

Bianca-Jeanette Schröder
Bildung und Briefe im 6. Jahrhundert



Millennium-Studien

zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr.

Millennium Studies

in the culture and history of the first millennium C.E.

Herausgegeben von / Edited by

Wolfram Brandes, Alexander Demandt, Helmut Krasser,
Hartmut Leppin, Peter von Möllendorff

Band 15

Walter de Gruyter · Berlin · New York

Bildung und Briefe im 6. Jahrhundert

Studien zum Mailänder Diakon
Magnus Felix Ennodius

von

Bianca-Jeanette Schröder

Walter de Gruyter · Berlin · New York

Diese Publikation wurde im Rahmen des Fördervorhabens 16TOA021 – *Reihentransformation für die Altertumswissenschaften („Millennium-Studien“)* mit Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung im Open Access bereitgestellt. Das Fördervorhaben wird in Kooperation mit dem DFG-geförderten *Fachinformationsdienst Altertumswissenschaften – Propylaeum* an der Bayerischen Staatsbibliothek durchgeführt.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International Lizenz. Weitere Informationen finden Sie unter <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier, das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

ISBN 978-3-11-019955-0

ISSN 1862-1139

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Copyright 2007 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 10785 Berlin
Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Umschlaggestaltung: Christopher Schneider, Berlin

*Catharinae et Marco
Collegis Optimis*

Vorbemerkung

Für vielfältige Unterstützung bei der Beschäftigung mit Ennodius möchte ich auch an dieser Stelle von Herzen danken:

In Gesprächen mit Mitarbeitern am Thesaurus linguae Latinae entstand die Idee zu einem Buch über Ennodius. Joachim Dingel hat die Studie von Beginn an mit zuverlässigem Interesse begleitet und immer wieder guten Rat gegeben. Wilfried Stroh gab ungeachtet seiner Skepsis gegenüber einem so unciceronianischen Autor viele Anregungen durch scharfsinnige philologische Beobachtungen und kritische Fragen. Claudia Wiener, Hartmut Leppin und Rudolf Schieffer haben in ihren Gutachten zu der Habilitationsschrift hilfreiche Kommentare und Hinweise beigesteuert.

Die Vorträge auf den drei Ennodius-Konferenzen bisher und besonders die sich anschließenden Diskussionen mit anderen hochmotivierten »Ennodiani« gaben der Arbeit wertvolle Impulse.

Constanze Piacentini hat das Manuskript der Habilitationsschrift geduldig und sorgfältig korrigiert. – Die Kommunikation mit den Herausgebern der Reihe und mit den Mitarbeiterinnen des Verlags war angenehm unkompliziert.

Ohne die – nicht nur epistolographischen – Gespräche mit Jennifer Ebbeler, Foteini Kolovou, Katharina Luchner und Markus Dubischar hätte mir die Arbeit nur halb so viel Freude bereitet. Meinem Mann Jens-Peter Schröder verdanke ich nicht nur die Vorbereitung des Buches für den Druck.

München, im März 2007

Bianca-Jeanette Schröder

Inhalt

Einleitung	1
Teil I: <i>Cultura sermonis</i>	11
1. Krankheit und Gelübde des Diakons: Das »Eucharisticum« (438)	11
2. Einführung zu Leben und Werk	20
a. Eine Lücke im Lebenslauf	20
b. Die erhaltenen Werke	31
»Dictiones Sacrae« 36 – Prosa-Praefatio mit Gedicht 39 – »Dictiones Scholasticae« 40 – Briefe 41 – »Praeceptum de cellulanis«, »Dictio de haereticis et synodo« 43 – <i>Benedictiones cerei</i> 43 – »Carmina minora« 44 – »Libellus de synodo« 45 – <i>Vitae sanctorum</i> 46 – »Dictiones Ethicae« und »Controversiae« 47 – Reisegedichte 48 – <i>Panegyricus dictus clementissimo regi Theoderico</i> 49 – Hymnen 50 – <i>Epithalamium dictum Maximo v.s.</i> 50 – »Paraenesis didascalica« 52	
c. »difficilis et obscurus«	53
<i>Mixtura verborum</i> 56 – <i>Ambiguitas</i> 58 – <i>Copiosa loquacitas</i> 59 – <i>Brevitas</i> 60	
Fazit	61
3. Der Diakon und sein ›Vorleben‹ als Redner und Dichter (und Lehrer?)	63
a. <i>silentium</i> und <i>humilitas</i>	64
b.1 Hinweise in Briefen	68
b.2 Hinweise in den »Dictiones Scholasticae«	71
b.3 Die ›Recusatio‹ an Olybrius (27)	78
c. Fazit: Die Probleme des Diakons	80
4. Der Diakon und die <i>studia liberalia</i>	82
a. Weltliche und christliche Bildung	83
b. Bedeutung der Bildung für den Adel	88
b.1 ›origo et studia‹	88
b.2 ›studia et mores‹	94
c. Die Macht der Sprache – Sprache und Macht	96

c. 1 Die <i>Ars rhetorica</i> in der »Paraenesis«	97
c. 2 Die Macht des Redners	100
c. 3 Die Macht des Dichters	106
d. Ennodius' Rolle(n) gegenüber den jungen Adligen	111
d. 1 <i>Patroni et exempla</i>	112
d. 2 Ennodius als <i>tutor</i>	115
d. 3 Unterweisung per Brief	118
Strenge Mahnungen 119 – Lob aus Rücksicht 121 – Ermahnungen und Lob für Avienus 122 – Briefe an Parthenius 124	
d. 4 Ein Brief an Arator (422)	130
5. Fazit: »et clericus et doctus«	134
 Teil II: <i>Testimonium diligentiae</i>	136
1. Allgemein zur Gattung »Brief«	136
a. Eine flexible Gattung	136
b. Realien	138
c. Brieftheorie	140
c. 1 Antike Brieftheorie	140
c. 2 Forschungsstand zur Epistolographie	143
c. 3 Zur Kategorisierung von Briefen	147
d. Die gesellschaftliche Funktion von Briefen: <i>Amicitia</i> und Performance	150
e. Die zu vergleichenden Epistolographen	157
Symmachus 158 – Hieronymus, Ambrosius, Augustin, Paulinus von Nola 160 – Sidonius Apollinaris 162 – Ruricius von Limoges 165 – Cassiodor 165	
2. Charakteristika der Briefe des Ennodius	166
a. Einleitung	166
Eine Entschuldigung (24) 167 – Eine Bitte (139) 170	
b. Diakonat und Epistolographie	172
Die <i>Recusationes</i>	177
Olybrius (13) 178 – Mascator (95) 181 – Florianus (20; 21) 184 – Pomerius (39) 189 – Hormisda (317) 195 – Fazit 196	
c. Eine Nebenrolle: Der freundliche Diakon	197
d. Die Hauptrolle: Der unzufriedene, fordernde Freund (und Verwandte)	202
d. 1 »Korrespondenz und Freundschaft«	202
d. 1.1 Funktionen und Inhalte von Briefen	204
Fazit	211

d.1.2 Grundsätze des Verhaltens im Vergleich mit Symmachus	212
<i>indulgentia / urbanitas – querellae / inportunitas</i> 213 – ›Briefe und Freundschaft‹ bei Symmachus 214 – ›Briefe und Freundschaft‹ bei Ennodius 217	
– Ärger verschweigen – <i>beneficium querellarum</i> 222 – <i>inprudencia – inportunitas</i> 224 – <i>urbanitas – sinceritas</i> 226 – <i>modestia – fiducia sui</i> 231	
– Freud und Leid 234 – Zur Symmachus-Rezeption bei Ennodius 245	
d.1.3 Die ›Topoi-Cluster‹	252
Prooemien in Briefen 254 – Sentenzen in Briefen 255 – Der Kanzleistil 256	
– Die Funktion der Praefatio bei Ennodius 258 – Verwendung von Konnektoren 259 – Begründung des eigenen Verhaltens 260 – Erwartungen an den Adressaten 262 – Kritik am Adressaten und Aufforderung zur Besserung 263 – Fazit 264	
d.1.4 <i>laudes amicitiae et amici</i>	265
<i>Contestatio diligentiae</i>	273
Fazit zu d.1 (<i>amicitia</i>)	276
d.2 <i>Propositum</i>	277
Fazit: Bedeutung von Briefen	282
3. Gestaltung bestimmter Briefe:	
›Kontaktpflege‹, Glückwünsche, Empfehlungen	284
a. Einleitung	284
b. ›Kontaktpflege‹	286
b.1 Aufforderung zum Schreiben	286
b.2 Dank für erhaltene Briefe	294
Dank für Briefe von Geistlichen 295 – Dank an weltliche Adressaten 299	
b.3 Kontaktaufnahme: <i>praeuius sermo</i>	303
›Erster Brief‹ ohne vorherige Bekanntschaft 305 – ›Erster Brief‹ nach vorangehendem Kontakt 310 – ›Erster Brief‹ auf Anforderung 314	
b.4 Reaktion auf Aufforderungen zu schreiben	317
Fazit zu b. (›Kontaktpflege‹)	328
c. Glückwunschs Schreiben	329
c.1 Vorwurfsvolle Glückwunschs Schreiben	330
c.2 Freundliche Glückwünsche	344
Fazit zu c. (Glückwunschs Schreiben)	356
d. Empfehlungsschreiben	356
d.1 Zeugnis für das Verhältnis zwischen Empfehlendem und Adressat	361
d.2 Empfehlung nach langem Schweigen	364
Fazit zu d. (Empfehlungsschreiben)	372
Zusammenfassung: <i>Ars mihi regna dedit</i>	373
Literaturverzeichnis	380
Indices	391

Einleitung

Ennodius, ein etwas älterer Zeitgenosse des Boethius und des Cassiodor, wurde 473/474 in Gallien geboren; zur Zeit der Kämpfe zwischen Odoaker und Theoderich und danach lebte er in Norditalien. Ein Großteil seines Lebens fiel also in die Zeit der Herrschaft des Ostgoten Theoderich, eine Epoche, die wegen des kulturellen Aufblühens, das sich an den (Wiederauf-) Bauprojekten von öffentlichen Gebäuden ebenso ablesen lässt wie an den literarischen Werken des Boethius, Cassiodor, und – in deren Schatten – des Ennodius, ein »Goldenes Zeitalter« genannt wird (z.B. ENSSLIN 1959, 237; O'DONNELL 1979, 8; MARKUS 1997, 34), in dem sich aufgrund der vielversprechenden Ruhe »Optimismus« verbreiten konnte (O'DONNELL 1979, 5, 54, 84f.). Allerdings wird sich im Folgenden zeigen, dass Ennodius, anders als Cassiodor, keineswegs durchweg den Eindruck verbreitet, dass er in einem »Goldenen Zeitalter« lebte.

Ennodius erhielt eine profunde traditionelle rhetorische Ausbildung und betätigte sich, was bisher nicht erkannt wurde, zunächst als (Gelegenheits-) Redner und Dichter, vielleicht auch als Lehrer (Kapitel I 3). Spätestens 494 gehörte er zum Klerus des Bischofs Epiphanius in Ticinum (Pavia). Dann (nach 495, auf jeden Fall vor 499) wechselte er in den Klerus des Bischofs Laurentius in Mailand, zu dessen Diakon er 501/502 geweiht wurde. Spätestens 513 wurde Ennodius Bischof von Pavia. Zweimal, 515 und 517, ging er als Gesandter des Bischofs von Rom Hormisda nach Konstantinopel. Ennodius starb 521; sein Epitaph befindet sich (etwas versteckt) in S. Michele in Pavia. Im Mittelalter wurde er als Heiliger verehrt und als Autorität zitiert. Kirchenhistorikern ist Ennodius ein Begriff als einer der Verfechter des Primates des Papstes, Historiker der Epoche kennen ihn als Verfasser eines *Panegyricus* für Theoderich, des wohl bekanntesten Werkes des insgesamt unbekanntenen, weder sprachlich noch gedanklich leicht zugänglichen, noch wenig erschlossenen und allgemein wenig geschätzten Autors.¹ (Die Biographie wird in Kapitel I 2.a genauer ausgeführt.)

Diese Untersuchung widmet sich insbesondere den Briefen des Ennodius (Teil II) und Details seiner Biographie (Teil I), soweit diese helfen können, sich einem Verständnis des Inhalts seiner Schriften zu nähern. Zwar entwerfen die Briefe nicht im

1 Siehe etwa FUHRMANN (1995, 334): »[...] er stellt sich dem heutigen Betrachter als ein ebenso seichter wie eitler Literat dar, der den Dünkel seines Berufsstandes mit dem Dünkel seiner Schicht verband. Er war Modeschriftsteller, Autor eines bunten Vielerlei; seine Werke bekunden zum Teil nichts als inhaltslose Aufgedunsenheit und zum Teil eine dünne Mischung von Gedanken, die auf Bekenntnisse zu einem klischeehaften Bildungsideal hinauslaufen sowie auf ein Christentum, das zu einigen wenigen Phrasen verkümmert ist.«

entferntesten ein anschauliches Bild der Zeit, sie entsprechen nicht einem Tagebuch, aber sie sind auch nicht inhaltsleer, wie dies vielfach in der Forschungsliteratur zu lesen ist. Sie sind ein interessantes Dokument für den Stand der Bildung und für die Bedeutung von brieflicher Kommunikation am Anfang des 6. Jh., indem sie zeigen, wie sich Ennodius als Diakon – und dieses Amt nimmt entgegen der *communis opinio* entscheidenden Einfluss auf die Briefe – in seiner Korrespondenz gegenüber verschiedenen Adressaten präsentiert, zu denen nicht nur Verwandte wie Schwestern und Neffen, sondern auch eine große Anzahl wichtiger Persönlichkeiten in Kirche und Staat wie Papst, Bischöfe und Konsuln oder der *Praefectus Praetorio* gehören. Wenn sich auch die Frage danach, ›was‹ in einem Brief mitgeteilt wird, zumeist knapp beantworten lässt, so verdient die Frage nach dem ›wie‹ um so mehr Aufmerksamkeit. Der ehemalige Redner und Dichter zeigt sich in seiner Korrespondenz sehr wandlungsfähig, je nach Situation und seinem Verhältnis zum Adressaten bzw. zur Adressatin: von demütig-fromm über gütig-freundlich und klagend-vorwurfsvoll bis hin zu anspruchsvoll-selbstbewusst und fordernd (Kap. II 2. c und d).

