

H.lit.

2810i  
1912/13

4<sup>u</sup> H.lit. 2810<sup>u</sup>  
(1912/13, 2)

# Die vierte Ekloge Vergils

in der

## Rede Konstantins

an die Versammlung der Heiligen.

---

### Programm

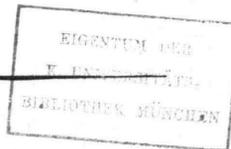
des

### Kgl. Gymnasiums im Benediktinerkloster Ettal

für das Schuljahr 1912/13.

verfasst von

P. JOANNES MARIA PFÄTTISCH, O.S.B.



19686

Druck von Franz X. Seitz in München.

EIGENTUM DER  
K. UNIVERSITÄTS-  
BIBLIOTHEK MÜNCHEN

416 032 665 500 13



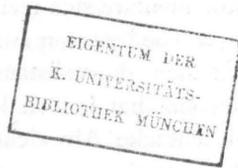
EIGENTUM DER  
K. UNIVERSITÄTS-  
BIBLIOTHEK MÜNCHEN

## *Vorwort.*

**L**INER freundlichen Einladung von Herrn Universitätsprofessor F. J. Dölger folgend wollte ich für eine Festschrift zu Ehren Konstantins einen kleinen Beitrag liefern. Nichts konnte mir da näher liegen als auf die Ausführungen einzugehen, die Heikel zur Rede Konstantins an die Versammlung der Heiligen in seinen kritischen Beiträgen zu den Konstantin-Schriften gegeben hat. So suchte ich den Gedankengang der Rede klarzulegen. Um aber den gewährten Raum nicht allzusehr zu überschreiten, musste ich darauf verzichten, den Teil der Rede zu besprechen, in dem sich die vierte Ekloge Vergils übersetzt und kommentiert findet. Die Arbeit war auch hier nicht leicht, aber auch über Erwarten lohnend. Schon bald liess sich nicht mehr daran denken die Ergebnisse, wie ursprünglich geplant war, in einer Zeitschrift zu veröffentlichen und so schien es nicht unangemessen sie im Programm der Anstalt für das heurige Jahr niederzulegen. Die Frage, um die es sich eigentlich handelt, ob die Rede Konstantin

zu- oder abgesprochen werden muss, ist wichtig genug und die Ergebnisse der Untersuchung wohl derart, dass ein Zweifel an der Echtheit der Rede kaum mehr berechtigt ist. So kann auch die Anstalt ein Bescheidenes zur Jubiläumsfeier des grossen, um die christliche Kirche so hoch verdienten Kaisers beisteuern.

**Der Verfasser.**



## 1. Einleitung.

Seit von Rossignol die mit dem Enkomion des Eusebius »Auf das Leben des seligen Kaisers Konstantin« überlieferte »Rede des Kaisers Konstantin, die er an die Versammlung der Heiligen geschrieben hat«, dem Kaiser abgesprochen worden ist, ging mit Recht jede Untersuchung über ihre Echtheit von dem Abschnitt aus, in dem sich die 4. Ekloge Vergils übersetzt und kommentiert findet; denn hier muss es sich am aller-ehesten zeigen, ob die Rede wirklich, wie Eusebius im sog. Leben Konstantins (4, 32) berichtet, von dem Kaiser lateinisch abgefasst und dann von den damit betrauten Uebersetzern ins Griechische übertragen worden ist oder aber als ein griechisches Original zu gelten hat. Was Rossignol in seinem *Virgile et Constantin le Grand*<sup>1)</sup> betitelten Buch ausgesprochen hat, das haben im grossen ganzen auch A. Mancini<sup>2)</sup> und J. A. Heikel<sup>3)</sup> übernommen: ersterer will nur Rossignols Vergleich zwischen dem lateinischen und griechischen Text wiederholen und verbessern, und Heikel meint,<sup>4)</sup> man könne immerhin gegen einzelne Gründe, die die Rede als unecht zu erweisen schienen, manches einwenden: »aber mit Recht behauptet Rossignol — und dieser Beweis verliert nicht seine Gültigkeit gegenüber der Annahme, dass nicht Konstantin selbst, sondern ein anderer in seinem Namen der Verfasser ist — dass die vorliegende griechi-

<sup>1)</sup> Paris 1846.

<sup>2)</sup> *La pretesa Oratio Constantini ad Sanctorum Coetum* (Studi Storici 1894, 101—103).

<sup>3)</sup> In der trefflichen Einleitung seiner Ausgabe: *Eusebius' Werke*. I. Band. Herausgegeben im Auftrage der Kirchenväter-Kommission der K. Preuss. Akademie der Wissenschaften. Leipzig, Hinrichs 1902.

<sup>4)</sup> S. XCVII f.

sche Form der Vergilischen Ekloge mit dem dazu gehörenden Kommentare sich nicht aus einem lateinischen Originale erklären lasse, sondern von Anfang an diese Form gehabt habe.« Heikel hat sich da vollständig auf Rossignol und Mancini verlassen. Mancini hat jedoch lediglich auf verschiedene willkürliche und absichtliche Abweichungen der griechischen Uebersetzung von der lateinischen Ekloge hingewiesen, und wenn er dann fortfährt: *il commento minutissimo, che segue ad ogni passo dell'ecloga presuppone un testo con tutte queste soppressioni, sostituzioni, alterazioni*, so fehlt dieser Behauptung jeglicher Beweis. Auch Rossignol ist stark im Behaupten:<sup>1)</sup> *C'est à la traduction et non à l'original, que ce commentaire se trouve aujourd'hui conforme . . . Non-seulement il n'existe pas de contradiction entre les deux textes grecs, mais ils sont en tout parfaitement d'accord. Ainsi de même qu'il n'est plus question dans les vers d'aucun dieu important du paganisme, de même ils ont tous disparu de la prose.* Die letztere Behauptung ist jedoch offensichtlich falsch, da die Götter im Kommentar zu den Versen 8 ff. ausdrücklich erwähnt sind. Ausserdem verweist Rossignol noch auf V. 50 und geht ausführlicher auf V. 62 f. ein;<sup>2)</sup> was er indes sonst noch vorbringt,<sup>3)</sup> ist kaum der Erwähnung wert und durch die Ausgabe von Heikel hinfällig geworden. Selbst P. Wendland,<sup>4)</sup> der für die Echtheit der Rede eintritt, glaubt zugestehen zu müssen: »Die Anrufung Vergils gründet sich auf eine tendenziös verfälschte Uebersetzung der 4. Ekloge. Auf ein lateinisches Original kann also dieser Abschnitt nicht zurückgehen; denn die Beweisführung konnte nicht ursprünglich an den Urtext Vergils sich anschliessen, da sie ganz auf die christliche Version gestellt ist.«

In einer Untersuchung über die Echtheit der Rede<sup>5)</sup> habe

---

<sup>1)</sup> S. 194 f.

<sup>2)</sup> S. 195 f.

<sup>3)</sup> Zu V. 23 (S. 120) und V. 24 (S. 121).

<sup>4)</sup> Berliner Philologische Wochenschrift 1902, 231.

<sup>5)</sup> Die Rede Konstantins des Grossen an die Versammlung der Heiligen (Strassburger Theol. Studien IX, 4) Freiburg 1908.

ich dagegen den Nachweis zu führen unternommen, dass ein genauer Vergleich des Kommentars mit den griechischen und den lateinischen Versen zu der Annahme zwingt, der Kommentar sei in der Tat zu den Originalversen Vergils und nicht zu deren griechischer Uebersetzung gemacht, dieser ganze Teil der Rede also ursprünglich lateinisch abgefasst. Gleichzeitig hat E. Schwartz<sup>1)</sup> darauf hingewiesen, dass der Kommentar zu V. 53 dem Original viel näher stehe als der griechischen Uebersetzung; er hält auch jetzt den Nachweis für erbracht, »dass die Erklärung der vergilischen Ekloge ursprünglich lateinisch geschrieben war«<sup>2)</sup>. Ebenso urteilen Lauchert<sup>3)</sup> und G. Loeschcke<sup>4)</sup>; unentschieden zeigen sich G. Krüger<sup>5)</sup> und J. Stiglmayr<sup>6)</sup>, auch G. Rauschen<sup>7)</sup> und mit ihm J. Zeller<sup>8)</sup>, der meint, Rauschen habe es unwiderleglich nachgewiesen, dass der Kommentar zu den Versen 60—63 durchaus im Einklang mit der griechischen Uebersetzung stehe. Neuestens ist nun auch Heikel in seinen Kritischen Beiträgen zu den Konstantin-Schriften des Eusebius<sup>9)</sup> auf die Frage näher eingegangen. Befriedigen können freilich seine Ausführungen nicht. Nachdem doch unbestreitbar viele Beziehungen zwischen dem Kommentar und den Originalversen Vergils aufgedeckt waren, wäre eine viel gründlichere Untersuchung unerlässlich gewesen, wenn sie beweisen sollte, dass der Kommentar zu den griechischen Versen geschrieben sei. Heikel musste die vorgebrachten Gegen Gründe entkräften und für seine These starke Beweise erbringen. Dazu scheint ihm aber vielfach das ruhige Abwägen gefehlt zu haben, das nicht

---

1) In seinem Artikel Eusebios: Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie VI 1427.

2) Deutsche Literaturzeitung 1908, 3097.

3) Theologische Revue 1909, 211.

4) Berliner Philologische Wochenschrift 1910, 358.

5) Theologische Literaturzeitung 1909, 56.

6) Zeitschrift für katholische Theologie 1909, 349 f.

7) Literarische Rundschau 1910, 69.

8) Allgemeines Literaturblatt XIX, 454.

9) Texte und Untersuchungen XXXVI, 4. Leipzig 1911.

nur die seiner Ansicht günstigen Momente berücksichtigt, sondern auch entgegenstehenden gerecht zu werden trachtet.

Schon den Leitsätzen, die Heikel seiner Untersuchung vorausschickt (S. 30 f.), darf zum Teil nur mit grosser Vorsicht zugestimmt werden. Er sagt: »Wenn der Kommentar Spuren einer Benutzung des lateinischen Originals des Gedichtes zeigt, ist das noch kein Beweis dafür, dass der Kommentar ursprünglich zu dem lateinischen Original gemacht worden ist. Denn das Original war natürlich dem Verfasser bekannt, da er ja die Ekloge ins Griechische übersetzt.« Die allgemeine Fassung dieses Satzes könnte sehr verhängnisvoll wirken, wenn nicht in jedem Einzelfall sorgfältig geprüft würde, wie weit die Uebereinstimmung geht und ob nicht vielleicht der Kommentar auf Ausdrücke Bezug nimmt, die in der tendenziösen Uebersetzung absichtlich ausgelassen oder unrichtig wiedergegeben worden sind.

Ein zweiter Satz Heikels lautet: »Aber wenn es Stellen in dem Kommentar gibt, die sich nur auf die griechische Form des Gedichtes beziehen, so ist es klar, dass der Kommentar in der vorliegenden Form nicht aus einem lateinischen Original stammt. Die Interpretationsweise des Verfassers ist indessen so willkürlich und hängt so wenig von dem wirklichen Wortlaute des Textes ab, dass ein solcher Beweis in vielen Fällen nicht mit absoluter Sicherheit geführt werden kann.« Der ersten Behauptung lässt sich die Frage entgegenstellen: Muss man denn nicht erwarten, dass der Uebersetzer in diesem Teile der Rede Ausdrücke, die von den lateinischen Versen in den lateinischen Kommentar aufgenommen worden sind, beide Male mit den gleichen griechischen Worten übersetzte, zumal da meist auf einen oder wenige Verse gleich der Kommentar folgte? Das harte Urteil sodann, das hier über die Interpretationsweise des Verfassers gefällt ist, scheint uns ebenso unberechtigt wie das Urteil Heikels über die ganze Rede, sie sei ein »von einem oberflächlichen, gedankenlosen Skribenten ausgearbeitetes rhetorisches Prunkstück« (S. 3). Für unsern Teil der Rede glauben wir den Nachweis erbringen zu können, dass der Kommentar im ganzen wie im einzelnen wohldurchdacht ist. Eben des-

wegen wird es aber auch vielfach gestattet sein sichere Schlüsse daraus zu ziehen.

»Worauf es aber vor allem ankommt und was beweist, dass die Ekloge in dem vermuteten lateinischen Originale der Oratio nicht mit denjenigen Versen und in dem Umfange hat verwertet werden können, wie sie in unserem griechischen Text vorliegt, — so fährt Heikel fort — ist der Umstand, dass nur die griechische Form verschiedener Verse eine christliche Interpretation erlauben, während die ursprüngliche Vergilische Form dafür unbrauchbar ist.« Diese Behauptung verlangt gebieterisch nach einem Beweis; aber von einem solchen finden wir keine Spur. Es wird vielmehr die allgemeine Behauptung nur durch Behauptungen im Einzelfalle gestützt und all die gewichtigen Gründe, die etwa entgegenstehen, werden durch gleich apodiktische Behauptungen kurzerhand auf die Seite geschoben. Aufgabe einer besonnenen Untersuchung muss es jedoch sein, den Text Vergils, die griechische Uebersetzung und den Kommentar gründlich zu prüfen und jedes Für und Wider sorglich abzuwägen.

## *2. Die Stellung und Verwendbarkeit der Ekloge in der Rede.*

Heikel hält es für wahrscheinlich, dass der Verfasser der Rede irgendwo bei Konstantin (ob in der von Euseb der Vita angehängten Rede?) eine Aeusserung über die Beziehung der Ekloge auf Christus gefunden habe; sonst sei diese ausführliche Beschäftigung mit dem Gedichte schwer verständlich (S. 30). In den Rahmen des Ganzen passten jedoch die Abschnitte, die von der Weissagung der Sibylle und von der 4. Ekloge handeln, sehr schlecht; der Anschluss geschehe in der Weise, als ob es in dem Vorangehenden gegolten hätte die Göttlichkeit Christi zu beweisen. Die Fragen seien aber dort ganz anders gestellt (S. 27).

Es sind in der Tat der Kommentar zur Ekloge wie auch die Bemerkungen zum Sibyllenorakel so gehalten, dass sie sich nur dann einfügen, wenn die Göttlichkeit Christi in Frage steht. Dies ist aber auch der Fall. Freilich tritt der Grundgedanke der

Rede nicht so offen zutage, dass er sich dem Leser gleichsam von selbst aufdrängte; eher kann man mit Heikel den Eindruck gewinnen, dass man es mit einem unbeholfenen Flickwerk (S. 21. 16. 17) zu tun habe, das stellenweise ganz zusammenhanglos (S. 13), ganz sinnlos und aller Logik bar (S. 12), kurz ein wertloses literarisches Produkt (S. 3) ist. Wer jedoch tiefer schaut, dem schwinden all die Gedanken- und Sinnlosigkeiten auf ein Geringes zusammen, wenn sie wirklich nicht ganz verschwinden sollten, und dafür zeigt sich eine so klare, wohl-durchdachte Gliederung des Ganzen, dass es sicher sehr gewagt schiene die Rede als eine Flickarbeit zu bezeichnen.

Es lassen sich zwei Hauptteile<sup>1)</sup> unterscheiden, die beide schon in der Einleitung und namentlich zu Beginn von Kap. 5 angedeutet sind: die Lehre von Einem Gott, der die Welt erschaffen hat (K. 3—10) und die Einweihung in die christliche Lehre, d. i. in die Lehre von der Göttlichkeit des gekreuzigten Christus (K. 11—21). Für uns kommt nur der zweite Teil in Betracht, der eine eigene Einleitung und auch einen eigenen Schluss mit deutlichem Verweisen auf die Einleitung des Abschnittes und (Ende von 21, 4) sogar auch auf den ersten Teil der Rede hat. Der Gedankengang in diesem Hauptabschnitt der Apologie — denn eine solche ist die Rede auch im zweiten Teil, in dem anfangs Einwand auf Einwand widerlegt wird — lässt sich kurz also geben: Der gekreuzigte Christus ist wahrhaft Gott und Gottes Sohn (11, 4—8), Mensch geworden um die Menschen zu retten (11, 9—16) und auf die beste Art zu gewinnen (K. 12), nachdem sie die ihnen von Gott verliehenen Gnaden missbraucht hatten (K. 13); weil nur die Tugend zu Gott führen kann, ruft er alle zu starker Tugend, die immer siegt, auch wenn sie gleich ihm zu unterliegen scheint (K. 14. 15). Es war aber sein Leiden und die Ursache seiner Menschwerdung schon von den Propheten vorhergesagt und bekannt: er sollte das Elend des Götzendienstes heben und allgemeinen Frieden geben (K. 16. 17). Auch die ery-

---

<sup>1)</sup> Ein dritter Teil (K. 22—25) zeigt das Christentum im Kampf mit dem Heidentum.

thräische Sibylle hat seine Göttlichkeit und sein Leiden vorhergesagt, ebenso Vergil seine Göttlichkeit erkannt (K. 18—21). Diese beiden Beweise sind für den Schluss aufbewahrt, weil die Heiden, wenn sie auch den christlichen Unterweisungen nicht glauben mögen, aus ihren eigenen Schriften, sofern sie ihnen nur Glauben schenken, erkennen müssen, dass Christus Gott und Gottes Sohn ist (18, 1).

Gut wird die Ekloge nach dem Sibyllenorakel angeführt. Wohl spricht die Sibylle viel deutlicher als Vergil von Christus und auch von seinem in der Rede sehr in den Vordergrund gerückten Kreuztod, von dem Vergil kaum etwas weiss;<sup>1)</sup> aber es können sich doch Zweifel erheben, ob das Orakel wirklich vorchristlich sei (19, 1). Was Konstantin dagegen anführt, gelehrte Christen hätten die Frage genau untersucht und gezeigt, dass das Orakel nicht nach der Herabkunft und Verurteilung Christi<sup>2)</sup> gegeben worden sei, könnte schliesslich auf guten Glauben hin angenommen werden, wird aber kaum auf Zustimmung bei den Heiden rechnen dürfen. Ganz anders ist es bei der 4. Ekloge, über deren Entstehungszeit kein Zweifel besteht. Bei ihr hat der Kaiser nur nachzuweisen, dass sie tatsächlich eine Prophetie auf Christus darstellt, und dem Bestreben diesen Beweis zu erbringen verdanken wir diese in der Geschichte der Kirchenschriftsteller einzig dastehende umfassende Deutung der 4. Ekloge auf den Messias.

Die Ekloge ist fast vollständig angeführt und musste

---

<sup>1)</sup> Vgl. jedoch das zu V. 36 Bemerkte (S. 65).

<sup>2)</sup> μετὰ τὴν τοῦ Χριστοῦ καθόδον καὶ κρίσιν. Unbegreiflich scheint es, dass Heikel (S. 30) an seiner Deutung κρίσις = Weltgericht festhält und so dem Verfasser eine Gedankenlosigkeit sondergleichen zumutet; lieber scheint er sogar καὶ κρίσιν als falschen Zusatz streichen als zugeben zu wollen, dass τοῦ Χριστοῦ genit. subject. und object. sei (die Berufung auf 20, 4 und 18, 2 ist unstatthaft, weil an erster Stelle von der Verurteilung Christi nicht die Rede sein kann und an der zweiten diese in dem Ausdruck ἱστορία τῆς τοῦ Ἰησοῦ κατελεύσεως tatsächlich inbegriffen ist). Vgl. die von selbst sich ergebende deutsche Uebersetzung des Ausdrucks und Cicero de imp. Cn. Pompei 44: unius hominis spe ac nomine.

es auch werden; denn da ihre christliche Deutung einen Beweis für die Gottheit Christi geben und sogar den Beweis aus dem Sibyllenorakel stützen soll, sie aber auch als allgemein bekannt vorausgesetzt werden musste,<sup>1)</sup> durfte sich Konstantin nicht mit willkürlich herausgerissenen Versen begnügen oder auch bloss einzelne Stellen unterdrücken, die gegen die von ihm vortragene Deutung gesprochen hätten. Freilich sind einzelne Verse ausgelassen, die der christlichen Deutung der Ekloge sich nicht fügen zu wollen scheinen. Doch wird eine genauere Prüfung dem Kommentator die Berechtigung hiezu nicht absprechen. Es handelt sich um die Verse 2. 3 und 11. 12, die an den Konsul Pollio gerichtet sind, und um die Verse 46 f.; was sonst noch in Frage kommen könnte, muss später ausführlicher untersucht werden.

Die Ekloge ist ein Preislied auf den kommenden Erlöser. Der in die Verhimmelung des neuen Sternes verflochtene Glückwunsch an Pollio als den Konsul des Jahres 40 ist dagegen nach R. C. Kukula<sup>2)</sup> »kein wesentlicher Bestandteil, sondern eine Zugabe nebensächlicher Art«. Der durch die Widmung geehrte Pollio ist und bleibt »nur die Deckadresse, unter der sich der Dichter an das grosse Publikum wendet, um in Wahrheit einen anderen, viel mächtigeren Freund<sup>3)</sup> als Pollio zu besingen«. Wenn nicht andere Gründe mitsprechen, die noch später zu erörtern sind, konnten darum die Verse ohne weiteres beiseite gelassen werden, ja man muss es sogar als klug bezeichnen, wenn der Kommentator sich dadurch die Mühe erspart hat, unnötigerweise auf den Konsul einzugehen oder schliesslich gar noch die Frage zu erörtern, wie denn Vergil dazu gekommen sei, die Ekloge Pollio zu widmen. Eine Schwierigkeit ergibt

---

<sup>1)</sup> Rossignol möchte allerdings aus der Abneigung der Griechen gegen die lateinische Sprache folgern (S. 192): En reproduisant donc le poème de Virgile sous une infidèle traduction, l'auteur avait l'espoire fondé de tromper à peu près une nation entière, et même toute la postérité, si par hasard un jour l'original venait à se perdre.

<sup>2)</sup> Römische Säkularpoesie. Leipzig, Teubner 1911, 74.

<sup>3)</sup> Wer dieser mächtigere Freund ist, bleibt für uns gleichgültig.

sich nur daraus, dass die Verse 13 und 14 mit der auf den Konsul zu beziehenden Anrede *te duce* beibehalten sind, aber nicht auf ihn bezogen werden können, weil die vorhergehenden Verse mit dem Namen des Konsuls fehlen; darüber lässt sich nur im Zusammenhang der Stelle reden.

Auch die den Parzen gewidmeten Zeilen stehen (V. 46 f.) in sehr losem Zusammenhange mit der Weissagung selbst. Kukulá bemerkt (S. 55): »sie sagen deutlich, was der Dichter hervorheben will: dass die Worte der kumäischen Staatsprophetin (V. 4) im vollen Einklange stehen mit dem, was einst den *veraces Parcae* (natürlich von Apoll) als *stabilis rerum terminus* (= *stabile fatorum numen*, vgl. *Hor. carm. saec. 25 ff.*) verkündet worden sei«; die Sibylle betone schon durch das vierfache *iam* in den Versen 4—10 als einfache *ὑποφῆτις θεῶν*, *interpretum divum*, »dass es sich nicht um eine neue, von ihr selber ausgehende Prophetie, sondern vielmehr um ein längst den Parzen durch Apoll verkündetes *fatorum numen* handelt« (S. 71). Von wem die Weissagung stammt, ist zwar nicht belanglos und Konstantin kann nie zugeben, dass sie von Apollo oder den Parzen komme, wie er auch bei der erythräischen Sibylle hervorgehoben hat, dass sie wirklich von Gott erleuchtet worden sei, obschon sie sich an dem unheiligen Ort des Aberglaubens befunden habe (18, 2). Um diesen Gedanken nicht wiederholen zu müssen, tat er am klügsten die Verse auszulassen. In Verlegenheit hätte ihn die Erwähnung der Parzen nicht sonderlich zu bringen vermocht; gibt er ja doch eine Erklärung dafür, dass die heidnischen Götter erwähnt werden (19, 9).

Die Deutung ist sehr eingehend, und wenn man die Schwierigkeiten bedenkt, die sich bieten mussten, wird man wohl zugeben, dass die Aufgabe nicht ungeschickt gelöst ist. Das lässt sich zwar erst bei der genauen Betrachtung der einzelnen Teile wahrnehmen; immerhin mag es aber gut sein schon hier einen Ueberblick über die Interpretation der Ekloge zu geben.

Die Verse 1—7 gelten als Einleitung: Der Dichter will von Höherem singen: Das letzte Zeitalter des kumäischen Gedichtes ist schon gekommen und es hebt jetzt eine neue Reihe von

Jahrhunderten an; die Jungfrau kommt wieder und das Reich des Saturnus (am Weltende), das neue Geschlecht (der Christen) steigt schon vom Himmel.

Der erste Teil (V. 8—17) enthält sodann die Aufforderung an Lucina dem Neugeborenen hold zu sein, der alle Uebel beheben und (wohl bei seiner Himmelfahrt) göttliches Leben empfangen, zu den Göttern und Heroen kommen und den des Friedens sich freuenden Erdkreis lenken wird. — Während in der Einleitung auch auf die letzten Zeiten, das wiederkehrende Zeitalter des Saturnus verwiesen wird, ist hier nur erwähnt, was der neugeborene Knabe während seines Erdenlebens und im Himmel wirkt und erreicht.

In zwei grösseren Abschnitten (V. 18—36, 37—45) wird nunmehr ins einzelne die zweifache Ankunft des Erlösers besungen. Der Dichter spricht von den ersten Tagen des Kindes, vom Heranreifen des Knaben und vom starken Mannesalter des Erlösers; der Kommentator sieht darin (direkt ausgesprochen ist es freilich nicht) eine Allegorie: die Zeit, die mit der Geburt des Kindes anhebt, dauert so lange, bis der Erlöser am Ende der Zeiten wiederkehrt und die Fülle seiner Segnungen bringt; sie umfasst das Kindes-, Jünglings- und vielleicht auch das Mannesalter Christi, während die Endzeit beginnt, wenn er, als Mann, wiederkommt.

Erst spendet die Erde reiche Geschenke und die Furcht der Rinder vor den Löwen (der Gläubigen vor den Herrschern) schwindet; schon seine Wiege spendet Blumen (Gläubige) und Schlange und Giftkraut (alles Böse) werden durch die Auferstehung des Herrn und die Taufe vernichtet; überall verbreitet sich dann das Amomum (die Gläubigen). Ist der Erlöser herangewachsen, zeigen sich allmählich die Früchte (der Tugend), doch bleiben noch Spuren des alten Frevels, namentlich der Krieg, und es ersteht im Erlöser, der gegen den Erbfeind alles Guten zu Felde zieht, ein neuer Achilles (V. 18—36).

