

## APOLLON UND DODONA

Ein Beitrag zur Technik und Datierung des Lehrgedichtes *Aetna* und zur Orakelliteratur bei Lactanz.

### 1. *Seu tibi Dodone potior.*

Die Anrufung des Apollon zu Beginn des Lehrgedichtes *Aetna* enthält eine bislang ungelöste Schwierigkeit. Apollon soll von der Stätte seines Aufenthaltes, wo immer er weile, — welche Stätte auch immer die liebste ihm sei, herbeieilen und dem Dichter bei seiner Aufgabe zur Seite stehen. Dabei schweben drei Lieblingsplätze des Apollon dem Dichter vor, Delos mit dem Berge Kynthos, Hyle auf Kypros und Dodone. Dass Hyle — von Munro aus überliefertem *ila* treffsicher hergestellt — genannt wird, ist verständlich, obschon das lateinische Gedicht das älteste Zeugnis für das Dasein eines Platzes, bzw. einer Stadt Hyle auf Kypros gibt. Diese Stadt ist nämlich nach der Untersuchung von Jessen, *Realenc.* IX 116 s. v. *Hylates*, bei dem indes das *Aetna*-Zeugnis fehlt, wohl nur von antiken Geographen und Antiquaren aus der bei Lykophron und sonst begegnenden Epiklesis des Apollon ‘*Υλάτης*’ erschlossen worden. Aber jedenfalls war der Wald bei Kurion auf Cypern eine berühmte, literarisch wie inschriftlich bestbezeugte Kultstätte des Apollon Hylates. Der Verfasser des *Aetna*-Gedichtes, ‘*poeta doctus*’, der er war, — erpicht auf Neues und Seltenes, — ausserdem begeistert für Natur und ihre Werke mehr als für Werke aus Menschenhand, Tempel und Standbilder, nach seinem eigenen lebendigen Bekenntnis V 569 ff. und 600 ff., mochte sich wohl gereizt fühlen, Apollon statt in Delphi lieber auf dem Kynthos zu denken, wo das Felsheiligtum mit Orakel am Abhang des Berges stand, oder in jenem grossen Walde bei Kurion, in dessen Entrücktheit Hirsche und Hindinnen nach dem Glauben, den Aelian *περὶ ζώων* XI 7 berichtet, sichere Zuflucht fanden. Aber mit welchem Rechte Dodona statt Delphi genannt ist, bleibt unverständlich.

Die Ratlosigkeit der bisherigen Erklärungsversuche wird am besten durch S. Sudhaus im Kommentar seiner Ausgabe (1898) S. 95 veranschaulicht: ‚Neben dem *Κύνθιος* und *Υλάτης* erscheint in der nun folgenden Anrufung ein Apoll von Dodona unerhört. Dass sich unser offenbar gelehrter Dichter geirrt haben sollte, ist weit unwahrscheinlicher, als dass unsere Kenntnis für die Erklärung nicht ausreicht. Einen bekannten Kultort des Apollo einzusetzen, wie gemeiniglich geschehen, ist billig, und man hätte graphisch weit Wahrscheinlicheres finden können. Aber es ist doch nicht a priori ausgemacht, dass nicht Apollo als *ὑποφήτης* des Zeus in Dodona sein Plätzchen hatte. Oder schlingen etwa, dem Doppelwesen der Musenschwestern als Quellnymphen und Kunstpflegerinnen entsprechend, die schweifenden *sorores* (*naïdes*) das verknüpfende Band? Sie zum mindesten haben ihre natürliche Heimstätte beim *Ζεύς Νᾶος* von Dodona.‘

Um die Schwierigkeit zu beheben, können verschiedene Wege eingeschlagen werden. Am nächsten liegt der Gedanke an die Beseitigung der Überlieferung *dodona* durch Konjekturen; aber dieses Mittel haben Sudhaus und nach ihm Fr. Vollmer, *P. lat. min.* I<sup>2</sup> (1910) S. 159 mit Recht verworfen. Ebenso misslich sind indessen die anderen von Sudhaus verzeichneten Auswege<sup>1)</sup>.

Was den Vorschlag betrifft, sich Apollon als *ὑποφήτης* des Zeus in Dodona beheimatet zu denken, so ist es allerdings eine antike Vorstellung, dass alles, was Apollon weissagt, ihm von Zeus eingegeben sei. Diese Vorstellung ist ausführlich besprochen von Macrobius *sat.* V 22, 11 ff. anlässlich der von Vergil *Aen.* III 250 gebrachten Prophezeiung der Celaeno: *accipite . . . , quae Phoebus pater omnipotens, mihi*

<sup>1)</sup> Sudhaus selber hat sich nach Abschluss seiner kommentierten Ausgabe gelegentlich auch in Konjekturen zu der Stelle versucht, wovon sein Handexemplar Zeugnis ablegt, das mir in Kiel (nach seinem Heldentode in Flandern) bei der Ordnung des Nachlasses zur Verwahrung übergeben worden ist. Dort findet sich die Notiz: ‚Aristoph. *Frösche* 662 gibt wohl das Richtige: *Ἄπολλον, ὅς ποῦ Δῆλον ἢ Πυθῶν ἔχεις. Seu tibi Python est potior.*‘ Andere Notizen des Handexemplars gelten dem Gedanken, dass die Verbindung des Zeus Naïos und Apollon in Dodona durch die Musen (Nymphen) hergestellt werde. Auf den Erklärungsversuch, dass Apollon in Dodona seines Amtes als *ὑποφήτης* des Zeus walte, zielt im Handexemplar die Notiz: ‚Aischyl. *frg.* 86 Nauck<sup>2)</sup>. Hierüber s. meine Ausführung.

*Phoebus Apollo praedixit.* Die antike Vergilerklärung, wie sie bei Macrobius vorliegt, hat diese Vorstellung Vergils umsichtig genug aus Aischylos hergeleitet unter Anführung zweier Stellen dieses Dichters, des Verses *Εὐόμεν. 19 πατρὸς προφήτης ἐστὶ Λοξίας Διὸς* und einer Stelle aus den verlorenen *Ἰερείαι (Trag. gr. fragm.<sup>2</sup> 86 S. 28 Nauck) ταῦτα γὰρ πατὴρ Ζεὺς ἐγκαθίει Λοξία θεσπίσματα.* Bei Nauck a. a. O. findet sich noch ein weiterer Beleg für dieselbe Vorstellung Schol. Soph. *Οἰδ. K. 793 δοκεῖ γὰρ ὁ Ἀπόλλων παρὰ Διὸς λαμβάνειν τοὺς χρησμούς, ὡς καὶ ἐν Ἰφικλείᾳ φησί, καὶ Αἰσχύλος ἐν Ἰερείαις.*

Es ist leicht erklärlich, dass auf Grund der Zeus-Vorstellung, wie sie im Hintergrunde der Aischyleischen Tragödie steht, nach der alles himmlische Walten in Zeus allein sich vereinigt, der Gedanke zur Geltung kommen konnte, dass auch Apollon in seinen Orakeln nur dem Spruche des Zeus und seinem Willen zum Vermittler diene. Aber dieser Gedanke, so weit verbreitet er auch in der antiken Reflexion gewesen sein mag, trägt bei näherem Zusehen dennoch wenig dazu bei, das Auftreten des Apollon in Dodona und damit die *Aetna*-Stelle uns unanständig erscheinen zu lassen. Denn wenn selbst in Delphi und wo immer Apollon ursprünglich waltete, entsprechend jener Zeusvorstellung Zeus selber der eigentliche Herrscher ist, so braucht darum nicht in Dodona, dessen Orakel dem unmittelbaren Kulte des Zeus Naios und seiner Kultgenossin Dione seit alters gehörte, während die Zeus-Sprüche aus dem heiligen Baume gewonnen wurden, Apollon und seine Hilfe in Anspruch genommen zu werden. Vielmehr müsste die Vorstellung belegt werden, dass Apollon so sehr als Orakelgott schlechthin für den Verfasser des *Aetna* und den Glauben, den er widerspiegelt, gegolten hat, dass ohne Apollons Hilfe und Mittleramt nicht einmal das urständige Zeus-Orakel zu Dodona für ihn denkbar gewesen ist.

