

**Zeitschrift:** Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica

**Herausgeber:** Schweizerische Vereinigung für Altertumswissenschaft

**Band:** 14 (1957)

**Heft:** 1

**Artikel:** Nochmals Vergil, Aeneis IX 324-328

**Autor:** Liechtenhan, Eduard

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-14580>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 08.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## Nochmals Vergil, Aeneis IX 324–328

Von Eduard Liechtenhan, Basel

Die Schlüsse, die E. Bréguet in einer kürzlich in dieser Zeitschrift erschienenen Studie aus den Versen Verg. Aen. IX 324–328 zieht<sup>1</sup>, scheinen mir einerseits einige ergänzende Bemerkungen nahezulegen, andererseits dürfte es nicht unangebracht sein, ihre Resultate einer näheren Prüfung zu unterziehen.

Daß der groteske Realismus der in Frage stehenden Verse

(Nisus) ... *simul ense superbum*  
*Rhamnetem aggreditur, qui forte tapetibus altis*  
*exstructus toto proflabat pectore somnum*<sup>2</sup>,  
*rex idem et regi Turno gratissimus augur;*  
*sed non augurio potuit depellere pestem*

eine hochgestellte Persönlichkeit der Aeneas feindlichen Koalition ironisiert, darin werden wir der Verfasserin selbstverständlich zustimmen, und ebenso für die von ihr zitierten Verse IX 335 ff.<sup>3</sup>. Dagegen scheint mir der Schluß, den sie aus Vers 327 f. zieht, daß nämlich der Dichter darin seiner Skepsis der Einrichtung des Augurats gegenüber Ausdruck verleihe, einer weiteren Untersuchung wert.

Doch ehe wir uns jenem Hauptproblem zuwenden, darf noch eine andere Frage gestellt werden: Wie verhält sich der ironische Ton dieser Beschreibung zu der Erhabenheit des Stils, der den Gesamtcharakter der Aeneis ausmacht. Wenn ich recht sehe, beschränken sich die Fälle, wo Vergil seine feierliche Haltung aufgibt und Ironie Platz greifen läßt, auf drei Abschnitte: die Geschichte von Aeolus im ersten, die Leichenspiele im fünften und die Heldentat des Nisus und Euryalus im neunten Buch<sup>4</sup>. Aeolus spielt eine nicht eben ruhmreiche Rolle: Nicht mit sachlichen Argumenten gewinnt ihn Juno für ihre Pläne, sondern indem sie seinem

<sup>1</sup> Esther Bréguet, *Virgile et les augures. A propos d'Enéide IX 324–328*. Mus. Helv. 13 (1956) 54 ff.

<sup>2</sup> Zu der von Theokrit entlehnten Umschreibung des Schnarchens ist anzumerken, daß, soviel ich sehe, in der Dichtung weder *ᾠέγειν* noch *stertere* außerhalb der Komödie und der satirischen Poesie verwendet werden. Eine Ausnahme bildet für *ᾠέγειν* Aesch. *Eum.* 55 in einer schreckenerregenden Beschreibung der Eumeniden, für *stertere* Lucr. III 1048 in einer offensichtlich ironischen Versgruppe.

<sup>3</sup> *et iuvenem Serranum, illa qui plurima nocte*  
*luserat ...*

*felix, si protinus illum*  
*aequasset nocti ludum in lucemque tulisset.*

Noch deutlicher tritt dieser Charakter zutage in IX 345:

*... Rhoetum vigilantem et cuncta videntem,*  
*sed magnum metuens se post cratera tegebat.*

<sup>4</sup> Auszunehmen sind natürlich die Stellen, wo die Krieger nach epischer Gepflogenheit vor dem Beginn des persönlichen Kampfes dem Gegner höhnische Worte zurufen. Da ist es nicht der Dichter, der höhnt.

