

# Das Prophetenamt der Sibyllen in kirchlicher Literatur mit besonderer Rücksicht auf die Deutung der 4. Ekloge Virgils

Von Karl Prümm S. J.

## I. Theologische Gesichtspunkte. Patristische Grundlagen.

Das Nachleben der vierten Ekloge Virgils in kirchlicher Literatur ist schon mehrfach zum Gegenstand von Untersuchungen gemacht worden. So hat J. M. Pfäffisch die Ansichten über den „prophetischen Charakter der vierten Ekloge Virgils bis Dante“ in den Hist.-polit. Blättern 139 (1907) 637 ff. 734 ff. dargestellt. D. Comparetti ist in seinem von H. Dütschke ins Deutsche übersetzten Buche „Virgil im Mittelalter“ (Leipzig 1873) selbst auf ein so entlegenes spätes Zeugnis wie das des spanischen Exegeten Tostado aufmerksam geworden. Die geschichtliche Untersuchung ist nun aber nicht nur einer zeitlichen Weiterführung, sondern auch vor allem einer Vertiefung durch Aufzeigen der theologischen Zusammenhänge, in denen das Gedicht erscheint, fähig und vielleicht auch bedürftig. Dies kann aber nur so geschehen, daß man den Wegen der Sibyllen durch die theologische Literatur nachgeht. Virgil selbst hatte die Verknüpfung seines Gedichtes mit den Sibyllen vollzogen, indem er sich Vers 3 auf ein „Cumaeum carmen“ als auf seine Quelle berief. Dies verstand man seit jeher als einen Hinweis auf die Sibylle von Cumä. — Die griechischen Oracula Sibyllina waren seit den Tagen der Kirchenväter verschollen. So mußte die Frage der Glaubwürdigkeit der Sibyllen im Mittelalter in dem Stadium belassen werden, in dem sie sich bei den Vätern befunden hatte. Nachdem die Oracula im 16. Jahrhundert wieder entdeckt waren, belebte sich zunächst das Interesse für sie gewaltig. Konnte es bis dahin schon als berechtigt angesehen werden, an mehr als einer Stelle der theologischen Lehrsysteme die Sibyllen als Prophetinnen des Heidentums zu berücksichtigen, so mochte dies nunmehr als besonders angebracht erscheinen.

Es sei erlaubt, zunächst die Hauptgesichtspunkte aufzuzeigen, unter denen die Sibyllen vom theologischen Standpunkt aus Beachtung fanden<sup>1</sup>. So werden zugleich die wichtigsten τόποι angegeben, unter denen der Name Virgil in kirchlicher Literatur auftauchen kann und besonders in der zweiten scholastischen Periode uns tatsächlich oft begegnet.

\*            \*            \*

Als Zeugen des kommenden, als Helferinnen im Kampf um die Anerkennung des erschienenen Heilandes sind die Sibyllen in die kirchliche Literatur des Altertums eingezogen. Diese Rolle verbleibt ihnen auch in der späteren theologischen Literatur auf lange Zeit, d. h. sie werden weiter zu apologetischen Zwecken verwertet. Man wandelt ja überhaupt bis an die Schwelle der neuesten Zeit, was die Glaubensbegründung angeht, wesentlich auf den Wegen der alten Väter weiter; seitdem in manchen Vertretern des Humanismus das Heidentum geradezu wieder auflebt, muß es sogar als sehr zeitgemäß erscheinen, mit den alten Waffen weiter zu kämpfen. Noch Canisius apostrophiert die Heiden des Altertums, wie wenn er sie vor sich hätte<sup>2</sup>. Nun hatte man sich die Vorstellung gebildet, es sei bei den Vätern ein hergebrachtes Vorgehen gewesen, aus den Sibyllen als aus einer von den Heiden anerkannten Quelle zu argumentieren. In der Tat hatte ja auch nur ein einziger bedeutender antiker Philosoph dem Glauben an die mantische Kraft der Sibyllen widersprochen, nämlich Aristoteles (Quaest. nat. 30)<sup>3</sup>. Die Beweisführung aus den Sibyllen im Sinne einer „argumentatio ad hominem“ gegen die Heiden konnte demnach als durchaus unterbaut erscheinen. Selbst Celsus zeigt bei allem Spott, den er über die sibyllen-

<sup>1</sup> Außer Betracht bleiben im allgemeinen Texte über Sibyllen als Prophetinnen der zweiten Ankunft Christi. Auf Vollständigkeit wird verzichtet.

<sup>2</sup> De Maria Deipara Virgine, secunda editio (Ingolstadii 1583), libri secundi c. VII (165) „Quid iuvat autem, o vani fallacesque, et sicut vester divinus Plato ait, semper pueri Graeci? quid iuvat, inquam, Theologiam meris fabulis obrutam tradere, ac veteris venditare nugae?“ etc.

<sup>3</sup> Die Stelle hat begreiflicherweise bei dem Arzte Pierre Petit besonderes Interesse gefunden. Er macht sie in seinem Werke „De Sibylla libri tres“ (Lipsiae 1686) 75 ff. zum Ausgangspunkt einer eigenen Teiluntersuchung (C. XI, De temperamento Sibyllae et aliorum vatum).

gläubigen Christen ausgießt — er nennt sie mit einer von den Christen selbst entlehnten Bezeichnung „Sibyllisten“ — dennoch eine gewisse Scheu, die Orakel schlechthin abzuweisen (vgl. C. Alexandre, *Oracula Sibyllina* II [Paris 1856] 115).

Die dogmatische Betrachtungsweise des Sibyllenpropheles überwiegt jedoch in der Scholastik die apologetische bedeutend. Von dieser Seite bot das Problem Stoff zu mehrfacher Erörterung. Zunächst erforderte die formelle Seite des Sibyllenzeugnisses ihre Behandlung. Das prophetische Zeugnis der Sibyllen gab sich als Offenbarung. Es war also durchaus angebracht, grundsätzlich die Frage zu untersuchen, ob die Sibyllen als Empfänger unmittelbarer oder mittelbarer göttlicher Offenbarung in Betracht kommen könnten. Auch die Möglichkeit dämonischer Einflüsse war zu beachten. Diese Fragen führten in die Traktate „De fide“ und „De angelis“ hinein. Es kam ferner die Frage des Prophetismus überhaupt vielfach, auch bei Exegeten, gesondert zur Behandlung. Von natürlichen Wegen, auf denen ein Zukunftswissen den Sibyllen zugeflossen sein konnte, kam mittelbare oder unmittelbare Berührung mit alttestamentlichem oder jüdischem Schrifttum an sich zunächst in Betracht. Der Scholastik lag ihrer ganzen Richtung nach jedoch die Frage näher, ob der wesentliche Punkt, durch den die Sibyllen ihr Interesse weckten, nämlich die in ihren Orakeln zu Tage tretende Kenntnis von dem Geheimnis der Menschwerdung, nicht etwa von ihnen selbst kraft natürlichen Scharfsinnes vorausgeahnt werden und somit die Sehnsucht nach dem Vollzug der Erlösung in ihren Orakeln ganz natürlich und wie von selbst zum Ausdruck kommen konnte.

Damit waren die Sibyllen zu einer wichtigen Vorfrage des großen dogmatischen Traktates „De Incarnatione“ in Beziehung gesetzt. Am Eingang dieses Hauptteiles des dogmatischen Lehrgebäudes werfen die Theologen die Frage auf: Kann die Menschwerdung des transzendenten Gottes, wie sie von den Offenbarungsquellen als vollzogene Tatsache verbürgt ist, durch menschliche, oder noch allgemeiner gesprochen, durch natürliche Erkenntniskraft in ihrer Möglichkeit durchschaut werden? Es liegt dieser Frage also der Menschwerdungsbegriff in der