Eine andere Möglichkeit, sich mit der *Aetna*-Überlieferung vom Apollon zu Dodona abzufinden, könnte der Unzulänglichkeit der bisherigen Ausgrabungen in Dodona entnommen werden, die seinerzeit von C. Carapanos, *Dodone et ses ruines* (1878) begonnen worden sind (s. Kern, *Realenc.* V 1257 ff.). Der Gedanke lässt sich nicht abweisen, dass die archäologische Erforschung von Dodona noch zu der Entdeckung

eines Apollon-Tempels führen könnte. Aber damit würde das Heimatrecht eines Dodonischen Apollon im literarischen Topos des *Aetna*-Gedichtes doch noch nicht befriedigend erhellt. Soviel entlegene Gelehrsamkeit die Anrufungen der Götter in der Dichtung seit der Alexandrinischen Zeit enthalten, so dient diese Gelehrsamkeit doch mehr dazu, einer bekannten Epiklesis gesuchten Ausdruck zu verleihen, als ungefeierte Kultstätten hervorzuholen. Deshalb sei hier der Versuch gewagt, ohne Rücksicht darauf, was Apollon für Dodona im Kulte war oder nicht war, allein aus der Eigentümlichkeit des literarischen Topos die Nennung Dodonas als Lieblingsstätte des Apollon im *Aetna* verständlich zu machen.

Eine erste Parallele mag nur dazu dienen, den formalen Aufbau der Anrufung im *Aetna* mit dem dreifach gesetzten *seu* angesichts der Möglichkeit griechischer Vorbilder dieses Topos zu erörtern, zumal die zu bringende Parallele in der reichen Literatur über das Gedicht bislang fehlt. Da der *Aetna* der Zeit des Claudius oder der frühen Neronischen angehört (s. unten), ist im antiken Lehrgedicht dieser Zeit zuerst nach Beispielen zu suchen. Der Leibarzt des Kaisers Nero, Andromachos, hat ein Gegenmittel gegen tierische Gifte in 174 elegischen Versen beschrieben; dieses Gedicht *Γαλήνη* (s. M. Wellmann, *Realenc.* I 2154) schliesst mit einer Asklepios-Anrufung, die entsprechend der Apollon-Anrufung zu Anfang des *Aetna* gebaut ist: V. 170 ff. S. 143 Ideler *Εἴτε σε Τρικκαῖοι, δαῖμον, ἔχουσι λόφοι, Ἡ Πόδος, ἢ Βουρίνα*. Vgl. *Aetna* 5 f. *seu te Cynthos habet, seu Delost gratior Hyle, seu tibi Dodone potior*<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Die Ähnlichkeit im Stil tritt bei Übersetzung der *Aetna*-Verse ins Griechische noch mehr hervor: *Aetna ... carmen erit; dexter venias mihi carminis auctor* — *Αἴτην ... ἔσαι ἔπος μοι ἐπὼν ὠρχηγέτα δεξιῶς ἔλθοις* — *seu te Cynthos habet, seu Delost gratior Hyle* — *εἴτε σε Κύνθος ἔχει, ἢ Δήλου φίλτερον Ἴλη* — *seu tibi Dodone potior* — *ἢ σοι Δωδώνη χαριέστερον*. Im übrigen lässt sich der Anschluss im Stil an das Griechische öfters im *Aetna* beobachten. Ebenso liegt ja die reichlich nachgewiesene Beziehung auf griechische Quellen in der Lehre vom Vulkanismus auf der Hand. Daraus darf aber auf ein griechisches Gesamtvorbild beim *Aetna* ebensowenig geschlossen werden wie bei Lucrez oder Manilius. Das Beispiel römischer Übersetzungsliteratur wie der *Aratea* trifft ebensowenig für Lucrez und Manilius wie für den *Aetna* zu.

Innerhalb der lateinischen Literatur ist, wie längst beobachtet wurde, der Anfang des *Culex* Vorbild für die Anrufung des Apollon und der Musen im *Aetna* gewesen. Hervorsticht die Übereinstimmung in Phrasen *Culex* 12 *Phoebus . . . carminis auctor. Aetna* 4 *carminis auctor.* — *Culex* 18 *Pierii laticis decus, ite, sorores. Aetna* 7 *in nova Pierio properent a fonte sorores.* — *Culex* 36 *Phoebo duce ludere gaudet. Aetna* 8 *Phoebo duce tutius itur.* — Die hier wie dort der Anrufung der Musen voraufgehende Anrufung des Apollon stimmt freilich äusserlich nur in der Dreizahl der Kultstätten und in der beiderseitigen Bezugnahme auf Delos miteinander überein. Vgl. *Culex* 13 ff. *sive educat illum Arna Chimaereo Xanthi perfusa liquore, seu decus Asteriae, seu qua Parnasia rupes hinc atque hinc patula praepandit cornua fronte Castaliaeque sonans liquido pede labitur unda.*

Ähnlich wie im *Aetna* erst durch Munros Herstellung von *Hyla* aus *ila* die Apollon-Anrufung in ihrer eigentümlichen Gesamtfassung hervortrat, so hat im *Culex* Haupt, *Opuscula* III S. 64 das Verdienst, durch Verbesserung der überlieferten Lesart V. 14 *alma* zu *Arna*, dem alten lykischen Namen der Stadt Xanthos, die gefeierte Epiklesis des Apollon *Λύκειος* (s. Wernicke, *Realenc.* II 59, 43) in der für die Ausdrucksweise und Dichtungsart des *Culex* bezeichnenden Weise dem Topos gesichert zu haben. Zugleich zeigt sich über die Abhängigkeit des *Aetna* vom *Culex* im äusseren Phrasenschatz hinaus die innere Anlehnung im Motiv und in der Stimmung, die noch wichtiger als diejenige der Phrasen ist und, richtig erfasst, schliesslich auch für die Nennung Dodonas den Schlüssel geben kann.

Schulgelehrsamkeit ist das erste Motiv, das aus der Verwendung des alten Namens *Arna*, wie bereits Haupt a. a. O. ausgeführt hat, hervorleuchtet. Dass in diesem Motiv der Dichter des *Aetna* dem des *Culex* bei der gesamten Gestaltung seiner Apollon-Anrufung gefolgt ist, lehrt bereits die Bezeichnung des Apollon *Ἰλάτης* durch den Namen der Stadt Hyle, deren Dasein, wie oben bemerkt, wahrscheinlicher Weise überhaupt nur ein literarisches Dasein gewesen ist. Der Apollon *Ἰλάτης* war im Bewusstsein des Altertums jener Epoche allerdings lebendig, ebenso wie die vornehmliche Kultstätte des Hylates, der Hain Kurion auf Kypros; aber

die Örtlichkeit Hyle, aus der Gelehrtenstube bezogen, unterrichtet uns, in welcher Weise der Verfasser des *Aetna* gearbeitet hat.

Schulgelehrsamkeit ist es aber nicht allein, die im *Culex* aus der Bezeichnung des Apollon *Ἀπόλλειος* durch den verklungenen Namen *Arna* der Stadt Xanthos spricht. Sondern durch die Altertümlichkeit und Seltenheit jener Benennung wird eine besondere Färbung und dichterische Stimmung erzielt, die kurz wohl das romantische Motiv dieser Technik heissen darf. Auch dies Motiv kehrt im *Aetna* bereits bei der Wahl von Hyle wieder; es verbindet sich hier mit der für den *Aetna*-Dichter eingangs dieser Abhandlung gekennzeichneten Empfindung für Natur, und man denkt an den Gegensatz Hyles zu der von dem Dichter ungenannt gelassenen grössten und prunkvollen Feststätte des Apollon zu Delphi. Delphi war in den ersten Jahrzehnten der römischen Kaiserzeit zwar um seines Orakels willen nur von geringer Bedeutung; aber um seiner Kunstschatze willen und auch um der Pythischen Spiele willen, in denen Nero gesiegt hat, erfreute es sich in jenem Zeitraum neuer und steigender Anteilnahme (s. Hiller von Gaertringen, *Realenc.* IV 2578 f.). Niemals hatte Delphi aufgehört als eine bekannteste und des Besuchs würdige Kultstätte der alten Welt zu gelten. Angesichts dessen ist es bemerkenswert, dass im *Culex* Delphi nicht anders zur Erwähnung kommt als in der Naturschilderung der Parnassischen Landschaft. Der Verfasser des *Aetna* ist der Feststätte Delphi gegenüber noch ablehnender gewesen. Er hat aus der Stimmung heraus, die den Apollon nicht an prunkvollem Feierplatz, sondern entrückter von Menschen in der Einsamkeit der Natur am liebsten sich denkt, nach einem Ersatz gesucht, um diesen Ersatz neben den Kynthos und Hyle zu stellen.