Junggesellenherzen schmeichelt mit dem Versprechen, ihm eine Nymphe zu geben, die ihn zum Vater schöner Kinder machen soll, und nachher wird er von Neptun ausgescholten wie ein Junge, der es den Erwachsenen hat gleich tun wollen. Hier ist sogar der ironische Ton deutlich auf Vergils Rechnung zu setzen: der Passus bei Homer, der unmittelbar als Vorbild gedient hat, zeigte ihn nicht<sup>5</sup>. Umgekehrt mildert Vergil im zweiten der genannten Abschnitte unverkennbar die Derbheit des homerischen Vorbilds: Während in der Ilias Aias im Mist der vorher geschlachteten Opfertiere ausgleitet und zu Fall kommt, wird dem Nisus das Blut dieser Tiere zum Verhängnis<sup>6</sup>. Das allzu derbe würde sich mit dem Gesamttenor der Aeneis doch nicht vertragen.

Die drei genannten Abschnitte haben einen gemeinsamen Zug: ihren episodischen Charakter. Für die Leichenspiele und die Euryalus-Nisus-Episode ist er ohne weiteres klar. Aber auch die Aeolusgeschichte spielt sich außerhalb der Ereignisse um Aeneas ab. Wir stellen also fest, daß nur in solchen episodischen Abschnitten Vergil aus der sonst gewährten Haltung heraustritt.

Doch kehren wir zu unseren Versen über Rhamnes zurück und zu der Frage der Skepsis Vergils gegenüber der Augurnkunst und der Divination überhaupt. Um jedes Mißverständnis zu vermeiden, stellen wir einleitend fest: nicht die persönliche Meinung des Dichters steht zur Diskussion, sondern die Frage, ob er sich in einem Werk, das mit der reformatorischen Tendenz des Kaisers Augustus so eng verbunden ist, erlaubt hat, einer eventuell in seinem Denken vorhandenen Skepsis Ausdruck zu verleihen: eine Frage, die man auf den ersten Blick negativ zu beantworten geneigt sein wird.

Unter den Stellen, an welchen E. Bréguet dieselben Vorbehalte des Dichters zu erkennen glaubt und die sie zur Stütze ihrer These heranzieht, muß meines Erachtens von vorneherein das Orakel von Delos ausgeschieden werden. Wenn Anchises den ihm von Apoll gespendeten Spruch irrtümlich auf Teuker statt auf Dardanos bezieht<sup>7</sup>, so ist weder gemeint, daß die göttliche Offenbarung unzuverlässig sei – sie bewahrheitet sich ja nachher – noch daß der *vates* außer Stande sei, sie richtig zu verstehen<sup>8</sup>. Vielmehr muß grundsätzlich unterschieden werden zwischen vorbedeutendem oder wunderbarem Naturgeschehen einerseits und Orakel andererseits. Hier haben wir es mit dem sattem bekannten Motiv des absichtlich dunkeln Orakelspruches zu tun, das auf einer ganz andern Ebene liegt.

Um einen Orakelspruch handelt es sich auch da, wo Latinus die Werbung des Aeneas anzunehmen beschließt<sup>9</sup>. VII 259f. spricht er die Worte:

*di nostra incepta secudent  
auguriumque suum.*

<sup>5</sup> Wohl erzählt der Gesang *Æ* die Überlistung des Zeus durch Hera mit Humor; aber Hypnos wird weder in Vers 232ff. noch 267f. ironisiert.

<sup>6</sup> *Aen.* V 328; Hom. *Ψ* 774f.

<sup>7</sup> E. Bréguet 56f.

<sup>8</sup> Hätte der Dichter das Unvermögen des *vates* kennzeichnen wollen, so wäre die ehrfurchtgebietende Gestalt des Anchises dafür denkbar unglücklich gewählt.

<sup>9</sup> E. Bréguet 58.

Wollte man Latinus hier so verstehen, daß sich für ihn der Spruch der Gottheit nur vielleicht erfüllt, so wäre das ein Mißverständnis. Es ist vielmehr eine Formel, durch die sich der fromme König der göttlichen Fügung vorbehaltlos unterstellt. Wenn er gleich nachher, VII 272f., sagt:

*nunc illum (sc. Aenean) poscere fata*

*et reor et, si quid veri mens augurat, opto,*

so scheint mir die Wahl der Worte *reor* und *mens* zu beweisen, daß der König nicht an eine Inspiration denkt, sondern an eine rein menschliche Überlegung, die er anstellt, um den Sinn des bis dahin dunkeln Orakelspruches zu erkennen; *auguror* bedeutet 'vermuten' und hat nicht technischen Sinn<sup>10</sup>. Nicht die Zuverlässigkeit des Orakels zieht er in Zweifel, sondern höchstens seine eigene menschliche Interpretation. Also auch hier das Motiv des vorerst unverständlichen Orakelspruches.

