerer Forschungen über den Kaiser vorwegnimmt, auf dessen legitimistische Tendenzen zurück (23)¹⁹.

Bemerkenswert ist an diesem Überblick auch der Hinweis auf das Bekanntnis sowohl des katholischen englischen Dichters Pope wie seines protestantischen Kritikers Johnson zur messianischen Auffassung der Ekloge.

W. Warde Fowler begründet in seinem Aufsatz: *The child of the poem*, die gleiche Ansicht über die Person des Kindes, nur tritt er dabei in ausführliche Polemik ein gegen den oben skizzierten Aufsatz von S. Reinach und einen Vortrag von W. M. Ramsay v. J. 1898

¹⁷ Die virgilische Retterhoffnung beschreibt C. so: „the conception of a national hero and ruler, divinely inspired, and sent to deliver not his own nation only, but mankind, raising them to a new and ethically higher existence“ (13). Die Tatsache, daß Virgil den Rettergedanken mit der Person des Augustus verknüpft hat, spricht nach C. nicht gegen die Annahme, daß der Dichter wirklich die Idee eines geistigen Messias vorweggenommen habe. Augustus erschöpft ja nicht das ganze Ideal Virgils. Der Dichter verurteilt im Grunde dessen kriegerische Vergangenheit. Es ist eigentlich die Gestalt des „pius Aeneas“, die das Wunschbild des virgilischen Retters verkörpert, dessen hervorstechendster Zug Güte und Barmherzigkeit sind. Stellen wie *Aen. X* 821—832 begegnen uns nach C. erst in der Poesie des christlichen Rittertums wieder. Virgil hat also wirklich das Kommen des Christentums vorausgeahnt (32). Er tritt uns in der 4. Ekloge in der Tat als „a direct prophet and therefore an interpreter of Christ“ entgegen (48).

¹⁸ Vgl. dazu Schol 4 (1929) 502.

¹⁹ J. Maurice kommt in seinem Werke *Numismatique Constantinienne* (Paris 1908—1912) wiederholt darauf zu sprechen. Vgl. auch E. Stein, *Geschichte des spätrömischen Reiches I* (Wien 1928).

(weiter ausgeführt Expositor VII. Ser. III 551 ff.; IV 97 ff.). Letzterer faßt das Kind allegorisch als den Repräsentanten eines neuen römischen Geschlechtes auf. Gegen Reinach bemerkt F. mit Recht, daß die „Sünde“ in V. 31 nicht mythisch zu deuten sei, sondern auf die geschichtlichen Nöte der Zeit gehe. Die Hauptschwierigkeit gegen Reinachs dionysische Deutung erblickt F. in der Realistik der letzten 4 Verse des Gedichtes²⁰.

Die nähere Bestimmung der Person des Kindes ist keine so vitale Frage mehr, nachdem feststeht, daß es sich um ein wirkliches Kind handelt. Zu der Anerkennung Pollios als des Vaters des Kindes kann sich jedoch F. nicht entschließen. Für ihn ist außer den schon von anderen erhobenen Schwierigkeiten, auf die nach unserer Meinung schon Cartault befriedigend geantwortet hat, der Blick auf das Gesamtwerk Virgils entscheidend²¹.

Der dritte Aufsatz von Jos. B. Mayor: Sources of the fourth eclogue, gibt eine ziemlich breite Skizze der Literaturgeschichte der Sibyllinen, in der die bekannten Quellentexte über die auf Staatsgeheiß veranstaltete neue Sammlung von Orakeln v. J. 76, über deren Fälschungsversuche (Lentulus), über ihre Schätzung (Cicero, Sueton) ausführlich mitgeteilt werden, wie es ähnlich in den Debatten des 15.—17. Jahrhunderts²² über die Echtheit der Or. Sib. Sitte war. Dann stellt sich M. die Frage: Wo fand Virgil sein *Cumaem carmen*? Er antwortet: Es war entweder eines der 76 v. Chr. von Kleinasien nach Rom gebrachten Orakel, das nicht in die amtliche Sammlung gelangt war,

²⁰ Sie bilden den Prüfstein einer jeden Erklärung und behüten den Interpreten vor Verstiegenheiten. Während nämlich die vierte Ekloge im ganzen genommen sich als das *carmen*, das Orakellied einer *vates fatidica* (mit der sich Virgil identifiziert) gibt, als einen Gesang, der während der Geburt des Kindes gesprochen wird, verläßt der Sänger am Ende des Gesanges, da das Kind geboren ist, die Rolle des Propheten und spricht zu dem Kinde in der Sprache und den zarten Tönen einer italienischen Amme (69. — So schon R. S. Seaton in Class. Rev. 1893, 199). Den Schlußsatz der Ekloge versteht übrigens F. etwas kühn wie folgt: Das Kind, das seine Eltern nicht anlächelt (Quintilians Lesart: „qui non risere parentes“, bzw. „parenti“ stimmt!), verdient keine Beachtung seitens der Gottheiten, die dem Ehebunde seiner Eltern vorstehen.

²¹ Dieser Blick schafft, wie F. meint, ein *a priori* zugunsten der Auffassung, daß Virgil die Verkörperung des goldenen Zeitalters und der Hoffnungen Italiens nur innerhalb der Familie des Cäsar gesucht haben könne. Mit ihm hat Virgil seit der ersten Ekloge den Rettergedanken verknüpft. — Ein gewiß beachtenswerter Umstand, dem zuliebe man aber doch wohl kaum die so deutlich vom Dichter kundgegebene Bestimmung des Gedichtes für die Familie Pollio ganz aufgeben darf. Schon Macrobius hat, wie oben bemerkt, einen weisen Mittelweg vorgeschlagen.

²² Vgl. Schol. a. a. O. 502 ff.

oder es hat in der Zeit von 76—40 gesondert seinen Weg von Syrien oder Ägypten nach Rom gefunden. In beiden Fällen ist sein jüdischer Ursprung wahrscheinlich. Vielleicht geht Virgils Interesse für das Orakel sogar auf eine Mitarbeit an der offiziellen Auswahl der Sibyllen zurück. Wir sehen, an konkreter Deutlichkeit läßt diese Quellenbestimmung nichts zu wünschen übrig. Schade nur, daß sie so hypothetisch ist.