Dodona, das zweitbedeutendste Orakel Griechenlands, hat niemals auch nur annähernd an Delphis Glanz und Beliebtheit herangereicht. Zu Strabons Zeit, zur Zeit des Augustus war nicht nur das Orakel dort verstummt, sondern ganz Epirus lag schwer darnieder. Von einem erneuten, auch nur vorübergehenden Aufschwung Dodonas in den Anfängen der Kaiserzeit ist uns nichts bekannt (s. Kern, *Realenc.* V 1263). Dodona lebte zwar zur Zeit, als der *Aetna* verfasst wurde, unvergessen im Bewusstsein der alten Welt, aber es

lebte allein von dem Schimmer der Romantik, der die alte, von Homer bereits gepriesene Orakelstätte im Norden von Hellas umfing. Gesezt den Fall, dass für den Verfasser des *Aetna* die Vorstellung galt, Apollon sei als der Orakelgott schlechthin zu erachten und kein Orakel ohne ihn denkbar, so war zu jener Zeit Dodona, was seine Tempelbauten und die Art der Erteilung seines Baum-Orakels anging, in Rom und im italischen Westen genügend unbekannt, so dass der Verfasser des *Aetna* ebenso wie auf dem Kynthos und im Kyprischen Wald auch bei den Eichen Dodonas den Aufenthalt Apollons ansetzen konnte. Und diese Erwägung lässt sich auch sinngemäss übertragen auf den Ausgang der Alexandrischen Zeit, falls der Verfasser des *Aetna* einen griechischen Topos übernommen haben sollte.

Aber solcher Erklärungsversuch der Nennung Dodonas neben Hyle und dem Kynthos im *Aetna* aus dem romantischen Stimmungsmotiv dieser Technik heraus würde gänzlich in der Luft schweben, wenn nicht das andere Motiv, das der Schulgelehrsamkeit, auch hier hinzukäme. Geographische Schulweisheit, wie sie bei Hyle und Arna in der Gestaltung des Topos zutage tritt, ist es freilich bei Dodona nicht gewesen. Wohl aber kann ich mit neugefundenen Beispielen beweisen, dass in der Kaiserzeit einstmals berühmte Dodonische Zeus-Orakel nunmehr unter Apollons Namen gegangen sind. Zeugnisse des Lactanz und Arnobius kommen hier in Betracht, deren Herkunft aus Literatur der Antoninenzeit, einer geeigneten Zeit für die Bildung massgebender Orakelsammlungen, wahrscheinlich gemacht werden kann. Durch die *Aetna*-Stelle vom Apollon in Dodona würde dann die Papierweisheit dieser ‚Apollon-Orakel aus Dodona‘ noch weiter zurückdatiert bis in das letzte hellenistische Jahrhundert oder das erste der Kaiserzeit.

Drei Zeugnisse von Apollon-Orakeln zu Dodona sind so gleich zu besprechen. Durch diese Beziehung möchte die Vorstellung eines Apollon zu Dodona bei dem Verfasser des *Aetna* genügend verständlich erscheinen. Zugleich ist aber damit auch für die Erkenntnis der literarischen Technik des *Aetna* und schliesslich für die Zeitbestimmung des Gedichtes einiges gewonnen. Hierauf sei kurz hingewiesen, ehe wir das Gedicht verlassen und zu Lactanz und Arnobius uns wenden.

## 2. Zur Datierung des *Aetna*.

Was die Zeit des Gedichtes angeht, so ist das Wirrnis der Anschauungen gross. Selbst im *Index librorum* des *The-saurus linguae latinae* hat die unrichtige Datierung *aetatis Augustae* im Anschluss an Sudhaus Platz gefunden. Über die Datierung nach dem Sprachstil hat Bücheler, *Rhein. Mus.* LIV (1899) S. 7 (*Kl. Schriften* III S. 259) das Zutreffende gesagt, dass das Gedicht nach Ovid und Manilius anzusetzen ist, weil es ungeachtet gelegentlicher Verwendung von Veraltetem und ausser Brauch Gekommenem doch auch wieder jüngsten und kühnsten Sprachstil zeigt. Das gleiche gilt von der Metrik, wo das sachkundige Urteil von Munro hinzukommt. Nur soviel mag von Munros Ansicht über den Hexameter des Gedichtes fraglich bleiben, ob die Technik des Lucan selber vorliegt oder nur die Anfänge der Mode, die zum Hexameter des Lucan hinführt.

Zu allen anderen Anzeichen aber, die die Ansetzung des *Aetna* nach Ovid und Manilius bedingen, kommt nun meines Erachtens noch als besonders beweiskräftiger Grund die Art und Weise hinzu, wie die *Topoi* im *Aetna* behandelt sind. Der Gemeinplatz der Apollon-Anrufung mit der Nennung von Kynthos, Hyle und Dodone ist in dieser Form ein literarisches Produkt, das man lieber möglichst spät, d. h. nach Manilius, als in das klassische Zeitalter der Augusteer setzen wird. Das gleiche lehren die anderen literarisch-mythologischen *Topoi* des *Aetna*-Proömiums, wenn es sich auch bei der Entscheidung hier oft mehr um stimmungsgemässes Empfinden als um Schlussfolgerung handelt. Näherer Erläuterung bedürfen beispielsweise V. 18 ff.:

*Quis non Argolico deflevit Pergamon igni  
impositam et tristi natorum funere matrem  
aversumve diem sparsumve in semina dentem?*

Am kühnsten ist hier der *Topos* der Mahlzeit des Thyestes mit den beiden Worten *aversumve diem* abgemacht. Der Verfasser des *Aetna* hält es nicht für nötig, zur Erleichterung des Verständnisses irgendeinen Eigennamen aus dem Sagenstoff hinzuzusetzen. Dabei ist der poetische Zug der Abkehr der Sonne vom Frevel der Menschen in der daktylischen Dichtung der Römer nicht nur auf die Mahlzeit des Thyestes beschränkt geblieben. Bei Statius findet sich vielmehr dieser

Zug auch bei dem Frevel der Lemniaden *Theb.* V 296 *exoritur pudibunda dies, caelumque retexens aversum Lemno iubar et declinia Titan opposita iuga nube refert.* Um die Mahlzeit des Thyestes rasch verständlich zu bezeichnen, hat noch Ovid, den der Verfasser des *Aetna* offenbar nachahmte, es für nötig befunden, Eigennamen hinzuzufügen: *am.* III 12, 39 *aversumque diem mensis furialibus Atrai* und *trist.* II 391 *si non Aeropen frater sceleratus amasset, aversos Solis non legeremus equos.* Selbst Manilius, der so oft nur mit einer Geste einen Topos andeutet, ist bei der Mahlzeit des Thyestes deutlicher gewesen: V 462 *Atrai luxum memorare sepulcri ructantemque patrem natos solemque reversum et caecum sine sole diem.* Ähnliche Kürze wie im *Aetna* findet sich bei der Behandlung dieses Topos erst im Epikedion des Statius für seinen Vater, das, wie Vollmer im Kommentar (1898) S. 531 richtig bemerkt, an Gelehrsamkeit und Kunst der Diktion mit das Raffinierteste ist, was es in der lateinischen Poesie gibt: *silv.* V 3, 96 *qui Furias regumque domos aversaque caelo sidera terrifico super intonare cothurno.* Hier wird ebenso kurz mit *Furias regumque domos* die Oidipus-Sage wie mit *aversaque caelo sidera* die Thyestes-Sage abgemacht.

Im *Aetna* V. 20 ist mit dem Thyestes-Topos *aversumve diem* der Topos der Kadmos-Sage *sparsumve in semina dentem* zum Verse vereinigt. Bei dem Kadmos-Topos bliebe es angesichts solcher überkultivierten Kürze überhaupt zweifelhaft, dass diese Sage und nicht Iasons Drachensaat gemeint sei, wenn nicht die gesamte Argonauten-Sage schon vorher erledigt worden wäre V. 17 *ultima quis tacuit iuvenum certamina, Colchos?*

Ausführlicher ist der Gemeinplatz Troja in den beispielsweise hergesetzten Versen des *Aetna*-Proömiums vorgetragen: *quis non Argolico deflevit Pergamon igni impositam et tristi natorum funere matrem.* Hier könnte man im Hinblick auf die bunte Fülle der Topoi, die in das Proömium gedrängt sind, bei den Worten *et tristi natorum funere matrem* an Niobe denken; aber Hecuba ist gemeint. Dies geht aus dem Vorbild der Phrase bei Catull hervor 64, 348 *gnatorum in funere matres*, wo von Achilleus die Rede ist. Ausserdem behebt jeden Zweifel die Schilderung der Hecuba bei Ovid *met.* XIII 423 *in mediis Hecuba est natorum inventa sepulcris; prensantem tumulos atque ossibus oscula dantem Dulichiae traxere manus.*

Eine literarische Technik, wie sie solche Behandlung der Gemeinplätze im Proömium des *Aetna* bietet, setzt eine lange Geschichte und letzte Reifezeit voraus. Diese Manier ist nicht der Technik der Neoteriker gemäss noch in den Anfängen des Augusteischen Zeitalters denkbar, sondern erst nach Ablauf dieses Zeitalters, als durch die klassische Dichtung die Sagenstoffe zum Überdruß behandelt und durch die Schule breiteren Schichten bekanntgeworden waren. Erst bei Manilius und nach Manilius setzt solche snobistische Technik an Stelle der *Topoi* die Gebärden der *Topoi*.