Im ersten Buch, da, wo Venus in der Gestalt einer Jägerin Aeneas die Schwäne zeigt, die dem Adler entronnen sind, spricht sie I 392:

*ni frustra augurium vana docuere parentes ...*

E. Bréguet<sup>11</sup> sieht darin eine Äußerung der Skepsis; sie interpretiert 'sofern wenigstens die Augurnkunst, in der mich meine Eltern unterrichtet haben, mich nicht irreführt'. Das kann meines Erachtens nicht der Sinn des Verses sein. Wäre er es, dann wäre das freilich im Mund einer Göttin ein gewichtiges Zeugnis. Aber gerade darum kann ich an die Richtigkeit dieser Interpretation nicht glauben. Der Sinn ist vielmehr: 'Würde ich mich täuschen, so wäre die Belehrung meiner Eltern nichtig. Doch das ist ausgeschlossen.' Die Partikel *ni* hat hier, wie so oft *si*, die Bedeutung 'so wahr als'. Der Konditionalsatz setzt nicht Zweifel in die Tatsache, sondern bekräftigt sie<sup>12</sup>.

Am schwierigsten ist die Stelle, wo bei den Leichenspielen der Pfeil des Akestes in den Wolken Feuer fängt, V 522ff.<sup>13</sup>

*hic oculis subitum obicitur magnoque futurum  
augurio monstrum; docuit post exitus ingens  
seraque terrifici cecinerunt omina vates.*

.....

*attonitis haesere animis superosque precati  
Trinacrii Teucrique viri, nec maximus omen*

<sup>10</sup> Goelzer in seinem Kommentar<sup>9</sup> zitiert zu diesem Vers Soph. O. R. 1086:

*εἴτερό ἐγὼ μάντις εἰμὶ καὶ κατὰ γνῶμαν ἰδούς*

Es ist der Chor, der die Worte spricht, also kann auch hier *μάντις* nicht technische Bedeutung haben.

<sup>11</sup> E. Bréguet 56.

<sup>12</sup> Zwei Beispiele mögen genügen. III 433ff. sagt Helenos:

*Praeterea, si qua est Heleno prudentia vati,  
si qua fides, animum si veris implet Apollo,  
unum illud tibi, nate dea, proque omnibus unum  
praedicam et repetens iterumque iterumque monebo.*

II 689 bittet Anchises Juppiter um ein zweites Zeichen:

*Iuppiter omnipotens, precibus si flecteris ullis ...*

<sup>13</sup> E. Bréguet 57.

*abnuī Aeneas, sed laetum amplexus Acesten  
muneribus cumulat magnis ac talia fatur:  
'sume, pater; nam te voluit rex magnus Olympi  
talibus auspiciis exsortem ducere honorem ...'*

Die Verse sind auf mancherlei Arten erklärt worden<sup>14</sup>. E. Bréguet nimmt mit Bellessort z. St. an, das in Aussicht gestellte Unheil sei der Schiffsbrand; Aeneas freilich interpretiere das Zeichen – wie alle andern Troer, sagt sie – als günstig für Akestes; aber später habe sich die wahre, unglückliche Bedeutung des Wunderzeichens herausgestellt, und erst nachträglich, d. h. post eventum, hätten die *vates* es als Unglückszeichen erkannt. Sie ist also der Ansicht, des Aeneas günstige Interpretation sei ein Irrtum, der erst später durch die Ereignisse an den Tag komme. Daraus leitet sie mit Bellessort den ironischen Sinn des ganzen Passus ab.

Gegen diese Erklärung hat schon R. Heinze<sup>15</sup> geltend gemacht, eine Deutung ex eventu sei nicht Sache der *vates*, sondern das könne jeder Beliebige leisten; zudem sei *vates canunt* der technische Ausdruck für Prophezeiung. Auch scheint mir, Aeneas wäre als irrender Deuter noch weniger tragbar als Anchises<sup>16</sup>. Daß übrigens die Troer alle das Zeichen als glückverheißend ansehen, scheint mir ein Mißverständnis. Daß das Volk *attonitis animis* betet, ist doch unverkennbar die Folge der schreckenenerregenden Deutung der *vates*; diese erfolgt also in unmittelbarem Anschluß an das Wunder. Doch stellt sie das Unheil erst für späte Zeit in Aussicht – das kann allein die Bedeutung von *sera omina* sein.

