

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

Von Karl Prümm S. J.

II. Vom frühen Mittelalter bis zum Beginn der Echtheitskontroverse.

Wir durchgehen 1. dogmatische, 2. apologetisch-polemische, 3. exegetische, 4. aszetische, 5. homiletische Literatur, 6. geistliche Dichtung, 7. katholische Virgilkommentare.

1. Wenn wir den Gang der Sibyllen durch die dogmatische Literatur des Mittelalters verstehen wollen, müssen wir mit der Entwicklung der Lehre von der „fides implicita“ Fühlung nehmen¹. Durch sie gewann die theologische Seite des Sibyllenproblems in kurzem ein ganz anderes Aussehen. Wer von den Vätern herkommend nach der Erwähnung der Sibyllen in der mittelalterlichen Scholastik Ausschau hält, macht sehr bald die überraschende Entdeckung, daß die prophetischen Frauen des Heidentums das Ansehen, das sie bei Augustinus genießen, merklich eingebüßt haben. Dieses beruhte eben, wie wir sahen, wesentlich auf dem Gedanken von der absoluten Heilsnotwendigkeit des ausdrücklichen Glaubens an den Mittler. Zu einer so rigoristischen These bildete die Annahme besonderer Propheten des Heidentums ein mindestens billigerweise gefordertes Korrelat. Eigentlich hatte nun Augustinus selbst die Unterscheidung entdeckt, die berufen war, die Härte seiner Forderung zu mildern. Er hatte nämlich die Frage aufgeworfen, wie ein und derselbe Glaube an Christus die Gerechten der beiden Testamente, ferner innerhalb des N. T. die „carnales“ und die „spirituales“ rechtfertigen könne. Für den ersten der

¹ Die Darstellung dieser Lehrentwicklung bei G. Hoffmann, *Fides implicita I—III* (Leipzig 1903—1909), ist für die Zeit von Hugo von St. Viktor bis zum Konzil von Trient durch R. M. Schultes, *Fides implicita* (Regensburg 1920), vielfach berichtigt worden. In einen weiteren Zusammenhang wird die Lehre bei L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles* (Paris 1912), gestellt.

beiden Fälle hatte er sich durch die Unterscheidung einer „fides occulta“ und „revelata“ geholfen. Die Einheit des Glaubens bei verschiedener Verständnisstufe innerhalb der Reihen der Gläubigen des N. T. hatte er in die Formeln „fidei confessio carnaliter cogitata“ bzw. „spiritualiter considerata“ gefaßt (Contra Faustum 19, 14; Enchiridion 114; vgl. Schultes 21).

Es brauchte indes noch Jahrhunderte, bis man daran dachte, den Gedanken der augustinischen Unterscheidung für alle dem Vollzug der Erlösung voraufgehenden Stadien der göttlichen Menschheitsführung nutzbar zu machen, bis man den sogenannten „status legis naturae“, dem die ganze vorchristliche Heidenwelt zuzuweisen war, in das Privileg der „fides carnaliter considerata“ oder „occulta“ ausdrücklich miteinbegriff. Der Anlaß zu dieser Auswertung der augustinischen Distinktion war geboten, als Peter Abälard die Frage nach den Heilswegen, die der vorchristlichen Heidenwelt offenstanden, auf eine theologisch unhaltbare Weise zu lösen versuchte. Er stempelte die großen Geister des Heidentums einfachhin zu Christen¹. Ein solches Verfahren schloß natürlich den Verzicht auf den Geheimnischarakter von Offenbarungslehren, wie der von der Trinität, mit ein. Es stand ganz im Einklang mit einer übertriebenen Hochschätzung der Religiosität des Heidentums, wenn Abälard auch das Prophetenamt der Sibyllen samt dessen angeblicher Beglaubigung durch Virgils 4. Ekloge seinen Zeitgenossen wieder laut verkündete. Äußerlich gesehen tritt diese Ausführung Abälards — im wesentlichen ein Exzerpt aus den einschlägigen Augustinusstellen mit einer stärkeren Heranziehung des Textes der Ekloge — abseits von den Erörterungen des Gelehrten über das antizipierte Christentum der Heiden auf; sie findet sich in jenem „feminei sexus encomium“ (Ep. 7 [ML 178, 226]), das er der Héloïse sandte (ebd. 246 f.).

In erster Linie waren es die Viktoriner, die den wissenschaftlichen Kampf mit Abälard aufnahmen. Sie haben unter Beibehaltung der absoluten Heilsnotwendigkeit des theologischen Glaubens die augustinische Unterscheidung (mit einer unwesentlichen Änderung: statt „fides occulta“ sagten sie

¹ Die Stellennachweise bei Capéran S. 174 f.

„fides velata in mysterio“) für die Feststellung des den Heiden genügenden Glaubensmaßes nutzbar zu machen gesucht. Es war nicht zu vermeiden, daß schon durch die ersten Schritte auf dem Wege der nun einsetzenden Gedankenentwicklung das Ansehen der „prophetae gentium“ schwer mitbetroffen wurde.

Im Vordergrund der in den Rahmen der theologischen Untersuchungen über den Glauben sich einbürgernden Teilabhandlungen „de fide antiquorum“ steht zwar auch noch weiterhin die Betrachtung der verschiedenen Stufen der von der Offenbarung unmittelbar erfaßten Menschheit, also der Gläubigen der beiden Testamente. Allein schon Hugo von St. Viktor wirft, nachdem er über diese das Wesentliche gesagt hat, auch die Frage auf, wie es mit denen gestanden habe, an die eine Offenbarung über den Mittler nicht ergangen sei: „Quomodo ergo hoc credebant?“ Er antwortet: „Alii, quibus magis assentimus, dicunt eos fidem Christi velatam in mysterio habuisse; et quod alii, quibus revelatio facta erat, sciebant et credebant, hoc isti (etsi nescirent) credebant: commiserant enim illis fidem suam.“ Beispiele eines solchen demütigen Anschlusses an eine andern Menschen zuteil gewordene Offenbarung stellen nicht so sehr die stolzen heidnischen Philosophen dar, als vielmehr das Weib von Sarepta und Job (Summa Sententiarum tr. 1, c. 3 [ML 176, 46 D f.])¹. Bezeichnenderweise vermeidet es Hugo, die Träger der Offenbarung, an die sich die Heiden nach seiner Theorie anschließen müssen, innerhalb der Heidenwelt selbst zu suchen. Sogar Job gilt ihm als ein Mensch, der diesen Anschluß selbst gefunden, nicht so sehr andern geboten hat. So geht offenbar auch bei Hugo die Tendenz schon dahin, sich von der Annahme von Christuspropheten innerhalb der Heidenwelt unabhängig zu machen².

Bei Richard von St. Viktor scheint die Darstellung der Religionsentwicklung des Heidentums, soweit sie eine positive, das Christen-

¹ Diese und ähnliche Ausführungen Hugos sind, wie auch die sie bestätigenden Darlegungen des hl. Bernhard (ML 182, 1030 ff.), sachlich gegen Abälard gerichtet; vgl. die Bemerkung in der dem Opus X des hl. Bernhard bei Migne a. a. O. vorausgeschickten admonitio: „Abaelardus quaedam habet affinia, quae carpit in hoc loco Bernardus.“ Eine Spitze gegen Abälards messianische Deutung der 4. Ekloge braucht deswegen nicht angenommen zu werden.

² Dieser Eindruck wird durch eine andere Beobachtung verstärkt. Einer der drei Wege, die es nach Hugo ermöglichen, etwas nicht ausdrücklich Erkanntes einschlußweise zu glauben, besteht in der Benützung vorbildlicher Heilmittel. Die Ausdrücke, die er zur Kennzeichnung dieses Weges wählt, legen die Auffassung nahe, der Viktoriner nehme solche Heilmittel auch für die Heidenwelt an (De sacr. l. I, c. 7 [ML 176, 340]).

tum vorbereitende Seite aufweist, wiederum in der Annahme ausgesprochener Propheten des Heilandes zu gipfeln. Im *Liber de Verbo incarnato ad Bernardum Clarevallensem Abbatem* c. 8 (ML 196, 1002 ff.) legt Richard im Anschluß an den Text „*Et veniet desideratus cunctis gentibus*“ (Agg. 2, 8) dar, wie man in der Heidenwelt allmählich zur Erwartung des kommenden Erlösers vorgedrungen sei¹. Der erste Schritt bestand in der Einsicht in das sittliche und religiöse Elend der Menschheit. Dazu gesellte sich die Erkenntnis, daß die Quelle dieses ganzen Elendes in der Ursünde liege, und die Furcht vor dem anscheinend unausweichlichen Ende, dem ewigen Verderben. Manche Heiden gelangten dann durch reifliche Überlegung unter Anleitung der Gnade bis zur Erkenntnis der Möglichkeit einer Erlösung; dabei blieb ihnen aber unbekannt, was Gott selbst darüber beschlossen habe. Zuletzt wurde einigen Menschen, und zwar nicht nur aus der Zahl der Juden, sondern auch aus der Masse der Heidenwelt, Gottes Heilsplan dergestalt offenbart, daß sie das Geheimnis unserer Erlösung großenteils vorauserkannten; manche kündeten es auch ihren Mitmenschen, andere endlich zeichneten es gar schriftlich auf. „*Testantur haec praeconia prophetarum, vaticinia gentium.*“ Wir werden uns kaum täuschen, wenn wir annehmen, Richard habe hier an die Sibyllen gedacht. Doch ist zu beachten, daß er die Frage nach den von der Vorsehung gegenüber den Heiden befolgten Wegen der Heilsführung rein geschichtlich und nicht, wie Hugo, dogmatisch betrachtet. Nicht die theologische Unentbehrlichkeit solcher heidnischer Propheten, sondern nur die Geschichtlichkeit ihres Auftretens wird bejaht.