erhabenen Tiefe und scharfen Ausprägung zu Grunde, wie er in den Offenbarungsquellen gegeben wird; es ist die Frage nach der Beziehung des geschichtlich gegebenen Menschwerdungsbegriffes zum menschlichen Geist, also einschlußweise auch die religionsgeschichtliche Frage nach dem Verhältnis dieses neutestamentlichen Begriffes zum Denken der Umwelt. Die Antwort mußte natürlich verneinend ausfallen. Paulinische Grundstellen wie Eph. 3, 9 und Kol. 1, 26 ff. hielten im kirchlichen Glaubensbewußtsein von Anfang an die Erkenntnis lebendig, daß das christliche Grunddogma jedenfalls alle heidnischen Spekulationen von Göttersöhnen und alles, was man sonst an Analogien, die dem Menschengestalt ihren Ursprung verdankten, hätte anführen können, begrifflich weit überragte. Es ist darum auch nur ein Beweis für den gesunden geschichtlichen Sinn der Theologen, wenn sie in ihrer überwiegenden Mehrzahl es nicht einmal für nötig halten, sich mit Einwänden gegen die Unerkennbarkeit der Menschwerdung, die aus solchen religionsgeschichtlichen Tatsachen des Heidentums geschöpft sind, überhaupt noch auseinanderzusetzen. Sie begnügen sich vielfach, die Stellen der neutestamentlichen Schriften, in denen gute oder böse Geister selbständiges Wissen von der Tatsache der Menschwerdung kundzugeben scheinen, sich als Einwand zur Lösung vorzulegen. Da war denn auf die oben angeführten Orte innerhalb des theologischen Systems zu verweisen, wo die Frage des Prophetismus guter und böser Geister grundsätzlich zur Erörterung stand. Soweit die Heiden als Vertreter des von der alttestamentlichen Offenbarung nicht berührten Menschengestalt in Frage kommen, erscheinen sie bei manchen Dogmatikern geradezu als ausgesprochene Gegner schon der bloßen Möglichkeit der Menschwerdung; so bei Barth. a Medina, *Expositio in tertiam D. Thomae partem* (Venetiis 1582) q. 2, S. 11, Sp. 1. Von späteren Thomisten sei nur erwähnt I. B. Gonet, *Clypeus Theologiae Thomisticae IV* (Antwerpiae 1725) 369 ff.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Gonet verweist schon bei der Behandlung der Frage „*De convenientia Incarnationis*“ (a. a. O. 373) auf die Stelle aus Tertullian, *De carne Christi* 4: „Facilius creditur Iupiter taurus factus aut cygnus quam vere homo Christus. . .“ Die Stelle will zunächst den Widerspruch verkörpern, den

Wenn also trotzdem die Sibyllen als Zeugen des Heidentums für den kommenden Erlöser anscheinend anerkannt werden mußten, so konnte nur ein auf außerordentlichem Wege empfangenes Offenbarungswissen als Quelle ihrer Kunde vom Erlöser in Frage kommen, und sie selbst mußten als Vermittler eines ausgesprochen theologischen Glaubens an den erwarteten Heiland gelten.

Diese Lösung, die für alle Theologen, die an der Wahrheit der sibyllinischen Weissagungen vom Erlöser festhielten, unabweichlich schien, reihte die Orakel in das Tatsachenmaterial ein, das für eine andere verwandte Frage in Betracht kam, nämlich für die Frage nach dem zum Heile erfordernten Glaubensmaß, im besondern nach der Notwendigkeit des Glaubens an die Menschwerdung. Gerade unter diesem Gesichtspunkt haben sich die Sibyllen lange im Blickfeld der Theologen behauptet. Es genügt eine Einsichtnahme in den Index des Werkes von Louis Capéran, *Le problème du salut des infidèles* (Paris 1912), um festzustellen, daß es Tradition war, die Sibyllen als Empfänger unmittelbarer göttlicher Offenbarung bei der Erörterung der Fragen über die Heilsnotwendigkeit des theologischen Glaubens in Betracht zu ziehen. Für die einen engen Anschluß an Augustin währenden Vertreter strengerer Ansichten mußte jede anscheinend historisch beglaubigte Tatsache willkommen sein, durch die die Notwendigkeit des ausdrücklichen Glaubens an den Erlöser eine Anerkennung zu finden schien. Seitdem man milderen Anschauungen huldigte und sich mit einem eingeschlossenen Glauben — wenigstens für die „minores“ unter den Heiden — zufrieden gab, verloren jene Tatsachen, in denen sich unter dem Einfluß der göttlichen Gnade christliche Vorahnungen und reinere Religiosität zu offenbaren schienen, ihre dogmatische Bedeutung und behielten höchstens einen geschichtlichen Wert. Es läßt sich aber auch da

---

doketische Kreise dem Gedanken der Menschwerdung entgegenbrachten. Diese Häresien, die das Geheimnis zu verflüchtigen und in Schein aufzulösen suchten, sind aber selbst nur ein Ausdruck des Widerstandes, den gerade diejenigen Geister des Heidentums, die sich vom Boden eines philosophischen Gottesbegriffes aus mit dem Christentum auseinandersetzten, gegen ein Geheimnis empfanden, dessen Vereinbarkeit mit einer reinen Gottesidee ihnen nicht aufging. Vgl. v. Harnack, Marcion 164.

noch der Satz wagen, daß die Sibyllen eine wichtige religionsgeschichtliche Mission erfüllt haben. Sie haben den Blick offengehalten für die Seitenläufe des Offenbarungsstromes, die „modi latentes“ (Bañez), auf denen die Kenntnis vom Eingottglauben und die Erlöserhoffnung zu vielen gutgesinnten Heiden gelangte. So haben sie dazu beigetragen, daß überhaupt im religiösen Leben des antiken Heidentums Lichtpunkte anerkannt werden konnten. Als dann die folgerechte Anwendung der historisch-kritischen Methode den apokryphen Charakter der Sibyllen außer Zweifel stellte, begann wohl bei manchen Theologen ein Kampf zwischen den Forderungen der Wissenschaft und der Pietät gegen die Väter, deren Wohlwollen gegenüber den Sibyllen man in ungenauer Auslegung, besonders der Augustinustexte, zu überschätzen sich gewöhnt hatte. Auch war man mittlerweile durch die Fortschritte der allgemeinen Religionsgeschichte, die überall Spuren der Uroffenbarung nachwies und von biblischer Offenbarung sicherlich nicht beeinflusste Ströme reiner Religiosität erkennen ließ, von den Sibyllen unabhängig geworden. Bei Huet, *Demonstratio evangelica* (ca. 1681), sind die Sibyllen durch Confucius verdrängt.

Virgil ist in der Patristik seit Laktanz mehrfach der Wegleiter der Sibyllen gewesen; die Achtung vor dem Dichterstürsten hat die niemals über allen Zweifel erhabene Glaubwürdigkeit der prophetischen Frauen gestützt und gehalten. Da die Scholastik im gesamten Tatsachenmaterial über die Sibyllen bis zur Renaissance fast ausschließlich, und auch später noch stark von den Vätern abhängig blieb, ist ihr dieses Verhältnis zwischen Virgil und den Sibyllen mehr oder minder bewußt gewesen, auch wenn es in der Darstellung der betreffenden theologischen Fragen nicht immer zum Ausdruck kam. Es muß allerdings bemerkt werden, daß man Augustins Briefe, in denen an drei Stellen die Beziehung zwischen Virgil und den Sibyllen besonders ausdrücklich hergestellt ist, kaum angeführt findet; man beruft sich für die Autorität der Sibyllen mehr auf die Stellen aus den Werken „Vom Gottesstaat“ und „Contra Faustum Manichaeum“. Wo die Väterbelege über die Sibyllen ausführlicher gegeben sind, ist sicherlich auch eine Bekanntschaft mit dem Problem des messianischen Sinnes der

4. Ekloge anzunehmen. Es spricht jedoch gegen die Annahme, daß man dieses Problem durchweg bejahend gelöst oder für wichtig gehalten habe, die Beobachtung, daß man an so passenden Stellen, wie sie in jenen Einleitungsfragen des Traktats „De Incarnatione“ und den mit diesen Fragen zusammenhängenden exegetischen Problemen gegeben waren, meistens auf eine Auswertung der Einzelmotive der Ekloge, wie z. B. des Motivs von der „ultima aetas“, verzichtet hat. Es geschah sicher unter dem Druck des Ansturmes auf die Glaubwürdigkeit der Sibyllen, daß man später vielfach auch in dogmatischen Werken ausdrücklicher das Zeugnis Virgils für die Sibyllen geltend zu machen begann. In exegetischen Schriften wurde dies schon früher üblich.

