

Ciceros Somnium Scipionis und das sechste Buch der Aeneis*)

Als Aeneas im Elysium die Seelen sieht, welche sich am Ufer des Lethestromes drängen, um in ein neues Leben auf der Erde zurückzukehren, fragt er seinen Vater (Aen. VI 719-721):

O pater, an ne aliquas ad caelum hinc ire putandumst
sublimis animas, iterumque ad tarda reverti
corpora? quae lucis miseris tam dira cupidus?

Diese Verse fanden die lebhafteste Zustimmung des Augustinus, der sie zweimal in seinen Werken anführt¹⁾. Die heidnische Lehre der Seelenwanderung, sagt er, muß dem Vergil selbst zweifelhaft vorgekommen sein. Aeneas fragt: „Wie können die Seligen im Elysium wünschen, ins Leben zurückzukehren?“ Wer so fragt, hat erkannt, daß die heidnische Seelenlehre falsch ist.

Schon den antiken Kommentatoren der Aeneis muß diese Stelle schwierig vorgekommen sein. Servius kommt einem Einwand des Lesers zuvor und erinnert an den Unterschied zwischen Erebus und Elysium. Der Erebus ist der Platz jener Seelen, die zwar gut gelebt haben, aber doch noch zur Rückkehr auf die Erde bestimmt sind; das Elysium hingegen ist jenen wenigen vorbehalten, welche endgültig gereinigt sind und nicht wieder in Körper eingehen müssen²⁾.

*) Vortrag, gehalten an der Universität zu Köln am 20. Mai 1963.

1) Civ. Dei XIV 5 und Serm. 242,5. Augustin polemisiert gegen Stoiker und Neuplatoniker, welche die Seele als das *summum bonum* betrachteten und dem Körper nur alle Leidenschaften und sündigen Regungen zuschrieben. Vgl. P. Courcelle, *Interprétations néoplatonisantes du livre VI de l'Enéide* (in: *Recherches sur la tradition platonicienne*, Entretiens Hardt III, Vandoeuvres 1955, 116 ff.).

2) Ad Aen. VI 404: *Erebus proprie est pars inferorum in qua hi qui bene vixerunt morantur. nam ad Elysium non nisi purgati perveniunt: unde est „et pauci laeta arva tenemus“ (VI 744). hinc fit ut quaeratur an animae de Elysio in corpora possint redire. et deprehensum est non redire, quia per purgationem carent cupiditate.* Dieser Unterschied der zwei Paradiese ist traditionell (vgl. Pindar und Platon), und man muß annehmen, daß Vergil ihn auch angenommen hat, wenn er auch in seinen Versen nicht klar ausgedrückt ist. Über die Schwierigkeiten der Interpretation von Vers 744 ff. vgl. Norden, *Aeneis Buch VI*³, S. 40.

Auch den Modernen hat die Lektüre dieser Verse Schwierigkeiten bereitet, allerdings von etwas anderer Art. Die ganze Partie mit der Frage des Aeneas und der Antwort des Anchises, in der eine ganze Seelenlehre gegeben wird, ist lebhaft diskutiert worden. Man hat Dunkelheiten festgestellt, Widersprüche, ein Nebeneinander literarischer und philosophischer Motive, die nicht fugenlos miteinander verbunden sind. Im allgemeinen hat man die Frage des Aeneas und die Antwort des Anchises als ein literarisches Mittel betrachtet, welches Vergil verwendete, um die Heldenschau anzuschließen, jene Partie, in welcher die künftigen Helden der römischen Geschichte dem Aeneas gezeigt werden ³⁾.

All dies ist natürlich richtig; aber es ist vielleicht nicht alles. Natürlich wollte Vergil mit diesen Versen zur Heldenschau überleiten, zu jenen Versen, welche die große Zukunft Roms prophezeien. Dennoch darf man sich wohl fragen, wie weit die Alternative, welche in unseren Versen auftaucht, auch mit der Weltanschauung und Denkweise des Dichters zusammenhängt; das heißt, welches — bewußt oder weniger bewußt — seine Haltung war gegenüber dem Mysterium des Lebens und des Todes.

Man hat beobachtet, daß die Vergilstelle bemerkenswerte Ähnlichkeiten zu einer anderen eschatologischen Schrift zeigt, die ein paar Jahrzehnte früher geschrieben worden ist, dem *Somnium Scipionis* des Cicero. Eduard Norden ⁴⁾ und viele nach ihm, bis zu Boyancé ⁵⁾ und Ronconi ⁶⁾, haben die Elemente festgestellt, welche beiden Werken gemeinsam sind. Das Problem der Beziehungen zwischen dem *Somnium Ciceronis* und der Vergilstelle wurde auf verschiedene Weise gelöst ⁷⁾.

3) Vgl. Norden S. 46: „Die Seelenwanderungslehre ist bei Vergil nur Mittel zum Zweck des letzten großen Abschnitts der Nekyia, der Heldenschau“; und kürzlich Büchner, R. E. VIII A 1390, 5 ff. und 1393, 2 ff.

4) S. 47 ff.

5) Vgl. vor allem: *Etudes sur le Songe de Scipion* (Bordeaux 1936) 39 ff., auch: *Sur le discours d'Anchise* (in: *Hommages à Dumézil*, Coll. „Latomus“, Bruxelles 1960) 60 ff.

6) Vgl. „Cicerone, *Somnium Scipionis*“ (Firenze 1961) S. 25 ff.

7) Beeinflußt von der allgemeinen Richtung seiner Zeit, die alles auf Poseidonios zurückführen wollte (Corssen, usw. . . .), hat Norden als Quelle für Cicero und Vergil eine eschatologische Schrift des Poseidonios angenommen. Dagegen haben Spätere nachgewiesen, daß die Gedanken und Bilder bei Cicero und Vergil in platonischer Tradition stehen (Reinhardt, *Kosmos und Sympathie* 300, 2; 330; Poseidonios 471 f.; Pohlenz, *Die Stoa* I 256

Wie bei Vergil Anchises seinen Sohn Aeneas in die Geheimnisse des Jenseits einführt, so tut es bei Cicero Scipio Africanus Maior mit seinem Enkel⁸⁾; dieser wird, ganz wie Aeneas, zu einer ganz besonderen geschichtlichen, politischen Mission ermutigt und vorbereitet⁹⁾.

Die Rede des Anchises wie die des Scipio bezieht sich auf die stoisch-pythagoreische Lehre vom belebenden Feuer (πῦρ ἐνεργητικόν), welches die Welt und das menschliche Leben beseelt, und auf die Lehre der allgemeinen Seelenwanderung. Bei Vergil finden sich verschiedene Bilder, die man schon im Somnium antrifft. Bemerkenswert vor den anderen ist das Bild vom Körper als dem Kerker der Seele, welches aus fernen orphisch-pythagoreischen Ursprüngen stammt:

Somnium 3, 14 *qui e corporum vinclis tamquam e carcere evolaverunt* — Aeneis VI 734 (*animae*) *clausae tenebris et carcere caeco*¹⁰⁾.

