

Tityrus und sein Gott¹.

Von Franz Bömer, Bonn.

Unter den vielen unmittelbaren und mittelbaren Äußerungen Vergils über sein Verhältnis zu Augustus nimmt mit Recht die Tityrusekloge die bei weitem beachtenswerteste Stelle ein, die, wenn man von den Bemerkungen der antiken Literatur² absehen will, durch die Zahl und das Gewicht der ihr gewidmeten Abhandlungen und Besprechungen neuester Zeit³ eindrucksvoll betont wird. Das Gedicht ist das große, wenn auch nicht das erste bukolische Bekenntnis Vergils⁴ zu dem Sohn des toten Diktators, und man sollte bei aller künstlerischen Betrachtung des Werkes nicht aus den Augen verlieren, was das unter den politischen Verhältnissen des Jahres 41, unter den Auswirkungen von Philippus und 10 Jahre vor Aktium, zu bedeuten hatte⁵.

1. Der Gott.

Es ist nun nicht so, daß diese offene Hinwendung zu dem Divi filius für Vergil etwas völlig Neues darstellte: Die zeitweilige Gleichsetzung Daphnis-Caesar der 5. Ekloge und mit ihr die nachdrückliche Hervorkehrung der Divuserklärung des Diktators (buc. 5, 64; s. auch u. S. 61) und der Hymnus auf das sidus Iulium, das Symbol der Apotheose Caesars in der 9. Ekloge (buc. 9, 46 ff.), müssen als ebenso neuartige wie eindeutige Bekenntnisse des Dichters nicht nur zu dem neuen Staatsgott, sondern auch zu dem Manne gewertet werden, der in der Öffentlichkeit betont Wert darauf legte, als dessen Sohn und Erbe zu gelten und anerkannt zu werden. Das war aber bisher nur der Auftakt gewesen; in der 5. und 9. Ekloge hatte Vergil von dem toten Diktator gesprochen.

In der 1. Ekloge aber nennt Tityrus seinen lebenden Wohltäter ganz offen einen Gott:

buc. 1, 6: O Meliboee, deus nobis haec otia fecit.
namque erit ille mihi semper deus, illius aram
saepe tener nostris ab ovilibus imbuet agnus.

Daß mit diesen Worten nichts anderes als der persönliche Dank des Dichters an den Divi filius gemeint ist und gemeint sein kann, ist offensichtlich

¹ Dieser Aufsatz enthält eine Spezialuntersuchung zu einer Arbeit über Vergil und Augustus, die ich im „Gymnasium“ veröffentlichen werde.

² Vgl. z. B. Serv. buc. 1, 1.7.19.22.42.61.63.70. Philargyr. buc. praef. p. 14 Th.-H., ferner buc. 1, 1.4.6.7.11 u. ö. Don. vit. Verg. 20. 60 ff.

³ Die für die Fragestellung wichtigste neuere Literatur: Jachmann, N. Jbb. 49, 1922, 101 ff. Klingner, Hermes 62, 1927, 129 ff. RM 45, 1930, 43 ff. Wili, Vergil o. J., 33 ff. Oppermann, Hermes 67, 1932, 212 ff. Altheim RRG III 28 ff. Liegle, Hermes 78, 1943, 209 ff.; dieser letzten Behandlung der Ekloge kann ich mit einer einzigen Ausnahme (u. S. 63 m. Anm. 2) nicht folgen.

⁴ Stroux, Vergil, 1931, 8. Ganz abgeblaßt und sicher zu farblos Homo, Auguste, 1935, 185: „... chante sa reconnaissance à Octavien pour sa tranquillité retrouvée.“

⁵ Altheim RRG III 41.

und sollte eigentlich nicht mehr bestritten werden¹. Wie aber diese Anrede zu deuten und was speziell unter der Vorstellung des *deus* zu verstehen sei, ist auch unter dieser Voraussetzung reichlich unklar und man kann sich des Gefühls nicht erwehren, als ob nicht selten gerade diese Frage mit einem gewissen Unbehagen nur obenhin gestreift, wenn nicht ganz übergangen wird. Zwar bieten sich leicht Parallelen, die vieles zu erklären scheinen: Lucrez apostrophiert mit fast gleichklingenden Worten seinen Herrn und Meister, und Vergil hat bereits in der 5. Ekloge diese Stelle des Lucrez für seinen Hymnus auf Daphnis-Caesar zum Vorbild genommen; hier ist außerdem in ähnlicher Weise von einem Opfer an den Gott die Rede:

Lucr. V 8: *deus ille fuit, deus, inclyte Memmi!*

Verg. buc. 5, 64ff.: *... deus, deus ille, Menalca!*

sis bonus o felixque tuis! en quattuor aras:

ecce duas tibi, Daphni, duas altaria Phoebo!

Mit der einfachen Parallelstellung, mit der man sich durchweg begnügt, ist es aber nicht getan: denn schon diese literarischen Vorbilder geben für die ungewöhnliche und nach dem Tode des Diktators Caesar für einen Römer, wenn man sie wörtlich nimmt, einfach ungeheuerliche Anrede eine mehrfache Erklärungsmöglichkeit; dabei muß man sich nicht nur hier, sondern überhaupt davor hüten, dem Dichter ein von Ekloge zu Ekloge sich ergänzendes oder gar systematisches Glaubensbekenntnis abzuverlangen.

Die eine Wurzel jener seit Lucrez greifbaren Vorstellungen reicht zurück auf den hellenistischen Glauben an den Heros Ktistes und den Heros Archegetes. Aus dieser Welt ist das Verhältnis zu jenen Heroen seit dem älteren Pythagoreismus geläufig, wo der Meister von seinen Schülern göttlich verehrt wurde. Ähnliches ist von Platon, von Epikur ist sogar die persönliche Stiftung dieses Kultes bekannt². In diese Welt führen also die unmittelbaren sprachlichen Vorbilder jener Eklogenstelle, sowohl Lucrez als auch die 5. Ekloge. Denn auch Daphnis ist Archeget, Archeget des Hirtenliedes. Und das Vorbild der Daphnisekloge ist nicht nur durch diese Stelle, sondern auch durch vielfältige andere Anklänge zwischen dem 5. und 1. Gedicht offensichtlich³. Solche religiöse Verehrung der Archegeten könnte in ihrem sprachlichen Ausdruck Vorbild für Vergils Hymnus gewesen sein, zumal auch in Philodem die älteren Zeitgenossen Vergils so weit gehen, daß sie ihren Herrn und Meister auch noch als Soter feiern⁴. Das Vorbild der Daphnisekloge zieht allerdings nicht die 1. Ekloge zur Bukolik hellenistischer Prägung, sondern umgekehrt die 5. Ekloge zum Römischen herüber. Mit Philodem aber wurde in dem Soterbegriff ein weiterer Kreis religiösen Glaubens berührt,

¹ Zum Beispiel Herrmann, *Les masques et les visages dans les Bucoliques de Virgile*, 1930, passim. Liegle 209ff. Zur Frage zuletzt Martin, *Würzb. Jb.* 1, 1946, 98ff.

