

Christian Gnilka
Prudentiana II

Christian Gnilka

Prudentiana II

Exegetica



K · G · Saur München · Leipzig 2001

Titelvignette dieses Bandes ist die crux monogrammatica
(nach einem Marmorfragment in Rom).

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Gnilka, Christian:
Prudentiana / von Christian Gnilka. –
München ; Leipzig : Saur
2. Exegetica. – 2001
ISBN 3-598-77437-0

© 2001 by K. G. Saur Verlag GmbH. München und Leipzig
Printed in Germany

Alle Rechte vorbehalten. All Rights Strictly Reserved.
Jede Art der Vervielfältigung ohne Erlaubnis des Verlages ist unzulässig.

Druck und Bindung: Druckhaus „Thomas Müntzer“ GmbH, Bad Langensalza

VORWORT

Dieser Band faßt Aufsätze zusammen, die, auf mehr als dreißig Jahre verteilt, an verschiedener Stelle erschienen waren. Sie werden hier, abgesehen von den beiden letzten Nummern, in chronologischer Reihenfolge geboten. Ergänzend treten wieder Addenda hinzu. Die Gestalt der originalen Publikationen wurde im Wesentlichen beibehalten. Allerdings habe ich es nicht über mich gebracht, diejenigen Verse, die im ersten Bande als unecht erwiesen wurden, im zweiten weiterhin als echt zu behandeln. Die dadurch bedingten Veränderungen des Texts wurden durch spitze Klammern: <...> kenntlich gemacht. Betroffen ist in nennenswertem Maß nur Nr. XII. Aus demselben Grunde wird aber Nr. XV in einer Neubearbeitung vorgelegt. In der Reihe der Prudentiana erscheint ein Catullianum (Nr. III), weil es Licht auf eine Szene der Psychomachie wirft. Zwei der Arbeiten (Nr. XIV und Nr. XXI) greifen weit über Prudentius hinaus. Fortgelassen wurden dafür fast alle Rezensionen, auch die recht ausführlichen Besprechungen im Gnomon (1968. 1979. 1986. 1987). Lediglich die Verteidigung des Dichters, die mir eine Schmähkritik seiner Poesie abnötigte, wurde aufgenommen (Nr. XX).

Die Zahl der Tafeln ist gegenüber den Erstpublikationen vermehrt. Ich danke den Bibliotheken, Instituten und Museen für die gewährte Unterstützung. Geschlossen wird der Band durch ein Stellen- und ein Wortregister. Das Stellenregister hat wieder Markus Mülke gemacht, dem ich außerdem für die Erarbeitung der Druckvorlage und überhaupt für treue Hilfe sehr zu danken habe.

Anders als im Vorwort zu den Prudentiana I angekündigt, wird das Verzeichnis der Namen und Sachen für die Critica und für die Exegetica in einem Supplement-Bändchen gesondert vorgelegt werden.

Münster i.W.
August 2001

Christian Gnilka

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort

I.	Das Einwachsen der Götterbilder. Ein Mißverständnis heidnischer Kultübung bei Prudentius	1
II.	Notizen zu Prudentius	9
III.	Lynchjustiz bei Catull	20
IV.	Interpretation frühchristlicher Literatur. Dargestellt am Beispiel des Prudentius	32
V.	Die Natursymbolik in den Tagesliedern des Prudentius	91
VI.	Exegetische Bemerkungen zu Prudentius' Hamartigenie	142
VII.	Ein Zeugnis doppelchörigen Gesangs bei Prudentius	170
VIII.	Prudentiana	192
IX.	Züge der Mündlichkeit in spätlateinischer Dichtung	201
X.	Zur Rede der Roma bei Symmachus rel. 3	222
XI.	Satura tragica. Zu Juvenal und Prudentius	230
XII.	Prudentius über die Statue der Victoria im Senat	263
XIII.	Verkanntes <i>quod</i> bei Prudentius	318
XIV.	Der neue Sinn der Worte. Zur frühchristlichen Passionsliteratur	322
XV.	Der Gabenzug der Städte bei der Ankunft des Herrn	364
XVI.	Der Mensch als Hausherr der Schöpfung bei Prudentius	428