Auch die oben zitierte Frage des Aeneas findet, so scheint es mir, ein Gegenstück in einigen Worten des jüngeren Scipio. Der alte Großvater hatte dem Enkel die himmlische Glückseligkeit enthüllt, welche diejenigen Bürger erwartet, welche sich um ihr Vaterland verdient gemacht hatten, und versichert ihm, daß das wahre Leben das im Jenseits sei, während das Leben auf Erden kein Leben, sondern Tod sei. Somnium 3, 14 *hi vivunt qui e corporum vinclis . . . evolaverunt, vestra vero quae dicitur vita mors est*. Daraufhin fragt der jüngere Scipio, warum er dann überhaupt sich auf der Erde aufhalten und sich nicht lieber beeilen solle, den Himmel zu erreichen? Somnium 3, 15 *quoniam haec est vita, . . . quid moror in terris? quin huc ad*

und 271; II 115; Harder, Kleine Schriften 360, 22; 364, 38; 370). An Vermittlung des Antiochos von Askalon denkt jetzt Boyancé (Sur le discours d'Anchise 60).

8) Dieses Hervorheben der Bande des Blutes und der Verwandtschaft in beiden Werken ist spezifisch römisch (Somn. 3, 16; 8, 26 ~ Aen. VI 717; 756 f.). Vgl. Ronconi, a. a. O. 89 und Norden, Die Geburt des Kindes 156.

9) Somn. 2, 12; 3, 13 ~ Aen. VI 716 ff.; 756 ff.; 851. An der letztgenannten Stelle beachte man den Imperativ *memento*, der das ciceronische *habeto* (Somn. 3, 13) wieder aufnimmt und der Vergilstelle denselben feierlichen und prophetischen Ton verleiht, der sich auch bei Cicero findet.

10) Dasselbe Bild findet sich in der Bibel, Iesaias 42, 7 (mit Bezug auf den kommenden Messias): *et educeres de conclusione vinctum, de domo carceris sedentes in tenebris*. Das Motiv lebt in den späten Mysterientexten wieder auf und findet sich wieder in der Lehre einiger religiöser Sekten des späten Mittelalters (z. B. der Albigenser).

vos venire propero? Diese Frage drückt dieselbe Verlegenheit aus wie die des Aeneas: Wie kann man wünschen, dieses Leben zu leben, wenn nur das andere das wahre, ewige und glückliche ist? Was ist denn dann der Wert der irdischen Existenz? Das Motiv steht in einer alten Tradition und wird am vollständigsten bei Platon formuliert. An zwei Stellen des Phaidon findet man den Gegensatz von Leben und Tod in seiner ursprünglichen Form, und Cicero bezieht sich auf der angeführten Seite des Somnium Scipionis zweifellos auf diese Stellen aus dem Phaidon. Sokrates erklärt dort (p. 80 E), das Leben des Weisen sei eine „Übung zum Tode“ (μελέτη θανάτου). Die Seele des Weisen sucht schon im Leben so wenig wie nur möglich mit dem Körper zu tun zu haben; sie sucht sich dem Körper zu entziehen und sich ganz in sich selbst zu versammeln. Daher ist bei einem Philosophen der Wunsch zu sterben berechtigt, um dann den Rest der Zeit in der Gesellschaft der Götter zu verbringen (p. 62 E; 81 A).

An anderer Stelle nimmt Sokrates eben auf das Bild vom Körper als dem Kerker der Seele Bezug, sagt aber, daß der Mensch dem Körper nicht durch Selbstmord entfliehen dürfe; denn wir sind gleichsam Sklaven der Götter und dürfen ihnen, unseren guten Herren, nicht durch Selbstmord entlaufen; nur wenn der Tod durch eine Notwendigkeit erzwungen wird, darf man sich selbst töten¹¹⁾. Auch Cicero legt dem Aemilius Paulus, der am Gespräch teilnimmt, ähnliche Worte in den Mund: *nisi cum deus is, cuius hoc templum est omne quod conspicis, istis te corporis custodiis liberaverit, huc tibi aditus patere non potest*. Aber er beschränkt sich in seiner Rede nicht darauf, das menschliche Leben von der asketischen, verneinenden Seite zu betrachten, und damit geht er über sein Vorbild hinaus: *homines sunt hac lege generati qui tuerentur illum globum . . . quae terra dicitur . . . , quare et tibi, Publi, et piis omnibus retinendus animus est in custodia corporis . . . ne munus humanum adsignatum a deo defugisse videamini*. In diesen Worten wird auf einen Zweck des irdischen Lebens angespielt: die Erde zu

11) Phaidon 62 C: οὐκ ἄλογον μὴ πρότερον αὐτὸν ἀποκτείνουσαι δεῖν, πρὶν ἀνάγκην τινὰ θεὸς ἐπιπέμψῃ. Man vergleiche mit dieser Vorstellung die *causa iusta*, mit der Cicero den Selbstmord des Cato Uticensis rechtfertigt (Tusc. Disp. I 74), und zum Kontrast Aen. IV 696 (über Dido) *quia nec fato merita nec morte peribat*, wo man vielleicht im Ausdruck *fato* das wörtliche Echo der platonischen ἀνάγκη fassen kann (*casus iniquus* wird Aeneas selbst den Tod der Dido nennen, VI 478).

hüten (*tueri terram*) und die Aufgabe zu erfüllen, die der Gott dem Menschen gestellt hat (*munus humanum*). Diese Worte finden keine Entsprechung im Text Platons. Zwar kommt dort Sokrates mehrere Male darauf zu sprechen, daß das Leben der Menschen als ein Dienst an den Göttern zu verstehen sei; aber das ist doch etwas merklich anderes, in Ausdruck und Inhalt¹²⁾.

Was sollen Ciceros Worte *tueri terram* heißen? *tueri* heißt „betrachten“, aber auch „beschützen“ und „hüten“¹³⁾. Wenn Cicero von einer Aufgabe spricht, die dem Menschen auf der Erde von Gott gestellt ist, so ist die mehr aktive Bedeutung „schützen“, „hüten“ jedenfalls die vorherrschende. Sie entspricht auch mehr dem tätigen Wesen des Römers. Wie kann man all dies vereinbaren mit dem Bild vom Kerker, von dem wir vorhin sprachen? Man beachte, daß diese „Aufgabe“ (*munus*) nicht etwas Vages und Unbestimmtes bleibt, sondern auf derselben Seite des Somnium feierlich definiert und in anderen Werken Ciceros bestätigt wird; im Somnium sagt Aemilius Paullus zu seinem Sohn, dem Scipio Africanus Minor: *sic, Scipio, ut avus hic tuus, ut ego qui te genui, iustitiam cole et pietatem, quae cum magna in parentibus et propinquis, tum in patria maxima est*. Dies sind die beiden Wege, auf denen der Mensch zum Himmel emporsteigen kann, *iustitia* und *pietas*. Das sind zwei Tugenden, die ganz und gar nicht passiver Art sind, die den Menschen zu einem Leben im Dienst einer Gemeinschaft verpflichten. Cicero kehrt zu dem Gedanken zurück und wiederholt ihn eindringlich (8, 26): *bene meritis de patria quasi*

12) Platon nennt die Götter *δεσπόται, ἄρχοντες, ἐπιστάται*. Die Menschen sind nur die Herde des Gottes, *ἐκείνου (= τοῦ θεοῦ) κτήματα*. Der Selbstmord eines Menschen wird mit dem eines Sklaven verglichen (Phaidon 62 C).