Mit seiner ganzen Fülle kommt das goldene Zeitalter aber erst, wenn der Erlöser, schon zum Manne herangereift, den ganzen Frieden schenkt (V. 37—45). Dass diese Zeit noch in

der Zukunft liegt, ist ausdrücklich angegeben. Was für die Kindheit und das Jünglingsalter Christi vorhergesagt ist, hat sich schon erfüllt oder es zeigt sich die Erfüllung tagtäglich; darum konnte dieser Teil leicht als Allegorie gefasst und seine Deutung gegeben werden. Anders ist es aber, sobald von der Zukunft gesprochen wird; da zeigt sich kein Versuch eine Allegorie zu finden und zu deuten, im Gegenteil, es werden alle Angaben buchstäblich genommen. Der Kommentator denkt wirklich an eine Wiederkehr des goldenen Zeitalters eines Saturn.

Den Schluss bildet das Gebet des Dichters, dass der Erlöser seine Herrschaft antrete und ihn noch seine Taten schauen lasse (V. 48—59).

Die Verse 60—63 werden wie ein Nachtrag empfunden und angefügt; in ihnen wird nochmals deutlich die Göttlichkeit des Knaben gezeigt.

### 3. Die Einleitung der Ekloge (V. 1—7).

Um eine leichte Verbindung mit dem Vorhergehenden zu gewinnen hat Konstantin den 7. Vers der Ekloge vorausgenommen. Er will zeigen, dass die Sibylle ihr Orakel schon vor Christi Erscheinen gegeben habe; sei es ja schon von Cicero ins Lateinische übersetzt worden<sup>1)</sup>; Cicero sei aber von Antonius getötet und Antonius hinwieder von Augustus besiegt worden, der 56 Jahre regiert habe; τοῦτον Τιβέριος διεδέξατο, καθ' ὃν χρόνον ἡ τοῦ σωτήρος ἐξέλαμψε παρουσία, καὶ τὸ τῆς ἀγιοτάτης θρησκείας ἐπεκράτησε μυστήριον ἢ τε νέα τοῦ δήμου διαδοχὴ συνέστη, περὶ ἧς οἶμαι λέγειν τὸν ἐξοχώτατον τῶν κατὰ Ἰταλίαν ποιητῶν.

ἔνθεν ἔπειτα νέα πληθὺς ἀνδρῶν ἐφαάνθη.

Damit ist der 7. Vers der Ekloge:

iam nova progenies caelo demittitur alto,

freilich sehr ungenau übersetzt.

<sup>1)</sup> Für diese offensichtlich falsche Angabe beruft sich Konstantin auf die Forschungen gelehrter Christen; sicher liegt ein Versehen vor. Cicero selber hat er auf keinen Fall nachgeschlagen und die in Frage kommende Stelle (de Divin. 2,54) wohl gar nicht gekannt.

Schon hier lässt sich eine deutliche Bezugnahme des Kommentars auf den lateinischen Vers nicht verkennen; denn die *νέα τοῦ δήμου διαδοχή* ist nichts anderes als die wörtliche Uebersetzung und Erklärung von *nova progenies*. *Progenies* kann in doppeltem Sinn genommen werden; es bezeichnet entweder einen einzelnen Spross, wie z. B. *Aeneis* 10, 30, wo *Venus* zu *Jupiter* sagt: *et tua progenies mortalia demoror arma* (vgl. *Centio Probae* 338 *quod tua progenies caelo descendit ab alto*; so wurde *progenies* in der Regel gefasst, wenn die *Ekloge* christlich gedeutet werden sollte) oder kollektiv die Nachkommenschaft. *Konstantin* hat die letztere Deutung vorgezogen, musste aber eben deswegen auch eine Erklärung geben und dies um so mehr, weil nicht an eine physische Nachkommenschaft gedacht werden soll. Seine Erklärung lautete wohl *nova populi progenies*, wie sich aus *νέα τοῦ δήμου διαδοχή* leicht ergibt. Wäre die griechische Fassung die ursprüngliche, dann würde *διαδοχή*, obgleich es nur kollektiv genommen werden kann, wohl auch einen Beisatz verlangen, damit es im übertragenen Sinne verstanden würde; aber die Wahl des Wortes konnte nur durch die Rücksicht auf *nova progenies* erfolgen. Oder wäre es denkbar, dass das klare *νέα πληθὺς ἀνδρῶν* durch das viel dunklere *νέα διαδοχή* erklärt würde? Woher der Gedanke an eine Nachkommenschaft, der doch zunächst im Worte liegt? An eine Wiederaufnahme von *διεδέξατο* darf ja nicht gedacht werden, weil die Christen auf *Christus* nicht so gefolgt sind wie *Tiberius* auf *Augustus* (vgl. 11, 5; 15, 2 f.).

*Heikel* (S. 32) meint, der Verfasser habe mit dem Verse nichts Rechtes machen können, »denn das neue Menschengeschlecht stammte nicht aus dem Himmel, sondern die Menschen wurden durch *Christi* Ankunft sittlich neu geschaffen. Der Vers musste umgemodelt werden, und darum sagte der Verfasser, dass nach *Christi* Erscheinung *νέα πληθὺς ἀνδρῶν ἐφάνθη*, »auftrat«. Damit ist eigentlich gegen *Vergil* ein Vorwurf erhoben, der *caelo demittitur alto* sicher nicht wörtlich nimmt. Wenn aber *Cicero* zum Beispiel sagen kann, die Völker schauten *Pompejus* an *sicut aliquem non ex hac urbe missum, sed de*

caelo delapsum (de imp. Cn. Pompei 41); wenn Horaz Augustus zurufen kann: serus in caelum redeas (Carm. I 2, 45): war es dann so schwer den Vers Vergils auf die Christen zu deuten? Kann denn nicht gesagt werden, dass die Christen vom Himmel stammen, wenn ihr Lehrer und Erlöser tatsächlich vom Himmel stammt? Ist doch gerade an dieser Stelle hervorgehoben, dass das Erscheinen des Erlösers aufleuchtete und dass sich das Geheimnis der heiligsten Religion verbreitete; der Erlöser ist aber der präexistente, zu den Menschen auf die Erde herabgekommene Sohn Gottes (11, 8 f.). Das Herabkommen vom Himmel erschwert indes nicht nur die christliche Deutung des Verses in keiner Weise, es scheint sogar unentbehrlich. Wird es getilgt, dann ist der Vers, der ja aus dem Zusammenhang gerissen ist, völlig farblos; er könnte beispielsweise ebensogut das plötzliche Erscheinen einer Kriegerschar im Kampfe bezeichnen. Das übernatürliche Gepräge, das er haben muss, bekommt er gerade durch caelo demittitur alto.

Die Tilgung dieses Ausdruckes im griechischen Vers war nicht gut, jedoch kaum beabsichtigt. Der Vers ist auch sonst sehr schlecht und fehlerhaft übersetzt. Die Flickwörter ἔνθεν ἔπειτα verraten nicht eben guten Geschmack, auch πληθὺς ἀνδρῶν klingt sehr prosaisch. Unmöglich wäre aber der Aorist ἐφάανθη, wenn nicht der Vers vollständig aus dem Zusammenhang herausgerissen und ohne jede Rücksicht auf den Zusammenhang übersetzt wäre. Das ganze Gedicht gilt als eine Prophetie und entsprechend dem in V. 6 vorhergehenden redit-ἴκει, das deutlich auf die Zukunft geht und sicher im Kommentar so genommen wird, hätte auch demittitur mit dem Präsens übersetzt werden müssen. Sonst haben die griechischen Verse immer das Präsens oder Futur mit Ausnahme von V. 28—30.<sup>1)</sup> Wie bei diesen Versen ist aber offenbar auch hier das Präteritum gewählt worden, weil der Kommentar die Uebersetzung des Verses beeinflusst hat: dem συνέστη entspricht ἐφάανθη

---

<sup>1)</sup> Die Willkür in der Anwendung der Zeiten, von der Rossignol (S. 107) spricht, findet sich tatsächlich nicht. Vgl. zu V. 62 f. (S. 77 f.).

vorzüglich. Eine solche Beeinflussung ist aber nur denkbar, wenn der Kommentar nicht zum griechischen Vers gemacht wurde, sondern schon fertig vorlag und seiner Uebersetzung die Uebertragung des herausgerissenen Einzelverses folgte.

Der an *νέα τοῦ δήμου διαδοχή* sich anschliessende Relativsatz wird noch fortgesetzt: *καὶ πάλιν ἐν ἑτέρῳ τινὶ τῶν Βουκολικῶν τόπῳ*.

*Σικελίδες Μοῦσαι, μεγάλην φάτιν ὑμνήσωμεν.*

Und es wird weitergefahen: *τί τούτου φανερώτερον; προστίθησι γάρ*.

*ἦλυθε Κυμαίου μαντεύματος εἰς τέλος ὄμφη,  
Κυμαίαν αἰνιττόμενος δηλαδὴ τὴν Σίβυλλαν.*

Grammatikalisch bezieht sich der Relativsatz auf das neue Volk der Christen, doch schwebt beim zweiten Teil wohl auch der Gedanke an die Erscheinung des Erlösers vor; denn es wird die Ekloge nicht ausschliesslich oder auch nur vornehmlich als Hinweis auf die kommenden Christen gedeutet. Jedenfalls ist aber der Relativsatz in der Form, wie ihn Heikel gegeben hat, zu plump und sogar sinnlos. Wie kann denn auf eine andere Stelle der Bukolika verwiesen werden, wenn von ein und derselben Ekloge schon ein Vers angeführt ist und die Ekloge sodann fast Vers für Vers erklärt wird? Mag auch V. 7 herausgehoben und an die Spitze gestellt sein, nie kann doch der Anfang der Ekloge angefügt werden mit der Angabe: an einer anderen Stelle der Bukolika.

Der Fehler liegt offenbar in dem sinnlosen, leider von Heikel aus der ganz unzuverlässigen Handschrift N (Marcianus 340) aufgenommenen Leseart *ἐν ἑτέρῳ τινὶ τόπῳ*, für das die beste Handschrift V (Vaticanus 149) richtig hat *ἐτέρῳ τινὶ τῶν Βουκολικῶν τρόπῳ*. Das ist nicht nur sehr gut griechisch, es gibt auch einen vortrefflichen Sinn: Wieder spricht Vergil auf eine von den bukolischen Dichtungen ganz abweichende Art. Damit ist auch im Kommentar dieser Vers deutlich als Einleitungsvers der Ekloge bezeichnet (jedermann soll auf die Ekloge hingewiesen werden, die beginnt: *Sicelides Musae, paulo maiora canamus!*), geschickt sein charakteristischer Begriff heraus-

gehoben und zugleich die Eigenart der Ekloge angegeben. Wie bei Vergil so ist auch im Kommentar die »Ankündigung eines Liedes im höheren Tone«<sup>1)</sup> gegeben, eines Liedes in erhabenem Ton und mit höherem Stoff, eines höheren βουκολικόν.<sup>2)</sup> Ganz richtig hat der Kommentator, was eigentlich selbstverständlich sein sollte, auch erkannt, dass Vergil mit paulo maiora nicht einen damit schon bestimmten Stoff bezeichnet, sondern eben auf die Eigenart seines Themas hinweist: »Lasst mich einmal ein Lied mit etwas höherem Flug beginnen!«<sup>3)</sup> Wenn dazu bloss bemerkt wird, der Dichter sage ἐτέρῳ τινὶ τῶν Βουκολικῶν τρόπῳ, so ist das Unbestimmte sogar noch eigens hervorgehoben. Allerdings verlangt der Zusammenhang, dass im Verse auch von dem neuen Geschlechte der Christen die Rede sei; dass dies auch wirklich der Fall sei, glaubt aber der Kommentar, wie das Folgende zeigt, erst eigens beweisen zu müssen.

Daraus erhellt, wie wenig begründet Heikels Ansicht ist, wenn er zur griechischen Wiedergabe des Verses bemerkt (S. 31): »Durch den Ausdruck μεγάλην φάτιν ὑμῆσωμεν (φάτιν = die Verkündigung von Christi Ankunft und dem dadurch bewirkten neuen Zeitalter) wurde der erste Vers der Ekloge eine vortreffliche Einleitung zum Ganzen, während der Vers in seiner ursprünglichen Form paulo maiora ganz unpassend gewesen wäre.« Ob der Grieche wirklich an »eine Verherrlichung der grossen Verkündigung«<sup>4)</sup> oder, wie Rossignol (S. 101) sagt, le poète grec leur (aux Muses) dit de célébrer la grande prédiction, ist schon vom rein sprachlichen Standpunkt aus sehr zweifelhaft; er wird wohl auch an den Inhalt der Ekloge gedacht und diesen ebenfalls nicht näher bezeichnet haben als Vergil: eine grosse Sage soll gesungen werden. Das verrät vom Inhalt geradeso wenig wie Vergils paulo maiora. Letzteres fügt sich wohl leichter in den Kommentar ein, doch liesse sich schliesslich auch annehmen, ein Lied, das von einer grossen

---

<sup>1)</sup> Vergils Gedichte. Erklärt von Ladewig—Schaper-Deuticke. I<sup>3</sup>.

<sup>2)</sup> Vgl. Kukula S. 76 f.

<sup>3)</sup> Kukula S. 47.

<sup>4)</sup> Heikel, Einleitung S. XCVI.

Sage singt, weiche ebenfalls erheblich von den bukolischen Dichtungen ab.

Dem Verse folgt noch ein Beweis (τί τούτου φανερώτερον; προστίθησι γάρ), der, wie auch das Vorhergehende, erst dann voll gewürdigt werden kann, wenn der dazu verwandte 4. Vers mit seinem Kommentar und dessen Fortsetzung genauer untersucht ist. Original und Uebersetzungen lauten:

ultima Cumaei venit iam carminis aetas.

ἤλυθε Κυμαίου μαντεύματος εἰς τέλος ὄμφη.

Im lateinischen Vers ist nicht direkt angegeben, dass von einem Orakel der kumäischen Sibylle gesprochen wird; deshalb kann zur Erklärung hinzugefügt werden, Vergil habe damit auf die kumäische Sibylle angespielt, was für den griechischen Vers ganz und gar überflüssig, ja ungeeignet wäre; denn wenn einmal die (prophezeiende) Stimme des kumäischen Orakels erwähnt ist, dann ist die kumäische Sibylle wahrlich nicht mehr bloss dunkel angedeutet.

Heikel bemerkt zu dem Vers: »Das Vergilische ‚letzte Zeitalter‘ (ultima aetas) hätte eine Vorstellung eingeführt, die gegen die sonstige Auffassung des Autors streitet, denn das Zeitalter Christi wird nicht als das letzte Zeitalter des Menschengeschlechtes aufgefasst.« Das klingt wieder wie ein Vorwurf gegen Vergil; denn im Grunde hätte der Verfasser der Rede nur eine Ungeschicklichkeit Vergils beseitigt. Aber Vergil und auch Konstantin sprechen gar nicht vom letzten Zeitalter des Menschengeschlechtes, sondern von dem des kumäischen Gedichtes,<sup>1)</sup> das nach dem Kommentar keineswegs mit dem Zeitalter Christi identisch ist. Bei Vergil wie in der Rede schliesst sich diesem letzten Zeitalter eine grosse bzw. heilige Reihe von Jahrhunderten an, die offenbar mit der Geburt des Erlösers beginnen. Die letzte Zeit des kumäischen Gedichtes ist dagegen,

---

<sup>1)</sup> Unhaltbar scheint Rossignols Ansicht (S. 79): Le poète connaissait les différents âges que la sibylle de Cumes avait prédits. . . Il savait aussi que, selon la même prédiction, avec ce dernier âge devait commencer une nouvelle révolution astronomique. Jedenfalls ist der Kommentator ganz anderer Meinung.

wie aus V. 8 ff. erhellt, das eiserne Zeitalter, in dem Apoll herrscht; dieses ist schon gekommen und dauert noch so lange fort, bis der Erlöser an seiner Statt das goldene Zeitalter bringt.<sup>1)</sup> Dem Kommentar liegt eben die Ueberzeugung zugrunde, dass die Ekloge wohl von der Sibylle ausgeht, aber nicht ihre Prophezeiung, sondern eine solche des Dichters selber gibt. Es wird nämlich nach dem Hinweis auf die Sibylle fortgefahren: »Und er begnügte sich nicht damit«, auf das letzte Zeitalter des kumäischen Sanges hinzuweisen, »sondern er ging noch weiter, überzeugt, dass die Not sein Zeugnis fordere.«<sup>2)</sup> Dem kumäischen Gedichte ist da das Zeugnis des Dichters gegenübergestellt, das nicht mehr aus der Sibylle geholt sein kann. Auch sonst zeigt der Kommentar deutlich, dass Konstantin die Weissagung nicht der Sibylle, sondern dem Dichter zuweist. Eben weil er sein eigenes und nicht der Sibylle Zeugnis anführt, hat der Dichter die Wahrheit, wenn auch für Verständige deutlich genug, doch verhüllt und in einer Allegorie dargestellt, damit man nicht gegen ihn die Beschuldigung erheben könne, er wolle die Satzungen und den Glauben der Väter verwerfen; denn er wusste wohl von der seligen, nach dem Erlöser benannten Religion;<sup>3)</sup> um aber roher Grausamkeit zu entgehen, hat er ganz in der Art gesprochen, die seinen Zuhörern vertraut war: mit Tempeln und Altären und Opfern sollten sie den neugeborenen Knaben ehren (19, 8 f.). Würde Vergil nur ein Sibyllenwort anführen, könnte ihn keine Gefahr treffen, weil ihm ja immer die Berufung auf die von den Römern so hoch verehrte Sibylle freistünde; auch könnte nicht

---

<sup>1)</sup> Kukula hält den Kern der Ekloge für ein vaticinium Cumaeum (S. 58) und meint, es seien die Worte auch durch V. 4 »als Zitate aus dem carmen Cumaeum« markiert (S. 54). Wie kann aber die Sibylle von den neuen Jahrhunderten sprechen, wenn diese sich an die letzte Zeit ihrer Prophetie anschliessen? Jedenfalls liess sich die Erklärung geben, die Sibylle habe von der neuen Zeit nicht mehr gesprochen.

<sup>2)</sup> ὡς τῆς χρείας τὴν αὐτοῦ μαρτυρίαν ἐπιποδοῦσης.

<sup>3)</sup> Τελετή kann hier nicht »Christi Erscheinung auf Erden« (Heikel) bezeichnen.

gut gesagt sein, er wisse vom Christentum, höchstens, dass er die Sibylle richtig verstanden habe. Ebenso kann er seiner dunklen Worte wegen nur gelobt werden, wenn die Weissagung ihm zugeschrieben wird; andernfalls wäre es ja seine Pflicht gewesen das Sibyllenorakel getreu wiederzugeben, sicher hätte er es nicht dunkler machen dürfen.

Auch im weitem Verlauf wird nie auf die Sibylle, immer dagegen auf den Dichter hingewiesen. Er ist bewundernswert und hochgebildet, ein guter Kenner der Roheit der damaligen, d. i. seiner Zeit (20, 2), die er, nicht die Sibylle, in so feiner Weise schildert; der weiseste Dichter Maro spricht sehr trefflich von den Werken der gerechten Männer und den Machttaten des Vaters (20, 6), wie er es auch versteht, die Torheit und rauhe Sinnesart der damaligen gesetzlosen Menschen anzudeuten (20, 8). Der weiseste Dichter ist sodann in der Dichtkunst so weit gegangen, als es sich ziemte; denn da er kein Prophet war, ist es ihm nicht beschieden gewesen eine Weissagung zu geben, und es hat ihn daran wohl auch die Gefahr gehindert, die alle bedrohte, welche gegen den Glauben der Ahnen sprachen; darum hat er die Wahrheit so dargestellt, dass sie von den Verständigen wohl erfasst werden konnte, ohne ihn in Gefahr zu bringen (20, 8 f.). Auch fleht der Dichter, es möchte ihm das Leben verlängert werden, und dass damit Gott angerufen wird, zeigt der Hinweis auf die erythräische Sibylle, die ebenfalls zum Herrn gefleht habe, dass er sie bewahre bis zum Tage seines glückseligen Kommens (21, 1. 2).

Diese klaren Stellen machen es unzweifelhaft, dass Konstantin die Weissagung dem Dichter und nicht der Sibylle in den Mund gelegt hat. Der 4. Vers dient also nur als Ausgangspunkt für das Gedicht und gibt an sich nicht dessen Inhalt an.

Nicht so der griechische Vers. Ἦλυθε εἰς τέλος lässt sich kaum in dem Sinne nehmen: das Orakel ist (in seiner Erfüllung) dem Ende genah, d. h. es erfüllt sich der letzte Teil des Orakels. Aber selbst dieser gewaltsame Erklärungsversuch würde den Zusammenhang nicht herstellen; denn wenn der

Kommentar sagt: Vergil sei darüber hinausgegangen, indem er sage, es hebe eine neue Reihe von Jahrhunderten an, wird dies nur verständlich durch die ultima aetas der Sibylle. Oder woher könnte man wissen, dass die letzte Weissagung des Orakels eine Endzeit verkündet habe?

Indes sagt Heikel mit Recht, die Uebersetzung des Verses spreche »von einer Erfüllung der Weissagung der kumäischen Sibylle«. Ebenso richtig hat wohl Stiglmayr (S. 349) beobachtet: »Das lateinische paulo maiora enthält nicht entfernt etwas von dem Parallelismus μεγάλη φάτις (grosse Sage) und ὄμφη μαντεύματος (Seherwort).« Nur widerspricht dieser Parallelismus in den Versen dem Kommentar, nach dem im folgenden nicht ein Orakel der Sibylle angeführt wird. Eben deswegen erhalten wir auch keine Antwort auf die Frage, welches Orakel der Sibylle sich denn erfüllt habe. Auf welches Orakel Vergil sich beruft, wissen wir nicht; sicher hat auch Konstantin ihm nicht weiter nachgeforscht: es war ihm mit der Angabe des Dichters genügend bezeugt.

Jetzt können wir auch daran gehen, den Zusammenhang des ganzen Abschnittes zu untersuchen. Es soll nicht gezeigt werden, nichts sei offener als dass Vergil von der bukolischen Dichtungsart abweiche (dies könnte wohl auch durch die Berufung auf die Sibylle bewiesen werden), sondern dass er in dem 1. Vers, also auch in der ganzen Ekloge, von dem neuen Geschlecht der Christen spricht. Das lässt sich nun nicht aus dem ganz unbestimmten paulo maiora herauslesen; aber dieses wird sofort näher bestimmt, da gesagt wird, es sei schon das letzte Zeitalter des kumäischen Sanges gekommen. Mit dem Hinweis auf dieses Orakel der Sibylle ist nicht bloss die Bürgschaft gegeben, dass der Dichter paulo maiora singt, sondern auch, dass er von einem neuen Geschlecht spricht, von dem die Sibylle keine Ahnung hatte. Wenn sich der Dichter sodann nicht damit begnügt, bloss darauf hinzuweisen, dass das letzte Alter der Sibylle schon gekommen sei und folgerichtig eine neue Zeit beginnen müsse, sondern noch weiter auf diese neue Zeit eingeht, dann singt er eben paulo maiora.

Dagegen lässt sich die Uebersetzung des 4. Verses in den Gedankengang nicht einfügen. Mag sich die letzte Prophezeiung oder, was wohl sicher ist, überhaupt die Prophezeiung der kumäischen Sibylle erfüllen, nie kann dies beweisen, dass in paulo maiora auf das neue Geschlecht der Christen hingewiesen ist; für diesen Beweis ist die ultima aetas der Sibylle unentbehrlich. In welcher Weise ferner der Dichter über das uns gänzlich unbekanntes Sibyllenorakel hinausgehen würde, bliebe völlig im dunkeln. All diese Unstimmigkeiten kommen aber im Grunde genommen von einem einzigen Irrtum des Uebersetzers her: er meinte, mit dem 4. Vers sei die Ekloge als Prophetie der Sibylle erklärt. Damit hat er sich in direkten Widerspruch mit dem Kommentator gesetzt, der von dem Gegenteil überzeugt ist. So können die griechischen Verse und der Kommentar nicht mehr zusammenstimmen.

Wie schon erwähnt wurde, sind die Verse 2 und 3 ausgelassen; das konnte leicht geschehen, weil sie den Hauptgehalt der Ekloge nicht berühren. Vers 2:

non omnis arbusta invant humilesque myricae  
gibt im Grunde nur negativ das paulo maiora canamus wieder; Strauchwerk, Tamarisken und Wald (V. 3: si canimus silvas, silvae sint consule dignae) gehören zur Szenerie der bukolischen Dichtung. Der Vers 3 erwähnte Pollio ist wohl Adressat der Ekloge, nie aber wird er als der künftige Erlöser bezeichnet, vielmehr scharf von ihm getrennt. Die Tilgung der beiden Verse zeigt an, dass die Aufmerksamkeit einzig auf den Inhalt der Ekloge gerichtet sein soll: nicht weil Vergil den Sang dem Konsul widmete, sondern weil er einen erhabneren Stoff nahm, hat er paulo maiora gesungen.

Zu Vers 5 lässt sich wenig bemerken; doch ist sicher, dass sich der Gedanke des lateinischen Verses

magnus ab integro saeculorum nascitur ordo  
im ganzen auch im griechischen Verse findet, der vielfach verstümmelt ist. Heikel hat ihn, wohl mit Recht, in dieser Fassung aufgenommen:

αὐθις ἄρ' αἰώνων ἱερὸς στίχος ὄρνυται ἡμῖν.

Αὐθις haben sämtliche Handschriften in οὗτος oder durch Dittographie in αὐθις (das dann dem Kommentar noch zugeteilt wurde) οὗτος verderbt; statt ἄρ' αἰώνων hat V αἰεὶ ἐπῶν, andere Handschriften ἄρα εἶναι, nur der schlechte Parisinus 1439 (E) aus dem 16. Jahrh. ἄρ' αἰώνων. Den αἰώνων στίχος fordert der Kommentar: Vergil lässt auf die ultima aetas der Sibylle eine neue Reihe von Jahrhunderten folgen. Ἡμῖν ist ein schlechtes Füllwort.

Wesentlich geändert erscheint Vers 6; aus dem ursprünglichen

iam redit et virgo, redeunt Saturnia regna

ist in der Uebersetzung geworden:

ἦκει παρθένος αὐθις ἄγους' ἔρατὸν βασιλῆα.