Dass sich durch eine gründliche Lektüre der Texte etliche pauschale (Vor-) Urteile revidieren lassen, haben Ennodius' Werke mit der Mehrzahl der Werke der Spätantike gemeinsam, die erst allmählich einer Neubetrachtung – und das heißt oft: einer ersten gründlichen wissenschaftlichen Untersuchung – unterzogen werden. Zu vielen negativen Urteilen über Ennodius hat außer den allgemeinen Vorurteilen gegenüber Inhalt, Sprache und Stil spätantiker lateinischer Texte häufig offenbar nicht zuletzt die Tatsache geführt, dass nur einzelne Werke betrachtet oder einzelne Stellen überinterpretiert und überbewertet wurden und viele Teile des relativ umfangreichen Werkes überhaupt nicht in den Blick kamen. Die wenigen Ausschnitte aus seinem Werk, die beachtet wurden, sind oft nicht richtig gedeutet worden; neben vielen kleineren lassen sich auch manche erhebliche Missverständnisse der Forschung aufzeigen, so z.B. hinsichtlich des »Eucharisticum«, in dem Ennodius über einige Ereignisse in seinem Leben berichtet (siehe Kapitel I 1), hinsichtlich seines Briefes an Caesarius von Arles nach dessen ›Begegnung‹ mit Theoderich (siehe unten 352) oder auch hinsichtlich seines Briefes an Pomerius, der als Lehrer des Caesarius von Arles bekannt ist (siehe unten 189). Nicht zuletzt mögen auch Vorurteile über den Inhalt, d.h. über die vermeintliche Inhaltslosigkeit seiner Briefe, dazu geführt haben, dass eine Aussage gar nicht erst gesucht und daher auch nicht wahrgenommen wurde; folgende Zitate mögen die *communis opinio* illustrieren: »Kunst, unaufhörlich zu reden, ohne etwas zu sagen« (FONTAINE 1962, 416), »l'ornatus prevale sulla res« (NAVARRA, 1972, 465), »Seine Werke sind stilistisch hochgeschraubt und maniert, inhaltlich aber aussagearm und matt« (ROHR 1995, 15).

Die überlieferten Werke, die sämtlich aus der Zeit seines Diakonats stammen, also bevor er Bischof wurde, füllen einen Band des *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Bd. 6, HARTEL 1882) bzw. der *Monumenta Germaniae Historica* (Auct. Ant. 7, VOGEL 1885). Die ca. 300 Briefe machen vom Umfang her etwas weniger als

die Hälfte des äußerst vielseitigen Werkes aus, das so verschiedene Gattungen wie Brief, Epigramm, christlicher Hymnus, Heiligenvita, Streitschrift, traditionelle Schuldeklamation, neckisches Epithalamium, Reisegedicht, Panegyricus u.a. umfasst. (Die Werke werden in Kapitel I 2b vorgestellt.)

Sprache und Stil der Werke haben häufig (durchaus berechtigt) Anlass zu Klagen über die Schwierigkeit gegeben; stets zitiert wird in diesem Zusammenhang eine Äußerung Arnulfs von Lisieux (12.Jh.) über den »sermo tenebrosus«. Ausgehend von Quintilians Bemerkungen zur *obscuritas* lässt sich zeigen, dass Ennodius offenbar ganz gezielt so formuliert, dass ein *sermo obscurus* entsteht. Daher ist der bisherigen Forschungsmeinung zu widersprechen, dass Ennodius im Stil des Sidonius Apollinaris schreibe (Kapitel I 2c).

Die Werke des Ennodius insgesamt werden bisher ganz überwiegend als historische Quellen genutzt, nicht nur für die Biographie des Ennodius selbst, sondern besonders der *Panegyricus für Theoderich* und die *Vita des Bischofs von Pavia Epiphanius* für die Geschichte der Ostgotenzeit, beide *Heiligenviten* für Aspekte des Mönchtums und kirchlicher Ämter, der *Libellus pro synodo* für die Kirchengeschichte (speziell für die Frage der Herausbildung des Primates des Bischofs von Rom). Die Briefe sind angesichts des zahlreichen und prominenten Adressatenkreises, zu dem u.a. Boethius, Papst Symmachus, der Diakon und nachmalige Papst Hormisda und Caesarius von Arles gehören, besonders für die Prosopographie wichtig (für manche Adressaten ist Ennodius die einzige Quelle oder die zweite außer Cassiodor); von den 32 namentlich bekannten Inhabern der höchsten Ämter (Praefectus praetorio, Praefectus urbi, Quaestor sacri palatii, Magister officiorum, Comes rerum privatarum, Comes sacrarum largitionum) zwischen 500 und 525 hat Ennodius mit 22 korrespondiert (BARTLETT 2001, 205).

Nach der umfangreichen dreibändigen Biographie von MAGANI (1886)² brachten Untersuchungen zur Chronologie der Werke, besonders von HASENSTAB (1890), VOGEL (1898) und SUNDWALL (1919), große Fortschritte. Die erste neuere grundlegende Arbeit war der RAC-Artikel von FONTAINE (1962). Nachdem aus Anlass des 1500. Geburtstages in den 1970er Jahren einige Publikationen erschienen waren, steigerte sich in den letzten Jahren das Interesse an Ennodius zusehends. Das erste »Ereignis« war die Monographie zum *Panegyricus für Theoderich* mit grundlegender Einleitung, Neuedition, deutscher Übersetzung und Erläuterungen von Christian ROHR (1995). Fünf Jahre später erschien die Monographie »Magnus Felix Ennodius. A gentleman of the Church« von Stefanie KENNEL (2000); sie stellt viele Werke vor unter Hauptthemen wie Leben, Bildung/Literatur, Umwelt (Natur, Kultur, Kunst),

2 Da die Ausgabe von VOGEL kurz vor Beendigung von MAGANIS Arbeiten erschien, konnte er sich nicht darauf stützen, sie aber im letzten Moment vor der Drucklegung noch kommentieren (siehe besonders seine Bemerkungen zu VOGEL in Bd. 1,126; 183–194).

Familie/Freunde, religiöse Inhalte; sie beobachtet besonders, welche Gedanken und Motive innerhalb verschiedener Gattungen und Situationen erscheinen. In den letzten Jahren entstanden außerdem gründliche philologische Einzelkommentare: kommentiert und jeweils mit einer Einleitung und einer italienischen Übersetzung versehen sind nun der *Panegyricus* (Simona ROTA 2002), die *Carmina* 1,7 und 1,8 (Gianluca VANDONE 2004, unter dem Titel »Appunti su una poetica tardoantica«), das zweite Buch der *Carmina* (Daniele DI RIENZO 2005). Hinzuweisen ist außerdem auf die Forschungsberichte von CARINI (1987, zum Zeitraum 1960–1983) und DI RIENZO (2004, für 1983–2003). Das wachsende Interesse spiegelt sich auch in den sehr kommunikativen und arbeitsintensiven »Giornate Ennodiane«, die im März 2000 in Pavia, im Oktober 2001 in Neapel und im November 2004 wiederum in Pavia stattgefunden haben und deren Erträge in den Kongressbänden greifbar sind (hrsg. GASTI 2001, D'ANGELO 2003, GASTI 2006).

MAGANI (1886) hat in seiner Biographie die Briefe ausführlich berücksichtigt; allerdings lässt er die Texte, von denen er weite Passagen übersetzt, überwiegend selbst sprechen oder schmückt sie mit Kommentaren wie z.B. »Anima bella d'Ennodio e cuor generoso! pieno del dolce e nobile sentimento della gratitudine« (Bd. 1,106). SUNDWALL (1919) erwähnt in seiner Studie fast alle einzelnen Briefe unter der Perspektive, ob sie Hinweise zur Chronologie bieten. Auch KENNEL (2000) illustriert ihre Monographie mit vielen Zitaten aus den Briefen. Allerdings neigt KENNEL (wie zuvor auch MAGANI) sehr dazu, vom Werk auf das Leben zu schließen, z.B.: »Two principles ultimately governed the way Ennodius composed his works and conducted his life. The first is the preeminence of friendship [...]. The other principle [...] is that appropriateness is paramount, governing both diction and behavior«; »this reading will represent an attempt to discover the condition and evolution of his mind [...]« (2000, 20; 22). Wie die folgende Studie zeigen wird, entdeckt meine Lektüre allenfalls einen Autor, der Freude an der Sprache und am Schreiben hat und seine rhetorische Wendigkeit dazu nutzt, »the condition of his mind« in möglichst wenigen Aspekten preiszugeben, und der im Gegenteil besonders darin brilliert, zu verschiedenen Adressaten in verschiedenen Situationen in verschiedenen Rollen zu sprechen.

Nur wenige Forschungsbeiträge widmen sich speziell den Briefen; zu nennen sind hier GIOANNI (2001) und KENNEL (2003). Da die Briefe bisher durch keinen Kommentar erschlossen sind und lediglich 54 Briefe (d.h. die ersten beiden Briefbücher nach der Einteilung von SIRMOND und HARTEL) in einer französischen Übersetzung (LÉGLISE 1906; an einer neuen französischen Übersetzung arbeitet Stéphane Gioanni, der erste Band mit den ersten beiden Briefbüchern ist soeben erschienen) und Teile von Briefen innerhalb von MAGANIS Abhandlung in italienischer Übersetzung vorliegen, erschien es als vordringliche Aufgabe, zunächst durch eine Monographie den Zugang zu den Briefen zu erleichtern, indem Fragen der Biographie (Teil I) und der Gestaltung der Briefe in Hinsicht auf die Gattung (Teil II) behandelt werden.

Im Zusammenhang mit der Biographie des Ennodius war das Problem der Chronologie der überlieferten Werke bisher einer der zentralen Aspekte der Forschung; dabei ergab sich, dass die Werke bis auf ganz wenige Ausnahmen in chronologischer Ordnung, in der Reihenfolge ihres Entstehens bzw. so, wie sie Ennodius nacheinander in sein Kopiaibuch eingetragen hat, überliefert sind. Nun gehören die erhaltenen Werke nicht nur ganz verschiedenen Gattungen an und zeigen entsprechend diesen verschiedenen Gattungen auch bald profanen, bald religiösen, bald »neutralen« Charakter, sondern sie sind außerdem noch in buntem Neben- bzw. Durcheinander und nicht nach Gattungen geordnet überliefert. Die ältere Forschung, die dem Nachweis, dass der »Unordnung« der Gattungen in den Handschriften eine weitgehend chronologische Ordnung entspricht, vorausging, gab daher die Werke nach Gattungen geordnet heraus und neigte dazu, die Werke profanen Inhalts der Lebensphase vor dem Eintritt in den Klerikerstand zuzuordnen (besonders deutlich bei MAGANI).

Durch die Erkenntnis, dass die Werke in chronologischer Anordnung überliefert sind, ist die kanonische Heiligkeit des Ennodius fast völlig in Vergessenheit geraten. Das zeitliche Nebeneinander von Profanem und Religiösem, »die Leichtigkeit, mit der sich hier Profanes mit Religiösem vermischt« (FONTAINE 1962, 400), trifft in der Forschung ganz überwiegend auf Verwunderung. Die Existenz heidnisch-antiker Elemente, z.B. der Epigramme über Pasiphae und den Stier oder über die Kuh des Myron, hat erstaunte Aufmerksamkeit gefunden und wiederholt zu der Bemerkung geführt, dass die Werke des Ennodius es sich bis auf wenige Ausnahmen nicht anmerken ließen, dass sie von einem Diakon verfasst worden seien; Zweifel an der Tiefe seines christlichen Glaubens wurden laut. Offenbar erwartet die Forschung von einem Kleriker nur Werke eines bestimmten Inhalts und Charakters – man fühlt sich erinnert an die Enttäuschung moderner Leser über den Heiden Symmachus, der es »versäumt« habe, in seinen Briefen über den »letzten Kampf des Heidentums« zu berichten. Die Erwartungshaltung heutiger Leser, die Vorstellung, was die Autoren hätten schreiben können, worüber sie in ihren Briefen hätten berichten sollen – weil es die modernen Leser interessiert –, bestimmt denn auch das Urteil über die Briefe, wenn sie diese Erwartung nicht erfüllen.

Zwar sollte man wohl lieber darauf verzichten, anhand der Schriften die Tiefe von Ennodius' Glauben auszuloten. Dennoch kann die Beachtung der Tatsache, dass die Werke in ihrer Vielfalt von einem Diakon stammen, zu wichtigen Ergebnissen führen. Denn aus eindeutigen, von der Forschung aber bisher übersehenen Bemerkungen in Briefen und in den »Dictiones Scholasticae« (Reden bei schulischen Anlässen wie z.B. der Einführung neuer Schüler) geht hervor, dass Ennodius sich eine Zeitlang intensiv mit Redekunst und Dichtung beschäftigt und sein Können wahrscheinlich auch in der einen oder anderen Weise an Jüngere weitergegeben, als Diakon aber seine literarische Tätigkeit zum großen Teil aufgegeben hat (Kapitel I 3). Mit diesem »Vorleben« lässt sich erklären, dass Ennodius sich als Diakon häufig über die Bedeutung der traditionellen sprachlichen Bildung für den *ordo amplissimus*, die

senatorische Oberschicht³, äußert (Kapitel I 4 a–c) und sich um die Bildung junger Adliger kümmert (wenn auch sicher nicht in der institutionalisierten Weise als Lehrer; Kapitel I 4d). Eine Betrachtung seiner frühen beruflichen Laufbahn (vor dem Zeitpunkt, zu dem die erhaltenen Werke einsetzen), die er an einigen Stellen erwähnt, zeigt, dass in der Biographie des Ennodius eine wichtige Phase ergänzt werden muss, die in den Abrissen seines Lebens und seiner Laufbahn bisher fehlt. Wie viele andere – erinnert sei nur an Cyprian, Laktanz, Ambrosius, Augustin, Marius Victorinus, Ennodius' Zeitgenossen und Empfänger eines Briefes Pomerius oder seinen jüngeren Korrespondenten Arator – gab Ennodius seine weltliche Karriere auf, um seine Fähigkeiten in den Dienst der Kirche zu stellen bzw. um so seinen Lebensunterhalt zu sichern. Auf die Tatsache, dass er dem geistlichen Stand angehört, verweist Ennodius an vielen Stellen innerhalb seiner Werke, was in der Forschung bisher ebenfalls übersehen wurde. Die Spannung zwischen Ennodius' Überzeugung von der Bedeutung der *cultura sermonis*,⁴ der traditionellen sprachlich-rhetorischen Bildung, und seiner Freude am Verfassen von Dichtung und Prosa auf hohem sprachlich-stilistischem Niveau einerseits und den Anforderungen des Amtes als Diakon und des angestrebten Bischofsamtes andererseits durchzieht das ganze Werk und wird in dieser Untersuchung eine große Rolle spielen (besonders Kap. I 5, II 2.b). Die *communis opinio* über die Auswirkungen von Ennodius' Diakonat: »Ennodius wurde Geistlicher, ein Ereignis, dem, soviel ersichtlich, ein Wandel des Denkens weder vorausging noch folgte« (FUHRMANN ²1995, 334), ist zu revidieren.