13) So hat es Harder verstanden (Kl. Schr. 362, 28). Er stellt daneben das *tueri templa, vias* usw., welches die Aufgaben des Censor bezeichnete (Cic., leg. 3, 7), und führt zur Bestätigung an Cato Maior 77, eine Parallelstelle zu unserem Text; dort wird das *contemplari caelum* (der platonische und ciceronianische Weise muß den Himmel, nicht die Erde betrachten), klar unterschieden vom *tueri terram*, welches folglich eine andere Bedeutung haben muß. — A. Di Prima („Latino ‘tueri’“, in „Messana“ 1 [1950] 141 ff.) erinnert mit passenden Beispielen an den archaischen Gebrauch des Verbums im Sinn von „an einen Ort gefesselt sein, sich nicht vom Ort bewegen, seinen eigenen Platz dort behalten“. — Unsere Stelle hat interpretiert Ronconi, Somnium Scipionis, Komm. S. 84. Er akzeptiert die Interpretation von Di Prima und fügt weitere interessante lateinische und griechische Beispiele hinzu. Vgl. auch „Interpretazioni grammaticali“ (Padova 1958) 52 ff. und meine Rezension zum „Somnium“ von Ronconi, Rivista di Filologia 1963, 220.

limes ad caeli aditum patet; er unterstreicht die Mühe, die ein solches Leben mit sich bringt, wobei er das Wort *eniti* gebraucht. Es besteht also kein Zweifel, hier haben wir mit einer Auffassung vom menschlichen Leben zu tun, in der die *vita activa*, die praktische Aufgabe des Menschen (*munus humanum*) völlig die Oberhand gewonnen hat über die *vita contemplativa* und den Dienst an den Göttern. Hieraus entsteht die Antinomie bei Cicero, hieraus die im Wesen identische bei Vergil. Bei Platon wurde es als ein Akt des Ungehorsams gegen Gott betrachtet¹⁴), auf das irdische Leben zu verzichten; bei Cicero wird der Ungehorsam zu einem Verrat an einer bestimmten und konkreten Aufgabe, welche Gott allen Frommen gestellt hat. So wird bei Cicero dem irdischen Leben wieder sein Wert verliehen, indem politische Aufgaben, Aufgaben im Dienst der Gemeinschaft gestellt werden. Cicero wiederholt diesen Gedanken oft in den philosophischen Schriften. So wird im Cato maior der Gedanke bekräftigt, daß wir eine Aufgabe erfüllen müssen (21, 77); *dum sumus inclusi in his compagibus corporis, munere quodam necessitatis et gravi opere perfungimur*. In diesem Satz erinnert das Wort *necessitas* an die weltfeindlichen Sätze des Phaidon¹⁵), aber die Worte *perfungimur munere et gravi opere* beziehen sich ganz klar auf eine aktive Aufgabe, die durchgeführt werden soll. Natürlich kommt in den Werken Ciceros auch oft der platonische Gedanke vor, daß man sich vom Körper befreien müsse, z. B. im ersten Buch der Tusculanen¹⁶). Übrigens setzt Cicero schon im Schlußabschnitt des Somnium Scipionis die beiden Auffassungen nebeneinander: Die Seele wird schneller zum Himmel aufsteigen, wenn sie sich der Rettung des Vaterlandes widmet und gleichzeitig schon während des Lebens versucht, sich vom Körper zu befreien, indem sie den Himmel betrachtet und es vermeidet, Sklavin der irdischen Genüsse zu werden. Auch zeigt sich manchmal, daß Cicero

14) Als sich Sokrates im Kriton (51 B) weigert, aus dem Gefängnis zu fliehen, gebraucht er das militärische Bild des *λειπειν την τάξιν*. Dieses Bild ist dem ciceronianischen (*retinendus animus in custodia corporis*) noch verhältnismäßig nahe, s. Ronconi, Komm. S. 87; aber auch hier wird das Leben auf der Erde als eine Sache der Disziplin betrachtet, als etwas Passives; man muß aus Pflicht gehorchen. Der einzige Wert der irdischen Dinge ist für Sokrates das Asketisch-Contemplative (Phaidon 117 A).

15) Aber die *necessitas moriendi*, welche Sokrates im Phaidon (62 D) proklamiert, ist bei Cicero eine *necessitas vivendi* geworden (Ronconi, Komm. S. 89).

16) Vgl. I 30, 72; 31, 76.

sich des Widerspruchs der beiden Auffassungen bewußt ist und versucht, sie miteinander zu vereinigen, wie zum Beispiel im Cato maior (77): *deos immortales sparsisse animos in corpora humana, ut essent, qui terras tuerentur quique caelestium ordinem contemplantes imitarentur eum vitae modo atque constantia* 17). Der Mensch wird dargestellt als ein Wesen, das fest auf der Erde steht, die Augen zum Himmel erhoben, nicht so sehr um sich von der Materie zu befreien und sie, in asketischer Vorbereitung auf den Tod, zu verleugnen 18), als vielmehr um in der Welt den Göttern nachzueifern in einem tätigen Leben und in gesittetem, folgerichtigem Handeln. Der Gegensatz zwischen Materie und Geist, der das Hauptthema der antiken Religion und Philosophie ist, wird zu einer Art Synthese geführt, auf der Ebene der praktischen, besonders der politischen Tätigkeit. Die Nachahmung der Götter bedeutet Nachahmung ihrer wichtigsten Tätigkeit, und das ist nach der Lehre der römischen Stoiker die Regierung der Welt 19).

Wir gehen nun zu Vergil über. Die Betrachtung seines Vorgängers Cicero wird uns vielleicht von Nutzen sein, um einige Stellen besser zu verstehen, die im Zusammenhang der Aeneis ein wenig hart, vielleicht sogar widersprüchlich scheinen. Wir müssen aber vorausschicken, daß der Gegensatz zwischen den beiden Lebensformen in dem poetischen Text Vergils nicht mit derselben Klarheit hervortritt wie in der Prosa des Somnium Scipionis. Dennoch besteht er; wenn man beim Nachdenken über die Verse Vergils auf Schwierigkeiten und Widersprüche stößt, so erklären sie sich zum größten Teil eben aus diesem Gegensatz.