Sicher mit Absicht ist Saturn aus dem Verse getilgt worden. Heikel (S. 31 f.) bemerkt dazu: »Der Ausdruck Saturnia war anstössig; der Verfasser konnte natürlich nicht zugeben, dass es ein glückliches Zeitalter unter der Regierung eines Saturnus gegeben hätte, da er ja überhaupt von einem glücklichen Urzustande des ganzen Menschengeschlechtes nichts wissen will.« Ein solcher märchenhafter, glücklicher Zustand, wie ihn die Dichter gemalt haben, ist freilich ausgeschlossen, seit die ersten Menschen, durch die Schlange verführt, vom Baume der Erkenntnis gegessen haben (20, 3) und auf die Erde versetzt worden sind, um sich da im Kampfe zu erproben (5, 2; 13); vorher waren jedoch die neugeschaffenen Menschen wirklich in einem paradiesischen Zustand, in »saturnischen« Zeiten (5, 2). Ist aber nicht mit dem Zitat auch zugegeben, dass es einen Saturn und ein glückliches Zeitalter unter seiner Herrschaft gegeben habe? Sicher nicht; denn soweit, sollte man meinen, konnte Konstantin doch den Dichter verstehen und die ihm zustehende dichterische Freiheit (21, 8) würdigen, dass er unter dem Zeitalter des Saturn nichts anderes fand als das goldene Zeitalter, von dem die Dichter so viel gesungen haben, dessen Kenntnis auch V. 9 vorausgesetzt wird; denn was sollte man sich vorstellen, wenn es heisst, unter dem Knaben ende das eiserne und beginne das goldene Geschlecht,

sofern nicht an die alten Zeitalter der Dichter gedacht wäre, deren erstes und letztes eben das goldene des Saturn und das eiserne (des Apollo) sind? Man darf übrigens nur z. B. auf die Erwähnung des Pan (V. 58 f.) sehen; wird wirklich zugegeben, dass es einen Pan gegeben habe (der aus Arkadien stamme)? Oder hat der Kommentator geglaubt, dass es Musen gebe, weil der Dichter sie anruft (V. 1)?<sup>1)</sup>

Aber Saturn ist ja ein heidnischer Gott! Dass sich der Verfasser an dieser hier übrigens ganz belanglosen, weil fast sprichwörtlichen Nennung des Saturn und überhaupt an der Erwähnung der Götter nicht stösst, sagt er im Kommentar zu den folgenden Versen (8—14) ausdrücklich. Es besteht also für den Kommentator nicht der geringste Anlass die Saturnia regna zu streichen.

Vergleicht man Original und Uebersetzung, muss zweifellos zugestanden werden, dass die Wiedergabe gar nicht ungeschickt ist, wenn der Vers christlich gedeutet und in ihm eine Prophetie auf die Menschwerdung Christi gesehen werden soll: statt der regna ist der βασιλεύς eingesetzt und deren Attribut Saturnia kann leicht ἐρατός entsprechen; ein lieblicher König wird auch eine liebliche Herrschaft bringen, den Frieden, eben das Zeitalter des Saturn. Mehr als im Original ist noch die innige Beziehung zwischen den beiden Gliedern des Verses betont: Die Jungfrau ist es, die den lieblichen König und damit das goldene Zeitalter bringt. Diese Interpretation fügt sich auch dem Vorhergehenden aufs beste an: Neue Jahrhunderte beginnen; schon kommt die Jungfrau mit dem beglückenden König. Störend wirkt nur ein Wort, αὖθις, das einer Erklärung bedürfte, die aber mit einem kurzen Hinweis auf die Dike leicht zu geben wäre.

Der Kommentar geht aber ganz andere Wege. Er beschränkt sich vollständig auf die Erklärung der ersten Vers-

---

<sup>1)</sup> Nach Rossignol (S. 194) wäre, wie schon erwähnt, kein dieu important du paganisme erwähnt. Mancini (S. 102) glaubt gar sagen zu können: In generale adunque il traduttore ha soppresso tutti i personaggi mitologici o pagani.

hälfte iam redit virgo, der auch die zweite Hälfte dienen muss. Original und griechische Uebersetzung stimmen in der ersten Hälfte gut überein; höchstens lässt sich in dem zweimaligen ἐπανήκειν des Kommentars eine Bezugnahme auf redire finden, dem es mehr entspricht als dem ἦκειν αὐθις.

Es wird gefragt: Wer ist nun wohl die Jungfrau, die wiederkehrt?, zunächst aber nur eine Antwort gegeben, wie wenn die Frage gelaftet hätte: Wer ist wohl die Jungfrau? ἀρ' οὐχ ἡ πλήρης τε καὶ ἔγκυος γενομένη τοῦ θείου πνεύματος; Die Bezugnahme auf Lukas 1, 35 ist hier unverkennbar, ebenso aber auch augenscheinlich, dass im Heiligen Geist bei Lukas nicht die dritte Person der Gottheit, sondern der Mensch werdende Logos erblickt worden ist. Diese Deutung war in den ersten christlichen Jahrhunderten durchaus nicht selten, sogar die gewöhnliche und fast allgemein herrschende. An unserer Stelle nötigt die Ausdrucksweise, an diese Auffassung zu denken; sonst könnte es ja nicht heissen: sie war schwanger geworden mit dem Heiligen Geiste; wir müssten vielmehr erwarten: schwanger vom (ἐκ oder ἀπὸ) Heiligen Geist.

Konstantin bleibt noch länger bei der »Jungfrau«: καὶ τί τὸ καλοῦον τὴν ἔγκυον τοῦ θείου πνεύματος κόρην εἶναι αἰεὶ καὶ διαμένειν παρθένον; Subjekt des Infinitivs ist natürlich τὴν . . κόρην; aus der ersten Antwort hat sich schon ergeben, dass die Jungfrau, die den Heiligen Geist empfangen hat, als Jungfrau ihn empfangen und demgemäss auch geboren hat; so hatte es auch schon 11, 9 geheissen: χωρὶς γάμου σύλληψις, καὶ ἀγνῆς παρθενίας εἰλείθια καὶ θεοῦ μήτηρ κόρη. Wie kommt aber der Kommentator dazu zu fragen, ob das mit dem Heiligen Geiste schwangere Mädchen immer Jungfrau sei und bleibe? Genügt es denn nicht zu sagen, dass sie als Jungfrau empfangen und geboren habe? Das genügt in der Tat nicht, weil nicht von der Jungfrau schlechthin, sondern von der wiederkehrenden Jungfrau die Rede ist: sie muss auch als Jungfrau wiederkommen.

Auch auf diese Frage ist keine Antwort gegeben, weil sie sich von selber ergibt; was hätte auch die jungfräuliche Gottes-

mutter hindern können immer Jungfrau zu sein und zu bleiben? Aber erfahren müssen wir noch, wann die Jungfrau wiederkehrt. Dass ihre Wiederkunft erst erfolgen wird, ist schon angedeutet in der Frage: Wer ist die wiederkehrende Jungfrau?, da diese in der des Heiligen Geistes voll Gewordenen gesehen wird. Denn dies kann nicht vom Standpunkt Vergils aus gesagt sein, weil da nur auf die voll Werdende hätte hingewiesen werden können, noch kann die Jungfrau schon wieder-gekehrt sein, weil dann nur die wiedergekehrte, nicht die wieder-kehrende<sup>1)</sup> Jungfrau die des Heiligen Geistes voll gewordene Jungfrau wäre. Der Kommentar weist übrigens auch das Wiederkommen deutlich der Zukunft zu: ἐπανήξει<sup>2)</sup> δὲ ἐκ δευτέρου, ὅταν καὶ ὁ θεὸς ἐκ δευτέρου τὴν οἰκουμένην παρα-γενόμενος ἐπικουφίση. Hier ist ebenso unzweifelhaft wie von der Wiederkunft Christi so auch von der Wiederkehr der Jungfrau die Rede. Als sie Gott gebären sollte, ist die Jungfrau zum erstenmal gekommen und auch Gott; wenn Christus (der wiederkehrende Gott kann ja niemand anders sein als der vorher genannte Heilige Geist) zum zweitenmal kommt, wird auch sie wiederkehren.<sup>3)</sup> Die Wiederkunft der Jungfrau wird demnach als das Unbekanntere durch das Wiederkommen Christi bestimmt. Beachtenswert ist aber, dass es nicht heisst: »wenn der Gott zum zweitenmal kommt«, sondern: »wenn auch der Gott zum zweitenmal gekommen<sup>4)</sup> den Erdkreis erleichtert«. Da kann nicht an die Ankunft Christi zum Gerichte gedacht sein; denn der Gedanke an das Gericht verträgt sich nicht mit dem Hinweis auf eine Erleichterung der Erde; man

<sup>1)</sup> Zurückgekommen und da sein kann ἐπανήκειν hier nicht heissen; das entspräche weder dem redit noch dem ἔκει (ὄρνεται), noch würde eine zurückseiende Jungfrau überhaupt passen.

<sup>2)</sup> V hat sicher falsch, wie schon ὅταν zeigt, ἐπανήλθε.

<sup>3)</sup> An eine zweite Wiederkehr, die man in den Worten auch finden könnte, darf natürlich nicht gedacht werden.

<sup>4)</sup> ἐκ δευτέρου gehört wohl, wie das καὶ (Parallele zur Jungfrau) andeutet, bloss zu παραγενόμενος; würde man es auch zu ἐπικουφίση nehmen, müsste mit dem ersten Kommen Christi eine erste Erleichterung gegeben sein (V. 18—36).

vergleiche nur die Schrecken des Gerichtes, wie sie das sibyllinische Orakel zeigt (18, 2). Sonst wissen wir aber nur von der Ankunft Christi, von der die Chiliasten träumten, zum Antritt seiner tausendjährigen Herrschaft auf Erden. Darum müssen wir wohl folgern, dass hier eine Anspielung an den Chiliasmus vorliegt.

Dürfen wir aber bei Konstantin chiliastische Anschauungen vermuten? Wir haben nicht nötig auf seine Beziehungen zu Laktanz hinzuweisen, der ein Vertreter des Chiliasmus ist und in diesem Sinne auch (Div. Inst. VII 24, 10) die Ekloge deutet; es genügt schon ein Blick auf den Kommentar zu den Versen 37—45, um zu erkennen, dass Konstantin tatsächlich an diese künftige Erleichterung der Erde denkt.

Die Erwähnung der chiliastischen Herrschaft Christi könnte wohl allein deswegen erfolgt sein, weil durch sie die Zeit der Wiederkehr der Jungfrau bestimmt sein soll; aber es hat doch alle Wahrscheinlichkeit für sich, dass diese glücklichen Zeiten gerade in den wiederkehrenden Saturnia regna gesehen wurden: es wird da wahrhaftig das Zeitalter des Saturn, das goldene Zeitalter wiederkehren, wie das goldene Geschlecht schon erstanden ist (V. 9). Sonst hätte es genügt, einfach auf das Wiederkommen Christi hinzuweisen.

Aus dem Gesagten ergibt sich unwiderleglich, dass der Kommentar zum Verse Vergils gemacht ist und zu der willkürlichen, tendenziös fälschenden Uebersetzung des Verses nicht gemacht sein kann. Mag auch der liebliche König in etwas die Saturnia regna ersetzen: ein Mann, der von den im Kommentar ausgesprochenen Gedanken durchdrungen ist, kann unmöglich sagen, die Jungfrau werde kommen »den lieblichen König führend«; wenn Christus wiederkommt, bringt ihn nicht wiederum die Jungfrau, sie wird vielmehr im Gefolge des kommenden Herrschers erscheinen, der schon zum Manne herangereift ist (V. 37). Der griechische Vers deutet sodann trotz des unpassenden ἀθήϊς auf die jungfräuliche Gottesmutter hin; denn ἄγειν kann wohl nur besagen gebären und schenken, und im lieblichen König lässt sich Christus ohne weiteres erkennen.

Der Kommentator weiss aber nichts von einer solchen näheren Bezeichnung der Jungfrau; ihm ist nur die *virgo* gegeben und er bemüht sich aus diesem Wort mit Hilfe des Evangeliums zu zeigen, dass unter der Jungfrau nur die mit dem Heiligen Geist schwangere verstanden werden kann; erst das *redit* lässt auf das Wiederkommen (*redeunt*) Christi, d. i. auf die zweite Vershälfte eingehen.

Es erübrigt noch den Einwand Stiglmayrs (S. 349) zu erwähnen, es zeige »das griechische *παρθένος . . . ἄγουσ' ἐρατὸν βασιλῆα* des Verses wieder eine vollere Uebereinstimmung mit dem *ὅταν καὶ ὁ θεὸς . . . τὴν οἰκουμένην παραγενόμενος ἐπικουφίσῃ*, wogegen die unpersönliche Bezeichnung bei Vergil und das mythologische Kolorit (*Saturnia regna*) verwischt ist.<sup>1)</sup> Diese volle Uebereinstimmung schwindet aber fast gänzlich bei näherem Zusehen. Im griechischen Vers ist das Wichtigere und Beherrschende die Jungfrau, während im lateinischen dem Wiederkommen der Jungfrau das Wiederkommen der saturnischen Herrschaft gegenübertritt und im Kommentar ebenfalls deutlich genug angegeben ist, dass das Zweite das Wichtigere, auch für das Erste Bestimmende ist. Dann ist im Kommentar vom Wiederkommen Gottes die Rede, im griechischen Vers aber nicht, weil *ἀθις* nicht auch auf *ἄγουσα* bezogen werden kann. Wohl haben wir im Lateinischen das unpersönliche *Saturnia regna*; aber dazu ist ja der Kommentar da, dass er das Dunkle erhelle, und da kann doch für *redeunt Saturnia regna* ohne weiteres gesagt werden: der Gott erleichtert wiederkehrend die Erde. Am deutlichsten schimmert aber der Parallelismus des lateinischen Originals durch, weil, wie in der ersten Vershälfte die *virgo* die Hauptsache war, so auch in der zweiten nicht die Wiederkehr der *Saturnia regna*, sondern diese selbst hervortreten; das erste *redire* wird nur nachträglich erklärt, und zwar nicht damit, dass es heisst: Gott komme zum zweiten Male, sondern: Gott

---

<sup>1)</sup> Aehnlich Rauschen (Sp. 69), der es auch für ganz unsicher hält, dass der Autor den Chiasmus vertrete, während Krüger obigem Resultat zustimmt.

erleichtere die Erde, wenn er auch zum zweiten Male komme. Diesen Parallelismus von *virgo* und *Saturnia regna* hat der griechische Vers ganz verwischt.

Was Heikel (S. 32) ausser der schon berührten Bemerkung, dass *Saturnia regna* anstössig gewesen sei, zu V. 6 noch bemerkt — »der Kommentar des Verfassers bewegt sich sehr frei. ‚Bringen den lieblichen König‘ scheint in der Weise ausgelegt worden zu sein, dass ‚bringen‘ durch *καὶ παραγενόμενος*, ‚König‘ durch *θεός*, ‚lieblich‘ durch *τὴν οἰκουμένην ἐπικουφίση* zum Ausdruck kommt« — ist in keiner Weise zutreffend und es fehlt auch jeder Versuch einer Begründung.

Den folgenden Vers 7 hat der Verfasser an die Spitze der ganzen Ekloge gestellt und die *nova progenies* auf das neue Geschlecht der Christen gedeutet. Der Vers ist wohl noch zur Einleitung gerechnet und von V. 8 getrennt. Die Verse 4—7 scheinen dem Kommentator gleichsam als Angabe des Themas der ganzen Ekloge gegolten zu haben: es beginnt eine neue Zeit, die Jungfrau und das goldene Zeitalter kehren wieder (V. 37—45), ein neues Geschlecht erscheint (V. 18—36). Natürlich kommt das neue Geschlecht nicht erst am Ende der Zeiten, sondern gleich beim Erscheinen des Knaben.<sup>1)</sup> Dass die Uebersetzung *ἐφάναθη* falsch ist, erhellt auch hieraus; denn der Knabe gilt selbstverständlich als noch nicht geboren, wie auch das saturnische Zeitalter noch nicht erschienen ist.

#### 4. Die Aufgabe und der Lohn des Knaben (V. 8—17).

Der folgende Abschnitt (V. 8—17) hebt sich von den übrigen Teilen der Ekloge (18—63) schon dadurch ab, dass in ihm vom Knaben in der dritten Person gesprochen wird, während er sonst angedredet ist. Der Anschluss an V. 7, der freilich durch die Voranstellung des Verses verwischt ist, ergibt sich leicht: Schon kommt das neue Geschlecht. Sei, *Lucina*, dem

---

<sup>1)</sup> Aehnliche zeitliche Umstellungen finden sich aber öfters (vgl. z. B. den Kommentar zu V. 21 f., 23 ff., 26 f., 36) und sind in einer Weissagung auch nicht ungewöhnlich.

Knaben hold, unter dem das neue Geschlecht ersteht, der alles Unheil tilgt und göttliches Leben empfangen wird.

Die Verse 8—14 bieten samt dem dazu gehörigen Kommentar eine ganze Reihe von Schwierigkeiten. Bei Vergil lauten sie:

tu modo nascenti puero, quo ferrea primum  
desinet ac toto surget gens aurea mundo,  
casta fave Lucina: tuus iam regnat Apollo.  
teque adeo decus hoc aevi, te consule inibit,  
Pollio, et incipient magni procedere menses;  
te duce, siqua manent sceleris vestigia nostri,  
inrita perpetua solvent formidine terras.

Der Grieche hat sie nach Heikel so wiedergegeben:

τὸν δὲ νεωστὶ πᾶν τεχθέντα, φαεσφόρε μήνη,  
ἀντὶ σιδηρείης χρυσὴν γενεὴν ὀπάσαντα,  
προσκύνει.  
τοῦδε γὰρ ἄρχοντος τὰ μὲν ἔλκεα πάντα βρότεια  
< ἴαται >, στοναχαὶ δὲ κατευνάζονται ἀλιτρῶν.

Augenscheinlich ist hier mit Absicht die casta Lucina mit dem lichtbringenden Mond vertauscht; auch kann προσκύνει nicht als Uebersetzung von fave gelten; durch diese tendenziöse Fälschung soll die Göttlichkeit des Kindes bewiesen werden. Modo, das zum Imperativ gehört, ist falsch auf nascens bezogen: νεωστὶ τεχθεῖς, wie der Knabe auch im Kommentar (19, 9) heisst; der Zusammenhang fordert jedenfalls, dass τεχθεῖς prädikativ genommen werde, wie es Kukula (S. 58 f.) auch für nascens verlangt: der Knabe, wenn er (sobald er) geboren ist. Dass das goldene Geschlecht auf der ganzen Erde erstehen wird, ist im Griechischen nicht gesagt; weil darauf aber im Kommentar nicht Rücksicht genommen wird, ist es für uns belanglos. Ὀπάζειν trifft so ziemlich, was quo surget sagen will; falsch ist jedoch das Präteritum ὀπάσαντα, wenigstens wird es dem Gedanken des Originals nicht gerecht, das goldene Geschlecht werde auf dem ganzen Erdkreis erstehen; dem Kommentar könnte es schliesslich entsprechen, weil sich nach

V. 23 wenigstens Vertreter des goldenen Geschlechtes schon an der Wiege des Kindes befunden haben.

Ganz frei sind die letzten Verse übersetzt. Nachdem die zweite Hälfte von V. 10 und die Verse 11 und 12 ausgelassen sind, fährt die Uebersetzung fort, wie wenn es nicht *te duce*, sondern etwa *hoc duce* hiesse; sie weiss sogar eine Verknüpfung mit dem Vorangehenden herzustellen: Verehere ihn, Mond; denn unter seiner Herrschaft werden alle Wunden geheilt. Die Aenderung von *te duce* in *τοῦδε ἄρχοντος* ist gut, weil im vorhergehenden und im nachfolgenden vom Knaben in der dritten Person geredet wird; sie ist sogar notwendig, weil sich *σοῦ* auf den zuletzt genannten Mond bezöge, eine Beziehung, die sich von selbst verbieten würde. Dem Sinne nach ist das Original so ziemlich getroffen; denn wird dort auch *Pollio* die Führung zugesprochen, geht das Heil doch im Grunde vom Knaben aus.

Die griechischen Verse sind verstümmelt. Gemeinsam haben alle Handschriften, *προσκύνει* und *στοναχαί τε κατευνάζονται ἀλιτρῶν*. Die beste Handschrift, V, hat, wenn wir die Worte so zusammenstellen, wie es am ehesten dem Versmass entsprechen könnte:

*προσκύνει · τοῦ μὲν γὰρ ἄρχοντος τὰ μὲν ἔλκεα πάντα βρούτεια καὶ στοναχαί τε κατευνάζονται ἀλιτρῶν.*

Die übrigen Handschriften haben *τοῦδε* statt *τοῦ μὲν* und *μενοίκεα* statt *τὰ μὲν ἔλκεα*; letzteres ist offenbar aus *τὰ μὲν ἔλκεα* verstümmelt, das dem Original viel näher steht als der Gedanke, dass alles herzerfreudend sei. Statt *βρούτεια*, das auch M (*Marcianus 339*) hat, findet sich in J (*Moscoviensis 50*) *βρούτεια* und nur die ganz unzuverlässigen Handschriften E und N haben *βρότεια*. Sieht man von der letzten Leseart ab, dann beginnt der letzte Vers mit diesem Wort. *Καὶ* — *τὲ* sind unmöglich; *τὲ* muss dem in V überlieferten (*τὰ*) *μὲν* entsprechend in *δὲ* verwandelt werden (*Wilamowitz*), jedenfalls darf man es nicht tilgen, weil das Versmass eine kurze Silbe verlangt. Dass in *καὶ* das *Verbum* zu suchen sei, hat *Wilamowitz* erkannt und *ἴαται* eingesetzt, das sich vorzüglich einfügte, wenn nur das

Perfekt neben dem Präsens κατευνάζονται an dieser Stelle möglich wäre. Sehr fraglich ist es jedoch, ob das Verbum nur aus dem καί zu gewinnen ist; wahrscheinlicher ist es in βρούτεια καί verderbt worden, wie auch bei ἴταται die ersten zwei Buchstaben mit den letzten zwei von βρούτεια übereinstimmen. Vielleicht gelingt es noch daraus ein besser passendes Verbum zu finden. War aber einmal das Verbum so verderbt, dann war es nur folgerichtig, wenn τὰ μὲν ἔλκεα, das jetzt keinen Sinn mehr gab, in μενοείκεα verwandelt wurde: herzerfreuend ist alles Sterbliche.

Der vorausgehende Vers hätte aber jetzt nur noch 5 Füße, wenn man nicht προσκύνει dazunähme; entschliesst man sich dazu, dann muss τοῦ in οὐ verwandelt werden und es ist sofort ersichtlich, dass V wieder die ursprüngliche Leseart am treuesten bewahrt hat: οὐ μὲν. Ausserdem verlangt noch das Metrum, dass γ' ἄρχοντος gelesen werde statt des durch Dittographie entstandenen γὰρ ἄρχοντος.<sup>1)</sup>

Die Untersuchung der handschriftlichen Ueberlieferung würde demnach ergeben, dass der tendenziös fälschende Uebersetzer aus den 3 Versen Vergils 2 gemacht hat. An sich wird man sich daran nicht stossen, weil er ähnlich auch sonst verfahren ist; so sind die V. 18—20 in 2, V. 42—45 in 3 Versen gegeben (vgl. namentlich auch die Uebersetzung von V. 55—59), während umgekehrt aus V. 15—17 und aus V. 21 f. 4 bzw. 3 Verse geworden sind. Hier handelt es sich jedoch nicht um irgendeine gleichgültige Kürzung des Textes, sondern, wie wohl auch V. 55 ff., um eine beabsichtigte Auslassung: tuus iam regnat Apollo schien wohl der christlichen Deutung nicht günstig und sollte darum gestrichen werden. Zudem waren die beiden folgenden Verse weil an Pollio gerichtet ebenfalls für ungeeignet

<sup>1)</sup> Schon Rossignol (S. 109) hat vorübergehend daran gedacht προσκύνει mit dem Verse zu verbinden. Sein Versuch, die Verse entsprechend zu gestalten,

προσκύνει· τοῦδ' ἄρχοντος μὲν πάντα βρούτεια  
ἔλκεα καὶ στοναχαὶ δὲ κατευνάζονται ἀλιτρῶν

ist freilich nicht geglückt.

erachtet und wurde te duce, das auf Pollio ginge, auf den Knaben bezogen. Wohl Grund genug, nicht durch einen unvollendeten Vers Anlass zu geben, dass nach dem Original gegriffen und nachgesehen werde, was ausgelassen worden sei. Ein verstümmelter Vers würde hier grosse Gefahr bieten, dass die Fälschung entdeckt werde; schon deshalb muss man es als wahrscheinlich bezeichnen, dass die griechische Uebersetzung die letzten drei Verse zu zweien vereinigt hat.

Auch in der lateinischen Rede wäre der Versuch die zweite Hälfte von V. 10 zu tilgen sehr gewagt gewesen; es musste ja vorausgesetzt werden, mancher werde sofort den Vers ergänzen können, jedenfalls sich ihn aus Vergil ergänzen wollen, und dann wäre die peinliche Frage gegeben gewesen, warum denn Apollo und der Konsul Pollio ausgeschieden worden seien. Es scheint aber, dass für Konstantin durchaus kein zwingender Grund vorlag den Schluss von V. 10 auszulassen; wenn er Lucina erwähnt hat, warum sollte er nicht auch ihren Bruder Apollo erwähnen können? Nur oblag ihm auch zu zeigen, dass die Erwähnung dieser Götter mit der christlichen Deutung der Ekloge nicht unvereinbar sei.

Durfte Konstantin die Verse 11 und 12 auslassen? Im allerschlimmsten Falle hätte man in ihnen finden können, dass der Knabe als Sohn Pollios »vorauszusetzen« sei; ausgesprochen wäre es jedoch auch da nicht (Ladewig). Darum kann man sich aber dieser Annahme auch verschliessen. Eher liesse sich folgern, dass das Kind unter Pollios Konsulat geboren worden sei; aber wenn das nicht zutraf, wer durfte den Dichter verantwortlich machen? Konnte Konstantin nicht sagen, Vergil habe sich geirrt oder die Geburt des Erlösers mit dem Konsul in Verbindung gebracht, um diesem seine Huldigung darzubringen? Konnte er selbst nicht sagen, dass der Dichter, um seine Zuhörer auf vertraute Vorstellungen hinzuweisen und jeder Gefahr zu entgehen, von einem Sohn des Konsuls spreche, während er einen ganz anderen Erlöser im Auge habe?