Der Einwurf Forbigers (Virgilausgabe [Leipzig⁴ 1872] z. St.) von der inneren Unwahrscheinlichkeit, daß ein römischer Dichter sich zur Benützung jüdischer Literatur könne herabgelassen haben, verkennt nach M. die damals allgemein einsetzende Aufgeschlossenheit des Abendlandes für die Religionen des Ostens. Jedenfalls finden wir bei Virgil, wenn auch seine Vorstellungen vom kommenden Zeitalter von stoischen Gedanken beeinflusst sein mögen, statt der pessimistischen stoischen Zentralidee vom Weltenbrand den entgegengesetzten Zug, der griechisch-römischen Denken fremd, jüdischem aber geläufig ist: „Man's true perfection lies before him, not behind him“ (111; der Gedanke war schon, wie erwähnt, von S. Reinach betont worden). Ebenso hat der zweite bemerkenswerte Zug der Ekloge, daß der neue glückliche Zustand durch die Geburt eines Wunderkindes „herbeigeführt wird“ (so M.!). Entsprechungen nur bei Is 9, 6; 7, 14; Jer 23, 5 f. Auch in der Vorstellung von dem unmittelbaren Bevorstehen der Geburt des Kindes sieht M. Übereinstimmung mit Isaias; das setzt aber doch eine wenigstens zu enge Auslegung von Is 7, 8 f. voraus. Auf einer zum Teil nicht ganz einwandfreien Exegese beruht es wohl auch, wenn M. als weitere Übereinstimmung notiert: Die Identität des Kindes bleibt beiderseits schwer feststellbar und gibt Anlaß zu verschiedener Interpretation; die Entwicklung des Kindes und die der kommenden Zeit laufen einander parallel (hier soll Is 7, 16 eine Entsprechung zu Eclog. 4, 27 sein!); es sollen ferner *ultima aetas* Eclog. 4, 1 und Is 2, 2 „letzte Zeit“, auch *Virgo*=*Astraea*=*Iustitia* Eclog. 4, 6 und die Prophezie von der Gerechtigkeit als dem Kennzeichen des Endreiches bei Is 2, 3 und öfter korrespondieren. So kommt M. zu der Schlußfolgerung, daß die Gedanken und Ausdrücke des Propheten irgendwie durch den Dichter gegangen sind. „I think, however, that a careful examination of Virgil's Eclogue suggests that he must have had before him, if not an actual translation from Isaiah, at least some closer paraphrase of Messianic prophecy than we now possess“ (132).

Der Wert des Aufsatzes von P. Lejay: *Dix mois d'ennui* (Rev. de Philol. N. S. 36 [1912] 5 ff.) ist erst von Carcopino wieder recht herausgestellt worden. Die Arbeit ist eine erneute Reaktion gegen die messianischen Deutungsversuche. Darum stellt L. an die Spitze des Abschnittes II, mit dem er zur (im Titel nicht genügend angedeuteten) Gesamtbehandlung des Gedichtes übergeht, den kategorischen Satz: „La donnée de Virgile... n'est pas l'enfant ramenant l'âge d'or“ (10). Es werden vielmehr zwei getrennte Themen, das Wachstum des Helden und die Umformung von Erde und Welt in paralleler Schilderung durchgeführt. Bei der Einzelerklärung, in der L. seine Vorgänger an Genauigkeit sehr überbietet, stellt sich u. a. heraus, daß Virgil von manchen Gedankengebieten, so dem astrologischen und dem des Herrscherkultes, mehr die Ausdrucksformen als inhaltliche Momente verwertet. Die

philologische Akribie des Verfassers bekennt sich natürlich zu dem Standpunkt von Sudhaus, dem zufolge die Bilder Virgils in keiner Beziehung zu Isaias oder den Sibyllinen stehen²³.

Die Anrufung der Parzen (V. 46 f.) markiert nach L. wohl einen Einschnitt, aber doch nicht den Ansatz zu einer neuen Gedankenreihe, wie das Boll und Norden annehmen. Wir haben nur einen Haltepunkt im Schicksal des Helden und dem Wiederaufbau der Welt vor uns. Indem L. die Altersbezeichnung *virum* in V. 37 im Sinne der Wendung *toga virilis* nimmt, also für eine recht junge Altersstufe, glaubt er die Aufforderung zur Beschreibung der Ehrenlaufbahn, die in V. 48 an den Knaben ergeht, auf den *cursus honorum* beziehen zu können. Mit anderen Worten die Schilderung der Entwicklung des Kindes läuft ruhig und ohne Bruch weiter.

Geschickt löst L. die Schwierigkeiten, die aus den hochtönenden Wendungen der Versgruppe 15—17 gegen die Beziehung des *puer* der Ekloge auf ein historisches Menschenkind erhoben werden können. Die Formel: er wird das Leben der Götter empfangen, schließt die Vorstellung eines Gottes, der Mensch wird, geradezu aus. Die ganze Versgruppe will nur das Glück des Kindes inmitten der Heroen und Götter beschreiben. Dieser traute Verkehr der Götter mit den Menschen ist einer der stehenden Züge des goldenen Zeitalters. Daß mit dieser Deutung das Kind einer bevorzugten Stellung unter den Menschen der goldenen Zeit verlustig geht, ist keine Schwierigkeit. Ein Vergleich seiner Lage mit der seiner Zeitgenossen liegt außerhalb des Gesichtskreises des Dichters, aber auch außerhalb des Geistes des Gedichtes. Jede Legende, jede „imaginäre Erzählung“ unterstellt gewisse Voraussetzungen, deren nähere Untersuchung verboten ist, jedenfalls eine Indiskretion einschließt; eine u. E. ebenso geistreiche als für die Auslegung des Gedichtes nützliche prinzipielle Bemerkung. — Die Formel von der Herrschaft über den Erdkreis (V. 17) ist die unbewußte Übertragung eines der für vergötterte Heroen üblichen Attribute auf das Kind. Wenn somit Virgil auch bei der Sprache der Apotheose Anleihen macht, so hat er sich doch wohl gehütet zu sagen, das Kind werde ein Gott werden. Die virgilische Imitation ist eine Kombination kleinster, den verschiedensten Gebieten entnommener Motive. Daß ihm in einem Erstlingswerk dabei Unstimmigkeiten, nicht ausgeglichene Gegensätze unterlaufen, müssen wir von vornherein erwarten. Für die Verwendung von Motiven aus der Herrscherkultsprache waren damals die Gemüter ungleich besser vorbereitet als noch 20 Jahre vorher. Damals gaben die spöttischen Verse des Lukrez, die Cartault anzog, das Empfinden der Gebildeten über Apotheose und Götterepiphanie wieder.

²³ Virgil und Horaz kennen die Löwen in ihren Dichtungen als den Typ des wilden Tieres unabhängig von jedem orientalischen oder ägyptischen Einfluß. — V. 22, also der als Tierfrieden mißdeutete Vers, ist ein Zug der Bukolik schon bei Theokrit. Er gehört zur Gattung der *ἀδύνατα*. „Plus d'un *ἀδύνατον* n'est, en effet, autre chose qu'un trait de l'âge d'or et inversement.“

Für Virgil waren alle Hemmungen, die einer Vermischung alter italienischer Legenden mit orientalischen Motiven im Wege standen, gefallen. Aber keinen Augenblick ist ihm der Vorsatz aus dem Bewußtsein geschwunden, sich an ein wirkliches Kind und durch dasselbe an die ihm wohlbekannten Eltern wenden zu wollen. Auch diese Darlegungen bedeuten einen Fortschritt sowohl nach der methodisch-grundsätzlichen Seite wie nach der Begründung des konkreten Deutungsvorschlages hin. — In einer längeren Ausführung sucht L. aus altitalischer Sage und aus dem allgemeinen Folklore Parallelen für den Grundgedanken der geheimnisvollen Sympathie zwischen Einzelmensch und Volk, wie er in der Ekloge ausgestaltet ist. Auch hier berührt sich L. eigentlich mit Sudhaus, auf den er aber nicht hinweist²⁴.

