

Hošek, Radislav

## Die Auffassung der concordia bei den Dichtern des Prinzipats

*Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. E, Řada archeologicko-klasická.* 1967, vol. 16, iss. E12, pp. [153]-162

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/109953>

Access Date: 16. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

RADISLAV HOŠEK

DIE AUFFASSUNG DER CONCORDIA BEI DEN DICHTERN  
DES PRINZIPATS

Eine besondere Bedeutung für die Gestaltung der staatsbürgerlichen Gesinnung hatte in den neuen Dimensionen des Kaisertums auch die Dichtkunst, deren gesellschaftliche Aufgabe gegenüber den modernen Zeiten weit bedeutender und bindender war. Als Gesamtheit befaßte sich die Poesie mit Sujets konkreten Inhalts, sei es in Richtungsnahe zur Mythologie, Astrologie oder Erotik. Weil diese und ihnen analoge Betätigungsfelder ausgedehnt waren, fand sich oft die Gelegenheit aktuelle Probleme geltend zu machen. Eines der aktuellen Bedürfnisse des Prinzipats war die Erneuerung der Lebenskraft mancher abstrakter Begriffe und die Betonung ihres neuen Inhaltes.<sup>1</sup> Hierher gehörte auch der Begriff *concordia*, die Eintracht, der sowohl bei den Prosaikern als auch bei den Dichtern dieser Zeitepoche in neuen Zusammenhängen auftritt.

Sofern wir nur die Poesie in Betracht ziehen, dann aus praktischen Gründen, denn die Dichter nehmen in der Regel ein breiteres Feld ein als die Prosa, andererseits jedoch werden sie durch festgesetzte Redewendungen, literarische Tradition u. ä. eingeschränkt. Die Zeitepoche des Augustus gab Rom die größte Anzahl von hervorragenden Dichtern, und darum ist es interessant zu verfolgen, wie sie sich auf dieses bedeutende Element des Denkens ausgerichtet hatten.

P. Ovidius Naso brachte den Begriff der Eintracht in traditionsmäßiger Auffassung darum zur Geltung, um die Beziehung zweier Personen auszudrücken, die sich mit ihrer Gesinnung nahestehen (*Pont.* 2, 5, 79: *scilicet ingenii aliquid concordia iunctis*; *Pont.* 4, 12, 29: *haec viridi concordia coepta iuventa/venit ad albentis inlafaebacta comas*). Darum wird mit diesem Begriff bei ihm die Beziehung innerhalb eines ehelichen Paares ausgedrückt, wie Cephalus und Procris waren (*Met.* 7,752: *concorditer exigit annos*) oder Philemon und Baucis (*Met.* 8,708: *concordes egimus annos*). Auch mythische Paare von Helden werden als Eintracht bezeichnet, sei es nun Theseus und Pirithous (*Met.* 8, 303: *felix concordia*), Pylades und Orestes (*Pont.* 3, 2, 88) oder das Paar eines Papageies und einer Turteltaube, die zusammen in völligem Einklang leben — *omni concordia* (*Am.* 2, 6, 13). Beim Vogelpaar trifft dies aus dem Grunde zu, weil es den mythischen Helden gleichgesetzt wird, denn die Turteltaube, turtur, ist ihrer Herkunft nach die mythische Philomela; ein andermal wird dieses Paar

wieder einem anderen mythischen Paar, Pylades und Orestes gleichgestellt (*Am.* 2, 6, 15). Einen besonderen hierher gehörenden Fall bildet die gespaltene Persönlichkeit des Narcissus, dessen Tod als das Sterben zweier übereinstimmender Naturen in einer Seele charakterisiert wird (*Met.* 3, 473: *nunc duo concordēs anima moriemur in una* cf. *T.* 5, 5(6), 25: *ipsa sibi discors... scinditur in partes atra favilla duas* et *Met.* 8,133).

Ein nicht völlig genaues Bild ist die Grundlage der Wendung *concordia Veneris vestrae* (*Met.* 13, 875), die davon ausgeht, daß die Göttin Venus oder einfach die personifizierte Liebe einen Zustand hervorruft, in dem sich zwei Personen in freundschaftlicher Beziehung zueinander befinden. Dies ist eine Analogie der damaligen Vorstellungen aus dem Gebiete der Religionspolitik des Prinzipats (vgl. *Salus Augusta, Providentia Augusti* etc.), denn die übliche Auffassung geht von dem natürlichen Einklang zwischen zwei Personen aus. Der Wendung, welche der Dichter dem erzürnten Kyklopen beim Anblick auf die untreue Galatea in den Mund gelegt hatte, fehlt es nicht an rhetorischem Pathos und daher rührt auch jener Bau der gesamten Wendung her: *video... et ista/ultima sit, faciam, Veneris concordia vestrae* (*Met.* 13, 874—5). Dagegen vgl. *discordes manus* (*Am.* 3, 8, 48).

