

TITYRUS CHRISTIANUS

Probleme religiöser Hirtendichtung an der Wende vom vierten zum fünften Jahrhundert *)

Inhalt: (1) Zum Problem des okkasionellen Antagonismus von Bukolik und Christentum. (2) Grundlegung: (a) Entwicklung der nachvergilischen profanen und (b) partielle Rezeption der klassischen Bukolik durch die Christen vor Endelechius; (c) Übergang zu Paulinus und Endelechius. (3) Endelechius' Person und Werk; Probleme seiner imitatio der klassischen Muster. (4) Beiträge zur Einzelinterpretation des Endelechius. (5) Tityrus als Theologe. (6) Die religiöse Bukolik des Endelechius und Paulinus als literarisches Problem: ihr Zusammenhang mit den Postulaten einer christlichen Dichtungstheorie. (7) Ausblick auf Späteres. — Nachwort zum Paganus-Problem.

Von der Christianisierung des vergilischen Tityrus sollen die folgenden Blätter handeln. Wäre es nicht sehr viel ergiebiger, von der christlichen Appropriation der Orpheusgestalt¹⁾ zu sprechen? Zwar weist nicht nur die Lyra²⁾, sondern mitunter wohl auch die Syrinx³⁾ auf wichtige theologische Be-

*) Die vorliegende Studie ist, ebenso wie ein demnächst erscheinender Aufsatz 'Eine frühchristliche Arkadienvorstellung', zur Entlastung des Artikels 'Bukolik' im RAC bestimmt: was im Artikel nur kurz berührt werden kann, soll hier seine nähere Begründung finden. Der Verf. ist Th. Klauser, ferner auch E. Bickel, R. Delbrück, H. Herter und J. Kroll im Hinblick auf anregende Gespräche zu Dank verpflichtet.

1) Vgl. zuletzt F. Gerke, Die christlichen Sarkophage der vorkonstantinischen Zeit (Stud. zur spätantiken Kunstgesch. hrsg. von Lietzmann und Rodenwaldt, Bd. 11), Berlin 1940, S. 275 Anm. 2 aus Anlaß des Orpheussarkophags von Ostia. Daß Orpheus sich sehr dazu eignete, die Rolle des Logos-Poimen zu übernehmen, vermag das als ausgebaute Lehre begegnende Gleichungspaar: λόγος = Hirte, Triebe = ἄλογα = Tiere (dazu Quasten, Heilige Überlieferung, Festschr. Ildefons Herwegen hrsg. von Odo Casel, Münster 1938, S. 52) zu beleuchten: Orpheus zähmt ja durch seinen Gesang die wildesten Tiere zur ἡμερότης. Verweisen sei auch auf A. Boulanger, Orphée, Rapports de l'Orphisme et du Christianisme, Paris 1925, ferner auf H. Rahner, Griechische Mythen in christlicher Deutung, Zürich 1945, S. 88.

2) Hier erübrigen sich die Belege. Nur beiwege sei bemerkt, daß die Lyra als Motiv des aufkommenden christlichen Kunstgewerbes (Clem. Alex. Paedag. cap. 11 p. 270, 8 St.) einen neutralen, nicht spezifisch christlichen Sinn hat.

3) Für die These, daß die Syrinx in der Hand des Logoshirten mehr als eine bloße bukolische Zutat sei und auch ihrerseits eine theologische Deutung verlange, hat sich Th. K. Kempf, Christus der Hirt, Rom 1942, S. 141 f. eingesetzt. Ein besonders hübscher Beleg der profanen

züge; aber der niedere Kollege des thrakischen Sängers, der vergilische Hirt, hat eben gar nicht den Vorzug gehabt als Symbol und intentionales Bild für den Logos in Frage zu kommen, und so blieb seine Christianisierung in der Tat eine kleinere, nicht eben bedeutende Episode der spätantiken Literaturgeschichte. Doch ist diese Episode nun allerdings weitgehend unbekannt, Comparettis reiches Buch über Vergils Nachleben⁴⁾ hat sie gar keiner Erwähnung gewürdigt⁵⁾. So mag es zu rechtfertigen sein, daß hier ein christliches Dokument literarischer Bukolik (Anth. Lat. ed. Buecheler-Riese, I 2² 1906, carm. 893) in größere Zusammenhänge eingeordnet wird, für dessen rechtes Verständnis noch manches zu tun ist⁶⁾. Der 'Tityrus Christianus' ist nicht das ausgefallene Produkt eines Einzelgängers, sondern steht in lebendiger Beziehung zu den geistigen Tendenzen an der Wende vom vierten zum fünften Jahrhundert. Eine Behandlung, die das zu zeigen unternimmt, wird den Rahmen etwas weiter spannen dürfen, als es der Gegenstand auf den ersten Blick zu verdienen scheint. Sie wird das umso eher zu tun berechtigt sein, als es willkommen sein muß, das erregende Phänomen der Einwirkung des christlichen Geistes auf die antiken Literaturgattungen an einem der Beobachtung relativ leicht zugänglichen Sonderfall darzustellen⁷⁾.

Literatur über die gleichsam bezaubernde Wirkung der Syrinx auf ein für Musik empfängliches *απόλιον* findet sich bei Alciphro, epist. 2, 9 Sch., dessen Schilderung in den Worten gipfelt: *ἄλλαι τοῦ μέλους ἔγινοντο*. Hier liegt eine Übertragung des Orpheusmotivs auf den gewöhnlichen Hirten vor.

4) Virgilio nel medio evo, Deutsche Ausgabe von Hans Dütschke, Leipz. 1875.

5) Comparettis knappe Bemerkung a. O. S. 50, wonach „Christen später den Vergil über ihren Glauben reden ließen“, soll dort nur auf jene relativ mechanisch gearbeiteten vergilischen 'Centonen' — vgl. zuletzt Weinreich, Hermes 62, 1927, S. 121 und Universitas 2, 1947, S. 1444 — zielen, über deren Niveau sich das Stück c. 893 weit erhebt (das ich trotz der zahlreichen, von mir im Folgenden aufgewiesenen Vergilparallelen gar nicht als 'Cento' in jenem niederen Sinne bezeichnet wissen möchte).

6) Die meines Wissens letzte Behandlung des christlichen bukolischen Gedichts: die von Carl Weyman (Beitr. zur Gesch. der christl.-lat. Poesie, München 1926, S. 103 ff.), bewegt sich nur im Bereich des Formalen und hat die der Interpretation gestellten sachlichen Aufgaben gar nicht gesehen (vgl. auch Anm. 64). Der Aufsatz Weymans ist im Clavis patr. Lat. von Dekkers und Gaar (1951) S. 244 als einziger Beitrag zu Endelechius seit der Bearbeitung durch Riese genannt.

7) Die kardinale Bedeutung der Würdigung jenes Phänomens für die richtige Beurteilung der Übergänge von der altchristlichen zur mittelal-

(1)

In welchem starkem Maße sich in der bildenden Kunst das antike bukolische Ausdrucksgut mit den Gedankenkreisen des werdenden Christentums verbunden hat, ist bekannt. Daß aber der Gesamtkomplex des profanen Hirtentums doch auch manches enthielt, das eine über die Reinheit der religiösen Grundvorstellungen wachende Theologie als unverträglich mit den Motiven und Wertsetzungen des Christentums empfinden konnte, ist der Aufmerksamkeit der Betrachter nicht selten entgangen. Mit Recht hat schon Van der Meer festgestellt⁸⁾: „Fragile de formes, l'idylle le fut autant de pensées: son paradis semble fait exprès pour choquer les théologiens.“ Zwar konnte die 'pneumatische' Ausdeutung des überkommenen bukolischen Bildstoffes mitunter recht weit gehen; und daß das 'molle' und 'dulce' der pastoralen Idyllik als solches dem Phänomen der Theophanie und Apokalypse unangemessen sei, wird man an den Ursprüngen christlicher bukolischer Bildprägung kaum je empfunden haben. Entscheidend bleibt jedoch, daß das Bild des Hirten, wie es im allgemeinen Bewußtsein lebte, nicht nur durch die bildende Kunst, sondern auch durch die literarische Bukolik bestimmt werden konnte; das allein würde schon genügen, solche christlichen Stimmen zu erklären, die gegenüber einem allzu ungehemmten, gleichsam nicht genügend 'filtrierten' Einströmen der von der traditionellen Bukolik bestimmten Vorstellungen in die religiöse Sphäre Bedenken empfinden und anmelden. Es ist gerade im Hinblick auf die ungemein große Bedeutung der religiösen Allegorie des Hirtenamts — man mag dabei ebensosehr an den „Erzhirten“ (ἀρχιποιμήν) wie an die „Hirten“ der einzelnen Gemeinden denken — recht bezeichnend, wie Gregor von Nazianz unter Vernachlässigung der seit Philon⁹⁾ und dem Neuen Testament geläufigen Unterscheidung von φαῦλος ἀγελάρχης oder κτηνοτρόφος einerseits, σπουδαίος ποιμήν andererseits die Unangemessenheit dessen, was aus dem Bereich der profanen Bukolik stammend einen religiösen Ge-

terlichen Literatur hat E.R. Curtius, *Europ. Lit. und lat. Mittelalter* S. 455 ff. hervorgehoben.

8) Vgl. Van der Meer, *Maiestas Domini, Studi di Antichità Cristiana* Bd. 13, Rom 1938, S. 36.

9) Vgl. etwa de poster. Caini 98. 99 p. 243 sq. *agricult.* 27—29 p. 304.

dankenkreis verdeutlichen soll, generell darzutun versucht¹⁰): „Nie habe ich es für einerlei gehalten, ob man eine Herde von Schafen oder Rindern hütet — oder aber ob man Seelen leitet. Denn im ersteren Falle, denke ich, genügt es, wenn man die Rinder oder Schafe recht feist und fett macht: diesen Endzweck hat der Hirt im Auge, wenn er wasserreiche, günstige Plätze sucht, zur Weide hin- oder von ihr wegtreibt, dem Vieh Ruhe oder Bewegung verschafft, es bisweilen mit dem Stock, zumeist mit der Flöte zurückruft. Etwas anderes hat der Hirt nicht zu tun, nur muß er hier und da einen Kampf mit Wölfen bestehen und mitunter nach einem kranken Stück schauen. In der Hauptsache drehen sich seine Gedanken um schattige Eichen und Flötenspiel, sucht er sich auf schönen Matten neben kühlem Wasser auszustrecken, unter sanften Winden ein Lager zu bereiten, wohl auch ein Liebeslied beim Becher zu singen, mit den Rindern oder Schafen zu plaudern und ein besonders fettes Stück zu verzehren oder zu verkaufen¹¹).“ Der βουκόλος der profanen Wirklichkeit bezieht all sein Tun und Sinnen letztlich auf die *ἰδία ἡδονή*: mit dieser Feststellung endet der hübsche Nachklang profaner Bukolik im Sinnzusammenhang des christlichen Theologen.

Auch wenn man den Passus nicht überbewertet — es hieße dies in der Tat die Besonderheit seines Zusammenhangs zu wichtig nehmen! —, wird man zugeben, daß die in der Literatur kaum je herausgehobene Stelle von einer gewissen Wachsamkeit gegenüber dem Phänomen der profanen Bukolik als eines Ausdruckvehikels für Höheres zeugt (womit keineswegs gesagt sein soll, daß Gregor nicht ebenso empfänglich für bukolische Stimmungen gewesen sein wird wie seine Zeitgenossen¹²), etwa der ihm aus gemeinsamer Studienzeit bekannte

10) Orat. 2, 9; dabei spielen — was zu betonen eigentlich überflüssig sein sollte — gerade auch beim Nazianzener die zentralen Motive religiöser 'Bukolik' eine große Rolle, vgl. etwa die gleiche Rede gegen Schluß (c. 116) oder auch den Katalog der appellationes Christi *ibid.* c. 98. Für den gleichzeitigen Nyssener vgl. als besonders instruktiv etwa *In cant. cant. hom. 2* δεῖξόν μοι τὸν τόπον τῆς χλόης, γνώρισόν μοι τὸ ὄσωρ τῆς ἀναπαύσεως, ἐξάγατέ με πρὸς τὴν τροφίμον πόαν (*Migne PG 44, 801 a*) und dazu Th. K. Kempf, *Christus der Hirt*, Rom 1942, S. 173 Anm. 73 und S. 194.

11) Dazu mag man noch das Bild des Hirten vergleichen, das *Themist. I* p. 10 sq. Dind. entwirft.

12) Diese Empfänglichkeit dauerte auch im byzantinischen Bereich sehr viel länger; für das sechste Jahrhundert sei an die Silberschüssel aus Klimowa mit der Darstellung des inmitten seiner Herde ausruhenden Hirten

Julian¹³)). Der Rigorismus Tertullians hatte viel schärfer geurteilt (de pudic. 10, 12), doch muß man eine Erscheinung wie Tertullian immer als Sonderfall behandeln.

Mit einem Bewußtwerden des mitunter bestehenden Antagonismus zwischen der bukolischen Ausdruckswelt und den wahren Anliegen des christlichen Geistes darf man also grundsätzlich durchaus rechnen. Diese Spannung mußte sich (jedenfalls bei allem, was nicht die mittlerweile feste Motivik der in der Logostheologie verankerten religiösen Hirtenallegorie betraf) in einem Zeitpunkt verstärken, wo eine betonte Abkehr von allem einsetzte, das eine zu starke Affinität zum Profanen aufzuweisen schien. Für das Ende des vierten Jahrhunderts gilt gerade im Westen, „daß die heidnischen Typen immer mehr dahinschwanden und das ernste Symbol den früheren Bilderschmuck ersetzte¹⁴).“ Richten wir nun unsern Blick auf die literarische Bukolik, so werden wir es von vornherein für wahrscheinlich halten, daß ein dem christlichen Lebensideal verpflichteter homo religiosus in der Gestaltung jener Motive, die in den traditionellen bukolischen — und elegischen — Dichtungen gang und gäbe waren, eine nicht unbeträchtliche Gefahr erblicken konnte: die reiche Skala der diese Gedichte tragenden fluktuierenden Stimmungen und auch erotischen Empfindungen mochte nach seiner Meinung von dem abführen, was einzig nottut.

In der Tat warnt etwa Hieronymus¹⁵), dem man gewiß

(vgl. Leonid Matzulewitsch, Byzantinische Antike, Stud. auf Grund der Silbergefäße der Ermitage, Berlin 1929, S. 112 mit Tafel 31) erinnert, die von Studniczka wohl zu Unrecht auf Theokrit gedeutet wurde (vgl. seine Bemerkungen PhW 1924, 1276 ff.).

13) Ein besonders schönes Dokument von Julians Sinn für die Idyllik des Landlebens ist ein Brief an den Rhetor Euagrius, epist. 46 H. = 4 B.-C.

14) So Dütschke, Ravennatische Studien, Lpzg. 1909, S. 261; dazu die Weiterführung seiner Gedanken bei F. Gerke, Ztschr. neutest. Wiss. 33, 1934, S. 163.

15) Über seine Stellung zur Bildung vgl. Boissier, La fin du paganisme I, Paris 1891, S. 383 ff. und zuletzt, außer E. R. Curtius' Mittelalterbuch S. 79 f. und 445 f., Weinreich, Universitas 2, 1947, S. 1441, der die Ambivalenz in Hieronymus' Verhältnis zur profanen Literatur gut hervortreten läßt, freilich vielleicht das konservierende Element etwas zu stark betont. Der negative Ton der Briefe 21 und 22 (und verschiedener, hierhin gehöriger Äußerungen in den einige Jahre später in Bethlehem verfaßten Pauluskommentaren) ist unverkennbar. Epist. 21, 13 — kurz vor dem oben angeführten Passus — heißt es: *daemonum cibus est carmina poetarum, saecularis sapientia, rhetorica pompa verborum. haec sua omnes suavitate delectant et, dum anres versibus dulci modulatione currentibus capiunt, animam quoque penetrant et pectoris interna devinciunt.* Aus Hieronymus'

nicht ein empfängliches Organ für die Möglichkeiten der bukolischen Gattung wird absprechen wollen, vor *amatoria bucolicorum versuum verba*¹⁶⁾ (epist. 21, 13, 9), und es scheint ihn ganz besonders die Tatsache zu verdrießen, daß es Priester sind, die unter Vernachlässigung von Evangelium und Propheten sich in die leichte Muse erotischer Bukolik verliebt zeigen. Wenn irgendwo, so ließ sich gerade hier das geformte Wort des Dichters mit Sirenentönen vergleichen¹⁷⁾, vor denen der auf das Heil seiner Seele bedachte Gläubige auf der Hut zu sein habe¹⁸⁾. Auf dem Hintergrund solcher Erwägungen muß man, so scheint mir, jene gegen Ende des vierten Jahrhunderts auftauchenden Versuche sehen, die bei der Darstellung bukolischer Thematik zu einer betont christlichen Haltung hinfinden wollen. Es handelt sich um bestimmte Dichtungen des Paulinus von Nola¹⁹⁾, die freilich nicht in der Form der eigentlichen bukolischen Gattung auftreten, vor allem aber um das bukolische Gedicht des Endelechius (eben

negativen Urteilen lassen sich folgende positive Gedanken herausholen: 1) die Profanautoren sind für die Jugenderziehung notwendig. 2) das Wertvolle in ihnen ist mit der notwendigen Vorsicht zu benutzen.

16) Vgl. auch das *ἔρωτικόν τι ἄσαι* in der von uns soeben behandelten Ablehnung des weltlichen Hirten bei Gregor von Nazianz.

17) Darüber gibt es einen wichtigen Brief des Paulinus an Jovius (epist. 16, 7), der uns in (6) noch ausführlicher beschäftigen wird.

18) Im vierten Jahrhundert brauchte das Christentum weder die heidnische Philosophie noch das Stoffliche an den heidnischen Mythen sonderlich zu fürchten: ersterer stand nun ein wohlgegründeter christlicher Lehrgehalt gegenüber; die geistigen Waffen zur Zersetzung der mythischen Inhalte hatte schon das Heidentum selbst geliefert — freilich ohne doch den ästhetischen Glanz der *fabulae* zu zerstören und zerstören zu wollen. So war, sieht man einmal von dem Gesichtspunkt der in der Tradition als solcher steckenden Macht ab, nach Giovanni Rizzas treffender Formulierung in seinem Bändchen 'Paolino da Nola' (Catania 1947), S. 67 f., der wohl gefährlichste Feind in der Tat der stimmungsmäßige Zauber, den die ästhetische Seite des Mythos bei aller Einsicht in die Fragwürdigkeit seines Wahrheitsgehalts nach wie vor ausstrahlte, „l'incanto di quelle favole scredate: al cospetto delle severe dottrine del Cristianesimo esse facevano risorgere qualcosa di carnale e di seducente che si ribellava e si rigettava con forza dal lato delle Grazie e della voluttà... L'incanto era in quel senso di voluttà e di piacere che la poesia risvegliava, in quel suo parlare ai sensi, nel risvegliarne gli istinti e gli appetiti più raffinati; in quell'amore per l'arte che allontanava da ogni altra cosa che da essa fosse diversa.“

19) Für ihn sei schon gleich hier als wichtigstes Werk, auf das wir uns mehrfach beziehen müssen, das Buch von Pierre Fabre, Saint Paulin de Nole et l'amitié Chrétienne, Bibl. des Ecoles Franç. d'Athènes et de Rome Fasc. 167, Paris 1949 genannt.

Anth. Lat. I. c. carm. 893), das sich ganz bewußt als Dialog zwischen vergilischen Hirten gibt: es soll im Mittelpunkt unserer um wirkliche Interpretation bemühten Darstellung stehen. Endelechius weist, wie wir noch sehen werden, offensichtlich eine innere Verbindung zu den geistigen Tendenzen des Paulinus und seines Kreises auf; wir haben also auch in seinem Falle ein Recht, an Paulinus' theoretisch fundierten Kampf für einen christlichen Kunstgeschmack²⁰⁾ zu erinnern. Bevor wir uns der Betrachtung des Endelechius zuwenden können, muß in aller Kürze von den Schicksalen der literarischen Bukolik im lateinischen Westen die Rede sein: es gilt zunächst (a), in wenigen Strichen die nachvergilische Entwicklung des bukolischen Idylls als einer weiterhin lebenskräftigen Gattung zu skizzieren; danach werden wir (b) fragen müssen, wo vor Endelechius — etwa mit Hilfe einer geeigneten Rezeption Vergils — Intentionen sichtbar werden, Elemente der literarischen Bukolik in den Dienst des Religiösen zu stellen; endlich wollen wir (c) an das Phänomen einer durchgehenden Christianisierung der literarischen Gattung in wirklichen Gesamtkonzeptionen heranzuführen und Möglichkeiten wie Grenzen solcher Versuche grundsätzlich erwägen.

(2)

a) Daß noch gegen Ende des dritten Jahrhunderts profane literarische Bukolik eine sich 'lebend entwickelnde' Form war oder doch sein konnte, zeigen die Eklogen Nemesians, der trotz starker Benutzung Vergils und der Bukolik des ersten kaiserzeitlichen Jahrhunderts mehr ist als ein schwächlicher Epigone, der nur die überkommenen Motive zersingt. Besonders in der dritten Ekloge wagt er Neues. Ist für die frühere Bukolik, bei allem Reichtum der mythologischen Anspielungen, Pan im wesentlichen der einzige, im Vordergrund der Dichtung stehende Gott, — mitunter können sich noch der 'pastoralis Apollo' (Calp. ecl. 7, 22, vgl. Verg. ecl. 10, 21) oder Naturgötter wie Silvanus (Vergil ebd.) und Pales (Calpurnius ebd.) hinzugesellen —, so gefällt sich hier Nemesian in der breiten Ausmalung bakchischer Szenen, läßt also Hirtenidyll und 'nichtarkadischen' Mythos ebenso stark in Konkurrenz treten, wie wir das auch von manchen Sarkophagen der Zeit kennen. Obschon ihm die Verbindung des 'Arkadischen' (V. 14 *Maenaliis sub antris*) und des 'Bakchischen' in-

20) Vgl. Dütschke a. O. und Fr. Gerke a. O. Anm. 11.

sofern erleichtert wurde, als Pan ja zum dionysischen Kreise gehört, ist der Dichter doch nicht so weit gegangen, Dionysos und die Satyrn als die zentralen Figuren, die sie in seiner Schöpfung in Wahrheit sind, in die Hirtenlandschaft hineinzunehmen, etwa in ihr Pan mit den Satyrn zusammenzubringen: die dionysischen Bilder machen den Inhalt eines Liedes aus, das Pan im Anfang des Gedichts drei jugendlichen Hirten zur Wiedererlangung der ihm entwendeten Flöte versprochen hat (V. 12 f. *si carmina poscitis . . . , ipse canam* erinnert an Vergil ecl. 6, 25 f. *carmina quae voltis cognoscite, carmina vobis eqs.*). J. Burckhardt²¹⁾ hat die Ekloge geradezu enthusiastisch, wohl zu enthusiastisch²²⁾, gerühmt: „Ein sehr liebliches Gedicht mythologischen Inhalts . . . mag hier noch besonders angeführt werden, weil es auf merkwürdige Weise abhängig ist von Werken der bildenden Kunst; es erinnert an die Gemäldebeschreibungen des Philostratus, die es freilich im Stil weit übertrifft. Da fehlt auch der greise Silenus nicht, welcher als Kindswärter den kleinen Bakchus auf den Armen wiegt, zum Lachen bringt, ihm mit Kastagnetten vorspielt, sich gutwillig von ihm an Ohren, Kinn und Brusthaar zupfen läßt; nachher lehrt der heranwachsende Gott die Satyrn die erste Weinlese, bis sie von dem neuen Trank berauscht, sich mit Most bemalen und Nymphen entführen. Dies Bakchanal, wobei der Gott auch seinen Panther aus dem Mischkrüge zu saufen gibt, ist eines der letzten antiken Werke von lebendiger Schönheit.“ Wir würden heute in erster Linie die Parallele zur Sarkophagkunst ziehen; die Szenen der Weinernte und Kelterung erinnern an jene Jahreszeitensymbolik, die zwischen

21) Vgl. J. Burckhardt, Die Zeit Konstantins des Gr., Phaidonausgabe S. 111. Nur nebenbei sei erwähnt, daß Burckhardt das Stück dem Calpurnius Siculus zuschrieb, da er bei den spätlateinischen Dichtern mit Wernsdorf zu arbeiten pflegte und zumal in späterer Zeit gewiß Wichtigeres zu tun hatte, als rein methodische Einzeluntersuchungen Haupts mitzuverfolgen: ich meine die berühmte Scheidung des Nemesiangutes von den Calpurniuseklogen, die zuerst 1854 erschien und später in den *Opuscula I*, 1875, 358 ff. abgedruckt wurde.