Die Entwicklung der dogmatischen Untersuchungen über das zum Heile notwendige Glaubensmaß führt in ihrer nächsten Stufe schon zu Petrus Lombardus. Die Lehre und Formulierungen Hugos über die „*fides antiquorum*“ erscheinen bei ihm in der 25. Distinktion des 3. Buches und werden infolgedessen Gemeingut der nächsten Jahrhunderte; diese legen ja ihre theologischen Erkenntnisse auch nach dem Erscheinen der *Summa th. des hl. Thomas* hauptsächlich in Kommentaren zum *Magister sententiarum* nieder. Der Lombarde hat also durch die Aufnahme der Frage „*de antiquorum fide*“ den theologischen Ort bestimmt, an dem von nun an gelegentlich auf die (von ihm selbst nicht erwähnten) Sibyllen hingewiesen wird.

Bedeutsam war nun der Umstand, daß Thomas von Aquin den Gedanken von der Implikation des Glaubens an

¹ Capéran hat die religionspsychologisch feinen Ausführungen Richards nicht angezogen.

die Menschwerdung im Vorsehungsglauben vertrat. So war zum ersten Mal ein Weg aufgezeigt, auf dem sich die Mitteilung der kommenden Menschwerdung an die Heiden als entbehrlich erweisen und mit dem Genügen des Hebr. 11, 6 geforderten Glaubens an das Dasein Gottes und die ewige Vergeltung voller Ernst machen ließ (über die Texte vgl. Schultes 79). Im Sentenzenkommentar (3, d. 25, q. 2, a. 2) und in *De veritate* (q. 14, a. 11 ad 5) ist allerdings zur Lösung der schwierigen Frage nach den Heilswegen der vorchristlichen Heiden noch eine ihnen eigens zuteil gewordene ausdrückliche Offenbarung als geschichtliche Tatsache angenommen: „... sicut patet de Sibylla, quae de Christo expresse prophetavit“. An der einschlägigen Stelle der *Summa th.* (2, 2, q. 2, a. 7 ad 3) wird zwar an dieser Tatsache mit Berufung auf Augustinus noch immer festgehalten, jedoch die „fides implicita in divina providentia“ als der gewöhnliche und ordentliche Heilsweg der Heiden betont¹. In den im 17. Jahrhundert ausgefochtenen Kämpfen um die Autorität der Sibyllen wurden die grundsätzlichen Ausführungen des großen Kirchenlehrers über die Mitteilbarkeit der Prophetengabe an Personen zweifelhaften Charakters und über die Schriftgrundlagen dieser Annahme von Katholiken und Protestanten angezogen. Sie finden sich *Summa th.* 2, 2, q. 172, a. 6, besonders in den Antworten auf die *Objectionen*².

¹ „Si qui tamen salvati fuerunt, quibus revelatio non fuit facta, non fuerunt salvati absque fide Mediatoris: quia etsi non habuerunt fidem explicitam, habuerunt tamen fidem implicitam in divina providentia, credentes Deum esse liberatorem hominum secundum modos sibi placitos, et secundum quod aliquibus veritatem cognoscentibus ipse revelasset: secundum illud Iob 35: ‚Qui docet nos super iumenta terrae.‘ — Die Nachwirkung dieses Gedankens wird unter anderem daraus ersichtlich, daß er in das angesehene Geschichtswerk des hl. Antoninus übergegangen ist (*Tit.* 3, c. 7 [Lyon 1586] 78 E).

² „Ad primum ergo dicendum, quod prophetae daemonum non semper loquuntur ex daemonum revelatione, sed interdum ex inspiratione divina; sicut manifeste legitur de Balaam . . ., quia Deus utitur etiam malis ad utilitatem bonorum. Unde etiam per prophetas daemonum aliqua vera praenuntiat: tum ut credibilior fiat veritas, quae etiam ex adversariis testimonium habet, tum etiam quia cum homines talia credunt, per eorum dicta magis ad veritatem inducuntur. Unde etiam Sibyllae multa vera praedixerunt de Christo.“ — Auch in der *Summa c. Gent.* 3, c. 154 spricht

Ungefähr gleichzeitig mit Thomas und Scotus setzt eine Bewegung ein, die an die religionsphilosophischen Fragen des Glaubenstraktates und die damit zusammenhängenden allgemein-religionsgeschichtlichen Probleme anders herantritt. Sie betont das Erfahrungswissen und weist einen mystischen Einschlag auf. Roger Bacon geht so weit, daß er die Astrologie gutheißt. Das mußte zu einer Höherwertung der Sibyllen führen¹.

Mit dem 16. Jahrhundert mußte auch im Hauptstrom der Scholastik der Name der Sibyllen schon deswegen wieder auftauchen, weil Thomas damals anstelle des Lombarden Grundtext wurde. Schon Cajetan, der sachlich das Mittelalter abschließt, pflegt diese neue Lehrmethode. Für seine Stellung zum Sibyllenproblem ist die Bemerkung bezeichnend, die er als einzige zu 2, 2, q. 172, a. 6 macht².

„... hoc solum dicendum occurrit, quod Sibyllae, quae hic inter daemonum prophetas computantur, superius in q. 2, a. 7 ad 3 inter personas in fide Christi explicitè salvatas computari videantur. Materia siquidem haec incerta cum sit, quoniam de individuis non pertinentibus ad fidem est, modo in unam, modo in aliam partem declinare permittitur.“ Das ist mittelalterlich-scholastische Denkweise in geschichtlichen Fragen. Die Sibyllen gelten als Typ einer Gattung. Um ihre geschichtliche Existenz macht man sich nicht allzu viel Sorgen. Man verweist auf sie, wo es passend erscheint. Das Interesse gilt dabei der gesamten Klasse von Propheten, denen man sie zuweist, mögen es nun „prophetae Christi“ oder „prophetae daemonum“ sein. Sollte man sich mit der Einordnung in eine der beiden Gruppen vergriffen haben, so haben doch gewiß die Gruppen selbst existiert. Und darauf allein kommt es an.

In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts faßt D. Bañez die Arbeiten der Schule des F. de Vitoria in seinen großen Kommentaren zur Summa des hl. Thomas zusammen (Venedig 1602). Zu 2, 2, q. 2, a. 7 werden nur knappe spekulative Erläute-

Thomas von dämonischen Voraussagen (*de divinationibus daemonum*). Als Beispiele erscheinen aber nur die *auguria* und *somnia* der klassischen Religionen unter Hinweis auf *Valerius Maximus* (1, 1).

¹ Vgl. Stöckl, *Geschichte der Philosophie* II (Mainz 1865) 920 Anm. 1. Eine bezeichnende Stelle aus dem *Opus tertium* druckt Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des religions* I (Paris 1925) 121 Anm. 4 ab.

² *S. Thomae Aquinatis opera omnia, cum commentariis Thomae de Vico Caietani* I (Romae 1899) 384.

rungen geboten. Den Stand der Forschung über das Fragengebiet der „fides implicita“ zeigt uns der ausführliche Kommentar zu a. 8. Hier verbreitet sich Bañez über das heilsnotwendige Glaubensmaß, besonders auch über die Unerläßlichkeit des Glaubens an die Menschwerdung oder doch an einen Mittler. Die Zerlegung der „fides implicita“ in eine „fides confusa et distincta“ hilft ihm nur den Glauben des alttestamentlichen Offenbarungsvolkes besser verstehen (349 C). Für das Zeitalter der „lex naturae“ genügte die „fides implicita“ an den Mittler (351 C); das Vorhandensein einer solchen zu allen Zeiten wird nur als geschichtliche Tatsache festgehalten und unter anderem mit einem Hinweis auf die Sibyllen begründet (352 D).

Auf den gleichen Entscheid kommt auch die Stellungnahme des Gregor von Valencia hinaus: In der Zeit vor der Ausbreitung der Erlösungsbotschaft war die „fides mediatoris explicita“ für die Heiden grundsätzlich entbehrlich, praktisch aber nach Ausweis auch des Sibyllenzeugnisses gegeben (Comment. theol. III [Ingolstadt 1605], disp. I, q. II, p. IV, pag. 402).

Der umfangreiche Traktat des F. Suarez „De fide“, der seiner Entstehung nach noch ins 16. Jahrhundert gehört, handelt disp. 8, sect. 7 „de causis et effectibus prophetiae“. Unter n. 2 werden die Gründe dargelegt, warum die Gabe der Weissagung sich mit dem Stande der Sünde vertrage. Dabei ist außer auf Balaam natürlich auch auf die Sibyllen hingewiesen, aber nicht ohne Vorbehalt¹.

Aus der disp. 12 (De necessitate fidei quatenus est medium ad salutem) sind die Sibyllen gänzlich verschwunden, obwohl die Unterfrage der sect. 3: „Quarum rerum fides explicita fuerit ad salutem necessaria ante Christi adventum“ Gelegenheit genug bot, sie zu erwähnen, und in n. 14 die wichtigeren Fundstellen über das Genügen der „fides implicita“ von Hugo von St. Viktor und Bernhard an bis auf Cano verzeichnet werden. — Im Traktat „De incarnatione“ erscheint der überkommene τόπος wieder, äußerlich gesehen unter apologetisch-

¹ „Adhibet rursum divus Thomas exemplum in Sibyllis, de quibus tamen quidquid Abulensis ea quaest. 14 (des Josuekomm., die vorher angezogen ist; vgl. dazu unten S. 233) et alii contendunt, non satis constat, quales fuerint, ut Caietanus advertit.“

polemischer Rücksicht: „An incarnationem factam esse possit contra infideles convinci“. Es handelt sich aber um die rein natürliche Erkennbarkeit des Menschwerdungsgeheimnisses. Der Einwand hiergegen aus der angeblichen Tatsache der Sibyllensprüche wird durch die Erklärung hinweggeräumt, daß hier in Wahrheit eine übernatürliche Quelle vorliege, entweder echter Prophetismus oder Entlehnungen aus den alttestamentlichen Schriften (q. 1, a. 1, s. 3).