Wie im Somnium Scipionis kommen im sechsten Buch der Aeneis beide Auffassungen vom Leben des Menschen vor, die eine, welche die Materie und das Leben auf der Erde verurteilt 20) und den Geist und das selige Leben im Jenseits ver-

17) Vgl. Tusc. I 30, 74: ... *essentque in corporibus humanis vitam imitati deorum*.

18) Ronconi erinnert an den ciceronianischen Ausdruck *commentatio mortis* (Tusc. I 74), der die platonische *μελέτη θανάτου* wiedergeben soll, aber in Wirklichkeit nicht ganz dieselbe Sache bezeichnet (Komm. S. 80).

19) Somn. Scip. 8, 26 und De legibus II 9 (besonders interessant eben wegen des Gebrauchs des Verbums *tueri*). — Vgl. A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste* (Paris 1953) II 440 und D. Pesce, *Città terrena e città celeste nel pensiero antico* (Firenze 1957).

20) Vgl. besonders die Verse 731 f.; 733 f.; 737.

herrlicht²¹⁾, und die andere, welche den Aufgaben des Lebens Wert verleiht. Die positive Auffassung klingt an am Ende des philosophischen Exkurses, in welchem Anchises eine ganze Seelenlehre gibt; dort heißt es, daß die Seelen in die Körper zurückkehren wollen (*incipiant in corpora velle reverti* [v. 751]), was auf eine positive, aktive Aufgabe schließen läßt; feierlich verkündet wird diese Auffassung dann in den folgenden Versen, in denen die künftige Mission und die große Aufgabe des römischen Volkes auf der Erde proklamiert werden.

Tatsächlich steht der zweite Teil der Rede des Anchises neben dem ersten sozusagen ohne logische oder psychologische Verbindung, und der Übergang vom einen zum andern ist ziemlich hart. Natürlich hat Vergil sich bemüht, die beiden Teile miteinander zu verbinden, und zwar eben durch die Frage des Aeneas und die Darlegung der Lehre von der Seelenwanderung. Aber andererseits hat dieser lehrhafte Einschub in gewissem Sinn die Einheit des Abschnitts gestört, da er gerade den inneren Widerspruch zwischen der pythagoreischen Tradition und der römischen Lebensauffassung sichtbar werden läßt.

Bekanntlich ist nach der orphisch-pythagoreischen Lehre die Reinkarnation ein trauriges und schmerzliches Geschick der Seele. Wenn sie sich einmal mit der Materie befleckt hat, wird sie vom Gewicht derselben — von dem ihr Reste noch nach dem irdischen Leben anhaften — gezwungen, neue Körper aufzusuchen in ununterbrochenem Kreislauf, bis sie nach einer mehr oder weniger langen Zahl von verschiedenen Lebensläufen eine endgültige Reinigung erreicht, welche ihr erlaubt, sich mit dem himmlischen Feuer, dem Äther, wieder zu vereinigen, von dem sie ausgegangen war. Diese Auffassung läßt Vergil hier den Anchises vortragen. Sie war in seiner Zeit sehr lebendig; ich nenne nur den Neupythagoreer Nigidius Figulus. Wahrscheinlich war auch die akademische Lehre von Bedeutung, welche Antiochos von Askalon vortrug²²⁾.

Es ist bekannt, daß sich Nachklänge dieser stoisch-pythagoreischen Lehren schon in den *Bucolica* und vor allem in den

21) Vgl. Vers 730; 744.

22) Vgl. Boyancé, *Sur le discours d'Anchise* (s. oben Anm. 5) 68 ff. und „*Le sens cosmique de Virgile*“ (*Revue des Etudes Latines* 1954, 247). Über die Seelenwanderungslehre vgl. vor allem W. Stettner, *Die Seelenwanderung bei Griechen und Römern* (Stuttgart 1934) 54 ff. und A. Rostagni, *Il verbo di Pitagora* (Torino 1924).

Georgica finden²³⁾. In unserem Abschnitt der Aeneis verweilt Vergil bei einigen Einzelheiten, welche an das Somnium Scipionis erinnern. Im Vers 749 spricht er von einem Gott, der die Seelen zum Lethestrom ruft (*evocat*). Dieser Gott ist nicht so sehr Hermes *ψυχοποιπός*²⁴⁾ als vielmehr der kosmische Gott Ciceros (Somn. Scip. 3, 15), den Vergil auch in den Georgica (IV 221) gefeiert hatte und am Anfang des Exkurses des Anchises als *spiritus et mens* (griechisch *νοῦς* und *λόγος*) definiert. Von diesem Gott spricht eine Stelle der Tusculanen, welche in ähnlicher Weise wie das Somnium vom Schicksal der Seelen handelt; dort heißt es (I 74), daß Cato das Leben verlassen hat, als er von dem Gott abberufen wurde (*evocatus*). Dieses Wort *evoco* ist terminus technicus für das Abberufen der Seele²⁵⁾. In unserem philosophischen Context unterstreichen die Worte *deus evocat* die platonische Lehre von der Herrschaft des Gottes über Leben und Tod des Menschen.

Weiter nimmt Vergil die Vorstellung Ciceros auf, nach der das Leben eine Notwendigkeit (*necessitas*) ist; er gebraucht das Wort *fatum* (VI 713). Im Hades des Vergil werden die Selbstmörder schwer bestraft (VI 435 ff.); sie haben die Seele „fortgeworfen“ (*proiecere animas*) und würden nun tausendmal unter die Lebenden zurückkehren wollen, auch unter harten Bedingungen; aber sie sind von den neun Kreisen der Styx umgeben²⁶⁾, und ihrem Wunsch steht das Geschick entgegen (*fas obstat*). Sie hatten die Macht der Gottheit nicht geachtet und wollten sich nach eigenem Gutdünken aus den Fesseln des Körpers befreien; diese ihre Übertretung wird bestraft, indem sie in Ketten jenseits des Höllenflusses bleiben müssen. Das Leben des Menschen ist also für Vergil in der Hand des Gottes, und der Mensch kann nicht frei über sich verfügen — ganz wie bei

23) Verg., Buc. VI. 31 ff.; Georg. IV 219, und wahrscheinlich auch II 490 ff. (s. den Nachweis von Boyancé, Rev. Archéol. 1927, 361 ff.).

24) Serv. ad loc.: *non dicit quis . . . , sed alii Mercurium volunt propter hoc: animas ille evocat Orco (IV 242)*. Norden (a. a. O. 312) hält den Hinweis auf Mercur für richtig, während Treu, unter dem Einfluß des Pap. Bon. 4 (Papyri Bononienses, ed. Montevocchi, Milano 1953), an eine verblichene göttliche Figur denkt, welche der Atomismus durch Physis und Heimarmene ersetzt (Hermes 82, 1954, 41).

25) Vgl. Odyssee *ω* 1 ἐξεκαλείτο und Aen. IV 242.