22) Oder galt vielleicht sein Lob mehr den dargestellten Szenen als der dichterischen Form (obschon auch deren Schätzung durch einen Vergleich mit der thematisch ähnlichen Darstellung im poetischen *Passus* des Columella 10, 423 ff. nur gewinnt)? Noch weiter als Burckhardt ging Fontenelle, dem der Bakchus Nemesians „*bien plus belle que la Silène de Virgile*“ erschien (*Discours sur la nature de l'Eglogue*) — was den nicht wundert, der Fontenelle nicht nur als Theoretiker, sondern auch als Praktiker der Bukolik sich vergegenwärtigt.

270 und 340 ein wichtiges Thema für Sarkophagkompositionen ist²³); und vor allem: die Gesamthematik gemahnt in der Art ihrer Bewältigung an jene „bunte Bewegtheit dionysischen Lebensrausches“, die Fr. Gerke treffend an bestimmten großformatigen Sarkophagen beschrieben hat, auf denen Szenen des Dionysos dargestellt sind²⁴). Es ist lehrreich, den 'Bacchus' des Nemesian neben die noch am ehesten vergleichbare sechste Vergilekloge zu halten: bei Vergil beabsichtigt das Lied des Silen mit seinen mannigfachen mythologischen Themen gar nicht, eine Szene erstehen zu lassen, die sich an Bedeutung mit der bukolischen Rahmenerzählung zu messen vermöchte. Ganz anders Nemesian: bei ihm hat man den Eindruck, daß er die Natursymbolik, in der der mythische Inhalt des Liedes kulminieren kann, als gleichberechtigten Komplex zur bukolischen Sphäre hinzunimmt.

Wir sehen: noch ein Nemesian war bei aller Bindung an Vergil durchaus fähig, die bukolische Dichtung lebenskräftig zu erhalten und ihr den Konnex mit dem allgemeinen Stil der Epoche zu sichern. Man fuhr fort, sich das Erbe Vergils zunutze zu machen, an seinem Vorbild zu lernen, die beliebte Gattung weiter zu pflegen und in ihr im Rahmen der von dem klassischen Exemplum geschaffenen Möglichkeiten neue Anliegen zur Geltung zu bringen, mögen sie auch zu den rhetorischen Künsteleien mancher Vertreter der gallisch-römischen Literatur des fünften Jahrhunderts führen. Wir wissen aus dem Werk des Sidonius Apollinaris²⁵), wie sehr sein Freund, der Rhetor und Dichter Lampridius von Bordeaux, die überkommenen Formen ländlich-idyllischer Dichtung liebte: Lampridius war danach *in (materia) bucolica vigilax parvus carminabundus; in georgica sic rusticans multum, quod nihil rusticus*. Sidonius selbst weiß seinen Freund in der Rolle des Tityrus, sich in der des Meliboeus zu sehen (8, 9, 5 mit Vers 56 ff.):

23) Vgl. Fr. Gerke a. O. (Anm. 2), S. 30; ferner ders., Der Sarkophag des Iunius Bassus, Berlin 1936, S. 13 mit Tafel 35. Oder man denke an die dem vierten Jahrhundert angehörenden Mosaiken der Kirche S. Costanza, Rom.

24) Vgl. Fr. Gerke a. O. (Anm. 2), S. 5 f.

25) Vgl. 8, 11, 6 f. (dazu Stevens, Sidonius Apollinaris and his age, Oxford 1933, S. 15) in Verbindung mit 8, 9. Daß in jenen Bildungskreisen, in die uns Sidonius einen Blick tun läßt, auch das Leben in und mit der Natur sehr wohl eine Rolle spielen konnte, zeigt Marrou, Histoire de l'éducation, Paris 1950, S. 410.

sed tu, Tityre, parce provocare:
 nam non invideo magisque miror,
 qui, dum nil mereor precesque frustra
 impendo, Meliboeus esse coepi.

Christliche Literaten nach Art des Sidonius oder seiner Freunde haben sich nicht verpflichtet gefühlt, einen gegenüber der Profanpoesie grundsätzlich gewandelten Geist in die alten Dichtungsformen hineinzutragen²⁶⁾. Auch bei dem uns leider nicht erhaltenen 'Carmen bucolicum' des Boethius (Usener, Anecd. Holderi 4, 16) glaube ich kaum, daß es ein Stück religiöser Bukolik nach Art jener christlichen Hirtendichtung war, die wir später betrachten wollen: wenn Boethius' Bindung an die festliegende Gattung der Trostschrift bei aller Neuartigkeit des Hineinnahmens von Zügen des Protreptikus und der Diatribe so stark war, daß für ihn das Absehen von allem Spezifisch-Christlichem eine ziemliche Selbstverständlichkeit war, so wird er wohl auch als bukolischer Dichter eine konservative Haltung gezeigt und kaum den Versuch gemacht haben, aus Gründen des Glaubens statt eines aemulator Vergilii ein reformator Vergilii zu sein und innerhalb der Hirtendichtung als eben jener Verfasser theologischer Werke sichtbar zu werden, der er tatsächlich war. Doch kehren wir vom sechsten Jahrhundert ins vierte zurück.

b) Es wäre eine lohnende Aufgabe zu verfolgen, wie bukolische Anklänge in andere Formen der Profanpoesie — als Beispiel stehe hier etwa Ausonius²⁷⁾ — hineingenommen werden. Das müssen wir uns in unserm Zusammenhang leider versagen; wir haben uns für unsere Zwecke darauf zu beschränken, partielle Verwendungen von Elementen der vergilischen Hirtendichtung im christlichen Bereich aufzuweisen. Es sei dabei im Rahmen unserer summarischen Skizze erlaubt, die vierte Vergilekloge auszuschließen, zumal sie nicht so sehr 'bukolische' als vielmehr 'elysische' Züge aufweist²⁸⁾; wenn man ihre Verse als geheimnisvolle Prophezeiung auf Christus verstand, war ohnehin jene besondere Situation des Grenzfalles gegeben, in dem die Beziehung vergilischer Verse für

26) Vgl. dazu — außer Helm, *Natalicium Geffcken*, Heidelberg 1931, S. 46 — E. R. Curtius, *Europ. Lit. und lat. Mittelalter* S. 414.

27) Für das Moselgedicht bietet schon Einiges H. Wendel, *Arkadien im Umkreis bukolischer Dichtung*, Diss. Gießen 1933, S. 44 f.

28) Darüber jetzt Jachmann, *Annali della Scuola Norm. Sup. di Pisa*, vol. XXI, 1952, S. 49 Anm. 1.

einen christlichen Sinnzusammenhang sich von selbst verstand²⁹⁾. Sehen wir von der messianischen Ekloge ab, so bleibt im eigentlichen 'bukolischen' Bereich genug, was Christen als 'decenter iudicatum'³⁰⁾ ansehen konnten.

Besonders gern hat die christliche Welt solche vergilischen Verse durch Reminiszenz oder stärkere Rezeption geehrt, die der *cura* und *diligentia pastoralis* galten³¹⁾. Dafür einige Beispiele. Schon Hosius hat aus Augustins Klage: *quid autem*

29) Vgl. nach Comparetti a. O. (deutsche Übers., vgl. Anm. 4) S. 94 f. vor allem die ausgezeichnete Schrift von Schelkle, Virgil in der Deutung Augustins, Tübinger Beitr. 23, Stuttgart 1939, S. 17 ff. (einzelne Nachträge bei Keseling, PhW 62, 1942, Sp. 383 f.). Reiche Literaturangaben zum Fortwirken der messianischen Ekloge bei den Christen bietet Kurfeß, Sibyll. Weissagungen, München 1951, S. 340 (danach noch ders., Vergil und die Sibyllinen, Ztschr. für Rel. und Geistesgesch. 3, 1951, S. 253 ff., vgl. auch ebd. 4, 1952, S. 42 ff. und Theol. Quartalschr. 131, 1951, S. 458 ff.). Daß in einem Zeitalter, in dem man die Forderung einer christlichen Poesie aufstellt, wenn anders Dichtung noch Letztes und Tiefstes aussagen sollte, die vierte Vergilekloge durch das auch sonst so beliebte Mittel der 'interpretatio Christiana' dem Credo der neuen Religion angeglichen und so die vergilische 'innovatio saeculi' mit der christlichen in eins gesehen wird, ist nur natürlich; es gehörte schon der aufgeklärte, an der Profanexegese geschulte Philologensinn des Hieronymus dazu, um da nicht mitzumachen. Das Phänomen der 'Umdeutung' als einer willentlichen Setzung war damals ganz allgemein üblich; für den christlichen Drang zum *divino sensu agnoscere* mußte es eine besondere Bedeutung bekommen. Sehr interessant Augustin (epist. 104, 3, 11), der gewissermaßen zwei Deutungsebenen unterscheidet: die historische, die Vergil zugeordnet ist, und daneben die metaphysische, die es auf die hinter dem Vergilgedicht stehende Sibyllenweisheit abgesehen hat. Die Beurteilung von Nordens Werk, die Schelkle S. 21 f. anfügt, erfordert auch für den, dem Nordens Gesamtansicht — nach der hübschen Formulierung eines befreundeten Kollegen — als „philologischer Mythos“ teuer bleibt, einen Hinweis auf die soeben genannte Abhandlung Jachmanns (a. O. S. 49 Anm. 1); gute, im Grundsätzlichen zutreffende Einordnung und Beurteilung der in den Untersuchungen von Norden und Boll geübten religionswissenschaftlichen Methode bei Linkomies, Arktos, Acta Fennica, vol. I 1930, S. 192.

30) Vgl. Augustins Formulierung bei Einführung des Rätselspiels zweier Hirten (Verg. ecl. 3, 104 ff.) in Contr. acad. 3, 4, 9 und dazu Schelkle a. O. S. 16, der freilich Augustins Bemerkung *in bucolico carmine hoc rusticantum . . . esse iudicavit* ganz unscharf umschreibt; sie zielt hier nicht auf die — an sich gewiß vorhandene — Gleichgestimmtheit der vergilischen Dichtung im Verhältnis zur ländlichen Ruhe des Cassiciacum, sondern will das Rätselspiel als für die Hirtenwelt typisch charakterisieren: gerade weil es ganz und gar 'bukolisch' ist, steht es im Gegensatz zur villa, wo die Bäder an die Würde der Gymnasien denken lassen sollten.

31) Für die Benutzung von Vergilversen ohne deutlichen Bezug auf die hauptsächlichlichen 'pastoralen' Motive des Christentums muß ich auf die eingehende Behandlung bei Schelkle verweisen. Auch die Erfahrung, daß auch Tiere ein Gedächtnis besitzen, wird nicht ohne Anführung von Vergilversen entwickelt (de mus. 1, 4, 8).

mirum, cum infelix pecus aberrans a grege tuo et impatiens custodiae tuae turpi scabie foedarer (confess. 3, 2, 4) — einen Anklang an ecl. 3,3 *infelix o semper, ovis, pecus* herausgehört³²⁾. Es war nur natürlich, daß der Gedankenkreis vom göttlichen Hirten und Hirtenamt nicht selten an Motive vergilischer Dichtung denken ließ. Wenn Vergil mahnt, vor dem Ausbrechen von Seuchen auf der Hut zu sein (Georg. 3,468f.):

Continuo culpam ferro compesce, priusquam
 dira per incautum serpent contagia volgus —,

so haben nicht wenige Väter die Forderung des *separare ab ovibus sanis morbidam*³³⁾ auf die Tätigkeit des Seelenhirten übertragen, der vom *grex fidelium* die *dira contagia* der Heresie fernzuhalten sich verpflichtet fühlt. Und die vergilische Schilderung der sich selbst zerfleischenden kranken Tiere (Pestbeschreibung der Georgica 3,513f.)

. . . ipsique suos iam morte sub aegra
 — di meliora piis erroremque hostibus illum! —
 discissos nudis laniabant dentibus artus

dient dem Augustin zur Bekräftigung des Psalmistenworts (Psalm 10,6) „*qui diligit iniquitatem odit animam suam*“: die sündige Seele macht eben das durch, was Vergil als das Los der kranken Tiere beschrieben hat. Den Abschluß unseres Überblicks, bei dem es nicht auf Einzelheiten sondern auf das Typische ankam, mögen die Prudentiusverse bilden, die das Gleichnis vom Guten Hirten behandeln³⁴⁾ (cathem. 8,33ff.):

(33ff.) Ille ovem morbo residem gregique
 perditam sano, male dissipantem
 vellus adfixis vepribus per hirtae
 devia silvae

32) Hosius' Eklogenausgabe zur Stelle.

33) So Augustin de corr. et grat. 46, dazu auch de nat. et or. an. 3, 2, 2. Für dieses und das folgende Beispiel ist heranzuziehen die erschöpfende Behandlung bei Schelkle a. O. S. 46 ff. (zusammenfassende Auswertung ebd. S. 187).

34) Vgl. in diesem Zusammenhang auch Prudentius' Beschreibung des vom Papst Damasus bei der vatikanischen Basilika erbauten Baptisteriums, perist. 12, 43 (p. 422 Bergman): Pastor oves alit ipse illic gelidi rigore fontis videt sitire quas fluenta Christi; zur archäologischen Einordnung des Bildes, das Prudentius offensichtlich schildern will, vgl. Quastens Abhandlung über die altchristlichen Baptisterien, in: Pisciculi, Festschr. Dölger, S. 223.

inpiger Pastor revocat lupisque
gestat exclusis umeros gravatus;
inde purgatam revehens aprico
reddit ovili, .

reddit et pratis viridique campo,
vibrat inpexis ubi nulla lappis
spina, nec germen sudibus perarmat
carduus horrens,

sed frequens palmis nemus et reflexa
vernata herbarum coma, tum perennis
gurgitem vivis vitreum fluentis
laurus obumbrat.

Hier hat Prudentius die zugrundeliegende biblische Vorstellungswaise (vgl. Luc. 15,5 *et vadit ad illam sc. ovem, quae perierat, donec inveniat illam? et cum invenerit, imponit in umeros suos gaudens eqs.*) durch mehrere Motive erweitert, die einer vergilischen Schilderung (Georg. 3,440—77 über die Krankheiten der Schafe) entnommen sind. Das hat schon Schwen³⁵⁾ in seiner verdienstlichen Sonderbehandlung des Vergilgutes bei Prudentius gut herausgearbeitet, und ich darf wohl seine Nachweise hier mitteilen: „Das Schaf ist krank: 33 *morbo residem . . . gregique . . . sano* und Georg. 3,464—69 *carpentem ignavius herbas*; sein Fell ist von Dornen zerschlossen: 34 *male dissipantem vellus adfixis vepribus* und Georg. 3,444 *hirsuti secuerunt corpora vepres*; es wird gereinigt: 39 *purgatam* und Georg. 3,445—51 die Reinigung kranker Schafe. In *gregique perditam sano* und *purgatam reddit ovili* schwingt fast ein Gedanke der Ansteckungsgefahr mit wie in Georg. 3,469 *priusquam dira per incautum serpanz contagia volgus.*“ Man sieht: durch das vergilische Krankheits- und Reinigungsmotiv hat Prudentius die Evangelienzählung bereichert. Der Kampf des Hirten mit den Wölfen, ihre Verschleuchung (Georg. 3,407) ist auch dem Evangelium bekanntlich nicht fremd (Joh. 10,13); zur besonderen Form des *διοδεύειν φοβεράς δυνάμεις*, die an sich im vierten Jahrhundert eine besondere Rolle gespielt zu haben scheint³⁶⁾,

35) Chr. Schwen, Vergil bei Prudentius, Diss. Leipzig 1937, S. 52 f.

36) Für die Erkenntnis der Gedankenkreise, die sich im vierten Jahrhundert um das Bild des Pastor bonus gruppieren, ist Wichtiges bei Quasten, Mitt. des Deutsch. Arch. Inst., Röm. Abt. 53, 1938, S. 50 ff. aus Anlaß der Grabinschrift des Beratius Nikatoras und eines griechischen akrostichischen Hymnus (Altchristl. Texte hrsg. von C. Schmidt,

besteht hier keine Beziehung. Nun zu den beiden letzten der eben angeführten Strophen, zu denen Schwen das Nötige noch nicht bemerkt hat: in ihnen zeigt die Schilderung des Paradiesgildes schön seine Verschiedenheit von dem Landschaftsidyll Vergils im Ganzen. Gleichwohl kann auch hier vergilisches Ausdrucksgut verwandt werden: im Paradiesgarten gibt es keine Dornen und Disteln, wie sie dem verlorenen Schaf so sehr zu schaffen gemacht haben, und so gewinnt Prudentius die Möglichkeit, ein Gegenbild zu der Schilderung der von stachligem Unkraut überzogenen Felder zu geben, das eben durch ein 'nicht so, sondern...' vergilische Charakteristika zu verwenden vermag (Georg. 1,152ff.).

c) Das Gesagte mag genügen, um sowohl die Beliebtheit der auch in der Spätantike noch immer lebenskräftigen literarischen Gattung der profanen Bukolik überhaupt wie die partielle Verwendung von 'bukolischem' Vergilgut bei den Christen zu beleuchten. Kombiniert man beide Gesichtspunkte, so wird man wie von selbst zu der Frage kommen, ob nun bei jenen uns im Folgenden beschäftigenden bukolischen Stücken christlicher Poesie, die nicht mehr nur einzelne Elemente der profanen Gattung in den Dienst der eigenen Zwecke stellen, sondern mit einer wirklichen Gesamtkonzeption als Konkurrenz zu der im profanen Bereich so geschätzten Gattung auftreten und somit die neue Möglichkeit einer religiösen Hirtendichtung im eigentlichen Sinne realisieren, die entscheidenden 'bukolischen' Motive des christlichen Denkens zur Geltung gekommen sind. Die Frage ist zu verneinen, und dies gewiß nicht nur aus Gründen der Unvollständigkeit des uns erhaltenen Materials. Die überragende Größe des Hirten, sein und des göttlichen Lammes eigentümlicher Transzendenzgehalt hatten zwar in der bildenden Kunst die Benutzung überkommener bukolischer Bildstoffe des Hellenismus keineswegs unmöglich gemacht; aber innerhalb der literarischen Sphäre lagen die Dinge anders, wofern jedenfalls an die traditionelle Hirtenpoesie gedacht ist. Die charakteristischen 'bukolischen' Elemente des Neuen Testaments³⁷⁾ in die bestehen-

VI 8, 125) beigebracht. Im griechischen Hymnus heißt es: *ἄν ἔσχα νομῆν πατρῶαν, φοβερὰς δυνάμεις διοδεύσω μηδὲν τι παθῶν ἀπὸ τούτων*. Quasten hat S. 61 f. den Gedanken der seelenfressenden Unholde der Tiefe eindringend behandelt.

37) Ich denke hierbei weniger an den pastoralen Stoff der Geburtsgeschichte Jesu im Lukasevangelium; da handelt es sich ja um irdische Hirten, die nur eben eine göttliche Offenbarung empfangen

de Dichtgattung hineinnehmen hieß diese um all das bringen, was bisher ihre besten Möglichkeiten ausgemacht hatte: die menschlich-allzumenschlichen Empfindungen, Gedanken und Sorgen des in der vergilischen Landschaft lebenden Hirten mußten ja dann in den wesentlichsten Punkten fallen gelassen werden. Auf die Figuren der religiösen Symbolik war zwar einzelnes Ausdrucksgut aus vergilischer Dichtung anzuwenden — wir haben im Falle des Guten Hirten das Beispiel des Prudentius vorgeführt —; aber in eine arkadische Gesamtkonzeption ließen sich jene göttlichen Figuren schon deshalb nicht einführen, weil das Arkadien der Literatur sich vom Paradies beträchtlich unterscheidet³⁸⁾. Die 'bukolischen' Motive der zentralen christlichen Gedankenkreise mußten, wenn überhaupt, außerhalb der bukolischen Gattung dichterisch gestaltet werden; sich von ihnen zum Zwecke der Erneuerung der traditionellen bukolischen Idyllik inspirieren zu lassen, konnte ganz und gar nicht in Frage kommen³⁹⁾. Diese Feststellung scheint mir sehr wesentlich zu sein, erklärt sie doch unschwer, warum den Versuchen einer Christianisierung der literarischen Bukolik — auch abgesehen von ihrem späten Einsetzen — im Verhältnis zu den christlichen bukolischen

(und insofern für eine religiöse bukolische Poesie gewiß Anknüpfungspunkte boten). Eine nennenswerte Rolle scheint dieser bukolische Komplex für die christliche Dichtung zunächst nicht gespielt zu haben. Zwar die — jedenfalls in der Weihnachtsgeschichte nur geringe Anklänge an Vergils Eklogen enthaltende — Evangelienparaphrase des Juvenus darf man nicht überfordern; aber auch sonst trifft man, abgesehen von Prudentius' Weihnachtshymnus (cathem. 11, 73 f. ~ Hor. epod. 16, 47), nicht eben viel (vgl. auch hierüber Schelkle a. O. S. 20 f., dazu noch die hübsche Stelle Orac. Sibyll. 8, 477 f.). Das ist umso bemerkenswerter, als doch die Sarkophage aus der Weihnachtspastorale so viel zu machen verstanden haben (vgl. Wilpert, Sarkoph. Crist. ant. vol. II, Testo, Roma 1932, p. 279 ff., dazu ein Sarkophag aus Arles, Tab. 198).

38) Vgl. dazu meinen eingangs angekündigten Arkadienaufsatz.

39) Anderer Meinung ist Hubaux, *Les thèmes bucoliques dans la poésie Latine* (Académie Royale de Belgique Sér. 12, Tome 29, Brüssel 1930), S. 253 in seiner kurzen, nicht recht durchdachten Bemerkung: „Ainsi, les éléments idylliques des Evangiles, qui auraient pu rénover complètement les thèmes de la poésie pastorale, n'ont inspiré que des centons virgiliens aux poètes chrétiens du moyen âge.“ Das ist schief, weil zweierlei verkannt ist: 1. Die religiöse Bukolik des NT ließ sich in der eigentlichen bukolischen Gattung gar nicht unterbringen, konnte also auch nicht zu ihrer Erneuerung beitragen. 2. Der Inhalt dessen, was Tityrus und Meliboeus in Anth. Lat. 719 a p. 189 Riese vortragen, hat nichts mit den idyllischen Elementen des Evangeliums zu tun, sondern betrifft abstrakten Lehrgehalt (Schöpfung der Welt, Seelenproblem).

Kompositionen in Plastik und Malerei nur eine verschwindend geringe Bedeutung zukommen konnte.

Ist das richtig gedacht, so ergibt sich für die im Zusammenhang mit geistigen Bewegungen des ausgehenden vierten Jahrhunderts stehenden Versuche einer regelrechten christlichen Hirtendichtung folgende Situation⁴⁰⁾: es blieb ihnen nur die Möglichkeit, von der in der Logostheologie gegründeten religiösen Hirtenallegorie abzusehen — allenfalls konnte die Idyllik des Paradieses als etwas Zukünftiges anklingen⁴¹⁾! —, vielmehr normale Vorgänge der irdischen Hirtenwelt darzustellen und von traditionellen Hirtenfiguren in christlichem Sinne erlebt, vielleicht gar in christlichem Sinne kommentiert werden zu lassen, in welchem letzterem Fall der Hirt dann eben zum Prädikanten wird. Diesen Weg sind Paulinus von Nola

40) Der eine kurze Satz zu unserem Problem bei Hubaux a. O. S. 252: „L'influence persistante de la tradition classique dans la poésie pastorale chrétienne avait son pendant dans les arts plastiques“ erscheint als nicht ausreichend. Jeder Versuch eines Vergleichs der Vorgänge in der Literatur einerseits und der Plastik andererseits müßte zunächst einmal die grundsätzliche Verschiedenheit des Ausgangspunktes für beide Fälle klarstellen. In der Plastik konnte der antike Bildstoff — wenn auch nicht selten in Verkürzung, vgl. darüber zuletzt J. Fink, RivAC. 27, 1952, S. 181 — als solcher bewahrt werden. In der Literatur jedoch brachte die Tatsache, daß die neuen Versuche einer christlichen Bukolik zunächst an eine in ihren Wesenszügen feststehende Gattung anzuknüpfen hatten und deshalb im Gegensatz zur Plastik die bukolische Metaphorik der zentralen christlichen Gedankenkreise für ihre Gesamtkonzeption nicht fruchtbar zu machen, also keine echte Identität des Bukolischen und des Religiösen zu erreichen vermochten, eine von der Situation der christlichen Plastik recht verschiedene Entwicklung mit sich: die traditionellen Elemente der literarischen Gattung mußten sich an einem bestimmten Punkt eine prinzipielle Umbiegung gefallen lassen, was der Homogenität nicht eben förderlich war — ein Gesichtspunkt, der uns später noch genauer wird beschäftigen müssen.