Die Briefe zeichnen sich durch eine bisher in keiner Weise gewürdigte Besonderheit aus: die Authentizität. Es handelt sich um »echte« Briefe in dem Sinne, dass man recht sicher sein kann, dass Ennodius sie so an die Adressaten versandt hat, wie sie

3 Zur Verwendung der Begriffe »senatorisch, Senatoren, Adel, Amtadel, Aristokratie, Elite, Klasse, ordo, Oberschicht, Stand, Status« u.ä., die keine eindeutig umrissene Personengruppe, sondern je nach Ort und Zeit unterschiedlich definierte (auch unterschiedlich klar definierte) Personengruppen bezeichnen, siehe NÄF (Senatorisches Standesbewusstsein in spätrömischer Zeit, 1995), 5–8 (»Zur Begrifflichkeit«). Für Ennodius können folgende »Bestandteile einer Definition senatorischen Adels« (8) gelten, wie sie NÄF aufzählt und erläutert (8–11 »Senatorisches Standesbewusstsein und die Definition senatorischen Adels«): Voraussetzung sind die Existenz des Kaisertums, die rechtliche Neukonstituierung des Standes im 4. Jh. und die zahlreichen Ordnungen für Ämterlaufbahnen; einerseits handelt es sich um Amtadel, andererseits ist der Adel wesentlich auch durch die Geburt definiert; Kennzeichen sind erheblicher Besitz, Ausübung von öffentlichen Ämtern, Euergetismus und Patrozinium (damit verbunden ist die Abgrenzung von anderen Ständen); das Selbstbewusstsein zeigt sich an dem Stolz auf die Verkörperung von Tugendkatalogen und Bildung, an einem bestimmten Auftreten und einer besonderen Lebensart. – In diesem Sinn sind die Begriffe »Adel«, »Oberschicht« etc. auch in dieser Untersuchung verwendet. – Siehe auch Anm. 62.

4 Siehe z.B.: (10,2) *cultura sermonum*; (15,6) *scriptionis cultura*; (411,2) *sermonis [...] cultura*.

uns überliefert sind. Dies zeigt sich zum einen daran, dass er die Briefe nicht in eine kunstvolle bzw. vorgeblich kunstlose Reihenfolge gebracht hat, sondern dass sie zwischen den anderen Werken überliefert sind, zum anderen daran, dass sie keine Spuren einer Überarbeitung zeigen, die sie auch für ein breiteres Publikum, das den ursprünglichen Zusammenhang der Kommunikation nicht kennt, verständlich machen sollte. Wie sich im Folgenden zeigen wird, ist es auch nicht wahrscheinlich, dass er seine Briefe oder auch nur eine Auswahl später einmal veröffentlichen wollte. Besonders angesichts dieser Authentizität in dem Sinne, dass die Briefe in der Form erhalten sind, wie sie abgeschickt wurden, und nicht als überarbeitete und gestaltete Sammlung, ist es erstaunlich, dass sie in der Forschung so geringe Aufmerksamkeit erfahren haben. War doch bis in allerjüngste Zeit eine zentrale Frage fast jeder Beschäftigung mit antiken und spätantiken Briefen die nach der Authentizität – wobei »authentische« ungleich positiver gewertet wurden als solche, deren Verfasser seinen Blick auf die Publikation und ein weiteres Publikum richtete. (Allgemein zum Forschungsstand zur Epistolographie siehe Kap. II 1. c und d.)

Die Briefe sind also, selbst wenn Ennodius sie später hätte überarbeiten und herausgeben wollen, mit Blick auf den ersten Adressaten und – außer wenn es sich um vertrauliche Angelegenheiten handelte – diejenigen verfasst, denen dieser den Brief vorlesen oder weitergeben würde (zu derartigen »Realien« des Briefwesens siehe Kap. II 1.b). Sie weisen durch diesen Adressatenbezug den in vielen antiken und spätantiken Briefen beschworenen und in der Forschungsliteratur als briefftypisch bezeichneten »dialogischen« Charakter auf, der zuweilen in den von den Verfassern selbst herausgegebenen Sammlungen von Briefen, die mit Beschreibungen, Berichten oder Essays auf eine größere Öffentlichkeit zielen, recht äußerlich bleibt. Ähnlich wie Ciceros Briefe, die nicht für solche Leser konzipiert wurden, die den Kommunikationszusammenhang nicht kannten oder in Erfahrung bringen konnten, sind Ennodius' Briefe daher häufig nur für den ersten konkreten Adressaten verständlich und zwangsläufig für den heutigen Leser erklärungsbedürftig.

Bei der Analyse von Briefen, zumal von authentischen im erläuterten Sinne, spielt die Frage nach Details der Biographie des Verfassers eine wesentlich andere Rolle als bei epischen, dramatischen oder auch lyrischen Texten. Das Brief-Ich ist mit dem Verfasser der Briefe in größerem Maße identisch als z.B. ein lyrisches Ich, da der Verfasser eines Briefes in der Regel mit dem Adressaten eine Kommunikation aufbauen möchte, die funktionieren soll. Daher lassen sich auch Briefe (ebenso wie Reden) als »genres para-littéraires« bezeichnen, die »auf der Grenze zwischen Literatur und Leben« existieren (MARTIN/GAILLARD 1981, 2,169). Wenn sich Verfasser und Adressat bereits kennen, sei es aus persönlicher Bekanntschaft, vorangegangener Korrespondenz oder aus Darstellungen Dritter, dann können im konkreten Brief manche Informationen als bekannt vorausgesetzt werden. Da für den heutigen Leser der Briefe die meisten dieser Vorinformationen unwiederbringlich verloren sind, ist es umso wichtiger, die wenigen Informationen über den Verfasser, die die Briefe und andere Werke

dann doch enthalten, auch wahrzunehmen. Hinzu kommt die weitere Erschwernis, dass, wie bei fast allen antiken und spätantiken Briefen, sowieso lediglich eine »Hälfte des Gesprächs«, d.h. eine einzige Seite der ehemals (überwiegend) wechselseitigen Korrespondenz erhalten ist. Besonders bei Briefen, die offensichtlich eine Antwort darstellen, muss man versuchen, den jeweiligen Handlungszusammenhang zu erkennen; häufig, wenn auch nicht immer, lässt sich die Situation grob – und hoffentlich plausibel – errahnen. Es ist wichtig, bei der Bewertung des Stils, des Inhalts und der Schwierigkeiten beim Lesen zu beachten, dass der heutige Leser einen viel komplizierteren Weg zum Verständnis geht als der ursprüngliche Adressat. Da der ehemalige Kontext verloren ist, bedürfen die Briefe heute mehrmaliger Lektüre und erschließen sich nicht linear, sondern häufig von hinten nach vorn oder im Zickzack. Die Erläuterung mancher wiederkehrender inhaltlicher Details, die Aufdeckung bestimmter Strukturen der Argumentation, die Betrachtung von Traditionslinien innerhalb der Epistolographie (Kap. II 2.d; II 3) und von Besonderheiten des Stils (Kap. I 2.c) soll die Lektüre der Briefe erleichtern.

Der spätantike Epistolartopos vom Brief als »εἰκὼν ψυχῆς« und als »Spiegel der Seele«, d.h. die Vorstellung, dass der Brief ein Abbild – und gemeint war ursprünglich: *das ideale* Abbild – der Seele des Adressaten sei, führte zu der lange weit verbreiteten Annahme, dass die Verfasser in ihren Briefen naiv ihr »tiefstes Inneres zeigen« bzw. dass man von den Briefen unmittelbar auf den »wahren« Charakter der Verfasser schließen könne. Daher war es in der früheren Forschung üblich, Briefe nicht nur als Quelle für historische Fakten, sondern auch als Quelle zur Analyse des Charakters des Verfassers zu nutzen und dessen Persönlichkeit moralisch zu beurteilen. Neuere Forschung hingegen rechnet weniger mit Unmittelbarkeit, Offenheit und Ehrlichkeit als vielmehr – wie bei anderen Arten von Literatur – mit kalkulierter Wirkung auf den Adressaten und beschäftigt sich mit Briefen als einer Möglichkeit der Selbstdarstellung, Selbststilisierung, Präsentation (Kap. II 1.d).

Zwar handelt es sich bei den Briefen des Ennodius anders als z.B. bei denen des Plinius nicht um eine »Performance« für ein breiteres zeitgenössisches Publikum und für die Nachwelt mittels einer überarbeiteten Briefsammlung; denn während die Sammlung des Plinius von anderen Lesern als den ursprünglichen Adressaten (wenn es diese denn überhaupt gegeben hat) gelesen werden soll, sind die des Ennodius als »echte Gebrauchsbriefe« für konkrete Adressaten bestimmt. Doch auch in diesen präsentiert sich der Verfasser, wenn auch lediglich in den einzelnen Briefen für den jeweiligen Adressaten (bzw. für dessen näheren Umkreis); er will auf den konkreten Adressaten in einer bestimmten Situation in bestimmter Weise wirken.

Die Briefe des Ennodius werden in der Forschungsliteratur überwiegend im Vergleich mit anderen Epistolographen, besonders mit Symmachus und Sidonius Apollinaris, bewertet. Dabei finden sich durchgängig abwertende Urteile über Ennodius, z.B.:

»<die Briefe> haben nicht mehr den Schwung des Gedankens und der Empfindung, der noch in der vorherigen Generation den Reiz der Briefe des Sidonius Apollinaris ausmachte [...]; sie sind verknöcherte Nachfahren jener Briefe voll gesellschaftlicher Floskeln, die der jüngere Plinius bisweilen abfaßte« (FONTAINE 1962, 400f.). Besonders häufig wird erwähnt, dass Ennodius Symmachus bewundert habe, doch genauer untersucht wurde dieses Verhältnis bisher nur hinsichtlich des Panegyricus (ROHR 1998). In Bezug auf die Briefe finden sich lediglich pauschale Urteile wie z.B.: »Die [...] Briefe sind [...] ebenso inhaltsarm wie die Freundschaftsbriefe seines Vorbildes Symmachus« (ZELZER 1997, 348). Da bei den vergleichenden Wertungen sehr subjektive Vergleichskriterien wie etwa »Schwung des Gedankens« angewandt werden, und zwar ohne dass die Briefe des Ennodius je gründlich untersucht worden wären, soll in dieser Arbeit der Vergleich auf eine solidere Basis gestellt werden (Teil II); dabei soll das Ziel nicht sein, eine Wertung vorzunehmen, sondern die Besonderheiten der verglichenen Autoren deutlicher zu sehen. Zum Vergleich herangezogen werden besonders Symmachus, Sidonius Apollinaris und Cassiodor, gelegentlich auch Ambrosius, Hieronymus, Paulinus von Nola, Augustin und Ruricius von Limoges (in Kap. II 1.e werden sie kurz vorgestellt). Als zu vergleichende Aspekte bieten sich zum einen aufgrund ihrer weiten Verbreitung und der entsprechend großen Materialmenge die ›Brieftopoi‹ an, besonders die ›Höflichkeitsfloskeln‹ und insgesamt der für die Korrespondenz etablierte Verhaltenskodex (Kapitel II 2.d), zum anderen die besondere Gestaltung verschiedener Brief-Gattungen wie z.B. Glückwunsch- und Empfehlungsschreiben (Kapitel II 3).

Bei diesem Vergleich stellt sich heraus, dass Ennodius entgegen der *communis opinio* ganz anders schreibt als sein vermeintliches Vorbild Symmachus. Im Gegensatz zum immer freundlichen und nachgiebigen Symmachus ist Ennodius häufig gereizt, voller Klagen und Vorwürfe. Er ahmt die grundlegende *indulgentia* des Symmachus keineswegs nach, sondern nimmt als *importunus*, der häufig *querellae* vorbringt, eine gegensätzliche Haltung ein. Er orientiert sich zwar an Symmachus, doch in dem Sinne, dass er häufig Gedanken, die bei Symmachus vereinzelt und als Ausnahme aufscheinen, verwendet, um sie sozusagen radikal durchzuführen (Kap. II 2.d.2). Anders als vermutlich ›im wirklichen Leben‹ ist für Ennodius in den Briefen die Rolle des frommen Diakons nur eine Nebenrolle, die er insbesondere in Briefen an Frauen einnimmt (Kap. II 2.c), die literarische Rolle des unzufriedenen Freundes hingegen die Hauptrolle (Kap. II 2.d). In etlichen Briefen beweist Ennodius, dass er der Konvention voll zu entsprechen versteht, doch häufiger zeigen sich seine Wandlungsfähigkeit, seine Lust am Spiel mit der Konvention, seine oft sehr scharfsinnige Gedankenführung und sein Hang zum Klagen: So z.B. wenn er in Briefen, die der Beziehungspflege dienen, dem Adressaten unterstellt, dieser schreibe ihm deshalb nicht, weil er Karriere gemacht habe und hochmütig geworden sei (Kap. II 3.b), oder wenn er in Situationen, in denen ein Glückwunsch erwartet wird, dem Adressaten ausführlich vorwirft, dass dieser ihn nicht selbst von dem freudigen Anlass unterrichtet habe

(Kap. II 3.c), oder wenn er in Empfehlungsschreiben an Bekannte, zu denen er lange keinen Kontakt hatte, diesen zunächst mit scharfen Worten ihre Schreibfaulheit vorwirft, anstatt wegen der folgenden Bitte freundlich zu beginnen (II 3. d).

Wenn FUHRMANN die Briefsammlung des Ennodius als »ein Dokument par excellence der spätrömischen Adelskultur« (1995, 335) bezeichnet, so stimmt dies nur zum Teil bzw. in einem speziellen Sinn: Einerseits ermahnt er junge Adlige, durch ihre Bildung ihren Adel und durch Briefe ihre Bildung bzw. ihr sprachliches Können zu zeigen, und er ist sehr bemüht, brieflich den Kontakt zu einer Reihe von Adligen zu halten. Andererseits spricht Ennodius in seinen Briefen häufig davon, wie sich sein kirchlicher Stand einschränkend auf seine literarische Produktion, auch auf die Gestalt seiner Briefe, auswirke und dass er nicht mehr so schreiben könne bzw. dürfe wie früher (Teil II 2.b). Aufgrund seines kirchlichen Amtes ist er gezwungen, seine literarische Tätigkeit stark einzuschränken (Kap. I 3); doch Briefe, nicht zuletzt dienstliche, geben ihm eine Möglichkeit, seine Fähigkeiten nicht völlig aufzugeben. Ennodius selbst schreibt davon, dass er nach der Übernahme des Diakonats nicht sofort bzw. nur äußerlich die damit verbundenen Forderungen an Veränderungen seiner Lebensweise, d.h. auch seiner literarischen Tätigkeit, erfüllt habe; er stellt dies im »Eucharisticum« dar, das als erstes zu untersuchen ist (Teil I 1).

Diese Studien sollen ergänzt werden durch eine zweisprachige Ausgabe der Briefe in der Reihe »Fontes Christiani«. Da Ennodius wenig bekannt ist, wird in dieser Arbeit relativ viel zitiert (nach der Ausgabe von VOGEL), übersetzt und paraphrasiert; an einigen Stellen deutet der Hinweis: <?> an, dass sich mir der Sinn des lateinischen Textes nicht vollends erschlossen hat. Der lateinische Text wird im Haupttext zitiert, wenn die Begriffe selbst für die Diskussion wichtig sind, ansonsten steht er in der Fußnote. Bei der Darstellung wird Charakteristisches exemplarisch aufgezeigt, wobei einerseits lieber zu viele als zu wenige Beispiele angeführt werden, um möglichst viele Briefe zu berücksichtigen, andererseits Vollständigkeit in Anbetracht des Umfangs des überlieferten Werkes nicht angestrebt ist. Je nach Themenstellung werden einzelne Stellen aus Briefen betrachtet, wobei dann der Kontext kurz skizziert ist, oder ganze Briefe vorgeführt (letzteres besonders in Teil II 3).