² Über diese Lucrezstelle recht anzüglich Cic. *Tusc.* I 48: *soleo saepe mirari nonnullorum insolentiam philosophorum, qui naturae cognitionem admirantur eiusque inventori et principi gratias exultantes agunt eumque venerantur ut deum; zu den Ursprüngen Epic. ep. Men. 135 (Hinweis von W. Schmid; vgl. dens. *RhM* 92, 1944, 42; Epikur als Soter bei Philod. *Pap. Herc.* 346, 4, 19; ferner Kroenert *RhM* 56, 1901, 625. Diels, *Abh. Ak. Wiss.* Berlin 1915, Nr. 7, S. 66. Dornseiff, *RE* 2. R. III 1214); ferner u. a. Epic. *frag.* 141 Us. 217 Us. p. 166. *Plin. nat.* XXXV 5. Über Platon, Pythagoras u. a.: Weinreich *NJb* 2, 1926, 637ff. Wilamowitz *GdH* II 287f. [S. auch Martin o. S. 51.]*

³ Das Material bei Klingner 147. Liegle 216 m. Anm. 6.

⁴ Siehe o. Anm. 2.

dessen Vorstellungswelt noch näherliegen sollte als die hellenische Heroenverehrung; das ist, mit ihr verwandt und aus ihr zum Teil hervorgegangen, der hellenistische Herrscherkult. Auch von hier aus lassen sich für eine Betrachtung, der es auf sprachliche Parallelen und wörtliche Anklänge ankommt, Vorbilder aus Theokrit und Kallimachos anführen. Für diese Dichter ist Ptolemaios Soter ja sogar dem Namen nach die Verkörperung des rettenden Gottes schlechthin¹.

Wir können uns aber für die Erklärung der 1. Ekloge mit naheliegenden „Parallelen“ wie Lucrez und der 5. Ekloge nicht helfen und müssen uns bemühen, weiter zu schauen. Bei dieser Suche nach den letzten Grundlagen ist indes folgendes besonders im Auge zu behalten: Vergil konnte erstens wohl von Caesar auf den Caesar filius, nicht aber — aus naheliegenden politischen und sachlichen Gründen — von dem Gottmenschen auf den lebenden Sohn als auf einen Gott übergehen. Zweitens kann bei den bekannten Vorstellungen des alten Rom von Göttern und Göttlichkeit nicht ohne weiteres rein vom Römischen her eine Antwort erwartet werden. Wenn dort ein Gott in Menschengestalt auch nicht ganz undenkbar ist (vgl. Iovis *pater*: s. auch u.), so wandelten diese Götter aber nicht in Menschengestalt über diese Erde, auf der sie als Menschen gelebt hatten.

Dagegen ist es ohne Zweifel alter griechischer Glaube, der einen Menschen, dem man einen hohen Grad an Vollkommenheit oder Gnade zuschrieb oder wünschte, einen „Gott“ nannte. Man kann dabei auf Sappho Frg. 2, 1 Diehl² und besonders auf Plat. Phaidr. 251 Af. verweisen: Dem Griechen verschwinden seit Homer die Grenzen zwischen Göttern und Menschen leichter als dem Römer²; dieser Welt verdanken auch der Heros Ktistes u. a. (s. o.) ihren Ursprung.

So tauchen solche Gedanken in Rom auch zuerst in griechischer Umgebung auf: Plaut. *Curc.* 167. *Merc.* 603. *Catull.* 51, 1. *Prop.* II 15, 40. An eine echte Gottheit etwa im Sinne der römischen Staatsreligion oder auch des römischen Bauernglaubens oder gar hellenistisch-orientalischer Religiosität hat dabei sicherlich kein Römer auch nur im entferntesten ge-

¹ Über die Grenzen zwischen Heroen- und Soterglauben Dornseiff 1213. — Theokr. 15, 47 (die Beziehung auf Verg. *buc.* 1, 6 bei Cesareo, *Boll. filol. class.* 35, 1929, 290 ff. ist nicht berechtigt). 17, 16. Kallim. *Del.* 165.

² Vgl. auch *Plut. coll. Thes. et Rom.* 6,5 p. 39C (Alföldi, *RM* 49, 1934, 50, 2). *vit. Pomp.* 27, 4 p. 633B (Wilamowitz, *Reden und Vorträge* II⁴ 1926, 181f.). Dazu das Fortleben in allen Jahrhunderten, z. B. das zeitgenössische Epigramm auf Papst Alexander VI. *Borgia*: *Caesare magna fuit, nunc Roma est maxima: Sextus / regnat Alexander, ille vir, iste deus.* Cervantes, *Don Quixote* I 21.23. Schiller, *Kabale und Liebe* IV 3: Wenn Du genossenst, wo ich anbetete, schwelgest, wo ich einen Gott mich fühlte. Hölderlin, *Hyperion* I 2 (S. 492 Insel): ... warum du ihn verstiebest, weil er (Alabanda) nur nicht gar ein Gott war? Hölderlin, *Sokrates und Alcibiades* (Warum huldigst du ...). Tolstoi, *Anna Karenina* I 19: Du warst ihm immer eine Gottheit und bist es geblieben. Hauptmann, *Die Jungfern vom Bischofsberg*, 5. Akt: Oh, ich habe dein Bildchen angebetet. Ich habe es zu meinem Gotte gemacht. Ich lebte ja nur von meinem Gott. Berens-Totenohl, *Der Femhof*, 1934, 74: Mein Vater aber ist mein Gott gewesen; ... aber ich liebte meinen Vater, wie gesagt, er war mein Gott. Wiechert, *Der silberne Wagen*, 1936/50, 128: ... daß der erste Mensch, der in zarter Liebe sich ihrer erbarmte, vor ihrer Seele zu einem Gott sich formte, um den sie ihre Arme klammern konnte. Vgl. Thieß, *Der Weg zu Isabelle*, 1934, 129.139. Spranger, *Psychologie des Jugendalters* ¹⁹, 1949, 79f. 84.91. Shakespeare, *Richard II.*, V 3. Goethe, *Tasso* II 4. V 4.

dacht¹. Das gleiche gilt für Vergil. Und trotzdem reichen Wort und Glaube Vergils tief in die Mitte des römischen Lebens. Vergils sorgsam (wie immer; das darf man nie vergessen) geprägte Worte sind auch hier mehr als nur die Übernahme fremder Formeln. Und: „Die Wörter ‚Göttlichkeit‘ und ‚Gott‘ sind schon etliche Zeit bei uns in Gebrauch. Sie haben tausend Bedeutungen, und für jedweden Menschen ihrer ein Dutzend“ sagt Caesar in Thornton Wilders „Iden des März“ (XLVI — 1012), und hier kann dem Dichter auch der Philologe zustimmen.

