

Charakter und Geschichte der altchristlichen Sibyllenschriften.

Von

Dr. **Dechent**, evang. Prediger zu Frankfurt a. M.

Man braucht nicht grade Sibyllomane zu sein, wie Lactantius in alter und Thorlacius ¹⁾ in neuer Zeit, um anzuerkennen, dass die altchristlichen Sibyllenorakel einen nicht wertlosen Beitrag liefern für das historische Verständnis des Christentums; und zwar gilt das für alle theologischen Disciplinen, die den Geschichtsstoff zu verarbeiten haben, für Kirchen-, Dogmen- und Kunstgeschichte, sowie für die kirchliche Archäologie. Sehr richtig sagt Ewald ²⁾ in Bezug auf die sibyllinischen Bücher: „Werden die einzelnen ursprünglichen Werke wiedererkannt, so werden wir begreifen, dass diese besonderen Dichtungen nicht nur von Anfang an grossen Reiz hatten, wodurch es allein möglich wurde, dass sie lange jene mächtigen Wirkungen übten, welche sie der Geschichte zufolge unstreitig ausübten, sondern auch in der grossen Entwicklung der Völker eine durch nichts anderes zu ersetzende Stelle einnahmen.“

Wenn trotzdem jene Schriften meist einer grossen Geringschätzung begegnen, so liegt der Grund, wie auch Ewald andeutet, hauptsächlich darin, dass es schwer ist, die ursprüng-

¹⁾ S. seine beiden Abhandlungen: „*Libri Sibyllistarum crisi subjecti*“ (Havniae 1815) und „*Conspectus doctrinae, qualis in libris Sibyllinis continetur*“ (in den von Münter edirten *Miscellanea Havniensia*, 1816).

²⁾ Abhandlungen der Göttinger Gelehrten Gesellschaft, Bd. VIII, 1859, S. 43 f.

lichen Werke wiederzuerkennen. Nicht nur, dass der Text an vielen Stellen verderbt ist, weshalb es nicht leicht ist, über die Abfassungszeit der einzelnen Orakel ein entscheidendes Wort zu sprechen, zumal auch sonst die landläufigen Indicien für beides fehlen — es kommt noch hinzu, dass die einzelnen Verfasser vielfach ältere Orakel theils unverändert, theils in ihrem Sinne umgestaltet, in die eigenen Weissagungen eingeflochten haben, so dass wohl manchen heidnischen und sicher manchen jüdischen Versen wider Willen die christliche Taufe zuteil ward.

Trotz dieser Hindernisse hat die Kritik bereits über manche Punkte das letzte Wort gesprochen und wird auch über viele andere noch zur vollen Klarheit gelangen, wenn sie, ohne sich durch die mancherlei Hemmungen entmutigen zu lassen, die gleichzeitigen Urkunden über Glauben, Leben und Kunst der alten Christen zum Vergleiche heranzieht. In diesem Sinne habe ich die sibyllischen Orakel durchforscht, kann aber im Folgenden nur die Ergebnisse meiner eingehenden Untersuchungen darlegen.

Die sibyllinischen Bücher, welche hier in Betracht kommen, sind wohl zu unterscheiden sowohl von den altheidnischen Schriften gleichen Namens, die bis auf wenige Bruchstücke verloren gegangen sind, als auch von den mittelalterlichen Sibyllenweissagungen, die zwar, wie die altchristlichen, sich grossenteils erhalten haben, aber ein geringeres Interesse als diese in Anspruch nehmen. Die *Oracula Sibyllina*, welche in neuester Zeit von Friedlieb (1852) und von Alexandre (1869, Ed. II) herausgegeben worden sind, wurden etwa im 5. oder 6. Jahrhundert gesammelt und enthalten theils jüdische, theils christliche Weissagungen. Die älteste unter allen (Buch III) gehört dem zweiten Jahrhundert vor Christus an, während die jüngsten Bestandteile der Sammlung wohl erst im vierten nachchristlichen Jahrhundert entstanden sind. Bevor wir uns aber zu den einzelnen Schriften wenden, erhebt sich die Frage, warum man überhaupt von christlicher Seite der Sibyllenmaske sich bedient habe; die Antwort auf sie wird zugleich den eigentümlichen Charakter dieser Literatur in das rechte Licht stellen.

So läppisch und gehaltlos auch manche einzelne Stelle der Orakel erscheint, so wäre es doch verfehlt zu meinen, dass wir es überall bloss mit Erzeugnissen individueller Willkür zu tun hätten, ohne dass der Annahme des Sibyllennamens seitens der Christen irgendwelche tiefere Motive zu Grunde gelegen hätten. Man darf nicht ein reines Spiel des Zufalls erblicken im Auftauchen jener mysteriösen Literatur, die zwar nicht direct urkundlichen Wert hat, aber dennoch bedeutsame Streiflichter wirft auf das Denken und Fühlen der alten Christen. Es genügt darum nicht darauf hinzuweisen, dass es bequem war, einen vorhandenen Namen zu benutzen und unter seinem Schutze die Einfälle der eigenen Phantasie der Oeffentlichkeit zu übergeben; es genügt nicht zu sagen, dass man durch diesen frommen Betrug die Heiden am einfachsten überführen und dabei doch durch die Pseudonymität etwaigen Nachstellungen entgehen konnte — es besteht vielmehr auch ein gewisser innerer Zusammenhang zwischen der heidnischen und christlichen Sibyllistik. Auch die altheidnischen Sibyllen- orakel waren nicht durchweg Producte sinnloser Schwärmerei oder oberflächlicher Combination, auch sie enthalten teilweise schon die Ahnung einer Geschichtsphilosophie, stammeln schüchtern, was in Donnerworten der Mund alttestamentlicher Seher verkündet, dass die Sünde der Völker Verderben ist. Schon in vorchristlicher Zeit, scheint es, galten die Sibyllen wesentlich als Unglücksprophetinnen; durch diese pessimistische Weltbetrachtung aber schimmert bereits hindurch der Gedanke, dass alles dem Untergange verfallen muss, was der Sünde sein Dasein verdankt, dass die Weltgeschichte in gewissem Sinne das Weltgericht schon in sich schliesst. Bestimmter und geläuterter erscheint dann diese Idee in den jüdischen und christlichen Orakeln, in denen es nicht fehlt an wirklich ergreifenden und packenden Drohungen gegen die Weltreiche, „welche die Götzen verehren, die einst die Sterblichen selbst wegwerfen werden, im Felsengeklüfte aus Scham sie verbergend“ 1).

1) B. III, 605 f. Aehnliche Stellen im Proömium, im 3., 4. und 8. Buche besonders zahlreich.

Es musste ein eigentümlicher Reiz für Juden wie für Christen darin liegen, die Wahrheiten der monotheistischen Religionen grade jenen alten hochverehrten Seherinnen in den Mund zu legen und dadurch die Heiden empfänglicher und zugänglicher zu machen für den Glauben an einen Gott, wodurch zugleich diesem Glauben das Odium völliger Neuheit genommen ward. Damit soll natürlich der fromme Betrug nicht gerechtfertigt werden; aber auf der andern Seite darf man über derartige Fälschungen aus alter Zeit nicht zu streng urteilen, da die Alten, zumal die Orientalen, oft nur eine Art schriftstellerischer Einkleidung sahen in dem, was man im 19. Jahrhundert mit vollem Recht eine plumpe Mystification nennen müsste. Der ehrwürdige Name an der Spitze einer solchen Schrift war ein Wegweiser für den, der Charakter und Tendenz kennen lernen wollte — und, was immerhin nicht ganz ausseracht zu lassen ist, ein Schutz gegen Nachforschungen über den Verfasser.

Uebrigens wird die folgende Untersuchung zeigen, dass, wenn auch jene Orakel einen bedeutenden Einfluss auf die Christen der ersten Jahrhunderte ausgeübt haben, dennoch die eigentliche Orakelfabrication von solchen Richtungen ausgegangen ist, die zu der gesunden kirchlichen Entwicklung sich irgendwie divergent verhielten. Diese Wahrnehmung ist neu und mir selbst erst entgegengetreten, als ich meine Ergebnisse über die einzelnen Bücher zusammenfasste; es ist aber für die Beurteilung der altchristlichen Kirche gewiss von einiger Bedeutung.

Gehen wir jetzt zu der Entstehungsgeschichte der einzelnen Orakel über, so dürfen wir das dritte Buch von unserer Besprechung ausschliessen, da es vorchristlich ist ¹⁾. Dagegen bedürfen alle übrigen Bestandteile der Sammlung einer wenigstens kurzen Erörterung, da die Fragen über den religiösen Stand-

¹⁾ Darin stimmen alle deutschen Gelehrten überein; vgl. besonders Hilgenfeld, *Jüdische Apokalyptik*, und Badt, *De oraculis Sibyllinis a Judaeis compositis*, P. I, Breslau 1869; nur der sonst um die Sibyllenliteratur so verdiente französische Forscher Alexandre hält an der längst widerlegten These von dem christlichen Ursprung jener Schrift fest.

punkt der Verfasser noch nicht völlig erledigt sind. Ich beginne mit einigen Weissagungen, die allgemein als christlich gelten, während ich den Nachweis geliefert zu haben glaube, dass sie, wenn auch im ersten christlichen Jahrhundert entstanden, doch jüdischen Dichtern zuzuschreiben sind ¹⁾.