Zitate und Nummerierung folgen der Ausgabe von VOGEL (1885). An einigen Stellen erschien es jedoch sinnvoll, die Interpunktion gegenüber VOGEL zu verändern, siehe z.B.: (1,4) unten 67; (18,3) u. 333, (71,2) u. 297, (110,1) u. 293.

Abkürzungen von Autoren und Werken folgen überwiegend dem Thesaurus linguae Latinae (doch für Symmachus steht nur Sy.); auf die Nennung von Werktiteln wird verzichtet, wenn es sich um Briefsammlungen handelt; es steht also statt *Symm. epist.* 1,1,1 nur: Sy. 1,1,1, entsprechend bei Cic., Plin., Hier., Ambr., Aug., Paul. Nol., Ruric., Cassiod.

Teil I: *Cultura sermonis*

1. Krankheit und Gelübde des Diakons: Das »Eucharisticum« (438)

Die von SIRMOND unter dem Titel »Eucharisticum de vita sua« edierte Schrift spielt in der biographischen Forschung zu Ennodius eine ebenso große Rolle wie bei ihrer Interpretation erhebliche Missverständnisse aufgetreten sind, die die Urteile über Ennodius stark beeinflusst haben. Wurde bisher angenommen, im sogenannten »Eucharisticum« gehe es überwiegend um die Jugend des Ennodius, so ist zu zeigen, dass von der Jugend nur innerhalb einer rückblickenden Passage gesprochen wird; im Mittelpunkt stehen vielmehr die Krankheit und das Gelübde des Diakons. Anders als bisher angenommen berichtet Ennodius in diesem Text nicht davon, dass er in seiner Jugend als Dichter und Redner aufgetreten ist, sondern die betreffenden Passagen beziehen sich auf seine Zeit als Diakon.

Im »Eucharisticum« berichtet ein Ich-Erzähler über einige Stationen seines Lebensweges, über seine Erfolge, über eine schwere Krankheit und seine schließliche Hinwendung zu Gott. Auf den ersten Blick ist zu erkennen, dass dieses Werk im Stil und Ton von Augustins *Confessiones* gehalten ist; jedoch muss allein der ebenfalls ins Auge springende erhebliche Unterschied im Umfang vor einem vorschnellen inhaltlichen Vergleich der beiden Werke abraten, denn das »Eucharisticum« umfasst lediglich ca. dreieinhalb Seiten in der Ausgabe von VOGEL. Dennoch wird es, ausgehend von Parallelstellen, als Imitation von Augustins *Confessiones* überwiegend abschätzig bewertet, z.B.: »pastiche assez médiocre«, »superficiel« (COURCELLE 1958, 453), »eher eine unbeholfene Nachahmung« (WERMELINGER 1982, 655). Für eine vergleichende Bewertung ist jedoch die Sammlung von Parallelstellen (siehe bei COURCELLE 1958 und PIZZINO 1978) keine ausreichende Grundlage; eine genauere vergleichende Untersuchung von Sprache, Stil und Erzähltechnik dürfte zeigen, wie intensiv Ennodius sich mit den *Confessiones* beschäftigt, Charakteristisches erkannt und verarbeitet hat.⁵

5 Anders KENNEL (2000, 24–29), nach deren Ansicht der Text mehr formale Ähnlichkeiten mit den gleichzeitig überlieferten Briefen des Ennodius habe als mit Augustins *Confessiones* (25); sie versucht anhand einiger Details zu zeigen, dass der Text wie ein Brief (an Gott) strukturiert sei (»like a letter to the Almighty«, »fundamentally epistolary nature« 24; u.ö.). Dabei übersieht sie allerdings z.B., dass gerade keine brieftypische Grußformel voransteht, sondern der Text überschrieben ist *In nomine patris et filii et spiritus sancti*, und dass das erste angeredete »Du« die eigene Schwachheit ist (§2 *ergo tibi post*

Allerdings wird dieser Text in der Forschung als willkommene Fundgrube für historisch-biographische Details über Ennodius betrachtet, besonders da aus anderen Werken recht wenig über seine äußeren Lebensumstände hervorgeht. Jedoch ist es dabei wichtig zu beachten, dass es sich ebensowenig wie bei Augustins *Confessiones* um eine Biographie im Sinne einer Zusammenstellung möglichst vieler entscheidender Ereignisse, Daten und Umstände handelt und dass Ennodius nicht nur den sprachlichen Ductus Augustins nachahmt, sondern auch seine Erzähltechnik, die nicht durch lineares Erzählen, sondern durch Auswahl und Weglassen, Ausmalen einzelner Details, Einschübe, Rückblicke und Ausblicke charakterisiert ist.⁶ Jede Darstellung der Biographie des Ennodius stützt sich mangels Alternativen auf diesen Text,⁷ auch angesichts der dabei aufkommenden Probleme, die ihrerseits an die Probleme erinnern, die eine biographische Auswertung von Augustins *Confessiones* mit sich bringt. Eine deutsche Übersetzung findet sich bei FERTIG (1855, 7–10); eine moderne Übersetzung und ein Kommentar sind ein Desiderat. – VANDONE (2001) analysiert speziell den Abschnitt über die Dichtung (§5–7) im Vergleich mit Passagen aus anderen Werken des Ennodius; er kommt zu dem richtigen Ergebnis, dass Ennodius das kirchliche Amt als unvereinbar mit literarischer Aktivität betrachtet, und zwar weniger wegen der Inhalte letzterer als wegen der Tatsache, dass sie zu Hochmut und Ehrgeiz führen könne. VANDONE spricht allerdings allgemein von »status ecclesiastico« und äußert sich nicht zur Chronologie und zu der Frage, welches Amt das dichtende Ich des »Eucharisticum« innehat.

Zunächst eine knappe Analyse zu Inhalt und Aufbau, wobei Erläuterungen zu Inhalt und Struktur in spitzen Klammern < > eingefügt sind:

<Ein Vorwort (§1–4) führt in das Thema ein, für das ab §5 ein konkretes Beispiel gegeben wird:> Nach der Ausführung des paulinischen Gedankens, dass Schwäche des Körpers zur Stärke des Geistes bzw. zur Gnade Gottes führe,⁸ berichtet der Er-

deum debetur, inbecillitas nostra, quod [...]; außerdem sind im weiteren Verlauf mehrere Leser angesprochen: *expedite legentes* (§12). Aus dem Briefcharakter schließt KENNEL dann weiter auf die völlige Aufrichtigkeit des Verfassers: »Unless he was more foolish and depraved than the most hostile critics could imagine, he should be at his most candid in addressing God, the omniscient Supreme Being« (2000, 23; 25).

- 6 Die Kurzcharakteristiken in der Forschungsliteratur können andere Erwartungen wecken, z.B. BARDENHEWER (1932, 243): »als Ennodius, von einer schweren Krankheit [...] genesen, zur Feder griff, um [...] einen prüfenden Rückblick auf sein bisheriges Leben zu werfen und für die Zukunft Besserung zu versprechen«. ROHR (1995, 7): »Der kurze Lebensbericht in Form eines Gebetes«; DÖPP (1999, 190): »worin Ennodius im Rückblick auf sein Leben von der Nichtigkeit des Irdischen spricht.«
- 7 Siehe z.B.: MAGANI (1886, passim), VOGEL (1885, Praef. passim), ROHR (1995, 3f.), KENNEL (2000, besonders 5f.; 23–29).
- 8 (§1) *Oraculum est scientissimi doctoris gentium, quod pariat infirmitas nostra potentiam [...]. ad divitem dei gratiam pervenitur ieiuna et sterili paupertate membrorum*: »Ein wei-

zähler, dass ihn eine Krankheit (§2 *inbecillitas; febris; exustio*) zur Gottesfurcht und die folgende Genesung zur Freude an Gott gebracht habe (§2); das Ergebnis seiner körperlichen Krankheit sei die Gesundheit seines Geistes (§2 *mentis sanitas procurata languoribus*). Erst die körperliche Krankheit habe ihm bewusst gemacht, dass der Geist vorher krank gewesen sei; denn dass es sich bei der körperlichen Gesundheit um ein Geschenk Gottes gehandelt habe, sei im gesunden Zustand voller Hochmut (§3 *superbia, supercilium*) nicht gesehen worden <vom Hochmut wird in diesem Text noch häufiger gesprochen werden>; diese Einsicht und mit ihr die Reue seien während der Krankheit gekommen (§3). Gott wird dafür gedankt (§4), dass er die Menschen auf verborgenen Wegen und durch Qualen zur Vollkommenheit führe; ohne Wunden könne man die Medizin Gottes nicht erlangen, d.h. die irdische Nichtigkeit überwinden. <Mit diesem Vorwort (§1–4) ist der Leser vorbereitet auf eine Geschichte, in der jemand durch eine Krankheit zur Einsicht, d.h. zu Gott kommt, nachdem er zuvor in glücklichen Umständen nicht erkannt hat, dass diese ein Geschenk Gottes sind.>

<Mit *ecce* setzt der erste Hauptteil (§5–18) ein>. Ennodius berichtet, er habe es genossen, dass es ihm gutging, so als ob dieser Zustand kein Ende haben könnte (§5). Durch Erfolge verleitet hatte er sich unter die Dichter begeben (§5 *poetarum me gregi [...] indideram*),⁹ und zwar ohne Gedanken an die *veneranda professio*. <Es ist wichtig zu sehen, dass die *veneranda professio* das Amt des Diakons ist, zu dem die Dichtertätigkeit nicht passt, wie später im Text deutlich wird>.¹⁰ Er habe große Freude an kunstvoll gestalteten Gedichten gehabt (§5 *delectabant carmina quadratis fabricata particulis*). Wenn ihm ein Gedicht gut gelungen sei, habe er sich den Engelschören zugehörig gefühlt (§6 *angelorum choris me [...] poema miscebat*). Häufig habe er sein Haupt, das aus religiösen Gründen entblößt war (§6 *propter religionem vertex nudatus*) <das heißt, dass er Tonsur trug>, bei den Beifallsstürmen vor Stolz erhoben.¹¹

ses Wort des weisesten Lehrers der Heiden besagt, dass unsere Schwäche Stärke hervorbringt [...]. Zur reichen Gnade Gottes gelangt man durch die dürftige und karge Armut der Glieder«; vgl. II Cor. 12,10: *cum enim infirmor tunc potens sum*.

9 Vgl. auch (§7): *in rhetoricis et poeticis campis*.

10 POLARA (1993, 224) hat *veneranda professio* auf die Kunst der Dichter bezogen, was aber von VANDONE (2001, 90) korrigiert und richtig auf den geistlichen Stand bezogen wird. Richtig ZUVOR schon MAGANI, (1886, Bd. 3,54): »immemore del venerando stato di vita«, (id. Bd. 1,22): »dimentico della mia veneranda condizione«. – *ignarus* in diesem Sinne ebenfalls z.B. 3,5; 14,1.

11 Den Ausdruck *propter religionem vertex nudatus* bezieht schon MAGANI auf die Tonsur (1886, Bd. 3, 53–60, bes. 54f.). So auch VANDONE (2001, 90). – Zur Tonsur siehe: Louis TRICHET, *La tonsure. Vie et mort d'une pratique ecclésiastique*, Paris 1990, besonders das Kapitel: *L'élaboration du rite*, 54 ff.); diese Stelle bei Ennodius, aus der hervorgeht, dass der Diakon Tonsur trägt, ist dort nicht erwähnt.

Er berichtet weiter, als Redner und Dichter habe er nach Lob gestrebt: *nihil aliud cupiens nisi auris vanae laudationis adsurgere* (§7 »mit keinem anderen Wunsch als dem, mich durch die günstige Brise eitlen Lobes emportragen zu lassen«) <das Streben nach Lob war dem Diakon nicht erlaubt, wie er an anderen Stellen deutlich sagt, siehe z.B. unten 66; 70>; nach der wahren *sapientia* habe er nicht gesucht (§7). Doch Rettung (für seine Seele) sei genaht in Form einer (körperlichen) Krankheit (§7) <von der als Hauptthema in der Einleitung schon die Rede war>. Die Krankheit, die letztlich zur Vertreibung seines Hochmuts gegenüber Gott geführt habe (§8 *dum e latebris suis pelleretur adrogantia*), habe ihn Furcht gelehrt. <Dass der Diakon jeden Eindruck von Hochmut, *superbia/ adrogantia/ iactantia*, vermeiden musste, ist auch in anderen Werken Thema, siehe z.B. unten 74.> Er habe aber gewusst, dass Gott ihn heilen könne (§8). Alle (die ganze *civitas*) hätten angenommen, dass er nicht mehr lange leben würde (§9); Heilungsversuche hätten es nur schlimmer gemacht, die Kunst der Ärzte habe versagt (§10), so dass er schon an Selbstmord gedacht habe, trotz der damit verbundenen großen Sünde (§11). Er habe sich in den Tod stürzen wollen; doch Gott habe ihm geholfen (§12). Als einer derer, die ihn heilen wollten, die Hoffnung aufgegeben habe, habe er selbst neue Hoffnung geschöpft (§13). Er habe sich an den heiligen Victor¹² gewandt, der Gott seine Bitten vorbringen sollte: Wenn Gott bedenke, woraus der Mensch geschaffen sei, müsse er verstehen, dass es schwierig sei, die Aufträge Gottes zu erfüllen (§14). Trotz der Reinigung durch die Taufe bringe der Teufel durch seine Verlockungen den Tod; Rettung könne nur der bringen, der den verlorenen Sohn wieder aufgenommen habe (§15). Er fährt fort, er habe Gott um seine Unterstützung gebeten, um künftig auf eine bessere Art zu leben (§16–17); er habe Gott um den richtigen Verstand gebeten und versprochen, ihm den besten Teil seines Talents als Opfer zu geben und es nicht mehr in den Dienst weltlicher Dinge zu stellen: [...] *de muneribus ipsius ingenioli mei eidem adipem litarem, ut numquam stili cura de saecularium rerum ventosa executione lassaretur* (§17 »[...] dann würde ich ihm von den Gaben meines kleinen Talentes den fettesten Teil opfern, dass ich nämlich beim Schreiben nie <mehr> meine Kraft für die nichtige Behandlung weltlicher Dinge vergeuden würde«). Er habe Gott gebeten, ihn nicht zu verlassen, nachdem er ihm doch schon so viel Gutes getan habe: Gott habe ihn, der keine Eltern mehr hatte <dies wird in §20f. wieder aufgenommen>, unterstützt (§18 *quem genuini praesidii tutela destitutum fovisset*) und ihn anderen, die noch Eltern hatten, vorgezogen (§18 *et illis, qui parentum laetabantur defensione, praetulisset*). <Diese Wohltaten werden ausführlicher beschrieben in §21–23>. Weiter sagt er <in einem Vorausblick>, dass Gott bei der Erfüllung seiner Wünsche gezeigt habe, wie viel der Sünder der Gnade Gottes zu verdanken habe. <Noch wird aber nicht gesagt, in welcher konkreten Weise Gott ihm geholfen hat>.