5. Aus den Arbeiten der Nachkriegszeit heben wir zunächst den Beitrag zur Aufhellung des Hintergrundes der 4. Ekloge hervor, den der Artikel „*Saeculares Iudi*“ von P. Nilsson in der Realencyclopädie von P.—W., II. Reihe 2. Halbb. (1920) Sp. 1708 ff. darstellt. Der hier der 4. Ekloge gewidmete Abschnitt faßt die mittlerweile durch die neueren Erklärer (Cartault, Sudhaus usw.) zur Säkularidee Virgils gesammelten Materialien geschickt zusammen, sucht sie nach ihrer Herkunft näher zu analysieren und leitet schließlich nicht ohne Übertreibung eine mystisch gefärbte Deutung des Gedichtes ab. So sieht N. in V. 13 f. eine Anspielung auf eine Sühnezeremonie. Den Klarstellungen von Cartault und Lejay zum Trotz heißt es wieder, das erwartete Kind sei ein Heiland in höchster Potenz. Aber gerade darum erscheint N. nicht Pollio, sondern Oktavian als der einzig mögliche wahre Adressat des Gedichtes.

Um die gleiche Zeit stellte A. Kurfieß in der *Philol. Wochenschr.* 41 (1921) 141—144 die Gründe für Marcellus, den früh verstorbenen Schwestersohn des Augustus, als Helden der Ekloge zusammen.

Das Gedicht erscheint K. (wie vordem Skutsch und Ramsay) als eine Antwort auf den weltflüchtigen Pessimismus der 16. Epode des Horaz. Virgil überreichte im Jahre 41 oder 40 die Verse 1—59 dem Pollio.

²⁴ Die sehr problematische Schlußbetrachtung enthält das bedeutendste Sondergut von L., um dessentwillen auch der Titel der Arbeit gewählt ist. Die Angaben über die Geburt des Kindes unter dem Konsulat des Pollio, die jede mythische Deutung des Gedichtes ausschließen, sind so bestimmt, daß auch die Bezeichnung des kommenden *saeculum* mit dem Partizip *venturo* (V. 53) nur ein Beweis dafür ist, daß bei Abfassung und Überreichung des Gedichtes die Geburt des Kindes bereits erfolgt war. Sonst hätte nämlich der Dichter über den Beginn des neuen Saeculum keine bestimmte Aussage machen können. Wohl sieht Virgil die Ereignisse, die er beschreibt, einschließlich der Geburt des Kindes, in prophetischer Schau auf der Ebene der Gegenwart vor sich. Aber der eigentliche Zeitpunkt der Übergabe des Gedichtes ist durch die letzten Verse festgelegt: „*La quatrième églogue est le chant du premier sourire*“ (26). Der durch die Verknüpfung des Lächelns des Kindes mit den zehmonatlichen Mühen der Mutter bestimmte Zeitpunkt ist nach L. gleichfalls ein folkloristischer Termin (vgl. das P. S. 133).

Damals kann er noch nicht an einen bestimmten *puer* gedacht haben. Dafür macht K. das alte Argument von dem Risiko hinsichtlich des Geschlechtes des zu erwartenden Kindes geltend; schon Cartault hat dagegen bemerkt, aus dem Text der Ekloge folge nur, daß die Erwartung der Geburt zu den Voraussetzungen des Dichters gehöre; Lejay glaubt sogar den bereits erfolgten Eintritt des Ereignisses selbst vom Dichter schon vorausgesetzt.

Das Gedicht wurde nach der Theorie von K. schon bald, also ohne die Schlußverse bekannt. Oktavian, der für das Jahr 40 ein Kind erwartete, bezog es anscheinend auf dieses für seine Familie bevorstehende freudige Ereignis (ebenso Asinius Pollio auf seinen bald darauf geborenen Saloninus). Skribonia gebar aber dem Oktavian statt eines Knaben die Julia. Darob große Verlegenheit des Dichters. Nun fügt er die Schlußverse an. „Danach ist also der Knabe bereits geboren [K. entschlüpft hier beinahe eine Bestätigung der eben erwähnten Auffassung von Lejay]. Besondere Huldigung empfängt die Mutter, deren bisher im Gedichte gar nicht gedacht war; das kann nur auf Oktavians Schwester Oktavia gehen, der *puer* ist der von dem späteren Kaiser so hochgeschätzte Marzellus.“

Dieser Theorie von einer nachträglichen Erweiterung des Gedichtes um die letzten vier Verse zum Zweck seiner Umdeutung gibt K. Kunst in einer Skizze „*Vatis error*“ (Berliner Phil. Wochenschr. 40 [1920] 694 ff.) eine etwas weniger komplizierte Fassung.

Ursprünglich bezog sich das Gedicht auf das von Oktavian erwartete Kind. Um nach der Geburt der Julia das Gedicht nicht unterdrücken zu müssen, verknüpfte es Virgil durch die vier nunmehr beigefügten Schlußverse mit Pollios Sohn Saloninus, der in demselben Jahre wie Julia geboren war. Zu diesen und einer Reihe gleichzeitiger Arbeiten zur Ekloge z. T. aus außerdeutschem Sprachgebiet vgl. P. Jahn in Bursians Jahresberichten, 196 (Leipzig 1924), 240 ff.

6. Boll. Norden (dazu Lagrange). Die Überschwemmung des kleinen Gedichtes Virgils mit entlegenem religionsgeschichtlichen Material setzt ein mit den Arbeiten von F. Boll (Sulla quarta ecloga di Virgilio: Memorie della R. Accad. d. sc. dell' Ist. di Bologna..., V—VII [1923] Sonderabdr. 1—22) und E. Norden (Die Geburt des Kindes, Geschichte einer religiösen Idee [Leipzig 1924]). Nach Umfang, Zweck und Anlage weichen beide Arbeiten allerdings stark voneinander ab. Sie müssen aber doch zusammen gewürdigt werden. Sie suchen die Herkunft wichtiger, von Virgil benützter Motive letztlich am gleichen Quellort und gehen auch in der Gesamtauffassung der Ekloge streckenweise zusammen. Die immerhin nicht geringen Abweichungen seines Standpunktes von demjenigen Nordens hat Boll in einer wertvollen Besprechung von dessen Buch (Deutsche Liter.-Zeitung 1924, 767—782) dargelegt.

F. Boll will nur Einzelbeiträge zum Verständnis der Ekloge bieten. Er geht dabei von seinem bekannten Sondergebiet, dem der antiken Astrologie, aus. Zunächst glaubt er schon die Einteilung und die Verszahl des Gedichtes durch astrologische Motive bestimmt.

Das Hauptstück des Gedichtes bildet eine Summe von Versen, die durch die Zahl 7 viermal teilbar ist, die Verse 18—45 (=8 + 11 + 9

Verse). Daran schließen sich wiederum 2 Heptaden, zunächst die Verse 46—52 mit der Aufforderung an den Knaben zum Eintritt in die Welt; dann die Gruppe 53—59, in der der Dichter den Helden dereinst zu preisen wünscht. Die letzten vier Verse der Ekloge (60—63) treten mit der vielbehandelten Gruppe 15—17, die dem Kernstück des Gedichtes unmittelbar vorausgeht, wiederum zu einer Siebenzahl zusammen. Da die drei Eingangsverse des Gedichtes eine Sonderstellung einnehmen, anderseits eine deutlich erkennbare Heptade auf sie folgt (V. 4—10), so läßt sich die Apostrophe Pollios (V. 11—14) wiederum mit den drei Eingangsversen zu einer Siebenergruppe zusammenschließen. So besteht das Gedicht aus $9 \times 7 = 63$ Versen. — Nun ist 63 die Zahl für das kritische Jahr, den *annus climacterius* im Individualleben. Das Leben des Einzelnen ist aber nach astrologischer Auffassung das Modell für das Leben des Alls; auch für den Kosmos ist also im Sinne des Dichters das Entstehungs- und Widmungsjahr der Ekloge ein kritisches Jahr (vgl. V. 50 ff.).