Die anschließenden Worte *nec maximus omen abnuī Aeneas* wollen doch wohl sagen, daß auch Aeneas die von den *vates* verkündete unheilvolle Bedeutung nicht ablehnt – worin das Unheil bestehen wird, künden sie nicht; das ist nicht abnorm in der römischen Zeichendeutung – für eine spätere Zeit. Aber, sagt er, Akestes wird als König herrschen: das ist die Bedeutung des Götterzeichens für den Moment des Wettkampfes<sup>17</sup>. Was das Schicksal über spätere Geschlechter verhängt, dagegen können die Lebenden nichts tun; aber Akestes wird regieren *talibus exsortis auspiciis*<sup>18</sup>. So dürfte es kaum möglich sein, den Passus vom Schuß des Akestes als versteckten Ausdruck des Zweifels an der Kunst der Seher zu verstehen.

<sup>14</sup> Gegen die Erklärung, das angekündigte Unheil sei der Schiffsbrand, schon P. Deuticke (*Vergils Gedichte*, erklärt von Th. Ladewig und C. Schaper, bearb. von P. Deuticke<sup>12</sup>) Bd. II im Anhang z. St.; ebendort sind auch Interpretationen gesammelt, die an die Himmelserscheinungen denken, welche zu den Biographien Caesars und Augusts berichtet werden (so unter andern auch Plüss, *Vergil und die epische Kunst* 105ff.). H. Goelzer sammelt in seinem Kommentar z. St. verschiedene ältere Erklärungen, die an die punischen Kriege denken. R. Heinze, *Vergils epische Technik*<sup>3</sup> 168 nimmt an, der Dichter habe die schwere Zeit des ersten punischen Krieges im Auge, wo dann Segesta, die Stadt des Akestes, als erste sizilische Gemeinde zu Rom übergang mit Berufung auf die gemeinsame troische Abstammung. Welches spätere Ereignis gemeint ist, ist für unsere Frage irrelevant.

<sup>15</sup> *Vergils epische Technik*<sup>3</sup> 167 Anm.

<sup>16</sup> Siehe oben S. 53 Anm. 8 und auch S. 54.

<sup>17</sup> R. Heinze a. O. weist nach, daß Vergil sich die Stadt im Moment der Ankunft des Aeneas und des Wettkampfes als noch nicht gegründet vorstellt; Akestes wird vorher nie König genannt; sein Volk denkt sich der Dichter nach ihm in den Bergen wohnend, die Troer als am Strande kampierend. Erst als Folge des Schiffsbrandes wird die Stadt erbaut.

<sup>18</sup> R. Heinze a. O. 166 Anm. 1 gibt den Worten *nec maximus omen abnuī Aeneas* einen



Im zwölften Buch wird Juturna von Juno geschickt, um den Bruch des Vertrags herbeizuführen, der kurz vorher im Hinblick auf den Zweikampf des Aeneas mit Turnus geschlossen worden ist<sup>19</sup>. Sie nimmt zuerst die Gestalt des Camers an, des Wagenlenkers des Turnus. Daß sie in dieser Rolle ohne Ehrfurcht von dem Orakel spricht, das den Etruskern geboten hat, auf einen fremden Anführer zu warten, um ihren vertriebenen König zu bekriegen, ist nicht weiter erstaunlich: als Camers trägt sie für die Götter und ihre Offenbarungen dieselbe Verachtung zur Schau, wie dessen König es gelegentlich tut. Um aber zum Ziel zu kommen, sendet sie ein trügerisches Prodigium, XII 244 ff.:

*his aliud maius Iuturna adiungit et alto  
dat signum caelo, quo non praestantius ullum  
turbavit mentes Italas monstroque fefellit.*