26) Norden (a. a. O. 26) nimmt die neuplatonische Interpretation des Favonius Eulogius an und setzt die neun Strykkreise Vergils in Beziehung zu den *novem orbes* des Somnium; er bemerkt, daß sowohl Cicero als Vergil das kosmische Motiv der neun Sphären mit der Strafe der Selbstmörder zusammenbringen.

Cicero. Mit all diesem bleiben wir noch innerhalb der orphisch-asketischen Auffassung des menschlichen Lebens²⁷⁾. Aber im Context scheint es, als ob die Rede des Anchises das Leben nicht nur negativ werten sollte. Aeneas hatte nach der „schlimmen Leidenschaft“ (*dira cupido*) gefragt²⁸⁾, welche die Seelen zum Licht emportreibt; Anchises antwortet in berichtigendem Sinn und sagt, daß die Seelen in den Körper zurückkehren wollen (*incipiant in corpora velle reverti*). Wie es freilich zu erklären ist, daß dieser Wunsch nach Verkörperung positiv beurteilt wird, wird nicht klar. Das Wasser der Lethe bringt Vergessen der Vergangenheit, gewiß; aber dies erklärt nicht, daß der Lebenswille nun als rechtmäßig gilt, wenn doch das Leben nach der orphischen Tradition nur als eine Sühne zu verstehen ist, der man sich nicht entziehen kann²⁹⁾. An diesem Punkt nun kann uns der Text des *Somnium* zu Hilfe kommen, um Vergil besser zu verstehen; denn Cicero bietet in seiner philosophischen Prosa eben das Glied der Gedankenkette, welches bei dem Dichter Vergil fehlt. Wenn man, wie Cicero, das Leben des Menschen als Aufgabe (*munus*) versteht, so gewinnt die Rede des Anchises ihre gedankliche Einheit. Diese Auffassung ist eminent römisch und war für Vergil ganz natürlich; und auch den Lesern Vergils lag sie so nahe, daß es gar nicht nötig war, sie ganz deutlich auszusprechen. Das Schwanken Vergils zwischen beiden Polen der antiken Geistigkeit, zwischen Verherrlichung des Todes und des Lebens, wird in der Aeneis be-

27) Vgl. Boyancé, *Rev. Et. Lat.* 1954, 246; Büchner, *R. E.* VIII A 1393, 25.

28) Die Wendung hat lucrezisches Kolorit; vgl. Lucrez IV 1046; III 59 und vor allem 1075 *Quae mala nos subigit vitae tanta cupido?* Sie kehrt wieder im selben VI. Buch der Aeneis, im Mund der Sibylle, welche dem Palinurus vorwirft, er wünsche etwas, was gegen den Willen der Götter und des Schicksals ist. Dieselbe Empfindung liegt im Vers 721, denn auch Aeneas betrachtet den Wunsch, ins Leben zurückzukehren, als *nefas*.

29) In dem Exkurs Vergils (und allgemein im späten Pythagoreismus) läuft der Begriff der Reinkarnation darauf hin, den Charakter einer Sühne zu verlieren, mit dem er ursprünglich verbunden war (s. Rostagni, a. a. O. 163 und Ferrero, *Storia del Pitagorismo nel mondo romano*, Cuneo 1955, 358 ff.). Man bedenke ferner, daß in der poetischen Vision Vergils die Seelen an der Lethe zusammenfallen mit den großen Geistern, welche Rom durch ihr Leben und ihre Heldentaten berühmt machen werden. — Über das etwas unklare Problem der Lethe und ihrer Bedeutung vgl. Nilsson, *Opuscula selecta* III 87—92; W. Déonna, *La soif des morts* (*Revue de l'hist. des religions* 119, 1939, 53 ff.); K. Kerényi, „Mnemosyne, Lesmosyne“ (*Albae Vigiliae* N. F. 3, 1945, VI).

endet durch die Heldenschau, die Vision der zukünftigen Größe Roms, einen epischen Hymnus auf das Leben und den irdischen Ruhm, wie er sich in der Geschichte Roms darstellt. Dies wäre nie möglich gewesen, wenn der Dichter sich an die orphisch-pythagoreische Ansicht vom Leben gebunden hätte, die den Wert des Lebens verneint. Den Übergang von der negativen zur positiven Auffassung des Lebens vermittelt eben der Gedanke vom Leben als Aufgabe (*munus*). Mit diesem Gedanken wird es möglich zu verstehen, wie die Rede des Anchises von der negativen Beurteilung des Lebens, von der Notwendigkeit des Todes übergehen kann zu der Pflicht zu leben und zu dem Wunsch der Seelen, sich zu verkörpern. Die Synthese, welche Cicero ausführlich in philosophischer Prosa dargelegt hatte, wird von Vergil in poetischer Vision gegeben. Vergil hat die Seiten des Somnium Scipionis gelesen und Ciceros mystisch-philosophische Konzeption übernommen, an sein Gedicht und dessen Personen angepaßt. So gibt er seinerseits eine wertvolle Bekräftigung der tätig-humanistischen Auffassung, welche Cicero vertreten hatte. Für beide Römer hat das menschliche Leben Wert, wenn es im Dienst des Vaterlandes steht.

Wir können auch feststellen, daß die Gedanken Ciceros fast alle im sechsten Buch der Aeneis wiederkehren, natürlich im jeweiligen Ausdruck manchmal etwas verändert. Vor allem jener der *iustitia* und *pietas*, jener Tugenden, zu welchen Aemilius Paullus im Somnium Scipionis seinen Sohn ermahnt. Er wird feierlich wiederaufgenommen in Vergils berühmtem Vers (VI 620): *discite iustitiam moniti et non temnere divos*. Diese Mahnung illustrieren im Tartarus die Gruppen der Sünder, welche bestraft werden, weil sie gegen jene beiden politischen und sozialen Tugenden gefrevelt haben: Männer, die sich gegen Verwandte vergangen haben; andere, die Ungerechtigkeiten gegen Untergebene begangen haben; Geizige; und vor allem Vaterlandsverräter und Tyrannen. Ein klangvoller Vers nennt Männer, „die unfrohen Waffen gefolgt sind“ (VI 612 *quique arma secuti impia*). Von einem anderen Sünder heißt es VI 621 f.:

vendidit hic auro patriam dominumque potentem
imposuit, fixit leges pretio atque refixit.

Diese Verse variieren einen Vers des Varius, der sich auf Antonius bezogen hatte³⁰), und der zeitgenössische Leser sollte

30) Vgl. Norden, a. a. O. S. 291/2 ad loc.

daran denken. Gegen denselben Antonius hatte Cicero in einer Philippica (XII 12) den Vorwurf erhoben: *leges refixisti*. Der Zusammenhang Vergils mit Cicero ist klar. Ganz ähnliche Gedanken über die verschiedenen Klassen der Sünder hatte Cicero in den Tusculanen geäußert (I 30, 70); er verurteilt diejenigen, welche sich mit Frevel und Schandtaten zu Hause befleckt oder unsühnbaren Betrug gegen den Staat begangen haben. Ihnen ist, immer nach Cicero, ein besonderer, anderer Weg vorbehalten, der vom Versammlungsplatz der Götter getrennt ist.