41) Als instruktives Beispiel für diese Möglichkeit diene der Tityrus des Pomponius (Anth. Lat. 719a Riese p. 189), ein Stück, das ich abweichend von der zur Zeit üblichen Datierung (darüber später S. 155) nach 400 ansetzen möchte. Dieser Vergilcento läßt Tityrus in der theologischen Unterhaltung mit Meliboeus auch über die Paradieseshoffnung sprechen, V. 63 ff.:

intemerata fides et mens sibi conscia recti
 praemia digna ferunt; freti pietate per ignem
 invenere viam: requies ea certa laborum.
 invitant croceis halantes floribus horti
 fortunatorum nemorum sedesque beatae
 semper erunt, quorum melior sententia menti:
 his locus urbis erit, divini gloria ruris.

Der Himmel bringt also das Nebeneinander von *urbs* und *rus*.

und Endelechius, jeder in ganz verschiedener Weise, gegangen. Das in den grundsätzlichen Zügen zu entfalten und beide Dichter ins rechte Verhältnis zu einander zu setzen wird erst an späterer Stelle unserer Studie möglich sein. Vorerst kommt es darauf an, von Paulinus' und Endelechius' Versuchen einer religiös begründeten Hirtendichtung eine genauere Vorstellung im rein Tatsächlichen zu gewinnen. Beginnen wir mit dem Nolaner.

Paulinus hat einen ganz ursprünglichen, lebendigen Sinn für das pastorale und ländliche Idyll, und er will sich und anderen beweisen, daß die *materia bucolica et georgica* — um die Formulierung des schon genannten, freilich späteren gal-lischen Bischofs zu verwenden — auch dem zugänglich ist, der sein Dichtertum nicht von den kastalischen Musen oder von Phoebus, sondern von Christus herleitet⁴²⁾. So schildert Paulinus die alltägliche Wirklichkeit des Lebens der campanischen Landbevölkerung, ihren Umgang mit den Tieren, die Hilfe, die der Heilige Felix von Nola ihr in Sorgen und Kümernissen angedeihen läßt. Er ist ja ihr Schutzheiliger, an den sie sich wendet — ein Streben, das Paulinus noch zu befördern sucht. Ist der Heilige der Welt der Hirten und Bauern zugetan, wirkt sein Walten in ihre Welt hinein, so kann die literarische Gestaltung des ländlichen Idylls ihn nicht 'ausklammern'. Sie muß vorführen, wie die Nöte dieser Welt durch den Heiligen und seine in *miracula* sich äußernde *virtus* ihre Lösung finden. Es war also für Paulinus ganz natürlich, wenn er die im weitesten Sinne gefaßte Bukolik in die Heiligenpoesie hineinnahm. Im Natalicium 6 (carm. 18) ist ihm das besonders gut gelungen. Mehr als die Hälfte dieses Gedichts nimmt ein mit behaglicher Breite ausgemaltes Idyll (211—468) ein, das sich ungezwungen mit dem Hauptanliegen: der Verehrung des Heiligen, verbindet⁴³⁾. Einem armen

42) Carm. 15, 30, vgl. auch *ibid.* 10, 21. Der beste 'immanente' Kommentar hierzu steht in einer meist übersehenen Briefstelle: *epist.* 8, 3 p. 48 H. *ut te ad dominum harmoniae omniformis artificem modulamine carminis evocarem*, doch vgl. auch E. R. Curtius, *Europ. Lit. und lat. Mittelalter*, S. 240 und auch Kempf, *Christus der Hirt*, Rom 1942, S. 142. Nun ist der als *dominus harmoniae* eqs. angerufene Christus aber zugleich *fons veritatis*, und das bedingt dann jene *carm.* 20, 28 ff. formulierte Wendung zum 'Wirklichen', die uns noch wird beschäftigen müssen.

43) Als ausführlichste Behandlung des hier von uns nur kurz gestreiften Gedichts nenne ich J. P. Jacobsen, *Les Mânes III* S. 105 ff.; förderliche Hinweise auch bei Pierre Fabre, *Saint Paulin de Nole et l'amitié Chrétienne*, Paris 1949, S. 352 und 370.

Bauern sind nachts die beiden Stiere, die sein einziges Gut waren, gestohlen worden — wahrlich ein Grund zur Aufregung, die sich denn auch bei der Anrufung des Heiligen gebührend entläßt. Wir haben hier eine Art Pendant zum bukolischen Motiv des Tierdiebstahls vor uns; es sei nur an Vergil (ecl. 3,17f.) erinnert:

non ego te vidi Damonis, pessime, caprum
excipere insidiis, multum latrante Lycisca?

Natürlich soll mit diesem Hinweis⁴⁴⁾ nicht bestritten werden, daß der Nolaner dergleichen gelegentlich auch wirklich erlebt hat⁴⁵⁾. Wir können aber eben auch sonst ein Aufgreifen und — durchaus verwandelndes — Verwerten ähnlicher in der Tradition beliebter Motive bei Paulinus beobachten; so entspricht der entlaufenen *iuvenca* bei Calpurnius (ecl. 3 Anfang; vgl. auch Vergil ecl. 7,7) eine ähnliche, nur eben mit einer religiös ausdeutbaren Handlung verknüpfte Begebenheit bei Paulinus (carm. 20,412 ff.): durch ihre Darstellung soll deutlich werden, daß Gott

... per ignaras pecudes operantia nobis
signa facit... (ibid. 440 sq.).

Daß Paulinus derartige Motive soviel stärker ausgesponnen hat als Vergil und Calpurnius, wird uns nicht wundern: was im 'arkadischen' Traumland der genuinen Bukolik nur spielerisch angedeutet ist und dort bald genug seelischen Bewegungen oder der Übung des Musischen Platz machen muß, wird dem Paulinus ein Handgreiflich-Wirkliches, das eine ganze Handlung tragen kann. Doch wenden wir uns vom

44) Erwähnt sei auch, daß Calp. ecl. 3, 73 f. von einem *fur nocturnus* die Rede ist.

45) Man braucht aber nicht mit Hubaux (a. O. S. 250) anzunehmen, aus der Programmatik von carm. 20, 28 sq. folge, daß Paulinus *alle* erzählten Inhalte seiner bukolischen Thematik für 'historisch' halte. Er sagt zwar selbst '*historica narrabo fide sine fraude poetae* eqs.', aber das zielt nur auf das grundsätzlich neue Verhältnis seiner Dichtung zum Wirklichen überhaupt: 'nous avons devant nous la réalité quotidienne, directement comprise par un observateur expert et plein de sympathie humaine' (Jacobsen, *Les Mânes* III 115 f.). Das neue Kunstwollen, das die mythische oder halb-mythische Welt des vergilischen Arkadien 'entzaubert', schließt doch nicht die Übernahme solcher klassischen Motive aus, die sich leicht auf die Ebene des Normalen und Alltäglichen bringen lassen. Wie stark auch Paulinus der Vergiltradition, wie er sie im gallischen Literaturbetrieb zu Bordeaux in sich aufgesogen hatte, verpflichtet blieb, zeigt gerade Jacobsen a. O. sehr gut.

Allgemeinen wieder dem Besonderen zu: der Schilderung des Natalicium 6, an die wir uns hauptsächlich halten wollen.

Wie sieht die Zwiesprache des unglücklichen Mannes mit dem Heiligen aus? Er macht den Heiligen gleichsam haftbar ⁴⁶⁾ — köstlich V. 290 f.:

... tu, Sancte, reus mihi, conscius illis.
te teneo; tu scis ubi sint *eqs*.

oder der Satz „dir seien die Diebe überlassen, gib du mir die Tiere!“ (V. 306):

tibi solve reos, mihi redde iuencos.

Der Heilige läßt sich Zeit: am Abend muß der bekümmerte Beter mit Gewalt aus dem Heiligtum entfernt werden; er kampiert im leeren Stall. Hier stellen sich die Tiere während der Nacht wieder ein, nachdem sie mit den Hörnern an das Tor geschlagen haben, um ihren Herrn zu wecken. Hübsch wird geschildert, wie sie den Öffnenden erkennen (V. 416—425):

... oblatumque sibi mox ipso in limine regem
cognoscunt hilares laetum lambuntque vicissim
mulcentem labrisque manus palpantis inudant
atque habitum totum spumosa per oscula foedant,
dum complectentis domini iuga cara benignum
molliter obnixa blanda vice pectus adulant.
illum dilecti pecoris nec cornua laedunt
et conlata quasi molles ad pectora frontes
admovet, et manibus non aspera lingua videtur,
quae lambens etiam silvestria pabula radit.

46) Von hier aus (vgl. auch kurz zuvor *debitor hic meus est; ipsum pro fure tenebo custodem*) ist es nur noch ein Schritt zu jener Form, in der die spätere Heiligenlegende den Heiligen als für gestohlenen Gut verantwortlich ansieht: W. Stammler und Alfred A. Schmid verweisen mich auf das Motiv des haftbar gemachten und geschlagenen Nikolausbildes in mitteldeutschen Predigten des dreizehnten Jahrhunderts (*Germania* 17, 1872, S. 349 'Nicolae, hute wol da heime... Nicolae, hilf mir daz mir min gut wider werde' und ebd. 19, 1874, S. 313), dazu die ikonographische Parallele auf einem Chartreiser Glasgemälde, vgl. Yves Delaporte, *Les vitraux de la cathédrale de Chartres* 1926, Text S. 265 und die Erzählung der *Legenda aurea*. Berücksichtigt man, daß die entsprechende, etwa drei Jahrhunderte ältere Legende der griechischen Überlieferung (*cod. Var. Gr.* 821) nach den wichtigen Nachweisen von K. Meisen (Nikolauskult und Nikolausbrauch im Abendlande, Düsseldorf 1931, S. 261 f.) mit Sicherheit nach Süditalien weist, so gewinnt die Parallele an Bedeutung.

Natürlich zieht der Bauer am nächsten Morgen mit den Stieren zum Heiligen, um ihm zu danken und allem Volk das Wunder zu berichten. — Schon an dieser Stelle werden wir zweierlei ausdrücklich feststellen dürfen: Paulinus hat ohne Zweifel die in die Heiligenpoesie hineingenommene Gestaltung solcher bukolischen und ländlichen Szenen als Ersatz und zugleich als Weiterführung der profanen literarischen Bukolik empfunden. Und ferner: wir können genau beobachten, daß die religiöse Wendung, die er der Hirtendichtung gibt, ohne den geringsten Rekurs auf die zentrale 'bukolische' Metaphorik des Christentums erfolgt, so sehr er in und mit ihren Symbolen gelebt hat⁴⁷⁾.

Wenden wir uns nun zu Endeleichius, so zeigt sich, daß hier die vergilische Konzeption viel stärker gewahrt ist: Hirten führen einen Dialog, wie wir es von der klassischen bukolischen Dichtungsform her gewohnt sind. Auch das bukolische Gedicht des Endeleichius handelt von einer wunderbaren Errettung aus den Nöten, die das Dasein eines Hirten bedrängen können. Hier ist es die Bewahrung einer mit dem Kreuzeszeichen versehenen Herde mitten im allgemeinen Viehsterben, die die religiöse Wendung der bukolischen Thematik ermöglicht. Bevor wir das Stück interpretieren, sei Weniges über Verfasser und Form des Gedichts — dabei denke ich auch an die Art der Nachbildung der klassischen Muster — vorausgeschickt. Es ist das um so nötiger, als sich aus den üblichen literargeschichtlichen 'Kursbüchern' keine hinreichende Vorstellung von Endeleichius gewinnen läßt.

(3)

Was gibt uns überhaupt das Recht, Endeleichius dem Kreise um Paulinus von Nola zuzuordnen? Nach der Überschrift⁴⁸⁾ in dem längst verschollenen Kodex, aus dem zuerst im 16. Jahrhundert Pithou das Gedicht mitgeteilt hat — sie

47) Zur Symbolik des Hirten und des Lammes bei Paulinus vgl. epist. 11, 8 p. 67, 24 H. (*pro ovibus suis pastor et pro pastoribus suis agnus occisus est* und *carm. 27, 215 f. (vos quoque corporibus caesis et sanguine fuso occisum et vivum testati martyres agnum)*); dazu die Beschreibung, die Paulinus vom Mosaik in der Apsis der Kirche von Nola gibt: epist. 32, 10 p. 286, 9 H. *stat Christus agno eqs.* (dazu Van der Meer, *Maiestas Domini* S. 86 und R. C. Goldschmidt, *Paulinus' Churches at Nola*, Amsterdam 1940, ebd. S. 99).

48) Bernays, *Ges. Abh.* II 83, Anm. 3 hat schlüssig bewiesen, daß die Überschrift im ganzen nicht etwa eine von Pithou herrührende Fassung darstellt, sondern die Gewähr handschriftlicher Herkunft bietet.

lautet: *Incipit Carmen Severi Sancti id est Endeleichi Rhetoris de mortibus boum* —, war der Verfasser Rhetor; der Inhalt des Gedichtes zeigt: ein christlicher. Nun erfahren wir bei Paulinus epist. 28,6 p. 247 H., daß er einen Freund namens Endelechius hatte, der offensichtlich ein Kenner zeitgenössischer Literatur, sagen wir ruhig: ein 'Rhetor' war — als solcher hat er dem Paulinus die Abfassung eines vielgerühmten Panegyrikus auf Theodosius (394/95) empfohlen, der leider nicht erhalten ist. Paulinus nennt ihn *benedictus id est Christianus vir, amicus meus* und bemerkt: *is... mihi auctor huius in domino opusculi* (eben des genannten Panegyrikus) *fuit, sicut ipsius epistola, quae libello meo pro themate praescribitur, docet*. Es liegt sehr nahe, diesen christlichen Rhetor mit dem des Kodex Pithoei zu identifizieren — und doch wohl auch mit dem in der subscriptio^{48a)} einer Apuleiushandschrift (datierbar auf 395) genannten *orator Endelechius in foro Martis controversiam declamans*: 'orator' bedeutet da natürlich den 'Lehrer der Redekunst', der eine eigene — offensichtlich in *foro Martis* gelegene — Schule aufgemacht hat. Ferner ist die Annahme sehr plausibel, daß die in unserm Gedicht geschilderte Viehseuche die gleiche ist, wie die lues boum ungewöhnlicher Ausdehnung und Stärke, die dem Ambrosius Comm. in Luc. 10,10 p. 458,23 sq. Sch. neben kriegerischen Verwicklungen als Zeichen des nahenden Weltendes erscheint⁴⁹⁾, ein Gesichtspunkt, der freilich keinen sicheren Schluß auf Datierung des Gedichts um 386 gestattet⁵⁰⁾. Die Frage, ob der uns solchermaßen aus drei verschiedenen Belegen bekannte Endelechius mit dem ebenfalls bei Paulinus vorkommenden christlichen Dichter Sanctus gleichzusetzen sei⁵¹⁾ —

48a) Vgl. die ausführliche Behandlung dieser subscriptio bei Jahn, SB Leipz. Ak. 1851, S. 331 f.

49) Dazu stellt sich der Anonymus de simil. carnis peccati p. 104 sq.; 107 Morin (siehe Morin, Etudes, Textes, Découvertes I 1913, S. 81 ff., dessen Zuweisung der Schrift an den vor 392 verstorbenen spanischen Bischof Pacianus freilich ganz problematisch ist, vgl. Altaner, Patrologie² 1950, S. 323).

50) Anders C. Weyman, Beitr. zur Gesch. der christl.-lat. Poesie, München 1926, S. 110.

51) Ich neige dazu, diese Frage im Hinblick auf die Darlegungen bei Bernays l. c. trotz der in den Handbüchern sich aussprechenden Skepsis zu bejahen. Sehe ich recht, so kann der Grund der divergenten Namensnennung bei Paulinus (Brief an Sanctus: epist. 40 passim und 41, wobei der Kleindruck p. 356, 8 *sancte* Druckfehler ist, wie v. Hartels Index S. 409 zeigt; Erwähnung des Endelechius im Brief an Sulpicius Severus: epist. 28,

womit die Überschrift des codex Pithoei auch für ihre erste Hälfte die völlige Berechtigung erhielt⁵²⁾ —, braucht uns hier um so weniger zu beschäftigen, als wir dem Werk des Paulinus konkrete Einzelheiten über diesen Sanctus kaum entnehmen können⁵³⁾.

Der Schauplatz unseres Carmen bucolicum ist Gallien. Es geht dies trotz Manitius' Widerspruch⁵⁴⁾ aus jener Stelle des Gedichts hervor, die den Verlauf der Seuche schildert, V. 21 ff.:

haec jam dira lues serpere dicitur.
 pridem Pannonios, Illyrios⁵⁵⁾ quoque
 et Belgas graviter stravit et impio
 cursu nos quoque nunc petit.

Es ist durchaus ein Irrtum, wenn Manitius erklärt, das mit den Worten *cursu nos quoque nunc petit* berührte Land brauche nicht Gallien, könne vielmehr sehr wohl Germanien

6) klar formuliert werden, so wenig es bisher geschehen ist. Teuffels Annahme, Endeleichus habe wohl nach seinem Übertritt zum Christentum den Namen Severus Sanctus angenommen, genügt nicht recht: warum ist er dann gerade an der seine Christlichkeit besonders betonenden Briefstelle epist. 28; 6 mit *Endelechius* bezeichnet? Nun, offensichtlich war er als Rhetor eben unter dem Namen Endeleichus hervorgetreten, so lautete auch die der Panegyrikuspublikation des Paulinus vorangestellte Epistel auf diesen Namen. Da epist. 28, 6 auf eben diese Dinge und nur auf sie Bezug nimmt, ließe sich das Abweichen von der sonstigen Benennung Sanctus leicht erklären.

52) Richtig Bernays a. O. S. 84 Anm.: „Der Abfasser des (uns von Pithou mitgeteilten) Titels, welcher der Zeit des Autors nahe genug leben mochte, wußte es durch zuverlässige Tradition, daß der als christlicher Dichter bekannte *Severus Sanctus* derselbe sei, welcher als Rhetor unter dem Namen Endeleichus sich berühmt gemacht hatte; und diese Identität hat er auf dem einfachsten Wege, durch *id est*, ausgedrückt.“ Es besteht also gar keine Veranlassung, hinter *id est* einen Eigennamen (*Idaei* oder *Edesii*) zu wittern, wie es Riese tut. Ganz unmöglich ist es, mit E. Baehrens (RhM. 31, 1876, S. 264) in *id est* den Zusatz eines sich selbst korrigierenden Schreibers zu sehen. Jedenfalls im Lateinischen ist *id est* zur Einführung einer Korrektur gänzlich ungeeignet.

53) Vgl. Pierre Fabre, *Saint Paulin de Nole et l'amitié Chrétienne*, Paris 1949, S. 175 und besonders S. 246 f. Bei dem wichtigen Brief 40 handelt es sich um eine breit angelegte Meditation, die sich vorwiegend auf das innere, geistliche Leben des Sanctus bezieht.

54) Geschichte der christl.-lat. Poesie bis zur Mitte des 8. Jahrh., Stuttgart 1891, S. 259 Anm. 1.

55) Richtig schon Piper (vgl. Anm. 64) im Kommentar zu V. 22: „Si quidquam mutare auderem, emendarem potius *Illyrios* (pro *Illyricos* trad.), ut ubique esset gentis nomen.“ E. Baehrens war also nicht der erste, der das Richtige vermutete.

oder Britannien, aber auch jede andere römische Provinz sein: gegen Britannien spricht, daß die Pest gewiß am Meer Halt machte, gegen Germanien, daß die von den Donauländern ausgehende Seuche mittlerweile, etwa über die Gegend des Oberrheins, schon die Gallia Belgica erreicht hat, so daß ihr unaufhaltsames Vordringen am stärksten d a n n zum Ausdruck käme, wenn man den Dichter bei *nos* (V. 24) an Südfrankreich denken ließe. Da dem Gedicht des Endelechius gewiß eigene Erfahrungen zugrundeliegen, wird man aquitanische Herkunft für ihn annehmen dürfen⁵⁶⁾: ein Jugendfreund des Paulinus, entstammt er wohl dem gleichen geistigen Boden wie dieser, ist also zumindest für die Jugendphase seines Werdegangs mit jenen literarischen Zuständen Aquitaniens verknüpft zu denken, die zuerst Bernays so anschaulich geschildert hat. Offensichtlich hat es den Endelechius dann später ebenso nach Italien gezogen wie auch Paulinus, so daß wir ihn eben um 395 in Rom als eine bekannte Figur des dortigen Bildungslebens treffen.

Endelechius' Gedicht zeigt eine bemerkenswert elegante Form⁵⁷⁾: es besteht aus 33 asklepiadeischen Strophen⁵⁸⁾ nach Art des *systema alterum* (Horaz, *carm. I 6 u. ö.*; ein '*carmen amoebaeum*' im *systema asclep. quartum ebd. III 9*). So zeigt sich auch im Metrischen eine deutliche Affinität zu manchen Dichtungen des Paulinus, der bei Verwendung melischer Maße sich gern an Horaz anschließt, übrigens primär die sapphischen Strophen und die Epoden nachbildet. Freilich könnte Endelechius' Verwendung lyrischer Metra gerade in bukolischer Dichtung überraschend wirken. Aber sie ist seit Septimius Serenus' *Opuscula ruralia*, die der Antoninenzeit angehören, nichts Un-erhörtes. Als Probe für sie diene fr. 11 (p. 146 M.):

56) Weniger sicher — wenn auch natürlich sehr wohl denkbar — ist Bernays' Annahme, das Gedicht müsse in Südfrankreich verfaßt sein (l. c. p. 83 Anm. 3).

57) Als Verstoß gegen klassische Prosodie sei allerdings notiert etwa V. 128 mit unschöner *corruptio*, wo *Christi et numen agnoscimus* in sachlicher Hinsicht gefordert bleibt (vgl. die Einzelinterpretationen S. 141), so daß die Marginalangabe (*numina noscimus*) — wohl eine Emendation des Pithou — keine Gefolgschaft verdient.

58) Zur Wahl der „durch die Zahl der Lebensjahre Christi geheiligten Zahl 33“ vgl. das reiche Material bei E. R. Curtius, *Europ. Lit. und lat. Mittelalter*, S. 496. Wenn meine am Schluß (S. 152) vorgeschlagene Datierung das Rechte trifft, so wäre Endelechius' Dichtung in 33 Strophen gerade zur Zeit von — oder kurz nach — Augustins 33 Bücher umfassender Schrift '*Contra Faustum Manichaeum*' (397—399) anzusetzen.

pineae brachia cum trepidant,
 audio canticulum Zephyri.

„Während die Fichten-Arme erzittern,
 Hör' ich des Zephyr zartes Lied.“

Nach den uns nicht zuletzt durch die Metriker erhaltenen Fragmenten des Septimius Serenus zu urteilen, scheinen seine Maße recht vielgestaltig gewesen zu sein. Endelechius brauchte jedenfalls nicht zu befürchten, durch seine im Einklang mit Paulinus stehende Horaznachfolge⁵⁹⁾ im Metrischen, die Bahn bukolisch-idyllischer Dichtung zu verlassen. Abgesehen von jener imitatio in der äußeren Gestaltung ist natürlich Vergil das Vorbild unseres christlichen Bukolikers. Von ihm hat er die dialogische Form, von ihm die Namen Aegon und Tityrus⁶⁰⁾, während Bucolos neu eingeführt ist. Die Benennung des Bucolos bezeichnet ihn passend als den Besitzer eben der Herde, deren trauriges Schicksal mit großer Ausführlichkeit gezeichnet ist, wohingegen Aegon — zunächst ist außer Bucolos nur er anwesend — eigentlich nur als Zuschauer erscheint⁶¹⁾. Daß gerade der christliche Hirt, dessen Herde heil geblieben ist, Tityrus heißt, ist gewiß kein Zufall, sondern bewußte Wahl: Es genügt zweifellos nicht zu sagen, daß Tityrus nun einmal gewissermaßen als die repräsentativste der vergilischen Hirten gestalten galt⁶²⁾; entscheidend ist vielmehr, daß er bei Vergil deutlich als der *fortunatus* der Hirtenwelt geschildert ist, dem im Gegensatz zu andern Unglück und Verlust erspart bleibt: ecl. 1,46 ff., dazu auch Calpurnius ecl. 3,97 f.:

nam bonus a! dextrum fecit mihi Tityrus omen,
 qui venit inventa non irritus ecce iuvenca.

Vor allem aber: das Bekenntnis des vergilischen Tityrus zu seinem Gott (ecl. 1,6; 1,42 f.) mußte den christlichen Dich-

59) Vgl. zum allgemeinen Problem der Horaznachfolge auch später Anm. 121. Schon Wernsdorf sagte: 'Quod Severus deserto metro carminis bucolici proprio, Asclepiadeum usurpavit, id rhetorum more fecisse exercitationis causa videtur, ut periculum faceret eius metri componendi', und Piper hätte diese Erklärung nicht durch den Hinweis auf das gewiß sichere 'consilium apologeticum' ausschließen sollen. Beide Aspekte vertragen sich sehr wohl.

