

Antonie Wlosok

ZWEI BEISPIELE FRÜHCHRISTLICHER 'VERGILREZEPTION': POLEMIK
(Lact., div. inst. 5,10) UND USURPATION (Or. Const. 19-21)

Zwei bemerkenswerte Einzelfälle frühchristlicher Vergilbenutzung sollen hier betrachtet werden, die verschiedene, ja konträre Typen der Rezeption darstellen. Ich bezeichne sie als Polemik und Usurpation. Es handelt sich 1. um die Kritik, welche der christliche Apologet Laktanz im 5. Buch seiner *Divinae Institutiones* am vergilischen Aeneas übt, und 2. um die allegorische Auslegung der 4. Ekloge auf den christlichen Messias oder Erlöser innerhalb der Rede Kaiser Konstantins "An die Versammlung der Heiligen".

I. Die Kritik des Laktanz am vergilischen Aeneas

Gemeint ist die Kritik an der Darstellung des (pius) Aeneas durch Vergil in der *Aeneis* - im Unterschied zu der verbreiteten Kritik am römischen Aeneas¹, dem von den Römern als Stammvater und Leitbildfigur beanspruchten² westwärts gewanderten (mythischen) Trojaner, der den Trojanischen Krieg überlebt hat und - wie auch immer - aus dem Untergang Trojas gerettet worden war.

Laktanz³, uns bekannt als engagierter christlicher Autor der diokletianisch-konstantinischen Zeit, gehört unter literarkritischem Aspekt zu den prominenten Vertretern der klassizistischen Literaturbewegung, welche gegen Ende des 3. Jahrhunderts von Nordafrika ausging - für uns erstmals greifbar in den in programmatischer Vergilnachfolge stehenden Dichtungen Nemesians - und die literarische Epoche

der Spätantike eingeleitet hat⁴. Als Lehrer der Rhetorik und als Schriftsteller war Laktanz mit dem Literatur- und Bildungsbetrieb seiner Zeit aufs engste verbunden. Schon in Afrika muß er sich Ruf und Namen erworben haben, als ihn Diokletian gegen Ende des 3. Jahrhunderts auf eine Professur für lateinische Rhetorik in der neuen östlichen Residenzstadt Nikomedia berief.

Dort erlebte Laktanz, der offenbar schon seit längerer Zeit dem Christentum nahegestanden hatte, am kaiserlichen Hof den Ausbruch der sog. diokletianischen Christenverfolgung mit. Das erklärte Ziel dieser Verfolgung war die Rückführung der Christen, die als Feinde der nach römischem Glauben ja für das Staatswohl zuständigen Götter galten, "zu den Einrichtungen der Alten" - ad veterum instituta⁵, was gleichbedeutend war mit ad cultus deorum, "zu den Götterkulten".

In der Praxis versuchten die Behörden dann auch, die Christen - unter Anwendung aller Arten von Zwangsmitteln, insbesondere grausamer Foltern - zum Vollzug von Opfern oder Kulthandlungen für die paganen Götter zu bringen. Götterkult, Opfervollzug war das Kriterium für Religiosität, für pietas im altrömischen Sinn⁶. Der offizielle Hauptvorwurf gegen die Christen lautete dementsprechend: sie seien impii, sacrilegi oder irreligiosi⁷.

Die staatliche Verfolgung wurde durch antichristliche Pamphlete mit eingehender Polemik gegen die angebliche Religion der Christen, die von den Gegnern wie einst durch Tacitus, Plinius und Sueton als superstitio⁸ eingestuft wurde, propagandistisch unterstützt. Laktanz hat das Erscheinen dieser Kampfschriften in Nikomedia selbst miterlebt und fühlte sich, wie er im 5. Buch seiner Divinae Institutiones (5, 4, 1) mitteilt, zu Verteidigung und Gegenangriff herausgefordert.

Seine Antwort bestand in einer großangelegten apologetischen Darstellung der christlichen Religion, den Divinae Institutiones, in denen er das Programm⁹ einer neuen, an die gebildete römische Welt und die führenden

politischen Schichten gerichteten Apologetik des Christentums aufgestellt und verwirklicht hat. Zu dem neuen Programm gehört die Auseinandersetzung auf literarischer Ebene und dem Bildungsniveau der Gegner und überhaupt ein stärkeres Eingehen auf Denkweise und Ideologie der anderen Seite. Die neue Methode ermöglichte auch eine stärkere Berücksichtigung der paganen Literatur. Und so ist Laktanz - abgesehen von Ansätzen bei Minucius Felix - der erste christliche Autor lateinischer Sprache, der in großem Umfang aus 'klassischen' Autoren zitiert¹⁰ und sie in ihren Äußerungen ernst zu nehmen versucht, auch und gerade da, wo er sich mit ihnen auseinandersetzen muß.

In solchen Zusammenhang gehört auch die Vergilkritik, die hier betrachtet werden soll. Laktanz hat seinen Vergil sicherlich hoch geschätzt, vielleicht geliebt, wie er Cicero und besonders den Philosophen Seneca verehrt und geliebt hat. Das erste Vergilzitat (Aen. 6,724-727 mit Georg. 4,221), das er als Testimonium für die monotheistische und spiritualistische Gottesvorstellung heranzieht, ist eingeführt mit dem Vermerk: nostrorum primus Maro non longe auit a ueritate (inst. 1,5,11). Bei der ideologischen Auseinandersetzung mit dem Anspruch der staatlichen Verfolger - der römischen Machthaber, also - auf pietas und iustitia, die Laktanz im 5. Buch der *Divinae Institutiones* unter dem Titel *de iustitia* führt, sah er sich gezwungen, anders über Vergil zu urteilen.

Vergil dient ihm im Rahmen dieser Kontroverse als literarischer Exponent der irrigen Vorstellungen und Ansprüche der Gegenseite.

Die laktanzische Polemik (*div. inst.* 5,10,1-11) lautet¹¹:

1. Operae pretium est cognoscere illorum pietatem, ut ex iis quae clementer ac pie faciunt possit intellegi, qualia sint quae ab iis contra iura pietatis geruntur.
2. ac ne quem uidear inclementer incessere, aliquam mihi personam poeticam sumam, quae sit uel maximum pietatis exemplum.
3. apud Maronem 'rex' ille,

quo iustior alter

nec pietate fuit nec bello maior et armis

(Aen. 1,544 f.)

quae nobis documenta iustitiae protulit?

uinxerat et post terga manus, quos mitteret umbris

inferias, caeso sparsurus sanguine flammam (11,81 f.).

4. quid potest hac pietate clementius, quam mortuis humanas uictimas immolare et ignem cruore hominum tanquam oleo pascere? 5. sed fortasse hoc non ipsius uitium fuerit, sed poetae, qui illum 'insignem pietate uirum' (1,10) insigni scelere foedauerit. ubi est igitur, o poeta, pietas illa quam saepissime laudas?

Sulmone creatos

quattuor hic iuuenes, totidem quos educat Ufens,

uiuientis rapit, inferias quos immolet umbris.

captiuoque rogi perfundat sanguine flammam (10,516 ff.).

6. cur ergo dicebat eodem ipso tempore quo uinctos homines ad immolationem mittebat:

equidem et uiuis concedere uellem (11,111),

cum uiuos quos habebat in potestate uice pecudum iuberet

occidi? 7. sed haec, ut dixi, culpa non illius fuit, qui

litteras fortasse non didicerat, sed tua: qui cum esses

eruditus, ignorasti tamen quid esset pietas, et illud ipsum

quod nefarie, quod detestabiliter fecit, pietatis esse

officium credidisti; uidelicet ob hoc unum pius uocatur,

quod patrem dilexit. 8. quid quod 'bonus Aeneas haud asper-

nanda precantis' (11,106) trucidauit? adiuratus enim per

eundem patrem 'et spes surgentis Iuli' (10,523), nequaquam

pepercit 'furiis accensus et ira' (12,946). 9. quisquamne

igitur hunc putet aliquid in se uirtutis habuisse, qui et

furore tanquam stipula exarserit et manium patris per quem

rogabatur oblitus iram frenare non quiuerit? nullo igitur

modo pius, qui non tantum non repugnantes, sed etiam pre-

cantes interemit.

10. dicet hic aliquis: quae ergo aut ubi aut qualis est

pietas? nimirum apud eos qui bella nesciunt, qui concor-

diam cum omnibus seruant, qui amici sunt etiam inimicis,

qui omnes homines pro fratribus diligunt, qui cohibere iram sciunt omnemque animi furorem tranquilla moderatione lenire. 11. quanta igitur caligo, quanta tenebrarum et errorum nubes hominum pectora obduxit, qui cum se maxime pios putant, tum maxime fiunt impii?