‘Nie hat ein Zeichen den Sinn der Italioten wirksamer irregeführt und durch eine Erscheinung getäuscht’ – so versteht E. Bréguet die Worte und sieht darin mehr als Ironie, sogar gewissermaßen einen Vorwurf gegen den Glauben an Götterzeichen. Es dürfte aber vielmehr ein verkürzter Ausdruck vorliegen und der Sinn der sein: ‘Nie war ein Zeichen mehr geeignet, die Handlungen der Menschen zu bestimmen, und somit im vorliegenden Falle die Italioten irrezuführen und zu täuschen.’ Nun könnte man freilich einwenden: das Zeichen ist tatsächlich irreführend; nimmt der Dichter diese Möglichkeit an, so ist seine Skepsis bewiesen. Aber sehen wir einerseits die Persönlichkeit an, die das Zeichen sendet, und andererseits das Opfer der Irreführung: Juturna ist die erbitterte Feindin der Troer in ihrer doppelten Eigenschaft als Abgesandte Junos und als Schwester des Turnus; sie wählt darum skrupellos ihre Mittel, zum Ziel zu kommen. Sie ist sozusagen ein verbrecherisches Wesen, mehr böser Dämon als Göttin; zudem werden ihr von Juno Vorwürfe gemacht, weil sie ihre Kompetenzen überschritten hat. Andererseits sind es des Aeneas Feinde, die ihrem Betrug zum Opfer fallen; sie, könnte man fast sagen, verdienen nichts besseres, als getäuscht zu werden<sup>20</sup>. Wenn übrigens der Augur Tolumnius das *augurium* Juturnas annimmt mit den Worten (XII 259 ff.):

*hoc erat, hoc votis, inquit, quod saepe petivi.  
accipio agnoscoque deos; me, me duce ferrum  
corripite, o miseri, quos improbus advena bello  
territat, invalidas ut aves, et litora vestra  
vi populat ...,*

so ist die Interpretation an sich korrekt und das Prestige der Augurenkunst an sich nicht herabgemindert.

---

etwas andern Sinn: «Aeneas», sagt er, «hätte in seiner Eigenschaft als Spielgeber, sagen wir als der den Spielen vorsitzende Magistrat, dem Zeichen offiziell keine Bedeutung beizumessen brauchen, es für den Ausgang des Wettkampfes ignorieren können.»

<sup>19</sup> E. Bréguet 57.

<sup>20</sup> Es darf hier vielleicht an den Traum Hannibals nach der Einnahme von Sagunt erinnert werden (Cicero *De div.* I 49).

Endlich bleiben noch einige Stellen zu besprechen, auf die E. Bréguet nicht ge-griffen hat, die sich aber eventuell für ihre These ins Feld führen ließen.

Um Turnus zum Kampf zu entflammen, ermuntert ihn Iris, von Juno gesandt, mit den Worten (IX 12f.):

*quid dubitas? Nunc tempus equos, nunc poscere currus.  
rumpe moras omnis et turbata arripe castra.*

Wir wissen, daß das Schicksal Turnus nicht erlaubt, das Lager einzunehmen<sup>21</sup>. Belügt ihn also Iris? Nein, denn *arripere* heißt hier nicht 'einnehmen', sondern es hat, wie Goelze zur Stelle anmerkt, dieselbe Bedeutung wie Tac. Hist. IV 17:

*arriperent vacui occupatos, integri fessos.*

'Die welche Bewegungsfreiheit haben, sollen Hand legen an die, welche durch inneren Zwist gehemmt sind, die Starken an die Erschöpften.' In der Tat fühlt sich Turnus wohl zum Kampf aufgerufen; aber er betrachtet – ein deutliches Zeichen, daß er der Iris Worte in diesem Sinn versteht – den Sieg nicht als gewiß. Allerdings spricht er später zu seinen Rutulern (IX 136 ff.):

*sunt et mea contra  
fata mihi ferro sceleratam excindere gentem  
coniuge praerepta ...*

Aber er täuscht sich in seinem übermäßigen Selbstgefühl und vielleicht in dem Gefühl seines guten Rechtes. Vor allem muß aber festgehalten werden, daß er nicht Augur ist; also steht seine Selbsttäuschung in keiner Beziehung zu unserer Frage. Ja die vorhergehenden Worte

*nil me fatalia terrent,  
si qua Phryges prae se iactant, responsa deorum.  
sat fatis Venerique datum, tetigere quod arva  
fertilis Ausoniae Troes*

machen es recht deutlich, wie der anmaßende Feind die göttlichen Offenbarungen gering achtet und daß das Lästung ist. Das könnte nicht leicht mit der von E. Bréguet angenommenen Skepsis in Einklang gebracht werden?

