

Die Heilserwartung der 4. Ekloge Virgils im Widerstreit neuerer Ansichten.

Von Karl Prümm S. J.

II. Von Norden bis Carcopino.

1. **Heidel, Weber.** Unter dem unmittelbaren Eindruck des eben erschienenen Buches von Norden, aber als Frucht längst vorbereiteter Studien, ist nach des Verfassers Angaben der Aufsatz von Heidel: *Virgil's messianic expectations*, entstanden (*American Journal of Phil.* 45 [1924] 205 ff.). Diese Arbeit wahrt der Themastellung nach den Anschluß an die Probleme der Ekloge, während z. B. das Buch³⁶ von R. Kittel, *Die hellenistische Mysterienreligion und das Alte Testament* (= Beiträge z. Wiss. v. A. T., N. F. 7 [Stuttgart 1924]), Einzelmotiven, die zum Teil schon Norden ausgesondert hatte, im orientalischen Kulturkreis weiter nachgeht und den Beitrag Israels zu ihrer Ausgestaltung zu bestimmen sucht.

H. nimmt Nordens Datierung der Ekloge an, ebenso den engen zeitlichen Zusammenhang der Herrschaft des Helios mit dem Beginn des neuen Aion. Die Verknüpfung jenes Ereignisses mit diesem Datum geschah jedoch nicht durch die Sibylle, sondern durch den Dichter selbst. Wie kam Virgil dazu? Bei Behandlung dieser Frage läßt sich H. auf langwierige Untersuchungen ein, die ihn durch die verschiedensten Kulturgebiete jagen. Dabei unterliegt er der Gefahr, die kultur- und religionsgeschichtlichen Tatsachen, deren eine beachtliche Menge vorgelegt wird, zu vereinfachen, um sie dann künstlich in ein Schema zu pressen. Es sei eine Wiedergabe des Hauptgedankengangs versucht.

Das Verfahren H.s erscheint uns typisch für manche moderne Versuche, alle Formen einer Erlöserhoffnung aus allgemeinen Gedanken, denen von ihrem Ursprung aus der einfachen Mentalität der primitiven Kulturstufen her eine gewisse Naivität anhaftet, abzuleiten. Zeit, Aion und Astrologie bzw. Astronomie gehören nach H. bei allen Völkern zusammen. Die Zeit beginnt mit der Schöpfung, diese wieder für gewöhnlich mit dem Neujahrstag des ersten Jahres. Nach der Bibel ist die Schöpfung am sechsten Tag mit der Erschaffung des Menschen vollendet; der anthropozentrischen Auffassung der Alten lag es näher, dieses Ereignis an den Anfang der Schöpfung zu setzen. So kommen zwei „Neujahrsepochen“ mit einem fünftägigen Zwischenraum heraus. Wie vor der Schöpfung das Chaos stand, so muß jedem neuen An-

³⁶ Man wird dieses Buch heute nur mehr an Hand der Abhandlung von C. Clemen: *Altes Testament und Mysterienreligionen* (*Z. f. Missionskunde u. -wissenschaft* 40 [1925] 162 ff.), durcharbeiten. In ihr kommt ein Großteil des von Kittel etwas eifertig verarbeiteten Materials zur erneuten Behandlung, aber mit ganz verschiedenen Ergebnissen, besonders bezüglich der Frage nach der Beeinflussung Israels (Isaias) durch heidnische Mythen. E. König hat dem Aufsatz von Clemen in seinem *Isaiaskommentar* (Gütersloh 1926) S. 108, Anm. 4, volle Zustimmung erteilt.

fang die Auflösung vorausgehen. Der Tod des alten Aion ist die Geburt des neuen. Darum läßt sich ja auch in der jüdischen Eschatologie kein Schnitt zwischen den letzten Tagen und dem Königreich des Messias ziehen. Alle Zeichen, die die Schöpfung ankündeten, kehren am Ende der Zeiten wieder. Dafür wird auf Gunkel: „Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit“ verwiesen.

Jedes Zeitalter hat seinen neuen Adam, dessen Horoskop zugleich das der von ihm eingeleiteten neuen Zeit ist. Beide kommen in der Fülle der Zeit. Aber wie wird diese, wie werden die Zeiten überhaupt erkannt? Das festzustellen, war die Aufgabe der Propheten in Israel wie in Ägypten (Ps 74, 9!). Die Propheten Israels kennen ausnahmslos nur das eine Thema: den Tag des Herrn, den Tag des Gerichtes und Heils zugleich. Man hat bisher nicht beachtet, daß die Farben, mit denen diese Heils- und Unheilszeit ausgemalt ist, den Wallfahrtsfesten entnommen sind. So nebenbei fügt H. ein, daß die Propheten zwar nicht alle Astrologen, aber doch imstande gewesen sein müssen, die Zeichen der Zeit zu beurteilen (vgl. Luk 17, 20 f.). Obwohl die Astrologie im alten Judenvolk keine große Rolle spielte, so waren doch seine Vorstellungen von den Gedanken beeinflußt, die die Nachbarvölker, die Magier und die Ägypter schärfer gefaßt haben (213). Alle diese Überlegungen sollen um einer getreuen Interpretation der 4. Ekloge willen nahegelegt sein!

Was nun die Verbreitung der astrologischen Auffassung des Aion in Rom angeht, die nach Norden für die sullanisch-cäsarianische Zeit anzunehmen ist, so hat sie nach H. ihre Wurzel in der damaligen Ordnung des römischen Kalenders. Selbst ein Cäsar und die geistigeren Kreise im damaligen Rom standen im Banne der Gedanken, die solch kritische Zeiten (wie der Verf. im Eingang der Abhandlung nachzuweisen suchte) regelmäßig in allen Kulturen hervorgerufen haben. Wenn nicht der erste Cäsar, so mußte jedenfalls Augustus das Zentrum messianischer Hoffnungen werden (hierfür verweist H. auf Deonna). — Wir sehen: das Wort „messianisch“ ist hier, als ob sich das von selbst verstünde, als antiker, internationaler Wert genommen; die ganze Eigenart der alttestamentlichen Messiasvorstellung wird verwischt. Auch ist die Mentalität der Gebildeten in Rom zur Zeit der ausgehenden Republik verzeichnet. Nach H. waren es vielleicht astrologische Motive, aus denen heraus Cäsar es unterlassen hat, den Zeitpunkt der letzten Regelung des Kalenders endgültig festzulegen. Die wichtige letzte Schaltung geschah erst Ende 41. So fiel vermutlich der Beginn von Pollios Konsulat und der Zeitpunkt der virgilischen Hoffnungen mit der endgültigen Regelung des julianischen Kalenders zusammen. Die Nachweise für diese ganze Hypothesenreihe sollen wir in den Belegen sehen, die der Verfasser nun aus Al-Biruni, einem arabischen Chronologen aus der Zeit um 1000 n. Chr. (so!) schöpft.

So hören wir nun allerlei, zum Teil diffuse Ausführungen über persische, arabisch-moslemitische, später auch jüdische, babylonische und ägyptische Ären und Kalender. Die erste Gruppe dieser Ausführungen soll offenbar den Zusammenhang von der Neujahrsfeier und der Vorstellung einer Welterneuerung bei den betreffenden Völkern dartun. Was H. hier aus seinem arabischen Autor über die zoroastrische Vorstellung von der Dauer der Welt beibringt, dürfte aus

dem Avesta und anderen Quellen bekannt sein und ist zum Teil auch von anderer Seite in die Untersuchung des Problemkreises der Ekloge hineinbezogen worden (vgl. W. Weber, *Der Prophet und sein Gott*, 102 f.). Die Ausblicke, die bei H. zum Christentum hinüberfallen, muten des öfteren mehr als sonderbar an. Das bekannte Adventslied „Meine Seele auf und singe“ offenbart z. B. nach H. ein durch die Väter des Ostens aufs neue vermitteltes Einströmen von Vorstellungen einer kommenden glücklichen Zeit, die den Evangelien selbst unbekannt war.

Zur Chronologie der Ekloge formuliert H. folgende Kernfrage: Zu welchem genauen Zeitpunkte erwartete man die Geburt des Aion und des göttlichen Kindes? Diese Formulierung zeigt besonders deutlich, daß H. mit Norden die Säkularidee der Ekloge im Sinne eines persönlich gedachten Aion versteht. Die Frage verliert damit ihre innere Berechtigung³⁷.