Der divi filius hatte dem um Hab und Gut und Heimat gebrachten und damit auch seelisch völlig entwurzelten sehr empfindlichen und feinfühlenden Dichter mehr wiedergegeben als eine kleinbürgerliche Wohnung mit einigen Morgen Land. Wer seine Hirtengedichte, vor allem aber auch seine *Georgica* mit ihrer tiefen Liebe zum italischen Boden und seiner Heimat an den grünen Ufern des Mincio kennt, der weiß, daß der Princeps ihm mit seiner Heimat auch seinen Dichterberuf und mit diesem ihm Existenz und Leben zum zweiten Male schenkte. Wenn der Römer einen solchen überragenden Menschen, seinen Patronus, mit diesem ehrenden Beinamen „Gott“ belegte, dann mag das noch griechisch klingen, aber schon eine so charakteristische römische Erweiterung dieser Vorstellung auf den „Gott und Vater“ zeigt, daß in dieser Sphäre eine im Grunde römische Materie nur eine griechische Prägung erhielt, ein Vorgang übrigens, der für Vergils Schaffen überhaupt bezeichnend ist.

Dieser „Gott und Vater“ begegnet derart vielseitig im privaten und öffentlichen Leben Roms, daß an ihrem einheimischen Ursprung ein Zweifel nicht möglich ist. Gerade der „Vater“ ist für das spezifisch Römische in dieser Vorstellung außerordentlich bezeichnend. Es ist schon die gleiche Welt, wenn der Sklave Libanus Plaut. As. 712f. die Worte spricht *si quidem mihi statuam et aram statuis / atque ut deo mi hic immolas bovem*: nam ego tibi Salus sum, oder wenn Cicero i. J. 46 an Caesar die Worte richtet Lig. 38: *homines ad deos nulla re propius accedunt quam salutem hominibus dando*². Wir kennen die Anrede *θεός και πατήρ και σωτήρ* rückprojiziert auf Camillus, die Anrede „Gott und Vater“ aus einer Begrüßung Sullas durch die Optimaten bei seinem Triumph i. J. 81 und aus Cicero, der nach seiner Rückkehr i. J. 57 den P. Cornelius Lentulus Spinther, den Konsul dieses Jahres, der sich in besonderem Maße für seine Rückberufung eingesetzt

¹ Wieder anders Cic. Marcell. 8 *animum vincere, iracundiam cohibere, victo temperare . . . haec qui facit, non ego eum cum summis viris comparo, sed simillimum deo iudico, oder Hor. serm. II 6, 52 nam te scire, deos quoniam propius contingis, oportet*; dazu Heinzes Komm. — Weiteres Thes. IV 890, 42ff. Otto, Sprichwörter 108ff. — Speziell zu Vergil noch eine Besonderheit: *deus* bedeutet hier also, wie gesagt, nicht streng uranische Gottheit. Damit trifft sich folgendes: Dem Griechischen entsprechend erscheint *divinus* im Lateinischen von Anfang an in der weiteren Bedeutung *genial* u. dgl. Hauptvertreter ist Cicero (vgl. W. W. Fowler, Roman ideas of deity 89. C. Koch, Das neue Bild der Antike II 139), diese Verwendung reicht bis einschließlich Vergils *Georgica* (buc. 3, 37. georg. I 168), auf der Grenze stehen buc. 5, 45 und 10, 17, strictiore sensu steht *divinus* buc. 6, 67 und georg. IV 220 (dazu Norden zu Verg. Aen. VI³ S. 17f.). Die *Aeneis* dagegen kennt nur die Bedeutung göttlich im strengen Sinne: Bömer, Ahnenkult 13f. Wenn als ein Charakteristikum der Klassik augusteischer Dichtersprache ihre Abwendung von der Prosa überhaupt und auch von der Sprache der Neoterik angesehen werden darf (Marx, RhM 74, 1925, 191), dann geht hier also die Grenze an einer wichtigen Stelle mitten durch das Werk Vergils.

² Liegte 216.

hatte¹, nicht nur einmal, sondern wiederholt als *deus ac parens* apostrophierte: „Gott und Vater“ ist ein Mensch, der seinem Schützling das Leben gerettet und wiedergeschenkt hat. Und gerade zwischen Cicero und Vergil ist die Parallele weitgehend gegeben. Denn was für den empfindlichen Cicero die Rückkehr aus der Verbannung bedeutete, darf mit der Rückgabe des Elternhauses an den feinnervigen Dichter ohne weiteres auf eine Stufe gestellt werden. Andererseits konnte aber Vergil, da Cicero gerade in den Wirren der erneut entfachten Bürgerkriege und nicht ohne das Zutun des jungen Caesar etwa vor Jahresfrist ums Leben gekommen war, nicht eine Wendung benutzen, die ausschließlich und anerkannt ciceronisch gewesen wäre, eine Annahme, zu der das vorwiegend späte Vorkommen bei Plutarch verleiten könnte: Diese Vorstellung war mehr, eben römisch.