Diese Theorie von der Zahl 7 als dem Ordnungselement des Gedichtes müßte natürlich trotz des Bestechenden, das sie an sich hat, und trotz der Vertiefung des inhaltlichen Verständnisses der Ekloge, die B. ihr abgewinnen möchte, erbarmungslos aufgegeben werden, wenn die ihr zugrunde gelegte Zerlegung des Gedichtes in Sinnabschnitte sich nicht halten läßt. Und dies macht die oben berichtete, von Lejay vorgelegte Gesamtauffassung der Ekloge mindestens wahrscheinlich. Der Vorteil der Heptadeneinteilung Bolls, daß sich durch sie die Versuche von Kunst und Kurfuß, der Urkomposition des Gedichtes die Schlußverse abzuerkennen, erledigen, dürfte auch aus anderen Gliederungsweisen des Gedichtes herauspringen.

Bei seiner Quellenanalyse des Gedichtes bezieht B. u. a. die Formel von der Herrschaft des Apoll, die nach V. 10 schon Wirklichkeit ist, auf das wiederanbrechende goldene Zeitalter. Apollo, Helios und Gold gehen ja zusammen. Nun sollen aber die *magni menses* (V. 12) und mit ihnen die neue goldene Zeit erst mit der Geburt des Kindes einsetzen. Der Widerspruch löst sich wiederum durch einen Gedanken der Astrologen, nämlich den, daß eigentlich die *conceptio* den Beginn des menschlichen Lebens darstellt. — Die Verse 15—17 hatte B. in ihrer eigenartigen Gliederung nach kurzen Abschnitten, sogen. Kola und Kommata, schon in dem Buche: Aus der Offenbarung Johannis (12) mit einer Stelle aus dem Astrologen Hephaistion (65, 17 Engelbrecht; vgl. Norden, Die Geburt des Kindes 21 Anm. 1) verglichen, der dem vierten Jahrhundert n. Chr. angehört und auf der Astrologenbibel fußt, die unter dem Namen des Nechepso und des Petosiris umlief²⁵.

Nun hatte Kampers schon auf eine Stelle im bekannten griechischen Alexanderroman hingewiesen, wo der Einfluß der Konstellation auf die

²⁵ Hephaistion spricht da von dem Einfluß, den die ägyptischen Gottheiten, die als sog. *decani* auf die Grade des Zodiakus verteilt sind, auf die Menschen ausüben, die unter ihrer „Herrschaft“ zur Welt kommen. Unter dem dritten Dekan, dem Wassermann, der, wie begreiflich, auf Ägypten hinweist, soll ein Kosmokrator geboren werden.

Geburt Alexanders des Großen im einzelnen beschrieben ist. Alles weist dabei ebenfalls auf Ägypten²⁶.

Im Alexanderroman ereignen sich nun bei der Geburt des kommenden Weltenherrschers große Wunderzeichen; das bildet eine unmittelbare Ähnlichkeit mit der vierten Ekloge (V. 52). Andererseits ist der Text des Alexanderromans mit der Hephästionstelle eng verknüpft: Hephästion prophezeit ein Aussehen des kommenden Kosmokrators, das nur auf die Beschreibung paßt, die für Alexander traditionell war und im Alexanderroman (K. 13) selbst auch erkennbar ist. Auf Grund all dieser und weiterer Anzeichen schließt nun B.: das Fundament der Ekloge bildet eine orientalische Prophezie, die sich als sibyllinisch gab und auf den mythischen Alexander bezog; vielleicht steht im Hintergrund gar, wie Kampers annahm, die Geburt des Sonnengottes (Boll 15).

Betreffs der Hauptfrage der Interpretation unseres Gedichtes beschränkt sich B. darauf, nach Erwägung all der Bedenken, die einer Beziehung auf Polliosöhne im Wege stehen, zu sagen: Sicherlich suchte Virgil seinen Kosmokrator nicht im Orient, sondern in Rom. Mehr wissen wir nicht; einen bestimmten Vater nennt ja Virgil nicht.

Die Gedanken des Buches von E. Norden fielen auf einen längst vorbereiteten Boden. Dieser Umstand dürfte am ehesten die fast widerstandslose Aufnahme erklären, die es seitens der liberalen Theologie fand. Zum Grunddogma der neueren liberalen alttestamentlichen Wissenschaft gehört die Annahme der „Existenz einer uralten, orientalischen Eschatologie mit der Erwartung eines glückseligen Friedensreiches“ (L. Dürr, Ursprung und Ausbau der israelitischen Heilandserwartung [Berlin 1925] VII ff.)²⁷. In Ägypten wie in Babylonien glaubte man längst sprechende Parallelen zur alttestamentlichen Heilandserwartung und zu der in der Bibel vorliegenden Einkleidung derselben, speziell der Königserwartung, gefunden zu haben. Daß nun N. seine Materialien von den verschiedenen Fachgebieten der Orientalistik entlehnt, ist ein Beweis der Aufgeschlossenheit seines Gesichtskreises; der Kritik zugänglich ist die Art der Deutung, die sich vielfach auf den Boden der liberalen religionsgeschichtlichen Schule und ihrer eben angedeuteten Grundauffassungen stellt.

Es hat ferner den geistesgeschichtlichen Daten sehr oft zum Nachteile gereicht, daß man sie mit allzu festem Griff in geschlossener Linienführung zusammenzuordnen suchte. Ein solcher ideengeschicht-

²⁶ Die Konstellation wird nämlich wie folgt beschrieben: Der Widder (= Jupiter Ammon) steht in der Mitte des Himmels (Apokatastasis im astrologischen Sinn); der Wassermann steht unter seinem Einfluß. Also muß der Kosmokrator ägyptischer Abstammung sein.