1. Es lohnt die Mühe, deren (der Christengegner) pietas kennenzulernen, damit aufgrund dessen, was sie schonend (clementer) und ehrfurchtsvoll (pie) tun, erkannt werden kann, wie geartet das ist, was von ihnen gegen das der pietas gemäße Recht getrieben wird. 2. Und um nicht den Eindruck zu erwecken, jemanden schonungslos anzufallen, werde ich mir eine bestimmte dichterische Gestalt hernehmen, die wohl gar das größte Beispiel von pietas ist. 3. Bei Maro der 'König, vor dem ein anderer weder gerechter war an pietas noch größer im Krieg und in Waffen' (Aen. 1,544 f.), welche Beweise von Gerechtigkeit hat der uns vermittelt? 'Er hatte auch auf den Rücken gebunden die Hände denen, die er senden wollte den Schatten als Totenopfer, um mit geschlachtetem Blut zu besprengen die Flammen' (11,81 f.). 4. Was kann es bei solcher pietas Schonenderes (clementius) geben, als Toten Menschenopfer zu schlachten und Altarfeuer mit Menschenblut gleichwie mit Öl zu nähren? 5. Aber vielleicht war das gar nicht sein eigener Fehler, sondern der des Dichters, der jenen 'durch pietas ausgezeichneten Mann' (1,10) durch ein ausgezeichnetes Verbrechen verschandelte. Wo ist also, o Dichter, jene pietas, die du so oft rühmst? Siehe, der 'pius Aeneas', der greift sich vier junge Männer, aus Sulmo gebürtig, ebensoviele, die der Ufens großzieht, lebendig, um sie den Schatten als Totenopfer darzubringen und mit Gefangenenblut die Flammen des Scheiterhaufens zu begießen' (10,516-519). 6. Warum also sagte er gerade zu derselben Zeit, als er die gefesselten Menschen zur Opferung schickte, 'ich selber würde gern auch die Lebenden schonen' (11,111), wenn er die Lebenden, die er in seiner Gewalt hatte,

anstelle von Vieh hinschlachten ließ? 7. Aber das, wie gesagt, war nicht seine Schuld - er hatte vielleicht nicht schreiben gelernt -, sondern deine - du hast, obwohl du gebildet warst, trotzdem nicht gewußt, was pietas ist, und geglaubt, gerade das, was er ruchlos, was er fluchwürdig getan hat, das sei Gebot der pietas; selbstverständlich wird er einzig deswegen pius genannt, weil er seinen Vater hochachtete. 8. Und daß 'der gute Aeneas die um nicht Abzulehnendes Bittenden' (11,106) niedermetzelte? Obwohl er nämlich beschworen wurde bei demselben Vater und 'der Verheißung des erstehenden Iulus' (10,523), hat er doch keinerlei Schonung geübt, 'durch Raserei entbrannt und durch Zorn' (12,946). 9. Kann also denn irgendwer glauben, der habe in sich etwas von Tugend gehabt, der zum einen vor Raserei zu brennen anfing wie Stroh, zum anderen die Manen des Vaters, bei denen man ihn bat, vergaß und seinen Zorn nicht zu bändigen vermochte? Auf gar keine Weise also ist pius, wer Leute, die nicht nur nicht Widerstand leisteten, sondern sogar flehten, umbrachte.

10. Hier mag jemand sagen: Was also oder wo oder wie geartet ist pietas? Natürlich bei denen, die keine Kriege kennen, die Eintracht mit allen wahren, die Freunde sind sogar ihren Feinden, die alle Mitmenschen als Brüder lieben, die den Zorn zu beherrschen wissen und alle Raserei des Gemütes mit ruhiger Mäßigung zu besänftigen. 11. Welch großer Nebel also, Welch große Wolke von Finsternis und Irrtum hat die Herzen der Menschen überzogen, die gerade dann, wenn sie sich für besonders gottesfürchtig (pius) halten, besonders gottlos (impi) werden?

Für Laktanz hat sich die Kontroverse zugespitzt auf die Frage, auf welcher Seite die pietas wirklich sei. Als Prüfstein greift er das literarische Muster heraus, das die Römer für das *vel maximum pietatis*

exemplum (5,10,2) hielten und das der Jugend durch den Schulunterricht vermittelt wurde: den vergilischen Aeneas.

Die Kritik des Laktanz stützt sich weitgehend auf dieselben Stellen und die gleichen Argumente, die in der gegenwärtigen Aeneaskritik¹² seit etwa 15 Jahren eine so große Rolle spielen, und betrifft das erbarungslose Verhalten des Aeneas gegenüber besiegten und um Gnade flehenden Kampfgegnern - ein Verhalten, das dem vergilischen Kontext zufolge mit der Rache und Vergeltung motiviert ist, die Aeneas für den Frevel des Turnus an dem jungen Pallas nimmt.

Die Hauptanstöße sind: die Menschenopfer für den toten Pallas (Aen. 11,81 f.; 10,516 ff.), und zwar Opfer im sakralen Sinn, also Kultakte; das Verweigern der (erflehten) Begnadigung; der Rachezorn des Aeneas bei der Vollstreckung, auch bei dem letzten Vergeltungsakt der Aeneas, der Tötung des Turnus (12,946). Das Ergebnis der Inquisition lautet: *nullo igitur modo pius* (5,10,9) - journalistisch, mit einer Schlagzeile des *Corriere della Sera*¹³, gesprochen: *Il pio Enea non era pio. Er war IMPIUS.*

An diesem altchristlichen Angriff auf die *pietas* des vergilischen Aeneas, einem Angriff, der von der Seite der Verfolgten und 'Geopferten' kommt, erscheint mir in unserem Zusammenhang folgendes bemerkenswert: Für Laktanz bleibt der Aeneas Vergils das Musterbeispiel römischer *pietas*. Das *vitium*, die Verfehlung der *pietas*, wird nicht primär der *persona poetica*, dem epischen Helden, angekreidet, sondern dem *poeta*. Dieser hatte nach der Meinung des Christen Laktanz eine irrige Konzeption von *pietas*: *ignorasti, (o poeta), ... quid esset pietas, et illud ... pietatis esse officium credidisti* (§ 7, vgl. 5). Aus seiner Perspektive gehören die als *impietas* entlarvten Handlungen des Aeneas gerade zur *pietas* des Helden. Der Dichter steht für Laktanz somit voll hinter seinem Helden.

In der gegenwärtigen Aeneaskritik dagegen besteht die Tendenz, Vergil von seinem Helden abzurücken und mit einer gezielten Destruktion des Helden durch den Autor zu rechnen. Den Anstoß dazu hat ebenfalls der Aeneas ultor oder, wie es neuerdings auch heißt¹⁴, Aeneas necans gegeben. Dieser Aspekt des vergilischen Aeneas ist nach moderner Auffassung mit der Vorstellung von pietas, von welcher Milde und Barmherzigkeit erwartet wird, nicht vereinbar.

Und hierin treffen sich die altchristliche und die neuzeitliche Aeneaskritik. Beide messen und verurteilen die pietas des vergilischen Aeneas mit dem zeitfremden Maßstab christlicher (oder säkular-humaner) Menschenliebe, Nächsten- und Feindesliebe, einem Maßstab, der dem augusteischen Rom nicht gerecht werden kann¹⁵. Die Kritik des Laktanz erscheint mir daher vorzüglich geeignet, die langen, sehr langen Wurzeln der modernen Aeneaskritik zum Vorschein zu bringen.

II. Die allegorische Auslegung der 4. Ekloge in der sog. Oratio ad Sanctorum Coetum

Ich komme zum zweiten Teil: der christlich-messianischen Auslegung der 4. Ekloge in Kaiser Konstantins Logos ὃν ἔγραψε τῷ τῶν ἁγίων συλλόγῳ, der sogenannten Oratio ad Sanctorum Coetum. Es handelt sich um eine nicht unpolitische Karfreitagsbotschaft des christlichen Alleinherrschers an seine Untertanen, insbesondere in der gerade übernommenen östlichen Reichshälfte, verbreitet wahrscheinlich bei Gelegenheit der Synode von Antiochien im Jahre 325 in Form eines Synodalschreibens¹⁶. Jedenfalls haben wir es mit einem authentischen offiziellen Dokument aus der Kanzlei des Kaisers zu tun, angefertigt in seinem Auftrag und nach seinen Weisungen, und witgehend wohl auch nach seinen eigenen Entwürfen¹⁷.

Überliefert ist diese Rede unter den Schriften Eusebs, der sie als Anlage seiner Vita Constantini bei-

gefügt hat, und zwar, wie innerhalb der Vita (4,32) ausdrücklich und unter Nennung des Titels der Rede vermerkt ist, als Beispiel einer von Konstantin selbst ursprünglich in lateinischer Sprache verfaßten Rede, die er durch seine Sekretäre ins Griechische hat übersetzen lassen. (Euseb rechnet sie unter die λόγοι παιδευτικοί des Kaisers, der sich auch zum Lehrer und Erzieher verpflichtet wußte.)

Gerade die Kapitel 19-21 dieser Rede, die die Exegese der 4. Ekloge Vergils enthalten, bestätigen die Angabe Eusebs. Denn die Auslegung steht an einigen Stellen in Widerspruch zu dem griechischen, in gekonnten Hexametern gebotenen Eklogentext und muß zu einem lateinischen, teilweise wohl schon tendenziös veränderten Vergiltext konzipiert sein¹⁸. Die Übertragung ins Griechische war dann in der kaiserlichen Kanzlei offensichtlich auf zwei Übersetzer verteilt worden, einen für Prosa und einen für Poesie zuständigen¹⁹.

In der Geschichte der Vergilrezeption und darüber hinaus der christlichen Rezeption paganer Literatur oder wenigstens Poesie überhaupt kommt diesen Kapiteln eine einzigartige Stellung und Bedeutung zu. Sie enthalten die erste interpretatio Christiana der 4. Ekloge²⁰. Eine solche liegt erst dann vor, wenn die angekündigte Geburt des puer auf die Geburt Christi bezogen und die noua progenies auf ihn oder die Christen als das neue Volk ausgelegt sind²¹. Und sie enthalten die erste christliche Exegese eines literarischen, genauer poetischen Textes der paganen Literatur lateinischer Sprache. Beide Vorgänge sind bemerkenswert, bedenkt man die ablehnende Einstellung der frühen und auch noch damaligen Christen zur paganen Literatur und zur Poesie im besonderen²².

Ich möchte im folgenden nicht die neue Gesamtkonzeption der 4. Ekloge und ihr Fortwirken darstellen, auch nicht ihre Stellung und Funktion innerhalb der Rede Konstantins erörtern. Vielmehr möchte ich die Auf-

merksamkeit auf einige poetologische und hermeneutische Voraussetzungen dieses literarischen Ereignisses richten und dabei die exegetische Praxis an einigen signifikanten Beispielen beleuchten.