XVII. Verkannte Genitive bei Prudentius	431
XVIII. <i>Dulce et decorum</i>	440
XIX. Das <i>puer senex</i> -Ideal und die Kirchenbauten zu Nola	443
XX. Die frühe Kirche und die antike Kultur. Zu einem neuen Prudentiusbuch	457
XXI. Die vielen Wege und der Eine. Zur Bedeutung einer Bildrede aus dem Geisteskampf der Spätantike	474
XXII. Addenda	522
Corrigenda zu Band I	598
Register	
I. Stellen	599
1. Bibel	599
2. Prudentius	604
3. Andere Autoren	616
4. Kirchliche Dokumente neuerer Zeit	637
II. Wörter	638
Zu den Abbildungen	646
Tafel I-XVI	

I.

DAS EINWACHSEN DER GÖTTERBILDER *

Ein Mißverständnis heidnischer Kultübung bei Prudentius

In seiner Gebetssatire (sat. 10) geißelt Juvenal die Torheit der Menschen, die in unbedachtem, naivem Glücksstreben solche Güter wie Macht, Beredsamkeit, Kriegeruhm, langes Leben und Schönheit, deren Besitz mitunter recht gefährlich sein kann, von den Göttern erflehen. Dieses Thema der Satire wird in den Versen 54/55 bündig formuliert:

*ergo supervacuo aut perniciose petuntur,
propter quae fas est genua incerare deorum.*

Auf die vielen Schwierigkeiten, die diese beiden Verse, namentlich der korrupt überlieferte Vers 54, den Textkritikern bereiteten, wollen wir nicht eingehen. Der oben ausgeschriebene Text folgt dem Herstellungsversuch von Bickel, auf dessen eingehende Behandlung der Stelle hier verwiesen sei¹. Uns interessiert in erster Linie der Sinn des Ausdrucks *genua incerare deorum*. Was heißt das: die Knie der Götterbilder "einwachsen"? Aufgrund des Zusammenhangs – Gebet an die Götter – kann es als sicher gelten, daß Juvenal hier auf die Vota anspielt. Freilich müssen nicht unbedingt die Wachstäfelchen selbst gemeint sein, auf die man die Gelübde schrieb; wohl noch näher liegt es, an den Brauch zu denken, die Vota entsprechend ihrem Charakter als

* Jahrbuch für Antike und Christentum 7, 1964, 52/57.

¹ E. Bickel, Zur Gebetssatire Juvenals und dem Interpolationenproblem: RhMus 92 (1944) 89/94. Bickel verteidigt die Echtheit der Verse 54/55 gegen U. Knoche, Handschriftliche Grundlagen des Juvenaltexes = PhiloSuppl 33, 1 (1940) 31, worin ihm G. Highet, Juvenal the satirist (Oxford 1954) 278 beistimmt. Für unsere Untersuchung ist entscheidend, daß Prudentius jedenfalls V. 55 in seinem Juvenalexemplar las. Darüberhinaus entspricht die Kühnheit des Ausdrucks *incerare*, wie im folgenden zu zeigen sein wird, so sehr der Art Juvenals, daß man auch unter diesem, in der Diskussion um die Echtheit der Verse bisher vernachlässigten Gesichtspunkt nur sehr ungern an eine Interpolation – und sei es auch an die eines Zeitgenossen – wird denken mögen. Beachtung verdient hier ferner, daß G. Jachmann, Studien zu Juvenal = NGGött 1943, 6, 263f. im Gegensatz zu Knoche die Athetese auf V. 54 beschränkt, wie das vor ihm auch F. Leo: Hermes 45 (1910) 49ff. tat.