Das Buch von W. Weber, *Der Prophet und sein Gott* (= *Beih. z. A. Or.*, hrsg. v. W. Schubart, H. 3 [Leipzig 1925]), bezeichnet wohl den Höhepunkt des modernen Synkretismus, zu dessen Ausbildung die 4. Ekloge den unschuldigen Anlaß bot. Pollios Beziehung zur neuen Glückszeit beschränkt sich nach W. darauf, da er als Repräsentant des Staats in dem Jahr, in dem das Neue eintreten soll, durch sein amtliches Opfer die Götter versöhnt und die Entsühnung des Volkes vollzieht; „te duce“ (V. 13) ist also doppelsinnig: Staatsleiter und Wegbereiter zugleich. Daher die Freude des Dichters; das genügt aber auch“ (21 Anm. 2). Eine rasche Abfertigung der Theorie von Pollios Friedensvermittlung als einer Hauptvoraussetzung und vom Polliosohn als dem eigentlichen Helden des Gedichtes. Die Begründung, die aus dem der Subjektivität allzu zugänglichen Prinzip der Kompositionsanalyse genommen wird (21), wirkt wenig überzeugend. Keine Einzelauslegung kann recht vorankommen ohne die gewissenhafte Prüfung der wichtigen Vorfrage, ob ein bestimmtes Kind (oder vielleicht auch mehrere zur Auswahl) den zeitgenössischen Lesern des Gedichtes als dessen Held erscheinen konnten. Der Hinweis auf die Geschmacklosigkeit der Asinius-Gallus-Hypothese reicht nicht aus, diese Frage zu entscheiden.

³⁷ Die „ägyptisierenden Tendenzen“ des Buches von Norden finden übrigens nicht die restlose Billigung H.s (237). An Nordens Darlegungen (II 3: Der Geburtstag des Aion), die in dem für das ganze Gedankengebäude seines Buches wichtigen Satze gipfeln, daß der 6. Januar aus den Dionysos-Osiris-Mysterien in den christlichen Festkalender herübergenommen worden sei, und diesen Satz durch Hinweis auf Riten wie den vom Wassers schöpfen im Nil bzw. auf die Legende von einer an jenem Tage weinspendenden Quelle auf Andros zu stützen suchen, macht H. Ausstellungen (234 f.). Die Symbolik des Wassers schöpfens sei jedenfalls im Judentum, dem religionsgeschichtlichen Mutterboden des Christentums, bodenständig; vgl. Joh 7, 37. Diese Kritik H.s trifft grundsätzlich auch die Heranziehung des angeblichen Wunders von Andros zur „religionsgeschichtlichen Erklärung“ des Wunders von Kana (Joh 2, 1—11), von der u. a. W. Heitmüller nicht absehen zu können glaubt (*Die Schriften des N. T.*, hrsg. v. O. Baumgarten [Göttingen 1908] II 702).

Das Kapitel „Erfahrungen“ gibt S. 31 ff. eine aus dem Vollen schöpfende Zeichnung der sittlich-kulturellen Verhältnisse des letzten Jahrhunderts der Republik. Die psychologische Notwendigkeit der Rettererwartungen der Massen wird dem Verständnis ebenso nahegebracht wie etwa das vom religiösen Standpunkt aus so frivol erscheinende Gelüste der Großen nach den kultischen Ehren des Ostens (34). Man hat schon in diesem Kapitel gelegentlich den Eindruck, daß der Verfasser, der doch aus der eigenen religiösen Skepsis nirgends ein Hehl macht, sich in das religiöse Gemüt Virgils so intensiv hineinzudenken sucht, daß er Gefühle des Dichters (oder auch seiner Zeit), die vom Religiösen nur noch die Form haben, zu vollempfundener Religiosität hinaufpotenziert. Wenn wir W. glauben wollen, dann müssen wir uns die 4. Ekloge als den Niederschlag langer und ergriffenster religiöser Kontemplation vorstellen, die das Tiefste, was dem Dichter aus allen ihm zugänglichen Quellen erhabener Gedanken zuströmen konnte, erfaßte und zu einem Liede von ganz eigener Neuheit zusammenschuf.

Es mag sein, daß das bunte Allerlei religiöser Kräfte und Strömungen, von dem uns W. ein fesselndes Bild entwirft (41—48), wenn auch wohl in reichlich geminderter Stärke, zur Werdezeit des Prinzipats in Rom gelebt hat; aber es war doch wohl in keinem Geiste gesammelt und bewußt vereint. Wenn auch Virgil vielen dieser Gedanken im Laufe seines langen dichterischen Schaffens da und dort Ausdruck verliehen haben mag, so konnte er sie doch sicherlich nicht alle in der kleinen 4. Ekloge auffangen. Sie wäre ja ein Monstrum von Gedankenschwere geworden; man kann sogar kühn behaupten, daß sich das künstlerische Gewissen des Dichters hätte dagegen sträuben müssen, eine solche *complexio oppositorum* in den zierlichen Rahmen eines Gedichtes einzuspannen zu sollen, das die Verwandtschaft mit der Hirtenpoesie doch noch bewußt wahren will.

Jeder religionsgeschichtlich interessierte Leser wird W. dankbar sein für die Einzelabschnitte, in denen er etwa den Apollo von Kumä als zeitgeschichtliche religiöse Macht würdigt und dabei zu Nilssons Analyse der in der römischen Säkularidee gesammelten Elemente zustimmend Stellung nimmt (48 ff.) oder das Unrömische der sich allmählich herausarbeitenden Vorstellung von der Dea Roma entwickelt (33). Auch seine Zusammenstellung vielfacher Äußerungen einer pessimistischen, wenn man will Untergangsstimmung der damaligen römischen Gesellschaft ist lehrreich, ebenso der Hinweis auf den Rückhalt, den solche Gedanken an geschichtsphilosophischen Bildern finden konnten, wie wir sie bei Polybios antreffen; es ist jedoch (trotz Kampers) kaum zu erweisen, daß diese Gedanken mit den aus anti-römischer Gesinnung entsprungenen Sibyllinen (die etwa wie die des 3. Buches des erhaltenen Korpus orientalische Glücks—Unheilschemata, vielleicht auch echte israelitische Prophetien, variiert haben möchten) jeweils so zu einer einheitlichen Macht zusammengewachsen seien, wie W. es (60 ff.) hinstellt.

L. Deubner hat in der Zeitschrift *Gnomon* 1 (1925) 163 gegen die übersteigernde Auswertung des von W. nach alten Mustern³⁸ angezogenen Quellenmaterials, vor allem über das von Lentulus vorgeschobene Sibyllinum³⁹, mit den triftigsten Gründen Einspruch erhoben. Die Terminologie der großen Staatsreden Ciceros, denen W. eine weitere Stütze für die Geschichtlichkeit der sibyllinischen Geistesströmung im damaligen Rom abgewinnen möchte⁴⁰, ist auch ohne Hinweis auf Sibyllinen voll verständlich. Gewollte Beziehung des von den Katilinariern für ihren Staatsstreich vorgesehenen Termins, des Saturnalentages, zu den *saturnia regna* der Ekloge und damit eine innere noch so lose Verwandtschaft dieser Absichten mit virgilischen Gedanken wird man nicht leicht zugeben. Desgleichen wird niemand die späte Geschichte von der angeblich am Geburtstag Oktavians erfolgten Weissagung des Nigidius Figulus über dessen kommende Welt Herrschaft ernst nehmen⁴¹.

Im folgenden Kapitel „Motive“ werden einleitend gesunde methodologische Prinzipien dargelegt (81). Es ist W. nicht gelungen, sich daran zu halten und im Verfolg der Motive der 4. Ekloge wirkliche Geschichte zu bieten. Wir haben im besten Fall eine Materialsammlung vor uns, in der die Sichtung des Stoffes, vor allem nach den Kate-

³⁸ Schon Baronius zieht diese Nachrichten heran.

³⁹ Vgl. Cicero, In Catil. III 9 u. ö. (z. B. IV 2); sehr orientierend S. 67 Anm. 1 bei W.

⁴⁰ „...das, wovon er unaufhörlich sprach, wie ein eingefleischter Doktrinär des alten Staates [gemeint ist die drohende Monarchie], mußte nun doch schon der Gegenstand der Debatte in den engeren Zirkeln seit längerer Zeit sein“ (W. 64).

⁴¹ W. setzt S. 72 ff. das Suchen nach Spuren der sibyllinischen Doppelverkündigung vom Ostkönig und der Geburt des Friedenskindes in den Geschichtsquellen für das der Abfassung der 4. Ekloge vorausgehende 6. Jahrzehnt fort, um so die Umgebung der Ekloge und ihre Verkündigung zu beleuchten. In diesem Zusammenhang bringt W. wieder eine allseitige Würdigung der um die Grundlegung von Cäsars Gottkönigtum sich mühenden Kräfte. Man wünschte hier eine stichhaltigere Begründung für die Behauptung, daß Cäsar das Jahr 40 als das Jahr der Zeitenwende, als Beginn des neuen *saeculum* aussersehen habe, das nicht mehr unter dem Dominat der Dea Roma, sondern unter dem seinen stehen sollte. Die 4. Ekloge genügt dafür um so weniger als Beweis, als sie von irgendwelcher Teilnahme des Dichters für die Person des ersten Cäsar oder gar von Virgils Zorn über dessen Ermordung kein Zeugnis ablegt. — Vor allem wird man gegenüber der Meinung Webers, die mit der Hut der Sibyllinen betrauten Fünfzehnmänner seien damals längst Vorkämpfer für die Idee der hellenistischen Monarchie gewesen, solange mit einer Zustimmung zurückhalten, als die Beweise hierfür vermißt werden. Es widerspricht allen historischen Nachrichten, wenn uns W. dieses Kollegium als einen von jeweiligen Parteikonstellationen unabhängigen politischen Faktor im Rom der beginnenden Monarchie hinstellt (78). Es entbehrt nicht einer gewissen Komik, daß ein moderner Historiker seine Darstellung der zum Prinzipat Oktavians drängenden Ereignisse des damaligen Weltgeschehens, die auf der Beherrschung aller Einsichten der neuesten Forschung sich erhebt, schließlich fast in die Entstehung der 4. Ekloge ausmünden läßt.

gorien: Quellengut, Sachparallele, Ausdrucks- oder Formenähnlichkeit, vermißt wird⁴².

