

# Religionswissenschaftliche und literaturgeschichtliche Beiträge zu Horaz.

Von Otto Weinreich  
in Tübingen.

- I. *Tu secundo Caesare regnes*: Ein Problem der göttlichen Rangordnung (zu Horaz c. I 12).
- II. Iuppiter Menippeus bei Horaz (zu Satire I 1).
- III. Formen der „Epipompe“ des Unheils bei Horaz.
- IV. St. Anna und die Heilige Maria beim Horazunterricht (zur ersten Römerode).

## I. *Tu secundo Caesare regnes*: Ein Problem der göttlichen Rangordnung (zu Horaz c. I 12)

### 1. Horaz und Leonidas von Tarent.

*Ἀναξίφορομυγες ὕμνοι, τίνα θεόν, τίν' ἥρωα, τίνα δ' ἄνδρα κελαδήσομεν;* so hatte Pindar das Siegesgedicht auf Theron (Ol. 2) eröffnet. Horaz kehrt die absteigende Folge um, weil er von der Erde den Blick über das Zwischenreich der Heroen zum Olymp lenkt:

*Quem virum aut heroa lyra vel acri  
tibia sumis celebrare, Clio?  
quem deum?*

Für Apuleius, met. V 1: *homo — semideus — deus* war das nur ein Crescendo. Daß es für Horaz einen tieferen Sinn hatte, zeigt sich dem Leser erst am Ende der ganzen Ode, wenn vor ihm das Bild des Römers ersteht, der als *vir* und *deus* zugleich den Zeitgenossen galt.

Nach den drei Strophen des Proömiums setzt der Hauptteil ein mit dem Lobe der Götter, dann der Heroen, danach der Helden Altroms, hier also gemäß der Pindarischen Abfolge. Denn nur so kann das altehrwürdige *ἐκ Διὸς ἀρχώμεσθα* zu seinem Recht kommen, auf das ja Pindar selbst Nem. 2, 1 anspielt, jenes Wort, mit dem auch Arat seine Phainomena eröffnet hatte.

Den Namen des höchsten Gottes nennt Horaz nicht. Die dichterische Umschreibung (v. 13 f.)

*quid prius dicam solitis parentis  
laudibus, qui res hominum ac deorum,  
qui mare ac terras variisque mundum  
temperat horis*

ist unmißverständlich, und sie verbindet gleichsam kontrapunktisch in der Folge *homines — dei* die aufsteigende Linie des Proöms mit der absteigenden pindarischen der Durchführung, zum polaren Ausdruck verkürzt. Dem Preis des Weltenschöpfers gelten nun noch die nächsten Verse, auf die es uns hier besonders ankommt (v. 17f.):

*unde nil maius generatur ipso  
nec viget quicquam simile aut secundum:  
proximos illi tamen occupavit  
Pallas honores.*

Pallas, seinem Haupt entsprungen, sein eigentümlichstes Schöpfungswerk bekommt hier in der himmlischen Hierarchie den „nächsten“ Platz, nicht den „zweiten“, der bleibt im Himmel offen. Der Abstand zwischen Schöpfer und Geschöpf wird eingeschärft; *proximos honores* distanziert zugleich und umschließt doch die innere Nähe, die die Lieblingstochter dieses Vaters ihm näher rücken läßt<sup>1)</sup> als seine Brüder oder seine Gemahlin.

Ehe wir den eigentümlichen Sprachgebrauch (*primus proximus, secundus* näher prüfen, sei zur sachlichen Ordnung etwas angemerkt, weil es in den Kommentaren nicht steht. Schon vor Jahren hat Ed. Norden, *Agnostos Theos* 173; 229 A. 1 zu diesen Versen, die manchen Hintersinn bergen, u. a. auf den Zeushymnos des Aelius Aristides hingewiesen, und neuerdings auch W. Theiler, *Das Musengedicht des Horaz* S. 271 A. 1. Da wird in der Durchführung des Enkomions (§ 7 ff.) zuerst der Weltenschöpfer gepriesen, der selbst aus sich selbst geworden ist (man glaubt das gemildert anklingen zu hören in dem *unde nil maius generatur ipso*, was ohne Hintersinn verstanden eine Banalität wäre). Dann aber, heißt es dort, hatte er Athena aus seinem Haupte erzeugt (§ 9). Hier wird freilich nicht *expressis verbis* gesagt, daß Athena die nächste nach Zeus war, tatsächlich ist sie es aber, denn erst in weitem Abstand (§ 17 ff.) kommen die übrigen Götter in ihren von Zeus gewollten Funktionen, gleichsam als die Satrapen des Großkönigs zu Wort<sup>2)</sup>. Hinter Horaz und Aristides liegen stoische Zeusdoxologien, wie Norden schon vermutet und Amann, *Tüb. Beitr.* 12, 49 ff. bewiesen hat, als voraussetzende Quellgebiete, und gerade auch *A r a t*-Anklänge sind beim Rhetor offensichtlich (Amann 50; 94).

Nach dem Lob der Olympier, der Heroengötter und der *vir*i des republikanischen Rom<sup>3)</sup>, das den Hauptteil des Gedichtes ein-

1) Heinze hat auf Pindar frg. 146 verwiesen, wo Pallas sitzt *πῶρ πνέοντος ἄ τε κεραυνῶ ἄγχιστα δεξιῶν κατὰ χεῖρα πατρός*.

2) Man vergleiche auch, wie stark Aristides im Athenahymnos (II S. 304 f. K.) die Nähe zwischen beiden betont; § 6 verweist er auf die in der vorhergehenden Anm. zitierte Pindarstelle.

3) Ueber deren Zwölfzahl plus *sidus Iulium* s. meine von Heinze brieflich noch gebilligte, dann im Roscherartikel VI 846 vorgetragene Auffassung.

nimmt, folgt parallel mit dem dreistrophigen Prooemium der dreistrophige Epilog. Er greift mit v. 49 ff.:

*gentis humanae pater atque custos,  
orte Saturno*

wieder auf den Beginn des Hauptteils zurück, wie um das alte *ἐκ Διὸς ἀρχώμεσθα καὶ ἐς Δία λήγετε Μοῖσαι ἀθανάτων τὸν ἄριστον ἐπὶ κλείωμεν αἰοδαῖς* (Theokrit 17, 1f.) auch in seinem zweiten Bestandteil zu erfüllen und dem Preis des Weltenschöpfers den Preis des Menschenerhalters hinzuzufügen:

*tibi cura magni  
Caesaris fatis data: tu secundo  
Caesare regnes.*

Gott und Mensch, das ist wieder die pindarische Linie, aber dieser *ἄνθρωπος* ist mehr als die *vir* der Heldenschau vorher: er ist im Weltenregiment *secundus* neben dem *primus*, Juppiter. Die Stelle, die in der olympischen Hierarchie offen gelassen worden war, nimmt im Gesamtbilde der Weltlenkung Augustus ein, der auf Erden *primus* ist<sup>4)</sup>.

Horaz, der neben Pindar, nicht mit Worten anklingend, aber der Sache nach auch von Arat und Theokrit, von stoischer Zeuxodologie berührt schien, mag hierbei ein Epigramm des Leonidas von Tarent auf Aratos, den Dichter der Phainomena, mit vorgeschwebt haben. Freilich ist der Anklang weder von den Horaz- noch von den Leonidaserklärern<sup>5)</sup> gehört worden, und doch scheint er mir unverkennbar. Leonidas AP IX 25 schließt sich zunächst an Kallimachos 27 Wil. an, aber mit dem Schlußdistichon verläßt er das Vorbild und wagt folgende Pointe, die neben Zeus als Welten- und Sternenschöpfer den Dichter des gestirnten Himmels preist:

*5 αἰνεῖσθω δὲ καμὸν ἔργον μέγα καὶ Διὸς εἶναι  
δεύτερος, ὅστις ἔθηκ' ἄστρα φαεινότερα.*

Arat gilt als zweiter nach und neben Zeus, weil beide ein *ἔργον μέγα* geschaffen. Ist es hier die kosmische und geistige Schöpfung im sinnvollen Nebeneinander, so bei Horaz die kosmische Herrschaft und die irdische in ihrer Ergänzung, die das *secundo* bestimmen. Beidemale rückt der Mensch neben den *primus omnium*, nur daß Leonidas vom Menschen her aufwärts blickt, Horaz von Gott her abwärts schaut und damit wiederum pindarisch die Ordnung *θεός — ἄνθρωπος* aufnimmt.

4) Daß das oben v. 18. geleugnete *secundus* hier nun doch erscheint, wird von Plessis tatsächlich als „faute de composition“ gerügt!

5) Geffcken, Leonidas v. Tarent no. 44, Komm. S. 80 f. (Fleckeisens Jahrbüch. Suppl. 23); M. Gabathuler, Hellenist. Epigr. auf Dichter S. 17 no. 30, Komm. S. 68. In den Horazkommentaren finde ich Leonidas nicht notiert, auch nicht bei Pasquali, Orazio lirico oder Reitzenstein in dem Aufsatz über Hellenistisches bei Horaz (N. Jahrb. 11, 1908, 81 ff.).

Zur sachlichen Parallele kommt die funktionelle jeweils im Gesamtgedicht: bei Leonidas steht jenes Lob zu Beginn des abschließenden dritten Distichons, bei Horaz im Beginn des abschließenden dritten Teils der weiträumigen Ode.

Horaz wäre nicht Horaz, wenn ers beim bloßen Anklingen beließe. Was bei Leonidas epigrammatisches Spiel war (das Gabathuler „grotesk“ findet, weil er es zu grimmig ernst nimmt), wird bei ihm würdiger Ernst, und damit man ja den Maßstab nicht verliere, präzisiert er das *tu secundo Caesare regnes* in der Schlußstrophe v. 57, jetzt von unten her nach oben blickend, concinn mit dem Prooemium vom *vir* zum *deus* gerichtet:

*te minor latum reget aequos orbem:*  
*tu gravi curru quaties Olympum* 6),  
*tu parum castis inimica mittes*  
*fulmina lucis.*

Damit ist der Abstand eingeschränkt, und an die Stelle der *ἄστρα φαινώτερα* im Aratepigramm sind die Blitze als Himmelsleuchten getreten, über die kein Mensch, auch kein Kaisergott wirklich verfügen soll. Zwar hatten vorgriechische Gottkönige wie Salmoneus, hellenistische Theomanen wie Klearchos von Heraklea sich mit dem Blitz des Zeus ausgestattet 7), zwar reden auch Augusteer metaphorisch vom Blitz des Augustus und stellt caesarische und augusteische Kunst die Herrscher mit Weltkugel und Blitz dar 8), ehe dann Caligula ihn auch im wirklichen Leben trägt; aber im Sinn des Horaz liegt dergleichen nicht: er hält hier wie überall Mass 9).

## 2. Quintilian und Horaz.

Die Betrachtung wäre unvollständig, wenn wir nicht auch den römischen Sprachbereich in der Gruppe *primus, proximus, secundus* einbezögen. Das führt zu einem Nebengewinn für eine bekannte Quintilianstelle, die zwar nicht Heinze, aber ältere Erklärer beiläufig genannt haben, ohne die ganze Tragweite zu erfassen. Und doch macht es einem Quintilian so leicht, man muß ihn nur in größerem Zusammenhang lesen und darf als Parallelstelle nicht nur X 1, 53 oder 85 f. zitieren. Quintilian beginnt den Ueberblick über die dem angehenden Redner wichtigste griechische und römische Literatur naturgemäß mit Homer, und zwar unter Anspielung auf das alte *ἐκ Διὸς ἀρχώμεσθα: Igitur, ut Aratus ab Iove incipiendum putat, ita nos rite coepturi*

6) Dazu vergl. Anm. 9.

7) Mein Menekrates-Zeus (Tüb. Beitr. 18) 86; 17.

8) Alföldi, Röm. Mitt. 50 (1935) 102, 120; Ward, *Studia Materiali* 9 (1933) 210.

9) Ich kann das nicht besser verdeutlichen, als indem ich ein Epigramm heranziehe, das Lavagnini, Riv. Indo-Greca-Ital. 15 (1931) 51 ff. zuerst mit I 12, 51 ff. verglichen hat. A. P. XVI 120 (Archelaos, nicht wie das Lemma

*ab Homero videmur.* In ganz hymnischer Weise preist er ihn mit jenen sich ergänzenden Polaritäten, in denen Hesiod den Preis des Zeus im Proöm der Erga verkündet hatte (X 1, 46):

*hunc nemo in magnis rebus sublimitate,  
in parvis proprietate superaverit,  
idem laetus ac pressus,  
iucundus et gravis,  
tum copia tum brevitate mirabilis,  
nec poetica modo, sed oratoria virtute eminentissimus.*

Homer steht so weit an der Spitze (wie Zeus, ergänzen wir in Gedanken), daß auch bei ihm das Problem sich erhebt, wer ist der zweite nach ihm? Hesiod ist es nicht (§ 52). Aber Antimachos? Die Antwort steht in 53: *sed quamvis ei secundas fere grammaticorum consensus deferat*<sup>10)</sup>, hat Antimachos doch solche Mängel, *ut plane manifesto appareat, quanto sit aliud proximum esse, aliud secundum.* Dazu ist noch § 62 zu nehmen: (*Stesichorus*) *si tenuisset modum, videtur aemulari*

an zweiter Stelle noch angibt, Asklepiades) faßt den Eindruck des Lysippischen Alexander in die Pointe zusammen, Alexander schein zu Zeus zu sagen: *Τᾶν ἵπ' ἐμοὶ τίθεμαι, Ζεῦ, σὺ δ' Ὀλυμπον ἔχε.* Wer so denkt, beginnt sein Epigramm mit Recht mit den Worten *Τόλμαν Ἀλεξάνδρου* . . . Büchner in seinem trefflichen Horazbericht (Bursian Suppl. Bd. 267) 120 hält es für wahrscheinlich, daß Horaz dadurch angeregt sei, und betont aber doch den bestehenden Unterschied. Ich betone ihn noch weit stärker; wenn das Epigramm benützt ist, was ich bezweifle, stellt Horazens *tu gravi cursu quaties Olympum* den richtigen Abstand her, die zahlenmäßige Locierung sachlich noch unterstreichend. Es wäre unvorstellbar, daß Augustus zu Juppiter ähnlich gesprochen oder ähnlich gedacht hätte, denn das *σὺ δ' Ὀλυμπον ἔχε* ist ja ein Hinausweisen des Gottes aus der Welt. Jenes Epigramm mag in der Topik hellenistischer Herrscher — *blanditiae* manche Parallele gehabt haben, und es sieht so aus, als vermittele Ovid zwischen dieser Topik und Horaz, wenn er Met. XV 858 ff. folgende Rangordnung gibt:

*sic et Saturnus minor est Iove: Iuppiter arces  
temperat aetherias et mundi regna triformis,  
terra sub Augusto est; pater est et rector uterque*

und damit Augustus wieder näher an Juppiter heranrückt, namentlich durch Weglassen der Zahlworte. Man wende nicht ein, für Horaz könne etwa der stoische Weise im Ernst den zweiten Platz nach Iuppiter eingenommen haben. Der Schluß der ersten Epistel: *sapiens uno minor est Iove* etc. ist natürlich ironisch aufzufassen, vergl. Heinze.

10) Die Zeugnisse über Antimachos im Verhältnis zu Homer sind bei Wyss, *Antimachi Colophonii reliquiae* p. LXIX—LXXII bequem zu überblicken. In Betracht kommen außer Antipater (s. u.) Properz II 34, 45 (wo die Folge Antimachus—Homerus von der Elegie her zu erklären ist), Plutarch, *Timol.* 36, 3, Hadrians Zeugnis bei Cass. Dio LXIX 4, 6 und Suidas s. v. *Ἀδοιανός* (Hadrian setzte Antimachos an die Stelle des Homer), Rufus, Sopatros von Apamea, Gregor Naz., Proklos Chrest. und die Kanones der Epiker. Am wichtigsten ist mir das Epigramm des Antipater (wohl des Sidoniers, trotz des Lemma, das den Thessaloniker nennt) A. P. VII 409 (no. 89 S. 39 bei Gabathuler a. a. O. mit dem überaus sinnstörenden Druckfehler *μείζων* statt *μείων*), weil es die Ordnung der beiden Dichter am Beispiel der Götter orientiert: Zeus verhält sich zu Poseidon und dieser

*proximus* Homerum potuisse<sup>11</sup>), *sed redundat atque effunditur* . . .