Wir werfen zunächst einen Blick auf den Kontext innerhalb der Rede mit der Frage nach dem Anlaß und Zweck der Zitierung und Auslegung des Vergiltextes.

Der Zusammenhang ist ein apologetischer. Dem Sprecher geht es um den Nachweis oder die Verteidigung der Gottheit des christlichen, am Kreuz gestorbenen Erlösers, wobei sein Blick mehr auf Nichtchristen als auf Christen gerichtet zu sein scheint. Er bedient sich einer in der christlichen Apologetik entwickelten Methode, des für besonders wirksam gehaltenen Weissagungsbewei- ses aufgrund heidnischer Testimonien prophetischen Charakters.

Als solche dienten hauptsächlich die Oracula Sibyllina²³, die bereits in späthellenistischer Zeit ein politisches und religiöses Kampf- und Propagandainstrument der östlichen, romfeindlichen²⁴ Welt geworden waren, insbesondere des Judentums (Werbung für jüdischen Monotheismus und Verbreitung apokalyptisch-eschatologischer Ideen). Die Orakelproduktion wurde von christlicher Seite fortgesetzt. Bereits die Apologeten des 2. Jahrhunderts verwendeten sibyllinische Orakel als Testimonien für christliche Wahrheiten und Lehren. Auf der Gegenseite wurden sofort Stimmen gegen die Echtheit laut (Celsus bei Origenes)²⁵. Zur Abwehr solchen Verdachtes entstand offenbar ein auf die Autorität der erythräischen, d. i. der angesehensten Sibylle gestelltes akrostichisches Orakel, in dem die Anfangsbuchstaben der einzelnen Verse Namen und Hoheitstitel des christlichen Erlösers ergeben: ΙΗΣΟΥΣ ΧΡΕΙΣΤΟΣ ΘΕΟΥ ΥΙΟΣ ΕΩΤΗΡ - ΕΤΑΥΡΟΣ; die Summe der Anfangsbuchstaben wiederum ergibt das Symbolwort ΙΧΘΥΣ²⁶.

Dieses Sibyllinum wird in der Kaiserrede zu dem genannten Beweiszweck vollständig (mit Stauros-Strophe)

zitiert. Im Anschluß daran sucht der Redner dieses kostbare Testimonium von dem Verdacht der Fälschung zu befreien. Das geschieht mit Hilfe eines (nicht einwandfreien) chronologischen Echtheitsbeweises.

Darin erhält nun auch Vergils Ekloge eine indirekte Beweisfunktion²⁷. Denn sie ist für den Autor ein Zeugnis vor- oder außerchristlicher Bezugnahme auf eine auf Christus verweisende Sibyllenprophetie und zugleich selbst (allegorisch) verhüllte messianische Verkündigung. Die Auslegung soll eben diesen christlichen Gehalt der Ekloge enthüllen.

1. Wie sind Rolle, Aufgabe und Leistung des Dichters dabei gesehen?

Vielleicht nicht ganz konsequent, aber im wesentlichen doch so, daß Vergil den Inhalt der 'großen Kunde' (μεγάλη φάτις -interpretierende Paraphrase für paulo maiora des Vergiltextes) selbst erfaßt, d.h. die christliche Wahrheit durchaus gekannt bzw. erkannt habe. Aber er "hat die Wahrheit verhüllt" (19,8: ἐπικαλύπτεται τὴν ἀλήθειαν) und dunkel, "versteckt durch Allegorien" (ἀποκρύφως δι' ἀλληγοριῶν) gesprochen, die den Verständigen jedoch erkenntlich seien.

Als Grund dafür wird wiederholt (19,8; 20,8; vgl. 20,2) vermutet, daß er sich nicht in Gefahr begeben, nicht dem Verdacht aussetzen wollte, den Glauben der Vorfahren anzufechten. Das wird ihm nicht zum Vorwurf gemacht, sondern als hohe Weisheit angerechnet. Πάση παιδείᾳ κεκοσμημένος - "mit allem Wissen ausgestattet" sei er, denn "er kannte genau die Grausamkeit der damaligen Zeiten" (20,2), erklärt der Exeget, der hier aus der Perspektive seiner eigenen Zeit urteilt, die die Erfahrung der grausamen Christenverfolgung gemacht und noch frisch in der Erinnerung hatte. Das Verhalten, das hier Vergil supponiert wird, wurde von christlichen Schriftstellern während der diokletianischen Verfolgung praktiziert, z. B. von Laktanz in der Abhandlung De opificio dei und wahrscheinlich auch in seinem Gedicht

über den Vogel Phoenix²⁸. Dieses ist jedenfalls ein kryptochristliches Gedicht, und für ein solches hält der Erklärer auch die 4. Ekloge Vergils.

Poetologisch interessant erscheint mir nun, daß das 'allegorein' und insbesondere das figürliche Sprechen, die Umsetzung philosophisch-theologischer und historischer Wahrheiten in Bilder oder gar Mythologeme, als legitimes Verfahren, ja als das eigentlich poetische Verfahren überhaupt gesehen ist. Eben darin besteht die Freiheit des Dichters, die ποιητικὴ ἐξουσία (20,8). Das Kriterium der auf die Funktion der Belehrung bezogenen Qualität oder Weisheit des einzelnen Dichters ist der rechte, der angemessene Gebrauch dieser poetischen Lizenz.

Der Ausleger bescheinigt ihn Vergil gerade im Blick auf die Verse 34-36, in denen griechische Heroenmythologie (im Gegensatz zur Göttermythologie; alle auf die pagane Götterwelt bezogenen oder beziehbaren Mythologeme des Vergiltextes sind eliminiert, vor allem die Götternamen: Apollo, aber auch Saturn, Parzen usw.) herangezogen ist:

Dann wird wieder ein Tiphys erstehen, die thessalische Argo wiederum sich erfreuen voll Stolz ihrer Helden und ausziehn nochmals zum harten Kampf der Troer und Griechen Achilleus.

Der Kommentar: "Gut hast du das gesagt, o weisester Dichter; denn von der dichterischen Freiheit hast du Gebrauch gemacht, soweit es dir zustand; nicht war es dir ja gesetzt zu weissagen, da du kein Prophet warst" (20,8).

Als Zwischenergebnis der Betrachtung über Rolle, Aufgabe und Leistung des Dichters ist Folgendes festzuhalten: Für den Exegeten ist Vergil als Dichter ein Weiser und Wissender (20,2; 20,6 u. 8, direkte Anrede: ὁ σοφώτατε ποιητά). Denn seine Dichtung ist Allegorie, poetische Verhüllung der Wahrheit, christlicher Wahrheit natürlich. Vergil hat in der 4. Ekloge wissentlich

(und situationsbedingt) ein kryptochristliches Gedicht geschaffen, ein Gedicht, in dem er allegorisch verhüllt von der Geburt und Wiederkehr des christlichen Erlösers, der Herabkunft Gottes und den Wirkungen dieses Ereignisses auf Kosmos und Menschheit kündigt.

Diese Beurteilung der 4. Ekloge und insbesondere der Rolle Vergils hat sich in der alten Kirche nicht durchgesetzt, obwohl die messianische Auffassung, zumindest der Kernprophetie, mit geringen Ausnahmen (zu denen der kritische Philologe Hieronymus²⁹ gehört) akzeptiert wurde. Aber sie wurde ganz auf die Sibyllenprophetie zurückgeführt, d. i. einen inspirierten prophetischen Text paganer Provenienz, den Vergil ohne tieferes Verständnis des Inhaltes usurpiert und profan verwendet habe. Das ist z. B. die Auffassung Augustins, die er wiederholt zum Ausdruck gebracht hat³⁰. In einem seiner Briefe (104,11 - an Nectarius) nennt er die 4. Ekloge ein an einen nobilis gerichtetes carmen adulatorium, und auch in De civitate dei (10,27) nimmt er zwei Bedeutungsebenen des Gedichtes an, die in keinem inneren Zusammenhang miteinander stehen, das sibyllinisch-messianische Substrat und das darauf errichtete panegyrische Konsulatsgedicht Vergils.

2. Zur exegetischen Praxis.

Zu den wichtigsten poetologischen Voraussetzungen der christlichen Verwendung und durchgängig messianischen Auslegung der 4. Ekloge gehört die Auffassung der Dichtung als Allegorie. In der Exegese der Konstantinsrede wird mit dieser Dichtungskonzeption gearbeitet. Gelegentlich ist sie auch ausgesprochen. In der Praxis ist sie konsequent angewandt, d.h., wir haben es mit reiner Allegorese zu tun.

Es gehört zum Wesen der Allegorese, daß in ihr freizügig mit dem Literalsinn verfahren wird. Das kann sich auf die Einstellung zum Wortlaut des auszulegenden Textes auswirken. Besonders groß ist die Gefahr einer

Verfälschung dann, wenn dieser Text - wie im vorliegenden Fall - für bestimmte Zwecke verwendet wird und dabei in eine andere Sprache metrisch übersetzt werden muß. Die Übertragung kann mehr oder weniger ungewollt zu einer an den anvisierten Sinn angepaßten Umdichtung geraten; sie kann aber auch als Chance zur Verdeutlichung oder gar Korrektur genutzt werden.

Der Übersetzer der 4. Ekloge scheint den zweiten Weg gegangen zu sein. Jedenfalls ist der gebotene griechische Text mehrerer Eklogenverse sichtlich für eine christliche Auslegung zubereitet³¹. Wie weit auch schon der lateinische Text für den christlichen Gebrauch präpariert war, läßt sich schwer feststellen; im Prinzip wird man aber damit rechnen müssen, handelt es sich doch bei dem ganzen Rezeptionsvorgang um Usurpation.