Buch XI wird gewöhnlich als Werk eines spätlebenden christlichen Dichters angesehen, dem man meist auch *Buch XII* und *XIII*, ja sogar *Buch XIV* zuweist. Jene Schrift enthält eine geschichtliche, vielfach freilich auch ungeschichtliche, Uebersicht von der uralten Herrschaft Aegyptens bis zu dem Siege des Augustus über Antonius und Kleopatra. Lassen sich auch die Grundzüge noch erkennen, so ist doch im einzelnen vieles unklar und verworren; auch ist die Schrift in religiöser Hinsicht fast farblos und insofern für den Theologen von geringem Werte. Doch bietet die Entstehungsgeschichte des Buches ein gewisses Interesse, wenn man die von mir ²⁾ aufgestellte Ansicht adoptirt. Ich gehe davon aus, dass sowohl gegen die Zusammengehörigkeit des *XI.* Buches mit den folgenden als gegen dessen christlichen Ursprung gewichtige Bedenken vorliegen. Während der Verfasser des *XII.* Buches den christlichen Standpunkt an einigen Stellen entschieden verrät (v. 30. 111. 232), findet sich im *XI.* Buche durchaus keine Spur davon; ausserdem giebt es noch manche Differenzen im einzelnen. Besonders wichtig aber für die Zeitbestimmung und damit zugleich für das Bekenntnis des Dichters entscheidend ist eine Stelle, die einer Weissagung des *III.* Buches (v. 419 f.) nachgebildet ist und bisher immer auf Homer gedeutet ward, während sie vielmehr im Gegensatze zu *Buch III* deutlich auf Vergil hinweist. Beidemale sagt zwar die Sibylle, ein bejahrter Sänger werde zuerst ihre Lieder nachahmen; aber während der Dichter, den *Buch III* meint, die Kämpfe um Ilion besungen hat, so hat der im *XI.* Buch beschriebene

¹⁾ Vgl. meine Dissertation „Ueber das I., II. und XI. Buch der sibyllinischen Weissagungen“ (zu beziehen durch Th. Voelcker in Frankfurt a. M.) 1873.

²⁾ a. a. O.; gebilligt ist sie von Zahn, *Jahrb. f. d. Theol.* 1874, S. 485. 487.

die Schicksale des Aeneas geschildert. Und dabei fehlt, gewiss nicht zufällig, in Buch XI alles, was dort speciell und deutlich zur Kennzeichnung Homers dient. Ferner aber hat nachweisbar ¹⁾ der Dichter die Schriften Vergils gekannt, und nicht nur das, er will sogar den Anschein erwecken, als habe der berühmte römische Poet, der die Sibyllen so oft erwähnt, grade von der Seherin, der dieser Dichter seine Orakel in den Mund legt, seine Orakel entlehnt, dann aber die Schriften, die er benutzt, bis zu seinem Tode verborgen. Die ganze Angabe hat natürlich nur Sinn bei der Voraussetzung, dass der Verfasser von Buch XI kurz nach Vergils Tode (19 v. Chr.) lebte und durch jene eigentümlichen Worte erklären wollte, warum seine Weissagung erst jetzt, nach den Ereignissen, bekannt geworden sei. Darum schliesst auch unser Dichter, während er offenbar etwas später geschrieben hat, bereits mit den Begebenheiten des Jahres 29 v. Chr. ab, weil auch Vergil, so oft er in der Aeneis Prophezeiungen einflcht, überall mit der Unterwerfung Aegyptens durch Octavianus endigt. Da in die Zeit des Augustus noch andere Anzeichen führen, z. B. die Deutung von Daniel (c. 7) auf das ptolemäische Königshaus anstatt auf die römischen Kaiser (v. 243 f.), so ist die Annahme vom christlichen Ursprung des XI. Buches unhaltbar.

Auf diesem Wege ist auch allein möglich, einen Zweck dieser Orakelschrift aufzuweisen. Da nämlich unter dem jüdischen Kaiserhause vielfach Reibereien zwischen Juden und Einheimischen in Alexandrien stattfanden ²⁾, so scheint der Dichter durch die Drohrede gegen das beständig ins Auge gefasste Aegypten, mit der er abschliesst, die Einheimischen vor der weiteren Bedrückung des „frommen Volkes“ (v. 308) ernstlich warnen zu wollen. Dazu bedient er sich der religiösen Einkleidung, ohne sonst eigentlich religiöses Interesse zu verraten. Zu Gunsten dieser Vermutung spricht auch die ziemlich ausführliche Darstellung der Geschichte von Joseph und

1) Vgl. a. a. O. S. 58—61.

2) Ueber den Religionskampf in Alexandrien vgl. Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte II, 182 f.

Moses (v. 25 f.), über welche zwischen jüdischen und alexandrinischen Gelehrten zur Zeit Christi bekanntlich viel gestritten wurde.

Grössere Schwierigkeiten bietet die Untersuchung der beiden ersten Bücher, weil hier, wie bereits Friedlieb richtig gesehen hat, jüdische und christliche Elemente in bunter Mischung vorliegen. Ein ursprünglich einheitliches und wohl disponirtes jüdisches Sibyllenwerk ist von einem Christen überarbeitet worden und hat dadurch den einheitlichen Charakter eingebüsst und völlig christliches Aussehen erhalten. Hiedurch haben sich Bleek ¹⁾, Ewald ²⁾, Reiss, Alexandre u. a. bestimmen lassen, die beiden Bücher fast als die jüngsten der Sammlung zu bezeichnen. Trotz jener Uebearbeitung hat übrigens Reuss ³⁾ noch den Eindruck, dass das vorliegende Gedicht „das klarste, abgerundetste und durchsichtigste unserer Gedichte“ sei, und dass „nur die völlige Unbekanntschaft der Kirchenväter, selbst des Sibyllomanen Lactantius, sowie die Abwesenheit aller Spuren des Chiliasmus zwingen, es für jünger als die andern anzusehen“.

In Buch I sind Grundschrift und Uebearbeitung leicht zu trennen; bereits Friedlieb hat mit Recht angenommen, dass bei v. 323 nicht, wie Alexandre u. a. meinen, eine zufällige Lücke vorliege, sondern der christliche Diaskeuast einen Teil des ursprünglichen Werkes gestrichen habe, um unvermittelt der Schilderung der zweiten Generation (*γένος*) des sechsten Geschlechtes (*γενέα*) ⁴⁾, welches sofort auf die Sintflut gefolgt war, eine Darstellung der Menschwerdung Christi, seiner Wunder, seines Todes, sowie der ersten Schicksale seiner Gemeinde bis zur Zerstreung der „Hebräer“ nach der grossen Katastrophe vom Jahre 70, anzufügen. Der Uebearbeiter zerstört damit auch die interessante ursprüngliche Einteilung der Weltzeit in zehn Geschlechter, welche der Dichter der Grundschrift nicht nur an der Spitze seines

1) Theol. Zeitschr., Berlin 1819.

2) a. a. O. p. XIX.

3) Real-Encykl. XIV, 326.

4) So ist die Stelle v. 308 mit Bleek zu deuten; vgl. v. 287.

Werkes angedeutet hatte (v. 2), sondern auch in Buch II weiterführte, wie die daselbst enthaltenen Fragmente des älteren Orakels beweisen ¹⁾.

Der Dichter der Grundschrift giebt in gewandter Form eine Darstellung der Schöpfung der Welt und insbesondere des Menschen, die mehrfach nachgeahmt ward, ferner des Sündenfalles und endlich der grossen Flut. Fünf Geschlechter lebten bis zu Noahs Zeit, deren letztes um seiner Freveltaten willen trotz des Erzvaters eindringlicher Busspredigt „in gewaltigen Wasserströmen verderbt ward“. Mit sichtlicher Liebe durchgeführt und nicht ohne poetische Schönheit ist die Schilderung der Sintflut und der Errettung des „gerechtesten“ Noah. Darauf folgt nur noch die Beschreibung der beiden ersten Generationen des sechsten Geschlechts, dann aber greift der Uebersetzer ein, um erst II, 5 wieder dem älteren Dichter das Wort zu erteilen zur Schilderung des letzten Geschlechtes. Das Stück II, 5—33 gehört auch nach Friedlieb der Grundschrift an, der hiemit die jüdischen Bestandteile des Buches abschliessen lässt. Dann müsste aber jedenfalls auch der Schluss des ursprünglichen Werkes dem Diaskeuasten zum Opfer gefallen sein, da ein so gross angelegtes Orakel nicht so kurz und matt endigen konnte. Aber es lassen sich auch weiterhin noch Fragmente der Grundschrift finden.