Verträge mit der Gottheit² auf den Statuen zu versiegeln³. So erwähnt Philostrat einmal eine alte Statue, deren Schönheit mit der Zeit arg gelitten habe; daran seien u.a. diejenigen schuld, die ihre Gelübde (darauf) versiegeln⁴, und von Apuleius erfahren wir, daß die Schenkel der Statuen ein bevorzugter Platz für die versiegelten Vota waren⁵. Allerdings kommt nicht viel darauf an, ob Juvenal nun die Wachstäfelchen oder die Siegel meint. Entscheidend für das Verständnis der Stelle ist vielmehr die Tatsache, daß *incerare* weder für das Bedecken der Statuen mit Wachstafeln noch für das Versiegeln der Vota | auf den Götterbildern eine geläufige Bezeichnung gewesen sein kann; denn *incerare* heißt sonst “mit Wachs bestreichen”, “mit Wachs überziehen” oder kurz: “einwachsen”⁶.

Die Wahl gerade dieses Verbums kann daher hier nur eine ironische Übertreibung bedeuten. Welch wichtige Rolle Hyperbeln und übertreibende Metaphern bei dem Satiriker spielen, weiß jeder Leser Juvenals; daß es jedoch auch verkannte Fälle gibt, deren Verständnis erst durch eine einführende Interpretation wieder erschlossen werden muß, hat Harrison überzeugend dargestellt⁷. Den von ihm behandelten Beispielen ließe sich die Junktur *genua incerare* durchaus zur Seite stellen⁸. Vielleicht darf man aber hier noch einen Schritt weiter gehen: nicht nur in der Übertreibung scheint der Witz zu liegen, son-

² Vgl. G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*² (1912) 381f.; K. Latte, *Röm. Religionsgeschichte* (1960) 46f.

³ So verstand wohl auch der Scholiast (165 Wessner): *genua incerare deorum: in signis; insignare* (σφραγίζειν? so Du Cange 4, 379); *vota facere*. Vgl. im übrigen L. Friedländer, *Juvenalis Saturae* (1895) zSt., dessen Notiz allerdings insofern irreführend ist, als er gerade das Siegeln der Vota nicht erwähnt und die darauf bezüglichen Stellen auf ein Ankleben bestimmter Tafeln mit Wachs deutet.

⁴ Philostr. *her.* 9, 6: περιτρίψας δὲ αὐτὸ (sc. τὸ ἄγαλμα) ὁ χρόνος καὶ νῆ Δί' οἱ ἀλείφοντές τε καὶ οἱ ἐπισφραγίζόμενοι τὰς εὐχὰς ἐξηλλάχασιν τοῦ εἶδους.

⁵ Apul. *apol.* 54: *votum in alicuius statuæ femore signasti*. Bei Lucian. *philops.* 20 ist von Silbermünzen und Silberblättern (πέταλα) die Rede, die als Votivgaben an den Schenkel einer Statue mit Wachs angeklebt sind.

⁶ Vgl. Varro *Men.* 76; Cels. *med.* 8, 8, 1; Porphy. *Hor. sat.* 2, 3, 8 (297 Holder). Die Prudentius-Stellen sind wegen ihrer besonderen Problematik hier zunächst absichtlich fortgelassen.

⁷ E. L. Harrison, *Neglected Hyperbole in Juvenal: ClassRev* 74 (1960) 99/101.

⁸ Die ironische ὑπερβολή des “Einwachsens” wird von den modernen Erklärern und Lexikographen meistens verkannt, von den Übersetzern durch eine allzu freie Wiedergabe zerstört, worin sie das Schicksal der von Harrison behandelten Hyperbeln voll und ganz teilt. Nur selten finden sich in der Literatur Hinweise auf den satirischen Gehalt des Ausdrucks. So notiert C.F. Heinrich im *Juvenalkommentar* (2 [1839] 384) zu *incerare*: “Komisch” und Georges im lat.-dt. Wörterbuch: “Scherzhaft, übertragen”. Auch Bickel hat zweifelsohne den Witz erkannt, wie seine Bemerkung aO. 91 zum Ausdruck *fas est* beweist.