So ist mit Manilius und also mit der Zeit des Tiberius der *Terminus post quem* für die Abfassung des *Aetna* festgelegt. Denn dass Manilius nicht schon in den letzten Jahren des Augustus, wie zuletzt van Wageningen in der *Teubneriana* des Manilius (1915) irrtümlich gemeint hat, sein Werk begonnen hat, sondern dass das ganze Werk des Manilius erst nach dem Tode des Augustus zur Niederschrift gelangt ist, wie schon Lachmann sah, dafür glaube ich auf Grund der neueren Schätzung der Manilius-Handschriften und der Deutung ihrer Lesarten *Rhein. Mus.* LXV (1910) S. 233 ff. den Beweis geführt zu haben. Wenn bis zuletzt als hauptsächlichster Gegengrund gegen die Abfassung des ersten Manilius-Buches unter Tiberius die dort am Anfange V. 7 wie am Schlusse V. 925 sich findende Anrede des Kaisers mit dem Namen *pater patriae* geltend gemacht werden konnte, weil Tiberius sich nach Tacitus *ann.* I 72 und Sueton *Tib.* 67 diese Anrede ausdrücklich verboten hat, so ist jetzt durch die neuen inschriftlichen Dokumente zum lakonischen Kaiserkult unter Tiberius dieser Scheingrund gänzlich zusammengebrochen. Im Statut für das Kaiserfest zu Gytheion heisst es nämlich *Τιβερρίου Καίσαρος Σεβαστοῦ καὶ πατρὸς τῆς πατρίδος*, obwohl Tiberius in seinem griechischen Brief an Gytheion für sich selber im Gegensatz zu seinem Vater nur mässige und menschliche Ehren verlangt hatte (vgl. E. Kornemann, *Neue Dokumente zum lakonischen Kaiserkult, Abhandl. der Schl. Ges. f. vaterl. Kultur, Geistesw. Reihe I*, 1929, S. 7f. u. 17).

Soviel über den *Terminus post quem* des *Aetna*. Eine eigene Bewandnis hat es aber auch mit dem *Terminus ante quem* des Gedichtes. Als solcher ist bislang das Jahr des grossen Vesuv-Ausbruches 79 n. Chr. von jedem Versuche, die Zeit des Gedichtes zu bestimmen, vorausgesetzt worden.

Hierin stimmen unter anderen auch Schanz, *Gesch. d. röm. Lit.* II 1<sup>3</sup> (1911) S. 92 und Teuffel-Kroll, *Gesch. d. röm. Lit.* II 7 (1920) S. 276 überein. Dennoch scheint mir hier noch eine Verschiebung der Grenze nach einem früheren Zeitpunkt hin, eine Verengerung des Spielraumes, der für die Datierung des *Aetna* in Betracht kommt, möglich.

Die Datierung vor dem Vesuv-Ausbruch beruht auf der Erwägung, dass der Vesuv im *Aetna*-Gedicht keine Erwähnung gefunden hat, seine Umgebung aber, die Landschaft in der Nähe Neapels sogar ausdrücklich als ungefährdet zur Zeit des Dichters trotz einstigen Vulkanismus V. 431 f. hingestellt wird. Hier ist allerdings der Schluss nicht zu umgehen, dass der Vesuv erwähnt worden wäre, wenn er seine neue Tätigkeit bereits begonnen gehabt hätte. Dem Verfasser des *Aetna* hat der Vesuv als gänzlich erloschen gegolten. Gerade dieser Umstand aber führt auf einen früheren Zeitpunkt als auf das Jahr 79.

Bei der Bezugnahme auf das Jahr 79 wird nämlich übersehen, dass die Städte am Vesuv, Herculaneum und Pompeji, bereits im Jahre 63 n. Chr. durch die entsetzliche Katastrophe des Erdbebens vom 5. Februar zum ersten Male verwüstet worden sind. Seneca hat bekanntlich *nat. quaest.* VI 1 in grellen Farben den damaligen Schrecken des ganzen Landstriches um den Vesuv geschildert (*Pompeios . . . condisse terrae motu . . . Herculaneensis oppidi pars ruit*). Der Vesuv mag in der Tat, wie es das Natürliche ist, bereits mit dieser Katastrophe des Jahres 63 gelegentlich in Zusammenhang gebracht worden sein. Z. B. gehen die Verse des Valerius Flaccus III 208 f. *magis ut mugitor anhelat Vesuvius, attornitas acer cum suscitatur urbes*, wie P. Langen im Kommentar (1896) S. 225 mit Recht bemerkt hat, mehr auf die Naturerscheinung des Erbebens als auf die des eigentlichen Vulkanausbruchs, worauf IV 507 und 686 zielen. Im Zusammenhang hiermit könnte man dem Gedanken Raum geben, dass Valerius Flaccus, dessen Werk bereits um das Jahr 70 herum Vespasian gewidmet ist, zu jenen Versen III 208 f. ursprünglich bereits durch die erste Katastrophe angeregt worden war, deren literarische Verwendung zum Gemeinplatz eben durch Seneca feststeht. Bei Valerius Flaccus wird der Schrecken der nächtlichen Schlacht mit dem Schrecken des nächtlichen Erdbebens verglichen; bei Seneca heisst es a. a. O. VI 1, 11 *hunc fortasse*,

*in quo securius consistitis, locum haec nox aut hic ante noctem dies scindet.*

Irgendwelche Erwähnung des Vesuvus wäre, wenn der *Aetna* nach 63 verfasst worden wäre, um so wahrscheinlicher, als die Hypothesen über den Vulkanismus, die für den Verfasser im Mittelpunkt des Interesses stehen, überall im Altertum verbunden mit den Hypothesen über das Erdbeben auftreten, wenn auch gelegentlich *Aetna* 460 unter den Anzeichen des Ausbruchs das Beben der Erde weniger klar genannt wird (s. Sudhaus a. a. O. S. 51 ff. u. 181). Der Zusammenhang zwischen der Erdbeben-Katastrophe des Jahres 63 und dem Vulkanismus des Vesuv konnte von einem Lehrgedicht, das sich die Erklärung des Vulkanismus zum Vorwurf genommen hatte, unmöglich übersehen werden, wenn es, wie es *Aetna* 431f. geschieht, die kampanische Vulkanzone ausdrücklich in die Erörterung zog. Unbekannt war übrigens die vulkanische Natur des Vesuv in der ersten Hälfte des ersten Jahrhunderts der Kaiserzeit keineswegs; vgl. Vitruv II 6, 2 *non minus etiam memorantur antiquitus crevisse ardores et abundavisse sub Vesuvio monte et inde evomuisse circa agros flammam*. S. auch H. Nissen, *Italische Landeskunde* I (1883) S. 251.

Das Gedicht ist also vor 63 n. Chr. und nach Manilius verfasst. Darüber hinaus einen bestimmten Namen für die Verfasserschaft nennen zu wollen, ist aussichtslos. Ein besonderer Irrtum war es, für die Abfassung des Gedichtes durch Lucilius, den Adressaten der Seneca-Briefe, eine Stelle dieser Briefe heranzuziehen *epist.* 79, 5 *quid tibi do, ne Aetnam describas in tuo carmine, ne hunc sollemnem omnibus poetis locum attingas*. Denn aus dieser Stelle und dem Zusammenhang, in dem sie steht, folgt umgekehrt, dass Lucilius mit einem Lehrgedicht *Aetna* nichts zu tun gehabt hat. Es kommt nur innerhalb eines von Seneca auch sonst erwähnten Werkes des Lucilius über Sizilien die Verwendung des Gemeinplatzes ‚*Aetna*‘ in Frage.