Die Verse 13 sind sicher als eine übertriebene Huldigung an den Konsul empfunden worden; denn wenn das eiserne

Geschlecht unter dem Knaben schwindet und das goldene unter ihm ersteht, sollte man meinen, dass der Knabe auch die Spuren des Frevels tilge und nicht in eine Welt eintrete, die schon von den Spuren des Frevels gereinigt ist. Indes lässt sich der beherrschende Einfluss des Knaben auch da wahren: wohl hat Pollio die Führung, aber die Kraft die Frevel zu tilgen geht vom Erlöserknaben aus.

Die Hauptschwierigkeit liegt darin, dass die Verse auf den Knaben bezogen sind. Hat Konstantin *te duce* geschrieben ohne Pollio zu nennen oder hat er es etwa in *quo duce* geändert, wie auch Augustinus einmal,<sup>1)</sup> der sonst<sup>2)</sup> das *te duce* beibehalten hat? An eine Aenderung des Textes zu glauben können wir uns schwer entschliessen, weil dadurch die ganze christliche Deutung der Ekloge verdächtig gemacht worden wäre.<sup>3)</sup> Warum sollte sich aber Konstantin an der losen Beziehung auf den Konsul stossen? Die Macht geht ja doch nicht vom Konsul, sondern vom Knaben aus; Pollio ist und bleibt »nur die Deckadresse«, während in Wahrheit ein viel Mächtigerer besungen werden soll.<sup>4)</sup> Da aber Pollio in der Rede nicht genannt ist, bezieht sich *te duce* auf die zuletzt angeredete Lucina: während du herrschest (und dein Bruder Apollo), werden die Spuren des Frevels getilgt. Das ist nun freilich einer Erklärung sehr bedürftig.

Der Kommentar betont, der Dichter habe das *φανερῶς τε ἄμα καὶ ἀποκρῦφως δι' ἀλληγοριῶν* gesagt; denen, die tiefer der Bedeutung seiner Worte nachforschten, werde dadurch die

<sup>1)</sup> Epist. 137, 12 (ed. Goldbacher).

<sup>2)</sup> Epist. 104, 11: (Christo) *verissime dici potest, quod carmine adulatorio nescio cui nobili dixit, qui tamen ex Cumaeano tamquam ex prophético carmine se accepisse confessus est: te duce . . .*; vgl. epist. 258, 5; de civ. Dei 10, 27.

<sup>3)</sup> Allerdings wäre die Aenderung sehr unwesentlich und dem Sinne nach sogar zu rechtfertigen. Zu weit geht Rossignol (S. 186): Die Unterdrückung Pollios liesse sich begreifen; dass aber, was von ihm gesagt ist, auf den Knaben übertragen wird, *c'est là une témérité qui scandalise.*

<sup>4)</sup> Kukula S. 74.

Gottheit Christi vor Augen geführt. Worauf beziehen sich diese Angaben? Wir haben, wenn wir uns zunächst an die griechischen Verse halten, in denselben drei Gedanken:

1. Der Mond soll das Kind anbeten.
2. Das Kind spendet das goldene Geschlecht.
3. Das Kind erlöst von allem Uebel.

Davon ordnen sich die letzten zwei dem ersten unter: das Kind, das das goldene Geschlecht bringt, soll angebetet werden, weil es von allem Schlimmen erlöst. Sie dienen nur zur Begründung des Hauptsatzes und sind auch keineswegs dunkel, ja, überhaupt nicht mehr neu. Das goldene Geschlecht war schon im 7. Vers erwähnt, wo das vom Himmel herabgesandte Geschlecht so wenig unverständlich schien, dass der Vers ohne weiteres an die Spitze der Ekloge gestellt werden konnte. Auch die Tilgung aller Uebel ist deutlich genug, da sie schon in *redeunt Saturnia regna* enthalten und im Kommentar dazu ausdrücklich ausgesprochen ist: der Gott wird die Erde erleichtern. So erübrigt nur noch die Anbetung durch den Mond. Das kann mit Not als Allegorie bezeichnet werden, sicher aber ist es ganz deutlich und nicht zugleich auch so dunkel gesprochen, dass nur die tiefer Forschenden darin die Gottheit des Kindes ausgedrückt finden könnten. Wie die Freude der Elemente zweifellos die Herabkunft Gottes verrät (21, 1), so bezeugt auch und sogar noch mehr die Verehrung des Mondes die Göttlichkeit des Kindes.

Auf die griechischen Verse kann darum diese Bemerkung des Kommentars nicht gehen; ganz anders stimmt sie aber zum Original. Da ist nicht direkt gesagt, dass der Knabe das goldene Zeitalter bringe (*quo*); wenn *te duce* blieb, auch nicht, dass er alles Unheil tilge; nur das eine, dass *Lucina* ihm hold sein solle. Das ist, wenn es auf Christus gehen soll, eine Allegorie, dunkel zugleich und auch wieder klar, so dass nur die Verständigen die Gottheit Christi darin finden können.

Der Kommentar gibt auch noch den Grund an, warum der Dichter so dunkel gesprochen habe: er habe es vermeiden wollen, dass einer von den Machthabern ihn anklagen könne, als wolle er von den väterlichen Gesetzen und Ge-

bräuchen<sup>1)</sup> bezüglich der Götter nichts wissen; wohl habe er von der seligen, nach dem Erlöser benannten Religion (und ihren ganz andersartigen Gebräuchen) gewusst; um aber nicht der wilden Roheit ausgesetzt zu sein, habe er seine Zuhörer auf die ihnen vertrauten Gebräuche hingewiesen und gesagt, man müsse dem neugeborenen Knaben Altäre errichten, Tempel erbauen und Opfer darbringen. Dass diese Gedankenreihe ganz unverständlich bleibt, wenn die griechischen Verse kommentiert wären, in denen jede Spur von den Göttern sorgfältig getilgt ist, liegt auf der Hand. Wie könnte gesagt sein, Vergil lenke die Gedanken der Zuhörer auf die vertrauten Gebräuche hin, wenn davon in den Versen nichts zu finden wäre? Wie hätte er den Vorwurf vermieden, dass er die Gebräuche zu Ehren der Götter beseitigen wolle, wenn er die Götter tatsächlich nicht erwähnte und nur und so klar von der Göttlichkeit des Knaben sprach? Es muss vielmehr in den Versen ein Zugeständnis an die Götterverehrung enthalten sein.

Was Heikel (S. 32) zu der Stelle schreibt, ist ganz unzutreffend. »Casta fave Lucina ist in einem lateinischen Original unmöglich gewesen. Es würde involvieren, dass eine Göttin Lucina vom Verfasser anerkannt wird,<sup>2)</sup> und dass um ihren Schutz für das Christuskind gebetet wird. Durch einen Kommentar hätte der Ausdruck natürlich umgedeutet werden können, aber ein solcher liegt zu der Stelle nicht vor. Der griechische Text machte jede kommentierende Erklärung unnötig, denn die Himmelskörper konnten ja aufgefordert werden den Neugeborenen zu verehren.« Bei der Inhaltsangabe des Kommentars (wo dieser nach Heikel ja unnötige Kommentar hergekommen ist, erfahren wir nicht) hat Heikel sodann gerade den Hauptgedanken nicht berücksichtigt: »Von Christi Göttlichkeit und seiner Wirksamkeit<sup>3)</sup> konnte der Dichter nicht ausdrücklich

---

<sup>1)</sup> Τὰ νομιζόμενα weist wohl auf die Gewohnheiten hin, weil der Glaube vor den Gesetzen genannt sein sollte und in der Begründung auch nur auf die Gebräuche Rücksicht genommen wird.

<sup>2)</sup> Vgl. dagegen das zu den Saturnia regna (S. 25 f.) Gesagte.

<sup>3)</sup> Davon steht nichts im Kommentar.

sprechen, denn dadurch wäre er in Streit mit der römischen Religion geraten.« Dazu würde freilich auch passen: »Dieser Gedanke setzt mit nichten eine ausdrückliche Erwähnung römischer Götter (Saturnus, Lucina) im Texte voraus!«

Aber wo sagt der Dichter, dass dem Kinde Altäre, Tempel und Opfer zu weihen seien? Nach Heikel (S. 33) hätte dies »keine Parallele in der Ekloge, weder in der lateinischen noch in der griechischen Fassung derselben. Also ein neuer Beweis für die Unzuverlässigkeit des Autors!« Anders Stiglmayr (S. 349): προσκύνει »wird folgerichtig im Kommentar dahin erläutert, dass man den Neugeborenen selbst mit Altären, Tempeln und Opfern verehren müsse«. Προσκύνει kann an sich auf solches hinweisen, aber nicht mehr, wenn der Mond aufgefordert wird den Knaben zu verehren; daraus lässt sich wohl die Göttlichkeit des Knaben erschliessen, doch nicht, dass er von den Menschen auf dieselbe Art wie die Götter zu verehren sei.

Auch in den lateinischen Versen ist das nicht offen ausgesprochen, aber man kann es aus ihnen herauslesen. Lucina soll dem Knaben hold sein; worin soll denn ihre Huld bestehen? Soll sie ihm etwa nur eine glückliche Geburtsstunde verleihen? Das könnte auch jedem anderen Kinde erlehnt und von ihr gewährt werden. Der christliche Kommentator musste darum etwas mehr darin sehen und was liegt näher als das unbestimmte *fave* durch das unmittelbar folgende *tuus iam regnat* Apollo bestimmen zu wollen? Nach Ladewig scheint Apollos Herrschaft, die bereits begonnen hat, Vorbedingung für die Geburt des Knaben zu sein: nach Apollos, dem letzten Zeitalter des kumäischen Sanges folgt das des Knaben.<sup>1)</sup> Kukula (S. 86 f.) schliesst hingegen aus einer Stelle bei Servius und Sueton: »es ist klar, dass zeitgenössischen Lesern der 4. Ekloge der amphibolische Sinn des 10. Verses: *tuus*

---

<sup>1)</sup> Rossignol (S. 82) erklärt: Le poète est tellement persuadé que cette période est la plus glorieuse du règne d'Apollon, qu'il semble ne faire commencer ce règne qu'à la naissance même du rédempteur.

iam regnat Apollo und seine Beziehung auf Oktavian in die Augen springen musste«. So liegen zwei Auffassungen vor: der Knabe wird an Stelle Apollos oder als Apollo herrschen. Lucina soll ihm also hold sein, dass er zur Herrschaft gelange oder weil er schon herrsche. In jedem Fall ist der Knabe als Herrscher gedacht und seine Herrschaft der des Apoll wenigstens verglichen. Worin besteht aber die Herrschaft des Apoll? Liegt nicht die Annahme zunächst, sie zeige sich darin, dass er verehrt wird, Tempel, Altäre und Opfer erhält? Wenn nun dem Knaben eine Herrschaft gewünscht wird wie Apollo sie hat, dann werden die Hörer in der Tat auf die ihnen vertrauten Gebräuche hingewiesen, dann müssen sie darin die Aufforderung sehen ihn in ähnlicher Weise wie Apollo zu verehren.

Dem schliessen sich auch die folgenden Verse leicht an, namentlich wenn wir das ursprüngliche *te duce* beibehalten und der Knabe seine Herrschaft erst später an Stelle Apollos antreten soll. Lucina soll ihm hold sein, bis er zur Herrschaft gelangt, und wenn sie ihn führt, werden zwar nicht alle Wunden und Schmerzen, wie die griechischen Verse falsch, weil im Widerspruch mit dem Folgenden (V. 31ff.) sagen, wohl aber alle Frevel getilgt werden. Dem Wortlaut nach würden Lucina und Apollo ihre Herrschaft sicher noch vorläufig beibehalten, vielleicht sogar die Frevel selber tilgen. Dies ist jedoch, wie der Kommentar zeigt, durchaus falsch. Der Dichter will nur sagen, dass der Knabe allein herrscht und erlöst, allein Gott ist.

So ist das Ganze in der Tat eine Allegorie, die dunkel genug ist, um nur von den tiefer Forschenden verstanden zu werden. Das Verständnis des ganzen Abschnittes scheint aber zu stehen und zu fallen mit dem Halbvers: *tuus iam regnat Apollo*.

---

Die Verse 15—17

ille deum vitam accipiet divisque videbit  
permixtos heroas et ipse videbitur illis  
pacatumque reget patriis virtutibus orbem.

sind folgendermassen eingeleitet und übersetzt: ἀκολουθῶς δὲ  
καὶ τὰ λοιπὰ ἐπήγαγε τοῖς φρονουσι. φησὶ γάρ·

λήψεται ἀφθάρτοιο θεοῦ βίοτον καὶ ἀθρήσει  
ἥρωας σὺν ἐκείνῳ ἀολλέας· ἠδὲ καὶ αὐτὸς

δηλαδὴ τοὺς δικαίους

πατρίδι καὶ μακάρεσσιν ἐελδομένοισι φανείται,  
πατροδότοις ἀρετῆσι κυβερνῶν ἡνία κόσμου.

Ein weiterer Kommentar dazu schien überflüssig.

Der einleitenden Bemerkung nach haben wir eine dunkle Allegorie, die nur Einsichtsvollen verständig ist, auch hier zu erwarten. Die lateinischen Verse fügen sich da vorzüglich an: der Knabe wird Leben der Götter erhalten, bei den Göttern die Heroen sehen und diesen sich selbst zeigen und (mit des Vaters Kraft) den bezwungenen Erdkreis leiten. Der Dichter steht an der Wiege des Knaben und lässt seinen Blick in die Zukunft schweifen und sieht da wohl den künftigen Herrscher, der nach seinem Erdenleben vor seinen Vater tritt, göttliches Leben empfängt, beim Vater die Heroen findet und von seinem Herrscherthron im Himmel aus die Erde lenkt. Erst nach diesem Blick in die fernere Zukunft kehrt er dann zu dem zunächst Liegenden zurück. In dieser Allegorie sind einzig die Heroen einer Deutung bedürftig; sie müssen aber auch erklärt werden und es geschieht durch die nach der Hauptzäsur sich leicht einfügende kurze Bemerkung scilicet iustos. Weil der Knabe die Heroen bei den Göttern zu finden und unter ihnen selber plötzlich sich zu zeigen scheint, sind unter den Heroen wohl die Gerechten zu verstehen, die vor ihm gelebt haben, die Männer der Vorzeit, auf die auch der Ausdruck Heroen gut passt. Zweifelhaft könnte es allenfalls bleiben, ob die Herrschaft des Knaben auf die mit den Saturnia regna bezeichnete Endzeit oder die Zeit vor deren Eintritt hindeutet; aber es ist belanglos, ob der Dichter die himmlische Herrschaft schaut oder das noch fernere goldene Zeitalter auf Erden. Näher liegt allerdings der Gedanke an die Herrschaft, die mit dem Hintritt zum Vater und zu den Heroen beginnt.

Dem Uebersetzer der Verse schwebte wohl der nämliche Gedanke vor; trotzdem bieten die griechischen Verse unlösbare Schwierigkeiten. Sie sollten, nach der einleitenden Bemerkung, eine dunkle Allegorie sein; tatsächlich sind sie aber so deutlich und so einzig auf Christus berechnet, dass alles Dunkle und Allegorische geschwunden ist. Die *vita deum* ist in θεοῦ βίωτος geändert, und damit ja kein Zweifel sei, dem Gott sogar das Attribut ἄφθαρτος gegeben;<sup>1)</sup> damit ist er deutlich von den heidnischen Göttern unterschieden, die ja φθαρτοί sind (4, 1). Entsprechend sind die Heroen mit Gott beisammen und wird der Knabe, was freilich in den Zusammenhang gar nicht passt, über die ganze Welt herrschen, nicht mehr bloss über den Erdkreis. Dass der Knabe in sein Vaterland komme und den Seligen mit seinem Erscheinen Freude bringe, ist Zutat des Uebersetzers, die mit μάκαρες schon die Erklärung für ἥρωες gibt. Damit ist die erklärende Bemerkung δηλαδὴ τοὺς δικαίους natürlich vollständig überflüssig geworden und auch der Versuch unmöglich gemacht sie als Glossem (aus 20, 6) zu erklären, was Heikel (S. 33) will. Die Ursprünglichkeit dieser Erklärung steht, weil sie zu den lateinischen Versen notwendig ist, ebenso ausser Zweifel, wie es klar ist, dass sie sich in die griechischen Verse schon des Versbaues wegen kaum einfügen lässt. Auch hier zeigt sich klar, dass die Rede lateinisches Original war.

### *5. Der Messias bis zu seiner Wiederkunft (V. 18—36).*

Zu den Versen 17—45 bemerkt Heikel (S. 33) im allgemeinen: »Das idyllische Gemälde, das diese Verse zeichnen, liess sich fast unverändert in den Text der Rede übernehmen. Aber die ganze Schilderung wäre bedeutungslos, wenn nicht die vorangehenden Verse auf Christus bezogen worden wären. Aber in der lateinischen Form, ohne einen anders gestalteten

---

<sup>1)</sup> Wenn Heikel (S. 33) meint, V. 15 f. habe im lateinischen Original nicht stehen können, ist das nicht zutreffend; wohl hat der Singular θεοῦ das Anstössige entfernt, sich damit aber auch mit dem Kommentar in Widerspruch gesetzt.

Kommentar als der uns vorliegende, hatten die Verse einen ausgeprägt heidnischen Charakter.« Entkräftigt wird diese Behauptung, für die kaum ein Beweis versucht wird, allein schon durch den blossen Hinweis auf den im Kommentar klar ausgesprochenen allegorischen Charakter der Ekloge.

Deutlich lässt der Kommentar zwei Teile unterscheiden; was im ersten Teil (V. 18—36) gesagt ist, hat sich schon erfüllt oder erfüllt sich fortwährend, während von V. 37 an von Künftigem gesprochen wird. Der erste Teil zerfällt wiederum in drei Abschnitte, die unschwer zu erkennen sind.

*a) Das neue Geschlecht (V. 18—25).*

Die ersten Verse 18—20 lauten bei Vergil:

at tibi prima, puer, nullo munuscula cultu  
errantis hederas passim cum baccare tellus  
mixtaque ridenti colocasia fundet acantho.

Der Grieche hat sehr frei und ungenau übersetzt:

σοὶ δ' ἄρα, παῖ, πρότιστα φύει δωρήματα γαῖα  
κριθὴν ἢ δὲ κύπειρον, ὁμοῦ κολοκάσσι' ἀκάνθῳ.

Efeu und Baldrian sind mit Gerste und Cypergras vertauscht; die Gerste darf hier nicht stehen, weil hier nur von Blumen und Zierpflanzen die Rede ist; ihr Platz wäre erst bei V. 28. Munuscula, durch das das Allmähliche im Wandel der Natur ausgedrückt werden soll, ist nicht entsprechend wiedergegeben; nullo cultu fehlt ganz. Ein Kommentar zu den Versen schien nicht nötig. Das ist bezeichnend, aber leicht verständlich und wohl berechnet. Vergil spricht von Blumen, dann (V. 21 f.) von Tieren und (V. 23 ff.) wieder von Blumen. An letzterer Stelle, die einen ausführlichen Kommentar fordert, müssen die Blumen gedeutet werden; darum wurde es hier vermieden. Sehen müssen wir aber schon hier in den Blumen die Gläubigen. Ganz anderes würde freilich die Gerste bezeichnen wie der Kommentar zu V. 26 ff. zeigt.

Hohes Interesse bieten die nächsten Verse 21 f. mit ihrem Kommentar: θαυμαστός ἀνὴρ καὶ πάσῃ παιδείᾳ κεκοσμημέ-

νος, ὃς ἀκριβῶς ἐπιστάμενος τὴν τῶν τότε παρόντων καιρῶν  
ὠμότητα·

σοὶ δ' αἶγες θαλεραί,  
φησὶν,

μαστοῖς καταβεβρυθῦναι,  
αὐτόματοι γλυκὸν νᾶμα συνεκτελέουσι γάλακτος,  
οὐδὲ θέμις ταρβεῖν βλοσυροῦς ἀγέλησι λέοντας.  
ἀληθῆ λέγων· ἡ γὰρ πίστις τῆς βασιλικῆς αὐλῆς τοὺς δυ-  
νάστας οὐ φοβηθήσεται.

Der Gedanke ist klar: Christi Ankunft hat die Roheit der Zeit  
in lieblichen Frieden verwandelt. Aber mit Recht sagt Heikel  
(S. 33): »Die logische Verbindung zwischen den einleitenden  
Worten und den auf sie folgenden Versen ist, wie so oft bei  
unserem Verfasser, schlecht«; nur meinen wir, dass sie durch  
die Heranziehung der lateinischen Verse auch hier besser werde.  
Bei Vergil lauten sie:

*ipsae lacte domum referent distenta capellae  
ubera, nec magnos metuent armenta leones.*

Die Gläubigen sind wohl noch nicht genannt, aber, wie  
schon bemerkt, unter den Blumen V. 18 ff. zu verstehen. Hier  
betont der Kommentar, die Gläubigen würden die Herrscher  
nicht fürchten müssen; dass dies genau dem *nec magnos me-  
tuent armenta leones* entspricht oder auch der griechischen  
Uebersetzung, ist nicht zu bezweifeln. Hier weisen also die  
Rinder auf die Gläubigen hin. Den Frieden, der sich dann  
zeigen wird, setzt der Dichter (darum das Futur) in Gegensatz  
wohl zu seiner Zeit; dass an die Zeit Konstantins gedacht sei,  
liegt nahe. Also haben wir auf der einen Seite Vergil mit  
seiner Furcht vor den Machhabern (19, 9), auf der andern die  
vor den Herrschern sorglosen Christen. Warum sind aber aus-  
drücklich die Gläubigen des kaiserlichen Hofes erwähnt?  
Darauf geben nur die lateinischen Verse Antwort. Nicht nur  
die Rinder, auch die Ziegen versinnbildeten natürlich die Christen;  
auch sie fürchten sich nicht vor den Löwen. Bei den Ziegen  
ist aber gesagt, dass sie ihre vollen Euter von selber heim-  
tragen: *domum referent*. Der Zusammenhang fordert darum,

dass die Löwen in dem Heim seien und die Ziegen in die Behausung des Löwen gehen. Dies schwebt auch vor: der Löwe in seiner Behausung, vor dem sich Ziegen und Rinder nicht fürchten, dem sie sogar zutraulich nahen, ist ein ganz entsprechendes Bild von den Herrschern, denen die Christen im Palast furchtlos nahen dürfen.

Jetzt erhellt auch, dass der Uebersetzer den Grundgedanken ganz verkannt hat: nicht auf den strotzenden Eutern lag der Nachdruck; noch viel weniger werden die Ziegen dem Knaben den süssen Trank ihrer Milch bieten: einzig auf das domum referent war zu sehen, und das ist ganz beiseite geschoben.

Zu beachten ist noch das unpersönliche πίστις gegenüber den Herrschern. Die eigentliche Erklärung für die Blumen (und damit auch für die Ziegen und Rinder) wird erst im folgenden gegeben, selbst 20, 3 noch nicht ganz offen, sondern erst 20, 5; darum ist hier vorläufig nur auf die viel unbestimmtere πίστις hingewiesen, die nicht einmal notwendig den christlichen Glauben bedeuten muss.

Aeusserst bemerkenswert ist sodann, dass hier, wo doch eigentlich vom Knaben in der Wiege die Rede ist, schon auf die späteren Jahrhunderte hingewiesen wird, obgleich wir im nächsten Vers wieder an die Wiege geführt werden. Der Kommentator erkennt also nicht an, dass Vergil alles der zeitlichen Reihenfolge entsprechend geordnet hat; es waren für den Dichter andere Gesichtspunkte massgebend und das erste, was Konstantin finden zu können vermeint, ist das Auftreten des neuen Geschlechtes (V. 18—25).

---

Die Verse 23—25 gehören mit ihrem Kommentar zu den wichtigsten Teilen des ganzen Abschnittes, weil sich da zweifellos eine falsche Interpretation Vergils findet. Die Frage ist, ob Uebersetzung und Kommentar zusammenstimmen oder jedes eine gesonderte Auffassung vertritt. Die Antwort ist sehr schwierig, weil die Uebersetzung der Verse teilweise verderbt ist.

Die Verse lauten:

ipsa tibi blandos fundent cunabula flores,  
occidet et serpens, et fallax herba veneni  
occidet; Assyrium volgo nascetur amomum.

φύσει δ' εὐώδη τὰ σπάργανα σείο τ' ἐνυπλείν,  
ἄλλυται ἰοβόλου φύσις ἐρπετοῦ, ἄλλυται ποίη  
λοιγίος, Ἀσσύριον θάλλει κατὰ τέμπε' ἄμωμον.

So, von einigen leichten Korrekturen abgesehen, V. Wilamowitz (mit ihm Heikel) hat aus dem zweiten Vers ποίη in den ersten übernommen: σείο γε ποίην; für den zweiten schlägt er ἄλλυτ' ἄγρωσις vor, Heikel lässt die Stelle von ποίη frei. Im ersten Vers erwarteten wir aber ἄνθη oder ein entsprechendes Wort; ποίη ist zu prosaisch für flores und um so weniger vom zweiten Vers heraufzunehmen, weil es dem herba genau entspricht. An der überlieferten Stelle ist es freilich metrisch unmöglich; vielleicht ist es am geratensten an eine Vertauschung des Versendes mit dem Anfang des folgenden Verses zu denken und dem λοιγίος (V: λύγιος) ein ἰος zu entnehmen: ἄλλυται ἰος ποίης. Dabei kann noch bemerkt werden, dass alle Handschriften, ausser V den Genitiv haben (ποίης, βοτάνης ποίης, πίσσης). Ans lateinische herba veneni schliesse sich ἰος ποίης ebenso gut an wie es sich in den Vers leicht einfügt.<sup>1)</sup>

Zu der Stelle sind verschiedene Konjekturen gemacht worden, die sämtlich Kommentar und Verse in Einklang bringen sollen. So schlägt J. G. Brambs<sup>2)</sup> vor: ἄλλυται ἰος λοιγίος, Ἀσσύριον, θάλλει . . . , mit der Begründung: »Diese an sich unsinnige Interpunktion ist geboten durch die Erklärung des Auslegers.« Es ist aber nicht nur Ἀσσύριον als neues Subjekt<sup>3)</sup> zu ἄλλυται unmöglich, es kann auch nicht der giftigen Schlange das Gift schlechthin gegenübergestellt werden, namentlich wenn

<sup>1)</sup> Rossignol (S. 128) schlägt vor: ἄλλυτο ποίη λοιγίος.