2. Einer ausgebauten apologetischen Literatur konnte das Mittelalter entraten. Die Fragestellungen der S. c. gent. des hl. Thomas legten eine ähnliche Erwähnung der Sibyllen wie in der theologischen Summe nicht nahe (vgl. jedoch oben S. 225 A. 2). In der Frühscholastik hatte Petrus von Blois in seiner Abhandlung „Contra perfidiam Iudaeorum“ das Zeugnis der 4. Ekloge und der Sibyllen für die erste Ankunft Christi wie zwei unabhängige Zeugnisse hervorgeholt. Der virgilische Sproß aus der Höhe wird mit dem Aufgang aus der Höhe im Lobgesang des Zacharias zusammengestellt (ML 207, 869).

L. Vives, der Herausgeber des augustinischen Gottesstaates (Basel 1523), ist dort auf die Sibyllen gestoßen und hat in seinem Kommentar den Verteidigern ihrer Glaubwürdigkeit Waffen geschmiedet. Er unterläßt es denn auch nicht, in seiner fundamentaltheologischen Schrift „De veritate fidei christianae“ (Basel 1549), auf das Zeugnis der Sibyllen für die erste Ankunft des Herrn kurz, aber ehrend hinzuweisen (S. 254 f.).

Im Gegensatz zu Augustins vorsichtiger Haltung tritt Vives zu De civ. Dei 18, 46 (Sp. 1117 der Baseler Ausgabe von 1546) den ausdrücklichen Beweis an, daß die Oracula Sibyllina nicht gefälscht seien. Unter den Zeugen für die Echtheit hat Virgil einen Ehrenplatz: „Quid quod Vergilius et Ovidius manifesto in poemata sua de Sibyllinis carminibus versus mutuantur, quos nemo ita caecus est, quin esse de Christo dicta perscipiat, qualis est tota quarta aegloga Vergilii, et digressus de morte Caesaris in fine primi Georg.“ Schon zum Akrostichistext (Sp. 1065) findet sich ein Exkurs eingelegt, in dem Virgil als Gewährsmann für die Tatsache angeführt wird, daß die Sibylle nicht im Zustande der Raserei geweisst habe: „Hoc etiam subsignavit Vergilius IIII aegloga, cum dicit: Ultima Cumaevi venit iam carminis aetas, scilicet tempus etiam, quo vaticinium tendebat, certis erat literis nsertum.“ Alexandre rühmt den Exkurs als eine für die Zeit der Abfassung gelehrte Arbeit (II, catalogus 72).

Agostino Steuco (Eugubinus) hat in das erste Buch seines Werkes „De perenni philosophia“ (Basel 1542) Exkurse über die Sibyllen eingelegt. Mit der großen Erudition, die das ganze Werk auszeichnet¹, sind profane Zeugnisse und Väterangaben verwertet. In Kap. 21 versucht Steuco, die bei Laktanz, Div. inst. IV, 6 (p. 289, 3 f.. Brandt = fr. 1, 5 f. Geffcken) überlieferten Sibyllenverse in einen religionsgeschichtlichen Zusammenhang mit platonischen Spekulationen zu bringen; in der Tat ist ja das Fragment sehr frühen, vielleicht vorchristlichen Ursprungs (vgl. Alexandre I 14). In Kap. 21 wird reiches Material zur Begründung der These beigebracht: „Fidele esse Magorum Sibyllarumque testimonium“. Diese Apologie wird in Kap. 25 wieder aufgenommen.

Zur polemischen Literatur zählt das große Marienwerk des hl. Petrus Canisius². Nach einer längeren Begründung des Beweisverfahrens aus den Sibyllen³ werden jene spätmittelalterlichen Fälschungen messianischer Sibyllinen, die der editio princeps der Or. Sib. von X. Betuleius beigegeben waren⁴, im Wortlaut mitgeteilt (l. 2, c. 7 [S. 161 f.]). Über die Tatsache, daß diese Weissagungen von den Heiden nicht beachtet wurden, hilft sich Canisius durch die hergebrachten Erwägungen hinweg. Die Lesung der Sibyllinen hat auf den Heiligen sichtlich einen starken Eindruck gemacht⁵. Nach Anführung einer

¹ Vgl. Pinard de la Boullaye a. a. O. I 149. Auch das dem Verfasser nicht zugängliche Werk des Miguel de Medina „De recta in Deum fide“ (Ven. 1564) zieht nach Capéran die Sibyllen stärker heran.

² Alter tomus commentariorum de verbi Dei corruptelis² (Ingolstadii 1583).

³ Über die psychologischen Voraussetzungen dieser apologetischen Methode in der damaligen Theologie vgl. oben S. 55.

⁴ Alexandre I xxxiii (vgl. II 302). — Auf diese Erstausgabe weist auch die Quellenangabe hin: „... sicut ex antiquo codice non ita primum invento collegimus“. Denn anschließend ist in metrischer Übersetzung der sibyllinische Menschwerdungsbericht (Or. Sib. 8, 769 b—773 Geffcken) angeführt. — Zu den genannten Fälschungen vgl. auch Fabricius-Harless, Bibl. gr. I (Hamburg 1790) 285 f.

⁵ „Ego vero mihi persuadeo fieri non potuisse quin fatidicae Sibyllae in talem tantamque Virginem intuentes magno illius desiderio tenerentur, et agnitam Domini sui matrem intimis quoque sensibus venerarentur, quam nec suo tantum, sed omnium etiam mortalium singulari honore prosequendam esse putarent.“ Diesem kühnen Satze liegt insofern geschichtliche Wahrheit zu Grunde, als tatsächlich die Sibyllinen unter den frühesten

langen Reihe von Vätertexten über die Sibyllen, deren Fundstellen genau angegeben sind, wird die Benützung der kumäischen Sibylle durch Virgil als Bestätigung der marianischen und christologischen Weissagungen derselben angeführt. Dann folgt gesondert eine beachtenswerte Erörterung über die 4. Ekloge.

Zunächst berichtet Canisius über die rein profanen Deutungen des Gedichtes und lehnt sie ab: „Etenim nimis allegoricum et remotum esse putant, ut is locus ad Salonium vel Saloninum Asinii Pollionis filium aut Erigonen referatur; et res ipsa loquitur Sibyllae vaticinium illic, ubi carminis Cumaei fit mentio, a Poeta recenseri. Nec dubium esse potest, quin idem Poeta in illud seculum, quo natus est sub Augusto Christus, incidere, atque ideo pacem toto orbe celebrem laetus aspexerit, gravem ut causam haberet non Pollioni ob natum filium, sed universae potius Reipublicae ob completum Sibyllae vaticinium congratulandi.“ Canisius sieht insofern recht, als Virgil sich in seinem Gedichte gewiß als Interpret der Zeitströmung und ihrer Friedenssehnsucht geben will, doch kann der Friede von Brindisi, der unmittelbare Anlaß des Gedichtes, nur als eine entfernte Vorstufe der augusteischen Friedensära angesehen werden. — Nach Hinweis auf Eusebius und die Rede Konstantins, wo die ‚virgo‘ (ecl. 4, 6) auf Maria bezogen sei, werden die Verse 4—7 zitiert. Canisius schließt mit den Worten: „Omitto cetera, quae alii ad Astraeam virginem incommode referunt, quum multo illustriorem sensum expriment, si iuxta Sibyllarum verba illi tribuantur Virgini, quae plena et foeta facta est de Spiritu Sancto: quicquid tandem Virgilius poeticis figmentis omnia involvens, hoc loco intellexerit.“ Wir sehen, auch Canisius teilt trotz allem die Ansicht nicht, daß Virgil selbst in prophetischer Erleuchtung an die jungfräuliche Mutter eines kommenden Erlösers gedacht hätte.

Eine der Hauptquellen für Canisius ist nach seiner Angabe (S. 163) des Onuphrius Panvinus O. E. S. Aug. Abhandlung „De Sibyllis et carminibus Sibyllinis“. Sie bildet eine Ergänzung zu dessen Dissertation „De ludis saecularibus“ und ist mit dieser zu Venedig im Jahre 1558 neu gedruckt. Panvinio möchte dem bis dahin bestehenden Mangel einer genaueren Untersuchung über die Sibyllen abhelfen. Schon in ihrer Ordnung will er Neues bieten. An die Stelle der im Katalog von Laktanz innegehaltenen Reihenfolge glaubt er eine mehr chronologische

Zeugen einer eigentlichen Marienverehrung ihren Platz beanspruchen dürfen. A. v. Lehner bezeichnet die Stelle Or. Sib. 8, 456 ff., der das letzte Zitat entnommen ist, als das älteste und gewissermaßen freieste Beispiel einer Bearbeitung der evangelischen Verkündigungsszene, die epischen Charakter mit etwas panegyrischem Anstrich aufweise (Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten² [Stuttgart 1886] 256; vgl. auch 261).

setzen zu können. Demgemäß handelt er über die „Delphica, Eritrea, Cumea, Samia, Cumana, Hellespontica, Libyca, Persica, Phrygia, Tiburtina, De reliquis Sibyllis“, in deren Kreis schließlich auch die alttestamentlichen Prophetinnen miteinbezogen werden¹. Der Verfasser erkennt die wiedergefundenen Oracula als die Sibyllinen der Väter. An der Echtheit der Akrostichis hält er unter Hinweis auf Ciceros Bekanntschaft mit ihr fest. Die 4. Ekloge wird nur beiläufig erwähnt.