Christlich ist allerdings der nächstfolgende Abschnitt (v. 34—53), der, wie ich gegen Reuss annehme, Spuren von Chiasmus enthält in der Schilderung der Belehrung der Christen, besonders der Märtyrer und Jungfräulichen, durch den heiligen Christ (vgl. v. 37). Derselbe Uebersetzer hat auch (v. 53—148) eine Reihe von Ermahnungen aus einem dem Phokylides zugeschriebenen „Mahngedicht“ hinzugefügt, welche keinesfalls in der abgerundeten Grundschrift gestanden haben. Nach ein paar zum Folgenden überleitenden Versen

¹⁾ Buch II, 15 ist die Rede vom Erscheinen des zehnten Geschlechts zu jener Zeit, in der die Götzen Roms gebrochen werden, und v. 162 noch einmal von demselben Geschlecht, welches hier in Rücksicht auf das nahe Weltende, nicht zum Unterschiede vom zehnten, „das letzte“ genannt wird.

des Diaskeuasten (v. 149—153) beginnt ein grosser Abschnitt, in dem die Schlusszeit des letzten Geschlechtes, das Weltende, die Auferstehung der Todten und das jüngste Gericht mit seiner doppelten Entscheidung für Gerechte und Ungerechte drastisch und lebendig, in der Weise von Buch Henoch, viertes Buch Esra u. a., geschildert werden. In diesem Stücke nun sind alle möglichen Elemente gemischt, extreme jüdische Hoffnungen mit fanatischen Invectiven gegen die „Hebräer“, ein starrer, monotheistischer Gottesbegriff mit Athanasianischen Aeusserungen über Christus, eigentümlich jüdische Ideen mit klaren Anspielungen auf das Neue Testament. Bei so schreienden Widersprüchen kennt die Kritik nur ein Urteil: „Scheidung der heterogenen Elemente“.

Nach Beseitigung einiger leicht nachweisbarer Interpolationen ¹⁾ bleibt eine Darstellung von echt jüdischer Färbung übrig, die sich durch mancherlei Anzeichen als Fortsetzung der mehrerwähnten Grundschrift kundgiebt. Nicht nur, dass die Einteilung der Weltzeit in Geschlechter wiederkehrt — es finden sich auch verschiedene Rückbeziehungen auf Buch I, 1—323, vielerlei gemeinsame Wendungen — und vor allem ist beiden Teilen, nicht aber den christlichen Stücken, eigentümlich die Mischung alttestamentlicher Erzählungen mit griechischen Mythen. Wenn Reuss sagt, „der Dichter von Buch I und II breche auch in der Einkleidung am meisten mit dem Heidentum“, so ist dies Urteil nunmehr dahin zu modificiren, dass der Verfasser der Grundschrift allerdings den Gegensatz von Monotheismus und Paganismus scharf genug dargestellt, aber daneben doch eine Versöhnung mit den ihm lebensfähig scheinenden Elementen des Heidentums erstrebt hat, wie sie sonst unter allen Sibylldichtern nur noch der Verfasser von Buch III versucht. Ein Mann, der von einer „Flamme des Hephästos“ (II, 19), von den „Türen des Tartarus“ (II, 292), von dem „ambrosischen Para-

¹⁾ Interpolirt sind v. 179—183. 190—192. 242—252 (besonders charakteristisch!) 265(?). 312 u. 313. 331—339(?). Späteren Ursprungs ist auch der Epilog, der mit I, 288 im Widerspruch steht. Das Nähere in meiner Dissertation, S. 24—29.

diese“ (I, 24) u. s. w. redet, der die Titanen und Giganten mit den ersten Geschlechtern der Genesis parallelisirt, der fort und fort in mythologischen Wendungen sich bewegt, hat eine sehr geschickte Einkleidung gewählt, um auf Heiden einzuwirken. Dieser weitherzigere Charakter erinnert durchaus an die Richtung des Judentums, welche von Alexandria ausgegangen und zur Zeit Christi überhaupt unter den hellenischen Juden massgebend geworden war. Wenn darum auch keine bestimmte Anzeichen für die Abfassungszeit vorliegen, so darf man dennoch mit einiger Sicherheit annehmen, dass jene Schrift etwa im ersten Jahrhundert vor Christus entstanden ist ¹⁾; und zwar wahrscheinlich in Phrygien (nach I, 196. 261), da der Verfasser den Ararat in dies Land verlegt hat, vermutlich um der Eitelkeit der Einwohner zu schmeicheln.

Finden sich allerdings keine directen Bezeugungen dieses alten Werkes in der patristischen Literatur der ersten vier Jahrhunderte, so fehlt es doch nicht ganz an Spuren, die auf eine frühe Entstehung schliessen lassen ²⁾. So scheint es, dass die berühmten Münzen von Apamea Kibotos, die Noah in der Arche darstellen, auf indirecte Anregung jener Sibyllenschrift entstanden sind ³⁾. Zu demselben Ergebnis führt auch ein Vergleich mit den Parallelstellen aus anderen sibyllinischen Büchern, da dieselben Verse, die in der Grundschrift von Buch I und II in einem klaren Zusammenhange mit dem Vorhergehenden und Folgenden stehen, in Buch VII und VIII meist völlig abgerissen, manchmal selbst sinnlos erscheinen. An einer Stelle (VIII, 182 f.) ist sogar die Rückbeziehung auf Buch I mit Händen zu greifen ⁴⁾.

1) Die Frage nach dem Alter der Grundschrift von B. I u. II ist auch kurz berührt in meinem Aufsätze: „Ueber die symbolischen Darstellungen der ältesten Kirche“ (Christl. Kunstblatt 1877, Nr. 9. 10).

2) Vgl. meine Dissertation, S. 37—44.

3) S. das Nähere im Christl. Kunstbl. a. a. O.

4) Hier sagt der Dichter bei Schilderung der letzten Tage:
 „Wieder werden handeln Menschen von unverschämtem Sinn,
 Weder vor Gottes Zorn sich scheuend, noch vor dem der Menschen,
 Die Scham ablegend und die Unverschämtheit erwählend“ u. s. w.
 Nun hat er selbst niemals zuvor solche Menschen geschildert, wohl aber

Ergiebt sich so für die Grundschrift von Buch I und II ein günstiges Resultat, welches uns eine wichtige Urkunde mehr liefert für die Geschichte des Judentums zu Christi Zeit, so ist dagegen die Uebersetzung jünger als die meisten anderen sibyllinischen Bücher und ihrerseits wieder vielfach von Buch VIII abhängig, wie Badt schlagend nachgewiesen hat ¹⁾. Durch dies gegenseitige Abhängigkeitsverhältnis erklärt es sich, wie die Ausleger so lange schwanken konnten, ob Buch I und II oder VIII die Priorität zukomme.

Ich habe die beiden ersten Bücher so ausführlich besprechen müssen, weil von meinen, vielfach neuen Ausführungen über dieselben meine Ansichten über die Abfassungszeit der übrigen Orakel wesentlich abhängen, so dass eine Reihe von Fragen, welche sonst wieder bei jedem einzelnen Buche hätten behandelt werden müssen, nunmehr gleichzeitig erledigt ist, so besonders die Frage nach dem Verhältnis zu dem so wichtigen VIII. Buche.

Der Zeit nach folgt *Buch IV*, dessen Entstehungszeit leicht festzustellen ist. Der Dichter giebt nämlich einen kurzen Ueberblick über die ganze Weltgeschichte mit einer Einteilung in Geschlechter, die an Buch I und II erinnert. Auf zehn Geschlechter, deren letztes das macedonische und römische Weltreich zusammen umfasst, soll ein elftes kommen, in dem das Gericht folgt. Die letzten Ereignisse, die der Dichter erlebt hat, sind die Zerstörung von Jerusalem und dem grossen „Tempel Gottes“, sowie der gewaltige Ausbruch des Vesuv, der Pompeji und Herculaneum verschüttete und hier als Signal erscheint für das Entflammen des göttlichen Zornes über Italien, „weil sie das Geschlecht der Frommen

hat der Dichter des ersten Buches, mit dem er sich vielfach auch sonst berührt, wörtlich ebenso die Menschen vor der Sintflut beschrieben, denen Noah seine Busspredigt hielt (v. 175 f.). Offenbar also will der spätere Dichter (B. VIII) die Zeit des Patriarchen mit der letzten Zeit der Welt vergleichen, in Erinnerung an das Wort Christi (Matth. 24, 37); das beweist auch die Anspielung auf die Arche, welche sich bald darnach im VIII. Buche (v. 198) findet.

1) Siehe die Anzeige meiner Dissertation in den Jahrbüchern für Philologie von Fleckeisen 1874, S. 629—636.

vernichtet haben“. Da der Tod des Titus nicht erwähnt ist, war er wohl noch am Leben, als dieser Dichter weissagte. In der nächsten Zukunft wird ein muttermörderischer König, der über den Euphrat geflohen ist, zur Rache wiederkehren. Doch ist Gottes Zorn zu hemmen, wenn die Sterblichen Busse thun, Gottesfurcht üben und „in immerfliessenden Strömen den ganzen Körper waschen“ (v. 164); wo nicht, so kommt ein grosser Weltbrand, dem schliesslich die Auferweckung der Todten und mit ihr die Bestrafung der Gottlosen, aber auch die Belohnung der Frommen folgen wird.