Das war die Welt der griechischen Dichtung, die wir — von Horaz her — einmal dem Olymp vergleichen wollen, wo neben Zeus Pallas die *proxima* war, aber ein *secundus* fehlte. Den brachte dann die römische Welt in Augustus. Und für Quintilian bringt das römische Epos in Virgil den wahren *proximus*, ja den *secundus*, § 85: *itaque ut apud illos Homerus, sic apud nos Vergilius auspiciatissimum dederit exordium* (also Rückverweis auf § 46, und damit ein römisches Analogon zu *ab Iove incipiendum*), *omnium eius generis poetarum Graecorum nostrorumque haud dubie ei proximus*. § 86 macht er sich das Urteil zu eigen, das ihm in seiner Jugend Domitius Afer geäußert hatte, als Quintilian ihn fragte, *quem Homero crederet maxime accedere*: „*Secundus*“ inquit, „*est Vergilius, propior tamen primo quam tertio . . . ceteri omnes longe sequentur*.“

Ich brauche die anderen Stellen über *proximus* und *secundus*, die man noch zu zitieren pflegt, nicht auszuschreiben, denn sie lehren weniger<sup>12</sup>), als dieser ganze Abschnitt aus Quintilian. Im Zusammenhang bewertet, zeigt er, daß der kluge und urteilsfähige Mann nicht nur an einzelne Urteile von *grammatici* und *oratores* dachte, sondern daß ihm auch die Horazode lebendig im Gedächtnis stand. Ihr so charakteristisches Abwerten in der Stufenfolge, das Auslassen des *secundus* im einen Bereiche, das Ersetzen

zu den anderen Göttern wie Homer zu Antimachos und dieser zu den andern Dichtern (v. 6 ff.):

εἰ δ' ὕμνων σκάπτρον Ὅμηρος ἔχει,  
καὶ Ζεὺς τοι κρέσσων Ἐνοσίχθωνος, ἀλλ' Ἐνοσίχθων  
τοῦ μὲν ἔφην μείων, ἀθανάτων δ' ὕπατος.  
καὶ ναετήρ Κολοφῶνος ἐπέξευκται μὲν Ὀμήρῳ,  
ἀγείται δ' ἄλλον πλάθεος ἕμνοπόλων.

11) Nach Antip. Sidon VII 75 (Gabathuler no. 81 S. 35) hatte sich — *κατὰ Πυθαγόρῳ φησικὰν φάτιν* — Homers Seele in Stesichoros niedergelassen: *ὁ δ' . . . ἂ πρὶν Ὀμήρου ψυχὰ ἐνὶ στέφανοις δεύτερον ᾤκισατο*.

12) Cic., Brut. 47, 173 zeigt die Relativität von *proximus* sehr deutlich: den *primi* unter den älteren Rednern Crassus und Antonius gegenüber ist L. Marcius Philippus zwar *proximus*, aber in so weitem Abstand, daß er weder als *secundus* noch als *tertius* zu werten ist. Auch bei Virgil, Aen. V 320 bezeichnet *proximus* den in weitem Abstand folgenden. Daran knüpft Plin., epist. VII 20, 4 an, um seinen Abstand von Tacitus zu bezeichnen. Einen nahen Abstand bezeichnet *proximus* bei Corn. Nepos, Pelop. 4, 2: in Theben war Pelopidas die *altera persona* nach Epaminondas, *sed tamen secunda ita, ut proxima esset Epaminondae*. Hübsch formuliert Alcimus, De Vergilio (Anth. Lat. II no. 740 R.) die Relativität der Begriffe in Bezug auf Homer, Virgil e tutti quanti:

*De numero vatum si quis seponat Homerum,  
proximus a primo tunc Maro primus erit.  
At si post primum Maro seponatur Homerum,  
longe erit a primo, quisque secundus erit.*

durch *proximus* und das Nachtragen des *secundus* aus einem anderen Bereiche an weit späterer Stelle, sowie das Arzitat zu Beginn des Ganzen machen das völlig deutlich<sup>13)</sup>. Auf eine kurze Formel gebracht:

	<i>primus</i>	<i>proximus</i>	<i>secundus</i>
Horaz:	Iuppiter	Pallas	Augustus
Quintilian:	Homer	{Antimachos}	Virgil
	(∞ a Iove principium)	{Stesichoros}	

So nüchtern die Tabelle aussieht: wägt man das Gewicht ihrer Namen und erwägt man den Grad der Proportionen, sowohl im religiös-politischen wie im poetischen Bereich, wird man den weltgeschichtlich tiefen Sinn dieser Ordnungen so wenig verkennen wie die Geltung dieser *secundi* anzweifeln.

## II. Iuppiter Menippeus bei Horaz Satire I 1.

Mancher wird es als Armutzeugnis der antiken Religiosität bewerten, andere werden darin gerade einen Beweis besonderen Reichtums und vitaler Kraft erblicken, daß in ihr das Erhabene und das Lächerliche nah beieinander liegt: Götterlob und Götterburleske, Ernst und Spiel, feierliches Urbild und religiöse Parodie. Das alles quillt aus demselben Urgrunde und stört sich wenig, genau wie etwa im mittelalterlichen Christentum, wo die Spannweite ähnlich groß war, und die Kirche, wie noch im Barock, Platz hatte für Mysterium und Farce, Prozession und Carneval, Bußpredigt und Predigtmärlein<sup>14)</sup>.

So zeigt auch Horaz neben dem Gigantensieger Iuppiter einen sehr anderen *gentis humanae pater atque custos* in der 1. Satire. Sie beginnt, wie später die erste Ode, mit der Ungleichheit der Menschen, der Unzufriedenheit mit ihrem Los, dem Liebäugeln mit einer anderen Daseinsform. Die Satire gestaltet das nach kynischem Vorbild<sup>15)</sup> zu einer quasidramatischen Szene aus, wo „ein Gott“, plötzlich unter die Menschen tretend, ihnen den Tausch der Lebensgüter anbietet, v. 15 ff.:

*si quis deus 'en ego' dicat,  
'iam faciam quod voltis: eris tu, qui modo miles,  
mercator; tu, consultus modo, rusticus: hinc vos,  
vos hinc mutatis discedite partibus. eia,  
quid statis?*

13) Den Anfangsvers der Ode hat Quintilian ja VIII 2, 9 zitiert, und 40 f. führt er IX 3, 18 an, und X 1, 61 verweist er auf Horaz c. IV 2, ib. 63 auf II 13, 26. Es hat also nicht das geringste Bedenken, für X 1, 46—86 unsere Odenstelle in Anschlag zu bringen.

14) Zu all dem vergl. das Einleitungskapitel von H. Kleinknecht, Die Gebetsparodie in der Antike (Tüb. Beitr. 28, 1937).

15) Außer auf die Kommentare, zumal Lejay, genüge es auf Radermacher,

Jetzt Pause, und dann gibt Horaz die lebenskluge Antwort:  
*nohnt, atqui licet esse beatis.*

Und nun kommt die Stelle, die mir wichtig ist:

20 *quid causae est, merito quin illis Iuppiter ambas  
 iratus buccas inflat neque se fore posthac  
 tam facilem dicat, votis ut praebeat aurem?*

Heinzes Kommentar reicht hier nicht ganz aus: „wie *sufflatus* der Hochmütige, aber auch der Zornige ist (Plaut., Bach. 603), so bezeichnet *τὰς γνάθους φυσῶν* bei Demosth. XIX 314 den Hochmütigen, hier, mit possenhafter Uebertreibung, den Zürnenden“.

Der *quis deus* des Beginns hat sich allmählich zum *Iuppiter iratus* präzisiert, und hinter ihm vermute ich einen Zeus von Menipps Gnaden, der erklärt, er werde künftig nicht mehr *ἐπήκοος* sein (*praebeat aurem*). Wie sich der menippeische Zeus bei den Gebetswünschen der Menschen benimmt, wissen wir aus Lukians Ikaromenippos<sup>16</sup>). Dort sitzt er am *ἐπηκοώτατον τοῦ οὐρανοῦ*. Da hinauf flattern die Gebetswünsche und die Gelübde, gleich Bittschriften in einer Rohrpost zum Himmel hinauf. Nicht alle erhört er und nimmt sie an: „alle unheiligen sandte er unverrichteter Dinge wieder weg, sie hinunter blasend, damit sie nicht einmal in die Nähe des Himmels kämen“, *τὰς δὲ ἀνοσίους ἀπράκτους ἀθῆς ἀπέπεμπεν ἀποφυσῶν κάτω, ἵνα μηδὲ πλησίον γένοιτο τοῦ οὐρανοῦ*. Man sieht es diesen *ἀ* — gleichsam an, mit welcher wütender Energie dieser Zeus die Bittschriften wegpustet; dazu muß er *iratus* sein und die *buccas inflare* wie nur einer! Für diese Bittsteller ist er nicht mehr *ἐπήκοος*.

Horazens *Iuppiter* hatte die Audienzstelle im Himmel verlassen, war leibhaft erschienen und steht unter den verdutzten, törichten Menschlein. Aber er sieht im Geist voraus, sie werden wieder mit ihren Wünschen kommen, und mit der Mimik des Südländers pustet er schon im Voraus all den Plunder weg, *ut turbata volent rapidis ludibria ventis* (womit ich, durch *ut* statt *ne*, Virgil, Aen. VI 74 f. parodierte).

Ist dies alles richtig, und es scheint mir einleuchtend, dann steckt der Horatius Menippeus nicht nur in Buch II, wo man ihn nie verkannt hat, sondern dann gibt der Horatius Bioneus von Buch I gleich im Einleitungsgedicht zu erkennen, daß er auch die Menippea kennt, also gleichsam wie Ennius über *tria corda* verfügt. Und — selbstverständlich — das wichtigste ist allemal das *cor Horatianum*.

Wiener Studien 47 (1929) 79 ff. und meine Ergänzungen ebda. 48 (1930) 198 ff. zu verweisen.

16) 23 ff. Von mir erst verständlich gemacht, Gebet und Wunder 200 ff. (Genethliakon Schmid, Tüb. Beitr. 5, 366 ff.).



### III. Formen der „Epipompe“ des Unheils bei Horaz.

Horaz gehört nicht zu den Dichtern, die dem Erforscher volksreligiöser Denkformen sonderlich reiche Ausbeute bieten. Zwar ist er dem einfachen Denken des italischen Landvolkes, unter dem er aufgewachsen, nicht schlechthin entfremdet, aber die Stoffe seiner Dichtung geben nicht allzu häufig Gelegenheit, es in Erscheinung treten zu lassen, zumal nicht in den Oden und Episteln. Und da, wo es sachlich möglich wäre, stellen sich mitunter formbedingte Rücksichten ein. So kommt es eher zu einem Umstilisieren oder auch zum Spielen mit solchen volkstümlichen Denkformen, als daß sie sich rein und naiv auswirkten.

Der zu allen Zeiten vorhandene, nur zu natürliche Wunsch, von Unheil jeglicher Art verschont zu bleiben, wenn es droht, oder frei zu werden, wenn es einbrach, hat eine Fülle von Abwehrreaktionen in Wort und Brauch, in Kult und Zauber erzeugt. Von den *πράξεις* sehen wir völlig ab, berücksichtigen nur das Wort. Da stehen kurze Ausrufsformeln, Wünsche, Verwünschungen neben umfangreichen Zaubersprüchen und Gebeten jeder Art bis zum hymnischen Anruf großer Götter mit der Bitte, sie sollen das Unheil wenden und wegsenden. Aber oft richtet sich der einfache Spruch oder die magische Beschwörung unmittelbar an den (meist dämonisch personifizierten) Schadensverursacher selber. Seit dem grundlegenden Aufsatz von R. Wünsch<sup>17)</sup> hat man sich gewöhnt, diese mannigfachen Bannungen und „Segen“ mit antiker Terminologie als Apopompe und Epipompe zu bezeichnen. Mit der Daseinsberechtigung der Uebel, der bösen Geister und Schadendämonen hat sich der Mensch meist abgefunden und weiß, restlos zu vernichten sind sie nicht; aber man kann sie von sich wegwenden (Apopompe), irgendwohin senden, und sie werden um so eher weichen, wenn man ihnen einen andern Aufenthaltsort oder Weideplatz zuweist (Epipompe). Denn als theriomorph oder anthropomorph personifizierte Wesen sind sie für ein Befehlswort, für eine Bitte, magischen Zwang oder Götterwink zugänglich und tun mitunter, was man von ihnen verlangt.

Meine früheren Studien auf diesem Felde der Unheilbannung hatten bestimmten Typen gegolten<sup>18)</sup>. Jetzt sollen sie in der Weise

17) Mitteil. Schles. Gesellsch. f. Volksk. 13/14 (1919) 9 ff., wo ältere Literatur. Vergl. auch Pfister, Wochenschr. f. Klass. Philol. 1912, 753 ff. und Völkerkunde 1 (1926) 38 ff. Für das Gesamtgebiet der „Segen“ und Bannformeln vergl. Ohrt, Handwörterbuch d. dtsh. Aberglaubens s. v.

18) Gebet und Wunder 9 ff. [Genethliakon W. Schmid, Tüb. Beitr. 5, 175 ff.] — Zu Catulls Attisgedicht (Mélanges Cumont I 491 ff.) — Mäuse-segen in Volkstum u. kirchl. Benediktion (Festgabe f. K. Bohnenberger 263 ff.). — Ein Epigramm des Iulianos Aigyptios u. antike Haussegen (ARW. 35, 307 ff.). — Religiös-ethische Formen der Epipompe (Pisciculi Dölger 291 ff.).

fortgesetzt werden, daß wir fragen, was findet sich von diesen Typen im Werk eines und desselben Dichters vor, hier also des Horaz. Man wird es verstehen, wenn ich in der Heranziehung von Parallelmaterial, zumal aus der neueren Volkskunde, mich jeweils mit nur wenigen Beispielen begnüge<sup>19)</sup>.

Der Stoff bei Horaz reicht von seiner Frühzeit bis in die Spätdichtung hinein; die relative Spärlichkeit der Beispiele einerseits, ihre Mannigfaltigkeit andererseits macht es aussichtslos, mit Hilfe der (oft genug gleichfalls unsicheren Einzelchronologie) so etwas wie eine Entwicklung auf diesem Motivgebiet herauszustellen. Darum ordne ich das Material nach den Fundstellen in der durch die Chronologie der größeren Werkeinheiten gegebenen Folge Satiren, Epoden, Oden.

### 1. Satire I 2, 120 f.

Hier wahrt fast nur die elliptische Form des Wunschgedankens volkstümliche Haltung. Bei der Wahl zwischen anspruchsvoller, unbequemer Dame und dem gleich willigen Liebchen billiger Sorte deckt Horaz seine Einstellung mit der Autorität eines uns nicht mehr erhaltenen Epigramms des Philodem und macht sich dessen witzig-drastische Epipompe zu eigen; darum muß der Fall, obwohl nur halb-horazisch, erwähnt werden:

120 *illam 'post paulo', 'sed pluris', 'si exierit vir'*<sup>20)</sup>  
*Gallis, hanc Philodemus ait sibi, quae neque magno*  
*stet pretio neque cunctetur, cum est iussa venire.*

Keine Epipompe auf die Gallier, wie mit Porphyrio auch manche Neuere verstanden, sondern (mit Ps. Acro und Lejay und Heinze)

19) Folgende öfter zu nennende Werke werden nur mit Verfassernamen und Seitenzahl jeweils zitiert: A. Birlinger, Aus Schwaben. — O. I. Brummer, Bannungsorte d. finnischen Zaubersprüche (Diss. Helsingfors 1908). — E. Fehrle, Zauber und Segen. — A. Franz, Kirchl. Benediktionen i. Mittelalter. — H. Frischbier, Hexenspruch und Zauberbann. — J. V. Grohmann, Abergl. und Gebräuche aus Böhmen und Mähren. — Fr. Hälsig, Zauberspruch b. d. Germanen (Diss. Lpz. 1910). — R. Heim, Incantamenta magica (Fleck. Jahrb. klass. Philol., Suppl. 19). — M. Höfler, Volksmedizin u. Abergl. i. Oberbayern. — W. Horn (in: Probleme d. engl. Sprache, Festschr. Hoops). — O. v. Hovorka — A. Kronfeld, Vergl. Volksmedizin. — U. Jahn, Hexenwesen u. Zauberei i. Pommern. — F. Losch, Deutsche Segen (S. A. aus Württbg. Vierteljahrschr. f. Landesgesch. 13, 1890). — V. J. Mansikka, Russ. Zaubersprüche (Diss. Helsingfors 1909). — J. Quigstad, Lapp. Heilkunde. — Rituale Romanum Editio quarta, Regensburg 1935. — C. Seyffarth, Abergl. u. Zauberei i. Sachsen. — R. Wünsch, s. vorletzte Anm. — A. Wuttke — E. H. Meyer, Dtschr. Volksabergl. d. Gegenwart<sup>3</sup>. — Ob das gelegentlich und unvorsichtigerweise versprochene, zusammenfassende Buch, für das reicher Stoff vorliegt, zustande kommen wird, steht dahin.

20) Zu diesen Ausfluchtssphrasen als Ersatz der Personenbezeichnung s. Heinze.

auf die *Γάλλοι*<sup>21)</sup>, als witziger Ersatz für *ἐς κόρακας* oder „zum Teufel“ oder wie ein sehr derbes griechisches Sprüchwort sagt: *Αἶδον πρῶκτῶ περιπέσοις*<sup>22)</sup>.