Der Versuch einer Analyse der im Gedicht verwandten Motive nach ihrer Herkunft hat den erfreulichen Erfolg, daß der unmittelbaren Vorlage Virgils für die Verse 15 ff. und 63 das griechische Heimatrecht wiedergeschenkt wird (84). Den letzteren Vers konnte der Dichter wohl auch aus seinem allgemein-menschlichen Empfinden heraus formen. Die polare Verbindung der Absage an die alte, schwere Zeit mit der Sehnsucht nach der glücklichen Zukunft ist vielleicht darum so „uralt“, weil sie, ein Thema wie das der Ekloge einmal vorausgesetzt, so selbstverständlich ist. — Ein sehr schlechtes Motto, daß sich W. für die im folgenden von ihm unternommene Reise in die religiöse Gedankenwelt des Ostens mitgibt, ist die Parallelisierung der Simeon- und der buddhistischen Asitaszene. Es hätte sich sicher gelohnt, die reichlich hierüber vorhandene Literatur einzusehen, vor allem auch die Schrift von G. Faber, *Buddhistische und neutestamentliche Erzählungen* (Untersuchungen zum N. T., hrsg. v. H. Windisch, H. 4 [Leipzig 1913]), wo zu dieser schon früher vorgetragenen Gleichung bemerkt wird: Fühlt man denn nicht, ...daß hier zwei ganz verschiedene Welten sich gegenüberstehen, daß hier Unstimmigkeiten vorliegen, denen gegenüber die nur scheinbar übereinstimmenden, ausgeklügelten und in Wahrheit doch ganz verschieden motivierten Momente, daß Simeon sowohl wie Asita das Kind aufnehmen und ihres Todes gedenken, alle Bedeutung verlieren? (37.)

Die Hauptfragestellung erscheint bei W. in einem Gepräge, das mehr allgemein religionsgeschichtlich als virgilisch ist: Es kommt darauf an festzustellen, woher die Gestalten des Kindes und des Herrschers in die Vorstellungsreihe der Unheils—Heilsprophetie gekommen sind, deren sibyllinische Quelle wahrscheinlich ist.

So durchgeht denn W. aufs neue den altägyptischen Mythenschatz, wobei er das von Norden herangezogene Material vorlegt. Aus dem mesopotamischen Kulturkreis teilt er unter Heranziehung der Parallelüberlieferung, der W. Jaeger durch sein Aristotelesbuch Beachtung verschafft hat, die Lehre über die Periodik des Weltgeschehens und die mythischen Geburts- und Kindheitslegenden des Zarathustra. Wenn W. da Lichtstrahlen entdeckt, die aus weiter Ferne auf Gedanken und Züge des Gedichtes fielen (109), so sind wir der Frage nach der Herkunft des Kindes in dem Gedicht aber kaum nähergekommen. Das Astrologische in den Geburtszeiten des persischen und indischen Religionsstifters, die Beziehungen der physischen Entwicklung des letzteren zum Naturleben erfahren dann liebevolle Beachtung. Es kommt aber doch kaum mehr dabei heraus, als der ideelle Zusammenhang: Weltgeburtstag und Weltherrschergeburtstag, Wachstum der Natur und Reife der kosmischen Helden fallen hier wie dort unter das gleiche Gesetz der über die Welt waltenden Sterne (119).

An dem zusammenfassenden Rückblick über diesen Abschnitt hat O. Casel (*Bayr. Blätter f. d. Gymn.-Schulw.* 61 [1925] 281) mit

⁴² Die Verknüpfung der in den inhaltreichen Anmerkungen gebotenen Stoffe mit der Ekloge ist reichlich lose; die Möglichkeit, ein vom Dichter gebrauchtes Wort zu Gedankenreihen auszuspinnen, beweist doch nicht, daß dieser selbst diese Assoziationen wecken wollte. Jedenfalls nötigen die rhetorischen Fragen, mit denen W. S. 83 und 85 für seine gegenteilige Ansicht wirbt, in keiner Weise zur Zustimmung.

Recht ausgestellt, die großen Unterschiede würden durch Kombinationen überbrückt, so daß das Gesamtgemälde keine Sicherheit gewähre. Man wird den Eindruck nicht los, daß es hier nicht um Aufhellung des Rätsels der 4. Ekloge geht, sondern um die Begründung des Postulates der modernen historischen Vernunft, daß die christlichen Grundgedanken notwendig mit den Ideen, Ahnungen und Träumen der übrigen Menschheitsreligionen auf eine Ebene gehörten. Die verschiedene Verteilung der Sympathie des Verfassers erweckt von vornherein Mißtrauen. Der Parsismus ist ihm „die vollendete Erlösungsreligion der Welt“ (101). Auf die Darlegung und Würdigung der Geburtsmythen von Stiftern bzw. Gottheiten nichtchristlicher Religionen wird ein Pathos verwandt, das die Lektüre des Buches sehr erschwert. Demgegenüber ist die Eigenart des Christusgeheimnisses dem Verfasser nicht bewußt geworden; das beweist u. a. die Art, wie das Wort „Menschwerdung“, das doch nur unter der im Christentum und in ihm allein gegebenen Voraussetzung einer Präexistenz der inkarnierten Person in einer anderen Natur einen Sinn gibt, u. a. auf des Buddha und Zoroaster Eintritt ins Menschendasein angewendet wird (vgl. 107 116 121). — Recht unfein ist die Umgebung, in die W. den hl. Joseph zu versetzen nicht ansteht (122). Solche Entgleisungen, die nicht nur das religiöse, sondern auch das menschliche Empfinden des Lesers herausfordern, sind freilich eine unvermeidliche Folge, wenn einmal in so grundsätzlicher Weise die Schranken überschritten werden, die die Wirklichkeitswelt der Geschichte von der Traumwelt des Mythos trennen. Diese Art der Religionsvergleichung, die vor den Verstiegenheiten des Mythos ehrfurchtsvoll erschauert, aber nicht mehr imstande ist, zur Erhabenheit der christlichen Gedanken sich verstehend zu erheben, ist im besten Fall ein weltanschauliches Bekenntnis, verläßt aber völlig den Boden der Geschichte. Solche Konstruktionen sollten darum auch nicht im Namen der Geschichtswissenschaft geboten werden⁴³.

Und das Ergebnis des langen Kapitels für das Verständnis der Ekloge? Wir werden das, was hier zur Beleuchtung des religions-

⁴³ Als Probe einer übereilten Synthese kann etwa der Text auf S. 94 gelten. Die schon begriffliche Sonderart des Zeitgeschichtlich-Politischen einerseits und des Ethischen und Eschatologischen andererseits geht in unbeweisbaren Identifikationen und Verallgemeinerungen unter. Zur Abrundung des Überblicks wird an dieser Stelle die Theorie von der soteriologischen Bedeutung der Vorstellung vom Urmenschen herangezogen; dazu wird man L. Dürr (a. a. O. 56) und J. Scheftelowitz, *Der göttl. Urmensch in der manichäischen Religion* (Skizze eines Vortrages auf d. 5. deutschen Orientalistentag Bonn, 1928 in: *Zeitschr. d. Deutschen Morgenl. Ges.* 82 [1928] S. LXXXI), vergleichen. Nicht minder abrupt werden S. 133 ein paar Apokalypsetexte mit der teilweise im Astrologismus befangenen Deutung von Boll (vgl. dazu E. B. Ailo, *Saint Jean et l'Apocalypse* [Paris 1921] 54 und 63) eingeführt.

geschichtlichen Milieus, in dem der Dichter stand, in dankenswerter Fülle zusammengetragen ist, nicht gering werten. Das Gedicht selbst wird jedoch nicht historisch, sondern, man darf vielleicht das Wort wagen, eher bengalisch beleuchtet. Es taucht ganz unter im Farbenmeer der Bilder, das der Verfasser aus allen bedeutenderen Religionen der klassischen und orientalischen Antike gemischt hat. Es verliert seine schlichte Harmlosigkeit und spreizt sich auf der Hochebene einer religiösen Ergriffenheit, für die der Dithyrambenstil des ganzen Buches symbolisch ist.