²⁷ Wir beziehen uns auch im folgenden noch auf dieses verdienstliche Buch, möchten aber auf die Ausstellungen hinweisen, die Fr. Schollmeyer, *Biblische und babylonische Sühne* (ThGl 20 [1928] 608—617; vgl. Schol 4 [1929] 310) erhoben hat.

licher Rahmen hat sich oft als ein wahres Prokrustesbett erwiesen, dem zuliebe man die Tatsachen bald streckte, bald kürzte. Der Genuß, den auch die kunstvollste Synthese zunächst dem Leser gewährt, muß bald einem kühlen Mißtrauen Platz machen, wenn man einen sehr wählerischen Eklektizismus in der Heranziehung des Quellenmaterials und die Überbrückung klaffender Lücken durch konstruktive Intuition beobachtet. Trotzdem auch eine wohlwollende Kritik gegen Nordens Buch solche Ausstellungen geltend machen muß, wie wir gleich begründen wollen, so wird das Buch dennoch auf lange Zeit eine Fundgrube für die Forschung auf dem Gebiet der Geschichte antiker religiöser Ideen und vor allem ihrer Ausdrucksformen bleiben; der Bahnbrecher einer Betrachtung der Ideengeschichte im Lichte der Formengeschichte, als den wir N. dankbar anerkennen, offenbart sich doch auch in diesem seinem letzten Hauptwerk. Es muß auch zugegeben werden, daß die positiv gerichtete Exegese noch weit davon entfernt ist, eine der Nordenschen, bei aller Brüchigkeit so geistreichen Synthese irgendwie kongeniale Behandlung des in Betracht kommenden Fragenkomplexes zu besitzen, die alle Daten an rechter Stelle einordnete. Freilich ist diese Arbeit auch so schnell nicht zu leisten. Der ganz objektiv vorangehende Historiker muß sich oft begnügen, die erratischen Blöcke, die sich aus einer längst verwitterten Bergwelt versunkener Gedankensysteme auf uns herübergerettet haben, bloß in ihrer Eigenart zu beschreiben und im übrigen unverbunden nebeneinander stehen zu lassen. — Wir beschränken uns im folgenden auf eine Orientierung über diejenigen Teile von Nordens Buch, die für die Deutung der Ekloge hauptsächlich von Belang sind. Im übrigen verweisen wir auf das eben angezogene Buch von L. Dürr, einen weiter unten zu kennzeichnenden Aufsatz von C. Clemen und auf unsere grundsätzlichen Ausführungen und Einzelbemerkungen in dem Aufsatz: Der empfangen ist vom Heiligen Geiste (StimmZeit 116 [1927/28] 413 ff.)²⁸.

Wer mit unbefangenen Gemüte die früheren Arbeiten über die vierte Ekloge durchgearbeitet hat, wird sich von der Art und Weise nicht leicht befriedigt fühlen, mit der N. im I. Abschnitt (5 ff.) das Problem der vierten Ekloge von der konkreten Ebene einer römischen Deutung

²⁸ Zu den hier S. 414 Anm. 1 genannten Besprechungen ist die ausführliche und wertvolle von O. Casel, Bayr. Blätter f. d. Gymn.-Schulw. 60 (1924) 364 ff. nachzutragen. Vgl. auch Jahrb. f. Liturgiew. 4 (1924) 255 ff. — A. Allgeier hat nach einer Ankündigung HistJb 44 (1924) 165 f., die Nordens Deutung der Ekloge grundsätzlich anerkennt (ebd. 45 [1925] 1 ff.), das von Norden behauptete „gräko-ägyptische Mysterium im Lukasevangelium“ in gründlicher sprachlich-historischer Untersuchung abgelehnt. — Inzwischen hat auch J. Gresham Machen Studien über die jungfräuliche Geburt des Herrn, auf die wir a. a. O. 415 Anm. 2 hinwiesen, zu dem Buche The Virgin Birth of Christ (London 1930; vgl. Schol 6 [1931] 87 f.) zusammengeschlossen. Das Buch setzt sich an verschiedenen Stellen mit N. auseinander.

auf die uferlose Bahn des Religionsgeschichtlichen schiebt. Die geschlossene „Reihe“ von Heilsprophetien, die „ausnahmslos aus Zeiten der Leiden, der Sehnsucht, der Hoffnung ertönen“, wäre, jedenfalls was die von N. behauptete Zugehörigkeit des virgilischen Gedichtes zu ihr betrifft, erst festzustellen. *Vaticinia ex eventu* erstehen aus Zeiten scheinbar oder wirklich überwundener Leiden. Was gegen den brundisinen Frieden als die unmittelbare geschichtliche Voraussetzung von N. S. 6 geltend gemacht wird, ist aus unserem heutigen Wissen über dessen Kurzlebigkeit heraus gesagt und wurde schon von Cartault und anderen entkräftet. Es läßt sich also mit Grund einwenden, daß die folgenden Untersuchungen N.s eine a priori gefaßte, jedenfalls nicht genügend begründete Ansicht über die Kernfrage der vierten Ekloge, die Frage nach ihrer unmittelbaren geschichtlichen Veranlassung, voraussetzen.

Zur Aufhellung des Hintergrundes der von der Erwartung der neuen Zeit, der Säkularidee, besonders durchtränkten Verse 4—10 legt N. eine in fünf Kapitel zerfallende Abhandlung über „Helios und Aion“ vor (14—46).

In diesen Ausführungen sucht N. in weit ausholender vorbereitender Untersuchung geschichtliche Zusammenhänge zwischen zwei bisher in ihrer Beziehung zueinander noch nicht erkannten Hauptfesten zunächst des hellenistischen Ägypten, die aber wohl ins zweite Jahrtausend v. Chr. hinaufreichen, wahrscheinlich zu machen, nämlich einem Aionfest vom 6. Januar und dem Sonnengeburtstag vom 25. Dezember. Wie Boll in der oben genannten Besprechung des Buches von N. des näheren begründet hat, kann von diesen Untersuchungen über ägyptische Feste zu Ehren eines persönlich gedachten Aion (*saeculum*) kaum Licht auf unsere Ekloge fallen. Es ist unbeweisbar, daß Virgil, wenn er vom *saeculum nascens* spricht, an die kultische Begehung eines Aionsgeburtstages gedacht, ja daß er diese ägyptische Aionsmystik überhaupt gekannt habe. Seine Worte „*saeculorum nascitur ordo*“ (V. 5) können nicht einmal, ohne daß Verwirrung in das Gedicht hineingetragen wird, von der Geburt eines persönlichen göttlichen Aions verstanden werden. Ebenso wenig kann die Formel „*tuus iam regnat Apollo*“ (V. 10) auf die jährlich sich wiederholende Geburt einer neuen Sonne im ägyptisch-kultischen Sinn bezogen werden; schon das Wort *regnat* verbietet dies, da es die Sonne als bereits auf ihrer Vollhöhe stehend bezeichnet. Somit sind diese Ausführungen N.s, so anregend sie auch auf Erforschung des Entwicklungsganges der Aionidee, eines wichtigen religionsphilosophischen Begriffs, besonders der Spätantike, gewirkt haben und noch wirken werden, für das Verständnis der Ekloge kaum ertragreich. Sie bilden auch keine genügende Grundlage für die Schlüsse, die N. für die chronologische Fixierung der Überreichung des Gedichtes auf Monat und Tag aus ihnen ableitet.

Nachdem N. den virgilischen Säkulargedanken schon so eng mit ägyptischer Aionsmystik zu verknüpfen gesucht hat, nimmt es nicht wunder, wenn er auch für die Motive, die im Ideenkomplex des *puer nascens* der Ekloge zusammenklingen, gleich Boll den Schlüssel in Ägypten sucht. Schon im dritten Kapitel („*Soter*“) beschreitet N. diesen Weg. Er scheint ihm auch das Problem zu lösen, warum zwi-

schen den virgilischen Bildern vom Aussterben der wilden Tiere und den Schilderungen des Tierfriedens bei Isaias bzw. den erhaltenen Sibyllinen trotz allem eine nur unvollkommene Ähnlichkeit besteht. Ein gemeinsamer ägyptischer Urtypus²⁹ hat differenzierte Abzweigungen entsandt, einerseits nach Israel, andererseits nach der von Virgil benutzten Sibylle hin.