## 2. Satire II 3, 323.

Horaz war ein schüchterner Mensch. Er kann dem lästigen Schwätzer, der ihn (I 9) auf der Via sacra überfiel, nicht grob kommen und er kann auch dem hämischen Redeschwall des Damasippus (II 3) erst nach 323 Versen mit einem „*iam desine*“ versuchen, ein Ende zu bereiten. Und als das noch nicht hilft, versucht er's mit dem zweideutigen „*teneas, Damasippe, tuis te*“. Das kann meinen, 'kümmere dich um deine eigenen Angelegenheiten', soll aber verstanden werden als 'weiche von mir, Unhold, geh' zu deinesgleichen', wie im Petron 64: *rogamus Nocturnas ut suis se teneant*. Diese kräftige Beschwörung hat denn auch Erfolg: nur einen Vers riskiert Damasippus noch, und Horaz hat das Schlußwort: 'O maior tandem parcas insane minori'.

Nichts ist geläufiger als unbequeme Gesellen oder Uebel 'an ihren Ort' zurückzuschicken. In der alten Komödie: *ἴθ' ἤπερ ἔρχη* (Aristoph. Frösche 301, mehr bei Kleinknecht a. a. O. 69). *δόμονδε* werden in der ältesten inschriftlich erhaltenen Apopompe die Schadengeister gewiesen (Wünsch 21; Rhein. Mus. 55 S. 75). *Veruna, veruna, unde veruna* (9. Jahrh., Heim 555). „An ihren Ort zurück“ (M. Jastrow, Religion Babyloniens und Assyriens I 449), „An ihren Ort“ (Kropp, Koptische Zaubertexte II 132). In einem Fliegen-Segen des 15. Jahrh.: „daß ir den weg farent, den ir her sint komen“ (Hälsig 68). „Ich gebidte dyr, wichte-ly, das dw widder hinfarest in deyn maiestat, da dw her

21) Nicht im Palatinus, sondern nur im Apographon Lipsiense und den Schedae Lacrozianae steht (am Ende der Grabepigramme) ein erst von Reiske entdecktes Epigramm: *Ἐνὶ μυχῶις κοραδίας κτλ.*, das sich durch Anrede an Piso als Erzeugnis des Philodem gibt und, wie Horaz, das Problem: Matrone oder Dirne behandelt und in seine Pointe ausläuft (v. 7f.):

*εἰ δὲ μίαν ταύταν, Πείσον, μ' αἰρεῖν ἐπιτέλλεις,  
εἰν Ἐφῶρῃ μίμω, τῆν δ' ἄρα Γάλλος ἔχοι.*

Brunk (Anal. II p. 85) und Jacobs, Anthol. Gr. II p. 72 bringen es als Philodem no. 9, und Jacobs VIII p. 218 verteidigt das elegans epigramma nec vetere poeta indignum gegen Chardon de la Rochette, der es für eine Fälschung ansah; G. Kaibel, Philod. epigr. (Index schol. Gryphswald). 1885 p. XXV erklärt es als opus vilissimum und Machwerk nicht älter als das 17. Jahrhundert, auf Grund der Horazstelle fabriziert. Fälscher meiden im allgemeinen Hapaxlegomena, wie es deren eines in v. 6 gibt: *πλαστουργοῦσα τύπος* *ως Ἐλεφαντίδος*, aber da man sonst von ihren *σχήματα* spricht, ist auch *τύπος* verdächtig. Also bleibt es doch bei Kaibels scharfem Urteil.

22) Diogenian II 43; Apostol. 29 a; Wünsch 31, dessen Erklärung wenig einleuchtet. Klärend das Redentiner Spiel von 1669: „du scholt ñnem olden wíve in du Ars varen“ oder Murner, Schelmenzunft 7, 38: „so gang, versiegel du eym schwein das arslloch“. Entmythologisiertes Lehnssprüchwort oder Elementargedanke?

kommen bist (16. Jahrh., Fehrle 18). Statt vieler anderer Beispiele aus neuerem deutschem<sup>23)</sup>, böhmischem<sup>24)</sup>, slawischem<sup>25)</sup>, lappländischem<sup>26)</sup> Beschwörungsgut stehe hier noch eine malaisische: *retourne aux lieux d'où tu viens* (H. Fauconnier, Malaisie 260). Die Sprache der kirchlichen Benediktionen hat sich dem Volksdenken angepaßt: *revertite ad patrum vestrum diabulum . . . revertite vos* (9. Jahrh., Franz II 588 f.), *revertimini retrosum* (Franz II 102, 15. Jahrh.); *redeatis, unde venistis* (9. Jahrh., 10/11. Jahrh., Franz II 480; 483). Daß schon Catull 14, 21 ff. mit diesem Typus spielt, werde ich anderenorts zeigen.

### 3. Epode 5, 54 f.

Die Epoden liefern da, wo wir sie erwarten dürfen, eine regelrechte Epipompe religiös-magischen Charakters ohne verdeckenden Nebensinn (wie im eben besprochenen Fall der Satiren), nämlich im *λόγος* der Erzzauberin Canidia. In hochfeierlichem Gebetsanruf, der gerade durch seine Ueberdosierung parodisch wirkt<sup>27)</sup>, ruft sie die Schutzgeister des nächlichen Zaubers zu Hilfe:

*o rebus meis*

50            *non infideles arbitrae,*  
               *Nox et Diana, quae silentium regis,*  
                   *arcana cum fiunt sacra,*  
               *nunc, nunc adeste, nunc in hostilis domos*  
                   *iram atque numen vertite.*

Die Ambivalenz der Gottheiten und ihrer Machtwirkung tritt klar in Erscheinung: ihre Hilfskraft soll Canidia zu Teil werden, die Schadenskraft (*ira atque numen iratum numen* — man kann ja, ohne es zu wollen, irgend etwas versehen und sich so die Gunst der Patroninnen verscherzt haben) soll sich auf andere Objekte, *hostiles domos*, werfen. Zwar denkt man bei *hostiles domos* meist an das Haus des Varus speziell<sup>28)</sup>, der v. 57 als *senex* bezeichnet, v. 73 mit Namen genannt ist. Da es das Ziel der magischen Aktion ist, eben diesen alten Liebhaber wieder zurückzugewinnen, wäre es ein seltsames Beginnen, gerade ihm und seinem Haus Böses anzuwünschen. Vielmehr soll der Weg für wirksamen Beistand dadurch freigemacht werden, daß etwaiger

23) H. Frischbier 70 f.; 85; 120. U. Jahn 82. C. Seyffarth 89 f. Wuttke—Meyer 173. W. Zimmermann, Bad. Volksheilkunde 76; 102.

24) Grohmann 33 f.; 158; 161 f.; 180; 185.

25) V. J. Mansikka 81.

26) J. Quigstad 135 ff.; 182; 184; 192; 254.

27) Kleinknecht a. a. O. 184.

28) So z. B. Heinze im Komm. zu v. 47 und B. Kirn, Zur literar. Stellung v. Horazens Jambenbuch (Diss. Tübingen 1935) S. 30. Eitrens sachlich sonst so förderliche Interpretation der Canidiagedichte (Symb. Osloenses 12, 1933, 31) berührt diese Streitfrage nicht. Zielinski, *Mélanges Navarre* (1935) 439 ff. kenne ich nur aus Büchners Bericht 152.

Strafwille der Gottheiten Canidia gegenüber abgeleitet wird, eben auf irgendwelche Feinde, und an denen hat es der alten Hexe nicht gefehlt, wie gerade das Beispiel des Horaz selbst (Epode 17) zeigt.

Also generelle Epipompe des Unheils *in hostilis domos*, des Segens auf den Beter als — *pius*, um virgilisch zu reden:

*di meliora piis erroremque hostibus illis*<sup>29)</sup>

oder um horazisch zu reden:

*hostium uxores puerique caecos  
sentiant motus orientis Austri usw.*<sup>30)</sup>

Will man Böses auf andere Menschen ableiten, so ist es die natürlichste Lösung, dafür seine Feinde auszuersuchen, und so gibt es eine Fülle von Beispielen hierfür, von den Veden und Zeugnissen der Griechen und Römer an, natürlich aber auch im Orient, bis in die neuen Zeiten hinein<sup>30a)</sup>. Wenn F. Th. Vischers Dichterphantasie recht hat, beteten auch die Pfahlbauleute schon stabreimend in dieser Doppelform von Epipompe des Uebels auf Feinde und Erflehung des Heils für sich selber<sup>31)</sup>. Es mag genügen, den Sinn des Canidiagebets noch durch zwei römische Beispiele zu verdeutlichen. Livius V 18, 12 beten die römischen Matronen *ut exitium ab urbis tectis templisque ac moenibus arcerent Veiosque eum averterent terrorem*<sup>32)</sup> — es hätte auch lauten können *in Veiorum tecta templaque ac moenia hostilis domos*<sup>33)</sup>. Und in Ps. Senecas Octavia 756 ff. sagt Poppäa:

*Delubra et aras petere constitui sacras,  
caesis litare victimis numen deum,  
ut expientur noctis et somni minae  
terrorque in hostes redeat attonitus meos.  
tu vota pro me suscipe et precibus piis  
superos adora, maneat ut praesens status*<sup>34)</sup>.

29) Erklärung und Parallelen gab ich Pisciculi Dölger 292 f.

30) Desgleichen 293 f., vgl. u. S. 58.

30a) Gebet und Wunder 6 ff. [172 ff.]. Zu *eis ἐχθρῶν κεφαλὰς* 10 ff. [176 ff.].

31) Festgabe Bohnenberger 277 A. 40.

32) Vergl. noch V 51, 10; VIII 9, 10; X 1, 8; G. Stübler, Religiosität des Livius (Tüb. Beitr. 35, 1941) 47; 182.

33) Im heutigen Volksglauben begnügt man sich mit einem „andern“ Haus; gegen Hexen: „Trottenkopt, ich verbiete dir mein Haus und meinen Hof . . . tritt in ein ander Haus“ (Scholz, Mitt. Schles. Gesellsch. Bd. III (Heft VI) 1899, 32. Ähnliche Formeln volksläufiger Art: Hovorka-Kronfeld II 254; Fehrle 8; Birlinger I 457; Losch 203. — Ins „Nachbarhaus“ — was ja oft genug das Haus eines persönlichen Feindes ist, aber auch unbekümmertem Eigennutz seine Nennung verdanken mag —: Gebet und Wunder 27 [193], Festgabe Bohnenberger 274 f.

34) Den Hinweis gab mir Jos. Kroll.

Die kirchlichen Benediktionen enthalten sich im allgemeinen der Epipompe auf Feinde, aber in die *Benedictio campanae* des *Rituale Romanum* schlüpft sie in Gestalt eines alttestamentlichen Zitates herein — Psalm 53 (54), 7 —:

*Averte mala inimicis meis  
et in veritate tua disperde illos*<sup>35).</sup>

4. Ode I 21, 13 ff.

Die Oden sind ergiebiger. I 21 liefert eine schöne Epipompe im Hymnenstil, wo es in der Schlußstrophe von Apoll, dem Schutzgott des augusteischen Imperiums, heißt:

*hic bellum lacrimosum, hic miseram famem  
pestemque a populo et principe Caesare in  
Persas atque Britannos  
vestra motus aget prece.*

Da wird sozusagen das *in hostilis domos* der Epode außenpolitisch spezialisiert: es sind die noch nicht endgültig unterworfenen Feindländer im fernen Osten und Norden, gleichsam an der Grenze der Welt, wohin man, besonders die Griechen, das Unheil gern schickt. Da ich dies Beispiel schon eingehend behandelt habe<sup>36)</sup>, trage ich jetzt nur die parodistische Epipompe der *Blanditiae* aus Martial X 72 nach, für die nun nach Domitians Tod in Rom kein Platz mehr ist, im Orient werden sie besser beheimatet sein:

*Frustra, Blanditiae, venitis ad me . . .  
iam non est locus hac in urbe vobis;  
ad Parthos procul ite pilleatos  
et turpes humilesque supplicesque  
pictorum sola basiate regum.*

Ferner die ebenfalls spielende des Ausonius, der die *Nemesis* wegweist, damit ihre *insidiae* nicht seine Freundschaft mit Paulinus gefährden<sup>37)</sup> (epist. 27 p. 278 f. P.):

*Quae tibi Romulidas proceres vexare libido est ?  
in Medos Arabasque tuos per nubila et atrum  
60 perge chaos: Romana procul tibi nomina sunt.  
illic quaere alios oppugnatura sodales,  
livor ubi iste tuus ferrugineumque venenum  
opportuna tuis inimicat pectora fucis.*

Auf das Nachleben des Horazgedichtes bin ich damals nicht eingegangen. Aber hier mag es gestattet sein, denn es ist sehr lehrreich zu beobachten, wie sich in der Neuzeit statt der zeitgeschichtlich gebundenen Völkernamen bei Horaz je der

35) Pisciculi Dölger 301.

36) Gebet und Wunder 13 ff. [179 ff.].

37) Auf diese Stelle wies mich seinerzeit Ed. Fraenkel hin.

Lage nach bei den Modernen bezeichnende Aequivalente eingestellt haben. Und eine dieser Ersatzformen ist, wie ich glaube zeigen zu können, aus dem Gemeinbesitz der Gebildeten ins Volk gewandert und ist der Archetypus geworden für eine nur noch in mannigfachen Korruptelen umlaufende Bannform, die noch niemand einleuchtend zu deuten wußte. Ich beschränke mich auf das bei H. Stemplinger, Das Fortleben der horazischen Lyrik seit der Renaissance 172 ff. bereitgestellte Material von Nachdichtungen:

Du Bellay (Oeuvres p. Marty-Laveaux II 102 f):

*Luy à vostre priere  
la peste chassera  
et sa fureur guerriere  
sur Charles poussera,  
il envoyera la faim  
au Flamant et Germain.*

ib. II 73:

*Chasse loing de nostre terre  
la faim, la peste, et la guerre,  
aux Turcs, au plus loing encor,  
afin qu'en nostre province  
le regne d' un si bon Prince  
rameine le siecle d' or.*

Ronsard (Oeuvres p. Marty-Laveaux VI 104):

*Recoy nostre oraison:  
ou bien sur les Tartares,  
Turcs, Scythes et Barbares  
qui n'ont la cognoissance  
du bruit de ta puissance,  
o Seigneur<sup>38</sup>), hardiment  
espan ce chastiment . . .  
et ton peuple console . . . !*

Simon Dach (Gedichte ed. Oesterley 945):

Mars räum' endlich unser Feld,  
endlich müß' er sich bedencken  
und sein 'blutiges Gezelt  
zu den Garamanten lencken,  
oder wider den Euphrat;  
wird seiner mehr als satt.

38) Stemplinger findet diese Begründung „etwas sonderbar“. Sie ist gut kirchlich, denn in den Benediktionen wird, wenn man Uebel wegsendet in ferne Länder oder weit weg, gern hinzugefügt: 'wo kein Christ zu Schaden kommt', vergl. *in locis desertis, ut non noceat aliquibus christianis* (Franz II 100); *ubi nec aratur nec seminatur nec ullus nomen dei invocat* (II 85, f. II 93; 90); *neque accessum habentes, ubicunque nomen domini fuerit invocatum* (Passio Andreae, Franz II 529 A, 2); „wo ihr des Herrn Knechten nicht schaden könnt“ (Rit. Spir. bei Rumpf, Rel. Volksk. 92) *nullo chris-*

J. Chr. Blum (Sämtl. Gedichte, 1775 I 98, Neujahrsgedicht von 1771):

Die städteverheerende Pest, den hohläugigen Hunger  
verbanne  
zum öden Cimmerischen Pfuhl!  
Entferne den rasenden Krieg von unsern friedlichen  
Hütten  
und dieser gesegneten Flur!

Mit diesen und ähnlichen gelehrten Ausdrücken, wie Garamanten, Bistonien, Cimmeriern meint man Türken und Heiden, aber der antike Name klingt vornehmer. So weisen z. B. die *Nugae venales* von 1642 S. 109 die allzu strengen Richter *ad Garamantes, Indos et Aethnicos fratres*.