dern darüberhinaus auch in dem parodistischen Anklang von *incerare* an *inaurare*. Es war ja ein allgemein geübter frommer Brauch der Antike, die Bilder der jeweils besonders verehrten Götter ganz oder teilweise vergolden zu lassen⁹; so ist z.B. bei Juvenal von dem Schenkel eines vergoldeten Herkules die Rede (sat. 13, 151). Gewinnt nicht erst auf diesem Hintergrund die Pointe, die das Wort "einwachsen" enthält, ihren vollen Sinn? Im Deutschen läßt sich freilich der Gleichklang der Verben *incerare* und *inaurare* wegen der verschiedenen Vorsilben nicht nachahmen – wir müßten etwa "einwachsen" und "eingolden" sagen. Noch ein weiteres bleibt zu beachten: nicht allein auf dem Verbum *incerare* beruht der Eindruck des Satirischen, sondern die Wirkung dieser parodistischen Hyperbel lebt ganz aus dem Gegensatz zur feierlich-ernsten Wendung *fas est*. Dieser Gegensatz ist es, der dem Witz das eigentlich ironische Feuer verleiht. Man höre nur: "Also überflüssigerweise und als verderbenbringend wird das erbeten, dessentwegen es (Brauch und) Recht ist, die Knie der Götter einzuwachsen"!

Es leuchtet nun ohne weiteres ein, daß sich eine solche recht raffinierte Pointe kaum aus dem Zusammenhang lösen und verpflanzen läßt; dafür ist ihr Verständnis viel zu eng an Eigenart und Stil des Satirikers gebunden. Um so mehr wird man sich wundern müssen, bei dem christlichen Dichter Prudentius das Verbum *incerare* gleich zweimal in ähnlichem Kontext anzutreffen.

In der Apotheosis (449ff.) erinnert sich Prudentius an Julianus Apostata, den er selbst noch als Knabe erlebte; er lobt seine militärische und staatsmännische Tüchtigkeit, tadelt jedoch heftig seine Verehrung der falschen Götter (apoth. 454ff):

455 *perfidus ille deo, quamvis non perfidus orbi,
augustum caput ante pedes curvare Minervae,
fictilis et soleas Iunonis lambere, plantis
Herculis advolvi, genua incerare Dianae,
quin et Apollineo frontem submittere gypso
aut Pollucis equum suffire ardentibus extis.* |

Eine der absurden kultischen Handlungen, die der poeta christianus hier anprangert, lautet: *genua incerare Dianae* (457, Schluß). Der wörtliche Anklang an gleicher Versstelle läßt erkennen, daß Prudentius die Junktur tat-

sächlich von Juvenal übernimmt¹⁰. Prudentius ersetzt lediglich den allgemeinen Begriff *deorum* durch den Namen einer bestimmten Gottheit. Gerade diese äußerlich geringfügige Abweichung ist aber charakteristisch. Bei Juvenal steht der Ausdruck *genua incerare deorum* als kraftvolle Hyperbel am Ende eines zwei Verse füllenden Satzes, der das gesamte Thema der Satire ("verhängnisvolles Gebet") zusammenfaßt; bei Prudentius dagegen tritt *incerare* gleichwertig neben verschiedene andere Äußerungen heidnischer Götterverehrung, wobei der Dichter aus Gründen der Variation innerhalb der Aufzählung bei jedem Glied den Götternamen wechselt. Im einzelnen zählt er auf: Beugen des Hauptes vor den Füßen der Minerva (1), Küssen der Sandalen der tönernen Juno (2), Niederfallen vor den Fußsohlen des Herkules (3), Einwachsen der Knie der Diana (4), Neigen der Stirn vor dem Apollo aus Gips (5), Beräuchern des Pferdes des Pollux mit brennenden Eingeweiden (6). Offenbar kam es Prudentius hier darauf an, das Entwürdigende der heidnischen Götterverehrung in einen möglichst scharfen Kontrast zur sonst so strahlenden Erscheinung des Kaisers Julian zu bringen. Er erreicht dieses Ziel hauptsächlich dadurch, daß er die Verehrung sich fast überall auf die Füße der Götterstatuen, bzw. in einem Fall auf das Standbild eines Tieres richten läßt. Das Motiv *genua incerare*, das er bei Juvenal vorfand, wird ihm gerade unter diesem Gesichtspunkt als weiterführende Variation des Themas "kriecherische Verehrung der Füße" willkommen gewesen sein. Auf dem Wort *genua* liegt also innerhalb der Reihe *pedes* (455) – *soleas* (456) – *plantis* (456) – *genua* (457) der besondere Nachdruck. Von der Handlung her gesehen steht demgegenüber das Verbum *incerare* zwischen den sehr wenig signifikanten Aussagen (*plantis*) *advolvi* und (*frontem*) *submittere*. Überhaupt scheint Prudentius hier mehr um Abwechslung in der Wahl der Worte als der Sache bemüht (vgl. bes. v. 455 und v. 458). In diesem Kontext ist man auf eine so ausgefallene Hyperbel, wie sie das "Einwachsen" bei Juvenal bedeutet, nicht gefaßt¹¹. Die formale Juvenal-Reminiszenz bietet daher nur einen schwachen Anhaltspunkt für das richtige Verständnis, mag man sich auch vielleicht darüberhinaus, wie