Das zweite Gebiet, in das Ovidius mit dem Ausdruck *concordia* eingreift, ist das Gebiet der Philosophie, öfter evtl. der damaligen Geschichtsphilosophie, die in seiner Poesie verhältnismäßig reich vertreten ist. Abermalige Erwägungen über die Entstehung der Welt und des menschlichen Lebens (*Met.* 1, 1ff.; 1, 416ff; *Ars* 2, 467ff.) sind ein Zeichen seiner Bildung in dieser Richtung. Schon das einleitende Buch der Metamorphosen belehrt uns darüber, wie am Anfang alle Dinge nur in unfester Form existiert hatten, denn es bestanden nur zwieträchtige, untereinander unfest verbundene (*Met.* 1, 9) und auch gegeneinander kämpfende Keime von Dingen (*Met.* 1, 17—20). Erst Gott als *melior natura*, d. h. der stoische Gott als vollkommenerer Teil des Weltalls beendete jenen Kampf damit, daß er den Himmel, die Erde und Wasser u. a. von sich getrennt und ihnen allen einen ständigen Platz eingeräumt hatte. Das alles verband er somit *concordi pace* (*Met.* 1, 25), d. h. durch eine Ordnung, die sich eine gegenseitige Übereinstimmung jener Schicksale erzwang, die ihm unterstanden.<sup>2)</sup> Es ist kein Zufall, daß sich diese Pax-Ansicht auch in der zeitgenössischen politischen Praxis äußert, die beide Begriffe *concordia-pax* zu einem Begriff vereint, wie wir zunächst bei Livius sehen.<sup>3)</sup>

Der Kampf, den unter Chaos gegensätzliche Prinzipien untereinander führen — die Kälte mit der Wärme und die Feuchtigkeit mit der Trockenheit (*Met.* 1, 19: *frigida pugnabant calidis umentia siccis*) — schafft die Geburt des Lebens: der Kampf des Feuers mit dem Wasser (*F.* 4,788; *Ib.* 31f.) ist nämlich die Ursache dessen, daß alle Dinge aus feuchter Wärme entstehen. Diesen Stand bezeichnet Ovidius als die *discors concordia* und charakterisiert sie als besonders geeignet für die Zeugung (*Met.* 1, 433). Diese *discors concordia* ist keine zufällige Erfindung des Dichters. Es ist ein Terminus technicus, den wir auch bei Horatius finden. Dieser verwendet in

seiner gesamten Schöpfung den Ausdruck *concordia* nur einmal, und zwar, wenn er von den philosophischen Interessen des Iccius spricht. Zu ihnen gehört unter anderem auch die Untersuchung der inneren und äußeren Kraft, d. h. des Willens und der Potenz, die innerhalb der zwieträchtigen Eintracht der Dinge existieren, d. h. innerhalb des Wesens jedes Einzeldinges (*Epist.* 1, 12, 19: *quid velit et possit rerum concordia discors*; cf. *AP* 374: *symphonia discors*). *Concordia discors* ist also eine Ordnung, gebildet durch gegensätzliche Elemente, von denen jedes durch seinen Gegensatz negiert wird. Dadurch eben — nach Empedokles — entsteht ein Einklang der ganzen Struktur, der sich nach außen hin in verschiedenen Gebieten der menschlichen, mit einer Reihe von Elementen arbeitenden Tätigkeit äußert.<sup>4</sup> So verhält es sich in der Politik, wie wir bereits gesehen haben;<sup>5</sup> ein anderes solches Gebiet ist dann die Zauberei, die Zauberge tränke aus gekochten Laubblättern verwendet, die so gemischt sind, daß jenes richtige Verhältnis zustandekomme. Die Kenntnisse darüber sind den Zauberrinnen vorbehalten, wie sie auch Circe war (*Met.* 14,269: . . *quis usus /quove sit in folio, quae sit concordia mixtis/novit.* .).

Diese Probleme hatten ihre zeitliche Aktualität, die daraus zu ersehen ist, daß sie ihre Analogie auch in der Poesie des Dichters Manilius haben, der ebenfalls von der Lehre der Stoiker ausgeht.<sup>6</sup> Die Entstehung der Welt erklärt er damit, daß die Natur, *natura*, als *principium et custos rerum latentum* die Gegensätze (*Manil.* 1, 142: *discordia concors*) so zusammenstelle, daß die Herrschaft der Eintracht eintrete, d. h. daß die Gegensätze von ihrem Kampfe ablassen (*Manil.* 3,54—5: *mutua in alternum praebere alimenta iuberet/ut tot pugnantis reget concordia causa*). Die Beseitigung der Gegensätze ging so vor sich, daß nichts abseits vom höchsten Verstand, d. h. vom Logos und von Gott stehe, und daß so das Schicksal und das Leben der Menschen überhaupt von den Sternen abhängig seien (*Manil.* 3,56f.). Diese wechselseitige Abhängigkeit ist dem Dichter nach auch den Gebirgsstämmen bekannt, z. B. den Tauren, die die Canicula beobachten und nach ihr wahr sagen, unter anderem auch das, was dem Individuum oder der Gesellschaft begegnen soll. Das nämlich ist der Inhalt des Verses von Manilius (*Manil.* 1,404): *quaeque valetudo veniat, concordia quanta*, in welchem *valetudo* die *concordia* im Einzelwesen ist, und *concordia* als solche ist ein Begriff, mit welchem der Dichter nach obenangeführter Erklärung die Gesellschaftsordnung bezeichnet.