Nun lesen wir in mancherlei Segen als Bannungsart: „ins wilde Granit“<sup>39)</sup>. Das klingt noch plausibel; gemeint sein könnte ein Granitgebirge, aber diese geologische Spezifikation ist höchst unvolkstümlich, und so wird es sich um Verständlichmachung eines unverständlichen Wortes einer älteren Vorlage handeln. „In das wilde Granat, daraus ihr gekommen seid“, heißt es bei Höfler 32, der an *lapis granatus* (als Amulet) oder Granatapfel denkt (Fiebermittel). Aber seit wann kommen Gicht und Gichter aus Granatsteinen oder Granatäpfeln heraus? Der Artikel von Olbrich, Granat (Handwörterbuch d. deutsch. Aberglaubens III 11 12 f.) weiss davon nichts, kennt nur die Nutzkräfte. Nun steht in andern Gicht- und sonstigen Segen statt dessen „ins wilde Geheer, woraus ihr kommen seid“ (Hovorka-Kronfeld II 276), was wieder volkstümlich „korrigiert“ zu „in das wilde Gehör“ geworden ist (Birlinger I 419), worin Birlinger das wilde Heer vermutet, was der beste Segenskenner, F. Ohrt (Handwörterbuch III 844) stillschweigend fallen läßt und fragt: „I. Geröh r?“ Aber auch das befriedigt nicht, wenn man bedenkt, daß gerade in diesen Sagen als *varia lectio* auch erscheint „in das wilde Grummet“ (Fehrle 52), sachlich offensichtlich sinnlos, aber

*tiano noceatis . . . longe agentibus fiat tempestas vestra* (Franz II 101); vergl. *Pisciculi Dölger* 300 f. Das geht dann in die volkstümlichen Formeln ein (denn der umgekehrte Weg ist gerade in diesem Falle höchst unwahrscheinlich): „ins wüste Gebirge, zu den verbannten Ungläubigen, wo keine Kirchenglocke schellt, und wo man in der Kirche nicht singt, keine Kerzen anzündet und die Apostel nicht kennt“ (Brunner 76). „In die Wildnisse, wo kein Hahn kräht . . . wo man zu Gott nicht betet und man seinen Samen nicht aussät“ (ib. 8). „Geh du dorthin, wo die Hunde nicht bellen, der Hahn nicht kräht, wo man die Stimmen der Christen nicht hört“ (Kleinrussisch, Janiewitsch, ARW. 13, 629). „In wüste und wasserlose Gegenden, wo der Herr nicht weilt (Mansikka 75). „chom auf ain wüst, das es chainem christen icht geschaden müg“ (Fehrle 16). — Das Gegenstück sind die Fälle, wo das Uebel gerade in kirchliches Milieu hineingehen soll (dort wird es immunisiert); vergl. *Pisciculi Dölger* 307 f.

39) E. H. Meyer, *Volksk. Badens* 39; Birlinger I 448; Wuttke—Meyer § 229.



sprachliche Zurechtbiegung der andern Variante „in das wilde Gramant“ (Losch 200; Hovorka-Kronfeld a. a. O.). Jetzt erinnern wir uns an die *Nugae Venales* und Simon Dach und haben den Archetypus: das wilde Garamantenland, das zu Gramant, Granat, Granit einerseits, Grummet, Geheer, Gehör andererseits durch Lese-, Schreib- oder Hörfehler geworden war, so daß den weitest auseinanderliegenden Korruptelen schließlich nur noch ein paar Buchstaben gemeinsam waren. Also: die Garamanten, als ein Stück humanistischer Horazumdichtung, sind allmählich ins unliterarische Volk gedrungen und haben sich, vielfach umgelauteet und zersetzt und scheinbar wieder irgendwie eingerenkt, in der Welt des Aberglaubens eingebürgert. So wenigstens stellt sich für ein Philologenauge die Sache dar. Auf den Widerspruch jener, die weder Graeca noch Latina lesen, Humanistisches ignorieren und aus berechtigtem Einspruch gegen die einst übersteigerte Formel vom „gesunkenen Kulturgut“ das Kind mit dem Bade ausschütten, bin ich natürlich gefaßt.

## 5. Ode I 26, 1 ff.

Sie beginnt:

*Musis amicus tristitiam et metus  
tradam protervis in mare Creticum  
portare ventis.*

Das Meer, in das I 16, 3 die *matre pulchra filia pulchrior* die Schmähgedichte des Horaz werfen und damit die Unheilstifter eines Zerwürfnisses bannen sollte, war das adriatische gewesen. Hier soll *tristitia* und *metus* weit, weit weg geschafft werden, darum ist das kretische<sup>40)</sup> gewählt, und bedarf man der Winde, die das Unglück dorthin befördern sollen. Einer Gottheit, an die sich der Wunsch um Freiwerden vom Uebel richtete, bedarf es hier nicht; der *Musis amicus* ist ja mehr als ein gewöhnlicher Mensch und kann aus eigener Kraft, oder besser, Kraft einer ihm eigenen numinosen Macht den Bannspruch sprechen. Die Ode, die Horaz als im Besitz dieser sichernden Kraft ausweist, steht ja nur wenige Nummern vorher (I 22, gleich hinter der Epipompe von I 21): *Integer vitae*, wo Horaz in feinem Spiel den Topos vom „Heiligen und den wilden Tieren“ auf sich selbst anwendet<sup>41)</sup>. Der grausige Wolf in den Sabinerbergen tut ihm nichts, weil er singt; so scheuen ja auch die Löwen im Idagebirge den heiligen Laut der Pauke der Kybele und schonen ihren Priester<sup>42)</sup>. Kräfte, die Leib und Seele wohlthuend oder schädigend bestimmen, betrachtet nicht nur der Dichter, sondern auch volkstümliches Denken wie Lebewesen dämonischer oder tierischer Art, sie können als „Personi-

40) Ueber dessen Grenzen: Burr, *Mare nostrum* 6.

41) Meine Studien zu Martial 81 f.

42) Ebenda 112 A. 55. Ausführlicheres später in meinen Epigrammstudien Heft 2.

fikationen“ auftreten. So etwa *Tristities* im Gefolge der Venus bei Apuleius, met. 6, 8 f. und *Metus* im Gefolge der Minerva, ebenda 10, 31, und schon bei Cicero, nat. deor. III 17, 44 sind *Metus*, *Miseria*, *Querela* u. a. Töchter der *Nox* und des *Erebus*. Dämonische Wesen aber bannt man mit Vorliebe ins Meer, denn aus ihm steigen auch schadenmächtige Kräfte verheerend auf<sup>43</sup>). Jedoch ist es nicht einmal notwendig, eine Personifikation hier anzunehmen (obwohl natürlich Winde auch solche Gespenster entführen können). Alles Unheil, auch körperhafte Widrigkeiten, Unrat, Mißgeburten, Prodigien wirft man, zuweilen kollektiv vereint, in der Gestalt des Pharmakos, des „Sündenbocks“, wie Abfälle und unbrauchbar Gewordenes in dies riesige Sammelbecken des Nutzlosen, in diese von der Natur gegebene Kläranlage. Darin geht römisches Empfinden Hand in Hand mit griechischem, ja mit dem Denken wohl aller Völker, es ist in der Tat ein „Elementargedanke“, die Bannung des Bösen ins Meer<sup>44</sup>).

Es genügt, aus der Fülle des Stoffes wenige Beispiele herauszugreifen. Schon in Ilias I 314 werden nach der Pest die *λύματα* ins Meer geworfen. Als Ödipus seine Schuld erkannt hat und weiß, daß er ein *μίασμα* für sein Land ist, ruft er aus 'verbannt mich oder tötet mich oder werft mich ins Meer' (Soph., Oed. R. 1411). Da schon ist das Uebel etwas Geistig-Körperliches. Dem horazischen Uebel entspricht etwa — in voller Form der Gebets-epipompe — Orph. Hymn. 19, 18 f., wo Zeus Keraunios gebeten wird: *ἀλλά, μάκαρ, θυμὸν βαρὸν ἔμβαλε κύμασι πόντου ἢ δ' ὀρέων κορυφῆσι*, also weg in Orte, wo kein Schaden mehr angerichtet werden kann. Horaz besonders nah steht Tibull IV 4, 7 f.:

*et quodcumque mali est et quidquid triste timemus,  
in pelagus rapidis evehat amnis aquis*<sup>45</sup>),

während Tibull II 5, 79 f. vom römischen Brauch der Prodigien-sühnung spricht:

*sed tu iam, mitis Apollo,  
prodigia indomitis merge sub aequoribus.*

Noch eine späte griechische Parallele zum gemüthhaften Uebel: Anakreontea 56, 9:

*ἔμῶν φρενῶν μὲν αἴραις  
φέρειν ἔδωκα λύπας,*

wo man sich das Meer als Endziel hinzudenken mag.

43) Meer, überhaupt Wasser als Sitz der Dämonen und Geister: F. J. Dölger, Exorcismus 162 ff.; Hünnerkopf, Handwörterb. d. deutsch. Abergl. VI 66 f.; Mielke, Zeitschr. f. Volksk. 2 (1931) 185 f.

44) B. Schmidt, Fleck Jahrb. 143, 546 ff.; Wünsch a. a. O. 25 ff.

45) „Du, o Fluß, empfang sie (die Sünden) und trage sie zum Meere, damit sie nicht mehr erscheinen“: Gebet der Peruaner, Scheffelowitz, ARW. 17, 371. Aehnliches schon altbabylonisch: ib. 372 (Jastrow II 94 f.).

Ich sehe davon ab, Parallelen aus neuerem Volksglauben mit der einfachen Epipompe „ins Meer“ anzuführen. Die sind seltener (obwohl häufig genug<sup>46</sup>) gegenüber den spezialisierenden Ausdrücken. Horazens Meeresnennung war, römischem Dichterpfinden gemäß, geographisch spezialisiert und meinte sachlich: so weit weg, daß die Fluten das Uebel nicht wieder anspülen werden<sup>47</sup>). Unter den neueren geographischen Spezialisierungen des Meeres erfreut sich insbesondere das Rote Meer besonderer Beliebtheit. Es genügt dafür der Hinweis auf Mielkes reichhaltige Sammlungen, a. a. O.; auch das Tote Meer kommt vor (Mielke 187). Aufs ganze gesehen sind aber in den volkstümlichen Segen und Beschwörungen geographische Eigennamen nicht das übliche (das gilt auch bei anderen Bannungszielen, nicht nur bei Meer und Fluß). Sondern entsprechend dem allgemeinen dichterischen Empfinden liebt auch dies Volksgut, das oft noch eigentümliche Züge von ursprünglicher Poesie hat, die appellativische Besonderung des Gattungsbegriffs. Dem „kretischen Meer“ (als weitem Meer) entspräche also im deutschen Volkssegens dies Beispiel: „in das weite Meer! Wo sich weder Mensch noch Vieh vermehren kann“<sup>48</sup>). Oder: „Fern im Meer ist ein großer Stein, dahin gehet, dahin fahret, dort trinket, dort zehret!“<sup>49</sup>). Am beliebtesten ist das tiefe Meer<sup>50</sup>), mit mitunter weiteren Auszierungen: „in jenes tiefe Meer, wo kein Vogel singt, wo keine Glocke klingt und kein menschliches Wesen leben kann“<sup>51</sup>). Ein Gebet jüdischer Slaven: „du wirst alle Sünden in die Tiefe des Meeres senden . . . , wo ihrer nicht gedacht wird . . . und wo sie nimmer in den Sinn kommen“<sup>52</sup>). „In die Tiefen des

46) In kirchlichen Benediktionen ist das Meer als Bannungsort sehr selten — trotz der gardarensischen Schweineherde, in die (Matth. 8, 28; Mk. 5, 1; Luk. 8, 26) die Dämonen exorzisiert waren und die sich dann ins Meer stürzte; in *desertum locum aut in mare* z. B. Franz II 82 (12. Jahrhundert). Der „Hamburger Correspondent“ vom 19. Juni 1725 aber wußte zu berichten: „Am verwichenen Sonntag verfluchten Se. Päpstliche Heiligkeit . . . das Geschmeiß der Heuschrecken, mit dem Befehl, daß selbige sich nach dem Meer hinwenden sollten“ (E. Buchner, Anno dazumal I 1926 S. 35). Die *benedictio deprecatoria gegen mures, locustas usw.* im *Rituale Romanum* (ed. Schott S. 629 f.) weiß nichts vom Meer, sagt nur: „*ad ea loca transeatis, in quibus nemini nocere possitis*“.

47) Diesen Sinn hat es auch, wenn Krankheit und dergl. auf Schiffe gebannt wird, die es dann in ferne Meere tragen; vergl. die griechische Epipompe, die ich in Geburt und Wunder 12 Anm. [178] behandelt habe; völkerkundliche Analogien: Scheffelowitz, a. a. O. 394. Bei Frazer, Scapagoat 188 eine malaisische Epipompe: *to the ocean . . . and never return hither*.

48) W. Manz, Volksbrauch u. Volksgl. des Sarganserlandes 73.

49) Frischbier 76; Hovorka—Kronfeld II 207.

50) Seyffarth 81; G. Jungbauer, Deutsche Volksmedizin 109.

51) G. Graber, Volksleben i. Kärnten 429.

52) Scheffelowitz, a. a. O. 373.

Meeres und Flusses“<sup>53</sup>). Oder superlativisch „ins tiefste Meer, wo kein Hahn danach kräht“<sup>54</sup>) und „in das wilde Meer, wo sich weder Menschen noch Vieh vermehren kann“<sup>55</sup>).

Wenn wir zum Schluß noch die Nachahmer unserer Ode durchmustern, wieder nur exempli gratia uns der Exempel bei Stemplinger bedienend, ergibt sich, daß aus gleichem Empfinden heraus die neuere Dichtung die geographische Spezialisierung ersetzt durch allgemeinere Eigenschaftsworte. Der Grieche und Römer denkt konkreter und sieht räumlich bestimmter, uns liegt das Genus mehr als die Species auf der Landkarte. Wir versenken wohl auch unsern Kummer ins Meer, aber nicht in die Nord- und Ostsee, wenn wir dichten, und nur bei den Weinen machen wir, wie Horaz es überhaupt hat, die Ausnahme: ‘Rheinwein’ und ‘Mosel’, auch ‘Tokayer’ und ‘Burgunder’ sind poetisch durchaus legitime Spezialisierungen. Aber dies nur nebenbei; wir haben es mit Wasser und Meer zu tun und ver hören die Horatianer zu I 26 (St. 193 ff.):

Simon D a c h, Gedichte S. 489:

Weg! besorgtes Weh!  
Freuden her! Vertreibt die Pein  
auff die wüste See!

und S. 648:

Sorg’ und was betrüben kan,  
trollt euch auff die wüste wellen.

P. F l e m i n g, (Gedichte ed. Lappenberg, Od. V. 18, 3f.):

Er gibt sein Leid den leichten Winden  
und es läßt es tragen über See

und (Son. IV 85, 5f.):

Wach auf, gib deinen Wahn den Winden zu versenken  
tief in die wilde See.

D. T r i l l e r, Poetische Betrachtungen (II 198):

Viel besser also, Leid und Weh  
in leichten Wind und weite See  
und ferne Wüsten fortgeschicket!

Die Erweiterung Trillers hat ihre Analogien teils im kirchlichen Benediktionsstil (s. o. S. 51 A. 46), teils vor allem in den volkstümlichen Segen, wo oft mehrere Bannungsziele zur Wahl gestellt werden: „hinter breiten Meeren, auf der Insel Bujan, wo keine Leute gehen“<sup>56</sup>); „hinweg in die finsternen Berge, in die Tiefe des Meeres, in den gelben Flugsand, in den Kot und Moorgrund!“<sup>57</sup>). Doch Triller wird nicht an solche unterliterarische

53) Mansikka 75.

54) Frischbier 83; Hovorka—Kronfeld II 734.

55) Losch 168.

56) Mansikka 79.

57) Hovorka—Kronfeld I 184; II 86 (Ruthenisch).

Sphären gedacht haben, sondern vielleicht an Euripides, Androm. 846 ff., wo sich Hermione selbst aus der Welt schaffen will:

*οἱ μοι πότμον.  
ποῦ μοι πῦρὸς φίλα φλόξ;  
ποῦ δ' εἰς πέτρας ἀερόθῳ,  
ἢ κατὰ πόντον ἢ καθ' ὕλαν ὀρέων,  
ἵνα θανοῦσα νεοτέρουσιν μέλω;*

E. Klamer Schmidt (herausg. v. Schmidt-Lautsch III 209) verdeutlicht den Zweck der Epipompe:

Nein, nein! Ich jage, was uns Leid will machen,  
ins Meer, wo Stürme wehn.  
Da treib' es um, und finde keinen Nachen  
und — sei nicht mehr gesehn!

E. Geibel, der im Klassischen Liederbuch die Ode nicht unter die von ihm übersetzten 50 Oden und Epoden aufnahm, hat sie anderwärts benutzt (Sämtl. Werke Sttg. 1883 IV 158):

Dem Winde möcht' ich meine Sorge geben,  
daß er hinaus ins weite Meer sie trüge.

Andere Nachahmer begnügen sich mit den Winden allein, die ja so oft in der antiken Dichtung Worte oder Wünsche forttragen.

An geographischem Ersatz für das *mare Creticum* bietet Stemplinger nur ein Beispiel aus Triller, den wir wegen der erweiternden Nachdichtung schon erwähnten. IV 178 heißt es:

Hinweg, du Sorgenlast,  
die Gott und mir verhaßt!  
Ich werf' dich in den Rhein  
mit frohem Mut hinein.

Kommt der des Reimes wegen zu paß?

Das kretische Meer selbst taucht nur einmal auf, um durch anspielendes Zitat Horaz selber zu charakterisieren, bei I. F. Löwen, Poet. Werke (58):

Stets ruhig, immer groß, befiehlt er Sturm und Winden  
in Cretens Meer ein Grab vor Furcht und Schmerz  
zu finden.

Ich schließe die Besprechung von I 26 mit zwei von Stemplinger nicht erwähnten Stellen aus Paul Gerhards geistlichen Liedern<sup>58)</sup>; aus „Nun dankel all“ Str. 5:

Er gebe uns ein fröhlich Herz,  
erfrische Geist und Sinn  
und werf' all Angst, Furcht, Sorg' und Schmerz  
in Meeres Tiefe hin.