Man muß also den hellenischen vollkommenen Menschen (Platon) und den zu einem Teil darauf begründeten hellenistischen Soterglauben mit seinen Vorstellungen von dem Heilbringer- und Errettertum hervorragender Menschen, besonders aber derer an der Spitze des Staates (wie er im alexandrinischen Herrscherkult, in Ptolemaios I. Soter und der Dichtung jener Epoche verkörpert war) in seine Schranken weisen und sich davor hüten, ein Gedicht wie die 1. Ekloge einseitig nach systematisch-hellenistischen Gesichtspunkten zu betrachten. Natürlich ist Theokrit als Dichter, aber nicht als religiöser Kündler im Unterbewußtsein Vergils immer vorhanden, und natürlich übte ganz allgemein in dem Rom der ausgehenden Republik der Osten einen zunehmenden Einfluß aus: Sucht man aber in Rom und bei Vergil i. J. 41 nach einer Verkörperung der schützenden und rettenden Gewalt, dann ist es auch in den *Bucolica* verfehlt, zuerst nach Hellas und auf den hellenistischen Gottkönig zu schauen.

Vergleichen wir noch einmal die Komplementärbegriffe: Was für den hellenistischen Menschen der „Gott und Erretter“ (*θεός και σωτήρ*) ist, ist für den Römer der „Gott und Vater“; an der Stelle des griechischen Soter steht in Rom der *pater*. Der römische *pater et deus* ist ein Abbild des höchsten Staatsgottes, des Iovis pater, auch des Mars pater und des Ianus pater, jener Gottheiten, die in Rom nicht die körperliche Vaterschaft, sondern ihre väterlich schützende Gewalt auszeichnete; er gemahnt an den *pater patriae* des römischen Staates, an den römischen Feldherrn, der der Vater seiner Soldaten ist, an den patronus der römischen Klientel, und vor allem und seinem Wesen nach besonders an den *pater familias* der römischen Geschlechter. Ihnen allen wohnt eine beschützende, hütende und erhaltende Kraft inne, wie sie in ihrer Intensität für den Römer auch der ausgehenden Republik durch den hellenistischen Soter in keiner Weise ersetzt werden konnte².

¹ Münzer, RE IV 1392 ff. 1395 ff. Gelzer, RE 2. R. VII 924, 47 ff. 926, 31 ff. Alföldi, RM 49, 1934, 50 zieht die Parallele zu Vergil. Mack, *Senatsreden und Volksreden bei Cicero*, Kieler Arb. z. klass. Philol. 2, 1937, 34 ff. 99 ff. Bömer, *Ahnenkult* 89.

² Zumal zur Zeit Vergils die Bezeichnung *Soter* für einen hellenistischen Herrscher durchaus nicht die religiöse Bedeutung hatte wie das zweifelsohne für das Verhältnis Vergils zu Augustus zutraf. Wie aktuell die Fragen waren, hatte der Sturz Caesars gezeigt. Und Augustus lehnte Hellenismus in dieser Prägung sicherlich ab. Allerdings darf man wohl nicht mit Dornseiff 1214 behaupten, daß das häufige Vorkommen dieser Bezeichnung als Beiname hellenistischer Fürsten „keinen speziellen religiösen Akzent“ hatte. Vgl. auch Dornseiff 1215 ff. über das Vordringen orientalischer Vorstellungen. —

Daß aber ein Römer, obwohl er einen solchen Menschen „Gott und Vater“ nannte, daß die Optimaten der Zeit Sullas oder auch Cicero selbst daran gedacht haben könnten, dieser Mensch, dem sie Gut und Leben verdankten, sei ein wahrhaftiger Gott auf Erden, ist nach römischem Glauben (und mag er das Wort auch aus dem Griechischen beziehen) ausgeschlossen; und der *deus et pater* ist sogar ganz echt römisch. Hier liegt das grundsätzlich Eigene des Römischen und auch des Vergilischen, daß es nicht einfach kopierte: Der geehrte Mann verkörperte durch diese ungewöhnliche Anrufung die Heiligkeit der Ordnung des Staates und der Familie, aus deren Vorstellungskreis

Für *pater* und Verwandtes verweise ich auch bei dieser Gelegenheit nachdrücklich auf v. Premerstein, Vom Werden und Wesen des Prinzipats, Abh. d. Bayer. Akad. d. Wiss., Philos.-histor. Abt., N.F. 15, 1937, bes. 15, 2. 118ff. 166ff. über *patria potestas*, Patronat, Augustus als *custos* des Reiches usw. Allerdings scheint mir (mit Nilsson ARW 35, 1938, 156ff.; vgl. Bömer, Ahnenkult 59, 2 u. ö.) in dieser Sphäre unter Berücksichtigung der Verbindung zum Religiösen der nichtgenealogische Begriff des *pater* (v. Premerstein 166ff.) in Rom älter (wichtige Ausführungen zu dieser Frage bei Hommel, ARW 37, 1941/42, 151.169. FuF 1943, 95ff.); ebenso kann ich v. Premersteins Trennung zwischen *parens* und *pater* auch jetzt noch nicht folgen (Ahnenkult 64, 1). Außerdem ist *pater* in der Nomenklatur des Kaisers (vgl. auch Suet. Aug. 58, 2) gerade offiziell genug; Weber, *Principes* I 1936, Anm. 692 ist keine Stütze für v. Premersteins Auffassung. Im ganzen gewinnen meine Ausführungen Ahnenkult 88ff. hier eine Bestätigung dadurch, daß sich weitere Einzelheiten der Kaiserapothese in das dort gezeichnete römische Bild einordnen lassen. Beachtenswerte Fort- und Rückführung dieser Gedanken in die römische Republik bringt auch Pöschl, Grundwerte römischer Staatsgesinnung, 1940, 92ff. m. weit. Lit. Über den Feldherrn als *parens militum*: Liv. II 60, 3; dazu Pöschl 42, 2.95, 1. — Die Fragen sind, wie Oxé WSt 48, 1930, 39 bemerkt, noch weitgehend ungelöst; zu seinen Ausführungen ist aber festzustellen, daß das Originalrömische hier, obwohl anerkannt, doch ebenso unterschätzt wird wie die römische Kraft nicht nur der staatlich-politischen, sondern auch der geistigen Umformung und Neugestaltung auf allen Gebieten. Sotervorstellungen sind sicher weit verbreitet gewesen; wenn aber der Römer von *pater et deus* (Oxé 43) und ähnlichem sprach — für Marspiter und Ianus *pater* muß man die Möglichkeit einer frühen Analogiebildung in Rechnung stellen; in dieser uralten Götterepiklese sind *pater* und *mater* bekanntlich nicht generalogisch (vgl. Bömer, Ahnenkult, 56ff.). Oder wessen Mutter sollte in Rom etwa Vesta gewesen sein? Man vergleiche auch Caesars umstrittenen letzten Worte an Brutus: „Auch du, mein Sohn?“ (Suet. Iul. 82, 2. Plut. vit. Caes. 66, 12. Dio XLIV 19, 5. Groebe RE X 257) — Wenn man also in Rom von *pater et deus* sprach, dann dachte man an die Gottheiten Roms und an den *pater familias* (die Grundvorstellungen sind ja die gleichen), nicht aber an die Hellenen, bei denen auch die spezielle Verbindung sehr viel seltener ist; vgl. Ion von Chios Frg. 2, 1 Anth. lyr. I³ 1, 83 Diehl. Dornseiff 1213. Außerdem muß auch hier berücksichtigt werden, daß in dieser Zeit sprachlicher Gleichklang ebensosehr Abhängigkeit des Griechischen bedeuten kann (dazu auch Stübler, Die Religiosität des Livius, 1941, 198. Bömer, *Gnomon* 20, 1944, 40). Unter solchen Umständen ist z. B. auch die Münze *SPQR PARENTi CONServatori SVO* (19—16, nicht 2 v. Chr.; dazu u. a. Oxé 43 ff. Alföldi 94. Abb. Taf. 2, 3. Weber, *Principes* Anm. 692. v. Premerstein 118) eher römischem Glauben verhaftet als mit griechischen Vorstellungen verwandt. Der *conservator rei publicae* gehört zumindest seit Cic. *Sest.* 138. *rep.* VI 13 ebenso wie der *actor*, der *princeps* und der *rector rei publicae* zur römischen Staatstheorie der ausgehenden Republik (vgl. auch Schur, Sallust als Historiker, 1934, 17.33f. 45.50); diese römische Vorstellung vom *conservator rei publicae* müßte mit Blick auf den griechischen *Soter* zum Gegenstand einer besonderen Untersuchung gemacht werden; wichtig ist das lateinische Material bei Dornseiff 1219. — Eine gleiche zur Kaiserapothese führende Linie echter römischer Religiosität stellt die Entwicklung des Begriffes *maiestas* dar, der schon bei Hor. *ep.* II 1, 258 (vgl. Heinze z. St.) auf Augustus übergeht. Zu *maiestas* jetzt Wagenvoort, *Roman Dynamism*, 1947, 123 ff. Bömer, *Gnomon* 21, 1949, 357 f. — Aus diesen Zusammenhängen ist auch *ep.* I 3, 37 *rex paterque* (an Maecenas) eher das Zeichen eines pietätvollen römischen Verhältnisses (Heinze z. St.) als hellenistische Herrscherepiklese (Meister, *Gymnasium* 57, 1950, 7).