Robert Bellarmin hatte in der Ausgabe seiner Kontroversen vom Jahre 1587 dem Väterbeweis für die Gottheit Christi ein Argument aus den Sibyllen folgen lassen, das sich nach der Angabe in Alexandres Katalog (S. 73) auf die Wiedergabe einiger bei Laktanz und Augustinus überlieferten Sibyllinen beschränkte. In der nach dem Liber correctorius des Autors vom Jahre 1607 ergänzten Ausgabe (Paris 1608) ist an der gleichen Stelle (De Christo l. I, c. 11) auch auf die „Rede an die Versammlung der Heiligen“ hingewiesen, sowie Or. Sib. VI, 16 21 26 (p. 131 f. Geffcken), VII 67 (p. 136 G.), VIII 461 (p. 171 G.) als Frucht eigener Lektüre der Orakel gebucht.

Jodocus Coccius stellt in seinem „Thesaurus Catholicus“ (Köln 1629; laut der Epistola dedicatoria 1589 abgeschlossen) das Zeugnis der Sibyllen für die Jungfräulichkeit der Gottesmutter an das Ende aller Zeugnisse, noch hinter das der rabbinischen Literatur. Außer drei Gruppen der späten Verse, die uns im 16. Jahrhundert oft begegnen, wird Or. Sib. VIII 458 ff. sowie Ecl. 4, 4—7 zitiert.

3. An eine eigentümliche Stelle ist bei dem frühmittelalterlichen Exegeten Druthmar von Corvey ein Hinweis auf die Sibyllen und Virgil verschlagen worden. Er findet sich nämlich bei der Deutung von Matth. 20, 30. Der Vermerk ist insofern besonnen, als die aus dem Texte Virgils herausgelesene Heilandserwartung nur als Niederschlag einer allgemein unter den Heiden verbreiteten Erwartung hingestellt wird².

¹ „Omnium etiam Sibyllarum antiquissima dici potest Debbora uxor Lapidoth, mulier Hebraea.“ Die Angabe stammt aus Clem. Alex., Strom. 1, 21 (MG 8, 835 B).

² „Audierunt quia Iesus transiret. Iudaei audierunt per prophetas, gentes quoque non per omnia ignoraverunt, sed sophistae eorum

Für sich steht in der exegetischen Literatur des Mittelalters der Zisterzienser Thomas mit seiner verhältnismäßig ausgiebigen Verwertung der 4. Ekloge bei der Auslegung des Hohenliedes. Aber sowohl die Tatsache wie die Art des Verfahrens haben stark nachgewirkt. Die Einleitung zu dem Kommentar (ML 206, 18 f.) verwendet ein Motiv, das im religiösen Epos der Humanistenzeit wiederkehrt: Am Throne der Dreifaltigkeit beteiligen sich *Misericordia* und *Veritas* an der Überlegung, die zum Erlösungsratschluß führt. Die Botschaft an die Jungfrau von Nazareth ist in Worte der 4. Ekloge gekleidet (VV. 4 7 13 f.). — Innerhalb des Werkes sind Vers 4 und 5 der Ekloge in eine Erörterung hineingearbeitet, in deren Vordergrund die Universalität des göttlichen Heilswillens steht (a. a. O. 517). Vers 6 der Ekloge ist in Zusammenhang mit einem Elogium auf die Jungfräulichkeit Mariä gebracht (a. a. O. 519). Nicht bloß als stilistisches Motiv, sondern als wirkliche Sachparallele wird zur Veranschaulichung des durch den Erlöser herbeigeführten Umschwungs die Schilderung der wiederkehrenden Glückszeit in der Ekloge Virgils ausgeplündert. Vier Gruppen von Versen (28—30; 25 7; 43—45; 13 f.) malen nach der Meinung des Schrifterklärers vier Gaben des Erlösers an die Menschheit prophetisch aus (a. a. O. 776 f.).

In der Fülle der Erklärungsstoffe zur Magierperikope (Matth. Kap. 2), die in der *Catena aurea* des hl. Thomas geboten wird (Ausgabe von Parma S. 23—30), nehmen solche Vätertexte, die sich gegen den Fatumglauben wenden, einen breiten Raum ein. Unter den Quellen, auf die das Wissen der Magier um die Bedeutung des Sternes zurückgeführt wird, erscheinen die Sibyllen nicht. — Ähnliche Gedanken gegen den Fatalismus betont Thomas zu der gleichen Stelle auch im Matthäuskommentar. Auch hier findet sich keine Erwähnung der Sibyllen; statt dessen wird vielmehr nachdrücklich auf den Vätergedanken hingewiesen, daß den Heiden Weissagungen nicht zukamen, sondern höchstens Zeichen (Ausgabe von Parma S. 24). — Im Kommentar zu den Paulusbriefen hätte Thomas zu Gal. 4, 9 Gelegenheit gehabt, auf den Anfang der 4. Ekloge hinzuweisen. Er benützt sie nicht. Es ist wiederum bezeichnend, daß er auch aus dem paulinischen Texte den Vor-

similiter denuntiaverunt. Unde est illud Maronis: *Iam nova progenies. . . Et Sibylla inquit: E coelo rex adveniet Christus per saecula futurus*“ (ML 106, 1427). — Hier wird also der 2. Vers der Kreuzesakrostichis wie bei Peter von Blois auch von der ersten Ankunft verstanden.

sehungsgedanken herausliest, der die neutestamentliche Wendung von der Fülle der Zeiten tatsächlich auch von dem virgilischen Gedanken der „ultima aetas“ zutiefst trennt. — Das Providentielle des Zeitpunktes, an dem der Erlöser in das irdische Dasein getreten ist, und die durch dieses Ereignis bewirkte Erneuerung der Welt kam auch in den „Summen“ zur Sprache, am frühesten in den Moralpartien, wo über die „lex gratiae“ gehandelt wurde, hat aber dort ebensowenig wie in den exegetischen Schriften zu einem Hinweis auf das virgilische Motiv geführt. — Hätte das Gedicht, das in Handschriften überschrieben war: „*Saeculi novi interpretatio*“, im Vordergrund des Gesichtskreises der Theologen gestanden, so wäre eine kurze Erwähnung auch an einer so passenden Stelle wie der folgenden sicher nicht ausgeblieben: „*Et quia Christi incarnatio fuit causa tam glorificationis hominis quam innovationis mundi; ideo, innovata specie humana per incarnationem, innovatae sunt aliae partes mundi principales, quae sunt de eius perfectione, tamquam in sua causa*“ (Capreolus, *Defensiones theologicae*, In l. 1 Sent. d. 43 et 44, q. 1, *Solutiones* § 5 [Ausgabe von Tours 1900, II 560]). Zu der erwähnten Aufschrift vgl. P. Burmann, *Virg. op. I* (Amstelod. 1746) 63.

Alfons Tostado legt im Anschluß an Deut. 18, 10 f. (Verbot, heidnische Zauberer und Wahrsager zu befragen) und Deut. 18, 18 (Ankündigung des aus dem Volke zu erweckenden Propheten) ein Kapitel ein: „*An de gentilibus suscitaverit Deus aliquos Prophetas, vel omnes fuerint de Iudaeis. Et de Sibyllis.*“ Das Kapitel bietet knappe Notizen aus Laktanz, Isidor und Augustinus, besonders über die erythräische Sibylle (Kommentar zu Deut. [Köln 1613, Neudruck], S. 167 f.). Dabei bezeugt Tostado, daß die Akrostichis in Spanien in der Weihnachtsmette gesungen wurde¹. — Im Kommentar zu Josue

¹ Solche Weihnachtsbräuche wurden durch Missionäre der spanischen Halbinsel bis nach dem fernen Osten verpflanzt. Ein sehr frühes Beispiel (für das Jahr 1563) bietet P. Luis Frois, *Die Geschichte Japans*, herausgegeben von G. Schurhammer und E. A. Voretzsch (Leipzig 1926). Er berichtet von den Christen in Hirado: „Die Nacht der heiligsten Geburt des Gottessohnes feierten die Christen so gut, wie sie nur konnten. Bruder João Fernandes hielt ihnen Predigten über das Evangelium, und den Rest der Nacht verbrachten sie damit, daß sie beständig die Geschichten von Noe, Abraham, den Sibyllen usw. sangen . . .“ (S. 161). Ähnlich heißt es von den Christen in Iksuki: „Sie führten dabei [am Feste der Beschneidung und am Dreikönigsfest] einige Darstellungen auf von Adam, den Hirten, den Engeln, der Sibylle, dem Letzten Gericht, der Ankunft der Könige aus dem Morgenland und wie die Jungfrau zu ihnen sprach, und was sich ihnen mit Herodes zutrug, alles sehr gut hergerichtet und gut und andächtig aufgeführt . . .“ (S. 163).

findet sich dieselbe Materialsammlung, nur um einen Hinweis auf Martianus Capella vermehrt (S. 124 f.)¹.

Cajetan würdigt zu Matth. 2, 2 die Sibyllen einer Erwähnung als eine mögliche Quelle des Wissens der Magier um die Bedeutung des Sternes: „Sed sive a Balaam sive a Iob sive a Sibylla aliqua sive a quocumque alio, credendum est, huiusmodi antiquam traditionem fuisse, quod orietur nova stella . . .“ (Neudruck des Evangelienkommentars Lyon 1639, S. 9).

Einen ausführlichen Traktat über die Sibyllen bietet Sixtus Senensis O. Pr. in seiner „Bibliotheca sancta“ (Lugduni 1575) 126 ff. Er nimmt das von Clemens Alexandrinus in den Stromata² überlieferte apokryphe Pauluswort, in dem die Heiden aufgefordert werden, die Sibyllen zu beachten, zum Ausgangspunkt. Der Aufsatz will Namen, Heimat und Schriften der Sibyllen behandeln. Als Quellen sollen hauptsächlich christliche Autoren dienen³.