Wie Aeneas in der Katabasis Palinurus antrifft, gibt er seiner Verwunderung, daß dieser vor der Ankunft in Italien den Tod erlitten habe, während ihm doch Apoll das Gegenteil versprochen habe, Ausdruck mit den Worten (VI 343ff.):

*namque mihi fallax haud ante repertus  
hoc uno responso animum delusit Apollo,  
qui fore te ponto incolumen finisque canebat  
venturum Ausonios: en haec promissa fides est?*

Palinurus erzählt ihm, wie er die Küste zwar schwimmend erreicht habe, aber von den Bewohnern des Landes erschlagen worden sei, und versichert VI 347:

*neque te Phoebi cortina fefellit,  
dux Anchisiades.*

Wenn hier der Dichter Aeneas zweifeln läßt, gesteht er ihm damit nicht sozusagen

<sup>21</sup> 'Bouleverse et enlève le camp', übersetzt Bellessort.

das Recht zu, es zu tun? Dagegen ist zweierlei zu sagen: erstens versichert Aeneas ausdrücklich, daß es das erste und einzige Mal wäre, daß Apoll ihn getäuscht hätte; zweitens: wenn Aeneas in der ersten Überraschung in seinem Vertrauen zur Gottheit einen Augenblick wankend wird, so ist das einer der Züge, welche dartun, daß er nicht von Anfang an der vollendete Held ist, sondern erst durch die Prüfungen, die über ihn kommen, dazu wird und erst durch die Begegnung mit dem Vater im Elysium zur vollen Reife des Heldentums gelangt<sup>22</sup>.

Nachdem wir für die Stellen der Aeneis, die auf den ersten Blick scheinbar als Stützen für die Bréquetsche These in Anspruch genommen werden können, eine andere, meines Erachtens einleuchtendere Interpretation gegeben haben, kommen wir auf die beiden Verse IX 327f. zurück:

*rex idem et regi gratissimus augur.*

Offensichtlich ist der Kontrast beabsichtigt zwischen der hohen Stellung des Rhamnes und seiner unwürdigen Haltung. Gleichzeitig wird die Rolle charakterisiert, die er unter den Seinen einnimmt, wie der Dichter bei vielen Personen, die er handelnd einführt, epischer Tradition gemäß Bemerkungen einfließt über ihre Abkunft oder ihre früheren Taten oder andere individuelle Züge nennt. Wenn die Haltung des Rhamnes unwürdig ist, so ist er deshalb nicht minder König, nicht minder Augur. Wenn der Augur nicht untadelig ist in der rein menschlichen Sphäre seines Daseins, wird dadurch seine Kunst herabgesetzt oder gar die Zuverlässigkeit der göttlichen Offenbarung<sup>23</sup>? Daß Rhamnes vom Dichter als Augur anerkannt wird, beweist die Anknüpfung des nächsten Verses mit *sed*:

*sed non augurio potuit depellere pestem.*

Die Meinung des Dichters kann nur sein: Trotz der Gunst der Götter, die ihm die Gabe der Divination verliehen haben, d. h. die Gabe, in gewissem Maße in die Zukunft zu sehen, ist er nicht gegen den Tod gefeit. Auf diesen Vers stützt sich E. Bréguet ja ganz besonders. Aber, müssen wir entgegnen, wäre es denn zu erwarten, daß der Augur den menschlichen Schicksalen, ja dem Tode nicht verfallen wäre? Ganz gewiß nicht: im Kriege teilt er die Gefahren des Kampfes mit allen andern Kriegern. In dieser Hinsicht genießt er nicht kraft seines Amtes den besonderen Schutz der Götter. E. Bréguet hat konstatiert<sup>24</sup>, daß dieser Vers sein Vorbild in Ilias B 858f. hat:

*Μυσῶν δὲ Χρόμης ἦρχε καὶ Ἐννομος οἰωνιστής.  
ἀλλ' οὐκ οἰωνοῖσιν ἐρύσατο κῆρα μέλαιναν. .,*

<sup>22</sup> Daß IV 65

*heu vatum ignarae mentes*

nicht hierher gehört, braucht kaum auseinandergesetzt zu werden: Dido nimmt ihre Zuflucht zur Kunst der *haruspices*, ohne sie über den wahren Grund ihrer Opfer aufzuklären, deshalb können sie ihr nicht sagen, was sie hören will. Der Ausruf beklagt also nicht die Nutzlosigkeit ihrer Kunst, sondern ihre Unkenntnis der wahren Absichten Didos.