Zur Illustration des exegetischen Verfahrens führe ich einige Beispiele an, grob nach Typen geordnet³². A. Die Grundlage bilden naheliegende christologische Allegoresen der Verse 5 f. mit den Stichwörtern 'Jungfrau' und '(Erlöser-)König' (=Saturnia regna des Originals), hier chiliastisch auf die zweite Ankunft oder eben Wiederkehr gedeutet; der Verse 8 f. mit der 'Geburt des Kindes' und der unmittelbar daran angeschlossenen Verse 13 f. über die 'Sündentilgung' te bzw. nun quo duce, gedeutet auf das Erlösungswerk.

Besonders bemerkenswert erscheinen mir zwei Allegoresen, die der Verse 23 und 34 - 36, da sie schwer ohne Kenntnis einer christlichen Tradition der Bibel-exegese denkbar sind.

Zu Vers 23: die aus der Wiege oder den Windeln des Kindes (cunabula - σπάγαρα) sprießenden Blumen werden auf die durch den Heiligen Geist vermittelten Heilsgaben gedeutet, voran das Leben. Der Kommentar lautet: "nichts könnte man sagen, was wahrer wäre als dieses oder der Kraft des Erlösers angemessener; denn schon die Windeln (oder: die Wiege) des Gottes, die Kraft des Heiligen Geistes, hat dem neuen Geschlecht gewis-

sermaßen duftende Blumen gespendet. Die Schlange aber geht zugrunde und das Gift jener Schlange, die die ersten Menschen zuerst getäuscht hat..." (20,3). Die Auslegung der Stelle auf den (lebenspendenden) Heiligen Geist scheint von der Vorstellung des göttlichen Wohlgeruchs und der Allegorie Duft = Leben (vgl. 2. Cor. 2,14 ff.) beeinflusst zu sein³³.

Der Kommentar zu den Versen 34 - 36: "In Achill, der zum troianischen Krieg auszieht, weist er auf den Erlöser, in Troia aber auf den ganzen Erdkreis hin; er kämpfte ja gegen die feindliche Macht des Bösen, geschickt von seiner eigenen Vorsehung wie auch durch den Auftrag seines großen Vaters" (20,9). Hier ist Achill wie eine alttestamentliche Gestalt als figura Christi aufgefaßt. Die Deutung könnte, wie Courcelle vermutet³⁴, durch die Rolle Achills in der Alexander-Ideologie und Kaiserpanegyrik (vgl. paneg. VI [VII] 17) vorbereitet sein.

B. Daneben gibt es eine Reihe von Allegorien, die man ekklesiologisch nennen könnte. Zu ihnen gehört, gleichsam als Basisallegorie, die noua progenies, die als das neue Volk der Christen entschlüsselt wird³⁵. Weiter: die Allegorie 'Heroen' (in Vers 16 und 26) = die Gerechten (vor Gott und bei Gott, wobei der Gedanke an die bereits in die Glorie aufgenommenen Märtyrer mitspielt). Vers 22: der Tierfriede zwischen 'Herden' und 'Löwen' ist bezogen auf das entspannte Verhältnis von Christen (Gemeinden) und Machthabern. "Wahr spricht er; denn der Glaube wird sich vor den Machthabern des kaiserlichen Hofes nicht mehr fürchten" (20,2). Vers 25: "Überall erblüht in den Tälern Assurs Amomum". Die anschließende Auslegung steht im Widerspruch zum vorstehenden griechischen Text, setzt vielmehr den lateinischen Vers mit Interpunktion nach Assyrium voraus. Denn der Kommentar erklärt: "Zugrunde ging aber auch das Geschlecht der Assyrer, was ein Grund zum Glauben an Gott wurde. Wenn

aber der Dichter sagt, daß reichlich und überall Amomum wächst, will er damit die Menge der Gottesverehrer bezeichnen; denn diese sprießt empor wie aus einer Wurzel eine Menge von Zweigen voll duftender Blumen, reichlich vom Tau benetzt" (20,4).

3. Zum Abschluß möchte ich noch die Frage nach der Vermittlung dieser Dichtungskonzeption und der poetologischen Vorbereitung der christlichen Auslegung der 4. Ekloge durch Konstantin bzw. seine Spezialisten aufwerfen.

Das eigentlich Neue an dem Vorgang ist ja weder die Dichtungskonzeption - Dichtung als Allegorie - noch die angewandte Auslegungsmethode, die Allegorese, sondern die Tatsache, daß beides von christlicher Seite auf einen Text der klassischen lateinischen Poesie angewandt wurde. Daran zeigt sich deutlich ein Wandel in der Einstellung zur paganen Literatur, in Sonderheit der Poesie, die wegen ihres mythologischen Charakters und der dadurch gegebenen Verquickung mit der polytheistischen Götterwelt dem christlichen Standpunkt besonders bedrohlich und daher verwerflich erscheinen mußte.

Wie wenig selbstverständlich im lateinischen Kultur- und Sprachbereich eine Öffnung der Christen, eine positive Einstellung zu Literatur und Bildungsgütern der paganen Umwelt war, bezeugen die schroff ablehnenden Äußerungen führender christlicher Autoren des 3. Jahrhunderts, z.B. Tertullians und Cyprians, auch die schriftstellerische Praxis dieser Autoren und, nicht zuletzt, das Fehlen einer christlichen Poesie, einer im Anschluß an die literarische Tradition konzipierten christlichen Kunstdichtung³⁶.

Es liegt nun nahe, den sich abzeichnenden Wandel, für den sich auch andere Belege anführen lassen, aus der veränderten Situation der Kirche unter Konstantin sowie der allgemeinen Kulturpolitik des Kaisers, der literarische Studien und Bemühungen betont förderte,

abzuleiten. Im vorliegenden Fall steht ja ohnedies seine Autorität und möglicherweise auch sein Initiative dahinter.

Doch so einfach ist es wieder nicht. Der Weg für ein positives Verhältnis zur Poesie wurde von christlicher Seite bereits früher angebahnt, und zwar in 'produktionsästhetischer' wie 'rezeptionsästhetischer' Hinsicht. Der Wegbereiter für beides war: Laktanz - in seinem während der großen Christenverfolgung abgefaßten und anschließend Konstantin gewidmeten apologetischen Hauptwerk, den schon herangezogenen *Divinae Institutiones*. (Daß Laktanz auch in direkter Beziehung zu Konstantin stand, der vermutlich in Nicomedia zu seinen Schülern in der Rhetorik gehörte und ihm später jedenfalls seinen Sohn Crispus zur Erziehung anvertraut hat, sei an dieser Stelle angemerkt.)³⁷ Laktanz äußert sich im Rahmen seiner - ich wiederhole - an die gebildete Heidenwelt gerichteten Apologie auch über Dichter und Dichtkunst. Dabei nimmt er (1,11,2 ff.) die Dichter in Schutz gegen die üblichen, von den Christen aus der philosophischen Dichterkritik übernommenen Vorwürfe der mendacia und uanitas, der 'Lügen' also oder willkürlichen Fiktion, und gesteht der Dichtung durchaus Vermittlung von Wahrheit, historischer und anderer zu, die nun freilich in der für Dichtung charakteristischen Weise, eben poetisch verhüllt sei.

Solches Verhüllen, Umsetzen in Bilder oder figurliches Sprechen, dessen Grenzen durch den Bezug auf die Wahrheit gesetzt sind, bezeichnet er als eigentliche Aufgabe des Dichters, als officium poetae. *Div. inst.* 1,11,24:....cum officium poetae in eo sit, ut ea quae uere gesta sunt in alias species obliquis figurationibus cum decore aliquo conuersa traducat. Die Auffassung der Poesie als Allegorie, des poetischen Verfahrens als 'allegorein' oder, wie Laktanz an anderer Stelle umschreibt, figuris inuoluere et obscurare (2,10,12) ist hier klar formuliert und auch schon in einen für Chri-

sten akzeptablen, in die Zukunft weisenden Bezugsrahmen gestellt³⁸. Mit eben dieser Dichtungskonzeption hat der christliche Ausleger der 4. Ekloge gearbeitet. Sie wurde grundlegend für die christliche Aeneis-Allegorese, etwa des Fulgentius und die daran anknüpfende Vergilerklärung des Mittelalters.

Auf die angeführte Laktanzstelle hat sich dann Petrarca in seiner Krönungsrede berufen³⁹. Sie trägt gewissermaßen die Dichtungsallegoresen der kommenden Jahrhunderte.

Zusammenfassung:

Während dem Dichter der Aeneis von dem Christen Laktanz der Vorwurf gemacht wird, er habe nicht gewußt, was pietas sei, da er seinen Aeneas - den Laktanz im Gegensatz zu vielen heutigen Vergilforschern uneingeschränkt als Muster römisch-paganer pietas versteht - gegen die Gebote der pietas (wie sie sich freilich dem Christen darstellt) verstoßen lasse, vor allem im 10. und 12. Buch, wo Aeneas unbarmherzig und voller Zorn als Rächer auftrete, so daß sich seine und damit die römische pietas (aus christlicher Perspektive) als impietas erweise, wird in der Oratio Constantini Vergils 4. Ekloge als kryptochristliches Gedicht verstanden, in dem der Verfasser christliche Wahrheiten allegorisch verhüllt, und das bedeutet für den Exegeten: in einer der Poesie angemessenen Weise dargeboten habe.

A n m e r k u n g e n

* Der vorstehende Beitrag, ausgearbeitet für das Wolfenbütteler Vergil-Symposium im Oktober 1982 und in den von V. Pöschl herausgegebenen Wolfenbütteler Forschungen 24 (Wiesbaden 1983) veröffentlicht, wird hier auf Wunsch der Herausgeber der 1983 in Szeged gehaltenen Vergil-Vorträge erneut abgedruckt. Hinzugekommen sind einige, als Nachträge zusammengefaßte Ergänzungen.