Einem anderen Gebiete der populären Philosophie sind die Aussprüche Ovids entnommen, die die Musik betreffen. Das ist keineswegs überraschend, denn die Musiklehre der Pythagoräer war allgemein bekannt und selbst der Dichter stand zu Pythagoras in Beziehung, denn er hatte ihn in seinen Metamorphosen umrissen. In ihnen (*Met.* 15, 60—487) tritt Pythagoras in einem umfassenden Gespräch mit Numa auf, dem er seine Lehre mitteilt, die jedoch in Ovids Wiedergabe von Elementen der Philosophie des Herakleitos und Empedokles durchdrungen ist.<sup>7</sup>

Die pythagoräischen Ansichten über die Musik äußert in den Metamorphosen Apollo, der von sich sagt, daß die Lieder eben durch sein Einwirken mit der Musik

im Einklang stehen (*Met.* 1, 518: *per me concordant carmina nervis*). Dieser Gedanke wiederholt sich dann bei der Beschreibung der Musik des Orpheus (*Met.* 10, 145—147: *ut satis impulsas temptavit pollice chordas / et sensit varios, quamvis diversa sonarent, / concordare modos, hoc vocem carmine movit*).

Während Ovidius auf einfache Art im Geiste populärer Vorstellungen seine Ansicht äußert, daß einerseits Lieder und Töne in Einklang sind, andererseits verschieden klingende Töne einzelner Saiten, hatte dieser Gedanke nicht aufgehört auch die späteren Theoretiker zu beschäftigen. Namentlich war es Quintilianus, der in der Musik ein seitens der Rhetoren den Philosophen überlassenes Interessengebiet erblickt hatte (*Ist. or.* 1, 10, 11: *quae ab oratoribus relicta a philosophis est occupata*), aber ein für die Redner dennoch unerlässliches Gebiet. Darum erachtete er es für nötig den Standpunkt der Pythagoräer zu erklären und spricht davon, daß die Welt so zusammengesetzt sei, wie es später die Lyra nachgeahmt hatte. Ungleiche Erscheinungen befinden sich in übereinstimmendem Verhältnis und ihre Bewegung verursacht einen Ton (*Inst. or.* 1, 10, 12: *.. nec illa modo contenti dissimilium concordia, quam vocant ἀκουσίαν, sonum quoque his motibus dederint*).

Auch der Einklang zwischen Musik und Wort, wie ihn Ovidius in der Beschreibung der Musik des Orpheus verzeichnete hatte (*Met.* 10, 145—7), oder bloß der Tönen (*Hor. AP* 374), hat seine Analogie bei den späteren Theoretikern. Quintilianus führt in seiner Erwägung über die Übereinstimmung von Lehrsätzen und Gedanken in der Praxis die musikalische Äußerung als Beispiel an, wobei die Hand im geeigneten Augenblick auf dem Instrument einen Ton hervorbringen muß, der durch die Harmonie der Saiten gegeben ist (*Or. Inst.* 5, 10, 124: *cantus vocis plurimum iuvat sociata nervorum concordia*, cf. *Mart. Cap.* 9,960: *tetrachordum quippe est quattuor sonorum in ordinem positorum congruens fidaque concordia*).

Neben diesen allgemeinen Gedanken, die andeuten, daß Ovidius weitreichende Bildung besaß, auch wenn sie sonst den besseren Durchschnitt seiner Zeit nicht überschritten hatte, finden wir bei dem Dichter auch Auslegungen der Eintracht als eine Idee des Prinzipats. Diesen Platz nahm die Eintracht in den *Fasti* von Ovid ein, deren Form dem Dichter gestattete den Inhalt der Verse der Tendenz der offiziellen Schöpfung anzupassen. Ähnlich wie bei Livius war auch bei Ovid der Gedanke der Eintracht mit der römischen Mythologie verbunden, aber darüber hinaus war er auch mit der römischen Gegenwart verbunden. Diese äußert sich vor allem in der Beschreibung der Bautätigkeit der Zeit des Augustus und seiner Familie und somit in der indirekt geschilderten Blütezeit Roms.