<sup>23</sup> Man könnte versucht sein, *gratissimus* als Ironie zu verstehen in dem Sinne von 'gefällig', d. h. in dem Sinne, daß Rhamnes dem Turnus sagte, was er gerne hören will. Das hieße doch wohl das Gras wachsen hören und wird zudem auch durch *sed* im nächsten Vers widerlegt.

<sup>24</sup> E. Bréguet 56.



daß die Homerstelle aber der Ironie entbehrt. Sollte Vergil sie, entgegen seiner ehrfürchtigen Haltung, die er sonst wahrte, hineingetragen haben? Wohl haben wir oben<sup>25</sup> festgestellt, daß er das in der Aeolusepisode getan hat. Aber was er sich erlauben konnte in einer mythologischen Erzählung – auch Homer ist ja oft genug scherzhaft in seinen Götteranekdoten – das wird er da nicht getan haben, wo es um die heiligen Gebräuche der römischen Religion ging.

Doch ist es nicht nur diese allgemeine Erwägung, die einen ironischen Sinn des Verses 328 unwahrscheinlich macht, ja sogar ausschließt, sondern auch die Tatsache, daß dasselbe Motiv mehrere Male begegnet, so in der Iliupersis, II 426:

*cadit et Rhipeus, iustissimus unus,  
qui fuit in Teucris, et servantissimus aequi.  
Dis aliter visum*<sup>26</sup>.

Und gleich nachher, II 429:

*nec te tua plurima, Panthu  
labentem pietas nec Apollinis infula texit.*

Niemand wird versucht sein, in der Tragödie der Iliupersis an Ironie zu denken. – Von Camilla sagt Opis XI 843:

*nec tibi desertae in dumis coluisse Dianam  
profuit aut nostras umero gessisse sagittas.*

Diese Beispiele mögen genügen, um die Unwahrscheinlichkeit aufzuzeigen, daß das Motiv von dem Frommen, der trotz seiner Frömmigkeit im Kampfe fällt, auf Rhamnes in ironischem Sinne angewendet wäre<sup>27</sup>.

Noch ein Wort über den zweiten Teil der Studie von E. Bréguet. Nehmen wir mit ihr<sup>28</sup> an, daß Vergil einem Augur den Namen Rhamnes gegeben hat, also den Namen einer der drei Tribus, und zwar mit Vorbedacht der Tribus, der nach Dumézil die Sorge für die religiösen Belange oblag, um die Institution des Augurats auf Aeneas und die Italioten zurückzuführen. Wenn das die Absicht des Dichters war, ist das dann nicht gerade ein Beweis, daß die Einrichtung ihm ehrwürdig erschien? Ich kann mir schwer denken, daß Vergil im selben Atemzug die ehrfürchtgebietende Herkunft der geheiligten Institution zu erweisen sich bemüht und seinen Vorbehalt gegen diese Einrichtung durchblicken läßt.

So dürfen wir wohl die Haltung Vergils der Divination gegenüber in der Aeneis doch als einheitlich ehrfürchtig gelten lassen.

<sup>25</sup> S. 53.

<sup>26</sup> Zu verstehen ist selbstverständlich nicht, die Götter hätten die Rechtschaffenheit des Rhipeus nicht anerkannt, sondern die Worte *dis aliter visum* wollen besagen: Es gefiel den Göttern trotzdem nicht, ihn zu retten.

<sup>27</sup> Derselbe Gedanke liegt in X 537ff., ohne daß er expressis verbis wiedergegeben wäre:

*nec procul Haemonides, Phoebi Triviaeque sacerdos,  
infula cui sacra redimibat tempora vitta,  
totus collucens veste atque insignibus armis.  
quem congressus agit campo lapsumque superstans  
immolat ingentique umbra tegit; arma Serestus  
lecta refert umeris, tibi, rex Gradive, tropaeum.*

<sup>28</sup> E. Bréguet 58ff.