Welchem Bekenntnisse gehört nun der Verfasser an? Man hat in ihm bald einen Heidenchristen, bald einen Judenchristen, bald einen essenischen, bald einen pharisäischen Juden erkennen wollen. Die Frage ist, wie schon Reuss zugesteht, schwer zu lösen; und wenn auch meiner Ansicht nach die Annahme eines judenchristlichen Verfassers am meisten für sich hat, so ist doch nicht zu leugnen, dass manches dagegen spricht. So hat sich neustens wieder Dr. Badt in Breslau ¹⁾ dagegen ausgesprochen und ist entschieden für den pharisäischen Ursprung des IV. Buches eingetreten. Jedenfalls hat er sich um die Textesherstellung recht verdient gemacht, aber seine Argumente für die jüdische Confession des Dichters sind doch nicht durchschlagend. Zwar gelingt es ihm, für alle Stellen, aus denen man den christlichen Ursprung zu beweisen sucht, frappante Analogien aus dem Talmud aufzuweisen; aber er nimmt dabei keine Rücksicht auf die wichtige Frage, ob auch alle Bestimmungen des Talmud schon um das Jahr 80 Gültigkeit gehabt haben. So verweist er zur Erklärung von v. 164 (Anspielung auf die Taufe) auf die Vorschriften von Talm. babl. Jebam. f. 47 b. und Mischna Edojoth 1, 13 über die jüdische Proselytentaufe, wonach der ganze Körper in Quellwasser untergetaucht werden musste, so dass kein Teil desselben unbespült blieb; allein es ist fraglich, ob diese speciellen Bestimmungen schon 80 n. Chr. galten. Aber wenn

¹⁾ Ueber Ursprung, Inhalt und Text des vierten Buches der sibyllinischen Orakel: Programm des Johannes-Gymnasiums zu Breslau 1878, S. 1—24.

man selbst von diesem Bedenken absieht, so spricht doch auch die Forderung *μετάθεσθε* (v. 161) und *θεὸς δὲ δώσει μετάνοιαν* (v. 167) in unmittelbarer Verbindung mit der Mahnung zur Taufe gegen die Annahme pharisäischen Ursprungs. Schon die Uebergehung der Beschneidung in diesem Zusammenhang müsste auffallen; aber es wäre noch viel merkwürdiger, wenn grade ein Pharisäer die *μετάνοια* so scharf hervorgehoben hätte. Vielmehr erinnert die ganze Stelle lebhaft an den ältesten christlichen Gedankenkreis, von dem uns die Reden der Apostelgeschichte ein treues Bild liefern. So denkt man bei der auf die Heiden bezüglichen Wendung: *θεὸς δὲ δώσει μετάνοιαν οὐδ' ὀλέσει* an Act. 11, 18, wo nach der Erzählung des Petrus über die Taufe des heidnischen Hauptmannes Cornelius die übrigen Apostel rufen: *Ἄρα γε καὶ τοῖς ἔθνεσιν ὁ θεὸς τὴν μετάνοιαν ἔδωκεν εἰς ζωὴν*. Ferner sagt Petrus (5, 31), Gott habe Christum erhöht, *δοῦναι μετάνοιαν τῷ Ἰσραὴλ καὶ ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν*; und auch 2 Tim. 2, 25 findet sich diese Wendung noch.

Natürlich soll damit nicht schriftstellerische Abhängigkeit unseres Dichters von diesen vielleicht erst später entstandenen neutestamentlichen Schriften behauptet werden, sondern nur die Anlehnung desselben an den altchristlichen Ideenkreis. Wenn auch die Wendung *δοῦναι μετάνοιαν* nicht spezifisch-christlich ist, da sie Sap. 12, 19 schon sich findet, so scheint mir doch die Combination derselben mit der Anforderung zur Taufe entschieden für christlichen, also sowohl gegen pharisäischen wie essenischen Ursprung des Orakels zu sprechen. Ueberhaupt scheint das Wort *μετάνοια* in der ältesten christlichen Predigt eine grosse Bedeutung gehabt und fast zur Bezeichnung des ganzen Inhaltes der christlichen Anforderungen gedient zu haben; vergleiche ausser den oben angeführten Stellen noch Act. 20, 21; 26, 20. Diese Verwandtschaft zwischen der Terminologie der Apostelgeschichte und dieses Gedichtes ist aber insofern von Bedeutung, als dadurch sich bestätigt, dass die Reden in der Apostelgeschichte ein vortreffliches Material zur Beurteilung der ältesten christlichen Verkündigung enthalten.

Wenn Badt ferner zu v. 25, wo die selig gepriesen wër-

den, „welche den grossen Gott lieben werden, *εὐλογέοντες πρὶν πίνειν φαγεῖν τε*“, an Talm. babl. Berachot 35^a erinnert, wonach nichts ohne vorangegangenen Segensspruch genossen werden durfte, so fragt sich auch hier, ob diese Bestimmung nicht erst der eigentlich talmudischen Periode angehört. Jedenfalls müsste man erwarten, dass auf ein sehr charakteristisches Merkmal derer hingewiesen werde, welche der Dichter verherrlichen will; aber auch Essener hatten nachweislich schon zu Josephus' Zeit Gebete vor jedem Mahl, und bei den Christen wird es nach dem Vorbilde Jesu (Matth. 14, 19. Mark. 6, 41. Luk. 9, 16. Joh. 6, 11. Luk. 24, 30) ebenfalls Sitte gewesen sein; vgl. Röm. 14, 6. 1 Kor. 10, 31. 2 Tim. 4, 3—5. Auffallend ist doch auch, dass der Dichter die *Ἰουδαῖοι* (v. 123) recht wohl kennt und dabei ihre Identität mit den von ihm selig gepriesenen Menschen (v. 24 f.) nicht ausspricht; dies lässt vermuten, dass die Religion seiner *εὐσεβεῖς* nicht die jüdische ist. Fragt man nun, für wen die *εὐλογία* von Essen und Trinken als besonderes Merkmal dienen konnte, so drängt sich die Vermutung auf, es möchte vielleicht ein verhüllter Hinweis auf die wohl täglich stattfindenden Liebesmahle der ersten Christen und das damit verbundene Abendmahl, dem die *εὐλογία* oder *εὐχαριστία* vorausging, in jenen Worten beabsichtigt sein (vgl. Matth. 26, 26. Mark. 14, 22. 1 Kor. 10, 16. Matth. 26, 27. Mark. 14, 23. Luk. 22, 19. 1 Kor. 11, 24). Wird doch auch der Kelch des Abendmahles von Paulus kurzweg *τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας* genannt! Es fände sich dann v. 252 eine verhüllte Anspielung auf das Abendmahl, ähnlich wie v. 164 auf die Taufe; und Anspielungen solcher Art begegnen uns oft genug in dieser Art Literatur. Immerhin handelt es sich nur um eine Vermutung, nicht um einen eigentlichen Beweis für den christlichen Ursprung von Buch IV.

Die Stelle v. 27, worin die gepriesen werden, welche alle Tempel verleugnen, wenn sie sie sehen, wird weiterhin von Badt erklärt durch den jüdisch-pharisäischen Brauch, dem Anblick der Götzen und der Stätten ihrer Verehrung durch Schliessen der Augen zu entgehen (vgl. Talm. jerus. Berachot 4 b, Mischna Aboda sara 1, 4). Es ist dies eine wertvolle Bemerkung, da sich v. 27 dadurch trefflich erklärt;

aber wenn auch die Sitte von Pharisäern herrührt, so konnte auch wohl ein Judenchrist sie empfehlen. Denn sofort v. 29 und 30 sprechen wieder gegen jüdischen Ursprung, da sich die Mahnung findet, man solle verleugnen die Altäre, „welche befleckt sind mit dem Blute von Lebendem und mit Opfern von vierfüssigen Tieren“. Mag auch Badt daran erinnern, dass unter den Pharisäern der Hille'schen Schule eine Friedenspartei sich gebildet hat, deren Repräsentant Jochannan ben Saccai lehrte, dass das Wesen der Religion nicht an Tempel und Altar unauflöslich gebunden sei, und seine über den Verlust des Tempels trauernden Schüler mit Hinweis auf die Ersetzung des Opfers durch Wohltun tröstete — es gähnt doch noch eine weite Kluft zwischen dieser grössten Concession von jüdischer Seite, welche die Not des Augenblicks erpresste, und der entschiedenen Verwerfung der befleckenden Tieropfer, wie sie hier als besonderes Merkmal der Frommen genannt ist. So konnte nur ein Essener oder ein Christ sprechen.