Was die Beziehungen des *Aetna* zu Senecas Behandlung der gleichen Fragen in seinem Werke *nat. quaest.* angeht, so sind die Berührungen hier nicht von der Art, dass ihre Erklärung aus gemeinsamer Quelle irgendwie ausgeschlossen wäre. Dieser Weg kommt also für die Zeitbestimmung nicht in Betracht. Unzutreffend ist auch die von Schanz a. a. O. S. 92 gebrachte Erwägung, dass der *Aetna* erst nach dem

Jahre 65 n. Chr. geschrieben sein könne, weil er in Senecas *nat. quaest.*, einem der letzten vor Senecas Tod im Jahre 65 erschienenen Werke des Philosophen überhaupt nicht erwähnt wird, während seine Erwähnung dort bei der Gleichheit der behandelten Gegenstände zu erwarten gewesen wäre. Damit würde doch wohl die Abfassungszeit beträchtlich zu spät angesetzt. Das Gedicht, das namenlos erhalten, und wesentlich nur deshalb erhalten ist, weil es seiner Zeit unter die Pseudo-vergiliana gelangt ist, hat gewiss nicht unter allen Umständen oder auch nur wahrscheinlicherweise die Aufmerksamkeit Senecas auf sich ziehen müssen.

### 3. *Oraculum ex persona Apollinis.*

Das erste Zeugnis dafür, dass in der Kaiserzeit erstmals berühmte dodonische Zeus-Orakel unter Apollons Namen gegangen sind, bietet Lactanz *div. inst. epit.* 18 S. 688 Vind. *Iovi Cyprio, sicut Teucrus instituerat, humana hostia mactari solebat. sic et Tauri Dianae hospites immolabant; Latiaris quoque Iuppiter humano sanguine propitiatus est. etiam ante Saturno sexagenarii homines ex persona Apollinis de ponte in Tiberim deiciebantur. et eidem Saturno Carthaginienses . . . infantes prosecabant.*

Lactanz bringt eine Liste antiker Menschenopfer, um die Grässlichkeit des heidnischen Kultes zu beweisen. In diesem Zusammenhang erscheint das Apollon-Orakel, nach dessen Geheiss sechzigjährige Männer von der Brücke in den Tiber geworfen werden sollten. Kein Zweifel besteht, dass hier das den Pelasgern erteilte berühmte dodonische Zeus-Orakel gemeint ist, das ein Schriftsteller der Sullanischen Zeit L. Manlius nach dem Bericht des Dionysios Hal. *Ῥωμ. ἀρχ.* I 19,3 selber im Heiligtume des Zeus in Dodona auf einem Dreifusse aufgezeichnet gesehen haben wollte, und dessen letzter Vers lautete: *καὶ κεφαλᾶς Αἰδῆ (Κρονίδῃ Dion. Hal.) καὶ τῷ πατρὶ πέμπετε φῶτα.* Über dies Pelasger-Orakel haben die grossen römischen Antiquare Varro und Verrius Flaccus ausführlich gehandelt und auch den späteren Ersatz des Menschenopfers durch andere Zeremonien berichtet. Varro ist bei Macrobius *sat.* I 7,28 ff. ausgeschrieben; an Stelle der Menschenhäupter seien Tonfiguren, und an Stelle der Männer Kerzen unter anderer Ausdeutung des doppelsinnigen *φῶτα* auf Veranlassung des Hercules dargebracht worden. Bei Verrius Flaccus (Fest.

S. 334 Mueller; 450 Lindsay) findet sich die Verbindung des dodonischen Pelasger-Orakels mit dem Sühneritus der *Argei*. In Rom wurden alljährlich zu bestimmter Frist menschenähnliche Puppen aus Binsenstroh, die *Argei* genannt wurden, von der alten Holzbrücke in den Tiber geworfen. Diese Verbindung des dodonischen Pelasger-Orakels mit dem Sühneritus der *Argei* hat besonders durch Ovid *fast.* V 625 ff. Verbreitung gefunden; sie liegt auch bei Lactanz vor.

Über den Sühneritus der Argeer hat H. Diels, *Sibyll. Blätter* (1890) S. 43 ff. erfolgreich gehandelt. Das Pelasger-Orakel freilich konnte bei Diels in dieser Behandlung des Argeerritus bei Seite bleiben. Aber gleichwohl ist aus der griechischen Orakel-Literatur, deren Einfluss auf das römische Leben und seine Kulturgebiete nach vielen Richtungen hin bedeutsam gewesen ist, der Schlüssel für das Verständnis auch des Argeerritus im Rom des hellenistischen Zeitalters zu holen. In einem sibyllinischen Orakel dieses Zeitalters, so scheint es, war die Opferung der *Argei* befohlen worden. Mit dem Namen *Argei* wurden in der Orakelsprache damals in Rom die Nationalfeinde unter dem Einfluss der epischen Literatur verstanden. Dabei hat Diels nicht verkannt, dass trotz solcher Erklärung des Argeerritus der hellenistischen Zeit die alten Zeremonien dieses Ritus auf einen bodenständigen Ursprung und Herkunft aus der Königszeit weisen. Im Anschluss an Diels hat dann ausserdem G. Wissowa, *Ges. Abhandl.* (1904) S. 211 ff. über den Argeerritus gehandelt; dieser hat seinerseits auch die gesamte Überlieferung des dodonischen Pelasger-Orakels verfolgt. Wissowa hat betont, dass nur in einem Teile der antiken Überlieferung das dodonische Pelasger-Orakel mit der Argeer-Zeremonie verbunden gewesen ist, so dass die Ursprünglichkeit dieser Verbindung zu bezweifeln ist. Betreffs Lactanz ist sein Urteil S. 216, dass dieser die varronische Erzählung willkürlich mit der ovidischen verschmolzen habe.

Für unsere Untersuchung ist es nicht erforderlich, der gesamten Verästelung der Überlieferung über das dodonische Pelasger-Orakel und über den Argeerritus nachzugehen. Noch braucht hier auf die kultgeschichtlichen Fragen der römischen Religion, auf das vom Pelasger-Orakel gebotene Menschenopfer und auf die Sühnezereemonie der Argeer ausführlicher

eingegangen zu werden<sup>1)</sup>. Wesentlich sind für unsere Untersuchung nur zwei Feststellungen. Erstlich ist anzuerkennen, dass die gesamte ältere Überlieferung das auch bei Lactanz begegnende Pelasger-Orakel für ein dodonisches Zeus-Orakel gehalten hat. Zu den Zeugnissen des Varro bei Macrob und zu Dionysios von Hal. kommt Ovid hinzu, bei dem es ausdrücklich heisst V. 626 *talia fatidici dicta fuisse Iovis*. Als dann ist der bisherigen Behandlung des Gegenstandes gegenüber hervorzuheben, dass die Stellung des Lactanz ebenso wie diejenige des Arnobius, der das Orakel gleichfalls erwähnt, von Wissowa a. a. O. S. 214 u. 216 unrichtig und ungenügend gekennzeichnet worden ist, — dass überhaupt in allen bisherigen Untersuchungen übersehen worden ist, auf den Ersatz des Zeus-Orakels durch ein Apollon-Orakel bei diesen Ekklesiastikern hinzuweisen.

Um so dringlicher ist unsere Aufgabe, auf den Wahrheitswert und den Ursprung der Äusserung des Lactanz zu achten, dass das Menschenopfer der *sexagenarii* an den Saturn *ex persona Apollinis* geboten gewesen sei. Denn in der Tat sind angesichts der Lactanz-Stelle Bedenken vorhanden. Die ganze Erklärung der Stelle steht trotz S. Brandts Versuch, in der Wiener Ausgabe des Lactanz I (1890) S. 688 die Überlieferung zu deuten, noch aus.

Erstlich macht der seltsame Ausdruck stutzig *ex persona Apollinis*, wofür *ex responso Apollinis* Davigius vorgeschlagen, Buenemann (Ausgabe 1739 S. 1239) gebilligt hat, während

<sup>1)</sup> Weitere, zum Teil fragwürdige Bemerkungen über Einzelheiten des Argeerkultes hat neuerdings A. Groth, *Klio N. F.* IV (1928) S. 303 ff. beigebracht. — Was die Menschenopfer bei den Römern angeht, so ist Wissowas Ansicht *Rel. u. Kult. d. Römer*<sup>2</sup> (1912) S. 420 und *Ges. Abhandl.* (1904) S. 227, dass sie dem altrömischen Kult durchaus fremd gewesen wären und nach Rom erst auf Grund griechischen Einflusses gelangt seien. C. Cichorius, *Römische Studien* (1922) S. 7 ff. *Staatliche Menschenopfer* lobt zwar S. 19 diese Anschauung Wissowas, meint aber S. 12, dass ‚der dünne und oberflächliche Firnis griechischer Kultur‘ ‚die römische Zivilisation‘ noch im Jahre 114/113 v. Chr. nicht von Menschenopfern abgehalten hätte, — ein Urteil, das jedenfalls von erheblich anderen Voraussetzungen als von der Anschauung Wissowas ausgeht. Jene Anschauung Wissowas ist übrigens in jedem Betracht unhaltbar. Hervorgeht dies bereits aus einer richtigen Bewertung der von Fr. Schwenn, *Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern, Rel. Vers. u. Vorarb.* XV 3 (1915) S. 140 ff. beigebrachten Stoffsammlung.