1 Diese läßt sich bis in hellenistische Zeit zurückverfolgen. Der Hauptvorwurf war zunächst der des Verrates an der Heimatstadt Troia oder der Kollaboration mit den Griechen. Vgl. neben R. Heinze (Virgils epische Technik, 3. Aufl. 1915, S. 28 ff.) bes. den Kommentar zu Aeneis II. von V. Ussani jr. (Roma 1952, introduzione VII ff.) und jetzt J.-P. Callu: "Impius Aeneas"? Echos virgiliens du bas-empire, in: Présence de Virgile, hrsg. von R. Chevallier, Paris 1978, S. 161 - 174. Die wichtigsten Zeugnisse christlicher und spätantiker Aeneaskritik auch bei I. Opelt, in: Jb. f. Antike und Christentum 4 (1961), S. 185 f. Den Anfang macht Tertullian, ad nat. 2,9,12 - 18. - Einen knappen Überblick über die Geschichte der Aeneassage gibt G. Binder, Artikel "Äneas", in: Enzyklopädie des Märchens I (1975), Sp. 509 ff. (mit Bibliographie); eine kritische Musterung der Zeugnisse: N. Horsfall, in: Class. Quart. N. S. 29 (1979), S. 372 - 390.

2 Zum gegenwärtigen Stand der Erforschung der Aeneassage in Latium und Rom s. den Beitrag von K. Galinsky (Wolf.Forsch. 24 (s.o.*), 37ff.). Zur Funktion der Aeneasgestalt (Leitbildfigur, Stammvater): W. Fuchs, Die Bildgeschichte der Flucht des Aeneas, in: ANRW I 4 (1973), S. 615 ff. und meinen im Druck befindlichen Vortrag "Zur Funktion des Helden (Aeneas) in Vergils Aeneis", den ich am 10. Juni 1982 in Jena im Rahmen der internationalen Konferenz "Die Kultur der augusteischen Zeit" gehalten habe.

3 Über ihn: H. v. Campenhausen: Lateinische Kirchenväter, Stuttgart 1960 (4. Aufl. 1978), S. 57 ff.; H. Kraft / A. Wlosok: Laktanz. Vom Zorne Gottes, 4. Aufl. Darmstadt 1983, Einführung VII ff. und S. 103 ff. (Bibliographie). Kritische Gesamtausgabe von S. Brandt im CSEL 19 (1890) und 27,1 u. 2 (1893 und 1897).

4 Herausgestellt von W. Schetter: Nemesians Bucolica und die Anfänge der spätlateinischen Dichtung, in: Studien zur Literatur der Spätantike, hrsg. von C. Gnilka u. W. Schetter, Bonn 1975, S. 1 - 43; weitergeführt von A. Wlosok: Originalität, Kreativität und Epigonentum in der spätantiken Literatur (Vortrag, gehalten am 6. 9. 1979 auf dem VII. FIEC-Kongreß in Budapest; zur Veröffentlichung in den Kongreßakten eingereicht im Oktober 1979); vgl. dies.: Die Anfänge christlicher Poesie lateinischer Sprache: Laktanzens Gedicht über den Vogel Phoenix, in: Information aus der Vergangenheit. Dialog Schule - Wissenschaft, Klass. Sprachen u. Lit. Bd. XVI, hrsg. von P. Neukam, München: Bayer. Schulbuchverlag 1982, S. 129 - 167.

5 Edikt des Galerius bei Lact., de mort. pers. 34,1 ff. Näheres zu der Auseinandersetzung zwischen Christen und römischem Staat sowie weiterführende Literaturangaben in meinen für Nichtspezialisten geschriebenen Darstellungen: Christliche Apologetik gegenüber kaiserlicher Politik bis zu Konstantin (in: Kirchengeschichte als Missionsgeschichte I, hrsg. von H. Frohnes u. U. W. Knorr, München 1974, S. 147 - 165) und: Rom und die Christen, Stuttgart 1970 (bes. das Kapitel: Die Rolle der religio im Staatsleben und Selbstverständnis der Römer).

6 Vgl. jetzt R. Muth: Vom Wesen römischer 'religio', in: ANRW II 16,1 (1978), S. 290 - 354 (mit Bibliographie).

7 So in der lateinischen Literatur seit Tertullian, vgl. bes. die Kapitel 10 und 24 seines Apologeticum; aus der Zeit des Laktanz: Arnob 3,28: nos impios, irre-

ligiosos vocatis aut atheos.

8 Plinius, epist. 10,96,8; Tacitus, ann. 15,44,3; Sueton, Nero 16,2. Vgl. meine Ausführungen in "Christliche Apologetik" (s. Anm. 5), S. 158 ff.

9 Formuliert vor allem in den Prooemien zum 1. und 5. Buch der Institutionen; vgl. mein Buch "Laktanz und die philosophische Gnosis", Abh. Heidelberg 1960, S. 2 ff. u. 8.

10 Vgl. den Index auctorum der Brandtschen Ausgabe (CSEL 27,2*, S. 244 ff.); W. Krause: Die Stellung der frühchristlichen Autoren zur heidnischen Literatur, Wien 1958, S.89 ff. 179 ff.; H. Hagendahl: Latin Fathers and the Classics, Göteborg 1958, S. 48 - 76; E. Messmer, Laktanz und die Dichtung, Diss. München 1974; A. Goulon, Les citations des poètes latins dans l'oeuvre de Lactance, in: Lactance et son temps, hrsg. von J. Fontaine u. M. Perrin, Paris 1978, S. 107 - 152.

11 Der lateinische Text dieses Abschnitts ist aufgrund der Kollationen, die mit Unterstützung der DFG für die von E. Heck und mir vorbereitete Neuausgabe der Institutionen vorgenommen wurden, neu konstituiert. Er weicht, abgesehen von Orthographischem, an zwei Stellen (in § 4 und 5) von Brandts Text ab; vgl. Heck: Die dualistischen Zusätze und die Kaiseranreden bei Lactantius, Abh. Heidelberg 1972, S. 176, und Gnomon 49 (1977), S. 369. Die hier abgedruckte Übersetzung hat mir E. Heck zur Verfügung gestellt, wofür ich ihm herzlich danke.

12 Vgl. die Forschungsberichte von A. Wlosok, in: Gymnasium 80 (1973), bes. S. 141 ff.; K. Galinsky, in: ANRW II 31,2 (1981), S. 985 ff.; W. Suerbaum, in: Der altsprachliche Unterricht 24,5 (1981), S. 67 ff.; ferner meinen Aufsatz: Der Held als Ärgernis: Vergils Aeneas, im 'Vergil-Jahrbuch 1982' (=WüJbb. N. F. 8), bes. S. 16 ff.

13 Ausgabe vom 25. 9. 1981 (nach Abschluß des Vergil-Kongresses) anlässlich eines Interviews mit M. C. J.

Putnam, der diese These, mit welcher er erstmals 1965 in seinem Buch "The Poetry of the Aeneid" (Kap. IV: "Tragic Victory") hervorgetreten war, auf dem Kongreß in Rom erneut unter dem Titel "The Hesitation of Aeneas" (sc. vor der Tötung des Turnus) vorgetragen hatte. Näheres in meinem genannten (s. Anm. 12) Aufsatz "Der Held als Ärgernis", S. 18 f. Dort habe ich bereits die Kritik des Laktanz daneben gestellt, um die unterschiedliche Ansicht der Kritiker über die Autorintention herauszuheben. Eben dieser Unterschied bleibt in den mir erst kürzlich bekannt gewordenen, als Unterrichtshilfe (Auxilia) gedachten Ausführungen W. Suerbaums (Vergils Aeneis, Bamberg 1981, S. 105-110) unberücksichtigt.

14 W. Suerbaum, in dem eben genannten Aeneisband (s. Anm. 13), S. 94, und: *Altsprachl. Unterricht* (s. Anm. 12), S. 83.

15 Der in diesem Zusammenhang immer wieder berufenen *clementia*, einer der augusteischen 'Schild'-Tugenden (des *clupeus virtutis*), waren Grenzen gesetzt, wenn Rache-, Vergeltungs- oder Sühneverpflichtungen konkurrierten. Mars Ultor gehört ebenfalls zum augusteischen Programm (über ihn E. Buchner, *RE IXA*, 1961, Sp. 572 ff.; vgl. E. Simon: *Die Kultstatue des Mars Ultor: Marburger Winckelmann-Programm 1981 [1982]*). Dem entspricht, daß Götter gegenüber Frevlern gnadenlos erscheinen und Rachefunktionen wahrnehmen, wie sie dem Apollo Vindex zugeschrieben wurden (vgl. Hor., *carm.* 4,6,2; *Prop.* 4,6,27 ff. u. 41; dazu Vf.: *Die Göttin Venus in Vergils Aeneis*, Heidelberg 1967, S. 136 f.). Zum Strafamt Iuppiters in der Aeneis: Vf.: Vergil als Theologe - Iuppiter omnipotens, in: *Gymnasium* 90 (1983), S. 199 ff.; (in ital. Fassung in den demnächst in Rom erscheinenden Akten des *Convegno mondiale* vom Sept. 1981 anlässlich des *Bimillenario Virgiliano*). - Vgl. auch H. P. Stahl, in: *Arethusa* 14 (1981), S. 158 f.