\*            \*            \*

Die vorstehend entwickelten theologischen Gedankengänge erscheinen natürlich bei den Vätern zum Teil erst in ihren Anfängen angedeutet; nur der apologetische Wert des Zeugnisses der Sibyllen ist, wie schon bemerkt, gerade in der Frühzeit, der Richtung der ältesten kirchlichen Literatur entsprechend, vielfach stark betont worden. Diese Schätzung der Sibyllen haben die Apologeten aus der jüdisch-hellenistischen Literatur in die christliche übergeleitet. Da die ersten Väter vorzugsweise Griechen sind und zur römischen Literatur kein näheres Verhältnis haben, tritt bei ihnen allerdings die Verknüpfung der 4. Ekloge mit der Sibyllenfrage noch nicht auf. Es genüge darum für die Frühzeit eine gedrängte Zusammenfassung des Materials. Der Überblick ist durch die bequemen Zusammenstellungen der Texte bei C. Alexandre, *Oracula Sibyllina* II (Paris 1856) sehr erleichtert.

Eine Bemerkung ist noch vorauszuschicken. Vielfach ist gegen die Väter in Bausch und Bogen die Anklage erhoben worden, ihre Stellungnahme in der Sibyllenfrage lasse jeden kritischen Sinn vermissen. Die Haltung der Väter der ersten Jahrhunderte gegenüber der sibyllinischen Literatur ist aber im ganzen gesehen zunächst einmal nicht sonderlich schwer zu erklären. Vor allem ist es jedoch als eine übertriebene Verallgemeinerung zu bezeichnen, wenn W. Bousset (Real-

Encycl. 18, 269) sagt: „... alle, auch die angesehensten Väter haben an den plumpen Schwindel geglaubt.“<sup>1</sup> In Wirklichkeit wird bei einer sehr großen, vielleicht der überwiegenden Zahl der Väter nicht einmal der Name der Sibyllen erwähnt. Andere kommen nur beiläufig auf sie zu sprechen. Rücksicht auf jene Mitchristen, die an die Sibyllen glauben, veranlaßt gelegentlich eine Bemerkung, ohne daß diese Väter aus ihrer eigenen Zurückhaltung heraustreten.

Was im besondern die Griechen betrifft, so sollte man zunächst die besonnene Äußerung von Alexandre nicht vergessen: „Sed audemus dicere, iam a tertii saeculi initio, gravissimum quemquam scriptorem apud Graecos, si Clementem Alexandrinum exceperis, sponte abstinuisse ab illo argumentorum genere, quod e suspectis fontibus haurire indignum sua causa putabant“ (269). Die Erwähnung eines eschatologischen Bruchstücks (Fragm. 3 Geffcken) bei Hippolyt, Elenchos V 16, 3 (III p. 111 Wendland; der Quellenbinweis ist in der Übersetzung von Konrad Graf Preysing [Kösel] 119 übersehen) ändert an dieser Feststellung nichts. Die Autorität der Sibyllen ist da nicht mehr betont als etwa die des Aratus, der mehrere Male im gleichen Kapitel zitiert wird.

Origenes nimmt zwar einmal die sibyllengläubigen Christen gegen Celsus in Schutz (Contra Celsum 7, 56 [Koetschau II 205], führt aber selbst die Sibyllen nicht an. Er behauptet vorsichtigerweise nur, der Beweis einer christlichen Interpolation der Orakel sei von Celsus nicht erbracht. Wie hier Origenes seine eigene Ansicht über die Sibyllen nicht offenbart, so hält er damit auch Contra Celsum 5, 61 (Koetschau II 65) zurück; er berichtet bloß, nach Celsus gebe es unter den Christen auch eine Gruppe von Sibyllisten. Erst Koetschau hat, im Gegensatz zur lateinischen Übersetzung bei MG 11, 128, die Stelle richtig, wie folgt, übertragen: „Vielleicht hat er da den oder jenen nicht verstanden (παρακούσας), wenn sie solche Leute, die die Sibylle für eine Prophetin halten, tadelten

<sup>1</sup> Ähnlich Buchholz bei Roscher, Lex. der griech. u. röm. Mythol. IV 810: „Am meisten zur Verbreitung der sibyllinischen Sprüche haben die Kirchenväter beigetragen, die ohne Ausnahme an die Echtheit dieser Verse geglaubt haben.“



und ihnen den Namen Sibyllisten gaben“ (Des Origenes acht Bücher gegen Celsus [Kösel] II 88)<sup>1</sup>. Jedenfalls spricht sehr gegen die Allgemeinheit des Vertrauens zu den Sibyllen der Umstand, daß man unter den Christen selbst eine wegwerfende Bezeichnung für Sibyllenanhänger geprägt hatte. Justin, Pseudo-Justin und Klemens von Alexandrien geben also in ihrer sibyllenfreundlichen Haltung, die sich in zahlreichen Stellen ihrer Werke ausspricht (Alexandre II 260 ff.), durchaus nicht die Stimmung ihrer gesamten christlichen Zeitgenossen wieder. Klemens, der uns mehr Sibyllenverse aufbewahrt hat als irgend ein anderer griechischer Vater, verzeichnet schon offen die Tatsache, daß die Sibyllen ein Zeichen des Widerspruchs waren (Strom. I 108 [II p. 69, Stählin]).

Auch die andern Freunde der Sibyllen sind sich nicht ganz klar über die Frage, welches die Quelle ihrer Weissagungen gewesen sei. Schon in der pseudo-justinischen Mahnrede an die Griechen findet sich ein solches Schwanken. Ph. Haeuser macht in der Vorrede zu seiner Übersetzung dieser Schrift (Bibliothek der Kirchenväter, Justin [Kempten 1917] 240<sup>4</sup> auf den Widerspruch aufmerksam, daß die Sibylle, die nach Kapitel 37 und 38 auf Grund besonderer Inspiration ihre Orakel gibt, Kapitel 16 unter denen erwähnt wird, die von Moses und den Propheten gelernt haben. Die letztere Auffassung war von Justin, Apol. I 44 (vgl. Rauschen, Frühchristl. Apolog. I 57) für die Philosophen und Dichter allgemein ausgesprochen worden; am Ende des genannten Kapitels werden die Bücher des Hystapses, der Sibylle und der Propheten in einem genannt.

Was die griechischen Väter des dritten und der späteren Jahrhunderte angeht, so berechtigt der heutige Stand der Forschung dazu, das bei Eusebius erhaltene wichtige Dokument zur 4. Ekloge und den Sibyllen, Kaiser Konstantins „Rede an die Versammlung der Heiligen“, in einem andern Zusammenhang zu behandeln. — Johannes Chrysostomus hat das Problem des Heils der Heidenwelt ernstlich aufgegriffen und so zu lösen gewußt, daß er, im Gegensatz zu Augustin, außergewöhnliche Wege der Glaubensvermittlung

<sup>1</sup> Zu dieser Stelle gibt Migne die wichtigeren Väterzeugnisse über die Sibyllen. Alexandre, Oracula Sibyllina II (Paris 1856) bietet das Material vollständig, freilich mit den für die Zeit des Verfassers verständlichen Irrtümern; so sind die Philosophumena noch dem Origenes zugeschrieben (268).

umging (vgl. Capéran a. a. O. 84—94). So erklärt sich auch sein völliges Schweigen über die Sibyllen. Darin folgen ihm die übrigen griechischen Väter dieser Periode. — Gregor von Nazianz widmete den Sibyllen einige Verse (Ad Nemesium 245 ff. [MG 37, 1570 A]), die im ganzen genommen auf die späteren Jahrhunderte in sibyllenfreundlichem Sinne wirken konnten. Ihr Zeugnis enthält nach Gregor Wahres über göttliche Dinge, ist aber von den göttlichen Schriften abhängig. Sie erscheinen bei ihm in der Gesellschaft des Hermes Trismegistos (vgl. Alexandre 281). — Die vereinzelt Stimmen aus den Reihen späterer griechischer Historiker, die sich für oder gegen die Sibyllen erhoben, sind wohl kaum zur Kenntnis der scholastischen Theologen gelangt. Hohes Ansehen genoß bei ihnen bis tief in die Neuzeit hinein das Martyrium S. Catharinae, wie es bei Simeon Metaphrastes überliefert ist<sup>1</sup>. Die Argumentation aus den Sibyllen, die hier der Heiligen in den Mund gelegt wird, kannte man. Mit einer Spitze gegen die Juden erwähnt Theodot von Ancyra Vers 7 der 4. Ekloge (MG 77, 1431; Patrol. Or. 19 [1926] 334).