Der Zusammenhang dieser Ideen bei Cicero und Vergil bestätigt sich auch in der Heldenschau, der dichterischen Darstellung der späteren großen Männer Roms. Sie gipfelt in der Verherrlichung der kaiserlichen Nachkommenschaft des Aeneas. Zu diesem vom Schicksal vorherbestimmten Ruhm führt die Rückkehr der Seele in den Leib, nach der Aeneas gefragt hatte und über die Anchises in seinem Exkurs Auskunft gibt. Diese Römerhelden sind weit davon entfernt, asketisch-philosophische Eigenschaften zu besitzen, sie entsprechen vielmehr alle der ciceronianischen Definition der großen Männer im Somnium (3, 13): *qui patriam conservaverint, adiuverint, auxerint*. Als Anchises dann seine Verkündigung von den einzelnen Helden auf das ganze römische Volk übergehen läßt, teilt er ihm eine besondere Aufgabe zu (VI 851): *tu regere imperio populos Romane memento*³¹). Von eben dieser Aufgabe hatte Cicero öfters gesprochen; es ist diejenige Tätigkeit, welche vor allen anderen den Menschen am meisten der Gottheit ähnlich macht und ihn am schnellsten zum Himmel aufsteigen läßt³²).

Diese Ideen führten zu Überlegungen, welche man in Verhältnisgleichungen beschreiben kann: Wie die Seele nach Cicero über den Körper herrscht, so herrscht der oberste Gott über das Weltall, so herrscht das römische Volk über die bewohnte Welt,

31) Wie Servius (ad loc.) bemerkt, ist der Gedanke dieser Vergilstelle in augusteischer Zeit (und schon früher) oft zum Ausdruck gebracht worden (vgl. Norden, a. a. O. 335). Vgl. Cic. De orat. III 137 *ut virtutis a nostris sic doctrinae ab illis (= Graecis) exempla petenda sunt*; Tusc. I 2 *mores nos profecto melius tuemur*.

32) Vgl. Resp. I 7, 12: *neque enim est ulla res in qua propius ad deorum numen virtus accedat humana, quam civitates aut condere novas aut conservare iam conditas*; Somn. 9, 29: *sunt . . . optima curae de salute patriae quibus agitated et exercitatus animus velocius in hanc sedem et domum suam pervolabit*.

so herrscht schließlich der Kaiser (*princeps*) über den Staat (*civitas*)³³).

Schon in der vierten Ecloge hat Vergil von dem „Knaben“ (*puer*) gedichtet (15—17): *ille deum vitam accipiet . . . pacatumque reget patrii virtutibus orbem*. Und die Georgica sind nichts anderes als die sich immer wiederholende Erzählung, wie der Mensch die Erde durch seine Arbeit erobert und beherrscht. Er erfüllt so die Aufgabe, welche ihm Iuppiter gestellt hat (I 121—123):

pater ipse colendi
haud facilem esse viam voluit, primusque per artem
movit agros curis acuens mortalia corda³⁴).

Aber die eigentliche Verkörperung des ciceronianischen Ideals ist doch Aeneas; auf ihn hat Vergil all jene Tugenden übertragen, welche Cicero als im römischen Volk verwirklicht angesehen hatte. So heißt es z. B. in VI 403: *Troius Aeneas, pietate insignis et armis*; damit vergleiche man eine Stelle bei Cicero über die Tugenden der Römer, etwa *De harusp. resp.* 19: *pietate ac religione atque hac una sapientia, quod deorum numine omnia regi gubernarique perspeximus, omnes gentes nationesque superavimus*. Vergil teilt dem Aeneas das Beiwort *magnanimus* zu; Cicero hatte es dem ganzen römischen Volk zugelegt, *De off.* I 61: *ipse populus Romanus animi magnitudine excellit*³⁵).

Aeneas weiß, wie jeder Römer, daß die Götter die Welt regieren und daß sie ihm und dem von ihm abstammenden Volk eine Aufgabe gestellt haben, der sie sich nicht entziehen dürfen und die sie freiwillig auf sich nehmen müssen, auch wenn der Weg schwer und mühsam ist. Gleich am Anfang des Epos redet Aeneas seine Gefährten so an (I 204—7):

per varios casus, per tot discrimina rerum
tendimus in Latium, sedes ubi fata quietas
ostendunt: illic fas regna resurgere Troiae.
durate et vosmet rebus servate secundis.

33) Vgl. Festugière a. a. O. II 435 und Boyancé, *Rev. Et. Lat.* 1954, 246.

34) Für diesen Gedanken, und für die Kontinuität der Gedanken in den Georgica und der Aeneis, vgl. A. La Penna, *Esiodo nella cultura e nella poesia di Virgilio* (Entretiens Hardt VII, Vandoeuvres 1960) 256.

35) Über die Bedeutung von *magnanimus* (gr. *μεγάθυμος, μεγάλη-τωρ*) in bezug auf Aeneas vgl. Carlsson, *The Hero and Fate in Virgil's Aeneid* (Eranos 1945) 122 und A. Levi, *Storia della filosofia romana* (Firenze 1949) 93.

Durch die ganze Aeneis hindurch bleibt er der Held, welcher treu und gehorsam dem Wink des Schicksals folgt: IV 393 *at pius Aeneas . . . iussa tamen divom exsequitur*; IV 443 *mens immota manet*, usw. Nun ist diese Treue nicht das Resultat einer asketischen Übung, die sich der Welt und den irdischen Dingen entzieht³⁶); im Gegenteil, sie entspringt der Überzeugung, daß die Welt von der Vorsehung regiert wird, welche jedem Menschen eine Aufgabe zugeteilt hat, einen Platz, den er nicht verlassen darf und auf dem er tätig handeln muß. Dies ist dieselbe Haltung, die wir auch bei Cicero im *Somnium* und im *Cato maior* festgestellt haben. Aeneas verkörpert in seinem Denken und Tun die dort beschriebene Haltung. Mit den angeführten Worten *mens immota*³⁷) *manet* kann man in gewisser Weise Stellen bei Cicero vergleichen wie *Somnium* 3, 15: *retinendus animus est in custodia corporis*, und vor allem *Cato maior* 20: *vetat Pythagoras . . . de praesidio et statione vitae decedere*. Der Geist des Aeneas und sein Wille bleiben fest, er bleibt auf seinem Posten, auch gegen die Schickungen der *Fortuna*³⁸). Selbst wenn er zu sterben wünscht, ist dies immer nur ein Wunsch, den er dem Iuppiter im Gebet als eine Möglichkeit vorträgt, V 691 *vel tu (= Iuppiter) . . . infesto fulmine morti, si mereor, demitte tuaque hic obrue dextra*. Der Gehorsam des Aeneas bedeutet, daß er seine Aufgabe annimmt, daß er seinem Auftrag treu bleibt.