Das dritte Kapitel „Wirkungen“ gibt einen Überblick über die Verwendung des Herrscherkultmotivs bei Virgil und zeigt ein auch sprachliches Weiterwirken der Formeln der Ekloge im Schaffen des Dichters auf (*demitti* auch Aen. I 288 und III 35 wie Ekl. 4, 10). Hier wie auch schon in dem Abschluß des vorigen Kapitels macht sich die übersteigerte Wertung des Herrscherkultes als Religionsform nicht mehr so störend bemerkbar, obwohl wiederum diesseitsgerichtetes Friedenssehnen, das sich religiös gefärbter Ausdrucksformen bedient, als mystische Frömmigkeit erscheint und namentlich die politische Bedeutung des der Ekloge zugrunde gelegten Sibyllinums ins Grelle gemalt wird. Diese Punkte hat L. Deubner berichtigt, wie er auch die Verbindungsfäden aufgelöst hat, die besonders gegen Schluß sehr reichlich von der Ekloge zum *carmen saeculare* und der Säkularfeier vom Jahre 17 gesponnen sind. — Den historischen Platz, so ziemlich an der Spitze der Herrscherkultdokumente im Abendland zu stehen, wird niemand der Ekloge streitig machen. Daraus folgt nicht, daß dieses Gedicht zur Erhöhung des Augustus als Gott die Bahn gebrochen habe; wenigstens konnte die Absicht des Dichters damals noch nicht darauf gehen, die Massen der „neuen Religion“ zuzuführen. Nicht so sehr, weil er selbst trotz aller Erfolge noch um seine endgültige Anerkennung ringen mußte und sein Gedicht zunächst weiter nichts als ein Gelegenheitswerk war, als weil es mit der Begründung dieser Religion noch gute Weile hatte.

Die Wege, die Norden zur Beleuchtung von Ursprung und Sinn der 4. Ekloge beschritten hatte, waren von Heidel und Weber gründlich zu Ende gegangen worden. Weiter ließen sich, so konnte es wenigstens scheinen, die Schleusen der Religionen und der Mystik des Ostens nicht mehr öffnen, um mit ihren Erhabenheiten oder Verstiegenheiten Vergleichs- und Quellenmaterial für die Gedanken und Bilder Virgils zu liefern. Es war der Ekloge schlecht bekommen. Am schlechtesten dem Knaben. „Er verschwindet bei Weber wie bei Norden in der Versenkung“, bemerkt mit Recht L. Deubner (a. a. O. 167). Die Gegenwirkung gegen diese Übertreibung einer Ausnutzung des „Lichtes vom Osten“ konnte nicht ausbleiben. Sie liegt schon vor in mancher besonnenen Kritik, die wir anführen konnten.

2. Die neuesten Deutungsversuche. Den Weg der Rückkehr zur Erwägung wirklich römischer Möglichkeiten einer Entstehung und Sinngebung der Ekloge versuchen, wenn auch kaum mit ganz glücklichem Erfolg, zwei holländische Gelehrte, F. Muller und H. Wagenvoort.

Die Deutung der Ekloge, die F. Muller in der Abhandlung „Augustus“ (Mededeelingen der Kon. Akad. v. Wetensch., Afd. Letterk., Deel 63, Serie A, Nr. 11 [1927] 275—347; auch S.-A.) vorlegt, unterstellt eine bereits von V. Ehrenberg versuchte komplizierte Auffassung über den Sinn des Augustustitels (vgl. v. Premerstein in der Besprechung der Abhandlung Mullers: Philol. Wochenschr. 49 [1929] 847). Den näheren Anlaß zu seiner Deutung erhielt M. dadurch, daß ihn ein Landsmann auf eine Pliniusstelle aufmerksam machte. Diese scheint ihm die Idee der Wiedergeburt des Augustus nahezulegen, in der M. den Kerngedanken des Gedichtes sieht⁴⁴. Die Deutung der Ekloge selbst wird summarisch genug vorgelegt: Eine Wiedergeburt der Welt, eine Erneuerung aller Verhältnisse soll stattfinden. Ganz allmählich, das vor allem will der Dichter betonen, Augustus, d. h. Apollo, der nach der Voraussetzung Mullers in Augustus lebt, soll diesen Übergang zu dem ganz Neuen „beleben, erleben und leiten“ (S. 43 des S.-A.).

Wir haben eine Interpretationskonstruktion vor uns, die ihre Geschlossenheit um den Preis der Vergewaltigung des natürlichen Sinnes vieler Stellen erzielt. Eine der Gewaltsamkeiten, die die Deutung von M. in Kauf nehmen muß: Nach V. 8 ist der Knabe noch nicht geboren (*nascenti!*). Er ist aber nach M. identisch mit Apollo (=Augustus), der nach V. 10 bereits herrscht. Ganz rätselhaft werden die Verse 15—18. Warum soll, ja wie kann der Held des Gedichtes überhaupt noch der Götter Leben erst empfangen, wo er doch kraft seiner Identität mit Apollo dieses Leben in Potenz schon besitzt? Im Grunde stellt die Deutung M.s eine bedenkliche Annäherung an die längst überwundene allegorische Auffassung des Gedichtes dar.

H. Wagenvoort, dem das Urheberrecht des Grundgedankens der soeben besprochenen Deutung gehört, hat ihn in vorteilhaft veränderter Form selbst entwickelt in der Arbeit: Virgils 4. Ekloge und das Sidus iulium (in der gleichen Sammlung von Akademieschriften, Deel 67, S. A, Nr. 1). W. vermeidet nämlich die Annahme, es sei im Gedicht eine Inkarnation des Apollo in Oktavian vorausgesetzt. Das bedeutet eine wesentliche Entlastung der Theorie. Der Begründung muß man das Verdienst einräumen, auf eine fast verschollene Selbstanalyse des oktavianischen Göttlichkeitsbewußtseins wieder aufmerksam gemacht zu haben. Unhaltbar bleibt der Deutungsvorschlag wegen des Zusammenstoßes mit der Chronologie.

Man mag immerhin zugeben, daß Virgil von dem eigenartigen, durch das *sidus iulium* geweckte Selbstbewußtsein Oktavians gewußt haben könne. Man mag sogar mit der allerdings sehr geringen Möglichkeit rechnen, daß Virgil unabhängig von Oktavians Äußerung,

⁴⁴ In der Pliniusstelle (Nat. hist. II 25, 94; ed. Ian—Mayhoff S. 158) ist nun wohl die Rede von einem Geborenwerden des Augustus in und mit einem Stern, dem *sidus iulium*, dem nach Cäsars Tod erschienenen Kometen; aber damit sind wir jedenfalls von Wiedergeburtsmystik nach Art der Ideen der hermetischen Schriften, auf die später verwiesen wird, noch weit entfernt.

die durch Plinius schwach beglaubigt wird, beim Erscheinen des Kometen aus einem Sibyllinum heraus auf die baldige Geburt eines Knaben und den Beginn einer goldenen Zeit geschlossen und dann diese Hoffnung mit dem bereits erwachsenen Oktavian verknüpft habe, ohne ihr aber bei der dichterischen Ausgestaltung in der 4. Ekloge die Form zu nehmen, die die Geburt eines Kindes besonders in den Schlußversen so realistisch andeutet. Es bleibt aber dann immer noch das schwere Problem: Warum hat Virgil diese „Wiedergeburt“ des Augustus vom *sidus iulium* losgelöst und sie um dreieinhalb Jahre, vom Frühjahr 43 hinweg auf den Herbst 40 verlegt? W. hat selbst diese Schwierigkeit auf eine klare Form gebracht. Zur Lösung kann er nur auf die mystische Bedeutung der Siebenzahl verweisen, deren Hälfte ja hier in Betracht komme⁴⁵.

Einer Einzelfrage aus dem Problemkreis der Ekloge geht eine Abhandlung von Roland G. Austin nach (*The Classical Quarterly* 21 [1927] 100 ff.), die von der formalen Sonderart des Gedichtes aus die Abhängigkeit des Dichters von der Sibyllenliteratur dartun möchte.

Der Verfasser mag darin recht haben, daß die stichische Form und ähnliche Eigenarten der Orakelpoesie durch die hebräische Dichtung beeinflußt seien. Ob die Strophik der Ekloge in dieselbe Richtung weist, dürfte sehr fraglich sein. Sie ist doch ein zu natürliches Ergebnis der Gedankenfolge, die in der Sache begründet liegt.

Wir kommen zu den beiden jüngsten umfangreichen Versuchen einer befriedigenden Gesamtdeutung der Ekloge, denen von H. Jeanmaire und J. Carcopino.