Gegen essenischen Ursprung macht nun aber Badt geltend, dass das Studium des Griechischen bei diesem Orden als vom Heile abführend galt, weshalb ein Anhänger desselben sich nicht mit griechischen Versen beschäftigt haben würde. Ferner ist zu beachten, dass das Gedicht nirgends etwas von jener weltflüchtigen Stimmung aufweist, die für die Essener charakteristisch ist und dass nicht Askese und Jungfräulichkeit, sondern nur Rechtlichkeit und Sittenreinheit gefordert sind. Auch die Flusswaschung *εἰς μετόνοιαν* ist nicht ohne weiteres identisch mit den Lustrationen jenes Ordens.

So rührt denn das Gedicht wohl von einem Christen her, und zwar wahrscheinlich von einem Judenchristen. Ob derselbe übrigens, wie viele annehmen, über die Zerstörung des Tempels und der Stadt Jerusalem tiefe Trauer empfand, lässt sich nicht mehr feststellen, da es ungewiss ist, ob er (v. 186) unter dem *φῦλον εὐσεβέων*, dessen Ermordung durch den Ausbruch des Vesuv bestraft ward, die Juden verstanden, oder ob er dabei an die neronische Christenverfolgung gedacht hat. Wenn die Bezeichnung „der grosse Tempel Gottes“ der ersten Ansicht günstig ist, so scheinen dagegen v. 38

und 39 auf das Blutbad unter Nero und die damit zusammenhängenden bösen Gerüchte hinzudeuten. Denn die Sibylle sagt, dass die anderen Menschen den „Frommen“ andichten, was sie selbst verüben an schrecklichen und schändlichen Werken. Da aber die Zerstörung von Jerusalem wenigstens nicht als Strafe für die Israeliten erscheint, so wird man an der Annahme eines judenchristlichen Verfassers festhalten dürfen, umso mehr da manche Wendungen grade an die Terminologie der Judenchristen erinnern.

Es ist zuletzt nur noch ein Einwand zu berücksichtigen, den Badt gegen die Annahme christlichen Ursprungs vorbringt, nämlich dass sowohl Gericht als Todtenerweckung nicht Christus, sondern „Gott selbst“ zugeschrieben werden (v. 40, 180 u. 182). Badt findet in der dreimaligen Wiederholung des *θεὸς αὐτός* einen directen Widerspruch gegen den christlichen Gedanken der Parusie.

Es ist zuzugeben, dass ein Gegensatz gegen die Annahme eines Gerichtes durch Christus in jenen Stellen liegen kann; aber der Sinn kann auch eben so gut der sein, dass Gott selbst eingreifen werde, in Gegensatz zu menschlichem Richten oder Tun. In dieser Bedeutung findet sich die Wendung *θεὸς αὐτός* in dem christlichen VIII. Buche (v. 359), wo sicher nicht an einen Gegensatz zu Christus zu denken ist. Dass aber der Dichter das Gericht überhaupt Gott und nicht Christus zuschrieb, war einfach consequent, wenn er nicht, wie spätere Sibyllisten, aus der Rolle fallen und Jesus gradezu nennen wollte. Er schreibt darum das Gericht und die Todtenerweckung kurzweg Gott zu, wie es übrigens auch die neutestamentlichen Schriftsteller öfter tun (Röm. 2, 3 f.; 3, 6. 1 Kor. 5, 13. Hebr. 13, 4. 1 Petr. 4, 5; ferner Röm. 8, 11. Act. 26, 8. 1 Kor. 15, 38). Erinuert man sich schliesslich noch, dass unter den Judenchristen viele die Person Jesu überhaupt weniger hoch hielten als die übrige Kirche, so wird man den von Badt erhobenen Einwand nicht für durchschlagend halten. Nach alledem hat die Annahme christlichen Ursprungs die grösste Wahrscheinlichkeit für sich ¹⁾.

¹⁾ Dafür tritt auch Schürer ein (Neutestamentliche Zeitgeschichte,

Wenn in Buch IV der judenchristliche Standpunkt noch mit einer gewissen Harmlosigkeit und Naivetät erscheint, so tritt uns dagegen in dem zu Hadrians Zeit entstandenen *V. Buche* ein Judenchristentum entgegen, welches deutlich mit ebionitischen Elementen versetzt ist. Darauf etwa läuft das Urteil von Reuss hinaus, welcher wohl das Richtige getroffen hat ¹⁾. Uebrigens gehen grade über dieses Buch die Ansichten weit auseinander. Schwierig ist schon die Entscheidung, ob überhaupt in demselben ein einheitliches Ganze vorliegt, wie Reuss, Friedlieb, Dorner ²⁾, Badt ³⁾ u. A. annehmen, oder ob nicht wenigstens zwei Bestandteile zu unterscheiden sind, wie Ewald behauptet, der v. 52 bis zum Ende einem jüdischen Dichter unter Titus zuschreibt ⁴⁾, dagegen die ersten 51 Verse einem Christen um 138 n. Chr. Badt scheint mir die Einheit des Buches überzeugend nachgewiesen zu haben; doch wird man wohl zugeben müssen, dass hie und da ältere Orakel aufgenommen sind, wodurch das Buch seinen einheitlichen Charakter zum Teil eingebüsst hat ⁵⁾.

Steht aber die wesentliche Einheit der Schrift fest, so lässt sich der judenchristliche Standpunkt nicht bezweifeln. Was zunächst die Sympathie für das Judentum betrifft, so bedarf sie keines Nachweises; denn der Dichter spricht nicht nur mit wahrhaft elegischem Schmerze von der Zerstörung der „Stadt der Seligen“ und des „wahrhaften Tempels“, in dem man „dem grossen Erzeuger aller mit göttlichem Odem

S. 517) während dagegen Hausrath (a. a. O. IV, 75) an einen jüdischen Verfasser denkt.

1) Nouvelle Revue de Théologie, 1861: „Les Sibylles chrétiennes.“

2) Geschichte der Person Christi I, 230 f.

3) De Oraculis Sib., p. 64 sq.

4) Wenn Ewald u. a. Gewicht darauf legen, dass der Verfasser nach v. 398 den Untergang des Tempels miterlebt habe, so ist zu bemerken, dass die Sibylle angeblich ja noch viel früher gelebt hat, also nur ein visionäres Schauen meinen kann.

5) Verschiedene Teile nimmt auch Hausrath an (Neut. Zeitgesch., IV, 327), nach dem ein Jude in der ersten Zeit Hadrians das V. Buch verfasst und verschiedene ältere, heidnische und jüdische, zum Teil vielleicht auch christliche Orakel aufnahm.

Begabter durch Opfer und heilige Hekatomben huldigte“ (v. 407), sondern er bittet auch für die Zukunft zärtlich um Schonung für das jüdische Land (v. 328 f.), das Gott zuerst in Gnaden angesehen; ja er hofft, dass einst Palästina wieder frei wird von den Heiden und dass dann nach der Wiederkunft Neros und der Zerstörung von Babylon (v. 159 = Rom; nicht so v. 434) sogar ein riesiger sichtbarer (ἑνσαρκος) Tempel sich erheben wird (v. 423). Diese letzte Stelle scheint gradezu im bewussten Gegensatze gegen den paulinischen Ideenkreis geschrieben, nach dem die mit Händen gemachten Tempel wertlos sind (Act. 17, 24), während dagegen die Gemeinde Christi von Paulus als unsichtbarer Tempel, als eine Behausung Gottes im Geiste, bezeichnet wird. Dagegen spricht unser Dichter von einem ναὸς ἑνσαρκος καὶ πᾶσιν ὁρατός und weissagt dem irdischen Jerusalem eine glänzende Zukunft.

Auch andere Stellen verraten Bekanntschaft des Dichters mit dem Neuen Testament — besonders mit der Apokalypse, deren Geschichtsauffassung und Terminologie hier vielfach wiederkehrt (Nero = Antichrist, Babylon = Rom; vgl. auch v. 155 f. mit Apok. c. 18). Schon diese Bekanntschaft mit Paulus und der Offenbarung lassen einen christlichen Verfasser vermuten; völlig beweisend aber ist in dieser Hinsicht die Stelle v. 256—260. Es heisst hier, wenn man das sinnlose οὐδὲ (v. 257) mit Alexandre in οὐς emendirt: „Wieder wird vom Himmel herab ein trefflicher Mann erscheinen, der einst die Hände ausstreckte am fruchtreichen Holze, er, der Hebräer Bester, welcher die Sonne einst stehen machte, redend mit schönen Worten und heiligen Lippen.“ Badt hat ¹⁾ die Stelle auf eine erst in Zukunft zu erwartende Erscheinung Mosis als des Messias gedeutet — und ähnlich Friedlieb —, aber die Beziehung auf Jesus ist unverkennbar. Der Dichter wollte zwar sowohl die Nennung des Namens, als auch insbesondere die Erwähnung des Kreuzestodes vermeiden, aber doch den Eingeweihten zu verstehen geben, dass er nicht etwa erst in der Zukunft den Messias erwarte, sondern dass für ihn der gekreuzigte Jesus der Messias sei; daher rührt

1) a. a. O. S. 74.