Brandt a. a. O. zu diesem Vorschlage ‚fortasse recte‘ anmerkte. Empfohlen wird dieser Vorschlag nämlich durch die Einsicht des Lactanzischen Hauptwerkes, der *div. inst.* selber, dessen gedrängte Wiedergabe Lactanz in seiner *Epitome divinarum institutionum* versucht hat. Hier heisst es an der entsprechenden Stelle *div. inst.* I 20,7 S. 79, 17 Vind. *quod ex responso quodam factitatum Varro auctor est: cuius responsi ultimus versus est talis: καὶ κεφαλὰς Ἄϊδη καὶ τῷ πατρὶ πέμπειε φῶτα.*

Aber gerade wenn man sich an das Hauptwerk des Lactanz hält und aus dessen Lesung *ex responso quodam* in der rätselhaften Lesung der Epitome *ex persona Apollinis* für *ex persona* vielmehr *ex responso* einzusetzen sich entschliesst, so entsteht der Lesung der Epitome gegenüber nunmehr das weitere Bedenken, dass im Hauptwerk von einem Apollon-Orakel überhaupt nicht die Rede zu sein scheint, sondern der unbestimmt gehaltene Ausdruck dort *ex responso quodam* die Beziehung auf das Zeus-Orakel der allgemeinen älteren Überlieferung vom Pelasger-Orakel als natürlich erscheinen lässt. So könnte sicherlich auf den ersten Anblick der nächste Ausweg aus der ganzen Schwierigkeit in der Richtung gesucht werden, dass man der Lesung der Epitome *ex persona Apollinis* gegenüber eine schwerere Störung der Tradition annähme.

Und doch wäre dieser Ausweg gänzlich verfehlt. Lactanz hat auch im Hauptwerk an ein Apollon-Orakel gedacht, obwohl er dort den Namen Apollon verschwiegen hat, und obwohl er dort den Varro zitiert hat, der nach *Macrob. sat.* I 7, 28 unter dem Pelasger-Orakel ein Zeus-Orakel aus Dodona verstanden hat. Darüber lassen drei Erwägungen und Umstände keinen Zweifel zu.

Lactanz hat mit seiner Epitome gewiss in der Hauptsache nur eine auszugsweise Wiedergabe seines grossen Hauptwerkes beabsichtigt; aber er ist auch sonst in der Epitome mit Namen herausgerückt, die er im Hauptwerk unterdrückt hatte. Das deutlichste Beispiel hierfür ist die Hinzufügung des grossen Chrysipp-Fragmentes *de providentia* und die Nennung des Gellius und Werkes des Gellius *epit.* 24, 4 ff. S. 697, 17 Vind., während das Hauptwerk hiervon nichts hat.

Dass des weiteren Lactanz zu dem von ihm zitierten Varro in Widerspruch steht, wenn er im Hauptwerk bereits ein Apollon-Orakel im Sinne gehabt hat, von dem Varro nichts gewusst hat, dies verschlägt deshalb nichts, weil Lactanz im

Gegensatz zu Augustin und anderen Ekklesiastikern bei seiner ganzen Schriftstellerei niemals Varro selber in die Hand bekommen hat. Für diesen Sachverhalt mag es einstweilen hier genügen auf S. Brandt, *Wiener Studien* XIII (1891) S. 268 zu verweisen.

Unumgänglich ist schliesslich deshalb die Annahme, dass Lactanz bereits im Hauptwerk ebenso wie in der Epitome an ein Apollon-Orakel statt an ein Zeus-Orakel gedacht hat, weil Arnobius, der Lehrer des Lactanz (vgl. Hier. *vir. ill.* 80), gleichfalls jenes dodonische Zeus-Orakel der allgemeinen Überlieferung als ein Apollon-Orakel verzeichnet hat *adv. nat.* II 68 S. 103 Vind. *ante adventum in Italiam Herculis cum ex Apollinis monitu patri Diti ac Saturno humanis capitibus supplicaretur.*

Die Überlieferung der Epitome des Lactanz *ex persona Apollinis* ist also sicherlich, was die Nennung Apollons angeht, unantastbar. Aber diese Überlieferung bedarf noch nach bestimmten Richtungen hin genauerer Erklärung. Brandt hat den Weg eingeschlagen, an einen zufälligen Irrtum der Quelle des Lactanz, als welche er freilich nur aufs Geratewohl Arnobius ansetzt, zu denken. Durch den Wortlaut des Orakels selber soll etwa dieser Irrtum entstanden sein, in dessen drittem Verse οἷς ἀναμυχθέντες δεκάτην ἐκπέμπετε Φοῖβω Apollon genannt ist, während dementsprechend auch in dem varronischen Fragment über das Pelasger-Orakel bei Macrob *sat.* I 7, 30 in bezug auf diesen dritten Vers bemerkt wird *decima praedae secundum responsum Apollini consecrata.* Oder eine sonstige Erwähnung Apollons im Zusammenhang mit dem Pelasger-Orakel anlässlich eines ähnlichen Brauches von Menschenopfern, wie sie beispielsweise Macrob a. a. O. 34 *ex responso Apollinis* bietet, soll nach Brandt den Irrtum der Quelle des Lactanz, d. h. des Arnobius veranlasst haben<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Weil, abgesehen von der Nennung Apollons, die Unterrichtung, die aus der Arnobius-Stelle über das Pelasger-Orakel gewonnen werden kann, viel dürftiger ist als die Unterrichtung des Lactanz in seinem Hauptwerk über die Sache, wo er den griechischen Vers zitiert, wird niemand Brandt darin folgen, Arnobius selber als Quelle des Lactanz auszugeben. Nur insoweit ist allerdings den Erwägungen Brandts Rechnung zu tragen, als zwischen der varronischen Erzählung und Arnobius und Lactanz eine diesen beiden Ekklesiastikern gemeinsame Mittelquelle angenommen werden muss.

Dieser Gedanke Brandts an einen zufälligen Irrtum der Quelle des Lactanz wird nun aber ganz und gar hinfällig, wenn man jene von uns eingangs behandelte Stelle des Lehrgedichtes *Aetna* gegenwärtig hat, wo es von Apollon heisst *seu tibi Dodone potior*. Es gibt vier Belegstellen im ganzen für Apollon in Dodona, bzw. für dodonische Apollon-Orakel. Zur *Aetna*-Stelle tritt Strabon, auf dessen Zeugnis in dieser Angelegenheit man früher wenig gab, man jetzt aber im Hinblick auf die breitere Bezeugung der Sache auch bei Lactanz und Arnobius etwas zu geben haben wird. Eine dunkle Kunde berichtet von der Herkunft des Baumorakels des Zeus in Dodona aus *Σκοτούσσα* in Thessalien (s. Stählin, *Realenc. Zweite Reihe* III 615, 31 ff.; Kern, *Realenc.* V 1264, 64 ff.). In bezug hierauf heisst es bei Strabon *epit.* VII 1. 1 a ἦν δὲ πρότερον περὶ Σκοτούσσαν πόλιν τῆς Πελαγονιώτιδος τὸ χρηστήριον· ἐμπρησθέντος δ' ὑπὸ τινων τοῦ δένδρου μετηρέχθη κατὰ χρησμόν τοῦ Ἀπόλλωνος ἐν Δωδώνῃ<sup>1)</sup>.