heraus die Idee der schützenden Gewalt auch in der eigentlich religiösen Sphäre ihren Ursprung hatte; ihre Eigenart war durch älteste Gesetze in Rom geschützt und noch im 1. Jahrhundert so sehr lebensfähig, daß sie in voller Kraft sich in immer noch neuen Formen äußerte¹. So liegt hier dann auch im juristischen Empfinden des römischen Volkes eine der starken Wurzeln jener Neugestaltung der römischen Vergangenheit, die mit dem Prinzipat des Augustus Wirklichkeit geworden ist.

Römisch sind diese hymnischen Worte aber auch deswegen, weil sie mit ihren Wurzeln sich auf Züge noch älteren römischen Glaubens zurückführen lassen, die gerade wieder in der augusteischen Reformation zu neuer Kraft und Blüte emporwuchsen². Und trotzdem berührt Vergil hier die Grenzen und man möchte sagen „dieser dichterische Mittelsphäre ohne staatliche Legitimation“³, wo der Glaube an den Princeps in Rom nach dessen eigenem Willen seine eigentliche Grundlage hat: Er führt einen im letzten römischen Glauben an den lebenden Staatsmann, den er aber — und auch das ist charakteristisch — nicht mit Namen nennt, als den Vater und Patronus in Worten und einer Umgebung ein, die im Bukolischen der Dichtung im allgemeinen und in der 5. und 9. Ekloge verhaftet ist und in der mit Ptolemaios Soter und dem Diktator Caesar das Lied an wirkliche Gottheiten gerichtet war. Dieser Glaube scheut hier eben doch davor zurück, den Princeps hellenistisch einen Gott auf Erden zu nennen⁴. Selbst Wilamowitz, der der 1. Ekloge durch die Hervorhebung der hellenistischen Seiten ihres Glaubens gerecht zu werden suchte, vermerkt diese eigentümliche Zurückhaltung des Dichters: „Vergils frühe Huldigung *deus nobis haec otia fecit* wird durch *namque erit ille mihi semper deus* sofort eingeschränkt“⁵.

Nun war ja aber auch die Bukolik Vergils in der schillernden und verschwimmenden Eigenart ihrer Technik in ganz besonderem Maße geeignet, das Zwielficht jener Mittelsphäre einzufangen und ihrer Zeit wieder auszustrahlen. So ist auch die Anrede *deus* in dieser Welt nicht etwa eine Besonderheit. Die vorgetragene Erklärung wird durch die Komposition bestätigt. Meliboeus richtet an Tityrus-Vergil nach längeren Umschweifen, also mit deutlich retardierender Tendenz, die Frage, wer denn dieser *deus* sei. Er erhält darauf keine Antwort, weder sofort noch im Gedicht überhaupt. Die eigenartige Stellung gerade dieser Frage und ihre Nichtbeantwortung in der bukolischen Technik Vergils wird ebenfalls lebhaft besprochen⁶. Ich sehe die Lösung darin, daß der Dichter versucht hat, den Anschein zu erwecken, als ob Tityrus-Vergil sich mit dieser Antwort schon zu weit vorgewagt habe,

¹ Vgl. z. B. Fest. 230 M. 260 L. Dion. Hal. II 10, 3. Serv. Aen. VI 609. Bruns, Fontes⁷ 4.7.14.33. v. Premerstein, RE IV 39, 15 mit älterer und Prinzipat 15ff. 21.102. Bömer, Ahnenkult 1ff. 6 mit neuerer Literatur.

² Bömer, Ahnenkult 91 ff.

³ Vgl. Alföldi, RM 50, 1935, 1 ff. passim, bes. 97. 102. Bömer, Gnomon 20, 1944, 35.