die Dunkelheit der Stelle. Der Name Jesus wird zunächst umschrieben durch die Worte: ὁς ἠέλιόν ποτε στήσεν, also durch Hinweis auf Josua. Wer die häufige Parallelisirung zwischen dem alt- und dem neutestamentlichen Ἰησοῦς kennt ¹⁾, wird eingestehen, dass diese Umschreibung für einen Christen des zweiten Jahrhunderts kaum miszuverstehen war. Schwierig ist die Wendung zu deuten: „Er, welcher die Hand ausbreitete am fruchtereichen Holze“. Dieser Ausdruck rührt her von einer Combination des ξύλον τοῦ σταυροῦ mit dem ξύλον τῆς ζωῆς. Zum Beweise sei kurz auf folgendes hingewiesen: 1) dass grade von den Früchten des Lebensbaumes im Henochbuche (c. 24 u. 25), in der Offenbarung Johannis (22, 2) und im vierten Buch Esra (7, 53) ²⁾ viel Rühmens gemacht war; 2) dass die Zusammenstellung von Kreuz und Lebensbaum bei altchristlichen Schriftstellern (Justin, Tertullian u. a.) sehr beliebt war; 3) dass der Ausdruck ἀπλοῦν auch bei Hippolytus vom Ausbreiten der Hände seitens des Gekreuzigten gebraucht wird ³⁾. Der Dichter erwartet demnach die Wiederkunft des einst gekreuzigten Jesus, hält ihn aber in ebionitischer Weise nur für den „Besten der Hebräer“.

Wie erklärt sich nun aber bei dieser Annahme die Weissagung von dem sichtbaren Tempel? Wenn man bedenkt, wie selbst heutzutage noch die Aussprüche der alttestamentlichen Propheten über die künftigen Gesicke Israels von Vielen auf eine noch immer zu erwartende Zeit gedeutet werden, so wird man begreifen, wie ein Judenchrist unter Hadrian gleichfalls die Prophezeiungen Ezechiels (c. 43 u. 44)

1) Vgl. Just. Dial. cum Tryph. § 111 u. 113, wo es am Schlusse heisst: „Jener machte die Sonne stehen, der auch zuvor den Namen Ἰησοῦς empfangen und von seinem Geiste Kraft erhalten hatte.“ Vgl. auch Clem. Paed. I, 7: „Ein Schattenriss des Herrn war der Name ‚Jesus‘, der im Gesetz vorausverkündigt war“, ferner Tert. ad Marc. III, 16; Orig. de princ. IV, 24; Lact. Div. Inst. IV, 17, 10—14.

2) Man vgl. auch das dem Lactantius zugeschriebene Gedicht „De phoenice“ (v. 30), dessen Echtheit ich in einer Abhandlung nachgewiesen habe, die demnächst im „Rheinischen Museum“ erscheinen wird.

3) De Christo et Antichristo, c. 61.

von einem neuen Tempel als unerfüllt betrachten und auf die Zukunft beziehen konnte. An diese Weissagungen Ezechiels nämlich erinnert grade die Stelle V, 414f. So lösen sich die Schwierigkeiten durch die Annahme eines judenchristlichen Verfassers, der aber, wie schon gesagt, einige ältere Stücke eingeflochten hat.

Wer sich zu dieser Ansicht nicht bequemen kann, muss den Nachweis versuchen, dass das Buch in mehrere heterogene Bestandteile zu zerlegen ist. Man könnte dann vielleicht den grossen Stern, der Babylon und Italien zerstören soll, als Anspielung auf den Sternensohn Barkochba betrachten, der bekanntlich unter Hadrian die Rolle des Messias gespielt, und dessen Münzen zum Teil einen Stern über einem Tempel zeigen. Wäre diese Deutung zulässig, dann müsste man freilich mehrere Teile im Buche unterscheiden.

Aus einem ketzerischen Kreise rühren auch *Buch VI* und *VII* her, welche beide, wie auch Alexandre und Ewald annehmen, einem Dichter zuzuschreiben sind, der kurz nach dem Jahre 226 n. Chr. gelebt hat. In diese Zeit weist Buch VII, 41, wo von „anderen Persern“ die Rede ist, also dem 226 gegründeten Arsacidenreiche. Die erwähnte Niederlage eines italischen Feldherrn ist die des Alexander Severus; sie kann schon deshalb nicht die des Crassus sein, weil dieser erschlagen wurde, also nicht fliehen konnte, und weil das fragliche Ereignis erst nach Christi Tode stattgefunden (v. 38f.). Bei dieser Zeitbestimmung begreift sich auch die Gereiztheit gegen Sardinien, welches „jetzt zwar feindselig ist (*βαρβάρια*), einst aber in Asche verwandelt werden soll“. Diese Insel war nämlich seit Commodus der gewöhnliche Verbannungsort für die Christen, auf ihr hatte Callixtus I. vor seiner Erhebung zur Bischofswürde als Sklave gearbeitet, und im Jahre 235 lebte ebenda der römische Bischof Pontianus eine Zeit lang im Exile und gleichzeitig der Gegenbischof Hippolytus. Wahrscheinlich also ist das VII. Buch in diesem verhängnisvollen Augenblick geschrieben. Dazu stimmt auch die Weissagung gegen Ilion, welches „in Kürze keine Hochzeit mehr feiern wird, da bald die früher Cymbeln schlagen-

den Bräute weinen werden“; Neu-Ilion nämlich hatte unter Caracalla die Aufmerksamkeit der ganzen damaligen Welt auf sich gelenkt, da der Kaiser daselbst grossartige Spiele gehalten hatte.

Dass beide Bücher einen Verfasser haben, beweisen die durchaus verwandten Ideen, die zugleich so abstrus sind, dass nicht wohl zwei verschiedene Autoren gleichmässig auf sie verfallen wären. Buch VI enthält einen kurzen Hymnus auf Christus, den Gottessohn, bei dem besonders die Jordantaufe, sowie die Taubenerscheinung erwähnt sind; im VII. Buche aber ist wieder auf jene Taufe hingewiesen, und im Anschlusse daran wird ein religiöser Ritus empfohlen, bei dem abermals ein Vogel eine bedeutsame Rolle spielt, und zwar als Symbol des Logos ¹⁾. Man könnte aus jener Hervorhebung der Jordantaufe schliessen, der Dichter gehöre zu denen, welche Christus erst mit diesem Ereignisse zum Sohne Gottes werden liessen; aber er betont die Gottheit Christi sehr nachdrücklich; ruft er doch begeistert aus: „O du seliges Holz, an welchem einst Gott ausgespannt war“ (VI, 26), sagt, dass der Jordan zuerst den süssen Gott erblicken werde (VI, 6; vgl. VI, 22 u. 28), und bedient sich selbst der Wendung: „geborener Gott“ (VII, 24; vgl. auch VII, 66). Er setzt also die Würde Christi nicht herab; dafür aber scheint er in patripassianischer Weise Vater, Logos und heiligen Geist zu identificiren. Die Taube ist ihm VI, 7 ein Symbol des heiligen Geistes, dagegen in dem neuempfohlenen Opferritus ist der Vogel, mit dem wohl auch eine Taube gemeint ist, Sinnbild des Logos (VII, 82), des „raschen Verkünders der Worte“; die Identität aber von Vater und Logos spricht er aus in einem seltsamen Gebete (VII, 82f.). Auch ausserdem findet sich manches Fremdartige in dieser Sibyllenschrift, so dass man annehmen darf, dass sie von einem (wohl in Rom lebenden) Orientalen verfasst ward, und zwar von einem

1) Die Elemente jenes Ritus finden sich im Gesetz über den Aussatz (Lev. 14, 2f.). Nach diesem Gesetz wird gleichfalls ein Vogel entsendet (*ἀποστείλει*), ebenso wird der zu reinigende besprengt. Auch ist viel von „lebendigem Wasser“ daselbst die Rede.

Manne aus Syrien oder Phönizien (vgl. VII, 64 u. 114), da in diesen Gegenden die Tauben von Alters her als heilig galten. So findet sich vielleicht noch ein Nachklang altheidnischer Symbolsprache in jenen Orakeln.