¹⁰ Die formale Übereinstimmung ist immer gesehen worden, schon Arévalo führt in seiner Prudentiusausgabe (Rom 1788/89: PL 59, 961 C/D) den Juvenalvers an, ebenso wie die modernen Editoren Bergman (CSEL 61 [1926] 458) und Lavarenne (2 [Paris 1945] 19); auch F. X. Schuster, Studien zu Prudentius (1909) 92 verzeichnet die Imitation. Unlängst hat Stella Marie, Prudentius and Juvenal: Phoenix 16 (1962) 43 die Apotheosis-Stelle neben ham. 404f. und Symm. 1, 203f. als besonders eindeutigen Fall wörtlicher Juvenal-Imitation bei Prudentius hervorgehoben, ohne jedoch hier über die rein formale Ähnlichkeit hinaus weiter vorzudringen.

¹¹ Wieviel sinnfälliger steht doch *lambere* (456) in der Bedeutung von *osculari*!

öfters bei Prudentius, durch den allgemeinen Ton der Passage 455/59 an die Satire erinnert fühlen¹². Selbst ein sehr aufmerksamer Prudentius-Leser, der mitten in dieser ziemlich breiten Schilderung verschiedener Akte der Götterverehrung auf das "Einwachsen" stößt, wird Mühe haben, das Wort im Sinne Juvenals zu begreifen. Wenn Prudentius wirklich die Pointe | Juvenals reproduzieren wollte, dann hat er das, so müssen wir folgern, nicht eben geschickt angestellt. Aber schon angesichts dieser ersten Stelle müssen sich Zweifel regen, ob das seine Absicht gewesen sein kann.

Wenden wir uns nun der zweiten Stelle zu! In der Hamartigenie (389ff.) schildert Prudentius die menschlichen Laster, die dem Teufel und seiner Dienerschar als "schreckliche Waffen" im Kampf gegen die Seelen dienen. Auf eine drei Verse füllende asyndetische Reihung allgemeiner Lasterbegriffe (395/97) folgt eine ausführlichere Darstellung menschlichen Treibens. Die entscheidenden Verse lauten (ham. 401ff.):

*inde canina foro latrat facundia toto,
hinc gerit Herculeam vilis sapientia clavam
ostentatque suos vicitim gymnosofistas,
incerat lapides fumosos idololatrix
405 religio et surdis pallens advolvitur aris.*

Wie in der Apotheosis erscheint auch hier das Einwachsen der Statuen innerhalb einer Schilderung gottlosen, verkehrten Verhaltens. Doch in diesem Fall beschränkt sich die Erörterung nicht auf das Gebiet heidnischer Religion, sondern greift viel weiter aus. Neben törichte Beredsamkeit und entartete Philosophie tritt als selbständiges Glied heidnische Superstition. Das Einwachsen der Statuen steht somit als Charakteristikum heidnischer Kultübung überhaupt, wie denn auch die *idololatrix religio* selbst als handelndes Subjekt auftritt. Auf den wörtlichen Anklang an Juvenal hat Prudentius hier verzichtet, wobei der Ersatz des Details *genua* durch den allgemeineren Begriff *lapides* besonders aufschlußreich ist. Mit dem Verzicht auf den formalen Anklang an Juvenal