Das Gesamtbild, das die Stellung der Lateiner zu den Sibyllen bietet, verzeichnet selbst Alexandre in etwa, wenn er nach der oben angeführten zusammenfassenden Bemerkung über die Griechen also fortfährt: „At Latini, ut serius de Sibyllis audierant, ita diutius in eorum fide permanserunt.“ In Tertullians reichem apologetischen Schrifttum tritt jedenfalls irgendwelche besondere Auswertung der Sibyllen zu apologetischen Zwecken nicht hervor. Am ehrenvollsten ist deren Erwähnung Ad

<sup>1</sup> MG 116, 287 A. — Über die von Viteau herausgegebenen Textgestalten dieses Martyriums, die auch in den Bemerkungen über die Sibyllen Abweichendes bieten, vgl. etwa E. Klostermann und E. Seeberg, Die Apologie der heiligen Katharina (= Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft 1 [1924], geisteswissenschaftliche Klasse, Heft 2) S. 34 u. 39. — Eigenartige Zeugen einer gesteigerten Hochachtung gegenüber den Sibyllen in gewissen Kreisen koptischer Christen hat H. Munier ans Licht gezogen. Auf zwei Stelen des Museums von Alexandrien ist eine Art Litanei eingegraben, in der die Sibylle gleich nach der Gottesmutter erscheint. Ähnliche Verehrung bekunden andere koptische Monumente. Auf die Arbeit von Munier, La Sibylle Alexandrine chez les Coptes (Bulletin de la Société Archéologique d'Alexandrie N. S. 5 [1924] 196—201) ist hingewiesen im Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 7 (1927) 360.

nationes 2, 12 (I 382, Oehler; vgl. Theophilus Ant. II 9 [Otto 76]). Anderes ist bei Tertullian als bloße Anspielung zu fassen. Mehr stellt auch das, was man an Belegen aus Arnobius und Kommodian anführt (Alexandre II 270 f.) nicht dar. — Hieronymus bezeugt Adv. Jov. 1, 41, wie Alexandre gut unterscheidet (II 282), wohl Achtung vor der Person der Sibyllen, fällt aber kein Urteil über die unter ihrem Namen umlaufenden Sprüche. Anderes Material unsicherer Herkunft aus lateinischer Patristik weist die Sibyllinen dem Teufel zu (Alex. a. a. O.).

Aber ein kräftiger und beredter Anwalt ist ihnen Laktanz, und von ihm sind dann abhängig Konstantin und selbst Augustinus. Dieser große Kirchenlehrer ist jedoch im großen und ganzen in der Frage Skeptiker geblieben, wie die wegen seiner Bedeutung für die Entwicklung der Scholastik notwendige Analyse der Einzeltexte zu den Sibyllen und zur 4. Ekloge dartun wird.

Des Laktanz Anschauungen über die Sibyllen hat Alexandre (II 271—276) behandelt. Die Liste der Stellen, an denen dieser christliche Cicero Sibyllenverse zitiert, füllt dort zwei Oktavseiten. Einmal hat sich Laktanz allerdings, wie Alexandre mit Recht urteilt, nur oberflächlich mit der Bestreitung ihrer Echtheit auseinandergesetzt. Er glaubt sich da mit der allgemeinen Bemerkung decken zu können, daß doch auch Cicero und Varro diese Orakel benutzt hätten. Auf Virgil verweist er dabei nicht (Div. Inst. IV 15, 26 f. [p. 336 Brandt])<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Diese Stelle des Laktanz hat offenbar Konstantin in seiner „Rede an die Versammlung der Heiligen“ vor Augen, wo er mit Beginn von c. 19 den Übergang von den Sibyllen zur 4. Ekloge herstellt (vgl. den Hinweis von Heikel im Apparat seiner Ausgabe, Eusebius I 181; zur Stelle selbst siehe Pfäffisch in RömQschr 19, Suppl. 117<sup>2</sup>. Die Berufung auf Ciceros Bekanntschaft mit den Sibyllen, die uns hier begegnet, versteht sich doch wohl nur von der Annahme aus, daß Laktanz dem Kaiser vorlag. Vgl. das allgemein gehaltene Zugeständnis von Pfäffisch in Hist.-polit. Bl. 139 (1907) 642: „Zeitlich und auch sonst in mehr als einer Beziehung steht Laktanz am nächsten Konstantin der Große.“ — Der einzige Vorgänger Konstantins in einer so schwachen Beweisführung ist, außer Laktanz, Pseudo-Justin, Coh. ad Graecos (MG 6, 272 C); er nennt übrigens nur Plato und Aristophanes namentlich unter denen, die die Sibylle erwähnt hätten. Von sich aus ist aber doch wohl Konstantin nicht auf die Bekanntschaft Ciceros mit den Sibyllen gestoßen.

Im 7. Buch, C. 24 (p. 660 Brandt) bietet nun Laktanz auch eine ausgiebige eschatologische, genauer chiliastische Auslegung der 4. Ekloge. Zum Verständnis dieses Verfahrens hat Pfättisch in seiner grundlegenden Studie: „Die Rede Konstantins des Großen an die Versammlung der Heiligen“ (Freiburg 1908: Straßburger Theol. Studien IX 4) 24 einen Fingerzeig gegeben, wenn er schreibt, tatsächlich liege der Gedanke an Paradieseszeiten nicht nur zum Vers 6 der Ekloge nahe. Die Verknüpfung der Ekloge mit eschatologischen Gedanken der Offenbarung, die allerdings ins Chiliastische umgebogen sind, war jedenfalls berechtigter als die Ausdeutung des Gedichts auf die Person des Weltheilandes und seine erste Ankunft. Auf den Versuch, das Geheimnis der Menschwerdung in das Gedicht hineinzudeuten, verzichtet Laktanz gänzlich. Er hat das richtige Gefühl, daß die Schilderung der neuen glücklichen Zeit, nicht die Person des Kindes, den Mittelpunkt des Gedichtes bilde. Auch die Gegenüberstellung von Versen der Ekloge (38—41 28—30 42—45 21 f. 19 ff.) mit Or. Sib. III 787 ff. 619 ff. und V 281 ff. war nicht unglücklich. Laktanz ist ferner ein viel zu feiner Kenner der klassischen Literatur, um bei der „Virgo“ von Vers 6 der Ekloge an Maria auch nur zu denken. Ihm sind die Aratstellen, die Virgil hier verwertet, wohl bekannt. Er führt sie Div. Inst. V 5 (I 315 Brandt) an. Laktanz verdient also als Interpret der 4. Ekloge nicht ganz den Tadel, den Pfättisch in den Histor.-polit. Bl. 139 (1907) 641 gegen ihn ausspricht.

Jedenfalls hatte Laktanz nur auf einen religiösen Gehalt der Ekloge in Abhängigkeit von den Sibyllen aufmerksam gemacht und gesondert davon Hindeutungen der Sibyllen auf Christus ausgiebiger verwertet. Allein die einmal vollzogene Verknüpfung der Ekloge mit den Sibyllen mußte nachwirken. Von nun an beglaubigt vielfach Virgil die zweifelhafte Autorität der Sibyllen; die Verse der letzteren lassen unschuldige Andeutungen Virgils im Lichte messianischer Hoffnungen aufstrahlen<sup>1</sup>. Es erscheint demnach als ein zwar verständlicher,

<sup>1</sup> Als den ersten christlichen Schriftsteller, der überhaupt eine Kenntnis der 4. Ekloge verrät, hat Pfättisch (Hist.-pol. Bl. 139 [1907] 639 f.) Cyprian (De hab. virg. 14 [ML 4, 465 = CSEL 3a, 197]) namhaft gemacht. Die Anspielung ist so wenig deutlich, daß Hartel sie nicht einmal vermerkt. Falls

aber dennoch neuartiger Versuch, der uns in der Rede an die Versammlung der Heiligen entgegentritt (Euseb., ed. Heikel I 144 ff.), die ganze Ekloge Virgils messianisch zu verstehen und auf die erste Geburt des Heilandes zu deuten. — Im letzten Menschenalter wurde lebhaft um die Frage gestritten, ob Konstantin der Große selbst die lange Rede verfaßt habe, in der diese neue Interpretation der Ekloge versucht ist. Der wissenschaftliche Kampf hat sich wohl nach der bejahenden Seite entschieden<sup>1</sup>.