Die erste Erwähnung betrifft den Bau eines neuen Tempels für die Göttin Concordia, den Tiberius errichten ließ. Aus der Nachricht des Dio Cassius erfahren wir, daß der Tempel im J. 5 v. u. Z. = 748 a. u. (*D. Cass.* 55, 8, 2) angelobt und im J. 11 u. Z. oder knapp vor dem Ende des J. 10 u. Z. vor dem Antritt der Konsulen (*D. Cass.* 56, 25, 1) geweiht wurde. Das geschah deshalb, um auf dem Tempel (τὸ Ὀμονόειον) der Tiberius seinen und des Drusus Namen anbringe; hier trug er die Siegesbeute zusammen.

und den Tempelbezirk (*τὸ Λιούιον*) weihte er zusammen mit der Mutter (*D. Cass.* 55, 8, 2). Nicht viel später stieß dann Tiberius während Unruhen nach Germanien vor (*D. Cass.* 55, 8, 3). Der Tempel trug nach Beendigung des Baues eine Inschrift mit dem Namen der Stifter, des Tiberius und seines verstorbenen Bruders Drusus (*D. Cass.* 56, 25, 1: *καὶ τὸ Ὀμονόειον ὑπὸ τοῦ Τιβερίου καθιερώθη, καὶ αὐτῷ τὸ τε ἐκείνου ὄνομα καὶ τὸ τοῦ Δρούσου τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ καὶ τεθνηκότος ἐπεγράφη*). Hier handelte es sich also nach Dio Cassius nicht um einen Altar der Concordia Augusta, der „wohl dem Einvernehmen zwischen Kaiser und Thronfolger galt, obwohl ihn Ovid (*Fast.* 1, 637 ff.) auf die Siege in Germanien bezieht“.<sup>8</sup>

Ovids dichterische Nachricht verbindet die ganze historische Handlung zu einer zusammen, und zwar sowohl die Angelobung als auch die Weihe, wozu es zweifellos erst nach dem Siege über Germanien gekommen war. Es handelte sich hier jedoch nicht um einen Sieg nach der Niederlage Varros im J. 9 u. Z., sondern um die Ereignisse des J. 7, ev. 8 v. u. Z.,<sup>9</sup> da Tiberius den Rhein überschritten und ganz Germanien, bis auf die Sugambri, die um Frieden angesucht hatten, besetzt hat. Augustus lehnte einen solchen Frieden ab und dadurch trieb er die Sugambri dazu, daß sie sich den übrigen Germanen anschließen mußten. (*D. Cass.* 55,6, 1—3.) Dieses Ereignis interpretiert Ovid mit den Worten (*F.* 1, 645—6): . . . *passos Germania crines | porrigit auspiciis, dux venerande,* (cf. *Vell.* 2, 99, 1: *ducum maximus) tuis*. Nach diesem Sieg machte Augustus den Tiberius statt seines verstorbenen Bruders Drusus zu seinem Mitregenten und gab ihm denselben Beinamen, den Drusus hatte, machte ihn zum Konsul. . . und zeichnete ihn außerdem mit Triumph aus (*D. Cass.* 55, 6,5): *τὸν δ' ὄν Τιβερίον ἐς τὴν τοῦ αὐτοκράτορος ἀρχὴν ἀντὶ τοῦ Δρούσου προαγαγὼν τῇ τε ἐπικλήσει ἐκείνῃ ἐγαύρωσε καὶ ὕπατον (= a. 7. v. u. Z. insgesamt mit Cn. Calpurnius Piso) αὐτῷ ἀπέδειξε . . . καὶ προσέτι καὶ τοῖς ἐπινικίοις ἐσέμνονεν*. Weil kurz vorher die Rede davon ist (*D. Cass.* 55, 6,4), daß Augustus die Bezeichnung *Imperator* angenommen hatte, die er auch dem Tiberius verlieh (*καίτοι τὸ τοῦ αὐτοκράτορος ὄνομα καὶ αὐτὸς λαβὼν καὶ τῷ Τιβερίῳ δούς*), ist in dem Ausdruck „jenes Beinamens“ (55,6: *τῇ τε ἐπικλήσει ἐκείνῃ*) ein anderer Titel des Drusus zu suchen. Dieser Titel mußte der Beiname *Germanicus* sein, mit dem Drusus-auch mit seinen Kindern-benannt wurde (*D. Cass.* 55,2, 3: *Γερμανικός τε μετὰ τῶν παιδῶν ἐπονομασθεῖς*; cf. *Ovid.* *F.* 1, 596: *et mortem et nomen Druso Germania fecit*). Mit diesem, zweifellos unter jenem Triumph gewonnenen Titel ließ sich Tiberius auch als Kaiser ansprechen (*D. Cass.* 57, 8, 2: *τὸ δ' ὄλον Καῖσαρ, ἔστι δ' ὅτε καὶ Γερμανικός ἐκ τῶν ὑπὸ τοῦ Γερμανικοῦ πραχθέντων . . . ὠνομάζετο*), wodurch er einer zeremoniellen Anrede auswich.<sup>10</sup> Hiemit ist auch zu erklären, daß der Beiname *Germanicus* in Verbindung mit dem Kaiser *Tiberius* auf der Inschrift nur einmal (*IG VII 3103*, cf. *PWRE VII* (1912), Sp. 1252 — *A. Stein* s. v. *Germanicus*) belegt ist.