12 In einer Kapelle der Basilika S. Ambrogio in Mailand ist ein Kuppelmosaik mit einer Darstellung Victors aus dem 5. Jh. erhalten.

<Dann setzt der zweite Hauptteil ein (§19–26), der von Ereignissen erzählt, die vor den im ersten Hauptteil erzählten liegen:> Ennodius ruft aus, dass ihm viele Wohltaten Gottes in den Sinn kämen; er berichte nun lediglich von einer Wohltat, wobei er die anderen übergehe (§19) <er hat schon zuvor in §18 erwähnt, wie er während der Krankheit Gott an frühere Wohltaten für ihn als Waisenkind erinnert habe; dies wird nun weiter ausgeführt>.

Er berichtet, er habe, als Theoderich Italien eroberte, mit ca. 16 Jahren seine Tante, bei der er aufwuchs, verloren (§20). Gott habe ihn Aufnahme in einem reichen und frommen Haus finden lassen (§21); er habe sich mit der jungen Tochter verlobt; mit dieser gottgefälligen Familie habe er in materiellem Überfluss gelebt (§22). Er habe sich wie ein König gefühlt und den Urheber von Glück und Unglück nicht gesehen: *adflictorum orditus sum mala deridere et quasi debita mihi fuisset prosperitas, sic illorum neglegere auctorem* (§23 »Ich fing an, über das Unglück in Not Geratener zu lachen und nicht an den Urheber des Unglücks zu denken, so als stände mir mein Glück zu«). Nach langer Zeit habe Gott die Geduld verloren und ihm seinen Schutz entzogen (§24) <Es ist zu vermuten (VOGEL, Praef. VI), dass es sich konkret um materielle Bedrängnis gehandelt haben könnte, weil die Familie seiner Verlobten, vielleicht wegen der Kriegshandlungen in Norditalien, ihr Vermögen verloren hat; an anderer Stelle spricht Ennodius davon, dass »der Sturm seiner unermesslichen Sünden ihn in einem Unwetter dazu gebracht habe, das Amt anzutreten« (11,2; dazu unten 68)>. Und er habe die Frage gehört: »Adam, wo bist du?« (cf. Gn. 3,9). Erst jetzt habe er die – nun vergangenen – Gaben Gottes erkannt und geweint: *rerum a te conlatarum aestimatio tunc concessa est, cum mihi perirent* (§25 »Ich lernte die Dinge, die du mir geschenkt hattest, erst in dem Moment schätzen, als ich sie verlor«). Sofort sei Gott zu Hilfe gekommen durch den Auftrag, dass er durch das Amt des Diakons geheilt werden solle: *ordinasti, ut per officium levitarum coactus sanarer et inpacti honoris sarcina quod premebat a me pondus amoveret* (§25 »Du hast angeordnet, dass ich durch das Amt des Diakons zwangsläufig geheilt werden sollte und dass die Last der auferlegten Ehre mich von der Last, die auf mir lag, befreien sollte«). Doch er habe zwar Glanz aufgrund des Titels, nicht aber das entsprechende Gewissen aufgrund glänzender Taten gehabt (§26 *habui de titulo genium, non de actionis nitore conscientiam*).¹³

<Im Schlussteil (§27–29) führt der Bericht die Bitte an Victor weiter (§27 *haec et alia plura, sicut praefatus sum* [...], cf. §14).> Die Bitte um Genesung sei erfüllt worden. Außerdem sei etwas eingetreten, was über seine Wünsche hinausgegangen sei, denn auch seine ehemalige Verlobte habe einen Entschluss gefasst: (§ 27) *ut illa [...] religiosae mecum habitudinis decora partiretur* [...]. Dies dürfte bedeuten, dass die ehemalige Verlobte nun – und damit später als Ennodius, der ja auch offenbar älter

13 *genius* im Sinne von ›wahrer Glanz‹ ist eines von Ennodius' Lieblingswörtern, cf. den Wortindex s.v. bei VOGEL.

war als sie (vgl. §22 *parvulam filiolum*) – ebenfalls dem weltlichen Leben entsagt hat.> Daraufhin (§28–29) wird die christliche Tugend der ehemaligen Verlobten hervorgehoben (§28), und den Abschluss bilden eine Anrede und eine Bitte an Gott (§29).

Es ist wichtig, sich den Aufbau des Textes zu vergegenwärtigen, um einige Missverständnisse in der Forschung ausräumen zu können: Im zweiten Teil (§19–26) erfahren wir, dass der Ich-Erzähler als Waise bei seiner Tante aufwuchs, bis diese zur Zeit der Kämpfe Theoderichs in Norditalien starb, dass er dann Aufnahme in einem reichen und christlichen Haus fand und sich mit der Tochter verlobte, dass er in eine Notlage geriet und dass er schließlich Diakon wurde, aber sein Verhalten dem glanzvollen Amt nicht entsprach. All dies ist Teil des Rückblicks auf früher erlebte gute Taten Gottes, und dieser Rückblick wiederum ist Teil der Worte, die an den heiligen Victor gerichtet sind. Die Bitte an Victor wird also gesprochen von einem Diakon, der Hilfe in der Krankheit sucht. Im ersten Teil (§5–18) erfahren wir die Geschichte des Diakons bis zu der Krankheit: Er betätigt sich als Redner und Dichter, er ist *ignarus venerandae professionis* (§5): eben dies sagt er mit anderen Worten am Ende des Rückblicks innerhalb des Gebets (§26): *habui de titulo genium, non de actionis nitore conscientiam*. – Berichtet wird also von einem Diakon, der zwar das Amt hat, sich aber nicht entsprechend verhält und durch eine Krankheit zur Reue und zu einem Gelübde kommt. Der Text reiht sich damit unter viele Bekehrungsberichte, in denen ein Gelübde oder eine Konversion nach einer Krankheit bzw. einer anderen Notlage keine Seltenheit ist.

Noch einmal übersichtlicher:

§1–4: Hinführung zum Thema: geistige Gesundheit erst nach körperlicher Krankheit.

§5–18: Der Diakon betätigt sich als Redner und Dichter, er ist hochmütig und strebt nach Lob; er wird krank und betet zum heiligen Victor; er verspricht, künftig sein Talent nicht mehr für Weltliches einzusetzen.

§19–26 Rückblick: Im Gebet an Victor erinnert er Gott an früher schon empfangene Wohltaten: Nach dem Tod seiner Tante ließ Gott ihn in seiner Notlage Aufnahme in einem reichen Haus finden; der Überfluss machte ihn übermütig, und er geriet wiederum in Not; aus dieser Notlage befreite ihn die Übertragung des Diakonats; dieses Amt hat er allerdings nicht angemessen ausgefüllt (was zu der Krankheit führt, die in §5–18 Thema ist).

§27–29: Victor hat das Gebet Gott überbracht, und Ennodius' Wunsch wird erfüllt; seine Wünsche werden noch dadurch übertroffen, dass nun auch seine ehemalige Verlobte Gelübde ablegt.

Wenn man den Aufbau der Erzählung, besonders den Rückblick innerhalb des Gebets, beachtet, lässt sich zunächst ein oft wiederholtes Missverständnis ausräumen: In der Forschung wurde bisher übersehen, dass es in dem Text um die Krankheit eines Diakons und dessen Reue über seine Lebensweise geht, so dass man fälschlicherweise annahm, es werde von der Bekehrung in der Jugend berichtet, die zum Eintritt in den Klerikerstand führte: MAGANI z.B. vermutet, Ennodius habe zur Zeit der dargestellten Krankheit zu den Lektoren gehört (1886, Bd. 1, 243ff.; 247). Ebenso heißt es etwa im Artikel »Ennodius« in PCBE 2.1 (1999, 621; 625), die Krankheit, in der Ennodius um die Hilfe des Heiligen Victor gebeten habe, habe zu dem Entschluss geführt, Kleriker zu werden; bei dem Text handle es sich um den Anfang einer Biographie, die von den Jugendjahren berichte und vor der Übernahme des Diakonats abbreche. KENNEL schreibt, Victor habe Ennodius' Eintritt in den Klerus unterstützt, Ennodius und seine ehemalige Verlobte hätten sich gleichzeitig für ein religiöses Leben entschieden (2000, 7; 148). Die Begeisterung für das Dichten von profanen Versen (§6) wird daher auf die Jugend bezogen, auf die Zeit vor dem Tod der Tante, z.B.: »*appassionamento giovanile per la poesia*« (NAVARRA 1974, 22), »in jungen Jahren fühlt er sich zur Poesie hingezogen« (WERMELINGER 1982, 654). Doch dies muss korrigiert werden: Derjenige, der sich in diesem Text begeistert der Dichtung hingibt, ist Diakon und trägt Tonsur; ob Ennodius auch vor der Übernahme des Diakonats als Redner und Dichter aufgetreten ist, wird in diesem Text mit keinem Wort erwähnt (dass er dies durchaus getan hat, ergibt sich aus anderen Texten, siehe dazu unten Kap. I 3).

Nach dieser inhaltlichen Richtigstellung sind weiter die missfälligen Urteile über den Text bzw. über Ennodius selbst zu betrachten, die sich mit den Erfolgen der historisch-biographischen Forschung zu Ennodius erklären lassen. Denn diese Wertungen des Textes lassen sich größtenteils auf die Tatsache zurückführen, dass das »Eucharisticum« nicht für sich allein überliefert ist, auch nicht innerhalb einer von Ennodius hergestellten Anordnung, sondern inmitten der anderen Werke in chronologischer Ordnung (siehe unten 28). Nun sind in der Nähe zum »Eucharisticum« Briefe des Jahres 511 überliefert, in denen Ennodius von einer Krankheit und wundersamen Genesung spricht (393f., 396, 399, 401–404, 407). Daher wird die Krankheit, von der in den Briefen die Rede ist, biographisch mit der Krankheit gleichgesetzt, über die das »Eucharisticum« berichtet, was letztlich auch richtig sein dürfte. Doch das Missverständnis, dass von einer Bekehrung vor dem Eintritt in den Klerikerstand berichtet werde, führt in der Forschung zu zwei Vorwürfen: Der erste besteht darin, dass Ennodius sein Leben nicht wahrheitsgemäß darstelle: »Das Ganze erweckt den Eindruck und will ihn erwecken, als handle es sich um die Jugendgeschichte des Schriftstellers. Leider hat Vogels eingehende Kritik <sc. seine Ergebnisse zur Chronologie> ein dem Ennodius keineswegs günstiges Resultat ergeben [...]. Es ist aus den Briefen [...] völlig sicher zu erweisen, dass die kritische Krankheit in den Sommer 511 gefallen

ist. [...] so ergibt sich, dass Ennodius hier aus schriftstellerischen Rücksichten, die gewiß zum Teil in dem Bestreben wurzeln, seinem Lebenslauf einen dramatischen und gleichsam durch Gott ganz persönlich beeinflussten Verlauf zu geben, die Tatsachen auf das ärgste verschoben hat« (BENJAMIN 1905, 2633); »Was soll man jedoch über die wahrscheinlich von Ennodius selbst herbeigeführte Vermengung seines Eintritts in den Klerikerstand vJ. 493 mit seiner auf eine wunderbare Heilung durch den hl. Victor folgenden Bekehrung vJ. 511 denken [...]? Hier wird offenbar versucht, das eigene Leben bei der Rückschau zu stilisieren« (FONTAINE 1962, 402). Ebenso, allerdings etwas zurückhaltender ROHR (1995, 7): »Allerdings vermengt Ennodius – bewußt (?) – seine schwere Krankheit, die erst ins Jahr 511 fällt, mit seiner Bekehrung und der seiner Verlobten in jungen Jahren«. – Zwar beruhen diese Äußerungen auf einem inhaltlichen Missverständnis, das sich nun ausräumen ließ; dennoch ist grundsätzlich zu bedenken, dass viele weitere spätantike Darstellungen von Bekehrungserlebnissen zeigen, dass »schriftstellerische Rücksichten« und »Stilisierung« auch dieser Art von Texten durchaus nicht fremd sind und dass es unberechtigt ist, »Authentizität« zu erwarten. Weder in den Briefen noch im »Eucharisticum« hat Ennodius die Absicht, einen möglichst authentischen Erlebnisbericht zu geben, was schon ein Detail zeigen kann: In der Forschung wird zwar hervorgehoben, dass manche Motive und Formulierungen im »Eucharisticum« an solche in den Briefen erinnern, die in zeitlicher Nähe zum »Eucharisticum« überliefert sind und auf die Krankheit hinweisen; doch auffälliger sind eigentlich die Unterschiede: In drei Briefen, nicht aber im »Eucharisticum«, vergleicht sich Ennodius mit Lazarus (siehe 393,1f.; 394,1; 407,1); nur in einem Brief berichtet er von der erfolgreichen Anwendung eines wundertätigen Öls (401,2). Dagegen findet sich in den Briefen nur ein verborgener Hinweis auf das Gelübde (*ut melioraretur*): (402,1) *Mox ubi me gratia superna respexit et animam de iudicii caelestis vicinitate trepidantem concessio, ut melioraretur, vivendi laxavit spatium* [...]: »Sobald die himmlische Güte auf mich blickte und meine Seele, die wegen der Nähe des himmlischen Urteils zitterte, beruhigte, indem sie ihr weitere Lebenszeit zur Besserung zugestand [...].«

Der zweite Vorwurf, der auf der chronologischen Anordnung der Werke beruht, ist, dass Ennodius nach dem Gelübde noch mindestens zwei Jahre lang ohne merkliche Veränderung geschrieben habe, so z.B. FONTAINE (1962, 399f.): »Der überlieferte Bestand bricht mit dem Jahr 513, dem vermutlichen Zeitpunkt seiner Erhebung zum Bischofsamt, ab. Muss man annehmen, dass Ennodius seine literarische Tätigkeit freiwillig einstellte, weil er im Anschluss an eine schwere Krankheit eine »Bekehrung« erlebte? Dagegen spricht, dass zwischen dieser vielleicht entscheidenden Erfahrung seines Lebens und der Abfassung der letzten erhaltenen Werke noch zwei Jahre verstreichen.« Es überrascht, dass an diesem Gelübde in der Forschung in dem Maße gezweifelt wird, wie dem »Eucharisticum« andere Details des Lebenslaufs (Alter beim Tod der Tante; Verlobung bzw. Heirat etc.) gern entnommen werden. Doch wenn man das Gelübde des kranken Diakons näher betrachtet, so spricht Ennodius

ja keineswegs davon, gar nicht mehr schreiben zu wollen, sondern, seine Mühe nicht mehr auf *res saeculares* zu verwenden: *ut numquam stili cura de saecularium rerum ventosa executione lassaretur*.