Nun ist Aeneas, nach der Absicht Vergils, das Vorbild des Augustus, und Augustus wiederholt in gewissem Sinn, was Aeneas getan hatte³⁹). Die Linie, welche von Cicero zu Vergil

36) Die menschliche Feinfühligkeit des Aeneas in allen Lagen und vor allem gegenüber dem Schmerz schließt den Gedanken aus, daß ein solcher Typ der *virtus* in ihm dargestellt ist. In diesem Sinn ist es irrig, wenn man in Aeneas das Ideal des stoischen Weisen erkennen will; in ihm, wie allgemein in den Personen Vergils, gibt es keine *ἀπάθεια*; auch hierin sind sie die Verkörperung der ciceronianischen Ethik, welche das Ideal des *κατόρθωμα* ablehnt und die ganze Ethik auf das *officium*, das *καθήκον* zurückführt (Pesce, *Città terrena e città celeste nel pensiero antico* 111). Vgl. auch die schönen Seiten hierüber bei Carlsson, a. a. O. 111—135 und V. Pöschl, *Die Dichtkunst Vergils* (Innsbruck 1950) 70 ff.

37) Vergil verwendet das Adjektiv *immutus* oft, um festen Willen und Widerstand gegen widrige Umstände zu bezeichnen; vgl. außer den zitierten Stellen I 257; VII 586; IV 15.

38) Vgl. z. B. V 709 *quo fata trahunt retrahuntque sequamur / superanda omnis fortuna ferendo est*; VI 95 f. Aeneas ist sich bewußt, daß er die *Fortuna* nicht auf seiner Seite hat; er ermahnt Ascanius (XII 435): *Disce puer virtutem ex me verumque laborem / fortunam ex aliis*.

39) Für diese Gedanken vgl. Merkelbach, *Mus. Helv.* 18, 1961, 90 ff.

und Augustus führt, mündet aus in die Vorstellung, daß der Kaiser sozusagen auf Posten, auf Wache steht: *statio principis*⁴⁰⁾. Der Ausdruck findet sich nicht bei Vergil; aber man kann sich keine bessere Darstellung dieses Ideals denken, als sie Vergil praktisch in der Figur seines Aeneas gegeben hat⁴¹⁾. Diese *statio principis* bedeutet, daß er, dem Gesetz Gottes gehorsam, die Erde hütet (*tueri terram*) und die höchste Tätigkeit, die Regierung des Staates, ausübt. Dies ist die höchste Verwirklichung des Satzes, daß die Seele im Körper auf Posten bleiben soll; denn wie sich die Seele zum Körper verhält, so der princeps zum Staat. Hier ist es vielleicht am Platz, sich einiger Worte des Augustus zu erinnern, die uns bei Gellius überliefert sind (XV 73): *deos autem oro, ut mihi, quantumcumque superest temporis, id salvois nobis traducere liceat in statu rei publicae felicissimo ἀνδραγαθούτων ὑμῶν καὶ διαδεχομένων stationem meam*. Ähnlich bittet Ovid den Kaiser (Trist. II 2, 9): *imperii princeps statione relicta . . . legeres carmina*. Eine Stelle bei Velleius Paterculus ruft das Bild des Cicero noch direkter ins Gedächtnis; er betet zu den Göttern für den Kaiser Tiberius (II 131, 2): *custodite, servate, protegite hunc statum, hanc pacem, hunc principem, eique functo longissima statione mortali destinate successores quam serissimos*. Man hat oft gesagt, daß Cicero ein Wegbereiter des augusteischen Geistes gewesen ist, und dies bewährt sich auch hier. Der Begriff der *statio principis* geht in letzter Linie auf ihn zurück⁴²⁾ und wird in der Kaiserzeit lebendige Wirklichkeit⁴³⁾, nachdem Vergil ihn in der Gestalt des Aeneas dargestellt hatte.

40) Mit Freude bemerke ich, daß auch La Penna (a. a. O. 248) hieran gedacht hat. Über die Geschichte des Gedankens vgl. E. Köstermann, *Statio principis* (Philol. 87, 1932, 358 ff. und 430 ff.). Augustus selbst dachte so, s. R. Syme, *The Roman Revolution* (Oxford 1939) 520.

41) Es ist klar — und ist öfters eingeschränkt worden —, daß der Imperativ des ἐπεσθαι θεῶν von Vergils Aeneas in voller Willens- und Gewissensfreiheit auf sich genommen wird (vgl. Sen. Ep. 107, 10 *volentem fata ducunt*). In diesem Sinn ist seine *τεροδουλια* wenigstens psychologisch verschieden von der platonischen.

42) Vgl. Köstermann, a. a. O. 443. Erwähnenswert ist eine Stelle des Ammianus Marcellinus (15, 8, 14), welche den Gedanken der *statio principis* wiederholt und sich fast wörtlich an die bekannte Stelle von Ciceros Somnium anlehnt: *prospera sociis omnium votis velut adsignatam tibi ab ipsa re publica stationem cura pervigili defensurus*.

43) Wie die ciceronianische Auffassung im Kreis des Octavian sich zu der vergilischen gewandelt hat, hat K. Büchner vorzüglich dargestellt (Der Schicksalsgedanke bei Vergil, Freiburg 1946, 26).

Aber diese heroische Römerethik, in der das Leben als Dienst am Vaterland verstanden wird, genügt dem feinen Empfinden Vergils doch nicht ganz. Das Vertrauen auf das *Fatum*, welches er ja annimmt, hat doch keine solche Kraft, daß es ihm eine ganz gültige Rechtfertigung des Lebens bieten könnte⁴⁴). Zwar gibt es bei ihm klare Worte wie dieses (Aen. X 467): *stat sua cuique dies, breve et irreparabile tempus omnibus est vitae*. Daneben aber lesen wir andere Verse, die von Melancholie durchtränkt sind über ein Leben voller Mühe und Leid; so sagt Aeneas (III 315): *vivo equidem vitamque extrema per omnia duco*; und auch der Wunsch zu sterben kommt zu Wort. Ähnlich wechselnd ist die Haltung gegenüber dem Tod. Bald verherrlicht er den Heldentod fürs Vaterland und verurteilt den Selbstmord, bald finden wir den Schrecken des Dichters über frühzeitige Todesfälle und schmerzliche Schicksale.