60) Vgl. für Aegon: Theocr. 4, 2 ff.; Verg. ecl. 3, 2; 5, 72; Calp. ecl. 6, 83. — Tityrus: Theocr. 3, 2; 7, 72; Vergil passim.

61) Richtig Piper (vgl. Anm. 15): „Primum patet Aegonem non nisi confabulationi promovendae inservire.“

62) Natürlich hängt Ovid, Am. 1, 15, 26, wo 'Tityrus' als Umschreibung für Vergils 'bukolische Dichtung' steht, mit der bekannten Sitte der Zitierung mit Hilfe des Bucheingangs zusammen.

ter dazu reizen, nun gerade dieser vergilischen Hirtengestalt den Lobpreis des Christengottes in den Mund zu legen (V. 111 f.):

sic vero deus hoc nomine praepotens
Salvator vocitatus est.

Man kann, wie längst geschehen ist⁶³⁾, geradezu formulieren, daß Vergils erste Ekloge dem christlichen Dichter den Rahmen geliefert habe: der vom Unglück geschlagene Hirt Bucolos entspricht dem bedauernswerten Meliboeus, der verschont gebliebene Tityrus eben dem gleichnamigen Hirten bei Vergil. Aber Endecheius hat die Sphäre der bukolischen *pascua* mit den *rura* (vgl. vor allem V. 41 ff.) der *Georgica* in eins gesetzt, wobei ihm im Hinblick auf sein eigenes Thema besonders das dritte Buch der *Georgica* mit seiner Schilderung der norischen Viehseuche (3,478 ff., dazu der vorangehende überleitende Passus über den Schutz der Herden gegen Krankheiten) wichtig werden mußte. Die *Georgica* waren auch früher schon ausgiebig von Bukolikern benutzt worden, so z. B. von Calpurnius (vgl. Schenkl's Ausgabe praef. p. XXIV), wie ihre Beliebtheit ja auch bei den Reminiszenzen im *Pervigilium Veneris* und in Pentadius' Frühlingslied (Anth. Lat. I 1, 235) hervortritt. Um zu zeigen, wie geschickt der christliche Imitator mit vergilischen Elementen schaltet und waltet, sei unter Benutzung von Zusammenstellungen Ferdinand Pipers⁶⁴⁾ Endecheius' *imitatio* der *Georgica* besonders kenntlich gemacht, wobei wir uns natürlich für die Reihen-

63) Vgl. Piper (Anm. 64), S. 97.

64) Vgl. seinen wertvollen, auch sonst von mir mit Gewinn herangezogenen Kommentar, Göttingen 1835, S. 137 f. Es handelt sich um ein Jugendwerk des späteren Begründers der christlichen Archäologie in Deutschland, damals dreiundzwanzigjährigen Göttinger theologischen Repetenten, das wirklich *con amore* gearbeitet ist. Der erste Teil des Buches, der dem Hymnus am Schlusse des *Paidagogos* des Clemens Alexandrinus gilt, ist stark veraltet; die Noten zum Endecheius sind noch heute von größtem Wert, so wenig die spätere Beschäftigung mit Endecheius es Piper gedankt hat. Wenn etwa Weyman (Beiträge a. O., vgl. oben Anm. 4) etwas hämisch gegen Krüger (Neubearbeitung des Schanz) bemerkt, die von ihm angeführten Stellen aus Vergil und Ovid stünden fast alle schon bei Manitius (Geschichte der christl.-lat. Poesie, vgl. Anm. 8), so muß man dem hinzufügen: die von Manitius gebotene Zusammenstellung, ja auch alles Wichtige in dem umfangreichen, nicht immer Bedeutsames und Nebensächliches sondernden Parallelenmaterial Weymans — Weymans Gesamtbehandlung des Endecheius besteht fast ausschließlich im Häufen von Stellen — findet sich schon bei Piper, der ja von Manitius für das Allgemeine sehr wohl genannt ist.

folge der Entlehnungen nicht an Vergil, sondern an den christlichen Imitator halten. Es kann selbstverständlich nicht unsere Absicht sein, uns auf eine Konkurrenz mit dem Stellensammeln von Weyman einzulassen: wir beschränken uns auf das Grundsätzliche, wobei mir eben der einheitliche Zusammenhang des Georgicapassus wichtiger erscheint als noch so viele Einzelstellen sonst.

Endel. 21 haec iam dira lues serpere dicitur

Verg. Georg. 3,469 ...prius quam
dira per incautum serpant contagia volgus.

Endel. 27 cur non... admosti medicas manus?

Verg. l. c. 3,455 dum medicas adhibere manus ad vulnera
abnegat. [pastor

Endel. 42 largis putris erat glaeba liquoribus

Verg. 1,43 f. ...cum montibus umor
liquitur et zephyro putris se glaeba resolvit.

Endel. 45.47 saevus bos subito labitur impetu...

tristem continuo disiugo coniugem.

Verg. 3,515ff. ecce autem duro fumans sub vomere taurus
concidit... (517)... it tristis arator
maerentem abiungens fraterna morte iuvenicum.

Endel. 51 f. tunc longis quatiens ilia pulsibus

victum deposuit caput.

Verg. 3,506 f. ... imaque longo
ilia singultu tendunt.

Endel. 65 f. hic fontis renuens, graminis immemor

errat succiduo bucula poplite.

Verg. 3,498 f. labitur infelix, studiorum atque immemor
herbae | victor equus fontisque avertitur....

Endel. 85 ff. quam multis foliis silva cadentibus

nudatur gelidis tacta aquilonibus...

tam crebrae pecudum neces.

Verg. 3,470 f. non tam creber agens hiemem ruit aequore
turbo | quam multae pecudum pestes.

Was immer Endelechius vom Georgicakontext für seine eigene Gesamtkonzeption — die Schilderung der *lues dira* — verwendbar schien, das hat er bei ihm aufgegriffen (vgl. auch V. 91 ~ Verg. 3,504. 523); dabei zeigt gerade der zuletzt aus-geschriebene Passus gut, wie Endelechius die grundsätzlich im

Georgicakontext vorgefundenen Anschauungselemente durch weitere Entlehnungen zu bereichern — und mitunter dabei zugleich zu wandeln — weiß. Hatte schon Ovids Schilderung der Pest auf Ägina (met. 7,585 f.) den Anschauungskomplex der dicht herumliegenden Pestleichen nicht mehr mit dem vergilischen Bild (l. c. *non tam creber agens hiemem ruit aequore turbo*) kombiniert, so sucht auch Endelechius zu variieren, gerät bei diesem Versuch dann aber an das in anderem Zusammenhang begegnende Ausdrucksgut der Aeneis (6,309 f. *quam multi in silvis autumnii frigore primo lapsa cadunt folia*). V. 21 stammt zwar in der angegebenen Weise aus dem Georgicapassus⁶⁵), aber im Ausdrucksmäßigen scheint Endelechius zugleich Ovid vor Augen gehabt zu haben (met. 7,523 *dira lues*, vgl. auch 15,626). Oder aber V. 51 f.: hier kann man auch auf eine Aeneisstelle verweisen: Aen. 9,415 *longis singultibus ilia tendunt* (equi); ob man wegen Lucan. 4,757 *defecta gravis longe trahit ilia pulsus* oder ähnlicher Fälle dem Endelechius auch ein gelegentliches Zurückgreifen auf den Epiker der Kaiserzeit zutrauen soll, bleibt recht unsicher. Ganz fest können wir mit Benutzung aller vergilischen Werke rechnen, ferner der des Horaz — zumindest seiner Oden⁶⁶) —, Ovid und auch wohl Calpurnius⁶⁷). Dieser Eindruck paßt ganz zu dem Bilde, das wir auch in den Werken des Ausonius und Paulinus gewinnen⁶⁸). Im Rahmen unserer Aufgabe schien es weniger wichtig nachzuweisen, wie Endelechius mehr oder weniger unauffällig hier diesen, dort jenen behorcht, also das geübt hat, was Paulinus einmal das *multorum poetarum floribus spirare* nennt (epist. 16,6 p. 120, 17 sq.): entscheidend dagegen ist, daß die Bedeutung sowohl der ersten vergilischen

65) Bei Weyman a. O. S. 105 ist die von uns ausgeschriebene Georgicastelle ganz übergangen, natürlich zu Unrecht: wenn erst einmal die weitgehende Benutzung der vergilischen Seuchenschilderung richtig erkannt ist, muß jede sachliche Abhängigkeit aus diesem Passus uns wichtiger sein als eine beliebige Einzelparallele mit vielleicht stärkerer ausdrucksmäßiger Affinität.

66) Imitatio der Oden liegt außer in anderen Fällen zweifellos auch V. 68 *leti compede* ~ Hor. carm. 3, 24, 8 *non mortis laqueis expedit caput* (danach auch Prud. hymn. 11, 47) vor. Freilich muß man auch an die Vulgata denken: Psalm. 18, 5, 6 *circumdederant me funes mortis ... et laquei mortis*.

67) Er galt der späten imitatio neben Vergil fast als klassisches Muster der Gattung, was sich noch im Mittelalter (z. B. bei Modoin von Autun, so etwa Poet. lat. Carol. I p. 385 ed. Dümmler) feststellen läßt.

68) Vgl. Labriolle, Litt. lat.-chrét.² 1924, S. 440.

Ekloge wie der Pestschilderung der *Georgica* für seine Gesamtkonzeption richtig erkannt wird. Mögen nun frühere Behandlungen sich darauf beschränkt haben, das Mosaik in seine Teilelemente zu zerlegen, so bleibt doch die Aufgabe einer sachlichen Gesamtwürdigung als Forderung bestehen, auch wenn es sich nur um einen *Endelechius* handelt. Das Gesamtverständnis aber führt nur über die Einzelinterpretation, der wir uns jetzt zuwenden.

(4)

Die ersten drei Strophen bringen ein anmutiges Vorspiel, das das überkommene Motiv des melancholischen und sein Leid verschließenden Hirten⁶⁹⁾ für die besonderen Zwecke der vorausgesetzten Situation zu nutzen weiß: *Bucolos* zeigt sich niedergeschlagen, so daß *Aegon* sich alle Mühe geben muß, ihn zum Sprechen zu bringen (1—12). Diese einleitenden Verse seien wörtlich mitgeteilt, weil sie die traditionellen *Topoi* mit ungezwungener Selbstverständlichkeit aufzugreifen und fortzubilden wissen:

Aegon: Quidnam solivagus, Bucole, tristia
demissis graviter luminibus gemis?
cur manant lacrimis largifluis genae?
fac, ut norit amans tui!

Buc.: Aegon, quaeso, sinas alta silentia
aegris me penitus condere sensibus.
nam vulnus reserat qui mala publicat:
claudit, qui tacitum premit.

Aeg.: Contra est, quam loqueris, recta nec autumas.
nam divisa minus sarcina fit gravis,
et quicquid tegitur, saevius incoquit;
prodest sermo doloribus.

Bucolos sucht die Einsamkeit — Augustin⁷⁰⁾ erläutert einmal das schon bei Cicero belegte *solivagus* durch *qui soli-*

69) Vgl. Calpurnius ecl. 4, 1 f. *quid tacitus, Corydon, vultuque subinde minaci... insueta statione sedes?*, wobei die Ähnlichkeit von *Endelechius' demissis... luminibus* im Verhältnis zu *vultu... minaci* zu beachten ist, ferner den Anfang von Carm. Einsidl. 2 (der trotz Weyman a. O. S. 104 das Vorbild für Calp. ecl. 4 gewesen ist, wie mein demnächst erscheinender Aufsatz über die höfische Poesie zur Zeit Neros mit einem neuen und wichtigen Argument beweisen wird, das in der zwischen Buecheler, Kl. Schr. II S. 5, und Ribbeck, zuletzt Literaturgesch. III S. 48 f., geführten Kontroverse seltsamer Weise übersehen worden ist).

70) Vgl. civ. dei 12, 22 p. 606 H.

tudinem adpetit — und hat, heftig klagend, den Blick gesenkt. Es empfiehlt sich schwerlich, mit Weyman *graviter ἀπὸ κοινοῦ*⁷¹⁾ sowohl zu *demissis luminibus* wie zu *tristia gemis* zu ziehen; natürlich gehört es nur zu *gemis*, wie gerade Stellen nach Art von Aen. 2,228 *graviter gemitus imo de pectore ducens* und Culex 386 *graviter regementem* zeigen können. Tränen netzen dem Bucolos die Wangen (zum Ausdruck vgl. Hor. *carm.* 4, 1, 34 *manat rara meas lacrima per genas*), aber er scheut jede Mitteilung, weil dadurch die Wunde nur aufgerissen würde⁷²⁾. Aegon ist anderer Meinung und betont, daß eine Aussprache gerade Linderung des Schmerzes zu bringen vermöge:

et quidquid tegitur, saevius incoquit;
prodest sermo doloribus.

Zunächst einige Einzelheiten: *et* als Gegenüberstellung zum vorhergehenden *divisa minus sarcina fit gravis* sollte man nicht mit Riese (*at*) oder E. Baehrens (*set*) antasten, wie die Beispiele für adversatives *et* bei I.B. Hofmann, ThlL s.v. *et*, Sp. 893, 39 ff. lehren können⁷³⁾. Noch weniger ist Baehrens' Konjekturen *saevius id coquit* wirklich vonnöten: wenn hier *incoquo* in der metaphorischen Bedeutung von *coquo* (Plaut. Trin. 225 synonym mit *macero*; Catull 83,6 *uritur et coquitur*; ein mit unserem Gedicht etwa gleichzeitiger Beleg aus dem Jahre 420: Carm. epigr. 1847, 4 *funere de tanto quos coquit ipse dolor*, ähnlich später Boeth. *consol.* 2, 4 pr. *init.*) steht, so brauchen wir das Fehlen genau entsprechender Belege für das Kompositum um so weniger zum Anlaß einer Änderung

71) Zur Bedenklichkeit so mancher Annahme eines ἀπὸ κοινοῦ vgl. die grundsätzlichen Bemerkungen RhM. 95, 1952, S. 250 mit Anm. 46.

72) Das passivische *tacitum* wurde von älteren Erklärern verkannt, die unter Berufung auf Stellen wie Ov. *trist.* 5, 1, 49 (*at poteras, inquis, melius mala ferre silendo, et tacitus casus dissimulare tuos*) in *tacitus* änderten. Sie übersahen den etwa auf Aen. 4,67 (*tacitum vivit sub pectore vulnus*) und Calp. ecl. 5,74 f. (*tacitum... virus... occulto sub vulnere*) hinauslaufenden Sprachgebrauch.

73) Über die Wahl einer loserer kopulativen Verknüpfung statt der unserem Gefühl entsprechenderen adversativen vgl. auch Hauler, *Komm.* zu Terenz' *Phormio*, V. 716. Als beliebigen Beleg nenne ich Tac. *ann.* 15, 21 *initia meliora ferme, et finis inclinat*. Unsere Endeclhiusstelle ist nicht der einzige Fall, in dem man aus der kopulativen Verknüpfung durch Konjekturen ein *at* gewinnen wollen; ich denke etwa an Sen. *Med.* 135, wo Delrio und Schryver (nicht erst der von I. B. Hofmann angegebene *Carlsson*) unnötig die Oberlieferung angetastet haben.

zu nehmen, als der *sensus proprius* von *incoquo* mitunter wirklich nur eine besondere Verstärkung bezeichnet⁷⁴).

In inhaltlicher Hinsicht liegt bei V. 10 ff. eine geschickte Entfaltung jenes Topos von der Bedeutsamkeit der Kommunikation vor, der der klassischen Dichtung und der christlichen Weisheit gemeinsam ist; man vergleiche etwa Ovid:

trist. 5, 1, 59 est aliquid fatale malum per verba levare mit einem beliebigen Beleg der christlichen Literatur, etwa Joh. Chrys. de incompreh. dei nat. 5,7 (Patr. Gr. 48, 746): τὸ πρὸς ἀνθρώπους ἐξεῖπεν τὰς οἰκίας συμφορὰς καὶ τὰ κατειληφότα ἐπραγαφῆσαι κακὰ φέρει τινὰ τοῖς ὀδυνωμένοις παραμυθίαν. (Bei den Christen erfreut sich dieser Topos sogar ganz besonderer Beliebtheit, weil sie Sätze wie ebd. 5, 6 ἡ ἀθυμία ἕως . . . ἂν ἔνδον συστρέφεται, σκοτοῖ τὸν ἡμέτερον λογισμὸν in den Dienst der These von der kathartischen Wirkung des Gebets als der Zwiesprache mit einem Gegenüber zu stellen wissen). Doch ist mit den bisher beigebrachten Parallelen das entscheidende Wort zur Gesamtauffassung der ersten drei Strophen noch gar nicht gesagt. Ich möchte die bisher noch nirgends geäußerte Vermutung wagen, daß Endeleichius sich wohl verhältnismäßig eng an ein bestimmtes bukolisches Vorbild angeschlossen haben kann, worin das *vulnus* sich eben auf den Kummer eines verliebten Hirten bezog, der andere nicht in sein Inneres sehen lassen will⁷⁵). In solcher Sphäre würde das *vulnus*-Bild viel überzeugender wirken als bei Endeleichius, wo wir es jedenfalls nach Bucolos' Antwort (V. 13 ff.) rückblickend von dem Gram des Hirten über den durch die Seuche verursachten Verlust seiner Herde verstehen werden — einen gewiß schmerzlichen Verlust, der aber von vornherein vor

74) Das zeigt sich schon deutlich genug im Anwendungsbereich des *sensus proprius* (etwa Sil. It. 17, 633); näherkommend, diesmal von Weyman tatsächlich über Piper hinaus beigebracht, ist Ovid Ib. 186 *tertia* (sc. furia) *fumantes incoquet igne genas*, dazu Ellis' Kommentar S. 113 der *incoquet* unter Hinweis auf Axiochos 372 a mit ἐπιμόνωσιν πυρώσει umschreibt.

75) Recht betrachtet, weist das die erste Strophe eröffnende *solitudo*-Motiv schon seinerseits, vor dem Einsetzen der detaillierten Schilderung aller weiteren Symptome, auf den Gefühlswert von 'Trauer', 'Klage', 'Sehnsucht' und 'Schmächten' — so wie das bekanntlich in stärkstem Maße auf die 'Soledad' der spanischen Einsamkeitsdichtung zutrifft (darüber Vossler, Poesie der Einsamkeit in Spanien, München 1950, S. 3 f., wo übrigens zum Motiv des Zurückweisens der Frage nach dem Grund der Verlassenheit ganz besonders das S. 54 f. angeführte Gedicht von Sâ de Miranda zu vergleichen ist).

der Mitwelt doch kaum verheimlicht zu werden brauchte. Hier also haben wir einen Punkt, durch den sich der Imitator ver-rät. Dabei sind wir für die Begründung der vorgetragenen Auf-fassung keineswegs nur auf allgemeine Überlegungen ange-wiesen, sondern befinden uns in der glücklichen Lage, uns auf Nemesians vierte Ekloge ⁷⁶⁾ V. 11 ff. stützen zu können. Daß Endelechius Nemesians Eklogen gekannt habe, soll damit nicht unbedingt behauptet werden; auf jeden Fall kann der fragliche Passus des Nemesian als repräsentativ für die allgemeine Mo-tivik profaner Bukolik gelten. In ihm ist von zwei verliebten Hirten die Rede:

...cum tandem fessi, quos torridus ederat ignis,
 sic sua desertis nudarunt vulnera silvis
 inque vicem dulces cantu dixere querellas...

Hier liegt all das vor, was die Eingangsstrophen des Ende-lechius bringen: nicht nur das geläufige Bild des Verbrannt-werdens (*torridus... ignis*) und die Einsamkeit (*desertis... silvis*), sondern vor allem auch die Metapher vom *vulnus*, das nur in der Verlassenheit der Natur, nicht vor anderen Menschen, 'aufgedeckt' wird (dem *nudare* bei Nemesian entspricht *rese-rare* bei Endelechius). Auch der Gedanke, daß die Äußerung als solche — bei Nemesian ist natürlich an ein *carmen* ge-dacht, wie es der Rolle des musischen Hirten angemessen ist — eine Linderung des Schmerzes bedeutet, liegt bei Nemesian im gleichen Kontext vor (V. 19): *levant... carmina curas*. Das Zusammentreffen der hervorgehobenen Ähnlichkeiten ist schwerlich ein Zufall. Die These, daß der christliche Dichter feste Motive erotisch-bukolischer Poesie zur Bezeichnung einer Sachlage verwandt habe, die normaler Weise mit ihnen gar nichts zu tun hat, gewinnt dadurch zweifellos an Gewicht. Jeder, der die ersten Strophen unbefangen liest, wird an ver-liebte Hirten denken (*sarcina* V. 10 spricht nicht dagegen, vgl. Ov. Her. 4, 24); aber in Wahrheit pflegt die Reaktion auf ein handgreifliches Unglück des Alltags, wie es den Bucolos be-troffen hat, nicht jener Melancholie zu gleichen, die der Liebeskummer hervorbringt. —

Es folgt nun die betrübte Schilderung der Seuche durch Bucolos, die bis V. 95 reicht und zweimal (21—28; 53—56) durch Zwischenäußerungen des Aegon unterbrochen wird. Bei

76) Vgl. darüber Biese, Die Entwicklung des Naturgefühls bei den Römern, Kiel 1884, S. 143 f.

dem ersten dieser beiden Fälle muß das Vorliegen zweier Strophen nicht nur deshalb überraschen, weil Aegon sonst (vgl. 1ff., 9ff., 53ff., 97ff., 129ff.) immer nur in einer Strophe sich vernehmen läßt, sondern vor allem aus einem in der Sache liegenden Grund: Aegon ist — wir sagten es schon — nur Nebenfigur mit der Funktion, die Erzählung des Bucolos durch Fragen in Fluß zu bringen (vgl. etwa 27 f. und 55 f.), deren erste eben auf den Grund von Bucolos' Betrübniß zielte. Ist es nicht überraschend, daß Aegon, der am Beginn des Gedichts nichts von dem großen Unglück zu ahnen schien, nun auf einmal so gut Bescheid weiß (21 ff.):

haec iam dira lues serpere dicitur.
 pridem Pannonios, Illyrios quoque
 et Belgas graviter stravit et impio
 cursu nos quoque nunc petit —

was ja nicht etwa nur als einfache Rekapitulation der vorausgehenden Orientierung durch Bucolos gelten kann? Eine solche Überlegung war es wohl, die Gallandi^{76a)} bewog, die ausgeschriebene Strophe gegen Pithou noch dem Bucolos zu geben (und somit auch hier Bucolos' Äußerungen auf eine — eben die folgende — Strophe zu beschränken). Aber gerade ein vorläufiger Versuch, dieser Maßnahme zu folgen, zeigt, daß alles beim Alten bleiben muß: nachdem von 16 ff. an die Seuche in ihren Folgen schon entfaltet wurde:

nunc lapsae penitus spes et opes meae⁷⁷⁾ eqs.,

könnte unmöglich der gleiche Sprecher diese Schilderung mit *haec iam dira* eqs. fortsetzen. Es muß folglich schon 21 ff. ein Neueinsatz des Aegon vorliegen, der zwar nicht selbst in das allgemeine Übel verwickelt ist, aber durch die Erzählung des Bucolos wieder darauf gestoßen wird und sich seiner entsinnt.

Es folgt die wichtige Frage V. 25 ff.: „Warum hast du keine heilsamen Kräuter angewandt, du verstehst dich doch sonst darauf⁷⁸⁾?“ Bucolos entgegnet, es liege kein Versagen

76a) Biblioth. vet. Patr., cura et studio Andra Gallandii, tom. VIII Venetiis 1772, p. 207 sq.

77) Vgl. zur Verbindung von *spes* und *opes* Wölfflin, Archiv I (1884) S. 387 und III (1886) S. 457.