Von dieser Auslegung ausgehend, bietet sich uns auch die Frage, ob diese Titulatur nicht auch in den *Fasti* erscheint. In ihnen tritt die Benennung *Germanicus* besonders in der Ansprache auf (*F.* 1,3: *excipe . . . , Caesar Germanice, . . .*) pflegt aber als Eigennamen

Germanicus für den Heerführer gedeutet zu werden, der den Nero Claudius Drusus zum Vatter hatte. Infolge dessen wurde im Vers (*F.* 10) *saepe tibi pater est, saepe legendus avos* als Vater-pater des Germanicus Adoptivvater Tiberius erblickt und als Großvater-*avus* der Kaiser Augustus. Wenn wir zulassen, daß sich hinter der Titulatur Caesar Germanicus (*F.* 1,3) Tiberius (cf. *D. Cass.* 57, 8,2) verbirgt, dann wird jener *pater* Augustus sein und der *avus* C. Iulius Caesar, dessen Adoptivsohn Augustus war. Das paßt auch besser dazu, was Ovidius aus dem Exil schreibt (*Pont.* 4, 8, 63: *et modo, Caesar, avum, quem virtus addidit astris, sacrarunt aliqua carmina parte tuum*).<sup>11</sup>

Daß es sich in den *Fasti* um Germanicus, den Sohn des Nero Claudius Drusus handeln soll, schließt man auch daraus, daß der Dichter servil von den Befürchtungen seiner Seiten schreibt, die sie vor der Beurteilung des Kenners hegen. (*F.* 1,19: *pagina iudicium docti subitura movetur*). In diesem Kenner wurde Germanicus als Autor eines astronomischen Gedichtes — welches er dem Kaiser Tiberius (*Germ.* 1—4) widmete — erblickt. Aber auch Tiberius war als Dichter bekannt, als Kenner der Rhetorik, als Autor von Reden und witzigen Erzählungen, wie eine ganze Reihe von ernstesten und anekdotischen Nachrichten erzählt.<sup>12</sup>

Die Benennung Germanicus als Ehrentitel für Tiberius ergibt sich auch aus der Verbindung Caesar (= Tiberius) mit dem älteren (!) Drusus (*F.* 1, 595—601): *hunc Numidae faciunt, illum Messana superbum, | ille Numantina traxit ab urbe notam, | et mortem et nomen Druso Germania fecit — | me miserum, virtus quam brevis illa fuit! | Si petat victis, tot sumat nomina Caesar. | Quot numero gentes maximus orbis habet!* Wir haben schon darauf hingewiesen, daß sich Tiberius als Caesar oder Germanicus anreden ließ. Diese Gewohnheit behielten auch die späteren Kaiser. Statius spricht dann laufend den Domitianus mit dem bloßen Beinamen Germanicus an (3, 4, 49; 4, 1, 2; 1, 1, 5 u. a.).<sup>13</sup>

Durch diese Deutung gewinnen die *Fasti* in ihrer Komposition einen klareren Stil. Sie sind dem Kaiser Tiberius gewidmet, der auch das Recht hat den Dichter aus dem Exil zurückzuberufen. Auf Tiberius beziehen sich auch die Verse (*F.* 1, 613—6) *augeat imperium nostri ducis, augeat annos, | protegat et vestras querna corona fores, | auspiciibusque deis tanti cognominis heres | omine suscipiat, quo pater, orbis onus!* Der *Heres* ist dann Tiberius, der *Pater* ist Augustus. Auch der Umstand, daß das erste Buch dem lebenden Kaiser, das zweite dem Verstorbenen gewidmet ist, ist ganz natürlich und erfordert keine weiteren Erklärungen.