Um das Gelübde einzuschätzen, muss man unterscheiden zwischen der für Ennodius absehbaren zeitgenössischen Rezeption des »Eucharisticum« – der Imperativ *expendite legentes* (§12) zeigt, dass er mit Lesern rechnete – und der modernen Rezeption, die es nicht als einzelnes Werk liest, sondern als Teil der Gesamtausgaben. Ennodius baut diesen Text so auf, dass sich die Chronologie nicht auf den ersten Blick erfassen lässt, indem er ihm eine komplizierte Struktur mit Voraus- und Rückblicken gibt und indem er auf genaue Angaben über die zwischen den einzelnen Ereignissen verstrichenen Monate und Jahre verzichtet. Er wollte offenbar nicht, dass ein Leser das Gelübde auf einen bestimmten Moment seines Lebens festlegen konnte, denn der Leser sollte keine exakte Biographie bekommen, sondern einen Bericht über einen Diakon, der erst eine gewisse Zeit nach der äußerlichen Übernahme des Amtes durch eine Krankheit zum ›echten‹, d.h. ›innerlichen‹ Gelübde kommt.

Weiter ist zu überlegen, welche seiner Texte die von Ennodius erwarteten Leser des »Eucharisticum« noch kannten: Die Briefe waren nur seinem engsten Umfeld und den einzelnen Briefadressaten bzw. deren engstem Umfeld bekannt. Auch die Epigramme oder das witzige Epithalamium für Maximus waren sicher nicht für einen weiten Leserkreis bestimmt. Für ein breiteres Publikum waren nur Werke wie die Hymnen, die Heiligenviten oder auch der *Panegyricus* gedacht. Die Leser, die das »Eucharisticum« als Text ihres Diakons oder (später) Bischofs lasen und die ihn auch nur in der Rolle des Diakons oder Bischofs kannten, waren mit dieser ›Bekehrungsgeschichte‹ sicher zufrieden: Sie konnten z.B. den *Panegyricus* als ein weltliches Werk ansehen, wie Ennodius es nach dem Gelübde nicht mehr schreiben wollte; sie sahen, dass Ennodius nicht als weltlicher Redner auftrat, und sie kannten keine weltlichen Gedichte von ihm. Dahe mögen die zeitgenössischen Leser wohl mit dieser »Confessio« eines Diakons bzw. später eines Bischofs und ehemaligen Diakons zufrieden gewesen sein.

Die besondere Überlieferungslage ermöglicht uns einen anderen Blick, den Ennodius sicher nicht gewollt hätte, denn die prüfende Lektüre im überlieferten chronologischen Zusammenhang hat er nicht vorausgesehen. Aufgrund des Vergleichs mit den übrigen Werken kommt VOGEL zur Einschätzung: »facta et ficta permiscetur« (1885, Praef. XXII). Doch dagegen ist zu sagen, dass Ennodius im »Eucharisticum« weniger erfindet als vielmehr manches verschweigt, was er an anderer Stelle sagt, bzw. manche Details, die die Forschung interessieren, übergeht, weil sie nicht zu seiner Intention passen. Dennoch lassen sich dem »Eucharisticum« manche Informationen über Ennodius entnehmen, die der Forschung bisher entgangen sind.

Im Folgenden wird deutlich werden, dass Ennodius im »Eucharisticum« zentrale Probleme seines Diakonats darstellt, die ihn auch in anderen Texten beschäftigen (siehe unten Kapitel I 3, bes. 82): die geforderte *humilitas* bzw. verbotene *adrogantia*,

das untersagte Streben nach Lob (*laus*), die (eigentlich) aufgegebenen Tätigkeit als Redner und Dichter und seine Freude an literarischer Tätigkeit, insgesamt also das Problem, dass das *propositum* des Diakons zunächst recht äußerlich war und er damit nicht immer so ernsthaft umging, wie er es – nicht zuletzt hinsichtlich der angestrebten Karriere – wohl sollte. Im »Eucharisticum« stellt Ennodius es so dar, dass erst die Krankheit zu einem Gelübde geführt hat, das den zunächst nur äußerlichen Wandel zum Diakon »vervollständigte«. Das zentrale Thema des »Eucharisticum«, die Spannung zwischen dem *propositum* des Diakons und der Freude am Schreiben, ist allerdings von der ersten Seite der überlieferten Werke an zu beobachten. Daher ist nicht zu entscheiden, ob Ennodius tatsächlich durch die Krankheit, von der er auch in Briefen spricht, zu dem im »Eucharisticum« genannten Gelübde gekommen ist oder ob er seinen allmählichen Weg vom Dichter-Redner, bei dessen Verstößen gegen die *veneranda professio* und expliziter Auseinandersetzung mit dem *propositum* der Leser oft Zeuge ist, zum überzeugten Diakon in eine gängige literarische Form bringen wollte.

Bei der Betrachtung von Leben und Werk wird auch deutlich werden, dass Ennodius im »Eucharisticum« speziell sein Diakonat im Blick hat und andere Details seines Lebens, die die Darstellung seines Verhaltens im »Eucharisticum« sogar hätten »mildern« können, hier bewusst auslässt, um die Probleme des Diakonats möglichst schonungslos herauszustellen. So übergeht er im »Eucharisticum« ebenso, dass er vor dem Diakonat bereits ein anderes kirchliches Amt hatte, wie auch die Tatsache, dass er nicht erst als Diakon zum Redner und Dichter wurde – seine traditionelle literarische Bildung und seine Freude am Reden und Dichten werden erst für den Diakon zum Problem, und nur darum geht es in diesem Text.

2. Einführung zu Leben und Werk

a. Eine Lücke im Lebenslauf

An vielen Stellen in seinen Texten setzt Ennodius beim Leser das Wissen voraus, dass er auf eine Phase seines Lebens zurückblickt, in der er nicht Diakon war. Diese Information erhalten wir in etlichen Passagen, was allerdings von der Forschung bisher völlig übersehen wurde. Ennodius spricht in einigen Briefen davon, dass er sich früher mit Redekunst und Dichtung beschäftigt habe – und zwar offenbar mit einigem Erfolg (er erwähnt z.B. die *ieiunia oris olim probati*, die »<jetzige> Dürftigkeit meiner einst anerkannten Rede«, 219,1) –, dies aber nun wegen seines Amtes, das Schweigen und Demut fordere, nicht mehr dürfe; auch in den »*Dictiones Scholasticae*« thematisiert er diese Veränderung. Die betreffenden Passagen durchziehen das ganze Werk vom ersten der überlieferten Texte an, stehen also im Zusammenhang

mit der Übernahme des Diakonats, nicht mit dem im »Eucharisticum« erwähnten späteren Gelübde (siehe dazu oben 11 ff.). Wenn man diese Äußerungen über »früher« und »jetzt« als für christliche Autoren typische ›Topoi‹ abtut und nicht weiter beachtet, geht die Grundlage für das Verständnis vieler Stellen verloren. So fehlt denn auch bisher in den Abrissen über das Leben und die Laufbahn des Ennodius die Information, dass er sich eine Zeitlang – dem überlieferten Werk zeitlich vorangehend – intensiv, d.h. über die übliche Ausbildung hinausgehend, mit den weltlichen *studia* beschäftigt hat, indem er sich als Dichter und Redner betätigte.

Doch zunächst kurz zu einigen bekannten Fakten der Biographie. Gute und knappe Einführungen geben vor allem VOGEL (1885, Praef.), CESA (1988, 8–17) und ROHR (1995, 1–4), ausführlicher aber zuweilen etwas spekulativ ist KENNEL (2000, 4–42). Ennodius gibt nur spärliche Informationen, zumeist unsystematisch und zufällig, d.h. an Stellen, wo eigentlich von etwas ganz anderem die Rede ist. Z.B. erfahren wir nur indirekt vom Tod des Mailänder Bischofs Laurentius, bei dem Ennodius einen Großteil des Zeitraumes, aus dem die überlieferten Werke stammen, Diakon war und dessen Tod für einen so engen Mitarbeiter nicht ohne Auswirkungen geblieben sein kann: Es fällt lediglich einmal der Name von Laurentius' Nachfolger Eustorgius in einem Epigramm für ein Baptisterium (379,8); da Ennodius außerdem in einem Brief (314, siehe unten 123) darüber klagt (ohne irgendeinen Hinweis auf den Zusammenhang zu geben), dass jemand anders ihm selbst vorgezogen worden sei und ihm nun keine Hoffnung im Leben mehr verbleibe, wird daraus geschlossen (SUNDWALL 1919, 51f.), dass Ennodius sich Hoffnungen auf die Nachfolge des Laurentius gemacht habe, aber nicht zum Zuge gekommen sei. Zu dieser Spärlichkeit an eindeutigen Realien kommt erschwerend hinzu, dass Ennodius, wie bereits zu sehen war (siehe Kap. I 1), im »Eucharisticum« (438), in dem er in der ersten Person über bestimmte Erlebnisse und Erfahrungen berichtet, in der gleichen Weise wie Augustin in den *Confessiones* Biographisches mitteilt oder auch gerade nicht mitteilt.

Der Name Ennodius ist an etlichen Stellen im Werk überliefert (siehe VOGEL, Praef. I). Das –o– ist lang, wie zwei Hexameter zeigen, sowohl ein Vers von Ennodius (210: *Divitibus pretium est Ennodi forma metallis*; zu dem Vers unten 65) als auch ein Vers von Faustus' Sohn Messala, der unter den Werken des Ennodius überliefert ist (371,1: *Suscipe versiculos, Ennodi proxime, nostros*); für den Hexameter des Epitaphs (incipit: *Ennodius vatis* [...]) muss also entweder Synizese angenommen oder eine weitere prosodische Unsicherheit neben anderen festgestellt werden.

Ennodius wurde 473 oder 474 in Gallien geboren, möglicherweise in Arles.¹⁴ Er stammte aus konsularischer Familie, und er war mit vielen seiner Korrespondenten

14 Die Argumente für 473 oder 474, zu Gallien und Arles bei VOGEL (1885, Praef. II f.) und ROHR (1995, 2 Anm. 8).

verwandt, u.a. mit Boethius und der Familie des Konsulars Faustus Niger¹⁵ (an Mitglieder dieser Familie, an Faustus selbst, an seine Söhne Avienus und Messala und an Faustus' Schwester Stephania, geht ein großer Teil der Briefe), wobei wir die genauen Grade der Verwandtschaft selten kennen.¹⁶ Nach dem frühen Tod seiner Eltern (Genaueres ist nicht bekannt; siehe die betreffende Passage: 438,18) wuchs er in Ligurien bei einer Tante auf; diese starb 489/490, zur Zeit der Kämpfe Theoderichs gegen Odoaker in Norditalien, als Ennodius etwa sechzehn Jahre alt war (438,20).¹⁷ Er fand dann Aufnahme in einem reichen und christlichen Haus und verlobte sich mit der jungen Tochter (438,22); ob er sie geheiratet hat, ist aufgrund des Überlieferungszustands der betreffenden Textstelle umstritten, und auch ihre Identität, d.h. die Frage, ob sie sich irgendwo unter den Adressatinnen der Briefe verbirgt, lässt sich nicht klären.¹⁸

Ennodius hat eine fundierte weltlich-traditionelle, d.h. auf sprachliche Fähigkeiten ausgerichtete Bildung erhalten, und er hat sich, wie unten (Kap. I 3.b) darzustellen ist, eine Zeitlang – bis zum Diakonat und darüber hinaus –, als Dichter und Redner betätigt. Aus einem Brief an einen Servilio (236) geht hervor, dass dieser an Ennodius' geistlicher Ausbildung beteiligt war,¹⁹ cf. »damit Du nicht glaubst, die kirchliche Saat einem entarteten Sohn übergeben zu haben« (§2 [...] *ne degeneri te credas ecclesiasticum germen filio commisisse*); »Durch dein Pflügen ist der frucht-

15 Fl. Anicius Probus Faustus iunior Niger; er war *Consul* (i.J. 490), *Magister officiorum* (?492–494), *Quaestor palatii* (503–505/6), *Praefectus praetorio* in Italien (509–512); siehe im Detail PLRE II, 454–456.

16 Cf. im Epitaph v.3 (abgedruckt bei VOGEL, Praef. LVIII): *clarus prole quidem, generosior ipse propinquis*; in einem Brief schreibt einer seiner Patensöhne über Ennodius (ebenfalls abgedruckt bei VOGEL, Praef. LIX, Z.17f.) *qui generosi sanguinis nobilitatem humilitate praevenit ad gloriam*. – Zu prosopographischen Fragen, anderen Ennodii und Verwandten unseres Ennodius siehe neben PLRE auch VOGEL (1885, Praef. III f.), STROHEKER (1948, 166f., 238), MATHISEN (1981), PIETRI (1981), CESA (1986; 1988, 8f. Anm. 5f.), BUREAU (1998), Artikel »Ennodius« in PCBE (1999, 621).

17 Einführend zur Zeit z.B.: L. CRACCO RUGGINI, *Nobiltà romana e potere nell'età di Boezio*, 73–96 in: L. Obertello (ed.), *Atti del Congresso internazionale di studi Boeziani*, Rom 1981. – B. LUISELLI, *La società dell'Italia romano-gotica*, 49–116 in: *Atti del 7° congresso internazionale di studi sull'alto medioevo*, vol. I, Spoleto 1982. – MEYER-FLÜGEL 1992. – J. MOORHEAD, *Theoderic in Italy*, Oxford 1992. – P. AMORY, *People and Identity in Ostrogothic Italy* (489–554), Cambridge 1997. – F. M. AUSBÜTTEL, *Theoderich der Große*, Darmstadt 2003.

18 Gegen die Heirat z.B. VOGEL (1885, Praef. VI) und ROHR (1995, 3 Anm. 11); für die Heirat zuletzt KENNEL (2000, 7). Zu einer erwogenen Kandidatin unter den Adressatinnen siehe unten Anm. 646.

19 Wie KENNEL (2000, 173f.) dies als Fehlinterpretation von LÉGLISE (1906, 1,303) abtun und vermuten kann, dass es in diesem Brief um Arator als Schüler des Servilio gehe, ist mir unerklärlich.

bare kirchliche Pflanzling so stark geworden [...]« (§3 *ita vomeribus tuis ecclesiasticae fecunditatis planta convaluit* [...]).