Das *VIII. Buch* bietet ausserordentliche Schwierigkeiten, und bei keinem sibyllinischen Buche ist die Kritik zu weniger sicheren Ergebnissen gelangt. Mit ziemlicher Bestimmtheit lassen sich wenigstens drei Bestandteile unterscheiden: 1) v. 1—429; 2) v. 430—480; 3) v. 481—501. Diese Stücke rühren von verschiedenen Verfassern her. Ob aber das erste (v. 1—429) seinerseits einem einzigen Dichter zuzuschreiben ist — oder ob auch in ihm wieder heterogene Bestandteile mit einander verschmolzen vorliegen, darüber lässt sich streiten. Friedlieb nimmt an, dass gleich der erste Teil jenes Stücks (v. 1—216), welcher jedenfalls vor dem Jahre 948 nach Erbauung der Stadt (195 n. Chr.) verfasst wurde, von einem jüdischen Dichter unter Marcus Aurelius herrühre und von einem später lebenden christlichen Dichter, der nach Friedlieb einen grossen Teil von Buch VIII verfasst hat, mit einigen Zugaben in seine Schrift aufgenommen worden sei. Gewiss scheint mir nur, dass wenigstens bis v. 169 eine ältere Sibylle redet, die sich besonders für das Schicksal des römischen Reiches und seine Zerstörung durch den Antichristen Nero interessirt; dagegen ist das Fehlen specifischchristlicher Gedanken in jenen Versen noch kein sicherer Beweis dafür, dass sie im Schosse des Judentums entstanden sind, welcher Annahme vielmehr der Umstand entgegensteht, dass unter Hadrian der furchtbare Krieg gegen Barkochba mit keinem Worte erwähnt ist. Von v. 169 an begegnen uns jedenfalls christliche Ideen; die Rücksicht auf die politischen Verhältnisse schwindet ganz, und es folgen bis v. 429 allerhand, im einzelnen schöne und interessante, aber vielfach ungeordnete und lückenhafte Weissagungen, welche theils von Weltuntergang und Gericht, theils von dem Leben und Sterben Jesu handeln und zuletzt eine Berufung auf Gott, sowie eine Anrede des Höchsten an die Menschheit enthalten. Hiebei finden sich zahlreiche Stellen, welche auch in der Grundschrift der beiden ersten Bücher standen, und wenn sie auch still-

stisch verbessert erscheinen, so erkennt man doch leicht bei einem Vergleiche, wo das Original zu suchen ist.

Der Dichter von Buch VIII scheint überhaupt die Absicht gehabt zu haben, allerlei zerstreute ältere Orakel zu sammeln. Denn unter anderen bringt er v. 216 f. auch eine Schilderung des Gerichtes Christi, welche in Akrostichen abgefasst ist und eine ausserordentliche Berühmtheit erlangt hat, weil die Anfangsbuchstaben zusammen die Formel ergeben: Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ, somit an die gewöhnliche Ausdeutung des in der Kunst der Katakomben so beliebten Fischsymbols erinnern. Jene „Spitzzeilenverse“, wie sie Ewald genannt hat, kennt Lactantius bereits, ohne übrigens die Eigentümlichkeit in der Form zu erwähnen. Da aber die von ihm angeführten Verse, mit Ausnahme vielleicht von v. 224, grade so lauten, wie in unseren Texten, so liegt kein Grund vor, mit Bleek und Reuss zu behaupten, dass erst nach Lactantius jene Verse die akrostichische Form erhalten hätten, zumal da schon Eusebius (in der Oratio ad sanctorum coetum) das ganze sogenannte Akrostichon, wie es noch jetzt vorliegt, angeführt hat.

Ein andere Frage ist die, ob das Gedicht, welches allerdings Lactantius schon in Buch VIII vorfand, wirklich das geistige Eigentum des Dichters dieses Buches gewesen ist — oder ob er es nur seinen Weissagungen einverleibt hat. Einerseits enthält das Akrostichon vielfach dieselben Wendungen, wie das nächstfolgende Stück v. 256—429; aber vielleicht hat der Dichter dieses späteren Stückes absichtlich die Sprache des Vorgängers nachgeahmt. Denn auf der anderen Seite fehlen wieder mancherlei Wörter und Constructionen, die für das folgende Stück charakteristisch sind ¹⁾. Darum ist es das Wahrscheinlichste, dass das Akrostichon etwas älter

¹⁾ z. B. ἀπ' ἀρχῆς, ἴδιος, σύμβουλος, ὕστερον, τύπος, παρθένος u. s. w.; von Constructionen die Finalsätze mit ἵνα und die gehäuften Negationen. — Zu beachten sind auch die lexikalischen Verschiedenheiten. So hat im Akrostichon κρίσις die gewöhnliche Bedeutung, während das Wort v. 256 u. 269 auf die durch die erste Ankunft Christi erfolgte Scheidung der Menschenseelen sich beziehen muss. Verschieden ist auch der Gebrauch von λανθάνω v. 229 u. 377.

ist als die umliegenden Partien des VIII. Buches. Vielleicht gehören schon die letzten Verse des Spitzzeilengedichts (v. 244—250), welche das nicht zum Fischsymbol passende Wort *σταυρός* bilden, dem Verfasser des VIII. Buches an, da grade einige Lieblingswendungen desselben sich finden.

Sicher rühren von demselben die Verse 250—255 her, welche den Uebergang bilden zu der nun folgenden interessanten Darstellung von der Menschwerdung des Logos, die zuerst im Himmel beschlossen und dann durch die Geburt aus der Jungfrau vollendet ward, ferner seiner Wunder und endlich seiner Leiden, welche in einer eigentümlichen Weise auf die Schicksale seiner Gemeinde gedeutet werden. Die Art der Deutung, sowie eine Menge von Ideen und einzelnen Wendungen erinnern nun aber so ausserordentlich an den Kirchenvater Hippolytus, dass ich diese Berührung nicht als ganz zufällig ansehen kann. Der Dichter war, wie es scheint, nicht nur bekannt mit den Schriften dieses merkwürdigen Mannes, sondern auch gradezu ein Anhänger desselben; ja er schrieb seine Weissagungen vielleicht nicht bloss, um bei den Heiden Propaganda zu machen, sondern auch, um die Ansichten des vielfach angegriffenen Hippolytus, der mit dem römischen Bischof Callixtus in Streit geraten war, zu rechtfertigen, indem er sie der Sibylle in den Mund legte. Hier seien nur einige Punkte hervorgehoben.

Die Bezeichnung *σύμβουλος* für den Logos findet sich häufig bei Hippolytus, ebenso VIII, 264; nach ihm trägt das Wort die Ideen in sich, aus denen es auf Befehl des Vaters die Welt schuf, und VIII, 285 heisst Christus „das Wort, das die Formen erschuf“. Der Logos ist ferner nach Buch VIII, 264 *σύμβουλος ἀπὸ ἀρχῆς* (was nach v. 259 u. a. Stellen nur „seit der Schöpfung“ bedeutet); so lässt Hippolytus das Wort auch erst zum Behufe der Welterschöpfung aus Gott hervorgehen. Trotzdem nennt der Sibyllendichter Christus ebenso Gott (v. 288. 329), wie es der Kirchenvater tut. Besonders erinnern an Hippolytus die Stellen über das Verhältnis des Gottessohns zu den Menschen. Wie er sagt, der Logos habe alles gemacht auf Befehl des Vaters, dabei aber deutlich den Menschen ausnimmt, dessen Bildung er unmittel-

bar dem Vater zuschreibt (nach Phil. 10, 33), so versichert auch der Dichter des VIII. sibyllinischen Buches (v. 285), dass das Wort die Formen erschaffen, lässt aber dennoch v. 260 und 267 den Protoplasten ausdrücklich durch die Hände des Vaters gebildet sein. Auch der Zweck der Menschwerdung wird gleichmässig von beiden angegeben. Die Sibylle sagt, Christus werde umgestalten (*μορφώσει*) den von der Schlange betrogenen Menschen (v. 260) und mit dem Worte die göttliche Gestalt wiederherstellen, indem er in die heilige Jungfrau ein ihm ähnliches Abbild hineinträgt (v. 270). Aehnliche Stellen finden sich nun häufig bei Hippolytus, z. B. zu Ps. 109, wo er sagt, Christus sei der Helfer des überwältigten Menschen geworden, und der erstgeborne Logos habe den erstgebildeten Adam in der Jungfrau besucht, der Geistige den Irdischen, der ewig Lebende den durch Ungehorsam Getödteten — der eine Speise der Schlange geworden ¹⁾. Beide legen auch grosses Gewicht auf die Predigt Christi an die „Heiligen des Hades“ ²⁾. Endlich zeigt die Eschatologie noch ausserordentlich viele Uebereinstimmungen auf.

Da die Beziehung zu Hippolytus bis v. 429 fortwährt, so ist dies ein Beweis dafür, dass nicht, wie viele annehmen, mit v. 360 oder schon mit v. 323 ein neuer Dichter auftritt. Zugleich ergibt sich nunmehr als terminus a quo für die Abfassung von VIII, 1—429 die Zeit des Hippolytus, als terminus ad quem dagegen die Zeit des Lactantius, während man bisher die Abfassungszeit zu früh ansetzte, meist in das 2. Jahrhundert, Alexandre sogar an das Ende des ersten (!). Buch VIII gehört demnach ganz derselben Zeit an, wie Buch VI und VII und scheint auch in Rom geschrieben zu sein.

V. 430—480 folgt ein eigentümliches Stück, welches in ähnlicher Weise wie v. 256f. den Beschluss der Menschwerdung des Wortes im Himmel und die Geburt aus der Jungfrau auf Erden schildert, aber nicht in prophetischer,

¹⁾ Vgl. weiter Hipp. ad Prov. XXX, 19; ad Dan. III, 14 u. a. m.