16 So neuestens, mit plausibel erscheinenden Gründen, D. De Decker: *Le "discours à l'assemblée des saints"*

attribué à Constantin et l'oeuvre de Lactance, in: Lactance et son temps (s. Anm. 10), S. 75-89; T.D. Barnes (in: JThS 27 (1976), S. 414 - 423) dagegen plädiert für die Datierung ins Jahr 317 (Serdica). Andere Datierungsvorschläge mit Literaturverweisen, besonders auch zu der lange geführten Kontroverse um die Echtheit der Rede, bei De Decker, ebd., S. 76 - 79. Herausgehoben sei die sorgfältig abwägende Untersuchung von H. Dörries: Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins, Göttingen 1954, S. 129 - 161 (mit einem Überblick über Inhalt und "Linienführung" der Rede; auf die Auslegung der 4. Ekloge freilich geht der Historiker Dörries nicht näher ein).
17 Vgl. bes. H. Dörries (s. Anm. 16), S. 146 ff. u. 161; ferner M.-L. Guillaumin: L'exploitation des Oracles Sibyllins par Lactance et par le Discours à l'assemblée des saints, in: Lactance et son temps (s. Anm. 10), S. 197 f.

18 So bei den Versen 25 und 36. In Vers 36 fehlt in der griechischen Übersetzung das für die Auslegung wichtige Bezugswort Troia. Zu Vers 25 s. unten, S. 38 und 39; die im Kommentar vorausgesetzte Interpunktion occidet Assyrium findet sich auch in der indirekten exegetischen Überlieferung, so bei Philargyrius I z. St. und in den Scholia Bernensia, die folgende Erklärungen der Stelle bieten: OCCIDET ASSYRIUM id est abscondetur nociuum Syrii sidus, uel Assyrium amomum ubique nasceatur. Vgl. P. Courcelle, in: Rev. Et. anc. 59 (1957), S. 303; verfehlt G. Radkes Polemik (Die Deutung der 4. Ekloge Vergils durch Kaiser Konstantin, in: Présence de Virgile, hrsg. von R. Chevallier, Paris 1978, S. 153: 'ein schlichter Fehler', "durch den der Kaiser sich in der Syntax irrt").

19 Näheres in der griechisch-deutschen Ausgabe der Oracula Sibyllina von A. Kurfess (Sibyllinische Weissagungen, Heimeran 1951), S. 340 f. Dort, auf S. 208 ff., auch der griechische Text der Kap. 18 - 21 der Oratio Const. (nach Heikel, GCS 7, 1902) mit deutscher Über-

setzung von J. M. Pfättisch (Bibliothek der Kirchenväter Bd. 9), nach der ich im Folgenden bei Übersetzungszitaten zitiere. Zu der ans Ende dieses Beitrags gestellten Synopse zwischen lateinischem 'Textus receptus' der 4. Ekloge und den ins Griechische übersetzten Versen aus der Oratio Const. hat mich G. Radke (s. Anm. 18 S. 156 ff.) angeregt; seine philologische und moralische Entrüstung über die "unglaubliche Frechheit" (ebd. S. 150), mit der der christliche Exeget den Text willkürlich ändere und verfälsche, halte ich allerdings für unangebracht. Sie wird dem Phänomen der christlichen Umdeutung nicht gerecht; vgl. W. Schmid, in: RAC II (1954), Sp. 791 f.; zu vergleichen ist das verwandte Phänomen der literarischen Fälschung, s. dazu: W. Speyer, ebd., VII (1969), Sp. 236 ff., bes. 258 ff.

20 Grundlegend P. Courcelle: *Les exégèses chrétiennes de la quatrième Églogue*, in: *Rev. Et. anc.* 59 (1957), S. 294 - 319, der geradezu einen rezeptionsgeschichtlichen Kommentar zu einzelnen Versen oder Kernstellen der Ekloge bietet, beginnend mit der Oratio Const. Eine (wenig kritische) Übersicht über die wichtigsten Texte bis ins Mittelalter hinein, größtenteils ausgeschrieben in englischer Übersetzung, jetzt bei S. Benko: *Virgil's fourth Eclogue in Christian interpretation*, in: *ANRW* II 31,1 (1980), S. 646 - 705. Vgl. auch C. Monteleone: *L'Egloga quarta da Virgilio a Constantino. Critica del testo e ideologia*, Manduria 1975, S. 75 ff.

21 Vgl. P. Courcelle (s. Anm. 20), S. 295. Die Verwendung einzelner, auf die Wiederkehr der Goldenen Zeit bezogener Eklogenverse durch Laktanz, inst. 7,24,11 erfolgt unter anderen Voraussetzungen, nämlich daß Vergil chiliastisch gemeinte, d.h. auf die 1000jährige Gottesherrschaft auf Erden verweisende Sibyllenverse ohne eigentliches Verständnis reproduziert habe (quae poeta secundum Cymaeae Sibyllae carmina prolocutus est). Vgl. auch Vf., 'Cumaeum carmen' (Vergil, Ecl. 4,4): Sibyllenorakel oder Hesiodgedicht?, in: *Forma Futuri*

(Festschr. M. Pellegrino), Torino 1975, S. 694 ff.

22 Vgl. P. van der Nat: Zu den Voraussetzungen der christlichen lateinischen Literatur: Die Zeugnisse von Minucius Felix und Laktanz, in: *Entretiens XXIII* (Fond. Hardt), hrsg. von M. Fuhrmann, Genf 1977, S. 191 - 225.

23 Kritische Ausgabe von J. Geffcken, GCS 8 (1902, Ndr. 1967). Ältere Literatur in der mit einer informationsreichen Einleitung versehenen Tusculum-Ausgabe von A. Kurfess (s. Anm. 19), S. 364 ff. Zur Ergänzung siehe die Patrologie von B. Altaner - A. Stuiber, 8. Aufl. 1978, S. 119 - 121; V. Nikiprowetzky: *La troisième Sibylle*, Paris 1970; M.-L. Guillaumin (s. Anm. 17), S. 184 ff.

24 Vgl. H. Fuchs: *Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt*, Berlin 1938, S. 7 f., 30 ff.

25 Origenes, c. Celsum 7,53; vgl. Lact., inst. 4,15, 26 f.

26 Zu Alter und Verbreitung dieses Akrostichon siehe F. J. Dölger: *IXΘΥΕ*. Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit I (1910), 1928, S. 52 ff. und M.-L. Guillaumin (s. Anm. 17), S. 196 ff. Vgl. auch A. Kurfess (s. Anm. 17) S. 342 f. (dort die lateinische Übersetzung aus Augustinus, civ. dei 18,23).

27 Die Kombination der 4. Ekloge mit Sibyllenversen, in der Ekloge selbst (Vers 4) angelegt, ist vorbereitet durch Laktanz, inst. 7,24 (dazu oben Anm. 21), der freilich von einer christlichen Auslegung im Sinne der *Oratio Const.* noch weit entfernt ist. Die 'konstantinische' Verbindung der Ekloge mit dem Akrostichon der erythräischen Sibylle hat sich lange gehalten; durch den ps.-augustinischen *Sermo contra Iudaeos* ins Mittelalter weitergeleitet (s. Anm. 35), begegnen beide Testimonien in dem mittelhochdeutschen Bibelespos "Die Erlösung" erstmals in deutscher Version und abermals umgestaltet, uminterpretiert und der Programmidee des Epos angepaßt. Vgl. W. Haug: *Die Sibylle und Vergil in der "Erlösung"*, in: *Literatur in der Gesellschaft des Spätmittelalters*,

hrsg. von H. U. Gumbrecht, Heidelberg 1980, S. 71-94.

28 Vgl. bes. de opif. 1,2,9; 20,1. Zu de aue Phoenice siehe meine oben Anm. 4 genannten Arbeiten, ferner J. Fontaine: Naissance de la poésie dans l'occident chrétien, Paris 1981, S. 53 ff.

29 Hieronymus, epist. (an Paulinus) 53,7 (Migne PL 22,544f. = CSEL 54,453f.), im Zusammenhang mit Fragen der Schriftauslegung und der Benutzung 'weltlicher Literatur': nec scire dignantur, quid prophetae, quid apostoli senserint; sed ad sensum suum incongrua aptant testimonia; quasi grande sit et non vitiosissimum docendi genus, depravare sententias, et ad voluntatem suam scripturam trahere repugnantem. Quasi non legerimus Homero centonas et Vergilio centonas, ac non sic etiam Maronem sine Christo possimus dicere Christianum, qui scripserit:

Iam redit et virgo, redeunt Saturnia regna.

Iam nova progenies caelo demittitur alto....

Puerilia sunt haec et circulatorum ludo similia, docere quod ignores.... Vgl. seine gegen chiliastische Auslegungen (offenbar des Laktanz, inst. 7,24) gerichtete Polemik in Isaiam 66,22 (Migne PL 24,702 A) und dazu Courcelle (s. Anm. 20), S. 309.

30 Augustin., epist. 104,11 (Migne PL 33,393 = CSEL 34,590) : ad illius gratiam confugiendum est, cui uerissime dici potest, quod carmine adulatorio nescio cui nobili dixit, qui tamen ex Cumaeco tamquam ex prophético carmine se accepisse confessus est:

Te duce, si qua manent sceleris uestigia nostri,
inrita perpetua soluent formidine terras.

(ecl. 4,13f.)

civ. dei 10,27 (CCL 47): de quo (sc. den wahren Heiland) etiam poeta nobilissimus poetice quidem, quia in alterius adumbrata persona, ueraciter tamen, si ad ipsum referas, dixit: Te duce.... terras (ecl. 4,13f.).

.... quae non nisi ab illo saluatore sanantur, de quo iste uersus expressus est. Nam utique non hoc a se ipso se dixisse Vergilius in eclogae ipsius quarto

ferme uersu indicat, ubi ait:

Vltima Cumaei uenit iam carminis aetas,
unde hoc a Cumaea Sibylla dictum esse incunctanter appa-
ret. Ähnlich epist. 258,5 an Macarius (Migne PL 33,1073
= CSEL 57,609), nach Zitierung derselben Eklogenverse
(13 f.): quod ex Cumaeco, id est, ex Sibyllino carmine se
fassus est transtulisse Virgilius; vgl. auch Epist. ad Ro-
manos 3 (Migne PL 35,2089=CSEL 84,147f.). Dazu K.H.Schelkle:
Virgil in der Deutung Augustins, in: Tüb. Beitr. z.
Alttertumswiss. 32 (1939), S. 16 ff., 21 f. u. ö.;
ferner Courcelle (s. Anm. 20), S. 310 f. Weitere Zeug-
nisse der Benutzung der 4. Ekloge durch Augustinus bei
H. Hagendahl, Augustine and the Latin Classics, Göteborg
1967, S. 366 f. (Testimonien); vgl. S. 442 ff.