Bei genauerem Zusehen fallen dem mit dem A. T. einigermaßen vertrauten Leser unschwer die tiefgreifenden Unterschiede auf, die zwischen den hier von N. in ein Abhängigkeitsverhältnis gebrachten religionsgeschichtlichen Texten aus Ägypten und Israel obwalten: Auf der einen Seite steht die auf Amenemhet I. von Theben als den Soter gehende „Prophezie“, die nicht im geringsten ethisch gefärbt ist, auf der anderen der gewaltige alttestamentliche Prophetismus mit seinem ersten ethischen Hintergrund, ohne den ja auch die neutestamentlichen Messiasvorstellungen nicht zu denken sind. In beiden Fällen bloß „national differenzierte Erscheinungsformen“ einer Idee anzunehmen (N. 57), genügt nicht. Außerdem werden die Verbindungslinien nicht aufgezeigt, sondern „postuliert“ (N. 56). Das bringt den Untertitel des Buches (*Geschichte einer religiösen Idee*) stark in Gefahr.

Die Seiten 73—116 bei N. gehen von dem Bestreben aus, dem virgilischen Gedicht im so sehr weitgezogenen Kreis der Vorstellungen vom Soter³⁰ „ein bestimmten Platz zuzuweisen“. Die Ekloge selbst kommt u. a. am Schluß dieser ganzen Abhandlung dadurch zu Wort, daß N. einen langen Exkurs über „Bindung der Schwangerschaftsphasen an bestimmte Jahresfestzeiten“ (so wörtlich 115) in leise Parallele zu V. 61 des Gedichtes setzt.

Auch dieser mit der Deutung der Ekloge nur entfernt zusammenhängende Abschnitt hinterläßt bei einem mit den neutestamentlichen Problemen vertrauten Leser keinen befriedigenden Eindruck. Aus dem ganzen weiten Gebiet der alten Religionsgeschichte Parallelen beibringen für Motive eines römischen Gedichtes, die irgendwie religiös betont sind, kann nur dann Klärung schaffen, wenn die Unterschiede bewußt herausgearbeitet werden und das wissenschaftliche Interesse nicht so sehr auf ein Aufzeigen historischer Beziehungen geht, die oft nicht nachweisbar sind, sondern sich nötigenfalls mit der Feststellung der Analogie zufrieden gibt³¹. Wenn N. beabsichtigte, nach so vielen mißglückten Versuchen eine neue evolutionistisch-religionsgeschichtliche Ableitung des neutestamentlichen Berichtes von der jungfräulichen Geburt des Herrn vorzulegen, so muß man sich doch fragen, ob dazu die 4. Ekloge auch nur einen genügenden Ausgangspunkt bot, da in ihr von einer Jungfraumutter keine Spur zu finden ist.

Erst mit Kap. VII („Ein Gottkönigsdrama“ 116 ff.) rückt die Ekloge wieder ganz in den Mittelpunkt der Darstellung N.s. Schon Boll hatte

²⁹ Die von N. angeführten Texte sind *StimmZeit* a. a. O. 413 wiedergegeben.

³⁰ Außer uralten ägyptischen Sotervorstellungen zieht N. auch noch andere Motive, gegen deren Zugehörigkeit zur Sache sich auch Boll und J. Hubeaux (*Le Musée Belge* 29 [1925] 131) wenden, in den Kreis der Betrachtung.

³¹ Vgl. dazu A. Deißmann, *Licht vom Osten*⁴ (Tübingen 1923) 226.

seine Ansicht von dem orientalischen Hintergrund des Gedichtes mit der auffallenden Übereinstimmung zu begründen gesucht, die zwischen der Versgruppe 15—17, zu der er V. 49 hinzuzog, und einer Hephaestionstelle obwalte (vgl. die italienische Denkschrift S. 10 und unser Referat darüber). N. stellt sich darüber hinaus die Aufgabe, die drei Vorstellungen, die, mit *que* verbunden, in der bedeutsamen Versgruppe aufeinander folgen (er wird das Leben der Götter empfangen; er wird — „im Himmel“ fügt N. bei — mit Göttern und Heroen verkehren; er wird Weltherrscher sein), in ihrer Verbindung untereinander aufzuhellen. Die landläufige Erklärung der merkwürdigen Stellung des dritten Gedankens nach den durchweg (nach Lejay mit Unrecht!) auf die Apotheose gedeuteten beiden anderen Gliedern der Trias ist die, es liege ein einfaches Hysteronproteron vor. N. nimmt daran Anstoß. Es scheint ihm das Naturgemäße, in der Versgruppe die drei Phasen einer Handlung bezeichnet zu sehen, die sich in derselben Reihenfolge, in der sie genannt werden, zeitlich folgen. Es wirkt nun auf den ersten Blick verblüffend, wenn N. ein ägyptisches Zeremoniell beizubringen weiß, nach dem sich die Einsetzung des Königs gleichfalls in drei Abschnitten vollzog. Erster Akt: Der König „empfängt“ von seinem göttlichen Vater das Zeichen des Lebens, das Henkelkreuz — ein Ritus und eine Formel, die nach N. viel besser als griechische Formeln von Verleihung der Unsterblichkeit an arme Sterbliche „die formelhaft klingende“ Ausdrucksweise Virgils „er wird das Leben der Götter empfangen“ (V. 15) erklären. Zweiter Akt: Es erfolgt die Vorstellung des neuen Gottes im Kreise der Himmlischen (wie eine Familienszene zu denken); dem entspricht das 2. Kolon der Verstrias bei Virgil. Endlich der dritte Akt: Die Inthronisation = V. 17 bei Virgil. Im ganzen: Virgils Verse eine „gedrängte Inhaltsangabe“ der drei Akte des ägyptischen Königsdramas!

N. glaubt also die Phantasie des Dichters bei der Wendung „*deum vitam accipiet*“ von einem Nachhall der ägyptischen Vorstellung eines sinnenfällig übergebenen Lebenssymbols beherrscht. Die aus dem Thesaurus I. I. unter *accipere* reichlich beizubringenden Belege sprechen aber dagegen, daß die Wendung *vitam accipere* als ungewöhnlich und formelhaft anzusehen sei. Außerdem ist ein direkter Weg zu solchen nationalägyptischen Riten und ihren Formeln Virgil trotz all seiner *doctrina* gewiß verschlossen gewesen. Hephaestion aber — und das spricht auch gegen Bolls Quellenanalyse der Ekloge — ist darum ein zweifelhafter Zeuge verschollener Quellenvorlagen Virgils, weil er ebenso wie die vorliegende Redaktion des Alexanderromans später nachchristlicher Zeit angehört. Überdies ist es nicht so sehr ein eigenartig nationalägyptisches Gut, worin diese Schriftsteller sich mit der Ekloge treffen, sondern die gemein-hellenistische Idee vom göttlichen Leben des Kosmokrator, seiner Aufnahme in den Götterkreis und seiner Weltherrschaft.