Ein zuerst von Ed. Schwartz (Pauly-Wissowa, Realencycl. 6, 1427) ausgesprochener Gedanke, daß der in der Rede enthaltene Kommentar zu Virgils 4. Ekloge sich nicht auf die griechische Übersetzung der eingelegten Verse beziehe, sondern ausschließlich den lateinischen Originaltext voraussetze, ist durch die Arbeiten von Pfäffisch und Kurfesß im einzelnen bestätigt worden. Die Angabe des Eusebius, die Rede sei ursprünglich lateinisch geschrieben gewesen, erweist sich somit als richtig. Darum darf die Rede einen Platz im Strom der lateinischen Sibyllentradition beanspruchen. Die von Pfäffisch gegen Schwartz aufrecht erhaltene Annahme, daß der unmittelbar auf den Kaiser zurückgehende lateinische Grundstock der Abhandlung durch einen griechischen Bearbeiter erweitert worden sei, und zwar nicht nur um die abweichende griechische Übersetzung der Ekloge, sondern auch um platonische Elemente, erscheint berechtigt und behebt die hauptsächlichsten inneren Schwierigkeiten, die gegen die konstanti-

---

sie von Cyprian beabsichtigt war, ist ein Tadel des Gedichtes, näherhin der VV. 42—45, eingeschlossen; jedenfalls kein Beweis, daß er geneigt gewesen wäre, die Ekloge als ein apologetisch brauchbares Literaturerzeugnis anzuerkennen. Von der Annahme eines prophetischen Sinnes der Ekloge und einer Herleitung desselben aus den Sibyllen findet sich bei Cyprian keine Spur.

<sup>1</sup> Grundlegend ist die genannte Arbeit von J. M. Pfäffisch (Straßburger Theol. Stud. IX 4); siehe deren Besprechungen in *DtLitZtg* (1908) 3096 ff. (E. Schwartz) und *ThRev* (1909) 210 ff. (F. Lauchert). Auch F. J. Dölger, *Ichthys I* (Rom 1910) 53 ff. nimmt bejahend Stellung. Ein abschließender Aufsatz von J. M. Pfäffisch: „Die Rede Konstantins an die Versammlung der Heiligen“ in: *Konstantin der Große und seine Zeit, Festgabe zum Konstantin-Jubiläum 1913*, hrsg. von F. J. Dölger (Freiburg 1913) 96 bis 121; in Einzelheiten ergänzend die Arbeiten von A. Kurfesß, *Curae Constantinianae* (Berlin 1920); darüber *Philol. Wochenschrift* 41 (1921) 577 ff.

nische Herkunft der Rede erhoben worden sind (vgl. Lauchert a. a. O. 212).

Wir stehen also vor der merkwürdigen Tatsache, daß ein Laie, der noch viel mehr als Laktanz theologischer Dilettant war, nämlich der noch nicht einmal getaufte Kaiser Konstantin die umfangreichste Abhandlung über den messianischen Sinn der Ekloge verfaßt oder doch mindestens so weitgehend inspiriert hat, daß diese Deutung unter seinem Namen hinausgehen konnte. Ihre Einzelheiten sind für uns hier ohne Belang; sie haben als solche keine sonderliche Nachwirkung auf das Mittelalter oder die Nachscholastik gehabt, da die Rede nur in der erweiterten griechischen Übertragung erhalten und deshalb schwer zugänglich war.

\*            \*

Es sind sehr ernste Zusammenhänge, in denen Augustin auf die 4. Ekloge und die cumäische Sibylle zu sprechen kommt. — 1. Im 104. Brief geht die Auseinandersetzung mit dem Heiden Nectarius vorauf (Ep. 104, 1—10 [I 582—589 Goldbacher]), deren Anlaß, eine gröbliche von Heiden gegen Christen begangene Ausschreitung, Ep. 111, 8 (I 432 G.) geschildert wird. Augustin steht am Schluß des längeren Schreibens und erinnert daran, daß Nectarius an einer früheren Ermahnung zur Betrachtung des himmlischen Vaterlandes Gefallen gefunden hat (vgl. Ep. 103, 2—4 [I 579 G.]). Von den jetzt nicht dringenden Sorgen soll nunmehr zum „Einen Notwendigen“, dem Trachten nach dem göttlichen Wohlgefallen, übergelenkt werden. Diesem bis zum Ausschluß jeder Sünde zu entsprechen, ist nahezu oder gänzlich unmöglich. „Inde praecisis omnibus dilationibus ad illius gratiam confugiendum est, cui verissime dici potest, quod carmine adulatorio nescio cui nobili dixit, qui tamen ex Cumaeco tamquam ex prophético carmine se accepisse confessus est:

Te duce si qua manent sceleris vestigia nostri,  
Inrita perpetua solvent formidine terras.

Hoc enim duce solutis omnibus dimissisque peccatis hac via ad caelestem patriam pervenitur, cuius habitatione cum eam tibi amandam, quantum potui, commendarem, admodum de-

lectatus es“ (I 590 G.). Augustinus unterscheidet gut. Er sieht mit scharfem Blick in dem angeredeten Pollio den eigentlichen Retter, den der Dichter preist. Insofern die Worte aus dem *Cumaeum*, einem „*carmen propheticum*“ stammen, mögen sie ursprünglich einen höheren Sinn gehabt haben. Jedenfalls gelten sie in Wahrheit vom Heiland (von Gott?<sup>1</sup>).

2. Ähnlich ist die Veranlassung zum 258. Brief und übereinstimmend die Stellungnahme Augustins zum messianischen Gehalt der Ekloge. Da schreibt er an seinen langjährigen Freund Marcianus, der soeben Katechumene geworden ist. Gemeinsame Berufsinteressen haben sie beide als Heiden verbunden (*aliquando mihi consentiebas in rebus humanis* [Ep. IV 605, 13 G.]). Für einen solchen Studienfreund holt Augustin passend auch einen Terenzvers hervor, der beim Abschied gesprochen worden war. Von da findet er schön die Überleitung zur 4. Ekloge. Der Terenzvers (Andr. 189) wird von Cicero auf die Notwendigkeit der Bekehrung bezogen, und so fährt Augustin fort: „*quod si veraciter dixisti, sicut de te dubitare non debeo, iam profecto sic vivis, ut sis dignus baptismo salutari remissionem praeteritorum accipere peccatorum. nam omnino non est, cui alteri praeter dominum Christum dicat genus humanum . . .* [folgt Ecl. 4, 13—14]. *quod ex Cymaeo, id est ex Sibyllino carmine se fassus est transtulisse Vergilius, quoniam fortassis etiam illa vates aliquid de unico salvatore in spiritu audierat, quod necesse habuit confiteri*“ (Ep. IV 609, 11 ff. G.).

3. In *De civitate Dei* X 27 polemisiert Augustin gegen den Neuplatoniker Porphyrius, den er namentlich anredet:

„*In illo enim [Christo] habent [homines] misericordissimam purgationem et mentis et spiritus et corporis sui. . . . Quem tu quoque utinam cognovisses. . . . Non enim te decepisset, quem vestra, ut tu ipse scribis, oracula sanctum immortalemque confessa sunt; de quo etiam poeta nobilissimus poetice quidem, quia in altioribus adumbrata persona, veraciter tamen, si ad ipsum referas, dixit: ‚Te duce . . . terras.‘ Ea quippe dixit, quae etiam multum proficientium in virtute*

<sup>1</sup> Das Wort „*illius*“ zu Beginn der Stelle kann sich sehr wohl auf das vorausgehende „*Deo*“ (26 Goldbacher) beziehen. Es würde dann den Versen nicht einmal eine eigentlich messianische, sondern nur eine religiöse Deutung gegeben.

iustitiae possunt propter huius vitae infirmitatem, etsi non scelera, scelerum tamen manere vestigia, quae non nisi ab illo salvatore sanantur, de quo iste versus expressus est“ (I p. 492, 23 ff. Hoffmann). Es folgt dann zur Begründung, daß dieses die wahre Beziehung der Verse sei, wieder der Hinweis auf die Quellenangabe Virgils im vierten Vers.

Aus der Stelle geht hervor, daß Porphyrius selbst das Zeugnis der Sibyllinen für Christus anerkannte (quem vestra, ut tu ipse scribis, oracula sanctum . . . confessa sunt). Wir verstehen da wieder sehr gut die Berufung Augustins auf die 4. Ekloge, der er auch hier nur messianischen Gehalt zuschreibt, „si ad ipsum [Christum] referas“, also nicht dem Literalsinn nach, sondern nur in der vom Leser über die Absicht des Dichters hinaus zu vollziehenden Übertragung. Diese ist freilich eigentlich eine Rückkehr zum Literalsinn der Quelle, die Virgil nach der Meinung Augustins vorlag.