H. Jeanmaire geht in seinem Buche: *Le Messianisme de Virgile* (Paris 1930) zur Begründung seines „dionysischen Systems“ einer Deutung der 4. Ekloge von der politischen Lage im Vorjahr des Konsulats des Pollio aus. Damals fiel dem Antonius mit der Herrschaft über den Osten die Aufgabe einer Neuordnung der dortigen Verhältnisse zu. Der Triumvir stellte nach J. sein Auftreten und seine Tätigkeit im Orient von Anfang an unter einen bestimmten, religionspolitisch fein berechneten Gesichtspunkt: Schon bei seinem Einzug in Ephesus sehen wir ihn von einem dionysischen Schwarm begleitet, und sein Wille, als Inkarnation des Dionysos zu gelten, läßt sich von da ab durch eine Reihe von Anzeichen bis zu der Heerschau bei Samos, die der Katastrophe von Aktium vorausging, belegen. Für

⁴⁵ Von bleibendem Wert sind die Beiträge, die W. zu Einzelfragen, wie etwa der nach der Zugehörigkeit des Apollo zur Vorstellung vom goldenen Zeitalter gibt (3). Bei dieser Gelegenheit überprüft W. die Tragkraft der Belege, die Nordens „Geburt“ für die Möglichkeit einer Bekanntschaft Virgils mit den Daten des Festkalenders von Alexandrien gegeben hatte: beachtliche Berichtigungen zu dem gleichen Werk auch S. 7 Anm. 3 und S. 12. Daß W. östliche Einflüsse auf Virgil nicht um jeden Preis abweist, ersieht man schon daraus, daß er eine längere Beweisführung für die Ähnlichkeit der Verse 21–24 der Ekloge mit der Stelle vom Tierfrieden bei Isaias gegen Sudhaus zugunsten von Marx einschiebt.

Antonius-Dionysos, den Herrn der östlichen und demnächstigen Herrn der ganzen Welt, soll die 4. Ekloge im Abendland Stimmung machen.

Früher hatte sich Antonius in der Rolle eines neuen Herkules gefallen. Sein Wechsel im religionspolitischen Standpunkt muß tiefere Gründe gehabt haben. Nun ist Dionysos der typische Vertreter eines „östlichen Imperialismus“, das himmlische Urbild orientalischer Eroberer vom Schlage Alexanders. Überdies ist er die natürliche Entsprechung des ägyptischen Osiris. Das legt die Vermutung nahe, daß die Idee, den Herrscher des Ostens gerade als Verkörperung dieses Gottes auftreten zu lassen, in Alexandrien, vielleicht schon im Dienste der Politik des ersten Cäsar, ausgeklügelt worden sei; jedenfalls hätte der Gedanke ganz auf der Linie ägyptischer Priestertradition gelegen. Kleopatra ist zum mindesten geschickt auf den Gedanken eingegangen. Ihr „Advent“ in Tarsus als Isis bedeutete, wenn er nicht gar ein vorher abgekartetes Teilstück des religionspolitischen Gesamtplanes war, wenigstens eine Aufforderung an Antonius zum Hieros Gamos, dem dann ja bald das Zwillingsspaar entsproß, dem die Eltern die bezeichnenden Namen „Sonne und Mond“ gaben. Die Bedeutung der Entente zwischen Antonius und Kleopatra hat man, so meint J., bisher nach ihrer religionspolitischen Seite noch nicht genügend herausgestellt: Es handelt sich um das großartigste Unternehmen einer „geistlichen Macht“, das je erdacht wurde. Das orientalische Großkönigtum von Gottes Gnaden sollte von einer restlosen Verschmelzung der hellenischen und orientalischen Kulte, wie sie schon von den letzten Lagiden geplant war, begleitet sein. Nachdem der Partherfeldzug des Antonius gescheitert war, suchte man den mäßigen Erfolgen seines armenischen Unternehmens einen Grund für einen regelrechten römischen Triumph in Alexandrien abzugewinnen. Bei dieser Gelegenheit erfolgte die eigentliche Proklamation des neuen Systems vor der großen Öffentlichkeit.

Der Kühnheit des alexandrinischen religionspolitischen Unternehmens entsprachen die zu seiner Propaganda aufgewandten Mittel. In der Umgebung der ägyptischen Königin verfiel man auf den Gedanken, im Abendland Orakel zu verbreiten. Sie verkündeten den Eintritt einer Zeitenwende und den Anbruch eines neuen Weltalters, in dem wie in den mythischen Urzeiten des ägyptischen Reiches (lateinisch gesprochen: im Zeitalter des Saturn) die Götter auf Erden wandeln (iam nova progenies etc.), wo die *virgo*, die niemand anders sein kann als Isis-Kleopatra, wiedererscheint. Virgil wird als Schützling des Pollio, eines der Führer der antonianischen Bewegung im Abendland, in diese Propaganda hineinbezogen und verkündet die Botschaft von der Geburt des Messiaskindes, des Äon der neuen Zeit, dessen Wiege vom Efeu, der heiligen Pflanze des Dionysos, umrankt ist, dem die Erde die drei Früchte dieses Gottes bringt, Wein, Milch und Honig. Dieses Kind kann nur als das des Antonius gedacht sein, der als leibhaftiger Dionysos auf Erden erschienen ist. Er hat den Erdkreis durch die Schlacht bei Philippi zu befreien begonnen und wird das Werk durch die demnächstige Niederwerfung der Parther krönen. Das ist die zu erwartende Fahrt der Argonauten, das der Zug gegen Troja. Auf den Sproß des neuen Dionysos und der Lagidenkönigin paßt auch gut die Anrede: *magnum Iovis incrementum*. Die Quelle Virgils bildet also die ägyptisch-libysche Sibylle, die aber nur ein Werkzeug der alexandrinischen Politik ist. J. glaubt sich berechtigt, auch in römischen Kreisen für das dem Ereignis von Aktium voraufgehende Dezennium eine Mentalität voraussetzen zu dürfen, die

romantisch genug war, um für eine solche Phantastik empfänglich zu sein.

In diesem Interpretationsvorschlag steckt ohne Zweifel eine seltene Fülle religionsgeschichtlichen Stoffes. Um ihretwillen wird man das Buch gerne zu Rate ziehen, etwa zur Orientierung über die Geschichte der Dionysosmysterien und der Herrscherverehrung. Allein es dürfte der gebotenen Deutung wohl schon eine große äußere Unwahrscheinlichkeit anhaften. Mit einer Geschwindigkeit, die beinahe moderne Verkehrsverhältnisse voraussetzt, müßte das Orakel, das für die dionysischen Ansprüche des Antonius im Abendland werben sollte, dorthin gelangt sein und sich verbreitet haben. Aber wenn man auch hierüber hinwegsieht — der politische Pressedienst hat im Altertum manchmal überraschend schnell gearbeitet —, so ist doch die Annahme ungerechtfertigt, daß man auch nur im engeren Kreise der römischen Antonianer solch sonderbaren Einfällen gleich zugänglich gewesen wäre. Diese Schwierigkeit verstärkt nun J. noch durch einen besonders frühen Zeitansatz der Ekloge, zu dem er sich durch bestimmte Elemente seines Systems allerdings notwendig gedrängt sieht. Da mit der Annahme, daß die Abfassung der Ekloge dem Frieden von Brindisi bedeutend vorausging, der traditionellen Auffassung des Gedichtes der Boden entzogen würde, ist es natürlich auch für J. verlockend, den Nachweis einer so frühen Entstehung zu versuchen. Bei den vorbereitenden Schritten zu diesem Ziele entwirft er indes ein Bild der von ihm befohlenen Theorie, das nicht ganz gerecht ist. Er hängt ihr Schwierigkeiten an, mit denen sie in Wirklichkeit nicht belastet ist⁴⁶.

Wie nahe liegt da folgende Retorsion: So verdeckte Anspielungen auf Antonius—Dionysos, zu deren Wiederentdeckung die Wissenschaft zwei Jahrtausende, bis auf J., brauchte, sollten dem weiteren Leserkreis, an den sich ein für die politische Propaganda bestimmtes Gedicht doch eigentlich richtete, verständlich gewesen sein! Trotz der notorischen Antipathie weiter römischer Kreise gegenüber übertriebenen orientalisierenden Tendenzen sollte sich Virgil zum Herold solcher

⁴⁶ So wird es z. B. doch bei ihr durchaus nicht unbedingt gefordert, daß das Kind, der Polliosohn, bereits geboren sei; und wenn das der Fall gewesen wäre, so konnte der Dichter sich und die Leser doch noch in einen früheren Zeitpunkt zurückversetzen. Mit diesem wie mit anderen von J. erhobenen Bedenken hat sich die traditionelle Hypothese längst auseinandergesetzt. — J. findet es „monströs“, daß die Ekloge den Vater beglückwünschen soll, ohne seiner Vaterschaft ausdrücklich zu gedenken. Auch auf diese Schwierigkeit hat bereits Cartault genügend geantwortet: Die Vaterwürde des Konsuls ist für den verstehenden Leser ebenso durchsichtig, wie ein Rest von Dunkelheit dem Charakter des Gedichts wohl ansteht. Die aus den Ehrenprädikaten des Kindes geschöpften Einwände entbehren jeder Durchschlagskraft; ebenso die Behauptung, der Vers über das Friedenswerk des Vaters (V. 17) enthalte Worte, die für die von Pollio beim Zustandekommen des Vertrags von Brindisi geleistete Arbeit zu stark seien.