<sup>2)</sup> Zu der pseudokonstantinischen Rede an die heilige Versammlung: Bayerische Gymnasialblätter 1906, 398 f.

<sup>3)</sup> Auch Jülicher (Theologische Literaturzeitung 1902, 168) schlägt dies vor.

es im Kommentar ausdrücklich als Gift der Schlange bezeichnet wird. Stiglmayr (S. 350) scheint vorzuschlagen: ὄλλυται . . . λοίγιος Ἀσσύριος, während es nach Heikel wahrscheinlich heissen muss: ὄλλυται ἴλη λοίγιος Ἀσσυρίων. Beiden fügt sich ja der Kommentar sehr gut an; aber darf man wirklich dem Uebersetzer der Verse die Ungeheuerlichkeit zutrauen, dass er inmitten der idyllischen Schilderung, zwischen Blumen, Schlange und Amomum den greulichen Assyrier oder die Rotte der Assyrier erwähnt? Wo bliebe da auch die Allegorie?

Vergleichen wir zunächst die Uebertragung mit dem Original. Cunabula fundent ist mit τὰ σπάργανα φύσει gegeben, nicht gerade glücklich; »die Wiege spendet« ist doch poetischer als »die Windeln lassen wachsen«. V. 20 konnte fundere entschieden mit mehr Recht mit dem prosaischen φύειν gegeben werden; γαῖα φύει lässt sich ja wohl sagen. Wie flores übersetzt wurde, lässt sich nicht ermitteln; blandus ist mit εὐώδης gegeben; ipsa fehlt im Griechischen und tibi ist durch σεῖο (σπάργανα) geändert. In den beiden anderen Versen haben wir zweimal für occidet das einfache Verbum ὄλλυται, statt et—et das Asyndeton; serpens ist in ἰοβόλου φύσις ἐρπετοῦ erweitert, nascetur mit dem gewählteren θάλλει gegeben, ebenso volgo mit κατὰ τέμπεα, das sich jedoch mit dem umfassenderen lateinischen Ausdruck nicht deckt. Ueber die Wiedergabe von fallax herba veneni kann nichts Bestimmtes gesagt werden.

Der Kommentar betrachtet die Verse als enge zusammengehörig, was schon ein rascher Ueberblick erkennen lässt: Nichts könnte einer sagen; das wahrer und der Kraft des Erlösers angemessener wäre, denn seine Wiege und der durch seine Auferstehung bewirkte Untergang der Schlange und ihres Giftes haben das klar gezeigt; mit dem Untergang der Schlange, des Schlangengiftes und der Assyrier hängt aber die Verbreitung des Christentums enge zusammen. Die Deutung gibt in einer Hinsicht ein wesentlich anderes Bild als die Ekloge; diese zeigt uns den Knaben, der empfängt, die Erklärung aber den Erlöser, der machtvoll spendet, nicht bloss in der Wiege, auch schon als Mann. In der Kindheit und ebenso im Jugendalter

des Knaben haben wir also, wie auch im folgenden sich noch wiederholt zeigen wird, an die Zeit zu denken, die der Erlöser auf Erden wirkte.

Die einleitende Bemerkung wird sofort bewiesen: *αὐτὰ γὰρ τὰ τοῦ θεοῦ σπάργανα, πνεύματος ἁγίου δύναμις, εὐώδη τινα ἄνθη νεολαία ὥπασε γέννα*. Heikel (S. 34) bemerkt dazu sonderbarerweise nur das eine: dies kann »nicht auf den lateinischen Text mit tibi (tibi sc. puer) zurückgehen, sondern der Kommentar gilt dem absichtlich veränderten griechischen Text, wovon der Dativ entfernt ist«. Ein kurzer Blick auf die vorangehenden Verse zeigt zur Genüge, wie wenig beweiskräftig dies wäre: dem Knaben bringen nach den griechischen Versen die Ziegen ihre Milch und doch kann der Kommentar nur sagen, dass die Gläubigen den Herrschern ungescheut nahen dürfen. Es ist ja im ganzen Gedichte der Knabe nicht als der Empfangende, sondern als Spender gedacht. Kann aber der Dichter nicht auch sagen: Dir spendet die Wiege, zumal schon gesagt ist: Dir spendet die Erde? Wohl hat zu letzterem ein Kommentar gefehlt, aber die Verse sollen doch im wesentlichen das Nämliche besagen und auch da müsste der Kommentar den Mensch gewordenen Gott als den Meister und die Natur als die Dienerin bezeichnen (21, 1), sofern nicht die Worte buchstäblich zu nehmen wären und die allegorische Deutung auf eine andersartige Wirksamkeit des Knaben hinweisen würde.

Auch Stiglmayr (S. 349) bemerkt nur, dass Vers und Kommentar *σπάργανα* und *εὐώδης* haben und nicht *cunabula* bzw. *blandus*. Diese Uebereinstimmung ist aber selbstverständlich, wenn der lateinische Kommentar *cunabula* und *blandus* wiederholte; oder sollte der Uebersetzer die immerhin nicht alltägliche Verbindung *cunabula blandos flores* (fundent) nicht beide Male gleich wiedergeben? Dagegen sind aber die Anklänge an den lateinischen Vers viel bezeichnender. Da die Beweiskraft des Verses gezeigt werden soll, muss selbstverständlich auch auf den Vers selber hingewiesen werden und *αὐτὰ τὰ σπάργανα εὐώδη ἄνθη ὥπασε* ist doch eine direkte Wiedergabe von *ipsa cunabula blandos flores fundent*; namentlich ist das so charak-

teristisch an die Spitze gestellte αὐτὰ zu beachten und der dem fundere entsprechende gewähltere Ausdruck ὀπάζειν.

Mehr als bisher geschehen ist, muss der Inhalt des Satzes ins Auge gefasst werden. Der Satz soll die Deutung der Allegorie und den Beweis geben, dass die Worte ganz der Kraft des Erlösers entsprechend sind. Deutlich tritt an die Stelle der Wiege als Wirkursache die Kraft heiligen Geistes. Dass δύναμις πνεύματος ἁγίου mit der vorausgehenden ἀρετὴ τοῦ σωτῆρος identisch ist, unterliegt keinem Zweifel; entnommen ist der Ausdruck wohl wie schon der heilige Geist 19, 6 dem Lukasevangelium und wie durch cunabula werden wir auch durch ihn an die ersten Tage des Erlösers erinnert. Was soll es aber heissen, dass der Knabe eine Art von wohlriechenden Blumen spende? Und wie werden diese dem neuen Geschlechte gespendet? Dies bleibt unverständlich und die Erklärung der Blumen fehlt, was gerade bei der scharfen Deutung der Wiege auf die Kraft des Erlösers sehr seltsam, ja unmöglich ist, zudem auch das Folgende man darf sagen Wort für Wort erklärt wird. Es muss darum ein Fehler vorliegen, der nur in νεολαία γέννα stecken kann.

Die Ueberlieferung ist hier schlecht; V hat νεολδα, andere Handschriften νεολα, νεολδα, nur E, eine fast wertlose Handschrift des 16. Jahrhunderts, hat νεολαία. Entschliesst man sich mit leichter Aenderung νεολαίας γέννας zu lesen (Heikel hat zu γέννα nichts bemerkt; V hat nie ein ι sub- oder adscriptum), dann ergibt sich eine vollkommen befriedigende Erklärung, die auch zum Folgenden vortrefflich passt: die Kraft des Erlösers hat schon in der Wiege einige Blumen des neuen Geschlechtes gespendet;<sup>1)</sup> nach seiner Auferstehung erstanden aber überall die Gläubigen. Den εὐώδη ἀνθη werden später darum auch ausdrücklich die φηροσχεύοντες verglichen. Die wenigen Blumen schon an der Krippe sind alle, die dem Neugeborenen ihre Anbetung darbrachten.

---

<sup>1)</sup> Schon Musculus hat übersetzt: fragrantis quosdam flores, novam scilicet progeniem dedit (Migne P. gr. 20, 1294).

Der Sinn des Satzes ist damit gewiss erschlossen, und doch darf νεολαία γέννα kaum geändert werden. Die Stellung des Verbums innerhalb des von ἄνθη abhängigen erklärenden Genitivs, der sowohl gen. appositivus wie gen. totius ist, liesse sich kaum rechtfertigen; wir müssten wohl erwarten εὐώδη τινὰ ὄπασε ἄνθη νεολαίας γέννας. Da sich ὄπασε so gut in das Dativobjekt hineinfügt, bleibt nur die Annahme, das νεολαία γέννα eine falsche Uebersetzung von novae progeniei ist, das Original also im engen Anschluss an Vergil gelautet haben wird: ipsa enim dei cunabula, spiritus sancti virtus, blandos aliquos (quosdam) flores novae progeniei fudit. Nach 19, 3 bedarf die nova progenies keines weiteren Zusatzes.

Wir dürfen somit wohl als sicher folgern, dass hier eine fehlerhafte Uebersetzung der ursprünglich lateinischen Rede vorliegt.

Wie der erste Vers werden auch die zwei anderen fast wörtlich in den Kommentar aufgenommen. Dass Vergil der Kraft des Erlösers angemessen spreche, wird nämlich weiter folgendermassen bewiesen: ὁ δὲ ὄφις ἀπόλλυται (wohl besser ἀπόλετο; V: ἀπάλλυτο), καὶ ὁ ἰός τοῦ ὄφεως ἐκείνου, ὃς τοὺς πρωτοπλάστους πρῶτος ἐξηπάτα . . . ἀπόλετο (V: ἀπάλλυτο) δὲ καὶ τὸ τῶν Ἀσσυρίων γένος . . . φύεσθαι δὲ ἀνέδην καὶ πανταχοῦ φάσκων τὸ ἄμωμον . . . Lateinisch würde das etwa heissen: serpens autem occidit et venenum serpentis illius, qui primos homines primus fallebat . . . occidit autem etiam Assyriorum genus . . . nasci autem libere et ubique dicens amomum . . . Es finden sich da occidit (dagegen das Simplex ὄλλυται), serpens (dagegen ἔρπετόν, das nicht so bestimmt die Schlange bezeichnet), venenum (ob in den griechischen Versen, ist unklar), fallax (in den Versen höchstens durch λοίγιος gegeben), nasci (dagegen das gewähltere θάλλειν), volgo (das sowohl heissen kann reichlich als überall; dagegen κατὰ τέμπεα). Bedenkt man dazu, dass zum Beginn ὁ δὲ ὄφις ἀπόλετο καὶ ὁ ἰός das Verbum nur einmal gesetzt ist, dass es dagegen wiederholt wird ἀπόλετο δὲ καὶ τῶν Ἀσσυρίων γένος und dass mit φάσκων direkt auf den Wortlaut des letzten Gliedes hingewiesen wird, dann muss man

wahrlich starke Gründe haben, wenn man sich der Annahme verschliessen will, Konstantin habe Vergil gelesen:

occidet et serpens et fallax herba veneni,  
occidet Assyrium, volgo nascetur amomum.

Vom grammatikalischen und metrischen Standpunkt aus lässt sich gegen diese Interpretation nichts einwenden. Nahegelegt wurde sie, weil die Assyrier als Feinde Gottes gelten und ihr Reich durch Gottes Blitze zerstört worden ist (17, 2—4), sie also nicht als Vorbild der Christen gelten können und darum auf die Seite der Schlange und des Giftkrautes zu stellen sind. Ist aber diese Auffassung der Verse Vergils für einen vernünftigen Mann überhaupt möglich? Sie ist es, wenn Assyrium entsprechend erklärt werden kann. Dass dabei nicht an die Assyrier gedacht werden darf, ist selbstverständlich, weil ein Gedanke an sie mit dem vorliegenden Bilde seltsam kontrastierte. Es müsste darin wohl eine verderbliche Pflanze gesehen werden. Was Konstantin sich darunter vorstellte, wissen wir freilich nicht, weil er nur die Deutung der allegorischen Bezeichnung gibt. Weiteren Aufschluss über die ganze Stelle können wir aber erhalten, wenn wir beachten, wie die Allegorie an dieser Stelle überhaupt erklärt wird.

Der Kommentar wiederholt zunächst bloss die Worte des lateinischen Verses *occidet serpens*; aber nur scheinbar; denn es ist mit  $\delta \theta\phi\iota\varsigma \acute{\alpha}\pi\acute{o}\lambda\lambda\upsilon\tau\alpha\iota$  auch schon die Deutung der Schlange des Dichters gegeben: es darf nur an die Schlange im Paradiese gedacht werden, wenn dies ausdrücklich auch erst im folgenden gesagt wird, wo nicht mehr eigentlich von der Schlange, sondern speziell vom Gift der Schlange die Rede ist. Wir haben somit eine scharfe Gegenüberstellung der Paradiesesschlange und ihres Giftes. Entspricht dies dem lateinischen Vers, wo doch *serpens* und *fallax herba veneni* gegenüberstehen? Die Schlange muss natürlich ihres Giftes wegen zugrunde gehen, beim Kraut ist direkt auf das Gift hingewiesen: *fallax herba veneni*. Konstantin kann darum auch bei der Schlange nur an die giftige Schlange denken und muss deshalb sowohl in der Schlange wie im Kraut die Schlange sehen, die

die Menschen ins Verderben gestürzt hat. Wohl ist es an sich sonderbar, wenn die Paradiesesschlange mit der Schlange und mit dem Giftkraut bezeichnet sein soll; aber auch die Christen sind erst durch die flores schlechthin und dann durch das amomum angedeutet, nachdem vorher schon durch den Efeu und Baldrian, die Wasserrosen und den Akanthus, ebenso aber auch durch die Ziegen und Rinder auf sie hingewiesen war, und Christus selber wird nicht nur im Knaben, sondern auch in Achilles gesehen (V. 36). Von ihm wird die Schlange, die feindliche, schlimme Kraft (20, 9), besiegt und ihr Gift getilgt. Hervortreten soll dem Zusammenhang nach offensichtlich nicht der Sieg über die Schlange, sondern die Vernichtung ihres Giftes, das sie den Menschen eingespritzt hat. Nur wenn der Erlöser dieses Gift wegnimmt, kann das neugeborene Geschlecht der Christen erstehen.

Dass ὁ ὄφις ἀπόλλυται vielmehr dem lateinischen occidet serpens entspricht als dem griechischen ὄλλυται ἰοβόλου φύσις ἐρπετοῦ, ist von selber klar. Wenn aber der griechische Vers wirklich zu ergänzen ist: ὄλλυται ἰὸς ποιῆς, geht dann nicht καὶ ὁ ἰὸς τοῦ ὄφεως darauf zurück? Brambs hat so aus dem Kommentar für den Vers ἰὸς erschlossen. Es ist jedoch zu beachten, dass der Kommentar schon die Deutung des Verses gibt, und wenn auch der Dichter der Schlange das Giftkraut gegenüberstellen kann, so doch nicht der Kommentator der Schlange die Schlange. Er muss den Begriff Gift herausheben, um so mehr, weil er ja den Hauptnachdruck nicht auf die Schlange, sondern auf das Gift legt. Diese Betonung des Giftes der Schlange gegenüber der Schlange einfachhin zeigt auch, dass die Schlange im Verse nicht das Attribut giftig haben konnte; würde ja sonst das zweite Glied fast genau dasselbe sagen wie das erste.

Die Schlange hat ihr Gift den Menschen eingespritzt, indem sie dieselben täuschte (fallax herba veneni), zur Genussucht verleitete und sie damit das drohende Verderben schauen liess; denn vor Christi Ankunft wusste man nichts von einer Unsterblichkeit der Gerechten. Christi Tod und Auferstehung haben

aber die Möglichkeit der Auferstehung enthüllt und aller Sündenschmutz wurde durch das heilige Bad der Taufe weggenommen. Da wurden also die Gläubigen zur Hoffnung auf Unsterblichkeit ermuntert und es hat darum mit Recht *πάσα ἡ τῶν ἰοβόλων φύσις* geendet, geendet auch der Tod, während die Auferstehung besiegelt wurde.

Das Gift der Schlange besteht danach in der *ἄγνοια τῆς ἀθανασίας τῶν δικαίων* und in der *ἰλὺς τῶν ἀνθρωπίνων ἀδικημάτων*. Wenn nun der Erlöser durch seine Auferstehung beide hinwegnimmt und zur Hoffnung auf gleiche Auferstehung ermuntert,<sup>1)</sup> so ist klar, dass unmöglich gefolgert werden kann: *οὐκοῦν δικαίως ἐτελεύτα πάσα ἡ τῶν ἰοβόλων φύσις*. Nicht um das Giftige, d. i. einzig die Schlange des Paradieses,<sup>2)</sup> sondern um das Gift hat es sich gehandelt. Der griechische Ausdruck enthält wohl einen Anklang an den griechischen Vers, aber der Anklang kann nie vom Kommentator, sondern nur vom Uebersetzer des lateinischen Kommentars stammen, der sich nicht die Mühe gegeben hat in den klaren Gedanken-gang tief genug einzudringen und darum ganz ungeeignet übersetzte.<sup>3)</sup>

Noch erübrigt der Kommentar zum letzten Vers: *ἀπόλετο δὲ καὶ τὸ τῶν Ἀσσυρίων γένος, ὃ παραίτιον ἐγένετο τῆς πίστεως τοῦ θεοῦ, φύεσθαι δὲ ἀνέδην καὶ πανταχοῦ φάσκων τὸ ἄμωμον πλήθος τῶν θρησκευόντων προαγορεύει· οἷον γὰρ ἐκ μιᾶς ρίζης πλήθος κλάδων εὐώδεσι θάλλον ἄνθεσιν, ἀρδόμενον συμμετρίᾳ δρόσου, βλαστάνει*. Daraus erhellt, dass die Assyrer vollständig vom Gift der Schlange getrennt sind; ihr Untergang fügt sich nur mit Not ein, doch ist in dem Neben-

<sup>1)</sup> Unverständlich bleibt Heikels Anmerkung zu der Stelle (S. 34): »Dass hier die Auferstehung des Fleisches gelehrt wird, dürfte man kaum behaupten können.«

<sup>2)</sup> Darum will auch der Plural *τὰ ἰοβόλα* nicht passen; an die Schlange und das Kraut Vergils zu denken verbietet der Zusammenhang, weil beide dasselbe bezeichnen.

<sup>3)</sup> Stiglmayrs Satz (S. 349): »Beide (griechischer Vers und Kommentar) sprechen nicht einfachhin von *serpens*, sondern von *ιοβόλος φύσις ἐρπετοῦ*« ist ganz unzutreffend.

satz eine Erklärung versucht, die befriedigen soll: dies, d. i. der Untergang der Assyrier, war Ursache des Glaubens an Gott.<sup>1)</sup> Offenbar, weil er vorhergesagt war, worüber Kap. 17 zu vergleichen ist. So hat auch das beigetragen zur Ausbreitung des Christentums. Subjekt im letzten Satze ist πλήθος τῶν θρησκευόντων, das mit πλήθος κλάδων εὐώδεσι θάλλον ἀνθεῖνι verglichen wird; den Gläubigen entsprechen natürlich nicht die Zweige, sondern die wohlriechenden Blumen (blandi flores), durch deren Erwähnung die drei Verse gut als zusammengehörig gekennzeichnet werden.

Der Kommentar entspricht genau dem lateinischen, allerdings falsch interpretierten Verse:

occidet Assyrium, volgo nascetur amomum.

Das hat schon Valois gesehen. Wohl scheint dies Stiglmayr (S. 350) unannehmbar; aber ist es nicht viel schwieriger, den griechischen Vers, der ohne Textvariante Ἀσσύριον θάλλει ἄμωμον gibt, in Einklang mit dem Kommentar zu bringen? Jülicher und Brambs, vielleicht auch Krüger nehmen Ἀσσύριον als neues Subjekt zu ἀπόλλυται; Heikel und Stiglmayr wollen den Assyrier einsetzen: verbietet nicht das eine ebenso das griechische Sprachgefühl wie das andere der idyllische Charakter der Stelle? Der Gedanke Rauschens (Sp. 69f.) vollends, es sei nicht ausgeschlossen, dass das einfache Wort Assyrium (Ἀσσύριον) an den Untergang dieses Volkes erinnert habe, scheidet an der Tatsache, dass sich der Kommentar überall und namentlich in diesen Versen nicht an losgerissene Wörter, sondern an den vorliegenden Text Vergils hält. Man kann vielleicht noch mehr Wege versuchen, die griechischen Verse mit dem Kommentar zu harmonisieren; die Anklänge

---

<sup>1)</sup> Jülicher (Theologische Literaturzeitung 1902, 168): »Die Vernichtung des Assyriers, der für den Verfasser wie für so viele Kirchenväter der Typus der Gottlosigkeit ist, steht auf gleicher Stufe mit der Besiegung der Dämonen und des Todes, und dies alles — nicht der Assyrier — ist παρτίον τῆς πίστεως τοῦ θεοῦ geworden.« Ganz richtig ist damit der Gedankengang nicht angegeben, wie aus dem schon Gesagten erhellt.

des Kommentars an die Verse Vergils und die Abweichungen von den griechischen Versen bleiben aber doch immer so gross, dass sich eine aufmerksame Prüfung stets für die Bezugnahme des Kommentars auf die lateinischen Verse entscheiden muss. Wenn sich zudem gerade hier Stellen finden, die sich nur als falsche Uebersetzungen aus dem Lateinischen erklären lassen, wenn der Kommentar auch sonst auf die Originalverse der Ekloge zurückgeht, dann darf man es als sicher annehmen, dass auch hier dem Kommentar der lateinische Vers zugrunde liegt.

Allerdings bemerkt Krüger (Sp. 56) dazu, es bliebe dann die »Schwierigkeit, dass der Uebersetzer der Rede die Vergilverse richtig übersetzt und das Missverständnis im Kommentar entweder nicht bemerkt oder nicht beanstandet haben sollte. Beides erscheint doch schwer glaublich.« Mit Recht legt aber Loeschcke (Sp. 358) darauf kein Gewicht. Es ist auch gerade an dieser Stelle nicht so unglaublich, dass ein Widerspruch zwischen dem Kommentar und der Uebersetzung der Verse besteht; der Kommentar zu den drei Versen ist ziemlich ausführlich und wie sonst so oft wird der Uebersetzer wohl auch hier nicht erst den Kommentar geprüft haben, ehe er an die Uebersetzung der Verse ging. Es sind die Assyrier dazu auch nur ganz nebenbei erwähnt und ausserdem noch mit einem Zusatz versehen, der überhaupt nicht recht erkennen lässt, was der Uebersetzer damit sagen will. In ἀπόλετο δὲ καὶ τὸ τῶν Ἀσσυρίων γένος, ὃ παραίτιον ἐγένετο τῆς πίστεως τοῦ θεοῦ kann sich ὃ sowohl auf γένος wie auf den ganzen Satz beziehen. Im letzteren Fall sollte man für ὃ mindestens ὅπερ erwarten, das sich auch 9,4 findet. Valois<sup>1)</sup> übersetzt denn auch: occidit quoque Assyriorum genus, qui fidei in Deum principes atque auctores exstiterunt, und er bemerkt dazu: nomine quidem amomi ait (Constantinus) designari fideles seu Christianos, eo quod sint ἄμωμοι, id est sine reprehensione.<sup>2)</sup> Assyrium vero

<sup>1)</sup> Migne P. gr. 20, 1295.

<sup>2)</sup> Dies ist nicht zutreffend; das Amomum ist nur entsprechend den Blumen auf die Christen gedeutet. Gerade weil jede Anspielung

ideo cognominari, quod ab Assyriis ortum sit principium fidei. Abraham enim Assyrius, primus credidit Deo. Möglich, dass damit der Sinn des Textes und damit des Uebersetzers getroffen ist; das liesse sich aber schliesslich dann auch noch aus Assyrium volgo nascetur amomum herauslesen: wohl sind die Assyrier selber zugrunde gegangen, die Urheber des Glaubens, aber die Christen, die aus ihnen hervorgegangen sind und also wohl auch im Assyrium amomum gesehen werden können, haben sich überall verbreitet. So oder ähnlich konnte sich etwa der Uebersetzer Kommentar und Verse zusammenreimen: dann hat er den Widerspruch zwischen Kommentar und den Versen vielleicht gar nicht gefühlt. Diese Auffassung, aus der dann auch das irreführende δ . . παρ' αἰτίου ἔγενετο her stammt, würde aber offensichtlich nicht in den Kommentar passen, der sich gerade an dieser Stelle so genau an den Wortlaut der Verse hält, dass er zu Assyrium nascetur amomum sicher ganz anders hätte lauten müssen. Auch kann wohl der Uebersetzer, aber nicht der Verfasser der Rede in den Assyriern, die er Kap. 17 so nachdrücklich als Gottesfeinde bezeichnet hat, principes fidei in Deum sehen. Wer den Kommentar im Zusammenhang aufmerksam liest und durchdenkt, wird kaum darüber im Zweifel sein können, was die noch so deutlich durchschimmernde lateinische Vorlage besagen wollte.

*b) Die Frucht des göttlichen Gesetzes (V. 26—30).*

Der Kommentar leitet nun einen grösseren Abschnitt mit der Bemerkung ein: Sehr gebildet und folgerichtig ist, o weisester Dichter Maro, auch das Folgende samt und sonders. War bisher davon die Rede, dass sich die Christen seit der Geburt und namentlich seit der Auferstehung des Erlösers überall ausgebreitet haben, schliesst sich jetzt ganz ungezwungen der Gedanke an: Mit dem Heranwachsen (und dem Mannesalter) des

---

auf ἄμωμος fehlt, liegt auch der Gedanke an ein griechisches Ori gina der Stelle fern.

Erlöserkinds kommt auch, erst allmählich, dann in seiner ganzen Fülle das goldene Zeitalter (V. 26—36; 37—45).

Die lateinischen Verse 26 f.

at simul heroum laudes et facta parentis  
iam legere et quae sit poteris cognoscere virtus,

die nur den Vordersatz bilden zu *molli paulatim flavescet campus arista . . .*, hat der Grieche für selbständig genommen:

αὐτίκα δ' ἠρώων ἀρετὰς πατρός τε μεγίστου  
ἔργ' ὑπερηνορήσι κεκασμένα πάντα μαθήσει.