4. Eine Mißdeutung hat insbesondere die Stelle aus Augustins *Epistolae ad Rom. inchoata expositio* 3 (ML 35, 2089) bei Alexandre (II 285) gefunden. Der verdiente Herausgeber der Sibyllinen, der im allgemeinen von großer Pietät gegen die Väter erfüllt ist, ereifert sich hier heftig gegen die, wie er meint, unehrliche exegetische oder apologetische Methode des großen Kirchenlehrers: „Sapit hoc (pace sit dictum tanti viri) argutiam commentatoris parati quidvis potius quam nihil e singulis auctoris sui oraculis expiscari.“

Der Gedankengang der Stelle ist folgender: Augustinus legt Röm. 1, 2 aus. Der erste Vers enthält in den Worten, die der Apostel von sich spricht: „segregatus in Evangelium Dei“, einschlußweise eine Bevorzugung aller, die an Christus glauben, vor den Juden. Damit nun die Heiden darob nicht stolz werden, wird das „Evangelium Gottes“ gestützt durch die Autorität der Propheten, die ja aus dem Volke der Juden stammten. Ganz ungesucht ist es nun, wenn sich da der Gedanke an außerjüdische Propheten einstellt. Zunächst denkt Augustin an sie ganz im allgemeinen: „Fuerunt enim et prophetae non ipsius, in quibus etiam aliqua inveniuntur, quae de Christo audita cecinerunt.“ Hier ist das Wort „audita“ sehr vorsichtig beigelegt. Damit ist schon die Annahme, daß alle außerhalb des Offenbarungsvolkes auftretenden messianischen Verkündigungen auf eine den Heiden verliehene Prophetengabe zurückgingen, ausgeschlossen. Der Satz ist ferner nur in seiner Allgemeinheit als Tatsache ausgesprochen; Augustinus denkt für seine Person gewiß



in erster Linie an Balaam. Als ein Beleg dürfen jedoch nach einer verbreiteten Meinung auch die Sibyllen gelten: „sicut etiam de Sibylla dicitur“. An einen echten Prophetismus der Sibyllen zu glauben, sieht sich Augustin persönlich nur bewogen durch die Autorität des Virgil: „... quod non facile crederem, nisi quod poetarum quidam in Romana lingua nobilissimus antequam diceret ea de innovatione saeculi, quae in Domini nostri Iesu Christi regnum satis concinere et convenire videantur, praeposuit versum dicens: ‚Ultima Cumaei jam venit carminis aetas.‘ Cumaeum autem carmen Sibyllinum esse nemo dubitaverit.“ Ein Syllogismus, den in dieser vorsichtigen Fassung auch der moderne Philologe noch unterschreiben kann: Objektiv erscheinen die Farben des messianischen Reiches in der Schilderung, die Virgil von der neuen Zeit gibt (von einer prophetischen Absicht des Dichters sagt Augustin nichts); die Quelle dieser im Gedicht objektiv zum Ausdruck kommenden Vorstellung ist aber nach Virgil selbst ein Sibyllinum. Also enthielten die sibyllinischen Sprüche gewisse „testimonia veritatis“. Nun offenbart auch der hl. Paulus in der Areopagrede eine Kenntnis solcher in der heidnischen Literatur sich vorfindenden Wahrheitszeugnisse: „Sciens ergo Apostolus ea in libris gentium inveniri testimonia veritatis, quae etiam in Actibus Apostolorum loquens Atheniensibus manifestissime ostendit...“ Die Worte „ea testimonia veritatis“ gehen schon gar nicht mehr auf die Sibyllinen allein zurück, sondern auf den allgemeinen Satz, für den die Sibyllen bloß eine, und zwar nicht die festeste Stütze bilden (sicut etiam de Sibylla dicitur). Aus einer also höchstens nur einschlußweise den prophetischen Charakter der Sibyllen berücksichtigenden Feststellung zieht nun Augustin eine Folgerung. Das Wissen des hl. Paulus um außerbiblische „testimonia veritatis“ läßt die Wahl des Ausdrucks „per prophetas suos in Scripturis sanctis“ besser verstehen: „Sciens ergo Apostolus ... non solum ait ‚per prophetas suos‘, ne quis a pseudoprophetis per quasdam veritatis confessiones in aliquam impietatem seduceretur; sed addidit etiam ‚in Scripturis sanctis‘, volens utique ostendere litteras Gentium superstitiosae idololatriae plenissimas non ideo sanctas haberi oportere, quia in iis aliquid, quod ad Christum pertinet, invenitur.“

Auch neuere Exegeten, wie R. Cornely (Commentar. in Ep. ad Rom. [Paris. 1896] 33), heben hervor, daß Paulus sich Röm. 1, 2 starker Ausdrücke bediene (z. B. προεπαγγέλλεσθαι; sonst nur noch 2 Kor. 9, 5), ebenso daß eine besondere Hervorhebung der Autorität der Propheten und des göttlichen Ursprungs der Schrift zu Tage trete, und zwar in eben den beiden Wendungen, die auch Augustin auffällig findet. Eine Gegensätzlichkeit zu nicht göttlich autorisierten religiösen

Schriften ist freilich in den Worten des hl. Paulus nicht ausdrücklich ausgesprochen; eine dahingehende Absicht des Apostels kann demnach aus dem Text streng genommen auch nicht begründet werden. Allein es bestand dennoch auch objektiv die Möglichkeit, daß die römischen Adressaten des Briefes, da sie gewiß um mancherlei Literatur wußten, die sich als göttlich inspiriert ausgab, durch die von Paulus gewählten Worte auf die Vermutung kamen, der Apostel spreche sich an dieser Stelle gleichzeitig gegen apokryphe Literatur aus. Augustin geht also nur darin zu weit, daß er Paulus seine Leser ausdrücklich warnen läßt, Bücher von der Art der Sibyllinen, in denen von Christus die Rede sei, der Heiligen Schrift gleichzustellen; doch lag in der Tat nahe, eine solche praktische Folgerung aus den Paulusworten zu ziehen.

5. Die leise Überspitzung des Sinns der Stelle erklärt sich zudem daraus, daß vonseiten des Manichäers Faustus tatsächlich die Forderung erhoben worden war, man solle den Heiden gegenüber die Sibyllen und ähnliche Literatur zur Grundlage des Wahrheitsbeweises für das Christentum nehmen. In der Schrift *Contra Faustum Manichaeum* 13, 1 (ML 42, 281) teilt Augustin die Beschwerden des Faustus gegen die Beweisführung der Christen für die Gottheit Jesu aus den alttestamentlichen Propheten und dem Zeugnisse Christi selbst samt einem Gegenvorschlage des Faustus mit.

„Ita nihil, ut dixi, Ecclesiae Christianae Hebraeorum testimonia conferunt, quae magis constet ex Gentibus quam ex Judaeis. Sane si sunt aliqua, ut fama est, Sibyllae de Christo praesagia, aut Hermetis, quem dicunt Trismegistum, aut Orphei, aliorumque in Gentilitate vatum, haec nos aliquanto ad fidem juvare poterunt, qui ex Gentibus effeicimur Christiani.“ Die Antwort Augustins enthält gleich in c. 2 (l. c. 282) eine für uns wichtige Bemerkung. Er retorquiert das Argument des Faustus: „Respondeant autem ipsi, Christi nomen unde didicerint. Si a Manichaeo, quaero, ipsi Manichaeo quomodo crediderint, ut alios taceam, homines Afri homini Persae: cum Faustus reprehendat Romanos . . . dicatque illis accommodatiora esse vaticinia Sibyllae et Orphei vel si qua forte alia sunt vatum Gentilium, ut credatur in Christum, nec attendat in nullis Ecclesiis illa recitari. . . .“

Damit steht ganz in Einklang, was sich aus *De civ. Dei* 18, 23 deutlich ergibt, daß weder der griechische Original-

text noch eine lateinische Übertragung der Sibyllina in Afrika verbreitet war (vgl. Alexandre 283). Wenn Apologeten aus den Sibyllen argumentierten, so war das ein *privates Argument*. Daß Faustus seinen Vorschlag wohl nicht ernst gemeint haben könne, legt Augustin selbst c. 17 (292 M) dar: „*Hic forte Faustus irrisus, Sibyllas homini legeret et Orpheum et ceteros huiusmodi . . . ? Sed non faceret, eos quippe sibi incognitos fassus est, dicens: ‚Sane si sunt. . . .‘ Horum ergo iste litteras nesciens, quandoquidem per famam putat esse aliquos tales, non eas utique legeret illi. . . .*“ Auch hier finden wir also keine Empfehlung der Sibyllen, wie überhaupt eine solche in dem ganzen Buche nicht vorkommt, sondern statt dessen am Schluß (294 M) eine feierliche Aufforderung zur Lesung der kanonischen Heiligen Schrift.