Die allgemeineren Bemerkungen über die Sibyllen werden in wenigen Zeilen abgetan. In ihnen offenbart sich aber ein ungebrochener Glaube des Schriftstellers an eine übernatürliche, und zwar göttliche Herkunft

¹ Merkwürdigerweise kommt Tostado weder in den Qu. 7 und 8 zu Num. Kap. 24, wo die Probleme des Prophetismus breit behandelt werden (in diesem Zusammenhang steht die bei Comparetti a. a. O. S. 260 A. 5 mit der Vorstellung von dem Propheten Virgil verglichene Wandersage) noch im Kommentar zu Matth. 2, 2 auf die Sibyllen zu sprechen. Hingegen bietet ihm Matth. 5, 17 wieder Anlaß zu einem Exkurs über das Vorhandensein auch eines echten Prophetismus in der Heidenwelt (S. 125 B ff.). Hier wird mehr grundsätzlich betont, solchen Prophezeiungen sei die Erfüllung ebenso sicher als den jüdischen.

² VI 5 (MG 9, 264 A; dazu Le Nourry ebd. 1103 und Alexandre II 256).

³ Der Verfasser kennt die neuen Sibyllenausgaben, wohl zunächst Beteleus. Zum Schluß der Notizen über das Schicksal der sibyllinischen Literatur heißt es nämlich, nachdem das Einschreiten des Stilicho gegen die Aufbewahrung der sibyllinischen Bücher mitgeteilt ist: „Prodierunt tamen proximis annis ex Germania Sibyllinorum carminum libri octo, graece et latine excusi, in quibus ferme omnia iam praemissa oracula habentur.“ — Nach Alexandre (II, Catalogue 63) fehlt offenbar in der Ausgabe der Bibliotheca vom Jahre 1566 ein solcher Hinweis. Für die jungen Sibyllinen, die ähnlich wie bei Canisius (vgl. oben S. 229) die 10 Sibyllen als Heilandspropheten charakterisieren sollen, sind die Collectanea Stratonicici als (wohl nur mittelbar benützte) Quelle bezeichnet. Diese sonderbare Quellenangabe kehrt bei Salmeron wieder. D. Blondel lehnt sie in seinem *Traité de la créance des Pères* (Charenton 1649) 127 scharf ab.

der Sibyllenweissagungen. Dabei stellt Sixtus, ohne Anstoß daran zu nehmen, die Tatsache fest, daß die Bestimmtheit und Deutlichkeit der Orakel derart groß sei, „ut praeterita magis quam futura videantur scripsisse“. Gegen Schluß wird doch auch die Ansicht des Ambrosiaster (ML 17, 195) mitgeteilt, daß die Sibyllen unter dem Einfluß des bösen Geistes gestanden hätten. Dieser Angabe wird die ebenfalls für die Sibyllen nicht sehr ehrenvolle Bemerkung des Aristoteles (Quaest. nat. 30 = II 954^a 36 Bekker) über die pathologische Natur ihres Ver-zückungszustandes zur Seite gestellt. Doch scheint es, Sixtus will diese weniger günstigen Auffassungen nur für die außerhalb der von ihm behandelten Zehnerreihe stehenden Sibyllen gelten lassen. — Natürlich wird zur kumäischen Sibylle die Stelle aus der „Cohortatio ad Graecos“ mitgeteilt, wo der Autor von seinem Besuch in Cumä und den Ermittlungen über die Sibylle, die er dort angestellt habe, berichtet (III 119 ff. Otto). Dann folgt wörtlich auch die von den Sibyllen handelnde Stelle aus Augustin, „In Ep. ad Rom. inchoata expositio“ samt dem dort zitierten Vers der 4. Ekloge, schließlich ein Hinweis auf die „Rede an die Versammlung der Heiligen“.

In den „Notae in Evangelicas lectiones“ des hl. Petrus Canisius (Friburgi 1591) wird zum Fest der Beschneidung des Herrn auch die erythräische Sibylle unter denen aufgeführt, die den Namen Jesu vorausverkündet hätten, und zwar mit Berufung auf den Akrostichistext bei Augustinus, „De civ. Dei“ 18, 23¹.

Bei Alfons Salmeron, „Commentarii in Evangelicam Historiam et in Acta Apostolorum“ II (Coloniae 1602) zeigt sich besonders deutlich, wie sehr die erste Ausgabe der griechischen Oracula Sibyllina durch Sixtus Betuleius das Interesse für die Sibyllen gesteigert hatte. Salmeron hat seinem Kommentar eine eigene Abhandlung von zehn Folioseiten (156—166) „De Oraculis Sibyllarum“ eingefügt. Der Exkurs wird der besinn-

¹ P. W. Bröl stellte in dem Handexemplar des Heiligen handschriftliche Zusätze fest, die für eine Neuauflage zu Dom. 4. in Quadr. (S. 368) sowie zu den allgemeinen Erwägungen (S. 430 und 439) den Einschub von vier weiteren, dem Laktanz entnommenen Sibyllensprüchen vorsehen. Es sind die Texte: Div. inst. IV 15 = I 333, 19 ff. Brandt = Or. Sib. III 275 ff. (p. 159 Geffcken); Div. inst. IV 18 = I 352, 2 ff. B. = Or. Sib. III 287 ff. (p. 160 G.); Div. inst. IV 19 = I 361, 5 ff. und 363, 12 ff. B. = Or. Sib. VIII 305 und 312 ff. (p. 160 G.). Die Stellen hat Augustin in Prosaübertragung verbunden De civ. Dei 18, 23 (II 299, 22 ff. Hoffmann). — Für die „praecambula und notae in ferias natalitias“ ist zu S. 108 eine Prophezeiung der Menschwerdung durch die „erythräische Sibylle“ hinzugeschrieben, die das Motiv von der „ultima aetas“ verwertet.

lichen Väterlektüre („ex veterum Patrum lectione et meditatione“) des Exegeten verdankt. In sieben Abschnitten wird über Namen und Wesen, Zahl und Ansehen, die apologetische Bedeutung der Sibyllen, schließlich über die Frage gehandelt, warum unter den Heiden Frauen geweissagt hätten, unter den Juden hingegen vorzugsweise Männer. Nachdem dann die wichtigeren Orakel der einzelnen Sibyllen, die sich auf Christus beziehen, mitgeteilt sind, werden in einem Vergleich von Sibyllen und Propheten übereinstimmende und abweichende Züge festgestellt¹.

Die Väterzeugnisse über Sibyllen werden wirklich in überraschender Vollständigkeit gegeben. Dabei stößt Salmeron natürlich auch auf jene Stellen, in denen von der Abhängigkeit der 4. Ekloge von sibyllinischer Quelle die Rede ist. Wie Sixtus, so schreibt auch er die „Rede an die Versammlung der Heiligen“ anscheinend dem Eusebius zu. Den Abschluß der Reihe der Vätertexte bilden schließlich die beiden bei Simeon Metaphrastes der hl. Katharina in den Mund gelegten Anführungen aus den Sibyllen. — Die spätmittelalterlichen Sibyllengruppen werden auch von Salmeron bevorzugt². Unter Punkt 7, wo er die sibyllinischen Weissagungen mit denen der alttestamentlichen Propheten hinsichtlich der Deutlichkeit vergleicht, stellt Salmeron fest (S. 163): „Prophetarum vaticinia, quae de Christo aperte loquuntur, videmus a Rabbinis Iudaeorum ad alios sensus falsos et absurdos detorqueri: ita quoque Sibyllarum oracula a magnis Gentilium atque illustribus viris ad alia inania et parvi momenti significanda deflectebantur: quemadmodum Virgilius carmen Sibyllinum seu Cumaeum de adventu Virginis et aurei seculi et de nova progenie ex alto demittenda detorquet ad Filium Pollionis, Ecloga 4, cum contra Imperator Constantinus (oben erschien Eusebius als Verfasser der Rede an die Versammlung der Heiligen!) ad literam de Christo interpretetur.“ — Der Parallelismus zwischen Sibyllen und Propheten, der in dem gleichen Lose einer mißbräuchlichen Benützung zu Tage tritt, wird dann noch weiter ver-

¹ Nach Possevino, *Bibl. s. II* 71 (Ven. 1603) S. 109 hat der Bischof P. Garcías Galarza von Coria in Spanien (Hurter III 479) den inhaltlichen Vergleich zwischen den Sibyllen und der Heiligen Schrift in seinem Evangelienkommentar durchgeführt.

² Sie werden wie bei Sixtus Senensis so eingeführt: „In primis igitur Cumaea Sibylla, cuius subiecta in collectaneis Stratonici Episcopi Cumani extant oracula, de summa temporum tranquillitate in Christi adventu, ab his quae Virgilius de Cumaeis oraculis transtulit, et maxime quae Isaias de pacifico adventu Messiae est vaticinatus, sic dixit“ (vor den beiden letzten Worten fehlt der Zusatz „non dissimilia“, der bei Sixtus im Texte steht und ohne den der Satz keinen Sinn gibt).

folgt; dabei werden die bekannten Texte profaner Schriftsteller für eine Heilandserwartung in der Zeit der ausgehenden römischen Republik und in der frühen Kaiserzeit berührt. Eine Ausführung über den allgemeinen Heilswillen Gottes schließt den langen Exkurs.

