

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: 33 (1976)

Heft: 1

Artikel: Clarissima mundi lumina : zu einem Interpretationsproblem im Prooemium von Vergils Georgica

Autor: Liver, Ricarda

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-26398>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 02.02.2025

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

Clarissima mundi lumina

Zu einem Interpretationsproblem im Prooemium von Vergils Georgica

Von Ricarda Liver, Bern

Das Prooemium, das Vergil dem ersten Buch seiner Georgica voranstellt, ist wohl das vollkommenste Stück Gebetsdichtung, das die klassisch lateinische Literatur hervorgebracht hat. Dichte und Ausgewogenheit der Komposition kennzeichnen den sakralen Stil des Prooemiums. Dieser Gesamtcharakter des Eingangsgebets ist oft hervorgehoben worden; ein Einzelproblem jedoch, das gerade mit der harmonischen Struktur des Gebets in engem Zusammenhang steht, kann trotz der Fülle von erklärender Literatur zum Georgica-Prooemium¹ nicht als gelöst gelten.

Seit Wissowa² sind sich die modernen Kommentatoren darin einig, dass Vergil im Georgica-Prooemium dem Vorbild Varros gefolgt sei, der seinem Traktat *De re rustica* eine *Invocatio* von 12 Göttern vorausschickt, die er als *di Consentēs* bezeichnet, wobei er gleich präzisiert, dass er nicht den griechischen Zwölfgötterverein meine, dessen vergoldete Statuen auf dem Forum eben diesen Namen trügen, sondern *illos XII deos, qui maxime agricolarum duces sunt* (R.r. 1,1,4)³. Ob Vergil das varronische Zwölfgötterschema tatsächlich in seinen Text verarbeitet hat, soll hier näher untersucht werden.

Die These ist nur haltbar, wenn die Verse 5–20 wirklich 12 Götter anrufen. Auf diese Zahl kommt man, indem man *clarissima mundi lumina* (5) als Periphrase für Sol und Luna interpretiert, ferner den Gruppen der Fauni und Dryades, die die Apostrophe *Fauni* (10) aufspalten, je einen Platz zuweist. Dass von den Göttern des Georgica-Prooemiums nur eine kleine Zahl mit den varronischen übereinstimmt, hat man natürlich nicht übersehen können und auf

1 W. Richter, *Vergil. Georgica*, herausgegeben und erklärt (München 1957). Bibliographie zum Prooemium S. 115. Weitere Interpretationen und Literaturhinweise bei W. Steidle, *Zwei Vergilprobleme*, in: *Serta philologica Aenipontana* (Innsbruck 1962) 311f. Zur Bedeutung des Prooemiums für das Vergilverständnis in einem umfassenden Sinn vgl. F. Klingner, *Vergil. Bucolica, Georgica, Aeneis* (Zürich/Stuttgart 1967) 185ff. Ferner L. P. Wilkinson, *The Georgics of Vergil* (Cambridge 1969); zur hier behandelten Frage besonders 75 und 146f.

2 G. Wissowa, *Das Prooemium von Vergils Georgica*, *Hermes* 52 (1917) 92f.

3 Eine Ausnahme stellt P. Fabbri, *Virgilio poeta sociale e politico* (Milano/Genova/Roma 1929) dar. Vgl. 90,1: «Certamente Virgilio potè leggere l'opera varroniana prima di pubblicare le Georgiche, ma più certamente ancora non ne trasse ispirazione, avendolo preceduto o quasi nell'inizio del lavoro.» Fabbri geht denn auch gar nicht auf die Frage nach dem varronischen Vorbild ein, sondern stellt S. 91 ohne weiteres fest, was wir in der Folge zu beweisen versuchen: «A principio del poema Virgilio invoca Libero e Cerere.»

verschiedene Weisen zu erklären versucht⁴. Tatsächlich kehren nur drei der varronischen Götter bei Vergil explizit wieder, nämlich Ceres, Liber und Minerva. Sol und Luna sind ja nicht genannt, sondern nur aufgrund einer Interpretation erschlossen; gegen diese Deutung kann man verschiedene Einwände erheben.

Richter (117) behauptet: «*Clarissima mundi lumina* war ohne weiteres als Sonne und Mond zu verstehen.» Zur Begründung weist er auf Catull 66,1 hin. Dazu ist zunächst zu sagen, dass dort die Formulierung *magni ... lumina mundi* nicht Sonne und Mond speziell, sondern alle Gestirne in ihrer Gesamtheit bezeichnet. Auch der vergilische Sprachgebrauch führt keineswegs zwingend auf eine Interpretation von *mundi lumina* als Sonne und Mond. *Lumina* erscheint bei Vergil in der Mehrzahl der Fälle als Metonymie für *oculi*; an den (nur!) zwei Stellen, wo *lumina* Gestirne bezeichnet, geht es auf die in der Nacht sichtbaren Sterne⁵. Die Deutung der *clarissima mundi lumina* als Sol und Luna wird freilich durch den Relativsatz von V. 6, *labentem caelo quae ducitis annum*, nahegelegt⁶. Dieser Interpretation stehen jedoch eine ganze Reihe von Einwänden entgegen, die mir gewichtig genug erscheinen, die allgemein vertretene These von der Rezeption des varronischen Zwölfgötterschemas zumindest zu erschüttern.