Eine gemeinsame, von zufälligem Irrtum freie Quelle ist also jedenfalls für Arnobius und Lactanz anlässlich ihrer Übereinstimmung in einer solchen Besonderheit anzusetzen, während Wissowas Anschauung a. a. O. S. 214 und 216, dass Lactanz Varro und Ovid verschmolzen habe und dass Arnobius allein von Varros Bericht abhängig sei, nicht weiterführt. Es bleibt zu bedenken, welche Art Quellenliteratur für diese gemeinsame Besonderheit des Lactanz und Arnobius am meisten in Betracht kommt. Beide Ekklesiastiker haben vielfach mittelbar und unmittelbar antike Orakelliteratur benutzt. Lactanz hat dies Schrifttum bis zum Überdruß zitiert; bei Arnobius ist die Benutzung mehr verschleiert, aber auch hier ist beispielsweise die Benutzung der chaldäischen Orakel genügend klargestellt (vgl. W. Kroll, *Rhein. Mus.* LXXI 1916, S. 354 ff.). So liegt es nahe, die von Varro und Verrius Flaccus (Ovid) abweichende Nennung des Apollon bei dem Pelasger-Orakel durch die beiden Ekklesiastiker auf Rechnung antiker Orakelsammlungen und solchen Schrifttums zu setzen, das sich in den ersten Jahrhunderten der Kaiserzeit mit der Sammlung und der Weisheit der Orakel befasst hat.

<sup>1)</sup> Dass im späten Griechisch der Strabon-Epitome der Ausdruck *μετηρέχθη* ... ἐν Δωδώνῃ den Sinn von *μετηρέχθη* ... εἰς Δωδώνην haben sollte, ist unwahrscheinlich angesichts des unmittelbar folgenden Ausdrucks τὸ ἐν Λιβύῃ Ἀμμωνιακόν.

Findet aber bis hierher dieser Weg Billigung, die Übereinstimmung des Arnobius und Lactanz in der Nennung Apollons zu erklären, so ergibt sich weiteres leicht, und die Untersuchung wird sogar mit der Hervorhebung eines bestimmten Schriftstellers sachgemäss zu enden haben. Gerade mit der Orakelliteratur nämlich hat sich in hervorragendem Masse ein Schriftsteller befasst, der als eine Hauptquelle des Arnobius längst anerkannt ist und dessen Benutzung durch Lactanz bisher zwar nur gelegentlich beobachtet wurde, zukünftig aber in stärkerem Grade zu beachten sein wird. Der gelehrteste Antiquar, welchen nach Sueton die römische Literatur der ausgehenden Antike besessen hat, Cornelius Labeo, kommt unter den wahrscheinlichen Quellen des Arnobius und Lactanz am meisten in Betracht, um die gemeinsame Abweichung dieser beiden Ekklesiastiker von Varro und Verrius Flaccus in der Unterrichtung über das Pelasger-Orakel zu rechtfertigen. Cornelius Labeo hat ebenso wie sein grosses griechisches Gegenbild Porphyrios aus Tyros einer wohl wenig späteren Zeit trotz ernster Forscherweise und erlesenster Gelehrsamkeit den zweifelhaften Urkunden der Orakelliteratur jede Beachtung geschenkt; von Cornelius Labeo ist ausser seinen Theologumena eine Orakelschrift, das Werk *De oraculo Apollinis Clarii* ausdrücklich bezeugt. So schützt der lateinische Antiquar mit seinem Ansehen dodonische Apollon-Orakel, deren Vorkommen in dem alten Bestand antiker Orakelliteratur sich bislang nur vermutungsweise im Hinblick auf die Papierweisheit des Lehrgedichtes *Aetna* aus der Zeit des Claudius S. 285 behaupten liess.

#### 4. Zur Weltanschauung des Lactanz.

Der Schlussstein für die Deutung der sonderbaren Wendung *ex persona Apollinis* ist aber noch nicht erbracht, obgleich die überlieferte Nennung Apollons in der Epitome des Lactanz wie bei Arnobius und ferner die Beziehung des unbestimmten Ausdrucks *ex responso quodam* im Hauptwerke des Lactanz auf ein Apollon-Orakel angesichts des eröffneten Ausblicks auf den Gewährsmann der beiden Ekklesiastiker nunmehr innerlich verbürgt und vertrauenswürdiger erscheinen dürfte. Mit der Wendung *ex persona* in der Phrase *ex persona Apollinis* hat ebenso wie alle früheren Herausgeber des Lactanz auch der letzte S. Brandt trotz seiner ausgezeichneten Kenntnis

des Schriftstellers und trotz seines Verweises auf *epit.* 43, 7 S. 722, 12 *idem* (Isaias) *alio loco* (Is. 42, 6 f.) *ex persona patris ad filium*: 'ego dominus deus vocavi te in iustitiam' eqs. nichts Rechtes anzufangen gewusst. Dies zeigt leider seine Einräumung im kritischen Apparat zu Z. 20, dass die Änderung *ex responso* vielleicht doch das Richtige sein werde.

Ausserdem bedarf es betreffs des Hauptwerkes noch der Erklärung, aus welchem Beweggrunde heraus Lactanz hier den Namen Apollons verschwiegen hat. Denn, wenn auch sonst Lactanz öfter in der Epitome Genaueres und Zusätzliches gegenüber dem Hauptwerk gebracht hat, worauf oben S. 294 hingewiesen wurde, so enthebt uns dieser Umstand dennoch nicht der Pflicht im Einzelfalle auch dem Beweggrunde nachzugehen, der für Lactanz massgebend gewesen ist. Sollte Lactanz — so könnte man in bezug auf die im Hauptwerk einstweilen unterlassene Nennung Apollons fragen — dort noch Bedenken gehabt haben, das vielleicht ihm auch sonstwoher als aus seiner nächsten Quelle bekannte, vielbesprochene dodonische Zeus-Orakel an die Pelasger dem Apollon zuzuweisen?

Am meisten aber scheint man wieder in die Unsicherheit zurückgeworfen zu werden, wenn man es, wie es unumgänglich notwendig ist, mit der Wendung *ex persona* im Ausdrucke *ex persona Apollinis* ernst nimmt und feststellt, dass Lactanz, indem er diese Wendung braucht, also in Wahrheit gar nicht geglaubt hat, dass Apollon selber das Orakel gegeben hat, sondern geglaubt hat, dass ein anderes Wesen sich der Maske des Apollon bei dem Orakel bedient habe. So ist es ja klar, dass auch in der von Brandt herangezogenen Vergleichsstelle *ex persona patris* gesagt ist, dass nicht eigentlich Gottvater, sondern der Prophet in der Rolle des Vaters spricht. Welches Wesen aber soll — so fragen wir nun in bezug auf die Wendung *ex persona Apollinis* — das Pelasger-Orakel in der Rolle des Apollon wirklich gegeben haben, wenn nicht — ebenso wie in jener Vergleichsstelle der Prophet im Namen Gottes spricht — so etwa hier Zeus selber durch den Mund des Apollon<sup>1)</sup>? Wird etwa durch die Ausdrucksweise *ex persona*

<sup>1)</sup> Selbstverständlich ist, dass *Isaias ex persona patris ad filium* nicht bedeutet: 'Gott spricht aus dem Munde des Propheten zum Sohne', noch allgemein: 'Der Prophet spricht im Namen Gottes', sondern: 'Der Prophet spricht in der Rolle Gottvaters zum Sohne'.

*Apollinis* — so ist der Gedanke zu Ende zu denken — nunmehr nicht doch überraschend jene oben S. 280 besprochene Aischyleische Vorstellung bestätigt, dass Apollon in seinen Orakeln allenthalben nichts anderes ist als der aus Apollon redende Vater Zeus selber? Ist auf diesem Wege die Wendung *ex persona Apollinis* zu erklären?

Die richtige Erklärung des Ausdrucks *ex persona Apollinis* kann allein aus einer Vertiefung in die Lebensanschauung und in das Weltbild des Lactanz erfolgen. Die Erinnerung, die not tut, ist freilich bis jetzt keinem Herausgeber in bezug auf diese Stelle gekommen, obwohl ein Zweifel nicht möglich ist. Denn ausgebreitet in allen seinen Zügen liegt das merkwürdige Bild der Persönlichkeit des Lactanz vor uns, das für den, der nicht die ganze Vielseitigkeit seiner Schriftstellerei und seines Wesens in sich aufgenommen hat, auch Unvereinbares zu bieten scheint. Zu ganz verschiedenen Arten der Geisteshaltung hat nämlich Lactanz die Anlagen in sich besessen, so dass die Vereinigung dieser Anlagen in einer Person oftmals zu Bedenken geführt hat. Hier liegt beispielsweise die Ursache, dass bei der Schrift *De mortibus persecutorum* die Verfasserschaft des Lactanz stets von neuem bezweifelt werden konnte. Aus dieser Schrift spricht freilich nicht der Geist der Philosophen-Lektüre und abgeklärten Reflexionskultur wie aus den *Divinae institutiones*, sondern fanatische Bewegtheit und unchristlicher Hass. Am wenigsten sind die Schwierigkeiten der Lactanz-Erklärung bislang überwunden worden, wo man mit der christlichen Kirchengeschichte nicht auskommt, sondern aus der allgemeinen Religionsgeschichte und aus der gesamten Kulturlage der Zeit des Lactanz heraus seine Weise zu verstehen hat. Wie vieles hier bei diesem Kirchenschriftsteller selber in der Schweben geblieben ist, zeigen jene dualistischen Zusätze seiner Schriften, die obwohl echt, in den ältesten Handschriften fehlen und nicht sowohl Zusätze als Weglassungen späterer, von Lactanz selbst gefertigter Ausgaben, wie sich beweisen lässt, sein dürften.