Doch zurück zum Tempel der Göttin der Eintracht. Die weiteren Worte des Ovidius haben bei Cassius Dio eine Parellele, ob sie den Triumph oder die Gebälerin, d. h. Livia als die eigene Mutter des Tiberius betreffen (Germanicus wurde nur adoptiert und darum konnte der Ausdruck *genetrix* nicht passend verwendet werden) oder ihren Gemahl Iupititer, d. h. Augustus. Da der Tempel erst um das Jahr 11 u. Z. geweiht wurde, mußte dieser Teil der *Fasti* nach diesem Datum komponiert worden sein. Die Gründung des Tempels war für Ovid ebenfalls eine Gelegenheit dazu, dessen

älteren Bau zu erwähnen, welchen M. Furius Camillus bei Gelegenheit der Beendigung der Zwistigkeiten zwischen dem Senat und dem Volk im J. 367 v. u. Z. durch die Annahme der Gesetze des Licinius und Sextus errichten ließ. Ovid drückte das mit den Versen aus (*F.* 1, 643—4): *causa, quod a patribus sumptis secesserat armis / volgus et ipsa suas Roma timebat opes*. Wenn wir den Terminus *volgus* zu den übrigen Fällen seines Vorkommens bei den Dichtern der Zeit des Augustus reihen, (*Hor.* 3,1 *odi profanum volgus* ...), dann sehen wir, daß der Dichter eine analoge Ansicht vertritt wie seine Genossen. Auch wenn diese Nachricht bei Livius nicht in Erscheinung tritt, unterscheidet er sich auch nicht von seiner Ansicht über das römische Volk.

Etwas umfassender erfuhren wir darüber, wie der Kaiser Tiberius den Kult der Göttin Concordia unterstütze. Ovidius aber erwähnt auch andere Mitglieder der Herrscherfamilie, vor allem Livia, die Mutter des Tiberius, die der Göttin einen Altar (*F.* 1, 649) und ein Heiligtum bei Livias Portikus (*F.* 6, 639) errichten ließ. In der Verbildlichung der Göttin als einer Gottheit mit langen Haaren, die mit dem Apollolorbeer durchflochten sind, erscheint vor uns eine mit Apollo, dem beliebten Gott des Kaisers Augustus verbundene Gottheit (*F.* 6, 91—92). Eine solche ist auch die Göttin Concordia, die am 30. März neben den Göttern Ianus, Romana Salus und Ara Pacis (*F.* 3, 881—882) gefeiert wurde. Die Göttin erscheint hier liebenswürdig, *mitis* (*F.* 3, 881), gradeso wie zur Zeit der Feiern Caristia (*F.* 2, 631—632). *Mitis* ist eine übliche Eigenschaft der Gottheiten, die Ovidius einigemal auch dem Augustus zuschreibt (z. B. *T.* 5, 11, 20: *Caesareum numen sic mihi mite fuit*).

Ovids Eintracht greift als Begriff in einige Gebiete ein, jedoch nur dort, wo sie der Dichter mit dem römischen altertümlichen Leben in Zusammenhang bringt gewinnt sie einen der Auffassung des Augustus entsprechenden Inhalt. Ovidius wurde eigentlich zum Hauptverbreiter der Ideen des Augustus in der Literatur und von allen Dichtern des augustäischen Zeitalters gebraucht er am häufigsten diesen Begriff. Das ist umso beachtenswerter, da das Gedicht, das als politisches Gedicht par excellence betrachtet wird, nämlich Vergils Aeneis, diesem Begriff, keineswegs seinem Inhalt, auswich.

Vergil hatte in seiner ganzen Schöpfung nicht ein einzigesmal den Ausdruck *concordia* gebraucht und das Adjectivum *concors* nur an drei, evtl. vier Stellen. Ihre Bedeutung ist wesentlich die gleiche und dient dazu, um die übereinstimmende Gesinnung der mythischen Schicksalsgöttinnen zu bezeichnen, die wegen des beständigen Laufes des Schicksals ihre Ansicht nicht ändern können (*B.* 4, 47 *concordes stabili fatorum numine parcae*, cf. *Ciris* 124: *regnumque futurum | concordes stabili firmarunt numine Parcae*), die übereinstimmende Gesinnung Caesars und Pompeius (*A.* 6, 827: *concordes animae*) oder einfach zwei durch ein Joch verbundene Fesseln (*A.* 3, 542: *frena iugo concordia*).

Die Auffassung, welche der Dichter von der Eintracht hat, können wir also aus diesen Äußerungen nicht erkennen. Wir können sie nur aus den negativen Begriffen



*discordia*; und *discors* erkennen. Manche ihrer Fälle sind für das Kennenlernen der Anschauung des Dichters bedeutungslos und sind nur für das Gedicht selbst von Bedeutung (A. 10, 9: *quae contra vetitum discordia* — fragt Iuppiter; A. 2, 423: *Atque ora sono discordia signant*; A. 10, 356: *magno discordes aethere venti | proelia ceu tollunt*; über die Winde vgl. auch Ovid. *Met.* 1, 60; 4, 621; *Am.* 2, 10, 9; Tibullus 3, 7, 124). Andere jedoch haben eine allgemeinere Reichweite. Die Zwietracht ist vor allem die Trägerin von Zwistigkeiten unter Individuen, die ihr Wort nicht halten können, und oft ist sie auch die Hauptursache von Kriegen. So trieb die Zwietracht die treubrecherischen Verwandten Phraates und Tiridates gegeneinander (G. 2, 496: *et infidos agitans discordia fratres*), deren Streit Octavianus im J. 30 v. u. Z. geordnet hatte. Es handelte sich hier also um eine analoge Vermittlung, wie sich ihrer der römische Senat oft angenommen hatte, um zwischen beiden Parteien Eintracht zu schaffen.<sup>14</sup>