Αὐτίκα, das an die Stelle der Konjunktion *simul* tritt, will sich gar nicht in den Zusammenhang einfügen lassen; es kann auf den Knaben in der Wiege ebenso wenig gehen wie auf den im Kommentar erwähnten auferstandenen Heiland. Die Verse sollten sich sodann folgerichtig anschliessen, d. h. wie das Weitere vom Segen des messianischen Reiches sprechen; davon ist aber nach dem Kommentar in den Versen nicht die Rede. Man muss darum annehmen, dass die Verse in der Rede ebenfalls nur als Vordersatz zu nehmen sind, also lateinisch angeführt waren. Wenn sie vom Nachsatz durch einen längeren Kommentar getrennt sind, lässt sich leicht be-greifen, wodurch dies veranlasst wurde. Es sind in dem Verse verschiedene Momente, die eine Deutung verlangen, mit dem Folgenden aber streng genommen nichts zu tun haben und darum am besten erklärt werden, ehe auf den Segen des messiani-schen Reiches eingegangen wird. Aehnlich liegt der Fall bei V. 37, nur ist dort die Sache insofern einfacher, weil der Vers keine längere Erklärung verlangt und mit einem kurzen umschreiben-den Satz abgetan werden kann. Da in der lateinischen Rede die Verse von dem Nachsatz getrennt waren, ist auch die im Zusammenhang der Ekloge kaum mögliche Deutung *simul* = αὐτίκα erklärlich.

Halten wir uns zunächst an die lateinischen Verse und den Kommentar! Auf die mit dem Vordersatz gegebene Zeitbestimmung wird nicht eingegangen und damit wohl zu erkennen gegeben, dass sie keiner Erklärung bedürftig erscheint und des-

halb wörtlich zu nehmen ist. Wohl war nach der Wiege schon von Tod und Auferstehung die Rede; aber das darf nicht stören; der Dichter hat sich nicht an die chronologische Reihenfolge gehalten, wie schon daraus hervorgegangen ist, dass er auf die friedlichen Zeiten der Kirche schon vor der Kindheit des Erlösers hingewiesen hat. Der Gedanke ist also: Die Gläubigen, die sich seit der Geburt und namentlich seit der Auferstehung zeigen, werden allmählich die Früchte des christlichen Gesetzes bringen, und beginnen wird diese Periode mit der Zeit, da der Erlöser heranwächst.

Die Verse sind genau erklärt. Zu heroum laudes heisst es: τοὺς μὲν τῶν ἡρώων ἐπαίνους τὰ τῶν δικαίων ἀνδρῶν ἔργα σημαίνων, und fortgefahren wird: τὰς δὲ ἀρετὰς τοῦ πατρὸς τὴν τοῦ κόσμου σύνταξιν . . . λέγων. Ἄρεται ist wohl eine Uebersetzung des ursprünglichen virtutes und bedeutet wie dieses Machttaten, vereinigt also in sich facta und virtus, gibt aber damit auch an, wie die Verse verstanden wurden: Der Knabe wird erkennen, nicht, »was Mannestugend ist«, sondern wie die Kraft ist, mit der der Vater seine Werke vollbracht hat.

Der Kommentar selbst ist hochbedeutsam. Gehen wir vom zweiten Glied aus! Der Knabe liest von der Erschaffung und ewigen Erhaltung der Welt durch den Vater. Darüber ist kein Wort zu verlieren. Vielleicht sind, heisst es weiter, unter den Machttaten aber auch die Gesetze zu verstehen, die die gottgeliebte Kirche gebraucht um zur Gerechtigkeit und Besonnenheit anzuleiten. Wie kann, müssen wir fragen, der Knabe von den Gesetzen der Kirche lesen? Hat er diese nicht selbst erst gegeben? Wir haben hier einen echt konstantinischen Gedanken, der allein schon eine sichere Gewähr für die Echtheit der Rede ist, um so mehr, weil er so ganz nebenbei erwähnt wird. Es lag dem Kaiser jederzeit viel daran, zu zeigen, dass die christliche Religion, das strahlende Haus der göttlichen Wahrheit, durchaus nichts Neues ist, sondern in seinen Grundzügen schon seit Erschaffung der Welt von Gott gegeben war. Gott hat die Gesetze aufgestellt; wohl ist die Menschheit davon abgeirrt, aber durch seinen Sohn hat er wieder an sich, an seine heiligen

Gesetze erinnert. Man kann diese Gedanken nachlesen im Erlass Konstantins an die Orientalen (Vita Const. 2, 56 f.). Der Knabe hat also die Gesetze gelesen und kennen gelernt, die die Kirche von Gott erhalten und schon vor seinem Erscheinen gebraucht hat, auch fortwährend noch gebraucht, weil sie ja gerade von ihm wieder eingeschärft wurden. Hingewiesen ist auf die Gesetze, weil im folgenden auf die Früchte des Gesetzes eingegangen wird. Dem entsprechend sind auch die laudes heroum zu verstehen: es sind nicht die Werke der Christen (auf diese weist erst der Nachsatz hin), sondern wirklich die Werke der Heroen, der Helden der Vorzeit, der vorchristlichen Gerechten. Daraus ersieht man auch, wie die Bemerkung zu V. 16 zu fassen ist.

So fügen sich die lateinischen Verse und der Kommentar aufs beste ineinander. Ganz anders aber, wenn man auf die griechischen Verse sieht. Die Uebersetzung ist, von der falschen Wiedergabe des simul abgesehen, wohl sehr frei, aber im ganzen sinngetreu. Dass aus dem Vater der grösste Vater geworden ist, verwundert uns nicht mehr, auch nicht, dass an Stelle der facta und vielleicht auch der virtus ἔργα ὑπερηγορήσει κεκασμένα getreten sind; nur ist es ganz unnötig mit Heikel (S. 35) anzunehmen, dass erst diese Veränderung (Uebermännlichkeit etwa = Göttlichkeit) es ermöglicht habe, im Kommentar diese Taten als die Weltschöpfung, die Weltordnung und die christliche<sup>1)</sup> Kirche zu deuten. Wie der Kommentator wird auch der Uebersetzer der Verse an die virtus patris gedacht haben.

Vergleichen wir aber den Kommentar mit den griechischen Versen, geraten wir in ein wahres Irrsal. Während die Verse von ἀρεταὶ ἡρώων und ἔργα πατρὸς μεγίστου sprechen, deutet der Kommentar die ἔπαινοι τῶν ἡρώων auf die ἔργα τῶν δικαίων ἀνδρῶν, und die ἀρεταὶ τοῦ πατρὸς auf das, was der Vater gewirkt hat. So sind die ἀρεταὶ in den Versen den Heroen, im Kommentar dem Vater zugeteilt und ἔργα, das im Vers auf den Vater geht, kehrt im Kommentar bei den gerechten Männern wieder. Merkwürdig ist, dass Heikel (S. 35) aus diesem Durch-

<sup>1)</sup> Von der »christlichen« Kirche kann nach dem Gesagten hier nicht geredet werden.

einander wiederum nur ersieht, »dass man auf Grund des Wortlautes des Kommentars keine sicheren Schlüsse ziehen darf betreffs des genauen Wortlautes des zugrunde liegenden Textes«. Der Vergleich mit den lateinischen Versen führt zu einem ganz andern Ergebnis. Zu beachten ist auch, dass der Kommentar nichts von dem grössten Vater oder seinen übermenschlichen, göttlichen Werken weiss, in denen auch die Gesetze der Kirche kaum gesehen worden wären. Ebenso können im Verse nicht alle Werke des Vaters genannt sein, weil sonst die Gesetze der Kirche, die immerhin ein Werk Gottes sind, nicht bloss »vielleicht auch« darunter zu begreifen wären und an eine Aufzählung der Werke Gottes gar nicht gedacht ist. Der Kommentar zu ἔργα πάντα hätte doch wohl eine ganz andere Fassung verlangt.

Der Nachsatz der V. 26 f. ist also angefügt: θαυμαστή δὲ καὶ ἡ τοῦ μεταξύ τῶν τε ἀγαθῶν καὶ τῶν κακῶν βίου ἐπὶ τὸ ἀνειμένον παραύξησις, τὸ ἀθρώον τῆς αἰφνιδίου μεταβολῆς παραιτουμένου·

πρῶτα μὲν ἀνθερίκων ξανθῶν ἤγοντο ἀλωαί·  
(τουτέστιν, ὁ καρπὸς τοῦ θείου νόμου ἤγετο εἰς χρεῖαν.)  
ἐν δ' ἐρυθροῖσι βάτοισι παρήγορος ἤλδανε βόθρυς,  
(ἄπερ οὐκ ἦν κατὰ τὸν ἄθεσμον βίον.)  
σκληρῶν δ' ἐκ πεύκης λαγόνων μέλιτος ῥέε νᾶμα·

Die lateinischen Verse besagen:

molli paulatim flavescet campus arista  
incultisque rubens pendebit sentibus uva  
et durae quercus sudabunt roscida mella.

Die einleitende Bemerkung geht nicht bloss auf den ersten oder die drei ersten Verse, sondern auf den ganzen Abschnitt und weist darauf hin, dass das Gute, ehe der ganze Segen kommt, nur allmählich heranreift und anfänglich sogar noch Schlechtes neben sich dulden muss. Dass sie aber an dieser Stelle gemacht wurde, kann nur der erste Vers in seiner lateinischen Fassung veranlasst haben, weil nur in ihm von allmählichem Heranreifen die Rede ist. Wenn am Dornstrauch die

Trauben hängen und die Eiche Honig träufelt, kann der Wechsel mit einem Male eingetreten sein; auch die Fluren können sich auf einmal gelben — so bleibt nur das paulatim übrig, das allein das Allmähliche bezeichnet und selbstverständlich auch auf die folgenden zwei Verse zu beziehen ist.

Der griechische Vers ist verdorben; *πρώτα* hat nur J, die übrigen Handschriften *πρώτον*. Dies enthält nicht den Begriff von paulatim, eher würde es auf einen Gegensatz zwischen den Aehren und den Trauben bzw. dem Honig hinweisen, mag dieser auch nur in der zeitlichen Priorität bestehen; ein solcher Gegensatz ist aber ganz unpassend. Für das unmögliche *ἤγοντο* liesse sich vielleicht *ἤγαντο* oder *ἤγώντο* einsetzen, das den Genitiv wohl haben könnte. Heikel (S. 35) will *ἤγοντο* wegen des folgenden *ἤγετο εἰς χρείαν* beibehalten und schlägt vor:

*βρωτὰ μὲν ἀνθερίκων ξανθῶν ἤγοντο ἀλωάς,*

wobei *ἀλωάς* als epischer Akkusativ des Ortes zu nehmen wäre. Aber was soll das Geniessbare der gelben Aehren und wie stimmt das Einführen der Aehren zu den hängenden Trauben und den honigträufelnden Fichten?<sup>1)</sup> Sicher ist jedenfalls, dass das Allmähliche im griechischen Vers nicht zum Ausdruck gebracht wird und damit ein Widerspruch zwischen Kommentar und Vers besteht.

Die Deutung der Allegorie besagt, dass in den Versen das allmähliche Eintreten des gottgeweihten Zustandes (*τὸ ἀνειμένον*) angegeben werde, und noch bestimmter sagt die Erklärung zu V. 28, es werde darin auf die Frucht des göttlichen Gesetzes hingewiesen. Erst war bloss von Pflanzen und Tieren, d. i. den Christen schlechthin die Rede, jetzt wird auf den Ertrag eingegangen, die Frucht des christlichen Gesetzes. Damit sind offenbar die Werke der Christen gemeint, wie es soeben als Aufgabe des göttlichen Gesetzes bezeichnet war zu einem Leben der Gerechtigkeit und Besonnenheit zu führen. Diese Tugendwerke entsprechen auch wohl den Werken der vorchristlichen gerechten Männer.

<sup>1)</sup> Auch Brambs (Bayer. Gymnasialblätter 1906, 399) lässt dem »Stümper« das unklare *ἤγοντο* und erklärt es als *ἤγοντο εἰς χρείαν*.

In den folgenden Versen ist *incultis sentibus* mit *ἐν ἐρυθροῖσι βᾶτοισι* vertauscht, die *rubens uva* mit einer *παρήγορος βότρυς*, zu welch seltsamen Ausdruck Rossignol (S. 131) meint: *il exprime avec une heureuse hardiesse que la grappe de raisin est attachée au buisson comme un appendice étranger, comme un écart merveilleux de la nature.*<sup>1)</sup> Aus den harten Eichen sind harte Weichen der Fichten geworden, *sudabunt roscida mella* übertreibend in *μέλιτος ῥέε νᾶμα* geändert.

Der Kommentar zu V. 29 bemerkt bloss, dass es im gesetzlosen Leben nicht so war, was auch auf den folgenden Vers zu beziehen ist. Die von Gott gegebenen Gesetze sind der Welt mit verschwindender Ausnahme unbekannt und das Leben damit ein gesetzloses geworden; darum gab es auch keine Frucht des Gesetzes. Die Verse werden noch eingehender erklärt: der Dichter deutet in ihnen *τὴν ἡλιθιότητα τῶν τότε ἀνθρώπων καὶ τὸ κατεσκληρὸς ἦθος* an, die Torheit und rauhe Art der Menschen in der gesetzlosen Zeit. Damit wird auf die wunderbare Aenderung hingewiesen, die das Christentum in den Menschen bewirkt hat: einfältige, törichte Seelen und rauhe Herzen bringen reiche Frucht des Gesetzes. Dass der harte Sinn die *duræ quercus* deutet und die Torheit die *inculti sentes*, ist von selbst klar; da *incultus* im übertragenen Sinn den Mangel an Bildung bezeichnet, hat Heikel (S. 36) nicht recht, wenn er meint, die Torheit finde sich wie in den griechischen so auch nicht in den lateinischen Versen. Der griechische Vers allerdings konnte nicht an die Torheit der Menschen erinnern.<sup>2)</sup> Dass die Menschen wirklich töricht waren vor Christi Ankunft, zeigt die herrliche Stelle 11, 7, wo es unter anderm vom Erlöser heisst: *τὸ θαῦμα ἐξαίσιον, ὅτι . . . τοῖς ἀνθρώποις ἡλίθια φρονούσι συνέγνω, ἴδιον ἀνθρώπων τὴν μωρίαν ἠγῆσάμενος.*

---

<sup>1)</sup> Auch der intransitive Gebrauch von *ἀλδαίνω* (= *αἰξάνω*) ist ungewöhnlich. Vgl. Rossignol S. 131.

<sup>2)</sup> Weil in V. 30 nicht Fichte und Honig als Gegensatz genommen werden, sondern hart und Honig, kann auch nicht der Dornstrauch schlechthin der Traube entgegenstehen; jedenfalls kann er nicht ohne weiteres auf die Torheit gedeutet werden.

Wie bei den *facta parentis* wird auch hier noch eine zweite Deutung gegeben, woraus, wie es scheint, Heikel (S. 35 f.) sonderbarerweise folgert, die Erklärung dieser Verse habe dem Verfasser offenbar grosse Schwierigkeiten gemacht. Die Erklärung geht wohl nur auf die harten Eichen, die Honig schwitzen, nicht auf den ungepflegten Dornstrauch, da in diesem kaum die Christen gesehen werden können. Gut aber kann die harte, Honig schwitzende Eiche auch τούς τὸν τοῦ θεοῦ πόνον ἀσχοῦντας<sup>1)</sup> bezeichnen, die eine süsse Frucht für ihre standhaft ertragenen Mühsalen ernten. Zunächst ist freilich in den Versen 28 bis 30 von den Früchten die Rede, die die Gläubigen bringen, nicht von denen, die sie ernten; doch könnte wohl auch ἴσως δὲ καὶ V. 30 so gedeutet werden, allerdings kaum der griechische; denn πόνον ἀσχεῖν scheint gerade dem Schwitzen zu entsprechen, das im Griechischen durch das zur Erklärung nicht passende Fliessen von Honignass ersetzt ist. Neben *incultus*, das die zweite Deutung nicht zulässt, würde *durus* allein kaum den neuen Gedanken angeregt haben.

Bei V. 7 haben wir schon darauf hingewiesen, dass der ganz unpassende Aorist in den drei Versen sich am leichtesten durch den Einfluss des Kommentars auf die Uebersetzung der Verse erklären lässt. Der Kommentar zeigt die Erfüllung und so wurden dem, gedankenlos genug, auch die Verse anbequemt; es fügt sich auch τούτέστιν, ὁ καρπὸς ἤγεται εἰς χρεῖαν so leicht dem ἤγοντο des Verses als Erklärung an!

### c) Die Spuren alten Truges (V. 31—36).

Die zweite Erklärung der *facta parentis* hat übergeleitet zur Deutung der folgenden Verse: Gott hat das Gesetz gegeben und es zeigte sich die Frucht des Gesetzes. Die zweite Erklärung dieser Verse bildet wiederum einen leichten Uebergang zum nächsten Abschnitt: Die Gläubigen müssen hart streiten; denn es bleiben noch Spuren alten Truges.

---

<sup>1)</sup> So nach der sicheren Konjektur von Valois für das handschriftliche ἀκούοντας.

pauca tamen suberunt priscae vestigia fraudis,  
quae temptare Thetim ratibus, quae cingere muris  
oppida, quae iubeant telluri infindere sulcos.  
alter erit tum Tiphys, et altera quae vehat Argo  
delectos heroas; erunt etiam altera bella  
atque iterum ad Troiam magnus mittetur Achilles.

παῦρα δ' ὁμῶς ἴχνη προτέρας περιλείπεται ἄτης·  
πόντον ἐπαΐξαι περί τ' ἄστεα τείχεσι κλείσαι,  
ρήξαι τ' εἰλιπόδων ἐλκύσμασι τέλσον ἀρούρης·  
ἄλλος ἔπειτ' ἔσται Τίφυς, καὶ Θεσσαλὶς Ἀργώ,  
ἄνδρασιν ἠρώεσσι ἀγαλλομένη, πολέμου δὲ  
Τρώων καὶ Δαναῶν πειρήσεται αὐθις Ἀχιλλεύς.

Hier haben wir wieder eine Allegorie; denn der Dichter wird ausdrücklich belobt, dass er soweit gegangen sei, als die Dichtkunst ihm, der ja kein Prophet sei, es gestattete; er habe die Gefahr, die ihn bedroht hätte, vermieden und doch den Verständigen die Wahrheit deutlich genug gesagt, da er über Mauern, Meerfahrt und Krieg klage, was sich in Wahrheit auch jetzt noch im menschlichen Leben findet. Nicht wird erwähnt die Bebauung des Landes; die Argonautenfahrt könnte in der Meerfahrt inbegriffen sein, ihre Helden bleiben gleichfalls unerwähnt. Eingegangen wird nur auf Achilles; mit ihm, der in den troischen Krieg zieht, deutet der Dichter auf den Erlöser hin, mit Troja auf die ganze Erde; der Erlöser kämpfte ja gegen die feindliche, schlimme Macht, geschickt (in diesen Kampf) von seinem eigenen fürsorglichen Herzen und durch einen Befehl des höchsten Vaters.

Wie Achilles sind auch die Heroen und ebenso die Türme, die Meerfahrt und der Krieg als Allegorie zu nehmen. Wenn der troische Krieg, den Achill durchkämpft, den Kampf des Erlösers gegen die feindliche Macht des Teufels bezeichnet, dann deuten die sonstigen Kriege auf den Kampf hin, den die Gläubigen zu bestehen haben; es werden neue Heroen kommen, d. h. neue gerechte Männer, wie sie in den alten Zeiten gelebt haben. Auf ein anderes Moment als auf den Kampf soll mit

den Mauern, die ohnehin zum Krieg gehören, und der Meerfahrt, unter die auch die Fahrt der Argonauten fällt, kaum aufmerksam gemacht werden. Schwerlich ist aber der Ackerbau allegorisch zu deuten; er ist auch eine Frucht des Frevels und mit dem Wiedereintreten des goldenen Zeitalters wird auch er schwinden. Kukula (S. 89) bemerkt: »telluri infindere sulcos kann natürlich schon ob des Zusammenhangs mit *priscae vestigia fraudes* nicht auf den Ackerbau. . ., sondern nur auf die Tätigkeit der *Agrimensores* zielen, die nach Philippi mit der Vermessung und Versteinung der den Veteranen zugesprochenen Landgebiete beauftragt waren.« An eine solche Erklärung darf aber bei Konstantin nicht gedacht werden. Möglich wäre, dass auch die später schwindende Meerfahrt als Uebel gedacht wurde.

Am meisten möchte auffallen, dass in Achilles der Erlöser gesehen wird,<sup>1)</sup> der doch sonst als der Erlöserknabe entgegentritt. Achilles, der noch in jugendlichem Alter stand, ist durch das Attribut *magnus* kraftvoll vor den anderen Heroen ausgezeichnet und gilt als der Held, dem im trojanischen Kriege die Hauptaufgabe zufällt. So kann der wiederkehrende grosse Achilles leicht auf Christus hindeuten, den ersten der Helden, die gegen Satan kämpfen. Der Zusammenhang legt aber wohl auch nahe, in ihm namentlich das Vorbild der dulddenden (*τῶν τὸν τοῦ θεοῦ πόνον ἀσκούντων*) und dadurch siegenden (*τῶν τῆς ἑαυτῶν καρτερίας γλυκύν τινα καρπὸν ληψομένων*) christlichen Helden zu sehen. Es wäre damit bei Vergil sogar auch seine Leiden angedeutet. Es schwebt wahrscheinlich noch immer der Gedanke an den jugendlichen Erlöser (V. 26 f.) vor, wie auch beim allmählichen Eintreten des Segens zunächst nur an die Zeit Christi gedacht war; dem schliesst sich der Kampf des Erlösers gegen Satan vorzüglich an. Doch dauert diese Zeit des Kampfes auch jetzt noch fort (*ἄπερ καὶ νῦν ἐξετάζεται*).

Heikel behauptet (S. 36), der Achilles betreffende Kommentar, worin wir ja keine wörtliche Wiederholung der Verse

---

<sup>1)</sup> Rossignol bemerkt (S. 94) dazu: *la calomnie était double, parce qu'il y avait deux religions en cause*. Er beachtet nicht, dass die Ekloge als Allegorie genommen wird.

zu suchen hätten — obgleich auch solches vorkomme — und der nicht sprachlich, sondern sachlich sei, passe ebenso gut zu der griechischen als zu der lateinischen Form der Verse. Dies ist jedoch ganz unzutreffend. Im Kommentar wird Troja gedeutet, während im griechischen Vers nur vom Krieg der Troer und Danaer die Rede ist; namentlich findet sich eine Erklärung des für den göttlichen Erlöser immerhin auffallenden Ausdruckes mittetur, für den der Grieche das farblose περιήσεται πολέμου eingesetzt hat. Auch das hervorhebende magnus, das wohl hauptsächlich die Deutung Achills auf den Erlöser veranlasst hat, hat aus dem Vers verschwinden müssen; im Kommentar ist aber offenbar darauf Bezug genommen, wenn dem Grossen gegenüber, der geschickt wird, der ihn sendende Vater μέγιστος genannt wird, was sicher nicht, wie Heikel annehmen möchte, auf die Uebersetzung von V. 26 zurückgeht.

Auch sonst findet sich noch eine Bezugnahme auf das lateinische Original. Achilles ist von den Heroen scharf getrennt und darum sein Krieg ein ganz anderer wie der der Heroen: erunt etiam altera bella atque mittetur Achilles; noch grösser ist der Unterschied zwischen dem Kampfe Christi und dem der Christen. Darum sagt auch der Kommentator, Vergil deute in Achilles auf den Erlöser hin, nachdem er über den Krieg geklagt habe. Im griechischen Vers ist jedoch nur vom Krieg der Troer und Danaer die Rede.

## *6. Die Fülle der messianischen Segnungen und das Gebet des Dichters (V. 37—59).*

Der Ackerbau und vielleicht auch das Befahren des Meeres ist in den vorhergehenden Versen nicht allegorisch erklärt worden; damit haben wir wieder eine Ueberleitung zu dem Abschnitt, in dem eine allegorische Deutung überhaupt nicht mehr versucht wird.

Es kommt jetzt ein neuer Teil. Das gibt der Kommentar schon mit der Bemerkung an: »Was sagt nun danach der

Dichter? Am meisten Schwierigkeit musste der erste Vers bieten:

hinc, ubi iam firmata virum te fecerit aetas, . . .

denn damit ist die Zeit angegeben, wann der in den folgenden Versen angegebene volle Segen des messianischen Zeitalters eintreten wird. Die Uebersetzung und der Kommentar lauten:

ἀλλ' ὅταν ἡγορέης ὄρη καὶ καρπὸς ἴκηται,  
(τούτέστιν, ἐπειδὴν ἀνδρωθεὶς τὰ περιέχοντα τὸν βίον τῶν ἀνθρώπων ριζόθεν ἐξέλη τήν τε ξύμπασαν γῆν εἰρήνῃ κατακοσμήσει).

Der Kommentar bestimmt die Zeit näher als der lateinische Vers; es heisst nicht mehr bloss: wenn er zum Manne herangereift ist, sondern: wenn er zum Manne herangereift das Böse getilgt und den Frieden geschenkt hat. Der Satz entspricht ziemlich genau dem von der Wiederkunft Christi bei V. 6 Gesagten. Ob er absolut auf die Zukunft geht oder wie der Vers als Erklärung vom Standpunkt des Dichters aus genommen werden muss und darum auch schon in Erfüllung gegangen sein könnte, ist an sich nicht ersichtlich. Aber der Zusammenhang zeigt klar, dass die Erfüllung noch aussteht, da ja unmittelbar vorher gesagt ist, es fänden sich Spuren des alten Truges auch jetzt noch im menschlichen Leben. Der gegen den Satan kämpfende Erlöser (Achilles) war wohl als Jüngling gedacht; eines wichtigen Grundes wegen konnte das der Kommentator annehmen, wie z. B. auch Eusebius, um Konstantin hervorzuheben, sagt, Alexander sei gestorben θάπτων ἢ συντελέσαι εἰς ἄνδρας (Vita Const. 1, 7). Das Bild des jugendlichen Achilles, der einem frühen Tode verfallen ist, legt schon von selbst den Gedanken an den jugendlichen Erlöser nahe. Doch hätte auch der Erlöser den Kampf als Mann bestanden, jedenfalls ist die Zeit der Mannbarkeit mit seinem Tode nicht vorüber; der Auferstandene, der die Menschen aufforderte gleichfalls auf die Auferstehung zu hoffen (20, 4), ist nicht minder Mann wie der lehrende und am Kreuz sterbende Christus. Nach dem Tode kann er auch nicht mehr altern; darum wird er in Wahrheit

wiederkommen als Mann, ἀνδρωθείς. Nicht aber, wenn er Mann geworden ist, sondern erst, wenn er als Mann das Unheil getilgt und den ganzen Frieden gebracht hat, kommt der geschilderte Segen. Die Wiederkunft Christi ist zwar nicht eigens erwähnt, aber sicher als selbstverständlich vorausgesetzt.