⁴ Altheim, RRG III 65 hat mit Recht darauf hingewiesen, daß nicht einmal die berühmte *cena dodekateos* v. J. 40 (Weinreich RML VI 804f.) als Identifikation des *Divi filius* mit einem Gott (Apollo) aufzufassen sei, wie ich das mit einer Abschwächung nach einer anderen Seite hin (Trennung des Privaten von der Öffentlichkeit) mit der *communis opinio* beiweige annahm (Ahnenkult 95). Und selbst dann ist dieser Einzelfall immer noch kein Kriterium für das, was Vergil gesagt und gewollt hat.

⁵ GdH II 429. Vgl. Schanz-Hosius II⁴ 44: „... als *deus* bezeichnet, aber doch nur mit der Einschränkung und Quasientschuldigung der ... folgenden Verse. Wagenvoort, Mnemosyne 58, 1930, 146: „*tecte satis et occulte*.“ Martin 105.

⁶ Klingner 137ff. Oppermann 214. Martin 102ff.

als ob er das, was er gerade noch gesagt hatte, gern rückgängig machen, das Wort „Gott“ nicht ausgesprochen, nicht mehr ganz wahrhaben wollte. Denn nach dem Übergang auf eine Erzählung rein bukolischen Charakters und einem weiteren Maskenwechsel, die die Spannung dieses ungeheuren Wortes immer mehr ablenken und lockern, hat uns der Dichter im Wendepunkt (V. 40 ff.) dahin geführt, daß Tityrus den Gott überhaupt nicht mehr erwähnt, sondern von der Reise nach Rom, dem neuen Opfer, das er gelobt, und der beglückenden Antwort spricht, die ihm die Heimat wiederschenkte. Und später heißt es dann noch einmal, daß „jenes Mannes“ Bild nie in seinem Herzen verblassen werde (V. 63): *deus — ille iuuenis — ille*: Die Abschwächung des Motivs, die diagonal zu der übrigen Linienführung des Kunstwerks verläuft, ist beinahe mit Händen greifbar. Von dem Gotte aber ist nicht mehr die Rede.

2. Numen praesens (zu buc. 1,41).

Auch hier weisen Wort und Vorstellungskreis der Epiphanie auf den ersten Blick nicht nach Rom, sondern nach Hellas, altrömische Götterferne steht hellenischer Götternähe gegenüber, selbst Aius Locutius hielt auf Distanz. Und doch füllt Vergil auch hier hellenische Form mit römischem Geist.

Vom Standpunkt der augusteischen Religiosität aus läßt sich die umfangreiche Problematik, die sich über hellenistische Götterepiphanie, über Gottkönigtum und Soterglauben, den gesamten Herrscherkult und schließlich und nicht zuletzt auch auf Fragen römischer Religiosität erstreckt, hier nur andeuten¹. Dabei ist es weiterhin von Interesse, daß Vergil Vorstellungen vorwegnimmt, die 10 und 20 Jahre später Horaz ohne jede Änderung des Sinnes wieder aufgreift und in seine Lieder einfügt. Aber beide, Vergil und Horaz, denken und glauben hier letzten Endes in römischen Kategorien.

Vergil bezeichnet in römischer Scheu den Divi filius selbst nicht als *numen praesens*², setzt ihn aber einem solchen in zurückhaltender, aber doch durchsichtiger Weise in Parallele: Weil keine Gottheit helfend (als *numen praesens*) ihm zur Seite stand, wandte Tityrus-Vergil sich nach Rom, um Schutz und Hilfe von dort zu erflehen. Zugegeben die Möglichkeit, daß Vergil noch tastend nach einem Ausdruck seiner Verehrung suchte, wobei nach dem warnenden Beispiel des Diktators Vorsicht geboten war, und auch zugegeben, daß der Künstler nicht in senatorischer oder pontificaler Fachsprache redete, so ist es andererseits bei einem so sorgfältig komponierenden Dichter wie Vergil und einem so programmatischen Gedicht wie der 1. Ekloge kein bloßer Zufall, sondern es verdient als bewußte Darstellung seines persönlichen Glaubens und künstlerischen Wollens bezeichnet zu werden, daß er die Anrede an den Herrscher mit diesen Worten zwar vermeidet, aber doch durch die unmittelbare Nähe und durch die besonderen Verhältnisse des Ausdrucks andeuten will, was er höchstensfalls gern sagen möchte, was er

¹ Allg. Lit.: Heinze z. Hor. u. S. 68, Anm. 2 u. zu *carm.* I 35, 2. Vom Geist des Römertums², 1939, 231 ff. Pfister RE XVII 1288 ff. RE Suppl. 4, 306 ff. Bailey, Religion in Vergil, 1935, 191 ff. 196. Altheim III 40. Koch, Das neue Bild der Antike 2, 1941, 141. B., Ahnenkult 70 ff. Gnomon a. O. 34 ff. Rose, Anc. Rom. Rel., 1948, 99 ff.

² buc. 1, 40 f.: *quid facerem? neque servitio me exire licebat / nec tam praesentis alibi cognoscere divos.* Martin 103.

aber — und darauf kommt es an — nicht sagt¹. Die Richtigkeit dieser Deutung wird verbürgt durch die Nachwirkung auf Horaz.

Auch Horazens oft zitierte Worte über den *divus praesens*, die aus den Jahren 27/26 und 14 stammen, stehen in gleicher Weise wie Vergils 1. Ekloge unter dem unmittelbaren Eindruck der Person des Kaisers und persönlicher Ehrungen, die ihr zuteil wurden in der Verleihung des Namens Augustus und in der Vorbereitung der Aufnahme des Genius Augusti unter die Laren des Hauses und des römischen Staates². Sie führen fort, was Vergil begonnen, und sprechen, dem vergilischen Vorbild folgend, von dem *divus praesens* erst als einer Möglichkeit für die Zukunft, nicht als einer Tatsache der Gegenwart; auch nennen sie ihn *divus*, nicht *deus*, und brauchen damit die offizielle Bezeichnung für den von Staats wegen zum Gott erklärten verstorbenen Herrscher, die sich inzwischen offensichtlich durchgesetzt hat³. Sie sprechen nicht von einem Lebenden und sind auch deswegen in ihrer Haltung eindeutig. Schließlich setzt Horaz Romulus, Liber pater und die Dioskuren, die, wie auch Herkules, das eigentliche Paradigma des 1. Jahrhunderts, durch ihre *virtus* nach ihrem Tode zu Göttern erhoben wurden (in bewußtem Gegensatz zu der landläufigen Parallele Romulus-Augustus) in Opposition zum Kaiser: Augustus, *pater patriae*, wird schon zu Lebzeiten verehrt — aber doch eben nur im Genius Augusti, ebenso wie man den Genius des *pater familias* seit alters in der römischen Familie verehrte, zwischen den Laren des Hauses und des Staates⁴, ohne daß deswegen in Rom auch nur der Gedanke hätte aufkommen können, man verehere einen Menschen als Gott, hier wie dort. So ruht gerade diese Verehrung im römischen Glauben an die Gottheit, eingebettet in die Formen von Familie, Geschlecht und Patronat⁵. Römischer und legitimer konnte in Rom selbst der vorsichtige Kaiser persönlich nicht sein⁶.