Geradeso wie in der menschlichen Gesellschaft entsteht auch zwischen zwei Bienenkönigen Zwietracht, die ebenfalls mit einer großen Aufruhr verbunden ist (G. 4, 68: *nam saepe duobus | regibus incessit magno discordia motu*). Die Zwietracht, die sich der Dichter als der Erinys ähnlich vorstellt, hat Schlangenhaare, mit blutigen Bändern durchflochten, und hat ihren Sitz in der Unterwelt (A. 6, 280). Gegenüber der lebenswürdigen *Concordia* des Ovidius ist die *Discordia* wahnsinnig verblendet, *demens*. Durch ihr Einwirken entsteht unter zwieträchtigen Sinnen Zorn (A. 9, 688: *increscunt animis discordibus irae*; vgl. Germanicus, *Arat.* 113), auf welchen Kampf folgt. Das hatte der Dichter bildlich als eine Szene von Allegorien am Schild des Aeneas erfaßt (A. 8, 702: *Discordia palla, quam cum sanguineo sequitur Bellona flagello*, cf. A. 7, 545: *perfecta tibi bello discordia tristi* und G. 2, 459: *discordibus armis*, vgl. Ovid. *Met.* 9, 403; *Am.* 3, 8, 48; Tibullus 2, 3, 37).

Dem Dichter nach betrifft ein derart entstandener Krieg weniger den Ackermann (G. 2, 459), und der rührende Dialog des Tityrus und Meliboeus in der ersten Ekloge der *Bucolica* spricht vom Gegenteil. Der von seinem heimatlichen Boden vertriebene Meliboeus fühlt sich mit Recht als Opfer der Zwietracht (B. 1, 72: *en quo discordia civis produxit miseros*), mit der zweifellos die Zwietracht zwischen Pompeius und Caesar gemeint ist (cf. A. 6, 828: *heu quantum inter se bellum ...*).

Vergils Ansichten liefern gegenüber der geltenden Auffassung eine neue Identifizierung der *Discordia* und *Erinys*, sonst aber hält er sich im Rahmen der zeitlichen Anschauungen: die Kriege gebärende Zwietracht ist als Motiv bei Livius und Ovidis bekannt, die allgemeinen Groll hervorrufende *Discordia* gibt es auch bei Ovid und auch die Vorstellung von uneinigen Winden ist allgemein verbreitet.

Obwohl Vergil den Begriff *concordia* nicht gebraucht, ergibt sich aus seinen Äußerungen über die Uneinigkeit die Folge, welche Bedeutung er der *concordia* beilegt. *Discordia* ist eine Eigenschaft der Verräter, *infidi*, darum ist die *concordia* mit der *fides* vereint, der zur Seite die den alten Zeiten eigene Frömmigkeit steht, aber auch die im Kampfe unbesiegbare rechte Hand (A. 6, 789: *heu pietas, heu prisca*

*fides invictaque bello / dextera*). Während *discordia* weiter mit dem Kriege vereint ist, hängt *concordia* mit dem Frieden — *pax* — zusammen, den der römische Bürger bestimmen wird (*A.* 6, 852: *pacique imponere morem*).