Cornelius a Lapide geht in christlicher Aus- bzw. Umdeutung der 4. Ekloge weiter als die bisher angeführten Exegeten. Zunächst ist seine Erklärung zum Hohenlied (*Commentarii in Cantica Canticorum* [Lugduni 1637]) zu beachten. In der Auslegung von 1, 1 (*Osculetur me osculo oris sui*) unterscheidet er als „*tertius sensus principalis*“ die Beziehung des Verses auf Christus und die selige Jungfrau. In dieser Hinsicht geht jenes „*osculum*“ zunächst auf geistige Gnaden wie die ewige Auserwählung der Jungfrau zur Mithilfe beim Erlösungswerk. Dann fährt er schön und sinnig fort: „*Quartum osculum fuit corporeum in Christi nativitate, quando ipsa peperit Christum, eumque ceu mater filium summa reverentia et amore est exosculata, atque ex crebris hisce Dilecti sui oculis ab eo miros sibi Deitatis ardores afflari sensit. Unde Hebraice est: Osculetur me ab oculis oris sui. Huc facit illud Sibyllae de Christo ex B. Virgine nascituro vaticinium: Incipe, parve puer, risu cognoscere matrem.*“

Den Vers, der das Mutterglück so idyllisch beschreibt, findet C. a Lapide naturgemäß auch in seinen „*Commentaria in Lucam*“ (aus *Commentarii in IV evv. t. II, editio recens* [Antwerp. 1695]), c. II, p. 50 zu dem Text Luk. 2, 16 „*positum in praesepio*“ einer ausdrücklichen Erwähnung wert. Der Exeget gibt die moralische Auslegung: „*Christiani omnes crebro considerent et intueantur Christum in praesepio, ut advertant, quis et quantus ille sit. . . . Quis enim non attonitus stupeat, si profunde hunc puerum inspiciat eumque roget: Quis es tu, o parvule Bethlehemita? eumque audiat respondentem: Disce id ex Isaia 9, 6. Dicat tibi idipsum David, . . . Daniel, Salomon, Sira-cides, Iob. Dicat Gentilium Sibylla: dicat ex ea Virgilius princeps Poetarum et vatum ecloga 4.*“ Es folgt dann die Anführung der Verse 4—6, 49, 60 (*Incipe, parve puer . . .*) und danach erst 13 f. mit der Schlußbemerkung: „*Addit hanc auream esse aetatem Christi, quo ferrea primum . . .*“ (folgt V. 9 der Ekloge).

4. Eine aszetische Schrift mit bildungsgeschichtlichem Einschlag ist des Prämonstratensers Philipp von Harvengt († 1183) Werk „*De silentio clericorum*“. Hier sind in eine Darlegung über die Entwicklung der Schriftzeichen Bemer-

kungen über die Anfänge der griechischen Literatur eingewoben. Da ist Gelegenheit, die zehn Sibyllen zu erwähnen. Drei von ihnen, die erythräische, kumäische und samische, verdienen nach Philipps Meinung wegen ihrer „*literalis scientia*“, den Dichtertheologen der griechischen Urzeit nicht nur zur Seite gestellt, sondern geradezu vorgezogen zu werden.

Ob die sibyllinische Christusprophetie — offenbar ist zunächst die Kreuzesakrostichis gemeint —, auf die erythräische oder kumäische Sibylle zurückgeht, sei nicht auszumachen. Philipp sucht dann mit Hilfe der überlieferten synchronistischen Daten das Alter der Sibyllen näher zu bezeichnen (ML 203, 1020). — Bald darauf kommt er auf denselben Gegenstand zurück. Während die antike Literatur insgesamt eine genauere Kenntnis der Gottheit vermissen lasse, bilde die bereits erwähnte Sibylle eine rühmliche Ausnahme. Auf fremdes Zeugnis hin („*ut asserunt qui legerunt*“) weiß Philipp zu vermelden, daß ihre dunklen Schriften Angaben enthalten, die auf Christus den Gottmenschen passen. Diese Angaben sind zugänglich „*quorundam catholicorum voluminibus revolutis*“. Das kann auf Väterstellen wie Augustin, *De civ. Dei* 18, 23, hinweisen, aber auch auf umlaufende sibyllinische Texte gehen; die damals verbreiteten lateinischen Sprüche der tiburtinischen Sibylle enthalten ja auch messianische Stellen¹. — Sehr kühn versteht Harvengt wie die Anrede der Venus an ihren Sohn Amor (*Aen.* 1, 664) so auch *Ecl.* 4, 7 als ein „*mysterialiter de Christo dictum*“ (ML 203, 1025). — J. M. Pfättisch bemerkt hierzu treffend, daß sich da hermeneutische Grundsätze des Mittelalters offenbaren, die mehrere Sinne bei einer Äußerung eines Schriftstellers anerkennen (a. a. O. 744).

5. In der homiletischen Praxis, die auch heute noch in der Verwertung legendarischen Materials manchmal recht frei ist, wurde im Mittelalter ohne Frage sowohl von dem umlaufenden sibyllinischen Gut wie auch von der 4. Ekloge reichlich Gebrauch gemacht. Pfättisch verweist (a. a. O. 745) hier auf den Bischof Garnerius von Langres, der in einer Predigt auf die Geburt des Täufers die Ekloge neben die Isaiasweissagung vom Sohne der Jungfrau stellt (ML 205, 725), sowie auf die bekannte Weihnachtspredigt des Papstes Innozenz III. (ML 217, 457).

¹ Vgl. Buchholz bei Roscher IV 810; F. Kämpers bietet in dem Aufsatz: Die Sibylle von Tibur und Vergil, *Hist. Jahrb.* 29 (1908) 2 A. 2 bezeichnende Texte nach der Ausgabe von Sackur (Halle 1898).

Eine Fundgrube für Predigten will sein das anonyme Werk „Stellarium Corone benedictae Marie virginis: in laudes eius pro singulis predicatoribus elegantissime coaptatum (Hagenau 1501)¹. Hier wird mehrfach auf die Sibyllen sowie auf die 4. Ekloge hingewiesen.

In lib. V, p. I, art. II wird als zweites Geheimnis „circa ortum beatae virginis“ angegeben: „quod ipsa . . . fuerit sanctificata in suo ortu“. Die Offenbarung dieses Geheimnisses der Heiligung der Gottesmutter bei ihrer Entstehung bildet selber ein „tertium mysterium temporalis revelationis“ (art. III). Die zehnte der namhaft gemachten Offenbarungen fand statt „tempore gentilitie conversationis“. Mit Berufung auf Thomas (S. theol. 2, 2, q. 2, a. 7) werden hier die Sibyllen als Propheten der Menschwerdung bzw. der Würden Mariä anerkannt. Die Prosasprüche, die vier Sibyllen in den Mund gelegt werden, decken sich teilweise mit jenen, die Alexandre II 302 aus des Philipp de Berberis O. P. „Liber de discordantiis Hieronymi et Augustini“ (Rom 1481) anführt, zum Teil aber auch mit jener zweiten Gruppe junger Sibyllinen, die Sixtus Senensis und Canisius mit Berufung auf einen „codex vetustissimus“ bieten. — Im 3. Artikel des 8. Buches wird über die Jungfräulichkeit der Gottesmutter gehandelt. Zwölf Sterne strahlen über diesen ihren Vorzug Licht aus: „Nona stella gentilium scripturarum pluralitas“. Hier wird wiederum unterschieden: „ . . . tertio scriptura poetarum, quarto scriptura Sibyllarum“. Unter den Dichtern ist Virgil zu nennen: „Denique Vergilius in bucolicis ecloga IIII recolens de Sibylla Chumea: que et Chumana dicta est a chumis civitate que est in campania, cuius sepulcrum adhuc est in sicilia, scribit sic“ (folgen Ecloga 4, 4—9). Andere Sibyllen werden in ähnlicher Weise charakterisiert wie an der oben angeführten Stelle².

¹ Zu der Inkunabel vgl. G. W. Panzer, *Annales typographici* VII 66 n. 1. Das Werk wurde oft aufgelegt (vgl. Panzer VI 35). Ein Hilfsbuch für Prediger will in erster Linie auch der Katechismus des Ludwig von Granada (Hurter III 362) sein. Noch ohne Bezugnahme auf die Entdeckung des Betuleius werden die Heilandsweissagungen der Sibyllen in B. 4 Kap. 21 (Kölner Neudruck der lat. Übersetzung 1602, 693 ff.) apologetisch ausgewertet. Die 4. Ekloge hat nach dem Verfasser die providentielle Bestimmung, diese Zeugnisse vor dem Vorwurf einer Fälschung durch Christen zu schützen. Sie ist mit ihren Angaben über die Jungfrauengeburt des Himmelssprossen und seiner welterneuenden Wirksamkeit eine Zusammenfassung der Weissagungen der Propheten des A. T., besonders des Isaias.

² Mit der Frage der Heilandserwartung im Heidentum beschäftigt sich die Kirchengeschichte in wissenschaftlicher Weise wohl erst seit Baronius. Wir werden über ihn in Teil III handeln. — Ganz gelegentlich kommt der Historiker Kosmas von Prag, ein Priester des 11. Jahrhunderts, in seinen *Chronica* auf die Sibylle und den Niederschlag ihrer

6. Über das erhöhte Nachleben, das der 4. Ekloge seit den Anfängen der Renaissance in der italienischen Dichtung¹ zuteil wurde, gibt Vladimiro Zabughin neue Aufschlüsse. Sein Werk ist in wohlthuendem Gegensatz zu dem Buche Comparetti mit wirklicher Einfühlung in die katholische Gedankenwelt geschrieben².

Heilandsweissagung bei Virgil zu sprechen (ML 166, 64). — Comparetti hat (a. a. O. S. 96) auf die Angaben hingewiesen, die Vinzenz von Beauvais (Spec. hist. l. 2, c. 100) nicht nur über die Sibyllen, sondern auch über das Nachleben der 4. Ekloge in der Legende macht (vgl. dazu Alexandre II 300; die Bollandisten befassen sich damit AA. SS. Aug. II 407). Sehr knapp ist der Artikel „Sibilla“ im *Catholicon* des Johannes a Ianua. Er bezeugt den abgeblaßten Sinn des Wortes Sibylle: „... quaelibet tamen prophetissa potest dici sibilla, ... ille [decem] tamen dicte sunt quasi antonomastice sibille“ (Venediger Druck 1495 f. 270*). — Ein Beispiel dafür, wie, dem Vorgang Augustins in *De civ. Dei* entsprechend, in den Weltchroniken die einzelnen Sibyllen eingeordnet wurden, bietet der Chronist von Bergamo. Die Legende über die tiburtinische Sibylle bringt er in bereits sehr erweiterter Gestalt (*Supplementum*, Druck von Brescia 1485, f. 132; vgl. dazu Alexandre II 309).