¹² Vgl. A. H. Weston, *Latin Satirical Writing Subsequent to Juvenal*, Diss. Yale (Lancaster/Pa. 1915) 43/56; A. Salvatore, *Studi Prudenziiani* (Napoli o.J.) 37₂₉. Freilich steht es hier doch insofern etwas anders, als Prudentius' Bewunderung für den Kriegshelden, Gesetzgeber und Redner Julian aufrichtig ist; der Ausdruck *augustum caput* (455) hat sicher nichts Ironisches. Zum Einfluß Juvenals auf die christliche Spätantike im allgemeinen s. neben Hight aO. 183ff. jetzt auch D. S. Wiesen, *St. Jerome as a Satirist* (Ithaca/New York 1964) = Cornell Studies in Class. Philology 34, Reg. s.v. Juvenal.

fällt nun einerseits die letzte Stütze für das Verständnis des hyperbolischen Charakters von *incerare*, andererseits scheidet aber auch die Möglichkeit einer bloß ungeschickten Verwendung der übernommenen Junktur aus. Es kann sich hier also nicht etwa um ein Versagen dichterischer Gestaltungskraft handeln, der Unterschied des Gebrauchs von *incerare* bei Juvenal und Prudentius muß vielmehr tiefer im Sachlichen begründet sein. Kurzum: man wird den Verdacht nicht los, daß Prudentius die Hyperbel bei Juvenal ebenso wie manche moderne Interpreten nicht erkannte und infolgedessen an ein wirkliches Einwachsen der Götterbilder glaubte.

Dieser Verdacht wird zur Gewißheit durch eine dritte Stelle, an der Prudentius nicht das Verbum *incerare* gebraucht, sondern umschreibt, was er darunter versteht. Im ersten Buch des Gedichts gegen Symmachus erörtert Prudentius den Grund für das lange Fortbestehen des Heidentums (197ff.). Er sieht den Grund in der starken Wirkung, die die heidnische Religiosität schon in früher Kindheit auf den Menschen ausübt, und unterscheidet unter diesem Gesichtspunkt drei Stufen der Einflußnahme: die Eindrücke des Säuglings in der Wiege (201/07), die Zeit erster Teilnahme an der Götterverehrung im Hause (208/14) und schließlich die Erlebnisse des Kindes, wenn es das Haus verläßt (215/44). Den Einfluß paganer Religiosität auf den Säugling schildert er folgendermaßen (Symm. 1, 201ff.):

... *puerorum infantia primo*
errorem cum lacte bibit, gustaverat inter
vagitus de farre molae, saxa inlita ceris
viderat unguentoque lares umescere nigros;
205 *formatum Fortunae habitum cum divite cornu |*
sacratumque domi lapidem consistere parvus
spectarat matremque illic pallere precantem.

Das Kosten vom Opfermehl, der Anblick der mit Wachs bestrichenen Statuen (203: *saxa inlita ceris*) sowie der schwarzen öltriefenden Hausgötter und der Mutter, die vor dem Bild der Fortuna mit dem Füllhorn inbrünstig betet, – das sind also nach Prudentius die ersten nachhaltigen Eindrücke heidnischer Superstition auf das kindliche Gemüt. Was den Ausdruck *saxa inlita ceris* angeht, der uns hier vornehmlich interessiert, so dürfte aus dem Zusammenhang von vorneherein ersichtlich sein, daß er sich auf einen kultischen