78) Zu *solitus nosse* verglichen schon Wernsdorf und Piper Verg. Aen. 12, 396 *scire potestates herbarum usumque medendi*, dazu ibid. V. 418 f. *salubris ambrosiae sucos*; von der Herkunft des Ausdrucks *admosti medicas manus* aus dem für Endelechius besonders wichtigen Georgicapassus war schon die Rede, vgl. auch Aen. 12, 402.

seinerseits vor: bei der Schnelligkeit, mit der die Seuche wirke, gebe es kein Gegenmittel; er formuliert das mit rhetorischer Zuspitzung:

V. 32 sic mors ante luem venit;

solch pointierte argutezza war im Literaturbetrieb der Zeit große Mode, wie gerade auch das Werk des Paulinus zu zeigen vermag⁷⁹⁾. Ausdrucksmäßig hält sich Endelechius hier, auch abgesehen von der schon berührten Verbindung *admosti medicas manus*, wiederum ganz an die *Georgica*; dort war 3,440. 503 von den *morborum signa* die Rede — wenn Endelechius den Bucolos in seiner Beschreibung der Seuche auf das Fehlen solcher *signa* hinweisen läßt, so zeigt das seine gute Beobachtungsgabe, denn Kenntnis der thukydeideischen Pestschilderung (Thuc. 2, 49 τοὺς δ'... ἀπ' οὐδεμιᾶς προφάσεως, ἀλλ' ἑξαίφνης ὑγιεῖς ὄντας) wird man für ihn nicht annehmen wollen —, dort auch war das Befallenwerden von der Krankheit ganz ähnlich ausgedrückt, vgl. Georg. 3,471 f. *nec singula morbi corpora corripuiunt*. Trotzdem hat sich Endelechius von den rezipierten Elementen nicht erdrücken lassen, wie nun gerade der folgende Hauptkomplex von Bucolos' Erzählung zeigt, in dem die feinen Tierzeichnungen auffallen. Hier gilt es ein Mißverständnis zu beseitigen, das noch in Manitius' Charakteristik des Stückes vorzuliegen scheint, wie es sich schon bei älteren Erklärern (z. B. Weitz) findet. Die in den Versen 33—40 geschilderten *boves*, von denen gesagt wird:

aetas consimilis saetaque concolor,
mansuetudo eadem, robur idem fuit⁸⁰⁾
et fatum...,

sie sind keineswegs mit dem im Joch gehenden Gespann von V. 41—48 gleichzusetzen⁸¹⁾: erfüllt sich V. 45 ff. das *fatum*

79) Nützlich für diesen Gesichtspunkt noch immer Buses Paulinusbuch Bd. II S. 325 ff. mit eingehender Sammlung von Sentenzen, an denen eben gerade das rhetorische Element das Eindrucksvolle ist. Die Rhetorik wird auch bemüht, um den Wert Christi wirkungsvoll zu betonen, vgl. etwa epist. 5 *nihil habemus nisi Christum, et vide, si nihil habeamus, qui omnia habentem habemus* oder carm. 16, 148 f. *sic ubi Christus adest, nobis et aranea muro est; at cui Christus abest, et murus aranea fiet* (dazu Pierre Fabre, Saint Paulin 1. c. p. 369).

80) Zu *mansuetudo*, das die Gewöhnung an das Joch ausdrücken soll, vgl. etwa Prop. 2, 4, 3 (bzw. 2, 3, 47) *primo taurus detrectat aratra, post venit assueto mollis ad arva iugo*, ähnlich Ov. Her. 4, 21.

81) Es empfiehlt sich vielleicht, hier auch auf die Sarkophage zu verweisen: für die vor den Wagen gespannten Tiere nenne ich beispiels-

beim Pflügen, so im ersteren Falle *medio... in aggere*, was dort klärlich 'Landstraße' heißt, vgl. zur technischen Bedeutung von *agger* etwa Grom. 3,70,14; Stat. silv. 4,4,3 (vom *agger* der *via Appia*); Paulin. Nol. carm. 20,87 *aggere plano*; cod. Theod. 7,10,2 (a. 407) *remotae ab aggere... civitates*. Der Sinn ist somit: die Ochsen befinden sich mit dem Wagen gerade auf einer Fahrt, die ihnen nicht einen holperigen und anstrengenden Weg zumutet, vielmehr *in aggere* sc. *plano* erfolgen kann — also die Seuche, nicht etwa eine Überanstrengung auf schlechtem Wege, ist Ursache ihres Stürzens. Ganz ähnlich wird beim Pflügen die Mühelosigkeit des Vorgangs betont: die Erde ist durch starken Regen erweicht, es gibt keine harten Schollen (V.43 ist *sulcos perfacilis stiva tetenderit*⁸²) zu lesen, nicht etwa mit Vonck⁸³) und E. Baehrens l. c. *per facilis* abzutrennen; *perfacilis* geht auf die εὐχέρεια des Pfluges), das Gespann hat es also gerade besonders leicht — und trotzdem sinkt es dahin.

Nach einer Zwischenstrophe des Aegon, die seiner Betroffenheit (V. 53 *angor, discrucior, maereo, lugeo*) und zugleich der Hoffnung, daß wenigstens die Jungtiere noch wohlbehalten sind, Ausdruck gibt (vgl. Verg. ecl. 7,9 *caper tibi salvos et haedi*), schildert Bucolos den Schaden, den das Unglück bei der *fetura posterior* (V. 59) oder *progenies* (V. 61) angerichtet hat. Natürlich ist die von Piper erwogene Möglichkeit der Deutung von *fetura posterior* ('*quae posthac eventura erat, luem secutura*') in Wahrheit eine Unmöglichkeit, denn wir sind ja soeben in V. 32 über die Schnelligkeit der Krankheit belehrt worden; es kommt also ganz sicher nur die Erklärung mit Hilfe des *bis gravidae pecudes* (Georg. 2,150) in Frage. Der jetzt folgende ausgedehnte Bericht, in dem die Schilderung des Verhaltens von Muttertier und Kälbchen

weise den Sarkophag Lateran 144 (Wilpert, Christl. Sarkophage Bd. I, Tafel 133,2 mit Textband S. 138), für das Pfluggespann etwa Wilpert a. O. Bd. I Tafel 58.

82) Es liegt nicht reflexiver oder die Ergänzung von *iter* erfordernder Sprachgebrauch vor: *sulcos tendere* steht in der Bedeutung des gebräuchlicheren *sulcos ducere* (Colum. 2, 2, 27) oder *agere* (Plin. nat. 17, 170), insofern der Pflug den *sulci* eine bestimmte Richtung (*tendere* aktivisch) gibt. Auch hat Baehrens verkannt, daß die Furchen doch erst durch das Pflügen entstehen (zur sprachlichen Bezeichnung dieses Vorgangs vgl. etwa Varro rer. rust. 1,29,3 *qua aratrum vomere lacunam striam fecit, sulcus vocatur*). Der Pflug ist infolge der geschilderten Umstände leicht zu handhaben.

83) Vonck, *Lectionum Latinarum* I. duo, 1745, p. 133 sq.

(V. 80 *post mortem pietas viget*) besonders gut gelungen ist⁸⁴), endet mit dem Hinweis auf die voll von Kadavern liegenden Wiesen und die gierigen Aasgeier und Hunde⁸⁵). Und nun kommt es zu der für den weiteren Verlauf des Gedichtes entscheidenden Wendung: Aegons Blick fällt auf Tityrus, der gerade seine gesunde Herde vorübertreibt. Darauf aufmerksam gemacht, fragt Bucolos prompt (V. 101 f.):

Dic age, Tityre,
quis te subripuit cladibus his deus...? —

was offensichtlich genau erdachtes Pendant zur Frage des Meliboeus in der ersten vergilischen Ekloge ist (ecl. 1,18):

sed tamen iste deus qui sit, da, Tityre, nobis.

Tityrus antwortet, es könne nur das *signum crucis* sein, das seine Herde bewahrt habe:

Signum, quod perhibent esse crucis dei,
magnis qui colitur solus in urbibus,
Christus, perpetui gloria numinis,
cuius filius unicus.
hoc signum mediis frontibus additum
cunctarum pecudum certa salus fuit.

Man sieht: hier ist von der besonderen Kennzeichnung der Tiere durch Brandstempel⁸⁶) (*χαράσσειν, σφραγίζειν*) die Rede, wobei dieser Vorgang nur eben statt des gewöhnlichen ein

84) Die Liebe des Muttertiers zum *vitulus* ist seit Lucr. 2, 352 ff. ein beliebtes Motiv, vgl. etwa den zweifellos von Lukrez angeregten Passus der ovidischen Fasten (4, 459 ff. *ut vitulo mugit sua mater ab ubere raptto eqs.*), ferner Ov. Rem. 183 (*parte sonant alia silvae mugitibus altae, et queritur vitulum mater abesse suum*) und Verg. ecl. 8, 84 ff.

85) Anders Ovid in der Schilderung der Pest von Ägina, vgl. met. 7, 549 f. *mira loquar: non illa (sc. corpora) canes avidaeque volucres... tetigere*; der Schilderung des Endelechius entsprechend Amm. Marc. 31, 7, 16 *reliqua peremptorum corpora dirae volucres consumpserunt*, vgl. auch Stat. Theb. 9, 27 f. *catervae inestiarum avium* (ebd. 2, 522 *dirae... volucres*, ebenso 3, 510).

86) Vgl. den das Material sowohl für die profane wie für die religiöse Brandmarkung der Tiere erschöpfend behandelnden Artikel von F. J. Dölger, Ant. u. Christ. 3, 1932, S. 25 ff. Die Kennzeichnung geschah mit einem Stempelzeichen, das *nota* oder *signum*, im Falle des bei dem Großvieh verwandten Stempfeleisens auch *character* oder *cauterium* hieß; es sei verwiesen auf Festus sign. verb. 14, 2 Lindsay: *dignorant, signa imponunt, ut fieri solet in pecoribus* (dazu auch *ibid.* 182, 9 ff. L.), ferner über das *cauterium* Isid. etym. 20, 16, 7 f. *character est ferrum calorum quo notae pecudibus inuruntur: character autem Graece, Latine forma dicitur*.

religiöses ⁸⁷⁾ *signum*, das *signum crucis* voraussetzt. Das Brandzeichen als übelabwehrendes, glückanziehendes Bild hat in der volkstümlich-religiösen Sphäre eine große Bedeutung. So hat hier wieder einmal angestammter Volksbrauch, ins Christliche transponiert, weitergewirkt. Es mochte für Endeleichius verlockend sein, dem schon in den *Georgica* (3,157 ff.) erwähnten Brauch der Tierbrandmarkung einen entsprechenden Vorgang mit christlichem Kolorit an die Seite zu stellen, aber es handelt sich keineswegs um eine Erfindung des Dichters, besitzen wir doch in Chrysostomos' großem Lobpreis des Kreuzes ⁸⁸⁾ (um 387) einen wirklichen Beleg dafür, daß man Tiere gelegentlich mit dem Zeichen des Kreuzes versah: *Quod Christus sit Deus c. 9* (Migne P. Gr. 48, 826), wonach das Kreuz u. a.

ἐν τοίχων γραφαῖς
 ἐν σώμασιν ἀλόγων πολλὰ πεπονηκότων
 ἐν σώμασιν ὑπὸ δαιμόνων πολιορκουμένων

angebracht worden sein soll: οὕτω περιμάχητον ἄπασι γέγονε τὸ θαυμαστὸν τοῦτο δῶρον, ἢ ἀφατος αὕτη χάρις. Ja wir haben auch ein zumindest verwandtes archäologisches Dokument: ich meine das Denkmal von Tharros (DAEL III 1, 1287 fig. 2765), auf dem ein Pferd mit religiöser Brandmarkung versehen ist, in diesem Fall mit dem Monogramm. Die Situation in der Chrysostomosstelle ist wohl die, daß die Tiere erst nach ihrer Erkrankung zum Zwecke der Heilung das Kreuzeszeichen erhalten haben; das Denkmal von Tharros hingegen beweist, daß man auch gesunde Tiere vor etwaigen Gefahren durch religiöse Brandzeichen zu schirmen suchte. Man würde bei Tityrus' Bericht sehr wohl die zweite Möglichkeit annehmen können — das längst angebrachte *signum* ⁸⁹⁾, denkbar sowohl als Schutzmarke wie als Eigentumsmarke, hätte sich dann bei dem unerwarteten Ausbrechen der Seuche als höchst praktisch erwiesen —, wenn nicht V. 113 (*fugit continuo saeva lues greges*) dagegenspräche: danach scheint die Brandmarkung erst vorgenommen zu sein, als sich

87) Über den Brandstempel als religiöses Symbol oder Eigentumsmarke von Tempel und Gottheit bei nichtchristlichen Kulturen vgl. Dölger a. O. S. 33 f.

88) Vgl. hierzu die wichtige Behandlung bei F. J. Dölger, *Ant. u. Christ.* 1, 1929, S. 32 f.

89) Zu *mediis frontibus* (V. 109) vgl. moderne volkskundliche Parallelen, die es auch mit heiligen oder geweihten Zeichen gerade auf der Stirn des Tieres zu tun haben, bei Dölger a. O. 3, 1932, S. 56 Anm. 2.

bereits die Symptome der Seuche zeigten (trotz V. 29 *nulla... praevia signa*). So interpretiert auch Dölger bei seiner knappen Erwähnung der Stelle⁹⁰⁾. Zwar wäre auch denkbar, daß die *lues* gewissermaßen als dämonische Macht empfunden ist, die sich von den *vicini* (V. 104) her dem Anwesen des Tityrus zu nahen sucht und beim Anblick der eine apotropäische Qualität⁹¹⁾ aufweisenden *signa crucis* „auf der Stelle“ (*continuo*) die Flucht ergreift (*fugit*). Für die Sache ist es ziemlich bedeutungslos, ob man die erste oder die zweite Interpretation wählt. Wie immer man erklärt: das Stichwort *lues* sollte man zum Anlaß nehmen, sich zu vergegenwärtigen, wie hier im Umkreis ländlichen Volksbrauchtums urtümlicher Abwendungsritus, wie er uns für Italien in besonders eindrucksvoller Form etwa in den 'altrömischen Priesterbüchern' bezeugt ist⁹²⁾, eine christliche Metamorphose erlebt hat. Denken wir an jene uralten Klänge: *neve lue rue... sins incurrere* eqs.! Vielleicht ist tatsächlich auch in der Tityrusstrophe die Seuche der anstürmende Unhold, der dann eben vom heiligen Zeichen zur schleunigen Umkehr gezwungen wird. Der Dichter selbst ist — wie die Gerechtigkeit gegen manchen unhistorisch denkenden Philologentadel⁹³⁾ auszusprechen gebietet — der Äußerlichkeit des religiösen Brauches keineswegs mit Haut und Haaren ausgeliefert, sondern läßt seinen Tityrus sogleich die spiritualisierende Deutung des Vorgangs geben (V. 114—120).

90) Vgl. ebd. S. 55 Anm. 2.

91) Über das Kreuz als apotropäisches Symbol in der spanischen Gebärdensprache vgl. Flachskampf, Roman. Forsch. 52, 1938, S. 205 ff., eine Arbeit, die eine willkommene Erweiterung des volkswissenschaftlichen Parallelmaterials von Dölger zu geben vermag.

92) Vgl. vor allem Ed. Norden, Aus altrömischen Priesterbüchern, Lund 1939, S. 124 ff.

93) Vgl. Piper a. O. S. 95: '*Valde despiciens Gronovius (Jac.) adversus eos disputat, qui hoc carmen ob ea, quae de efficacia signi crucis refert, in honore habuerint*'; man solle sich — meinte Gronovius — weniger an die Ausführungen über das Kreuzeszeichen halten als an den '*praedulcis totius carminis contextus*' und seine *venustas*, obschon doch von *venustas*, jedenfalls in inhaltlicher Hinsicht, lediglich in den Eingangsstrophen die Rede sein kann. (Stellungnahme des Gronovius findet sich in der kleinen, 1715 'Lugduni Batavorum' erschienenen Endelechiusausgabe, deren Praefatio die *Mémoires des hommes illustres*, Paris 1729, tom. II p. 195 mit Sicherheit eben dem Gronovius zuweisen zu können glauben). Noch schlimmer urteilte der gute Wernsdorf in seinem *Poet. Lat. min. II* p. 60: „*Quae de religione et sacris perverse ineptique sentit auctor . . .*“, auf welche Quelle die üblichen Wertungen der Handbücher (bezeichnend z. B. Manitius a. O. S. 260 unten) zurückzugehen pflegen.

Wichtig und einer Erklärung bedürftig ist in dem ausgeschriebenen Passus vor allem noch Tityrus' Äußerung, daß der Christengott einzig *magnis... in urbibus* Verehrung empfangen. Auf sprachgeschichtliche Bemerkungen über die semasiologische Entwicklung des Wortgebrauchs *paganus* ('Heide') wollen wir uns hier nicht einlassen; auch wer die Erklärung dieser Bedeutung aus dem 'Paganismus' der ungebildeten Landbevölkerung da, wo es um die objektiv feststellbare Genesis geht, grundsätzlich für unrichtig hält, kann doch zugeben⁹⁴⁾, daß gegen Ende des vierten Jahrhunderts in manchen christlichen Kreisen die schon längst in der Umgangssprache vorhandene Bezeichnung *pagani* bei Bedarf gleichsam mit neuem Inhalt gefüllt wurde und dann die — für den Ursprungspunkt des Wortgebrauchs unzutreffende — Verknüpfung mit dem Wortsinn 'ländlich, ungebildet' im Schwange war. Da der christliche Gesetzgeber gegenüber den ländlichen Kultgenossenschaften zeitweilig etwas duldsamer gewesen war, konnten diese am Ende des vierten Jahrhunderts gelegentlich immer noch eine nicht ganz unbedeutende Rolle spielen, worauf die Christen mit dem Hinweis reagierten, daß man auf dem Lande gleichsam die Entwicklung verpaßt habe. So scheint Tityrus' Meinung in der Tat die zu sein, daß man im Falle der *locorum agrestium compita et pagi* — man lese die interessante Stelle in Orosius' Praefatio I § 9 nach —, bei den dort üblichen Begehungen und auch wohl Abwendungsriten⁹⁵⁾ in religiöser Hinsicht nicht auf seine Kosten komme⁹⁶⁾ und gut daran tue, nur dem Gott rechtes Vertrauen zu schenken, der in der Basilika einer veritablen, im Gegensatz zu den Landgemeinden stehenden *civitas*⁹⁷⁾ seine Kultstätte hat (zu *magni templa dei* V. 126 vgl. etwa cod. Theod. 9, 45, 4, 1 *summi dei templa promiscue* mit *ecclesia*) und auch insofern als *praepotens*⁹⁸⁾

94) Vgl. für meine vermittelnde Beurteilung des Paganus-Problems den Nachtrag S. 160 ff.

95) Das *repellitur* (V. 118) zeigt, daß die ländliche Umgebung des Bucolos auf ihre Art eine Abwendung solchen Unglücks zu versuchen gewohnt war.

96) So haben wir denn, als Folge der besonderen Verhältnisse des ausgehenden vierten Jahrhunderts, in den Worten des Tityrus gleichsam eine christliche Variante zur alten Unterscheidung zwischen dem weniger starken ländlichen Gott und dem mächtigeren Poligott vor uns, vgl. etwa Babr. fab. 2, 5 ff. τῶν γὰρ θεῶν δοκοῦσι τοὺς μὲν εὐήθεις ἀγροὺς κατοικεῖν, τοὺς δ' ἐσωτέρω τεύχους εἶναι τ' ἀληθεῖς καὶ τὰ πάντα' ἐποπτεύειν.

97) Über etwa gleichzeitige Erlasse gegen die ländlichen Kultstätten vgl. unsere spätere Darstellung S. 152 mit Anm. 129.

98) Vom eigentlichen Sinn des Verses 111 wird in (5) die Rede sein.

gelten kann. Somit könnte Tityrus geradezu mit Prudentius ausrufen (Contr. Symm. 1, 449 ff.):

sint haec barbaricis gentilia numina pagis,
 quos penes omne sacrum est quidquid formido tremendum
 suaserit, horrificos quos prodigialia cogunt
 credere monstra deos, quos sanguinolentus edendi
 mos iuvat, ut pinguis luco lanietur in alto
 victima eqs.⁹⁹⁾.

Die richtige Aufdeckung der sachlichen Bezüge schließt nicht aus, daß auch hier, in diesem gewiß nicht allzu wichtigen Einzelpunkt, der christliche Tityrus dem vergilischen ein Motiv abgelauscht hat: bei Vergil ist dem Tityrus alles Heil letztlich aus der Urbs gekommen. „Nirgendwo sonst konnte ich so hilfreiche Götter kennenlernen“ (*nec tam praesentis alibi cognoscere divos* sc. licebat), heißt es in der ersten Ekloge Vergils V. 40 (Nachwirkung des Motivs bei Calp. ecl. 4, 160 f. und Nemes. ecl. 2, 84). Endelechius hat freilich, ganz im Gegensatz zu Vergil, den bukolischen Rahmen durch den Gang in die *urbs* in etwa gesprengt: bei Vergil handelt es sich um ein einmaliges Erlebnis des Tityrus, der den Kult des in der Urbs angetroffenen *divus praesens* dann später in der ländlichen Umgebung auszuüben vermag (ecl. 1, 43 *cui nostra.. altaria fumant*); bei Endelechius wird der Weg zu den *summi templa dei* immer erneut aus der Hirtenlandschaft hinausführen¹⁰⁰⁾.

Das Theologische in Tityrus' Ausführungen (eben die Verse 114—120) muß uns später noch ausführlicher beschäftigen; wir wollen uns hier zunächst darauf beschränken, den

99) Nach der Erklärung, die W. Schulze (Kl. Schr. S. 520) für den Prudentiuspassus mit großer Bestimmtheit festgelegt hat, wäre es unzulässig, ihn im Zusammenhang unserer Endelechiusstelle heranzuziehen, doch vgl. den Nachtrag S. 164 f.

100) Glaubhafter ist, wie bei Paulinus das christliche Heiligtum der Mittelpunkt auch der Welt seiner Bauern und Hirten wird. Sehr bezeichnend ist *carm. 14, 82 ff.*

una dies cunctos vocat, una et Nola receptat,
 toto plena sui spatio spatiosaque cunctis,
 credas innumeris ut moenia dilatari
 hospitibus. sic, Nola, adsurgis imagine Romae.

Mit der Kirche des Paulinus hat es insofern eine besondere Bewandnis, als Nola berühmter Wallfahrtsort war.

Ablauf der äußeren Handlung nachzuzeichnen. Bucolos zeigt sich von Tityrus so beeindruckt, daß er nun auch seinerseits der neuen Religion dienen und dem „alten Irrtum“ abschwören will (sprachlich ähnlich Prud. Contr. Symm. 1, 507 *urbs informata refugit errores veteres* und Cod. Theod. 16, 10, 20, 1 *error veterum*):

V. 123 errorem veterem diffugiam libens
quod fallax et inanis est.

Hier hätte Riese nicht mit Weitz die Überlieferung in *defugiam* ändern sollen; noch weniger kommt E. Baehrens' Konjekturen *discutiam* (l. c. 265) in Frage. Zweifellos ist *diffugere* im Sinne von *refugere*, *evitare* sehr wohl möglich (vgl. ThlL. s. v. *diffugio*, Sp. 1106, 73 ff.), ich notiere einige beliebige Belege: Macrob. sat. 2, 8, 7 Plato dicit non *diffugiendas* esse huiusmodi exercitationes. Hil. trin. 12, 20 humanas doctrinas non tam *diffugere* quam refellere. — Schließlich entsagt auch Aegon dem Heidentum und begleitet die Hauptfiguren Tityrus und Bucolos auf dem Gang zu den *summi templa dei*.

Es bleibt übrig, zur Frage der Notwendigkeit von Änderungen in der Strophenzuteilung (ab V. 121) ein Wort zu sagen, die bei Gallandi angenommen ist. Es ist denkbar¹⁰¹), daß ihm *Christi et numen agnoscimus* im Munde des Tityrus bedenklich vorkam, insofern Tityrus ja längst 'Christum cognovit' (Piper l. c.). Die Stelle verlangt eine kurze Betrachtung:

V. 126 Tit.: . . . quin, age, Bucole,
non longam pariter congregimur viam
Christi et numen agnoscimus?

Riese will mit früheren Ausgaben (z. B. Gallandi und Wernsdorf) *numina noscimus* lesen (im Sinne der Randnotiz des Pithou). Ich habe schon früher (oben S. 123 Anm. 57) bemerkt, daß ich der Marginalnotiz nicht den Charakter handschriftlicher Beglaubigung zuerkennen möchte, da ich sie für eine Konjekturen des Pithou halte, durch die die unschöne correptio beseitigt werden sollte (die ich an sich bei Endelechius doch wohl für möglich halte). Aber selbst wenn *numina noscimus* von Pithou schon in seinem Kodex vorgefunden sein sollte: nur die Beachtung des Sinnzusammenhangs kann die Entscheidung bringen. Es handelt sich um die Gottesverehrung, die aus dem

101) Vgl. darüber Piper a. O. S. 154.