Über die kirchliche Laufbahn des Ennodius ist dank einer Formulierung in der Vita Epiphani bekannt, dass Bischof Epiphanius von Pavia ihn in den Klerikerstand versetzt hat: *quem* [sc. me, Ennodium] *religionis titulis insignisti* [sc. tu, Epiphani] (80,199). Warum und wann er in den Klerikerstand eingetreten ist, erfahren wir nicht; im »Eucharisticum« geht es, wie oben dargelegt wurde (siehe 11 ff.), nicht um den Eintritt in den Klerikerstand, sondern um die spätere Übernahme des Diakonats (als Grund für die Übernahme dieses Amtes werden materielle Sorgen angedeutet) und die Probleme, diesem Amt zu entsprechen. Mitte der 490er Jahre begleitete er Bischof Epiphanius auf einer diplomatischen Gesandtschaft zum König der Burgunder Gundobad, die zum Ziel hatte, Gefangene freizukaufen;²⁰ Ennodius scheint dabei eine Art Sekretär gewesen zu sein.²¹ Insgesamt lässt sich nicht klären, welche kirchlichen Ämter Ennodius wann innegehabt hat und ob er die vorgeschriebene Reihenfolge der Ämter im jeweils festgelegten Alter durchlaufen hat. Denn einerseits gab es Vorschriften sowohl für die Anforderungen an Moral und Bildung der Kandidaten für ein Amt als auch für das jeweilige Mindestalter und die Zeiträume, die zwischen dem Antritt eines Amtes und der Erlangung des nächsten liegen sollten (siehe den Brief des Papstes Siricius aus dem Jahr 385, epist. pontif. 255); andererseits aber führten sowohl die konkreten Umstände als auch regionale Unterschiede zu vielen Ausnahmen.²² In schwierigen Zeiten, wenn aufgrund von Kriegen und anderen Katastrophen der Bedarf an Personen, die wichtige Funktionen und Verantwortung übernehmen konnten, besonders groß war, spielten das Alter und der zwischen der Erlangung verschiedener Grade erforderliche Zeitabstand keine Rolle, wie aus einem Brief des Bischofs von Rom Gelasius hervorgeht.²³ Dieser Brief wird auf das Jahr 494 datiert, und

20 Zum Freikaufen von Gefangenen aus sowohl religiösen als auch politischen Motiven, als eine Verbindung des Ausdrucks christlicher Caritas mit der Möglichkeit für den Bischof, seinen Einfluss zu stärken und seine Autorität als Patron der Stadt zu zeigen, siehe KLINGSHIRN (1985).

21 Die Gesandtschaft wird unterschiedlich datiert, auf 496 von CESA (1988, 10 mit Kommentar zu §123 und §139), hingegen auf 494 von ROHR (1995, 4). Die Gesandtschaft ist dargestellt in der Vita Epiphani (80, 136–177), ebenso die Tätigkeit des Ennodius (80,171); vgl. insgesamt den Kommentar von CESA (1988).

22 Zu den überlieferten Vorschriften für das Mindestalter zur Erlangung von kirchlichen Ämtern und zu Ausnahmen siehe GAUDEMET (1958, 124–127).

23 Gelasius epist. pontif. 636 Jaffé (anno 494) [...] *quo nec in totum formam veterum videamur excedere regularum, et reparandis militiae clericalis officii, quae per diversas Italiae partes ita belli famisque consumpsit incursio, ut in multis ecclesiis, sicut fratris et coepiscopi nostri Johannis Ravennatis ecclesiae sacerdotis frequenti relatione comperimus, usquequaque deficiente servitio ministrorum, nisi remittendo paulisper ecclesiasticis promotionibus antiquitus intervalla praefixa, remaneant, sine quibus administrari nequeunt, sacris ordinibus ecclesiae funditus destitutae* [...].

wir sehen Ennodius um die Mitte der 490er Jahre im Umfeld des Epiphanius. Gerade deswegen ist Vorsicht geboten bei Vermutungen über die kirchliche Laufbahn des Ennodius. KENNEL z.B. versucht (2000, 7–11), anhand der Laufbahn des Epiphanius Vermutungen über die des Ennodius anzustellen, obwohl sie andererseits zu Recht auf die erwähnte fehlende Einheitlichkeit hinweist. Die Tatsache, dass Epiphanius die Laufbahn bis hin zum Bischof schon durchlaufen hatte, bevor Ennodius überhaupt geboren wurde bzw. bevor die katastrophalen Ereignisse in Norditalien begannen, muss vor Übertragungen von Epiphanius auf Ennodius warnen.

Später sehen wir Ennodius im Klerus des Bischofs von Mailand Laurentius,²⁴ mit dem auch einige seiner Werke in engem Zusammenhang stehen. Der erste Text in der chronologischen Reihenfolge der Werke in den Handschriften (dazu unten 28) ist die Rede zu einem Jahrestag der Ordination des Bischofs Laurentius von Mailand. Unter anderem werden (1,20–24) Laurentius' Erfolge bei einer Synode in Rom (501/502) erwähnt, auf der versucht wurde, das Schisma zwischen Symmachus und Laurentius (nicht identisch mit dem Mailänder Bischof) beizulegen; beide waren i.J. 498 fast gleichzeitig zum Bischof von Rom gewählt worden. Im Zusammenhang mit dem Schisma und dem Ergebnis der sog. Palmensynode steht die von Ennodius später verfasste Streitschrift zur Verteidigung der Synode und des Siegers Symmachus, *Libellus adversus eos, qui contra synodum scribere praesumpserunt* (49), die auf eine Schrift der Anhänger des Laurentius reagiert, mit der diese das Ergebnis der Synode angegriffen hatten.

Ennodius spricht von sich als *diaconus* oder *clericus* und von seinem *officium, ministerium* o.ä.,²⁵ und auch der sehr häufig fallende Begriff *propositum* bezieht sich auf seine Stellung als Diakon (dazu ausführlich unten 277). Gleich in der Überschrift zum ersten überlieferten Text ist Ennodius als *diaconus* bezeichnet, und er erwähnt darin sein *venerandum propositum* (§5), d.h. sein Amt und die damit verbundenen Vorsätze. Im nächsten Werk wird die Freude über die Rückkehr nach Rom thematisiert; auch hier findet sich im Titel die Bezeichnung *diaconus*, und im Text werden die mit dem *propositum* verbundenen Gelübde erwähnt: *coepti compleantur honesta vota propositi* (2,7); die Formulierungen dürften darauf hindeuten, dass das Amt des Diakons für Ennodius zu dieser Zeit noch neu ist, denn die Rede ist von »Kindheit« und »Beginn«: [... *ego in ordinis et meriti constitutus infantia* (2,3); *coepti* [...] *propositi* (2,7). Im »Eucharisticum« stellt Ennodius dar, dass er Diakon wurde, als er sich gerade in einer Notlage befand (siehe oben 15, dasselbe deutet er auch in 11,2 an, siehe unten 68), und es spricht nichts dagegen, dass er die höheren Weihen

24 Ob Ennodius mit Laurentius verwandt war, ist umstritten; siehe VOGEL (1885, Praef. IX), der aus einer Stelle in einem Brief (19,4) auf Verwandtschaft schließt, und dagegen LUMPE (1966, 202). – Der Tod des Bischofs von Pavia Epiphanius, mit dem der Wechsel des Ennodius nach Mailand in Verbindung stehen könnte, wird unterschiedlich datiert, auf 496/ 497/ 498, vgl. CESA (1988, 211 zu §195).

25 Z.B: *diaconus* (334,2); *clericus* (315,1); *officium* (2,2; 11,2; 21,4); *ministerium* (17,5).

empfung (er hatte zuvor schon ein Amt bei Bischof Epiphanius), um von materiellen Sorgen befreit zu sein. Die Annahme, dass sein Verwandter und wichtigster Korrespondent Faustus ihn zur Übernahme des Diakonats gedrängt habe, beruht auf einem Missverständnis (siehe unten 68).

Der Diakon (*diaconus/levita*)²⁶ war eng dem Bischof zugeordnet bzw. stand im Dienst des Bischofs; zusammen mit dem *episcopus* und dem *presbyterus* gehört der *diaconus* zu den *ordines maiores*. Der Diakon hatte neben liturgischen Pflichten bei Eucharistie und Taufe karitative Aufgaben wie die Sorge für Waisen, Kranke und Alte, außerdem administrative Aufgaben, besonders die Verwaltung des kirchlichen Vermögens; der Diakon war »geradezu der Geschäftsführer der Gemeinde« (KLAUSER 1957, 899). Ennodius schreibt nirgends ausführlich über seine Aufgaben, aber manche Briefe geben immerhin eine Ahnung: Einige Empfehlungs- und Bittbriefe für Dritte enthalten Andeutungen über Probleme wie geraubte oder entlaufene Sklaven (z.B. 11, siehe unten 68; 66, u. 263; 86, u. 371; 275), unleistbare Steuerforderungen (457) oder gewaltsame Übergriffe auf Ländereien und Auseinandersetzungen mit den *barbari* (281). In einigen Briefen werden Gerichtsverfahren erwähnt, an denen Ennodius beteiligt war (z.B. in 64, unten 233; 71, u. 298), in manchen anderen geht es um finanzielle Angelegenheiten (z.B. 139, siehe unten 170). An einigen Stellen spricht Ennodius davon, dass er im Auftrag des Bischofs Reisen unternahm (z.B. 245, unten 48; 305, u. 299); von den konkreten Zielen der Reisen erfahren wir nichts, aber Ennodius wird in der einen oder anderen Weise (materielle oder ideelle) Interessen seines Bischofs vertreten haben. GIOANNI (2001; 2003) bezieht alle Reisen und sonstigen Tätigkeiten, die in den Briefen angedeutet werden, auf Ennodius' Einsatz für die Macht des Papstes, d.h. für die Unterstützung des Symmachus. Doch ist zu bedenken, dass Ennodius als Diakon viele Aufgaben hatte und dass er sicher nicht hauptsächlich damit beschäftigt war, die Macht des Symmachus zu erhalten. Wenn er für Symmachus tätig war, dann sicher im Einverständnis mit seinem Bischof bzw. nach aller Wahrscheinlichkeit in dessen Auftrag.

Im Verhältnis zu der großen Menge an Briefen erfahren wir sehr wenig Konkretes über Ennodius und seine Zeit, da die Briefe fast gar nicht dem Bericht bzw. Informationsaustausch dienen, sondern überwiegend andere Funktionen haben (siehe unten II.3). Nur selten lassen die Briefe einen Blick auf Ennodius' Tätigkeiten oder die Zeitumstände zu. So ahnt man z.B. bei der Lektüre einiger Briefe im Zusammenhang mit der Bischofswahl in Aquileia, was für »Verhandlungen« einer solchen Wahl vorausgingen (siehe unten 103, 270; cf. VOGEL 1885, Praef. XV). – Über das langjährige Schisma, das zu schweren Tumulten in Rom führte und in dessen Zusammenhang

26 Die Identität von Diakon und *levita* (siehe KLAUSER 1957, 897) wird zuweilen übersehen, was zu Fehlern bezüglich der Biographie des Ennodius führen kann (z.B. bei HASENSTAB 1890, 18). – Zum Amt des Diakons siehe KLAUSER (1957), GAUDEMET (1958, 101–104), FAIVRE (1977).

Ennodius den »Libellus pro synodo« verfasste, wird in den Briefen nicht explizit gesprochen. Es finden sich nur Andeutungen wie »das Übel, dem Rom unterliegt« (6,7 *malum cui Roma subcumbit*), die sich vielleicht darauf beziehen, und später auch Hinweise auf die Beilegung der Probleme (301,2 *reducta in ecclesia Romana concordia*; 297,2 *quietis tempore*); die deutlichste Äußerung ist wohl folgende in einem Brief an den römischen Diakon Hormisda: »Als uns vor einiger Zeit die Angst bedrohte, als wir unsere Verdienste abschätzten und uns daher der Milde des gütigen Königs nicht sicher waren und zweifelten, haben wir Eurer Erhabenheit eine Anzahl von Pferden für den Papst unter der Bedingung übergeben [...]« (235,2).²⁷ Man sollte jedoch vorsichtig sein, solche Andeutungen bestimmten Ereignissen zuzuordnen. Sehr zuversichtlich in dieser Hinsicht scheint hingegen GIOANNI (2003, 42), der sogar so weit geht, den Streit um den Primat des Papstes als »l'un des thèmes majeurs de la Correspondance« zu bezeichnen (2004, 534); damit weckt er die Erwartung, Ennodius behandle dieses Thema in seinen Briefen, was aber keineswegs der Fall ist.

Ähnlich spärlich äußert sich Ennodius in seinen Briefen zu außenpolitischen Problemen. In einem Brief an den Praefectus Galliae Liberius (447; zum Brief siehe unten 269) erwähnt er lobend, dass Gallien nun endlich zu Italien gehöre. Dass es vorher beim Kontakt zwischen Italien und Gallien Schwierigkeiten gegeben haben könnte, lassen nur Andeutungen in Briefen an die Schwester Euprepia ahnen, z.B.: »Der Notwendigkeit schuldet man zwar Schweigen, doch der Liebe Briefe. Die Furcht fordert, nicht zu schreiben, doch manchmal weicht sie der Liebe [...]« (293,1).²⁸

Persönliche Themen sind selten, abgesehen davon, dass Krankheiten erwähnt werden, vor allem eine besonders schwere (siehe oben 17). In einigen Briefen spricht Ennodius von seinem dringenden Wunsch nach einem eigenen Haus; mit diesem Wunsch wendet er sich zunächst ohne Erfolg an Boethius (in 370, siehe unten 350); er wird ihm schließlich von Faustus und Liberius erfüllt (siehe unten 266; 269; 351). Häufiger als konkrete Äußerungen sind vage Andeutungen, z.B. der Dank für nicht näher bezeichnete *beneficia* des Faustus in (275,1) und (276,2).

Ennodius hat keine theologischen Abhandlungen geschrieben. Es findet sich nur ein Brief mit Ausführungen über den freien Willen (56), der in Hinsicht auf das Fortleben des Semipelagianismus sehr interessant ist, da Ennodius hier offensichtlich von

27 (235,2) *dudum dum nobis metus instaret et de clementia pii regis dubio meritum aestimatione penderemus incerto, caballos nostros tot dandos domno papae tali reverentiae vestrae condicione tradidimus* [...]. – Ob und inwiefern Geld, das von Ennodius' Bischof in Ravenna für den Papst ausgelegt wurde und um dessen Rückzahlung Ennodius sich in mehreren Briefen bemüht (siehe in 77, 283, 300), mit dem Schisma in Zusammenhang steht (und ob eigentlich in den Briefen von nur einem oder mehreren Vorgängen die Rede ist), bleibt mit einiger Spekulation verbunden; siehe zuletzt KENNELL (2000, 40–42).

28 (293,1) *Debentur quidem necessitati silentia, sed scripta diligentiae: exigit metus abstinentiam tabellarum, sed interdum cedit affectui* [...]. Siehe auch (84,3, unten 282) und (252,2).

diesem beeinflusst ist.²⁹ Auch bemerkt FONTAINE (1962, 416) richtig, dass Ennodius »das Walten Gottes in einer Weise auf[faßt], die sich kaum von den heidnischen oder jüdischen Ideen über die immanente Gerechtigkeit der Gottheit unterscheidet.«³⁰ Es wäre interessant, diese Aspekte genau zu untersuchen; erforderlich wäre eine unvoreingenommene Untersuchung von theologischer Seite, die nicht unbedingt die Orthodoxie des Heiligen Ennodius aufweisen will.