Nach Stiglmayr (S. 350) würde der lateinische Vers kein genügendes Substrat für die Ausführung des Kommentars bieten, dagegen Reife und Frucht im griechischen Vers die Vernichtung des Bösen und Herstellung des Friedens bedeuten; auch Heikel (S. 36) meint, nur der griechische Vers habe es ermöglicht, »die folgenden Verse, die von dem neuen friedlichen Zustande in der Welt handeln, durch diese erklärenden Worte einzuleiten«. Neu ist im griechischen Vers nur die Frucht der Mannbarkeit; denn die Reife ist im lateinischen Vers auch, ja sogar besser bezeichnet. Stiglmayr wie Heikel haben nun richtig beobachtet, dass der Kommentar, wenn er wirklich dem griechischen Vers gilt, vor allem die Frucht der Mannbarkeit zu erklären sucht; Heikel ist überdies noch einen Schritt weiter gegangen, ohne sich freilich über dessen Tragweite Klarheit zu verschaffen: der Kommentar leitet den neuen friedlichen Zustand ein, wie er in den folgenden Versen geschildert wird; es ist also mit diesem friedlichen Zustand der Friede, von dem der Kommentar spricht, identisch. In der Tat kann es auch keinem Menschen einfallen die Identität der Frucht des Mannesalters, des vom Kommentar erwähnten Friedens und des in den Versen geschilderten seligen Zustandes zu bezweifeln. Nur wäre, wie sich von selbst ergibt, der erklärende Kommentar durchaus überflüssig: bezeichnen ja die Verse schon selbst deutlich genug den seligen Zustand der kommenden Zeiten als die Frucht der Mannbarkeit. Einen neuen Gedanken würde der Kommentar nicht bieten; denn das Schwinden alles Unheils geht Hand in Hand mit dem Kommen des Friedens.

Sobald man aber auf den Zusammenhang der Stelle mit dem Vorausgehenden wie mit dem Nachfolgenden achtet, ersieht man sofort, dass diese Interpretation unmöglich ist. Hatte Vergil von Spuren alten Truges gesprochen, so waren diese

auf moralische Uebel, namentlich auf Kampf und Krieg gedeutet worden. Wenn nun der Erlöser alle Uebel tilgt und damit (τέ) die ganze Erde mit Frieden beglückt, können dies nur die kurz vorher erwähnten Uebel und der Friede unter den Menschen sein, wie übrigens auch schon daraus hervorgeht, dass die ganze Erde den Frieden erhält: Kampf und Krieg werden auf immer kleineren Raum eingeschränkt, bis sie endlich ganz schwinden. Dagegen kann aber nicht scharf genug betont werden, dass die folgenden Verse nach der Ansicht des Kommentators nicht den vollen Frieden unter den Menschen, sondern den glückseligen, paradiesischen Zustand in der Natur zeichnen. Die Folgerung, die sich daraus ergibt, liegt auf der Hand. Spricht der Vers von der Frucht der Mannbarkeit, kann mit dieser nur auf den paradiesischen Zustand der Natur hingewiesen sein; der Kommentar deutet sie jedoch auf den allgemeinen Menschenfrieden, so dass in dem Satz: »Wenn die Frucht der Mannbarkeit kommt, werden für die Natur Paradieseszeiten wiederkehren« die Frucht der Mannbarkeit auf den Frieden unter den Menschen hinweisen würde, während sie notwendig auf den neuen Zustand in der Natur hindeuten muss und jede andere Erklärung ganz willkürlich und unberechtigt wäre. Zudem könnten wir nicht verstehen, wie die Neuordnung der Natur mit der Mannbarkeit des Erlösers zusammenhängen sollte, wenn die Frucht seines Mannesalters der Friede unter den Menschen wäre.

Ohne alle Schwierigkeit fügt sich aber Gedanken an Gedanken, wenn der lateinische Vers eingesetzt wird, in dem, wie schon bemerkt, nur eine Zeitangabe gemacht ist, die der Kommentar sodann näherhin bestimmt: Wenn der Erlöser zum Mann geworden ist, d. h. wenn er Mann geworden alle noch herrschenden Uebel getilgt und allen Menschen den Frieden gebracht hat, dann wird auch die Natur veredelt werden.

Die Verse, die das paradiesische Glück schildern, sind sehr frei übersetzt. Zunächst sollen nur die Abweichungen vom Original erwähnt werden, die für den Kommentar belanglos sind.

Die Verse 42—45

nec varios discet mentiri lana colores,  
ipse sed in pratis aries iam suave rubenti  
murice, iam croceo mutabit vellera luto;  
sponte sua sandyx pascentis vesciet agnos.

sind mit 3 Versen gegeben:

οὐδ' ἐρίου δεύοιτο βροτὸς πόκον, αὐτόματος δὲ  
ἀρνεῖος Τυρίησι περιπρέψει λιβάδεσσι,  
σάνδυκι πορφύρεφ λάχνην ῥυπόεσσαν ἀμείβων.

Die Schafe sind ganz ausgelassen; während der Widder bei Vergil bald mit des Purpur lieblichem Rot, bald mit dem Gelb des Safran und das Lamm mit Mennig sich kleidet, nennt der Uebersetzer nur das tyrische Nass und den purpurnen Mennig, die zudem sehr ungeschickt verbunden sind: Der Widder wird in tyrischem Nass strahlen, die schmutzige Wolle mit purpurnem Mennig vertauschend! Ueberdies drängt sich fast der Verdacht auf, der Uebersetzer habe statt mutabit vellera luto das metrisch und im Zusammenhang unmögliche mutabit vellera luta gelesen, dem genau entspricht λάχνην ῥυπόεσσαν ἀμείβων.

Dass die Verse 46 f. ausgelassen sind und leicht ausgelassen werden konnten, ist schon erwähnt worden. Sehr aufdringlich ist Vers 48 f. übersetzt:

adgredere o magnos (aderit iam tempus) honores,  
cara deum suboles, magnum Iovis incrementum!  
ἀλλ' ἄγε τιμῆν σκῆπτρον βασιληίδος ἀρχῆς  
δεξιτερῆς ἀπὸ πατρὸς ἐριβρεμέταο δέδεξο.

Aus den grossen Ehren ist das ehrenreiche Szepter königlicher Herrschaft geworden, von der Anrede cara deum suboles nichts mehr geblieben. Nach Heikel (S. 36) hätte es »natürlich in der lateinischen Ausgabe, wenn eine solche existierte, nicht stehen können, der Grieche spricht von πατῆρ ἐριβρεμέτης«. Ein Grund liesse sich dafür aber nicht angeben; V. 15 schien es dem Kommentator bereits nicht mehr nötig zu vita deum etwas zu bemerken, da er das Gedicht schon als Allegorie erklärt hatte. Um so weniger wird man sich hier an den Ausdrücken

stossen, die bei den Hörern nur vertraute Vorstellungen wachrufen sollten (19, 9).

Vers 54 (o mihi maneat)

spiritus et, quantum sat erit tua dicere facta

bittet der Dichter um so viel Geist, dass er ausreicht die Taten des Knaben zu besingen. Im Griechischen

σὴν ἀρετὴν κελαδεῖν, ἐφ' ὅσον δυνάμις γε παρεῖη.

ist das unpassend zu einer Beschränkung gemacht: der Dichter möchte seine Heldenkraft besingen, so weit er kann. Die Verse 55—59 sind in 3 Verse zusammengezogen:

non me carminibus vincat nec Thracius Orpheus  
nec Linus huic mater quamvis atque huic pater adsit,  
Orphei Calliopea, Lino formosus Apollo.  
Pan etiam, Arcadia mecum si iudice certet,  
Pan etiam Arcadia dicat se iudice victum!

οὐκ ἂν με πλήξειεν ὁ Θρακῶν διος αἰοιδός,  
οὐ Λίνος, οὐ Πάν αὐτός, δν Ἀρκαδίη τέκετο χθῶν·  
ἀλλ' οὐδ' αὐτὸς ὁ Πάν ἀνθέξεται εἴνεκα νίκης.

Wohl Apollo und der Kalliope wegen ist V. 56 zum grössten Teil und V. 57 ganz ausgelassen; statt vor Arkadiens Richterstuhl den Wettstreit auskämpfen zu lassen, ist nur gesagt, dass Arkadien den Pan geboren habe; das zweitemal ist es ganz gestrichen. Dass die Verse unverändert angeführt werden konnten, bedarf kaum mehr der Erwähnung.

Eingehender müssen die übrigen Verse besprochen werden, weil der Kommentar auf sie Bezug nimmt. In diesem werden die zwei Hauptteile der Verse, die Schilderung der Segensfülle (V. 37—45) und das Gebet des Dichters (V. 48—59) wohl unterschieden, doch ist zuvor durch die kurzen Worte: κόσμου κητώεντος ὄρα, φησί, καὶ τῶν στοιχείων ἀπάντων χαράν zwar nicht ein Kommentar (φησί), aber eine knappe Inhaltsangabe der Verse 50 ff. gegeben:

aspice convexo nutantem pondere mundum  
terrasque tractusque maris caelumque profundum,  
aspice, venturo laetentur ut omnia saeclo!

Die Angabe entspricht vollkommen: nach der unter ihrer Wucht wankenden Welt werden Erde, Meer und Himmel aufgezählt und schliesslich durch omnia zusammengefasst; die Akkusative sind aber nur antizipiertes Subjekt von ut laetentur. Vielleicht soll durch die Bemerkung gerade das angedeutet werden, dass die ersten zwei Verse nicht selbständig genommen werden dürfen.

Uebersetzt sind die Verse:

κόσμου κητώεντος ὄρων εὔπηκτα θέμεθλα,  
χαρμοσύνην γαίης τε καὶ οὐρανοῦ ἠδὲ θαλάσσης,  
γηθόσυνον τ' αἰῶνος ἀπειρεσίου λάσιον κῆρ.

Unsicher ist ὄρων, das V bietet; die meisten Handschriften haben ὄραν, das in imperativischer Bedeutung zu nehmen wäre und von Heikel (S. 36) jetzt bevorzugt wird, offenbar, damit es dem ὄρα (aspice) des Kommentars entspreche. Das Partizip fügt sich aber auch der Aufforderung an den Knaben (δέδεξο) gut an. Sonst sind die Verse schlecht übersetzt. Während im Lateinischen der Knabe einzig auf die Freude der ganzen Welt blicken soll, muss er hier sehen die starken Grundfesten der schluchtenreichen Erde, die Freude der Erde, des Himmels und des Meeres und schliesslich noch die freudige zottige Brust der unermesslichen Zeit!<sup>1)</sup> Dass damit nicht bloss auf die Freude der Welt, von der im Kommentar gesprochen wird, hingewiesen ist, unterliegt keinem Zweifel. Wenn Heikel (S. 36) sagt: »Die lateinischen Verse sind deutlich und erheischen keine Erklärung, die griechischen sind ungeschickt abgefasst und eine Explikation war erwünscht«, so ist denn doch zu beachten, wie seltsam es wäre, wenn der Grieche das Ungeschickte seiner Uebersetzung gefühlt und statt daran zu bessern gesagt hätte: die Verse sollen so verstanden werden (φησί)!

Eine Beziehung zu den griechischen Versen ist allerdings

---

<sup>1)</sup> Λάσιον κῆρ als Verschluss bei Homer B 851; Π 554. Hat vielleicht der Uebersetzer saecula gelesen? Ob er damit le siècle dans le sens chrétien, c'est-à-dire le monde en general (Rossignol S. 142) bezeichnen will, kann nicht bestimmt werden. Dem Kommentar liegt jeder Gedanke an die Menschen selbstverständlich ferne, weil er in dem ganzen Abschnitt nichts als Allegorie nimmt.

unverkennbar: κόσμου κητώεντος ist der Uebersetzung entnommen, vielleicht auch die Voranstellung, obschon diese im Kommentar auch des Nachdrucks wegen erfolgt sein kann. Mit Recht hat aber niemand darauf Gewicht gelegt; denn ist es nicht wahrscheinlich, dass nutans mundus (der Genitiv musste auch im Lateinischen stehen), wenn es zweimal vorkam, zweimal auch mit demselben Ausdruck wiedergegeben wurde?

Nach dieser Bemerkung wird die Gottheit des Knaben erwiesen zunächst aus den Versen 38—41:

cedet et ipse mari vector nec nautica pinus  
mutabit merces: omnis feret omnia tellus.  
non rastros patietur humus, non vinea falcem;  
robustus quoque iam tauris iuga solvet arator.

οὐχ ὄσιον ναύτησι ἀλιτρώτοισιν ἀλάσθαι,  
φυομένων ἄμυδις γαίης ἀπο πίονι μέτρῳ,  
αὐτὴ δ' ἄσπαρτος καὶ ἀνήροτος· οὐδὲ μὲν ἀκμὴν  
ὄτραλέου δρεπάνοιο ποθησέμεν ἄμπελον οἶμαι.

V. 40 scheint mit zwei Versen wiedergegeben, V. 41 dagegen ausgelassen zu sein, sofern man ihn nicht in dem Homer oder der Sibylle<sup>1)</sup> entlehnten ἄσπαρτος καὶ ἀνήροτος finden soll.

Der Kommentar folgert: Dies kann nicht auf die Geburt eines blossen Menschen gehen; denn wie könnte es da heissen γῆν ἄσπαρτον καὶ ἀνήροτον καὶ τὴν γε ἄμπελον μὴ ἐπιποθεῖν τὴν δρεπάνου ἀκμὴν μηδὲ τὴν ἄλλην ἐπιμέλειαν? Das könne nicht auf die Geburt eines gewöhnlichen Menschenkindes gehen, da ja die Natur θείας ἐστὶ προστάξεως διάκονος, οὐκ ἀνθρωπίνης κελεύσεως ἐργάτης. Vor allem ist ersichtlich, dass der Kommentator keinen Versuch macht diesen Abschnitt allegorisch zu nehmen; es ist auch klar, warum. Muss ja die Erfüllung erst in der Zukunft kommen; wie könnte er da zeigen, dass bei der Wiederkehr Christi nicht alles buchstäblich so

---

<sup>1)</sup> Reminiscenzen aus Homer habe ich in der eingangs (S. 6) erwähnten Untersuchung S. 42 zusammengestellt; zur Sibylle vgl. ebd. S. 112.

eintritt? Entsprechend wird im folgenden auch die Freude der Elemente wörtlich genommen.

Der Kommentar schliesst sich offensichtlich an die freie und weitläufige Uebertragung<sup>1)</sup> der Verse an. Heikel (S. 37) folgert daraus, »dass das supponierte lateinische Original bedeutend anders hätte aussehen müssen, da die lateinischen Verse denselben Gedanken in ganz anderer Form ausdrücken.« Wenn sodann μηδὲ τὴν ἄλλην ἐπιμέλειαν hinzugefügt werde, sei dies »weder durch die griechischen noch durch die lateinischen Verse motiviert».

Der Grieche spricht in der Tat nur davon, dass es kein Säen und Pflügen und kein Beschneiden des Weinstocks mehr gebe. Anders bei Vergil! Da gibt es keinen Karst, keine Hippe und keinen Pflug mehr. V. 41 des Originals geht sicher auf den Ackerbau; dann kann aber mit dem Karst nicht auch auf die Bestellung der Felder hingewiesen sein, weil sich der Weinbau kaum zwischen dem Karst und dem Pflug einfügen liesse. V. 40 ist darum ganz für den Weinbau anzusprechen. Bei Ovid *Metam.* 1, 101 f.

*Ipsa quoque immunis rastroque intacta nec ullis  
saucia vomeribus per se dabat omnia tellus.*

mag es schliesslich zweifelhaft sein, ob beim Karst an den Weinbau zu denken ist, obschon der Wein auch zu den Geschenken der Erde gehört. Deutlicher sagt *Catull* 64, 38 ff.:

*non humilis curvis purgatur vinea rastris;  
non glebam pronò convellit vomere taurus;  
non falx attenuat frondatorum arborum umbram;  
squalida desertis robigo infertur aratris,*

und Vergil selber (*Georg.* 2, 354 ff.):

*semnibus positis superest diducere terram  
saepius ad capita et duros iactare bidentis,  
aut presso exercere solum sub vomere et ipsa  
flectere luctantes inter vineta invencos.*

---

<sup>1)</sup> Stiglmayr S. 350.

Darnach wird in Weinbergen der Karst gebraucht und nur, »wo man den Reben weitere Zwischenräume gelassen hatte und in Baumweinpflanzungen ward häufig in der Mitte gepflügt« (Ladewig). In der Ekloge kann natürlich der Pflug nicht mehr auf den Weinbau bezogen werden, weil sonst Karst und Pflug nebeneinander stehen müssten. Jetzt wird aber auch der Kommentar verständlich. Mit Voranstellung des Umfassenderen konnte leicht gesagt werden: *humum aratrum non pati neque vineam* (Weingarten) *falcem aut alteram curam*. Begreiflicher Weise wird es vermieden, neben dem Lockern des Bodens durch den Pflug auch noch das des Weinberges durch den Karst zu erwähnen. Wie er vorliegt, hat der Kommentar, was sich auch ebenso leicht erklären lässt, wohl den Anschluss an die freie Uebersetzung der Verse gewahrt, aber unbedacht die übrige Pflege des Weinstocks oder Weinberges mit übernommen, die in den griechischen Versen nicht erwähnt ist.

Der Kommentar fährt sodann fort: Aber auch die Freude der Elemente und die Bitte des Dichters *τοῦ βίου τέλος αὐτῷ μακρόνεσθαι* beweiße, dass Gott angerufen werde. Um den letzten Beweis voll zu erbringen, nicht etwa infolge »einer zufälligen Gedankenkombination« (Heikel S. 37), wird daran erinnert, dass die erythräische Sibylle tatsächlich Gott um Verlängerung ihres Lebens angefleht habe. Also ist die Bitte des Dichters auch an Gott gerichtet und der Knabe Gott.<sup>1)</sup> Die Berufung auf die Sibylle ist demnach nicht nur statthaft, sondern geradezu notwendig.

Bei Vergil lautet der entsprechende Vers 53:

o mihi tum longae maneat pars ultima vitae!

Die Uebersetzung ist sehr mangelhaft überliefert; Heikel (S. 36) schlägt jetzt vor:

εἶθε με γηραλέον ζῶοντ' ἔχε νήδυμος ἰσχύς  
(σὴν ἀρετὴν κελαδεῖν).

Ἐχε ist unmöglich; es müsste ja ἐχέτω heissen. Auch ist sicher nicht gesagt, der Dichter sei schon alt, möchte aber

<sup>1)</sup> An welches Orakel angespielt wird, ist uns unbekannt, vielleicht ist es nicht mehr erhalten.

noch am Leben bleiben; vielmehr möchte er bis ins Greisenalter und dann noch bewahrt werden. Sicher sind indes die Begriffe γηράλεος und νήδυμος ἴσχυς. Vergleicht man damit und mit Vergils longae maneat pars ultima vitae! den Kommentar, dann ist dessen Beziehung auf das Original über allen Zweifel erhaben: longus, pars ultima und vita, drei Begriffe, die im griechischen Vers fehlen, kehren ja wieder. Selbst Heikel, der doch meint, der Kommentar stimme zum griechischen Vers, gibt zu, dass dem Kommentator auch das Original vorgeschwebt haben konnte.

### 7. Die Schlussverse der Ekloge (V. 60—63).

Die Schlussverse 60—63, die wohl wie ein Anhang empfunden werden (ὁ δὲ Μάρων πρὸς τοῖς εἰρημένοις ἐπιφέρει καὶ τάδε) bieten »bedeutende Schwierigkeiten« (Heikel S. 37). Der Dichter ruft noch dem Knaben zu:

incipere, parve puer, risu cognoscere matrem,  
matri longa decem tulerunt fastidia menses,  
incipere, parve puer: cui non risere parentes  
nec deus hunc mensa, dea nec dignata cubili est.

Der Grieche hat daraus gemacht:

ἀρχεο μειδιῶσαν ὄρων τὴν μήτερα κέδνην  
γυρωρίζειν· ἢ γὰρ σε φέρον πολλοὺς λυκάβαντας.  
σοὶ δὲ γονεῖς οὐ πάμπαν ἐφημερίως ἐγέλασαν,  
οὐδ' ἦψω λεχέων, οὐδ' ἔγνωσ δαῖτα θάλειαν.

Die Verse sind im ganzen gut überliefert; μειδιῶσαν ist eine treffliche Konjektur von Valois (für μειδιᾶν, μειδιῶν ὡς ἄν); statt ἐφημερίως hat Heikel ἐφημερίῳ γ' gesetzt und er übersetzt (S. 37): »Gegen Dich lächelten die Eltern keineswegs als gegen einen Vergänglichlichen (= einen Menschen)«. Entsprechend würden wir auch durch den zweiten Vers in einen übermenschlichen Kreis versetzt: »das Kind war im Mutterleibe mehrere Jahre« (S. 38). Es ist aber doch kaum anzunehmen, dass der Uebersetzer sich eine solche Ungereimtheit

zuschulden kommen liess, zu der Rossignol (S. 187) entsetzt ausruft: *Que fait le poète grec? Il se permet de changer ces dix mois de grossesse en un nombre indéfini d'années. Oui, des années, c'est à n'y point croire, mais le text est formel. . Où en sommes-nous donc, et avec qui avons-nous affaire? Comment expliquer une pareille monstruosité, ce triple démenti donné en même temps à la foi chrétienne, au sens commun, et au text latin?* Da indes als Mutter des Kindes vorher schon die Jungfrau bezeichnet und durch die Wahl der Worte zugleich angedeutet ist, dass der Bericht des Lukasevangeliums vorschwebte (19, 6; vgl. 20, 3; 11, 9 f.), ist es doch wahrscheinlicher, dass *λυκάβας* hier nicht wie sonst als Jahr, sondern als Monat zu nehmen ist. Sollte aber wirklich von vielen Jahren gesprochen sein, dann würde eben der Uebersetzer nur noch eine Ungeschicklichkeit mehr auf dem Gewissen haben; denn der letzte Vers ist jeglichen Sinnes bar. Heikel gibt allerdings als Sinn (S. 38): »Es war kein vergängliches Menschenkind, gegen das die Eltern lächelten; es war aller menschlicher Begierde und Genüsse frei — also der gerade Gegensatz von dem, was in dem lateinischen Original angedeutet wird!« Das letztere trifft zu; wie kann aber vom Knaben, der eben seine Mutter zu erkennen anfängt, gesagt werden, er habe sich von aller menschlichen Begierde und Genussucht freigehalten? Rossignol (S. 187) sagt allerdings zu den letzten zwei Versen: *J'avoue qu'il était mal aisé d'appliquer à Jésus-Christ les vers de Virgile; mais il faut reconnaître aussi que jamais on ne trancha plus cavalièrement une difficulté embarrassante.* Vielleicht denkt er an das, was er sofort zur ganzen Uebersetzung der Ekloge bemerkt: *le traducteur »a suivi la marche capricieuse et désordonnée des sibyllistes, qui confondent à chaque instant les trois parties de la durée, et qui mêlent souvent dans une même phrase le passé, le futur et le présent.* Diese Behauptung ist aber ganz unzutreffend. Den Aorist bzw. das Imperfekt haben wir (von V. 9 abgesehen) nur bei V. 7 und V. 28—30 und an beiden Stellen mussten wir an eine Beeinflussung der Uebersetzung durch den Kommentar denken.

Sonst steht immer richtig das Futur oder auch das Präsens, das leicht als Futur empfunden werden kann; mitunter ist wohl die Rücksicht auf das Metrum massgebend, wie z. B. 18 φύει und V. 23 φύσει steht, auf das dreimal das Präsens folgt. Im Schlussvers kann aber nach ἐγέλασσαν weder ἦψω noch ἔγνωσ für ein Futur stehen.

Der Kommentar zu den letzten zwei Versen der Ekloge lautet: πῶς γὰρ ἂν πρὸς τοῦτον οἱ γονεῖς ἐμειδίασαν; ὁ μὲν γὰρ αὐτῶν θεός, ἄποιος δύναμις, καὶ ἀσχημάτιστος μὲν, ἐν περιγραφῇ δὲ ἄλλων, οὐκ ἀνθρωπίνου δὲ σώματος. λέκτρων δὲ ἄπειρον τίς οὐκ οἶδεν ὄν τὸ ἅγιον πνεῦμα; ποία δὲ ἐπιθυμία ἔφρασεῖς τε ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ διαθέσει, οὐ πάντα ἐφίενται; τί δ' ὅλως κοινὸν σοφία τε καὶ ἡδονή;

Dazu bemerkt Stiglmayr (S. 350): »Die besonders kecke Umformung des lateinischen Originals V. 62—63 . . . macht der Kommentar aus der gleichen apologetischen Tendenz getreulich mit.« Weiteres erfahren wir freilich nicht. Mehr geht Rauschen (S. 69) auf die Stelle ein, der darauf hinweist, dass ἅγιον πνεῦμα in der Rede gewöhnlich den Logos bezeichnet: »Christus ist aber der puer, von dem der letzte Vers in der griechischen Fassung sagt, dass er Bett und Mahl unberührt liess; der Kommentar steht also doch mit der griechischen Uebersetzung in Einklang.« Heikel (S. 37) gibt erst eine Uebersetzung der Stelle, so wie er sie fasst: »Wie hätten nicht (οὐκ statt γὰρ der Handschriften) gegen diesen die Eltern gelächelt! Er war ja ihr Gott, eine qualitätslose Kraft, ohne Gestalt, in dem Umriss des Uebrigen (vielleicht ὅλων: des Ganzen), nicht in dem eines menschlichen Körpers existierend. Dass mit Liebesgenuss der heilige Geist (= Gott) unbekannt ist, wer weiss das nicht? Welche Begierde und welches Trachten ist in der Gesinnung des Guten, wonach alle streben? Was hat Weisheit und Wollust überhaupt gemein?« Dann fährt er fort: »Wenn wir die Lesart von Valois μειδιῶσαν . . ., die durch das lateinische Original gestützt wird, als richtig anerkennen und nach meinem Vorschlag ἐφημερίῳ γ' statt ἐφημερίως lesen, werden die Verse gut verständlich, aber diese Ver-

änderungen fordern auch, dass im Kommentar οὐκ statt γὰρ geschrieben wird. Denn wenn in dem Gedichte gesagt wird, dass die Mutter gegen das Kind lächelte und dass die Eltern gegen ihn lächelten, so ist offenbar, dass es im Kommentar nicht heissen kann: ‚Denn wie hätten gegen diesen die Eltern gelächelt!‘ sondern: ‚Wie hätten nicht gegen diesen die Eltern gelächelt!‘ Bei dieser Auffassung muss sich das Folgende auf den Knaben beziehen, was auch durch die Voranstellung und die dadurch bewirkte Betonung des τοῦτον bewiesen wird. Der Knabe wird als Gott bezeichnet, dem keine menschliche Eigenschaft, Gestalt oder Hülle zukommt. In seiner Freiheit von menschlichen Begierden ist er als heiliger Geist (= Gott) und als das höchste Gut gekennzeichnet. — Der Verfasser der Rede hat den letzten Versen der Ekloge eine Form gegeben, wodurch das Gedicht mit einer Verherrlichung der Göttlichkeit des Knaben endet.«

Dagegen erheben sich gewichtige Bedenken.