58) Zitiert bei K. Keyssner, Gottesvorstellung u. Lebensauffassung i. gr. Hymnus (Würzb. Studien II) 116, wo man allerlei zur antiken Apo- und Epipompe findet.

Und aus „Ich singe dir mit Herz und Mund“ Str. 9:

Ja endlich nimmst du unsre Schuld  
und wirfst sie in das Meer.

Da haben wir volle Gebetsapo- und epipompe, denn anders als der *Musarum sacerdos* bedarf der Sänger Gottes dessen Vermittlung, um sorgen- und sündenfrei zu werden.

6. Ode I 28, 25 f.

Ob man in der schwierigen, vieles mehr andeutenden als ausführenden Archytasode nur von einem „Segenswunsch“ (Heinze) sprechen soll oder von einer atypischen Art von Apo- und Epipompe reden darf, ist schwer zu entscheiden. Bemerkenswert ist das Beispiel deshalb, weil der ein Unheil Abwendende es nicht seinetwegen sondern zu Gunsten eines andern tut. Es spricht die Seele eines *ἄταφος*, eines im Seesturm Umgekommenen, dessen Leichnam in der Nähe des Archytasgrabes angeschwemmt ist. Der Tote fleht einen Schiffer, der im Begriff ist, auszufahren, an, seinen Leib wenigstens mit etwas Sand zu bedecken und somit zu bestatten und verheißt als Lohn:

25                    *sic, quodcumque minabitur Euris  
                         fluctibus Hesperii, Venusinae  
                         plectantur silvae te sospite, multaque merces  
                         unde potest, tibi defluat aequo  
                         ab Iove Neptunoque sacri custode Tarenti.*

Wie *sic* den Satz vertritt „so du dies tust“, mag *plectantur* und *defluat* im Zusammenhang mit der Rolle des Iuppiter und Neptun aufzufassen sein als Kurzform für etwa folgenden Gedankengang: ‘dann werde ich als Fürsprecher bei Iuppiter und Neptun bewirken, daß sie die Winde nicht über dem von dir zu kreuzenden Meer, sondern über dem Bergland Venusias wehen lassen (wo sie nicht schaden, jedenfalls dir nicht schaden können) und daß sie dich reich belohnen’. Denn eine Totenseele hat zwar eine besondere ‘Kraft’, aber kaum so viel, daß sie Wind und Wellen selbst zu gebieten vermag. Der Bitte gibt nachher eine Drohung noch besonderes Gewicht (v. 33 f):

*precibus non linquar inultis,  
teque piacula nulla solvent.*

Rache kann nach antikem Glauben der Totengeist selbst üben, und sie wird sich wohl nach dem alten Gesetz der Talion richten: das gleiche Los wird dem Schiffer zufallen, das er, der Gestrandete, gehabt hat, dessen Bitten dann in Fluch umschlagen und somit die vorher genannten Götter zwingen werden, durch Seesturm das Ende des Mitleidlosen herbeizuführen.

Doch lassen wir diese schwierigen Fragen des weiteren Zusammenhangs und halten uns lediglich an das Ziel der Epipompe: *Venusinae silvae*. Formal wie soeben in I 26 *mare Creticum*: Naturbereich und geographische Spezialisierung. Büchner, Bursian,

Suppl. 267 S. 230 f. hat gegenüber Martinellis' Behandlung der Archytasode mit Recht betont, daß von einer Verfluchung des venusinischen Landstrichs als Ganzem keine Rede sein kann, daraus also keine biographisch-psychologischen Schlüsse auf Horaz zu ziehen sind, und daß der Nachdruck auf *silvae* liegt, was verbietet, an das Landgut zu denken.

Nach allen Analogien, die uns altes und neues Volkstum liefern, ist die Bannung in einen (Berg)wald gleichbedeutend mit der: an unbebaute, unbewohnte Orte, wo unfruchtbare Bäume stehen, wo Menschen nicht geschädigt werden.

Unter Verweis auf die Angaben bei Wünsch 27 f. für die Antike und Horn 93 für Nachantikes greife ich Orph. Hymnen 36, 16 heraus, wo Artemis gebeten wird: *πέμπους δ' εἰς ὀρέων κεφαλὰς νόσους τε καὶ ἄλγη*. So druckt nun Quandt richtig statt des früher eingesetzten *κορυφὰς*. Die von Zwergbäumen bestehenden Höhen sind typisch für unwirtliche Gegenden und noch neugriechisch tausendfach üblich: *στὰ βουνά, στ' ἄγρια δένδρα, στήν κακή ἐρημία* oder *στὰ ὄρη, στὰ βουνά, στὰ κάρακα* und ähnliches<sup>59)</sup>. *εἰς τὰ ἄκαρπα δένδρα, στὰ ἄγρια δένδρα* (s. dazu unten<sup>59a)</sup>). Den Störenfried eines Liebesbundes soll in *desertis montibus* oder *secretis montibus* das Verderben treffen<sup>60)</sup>. Bei Fieber, das durch Handlung auf Bäume abgeleitet werden soll, sagt man (man beachte die Personifikation): *cras hostes* (überl. *hospites*, corr. Usener) *mihi venturi sunt: suscipite illos*<sup>61)</sup>. Die Uebel werden behandelt wie „Waldgänger“ im Germanischen<sup>62)</sup> oder wie Prodigien, die man aus Rom in die *Naevia Silva* stieß (Iul. Obsequens 44a); auf einer christlichen Bleitafel (CIL III S. 961) befiehlt Gabriel dem Dämon, *ut silvestria loca, colla montium obtineris*. „Auf die Berge, auf die Wälder, wohin niemand kommt“ (Hovorka-Kronfeld 58, ähnlich 54); „in den Wald und die Gegend, wo niemals Vieh gewesen ist noch Vieh hinkommt“, „in die Wälder, wo keiner geht noch wandert“ (Brummer 6); „hinaus in den Wald“ (Seyffarth 13); „über die Felder in alle Wälder“ (Fehrle 51). Wie man das allgemeine „Meer“ durch eindrucksvollere Attribute (man vergesse nie auch das volkspoetische Moment) spezialisiert hat (s. o. S. 51), so tut man es auch hier: „in den wilden Wald, wo dich weder Sonne noch Mond anscheinen“ (Brummer 7; Wuttke-Meyer 170; Fehrle 15; Hovorka-Kronfeld II 276 f., 872); „naus in wilden Wald, fahr nein in wilde Bäume; drinnen sollst du reißen und zehren, sollst mir, N. N., mein Fleisch und Blut nicht verzehren“ (Seyffarth 79);

59) B. Schmidt, Fleck Jahrb. 143, 567 f.

59a) Pradel, Griech. und südital. Gebete (RGVV. III 3) 12; 105.

60) Diehl, Pompejan. Wandinschr. 600 f.

61) Ps. Plin., Medicina III 15, Heim 483.

62) Weinhold, S. B. Berl. Akad. 1895, 676 f.

„in diesen wilden Wald . . . , da sollst du hingehen und nicht wieder kommen (ib. 109); „in einen wilten walt, in einen wilten holen baum“ (Hovorka-Kronfeld II 278). Oder „in den tiefen Wald, in die hohe Eiche, in das stehende Holz und das liegende“ (Grohmann 158; ähnlich Hovorka-Kronfeld II 741, I 182, 384); in den öden Wald von Talelei (= Trippstrill, ib. II 867). Oder „in die düstern Wälder (Losch 250); „in dunkle Wälder, in dunkle Wolken, auf hartes Gestein (Ebermann, Zeitschr. Ver. f. Volksk. 26), 134); „in den schwarzen „Wald“ (Ebermann, Blutsegen 88); „hinter dichte Tannenwälder, hinter dunkle Wälder“ (Mansikka 80); „geh . . . in den Tannenwald, ins Gehölz, auf die trockene Eiche, am Hornbaum reissen, damit du nicht das allerheiligste Blut vergiessest“ (ib. 50); „zieh hinein in den grünen Wald, da schadets weder jung noch alt“ (Seyffarth 80, ähnlich 79; 117; Frischbier 77; Jungbauer, Volksmedizin 126; 23; Wuttke-Meyer 169; Hovorka-Kronfeld II 207; I 455). Nur vereinzelt kommt eine geographische Spezialisierung ernsthafterer Art vor, als es oben der ‚Wald von Talelei‘ war: „ich beschwör dich in ein wild roerich, in Behmer walt“ (Hans Sachs, Kälberbrüten; Weinhold 677). Auch hier geht die christliche Besegnung dem Volksempfinden parallel vor: „in fruchtloses Gehölz“ (Franz I 143, vergl. oben S. 55; vielleicht gab es das auch römisch, man denke an *arbor infelix* des römischen Prodigienwesens). Die Dämonen selber bitten St. Germanus: „Heiliger Mann, wenn du uns unbarmherzig aus den bewohnten Orten fortreibst, laß uns wenigstens die Einsamkeit der Wälder“ (H. Günter, Christl. Legende des Abendlandes 114). In der Ostkirche betet man noch heute um Bann des Unheils „in die Einöden zu unfruchtbaren Bäumen (A. v. Maltzew, Bitt-, Dank-, Weihegottesdienste d. Orthod. Kath. Kirche d. Morgenlandes 744 f.).

Damit ist der reale Hintergrund des horazischen Ziels für die tobenden Winde auf *Venusinae silvae* genügend geklärt, was *silvae* anlangt. Trotzdem bleibt wohl ein leichtes Befremden über die Wahl des Venusiners beim geographisch spezialisierenden Beiwort. Mit aller Reserve sei eine Vermutung vorgebracht und dem volkskundlichen Zettelkasten noch ein philologisches Schwänzchen angehängt. Wo das Grab des Archytas lag, wissen wir ja nicht, aber am leichtesten kommt man zu einer Lösung, wenn man mit Heinze (und so auch Büchner gegen Martinelli) es am apulischen Strand ansetzt. Der Eurus, der auf italischen Wellen wütet (*fluctibus Hesperis*), würde dann weiter landeinwärts gebeten. Soweit Heinze; nun erinnere man sich, daß Horaz (sat. I 5, 77 f.) auf der Fahrt von Benevent nach Brindisi nicht über Venusia kommt, aber daß *Appulia* beginnt, ihm seine Heimatberge, *montis notos monstrare, quos torret Atabulus*. Das ist



der Scirocco, der mit dortigem Spezialnamen *Atabulus* heißt und von dem Seneca sagt *Apuliam infestat*. Dürfen wir in Eurus den dem gehobenen Odenstil angemessenen „höheren“ Namen für den Lokalwind *Atabulus* erblicken, dann ist alles klar: das Ablenken des ausdörenden Windes auf die Bergwälder der nächstgelegenen Heimat ist dann kein unfreundlicher Akt gegen diese, sie erleidet nicht mehr als sonst auch schon, sondern ist tatsächlich die gegebene Lösung für den bedrohten *nauta*. Dann freilich kann das Archytasgrab nicht mehr bei Tarent, wie Martinelli wollte, gesucht werden.

## 7. Ode I 35, 38 ff.

Auch in der Fortuna-Ode wird man mit dem Hereinspielen der Denkform der Epipompe rechnen dürfen. Das Gedicht beginnt als Gebet an die Fortuna Antiates und mündet aus in Gebetsbitte an sie um Segen für die Waffen Roms. Dazwischen erklingt der Preis ihrer Macht, die sich auch gefährlich zeigt, wenn die Göttin zürnt ('hypostasiert' als *saeva Necessitas*, als Gegenstück zu ihren andern Begleiterinnen *Spes* und *Fides*). Die letzte Strophentrias ist eigentümlich gebaut: sie beginnt mit einer Gebetsbitte (29 ff.):

*serves iturum Caesarem in ultimos*  
30 *orbis Britannos et iuvenum recens*  
*examen Eois timendum*  
*partibus Oceanoque rubro.*

Es stehen also Kriegszüge gegen Britannier, Parther, Araber bevor, und wir entsinnen uns der Epipompe gegen die ersten beiden aus I 21. Aber ehe etwas ähnliches hier erklingt, folgt in fast anderthalb Strophen eine Erinnerung an das *scelus* der Bürgerkriege (v. 33—38). Da sind vom Brudermord die Waffen stumpf geworden, die jetzt, auf neuem Ambos neu geschmiedet, nur mehr gegen die auswärtigen Feinde eingesetzt werden sollen, und zwar von Fortuna:

*o utinam nova*  
*incude diffingas retusum in*  
40 *Massagetas Arabasque ferrum.*

Das ganze Gedicht ist auf Fortuna und ihr Walten gestellt, da kann jene in die geteilte Gebetsbitte der drei letzten Strophen eingelegte Erinnerung an die Schreckenszeit der Bürgerkriege nicht außer Bezug auf Fortuna bleiben. Gewiß waren sie eine Folge alter Blutschuld von Remus' Ermordung her (Epode 7) und waren schuldhaft (Epode 16 und sonst); aber — das lehrt nun die Dispotion von I 35 — sie waren auch bedingt durch *saeva Necessitas*, durch das Wüten der unberechenbaren Tyche. Das kann im Gebet natürlich nur versteckt angedeutet, nicht explicite gesagt werden. Und damit ergibt sich für den Schluß als Grundgedanke: laß das Unheil nicht uns, laß es die Feinde des Imperiums treffen. Also eine eigentümlich und fein geformte

Variation des typischeren Schlusses von I 21. Obwohl es von hier bis zum Gebet in des Apuleius Metamorphosen XI 15 noch ein weiter Weg ist, läßt sich ein Teil davon doch zur Verdeutlichung des Gedankens verwerten: die *Fortunae caecitas* — heißt es in dieser Epipompe — *eat nunc et summo furore saeviat et crudelitati suae materiam quaerat aliam*. Nur daß diese *materia* nicht wie bei Apuleius in den Glaubensfeinden besteht<sup>62a</sup>), sondern eben in den auswärtigen Staatsfeinden, deren Religion man ja nicht bekriegt. Was Horaz I 2, 21 f. angedeutet hatte, *audient civis acuisse ferrum, quo graves Persae melius perirent*, scheint nun mit Fortunae Hilfe bevorzustehen, und damit die *expiatio* des vergossenen Bruderblutes.

#### 8. Ode III 27, 21 ff.

Feinde sollte das Unheil in I 21 treffen, ebenso in I 35, und wiederum auf Feinde soll das Unheil fallen — diesmal im Wüten der Naturgewalten, der entfesselten Stürme und Meeresflut, also ähnlich wie in der Archytasode, nur noch gesteigert in der Zahl der Opfer, die ihr Ziel sein werden (III 27, 21 ff.):

*hostium uxores puerique caecos  
sentiant motus orientis Austri et  
aequoris nigri fremitum et trementis  
verbere ripas.*

Ich habe auf die Stelle schon o. S. 45 angespielt und habe sie Pisciculi Dölger 293 f. des Näheren behandelt, so daß wir gleich zum letzten Beispiel übergehen können, dem einzigen in der zweiten Odensammlung, das sich aber durch besonders glückliche Gestaltung auszeichnet.

#### 9. Eine Interpretation der ersten Ode des Vierten Buches

Arbeiten wie diese, die zwei Herren dienen wollen, laufen Gefahr, es keinem Recht zu machen. Im Vorstehenden hat der Philologe vielleicht mitunter ein Zuviel an religionswissenschaftlich-volkskundlichem Stoff beklagt, und nun wird der Religionshistoriker vielleicht finden, ihm werde zuviel Philologie zugemutet. Aber ich kann's nicht ändern. IV I ist eines der am wenigsten behandelten Gedichte des Horaz<sup>63</sup>), und — ich glaube

62a) Prisciculi Dölger 294 f.

63) Von den neueren Kommentaren ist auch hier Heinze allen andern überlegen, und gerade weil ich so oft meine, ihn im Vorhergehenden wie im Folgenden ergänzen zu können, will ich betonen, daß ich sein Lebenswerk und überhaupt seine Arbeiten stets als die feinste Blüte der deutschen Latinistik unserer Zeit betrachtet habe und betrachte. Plessis zu IV ist dünn; Wickham geht über das Nächstliegende nicht hinaus. Pasquali, Orazio Libro 146 betrachtet die Ode ganz kurz und nur unter dem Gesichtspunkt des Einleitungsgedichtes zum neuen Buch. Birt, Horaz' Lieder und röm. Leben 106 f. erwähnt es kurz und nimmt (mit Recht) den melancholischen

das ohne Uebertreibung sagen zu dürfen — eine erschöpfende Gesamtinterpretation unter unsern Gesichtspunkten rückt es erst ins rechte Licht. Der Bequemlichkeit der Leser glaube ich insofern zu dienen, als Teil a) beide Kategorien, Teil b) und c) überwiegend die Philologen angeht.