31 Siehe die als Anhang beigegebene Synopse.

32 Auf die Ermittlung von 'Quellen', möglicher Ab-
hängigkeiten und Motivparallelen habe ich im Rahmen
dieses Beitrags verzichtet, desgleichen auf die Ausbrei-
tung von Literatur zur jüngst aufgeblühten Allegorie-
Forschung. Eine ausführliche Bibliographie enthält der
Sammelband: Formen und Funktionen der Allegorie, hrsg.
von W. Haug, Stuttgart 1979 (Germanist. Symposien der
DFG III), S. 739 - 775; darin S. 52 - 69: R. Herzog:
Exegese - Erbauung - Delectatio. Beiträge zu einer
christl. Poetik der Spätantike. Ferner verweise ich auf:
J. Pépin: Mythe et allégorie. Les origines grecques et
les contestations judéo-chrétiennes, Paris 1958; H. Dör-
rie: Zur Methodik antiker Exegese, in: ZNTW 65 (1974),
S. 121 - 138.

33 Neben 2. Cor. 2,14 ff. (ὄσμη τῆς γνῶσεως) vgl.
bes. Ignat., Eph. 17,1; dazu J.A. Fischer: Studien zum
Todesgedanken in der alten Kirche I, München 1954, S.
151 f. Mehr zu der Vorstellung in dem Artikel ὄσμη von
Delling in Kittels Theolog. Wörterbuch zum NT 5,493 -
495; bei E. Nestle: Der süße Geruch als Erweis des Gei-
stes, in: ZNTW 4 (1903), S. 272; 7 (1906), S. 95 f.,
und E. Lohmeyer: Vom göttlichen Wohlgeruch, Heidelberg

1919, bes. S. 25 ff., 32 ff., 41 ff. - Zur Wiedergabe von *cunabula* durch *ανάγωνα* (vermutlich unter Einfluß von Luc. 2,7 und 12) siehe Thes. L. L. 4,1388; vgl. Courcelle (s. Anm. 20) S. 303. Vgl. jetzt auch B. Köting: Wohlgeruch der Heiligkeit, in: Gedenkschr. A. Stuiber, Jahrb. Ant. Christ., Ergbd. 9 (1982), S. 168 - 175; ferner P. Meloni: *Il profumo dell'immortalità. L'interpretazione patristica del Cantico 1,3*, Roma 1975. 34 (s. Anm. 20) S. 296, Anm. 1. Zu früherer ideologischer Beanspruchung Achills vgl. K. Fittschen: Zum Figurenfries der Villa von Boscoreale, in: *Neue Forschungen in Pompeji*, hrsg. von B. Andreae u. H. Kyrieleis, Recklinghausen 1975, bes. S. 98 - 100, und Achills Rolle in der Kleopatra-Ode des Horaz (c. I 37,16 ff.; dazu: V. Pöschl: *Horazische Lyrik*, Heidelberg 1970, S. 85 ff.).

35 Zur Verbreitung dieser und anderer, besonders auch christologischer Auslegungen der vergilischen *nova progenies* siehe Courcelle (s. Anm. 20) S. 298 ff. und K. Strecker: *Iam nova progenies caelo demittitur alto*, in: *Studi medievali* 5 (1932), S. 167 ff. (Weiterwirkung im Mittelalter und Vermittlung über ps.-augustinisches Schrifttum, insbes. den inzwischen dem karthagischen Bischof Quodvultdeus zugeschriebenen *Sermo contra Iudaeos, paganos et Arianos* c. 15, Migne PL 42,1125 f.).

36 Einzelheiten, Belege und weiterführende Literaturverweise bei P. van der Nat, (s. Anm. 22).

37 Der Einfluß des Laktanz, insbes. der *Div. Inst.* auf Konstantins christliche Theologie und Religionsauffassung muß im allgemeinen sehr hoch eingeschätzt werden. Auch in der *Oratio Const.* sind immer wieder Entsprechungen zu dem Werk des Laktanz festgestellt worden; vgl. den Testimonien-Apparat in der Ausgabe Heikels und zuletzt D. De Decker (s. Anm. 16), S. 80 f. mit S. 88, sowie Guilhaumin (s. Anm. 17), S. 192. 195.

38 Vgl. *inst.* 6,21,4 ff.; dort wird dem Mysisch-Schönen (Dichtung, Gesang, Redekunst - *carmen compositum et*

oratio cum suauitate decurrens 4; cantus et carmina 9), das wegen seiner starken Wirkung auf die Affekte und seiner persuasiven Macht (quo uoluerit inpellit 4) durchaus als Gefahr gesehen ist, eine positive Funktion zugewiesen: die Verwendung zum Lobe und im Dienste Gottes, als dei laudes (9). Mit dieser Zweckbestimmung ist der Weg für eine christliche Dichtkunst gebahnt, als deren Aufgabe und Legitimation zugleich eben das Lob, die Verkündigung Gottes in sprachlich schöner Form erscheint. Laktanz hat, wie ich kürzlich dargelegt habe (in: Die Anfänge christlicher Poesie (s. Anm. 4); bes. S. 132 f. und 152 f.) mit seinem Gedicht "Über den Vogel Phoenix" ein erstes Beispiel solch neuen Dichtens gegeben. Vgl. auch P. van der Nat (s. Anm. 22), S. 221 ff., 232 ff.

39 Franciscus Petrarca: Collatio Laureationis 9,4 .
(Opere Latine, ed. A. Bufano, II, Torino 1975, S. 1270):

Scire decet, preclarissimi viri, poete officium atque professionem, quam multo, imo fere omnes, opinantur; nam, ut eleganter ait L a c t a n t i u s , Institutionum libro primo: "Nesciunt qui sit poetice licentie modus, quousque progredi fingendo liceat, cum officium poete in eo sit ut ea que vere gesta sunt in alia specie (sic!), obliquis figurationibus, cum decore aliquo conversa traducat. Totum autem quod referas fingere, id est ineptum esse et mendacem potius quam poetam". Es folgt ein entsprechendes Zitat aus Macrobius (in Somn. Scip. 2,10,11) über Homer: Et hoc esse volunt quod Homerus, divinarum omnium inventionum fons et origo, sub poetici nube figmenti, verum sapientibus intelligi dedit (5); darauf die Bemerkung: Possem facile demonstrare poetas, sub velamine figmentorum, nunc physica, nunc moralia, nun historias comprehendisse ..(7).

NACHTRÄGE

Zu Anm. 34:

Die Auslegung Achills, der zum Kampf nach Troia auszieht, auf den christlichen Erlöser, der den Erdkreis vom Bösen befreit, könnte auch durch die späte Auffassung Achills als eines θεῖος ἀνὴρ besonderer, nämlich heroischer Prägung angeregt sein, wie sie den von der Wende zum 4. Jh. an belegten bildlichen Achilleus-Zyklen zugrunde zu liegen scheint. Dazu jetzt ansprechende Vermutungen von D. Stutzinger, Die spätantiken Achilleusdarstellungen - Versuch einer Deutung, in dem Katalog zur Ausstellung "Spätantike und frühes Christentum" im Liebieghaus, Frankfurt am Main (Dezember) 1983, S. 175-179. Bei einer Einstufung unter die spätantiken θεῖοι ἄνδρες würde Achill im Gegensatz zu den weltflüchtigen Philosophen und Asketen religiöser Prägung zum Exemplum tätiger virtus (im umfassenden Sinn). Stutzinger S. 179: "Nicht durch einen Rückzug aus der Welt, sondern durch nach außen auf die Welt gerichtetes Tun ist vorbildhaftes Leben hier charakterisiert."

Beschreibung der Zyklen bei D. Kemp-Lindemann, Darstellungen des Achilleus in griechischer und römischer Kunst, Diss. Mainz 1975 (Archäol. Studien 3, P. Lang, Frankfurt/Main) S. 232-242. Zur Tensa Capitolina, auf der sich das früheste Beispiel eines achilleischen Bilder-Zyklus findet, vgl. auch E. Simon bei Helbig, Führer durch die öffentlichen Sammlungen klassischer Altertümer in Rom II⁴ (1966) Nr. 1546 und Stutzinger a.O. S. 177.

Zu Anm. 39:

Die von Laktanz gegebene Definition des officium poetae geht mit großer Wahrscheinlichkeit auf Sueton, De poetis, prooem. zurück: A. Rostagni, Ausgabe mit Kommentar, Torino 1944, S. 13f.; vgl. R. Häußler, Das historische Epos von Lucan bis Silius und seine Theorie, Bd. II, Heidelberg 1978, S. 239, dem ich für diesen Hinweis zu danken habe.