Anerkennen, dem Geltenlassen der Gottheit hervorwächst: also muß *agnoscimus* als die bessere Lesart gelten. *agnosco* (und *agnitio*) vom Anerkennen der Existenz Gottes oder der Götter gebraucht, ist schon im klassischen Latein beliebt¹⁰²); für das christliche Latein und speziell ähnliche Zusammenhänge wie den unsrigen notiere ich einige Stellen, die sich durchaus häufen ließen: Filastr. 92,4 *Christus agnoscitur et creditur* (sim. saepius). Hier. epist. 30,7 *per scripturas etiam ipse Christus agnoscitur*. Vulg. sap. 12, 27 *verum deum*. Aug. civ. 4, 25 al. Sulp. Sev. chron. 2, 5, 5 *agnito... deo*. — Aber wie steht es nun mit dem Einwand, Tityrus habe diese *agnitio summi dei* im Gegensatz zu den beiden anderen Hirten doch gar nicht mehr nötig, und eben deshalb müsse ein anderer der Sprecher sein? Diese Argumentation läßt sich entkräften, aber ich würde dabei nicht so sehr auf die gedankliche Ergänzung von *ibi* Wert legen (Piper l. c.: ‘cur non proficiscimur... et ibi, sc. in urbe, Christum veneramur?’) als auf die Tatsache, daß Tityrus jetzt erstmalig in religiöser Gemeinschaft mit den beiden a n d e r n Hirten (*pariter*) die Gottheit verehren wird, während er bisher mit seiner *agnitio dei* allein stand. Bei richtiger Deutung besteht jedenfalls gar kein Grund, den fraglichen Satz lieber nicht dem Tityrus, sondern bereits dem Aegon zu geben.

Blicken wir abschließend auf die letzten Strophen zurück, so können wir sagen: man hat hier sehr stark den Eindruck von Figuren, die ihre festen Sprüchlein herunter sagen. Das paßt gut zu dem, was Snell in treffender Weise über ein spätes Stück des Ausonius ausgeführt hat¹⁰³). Und die Promptheit, mit der sich die ‘Bekehrung’, d. h. der Übertritt zu der selbst in Pestnöten erfolgreichen Sache, vollzieht, läßt das Urteil von Bernays als verständlich erscheinen, der von der bemerkenswerten „Naivität der im Gedicht auftretenden ländlichen Konvertiten“ sprach¹⁰⁴). Im Anfang des Gedichts scheinen sie die feine Differenziertheit und Kompliziertheit vergilischer Hirten zu besitzen, und nachher zeigt es sich, daß in ihnen die gleiche *simplicitas* mancher Bauern steckt, die Paulinus in verschiedenen seiner Dichtungen zu gestalten gewußt hat. Ich erinnere an das schon genannte Stück der Felix-

102) Vgl. ThLL. s. v. *agnosco*, Sp. 1359, 44 ff.

103) Vgl. Snell, *Leben und Meinungen der sieben Weisen*, München 1938, S. 139.

104) Vgl. Bernays l. c. p. 83 Anm. 3.

Hymnen, in dem der Heilige einem Bauern die entlaufenen Stiere wieder zustellt (carm. 18 fin.). Der Mann dankt dem Märtyrer mit überschwenglichen Worten, fügt aber hinzu, nun müsse noch eine zweite Bitte erfüllt werden; seine Augen seien wegen des Verlustes der Tiere ganz rot geweint¹⁰⁵) und er könne nicht recht sehen (V. 457f.):

... miseratus, sancte, meorum
damna boum, miserare itidem modo damna oculorum.
donasti reduces pecudes mihi, rursus et illis
redde meos oculos. nam quid iuvat esse reductos,
si languente acie praesens praesentibus absim?

Dies ein beliebiger Fall; dergleichen ist im Paulinus recht häufig. Man sollte also Urteile wie das von Bernays immer nur auf dem breiten Hintergrunde der ganzen Zeitgeschichte fällen. Dann würde, soweit es überhaupt zulässig ist, ein Einzelstück aus der Produktion des Endelechius zum Gesamt-schaffen des Paulinus in Beziehung zu setzen, auch unter unserem speziellen Gesichtspunkt der von J. P. Jacobsen¹⁰⁶) wohl in anderem Sinne gemeinte Satz sich als richtig erweisen: „La petite pièce d'Endelechius n'est qu'une bagatelle en comparaison des panégyriques de Saint Félix par Paulin“. Und wer auf die das Gedicht des Endelechius erfüllende Simplizität hinweist, muß doch auch bereit sein, auf das aus Hirtenmund tönende Wort über die *purificatio animi* (V. 119) zu hören. Das soll jetzt geschehen.

(5)

Dem Tityrus oder richtiger seinem Dichter widerfährt gelegentlich — durchaus nicht immer! — die Ehre, in den patristischen Handbüchern genannt zu werden. Viel Theologisches hat er zwar in seinen Asklepiadeen nicht sagen wol-

105) Ganz ähnlich — woran mich H. Herter erinnert — der Bauer im Gespräch mit Dikaiopolis bei Aristoph. Acharn. 1027 ff.: ἀπόλωλα τῶφθαλμῶ σακρῶν τῷ βόε . . . ὑπέλειπον κτλ. Soll man annehmen, daß ein ursprünglich der Komödie zugehöriges Motiv in die Bukolik geraten ist — in ähnlicher Weise, wie Komödienmotive gelegentlich in der Elegie begegnen (Von der Mühl, Antidoron Festschr. Wackernagel, Göttingen 1923, S. 197 ff.)? In unserm Falle ist das nicht allzu wahrscheinlich, und so denke ich eher an ein altes aretalogisches Motiv volkstümlicher Art, wobei im aristophanischen Zusammenhang Dikaiopolis gleichsam die Funktion des angerufenen Gottes hätte.

106) Vgl. Jacobsen, Les Mânes (Paris frz. Übers. 1924) Bd. III S. 125.

len und können, aber was er sagt, ist ihm offenbar recht wichtig. Fügen wir als Kuriosum hinzu, daß Tityrus wegen seines Satzes

votum *sola fides* iuvat

bei protestantischen Editoren des beginnenden siebzehnten Jahrhunderts mitunter sogar eine besonders gute Zensur im Fache 'Religion' erhalten hat^{106a}). Freilich haben sich, wie es scheint, jene Thüringer Protestanten doch wohl zu früh gefreut: Gegensatz zu '*sola fides*' sind ja hier nicht die 'guten Werke' des Christen, sondern die für jeden Christen von vornherein indiskutablen Praktiken der paganen Umwelt. Es gilt zunächst einmal, den Zusammenhang richtig aufzufassen, in dem der bloße Glaube an das äußere Zeichen und ein $\theta\alpha\upsilon\mu\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \mu\alpha\gamma\epsilon\iota\alpha\varsigma$ ¹⁰⁷) abgelehnt wird.

Im V. 114 hatte es von der angesichts der Kreuzeszeichen in die Flucht geschlagenen Pest geheißsen: *morbis nil licuit*¹⁰⁸). Und vorher V. 111 *Sic vero*¹⁰⁹) *deus hoc nomine praepotens Salvator vocitatus est* (wobei weder *hoc* mit Vonck in *hic* noch *nomine* zu *numine*¹¹⁰) — in der Bedeutung 'vis', 'efficacia divina' sc. crucis — zu ändern, aber auch schwerlich mit

106a) Vgl. Piper S. 108: „Quae sententia (*credere sufficit* V. 115, *sola fides* V. 116, *animi purificatio* V. 119) omnem de operis operati efficacia superstitionem auferens ita Protestantium de fide et operibus doctrinae respondet, ut vel ex his versibus, imprimis e voce sola fides adversus Pontificios disputent Weitzius et Seberus“. Gemeint ist ein Wolfgang Seber, der in der Frankfurter Ausgabe von Weitz (1612) ziemlich dürftige 'racemationes' beigesteuert hatte.

107) Ausdruck nach Athan. de incarnat. verbi c. 48, für den das $\sigma\eta\mu\epsilon\iota\omicron\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \gamma\epsilon\lambda\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon\ \dots\ \sigma\tau\alpha\upsilon\rho\omicron\upsilon$ gerade zum Instrument der Vernichtung aller magischen und dämonischen Mächte wird (Migne PG 25, 181 b; vgl. *ibid.* 181 d).

108) Dazu auch Prud. lib. cathem. 6, 133 f.

109) Ich fasse den mit *sic* eingeleiteten Satz als verallgemeinernde Bekräftigung dessen, was vorher mit spezieller Beziehung auf den konkreten Einzelfall gesagt war („so hat man Gott ... in der Tat Heiland genannt“). Wernsdorfs origineller Versuch, unter Lesung von *si vero* das Ganze zum Vordersatz des mit *fugit* beginnenden Hauptsatzes zu machen („wenn nun gar Gott ... als Heiland angerufen worden ist, dann ...“), darf als gescheitert gelten.

110) Es läge dann *numen* in der Bedeutung vor, die es etwa bei Paulin. Nol. carm. 18, 207 hat: *quanta gerit Felix miracula numine Christi* (auch hier ein Nebeneinander von *numen* und *nomen* in den Handschriften). Aber für Endelechius V. 111 *numine* anzunehmen scheint mir schon deshalb unmöglich, weil erst kurz vorher (V. 107) von der *gloria numinis* die Rede gewesen ist.

Piper ¹¹¹) etwas farblos 'hoc nomine i. e. hac ratione, sc. salute danda' zu interpretieren ist): da bezieht sich *hoc nomine* wohl ganz konkret auf die Sonderform des monogrammatischen Kreuzzeichens, sodaß hier *crux* und *nomen* wirklich das Gleiche wären, oder aber Tityrus will sagen, sein Gott verdiene im Gegensatz zu den Dämonen der Landkulte allein seinen Namen. — Der Gedankenfortschritt vollzieht sich nun so: „Wenn du jedoch diesen Gott (durch äußeren Ritus) dir geneigt ¹¹²) machen willst, so wisse: die Zuversicht (daß er im Unglück der Pest helfen wird) genügt; allein der Glaube ist es, der (auf deiner Seite) den Wunsch unterstützen kann.“ Ich setze den Text her (V. 114—120):

... si tamen hunc deum
 exorare velis: credere sufficit;
 votum sola fides iuvat.
 non ullis madida est ara cruoribus,
 non morbus pecudum caede repellitur;
 sed simplex animi purificatio
 optatis fruitur bonis.

Bei der Ablehnung des Tieropfers, an dessen Stelle *simplex animi purificatio* zu treten habe, handelt es sich um Ver-sification des üblichen Topos ¹¹³); es mag genügen, eine besonders bezeichnende Formulierung aus Laktanz anzuführen: inst. epit. 53 (58) *quid igitur ab homine desiderat deus nisi*

111) A. O. S. 151.

112) Die Bedeutung von *exorare* kommt hier der von *placare, conciliare* nahe.

113) Die hellenistische Vorgeschichte des Gedankens, daß nur die Reinheit der Gesinnung, nicht der äußere Kult die wahre Frömmigkeit begründen (dazu auch RhM 94, 1951, S. 144 ff.), muß hier beiseite bleiben; eine besonders treffende, weil unserm Zusammenhang recht nahe kommende Parallele hat schon Piper aus der hellenistischen Zaleukoslegende Diod. 12, 20, 2 beigebracht: ἔχειν δὲ καὶ τὴν ψυχὴν καθαρὰν πάσης κακίας ὡς τῶν θεῶν οὐ χαίρόντων ταῖς τῶν πονηρῶν θυσίαις τε καὶ δαπάναις, ἀλλὰ ταῖς τῶν ἀγαθῶν ἀνδρῶν δικαίαις τε καὶ καλαῖς ἐπιτηδεύσεσι. Auch die Ausgestaltung des Topos *non ullis madida est ara cruoribus* sim. in der sibyllinischen Dichtung (vgl. z. B. Orac. Sib. 7, 76 ff.) kann hier nicht verfolgt werden. Bei den vorchristlichen Lateinern ist für unsere Zwecke wichtig — sehr viel wichtiger jedenfalls als der Epikureer Lukrez — vor allem Seneca; außer dem im Laktanz stehenden fr. 123 H. ist hier primär de benef. 1, 6, 3 (*sicut ne in victimis quidem . . . deorum est honor, sed pia ac recta voluntate venerantium*); ibid. 4, 25, 1; epist. 95, 47 zu nennen: vgl. darüber zuletzt André de Bovis, La sagesse de Sénèque, Paris 1948, S. 200.

cultum mentis, qui est purus et sanctus? . . . haec acceptabilis victima est quam de se ipso animus immolaverit. nam quid hostiae . . . conferunt, si colentis pura mens non est? Laktanz greift auf Seneca zurück, vgl. sein Senecazitat fr. 123 Haase (div. inst. 6,25,3) *deum cogitare magnum et placidum . . . non immolationibus nec sanguine multo colendum . . . , sed mente pura.* Weitere Parallelen bietet J. Martin aus Anlaß von Minucius Felix c. 32,2 (*cum sit litabilis hostia bonus animus et pura mens*); Tertullian ad Scap. 2 betont, daß *odor* und *sanguis* nur *daemoniorum pabula* seien: mit Dämonenzauber aber hat, nach der Auffassung des Dichters, die wunderbare Kraft des Kreuzzeichens gar nichts zu tun. Vergleichen wir den Gesamtpassus des Endecheius mit den angeführten Parallelen, so können wir sagen: eine individuelle Note erhält der traditionelle Topos im Munde des Tityrus nur durch die besondere Art, in der das Postulat der *purificatio animi* mit dem Gedanken der *fides* verknüpft wird.

Ein Punkt bedarf noch der Erörterung, bevor wir vom Theologen Tityrus Abschied nehmen können: die Frage, ob etwa der Handlung des Gedichts im Ganzen ein symbolischer Sinn zukomme. Es gibt bekanntlich nicht wenige Stellen der patristischen Literatur, die die Taufe als eine Signierung mit dem Namen Christi gerade durch das damals so geläufige Bild der Tiersignierung zu verdeutlichen suchen¹¹⁴), etwa die Excerpta ex Theodoto § 86,2 (G. C. S. Clem. Alex. 3,133 Stählin): *καὶ τὰ ἄλογα ζῶα διὰ σφραγίδος δείκνυσι τίνος ἐστὶν ἕκαστον, καὶ ἐκ τῆς σφραγίδος ἐκδικεῖται. οὕτως καὶ ἡ ψυχὴ ἡ πιστὴ τὸ τῆς ἀληθείας λαβοῦσα σφράγισμα τὰ στίγματα τοῦ Χριστοῦ περιφέρει.* Oder aber die Acta Thomae 26 (2, 2, 141 Bonnet) *σχολαζουσῶν τῶν ψυχῶν ἡμῶν καὶ προθύμων ὄντων περὶ τὸν θεόν, δὸς ἡμῖν τὴν σφραγίδα. ἠκούσαμεν γάρ σου λέγοντος ὅτι ὁ θεὸς ὃν κηρύσσεις διὰ τῆς αὐτοῦ σφραγίδος ἐπιγινώσκει τὰ ἴδια πρόβατα.*

Wäre es nun vielleicht möglich, der Herde des Tityrus eine symbolische Deutung zuteil werden zu lassen, etwa so: die mit der Taufe gegebene *σφραγίς* ist Eigentums- und Schutzmarke zugleich, schlägt die dämonischen Kräfte in die Flucht und erweist ihre siegreiche Kraft mitten in der Pest aller Irrlehren und ihrer tödlichen Gefahren? Allerdings be-

114) Darüber gut zusammenfassend und orientierend Joh. Quasten, *Pisciculi, Dölger-Festschr.* hrsg. von Th. Klauser, Münster 1939, S. 227 ff.; hier reichliches Material.

steht die Herde des Tityrus nicht aus Widdern, Lämmern oder Schafen, bei denen naturgemäß eine geistliche Deutung sehr viel näher liegen würde. Immerhin: bei dem von uns schon erwähnten Denkmal von Tharros hat de Rossi eine symbolische Deutung des mit dem Christusmonogramm versehenen Pferdes für sehr wohl möglich gehalten¹¹⁵⁾ — erst F. J. Dölger glaubte gegen de Rossi hier zur Nüchternheit mahnen zu sollen¹¹⁶⁾ —, und es wäre schließlich denkbar, ausnahmsweise einmal bei jedem für Tiersignierung in Frage kommenden *ἄλογον ζῷον*, also auch bei *βοσκήματα*, die Bedeutung der *ψυχὴ πιστὴ τὸ τῆς ἀληθείας λαβοῦσα σφράγισμα* anzunehmen. Was mit schlagender Evidenz gegen eine solche Möglichkeit in unserm speziellen Falle spricht, ist die Überlegung, daß die besondere Wendung der Spiritualisierung in V. 114 ff. nur paßt, wenn man in der Handlung einen realen Vorgang des gewöhnlichen Lebens sieht, aus dem nur eben ein religiöses Fazit gezogen wird. Nicht anders steht es mit der Darstellung 'bukolischer' Thematik bei Paulinus: auch hier wird an alltägliche Begebenheiten der ländlichen Sphäre ein *fabula docet* angeschlossen, das zum *firmare fidem et confidere vero* führen soll (besonders deutlich *carm.* 20,438 ff.). Wir können also abschließend für Endelechius feststellen, daß die Formulierung des Jac. Gronovius¹¹⁷⁾: „Hoc carmen non ascendit ad istam dulcedinem, ut sub humili rerum agrestium tractatione intelligatur abscondere aliquid mirificum“ — eine Formulierung, die nur das Vorliegen verhüllter Anspielungen auf Freunde und Personen der Umwelt leugnen wollte¹¹⁸⁾ — in einem viel weiteren Sinne auch darauf anwendbar ist, daß man keinen verborgenen symbolischen Sinnbezug annehmen darf.

(6)

Wir nehmen hier unsere früher nicht zu Ende geführten Überlegungen über die literargeschichtliche Stellung der am Ende des vierten Jahrhunderts aufkommenden religiösen Bu-

115) G. B. de Rossi, *Bollettino, di Archeologia cristiana* 1873, 135 ff.: 'Del cavallo simbolico sull' iscrizione di Tharros'.

116) Vgl. F. J. Dölger, *Ant. u. Christent.* 3, 1932, S. 57.

117) Vgl. Praef. der S. 125 Anm. 64 genannten Ausgabe, p. XIX sqq.

118) Über die historischen Allegorien in den Eklogen Vergils und die sie bezeugende authentische Tradition, die bis auf Asconius Pedianus und die Zeit des Dichters selbst zurückgeht, vgl. Comparetti, *Virgilio nel medio evo*, deutsche Ausgabe a. O. S. 55 f.

kolik wieder auf und suchen sie abzuschließen. Dabei gehen wir von dem zuletzt betrachteten Endelechius aus (obschon sich später zeigen wird, daß die von Paulinus realisierte Möglichkeit der Verbindung des Bukolischen mit der Heiligenpoesie als der originellere Versuch gelten muß). Es war kein glücklicher Einfall, daß man das bukolische Gedicht des Endelechius „ohne Zweifel“ zu dem Zweck verfertigt sein ließ, „damit auf die ländliche Bevölkerung missionierend zu wirken“. Dies von Victor Schultze¹¹⁹⁾ aufgebrachte Urteil ist von den Handbüchern weitergegeben worden, und noch J. P. Jacobsen spricht von der „utilisation pratique directe“, die er eben in der „propagande rurale“ sieht¹²⁰⁾. Nun, daß viele christliche Dichtungen der Zeit — und mit ihnen auch Endelechius — propagandistisch oder sagen wir lieber: protreptisch, für das Christentum zu wirken bestimmt sind, soll nicht bestritten werden; daß sich das aber im Falle des Endelechius von seiner Thematik her in einem ganz besonderen Sinne erweisen lasse, daß also wirklich unser Carmen bucolicum primär dem praktischen Zweck der Missionierung in der Welt der von ihm beschriebenen Hirten und Bauern habe dienen sollen, ist eine wenig überzeugende These. Ein in Asklepiadeen verfaßtes Gedicht wie das des Endelechius ist zunächst einmal ein Dokument der Literatur, von einem Literaturkenner für Literaturkenner verfaßt¹²¹⁾; wie sich die profane bukolische Dichtung an Kenner wendet, so auch die christliche, die als Ersatz der profanen gelten möchte. Wir können also jener soeben abgelehnten Betrachtungsweise eine neue entgegenstellen: das merkwürdige Stück religiöser Hirtenpoesie, das wir zu interpretieren hatten, ist der bewußte Versuch, in einer Welt, der die traditionelle profane Bukolik mittlerweile aus religiösen Gründen fragwürdig erscheint, die aber für die

119) Gesch. des Untergangs des griech.-röm. Heidentums, Bd. I S. 321.

120) J. P. Jacobsen, a. O. S. 124.

121) Vgl. für diesen Gesichtspunkt die aufschlußreiche — freilich der zweiten Hälfte des fünfsten Jahrhunderts angehörende — Charakteristik eines auf seine Beherrschung der horazischen lyrischen Maße stolzen gallischen Literaten, des schon berührten Lampridius, durch Sidonius Apollinaris: epist. 8, 11, 7 *Flaccum secutus* (sc. Lampridius) *nunc ferebatur in iambico citus, nunc in choriambico gravis, nunc in Alcaico flexuosus, nunc in Sapphico inflatus. quid plura? subtilis aptus instructus quaque mens stilum ferret eloquentissimus, prorsus ut eum iure censes post Horatianos et Pindaricos cygnos gloriae pennis evoluturum*. So sehr solche Kennerschaft bei Gleichgerichteten zu wirken hoffen konnte: bei den breiten Kreisen der Landbevölkerung zog anderes wohl besser.

Reize dieser Literaturgattung noch immer empfänglich ist, eine — vom Christentum her gesehen — legitime Bukolik zu schaffen. Wir sahen ja in der Einleitung unserer Untersuchung, daß sich gegen Ende des vierten Jahrhunderts die Stimmen mehren, die die von der Profanpoesie geschaffenen Dichtungsformen gleichsam vor den Richterstuhl christlicher Ansprüche zitieren. Wir fanden (etwa bei Hieronymus), daß diese Ansprüche auch vor der profanen Bukolik nicht Halt machen, ja gerade auch in ihr gewisse Gefahren zu erblicken geneigt sind. Solche Erwägungen beweisen, wie notwendig es ist, die Versuche einer Christianisierung der literarischen Gattungen mit der Formulierung einer christlichen Theorie der Dichtung zusammenzuhalten, wie sie sich etwa im Werke des Paulinus findet. Wir müssen kurz auf sie eingehen, können aber nur wenige, besonders wichtige Momente herausgreifen.

Hatten die Philosophenschulen mehrfach eine neue Dichtung als Ausdruck einer neuen Wahrheit gefordert¹²²⁾, so gilt Vergleichbares vom christlichen Geist, der eben jetzt die Verpflichtung fühlte, die Literatur von innen her zu wandeln. Auf zweierlei kam es ihm vorwiegend an. Erstens mußten die noch vorhandenen Restbestände des Mythischen, das in den *'figmenta vatium'* noch immer eine Möglichkeit hatte, die lautere Wahrheit zu verdunkeln, eliminiert werden. Und ferner: ein neues Kunstwollen war zu fordern, das sich in den Dienst religiöser Zwecke zu stellen bereit war, ohne doch aufzuhören, auch der *voluptas* des Hörers — und Lesers — zu dienen. Die Problematik der jetzt empfundenen Spannung zwischen der Hingabe an die Autonomie der ästhetischen Sphäre und der christlichen Verpflichtung wird besonders deutlich in den Weisungen, die Augustin seinem jungen Freunde Licentius darüber erteilt, wie der dichterischen Gestaltung der Geschichte von Pyramus und Thisbe die durchaus notwendige religiöse Wendung zu geben sei (ord. 1,8,24). Bei Paulinus¹²³⁾ ist aufschlußreich vor allem ein Brief an Jovius, jenen Freund, der sich von der bestrickenden Macht der Tradition trotz aller

122) Darüber Verf., Gnom. 20, 1944, S. 12 ff. und — für die Gesamtentwicklung von Platons ἀληθινὴ Μοῦσα ἢ μετὰ λόγων καὶ φιλοσοφίας bis Boethius — Alfonsi, Studi Boeziani, in: Aevum 1951, S. 163 f.

123) Zu Paulinus' Theorie der christlichen Dichtung vgl. auch das schon genannte Bändchen von Giovanni Rizza, Paolino da Nola (Raccolta di Studi di lett. crist. ant., Heft 8, Catania 1947). Es ist populär gehalten, hat aber im dritten Kapitel ('Il teorico dell'arte') selbständigen Wert.