Auf diesen Quellort der rätselhaften Gedanken und Wendungen der

Ekloge mit allem Nachdruck aufmerksam gemacht zu haben, ist das Hauptverdienst des Aufsatzes von M. J. Lagrange: *Le prétendu Messianisme de Virgile* (RevBibl 31 [1922] 552 ff.). Wegen dieses Beitrages zur Quellenfrage ordnen wir die Abhandlung an dieser Stelle ein, berichten aber zunächst über bemerkenswerte Einzelheiten der Deutung selbst, die L. vorlegt.

L. formuliert folgende Kernfrage des Deutungsproblems: Preist das Gedicht den Vater dieses Kindes oder das Kind dieses Vaters glücklich? Die Doppelfrage im Sinne des zweiten Gliedes zu bejahen, dazu sieht sich L. veranlaßt einmal durch den objektiven Befund des Gedichtes, das nur äußerlich und dem Scheine nach auf die Verherrlichung des Kindes geht, dann durch eine ähnliche Fassung der Grundtendenz des Gedichtes bei K. Witte (*Der Bukoliker Vergil* [Stuttgart 1922]), die im Grunde schon von Cartault vorweggenommen ist. In der näheren Begründung seiner Auffassung, daß dem Knaben nur eine untergeordnete Bedeutung zukomme, löst L. u. a. Schwierigkeiten, die auch nach Cartault einer Deutung der Verse 15—17 im Sinne einer einfachen Beschreibung der Lage während des goldenen Zeitalters entgegenstehen, ganz wie Lejay (vgl. ob. 555 ff.). Von Apotheose ist weder hier noch in den Versen 48/49 die Rede; dafür wäre es in beiden Fällen zu früh. — In Vers 8 der Ekloge wird durch den Ablativus *quo*, den schon Servius durch den erklärenden Zusatz *nascente* als Ablativus temporis (oder comitativus; so der Sache nach Carcopino 29) versteht, das Kind nicht als die Ursache, sondern höchstens als das *σημείον* der neuen Zeit hingestellt. Sehr fein bemerkt L.: Im Evangelium ist das Bild einer echten und wahren Entwicklung des Gottessohnes, wie es Lukas (2, 52) schön andeutet, am Platze. Sie kommt eben der Menschheit Jesu zu, die eine echte und wahre ist. Die heidnische Mythologie kennt eine derartige schlichte Jugendentwicklung des Lebens der Götter oder Heroen nicht. Wenn Virgil dennoch den Werdegang eines Patriziersohnes beschreibt, so gehört der Held eben diesem Stande und nicht dem der Götter oder Heroen an. Damit sind die ihn vergöttlichenden Prädikate wohl verträglich. Auch der hochtönende V. 49. Es zeugt von verständnisvollster Einfühlung in das Gedicht, wenn L. zu diesem Vers bemerkt: „Si vraiment l'enfant était un fils authentique de Jupiter, un dieu du premier rang, il eût été bien fade de l'interpeller: cher enfant divin ou des dieux.“ Damit das Kind als Zuwachs Jupiters gelten könne, dazu genüge es auch, daß es irgendwie göttlichen Geblütes sei. Mit der Bemerkung, die L. beifügt, der Polytheismus der Antike sei ein abgeblaßter Pantheismus, deutet er fast schon Carcopinos neueste Deutungswege an. Daß er aber nicht geneigt ist, Carcopinos pythagoreisierende Auffassung eben des Verses 49 sich zu eigen zu machen, hat L. mittlerweile in RevBibl 39 (1930) 450 ausgeführt³².

³² Norden glaubt in dem an V. 49 der Ekloge sich anlehnenden Abschnitt VII 2 „Der geliebte Sohn Gottes“ (a. a. O. 129—134) die Texte Mk 1, 11 = Lk 1, 22 *ὃν εἶ ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός* (vgl. Mt 3, 17) in einen „ursächlichen, d. h. traditionsgeschichtlichen Zusammenhang“ mit ägyptischen Herrscherkultprädikationen einrücken zu können. Daß die Linie, die zunächst eine sprach- und nicht religionsgeschichtliche ist, nicht so einfach läuft, zeigt mit reichem Material J. B. Frey C. S. Sp., *La signification du terme πρωτότοκος* d'après une inscription juive: *Biblica* 11 (1930) 373—390. Von besonderem Interesse ist der Hinweis (378 Anm. 1) auf die Begriffsreihe 4 Esdr 6, 58 nach der Lesung von Bruno Violet: *πρωτότοκον μονογενῆ ἐλεκτόν ἀγαπητόν*.

Auf Grund seines bekannten Werkes: *Le messianisme chez les Juifs* (150 av. J.-C. à 200 ap. J.-C.) glaubt L. zunächst alle Zusammenhänge der virgilischen Vorlage mit eigentlich jüdischen Quellen bestreiten zu können. Der Hauptgrund ist dieser: Der für die Ekloge so charakteristische Zug, daß die Geburt des Kindes das Signal zum Anbruch der Glückszeit ist, fehlt der jüdischen Apokalypitk. Der Messias ist in ihr entweder ein bloßer Mensch — dann wird aber seiner Geburt keine Bedeutung beigemessen; oder er präexistiert bereits — dann erscheint er auf Erden plötzlich als Mann. Die Voraussetzungen der von Marx wieder vorgeschobenen Annahme, Herodes könne bei seinem Besuch im Hause Pollios dem Dichter die Kenntnis der Prophezeiung des Isaias vom „Kind, das uns geboren ist“ (Is 9, 6 ff.) vermittelt haben, sind nach L., weniger was Virgils, als was des Herodes Interesse an diesen Texten betrifft, unwahrscheinlich. Hingegen liefern die Dokumente des hellenistischen Herrscherkultes alle Motive, die wir für die 4. Ekloge benötigen, wenigstens wenn wir die starken Beimischungen hesiodischer und römisch-etruskischer Weltaltergedanken hinzurechnen.

Die Prieneinschrift vom J. 9 v. Chr. (Dittenberger, Or. Gr. Inscr. II 458) verknüpft die Vorstellung des goldenen Zeitalters mit dem Geburtstag des (allerdings nunmehr erwachsenen) Augustus. Die Nemrud-Dagh-Inschrift spricht den Gedanken von der Gemeinschaft des (allerdings nach seinem Tode vergötterten) Herrschers Antiochos I. von Kommagene (69—34 v. Chr.) mit den Himmlischen mit aller Klarheit aus und stellt sie überdies bildlich dar³³. Den römischen Prokonsuln gewährt man im Orient schon während des letzten vorchristlichen Jahrhunderts durchgängig das Recht, Tempelgenossen (*θεῖοι*) nicht bloß der neuen Göttin Roma, sondern auch der angestammten Großgötter zu heißen. Solche Dinge wußte jedermann in Rom. Virgil lebte zudem damals ganz in den Motiven Theokrits, unter denen ja das Herrscherkultmotiv so hervorragt. Nach Cäsars Tod setzten zwar offizielle Verordnungen einer amtlichen Verwendung der Volltitulatur des Herrscherkults Schranken, aber weder die Dichter noch das Volk hielten sich daran gebunden³⁴.

Stellt man sich einmal wirklich ganz unter den Eindruck der Tatsache, daß die Titel, mit denen Virgil in der Ekloge den Knaben beehrt, sich innerhalb der Grenzen der bei dem Kult der hohen Herren im

³³ Vgl. *Biblica* 9 (1928) 11 f.