¹ Der Umfang, in dem die 4. Ekloge von den Dichtern des christlichen Altertums und der Übergangszeit benützt worden ist, wird durch die Zusammenstellungen bei C. Hosius, *P. Vergilii Maronis Bucolica cum auctoribus et imitatoribus* (Lietzmann, Kleine Texte 134) 22 ff., deutlich (für das Frühmittelalter vgl. auch das Register bei Manitius unter Vergilius). Dabei fehlen bei Hosius die Centonen. Schon das *Carmen de incarnatione* geht sehr weit in der Übernahme ganzer Verse (vgl. J. Huemer im Appendix zur Seduliusausgabe 3, 132), desgleichen der Cento der Valeria Proba (vgl. ML 19, 810 A). — Die Seduliusimitationen der von Laktanz (*Div. inst. VI 15*) zitierten Sibyllinen sind in der Ausgabe von S. Brandt vermerkt. — Eine Durchforschung der mittelalterlichen Hymnen auf Nachahmung der 4. Ekloge wurde nicht versucht. Hinweise auf das Zeugnis der Sibylle, wie im „*Dies irae*“ des Thomas von Celano oder in der Sequenz „*De cruce*“ des hl. Bernhard, sind antonomastisch zu verstehen (vgl. das *Catholicon* in der vorigen Anmerkung). J. Kayser bemerkt zum „*Dies irae*“: „Bei David und der Sibylla, auf deren Zeugnis sich das Lied beruft, scheint mir der Dichter weniger an bestimmte Persönlichkeiten gedacht zu haben, als allgemein auf die heilige Prophetie und die profanen Verkündigungen hinzuweisen“ (*Beiträge zur Geschichte und Erklärung der alten Kirchenhymnen II*² [Münster 1886] 212). — In diesem Zusammenhang sei nochmals betont, daß von mittelalterlichen Sibyllinenzeugnissen nur einige Verse religiösen Inhalts und kurze prosaische Charakterisierungen der Orakel der einzelnen Sibyllen in ernste kirchliche Literatur (Canisius, Sixtus Senensis, Salmeron) Aufnahme fanden.

² *Vergilio nel Rinascimento Italiano da Dante a Torquato Tasso*, 2 Bde. (Bologna 1921 u. 1923).

Zabughin führt das Aufkommen einer geistlichen Bukolik¹ und die Verwendung antiker bukolischer Motive in der geistlichen Dichtkunst nicht bloß auf die fromme Auffassung der 4. Ekloge, sondern auch auf eine innere Eignung der evangelischen Begebenheiten für die dichterische Form des Hirtenliedes zurück (II 132)². Wie von einem Vertreter einer besondern Art der Renaissancebukolik, die klassisches Latein und Volkssprache vermengte, die 4. Ekloge verwertet wurde, beleuchtet Zabughin II 139 durch ein Beispiel. — Das geistliche Epos der Humanistenzeit wird unter anderem durch die *Crisias* vertreten. Während Pitra nämlich diese Dichtung einem Mönche des 6. Jahrhunderts zuschrieb, soll sie nunmehr einem Schützling des Bessarion zugehören (Zabughin II 207 Anm. 2). Schon Pitra hat die Anklänge an die 4. Ekloge, die sich hier finden, zusammengestellt (*Spicilegium Solesmense* IV 144 [Argumentum]; 153 Anm. 11 und Anm. 15). Zabughin rechnet allen Ernstes mit der Möglichkeit, daß der Benediktinermönch der Renaissance, den er für den Verfasser ansieht, schon unmittelbare Kenntnis der *Oracula Sibyllina* gehabt habe. Interessant ist in dem Gedichte, daß die 4. Ekloge auch geplündert wird, um — natürlich mit Umkehrung aller Züge — die Geburt des Antitheos zu beschreiben (Zabughin II 208 Anm. 9). — Feinsinnig würdigt Zabughin das Epos des Sannazarius „*De partu virginis*“ (S. 182 ff.); auch legt er die Beziehungen der Dichtung zur 4. Ekloge ausführlich dar (S. 185). — Bona brachte das ganze Evangelium in Verse; im Vorspiel legt er der Barmherzigkeit (vgl. oben [S. 232] Thomas Cist.) Worte der 4. Ekloge in den Mund. — Girolamo Fracastoro hat in ein Epos „Joseph“, das den Sohn des Patriarchen Jakob hinsichtlich seines Verhältnisses zum auserwählten Volke zum Gegenbild des Äneas macht, Verse der 4. Ekloge verflochten. Auch die vulgäre Bukolik benützt stark die 4. Ekloge (vgl. Zabughin S. 264 zu Bern. Pulci).

Am bekanntesten ist die Verwertung der 4. Ekloge in der „*Parthenice Mariana*“ des J. B. Spagnoli. Die Engelsbotschaft an die Jungfrau wird unter Benützung des Gedichtes ausgebaut (Paris 1507, f. 57'). Der Kommentar des Herausgebers

¹ Mit Berufung auf die reiche Ausbildung dieser Dichtgattung auf christlicher Seite wird in dem großen pädagogischen Werke des Antonio Possevino (zuerst Rom 1593; hier benützt die Ausgabe Venedig 1603) aus dem antiken Eklogenstoff für den Unterricht nur die 4. Ekloge Virgils freigegeben. Sie wird mit der üblichen Einschränkung als messianisch anerkannt (II 486 ff.). Gegen die Glaubwürdigkeit der Sibyllinen hat übrigens Possevino als einer der ersten in seinem „*Apparatus sacer*“ vielbeachtete Bedenken geltend gemacht.

² In wie wenig taktvoller Weise man übrigens gelegentlich Motive des antiken Hirtenliedes mit dem Hohenliede verknüpft hat, wurde schon von G. Voigt, *Die Wiederbelebung des klass. Altertums* I² (Berlin 1880) 180 und II² (1881) 41 bemerkt.

Jodocus Badius Ascensius (J. B. d'Asche), der mit dem des Seb. Murrho der Ausgabe beigegeben ist, tut in einer längeren Ausführung die Berechtigung dieses Verfahrens dar. Auch die Engelsbotschaft an die Hirten greift Motive der 4. Ekloge auf. Die Hirten selbst erinnern sich beim Gang zur Krippe an die wunderbar übereinstimmenden Weissagungen der Sibyllen, von denen einige namentlich genannt werden. Die beiden Kommentare nehmen hiervon Anlaß zu reichlicher Belehrung über die zehn Sibyllen, die ihren Glauben an deren geschichtliche Existenz und an viele Einzelheiten der Überlieferung bezeugt. Es wird aber auch Kritik geübt. Ascensius wendet sich gegen die Annahme des Chronicarius Bergomensis¹, daß die tiburtinische Sibylle dem Kaiser Augustus die bei Augustinus überlieferte Akrostichis vorgetragen habe. Davon stehe bei Augustinus nichts. — Vielleicht ist es auch auf den Einfluß der 4. Ekloge zurückzuführen, daß Spagnoli die Himmelsverhältnisse in der Heiligen Nacht dichterisch beschreibt, als sollte dem Herrn das Horoskop gestellt werden. Dabei heißt Erigone, die „virgo“ Virgils, „saecli regina vetusti“ (fol. 77'). Einer fatalistischen Deutung wird jedoch ausdrücklich vorgebeugt: „ipsa sibi (gemeint ist die *clementia prolis virgineae*) genus id fati (darunter ist übrigens das Kreuz verstanden) non astra tulerunt.“ Dazu bemerkt Ascensius: „Nam, ut dicit Augustinus plenitudinem temporis venisse quando Deus eam venire voluit, similiter eius horam tunc venisse quando voluit.“

7. Unter den Virgilkomentaren² der Frührenaissance ist wohl der bedeutendste der des Christoforo Landino.

¹ Vgl. dazu Alexandre II 309.

² Die Stellung der Humanisten zur Frage nach dem Sinn der 4. Ekloge wechselte sehr. Am Eingangstor der Frührenaissance steht der Widerspruch des Mussato gegen die messianische Deutung (Zabughin I 20). Petrarca läßt den prophetischen Charakter der 4. Ekloge nur im Sinne des „sensus anagogicus“ bestehen, den der fromme Leser dem Gedichte abgewinnt (Zabughin I 27). — Übrigens kennt der Dichter schon die Verknüpfung der Ara-caeli-Legende mit der Sibylle (vgl. Alexandre II 309). Bei Giovanni da Firenze findet die Auffassung des hl. Augustin über Virgil als Heilandskürder einen beredten Anwalt (Zabughin I 52). Ein Ansatz zur Kritik zeigt sich bei ihm insofern, als auf die Feststellung der Identität der Sibylle verzichtet wird. Die einer messianischen Deutung des Gedichtes im

Er erläutert die 4. Ekloge noch ganz im Sinne der hergebrachten frommen Auslegung. Auch auf das Verständnis der astrologischen Angaben des Gedichtes verwendet er viel Mühe, ist aber schon geneigt, hier nicht mehr das große Gnadenjahr der Erlösungszeit ausgedrückt zu sehen, sondern der nüchternen Erklärung des Servius recht zu geben (vgl. Zabughin I 195 f.).

Eine Anschauung vom Stand der Virgilexegese um 1500 vermitteln die Ausgaben des ebengenannten J. B. d'Asche. Bezeichnend für die Auffassung der Ekloge ist schon die in der zweiten Pariser Ausgabe vom Jahre 1507 dem Gedichte vorgedruckte metrische Inhaltsangabe, das „argumentum Ascensianum“ :

Quarta sibyllini repetens oracula cantus
Atque genethliacon modulans collaudat Iesum.