6. Das ganze Werk *Contra Faustum* richtet sich gegen die apologetische Verwendung der Sibyllen und ähnlicher Bücher. Dies ist die Haupttendenz, auf deren Hintergrund auch das kleine Zugeständnis 13, 15 (290 M) gesehen werden will: „*Sibylla porro vel Sibyllae et Orpheus et nescio quis Hermes et si qui alii vates vel theologi vel sapientes vel philosophi Gentium de Filio Dei aut de Patre Deo vera praedixisse seu dixisse perhibentur, valet quidem aliquid ad Paganorum vanitatem revincendam, non tamen ad istorum auctoritatem amplectendam.*“ Hier sind der apologetischen Verwertung aller nichtchristlichen Autoren, wobei gewiß auch an Virgil gedacht ist, die engsten Grenzen gezogen. Das hier vertretene Prinzip deckt sich deutlich mit *De civ. Dei* 18, 47. Dieses Kapitel läßt ausdrücklich die Frage offen, ob die nur als probabel bezeichnete Erscheinung, daß es außerhalb des Gottesvolkes Propheten Christi gegeben habe, aus Gottes oder der bösen Geister Wirksamkeit zu erklären sei.

7. Allen diesen Stellen, in denen Augustin so große Zurückhaltung gegenüber den Sibyllen und ähnlicher Literatur offenbart, steht eine Äußerung gegenüber, *De civ. Dei* 18, 23 (II 297 ff. Hoffmann), wo er so weit geht, die Weissagung durch die erythräische Sibylle als Tatsache und diese selbst als zum Gottesstaat gehörig zu bezeichnen, weil sie nicht nur nichts zu Gunsten falscher Götter sage, sondern sich ausdrücklich

gegen sie erkläre. Doch findet sich auch hier eine entscheidende Einschränkung: „... ut . . . videatur“.

„Haec autem Sibylla sive Erythraea sive, ut quidam magis credunt, Cumaea, ita nihil habet in toto carmine suo, cuius exigua ista particula (die von Augustin angeführte Akrostichis) est, quod ad deorum falsorum sive factorum cultum pertineat, quin immo ita etiam contra eos et contra eorum cultores loquitur, ut in eorum numero deputanda videatur, qui pertinent ad civitatem Dei“ (II 299, 12 ff. Hoffmann). Die Vermutung von Alexandre (284), Augustin fälle sein Urteil auch hier nicht auf Grund eigener Einsichtnahme der Sibylle, sondern folge Laktanz, ist ansprechend. Übrigens macht die Tatsache des Vorkommens solcher Weissagungen außerhalb des Gottesvolkes Augustin keine Schwierigkeit. Es kommt eben auf die Unterscheidung der Geister an, die sich in solcher Literatur zum Worte melden. (Der Satz: „Haec autem . . .“ [299, 17 Hoffmann] ist geradezu der Untersatz eines Syllogismus!) Und da hält Augustin mit einer bestimmten Entscheidung nach der anerkennenden Seite zurück. So ist denn doch seine Grundhaltung auch hier gewahrt. Wir haben wieder nur einen Bericht über die Literaturgattung der Sibyllinen ohne jede tiefere apologetische Auswertung.

8. In *De consensu Evang.* I 28 (p. 26 f. Wehrich; Alex. p. 285) rechnet Augustin einmal auch ausdrücklich mit der Möglichkeit, daß außerbiblische Autoren auf natürlichem Wege Kunde von dem Erlösungsgeheimnis erhalten haben könnten: „... a sanctis angelis et ab ipsis prophetis nostris accipere potuerunt“ (p. 27 W.). Außerdem wird der Vorwurf christlicher Fälschung solcher Literatur ohne den Versuch einer Entkräftung mitgeteilt, ein Beweis, daß Augustin selbst die Meinung nicht ganz ablehnt: „Haec omitto, quae cum proferimus a nostris ficta esse contendunt.“<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Zur Frage nach den Grundlagen der Mantik nimmt Augustin grundsätzlich Stellung in *De Genesi ad litteram libri XII*, l. II, c. 17: In *Genethliacos* (ML 34, 278): „Ideoque fatendum est, quando ab istis [genethliacis] vera dicuntur, instinctu quodam occultissimo dici, quem nescientes humanae mentes patiuntur. Quod cum ad decipiendos homines fit, spirituum seductorum operatio est; quibus quaedam vera de temporalibus nosse permittitur, partim quia subtilioris sensus acumine, partim quia corporibus subtilioribus vigent, partim experientia callidior propter tam magnam longitudinem vitae, partim sanctis Angelis quod ipsi ab omnipotente Deo discunt, etiam iussu eius sibi revelantibus, qui merita humana occultissimae iustitiae sinceritate distribuit. Aliquando autem iidem nefandi spiritus etiam quae ipsi facturi sunt, velut divinando praedicunt. Quapropter bono christiano sive mathematici sive quilibet impie divinantium, maxime di-

9. Eine wirkliche Verwertung von Sibyllensprüchen zum Nachweis der Gottheit Christi ist im *Tractatus contra quinque haereses* c. 3 (ML 42, 1102) vorgenommen; das Verfahren ist aber deutlich genug als *argumentum ad hominem* bezeichnet: „*Sanctas Scripturas non accipit [paganus]. Quæramus ergo lapidem, quo percutiatur . . .*“

Eine ähnliche Anlage wie dieser Traktat hat die pseudo-augustinische Schrift „*Contra Judæos, Paganos et Arianos sermo de symbolo*“. Die bei ML 42, 1115 vorgedruckte „admonitio“ macht ausdrücklich darauf aufmerksam, daß die hier zum ersten und einzigen Mal unter Augustins Namen auftauchende Ansicht eines in der vierten Ekloge von Virgil selbst gebotenen eigentlichen Zeugnisses für Christus im Gegensatz stehe zu der Stellungnahme, die wir im echten Augustin, z. B. im 104. Brief, beobachten. Die Stelle steht c. 15 (ML 42, 1126): „*Nonne quando poeta ille facundissimus inter sua carmina ‚jam nova progenies coelo demittitur alto‘ dicebat, Christo testimonium perhibebat?*“ Aber dennoch ist auch hier die Unsicherheit der Deutung anerkannt, wenn der Schriftsteller fortfährt: „*In dubium hoc veniat, nisi alios ex gentibus idoneos testes pluraque dicentes in medium introducam.*“

Daß hier die Sibyllen als „*tertius testis ex gentibus*“ ausführlich zu Wort kommen, indem sowohl die Akrostichis als die Kreuzesweissagung mitgeteilt wird (c. 16), ist nicht verwunderlich.

Zusammenfassend dürfen wir sagen: 1. Für eine vom Dichter der 4. Ekloge beabsichtigte Heilandsprophetie hat Augustin sich an keiner Stelle eingesetzt<sup>1</sup>. — 2. Was die Si-

---

*centes vera, cavendi sunt, ne consortio daemoniorum animam deceptam pacto quodam societatis irretiant.*“ — Von der psychologischen Seite tritt Augustin nochmals an die Frage heran l. XII, c. 13: „*An insit in anima vis divinationis*“ (ML 34, 464, bes. n. 28). Unter den „*daemonium habentes*“ sind hier auch die unter Einfluß des guten Geistes stehenden Seher mit einbegriffen. Zur Unterscheidung ist das „*donum diudicationis spirituum*“ nötig“ (1 Kor. 12, 10). — Polemik gegen die Mantik findet sich schon bei Tatian, Rede an die Bekenner des Griechentums 17, 4 (vgl. die Übers. von Rauschen, Frühchristl. Apol. I 48).

<sup>1</sup> Die Ergebnisse, zu denen Harrison Cadwallader Coffin in dem Aufsatz: *The influence of Vergil on St. Jerome and on St. Augustine* (The Classical Weekly 18 [1924] 471) kommt, sind darum mißverständlich, wenn der Verfasser schreibt: „*Augustine not only believed thoroughly in Vergil as a Messianic prophet, but even went so far as to declare that there were among the pagans several prophets who foretold the coming of Christ. This declaration appears in a general form in several places, notably in*

byllen betrifft, so hat er selbst eigentlich nur *De civ. Dei* 18, 23 aus ihrer Prophetengabe einen ausdrücklichen Schluß auf ihre Zugehörigkeit zum Gottesstaat und ihre Berufung zum Heil vollzogen<sup>1</sup>. Die übrigen Stellen, an denen sie erwähnt sind, berichten über das Vorkommen einer Heilandsweissagung in ihren Orakeln oder betonen höchstens die apologetische Bedeutung ihres Zeugnisses, die zudem sehr eingeschränkt wird.