Mahnungen dann doch nicht hat lösen können (epist. 16). Ich hebe die entscheidenden Sätze¹²⁴⁾ heraus, § 7 (p.121,6 sq. H.): *verae in Christo sapientiae praedicator et tandem tacitus vanitati, perniciosam istam inanium dulcedinem litterarum quasi illos patriae obliteratores de baccharum suavitate Lotophagos, ut Sirenarum carmina blandimentorum nocentium cantus evita... voluptatum pestifera dulcedo patriae nobis oblivionem facit... has* (sc. Sirenas) *oportet ultra Ulixis astutiam cauti non auribus tantum sed et oculis obseratis et animo quasi navigio praetervolante fugiamus, ne sollicitati delectatione letifera... rapiamur et scopulo mortis adfixi naufragium salutis obeamus.* Sehr bezeichnend ist auch der Briefschluß § 11 (p. 124,17 sq. H.): *tibi satis sit ab illis* (sc. ab antiquis) *linguae copiam et oris ornatum quasi quaedam de hostilibus armis spolia cepisse, ut eorum nudus erroribus et vestitus eloquiis fucum illum facundiae, quo decipit vana sapientia, plenis rebus accommodes, ne vacuum figmentorum sed medullatum veritatis corpus exornans, non solis placitura auribus sed et mentibus hominum profutura mediteris.* Man soll also den bei den profanen Literaten so hoch im Kurs stehenden 'fucus' literarischer und rhetorischer Gestaltung keineswegs verschmähen, sondern sich seiner bedienen. Man soll den Zauber der künstlerischen Formung, für den die Gebildeten so empfänglich sind, dem *medullatum veritatis corpus* zugute kommen lassen. Man kann demnach die bisher geschaffene geistige Form dann getrost beibehalten, wenn es möglich ist, ihr „das Gewürz des Glaubens und der Religion“ (ibid. § 6 p. 121,2 H. *dum... fide condias et religione*) zuzusetzen¹²⁵⁾. Dann wird man denen weit überlegen sein, die

(carm. 10,39 sq.)... *corda falsis atque vanis imbuunt
tantumque linguas instruunt,
nihil ferentes, ut salutem conferant
aut veritate nos tegant*¹²⁶⁾.

124) Vgl. zur Einordnung Alfonsi, Studi Boeziani a. O. S. 162, ferner Courcelle, Quelques symboles funéraires du néo-Platonisme latin, Le vol de Dédal — Ulysse et les Sirènes, in: Rev. Et. Anc. 1944 (46) S. 76 ff. Die Bedeutung des Schlusses von epist. 16 für die Beurteilung der Intentionen des Paulinus betont bei aller Kürze zutreffend Chr. Mohrmann, La langue et le style de la poésie Chrétienne, in: Rev. Et. Lat. 25, 1947, S. 288 f.

125) Die Formulierung gilt nicht nur von der Philosophie, auf die die Stelle zunächst zielt, sondern ebenso gut von der Literatur.

126) Vgl. ferner carm. 6, 18 f.

Eben dies hat Endelechius im Sonderfall der literarischen Bukolik versucht, und er hat seine Aufgabe wohl nicht zuletzt deshalb als besonders lohnend empfunden, weil sich, wie auch die Sarkophage eindringlich zu zeigen vermögen, die Vorliebe für die Idyllik des Hirtengenre in ungeminderter Stärke erhalten hatte. Er hat sein Vorhaben im Sinne der zu seiner Zeit üblichen *imitatio* der klassischen *exempla* aufgefaßt und mit Hilfe von Werkstücken, die in erster Linie Vergil entnommen waren, eine christliche Invasion ins literarische Arkadien unternommen. Dabei hat er die mythischen oder halbmythischen Ingredienzien der profanen Bukolik eliminiert. Das hat zu einer neuen Kunstrichtung geführt, die durch eine besondere Beobachtungsgabe unterstützt, eigene Anschauung in die traditionelle Herdendarstellung einfließen läßt (was natürlich auch für Paulinus gilt).

Eine homogene Schöpfung ist dabei nicht zustande gekommen. Wir sahen, daß die verschiedenen Motive der Eingangstrophen unschwer ihre Herkunft aus der Sphäre der verliebten Hirten der Profanpoesie verraten. Ferner ist die gleichsam nachrechenbare Tendenz, bestimmten Vergilmotiven immer gleich ein deutlich erkennbares christliches Pendant gegenüberzustellen, nicht dazu angetan, den Eindruck einheitlicher Konzeption aufkommen zu lassen. Vor allem aber: die Kombination von Bukolik und Predigt, wie sie Endelechius versucht hat, ist nicht das Mittel, das die beabsichtigte religiöse Umwandlung der Bukolik zu neuen künstlerischen Möglichkeiten hätte führen können.

Es ist sehr wahrscheinlich, daß das interpretierte Gedicht des Endelechius keineswegs das einzige Stück seiner dichterischen Betätigung ist; wir werden auf eine ausgedehntere Produktion schließen dürfen, die uns nur eben nicht erhalten ist. (Es hat wohl überhaupt in jener Zeit mehr Versuche religiöser Hirtendichtung gegeben, als wir heute erkennen können). Insofern ist ein Vergleich des Endelechius mit Paulinus nicht ganz ungefährlich. Gleichwohl muß er gewagt werden. J. P. Jacobsen hat, wie mir scheint, beide zu sehr einander angenähert¹²⁷⁾. Es muß ganz klar ausgesprochen werden, daß es sich um zwei grundsätzlich verschiedene Versuche der Christianisierung des Bukolischen handelt. Paulinus mag gespürt

127) J. P. Jacobsen a. O. III S. 126, der mir bei seiner Betonung der prinzipiellen Einheit der 'poésie bucolico-religieuse' des Paulinus und des Endelechius zu weit zu gehen scheint.

haben, daß die Art, wie Endelechius seine Aufgabe sah und anfaßte, nur zu einer halben Lösung führte, die die Gattung als solche auf die Dauer doch zersetzen mußte. Deshalb ist er weitergegangen und hat sich stärker von allen Elementen der Tradition freigemacht, die seine neue Zielsetzung behindern konnten. Auch er weiß das vergilische Ausdrucksgut zu nutzen, doch tut er es unauffälliger als Endelechius. Bei Endelechius' Destruktion des für die vergilischen Eklogen so bezeichnenden mythischen oder halbmythischen Milieus scheinen die Hirten gestalten zu verarmen; Paulinus hat aus der Not eine Tugend zu machen verstanden. Seine Verknüpfung des Bukolischen mit der Heiligenpoesie öffnet ihm völlig neue Wege, auf denen er sich ungehindert bewegen kann. Vielleicht darf man einen freilich etwas gewagten Vergleich der bildenden Kunst anwenden: Erinnert das carmen des Endelechius irgendwie an jene mitunter begegnenden Versuche¹²⁸⁾, „antike Denkmäler durch einen manchmal leichteren, manchmal kräftigeren Zusatz zu christianisieren“ — bei Endelechius ist der traditionelle Hirtendialog das Vorchristliche, der in ihm untergebrachte theologische Lehrgehalt gleichsam der christliche Zusatz —, so sind die bukolischen Einlagen der Heiligenpoesie des Paulinus Neugestaltungen, wirklich Stücke aus einem Guß, die nur eben den Zusammenhang mit der früheren Gattung für etwaige Nachfolger völlig verloren gehen lassen mußten.

Nunmehr sind wir gerüstet, zu zwei Einzelfragen Stellung zu nehmen, die früher, vor einer umfassenderen Gesamtbetrachtung, von uns nicht hätten gelöst werden können:

Ist die religiöse Bukolik des Endelechius von Paulinus abhängig oder ist das Gegenteil anzunehmen (a)? Und ferner: Stammt der überlieferte Titel der Verse des Endelechius von ihm selbst (b)?

a) Natürlich wäre es ein Unding, nur auf Grund einer abwägenden Vergleichung einzelner loci similes (so etwa Endel. V. 33 *plaustris subdideram... corpora... boum* ~ Paulin. Nol. carm. 18,221; Endel. 35f. *consona tinnulo concentu crepitacula* ~ Paulin. Nol. carm. 18,336f.) die Frage nach der Art des Abhängigkeitsverhältnisses für Paulinus und seinen Freund zu stellen. Sieht man, wie billig, von der unsicheren Datierung des Endelechius mit Hilfe der *lues boum*

128) Vgl. etwa den christianisierten Grabstein (Bild 111) bei Schultze, Altchristliche Städte und Landschaften II 2, 1926, S. 449.

ab, so bleiben nun nur noch innere Kriterien. Es liegt zunächst gewiß nahe, sich den Endecheius von Paulinus' bukolischen Einlagen angeregt zu denken, denn zweifellos eignete dem Paulinus eine große ausstrahlende Kraft. Wenn jedoch unser zuletzt skizzenhaft entwickelter Vergleich des Endecheius und Paulinus als grundsätzlicher Versuche einer Bewältigung der vom christlichen Geist an die bukolische Dichtgattung gestellten Ansprüche das Rechte gesehen hat, so erscheint das Problem in einem neuen Licht: Formen wie die des Endecheiusgedichts müssen vorausgegangen sein, damit der eigenständigere Geist des Paulinus ein besonderes Interesse nahm, seiner Umwelt zu zeigen, wie dem Wunsch nach einer religiösen Bukolik in natürlicherer Weise Genüge geschehen könnte. Diese Überlegung, der man eine gewisse innere Wahrscheinlichkeit nicht wird absprechen können, führt für Endecheius auf eine Entstehungszeit in den letzten Jahren des vierten Jahrhunderts, denn Paulinus hat sein sechstes *Natalicium* (carm. 18) für den 14. Januar des Jahres 400 verfaßt¹²⁹⁾.

b) Nun zum Titel, den das Gedicht des Endecheius trägt. Bernays hat die Fassung des Pithou '*... de mortibus boum*' — eine Überschrift, die nach ihm ein von Endecheius zeitlich nicht sehr entfernter Rezensor sicher schon gehabt hat — als „keinenfalls geschmackvolle Betitelung“ bezeichnet¹³⁰⁾. Dieser Eindruck mag subjektiv sein; weit stärker drängt sich die Frage auf, ob es nicht überraschend ist, daß diese Überschrift das entscheidende Anliegen des Dichters überhaupt nicht erkennen läßt. Ich gestehe, schon von mir aus darauf verfallen zu sein, die Titelfassung des codex Pithoei ('*... de mortibus boum*') als nicht den Intentionen des Dichters entsprechend

129) Wenn der Tityrus des Endecheius seine Hirtengefährten mit den Worten, der als mächtig erwiesene Gott werde allein *magnis in urbibus* verehrt (V. 106), ihren ländlichen Kultstätten abwendig machen will, so paßt das gut zu Erlassen wie dem des Honorius Cod. Theod. XVI 10, 16 (10. Juli 399): *Si qua in agris templa sunt, sine turba ac tumultu diruantur. his enim deiectis atque sublatis omnis superstitioni materia consumetur*. Der Passus des christlichen Dichters ist gleichsam die Begleitmusik zu dem, was uns die offiziellen Dokumente der Zeit lehren. Ist es allzu kühn anzunehmen, daß Endecheius' Gedicht, das ebenso wie der genannte, unnötige Schärfe untersagende kaiserliche Erlaß die entschiedene Ablehnung der vorwiegend auf dem Lande noch bestehenden heidnischen Kulte und Riten mit einer spürbaren Versöhnlichkeit verbindet, zwischen dem 10. Juli 399 und dem 14. Januar 400 von Endecheius verfaßt wurde und seinem Freunde Paulinus schon bald zugänglich war?

130) Bernays, Ges. Abh. II 1885, S. 84 Anm.

anzusehen und für ihn etwa an ein 'De virtute (bzw. vi, numine o. ä.) signi Crucis' zu denken, lange bevor ich darauf aufmerksam wurde, daß bei Gallandi im Anschluß an ältere Interpreteten das Gleiche vorgeschlagen ist. Doch ein genaueres Durchdenken der Frage führt dazu, die Zweifel an der Echtheit der Betitelung des Pithou fallen zu lassen: es ist gut möglich, daß dichterische Versuche wie der des Endelechius die alltägliche pastorale Thematik als eine Art anziehendes *φίλτρον τῆς ἀληθείας* betrachten¹³¹⁾ und den Leser erst im Verlauf der Lektüre auf den zentralen Gehalt stoßen lassen wollen.

(7)

War es richtig, zu Beginn unserer Überlegungen die religiöse Bukolik der lateinischen Patristik als eine ziemlich transitorische Erscheinung der spätantiken Literaturgeschichte zu bezeichnen? Nun, es sollte damit nicht geleugnet werden, daß wir deutliche Ausstrahlungen dieser spätantiken Form bis ins Mittelalter hinein wahrzunehmen vermögen: daß H. Wendel in ihrer Arkadienarbeit¹³²⁾ Endelechius' „Entfaltung einer Tendenz“ (S. 45) vollkommen isolierte, den Zusammenhang mit den Postulaten einer christlichen Theorie der Dichtung verkannte und dann zu dem Urteil gelangte, es habe nach Endelechius nie wieder etwas Vergleichbares gegeben, war ganz gewiß ein schwerer Fehler. Gerade die 'Spätausläufer' bukolischer *imitatio* nun sind geeignet, die grundsätzliche Richtigkeit unserer bisherigen literargeschichtlichen Beurteilung der religiösen Bukolik zu bestätigen. Wenige Hinweise müssen hier genügen.]

a) Wir sahen, daß die Einführung allzu massiver Alltagsorgen in die bukolische *imitatio* die Sphäre des idealisierten Hirtenlandes gefährden mußte. Dies zunächst aus Anlaß des Endelechius gefällte Urteil ließ uns gleichsam eine Prognose für die spätere Entwicklung stellen. Daß diese Prognose richtig war, kann ein Stück wie Anth. Lat. 686 lehren. So unbedeutend dieser wohl ins Ende des fünften Jahrhunderts zu setzende Vergilcento ist: die Zeit des Nebeneinander von romanischem und germanischem Element in Italien tritt uns

131) Auch für die Christen gilt eben — in einem veränderten Sinn — jener Gesichtspunkt '... *volui tibi suaviloquenti carmine Pierio rationem exponere nostram* ...', über dessen weitere Zusammenhänge Alfonsi a. O. S. 163 gehandelt hat.

132) Vgl. ihre Anm. 27 genannte Schrift, S. 45.

b) Endeleichius' Lösungsversuch der Verbindung von Bukolik und christlicher Predigt hat Nachfolger gehabt, wie der schon bei früherer Gelegenheit herangezogene Vergilcento des Pomponius¹³⁵⁾ beweist (Anth. Lat. 719a Riese²⁾). Trotz des Einsatzes mit Vergil ecl. 1,1 ist die bukolische Szenerie schwach und dürftig, und der ganz allgemeine theologische Lehrgehalt, der jetzt gar keine Beziehung zu den üblichen Hirtennöten hat, überwuchert ungebührlich stark. Es ist bemerkenswert, daß es auch hier Tityrus ist, der die Sache des Christentums vertritt und andere zu bekehren hat¹³⁶⁾. Wir haben eine ziemlich abstrakte Disputation vor uns, deren Gegenstände die Allmacht Gottes, die Erschaffung der Welt, die Sündhaftigkeit des Menschen und die Möglichkeit seiner Erlösung sind. (Die kurze Schilderung des Paradieses, die vielleicht das größte Interesse bietet, haben wir schon früher eingeordnet).

Das Stück vermag jedenfalls gut zu zeigen, wohin der Weg des Endeleichius letztlich führte — wenn man ihn nicht als Einzelfall, sondern eben als prinzipielle Möglichkeit einer Gattung nimmt —. Am Schluß der von Endeleichius begonnenen Entwicklung stehen, wie E. R. Curtius bereits ausge-

135) Der Cento des Pomponius, den Isidor Etym. 1, 39, 26 nach der Centonenpoesie der Proba berührt, wird meist recht früh angesetzt, etwa kurz nach Proba; so auch E. R. Curtius, Europ. Lit. und lat. Mittelalter S. 456, womit denn folgerichtig für ihn Pomponius zum „frühesten Beispiel der geistlichen Ekloge“ wird. Zurückhaltender urteilt über die Datierung Manitius, Gesch. der christl.-lat. Poesie, Stuttgart 1891, S. 130. Man kann sich schwer vorstellen, daß die Einführung einer beziehungslos neben dem pastoralen Element stehenden theologischen Belehrung am Anfang der Entwicklung stand und nicht vielmehr jene im Verhältnis originellere bukolisch-religiöse Poesie gegen Ende des vierten Jahrhunderts, die sich gewiß nicht in dem besprochenen Gedicht des Endeleichius erschöpfte: hier ist ja wenigstens der Versuch gemacht, das Religiöse aus einer bukolischen Situation erwachsen zu lassen. Aus solchen Überlegungen heraus neige ich dazu, Pomponius als eine Art Anwendung des Prinzips der Centonenpoesie im Stile Probas auf die schon bestehende Form einer (ursprünglich trotz aller Vergilimitatio nicht in so krasser Weise centoartigen) religiösen Bukolik aufzufassen, wobei es beim Thema *fabrica mundi* sogar zur Rezeption von Probas Vergilrezeption kam. Diese Anschauung führt dazu, Pomponius frühestens an den Anfang des fünften Jahrhunderts zu setzen.

136) Gewiß stand am Schluß eine definitive Zustimmung zu allem, was Tityrus entwickelt hatte. Eine solche Schlußbemerkung des Meliboeus werden wir als Analogie zu den zustimmenden Äußerungen des Bucolos und Aegon am Ende des Endeleichiusgedichts mit Sicherheit postulieren dürfen; leider ist das Stück des Pomponius nur fragmentarisch erhalten.

sprochen hat¹³⁷), die „geistlichen Eklogen“ der Karolingerzeit und des zehnten Jahrhunderts, etwa des Theodulos. In der Akademie Karls des Großen stoßen wir auf die altbekannten Namen der vergilischen Hirtenwelt, die nun neben den alttestamentlichen Namen einigermassen überraschend wirken¹³⁸); das erinnert uns an den gallischen Literaturbetrieb des fünften Jahrhunderts, für den wir schon haben feststellen können, daß man sich damals gern in die Rolle eines vergilischen Hirten-sängers hineindachte¹³⁹). Bald genug wird nun aus dem Wettgesang musischer Hirten ein förmliches theologisches Streitgespräch allegorischer Figuren¹⁴⁰); ein Höhepunkt dieser Möglichkeit wird eben in den assonierenden Hexametern der Ecloga Theoduli erreicht. Pseustis trägt die Lehren der Heiden vor, Alithia hält ihr die Lehren des Alten Testaments entgegen; zur Schlichtung der disputatio wird Fronesis eingesetzt¹⁴¹). Es ist nur zu berechtigt, daß in einer völlig veränderten Welt, die nichts mehr mit der bukolischen Landschaft verbindet, die vergilischen Namen fallen.

* * *

Trotz der geschilderten Nachwirkungen der spätantiken religiösen Hirtendichtung empfiehlt es sich nicht, ihr die Fähigkeit zur echten Stiftung von Kontinuität zuzusprechen.

137) E. R. Curtius a. O. S. 456 (vgl. auch S. 264).

138) Vgl. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen I⁷, 1904, S. 174. Wir finden Damoetas (Riculf), Menalcas (Audulf der Seneschalk) und Thyrsis (Kämmerer Meginfrid) neben David (Karl) und dem Erbauer der Stiftshütte, Beseleel (Einhard); Alcuin hieß Flaccus, Angilbert Homer.

139) In diesem Zusammenhang sei auch an ein spätantikes oder frühmittelalterliches (dem Papst Damasus sicher zu Unrecht zugeschriebenes) Stück erinnert, das gleich zu Beginn den ersten Vers der vergilischen Eklogen religiös umformt und Tityrus nicht mehr unter dem schirmenden Dach der Buche, sondern im Schutze Christi ruhen läßt (Anth. Lat. 765 Riese¹ = 720b Riese²): *Tityre, tu fido recubans sub tegmine Christi*. Natürlich ist Tityrus, dem der Verfasser der Verse die Gnade des Herrn wünscht, ein geistlicher Bruder des Dichters.

140) Das Verblässen des im Stile von Verg. ecl. 7, 16 und Calp. ecl. 2, 9 vor sich gehenden bukolischen Certamen, die Zuweisung der entscheidenden Rollen an Allegorien, während die Schlichtung noch Palaemon und Daphnis, ja der *pastorum . . . turba piorum* anheimfällt, können wir sehr schön in Alcuins „Conflictus Veris et Hiemis“ beobachten (wo es sich natürlich nicht um eine spezifisch religiöse Thematik handelt): Poet. lat. Carol. I p. 270 ed. Dümmler. Hier haben wir eine Art Mischform, einen Übergangstypus vor uns.

141) Über das Vorkommen der Fronesis seit Martianus Capella vgl. E. R. Curtius a. O. S. 264.

Sie verdankte einer ganz einmaligen Situation ihre Entstehung — das zu zeigen war das Hauptziel meiner Interpretation —; später entfernte sich die Entwicklung allzu sehr von diesen Voraussetzungen. Die geistliche Schäferpoesie der Neuzeit weist keinerlei Verbindung zu der spätantiken religiösen Spielart der Bukolik und ihrer mittelalterlichen Metamorphose auf. Erst mußte man wieder an genuin antike Formen anknüpfen¹⁴²⁾, um dann spontan die Möglichkeit einer religiösen Umstilisierung oder auch nur Verquickung mit erbaulichen und belehrenden Elementen zu entdecken. (Jedenfalls gilt das für die Schöpfungen der europäischen Nationalliteraturen — hingegen braucht man bei der neulateinischen Bukolik Italiens im Quattrocento¹⁴³⁾ den Zusammenhang mit der mittelalterlichen 'bukolischen' Eklogenliteratur nicht in Zweifel zu ziehen). Diese Entwicklung können wir hier nicht ausführlicher verfolgen; ihre höchsten Entfaltungen liegen nicht da vor, wo Antik-Heidnisches durch die Mittel gewagter Allegorisierung eine christliche Bedeutung bekommt¹⁴⁴⁾, sondern nur da, wo es gelingt die biblische Metaphorik vom Guten Hirten und vom Lamm und die bukolischen Szenarien des Alten Testaments und speziell des Hohen Liedes zum tragenden Grund der religiösen

142) Alice Hulubei stellt in ihrem umfassenden Werk 'L'Eglogue en France au XVIe siècle', Epoque des Valois, Paris 1938 (dazu auch das nützliche Répertoire des Eglogues en France, Paris 1939), mit Recht hinter das Kapitel über die französische Eklogentheorie ein zweites 'Les origines antiques', das die geschichtliche Grundlegung mit Bedacht bei Nemesian abbrechen läßt und dann gleich zum Problem der frühesten italienischen Ausgaben der antiken profanen Bukolik übergeht. Von ihnen sei hier, obschon es sich keineswegs um eine besonders frühe Edition handelt, als recht bemerkenswert der gemeinsame Abdruck des Vergil, Calpurnius, Nemesian zusammen mit den Carmina Bucolica Petrarca's, Boccaccios und anderer Neuerer in der Florentiner Ausgabe von P. de Giunta 1504 genannt.

143) Vgl. E. Carrara, La poesia pastorale², Milano 1936, S. 87 ff. und ders., Giorn. storico 1896, t. XXVIII, S. 123 ff. über Petrarca; A. F. Massera, Opere latine minori di Giovanni Boccaccio, Bari 1928; über weitere Bucolici minores vgl. Hulubei a. O. S. 59 f.

144) Als lehrreicher Typ dieser Möglichkeit mag Boccaccios „Amero“ genannt werden, vgl. H. Petriconi, Das neue Arkadien, in: Antike und Abendland III, hrsg. von Br. Snell, Hamburg 1948, S. 187 f. Wenn bei dem 'partisan de la Réforme' Cl. Marot — dem gleichen, der in seinem 'Tityre' die erste, noch recht ungeleneke französische Übersetzung einer Vergilekloge gegeben hat — in der 'Complaincte d'un pastoureau chrestien faicte en forme d'eglogue rustique' (1549) Pan, der Gott der Hirtenwelt, für den créateur du monde steht, dem nun ein Schäfer seinen Glauben bekennt (dazu Hulubei a. o. S. 221), so wird ohne weiteres deutlich, wie wenig dergleichen an den Ursprüngen christlicher Poesie denkbar wäre.