Das Wort „collaudat“ wird wie folgt erklärt (fol. 23^v): „simul laudat licet poeta ignorat: Iesum i. e. salvatorem nostrum cuius salutiferae nativitati ea felicitas temporum nimirum debebatur.“ Der Humanist beschreibt seine Gesamtauffassung des Gedichtes näherhin also: Es ist eine Heilandsprophetie; der Dichter ist wirklich Prophet Christi, aber nur

Wege stehenden Angaben des Servius über das „Große Jahr“ werden eifrig bekämpft; Virgil soll durchaus als Kündler der messianischen Gnadenzeit in Ehren bleiben. — Um die Wende vom 14. zum 15. Jahrhundert greifen die Antihumanisten bewußt die Autorität Virgils an. Man kommt davon ab, ihn als Propheten mit David in eine Linie zu stellen. Der Dominikaner Giovanni di Domenico gibt indes noch zu, daß die Meinungsverschiedenheit zwischen Augustin und Hieronymus über den Sinn der 4. Ekloge nicht gelöst sei (Zabughin I 110 f.). Das ist viel bei einem Manne, der gegen die Bildung der Jugend durch Virgil protestierte (vgl. Voigt a. a. O. II² 476 A. 1). — Die Verteidigung des Humanismus, die Francesco da Fiano übernimmt, gestaltet sich bezeichnenderweise unwillkürlich zu einer Apologie des Heiles der Heiden aus. (Hierüber gibt Zabughin einen interessanten handschriftlichen Beleg, I 135 A. 44.) Bei dieser Gelegenheit stellt sich der Humanist ganz auf den Standpunkt der augustinischen Virgilinterpretation. Ebenso unterläßt es Antonio Mancinelli nicht, in seinem Traktat „De poetica virtute“ auf die Weissagung der 4. Ekloge hinzuweisen (a. a. O. 127). — Unter Zugrundelegung eines weiteren Prophetiebegriffes hat im 15. Jahrhundert ein Ordensgenosse des G. di Domenico, der hl. Antoninus, in seinem „Chronicorum opus“ die Ansichten des hl. Augustinus und des hl. Hieronymus über die 4. Ekloge zu versöhnen gesucht (Ausgabe Lyon 1586, I 190).

implicite, kraft der in den Versen enthaltenen Wiedergabe der unbestritten echten Erlöserweissagung der Sibylle:

„... de Christo quidem dictum ac decantatum hoc carmen, sed a nesciente poeta: qui eius temporis felicitatem quae sub Christi adventum erat, animadvertens eam Augusto addixit. . . . Verum quia dicit, Ultima Cumaei venit iam carminis aetas. Hoc est quia Sibyllae, quae de Christo nimirum locuta est, vaticinia repetit ipse quoque licet ignorans de Christo loquitor praetendens sibi Augustum sive Pollionem sive Saloninum Pollionis filium sive Marcellum Augusti adoptivum filium sive omnes hos collaudare.“ — Es könnte fast scheinen, als bekannte sich der Kommentator in den letzten Worten zu der Ansicht, die kürzlich noch von P. Corssen vertreten wurde, der Dichter habe absichtlich die Frage offen gelassen, wer unter dem Kinde zu verstehen sei. In der Einzelauslegung bevorzugt jedoch Ascensius die Deutung des Gedichtes auf Marcellus (vgl. seine Bemerkungen zu den VV. 18 u. 49). — Auch auf den Zusammenhang zwischen Isaias und dem als Quelle Virgils vorausgesetzten Sibyllinum geht Ascensius ein, indem er die Parallelstellen aus Isaias Kap. 11 zu den Versen der Ekloge, die den Tierfrieden beschreiben, wörtlich anführt. Er hält es zum Schluß dennoch für angebracht, nochmals gegen eine übelwollende Deutung seiner Stellungnahme zum Sinn des Gedichtes und zur Frage nach den Quellen Virgils Verwahrung einzulegen: „Verum nasutus quispiam nasum ducet, quod sacra profanis commisceo, verum intellegat pius lector, haec non adducta esse a me quasi ea poeta legerit, sed quia Sibyllina carmina se recensere attestatur, quibus catholica saepe correspondent, quod ut ostenderem, Esaiae verba citavi.“

Der Virgilkommentar von Jakob Pontanus S. J.¹ hält bestimmter an der Deutung des Gedichtes auf Saloninus fest². Er tritt also auch für die Annahme der Umbiegung eines messianischen Sibyllentextes durch Virgil ein: gewisse Punkte seien eben nur auf Augustus und Pollio deutbar. Dementsprechend billigt auch Pontanus das in der Rede Konstantins

¹ Symbolarum libri XVII, quibus P. Virgilio Maronis Bucolica . . . illustrantur (Augsburg 1599). Als wissenschaftliche Leistung wird dieser Kommentar gewürdigt bei Zabughin II 93.

² „Huic igitur Salonino“, heißt es in der Synopsis zur 4. Ekloge (Sp. 86/87 des Werkes), „amici et patroni sui filio, genethliacum elegantissimum canit Virgilius hac Ecloga (si modo recte vocamus eclogam) et non pauca profecto quae fatidica mulier Sibylla Cumana de filio Dei ex virgine nascituro, qui orbem renovaret et instauraret, deque illius saeculi felicitate praenunciaverat (e quibus versiculi aliquot apud Lactantium leguntur) ad suum institutum accommodat.“ Es folgen dann die kritischen Verse Or. Sib. III 286 ff.

an die Versammlung der Heiligen befolgte Verfahren, indem er vom Verfasser dieser Rede sagt: „... versibusque suum genuinum primaevumque sensum, eos pie interpretando ... restituit.“

Aus der Einzelauslegung ist vielleicht die Deutung von V. 15 bemerkenswert: „De Salonino perspicuum est dici, cuius natales inciderunt in principium saeculi aurei, quo homines sublatis sceleris prope vestigiis, vitam deorum vivebant. Hesiod. l. 1 (folgt Op. et d. 112). — Natus, inquit, Saloninus homines nostrae aetatis heroas quosdam cum diis permixtos videbit. Nam in illa probitate et integritate saeculi aurei, deos cum hominibus versatos esse credebant, quod rúrsum futurum gloriatur poeta, reverso eodem saeculo“ (Sp. 103). Entsprechend seiner Grundauffassung, daß messianischer Sinn nicht dem Gedichte Virgils, sondern nur dessen Quelle zukomme, nennt Pontanus die von Sannazarius vorgenommene Umdeutung der Schlange von V. 24 auf die Paradiesschlange ein „aptissime detorquere“. Ein Hinweis auf die Isaiaspallelen fehlt. Zu V. 38 wird die Behauptung des Laktanz, daß von hier ab 12 Verse aus der sibyllinischen Quelle stammten, mitgeteilt. Die Deutung von V. 49 ist die hergebrachte: „Saloninum vocat Iovis incrementum, ut a Iove educatum, a quo reges educari opinio erat ... magnum igitur Iovis incrementum est magnus Iovis alumnus.“

Zusammenfassend dürfen wir feststellen: 1. Im Verhältnis zu dem Interesse, das man im Mittelalter an dem dogmatischen Problem genommen hat, in das die Sibyllenfrage eingespannt war, ist deren Erwähnung in dieser Zeit eine auffallend sparsame. Der Glaube an die Sibyllen ist wohl in keinem Zeitraum von der Gesamtheit der Theologen gänzlich naiv geleistet worden. Einen Hinweis auf den prophetischen Charakter der 4. Ekloge unterläßt man in der dogmatischen Literatur des Mittelalters überhaupt, trotzdem man die betreffenden Augustinustexte kennt und zitiert. 2. Auch wo man zur Anerkennung der Prophetentätigkeit der Sibyllen neigt, hat man sich bei der Lösung keiner der großen dogmatischen Fragen von dieser scheinbaren Tatsache abhängig gemacht. 3. Der Exegese und der homiletisch erbaulichen Schriftstellerei, die gern mit positivem Material arbeiten, liegt es näher, auf den Prophetismus sowohl der Sibyllen als der 4. Ekloge einzugehen. Es ist nicht immer ersichtlich, ob die Anerkennung des letzteren einen prophetischen Literalsinn oder — unter

Voraussetzung eines profanen Literalsinnes — bloß einen höheren messianischen Sinn des Gedichtes vertritt. Das Bekenntnis zum Vorsehungsgedanken, dem Grundbegriff der christlichen Geschichtsphilosophie, bewahrt die Exegeten durchweg davor, das berühmte Einleitungsmotiv der Ekloge von der „ultima aetas“ mit dem neutestamentlichen Gedanken von der Fülle der Zeit zu verknüpfen. 4. Wie das „Stellarium“ zeigt, ist die Arbeit der Dogmatiker zur Aufhellung der Wege göttlicher Heilsführung, im besondern der Gedanke des hl. Thomas von dem im Bekenntnis zur Vorsehung liegenden Einschlußglauben an den Mittler auch der praktischen Verwertung zugänglich gemacht worden. Das beugte auch in den Kreisen des Volkes einer ungebührlichen Schätzung der Sibyllen vor. 5. Erst spät mündet das von den Humanisten gesammelte ausführlichere Material zur 4. Ekloge und zu den Sibyllen in theologische Werke ein, zunächst in solche, die exegetische Fragen in mehr systematischer Weise behandeln. Hier zeigen sich in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts auch die ersten Spuren einer Bekanntschaft mit der editio princeps der Or. Sib. durch X. Betuleius. Die unvermeidliche Folge ist zunächst ein erhöhtes Interesse an den Sibyllen und ein verstärkter Glaube an die Echtheit ihrer Prophetengabe. Allmählich werden auch die dogmatischen Traktate an Väterbelegen zu den Sibyllen reicher. 6. Der wissenschaftliche Kampf um den Sinn der 4. Ekloge beschäftigt schon früh Humanisten, deren gläubige Haltung einer freien Stellungnahme nicht hindernd im Wege steht. 7. Die geistliche Dichtung nützt die poetisch wirksame Vorstellung prophetischer Frauen des Heidentums gerne aus, ebenso die schönen Ausdrucksformen einer Rettererwartung, die Virgil in die 4. Ekloge verwoben hat.