ANHANG

Vergil, 4, Ekloge: Synopse des Textus receptus
(nach Mynors, Oxford 1969) und der griechischen Version
aus der Oratio Constantini 19,4-21,3 (von A. Kurfess,
Sibyllinische Weissagungen, 1951, S. 212ff. revidierter
Text Heikels, GCS 7 = Eusebius, op. 1, 1902)

- 1 Sicelides Musae, paulo maiora canamus!
2 Non omnis arbusta iuuant humilesque myricae;
3 si canimus silvas, silvae sint consule dignae.
4 Vltima Cumaei uenit iam carminis aetas;
5 magnus ab integro saeculorum nascitur ordo.
6 Iam redit et uirgo, redeunt Saturnia regna;
7 iam noua progenies caelo demittitur alto.
8 Tu modo nascenti puero, quo ferrea primum
9 desinet ac toto surget gens aurea mundo,
10 casta faue Lucina: Tuus iam regnat Apollo.
11 Teque adeo decus hoc aeui, te consule, inibit,
12 Pollio, et incipient magni procedere menses;
13 te duce, si qua manent sceleris uestigia nostri,
14 inrita perpetua soluent formidine terras.
15 Ille deum uitam accipiet diuisque uidebit
16 permixtos heroas, et ipse uidebitur illis,

17 pacatumque reget patriis uirtutibus orbem.
18 At tibi prima, puer, nullo munuscula cultu
19 errantis hederas passim cum baccare tellus
20 mixtaque ridenti colocasia fundet acantho.
21 Ipsae lacte domum referrent distenta capellae

22 ubera, nec magnos metuent armenta leones.
23 Ipsa tibi blandos fundent cunabula flores.
24 Occidet et serpens, et fallax herba ueneni
25* occidet; Assyrium uulgo nascetur amomum.
26 At simul heroum laudes et facta parentis
27 iam legere et quae sit poteris cognoscere uirtus,
28 molli paulatim flauescet campus arista,
29 incultisque rubens pendebit sentibus uua,
30 et durae quercus sudabunt roscida mella.
31 Pauca tamen suberunt priscae uestigia fraudis,
32 quae temptare Thetim ratibus, quae cingere muris
33 oppida, quae iubeant telluri infindere sulcos.

1 Σκελίδες Μούσαι, μεγάλην φάτιν ὑμνήσωμεν.
2
3
4 ἤλυθε Κυμαίου μαντεύματος εἰς τέλος ὄμφη.
5 αὖθις ἄρ' αἰώνων ἱερός στίχος ὄρνεται ἡμῖν.
6 ἦκει παρθένος αὖθις ἄγουσ' ἑρατὸν βασιλῆα.
7 ἐνθεν ἔπειτα νέα πληθὺς ἀνδρῶν ἐφραίνθη.
8 Τὸν δὲ νεωστί πᾶν τεχθέντα, φραεοφόρε μήνη,
9 ἀντι σιδηρείης χρυσῆν γενεὴν ὅπασαυτα,
10 προσκύνει.
11
12
13 Τοῦδε γὰρ ἀρχοντος τὰ μὲν ἔλκεα πάντα βρότεια
14 (ἰᾶται), στοναχαὶ δὲ κατευνάσσονται ἀλιτρῶν.
15 λήψεται ἀφθάρτοιον θεοῦ βίωτον καὶ ἀθρήσει
16 ἥρωας σὺν ἐκείνῃ ἀολλέας. Ἰῆδὲ καὶ αὐτὸς
17 πατριδὶ καὶ μακάρεσσιν ἐέλδομένοισι φανέεται,
18 πατροδότας ἀρετῆσι κυβερνῶν ἡνία κόσμου.
19 Σοὶ δ' ἄρα, παῖ, πρῶτιστα φέει δωρήματα γαῖα
20 κριθῆν ἠδὲ κύπειρον, ὁμοῦ κολοκάσσι' ἀκάνθῳ.
21 Σοὶ δ' αἶγες θαλεραὶ ἰ μαποῖς καταβεβριθυῖαι.
22 αὐτόματα γλυκὺ νᾶμα συνεκτελέουσι γάλακτος,
23 οὐδὲ θέμις ταρβεῖν βλοσυροῦς ἀγέλησι λέοντας.
24 Φύσει δ' εὐώδη τὰ σπάργανα σεῖό γε ποίην.
25 Ὅλλυται ἰοβόλου φύσις ἔρπετου, ὄλλυται (ἰός)
26 λοίγιος, Ἀσσύριον θάλλει κατὰ τέμπε' ἄμωμον.
27 Αὐτίκα δ' ἠρώων ἀρετὰς πατρός τε μεγίστου.
28 ἔργ' ὑπερρηορήσι κεκασμένα πάντα μαθήση.
29 πρῶτα μὲν ἀνθερῶν ξανθῶν ἤγοντο ἀλωαί.
30 ἐν δ' ἐρυθροῖσι βᾶτοισι παρήγορος ἤλδανε βότρυς.
31 σκληρῶν δ' ἐκ πεύκης λαγόνων μέλιτος ρέε νᾶμα.
32 Παῦρα δ' ὅμως ἔχνη προτέρας περιλείπεται ἄτης.
33 πόντον ἐπαίξαι περὶ τ' ἄστεα τείχεισι κλείουσι,
34 ρῆξαι τ' εἰλιπόδων ἐλκύσασσι τέλσων ἀρούρης.

34 Alter erit tum Tiphys, et altera quae uehat Argo
35 delectos heroas; erunt etiam altera bella,
36 atque iterum ad Troiam magnus mittetur Achilles.
37 Hinc, ubi iam firmata uirum te fecerit aetas,
38 cedit et ipse mari uector, nec nautica pinus
39 mutabit merces: Omnis feret omnia tellus.
40 Non rastros patietur humus, non uinea falcem;

41 robustus quoque iam tauris iuga soluet arator;
42 nec uarios discet mentiri lana colores,
43 ipse sed in pratis aries iam suaue rubenti
44 murice, iam croceo mutabit uellera luto;
45 sponte sua sandyx pascentis uestiet agnos.
46 « Talia saecula » suis dixerunt « currite » fuis
47 concordēs stabili fatorum, numine Parcae.
48 Adgredere o magnos (aderit iam tempus) honores,
49 cura deum suboles, magnum Iouis incrementum!
50 Aspice conuexo nutantem pondere mundum,
51 terrasque tractusque maris caelumque profundum;
52 aspice, uenturo laetantur ut omnia saeclo!
53 O mihi tum longae maneat pars ultima uitae,
54 spiritus et quantum sat erit tua dicere facta:
55 Non me carminibus uincat nec Thracius Orpheus,
56 nec Linus, huic mater quamuis atque huic pater adsit,
57 Orphei Calliopea, Lino formosus Apollo.
58 Pan etiam, Arcadia mecum si iudice certet,
59 Pan etiam Arcadia dicat se iudice uictum.
60 Incipe, parue puer, risu cognoscere matrem:
61 (matri longa decem tulerunt fastidia menses)
62** incipe, parue puer: Qui non risere parenti,
63 nec deus hunc mensa, dea nec dignata cubili est.

* Vers 25: Im Kommentar ist Interpunktion am Ende von Vers 24 und nach *Assyrium* vorausgesetzt: *occidet Assyrium* (sc. *genus*); *vulgo*.

** Vers 62: In Übersetzung und Kommentar ist die Lesart: *cui non risere parentes* vorausgesetzt.

- 34 ἄλλος ἔπει' ἔσται Τίφος καὶ Θεσσαλὶς Ἄργωι,
35 ἀνδράων ἄρωςσιν ἀγαλλομένη, πόλεμον δὲ
36 Τρῶων καὶ Δαναῶν περὶήσεται αὖθις Ἀχιλλεύς.
37 Ἄλλ' ἴδαν ἠγορήσῃ ὥρη καὶ καρπὸς ἴκηται,
38 οὐχ' ὄσσην ταύτην ἀλιτρούποισιν ἀλάσθαι,
39 φουρμάων ἀμυδὸς γαίης ἀπο πίονι μέτρῳ,
40 αὐτὴ δ' ἄσπαρτος καὶ ἀνήροτος· οὐδὲ μὲν ἀκμῆν
41 ὀτραλέου δρεπάνῳ ποθηθόμεν ἀμπελον οἶμαι.
42 Οὐδ' ἐρίου δένοντο βροτὸς πόκος, αὐτόματος δὲ
43 ἀργεῖος Τερίησι περιπρέψει λιβάδεσσι,
44/45 οὐδ' ἴσκι πορφύρῳ λάχρην ῥοπακῶνι ἀμυγῶν.
- 46
47
48 Ἄλλ' ἀγε τιμῆν ἀκῆπτρον βασιλιχὸς ἀρχῆς
49 δεξιτερῆς ἀπὸ πατρὸς ἐριβρεμέταο δέδεξο.
50 Κόσμου κητώεντος ὄρων εὐπηκτα θέμεθλα,
51 χαρμουμένην γαίης τε καὶ οὐρανοῦ ἠδέ θαλάσσης,
52 γηθόουόν τ' αἰῶνος ἀπειρεσίῳ λάσιον κῆρ.
53 Εἶθε με γηραλέον σῶζοι τότε νήδυμος ἰσχύς
54 σὴν ἀρετὴν κελαδεῖν ἐφ' ὅσον δύναμις γε παρείη.
55 Οὐκ ἂν με πλήξειεν ὁ Θρακῶν διος Διὸς δός,
56 οὐ Δίης,
57
58 οὐ Πάν αὐτός, ὃν Ἀρκαδίη τέκετο χθῶν·
59 ἀλλ' οὐδ' αὐτός ὁ Πάν ἀνθέξεται εἴνεκα νίκης,
60 Ἄρχεο μειδιῶσαν ὄρων τὴν μητέρα κεδνὴν
61 γνωρίζειν· ἢ γὰρ σε φέρον πολλοὺς λυκάβαντας.
62 Σοὶ δὲ γονεῖς οὐ πάμπαν ἐφημερίῳ γ' ἐγέλασσαν,
63 οὐδ' ἦψω λεχέων, οὐδ' ἐγνωσ δαῖτα θάλειαν.

Zum griechischen Text vgl. A. KURFESS, PhW 1934, 1247 (zu Vers 53 f.); PhW 1936, 366 f. (zu Vers 24 f.); Mnemos. 5 (1937), S. 283 — 288.