Bestrebungen hergegeben haben! Selbst den vorausgesetzten ägyptischen Urhebern würde der Plan, durch die Verkündigung von Schicksalszeichen wie der Geburt eines Kindes und der Annahme göttlicher Titel seitens seines Vaters auf die aufgeklärten Kreise Roms im Ernst einwirken zu wollen, kaum Ehre machen. Wenn J. bei der Schilderung der Kriegswirren (Eklog. 4, 34 ff.) sowie des kommenden Friedens das römische Kolorit vermißt⁴⁷, so stellt ein solches *argumentum ex silentio* an das Gedicht wie den Dichter übertriebene Anforderungen.

Das eigenartige Schlußkapitel geht von der Behauptung aus, die neutestamentlichen Probleme fänden auf der Ebene der griechischen Tradition eine bessere Lösung als auf der der semitischen. Das sei zwar ein Standpunkt, der mit dem Renans in Widerspruch stehe. Er erweise sich aber immer mehr als der rechte, seitdem „die Philologen im kritischen Studium des N. T. die Theologen abgelöst hätten“ (158). Wenn allerdings die beigelegte Bibliographie die Literaturkenntnis des Verfassers auf dem Gebiete der Exegese erschöpft, so ist obiges unglaublich schiefe Urteil verständlich⁴⁸. — J. legt sich dann folgendes Bild von der Entwicklung der messianischen Erwartungen in der zweiten Hälfte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts abwärts zurecht: Der Höhepunkt war eigentlich um das Jahr 40 v. Chr. erreicht. Es ist nur als ein Beweis für die Tatsächlichkeit und die Stärke der damals von Alexandrien aus künstlich hervorgerufenen messianischen Welle anzusehen, wenn um die Zeitenwende selbst an der Peripherie des Reiches (gemeint ist Palästina) in volkstümlichen

⁴⁷ Verständlich sind die Bedenken, die J. gegen die Versuche von Norden und Carcopino geltend macht, die chronologischen Andeutungen des Gedichtes zur Festlegung seiner Abfassungszeit auf Monat und Tag auszuwerten; es handelt sich da ja schwerlich um astronomisch genau zu nehmende Daten. Wenn aber J. die in Frage kommenden Wendungen (*saturnia regna redeunt; virgo redit* u. a.) ausnahmslos aus der Gedankenwelt des Herrscherkultes verstehen will, so ist auch das wieder übertrieben. Bei der Begründung dieser Auffassung rechnet J. mit religionsgeschichtlichen Kenntnissen Virgils, die zum Teil darum unmöglich sind, weil ihr Objekt, z. B. die Gleichsetzung der Isis mit der *Virgo* des Sternenhimmels, wenn auch vielleicht damals schon realisiert, so doch kaum genügend popularisiert war; wenigstens sondert J. die Belege für die Verbreitung dieser Vorstellung in keiner Weise chronologisch, sondern zieht reichlich nachchristliches Material heran.

⁴⁸ Nach J. Behm wird es eben der Mitarbeit der von theologischer Tradition unabhängigen Historiker, wie E. Meyer, verdankt, daß die Wissenschaft vom Urchristentum das umgekehrte Bild bietet, als es J. zeichnet. Trotz vielfacher Ausstellungen an dem bekannten Werk des Berliner Historikers über Ursprung und Anfänge des Christentums, bucht Behm als wichtiges Ergebnis: „M. erkennt, bei aller Würdigung anderweitiger Einflüsse, das Urchristentum mit seiner tiefen Verwurzelung in der israelitisch-jüdischen Religion als eine geschichtliche Größe *sui generis* an und gibt hier der historischen Forschung der Theologen ihr Recht und ihr wichtigstes Arbeitsfeld wieder“ (Orientalist. Lit.-Ztg. 27 [1924] 476 f.).

Kreisen die messianischen Hoffnungen noch sichtbar sind; sie haben eben alle Ablenkungs- und Eindämmungsversuche des Augustus überstanden.

So macht sich J. denn auch Hoffnung, eine Übereinstimmung von Einzelzügen des Messiasbildes der Evangelien mit dem vermutlichen konkreten Inhalt der Messiasbotschaft Kleopatras entdecken zu können. Von irgendwoher muß ja die Kindheitsgeschichte des Herrn „abgeleitet“ werden. Aus den Prophezeiungen können aber nicht alle ihre Einzelheiten herausgesponnen sein. Es fehlen die alttestamentlichen Vorlagen für die Magier, die Hirten und schließlich auch für den ägyptischen Aufenthalt des Messias. So empfiehlt es sich, für diese und andere Elemente der Kindheitsgeschichte eine unbekannte Quelle anzunehmen, die das Leben eines Messiashelden in didaktischer oder poetischer Form behandelte. Aus ihr haben die Redaktoren der beiden Evangelien des Mt und Luk am Ende des 1. Jahrh. geschöpft. Einer solchen Quelle entstammen auch zahlreiche Züge des Wunderbaren, die aus einer Reihe von Augustusviten über die Abkunft und Kindheit des ersten Kaisers auf uns gekommen sind. Schon diese Hypothese einer vielleicht gemeinsamen literarischen Quelle der Kindheitsgeschichte des Herrn und der Geburtslegenden eines antiken Herrschers übersteigt an Kühnheit selbst die Theorien von W. Weber.

Aber J. läßt sich von der Logik seiner Anschauungen noch weiter treiben, freilich wieder nur mit dem Erfolg, daß sich diese dadurch für den nüchternen Beurteiler von selbst erledigen. Um zu zeigen, daß gewisse Züge der Kindheitsgeschichte des Evangeliums aus dem hypothetischen „ägyptischen Messianismus“ der Zeit um 40 verständlich seien, legt J. folgende Überlegung vor. Die ägyptische Propaganda hat gewiß nicht nur Italien, sondern auch den nahen Orient zu erfassen gesucht. Es ist anzunehmen, daß Kleopatra, die hinter der ganzen Intrige stand, ihr Augenmerk vorzüglich auf das Judenland richtete. Herodes war, obwohl Günstling des Antonius, ihrem Plan, die Vorherrschaft über den Orient für Ägypten wiederzugewinnen, arg im Wege. Die Stimmung im Judenland war infolge der Invasion der Parther unter Pakorus der Aufstachelung messianischer Hoffnungen günstig. Schon der Vater der Intrigantin, Ptolemäus Auletes, unternahm nach einem — allerdings verdächtigen — Zeugnis des Altertums den Versuch, einen jüdisch-hellenistischen Synkretismus zu schaffen. Der mäßigen Beweiskraft des Quellentextes sucht J. durch Hinweis auf andere Spuren ähnlicher Tendenzen aufzuhelfen; dabei gehen wiederum die Jahrhunderte etwas durcheinander. Auf diesem kaum tragfähigen Unterbau errichtet er eine Hypothesenkonstruktion, nach der Kleopatra ein zur Verbreitung in Palästina bestimmtes Sibylinum etwa mit folgenden Zügen ausgestattet haben dürfte: Der Messias kommt aus Ägypten (ein Zug des Evangeliums, der sich in diesem fremd ausnimmt, also wohl aus dem Sibylinum erhalten ist). Er empfängt die Huldigung medischer Magier (dieser Ehre ist ja Antonius nur wegen des Mißerfolgs bei seinem Partherzug verlustig gegangen). Der Komet, der bei der Vergottung Cäsars erschien, verkündet das Erscheinen des Messias (er ist das Urbild des Sterns der Weisen). Noch mehr, das ägyptische Sibylinum enthielt auch schon die Anweisung, daß der Messias Hirten zu verkündigen sei. Freilich hießen diese in der Originalquelle, dem Charakter des Dionysos, des „göttlichen Stieres“ entsprechend, Rinderhirten, nicht Schafhirten wie im Evangelium. Das Evangelium hat eine leise Umänderung vorgenommen, um eine Entsprechung zum „Lamm Gottes“ zu gewinnen.