²⁾ Vgl. Buch VIII, 319f. und Hipp., De Antichristo c. 45, sowie in der Erklärung zu Daniel.

sondern in historischer Darstellung. Das Gedicht nimmt sich aus wie ein Fragment aus einer altchristlichen Messiaide. Merkwürdig ist, dass dieser Teil des VIII. Buches vielfach an das vorhergehende erinnert, während doch manche Wendungen („Gott der Sohn“, sowie die Beinamen der Jungfrau Maria) beweisen, dass jenes Gedicht erst im vierten Jahrhundert entstanden sein kann. Offenbar hat dieser Dichter v. 1—429 gekannt und nachgeahmt, wenn auch nicht immer mit Geschick; denn die Bezeichnung *σύμβουλος*, welche v. 264 dem Logos zukömmt, wird hier auf den Vater bezogen, und ferner umschreibt der spätere Dichter das *ἀπ' ἀρχῆς* (v. 264) mit *πρὸ πάσης κτίσεως* (v. 440), was wohl dem nicänischen Symbole, aber nicht der Meinung jenes älteren Sibyllendichters entspricht. Dass das Gedicht später verfasst ist als V. 1—429, ergibt sich auch aus dem völligen Stillschweigen des Lactantius, der sonst Buch VIII am liebsten citirt. Der Sammler hat dies Stück wohl nur deshalb an dieser Stelle eingefügt, weil es einen ähnlichen Stoff behandelt wie VIII, 1—429.

Am Ende findet sich noch ein liebliches kleines Fragment (v. 481—501), welches auffordert, Gott und den Nächsten zu lieben, da wir aus Christi heiligem, himmlischen Stamme entsprossen und seine Blutsverwandte seien. Ueber die Abfassungszeit dieses Stückes lässt sich gar nichts Bestimmtes sagen; nur scheint dasselbe vor der gänzlichen Niederlage des Paganismus am Ende des vierten Jahrhunderts gedichtet zu sein, weil noch auf den Opfercultus Bezug genommen ist.

Wenn die letzterwähnten Schriften für Kirchen- und Dogmengeschichte von unleugbarem Interesse sind, so bieten dagegen nicht die mindeste Ausbeute in dieser Hinsicht die drei letzten Bücher (XII—XIV). Von diesen scheinen *Buch XII* und *XIII* von einem Dichter herzurühren, während das sinnlose Buch XIV einem anderen Verfasser zuzuschreiben ist. Die gewöhnliche Annahme, der zufolge Buch XII Fortsetzung des XI. ist, wurde oben schon mit Rücksicht auf die frühere Abfassungszeit von Buch XI abgewiesen. Wenn man darauf hinweist, dass der Dichter von Buch XII den Faden etwa da fortführt, wo ihn der Dichter des elften abbricht, so ist darauf zu erwidern, dass man eben so gut in Buch V eine Fort-

setzung des XI. Buches sehen kann, da die neun ersten Verse in Buch V und XII fast völlig gleich lauten. Wahrscheinlich hat denn auch bereits der Verfasser des V. Buches eine Fortsetzung zu Buch XI geliefert, die dann der Dichter von Buch XII und XIII überarbeitet und bis auf seine Zeit weitergeführt hat ¹⁾).

Der Inhalt des XII. Buches ist die Geschichte der römischen Kaiser von Augustus bis zum Tode des Alexander Severus. Bemerkenswert sind nur die Notizen, dass unter Augustus „verborgen das Wort des Höchsten, den Sterblichen ähnlich, erscheinen werde“ (vgl. auch v. 232), und dass die Bestrafung der Assyrer (= Juden!) unter Vespasian, der in einem Atem „Vernichter der frommen Männer“ (v. 99) und „edler, hochherziger König“ genannt wird, daher gekommen sei, dass sie das neue Gesetz, offenbar also die nova lex, das Christentum, verworfen hätten. Dies sind die einzigen Spuren, an denen man das Bekenntnis des Dichters erkennen mag, während nicht einmal der Christenverfolgungen unter Marcus Aurelius und Septimius Severus gedacht wird. Der Philosoph auf dem Throne der Cäsaren wird sogar ausserordentlich gepriesen (v. 186f.) als weise, als ebenso trefflich wie mächtig; ja seine Frömmigkeit wird zweimal gefeiert. Dabei wird die Erzählung von der Legio fulminatrix nicht wie sonst vielfach zu Gunsten der neuen Religion verwertet, sondern das Wunder ist nach diesem Gewährsmann der Frömmigkeit des Kaisers zu lieb geschehen, „da ihn der himmlische Gott in sehr viel Dingen zu erhören pflegte“. Dies Urteil eines Christen im dritten Jahrhundert über Marcus Aurelius ist immerhin beachtenswert, da man über den Umfang der Ver-

1) Bis XII, 176 werden nämlich die Kaiser wesentlich im Anschluss an Buch V, 1—51 geschildert. Auch dürfte es kein Zufall sein, dass nicht nur der Anfang von Buch XII dem V. Buche entnommen, sondern auch die Schlussweissagung von Buch XIII der des V. Buches nachgebildet ist — woraus zugleich Zusammengehörigkeit von Buch XII und XIII zu einem Werke erhellt. Auch ergibt sich daraus, dass Buch V bereits zur Zeit unseres Autors wenigstens den gleichen Anfang und den gleichen Schluss wie heutzutage gehabt hat, was gegen die Zerlegung desselben in zwei verschiedene Bestandteile (Ewald) spricht.

folgen während der Regierung dieses Kaisers noch sehr verschiedener Ansicht ist; es würde sogar von grosser Bedeutung sein, wenn nicht im XIII. Buche selbst die Verfolgung unter Decius unerwähnt geblieben wäre.

Derselbe Dichter schildert in Buch XIII weniger klar die Taten und Schicksale einzelner Kaiser bis auf Valerianus und Gallienus, deren Zeitgenosse er wohl gewesen. Im einzelnen berührt er manche Ereignisse, welche die Geschichtschreiber jener Tage nicht überliefert haben, die aber möglicherweise richtig von ihm dargestellt sind. Kein Wort verrät uns hier, dass er Christ gewesen; noch weniger als in Buch XII zeigt der Verfasser hier etwas von religiöser Geschichtsbetrachtung, so dass man billig fragen muss, was wohl der Zweck dieser Schrift sei. Vielleicht ist die Tendenz verhüllt in der dunkeln Schlussweissagung, in der offenbar die nächste Zukunft geschildert werden soll, und zwar ohne eschatologischen Hintergrund. Wenn auch der Dichter in seinen Kreisen ein Verständnis für diese seltsamen Bilder voraussetzen konnte, so ist uns jedenfalls dasselbe vollständig abhanden gekommen.

Noch mehr Rätsel giebt *Buch XIV* auf; es ist ein zweckloses, sinnloses Product, das kaum einer Erwähnung wert ist. Wohl kein Sibyllenleser in alter und neuer Zeit hat der Versuchung widerstehen können, mit diesen Orakeln zu experimentiren; aber niemandem ist es gelungen, aus der Fülle der Ereignisse und Namen auch nur einen Anhaltspunkt zu gewinnen. Die Deutung Ewalds hat trotz des angewandten Scharfsinns nur die Ansicht bestätigt, dass vielleicht nie ein grösserer Unsinn unter anspruchsvollerem Titel der Nachwelt überliefert worden ist.

Es erübrigt noch ein Wort zu sagen über die Sammlung der sibyllinischen Bücher, wie sie uns heute vorliegt. Noch ist das Vorwort des Sammlers überliefert, in dem er den Wert der Orakel bedeutend überschätzt; wann er aber gelebt, ist völlig ungewiss. Uebrigens ist nichts sicherer, als dass schon vorher kleinere Sammlungen existirten, welche durch Prologe und Epiloge verbunden waren. So scheinen die ersten drei Bücher, vielleicht durch den Ueberarbeiter von

Buch I und II zu einem Ganzen combinirt worden zu sein — und so wurde wohl auch Buch XI durch den Verfasser von Buch XII und XIII mit dessen eigenen Orakeln in Zusammenhang gesetzt. Auf diese Weise erklärt sich auch, dass die Angabe des Epiloges zu Buch II (v. 340—348) mit der deutlichen Behauptung der Sibylle in Buch I (v. 190) im Widerspruch steht, und dass Buch III ein doppeltes Nachwort erhalten hat.

Blicken wir zurück auf die Ergebnisse der Untersuchung, so finden wir, dass fast alle christlichen Sibyllenschriften aus Kreisen stammen, welche mehr oder minder von häretischen oder heterodoxen oder wenigstens separatistischen Einflüssen beherrscht waren. Man könnte sich wundern, dass trotzdem so viele Kirchenväter einen reichlichen Gebrauch von dieser Literatur gemacht haben, wenn man nicht wüsste, wie harmlos ihre Kritik gewesen. Immerhin ist es beachtenswert, dass wenigstens der Vorwurf der Orakelfabrication nach den obigen Resultaten kaum gegen die altkatholische Kirche erhoben werden kann, für welche im zweiten und dritten Jahrhundert die Apologeten heldenmütig mit offenem Visire kämpften, dass vielmehr jener Vorwurf wesentlich solche Kreise trifft, die der Entwicklung der Grosskirche entfremdet waren oder widerstrebten.