¹ Anders Norden, Die Geburt des Kindes, 1924, 156; vgl. auch Altheim III 33.41. Bailey 191.

² Hor. *carm.* III 5, 1: *caelo tonantem credidimus Iovem / regnare: praesens divus habebitur / Augustus adiectis Britannis / imperio gravibusque Persis.* ep. II 1, 14: *praesenti tibi maturos largimur honores / iurandasque tuum per numen ponimus aras eqs.* Ov. *fast.* V 145; zum Begriff auch met. XIV 123. Vgl. Ross Taylor, The divinity of the Roman emperor, 1931, 164 ff. Boehm RE XII 811.

³ Ich nehme Pfisters Ansicht als Äußerung in gleicher Richtung, wenn er RE XVII 1289, 29 ff. (gedämpfter als RE Suppl. 4,308, 23) zu dieser Horazstelle auf den Unterschied zwischen Epiphanie (dazu für diesen Zusammenhang auch W. Schmidt, Geburtstag im Altertum, RVV 7, 1, 1908, 55) und *divus praesens* hinweist und weiterhin betont, daß Horaz hier von *divus*, nicht von *deus* spricht. Allerdings geht Horaz, um das hier vorwzunehmen, mit der Parallele zu Iuppiter — ähnlich *carm.* I 12, 49 ff. u. ö.; weiteres bei Beurlier, *Le culte impérial*, 1891, 15. Herzog-Hauser RE Suppl. 4, 830, 4 ff. Scott, *Tranact. and Proceed.* 61, 1930, 43 ff. Wilamowitz II 429. Ward, *Studi e Mat.* 3, 1933, 203 ff. Dölger, *Antike und Christentum* 4, 1934, 151. F. Christ, Die römische Welt-herrschaft in der antiken Dichtung, 1938, 120 ff. 126 ff. Für Caesar: v. Domaszewski, *Abh. z. röm. Rel.*, 1909, 193 ff. W. W. Fowler, *Roman ideas of deity*, 1914, 119. Vgl. auch R. Ross Taylor 64 ff. Weinreich RML VI 807. Unter Caligula wird es erst damit: Gelzer, RE X 410 — bis an die Grenze des Erlaubten, ist aber immerhin so klug, daß er Himmel Himmel und Erde Erde sein läßt. Zu *carm.* I 2, 41 ff. vgl. neben Rupprecht, *Würzb. Jb.* 1. 1947, 67 bes. Lehmann-Hartleben RM 42, 1927, 174. Altheim RRG III 62. Bayet REL 17, 1939, 162.

⁴ Bes. ep. II 1, 15 ff. (o. Anm. 2); vgl. auch u. S. 68 f.

⁵ Vgl. v. Premerstein 89 ff. 171 u. ö.

⁶ Erst Ovid geht darüber hinaus, *trist.* II 53 ff. u. ö. vgl. Fowler, *Ideas* 127 f. Ähnliche Beispiele für das „hell enistische“ Verhalten Ovids Bömer, *Ahnenkult* 69 f. 77. 84, 2

3. Das Opfer.

Und schließlich noch eine scheinbar geringfügige, aber doch wesentliche Einzelheit. Der Hirt Tityrus gelobt seinem neuen Gott ein Opfer, das er gleich zu Beginn seiner Dankesworte erwähnt und später, wo er den hochtönenden Begriff *deus* zu *iuvenis* und dann zu dem einfachen *ille* abschwächt, noch einmal ausführlicher wiederholt. Auch hier verlaufen die Linien diagonal, eine Bestätigung früherer Erkenntnisse: Gegenüber dem abgeschwächten *deus*-Motiv tritt das Opfer in den Vordergrund. Damit taucht Vergil wieder ganz in die bukolische Illusion zurück, die nur noch einmal durch die Nennung „jenes Mannes“ (*illius voltus*) in Rom kurz unterbrochen wird. Wohl wenig Worte der Bucolica sind gründlicher mißverstanden worden als diese 4 Verse, für die es nicht weniger als drei Erklärungen gibt. Zwei von ihnen deuten sie als selbständige vergilische Leistungen und sind deswegen gezwungen, hinter ihnen den persönlichen Glauben des Dichters zu suchen. So griff man zum römischen Festkalender und der sakralen römischen Überlieferung und fand, daß in erster Linie dem Lar familiaris und den Göttern des Hauses monatlich geopfert wurde, und da gerade der alte Cato in seiner Schrift vom Landbau darüber berichtete, konnte es als besonders günstiges Zeichen der Verbindung bukolischer und bäuerlicher Motive — mit Blick auf die Georgica — betrachtet werden, wenn man auch Vergils Hirten in diesem Glauben wußte. Hinzu kam, daß, wie bereits erwähnt, der Genius Augusti tatsächlich mehr als 20 Jahre später zwischen den Laren des römischen Hauses verehrt wurde. Dagegen wandte die Religionswissenschaft ein, daß von einer zu den Laren in Parallele zu setzenden Verehrung des Kaisers zu so früher Zeit noch keine Rede sein könne. Das stimmt zweifellos. Mehr als fraglich aber bleibt, ob man berechtigt ist, so streng zu scheiden. Denn der Kult des Genius des *pater patriae* erwuchs, wenn auch unter Nachhilfe von offizieller Seite, aber nicht von heute auf morgen, *φύσει* aus der Verehrung des Genius des *pater familias*, die ihrerseits wieder eng mit den Laren verbunden war¹; und diese war in Rom zu allen Zeiten lebenskräftig geblieben. So glaubte man, daß sich hier mit der hellenistischen Sitte der monatlichen Feier des Geburtstages des regierenden Königs und Gottes auf Erden die charakteristische Parallele zum östlichen Herrscherkult gefunden habe, mit dem Vergil durch epikureische Kreise in Neapel in Berührung gekommen sei. Auch in diesem Falle müßte Vergil diese Gedanken aus persönlichen Gründen an Augustus gerichtet haben.