Im Jahr 515 ist Ennodius erstmals als Bischof von Pavia bezeugt.³¹ Zu welchem Anlass er die *Dictio incipientis episcopi* (336; siehe dazu unten 38) verfasst hat – ob er sie für einen anderen (siehe unten 33) oder sozusagen für sich selbst »auf Vorrat« schrieb bzw. weil er sich in einer konkreten Situation Chancen auf das Amt ausmalte – muss wohl ungeklärt bleiben. Immerhin lässt sich anhand dieser *Dictio* ahnen, wie Ennodius die weitere Entwicklung eines gerade zum Bischof Gewählten sah: »Den Glanz des Bischofs sollen seine Taten, nicht seine Zunge bezeugen. Der Glanz dieses Amtes leuchtet mehr durch das Zeugnis der Wirklichkeit als durch das der Beredsamkeit [...]. Wenn mein Reden nicht die Seelen heilt, ist es nichts wert« (336,4).³² Vielleicht ist es nicht nur Zufall, dass aus seiner Zeit als Bischof keine Werke von ihm überliefert sind.

Aus Papstbriefen geht hervor, dass Ennodius 515 und 517 als einer der Gesandten des Papstes Hormisda nach Konstantinopel ging, um Verhandlungen wegen des Acaianischen Schismas zu führen.³³ Das Epitaph, das in S. Michele in Pavia noch zu sehen ist, nennt den 17. Juli 521 als Tag seiner Bestattung.³⁴

Ein Patensohn des Ennodius, Florianus, erwähnt Ennodius nach dessen Tod in einem Brief³⁵ als einen seiner himmlischen Fürsprecher; er erwähnt Ennodius' Redekunst und seinen erfolgreichen Einsatz in dogmatischen Auseinandersetzungen. Paulus Diakonus schöpft direkt oder indirekt aus der Vita Epiphani.³⁶ Im 9. Jahrhundert

29 Siehe dazu: LUMPE (1969, 31 ff.); NAVARRA (1974, 38–42); KENNEL (2000, 171f.).

30 Siehe z.B.: (382,1) »die Krankheit, die ich wegen meiner Sünden erlitten habe« (*inaequalitatem, quam pro peccatis sum passus*); (459,3) »Gibt es noch irgendeinen Menschen <sc. außer mir>, der wegen seiner Sündenlast so leiden muss?« (*aliquis hominum pro peccati sui onere sic laborat?*); siehe auch (463,2).

31 Die Argumente für die Annahme, dass er bis Ende 513 noch nicht zum Bischof geweiht war, bei VOGEL (1885, Praef. XXIV f.).

32 (336,4) *splendorem pontificis res, non lingua testetur. plus lucet claritas huius officii veritatis indicio quam loquela* [...]. *sermo noster, nisi animae medetur, abiectus est.*

33 Die Stellen bei VOGEL (1885, Praef. XXV f.).

34 CIL V,2, 6464; ILS (Dessau) 2952. Siehe dazu: C. MERKEL, L'epitafio di Ennodio, Atti della Accademia nazionale dei Lincei, Classe di scienze morali, Memorie, ser. 5,3, 1895, 83–219; M. HEINZELMANN, Bischofsherrschaft in Gallien, München 1976, cf. das Personenregister s.v. Ennodius.

35 Überliefert im Codex Vat. Pal. 869, abgedruckt bei VOGEL (1885, Praef. LIX). Siehe dazu JUSSEN 1991, 156f.

36 Siehe VOGEL (1885, Praef. XXVI f.).

erwähnen die Päpste Nicolaus I und Johannes VIII Ennodius als Autorität mit Zitaten aus dem »Libellus pro Synodo«. ³⁷ Im Jahr 1160 äußert sich Arnulf von Lisieux in einem Brief ³⁸ über den Stil des Ennodius, da er einen Band mit Werken des Ennodius an seinen Adressaten sendet (dazu unten Kap. I 2.c). Interesse für den Stil führte auch dazu, dass Auszüge aus Ennodius' Werken im 12. und 13. Jh. in Florilegien eingingen (z.B. in das um die Mitte des 12. Jh.s entstandene *Forilegium Anglicanum*), die zum Unterricht in der *Ars dictaminis* dienten; gesammelt wurden Beispiele für den Briefstil und besonders Sentenzen, die beim Verfassen eigener Briefe verwendet werden konnten. ³⁹ In den *Acta Sanctorum* findet sich die Lebensgeschichte des heiligen Ennodius unter dem 17. Juli. ⁴⁰

Die handschriftliche Überlieferung ist gut erforscht. ⁴¹ Historisch-biographische Studien haben ergeben, dass die Werke in den Handschriften weitgehend chronologisch angeordnet sind, ⁴² also in der Reihenfolge ihres Entstehens bzw. korrekter gesagt, ihrer Fertigstellung und Eintragung in das Kopialbuch (z.B. erwähnt Ennodius in Brief 405, dass er die »Paraenesis« jemandem zur Korrektur zugesandt habe, und das Werk ist als Nr. 452 überliefert). Werke verschiedenster Gattungen sind daher bunt nebeneinander überliefert. Einige wenige Stücke lassen sich datieren (9 Avieno consule i.J. 502/1; 140 Messala consule i.J. 506; Panegyricus i.J. 507; 461 i.J. 513), und diese sind bis auf eine eventuelle Ausnahme (Nr. 43) in chronologischer Reihenfolge überliefert. Ein Problem für die Chronologie bereitet die Rede anlässlich des Jubiläums des Epiphanius (43), das auf die Mitte der 490er Jahre zu datieren ist; die Datierung der Schrift ist aber umstritten. Auch wenn SUNDWALLS Datierungen der Texte auf bestimmte Jahre und Jahreszeiten noch in Einzelheiten zu korrigieren sein mögen, scheint doch nichts grundsätzlich gegen die chronologische Anordnung zu sprechen. – Sequenzen von Briefen zum gleichen Thema lassen sich in der überlie-

37 Siehe Migne PL 119, 942 D und PL 126, 944 C.

38 Der Brief ist abgedruckt bei VOGEL (1885, Praef. LX f.)

39 Siehe ROUSE und ROUSE (1989, 104–106) mit Beispielen auch der weiteren Verwendung von Passagen aus den Florilegien.

40 *Acta Sanctorum*, Iulii V (dies XV–XIX).

41 Siehe besonders: ROUSE/ROUSE (1989); DI RIENZO (2004); außerdem: VOGEL (1885), HARTTEL (1882), ROHR (1995; 1997), FINI (2000); ausführlich zu den verschiedenen Prinzipien der Ausgaben KENNEL (2000, 13–15; 2000a), cf. BARTLETT (2003, 55).

42 Siehe die Studien zur Chronologie von: VOGEL (1898), HASENSTAB (1890), SUNDWALL (1919).

Einwände, d.h. Beispiele, die gegen die Chronologie sprechen, hat jüngst BARTLETT (2003) vorgebracht, allerdings kaum stichhaltig (siehe z.B. unten 378). – Im Artikel »Ennodius« in PCBE 2.1 (1999, 621) werden ohne jeglichen Hinweis auf die Abweichung von der *communis opinio* etliche Datierungen vorgenommen, die diese Chronologie sprengen; z.B. werden zwei Briefe an Avienus (65 und 111) als Glückwunschsreiben anlässlich seines Konsulats bezeichnet (im Zusammenhang mit Brief 9); alle drei Texte seien geschrieben, bevor Ennodius Diakon wurde.

ferten Reihenfolge verstehen. Allerdings sollte man nicht annehmen, dass Ennodius alle Briefe eingetragen hat (siehe z.B. unten 228); wahrscheinlicher ist, dass er nur die besonders ausgefeilten aufbewahrte; Vermutungen darüber, dass Ennodius auf manche Briefe »offenbar« keine Antwort erhielt und der Adressat den Kontakt nicht wünschte (siehe z.B. unten 312f.), sind außerdem schon deshalb reine Spekulation, weil ja auch die Möglichkeit des persönlichen Treffens bestand.

Frühere Ausgaben haben die »Unordnung« der Handschriften bereinigt, indem sie die Werke nach Gattungen ordneten, und zwar in 9 Bücher *Epistulae*, 10 *Opuscula miscella* (darunter der *Panegyricus* auf Theoderich und das »*Eucharisticum*«), 28 *Dictiones*, 2 Bücher *Carmina* (Buch 1 mit den längeren Gedichten, u.a. den Hymnen, Buch 2 mit den Epigrammen); SIRMOND (Paris 1611) ging darin voran, andere Herausgeber bis hin zu HARTELS Ausgabe im CSEL (1882) sind ihm gefolgt.⁴³ In VOGELS Ausgabe in den MGH (1885), nach der in dieser Untersuchung (so wie ganz überwiegend in der Forschung zu Ennodius) zitiert wird, ist die Reihenfolge der Handschriften wiedergegeben. Von SIRMOND stammen auch einige Titel, z.B. »*Eucharisticum*«, »*Paraenesis didascalica*«, »*Dictiones Sacrae*«, »*Dictiones Scholasticae*«, »*Controversiae*«; diese nicht überlieferten Titel werden im folgenden in Anführungsstriche gesetzt. Die meisten Werktitel und Überschriften sind handschriftlich überliefert und es spricht einiges dafür, dass sie im großen und ganzen von Ennodius selbst stammen.⁴⁴

Doch nun zu einigen schon angedeuteten Details in Ennodius' Biographie, die bisher in der Forschungsliteratur undeutlich oder nicht erkannt sind: Kein klares Bild ergeben die Forschungsbeiträge zur Zeit vor Ennodius' Eintritt in den Klerikerstand, d.h. über seine Ausbildung, und über seine Zugehörigkeit zum Klerus vor dem Diakonatsamt. Zwar lassen Sprache, Stil, Verwendung der Gattungen, die offenbare Kenntnis vieler weltlicher und christlicher Autoren⁴⁵ überhaupt keinen Zweifel daran zu, dass Enno-

43 WERMELINGER (1982, 654) »Der Zugang zum vielfältigen Werk wird wesentlich erleichtert durch die seit Sirmond traditionelle und auch von Hartel übernommene Einteilung der Schriften nach Sachgruppen«. Gegen diese Ansicht wendet sich KENNEL, die allerdings den Eindruck erweckt, als seien die Vorteile von VOGELS Ausgabe der Forschung bisher entgangen (2000a; 2000, 2; 13–16).

44 Siehe Verf., Titel und Text: Zur Entwicklung lateinischer Gedichtüberschriften. Mit Untersuchungen zu lateinischen Buchtiteln, Inhaltsverzeichnissen und anderen Gliederungsmitteln, Berlin / New York 1999, 206–209.

45 Zu den vielfältigen literarischen Anspielungen siehe die den betreffenden Indices der Ausgaben von VOGEL und HARTEL; außerdem: VOGEL (1885, Praef. VIII), DUBOIS (1903, 51–85), ALFONSI (1976, zu Ambrosius) FINI (1982–1984) ROTA (2001, 2001a).

dius eine fundierte traditionelle sprachlich-rhetorische Ausbildung erhalten hat, aber dennoch sind manche Äußerungen dazu sehr zögerlich und übervorsichtig.⁴⁶

Im Folgenden soll eine Frage wieder aufgenommen werden, auf die man in älteren Untersuchungen stößt: ob Ennodius als Diakon selbst in einer traditionellen weltlichen Schule unterrichtet bzw. einer Schule vorgestanden habe. FERTIG (1855, 12) etwa legt dar, dass ihm bei der Betrachtung der Werke der Gedanke gekommen sei, Ennodius könnte selbst Unterricht gehalten haben, und er hält dies nur deswegen für unwahrscheinlich, weil es sich mit Ennodius' Wohlstand und Adel nicht vereinbaren lasse. VOGEL (1885, Praef. XI) lehnt angesichts einiger Äußerungen des Ennodius den Gedanken, dass er unterrichtet habe, nicht völlig ab; er nimmt jedoch nicht an, dass Ennodius einer Schule vorgestanden habe, sondern er bezeichnet ihn als *curator et fautor* (ohne diese Begriffe zu erläutern) des Mailänder Lehrers Deuterius und vermutet, dass er einzelne Schüler in privatem Rahmen, überwiegend durch sein eigenes Beispiel, unterrichtet habe.⁴⁷

Ausführlicher widmen sich MAGANI und LÉGLISE dieser Frage: Nach MAGANI (1886, Bd. 1, 285; 289; 299) zwingt die Existenz der traditionellen Deklamationen wie z.B. der Antwort auf die Ps.-Quintilianische *Declamatio maior 5 Aeger redemptus* (siehe unten 47) unter den Werken des Ennodius zu der Schlussfolgerung, dass der Verfasser zur Zeit ihrer Niederschrift Lehrer war; er nimmt an, dass Ennodius gleichzeitig seine Aufgaben als Diakon wahrgenommen, Kleriker ausgebildet und auch, eventuell nicht so regelmäßig, Laien unterrichtet habe. LÉGLISE (1890, bes. 212–218; 587 ff.) folgt MAGANI in der Annahme, Ennodius sei Lehrer in einer Schule gewesen: Ennodius habe trotz seiner vielfältigen Aufgaben als Diakon eine Schule eröffnet, die mit dem Bischofssitz verbunden gewesen sei; er räumt zwar ein, dass die Korrespondenz des Ennodius hinsichtlich dieses Themas sehr diskret sei, aber man lerne aus ihr doch einige seiner Schüler kennen; in vielen Briefen könne man sehen, wie Ennodius die Erziehung auch aus der Ferne brieflich weiterführe. Diese Ausführungen von MAGANI und LÉGLISE über eine eventuelle Lehrtätigkeit des Ennodius werden in der Forschung fast völlig vernachlässigt;⁴⁸ doch sie haben eine wichtige

46 Im Artikel »Ennodius« in PCBE (1999, 621 mit Anm. 24) wird die Information, dass Ennodius als junger Mann klassische literarische Studien betrieben habe, lediglich mit dem Hinweis auf eine Stelle belegt, an der Ennodius ein Zitat (aus Senecas *Medea*, was Ennodius aber nicht sagt) mit der Bemerkung einführt, dass er es *adulescentiae meae* [...] *temporibus* gelesen habe (49,38).

47 So ebenfalls z.B. bei BENJAMIN (1905, 2630). Auch REYDELLET (1993, 693) erwähnt Ennodius' Rolle als Berater oder Repetitor neben dem Mailänder Lehrer Deuterius.

48 Kein Hinweis z.B. in der Monographie von KENNEL (2000) oder bei NAVARRA (1974, vgl. besonders 16), der immerhin dem Thema ›Schule‹ ein ganzes Kapitel widmet, wobei er Ennodius' Äußerungen zur Pädagogik auf Erinnerungen an dessen eigene Schulzeit zurückführt. – Nur selten wird das Thema berührt: CESA (1988) vermeidet diese Frage bei der Behandlung des Lebenslaufes, widmet ihr aber immerhin eine Anmerkung in der all-