Vorgang beziehen muß, nicht auf einen technischen, wie Blümner glaubte¹³; er wertet die Stelle als Beleg für die Wachstränkung, jenes kunstvolle Verfahren der Alten, den Marmorstatuen, namentlich deren nackten Teilen, durch eine Salbe aus Öl und Wachs einen glatten, gelblichen Firniß zu geben. Doch kann das hier eben nicht gemeint sein: der Zusatz *inlita ceris* (sc. *saxa*) ist an dieser Stelle überhaupt nur sinnvoll, wenn er mit dem Einfluß des Götzendienstes auf das Kind in unmittelbarem Zusammenhang steht. An Wachstäfelchen zu denken, verbietet sich natürlich ebenfalls¹⁴. Aber auch die Siegel der Vota kommen nicht in Frage; denn das hieße doch die Beobachtungsgabe des "schreienden Säuglings" beträchtlich überschätzen: Prudentius nennt ja auch sonst hier nur ganz große, einfache Impressionen. Überdies paßte das kaum zur gewählten Formulierung¹⁵. Da Prudentius zudem die mit Wachs bestrichenen Statuen in einem Atemzug mit den öltriefenden Laren nennt, kann man schwerlich umhin festzustellen, Prudentius habe an ein dem bekannten "Ölen" der Statuen entsprechendes "Wachsen" der Götterbilder geglaubt¹⁶, eine kultische Handlung, deren Absurdität ihn offensichtlich tief beeindruckte, da er dreimal in verschiedenen Gedichten darauf zu sprechen kommt. Hat man dieses Mißverständnis einmal erkannt, dann ergibt sich für alle drei Passagen eine zwanglose Interpretation.

Daß ein solches Mißverständnis bei Prudentius nicht völlig unerhört ist, beweist ein anderer Fall, den bereits Lavarenne notierte¹⁷. Es war römischer Brauch, zu bestimmten Gelegenheiten Rasenaltäre zu errichten. Bei Prudentius

¹³ H. Blümner, *Technologie und Terminologie* 3 (1884) 202₁. Auch der dort zitierte Juvenalvers (sat. 12, 88) hat mit der Wachstränkung nichts zu tun, wie Blümner selbst an anderer Stelle nachweist (aO. 2 [1879] 155₆): in diesem Fall muß es sich um κήρινα πλάσματα, Figuren der Laren aus Wachs handeln; denn sonst wäre das Attribut *fragili* (sc. *cerā*) unverständlich.

¹⁴ Wohl nur versehentlich weist Lavarenne auch zu dieser Stelle auf die Wachstafeln hin (Prudentiusausgabe 3 [Paris 1948] 143₃).

¹⁵ Der Verschluß *inlita ceris* stammt übrigens aus Ovid (met. 8, 670) und wäre im Index imitationum bei Bergman noch nachzutragen. Dort ist von Holzbechern die Rede, die innen mit Wachs überzogen sind. Vgl. Gow zu Theocr. id. 1, 27. Notiert ist die Reminiszenz in der freilich recht unkritischen Zusammenstellung von M. Liguori Ewald, *Ovid in the Contra orationem Symmachi of Prudentius* = *The Catholic University of America, Patristic Studies* 66 (Diss. Washington 1942) 60.

¹⁶ Schon Arévalo (PL 59, 961 C/D) zog aus Symm. 1, 203 den richtigen Schluß, daß ein tatsächliches Wachsen gemeint sein müsse, ohne allerdings das Mißverständnis zu erkennen: er nahm den Irrtum des Dichters für bare Münze und glaubte an die Existenz eines solchen Brauchs! Zum Salben der Statuen mit Öl vgl. etwa Arnobius 1, 39: *si quando conspexeram lubricatum lapidem et ex olivi unguine sordidatum* ... eqs. Die übrigen Belege s. bei J. Martin zu Min. Fel. 3,1 (Ausgabe [1930] 13 = *Florilegium Patristicum* 8).

¹⁷ M. Lavarenne, *Prudentiusausgabe* 4 (Paris 1951) 75₂; 223 (note 5 zu p. 126).

jedoch erscheint Rasen | neben Weihrauch als Opfergabe für die Götter¹⁸! Es ist eine ansprechende Vermutung Lavarennés, daß Prudentius dabei solche Stellen wie Hor. *carm.* 1, 19, 13/16 vor Augen hatte, wo *caespes* metonymisch für *ara e caespite facta* steht, und zwar in einer Reihe mit Kräutern, Weihrauch und Wein.