Schäfererei zu machen. Das ist in der Barockzeit der Fall ¹⁴⁵). Ihre geistliche Schäferdichtung zielt gerade auf das, was der spätantiken Form verwehrt war: das Hineinnehmen der transzendenten Symbole in die natürliche Landschaft ¹⁴⁶). Somit ist die Diastase zwischen 'Arkadien' und diesen Symbolen, einst in der Zeit des Werdens der christlichen Poesie von Geistern wie Endecheius und Paulinus offensichtlich stark empfunden, irrelevant geworden, ein Prozeß, in dem der entscheidende Faktor eine besondere Weise mystisch-lyrischer Frömmigkeit ist, die in den besprochenen Fällen spätantiker religiöser Bukolik nie hervortrat und hervortreten konnte. Über die Gefahren, die für diese Entwicklung im Rokoko sichtbar werden, hat H. Lützeler aus Anlaß der Plastik aus Nava del Rey gesprochen ¹⁴⁷). Wie immer man über die neuere geistliche Schäferpoesie urteilen mag: daß sie auf das Hineinweben abstrakter, nicht zu innerer Bewegung führender Lehrgehalte verzichten kann ¹⁴⁸), ist gewiß ein Vorzug. Auch wo vergilische Hirten mit der Poesie der Weihnachtspastorale in Verbindung gebracht werden ¹⁴⁹),

145) Darüber knappe, doch eindringende Bemerkungen aus Anlaß einer Erscheinung wie Laurentius von Schnüffis bei Max Wehrli, *Deutsche Barocklyrik* (Sammlung Klosterberg), S. 209 f.

146) Im Kreise der Nürnberger 'Pegnitzschäfer' erscheint Christus gar in der Gestalt des Gärtners (Johann Klaj) — natürlich in Ausweitung des Motivs im Johannesevangelium 20, 15. Entsprechendes gibt es noch in der Malerei des achtzehnten Jahrhunderts. Wie der seit dem Beginn des siebzehnten Jahrhunderts im französischen Geistesleben mehr und mehr in den Vordergrund getretene, zunächst 'profane' Zug zum Arkadischen auch in religiös pastorale Naturausdeutung ausmünden konnte, zeigt Graf Kalneins demnächst erscheinende Bonner Dissertation über den Poppelsdorfer Schloßbau an Hand der erhaltenen detaillierten Anweisungen für die Kallendekoration (1715/1716).

147) Dazu H. Lützeler, *Die christliche Kunst des Abendlandes*, Bonn 1932, S. 125 mit Tafel 40. Lützeler spricht nicht nur über die zur Schäferin gewordene Madonna, sondern auch über die Verharmlosung des Gotteslammes.

148) Eine gewisse Ausnahme bilden hier wohl vor allem bestimmte 'Eglogues religieuses en marge de la poésie de la pléiade', bei denen Hulubei a. O. S. 566 — worauf ich zuletzt noch aufmerksam werde — in ähnlicher Weise die 'procédés oratoires des prédicateurs' herausarbeitet, wie wir es für das vierte Jahrhundert versucht haben.

149) Geistliche Hirtendichtung die von der 'Bukolik' der Weihnachtsgeschichte lebt, kann man in nicht wenigen Weihnachtschorälen finden. Unserem Thema entsprechend, das die vergilische Hirtenfigur in den Mittelpunkt stellt, führe ich hier nur ein Kuriosum an: einen Dialog zwischen Damon und Corydon, betitelt „Gespräch zwischen den Hirten in den Bethlehemitischen Feldern, wobey der Engel die Geburt Christi verkündigt“, enthalten in: 'Neuer Gott und dem Lamm geheiligter Kirchen- und Haus-

kommt man ohne jene Prädikantentypen aus, die in der Spätantike — wie wir sahen — eine so starke Bedeutung hatten. Der Prädikant gehört für unser Empfinden eben nicht nach Arkadien — auch dann nicht, wenn er ein säkularisiertes Evangelium der edlen Moral und des guten Geschmacks verkündet¹⁵⁰). „Tityrus der Prädikant und Theologe“ wird also schwerlich je eine Renaissance erleben. Wenn Tityrus überhaupt die Unsterblichkeit beschieden sein sollte, so nur in der musischen¹⁵¹), nicht in der religiösen Sphäre¹⁵²). Wir denken an

gesang . . . , Köln, gedruckt . . . bey den Schaubergischen Erben vor St. Laurentius 1781 (freundlicher Hinweis von Th. Herzogenrath).

- (Damon) . . . Die weißgekrollte Herd'
 Jetzt nichts als Ruh' begehrt.
 Du aber, Corydon,
 Komm, laß uns mit Schalmeyen
 Den Schöpfer benedeyen . . .
- (Corydon) . . . Mein! Damon, merkst du nicht,
 Was für ein Lust-Gethöne
 Von ungemeiner Schöne
 Durch Luft und Wolken bricht?
 Schweigt, ihr Schalmeyen, schweig:
 Weil sich was Größers zeigt . . .

Die beiden letzten Verse benutzen selbstverständlich Vergils (natürlich frei gedeuteten) Satz ecl. 4, 4 *paulo maiora canamus!* Das Stück stehe hier stellvertretend für alle jene Versuche der Weihnachtsposie, bei denen ein deutlicher Zusammenhang mit der Eklogenliteratur im eigentlichen Sinne vorliegt und die dem grundsätzlichen Typus nach ihren Ursprungspunkt wohl in den 'Eclogae Sacrae' des Jesuiten Père Rapin haben (über ihn jetzt E. B. Borgerhoff, *The Freedom of French Classicism*, Princeton University Press 1950, S. 174 ff.).

150) Frömmigkeit, Güte und Wohltun kennzeichnen die Hirten gestalten Gessners (H. Wendel, *Arkadien a. O. S.* 91 ff.). Unter Gessners Einfluß steht dann Léonard mit seinen 'Idylles morales' (1766). In seinem Schäferroman 'Alexis' lautet das beglückende Evangelium so: „Honorer les Dieux, aimer nos frères et suivre les loix, voilà toute notre histoire.“

151) In diesem Sinne werden wir mit einem poeta laureatus des sechzehnten Jahrhunderts (Belmissero, *Opera poetica* 1534, f. 5) sagen:

Tityrus in sylvis notissimus: aurea cuius
 Carmina, non aliter nos demulcere solebant
 Quam mare cum leni placidum perstringitur aura
 Aestivae aut resono vibrantur flamine frondes.

Hinter dem Tityrus des Belmissero verbirgt sich, wie Alamanni hinter dem Almon, sein und Alamannis Zeitgenosse Trissino (vgl. Fr. de Sanctis, *Storia della lett. ital.*, Deutsche Krönerausgabe Bd I S. 512 f.), aber daß der vergilische Tityrus auch ohne solch konkreten Bezug ein Recht hat als *notissimus* zu gelten, vermag ein Blick auf 'Tityre' in Hulubeis Index S. 781 zu zeigen; erst im Abstand folgen Daphnis, Corydon, Damon und Thyrsis.

152) Zu den wohl letzten Nachklängen des 'geistlichen' Tityrus gehört die Wahl der Tityrusworte *deus nobis haec otia fecit* (ecl. 1,6) als Inschrift

eine Reflexion in André Gide's 'Journal de Tityre': 'Je suis Tityre et solitaire et j'aime un paysage ainsi qu'un livre qui ne me distrait pas de ma pensée' (Paludes).

Zusatz*)

Bei der Erklärung des Verses 106 im Gedicht des Ende-lechius (*magnis... colitur solus in urbibus* sc. Deus) mußte unsere Stellungnahme zum *paganus*-Problem vorerst zurückgestellt werden, zumal *paganus* nicht dem Wortlaut nach in unsern Textzusammenhang hineinspielte. Vielleicht verdient aber gerade die Tatsache, daß hier ohne das Vorliegen des Wortes *paganus* das Sachproblem berührt zu werden scheint¹⁵³), als günstiger Umstand angesehen zu werden; von dem Irrglauben, man könne die Geschichte von Begriffen nur mit Hilfe einer Prüfung der lexikalischen Belege vornehmen, sollte man endlich abkommen¹⁵⁴).

Bekanntlich war bis zu dem kürzlich erschienenen, höchst anregenden und verdienstvollen Aufsatz von Christine Mohrmann¹⁵⁵) die Situation durch eine gänzliche Versteifung der Fronten gekennzeichnet. Es standen sich gegenüber die von Baronius begründete, zuletzt energisch von J. Zeiller verfochtene These, daß man unter 'Paganismus' die Religion der ungebildeten Landbevölkerung verstanden habe und *paganus* in der Bedeutung „Dörfler“ leicht die Bedeutung „Heide“ habe annehmen können¹⁵⁶), und jene andere, erstmalig von

über dem Portal zur Kirche der reformierten Gemeinde in Sagens (bei Ilanz, Bündner Oberland), auf die mich H. Fuchs und E. Poeschel hinweisen. 'Diese Möglichkeit zum geistlichen *otium* wird Gott verdankt' — das sich dankbar zu vergegenwärtigen hatte eine Gemeinde allen Grund, die erst durch Schiedsvertrag 1742 die Erlaubnis erhielt, die ihr früher versagte Kirche zu errichten (vgl. E. Camenisch, Bündner Reformationsgeschichte 1920, S. 304 und besonders E. Poeschel, Kunstdenkmäler des Kantons Graubünden Bd. IV, S. 96 und 102). Die Gemeinde war in Bedrängnis und ihr wurde geholfen — wie einst dem vergilischen Hirten. Es ist die Zeit, da geistliche Bukolik ihre große Stunde hat.

*) Siehe o. S. 138.

153) Erstmals richtig von Riese (im kritischen Apparat der zweiten Auflage) erkannt: „contra in pagis '*paganorum*' cultus conservabatur.“

154) Für einen besonders signifikanten Fall — den gewisser humanitas-Untersuchungen — vgl. die treffenden methodischen Erwägungen von Fr. Schulz, Principles of Roman law, Oxford 1936, S. 191.

155) Vigil. Christ. 6, 1952, S. 109 ff. 'Encore une fois: Paganus.'

156) J. Zeiller, Paganus, Etude de terminologie historique, Fribourg-Paris 1917 und zuletzt vor allem in: Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 1940, S. 526 ff. Zeillers Auffassung wird anscheinend auch von Van der Meer, Augustinus der Seelsorger, Deutsche Ausgabe Köln 1951, S. 71 mit Anm. 83 geteilt.

dem bedeutenden Juristen Andreas Alciati († 1550) und gegenwärtig z. B. von Altaner vertretene Anschauung¹⁵⁷⁾, der Wortgebrauch *paganus* = Heide lasse sich nur als Gegenäquivalent zur *miles Christi*-Metaphorik verstehen (also *paganus* = 'geistlicher Zivillist' = Heide). Beide semasiologischen Herleitungen begegnen berechtigten Bedenken.

1. Die erstgenannte These scheidet an der Tatsache, daß *paganus* in der Bedeutung „Heide“ keineswegs erst im Codex Theodosianus XVI 2 (wichtig XVI 2,18 mit dem Datum 17. Febr. 370), XVI 7 (etwa XVI 7,2 vom 20. Mai 383) und XVI 10 (in den unter dem Titel 'de paganis, sacrificiis et templis' zusammengefaßten, gegen die Heiden gerichteten Dekreten frühester Beleg XVI 10,13, ein Erlaß des Arcadius und Honorius vom 7. August 395) zu belegen ist, sondern durch Inschriften wie CIL VI 30463 = ILCV I 1342 (wahrscheinlich vor 313) und CIL X 2,7112 = ILCV I 1549 (vor 337) für eine relativ frühe Zeit erwiesen wird. Für die erste Hälfte des vierten Jahrhunderts ist es unvorstellbar, daß irgend jemand im Ernst die kulturelle Bedeutung des Heidentums gerade in den Städten durch Gleichsetzung von „Heiden“ und „Landvolk“ bagatellisieren konnte.

2. Die *militia Christi*-Metaphorik trägt einen ausgesprochen literarischen Charakter. Es ist kaum denkbar, daß in ihr der Ursprungspunkt des 'usage de la langue populaire' liegen könnte¹⁵⁸⁾ (Chr. Mohrmann a. O. S. 116 f. im Anschluß an Zeiller).

So muß man es dankbar begrüßen, daß Chr. Mohrmann die Probleme erneut durchdacht und zu einer neuen Lösung zu kommen versucht hat. Mit Recht legt sie großen Wert auf Ulpian, Dig. 11,4,32 (über eine Rede des Mark Aurel im Senat): *Divus Marcus oratione, quam in senatu recitavit, facultatem dedit ingrediendi tam Caesaris quam senatorum et paganorum praedia volentibus fugitivos inquirere scrutarique*

157) Zeitschr. für Kirchengesch. 58, 1939, S. 130 ff. Altaners Aufsatz geht nicht nur mit so gewichtigen Kennern wie Zahn und Harnack (*Militia Christi*, 1905), sondern auch mit linguistischen Autoritäten vom Range eines W. Schulze (Kl. Schr. S. 520 f.) und Löfstedt (*Syntactica* II 1939, S. 467 ff.) konform.

158) Dagegen braucht man nicht zu bestreiten, daß der Sinn des gewöhnlichen Wortgebrauchs von *paganus* an solchen literarisch geprägten Stellen, wo es tatsächlich als Gegenäquivalent zu *Christiani nominis sacramenta sortitus* sim. begegnet, gleichsam eine neue Leuchtkraft bekommen konnte.

cubilia atque vestigia occultantium (vgl. auch ebd. 11,4,1). Hier glauben die Wörterbücher von Gradenwitz-Kübler und von Heumann-Seckel für *pagani* mit der Bedeutung „ländliche Bevölkerung“ auskommen zu können, wohl weil es sich um *praedia* auf dem Lande handelt. Indes würden, wenn man so interpretiert, die Güter, die etwa städtische Geldleute auf dem Lande hatten, nicht vom Erlaß erfaßt. Zweifellos also sind hier mit *pagani* die bezeichnet, die im Gegensatz zum Beamtenstand stehen. Sainio¹⁵⁹), der die Bedeutung des zuletzt berührten Sprachgebrauchs schon richtig erkannt hat, glaubt nun folgendermaßen den Übergang zu *paganus* = Heide finden zu können (S. 99): „Die *pagani* waren im Verhältnis zum Krieger- und Beamtenstande eine unprivilegierte Gruppe. Zu einer solchen wurden auch die Anhänger des alten Glaubens, nachdem das Christentum von Konstantin zur Staatsreligion erhoben war und die alten Kulte schließlich gänzlich verboten wurden.“ Diese Erklärung ist schon deshalb unmöglich, weil der Sprachgebrauch christlicher Inschriften aus dem Anfang des vierten Jahrhunderts eine geschichtliche Situation voraussetzt, in der sich die Anhänger des alten Glaubens keineswegs schon als „unprivilegierte Gruppe“ im Sinne des Staatsrechts bezeichnen lassen¹⁶⁰). Wohl hingegen wird allen Tatsachen die neue Erklärung von Chr. Mohrmann gerecht¹⁶¹), die *paganus* = Heide ursprünglich als den 'draußen Stehenden, nicht zur Gemeinschaft der Christen Gehörigen, den Profanen' gefaßt wissen möchte¹⁶²). Bei dieser

159) Sainio, Semasiologische Untersuchungen, Helsinki 1940. Seine Behandlung des Paganus-Problems schlug bereits gegenüber den traditionellen Auffassungen neue Wege ein, ohne daß doch das Endergebnis hätte befriedigen können.

160) So setzt z. B. die schon genannte Inschrift CIL X 2, 7112 = ILCV I 1549 bei der als *pagana* Bezeichneten ein bestimmtes Verhalten voraus, das nach dem Jahre des konstantinischen Toleranzreskripts (313) schwer vorstellbar wäre (vgl. Altaner a. O. S. 134).

161) Es war auch sehr nötig, daß einmal im Zusammenhang unseres Problems auf das *ὄνομα παγανών* der Gladiatoren (vgl. Keil, Anz. der Akad. der Wiss. in Wien, Philos.-hist. Kl., 79, 1942, S. 84 ff.) hingewiesen wurde, wie das Chr. Mohrmann a. O. S. 119 tut. Denn es bieten sich hier in der Tat erwünschte Einblicke in solche Verwendungsformen der „langue courante“, die sich dem Zugriff nur allzu leicht entziehen. Freilich kommt man hier wohl doch ohne die Erklärung 'nom profane' aus, wenn man an eine Art Übernahme aus der Soldatensprache denkt (Nebeneinander von cognomen castrense und 'gewöhnlichem, zivilem' Namen).

162) Es berührt das Grundsätzliche wenig, daß ich im Falle von Pers. sat. prol. 6 (*ipse semipaganus ad sacra vatium carmen adfero nostrum*) anderer Meinung bin als Chr. Mohrmann a. O. S. 118. Da der religiöse Un-

Deutung ist die Gruppe, deren Gegensatz durch *paganus* bezeichnet wird, nicht im äußeren rechtlichen Sinne 'privilegiert', sondern in ihrer eigenen, der religiösen Sicht: die *fideles* wissen sich den außerhalb der Kultgemeinschaft Stehenden, den *alieni* überlegen¹⁶³). Wir stehen jetzt also vor folgenden Bedeutungssträngen des Wortes *paganus*:

- paganus*: 1. qui pagum, non urbem, incolit
- a) sensu proprio
 - b) sensu translato, fere i. q. incultus
2. qui foris est, extra ordinem societatis certis finibus circumscriptae vivit, praecipuae condicionis expers (notione hic illic ad 'humilis' appropinquante)
- a) opponitur militibus
 - b) opponitur ordini senatorio
 - c) in lingua gladiatoria: nomen vulgare opponitur nomini claritate famoso, per iocum dato vel sumpto.
 - d) opponitur fidelibus: qui sacris Christianis initiatus non est, alienus, profanus.

Habe ich mich bisher im Wesentlichen an Chr. Mohrmann angeschlossen, so möchte ich nun doch auf einen Gesichtspunkt aufmerksam machen, der bisher noch nicht zur Geltung gekommen zu sein scheint. Die rein linguistischen Untersuchungen verlaufen oft zu 'einsträngig', weil sie eins gerne übersehen: wenn altchristliche und frühmittelalterliche Schriftsteller in ihren sprachlichen — etymologischen oder se-

terton, dessen Mitschwingen auch Altaner a. O. S. 132 bemerkt hat, natürlich den Charakter des Metaphorischen und Uneigentlichen hat, empfiehlt sich doch wohl die Erklärung des Scholiasten (*pagani dicuntur rustici* eqs., vgl. dazu Plin. epist. 7, 25, 5 f. und Sidon. epist. 8, 16, 3. *pagana simplicitas*, wo literarische Bildung und 'Urbanität' der Gegensatz ist.). Die Gleichsetzung des zugrundeliegenden *paganus* mit *incultus* sim. ist umso mehr geboten, als 'ein halber Bauer' besser paßt als 'halbprofan', wie Bildungen in der Art von *semiagrestis*, *semibarbarus* o. ä. zeigen können. Die Verknüpfung der *sacra* mit dem dörflichen Fest der *paganalia* in E. R. Curtius' Mittelalterbuch S. 238 scheint mir unmöglich, so ausgezeichnet seine Einordnung des Prologs ist.

163) Wenn Orosius hist. Prol. 1, 9 die Heiden als '*alieni a civitate dei*' definiert, so erwächst diese Deutung zwar auf dem Hintergrunde des augustinischen Denkens, kommt aber wohl unbewußt der Sphäre recht nahe (richtig Mohrmann a. O. S. 120), in der der Ursprungspunkt der Bedeutungsentwicklung steckt.

masiologischen — Erklärungsversuchen meist nicht ernst zu nehmen sind, so sind doch ihre Erklärungen für uns mitunter insofern von Interesse, als das objektiv gesehen Falsche aufschlußreich für die kulturgeschichtlichen Verhältnisse sein kann, in denen es sich findet. So bekommt die alte, zur Zeit vor allem von Zeiller vertretene Betrachtungsweise dann ein relatives Recht, wenn nicht an die objektiv richtige semasiologische Genesis gedacht ist, sondern an die Anschauungen, die christliche Kreise des ausgehenden vierten Jahrhunderts auf Grund der gewandelten Verhältnisse über den Sprachgebrauch entwickelten. Es ist eine kaum zu gewagte Annahme, daß die christliche Propaganda etwa im letzten Jahrzehnt des vierten Jahrhunderts mit leichter Übertreibung der wirklichen Situation die heidnische Religion rundweg als Religion der „Bauern und Ungebildeten“ hinstellen beliebte. Da tatsächlich die Gesetzgebung gegenüber den ländlichen Kulturen zeitweilig toleranter gewesen war (vgl. z. B. Cod. Theod. XVI 10,3, dazu Sainio a. O. S. 99) und sich in abgelegenen Winkeln ländlicher Einsamkeit Götterbilder behaupteten, die in den Städten längst das Feld hatten räumen müssen, konnten die Christen leicht den seit langem geläufigen Gebrauch von *paganus* = Heide in einem für seinen Ursprungspunkt nicht annehmbaren Sinne verstehen und gewissermaßen ‘verschieben’¹⁶⁴). Natürlich taten sie das nicht durchweg, sondern nur da, wo es auf polemische Pointen ankam. Was an *compita*, in *pagi* (für beides vgl. Orosius praef. l. c.) und *luci* (Prud. In Symm. 1,449 ff., später Nachhall bei Isidor Etym. 8,10,1) sein Wesen oder Unwesen trieb, wurde dann für sie zum Inbegriff des ‘Heidnischen’ — und zugleich des Zurückgebliebenen. Ein besonders bemerkenswertes Zeugnis ist die Prudentiusstelle, auf die wir wegen der abweichenden Interpretation bei W. Schulze (Kl. Schr. S. 520) noch kurz eingehen wollen. Wir waren berechtigt, sie bei der Interpretation des Endelechius (V. 111) mit heranzuziehen, denn die Erwähnung der *luci* beweist zur Genüge, daß da der Gedanke an das länd-

164) Wie leicht es zu solchem Hinüberwechseln von einem metaphorischen Bedeutungsstrang zum andern kommen kann, zeigt beispielhaft Plinius epist. 7,25, wo zwar das Wort *paganus* im Sinne von ‘Zivilist’ die beherrschende Vorstellung ist, dann jedoch so ausgeweitet wird, daß es auch von einem auf dem Lande lebenden Literaten verstanden werden kann, der zu Unrecht zunächst als *seductus* und *rusticus* erschien, in Wahrheit aber so gebildet ist, als ob er in Athen lebte.

liche Brauchtum zunächst das Primäre ist ¹⁶⁵); hernach kommt es jedoch — im Sinne jenes mitunter unscharfen Gedankenablaufs, der sich in 'Contra Symmachum' mehrfach beobachten läßt — zu einer Art Vorstellungskontamination: was sich in einsamen Latifundien noch immer zu halten weiß, ist nichts Besseres als die Religion jener *immanes populi* (V. 459), die in weiter Ferne jenseits des Limes wohnen ¹⁶⁶).

Halten wir also fest: wenn schon der um 390 schreibende Bischof Filastrius von Brescia das Wort *paganus* = Heide mit *pagus* zusammenbrachte ¹⁶⁷), so tat er damit etwas, was in christlichen Kreisen seiner Zeit gang und gäbe war. Was soll da die auf eine Augustinstelle gestützte Argumentation, daß doch um 400 nachweislich noch Heiden, wenn auch in der Minderheit, in den Städten lebten ¹⁶⁸)? Sie verkennt, so scheint mir, die Tatsache, daß jene Ineinssetzung von 'Paganismus' und ländlicher Unbildung ein Motiv christlicher Polemik ist und als solche beurteilt werden will. Als in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts Martin von Bracara seine als Visitationspredigt für die romanisch-suevische Landbevölkerung gedachte Schrift *De correctione rusticorum* ¹⁶⁹) verfaßte, da konnte er, die Götter seiner galläcischen Umgebung ganz einfach mit den griechisch-römischen identifizierend, sich in manchem an die Topoi halten, die einst, vor über anderthalb Jahrhunderten, in freilich ganz anderen Verhältnissen, dazu hatten dienen müssen, im Rahmen einer unbedenklichen Gleichsetzung von Heidentum mit ländlicher Rückständigkeit die neue Religion zu propagieren. Die kurze, uns durch unsere Behandlung des Endeleichiusgedichts nahegelegte Epikrisis des Paganus-Problems sei deshalb mit dem für den Bischof Polemius bestimmten Eingangssatz der Schrift des Metropoliten von Bracara beschlossen: *ut pro castigatione rusticorum, qui, adhuc pristina paganorum superstitione detenti, cultum venerationis plus daemoniis, quam deo persolvunt, aliqua de origine idolorum... ad te scripta dirigerem.*

Bonn

Wolfgang Schmid

165) Man wird also *barbarici pagi* trotz W. Schulze doch als 'unbesittete Landgemeinden' verstehen dürfen.

166) Dazu Van der Meer, Augustinus der Seelsorger (deutsche Ausgabe a. O.), S. 71.

167) Filastrius 111, 2 p. 75 Marx.

168) Vgl. Altaner a. O. S. 137, Anm. 34 unter Benutzung von Augustinus Sermo 302, 21, 19 (Migne, PL. 38, 1392).

169) Vgl. Caspari, Martin von Bracara's Schrift 'De correctione rusticorum', Christiania 1883. Dort im Anhang Abdruck des Textes.