Keiner der Kommentatoren, die *lumina* als Sonne und Mond erklären wollen, zweifelt an Vergils Sinn für Harmonie und stilistische Ausgewogenheit; aber keiner weist darauf hin, welch unerhörte Härte, welchen Bruch in der syntaktischen Struktur des Gebetes es bedeuten würde, wenn man die Verse 5 und 6 von 7 inhaltlich abtrennen müsste. Dem ersten Götterpaar, nur in einer Periphrase apostrophiert (darüber später), folgte dann das zweite ohne Konjunktion, ohne den geringsten Hinweis, dass hier etwas Neues beginnt⁷. Alle weiteren Gottheiten werden jeweils mit einer Konjunktion eingeführt, mit Ausnahme von Pan, der jedoch durch *ipse* als neue Person gekennzeichnet wird. Ferner widerspräche es vergilischem Stilgefühl, den Anruf eines ersten Götter-

4 Vgl. Richter 116: «Es ist bis heute ungeklärt, warum der Dichter die Zusammenstellung Varros nur zu einem kleinen Teil übernommen hat und unter welchem Gesichtspunkt seine Anordnung zustande kam». Gegen Richters Versuch, die Auswahl der Götter im Hinblick auf die Gesamtkomposition der *Georgica* zu erklären, wendet sich Klingner 188,1: «Mit dem Blick auf Varros Willkür wird Vergil nichts anderes getan haben als eine andere, schönere Folge zu ersinnen, die nicht weniger frei ist und immerhin den Eindruck erweckt, dass alles von wohlthuenden göttlichen Mächten durchwaltet ist». Aber dem Vorwurf, den Dichter eigenmächtig zu systematisieren, entgeht auch Klingner selbst nicht ganz, da auch er die These vom varronischen Vorbild unbesehen übernimmt und dadurch zu denselben interpretatorischen Gewalttätigkeiten gezwungen wird wie die übrigen Kommentatoren.

5 *Ge.* 1,251 *illic sera rubens accendit lumina Vesper*; *Aen.* 7,13 *nocturna lumina*.

6 Vgl. die in vielem verwandte Formulierung *Lucr.* 5,1437f., auf die Steidle 313 Anm. 0 hinweist.

7 Klingner 186 sagt: «Ein Anruf ist jeweils an den vorigen mit *que*, einige Male mit *et* gereiht», wobei, was er verschweigt, der Übergang von 6 zu 7 eben aus der Reihe tanzen würde!

paares (nach der herrschenden Meinung die periphrastische Apostrophe an Sol und Luna) gewichtig durch ein proleptisches Personalpronomen, noch verstärkt durch das emphatische *o*, anzukündigen, das zweite Paar aber, das sich durch die folgenden Prädikationen (7–9) als fundamental wichtig erweist, nur durch die Apostrophe der blossen Namen einzuführen. Eine solche Schroffheit ist schlechthin undenkbar. Man kann auch nicht übersehen, dass *vos, o* (5), *et vos* (10) und *tuque o* (12) in Parallelität zueinander stehen und somit den Anruf je einer neuen Instanz einleiten. Weiterhin springt auch der Parallelismus der beiden Kola *clarissima mundi lumina* und *agrestum praesentia numina* (10), der wie ein Praeludium zu späterer Reimtechnik anmutet, in die Augen. Wer das ganze Prooemium unvoreingenommen liest (besser noch: hört), wird nicht zögern, die beiden gleich strukturierten Formulierungen (Substantiv + Attribut + Genitiv) als proleptische Prädikationen den unmittelbar folgenden Apostrophen durch die Götternamen (*Liber et alma Ceres – Fauni*) beizuordnen. So verstanden auch die meisten antiken Kommentatoren, denen wir doch wohl ein feineres Stilempfinden für lateinische Sprache zutrauen dürfen als uns selbst, die Stelle⁸.