Aus diesem Umstande, dass Lactanz, von seiner christlichen Weltanschauung abgesehen, noch andere religiöse Bindungen hier und da empfunden hat, ergibt sich auch die Erklärung, warum er im Hauptwerke den Apollon nicht als den Urheber der Menschenopfer hat nennen wollen und in der Epitome nur aus der Maske des Apollon heraus das

Pelasger-Orakel hat erteilt sein lassen. Es ist die paradoxe Tatsache anzuerkennen, dass der Christ Lactanz, der mit der Weisheit des Apollon-Orakels im ersten Buche die Einheit Gottes und noch andere religiöse Wahrheiten für die Heiden bekräftigt hatte, jetzt, wo er die Verwerflichkeit des heidnischen Kultes an den Menschenopfern zu beweisen beabsichtigte, den Apollon nur ungern und zögernd als Urheber jener Greuel seiner Leserwelt genannt hat. Für die Weltanschauung des Lactanz sind Apollon wie Zeus und die anderen Götter der Antike verstorbene Könige. Gewiss ist deren Verehrung nach der göttlichen Offenbarung, die den Christen verpflichtet, die Verirrung der Antike. Aber die Menschenopfer und andere scheussliche Verfehlungen der Menschheit sind nach der Weltanschauung des Lactanz nicht eigentlich durch jene verstorbenen Könige wie Apollon verschuldet, sondern die Dämonen haben sich der Maske des Apollon bedient, um wie anderes Grässliche und Sündige so auch das Menschenopfer zu befehlen. Die Wendung der Epitome, nach der die Menschenopfer des Argeerritus durch ein Apollon-Orakel geboten worden seien, *Saturno sexagenarii homines ex persona Apollinis de ponte in Tiberim deiciebantur*, erklärt sich völlig nur im Hinblick auf die im zweiten Buche der *div. inst.* gebrachte Lehre II 16, 3 S. 167, 14 (*daemones illorum (mortuorum regum) sibi nomina quasi personas aliquas induerunt*). Gerade in bezug auf die Orakel ist es von Lactanz a. a. O. 13f. S. 170, 1ff. ausführlich erörtert, dass die Dämonen unter der Maske der überkommenen Götterverehrung hier ihr schändliches Wesen treiben.

Als Prophet der Wahrheit und des wahren Gottes wird Apollon vorzüglich im ersten Buche der *div. inst.* in folgenden Richtungen von Lactanz verwandt. Das ursprungslose und das einige Wesen Gottes wird Kap. 7, 1 S. 25 mit Orakelversen des Apollon aus Kolophon belegt. Dass neben der Gottheit keine niederen Götter, sondern nur Engel (*angeli, nuntii*) stehen, wird gleichfalls aus solchen Orakelversen erschlossen. Nach der Aufforderung des Lactanz an die zu bekehrenden Leser seines Werkes, ebd. 8 S. 27, 1, *credant Apollini suo, qui eodem illo responso ut Iovi principatum, sic etiam ceteris diis abstulit nomen*, wäre es ein Einbruch des Schriftstellers in seine eigene Beweisführung gewesen, wenn er den Apollon anlässlich des Pelasger-Orakels mit den überkommenen

Farben der Apologetik gemalt hätte. Aber Lactanz ist der frommen Scheu seiner Zeit vor der Orakelmystik noch mehr entgegengekommen; er hat den Namen des Apollon verschwiegen bzw. die Apollinische Orakelmystik durch jene Wendung *ex persona* geschützt. Darum wäre es verfehlt, ausschliesslich aus der technischen Rücksicht auf die Leser und aus dem Zwecke, der bei der Abfassung der *divin. inst.* massgebend war, die Ausdrucksweise des Lactanz bei der Anführung des Pelasger-Orakels erklären zu wollen.

Für Lactanz, der am Kaiserhof zu Nikomedien mitten in einer Welt von mannigfaltiger Religiosität lebte, war es leichter mit den anthropomorphen Göttersagen und ähnlichem veralteten Glauben der Antike fertig zu werden, als die rechte Einstellung zu finden gegenüber etwa dem iranischen Teufelsglauben oder den Geheimnissen der Orakelmystik des Apollon. Angesichts des orientalischen und neuplatonischen Wunderglaubens, der damals selbst die Gebildeten ergriff und richtig zu wuchern begann, und dem die west- und oströmische Welt auf ein Jahrtausend hin schicksalhaft verfallen sollte, erscheint Lactanz noch als der Aufklärer, der sich an die reine Ethik des Evangeliums und an Ciceros philosophische Schriften hält und der zu klaren und logischen Schlüssen fähig ist wie ein moderner Mensch. Gemessen an dem Prozess der zum Mittelalter hineinenden religiösen Durchdringung des Menschen ist der Christ Lactanz sicherlich weniger religiös, mehr rational und bewusst gewesen als die Gnostiker und meisten Platoniker um ihn herum.

Aber Lactanz steht an der Wende zweier Zeiten in anderem Sinne als später Augustin, der mit der Kraft des Genius ein einheitliches neues Welt- und Lebensbild geschaffen hat, um es der Geistigkeit der Folgezeit zur Grundlage zu bieten. In Lactanz dagegen sind verschiedene Welten mehr äusserlich vereinigt, und wenn er schwankt, ist er in seinem Schwanken subjektiv bald der eine, bald der andere Mensch. Dabei ist es unmöglich, die Dissonanz in der Persönlichkeit des Lactanz in der Weise auf zwei verschiedene Nenner bringen zu wollen, dass man das rational Klare etwa um Ciceros willen mit dem Antiken und Nichtchristlichen in ihm gleichsetzte und das religiös Gebundene in ihm mit dem Christlichen, selbst wenn man unter dem christlichen Moment die damalige Katholizität versteht. So rational und abgeklärt auch Lactanz

mit seiner Cicero-Lektüre sonstiger Ekklesiastik gegenüber, dem Antilogismus des Tertullian und der Unbildung des Cyprian, erscheinen kann, so hat andererseits kein Ekklesiastiker lateinischer Sprache ähnlich wie er auch Bescheid gewusst vom wüsten Aberglauben des zweiten Fleisches, das in dem Fegfeuer brennt, ohne verbrennen zu können (*div. inst.* VII 21, 3 f. S. 651), und von den apokalyptischen Weltkriegen, um andere gnostische oder neupythagoreisch-stoische Lehren zu übergehen, die er aufgenommen hat. Das Italien der Renaissance, das als sein erstes Buch, das es druckte, Subiaco 1465 den Lactanz gedruckt hat, war nicht nur von dem ciceronischen Stil des Lactanz entzückt, sondern in dem doppelten Gesicht der Weltanschauung ist hier und dort eine innere Verwandtschaft vorhanden. Als damals in der Renaissance die intellektuelle Kultur stufenweise denselben Weg wieder hinaufstieg, den sie in der römischen Kaiserzeit hinuntergestiegen war, ist der Wille zum Wissen und zur Gewissheit ins Abergläubische merkwürdig genug ähnlich wie ehemals bei Lactanz strichweise verkehrt worden. Über den Aberglauben dieser Freunde des Lactanz, der Humanisten, wie er sich in Virgil-Orakeln, Dämonenglauben, Beschwörungen und sonst zeigte, hat Jakob Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance*<sup>4</sup> II S. 270 ff. gehandelt. Auf beiden Kulturstufen entqualmte demselben Feuer, an dem sich die Erhellung des Geistes durch vernunftgemässe Einstellungsweise entzünden konnte, Magie, Geisterbeschwörung und Glaube an Orakelmystik, wie deren Eindruck auf Lactanz an einer auffälligen Stelle hier zu zeigen versucht wurde.

Bonn.

Ernst Bickel.