Beide Ansichten sind in dieser Form falsch, wie auch das, was im Anschluß an sie kombiniert wurde. Diese Dichterworte sind nichts weniger als eine Fundgrube für religiöse Sonderfragen, sondern für Vergil eine durch Theokrit vorgezeichnete Form der bukolischen Huldigung. Das einfache Vorbild dieser umstrittenen Verse steht in dessen Hymnus an Ptolemaios,

und demnächst in einem Aufsatz über das sidus Iulium. — Was Vell. II 107, 2 den alten Semnonen zu Tiberius sagen läßt, ist für einen alten Germanen unglauhaft und reine Adulation des Velleius (*furit iuventus, quae cum vestrum numen absentium colat, praesentium potius arma metuit quam sequitur fidem. sed ego . . . hodie vidi deos nec feliciorum ullum vitae meae aut optavi aut sensi diem*) und nicht ohne Vorbilder in der Topik der Begegnung mit Barbaren (vgl. Val. Max. II 10, 2. Curt. IX 8, 4f. Arr. an. I 4, 8).

¹ Inschriftliches Material, das die römischen Voraussetzungen dieser Vorstellungswelt beleuchtet, bei Liegle 216, 3.

wie Jachmann nachgewiesen hat. Die formal-bukolische Deutung enthebt uns aber der Schwierigkeit, hinter diesen Worten den persönlichen Glauben Vergils an eine besondere Art der Verehrung des Kaisers zu suchen¹. Die hellenistische Erklärung auf den Geburtstag des Herrschers wäre also auf dem Umwege über Theokrit, nicht über Neapel, zumindest formell nicht ganz unrichtig gewesen. Für den Glauben Vergils ist der Unterschied allerdings wesentlich.

Die 1. Ekloge ist also auch hier — ohne komplizierte Einzelfragen römischer oder gar hellenistischer Religion, von denen ich das Gedicht gerade als Kunstwerk endgültig befreit wissen möchte — das große bukolische Bekenntnis Vergils zu Augustus, in dem die gläubige Haltung des Römers, die in der Verehrung des Genius des schützenden Vaters ihren ehrwürdigen und doch lebenskräftigen Ausdruck besaß, eher an die römische Familie und an das römische Schutzverhältnis dachte als an komplizierte pontifikale oder gar fremde Vorstellungen. Der Gott der 1. Ekloge ist ein Mensch unter Menschen auf Erden, aber, um mit der 4. Ekloge zu sprechen, *cara deum suboles, magnum Iovis incrementum*, Göttersproß und dereinst Göttergenoß², jetzt aber noch Mensch. Der Glaube ist so römisch, wie seine Zeit sein konnte und wollte; hier kündigt sich bereits die letzte Größe Vergils an: Die *Georgica* sind trotz Hesiod ein italisches Gedicht und Aeneas selbst ist wesentlich Römer, trotz Homer und der Iliupersis³. Das ist, wie mir scheint, das Wesen der vergilischen Dichtung.

¹ Es ist unmöglich, auf alle Einzelheiten einzugehen. Zur Deutung aus dem *Kalendarium*: Cato agr. 143, 2: *Kalendis Idibus Nonis festus dies cum erit, coronam in focum indat; per eosdem dies Lari familiari pro copia supplicet*. Tib. I 3, 34: *reddereque antiquo menstrua tura Lari*. Hor. *carm.* IV 5, 34: *et laribus tuum / miscet numen*. Dazu Wagenvoort 147. Liegle 215. — Man hat Wissowa einmal vorgeworfen, daß er in modernen Fragen der römischen Religion wie der leibhaftige Pontifex regiert habe. Das trifft auch für seine Auffassung von dieser Stelle zu. So klug seine Erklärung aus dem Hellenistischen auch sein mag: Wissowa fragte vielleicht danach, welcher Kalendertag nun genau im Monat gemeint sei, Vergil in den Eklogen aber sicherlich nicht (Wissowa, *Hermes* 37, 1902, 157 ff.); schon vorher findet sich eine Andeutung bei Buecheler (*RhM* 30, 1875, 59), ohne daß Wissowa davon Kenntnis hatte (*Hermes* 52, 1917, 101, 4). Aufgenommen wurde diese Ansicht von Ross Taylor 111 f. (vgl. auch Bailey 189 f.). Tatsächliche spätere hellenistische Feiern des Kaisergeburtstages sind bekannt aus Mytilene und Pergamon (Schmidt, *Geburstag* 15), mit Recht wird aber bei v. Premerstein 172 (dort auch weitere Literatur) in der Betrachtung der offiziellen Geburtstagsfeier des Kaisers seit dem Jahre 30 diese Eklogenstelle nicht herangezogen, auch nicht als Vorbereitung; ablehnend Wagenvoort 146 ff., unentschieden Schmidt 59. — Die Auseinandersetzung mit Wagenvoorts geistreicher Deutung verbietet der Raum, obwohl sie auch deswegen interessiert, weil sie dem Römischen wieder sein Recht geben will: *Hic (Romae) illum (quem probe nosti) vidi iuvenem (deum), Meliboeae, quotannis / bis senos cui nostra (agricolarum vilicorum servorum) dies altaria fumant (post hominum memoriam)*. Die Schwierigkeiten liegen in der *Epiphanie* des Augustus als helfender Gott in der Gestalt des römischen Lar *familiaris*, der als *iuvenis* dargestellt werde wie der *Princeps* selbst *iuvenis* gewesen sei. Wenn man aber die Laren sich als *iuvenes* vorstellte, dann waren es tanzende Jünglinge und junge Bakchanten — und Augustus? Außerdem läßt sich Wagenvoort doch wohl zu sehr auf Einzelheiten ein, auf die sich Vergil, zumal in der so gern retuschierenden Technik der *Bucolica*, in Wirklichkeit nie festgelegt hat. Gegenüber der *Epiphanie* aber bleibt v. Premersteins Deutung der Stellung des Kaisers aus dem Soziologisch-Religiösen heraus sehr viel wahrscheinlicher. — All diesen Experimenten hat Jachmann 115, 2 durch den Nachweis, daß dieser Gedanke formal aus Theokrit XVII stammt, ein Ende gemacht.

² Vgl. dazu ausführlicher Bömer, *Vergil und Augustus* (o. S. 60 Anm. 1).

³ Was ich an anderer Stelle mit neuem archäologischem Material seit dem VI./V. Jahrhundert nachweisen werde.