Weitere Gründe sprechen gegen die Annahme, der Ausdruck *clarissima mundi lumina* beinhalte ein eigenes Götterpaar. Es wäre höchst seltsam, wenn Vergil diejenigen Gottheiten, denen er durch den Anruf an erster Stelle eine hervorragende Bedeutung zuerkennt, nicht direkt mit ihrem Namen, sondern mit einer durchaus nicht zwingend auf diesen hinführenden Umschreibung apostrophieren würde. Mit Periphrasen werden zwar auch Aristaeus (*cultor nemorum, cui ...* 14/15) und Triptolemus (*unci ... puer monstrator aratri* 19) angesprochen. Aber erstens nehmen sie nicht derart exponierte Stellen im Gesamtgebet ein wie die Götter, die dieses eröffnen. Weiterhin glaube ich, dass die Umschreibung gerade dieser beiden Namen ihren guten Grund hat: Vergil bemüht sich, den Ton des Prooemiums trotz dem Beiwerk von griechischer Mythologie durchaus im Römischen zu halten. Mit der einzigen Ausnahme von Pan sind die Namen der apostrophierten Götter lateinisch⁹. Die unverkennbar griechischen Namen Aristaeus und Triptolemus wären in diesem Verein stö-

8 Man hat den Eindruck, dass Wissowa die Gewaltsamkeit seiner Interpretation doch leise bewusst war, wenn er die stilistische Härte durch den wenig überzeugenden Vorschlag, *vos o* auf beide Götterpaare zu beziehen, zu beseitigen versucht (93): «Die Aufzählung beginnt paarweise mit Sol und Luna, Ceres und Liber, beide durch die gemeinsame Anrede *vos o* so eng verbunden, dass die Mehrzahl der antiken Vergilerklärer nur ein Götterpaar vor sich zu haben meinte.» Den Vorschlag, *lumina* als Sol und Luna zu verstehen, macht die *Brevis expositio*; hingegen zeigen Servius und Probus zu *Ge.* 1,5 deutlich, dass sie *lumina* als Prädikation zu Liber und Ceres auffassen.

9 V. 11 betrachte ich als einen Einschub und darum die Dryaden nicht als eigens angerufene Göttergruppe. Ähnlich mischt Horaz in seinem Faunus-Hymnus *C.* 3,18 Hellenistisches mit Römischem, wenn er Faunus als *Nympharum fugientum amator* prädiziert. Dieser hellenistische Pinselstrich im sonst durchaus italischen Gemälde des Hymnus ist in seiner Wirkung vergleichbar mit dem Einschub von V. 11 im *Georgica*-Prooemium.

rend aufgefallen¹⁰. Dass die Reihe mit Silvanus, einem betont einheimischen, nur römischen Gott schliesst, legt nahe, dass an der ersten Stelle des Gebets ebenfalls ein spezifisch römischer Name stehen muss: Sol wäre das nicht, Liber ist es zweifellos¹¹.

Damit sind wir von den formalen Einwänden schon teilweise zu inhaltlichen übergegangen. Weitere kommen hinzu. Sol und Luna begegnen in den *Georgica* überhaupt nicht als kultisch verehrte Gottheiten¹². Hingegen sind es gerade Ceres und der sonst als Bacchus oder Lenaeus bezeichnete Liber¹³, die im Verlaufe des Gedichts mehrfach als für die Landwirtschaft wichtige Götter erwähnt, ja sogar mit eigentlichen Gebeten bedacht werden¹⁴ – als einzige, sieht man von der kurzen Apostrophe an Pales und Pan zu Anfang des 3. Buches ab.

Am Schluss möchte man fragen: Kann man sich vorstellen, dass Vergil, hätte er wirklich das varronische Schema in sein Prooemium verarbeiten wollen, dies in einer derart schwierigen und undurchsichtigen Weise getan hätte, dass moderne Interpreten sich den Kopf zerbrechen und gegeneinander polemisieren müssen, welche Götter wo zu finden seien und wie man auf die Zwölfzahl kommen könne? Ohne eine unsichere Konstruktion durch eine andere ersetzen zu wollen, möchte ich einer Neunzahl, die sich in drei Dreiergruppen aufteilt, den Vorzug geben: Die drei ersten, Liber, Ceres und Fauni, vor der starken Zäsur V. 12. Nachher die drei Götter, die mit Tieren zu tun haben, Neptunus, Aristaeus und Pan (12–18). Schliesslich Minerva, Triptolemus und Silvanus (18–20).

Freilich bleibt vom Inhaltlichen her die Situation durchaus unbehaglich, wenn man die Verse 5 und 6 als eine Prädikation, die Ceres und Liber mit Gestirnen gleichsetzt, verstehen will. Den stoischen Synkretismus, den Servius

10 Wissowa, der das Prooemium als durchaus griechisch beurteilt, findet in den Periphrasen einen Bruch im sakralen Stil (95). Seine Aussage: «Die Frömmigkeit des italischen Landmanns findet in seinem Gedicht keine Widerspiegelung» (98) wäre zu nuancieren: Wenn auch nicht direkte Reflexe der tatsächlich praktizierten Religion, so enthalten die vergilischen Gedichte doch Spuren dessen, was die augusteische Restauration in romantischer Sicht als altrömische Religion stilisierte. Zu apodiktisch scheint mir auch das Urteil von Steidle 312, «dass die Götternamen ... keinen sakralen Bezug haben».