Dennoch konnte jener Zusammenhang, der *De civ. Dei* 18, 23 zwischen dem prophetischen Wissen der Sibyllen und ihrer Berufung zum Heil hergestellt war, von nachhaltiger Wirkung werden. Noch im gleichen Buch des „Gottesstaates“, im 47. Kapitel, spricht nämlich Augustinus ganz allgemein die Ansicht aus, daß der Glaube an die Menschwerdung heilsnotwendig sei<sup>2</sup>. Angesichts dieser Forderung, die man, wie bereits bemerkt, nicht gut anders als auf die Notwendigkeit einer ausdrücklichen Kenntnis dieses Geheimnisses deuten

his work *Contra Faustum XIII* etc. Es trifft ferner gewiß nicht die wahre Ansicht Augustins über Virgil, wenn der Verfasser meint: „To Augustine, Vergil is a universal and omniscient authority“. Daß Augustin Virgil mit kritischen Augen gelesen hat, beweist schon allein die Bemerkung *De Civ. Dei* I 4 (I p. 10 Hoffmann): „... sed Virgilius poetarum more illa mentitus est“.

<sup>1</sup> Es dürfen also keineswegs alle die Sibyllen betreffenden Augustinusstellen so aufgefaßt werden, als seien sie aus den Erörterungen über das Heil der Heiden, oder allgemeiner gesprochen, aus dem Gnadenstreit erwachsen. Diesen Anschein könnte die Einordnung der Zeugnisse in der Darstellung bei L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles*, S. 130 f. erwecken.

<sup>2</sup> Trotzdem Augustinus in dem wichtigen Kap. 47 des 18. Buches *De civ. Dei* wohl deutlich die „fides explicita“ in Christum verlangt (vgl. etwa Suarez, *De fide theologica disp.* 12, sess. 3, n. 13 [ed. Vivès t. 12, p. 349]), stellt er doch gerade hier sicherlich im Hinblick auf die Sibyllen das maßvolle Prinzip auf (II 347 Hoffmann): „Sed quaecumque aliorum prophetiae de Dei per Iesum Christum gratia proferuntur, possunt putari a Christianis esse conficta. Ideo nihil est firmitus ad convincendos quoslibet alienos, si de hac re contenderint, nostrosque faciendos, si recte sapuerint, quam ut divina praedicta de Christo ea proferantur, quae in Iudaeorum codicibus scripta sunt.“ Im Eingang des Kapitels gibt er auch selbst an, wie er die in dem gleichen Buch enthaltenen Sibyllenanführungen verstanden haben will: „... quisquis alienigena... legitur aliquid prophetasse de Christo, si in nostram notitiam venit aut venerit, ad cumulum a nobis commemorari potest: non quo necessarius sit...“ (345 Hoffmann).

konnte, mußte die Auffassung entstehen, daß vermeintlichen Tatsachen der Religionsgeschichte wie dem Prophetenamt der Sibyllen im System des großen Kirchenlehrers eine besondere Bedeutung zukomme, daß er in ihnen das Mittel verwirklicht sehe, durch das Gott die Rettung der Heidenwelt durchzuführen beschlossen habe. Diese Auffassung besteht in gewissem Sinne zu Recht. Augustin war in der Hitze des Kampfes gegen den Pelagianismus so weit gegangen, daß er aus der Grundstelle für die Allgemeinheit des göttlichen Heilswillens 1 Tim. 2, 4 das entscheidende Wort „alle“ in „viele“ umdeutete und so seiner vor dem Ausbruch des Gnadenstreites gegebenen gesunden Auslegung der Stelle widersprach. Da zeigen nun die vielen aus seiner letzten Periode stammenden Hinweise auf die Sibyllen, daß er für die Gnadenführung der einzelnen Menschen innerhalb der Heidenwelt besondere Wege der Providenz annimmt, die eine höhere Begnadigung in sich schließen, als sie den Heiden nach dem Gesamtplan der allmählichen Durchführung des Erlösungswerkes zustand. Der Prophetismus der Sibyllen war ihm als ein probables geschichtliches Beispiel einer außergewöhnlichen Führung zum Heil willkommen (vgl. Capéran 143).

Diese Lösung der Frage nach dem Schicksal der Heidenwelt war trotzdem auf die Dauer nicht tragbar. Über kurz oder lang mußte ihre Härte empfunden werden. Was wurde aus der großen Masse der Heiden, was selbst aus dem Großteil des israelitischen Volkes, wenn jene Forderung der ausdrücklichen Kenntnis des Menschwerdungsplanes und der gläubigen Erwartung der Ankunft Christi in ihrer Allgemeinheit zu Recht bestand? Solche Kunde vom kommenden Heiland, wie sie die Sibyllen gehabt haben mochten, war doch eine Ausnahme. Die augustinische These mußte genauer gefaßt werden. Die nach dieser Richtung drängende Entwicklung gehört jedoch ganz dem Mittelalter an.

\* \* \*

Die Klärung der Frage sollte die religionsgeschichtliche Bedeutung der Sibyllen empfindlich schmälern. Die Erörterung mußte zu dem Ergebnis führen, daß man ihrer als Vermittler

des heilsnotwendigen Glaubens für die Heidenwelt jedenfalls nicht mehr benötigte. So mußten sie ihre vermeintliche theologische Bedeutung einbüßen, schon längst bevor ihre geschichtliche Unglaubwürdigkeit ganz entlarvt war.

Auf dem Wege durch die Jahrhunderte bis zur Wiederaufnahme dieser dogmatischen Fragen begegnen uns nur noch spärliche Erwähnungen der Sibyllen in eigentlicher theologischer Literatur. Isidor von Sevilla hat einiges, aber in Abhängigkeit von Augustinus und Laktanz (Alexandre II 286). Die 4. Ekloge taucht ebenfalls verhältnismäßig selten auf. Pfäffisch macht (a. a. O. 737 ff.) bis Abälard noch vier Schriftsteller namhaft, von denen einer als Vertreter kirchlicher Literatur nicht in Frage kommt, nämlich Fabius Planciades Fulgentius<sup>1</sup>, während Andreas Agnellus von Ravenna mit seiner Verknüpfung der Namen Nabuchodonosor, Virgil, Sibyllen (ML 106, 738) ein Vorbild der später oft wiederholten Beweisgänge für die Möglichkeit der Prophetie im Heidentum bietet.

---

<sup>1</sup> Über Fulgentius handelt ausführlich Comparetti a. a. O. S. 100 ff. und S. 95 A. 3. Dort wird auch noch auf weitere Erwähnung der 4. Ekloge in frühmittelalterlicher Literatur hingewiesen. Die Theologen der zweiten Scholastik scheinen auch auf die lateinischen Weissagungen der Sibylle von Tibur anzuspielen; vgl. über sie Buchholz bei Roscher a. a. O. 810 ff. Über eine auf die Sprüche der Tiburtina sich beziehende Laktanzinterpolation siehe G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer<sup>2</sup> (München 1912) 536. Die weiteren Wucherungen der sibyllinischen Literatur im Abendland und erst recht in der byzantinischen Welt (Pseudomethodius) wurden in kirchlicher Literatur kaum beachtet, haben jedoch die politischen Ideen des Mittelalters stark beeinflusst; vgl. O. Bardenhewer, Gesch. der altk. Lit. II<sup>2</sup> (Freiburg i. Br. 1914) 351. Immerhin erschien schon 1569 in Basel der Erstdruck der Weissagungen des Methodius, offenbar für Theologen bestimmt; vgl. K. Krumbacher, Gesch. der byz. Lit.<sup>2</sup> (München 1897) 629. — Verhältnismäßig früh (1615) fällt auch die Münchener editio princeps der Osterchronik, der „Hauptleistung der griechisch-christlichen Chronographie“ (Krumbacher 337), die das Andenken der Sibyllen durch Aufzählung ihrer Namen hochhielt (MG 92, 287). Daß die Angaben byzantinischer Schriftsteller wie des Psellos, die auf eine Kenntnis der sibyllinischen Orakel selbst schließen lassen könnten, mit Vorsicht aufzunehmen sind, betont K. Krumbacher a. a. O. 504.