#### a) IV 1, Interpretation

Die Ode wird von Heinze folgendermaßen eingeleitet:

„Das Gedicht beginnt als Widerspiel eines ὕμνος κλητικός: statt Venus zu rufen, bittet der Dichter die Göttin, deren Nahen er empfindet, ihm, dem Gealterten, fern zu bleiben. Um diese Bitte zu unterstützen, weist er auf die Jugend hin, die nach ihr verlange“ und als Vertreter dieser Jugend auf Paulus Fabius Maximus. Die Bezeichnung dieses ‘Widerspiels’ als ‘ἀπο- und ἐπιπομπή’ hätte Heinze bei Wünschs Schüler K. Buchholz, De Horatio hymnographo (Diss. Königsberg 1912) 75 finden können, freilich kaum mehr als eben die Termini, eine Interpretation unter diesem Gesichtspunkt <sup>64)</sup> gibt auch Buchholz nicht <sup>65)</sup>.

*Intermissa, Venus, diu*

*rursus bella moves? parce precor, precor.*

Als Gebetsbitte um Schonung setzt die Ode ein, und sie richtet sich naturgemäß an Venus als Herrin der „Liebeskriege“ <sup>66)</sup>; denn nur ihr Walten kann den lange ruhenden Funken der Leidenschaft wieder erweckt haben. *parce, precor, precor*, dreifach stabreimend und hieratisch geminierend, wahrt Hymnenstil. Daß es hymnisches Spiel ist <sup>67)</sup>, gewahrt man dann allmählich erst, aber eben Spiel, wie so oft bei Horaz, auf erstem Untergrund.

*non sum qualis eram bonae  
sub regno Cinarum.*

Schluß ernst, ohne ihn auf dem Hintergrund des feinen Spiels des Eingangs zu sehen. Symptomatisch ist, daß weder Schanz II 1 (1911) S. 169 noch Schanz-Hosius (1935) II 141 noch Büchners Jahresbericht über 1929 bis 1936 Spezialliteratur zu IV 1 zu nennen haben. Bei der Kürze der Zeit, die für einen Beitrag zu diesem Festheft zur Verfügung stand, war es nicht möglich, auf lange Suche nach Literatur zu gehen, und gerade die ausländische aus dem Jubiläumsjahr des Horaz ist hier nur spärlich vertreten. So mag man es entschuldigen, wenn Wichtiges übersehen sein sollte.

64) Von dessen grundsätzlicher Fruchtbarkeit für Horaz sich mir seinerzeit (1929) Heinze und Fraenkel brieflich als überzeugt erklärten.

65) Arch. Y. Campbell, Horace. A new interpretation (1924) S. 217 findet wenigstens in IV 1 „like a fossil in rock“ einen Anklang an die ὕμνοι ἀποπεμπτικοί, die (nach Menander, Rhet. Gr. 9, 135 ff. W.) das Weggehen von Göttern begleiten. An die ἐπιπομπή unserer Art denkt auch er nicht und interpretiert nicht.

66) Zu dieser Topik vergl. Alf. Spies, Militat omnis amans. Ein Beitrag zur Bildersprache der antiken Erotik (Diss. Tübingen 1930). Erika Kohler, Liebeskrieg. Zur Bildersprache d. höfischen Dichtung d. Mittelalters (Tbg. germanist. Arbeiten 21, 1935).

67) Vergl. jetzt Kleinknecht, Gebetsparodie 180 Anm.

Da deutet sich der Ernst schon an: ich bin nicht mehr jung wie zur Zeit jener Jugendliebe<sup>67a</sup>).

Darum neue Bitte, mit geistreichem Oxymoron der Beiworte für die Göttin (die ja Mutter des *γλυκύπικρος Έρωτος* ist) und für ihn selber:

*desine, dulcium*  
5 *mater saeva cupidinum,*  
*circa lustra decem flectere mollibus*  
*iam durum imperiis.*

Die Praedikation der Venus als *dulcium mater saeva cupidinum* ist feines, variiertes Selbstzitat aus der Glyceraode I 19, 1, die beginnt:

*Mater saeva Cupidinum.*

Da ist Venus die Erogenmutter; in IV 1 scheint mir wegen *dulcium* der unpersonifizierte Begriff psychologisch eindrucksvoller<sup>68</sup>). Daß es sich um ein Zitat handelt, wie man natürlich längst angemerkt hat, ist trotzdem klar, und daß es ein variiertes Selbstzitat sein muß, beweist eine Tatsache, die man noch nicht angemerkt hat: im ganzen Bereich der lateinischen Dichtung der Römer heißt Venus sonst nirgends *saeva*, wie ein Blick in Carters Epitheta derorum S. 103 lehrt.

„Neue Liebe, neues Leben“ hat Heinze I 19 überschrieben. Aber auch er hat die Feinheit nicht hervorgehoben, die darin liegt, daß das mit IV 1 einsetzende Dichten nach der siebenjährigen Pause zwischen den Odensammlungen und das neue Leben des altgewordenen Dichters eben nicht mehr unter dem Stern der Venus stehen soll.

*Mater saeva cupidinum* in IV 1 als Gebetsanruf ist fast eine captatio benevolentiae geworden und mahnt durch den Zitatcharakter an die alten Dienste, die er Venus früher treu geleistet. Um so mehr wird sie ihm vielleicht nunmehr wie einem alt werdenden Veteranen Entlassung gewähren und sich für die *militia amoris* Tauglichere suchen. Denn unmittelbar schließt jetzt, durch diesen zwischen den Zeilen liegenden Gedanken vorbereitet, die „Apompe“ an: *abi*.

Dieser Imperativ macht uns nachdenklich. *Venus, parce, desine* wird dem Leser zunächst nicht mehr bedeuten als eine übliche Apostrophe der Göttin, deren Walten der Dichter innerlich spürt, und die er „anredet“, weil ja ungefähr jede ho-

67a) Als Symbol seiner Jugend nennt Horaz, epist. I 7, 28 und 14, 33 Cinara, „die einzige, für welche Horaz leidenschaftlich empfunden zu haben scheint“ (Heinze zu I 7, 28). Dies und die Gleichsetzung mit Glycera billigt auch Klingner (Ausgabe S. 350 s. v. Cinara), während A. Gruner, *De carminum Horat. personis* (Diss. Halle 1920) 14 f. und 28 sich zur Identifikation nicht äußert.

68) Vergl. Heinze, der aber sein *cupidinum* nicht begründet; Klingner schreibt *Cupidinum* wie fast alle neueren Herausgeber.

razische Ode Anredecharakter hat und irgend jemanden, irgend etwas „anspricht“. Aber *abi* kann ich nur zu jemanden sagen, der da ist. Dieses *abi* gibt es in keinem andern Gebetsanruf bei Horaz! <sup>69</sup>) Es verdichtet das innerlich empfundene neue Liebesregen zur Epiphanie der Göttin; sie steht als *praesens* vor seinem Dichterauge, in der Gestalt, in der sie nachher bezeichnet wird (v. 10): *purpureis ales oloribus* (ein Ausdruck, dessen Doppelsinn uns nachher beschäftigen wird). Heinze oben zitierte Worte „deren Nahen er empfindet“ möchte ich modifizieren: „und die er herannahen sieht“. Diese Epiphanie ist freilich von geringerem Grade der Wirklichkeitsnähe als jene des Dionysos in II 19:

*Bacchum in remotis carmina rapibus  
vidi docentem, credite posteri, etc.*

Immerhin kann diese Ode lehren, daß aus dem antiken Epiphanieglauben, der nahezu unbeschränkt war und zum mindesten als dichterische Form immer nahe lag, dem Beginn von IV 1 eine sinnlichere Realität erwuchs, als sie sonst einem der vielen Gebetsanrufe im Hymnenstil eignet.

Sagen wir also: dichterische Form einer Epiphanie, einer „Begegnung“ der kommenden, aber unwillkommenen und darum mit einem *abi* wegzusendenden „wilden“ Gottheit mit dem von ihr ausersehenen „Opfer“. Volkskundlich erfahrene Leser merken, worauf das hinaus soll: auf Apo- und Epipompe im Typus der „Begegnungsseen“ <sup>70</sup>). Die Begegnung des Menschen mit dem

69) Die einzige andere Venusanrufung in einem Odenbeginn (I 30) gehört, wie Heinze und Buchholz a. a. O. 38 ff. näher erläutern, einem *ἕμνος κλητικός* an, der die Göttin von ihrem Lieblingskultsitz weg ins Haus Glyceras ruft:

*O Venus regina Cnidi Paphique.  
sperne dilectam Cypron et vocantis  
ture te multo Glycerae decoram  
transfer in aedem.*

Das ist nach Alkman frg. 35 D. gemacht, *Κύπρον ἱμεροτὰν λιποῖσα καὶ Πάφον περιρρόταν*, von Menander als Beispiel eines *κλητικός ἕμνος* zitiert und von Poseidipp, AP. XII 131 nachgeahmt:

*Ἄ Κύπρον, ἃ τε Κύθηρα, καὶ ἃ Μίλων ἐποικνεῖς,  
καὶ καλὸν Συρίας ἱπποκρότου δάπεδον,  
ἔλθοις Ἰλαος Καλλιστίῳ, ἢ τὸν ἔραστον  
οὐδέ ποτ' οἰκείων ὄσεν ἀπὸ προθύρου.*

Gerade der Vergleich mit IV 1 ist lehrreich: *sperne* und *transfer te* besagt, geh dort weg, komm nach Rom; *abi*: geh von mir weg (wohin du gekommen bist), geh zu Paulus' Haus. Opfer erwarten sie dort wie hier (IV 1, 22 tura); *vocantis Glycerae* und IV 1, 9 *abi quo blandae iuvenum te revocant preces* sind weitere, und wirkliche Parallelen. Wunderlich, daß die Kommentare nichts davon anmerken; doch s. Reitzenstein, N. Jahrbücher 1908 I 90. Für unsern Abschnitt b) erweist dies: Horaz bindet erste und zweite Odensammlung mittels Anklängen an beide Glycera-Oden in IV 1 zusammen, und enthüllt damit das damalige Pseudonym: Glycera ist wirklich die Cinara von IV 1. Vergl. auch o. S. 60 A. 67a und S. 63; 68.

70) Trefflicher historischer Ueberblick über das älteste Material bei Ohrt, Hess. Blätter f. Volksk. 35 (1936) 49 ff.

Schadengeist, den er dann wegbannt, ist in der alten Welt aus dem Zweistromland und Aegypten bekannt, sie ist ins alte Christentum früh eingedrungen, ist überaus lebendig im westlichen Christentum, seit dem 9. Jahrhundert ständig zu belegen und im östlichen desgleichen. Für die Antike liegt uns ein sehr wertvolles Zeugnis auf dem nachher noch zu erwähnenden Silberblättchen des 3. Jahrhunderts n. Chr. vor <sup>70a</sup>). Für die Stereotypie der Tradition zeugt die Tatsache, daß wir da, wo der Text des Täfelchens abbricht, ihn durch byzantinische und abendländische Formulare ergänzen können. Dieser Typus der Begegnungssegen ist sicher nicht erst im 3. Jahrhundert in die Antike eingewandert; schon in späthellenistischer Zeit lagen in der Kulturmischung mit ihrer Flutwelle von östlichem Aberglauben, der sich mit innerantikem verbinden konnte, die Voraussetzungen vor. Wie Horaz als Mensch und Dichter, getreu dem Vorgang der Hellenisten, zu der Welt des Aber- und Zauberglaubens stand, zeigen ja die Canidiagedichte, die sich oft Vers für Vers mit Primärmaterial aus Zauberpapyri und anderen Quellen illustrieren lassen. Er kennt diese unheimliche Welt, spiegelt sie, ironisiert sie und ist doch irgendwie durch sie fasziniert. So würde es mich nicht verwundern, wenn ihm auch der Typus der „Begegnungssegen“ bekannt gewesen wäre. Jedenfalls meine ich manche Einzelwendungen der Ode IV 1 am besten verstehen zu können, wenn ich sie als eigenartige Mischung von Epiphanienglauben und Hymnus unter Assoziationen mit dem Opfergedanken einerseits und mit dem Begegnungstypus und magischer Apo- und Epipompe andererseits begreife. Was im Gedicht nun folgt, ist typischer Stil der Apo- und Epipompe; er soll nun im Einzelnen bewähren, was eben generell angedeutet wurde.

Dem *abi*, der imperativischen Apopompe schließt sich gleich die Epipompe an, die Oxymora des Anfangs im Antithesenspiel von *abi* und *revocant* fortsetzend. Sie überspringt das sonst gerade bei Römern beliebte „geh zu anderen“ <sup>71</sup>) und gibt, weil wirksamer, einen konkreteren Bereich an:

*abi,*

*quo blandae iuvenum te revocant preces.*

Aber auch diese Form der Epipompe ist Horaz noch zu allgemein. Wie man, und gerade auch er selbst statt „auf Feinde“ sagt, „zu Briten oder Parthern“ (s. o. S. 46), statt „ins Meer“ sagt „ins kretische Meer“ (s. o. S. 49), statt „in Wälder“ sagt „in die Wälder Venusias“ (s. o. S. 54), statt „ins Nachbarhaus“ in neuerer Zeit sagt „auß mein geheuß in Herten Clauß geheuß“ <sup>72</sup>), weil ein konkrete Adresse mehr Aussicht hat, beachtet zu werden, so fährt nun Horaz fort:

70a) Vergl. Anm. 74.

71) Siehe dazu unten Anm. 73 und Abschnitt c.

72) Festgabe Bohnenberger 274; französische Formulare der Epipompe

*tempestivius in domum*  
10      *Pauli*<sup>73)</sup> *purpureis ales oloribus*  
*commissabere Maximi,*

*si torrere iecur quaeris idoneum.*

Von *saeva* her bestimmt sich die Prägung des Verses 12: fast wie ein wildes Tier mag sich die Göttin auf ihr Opfer stürzen, in seinen Eingeweiden wühlen; man denke an I 19, 9: *in me tota ruens Venus*.

Man darf die Stelle um so eher vergleichen, als sie aus der gleichen Glyceraode I 19 stammt, deren Anfang Horaz ja eben leicht variiert zitiert hatte. Damals brannte ihn *Glycera nitor*. Die Horazerklärer neigen dazu, die in IV 1, 4 genannte *bona Cinara*, wie schon erwähnt, mit jener *Glycera* zu identifizieren. Ich denke, das ist nun vollends zweifellos geworden, wenn man den Selbstzitat-Charakter der beiden Odeneingänge, so wie ich ihn eben interpretiert habe, erwägt, und sich dessen erinnert, was ich über die in IV 1 nachklingende andere Glyceraode I 30 ausgeführt habe (o. S. 60 f.).

Zu *torrere iecur* ist noch etwas anzumerken, weil es in den Kommentaren nicht geschieht, desgleichen muß zu *ales oloribus* noch etwas angeführt werden, aber das verbinden wir besser mit dem literar-historischen Schlußabschnitt u. S. 67; 70. Jetzt fassen wir nur die Assoziationen ins Auge, die diese Worte im Zusammenhang mit dem Vorstellungskreis der Epipompe erwecken müssen. Horaz weiss, Venus hat das Recht auf Opfer; sie mag sich also raubvogelgleich (s. u. zu *ales*) auf eines (Fabius Paulus Maximus) stürzen, dessen Eingeweide (*iecur*) verzehren, als *saeva*, fast also wie jene halb menschlich, halbtierisch gezeichneten Dämoninnen des Volksglaubens, die in so vielen Epipompai von Menschen weg auf „andere Opfer“ verwiesen werden.

Trotz allem Abstand zwischen feinem literarischem Spiel und der Massivität eines populären Segenstypus vergleiche man nun mit Horaz jenen vorhin andeutend erwähnten Typus eines Begegnungssegens, dessen antikes Zeugnis jetzt im Silbertäfelchen des 3. Jahrh. vorliegt. Da sagt der Bannende zum Kopfwehdämon und seinem Gefolge von bösen Geistern: „Zieh nicht zu N. N. . . ., in einem Stierkopf laßt euch nieder! Dort mögt ihr Fleisch fressen, dort Blut trinken, dort die Augen schwindeln machen, aufwühlen, umkehren“<sup>74)</sup>.

setzen etwa *d' aller à . . .* und überlassen es dem Sprecher im Einzelfall, bei der Beschwörung den Namen dessen einzusetzen bzw. auszusprechen, dem er das Unheil gönnt, ebenda 272 f.

73) Anders (bewußt umformend?) als Catull 53, 90: *Dea magna, dea Cybele, dea domina Dindymei, procul a mea sit furor omnis, era, domo: alios age incitatos, alios age rabidos*, der nur ins Generelle die Epipompe richtet, vergl. dazu Mélanges Cumont 489 ff.

74) Barb, Röm. Limes in Oesterreich 16, 56 ff.; Weinreich, ARW. 25, 224; Ohrt, Hess. Bl. f. Volksk. 35, 53.