Erst auf Grund eines solchen Vorganges gelangen wir zur künstlerischen Ausgestaltung der Begriffe *concordia* und *pax* in der Form, wie sie der Auffassung des Augustus entsprechen. Gegenüber dem einfachen Ovid interpretiert Vergil beide Begriffe durch einen kombinierten Vorgang. Der Friedensgrundsatz des Augustus (*A.* 6, 853) *parcere subiectis et debellare superbos*, erscheint dann im künstlerischen Abschluß der Aeneis. Aeneas wollte zunächst den zu Boden gestürzten Turnus schonen, aber als er seine mit den dem getöteten Pallas erbeuteten Zierden geschmückte Schultern sah, tötete er ihn (*A.* 12, 938 ff.). Das deshalb, weil er *furiis accensus et ira terribilis* war (*A.* 12, 946—947), also, weil er den höchsten Grad der *discordia* erreicht hatte, die — wie gesagt — *demens* war und daher wie die *Erinyen* = *Furiae* verbildlicht wurde und ebenfalls Groll (vgl. oben *A.* 9, 688) hervorrief. Darüber hinaus war Turnus noch mit Kriegsbeute geschmückt und äußerte so seinen Hochmut. Das Bild des zu Boden geschlagenen Hochmutes treffen wir in der Aeneis bereits früher an, und zwar beim apokalyptischen Bild des Schrecken im brennenden Troja, wo des Priamus Haus zu Boden liegt, hochmütig mit Kriegsbeute geschmückt (*A.* 2, 501—504): *vidi Hecubam centumque nurus Priamumque per aras / sanguine foedantem quos ipse sacraverat ignis. / Quinquaginta illi thalami, spes ampla nepotum, / barbarico postes auro spoliisque superbi / procubuerunt; ...* |. Aeneas erfüllt das ihm von Anchises in der Unterwelt erteilte Schicksalsgebot (*A.* 6, 853): er will *parcere subiectis*, muß aber *debellare superbos*. Somit gibt er den weiteren Generationen aber auch der Zeit des Augustus ein Beispiel. Damit findet auch die zweite Hälfte der Aeneis ihren Abschluß. Die erste endete mit einer den Mythos abschließenden Belchrung, die zweite zeigte die verstandesgemäßen Verwirklichungen dieses Mythos.<sup>15</sup> Der Logos des römischen Bürgers — *ratio* — ist diesem Mythos diszipliniert unterstellt.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup>) Für die republikanische Epoche vgl. *J. Hellegouarc'h, Le vocabulaire Latin des relations et des partis politiques sous la république*, Paris 1963, passim.

<sup>2</sup>) Die Würdigung der sich mit dem philosophischen Inhalt der Metamorphosen befassenden Arbeiten s. bei *W. Kraus, Ovid, AAHG* 16, 1963, S. 7—9.

<sup>3</sup>) Darüber näher *P. Jal, Pax civilis — concordia*, REL 39, 1961, S. 210 ff.; *R. Hošek, Die Auffassung der Concordia bei Titus Livius*, SPFFBU C 13 (1966), S. 7—13.

<sup>4</sup>) *P. Jal, o. c.*, S. 225—226; *L. Spitzer, Classical and Christian Ideas of World Harmony*, Traditio II, 1944, S. 409 ff.

<sup>5</sup>) Vgl. *Cicero, De re publica* 2, 42, 69: ... *et quae harmonia a musicis dicitur in cantu, ea est in civitate concordia* ... S. bei *P. Jal, o. c.*, S. 224.

<sup>6</sup>) *J. Van Wageningen s. v. Manilius*, PWRE XIV (1928), 1128.

<sup>7</sup>) Dazu *W. Kraus, o. c.*, s. 8—9.

<sup>8</sup>) *K. Latte, RRG* 322, Anm. 2.

<sup>9)</sup> *H. Peter, Fastorum I., Komm., Leipzig 1907, S. 72. Vg. Vell. II, 9, 7, 4.*

<sup>10)</sup> Über die Strebungen des Tiberius sich der Titulatur auszuweichen vgl. besonders *M. Grant, Aspects of the Principate of Tiberius, NY 1950, S. 42 ff.*

<sup>11)</sup> Mit carmina sind wohl die Metamorphosen gemeint.

<sup>12)</sup> *M. Gelzer s. v. Tiberius in PWRE X (1919), Sp. 479—480 u. Vell. 2, 99.*

<sup>13)</sup> Weitere Belege s. in Index nominum, *P. Papini Stati, Silvae, ed. A. Marastoni, p. 150.*

<sup>14)</sup> Vgl. z.B. *Liv. 41, 25, 2.*

<sup>15)</sup> Auf diese zwei Hälfte der Aeneis hat besonders *H. Oppermann, Vergil, Frankfurt a. Main 938, S. 68, hingewiesen, ohne sich der damaligen Geschichtsauffassung ausweichen zu können.*

## CONCORDIA V POJETÍ BÁSNÍKŮ PRINCIPÁTU

Autor sleduje výskyt pojmu Concordia u básníků principátu a ukazuje, že nejpočetněji je tento pojem užit Ovidiem. U něho se vyskytuje nejen v tradičním pojetí jako svornost, nýbrž i ve významu filosofickém a nábožensko-politickém. Méně často se vyskytuje u Manilia, Germanika, Horatia a Vergilia. Vergiliovo pojetí svornosti není však básníkem vyjádřeno pomocí pojmu, nýbrž obsahem.

Při rozboru jednotlivých míst se autor dotýká otázky dedikace Ovidiovy sbírky Fasti a soudí, že byla připsána — podobně jako Germanikův překlad Arata, císaři Tiberiovi. Při rozboru Aeneidy poukazuje na symetrii myšlenek šestého a dvanáctého zpěvu, kde smrt Turna odpovídá obsahu verše *A. 6, 853: parcere subiectis et debellare superbos.*