Sonderbar, daß die „Redaktoren“ der Evangelien gerade die Hauptzüge einer antiken Weissagung oder, sagen wir besser, Schilderung der Geburt und Jugend eines Wunderkindes ausgelassen, daß sie an Stelle von Gold und Glanz die graue Farbe wirklicher Armut gewählt haben, um das Messiaskind darein zu kleiden; daß sie so auf dem Christkind Gegensätze vereint haben, so denkbar schroff, daß diese Widersprüche bekanntlich seit jeher das beliebteste Thema der Weihnachtspredigt bilden. Es sind wirklich stumpfe Waffen, mit denen hier gegen einen Bericht angegangen wird, dessen Verankerung in der frühesten Tradition wissenschaftlich unbestreitbar ist, den man schon mit besseren Argumenten in seinem Geschichtswert nicht zu erschüttern vermocht hat⁴⁹.

Die bisher besprochenen Arbeiten der letzten Jahre haben uns nicht genötigt, an unserem oben im Anschluß an Lagrange geformten Standpunkt eine wesentliche Änderung vorzunehmen. Dem nunmehr uns beschäftigenden Buche von J. Carcopino, *Virgile et le mystère de la IV^e églogue* (Paris 1930), werden wir nicht nur eine Bestätigung unserer Ansicht, sondern auch, namentlich was die Quellen Virgils angeht, wichtige Ergänzungen abgewinnen. — Nach so vielen mit entlegenem religionsgeschichtlichen Ballast beschwerten Darstellungen tut es wohl, bei C. einer Gedankenentwicklung folgen zu können, die sich von solchem Einschlag grundsätzlich freizuhalten sucht. Dieser Umstand und der weitere, daß C. die Linie der Deutung, die über Cartault—(Marx)—Lejay—Lagrange führt, nur sorgfältiger unterbaut, erlaubt es uns, die Würdigung kurz zu fassen.

C. sammelt noch einmal die Unterlagen für die Erkenntnis, daß die Passivität des Knaben in keinem Vers des Gedichtes durchbrochen wird, ihm also eine eigentliche Heilandsrolle nicht zukommt. Es ist vielmehr die das ganze Gedicht durchtränkende Lehre von der ewigen Wiederkehr aller Dinge, die ihm den messianischen Hauch verleiht. C. weiß mit Gründen, die auch auf den anfänglich skeptischen Leser allmählich ihren Eindruck nicht verfehlen, eine pythagoreische Strömung in der Umwelt Virgils als den Quellort dieser Lehre wahr-

⁴⁹ Wie gewöhnlich bei „religionsgeschichtlichen Erklärern des Christentums“, so geht auch bei J. mit der Minderung des Ethos der neutestamentlichen Berichte die Potenzierung des religiösen Gehaltes heidnischer Quellen Hand in Hand. So möchte J. die 5. Ekloge als ein Denkmal verstehen, das Virgil in pietätvoller Verehrung einer geheimnisvollen Persönlichkeit gesetzt habe, der er seine in der 4. Ekloge verwertete Kenntnis der Dionysosmysterien verdanke. Diese Deutung der Apotheose des Daphnis ist wohl ebenso unwahrscheinlich, als sie in dieser Form neu ist. F. Klingner lehnt (*Gnomon* 3 [1927] 583) den Versuch von G. Rohde (*De Virgili eclogarum forma et indole* [Berlin 1925] 47 ff.), Eklog. 5, 30 f. durch eine Verschmelzung der Gestalt des Daphnis mit Motiven der Orpheussage zu erklären, ab: „Daß Virgil Orpheus als Sänger kannte, beweist nicht, daß er ihn als Kultstifter und gleichsam als Hypostase des Dionysos kannte.“

scheinlich zu machen. Nachdem er die erforderliche zeitliche Nähe dieser Welle nachgewiesen hat, glaubt er dartun zu können, daß ihre Einwirkung auf die Komposition der Ekloge sich in manchen Hauptzügen derselben erkennen lasse.

Hierher gehört die tröstliche Fassung der Lehre von der Periodik des Weltgeschehens; Virgil nimmt abweichend von der Stoa an, daß das letzte Zeitalter bei Gegebenheit bestimmter astraler Bedingungen ohne schmerzlichen Bruch in die goldene Zeit des Saturn einmünde. Daß dieses letzte Zeitalter der Herrschaft des Apoll untersteht, hat Reinach durch das Nigidiusfragment verdeutlicht; C. möchte berichtend hinzufügen, daß Apoll Spezialgott der Pythagoreer gewesen sei, der Orphik aber, in der Reinach die Heimat des Gedankens vermutete, schon längst keine selbständige Bedeutung mehr zugekommen sei. Das Allmähliche des Übergangs zum Besseren kommt besonders V. 31 ff. zum Ausdruck. Die Krisen gehören notwendig zu der Art von Gesundung der verfahrenen irdischen Verhältnisse, die schon der antike Virgilkommentator Servius durch die Bezeichnung Apokatastasis als Folge des erneuten Umlaufs der Gestirne hinstellt. — Es befriedigt freilich wenig, wenn C. in der Wendung vom „Schwanken des Alls“ (V. 50) nun auch bloß mehr diese allgemeine Grundvorstellung vom ewigen Kreislauf der Gestirne ausgedrückt sieht. Der Hinweis auf eine astrologische „Wahrheit“, die nach pythagoreischer Überzeugung alle Tage gilt, besitzt doch nicht motivierende Kraft genug, um den Knaben zu dem entscheidenden Schritt des Eintritts in das Leben und damit zur Eröffnung des goldenen Zeitalters zu veranlassen.

Wir werden es verzeihlich finden, daß der Entdecker die Ergiebigkeit der Quelle, die er angebohrt hat, überschätzt; übrigens handelt es sich in manchen Punkten mehr um eine genauere Bezeichnung der Einflüsse, die schon andere wie Marx auf der gleichen Ebene philosophisch-mystischer Strömungen gesucht hatten. In der Kritik der Quellenanalysen, die im letzten Jahrfünft Oberwasser hatten, leistet C. nach objektiver Berichterstattung in wenigen Worten sehr Gutes (70 f.); es erweckt da freilich ein klein wenig den Eindruck des Mißtrauens auf die Hauptstellung, wenn all die bisher für Virgils Gedanken verantwortlich gemachten Rinnsale (jüdisch-sibyllinischer, ägyptischer, etruskischer Quellen) als Rückendeckung geduldet werden, indem geltend gemacht wird, daß sie alle ihren Prozentsatz zu dem neupythagoreischen Synkretismus des Nigidius und seiner Freunde gestellt hätten.

Das Licht, das C. vom neuen Quellort aus auf die umstrittene Formel *nova progenies* verbreitet, kommt uns als ein recht natürliches vor neben der künstlichen Beleuchtung, in die der vielgequälte V. 49 hineingerät, wenn in ihn nun der pythagoreische Pantheismus hineingeheimnißt wird. Es wird sich selbst schwer beweisen lassen, daß Leser des Gedichtes, die dessen pythagoreisierende Grundlagen ahnten, bei der hier erwähnten zehnmonatigen Schwangerschaft der Mutter des Knaben an Geheimlehren dieser Schule sich erinnern haben würden. Auch die aus Empedokles beigebrachten Belege für den „Tierfrieden“ sind nicht genügend, um diese gemeinhellenistische Vorstellung einer Schule mit Vorzug zu vindizieren. Daß hingegen für den Gedanken,

der nach der Feststellung von Lejay Anlage und Aufbau des Gedichtes eigentlich bestimmt, nämlich den von der *συμνάθεια* des Knaben mit dem goldenen Zeitalter, die Virgil nahe pythagoreische Gedankenwelt, der dieser Punkt nach C. wesentlich war, als Quelle eher in Frage kommt als die von Lejay selbst vorgeschlagenen entlegenen albanischen Sagen und sonstige Folklore, wird man zugeben müssen. Es wird indes eine Weile dauern, bis die Latinistik die hergebrachte These von namentlich des jungen Virgil epikureisch gerichteter Weltanschauung (vgl. J. Hubaux, *Le Musée Belge* 29 [1925] 131) aufgibt. W. Wili (Vergil [München 1930]) erkennt eine Wendung Virgils zur Stoa an, die aber in spätere Zeit falle.

Nicht ganz von Übertreibung frei scheint uns auch das zweite Kapitel des Buches. Die Ordnung der geschichtlichen Einzeluntersuchungen ist gewiß methodisch vortrefflich. Die Frage der Priorität der 16. Epode wird mit Recht ausgeschieden. Es stünde aber wohl schlecht um die Verknüpfung der Ekloge mit dem Frieden von Brindisi, wenn diese nur durch die nach C. astronomisch-chronologisch zu verstehende Angabe „iam redit et virgo“ kenntlich wäre.