11 Zu Vergils Auffassung von Bacchus = Liber vgl. unten Anm. 13.

12 *Ge.* 1,232 ist astrologische Theorie. Ebenso sind im Abschnitt über die *signa* (1,351ff.) Sol und Luna im Kosmos wirkende Faktoren, zum Teil griechisch-mythologisch personifiziert (so 1,396), nie aber wirkliche Gottheiten im kultischen Sinn.

13 Vergil versteht Liber, von dessen ursprünglich einheimischem Charakter man zu seiner Zeit offensichtlich nicht mehr wusste als heute, als Gott des Weinbaus, was er in Wirklichkeit kaum gewesen sein dürfte. Die Liberalia vom 17. März haben mit Weinbau überhaupt nichts zu tun; umgekehrt ist in den Zeugnissen über drei Weinfeste des römischen Jahres, die Vinalia (priora) vom 23. April, die Vinalia rustica vom 19. August und die Meditrinalia vom 11. Oktober, von Liber nicht die Rede. Für Vergil jedoch ist die Gleichung Liber = Bacchus vollkommen.

14 Vgl. unten S. 36. Zu *Ge.* 1,338f. bemerkt Richter 164: «Ceres, die wichtigste Gottheit für den Bauern».

Vergil unterschiebt¹⁵, wird man dem Dichter ungern zutrauen¹⁶. Eher möchte man vermuten, hinter der Prädikation stecke eine für uns nicht mehr fassbare Theorie, wonach Ceres und Liber resp. Demeter und Dionysos in einer mythologischen Erzählung mit irgendwelchen Gestirnen geglichen wurden. Aber vielleicht ist die Deutung der Formulierung *clarissima mundi lumina* auf Gestirne gar nicht so zwingend, wie es auf den ersten Blick scheint. Über die Verwendung von *lumina* durch Vergil wurde oben (S. 33) gesprochen. *Lumen* wird zudem schon im klassischen Latein in einer übertragenen Bedeutung 'leuchtendes Vorbild, Schmuck, Zierde' auf Menschen bezogen. So z. B. Cic. Catil. 3,10 *Clarissimis viris interfectis, lumina civitatis extincta sunt*. Wie *lux*, *gloria* und andere Abstrakta begegnet *lumen* als besonders ehrende Anrede an einen Menschen: Mart. 1,96 *Naevia lux, inquit, Naevia lumen, have*. In diesem Sinn kann Vergil Liber und Ceres, die er in den Versen 7–9 als Kulturbringer der Menschheit prädiziert, ohne weiteres als *clarissima mundi lumina*, 'leuchtende Vorbilder der Welt', anreden. V. 6. würde ich umschreiben: «die ihr das am Himmel ablaufende Jahr anführt», wobei *ducitis* das Gewicht von *duces estis* hat¹⁷. Diese Interpretation steht in Einklang mit der Rolle, die Liber und Ceres in den *Georgica* spielen: 2,380 preist Bacchus als den Herrn der *Compitalia*, die anfangs Januar als *feriae conceptivae* gefeiert wurden. 2,2 zeigt ihn bei einem Kelterfest, während 1,147 Ceres als Kulturbringerin, 1,338 als Herrin der *Cerialia* im April, darüber hinaus aber auch als Beschützerin des ganzen bäuerlichen Jahres darstellt. Liber und Ceres, die Schutzmächte von Getreide- und Weinbau, die das Jahr des italischen Bauern in seinem gesamten Ablauf bestimmen: Welches andere Götterpaar wäre berufener, die erste Stelle im Eingangsgebet der *Georgica* einzunehmen?

15 Vgl. Servius ad loc. Ferner Macr. *Sat.* 1,16,44; 1,18,23.

16 Dies um so weniger, als er im folgenden Pan, Fauni und Silvanus unterscheidet. Das Verhältnis von Faunus und Silvanus zueinander (Identität, Funktionsgleichheit, -unterschiede?) ist bis heute überhaupt nicht geklärt (vgl. K. Latte, *Römische Religionsgeschichte* 83f., was auch noch nicht das letzte Wort sein dürfte). Sicher ist aber, dass beide seit frühester Zeit mit dem griechischen Pan geglichen wurden (ibid.).

17 Ob hier vielleicht eine varronische Reminiszenz vorliegt? Vgl. oben S. 32.