³⁴ Diese reichlich fließenden, Virgil einigermaßen nahen Parallelen und Vorbilder für die ungewöhnlichen Motive der Versgruppe 15—17 dürften das Rückgreifen Nordens auf ein ägyptisches Krönungszeremoniell als den vermutlichen Prototyp der dem Knaben verheißenen Ehren als unnötig erweisen. P. Corssen glaubt in einer ausführlichen Studie (*Philologus* N. F. 35 [1926] 51 ff.) Ungenauigkeiten in der Wiedergabe des Hergangs der ägyptischen Hofzeremonien bei Norden aufgedeckt zu haben, die deren Vergleichbarkeit mit dem Inhalt der Verstrias Virgils beeinträchtigen würden.

Orient allgemein, in Italien bei Volk und Dichtern üblichen Wendungen halten; bedenkt man zweitens, daß Pollio wirklich als einer der ganz großen Herren gelten konnte, solange noch der Schein bestand, als ob der Konsul das Weltregiment innehabe; nimmt man hinzu, daß Pollio seinen jüngsten Erfolgen nach, weniger den militärischen als den diplomatischen, obzwar auch diesen nur eine vorübergehende Dauer beschieden war, doch sich als einen Mann von ungewöhnlichem Ausmaß erwiesen hatte, so wird man keine Schwierigkeit empfinden, sich die Wiege des so großartig besungenen Knaben im Hause Pollios vorzustellen.

Ebensowenig aber steht irgend etwas im Wege, mit L. eine gewollte Doppelsinnigkeit der Andeutungen des Dichters über die Person des Kindes anzunehmen. L. ist geneigt, dem Kind, das Oktavian etwa gleichzeitig mit der Geburt des Polliosohnes Saloninus von der Skribonia erwartete, den Vortritt unter den Anwärtern auf den Anspruch, als Held der Ekloge zu gelten, zu überlassen. Wegen der übrigens schon sehr alten Begründung, die aus der in anderen Gedichten erkennbaren Verknüpfung des Rettergedankens mit Oktavian genommen ist³⁵, hat F. Klingner (Hermes 62 [1927] sich hierin mit Einschränkungen auf die Seite von L. gestellt.

Das Bild, das die Deutungsgeschichte der 4. Ekloge in dem überblickten Zeitraum gewährt, können wir wohl, wie folgt, kurz zusammenfassen. Gemeinsam ist den Arbeiten das wohlbegründete Bestreben, das Gedicht inniger als bisher mit den literarischen wie politischen, den religiösen wie religionsphilosophischen Strömungen seiner Entstehungszeit zu verknüpfen und so aus seinen eigentümlichen Entstehungsbedingungen geschichtlich zu begreifen. Es ist die Kleinarbeit eines Jahrhunderts rastlosen Fortschritts der Altertumswissenschaft, die man in den Dienst des Problems der 4. Ekloge zu stellen beginnt. Der Aufsatz von Fr. Marx scheidet scharf die Frage der Beziehung des Gedichtes auf eine bestimmte geschichtliche Person, die er zugunsten des Hauses Pollio bejaht, von der Quellenfrage; alttestamentlicher Einfluß gilt als gesichert, während Anordnung und Aufbau aus einem bis dahin nicht beachteten Faktor, der Rhetorik, erklärt werden. Eine Reihe z. T. bedeutender deutscher Arbeiten knüpfen an diesen inhaltreichen Aufsatz an, teils ablehnend, teils zustimmend und weiterführend. Eine ähnlich anregende Wirkung geht für Frankreich und England aus von der freilich ganz anders gerichteten Abhandlung von Salomon Reinach; in den von R. S. Conway herausgegebenen Aufsätzen verspüren wir die Gegenwirkung gegen die Verflüchtigung des virgilischen *puer*, den Reinach seiner konkreten Beziehungen zu geschichtlichen Personen und Umständen der Zeit entkleidet hatte. Neue Wege versucht Lejay; den mystischen Einschlag des Gedichtes, den er nicht abstreitet, glaubt er aus altitalischen Volksvorstellungen ableiten zu können. Kleineren deutschen

³⁵ Schon Blondel hat auf den Zusammenhang der 4. Ekloge mit der 1. und 9. hingewiesen (vgl. Schol 4 [1929] 506).

Arbeiten der ersten Nachkriegsjahre gilt bei allem Schwanken über die Person des geschichtlichen Helden dennoch die Tatsache, daß die Ekloge einen solchen vor Augen habe, als unbestreitbar. Hatte die religionsgeschichtliche Welle bereits einige der bis dahin erschienenen Arbeiten (Reinach) kräftig gespült, so öffnen die Arbeiten von F. Boll und E. Norden bald alle Schleusen orientalistisch-hellenistischer Astrologie und Mystik. Wir glauben sagen zu können, ein bescheidener Aufsatz eines Theologen, M. J. Lagrange, genüge, um die Verstiegheiten der Systeme, die sich nunmehr in den Vordergrund schieben, zu verurteilen.

(Schluß folgt.)

Zu W. Diltheys Philosophie.

Von August Brunner S. J.

Der eben erschienene VIII. Band der Gesammelten Schriften D.s¹ mit den beiden unvollendet gebliebenen Arbeiten „Das geschichtliche Bewußtsein und die Weltanschauungen“ und „Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen“ enthält D.s Versuch, seine Ansichten, die er in seinen übrigen Werken dargelegt hat, philosophisch zu unterbauen. Das Ringen um die Überwindung des Relativismus, in den ihn seine rein historische Auffassung allen menschlichen Geisteslebens hineingezwungen hatte, findet in diesen Fragmenten seinen wiederholten Ausdruck, ohne daß es D. gelänge, das Ziel auch zu erreichen.

D.s Stärke war das Eindringen in die geschichtliche Lage einer Zeit oder einer Persönlichkeit und das Verstehen geschichtlicher Vorkommnisse aus den lebendigen Bedingungen und Verknüpfungen, durch die sie mit dem Denken und Fühlen der Epoche zusammenhängen. Statt mit einigen abstrakten Begriffen die Welt zu konstruieren, wollte er von innen her verstehen. Er war toten Abstraktionen abhold, wußte, daß Geschichte nicht aus dem Denken allein, sondern nur aus dem ganzen Menschen verständlich zu machen ist, wie sie auch im ganzen Menschen ihren Ursprung hat. Nicht naturwissenschaftliche Methoden sind in den Geisteswissenschaften am Platze, sondern eigene, so daß die ganze ständig wechselnde Lebendigkeit der Geschichte in ihrem Reichtume zur Geltung kommen könne.

Diese an sich sehr berechtigte Forderung barg aber auch eine Gefahr in sich, der D. erlegen ist, den Historismus, der bei ihm eine besondere Form erhalten hat. Der ständige Wechsel in allen Erscheinungen menschlichen Lebens bannte seinen Blick so sehr, daß er bald in der Geschichte nur noch ein ständiges Strömen, ein dauerndes Wer-

¹ Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften, VIII. Band: Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie. gr. 8^o (XIV u. 274 S.) Leipzig 1931, Teubner. M 8.—; geb. M 11.—; Halbleder M 17.—.