Auch Dichter sind von dem Gesetz nicht ausgenommen, daß ihre Worte zunächst wenigstens nur das ausdrücken, was der Leserkreis, an den sie sich wenden, vernünftigerweise aus ihnen entnimmt. Es kann vielleicht sein, daß Virgil mit der genannten Bemerkung auf das nach Carcopinos Informationen am 5. Oktober 40 für Rom gegebene Sichtbarwerden des wirklichen Sternes der Jungfrau anspielen wollte. In lauter Allegorien eingebettet, wie der Halbvers dasteht, mußte er indes notwendig die literarisch gebildeten Leser zunächst an den u. a. vom alexandrinischen Dichter Arat behandelten Mythos der ob der Bosheit der Menschen die Welt verlassenden, sich aus Gram zu den Höhen des Sternenhimmels zurückziehenden Dike denken lassen, für deren Rückkehr auf die Erde nach des Dichters Schau nunmehr wieder das erforderliche „Aition“, nämlich ein gerechtes Verhalten der Menschen, bald gegeben sein wird (*redit* ist ebenso futurisches Präsens wie das unmittelbar folgende *redeunt* es unbestreitbar ist). Es wäre sehr sonderbar, wenn es einem der Aratkenner unter den Lesern der Ekloge (und das waren die meisten!) auch nur eingefallen wäre, im astronomischen Kalender nachzusehen, ob mit dem Sternbild der Jungfrau gerade eben eine besondere Veränderung vor sich gegangen sei. So scheint uns nach den Gesetzen einer gesunden Hermeneutik die strikt astronomische Bedeutung des Halbverses wenigstens unbeweisbar zu sein.

Die Gründe, die C. für die Deutung auf den Polliosohn Saloninus vorbringt, bedürfen übrigens der Verstärkung durch ein gezwungenes Interpretationskunststück kaum. Es wird nach C. gerade durch die pythagoreische Weltaltermystik gefordert, daß es sich um ein historisches Menschenkind handle; diese Mystik bindet den Ablauf des Weltgeschehens an den Schicksalsgang eines konkreten Individuums, eines geschichtlichen Menschen. Übrigens folgt diese Grundvoraussetzung unabhängig von jeder Quellenanalyse aus der im Gedicht zu uns sprechenden römischen Mentalität. Wenn wir diese Grundlage gewonnen haben, häufen sich aber Angaben der Ekloge (im Verein mit den von C. endlich einmal geklärten Beziehungen Pollios zur Zeit-

geschichte) zu einem dermaßen starken Indizienbeweis zugunsten des genannten jüngeren Polliosohnes Saloninus, daß ihm das Vorrecht darauf, der Held der Ekloge zu sein, kaum bestritten werden kann.

Die genaueren Berechnungen der Geburtsdaten der Julia und des Marcellus, die C. versucht, decken einen Abstand von einem bzw. zwei Jahren vom Frieden von Brindisi auf, der auch unter Verzicht auf C.s astronomisch-chronologische Deutung von V. 6 jenes Ereignis bleibt, das erst vernünftige Grundlagen für den Zukunftsoptimismus des Dichters schuf. Für die halbbrecherische Deutung auf den Antoniussohn Helios, den Zwillingsbruder der Selene (die übrigens C. wohl zu Unrecht als die eigentliche Auffassung Nordens hinstellt; vgl. L. Deubner, *Gnomon* 1 [1925] 167), steht es mit der chronologischen Möglichkeit hoffnungslos. Es ist noch kein besseres Bild der Situation gezeichnet worden, aus der heraus Virgil das Gedicht entwarf, als es C. S. 191 f. entwickelt. Von den Einwänden, die W. A. Ly inzwischen in der *Philol. Wochenschr.* 50 (1930) 967 erhoben hat, ist weder der aus dem Namen Saloninus noch der aus der von Boll erst wieder ans Licht gezogenen Theorie von der Konzeption als dem eigentlichen Beginn des Menschenlebens genomme durchschlagend. Weder muß Saloninus „der in Salona Geborene“ heißen, noch muß Virgil gerade die allerwissenschaftlichste unter den astrologisch-physiologischen Theorien seinem Gedichte zugrunde gelegt haben.

Sehr gut setzt C. auseinander, wie die spätere Verknüpfung der Ekloge mit dem Kaiserhause historisch verständlich ist, ja zwangsläufig kommen mußte. Virgil hat ihr ohne Zweifel Vorschub geleistet. Daß er sie von Anfang an als Möglichkeit offenhalten wollte, scheint uns mit Lagrange wahrscheinlich. Er hatte nun einmal mit der ersten Ekloge den Weg der Verknüpfung der Retterhoffnung mit der Person des Augustus beschritten. Wenn ihn auch damals noch Rücksichten der Klugheit davor warnen mußten, dieses Band vor aller Öffentlichkeit zu einem endgültigen und ausschließlichen zu machen, so konnte er doch die kommende Entwicklung voraussehen und ihr aus dem gleichen Gesetz der Klugheit heraus durch eine recht vorsichtige und schillernde Fassung seiner Prophetie Rechnung tragen. Das ist ihm so gut gelungen, daß er wohl immer Deuter finden wird, die wie soeben wiederum W. Wili (a. a. O. 42) ausschließlich in dem Kinde Oktavians und der Skribonia das von Virgil gefeierte Kind glauben wiedererkennen zu dürfen.

Anknüpfend an Laktanz und Augustin fand das Mittelalter vielfach Kind und Zukunft in solchen Zügen gezeichnet, daß ihm unwillkürlich Gedanken an Christus und sein Reich aufstiegen. Daß man heute die Auffassung des Mittelalters wieder verstehend würdigt, dazu hat unstrittig die neuere religionsgeschichtliche Richtung der Deutung des Gedichtes beigetragen; zugleich hat sie aber der messianischen Auslegung eine Gestalt gegeben, die sie in vornehmer Kälte entwertet und im Grunde den Geschichtstatsachen der neutestamentlichen Offenbarung Hohn spricht. Und doch bleibt es gerade die Eigenart der geschichtlichen Grundtatsache des Christentums, von der aus man sich auch ohne Aufbietung geschichtstheologischer Erwägungen über

die Assoziationen zum Weihnachtsgeheimnis hin Rechenschaft geben kann. In deren Bann geraten ja auch wir immer wieder bei der Lesung des Gedichtes, trotzdem wir die Bilder und Wendungen, die unsere Assoziationen wecken, unmittelbar wenigstens als Wiederhall hellenistischer Herrscherkultsprache erkannt zu haben glauben, mit der immerhin neupythagoreische Gedanken und Formeln einen Bund eingegangen sein mögen. Es hat der Vorsehung gefallen, beim Erscheinen des Erlösers, des wahren Gottmenschen, vor allem und zunächst dessen tiefmenschlichen Charakter (Lagrange) aufleuchten zu lassen. Diese historische Tat göttlicher Allmacht und Güte nun wird Wirklichkeit, kurz nachdem der abendländischen Welt der Dichter erstanden ist, der in hohem Maß die Gabe besitzt, Empfindungen, die gerade vom schlicht Menschlichen ausgehen, einen Ausdruck echter Klassik, wahrhaft überzeitlicher Wirkung zu verleihen⁵⁰. An der im Geist vorgestellten Wiege eines hochgeborenen Kindes mischt er die sanften Regungen, die sein weiches Gemüt bei dem lieblichen Anblick in besonderer Stärke empfindet, mit den Gefühlen einer anderen Skala. Im trügerischen Lichte des Scheinfriedens von Brindisi schaut er die nächsten Jahrzehnte und mit ihnen zugleich das Leben des Kindes mit den Gaben eines goldenen Zeitalters überschüttet, sieht er den Sohn des Konsuls schon mit der Würde des Vaters bekleidet und somit all der hochtönenden Titel und Ehren teilhaftig, mit denen der Orient die Herrscher der Welt vergöttert. Kein Wunder, daß ein Lied entsteht, das, obwohl es als *carmen adulatorium* eines römischen Großen gedacht ist, uns an die Gnade dessen erinnert, „cui verissime dici potest:

Te duce si qua manent sceleris vestigia nostri
Inrita perpetua solvent formidine terras⁵¹“.

Zur Überlieferung einiger exegetischer Schriften Alberts des Großen.

Von Franz Pelster S. J.

Bei dem stets wachsenden Interesse für die Person und das Werk Alberts des Großen ist es natürlich, daß man auch der Echtheit und Überlieferungsgeschichte seiner Schriften nachgeht. Nun ist dies

⁵⁰ A. Bellesort, *Virgile, son oeuvre et son temps* (Paris 1924) 70 und öfter. Vgl. auch R. S. Conway (Schol. 6 [1931] 553).

⁵¹ Augustin, Ep. 104 (ed. Goldbacher II 590, CSEL 34 II). — Das Gesamturteil über die Ekloge, zu dem sich K. Bornhausen, *Der Erlöser, seine Bedeutung in Geschichte und Glaube* (Leipzig 1927) 63 bekennt, ist der Form, nicht aber der Begründung nach, die die oben zurückgewiesenen Auffassungen von W. Weber voraussetzt, dem unsern ähnlich: „Das seltsamste religiöse Denkmal für diese Zusammenfassung von Menschlichem und Göttlichem bleibt Vergils 4. Ekloge und ihre religionspolitische Bedeutung.“