Diesmal hilft uns der Vergleich mit Cicero nicht, und es zeigt sich vielmehr eine Verschiedenheit nicht so sehr der Lehre als des Fühlens zwischen ihm und Vergil. Dem jüngeren Scipio wird im *Somnium* eine Andeutung über seinen eigenen Tod gemacht; damit kann man vergleichen, daß im sechsten Buch der *Aeneis* dem Aeneas eine Andeutung gemacht wird über den frühen Tod seines hoffnungsvollsten Nachkommen, des Marcellus. Die Reaktion auf diese Todesankündigung ist bei Cicero viel ruhiger. Die Freunde Scipios klagen, aber er selbst unterbricht ihre Klagen und fordert sie auf zu schweigen⁴⁵). Die Worte des Anchises über den unglücklichen Marcellus enthüllen, daß Vergil anders dachte. Er fand sich vor einer Todesart, die er nicht verstehen und nicht annehmen konnte, da Marcellus sie nicht verdient hatte. Sein Gerechtigkeitssinn ist davon verwirrt, nicht weniger sein menschliches Fühlen, und er kann keine Lösung finden. Dem Marcellus erlaubt das Geschick nicht, lange Zeit nach der Geburt zu leben, und diesmal protestiert Vergil gegen die Ungerechtigkeit des Schicksals. Er greift den antiken Gedanken des Neides der Götter auf und klagt, daß die Götter

44) Vgl. La Penna, a. a. O. 249.

45) Die Haltung Ciceros gegenüber dem Tod ist in den philosophischen Werken immer ziemlich die gleiche und schwankt nicht. Das Echo der pessimistischen Auffassung des Lebens, welches wir im *Somnium* finden, wird später wieder hörbar werden, in der *Consolatio* (vgl. besonders die Fragmente 5, 6, 7, 10, 11 Baiter-Kayser), und findet sich hier und da, mit intimeren und mehr zu Herzen gehenden Akzenten, in den Briefen. Aber das sind nicht Widersprüche des Gedankens, sondern Schwankungen, welche mit Zuständen der Entmutigung oder Ermüdung zusammenhängen.

Rom seine Größe neideten⁴⁶). In Wahrheit kann er sich den Grund für einen so frühen Tod nicht erklären, wie er sich den Tod der Dido nicht erklären kann, den er ein „ungerechtes Schicksal“ nennt (VI 478 *casus iniquus*). Ebenso unverständlich ist der Tod des Riphæus, des gerechtesten und frömmsten der Trojaner (II 426 *iustissimus unus et servantissimus aequi*). *Dis aliter visum*, sagt der Dichter kurz (II 427). Diese bittere Feststellung ist gleichzeitig ein Verzicht auf Verständnis⁴⁷).

46) Marcellus hätte — nach Vergils Vision, welche die historische Realität jener Jahre widerspiegelt — das politische Werk des Augustus fortführen sollen. Daher versteht Vergil seinen Tod in politischer Weise, als öffentliches Unglück, und fragt sich, ob er nicht ein Zeichen göttlicher Mißgunst sei.

47) La Penna a. a. O. 249. Mündlich erinnert mich La Penna daran, wie Dante den Trojaner Rifeo in den Himmel der Gerechten aufnimmt (Par. XX 67 ff.; 118 ff.) und so die vergilianische Aporie auf christliche Weise auflöst.

Auch in der Bejahung des irdischen Ruhmes weicht das VI. Buch der Aeneis vom Somnium Scipionis ab. Zwar begleitet Vergil Anchises und Aeneas durch die weiten Regionen der Atmosphäre, welche für ihn wie für Cicero im Somnium die Stätte des Elysiums sind (VI 886 ff. *tota passim regione vagantur / aeris in campis latis*); aber dennoch bleibt er gleichsam gebunden an die episch-heroische Vision Roms. Ebenso wie er die Seelen an der Lethe mit den künftigen Nachkommen des Aeneas gleichgesetzt hat und die Person des ciceronianischen *princeps* mit der des Augustus, so nimmt er keine andere *οικουμένη* außerhalb des römischen Imperiums an, anders als Cicero, der im Somnium vier kennt. Für Vergil wird sich das römische Imperium bis zu den äußersten Grenzen des Raumes und der Zeit ausdehnen, Vers 795 ff. *iacet extra sidera tellus / extra anni solisque vias, ubi caelifer Atlas / axem umero torquet stellis ardentibus aptum*. Dies ist seine kosmische Vision; und der Dichter hätte kaum eine andere konzipieren können, in einem geistigen Klima wie dem der *Pax Augusta*: Er hat den Zustand der inneren Krise und der Mutlosigkeit überwunden, welcher Cicero dazu gedrängt hatte, sich in den Hafen einer jenseitigen Glückseligkeit zu flüchten. Cicero andererseits, der jenen Prinzipat weder erblicken noch auch vorahnen konnte, dessen ideelle Voraussetzungen er so aktiv geschaffen hatte, wollte lieber an einige ideale Werte im Menschen glauben und sie in himmlischen Regionen verwirklicht sehen, als das Humane ganz abschreiben; so sagte er: *qui patriam conservaverint, adiuverint, auxerint ... beati aevo sempiterno fruuntur* (Somn. 3, 13) und ersetzte den irdischen Ruhm durch den Ruhm im Jenseits (vgl. Somn. 7, 25; 6, 22; 7, 23). Ebenso flüchtete sich Cicero in einen philosophischen Kosmopolitismus; vgl. z. B., neben anderen Stellen, Par. Stoic. V 18: *exsilium (sc. terribile est) illis quibus circumscriptus est habitandi locus, non iis qui omnem orbem terrarum unam urbem esse ducunt*). Anders Vergil; sein politisches Credo ist, daß der *orbis*, sobald er von Rom unterworfen ist, mit der *una urbs* zusammenfallen wird, daß der *orbis* ganz römisch sein wird. — Nähere Ausführungen über den Begriff der *gloria* bei Cicero in Boyancé, *Etudes sur le Songe de Scipion* 154 ff. und Festugière, *Les thèmes du Songe de Scipion* (Eranos 1946, 370 ff.).

Eine vollständige Rechtfertigung aller Wechselfälle und Schicksale, die den Menschen betreffen, hat Vergil also nicht gegeben und nicht geben können. Eine Synthese zwischen der lebensfeindlichen, asketischen Tendenz mancher Philosophen und der lebensbejahenden, praktischen Auffassung der Römer haben Cicero und Vergil versucht; als ganz gelungen kann man sie kaum betrachten. Der zugrundeliegende Gegensatz zwischen Materie und Geist blieb bestehen und damit die Berechtigung sowohl der positiven als auch der negativen Auffassung des Lebens. Das Christentum hat die Antinomie zwischen Materie und Geist insofern überwunden, als es auch die Materie als Schöpfung Gottes verstand. Damit war die Materie von dem Verdammungsurteil befreit, welches die Philosophen über sie ausgesprochen hatten. Der Sitz des Übels ist nach der christlichen Lehre im freien Willen des Menschen. Damit verliert der Gegensatz zwischen Geist und Materie seine grundlegende Bedeutung; Geist und Materie werden ein Begriffspaar von mehr praktischer Bedeutung, und es folgt daraus, daß dem irdischen Leben ein höherer Wert verliehen werden kann. Natürlich sind damit die Schwierigkeiten nicht aus der Welt geschafft, über welche Cicero und Vergil nachgedacht haben; sie tauchen künftig auf, wo über den freien Willen diskutiert wird. Aber dies ist ein Gebiet, für das die Latinistin nicht mehr zuständig ist.