Der Gedanke an ein „Ersatzopfer“ wirkt überall da mit, im Untergrund auch bei Horaz. Sich hatte er als alt bezeichnet, und darum als ungeeignetes 'Opfer' der *saeva Venus*. Das jugendlich hitzige *iecur* des Paulus erscheint ihm *idoneum*: denn auch Opfertiere müssen, um der Gottheit zu gefallen, jung und tadellos sein, bester Beschaffenheit. Und das ist Paulus:

*namque et nobilis et decens  
et pro sollicitis non tacitus reis  
15 et centum puer artium  
late signa feret militiae tuae.*

Paulus als würdiger Soldat in Venus' *ecclesia militans* nimmt den in v. 2 angeschlagenen Ton auf; der nur kurz durchblickende Opfergedanke wird überdeckt durch den neuen Nebenton des „Ersatzmannes“, den somit Horaz gestellt hat. Und um der Göttin den Tausch noch schmackhafter zu machen, weist Horaz nun auf die Ehren hin, die sie in der *domus* des Paulus erhalten wird: ihr Bild als Kultstatue in einem Tempietto, Weihrauch, Kultmusik von *lyra*, *Berecynthia tibia*, *fistula*, Kultlieder soll sie erhalten, und Knaben- und Mädchenchöre werden ihr zu Ehren zweimal am Tag tanzen — wie im Kult der Isis, die ja auch eine militante Kirche hat.

Die drittletzte Strophe scheint vorauszusetzen, daß der vorgeschlagene Ersatz angenommen wird; sie unterstreicht auf alle Fälle noch einmal den Grund der Abweisung:

*me nec femina nec puer  
30 iam nec spes animi credula mutui  
nec certare iuvat mero  
nec vincire novis tempora floribus.*

Damit könnte das Gedicht, meint man vielleicht, schließen. Jedenfalls ist alles, was sich auf Venus und Paulus bezieht, beendet. Aber es erfolgt eine neue Anrede, ein neuer Name erscheint, und es zeigt sich, daß wohl die Frauenliebe, und damit die eigentliche Domäne der Venus, nicht aber die Liebe selber ausgespielt hat. Mit echt horazischer Ueberraschungstechnik wandelt sich der vielsaitig spielende Ton in neuer Modulation zu einem auch für Horaz (den nur Oberflächliche für einen optimistischen Genüßling halten können) selten schwermütigen Klang:

*sed cur heu, Ligurine, cur  
manat rara meas lacrima per genas?  
35 cur facunda parum decoro  
inter verba cadit lingua silentio?*

Das *nec puer* der eben noch Venus gemachten Aussage erfährt eine Palinodie. Venus ist nun aus dem Gesichtskreis des Dichters geschwunden. Die Epipompe hat gewirkt, die Epiphanie ist — wie ein Traumbild — verblaßt, und an ihre Stelle ist das Bild des schönen Knaben, ein Bild der Sehnsucht aus dem neuen,



auch hier zur Resignation verurteilten Leben getreten, das Spiel des heiter-geistreichen Eingangs und Hauptteils ist der „einsamen Träne“ gewichen. Ferner Sappho- und Catullnachhall<sup>75)</sup> löst die hellenistische Faktur<sup>76)</sup> des ganzen ersten Teiles ab, auch im Stil zur höheren Lage strebend. Halb Wachtraum, halb Wirklichkeit war die Epiphanie; traumartig stieg, sie ablösend, das Bild des Ligurinus auf, und ein Traum endet das Ganze:

*nocturnis ego somniis  
iam captum teneo, iam volucrem sequor  
te per gramina Martii*

40 *campi, te per aquas, dure, volubilis.*

Eine volle Umkehr: nicht mehr Venus sucht den Dichter als Beute, Horaz verfolgt den schönen Ligurinus, den „flüchtigen“ — wie er selbst vorher Venus gegenüber fahnenflüchtig war. *volucris* ist nur hier bei Horaz von einer Person gesagt, also soll man den Doppelsinn hören: der *παῖς καλός* entflattert dem haschenden Dichter gleich einem geflügelten Eros. So sieht der Traum den Knaben, und so sah die Vision die Venus, als *purpureis ales oloribus*<sup>77)</sup>. Letzte Antithese: *saeva mater cupidinum* war die Apostrophe der Göttin, und als *Ligurine . . . dure* apostrophiert Horaz den cupidogleich seine Sehnsucht im Wachen und Traum erregenden Knaben. Und das Schmerzliche ist, daß diese Antithese in Wahrheit ein Gleichklang ist, unter dem das neue Leben nun steht.

So hat das Gedicht, trotz des überraschenden Wechsels vor den letzten zwei Strophen, eine wunderbare Geschlossenheit erhalten und durch feinste Beziehungen einen den Umbruch überbrückenden Abschluß gefunden. Daß diese Bindungen in keinem Kommentar aufgezeigt sind, schafft sie m. E. nicht aus der Welt: man muß sie nur sehen.

Man kann wohl kaum ein geistvolleres und feineres Spiel mit der Denkform von Apo- und Epipompe treiben, als es Horaz hier getan hat. Sie ist als religiöse Denkform auch im römischen Volkstum tief verwurzelt gewesen<sup>77a)</sup>, und Horaz hat sie in mancherlei Farben spielen lassen, bald mehr in Anlehnung an kultische, bald mehr an magische oder schlicht volkstümliche Ausprägungen. Das Gefühl und Verständnis für ihre Wesensart zeigt sich überall. Der letzte Fall unterscheidet sich von allen anderen und da-

75) Seltsam, daß zu v. 35 f. frg. 2, 7 f. Sapphos<sup>o</sup> = Catull 51, 7 ff. nicht notiert wird.

76) Dazu siehe Schlußabschnitt.

77) Beide „Metamorphosen“ muten der Einbildungskraft des Lesers sicher weniger zu als die Todesphantasie des Horaz I 20, wo sich der *vates Horatius* in einen Schwan verwandelt fühlt; wichtiges Parallelmateriale bei Heinze zu v. 9—13; für Göttinnenepiphanie in Vogelgestalt ist es unnötig, Einzelbelege zu geben.

77a) Die Beispiele aus Catull bespreche ich anderenorts.

mit vom Typus überhaupt darin, daß das, was man selbst als Unheil empfindet und als Unheil anderswohin oder auf einen anderen wegsendet, dem jungen Paulus Maximus gar nicht ein Uebel bedeuten wird; diese Epipompe macht einen andern glücklich! Das ist neben der Gestaltung des Schlusses vielleicht der feinste Zug in diesem Gedicht, das nichts von Nachlassen der künstlerischen Kraft verrät. Erst wenn man sich dies Besondere dieser Epipompe klar gemacht hat, gewinnt der horazische Gedichtschluß sein volles Gewicht: wohl konnte er Venus von sich weisen, einem jungen Freund ein Glück schaffen, aber um so stärker sind die Schatten der eignen, ungestillten Alterssehnsucht. Spiel und Ernst, Laune und Resignation, Dichtung und Wahrheit, sie durchdringen sich eigentümlich wie wechselnde Lichter und Schatten. Altersdichtung, aber noch auf der Höhe des Könnens, und wahrlich würdig, das letzte Odenwerk zu eröffnen und das *non omnis moriar* des vorstehenden Schlußgedichtes der ersten Sammlung erneut zu bestätigen<sup>78)</sup>.

Zweierlei ist noch auszuführen, um — entsprechend dem Titel dieser Arbeit — die literaturgeschichtliche Seite der Interpretation zu Ende zu bringen.

#### b) IV 1 als Bindeglied zwischen den zwei Odensammlungen.

Mit dem Zitat von I 19 und dem anderen Anklang an diese Ode sowie mit den Anklängen an die andere Glyceriaode I 30 (s. o. S. 60 f.) stellt IV 1 rückgreifend eine Bindung zu Buch eins bis drei her. Und nicht von ungefähr ist ein asklepiadeisches Maß gewählt, das sg. 4. der Asklepiadeischen Strophenmasse, das Horaz im 1. Buch und im 3. öfter verwendet hatte, im 2. gar nicht, im 4. kehrt es in der 3. Ode dann wieder. Das unmittelbar vorausgegangene 1. asklepiadeische Maß war nicht verfügbar; denn Horaz hat es dem Einleitungs- und Schlußgedicht der ersten Sammlung vorbehalten, I 1 und III 30, und wird es wieder als Mitte des IV. Buches bringen. Diese drei Gedichte sollen sich auch metrisch als etwas Zusammengehöriges herausheben, wie sie inhaltlich das eine Thema: 'Dichter und Unsterblichkeit' jeweils durchführen, nur jeweils in anderer Schau und Abtönung.

78) Ich habe absichtlich erst nach Abschluß des Manuskripts R. A. Schröders Wertung von IV 1 nachgelesen (S. 221 seiner „Gedichte des Horaz“) und freue mich der Uebereinstimmung in der hohen Einschätzung; daß der eine dies, der andere jenes stärker betont, schadet nichts, und da Schröder gerade die mir im Vordergrund stehende Thematik nicht ins Bewußtsein getreten ist, mag sein Urteil nun neu gestützt erscheinen. Die wenig ermutigenden Erfahrungen — soweit es um eine Wertung von IV 1 geht — mit der neueren zünftigen Horazphilologie bei uns sollten zur Prüfung veranlassen, ob man früher oder draußen mehr oder Triftigeres zu sagen hatte oder hat; ich konnte sie nicht mehr vornehmen.

An das 3. Buch schließt IV 1 insofern noch an, als es unverkennbar den dort 26, 1 ausgesprochenen Verzicht auf Liebesdichtung erneuert und auf Liebesverzicht überhaupt verschärft:

*Vixi puellis nuper idoneus  
et militavi non sine gloria:  
nunc arma defunctumque bello  
barbiton hic paries habebit.*

Er weiht die ausgedienten Liebeswaffen Venus als Motiv — ein besonders beliebtes Epigrammthema —, und der hier angeschlagene Metaphernbereich des *militat omnis amans* (s. o. S. 59 A. 66) klingt nun im Beginn von IV 1 wieder auf, wie die Ehrengaben des jungen Paulus an Venus gleichsam das Gegenstück zu seinen damaligen sind. Sie wird also, auch wenn er nun den weiteren Dienst weigert, Ersatz finden.

Zweitens knüpft IV 1 an das letzte Erotikon des 3. Buches an. 28, 13 ff. hatte Horaz gesagt, das letzte Lied des Abends mit Lyde soll der Venus gelten, die auf ihrem von Schwänen gezogenen Wagen ihre Kultstätten besucht:

*summo carmine, quae Cnidon  
fulgentisque tenet Cycladas et Paphon  
iunctis visit oloribus.*

Dieser in der lateinischen Dichtung überaus selten erwähnte Schwänenwagen kommt bei Horaz nur hier vor, und das Motiv wird charakteristisch umgewandelt in IV 1, 10 ff.: *in domum Pauli purpureis ales oloribus commissabere Maximi, si torrere iecur quaeris idoneum*. „Daß Venus, der die Schwäne ihre Flügel leihen, selbst *ales* genannt wird, ist ganz singulär“, sagt mit Recht Heinze, aber er verzichtet darauf, den Grund für die Singularität zu finden. Ich erkläre so: unter dem Einfluß der Epipompeassoziationen ist jenes festlich heitere Bild umgebogen; Venus, die *saeva*, metamorphosiert sich zum dämonischen Vogel, um die Leber des neuen Opfers zu verzehren. Weil aber dies Verzehren in der Liebesglut erfolgt, wird von diesem Bereich her das Verbum genommen: *torrere*, also zwei Bilderbereiche kreuzen sich in kühner Zusammenschau. Warum gerade *iecur* das Ziel bildet, kann ich erst im nächsten Abschnitt aufklären, weil es mit der Quellenfrage zusammen hängt. Auch *commissabere* schwebt zwischen zwei Bereichen: assoziativ gehört es zum Vogel„schwarm“ — etwa Adler oder Geier mit Geleit von Schwänen, und aus der menschlich-göttlichen Perspektive gehört es zum heiter frohen Treiben bei Liebe und Wein, das im Hause des Paulus kommen wird. Und wenn wir dann hören, welche kultischen Ehren Venus bei Paulus erhalten soll, dann erscheint seine *domus* als Zuwachs zu den von ihr sonst im Schwänenwagen aufgesuchten alten Kultstätten, so wie I 30 Venus

Knidos und Paphos verlassen sollte, um im Haus Glycera einzukehren.

Als Einleitungsgedicht hat IV 1 aber auch die Aufgabe, eine Bindung mit weiteren Einheiten von Buch IV herzustellen. Und es erfüllt sie in klarer Weise. Es erwähnt das einstige *regnum bonae Cinarae*. Dieser Name war in I—III nicht genannt (dort war das Pseudonym Glycera gebraucht <sup>78a</sup>), aber Cinara wird wieder erwähnt in IV 13, 21 f. Diese Ode an Lyce stellt fest: *fis anus et tamen vis formosa videri*. Lyce ist also ein Gegenstück zu Horaz: er weiß sein Alter zu nehmen und die Folgerungen daraus zu ziehen, sie nicht. Das einzige subjektive Erotikon in Buch IV außer diesem, das sich noch auf eine Frau bezieht, ist IV 11 an Phyllis; sie liebt Telephus vergeblich, wie Horaz Ligurinus vergeblich liebt, und sie, *meorum finis amorum (non enim alia calebo femina)* ist fast mehr seine musische Schülerin als Geliebte. So ist auch IV 11 in die Motivreihe des Einleitungsgedichtes einbezogen, und endet wie IV 1 in resigniertem Ton: *minuentur atrae carmine curae*. Endlich bereitet IV 1 durch Erwähnung der Sehnsucht nach Ligurinus noch auf IV 10 vor (so daß also alle Erotika in diesem Buch durch „Leitmotive“ verbunden sind, die alle in der „Ouvertüre“ angeschlagen werden). Thema von IV 10: ‘auch du wirst einmal alt werden und dann bereuen, so hart gewesen zu sein’. Beide Themen, das des alternen Mädchens und das des alternden *παῖς καλός* sind beliebteste Stoffe der Epigrammatik gewesen. Sie stehen teils in AP V, teils in XII, bei Horaz aber im selben Buch, denn er hatte jene Erotika im Meleagerkranz noch nicht aufgeteilt gefunden, die Spaltung in *ερωτικά* und *μοῦσα παιδική* ist erst später vorgenommen worden <sup>79</sup>). Daß diese beiden Oden nicht lediglich literarische Imitation sind, ist klar: das Altwerden ist für Horaz ein ernstliches Problem, mit dem er selbst ringt, und das ihm deshalb auch im Hinblick auf andere wichtig ist.

Wie IV 1 nach rückwärts Anschlüsse bildet, so auch nach vorwärts; es ist der taugliche Angelpunkt für die beiden Odencorpora. Cinara klingt nicht wie ein Pseudonym <sup>80</sup>), auch nicht Ligurinus, sonst wären es griechische Namen wie bei Lyce und Phyllis in IV 13 und IV 11, beides schon früher gebrauchte Namen (Lyce III 13, 1, Phyllis II, 4, 14). Also steht das Leben dahinter, und es mag sehr wohl so sein, daß für den an der Schwelle des Alters zurückdenkenden Horaz — trotz aller Lalagen und Lydien und Leuconoen und wie sie alle heißen —, das tiefe Erleben der Liebe sich doch in jenem Jugendlück mit Cinara und

78a) S. o. Anmerkung 67a.

79) Ich habe mich Wifstrands Ergebnissen (Stud. z. griech. Ep. Kap. I) überzeugt angeschlossen, Wien. Stud. 59 (1941) 87.

80) Das war Glycera, vgl. o. S. 60 f.

nun dieser Alterssehnsucht zu Ligurinus erschöpft; denn Phyllis ist doch wohl mehr Motiv als Erlebnis.

IV 1 ist in der Tat ein Meisterstück an noch reifer, ja sprühender Kunst, ist ein wunderbar sinnvoll und harmonisch eingepaßter Baustein im lyrischen Gesamtwerk — Horaz baut ja immer, im Kleinen der Wortfügung und Versreihung, im Ordnen der Oden innerhalb eines Buches wie beim Errichten des Gesamtbaues —, und es ist ein vielsagendes Bekenntnisgedicht des Menschen Horaz.

### c) IV 1 und seine „Quellen“

Soweit ich sehe, geben weder die Kommentare noch die gerade zu IV 1 sehr spärliche sonstige Literatur Hinweise auf bestimmte Vorbilder oder eine Dichtungssphäre, die von Einfluß gewesen sein könnte<sup>80a</sup>). Was außer den soeben dargelegten Beziehungen auf eigene frühere Gedichte und dem allgemein wichtigen Gebiet des griechisch-römischen *ἀποπομπή*-Vorstellungskreises noch in Betracht kommt, scheint mir die hellenistische Kleinkunst zu sein, und das paßt gut zu der eben erwähnten Tatsache, daß die einzigen andern Erotika des Buches, IV 10 und 13 ebenfalls stark vom Epigramm angeregt sind. In der Kurzform des Epigramms ist auch das Hauptthema von IV 1 verschiedentlich vorgebildet. Alkaios von Messene, sagt A. P. V 10 (9 St.) zwar nur: „Ich hasse den Eros; warum schießt er nicht auf Tiere, statt auf mein Herz?“ Da ist noch keine Epipompe vollzogen, so nahe sie auch liegt. Aber Ciceros Freund Archias V 98 (97) hat sie, und er richtet das Gebetchen gleich an Venus:

*Ὀπλίζεν, Κύπρι, τόξα καὶ εἰς σκοπὸν ἤσυχος ἔλθῃ  
ἄλλον. ἐγὼ γὰρ ἔχω τραύματος οὐδὲ τόπον.*

Warum sie sich ein anderes Ziel suchen soll und er unverwundbar ist — hat er der Liebe abgeschworen? —, wird nicht gesagt. Das ist die von Horaz übersprungene, generelle Epipompe „anderswohin“<sup>80b</sup>), die er gleich durch die konkrete „auf Paulus“ ersetzt. Die generelle hatte auch Meleager von G a d a r a V 179 (178) v. 9 f., der Eros anfleht, ihn zu verschonen und mit seinen schnellen Flügeln *εἰς ἑτέρους* zu fliegen. Das kannte Horaz sicher so gut wie Properz II 12, 18, der Amor anredet: 'Warum immer mich bekriegen? *alio traice tela tua*' und Ovid, der gleich Horaz eine konkretere Epipompe gibt, am. II

80a) Nur den Schluß unseres Gedichtes nennt Reitzenstein a. a. O. 93 A. 1 „ähnlich alexandrinisch empfunden“ wie den von III 28.