1. Worin liegt die Göttlichkeit des Knaben? Nach Heikel darin, dass die Eltern gegen ihn »keineswegs als gegen einen Vergänglichen (= Menschen)« lächelten. War es darum ein besonderes Lächeln?<sup>1)</sup> Der Kommentar kennt nur die Tatsache des Lächelns und begründet diese. Man müsste aber erwarten, dass nicht auf das Lächeln, das jedes Kind von seinen Eltern erwarten darf, sondern sofort auf das οὐ πάμπαν ἐφημέριος hingewiesen werde. Wie töricht wäre es aber, die Tatsache des Lächelns mit der Göttlichkeit des Knaben zu beweisen!

2. Wenn der Knabe als nichtvergänglich bezeichnet werden soll, dürfen ihm dann Attribute gegeben werden wie qualitätslose Kraft, ohne Gestalt, in dem Umriss des Uebrigen, aber nicht eines menschlichen Körpers existierend? Das letztere muss zudem falsch übersetzt sein; denn wohl wird der Logos nicht vom menschlichen Körper begrenzt, aber ebensowenig von

---

<sup>1)</sup> Rossignol, der (S. 195 f.) die Stelle ebenfalls einigermassen betrachtet, deutet ἐφημέριος; ce sourire n'a rien d'humain (besser würde das schliesslich noch zu ἐφημερίως passen).

allem übrigen, und wenn er im Uebrigen existiert, dann doch zu allererst im menschlichen Körper! Es ist der Genitiv vielmehr selbständig zu nehmen: er ist (überhaupt) gestaltlos und (im besondern auch) ohne menschlichen Körper.

3. Kann das blossе ἐφημερίῳ γ' überhaupt bedeuten: als gegen einen Vergänglichen? Müsste nicht zum mindesten ein ὡς dastehen?

4. Die Aenderung von γὰρ in οὐκ, d. h. die Annahme, der Satz besage das gerade Gegenteil von dem, was die Handschriften einhellig überliefern, spricht nicht zugunsten Heikels.

5. Wer sind sodann die Eltern des Knaben? Im Kommentar der Ekloge und auch sonst in der Rede ist von seiner jungfräulichen Mutter die Rede (19, 6; 11, 9 f.); als sein Vater wird stets Gott bezeichnet (20, 6. 9; 11, 8). An den Gemahl der Jungfrau zu denken ist hier unmöglich.

Heikels Erklärung befriedigt somit in keiner Weise und wir sehen uns darum veranlasst wiederum den Kommentar auf die Originalverse Vergils zu beziehen. Und wir tun es auch an dieser letzten Stelle nicht umsonst.

Risu geht auf den Knaben: das Lächeln des Knaben wird ihm das Lächeln der Eltern und damit die Anwartschaft auf hohes Glück bringen, das in den letzten Versen nur negativ angegeben ist: wem die Eltern nicht lächeln, der wird nicht an den Tisch der Götter gezogen, nicht der Gemahl einer Göttin. Damit kann, wer die Ekloge christlich deuten will, schlechterdings nichts anfangen. Wie sich Konstantin zurechtgefunden hat, das muss der Kommentar zeigen.

Nach dem Kommentar haben die Eltern gegen den Knaben nicht gelächelt und es ist unzweifelhaft, dass der Kommentator dies aus den Versen herausgelesen hat; πῶς γὰρ ἂν ἐμειδιάσαν; ist nur möglich nach einem non riserunt. Man kann dies wohl auch aus den Versen herauslesen, wenn man nur guten Willen mitbringt, an dem es Konstantin sicherlich nicht gefehlt hat. Cui non risere parentes bildet einen schroffen Gegensatz zum vorangehenden: Dir lachen, in Erwiderung deines Lächelns, die Eltern; wem aber die Eltern nicht lachen, dem bleibt das ver-

sagt — deiner jedoch wartet es.<sup>1)</sup> Können sich aber die Gedanken nicht auch so folgen: Erkenne lächelnd deine (lächelnde) Mutter; wem wie dir die Eltern nicht gelächelt haben, dem sind solche Ehren nicht beschieden?

Scheint diese letztere Auffassung nicht zu banal um ernstlich in Erwägung gezogen werden zu dürfen? Gewiss, soweit es sich um die Erklärung der Ekloge handelt. Ganz anders aber, wenn eine christliche Deutung versucht wird; was unter gewöhnlichen Umständen ein Verlust ist, kann da als aussergewöhnliches Zeichen gefasst werden. Und in der Tat, muss es nicht sehr auffallend sein, wenn diesem Kinde, von dem aller Segen ausgeht, seine Eltern nicht lächeln? Es muss sich bei ihm etwas finden, das es mit den gewöhnlichen Menschenkindern nicht teilt. Was das ist, zeigt der Kommentar deutlich genug.

Die Frage zeigt »durch die Voranstellung und die dadurch bewirkte Betonung des τοῦτον« wohl an, dass vorher ein anderer Knabe genannt ist, und was von diesem gesagt ist, nun auf den Erlöser-Knaben übertragen werden soll. Die ganze Antwort ist, auch nach Heikel, schon gegeben mit ὁ μὲν γὰρ αὐτῶν θεός; dies kann aber, schon vom rein sprachlichen Gesichtspunkt aus, nicht heissen: er war ja ihr Gott. Gerade weil in der Frage der Hochton auf πρὸς τοῦτον liegt, kann der Knabe nicht mit ὁ μὲν eingeführt werden; man müsste vielmehr erwarten: ἦν γὰρ αὐτῶν θεός. Es muss übersetzt werden: der eine von ihnen (den Eltern) war ja Gott. Sofort wird nun klar, dass sich die weiteren Attribute — qualitätslose Kraft, ohne Gestalt, in dem Umriss von anderem existierend, nicht aber mit menschlichem Körper bekleidet — aufs beste anfügen. Und des weiteren erhellt, dass die Gottheit des Vaters und alle übrigen Eigenschaften angeführt sind zum Beweise, dass die Eltern dem Knaben nicht gelächelt haben, ja nicht einmal lächeln konnten. Freilich ist damit nicht bewiesen,

---

<sup>1)</sup> Wie Valois (Migne P. gr. 20, 1301 f.) die Stelle zu erklären sucht (manifeste perspicitur . . . Constantinum Virgiliti versus optime intellexisse . . .), konnte mir nicht klar werden.

dass die Eltern, sondern nur, dass der Vater nicht gelacht habe. Dies ist aber auch leicht begreiflich. Warum sollte denn die Mutter dem Knaben nicht zulächeln? Keiner der angeführten Gründe liesse sich auf sie anwenden; es könnte darum Konstantin auch geradeso wie der Uebersetzer an die lächelnde Mutter gedacht haben (erkenne am Lächeln deine Mutter!). Deshalb heisst es auch ὁ μὲν, auf das wir ein entsprechendes ἢ δέ vergeblich suchen würden. Der Kommentar sieht also darin, dass der Vater dem Knaben nicht gelächelt hat, die Göttlichkeit des Knaben angedeutet, oder vielmehr, er kann nur mit dem Hinweis auf den göttlichen Vater des Knaben zeigen, dass die Worte Vergils auf den Knaben passen.

Entsprechend wird auch der letzte Vers kommentiert, ob der ganze oder nur der zweite Teil, kann kaum entschieden werden. Jedenfalls wäre es nicht ausgeschlossen, dass der Knabe, der nach V. 15 deum vitam erhält, auch Tischgenosse eines Gottes genannt werden könnte; doch die Verbindung mit dem Ehebett lässt den Kommentator wohl auch hierin sinnliche Freuden sehen, die bei dem Knaben ausgeschlossen sind. Heiliger Geist wird hier der Sohn Gottes genannt wie schon 19, 6, wo seine jungfräuliche Empfängnis und Geburt in Frage stand: als heiliger Geist konnte der Knabe in der Tat nichts von einem Ehebett wissen. Ein weiterer Beweisgrund nennt ihn τὸ ἀγαθόν, οὐδὲ πάντα ἐπιένται, womit (nach Aristoteles Eth. Nic. 1,1) 3, 1 der Vater bezeichnet worden war. Damit ist nur gezeigt, dass der Knabe frei ist von jeder sinnlichen Begierde (was auch die folgende Gegenüberstellung von Weisheit und Lust beweist); denn wenn uns gerade dieses Attribut auch den Knaben nochmals als Sohn Gottes in des Wortes vollstem Sinne zeigt, so soll damit doch an sich nicht eine Verherrlichung seiner Göttlichkeit, sondern nur ein Beweis dafür gegeben werden, dass diese Verse und damit auch die ganze Ekloge einzig auf Christus gedeutet werden können, der in Wahrheit Gottes Sohn ist.

## 8. *Schluss.*

Wir können noch, ehe wir unsere Folgerungen ziehen, einen raschen Rückblick auf die Ergebnisse der Untersuchung werfen.

Die Uebersetzung der Verse, die im allgemeinen sehr frei ist und wiederholt nach Belieben Gedanken des Originals erweitert oder streicht, ist eigens für die Rede gemacht, und zwar nicht in einem Zuge, sondern abschnittsweise, so wie die Ekloge in der Rede durch den Kommentar in Abschnitte geteilt ist (vgl. V. 7. 28—30. 26 f.). An zwei Stellen (V. 7. 28—30) ist sie sogar vom Kommentar beeinflusst. Erwähnungen von Göttern sind vielfach absichtlich getilgt und die Verse so gestaltet, dass sie sich ohne weiteres christlich deuten lassen;<sup>1)</sup> bei V. 15 f. ist durch die Erweiterung der kommentierende Zusatz, der sich zudem nicht in die griechischen Verse einfügen lässt, überflüssig geworden. Der letzte Vers ist sinnlos übersetzt.

Der Kommentar gibt eine einheitliche, wohldurchdachte Deutung der Ekloge auf Christus und das Christentum. Die Ekloge gilt als Allegorie, soweit die Erfüllung sich schon gezeigt hat; der Rest wird buchstäblich genommen. Die Uebersetzung der Verse hat dies wiederholt verkannt; sie sucht den Schwierigkeiten, die das Original bietet, auszuweichen, während der Kommentar auf sie eingeht. Namentlich gilt dies von der Erwähnung der Götter. In den Versen 17—22 zeigt die Uebersetzung Züge, die nach dem Kommentar an dieser Stelle nicht möglich sind.

Der Kommentar schliesst sich durchweg an die lateinische Ekloge Vergils an; die wenigen Bezugnahmen auf die griechi-

---

<sup>1)</sup> Nach Rossignol (S. IV) ist aus der lateinischen Ekloge geworden une prophétie claire, explicite et surtout fort chrétienne. Und ein andermal (S. 194) sagt er: ici il n'ya point d'erreur involontaire; tout a été falsifié à dessein. Deshalb scheint ihm auch (S. 95) die Rede un des monuments précieux de la littérature antique zu sein, weil man da die Arbeitsweise der Sibyllisten kontrollieren und diese en flagrant délit de falsification ertappen könne. Wieweit solche Schlüsse berechtigt sind, ergibt sich aus dem Obigen.

schen Verse (bei V. 23 f. 40 f. 50) entsprechen Wiederholungen von Originalausdrücken der Ekloge im lateinischen Kommentar und sind zum Teil sogar fehlerhaft (vgl. bei V. 24. 40 f.). Sehr oft lehnt sich der Kommentar an Ausdrücke der Ekloge an, die in den griechischen Versen nicht oder nicht entsprechend wiedergegeben sind, so dass er erst durch den Vergleich mit dem Original verständlich wird. Neben diesen Unebenheiten, die keinen förmlichen Gegensatz zwischen Versen und Kommentar begründen, finden sich aber auch Stellen, wo der Gegensatz offen zutage tritt, so bei V. 8 ff. und 28, wohl auch bei V. 24 f. und V. 62 f..

Im Kommentar finden sich auch einige Stellen, die als falsche Uebersetzungen zu erkennen sind (zu V. 23 ff.).

Als Schlussergebnis müssen wir darum festsetzen: dieser Teil der Rede ist Uebersetzung eines lateinischen Originals.

Der Beweise dafür sind wohl so viele erbracht worden, dass nun auch die Bedenken Rauschens<sup>1)</sup> fallen müssen, der einen Schluss »aus solchen lateinischen Reminiszenzen« im Kommentar nicht für bindend erachtet. Es handelt sich eben nicht bloss um Reminiszenzen, sondern um den durchgängigen Anschluss an das lateinische Original und auch um direkte Widersprüche zwischen dem Kommentar und der Uebersetzung der Verse.

Da sich hier somit bestätigt findet, was Eusebius von der

---

<sup>1)</sup> Literarische Rundschau 1910, 70. — Wie Dräseke (Wochenschrift für klassische Philologie 1908, 1342 f.) urteilt, zeigen seine Worte: »Was soll es heissen, wenn da die lateinischen Verse in der griechischen Uebersetzung auf Schritt und Tritt geändert, oft absichtlich geändert, ja gefälscht sind, wenn der Kommentar den Aenderungen, insbesondere den beabsichtigten Aenderungen nicht folgt, sondern sich vielmehr der Urschrift, und zwar mit solcher Treue anschliesst, dass sein Sinn an einzelnen Stellen sogar nur mit Hilfe der lateinischen Verse ermittelt werden kann; wenn der Kommentar, der sich an einigen Stellen deutlich an den Bau der lateinischen Verse anschliesst, mit den griechischen Versen in Widerspruch steht; wenn endlich alle Verse aus Vergil, die eine christliche Deutung der Ekloge unmöglich machen oder erschweren konnten [ersteres trifft nach dem hier Ausgeführten nicht zu], nicht etwa geändert und gefälscht, sondern ganz ausgelassen sind?« Auf all dies nur ein Gedankenstrich!

Rede Konstantins sagt, dass sie nämlich lateinisch abgefasst und ins Griechische übertragen worden sei, ist damit zweifellos auch die Echtheit der Rede bewiesen, in deren Gedankengang sich die Ekloge mit ihrem Kommentar aufs trefflichste einfügt. Wohl sind noch andere Bedenken gegen die Autorschaft Konstantins vorgebracht worden; aber gegenüber dem aus diesem Teil der Rede gewonnenen sicheren Ergebnis zugunsten ihrer Echtheit schwindet deren Beweiskraft. Wir haben nicht nötig, auf sie einzugehen; nur zwei Einwände müssen noch berührt werden, weil sie bestreiten, dass der Kommentar zur Ekloge von Konstantin sein könne.

Mancini (S. 209) stellt die Frage: L'interpretazione cristiana dell' ecloga, che troviamo nell' Oratio e che poscia trionfò pienamente sulle altre nel Medio Evo, era possibile nel sec. IV? Und er fährt kurzweg fort: La riposta non può essere che negativa. Er weist auf Laktanz hin, der die Verse im Sinne der Chiliasten und noch nicht auf die Ankunft Christi gedeutet habe.<sup>1)</sup> Daraus die Folgerung: La nostra Oratio, che invece non ha nemmeno nel più tardo Medio Evo, nemmeno in Dante Alighieri, chi possa vincerla nella fide a Virgilio profeta, segna evidentemente un momento posteriore dello sviluppo della tradizione virgiliana; non è quindi anche per tale argomento opera di uno scrittore del secolo IV. Man fühlt aber sofort, dass die Voraussetzung für die Schlussfolgerung gänzlich fehlt. Denn wenn, wie auch Heikel (S. XCVII) bemerkt, eine Auslegung und Umgestaltung der Art, wie wir sie in der Oratio finden, ganz alleinstehend ist, wie soll sich daraus schliessen lassen, sie könne gerade dem 4. Jahrhundert nicht angehören?

---

<sup>1)</sup> Ob diese Annahme berechtigt ist, scheint doch noch fraglich. Wie Laktanz gerade die entscheidenden Verse 6 und 7 gedeutet hat, wissen wir nicht, weil er sie nicht erwähnt; er führt nur V. 38—41, 28—30, 42—45 und 21—22 an; V. 38—45 sind in der Rede gerade so gedeutet, so dass nur die V. 21—22 und 28—30 anders genommen werden. Konstantins Deutung ist entschieden vorzuziehen, weil er die Verse nicht aus ihrem Zusammenhang reisst, während Laktanz die V. 23, 26—27 und namentlich 31—37 nicht brauchen konnte.

Warum sollte Konstantin, nachdem schon Laktanz in seinen *Divinae Institutiones* (etwa zwischen 305 und 310) die Ekloge christlich zu deuten begonnen hatte, nicht die ganze Ekloge auf Christus beziehen können? Zudem ist bemerkenswert genug, dass er die chiliastische Deutung von Laktanz im grossen beibehalten, wenn auch auf die Teile des Gedichtes eingeschränkt hat, bei denen der Zusammenhang sie zulässt. Gerade darum sollte sogar die Deutung der Ekloge, wie sie in der Rede vorliegt, möglichst nahe an Laktanz herangerückt werden.

Stiglmayr<sup>1)</sup> holt sich einen Beweis gegen die Echtheit der Rede aus dem Briefe des hl. Hieronymus ad Paulinum Presbyterum,<sup>2)</sup> auf den schon Rossignol (S. XXVIII f.) hingewiesen hat. Hieronymus eifert gegen unberechtigte Auslegung der Heiligen Schrift: *quasi grande sit et non vitiosissimum dicendi genus depravare sententias et ad voluntatem suam scripturam trahere repugnantem. quasi non legerimus Homerocentonas et Vergiliocentonas ac non sic etiam Maronem sine Christo possimus dicere Christianum, quia scripserit:*

*iam redit et virgo, redeunt Saturnia regna,  
iam nova progenies caelo demittitur alto,  
et patrem loquentem ad filium:  
nate, meae vires, mea magna potentia solus,  
et post verba salvatoris in cruce:  
talia perstabat memorans fixusque manebat,  
puerilia sunt haec et circulatorum ludo similia, docere quod ignores . . .*

Nach Stiglmayr will Hieronymus damit sagen: »Ein solches Gebaren (der Schriftausleger) gleicht dem Fabrizieren jener Centones aus Homer und Vergil. . . Wir kennen dergleichen Stücke. Mit demselben Rechte könnten wir nach solcher Arbeitsweise den Dichter (Vergilius) Maro einen Christen nennen. . .« Es ist demnach »ein Unterschied zwischen den beiden ironisierenden Bemerkungen des heiligen Hieronymus. Hinsichtlich der Centonen sagt er, dass er solche wirklich gelesen habe,

<sup>1)</sup> Zeitschrift für katholische Theologie 1912, 865 ff.

<sup>2)</sup> Ep. 53, 7 (ed. Hilberg, Corp. Script. Eccl. Lat. vol. LIV p. 453 f.).

betreffs der Vergilstellen dagegen, die er ausdrücklich zitiert, gibt er zu erkennen, dass man einen Missbrauch, wie er ihn andeutet, mit ihnen treiben könnte. Diese zweite Art unberechtigter Interpretation beruht ferner nicht gleich der ersten auf der mosaikartigen Zusammensetzung von halben Hexametern, sondern lässt die Verse ganz und unterschiebt den vollen Sätzen einen neuen, ungehörigen Sinn.« Da nun, folgert Stiglmayr, Hieronymus die Rede Konstantins sicher nicht gekannt hat — sonst hätte er sie nach seiner ganzen temperamentvollen Art gebrandmarkt — diese auch als offizielles Aktenstück des Kaisers von dem vielbelesenen Mann nicht hätte übersehen werden können, »bleibt nur die doppelte Möglichkeit, dass entweder die kaiserliche Rede früher . . . als Falsifikat ein weniger bekanntes Dasein hatte, um später als echtes Stück an die sog. *vita Constantini* des Eusebius angehängt zu werden, oder dass die Rede überhaupt erst nach Hieronymus das Licht der Welt erblickte«.

Dagegen muss aber doch betont werden, dass auch ein Hieronymus die christliche Deutung der Ekloge nicht kurzerhand als *puerile* bezeichnen und mit einer ironisierenden Bemerkung abtun kann. Um dieselbe Zeit, in der Hieronymus jenen Brief schrieb, um 395, hat sich Augustinus in seiner *Epistolae ad Romanos inchoata expositio* 3 (Migne P. L. 35, 2089) dafür ausgesprochen, dass die Ekloge eine Prophetie der Sibylle enthalte, die zwar keine Prophetin Gottes gewesen sei, aber doch manches von Christus gehört und verkündet habe.<sup>1)</sup>

Es scheint auch Hieronymus nicht richtig interpretiert zu sein. Muss man ihn nicht so verstehen: als ob wir nicht die Centonen gelesen hätten und so, d. h. aus ihnen folgernd, auch Vergil einen Christ nennen könnten? Das hat noch niemand getan — aber könnte man es nicht tun? Zu dieser Auffassung zwingen die drei angeführten Beispiele. Stiglmayr hat sich merkwürdiger-

---

<sup>1)</sup> Vgl. meinen Aufsatz »Der prophetische Charakter der 4. Ekloge Vergils bis Dante« in den *Historisch-politischen Blättern* 1907, CXXXIX, 735. Dortselbst (S. 645 f.) ist auch auf die Stelle des hl. Hieronymus eingegangen.

weise nur an das erste gehalten, aber eine Trennung ist unmöglich. Die Verse sind offenbar chronologisch geordnet: sie gehen auf die Ankunft, die Taufe und den Kreuztod Christi. Im Cento der Dichterin Proba<sup>1)</sup> findet sich vielleicht V. 7 verwendet (V. 338 quod tua progenies caelo descendit ab alto; vgl. Aen. 1, 250; 8, 423); unverändert sind übernommen Aen. 1, 664 (V. 403) und 2, 650 (V. 624), eben bei der Taufe und Kreuzigung Christi. Dass die Centonen auch ganze Verse verwenden konnten, zeigt sich ja auf Schritt und Tritt. Die beiden der Aeneide entnommenen Verse waren aber einzig in Centonen verwendbar; man lese nur die Stellen nach und wird sich sofort überzeugen, dass der Zusammenhang eine christliche Deutung vollständig ausschliesst. Daraus ergibt sich aber, dass Hieronymus an der ganzen Stelle nur an die Arbeitsweise der Centonendichter denkt. Diese lassen sich freilich mit der ironisierenden Bemerkung zurückweisen: da könnte ja Vergil, der Christus nicht kannte, auch ein Christ genannt werden. Hieronymus hatte also keinen Grund, an die Rede Konstantins zu erinnern.

Uebrigens wäre hier das argumentum ex silentio überhaupt nicht möglich. Im wesentlichen hat Laktanz aus der 4. Ekloge gerade so viel Christliches herausgelesen wie Konstantin, sogar die Verse seinem Zweck entsprechend nach Belieben verstellt und unbequeme einfach unterdrückt. Liesse sich auch folgern, dass Hieronymus seine *Divinae Institutiones* nicht gekannt oder übersehen habe?<sup>2)</sup>

Es müssten ganz andere Gründe erbracht werden, wenn die Beweise für die Echtheit der Rede erschüttert werden sollen, die sich aus dem Kommentar und der Uebersetzung der Ekloge ergeben haben. Wir müssen die Rede für die Rede Konstantins halten, die Eusebius seinem sog. Leben Konstantins angefügt hat. Damit sind freilich nicht alle Fragen beantwortet, die sich

---

<sup>1)</sup> Ed. Schenkl, Corp. Script. Eccl. Lat. vol. XVI p. 568 ss.

<sup>2)</sup> Ganz unmöglich ist, dass die Rede nach Hieronymus »vielleicht gerade auf den von ihm gegebenen Wink hin entstanden ist« (Stiglmayr). Wie könnte von den Worten des Hieronymus zur Rede Konstantins eine Brücke führen?

uns aufdrängen, namentlich nicht, wie sich die griechische Rede zu ihrer lateinischen Vorlage in den übrigen Teilen verhält und wieweit wir demnach die ausgesprochenen Gedanken als Konstantins persönliches Eigentum ansehen dürfen. Es ist aber einmal klar, dass die offizielle Uebersetzung einer kaiserlichen Urkunde nicht minder authentisch ist als das Original; wenn wir sodann sehen, dass die Rede in allen ihren Teilen klar durchdacht ist und dass sich namentlich die Ekloge mit ihrem Kommentar aufs allerbeste in den Gedankengang einfügt, dann müssen wir folgern: mag der Uebersetzer immerhin manches unrichtig gegeben, vielleicht hie und da Gedanken mehr ausgeführt und, wie sich nicht leugnen lässt, selbst manches aus Plato Entnommene hineingearbeitet haben, die Rede ist trotzdem im ganzen die Rede Konstantins des Grossen geblieben und uns darum ein ehrwürdiges Zeugnis der Gesinnung des grossen Kaisers gegen die christliche Religion.

---



## *Inhalt.*

---

	Seite
Vorwort . . . . .	3
1. Einleitung . . . . .	5
2. Die Stellung und Verwendbarkeit der Ekloge in der Rede . . . . .	9
3. Die Einleitung der Ekloge (V. 1—7) . . . . .	15
4. Die Aufgabe und der Lohn des Knaben (V. 8—17) . . . . .	31
5. Der Messias bis zu seiner Wiederkunft (V. 18—36) . . . . .	42
a) Das neue Geschlecht (V. 18—25) . . . . .	43
b) Die Frucht des göttlichen Gesetzes (V. 26—30) . . . . .	56
c) Die Spuren alten Truges (V. 31—36) . . . . .	63
6. Die Fülle der messianischen Segnungen und das Gebet des Dichters (V. 37—59) . . . . .	66
7. Die Schlussverse der Ekloge (V. 60—63) . . . . .	76
8. Schluss . . . . .	83

---