80b) Vergl. o. S. 62 A. 71.

9, 15: 'es gibt so viele *viri* und *puellae*, die *sine amore* sind, *hinc tibi cum magna laude triumphus eat*'.

Endlich *Makedonios Hypatos* aus justinianischer Zeit, V 224 (223):

Ἀῆζον, Ἔρωσ, κραδίης τε καὶ ἥπατος· εἰ δ' ἐπιθυμῆς  
βάλλειν, ἄλλο τί μου τῶν μελέων μετὰβα.

Reichlich läppisch: 'laß mein Herz und Leber, schieße' — nun nicht auf andere Herzen und Lebern — 'mir in ein anderes Glied' (das weniger leiden wird). Läppisch, aber mir wichtig wegen der Leber und Horazens *iecur*, oder vielmehr des Paulus *iecur*, auf das sich Venus als „Vogel“ stürzen soll. Nun denke ich nicht daran, den Byzantiner zum Horazleser zu machen. Denn die Leber gilt seit dem besten Hellenismus — aber meines Wissens nicht bei den Römern — als Sitz der Liebesleidenschaft und des Liebesleidens. Bei Theokrit 11, 16 ist es der in Galathea verliebte Polyphem, der ἔχθιστον ἔχων ὑποκάρδιον ἔλκος, Κύπριδος ἐκ μεγάλας τό οἱ ἥπατι πᾶξε βέλεμνον, und 13, 71 ist es der in Hylas verliebte Herakles, dem Eros die Leber „zerfleischt“ — fast denkt man an *ales* bei Horaz und den Adler des Zeus bei Ganymed —: χαλεπὸς γὰρ ἔσω θεὸς ἥπαρ ἄμυσσεν. Noch bei Aristänet, dessen sophistische Liebesbriefe vom sermo amatorius der Komödie, der Elegie und des Epigramms zehrten, heißt es II 5: Ἐρωτος ὁ πρὸς καὶ μέχρι τοῦ ἥπατος διελήλυθεν εἰσρνεῖς<sup>81)</sup>; vergl. noch Achill. Tat. VI 19 und (ohne Zusammenhang mit Liebe *Atelian* v. h. 8, 9). Wenn der Witz des *Palinurus* in *Plautus Curc.* 239 über den *morbus hepaticus* auf etwaige Verliebtheit des gebrestlichen Kappadokiers geht, so stammt er aus dem griechischen Original, denn das Wort ist laut *Thesaurus* ein *Hapaxlegomenon*.

Das Vorgebrachte mag genügen. Wir sehen: für das Hauptthema wie für eine unrömische Besonderheit ergab sich die Welt der hellenistischen Kleinkunst und ihr sermo amatorius als Quellgebiet für *Propertius* und *Ovid*, und also warum nicht auch für *Horaz* IV 1? Wichtig ist, daß auch der *Horaz* der Spätlyrik hellenistischen Anregungen noch zugänglich war; wichtiger aber, was er aus der Anregung gemacht hat! Spiel dort und hier, aber bei *Horaz* zur großen Form geweitet, überlegen durchgeführt und, wie wir schon gesehen haben, ein Spiel auf schwermütigem Untergrund und voll echten Verständnisses für das Wesen der Gebetsepipompe mit all ihren Hintergründen. Und eben in dieser reichen Verflechtung und in dieser Mischung der Farben und Töne steht IV 1 vor uns als Zeugnis reifster horazischer Kunst.

81) Dazu verweist *Boissonade* S. 652 auf seine Anm. zu *Niketas* und auf *Jacobs* zu *Achill. Tat.*

#### IV. St. Anna und die Heilige Maria beim Horazunterricht (Zur ersten Römerode).

Man weiß, daß das Antikenerbe in breitem Strom aus der Renaissance in den Barock hinübergeflossen ist. Vielleicht in keiner anderen Epoche der neueren Kunst- und Geistesgeschichte sind sich Olymp und Golgatha, heidnische Antike und Christentum so nah gekommen wie gerade im Barock. Das ließe sich durch zahllose Beispiele erhellen. Aber kaum eines spricht das in so naiver Art aus, so knapp und bündig, wie eine oberschwäbische Barockplastik aus Unterschwarzach bei Wangen, um 1730. Es ist ein kirchliches Denkmal volkstümlicher Schnitzkunst, auf das ich durch Dr. Boecks Ausstellung Oberschwäbischer Barockkunst in Tübingen aufmerksam geworden bin, wo auch die von Dr. Spring<sup>82)</sup> und Prof. Dr. G. Weise gemachte Aufnahme zu sehen war (vergl. Abb. 1).

Die hl. Anna, in Reformation und Gegenreformation eine der volkstümlichsten Gestalten der christlichen Legende<sup>83)</sup>, die Mutter der Jungfrau Maria, ist sitzend dargestellt, den rechten Arm um den Nacken des an sie geschmiegenen Marienkindes gelegt. Auf ihren Knien liegt ein aufgeschlagenes Buch, in dem Maria liest, mit dem Finger aufmerksam den Buchstaben nachfahrend, während Anna mit erhobener Linken und ausgestrecktem Zeigefinger das Gewicht der Lektion unterstreicht, oder vielleicht auch das Metrum skandiert, auf daß richtig gelesen werde. Und was lernt man da lesen? Der Text zieht sich in großen Lettern über die Seiten des schräg nach unten liegenden Buches, so daß er zwar nicht bei der verhältnismäßig hohen Aufstellung in der Kirche, aber wohl nach dem ursprünglichen Plan des Stifters gelesen werden konnte:

*Odi profanum vulgus et arceo.*

Die erste Römerode des Horaz! Kein Stück des Alten Testaments, auch nicht mit naivem Anachronismus ein Stück der Evangelien — ich erinnere mich solcher Anachronismen aus anderm Zusammenhang, finde die Sache selber aber nicht mehr —, sondern eben Horaz Buch III 1, 1 ff. lernt man da.

Das ist so überraschend, daß man sich um eine Erklärung bemühen muß, um solchen christlichen Humanismus oder humanistisches Christentum in der heiligen Familie zu verstehen.

Die älteste Quelle für Anna als Mutter Mariae und deren Jugendleben und damit die Grundlage für alle späteren, auch die

82) Die Abbildung ist nach der Springschen Aufnahme hergestellt, für deren Ueberlassung ich Dozenten Dr. W. Boeck zu Dank verpflichtet bin.

83) Für alles Einzelne sei auf die treffliche Monographie von B. Kleinschmidt verwiesen, Die Heilige Anna. Ihre Verehrung in Geschichte, Kunst und Volkstum, Düsseldorf 1930; im Folgenden mit Kl. abgekürzt.

volkstümlichen Ausgestaltungen, ist das Protevangelium Jacobi aus der Mitte des 2. Jahrhunderts, das im griechischen Text und lateinischen, syrischen, koptischen Uebersetzungen vorliegt. Von ihm hängt das unter dem Namen des Hieronymus umlaufende Evangelium von der Geburt Mariä ab, das von Vincenz von Beauvais in sein Speculum und von Jacobus de Voragine in die Legenda Aurea übernommen wurde. Aber hier überall ist die später so beliebte „Leseszene“ — eben der Unterricht Mariae durch die Mutter Anna — nicht vorgebildet, und ich habe noch nicht feststellen können, wo in literarischer Ueberlieferung ihrer zuerst gedacht wird. Den gelehrten Pater Kleinschmidt, den Verfasser des erschöpfenden Werkes über St. Anna, kann man nicht mehr fragen, er ist seit zehn Jahren nicht mehr unter den Lebenden.

In der bildenden Kunst taucht die Leseszene zuerst in einem kleinen Triptychon auf, das einem Kölner Goldschmied des 14. Jahrhunderts zugeschrieben wird (Kl. 371) und auf einer Miniatur im Brevier des Herzogs Johann des Furchtlosen von Burgund (1404—1419), wo das Marienkind vor Anna kniet und in einem Buch liest, das auf ihrem Schoße liegt (Kl. 371). Im Spanien des 17. Jahrhunderts wird sie als zwar neue, aber schon häufige und beliebte Szene empfunden, nach einer Aeußerung des Francesco Pacheco (Kl. 343). In der Neuzeit ist die 'Leseszene' dann noch beliebter als es am Ende des Mittelalters die 'Anna selbdritt' war, und auch wo nicht im Buch selbst gelesen wird, erscheint es geradezu als Symbol Annas. Meist aber wird gelesen, und wie bei der oberchwäbischen Plastik Maria, so folgt auf einem anderen Barockwerk von 1763 in der Michaelskirche zu Brakel die Mutter Anna mit dem Finger den Zeilen des Buches (Kl. S. 372, Abb. 292 S. 368), und beide zusammen tun es auf einer nordfranzösischen Bildschnitzerei im Clunymuseum zu Paris (Kl. 408, Abb. 328 S. 410). Deutschland allein besitzt Tausende von solchen Leseszenen in der Plastik, die von großer Monotonie sind, während die Malerei zu größerer Mannigfaltigkeit fortschreiten konnte. Es genüge aus der Fülle ein paar große Namen hierfür herauszugreifen: Konrad Witz (Kl. 373 f., Abb. 296 S. 372); Rubens (S. 373, Taf. 16) und von ihm beeinflusst Kaspar von Crayer (373, Abb. 295 S. 371); Murillo (344 Taf. 11), auch hier folgt Maria dem Text mit dem Finger; das Bild scheint Einflüsse von Ruelas zu verraten (343 f.), Poussin (409 f., Abb. 333 S. 412), Tiepolo (332), Solimena (332, Abb. 234), Januarius Zick, dessen Altarbild von 1766 in Ottobeuren unserer Plastik zeitlich nicht allzuweit nachsteht.

Aber auch da, wo wie in manchen der genannten Darstellungen eine Aufsicht auf das geöffnete Buch möglich ist, ist kein Text kenntlich gemacht. Bei der Barockplastik im Convento de





BAROCKPLASTIK AUS UNTERSCHWARZACH (OBERSCHWABEN) UM 1730



Miravillas in Madrid (Taf. 18, im Text Kl.s offenbar nicht besprochen), sieht man wohl, daß eine Ueberschrift über Textzeilen steht, aber alles ist so wenig individualisiert, daß man nicht einmal erkennt, ob es sich um hebräische, griechische oder lateinische Lettern handelt; ein inhaltliches Interesse am Gegenstand des Unterrichts besteht offenbar nirgends. Man läßt es sich an der Tatsache genügen, daß Anna, wie sich's für eine gute Mutter gehört, dem Kind das Lesen und Schreiben (auch das kommt auf Darstellungen vor) beigebracht hat.

Wir haben also eine Erklärung unseres Falles ohne Hilfe sonstiger bildlicher Tradition zu suchen. Irgend etwas gedacht muß sich der Auftraggeber oder der Bildschnitzer wohl haben. Ein Colleague meinte, der Schnitzer habe sich einen Scherz geleistet, aber ich kann da nicht zustimmen und versuche einen ernsthafteren Weg der Erklärung, und zwar auf Grund der Legende und der vorherrschenden Vorstellung, die mit der Gestalt Mariae durchweg im Glauben verbunden ist. Sie ist doch die Reine, Heilige, Unbefleckte *καὶ ἕξοχήν*. Schon gleich nachdem das Marienkind die ersten Schritte tun konnte, heißt es im Protevangelium Jacobi c. 6, 1: „trennte Anna im Schlafgemach einen heiligen Raum ab und nichts Gemeines und Unreines ließ sie hineingehen zu ihm. Und sie rief die reinen Töchter der Hebräer herbei, die sorgten für seine Zerstreung“<sup>84</sup>). In dem oben erwähnten Evangelium von der Geburt Mariae, das in die Legenda Aurea übernommen ist, prophezeit der Engel des Herrn die Geburt Mariae: „sie wird nicht draußen unter dem Volke wohnen, sondern im Hause des Herrn sein immerdar, auf daß nichts übles je von ihr werde gedacht“<sup>85</sup>). Dieser betonte Reinheitscharakter ist auf einem Altarbild für die Karmeliter in Frankfurt um 1500 dadurch zum Ausdruck gebracht, daß die alttestamentlichen Worte (cant. 4, 7) beigeschrieben sind: *tota pulchra es et macula originalis non est in te*. Nun, der Auftraggeber der schwäbischen Plastik hat, denke ich, ein gleiches andeuten wollen mit dem humanistischen *Locus classicus*:

*odi profanum vulgus et arceo.*

Er schlägt zwei Fliegen mit einem Schlag; er hat eine gute klassische Devise für die allem Profanem entrückte Schülerin und

84) *καὶ ἐποίησεν ἁγίασμα ἐν τῷ κοινῶνι αὐτῆς, καὶ πᾶν κοινὸν καὶ ἀκάθαρτον οὐκ εἶα διέρχεσθαι δι' αὐτῆς, καὶ ἐκάλουν τὰς θυγατέρας τῶν Ἑβραίων τὰς ἀμιάτους καὶ διεπλάνουν αὐτήν* (Tischendorf, *Evang. apocr.*). *Et fecit sanctificationem Anna in domum suam, commune autem omne et omnem execrationem prohibuit transire per eam. vocavit ad se filias Hebraeorum immaculatas et advocabat eam* (M. R. James, *Latin Infancy Gospels* 1927 p. 16).

85) *Legenda Aurea* cd. Graesse S. 588: *in templo domini semper morabitur, ne quid sinistrum de ea aliquis suspicetur.*

gibt zu verstehen, daß auch in der heiligen Familie die besten Autoren für den Unterricht gerade gut genug sind. Er lebt ja nicht im historischen Zeitalter und braucht sich die Frage nicht vorzulegen, ob man im Hause Josephs überhaupt chronologisch und sachlich in der Lage gewesen wäre, das erste Corpus der Horazischen Carmina zu lesen.

In ein ideales Jugendleben gehört eine Lehrszene hinein, deshalb hat — vielleicht sogar ohne literarische Vorlage — zuerst die bildende Kunst solche gestaltet. Zu einer guten Bildung gehören „Klassiker“, also textiert man, wenn überhaupt, die Buchseiten mit einem Klassikerzitat. Hat es noch symbolischen Wert, dann um so besser.

Und Horaz ist im 17. Jahrhundert hoch im Kurs, Horaz und seine Umdichtungen! Denn auch diese Möglichkeit ist zu erwägen<sup>86</sup>). Schon im ausgehenden 16. Jahrhundert schießen die *Parodiae Horatianae* ins Kraut, moralisierende, christianisierende Kontrafakturen der Oden (Hofmanns *Proteus Horatianus* 1584, Meiboms *Parodiae Horatii* 1588), und im 17. Jahrhundert wetteifern Protestanten und Katholiken im Umdichten; in manchen Schulen zog man diese neulateinischen *Horatii Christiani* mitunter dem alten Römer aus pädagogischen Gründen sogar vor. c. III 1 hat beispielsweise David Hoppe, Parod. Hor. 1690 so umgedichtet:

*Odi profanum vulgus et arceo.  
Favete linguis: carmina Horatii  
mutata musis consecratus  
et senibus puerisque canto,*

Aber mindestens diese Kontrafaktur kommt für uns nicht in Betracht: der Situation nach ist der volle Wortlaut des horazischen Textes, auch wenn er so nicht mehr ausgeschrieben ist, unerläßlich:

*favete linguis: carmina non prius  
audita Musarum sacerdos  
virginibus puerisque canto.*

Aber lassen wir den Gedanken an barocke Pseudohoraze — und seien es auch die Jesuiten Sarbiewski oder Balde oder der österreichische Benediktiner Rettenbacher — getrost fallen und bleiben beim Q. Horatius Flaccus selber. Es ist viel hübscher so. Und auch weit wahrscheinlicher.

---

<sup>86</sup>) Ueber diese Seite des horazischen Nachlebens vergl. Stemplinger, *Horatius christianus*, N. Jahrb. Klass. Alt. u. Pädag. 44 (1919), 121 ff. und Stemplinger, *Horaz im Urteil der Jahrhunderte* (Erbe der Alten, N. F. V) 121 ff.