Derartige Mißverständnisse sind nun innerhalb des ganzen prudentianischen Werkes gewiß nur Kuriosa. Aber auch sie können etwas über die Situation und Arbeitsweise des Dichters aussagen. Das Heidentum war zu der Zeit, als Prudentius schrieb, zwar noch keineswegs tot, aber ganz entschieden auf dem Rückzug. Die Tempel waren zerstört oder geschlossen, die Ausübung des heidnischen Kultus nicht nur im öffentlichen, sondern auch im privaten Leben durch kaiserlichen Erlaß verboten¹⁹. In dieser Umwelt konnte sich der spanische Christ kaum eine lebendige Anschauung aller Details des alten römischen Kultus erwerben. Für ihn blieb die Literatur, und da vor allem die Poesie, die Hauptquelle seines Wissens über die Bräuche des heidnischen Rom. Die Mißverständnisse beweisen, wie fern Prudentius dem alten Götterglauben in Wirklichkeit schon stand.

¹⁸ Die Formulierung per. 5, 50/52 ist ganz eindeutig, da hier *ara* von *caespes* unterschieden wird: der Märtyrer soll auf dem Altar mit Weihrauch und Rasen opfern! Vgl. ferner apoth. 186f.; per. 10, 186f.

¹⁹ Cod. Theod. 16, 10, 20; vgl. Latte, Religionsgesch. 370f.

II.

NOTIZEN ZU PRUDENTIUS *

Trotz des wiedererwachten Interesses an Prudentius ist für die Einzelinterpretation seiner Gedichte noch wenig geleistet worden. Immer wieder trifft man bei der Lektüre auf ungeklärte "dunkle" Stellen. Angesichts des Mangels an modernen Kommentaren sieht sich der Leser in solchen Fällen meist auf die spärlichen Anmerkungen der gängigen Ausgaben angewiesen, die allerdings das Unbefriedigende der bisherigen Interpretation oft nur noch deutlicher hervortreten lassen. Auch die alten Kommentare von Weitz (1613) und Arévalo (1788/89), so dankbar man sie mitunter zu Rate ziehen wird, reichen bei weitem nicht aus. Einen kleinen Beitrag zu der hier dringend notwendigen Detailarbeit wollen die folgenden Beobachtungen liefern.

1. *Mensis Ianuarius*

Symm. I 237/40:

*... Iano etiam celebri de mense litatur
auspiciis epulisque sacris, quas inveterato
– heu miseri! – sub honore agitant et gaudia ducunt
festa Kalendarum. ... eqs.*

Hier ist vom Januskult an den Kalenden die Rede, d.h. an den *Kalendae Ianuariae*; denn auf das Neujahrsfest, dessen Ausgelassenheit die Kirchenväter so oft angreifen¹, müssen sich natürlich die erwähnten *epulae* und *gaudia* beziehen. Schwierigkeiten | bereitet innerhalb der oben ausgeschriebenen Verse

* Rheinisches Museum 109, 1966, 84/94.

¹ Vgl. die Kalendenhomilien des Asterius v. Amas. (PG 40, 216ff.), Johannes Chrys. (PG 48, 953ff.), Ambrosius (PL 17, 637ff.), Augustinus (PL 38, 1021ff.; 1024ff.), Petrus Chrysol. (PL 52, 609ff.). Hauptquellen unseres Wissens über das Kalendenfest sind die beiden Schilderungen bei Libanios or. 9 und descr. 5. Das weitere s. bei M.P. Nilsson, Studien zur Vorgeschichte des Weihnachtsfestes: Archiv f. Religionswiss. 19 (1916/19) = Opuscula Selecta (Lund 1951) 214/311.

allein der Ausdruck *celebri de mense*. Lavarenne, und mit ihm alle anderen Übersetzer, fassen ihn als Zeitangabe nach dem Muster von *de die, de nocte* ("noch im Verlauf des Tages, der Nacht"); als nächste Parallele gilt Cicero ad Qu. fr. II 1, 3: *fac ..., ut ... naviges de mense Decembri*. Aber damit kommt man hier nicht durch. Lavarennes Übersetzung, die als repräsentativ für die übrigen stehen mag, zeigt die Schwierigkeit deutlich: "... on offre à Janus, quand arrive un mois fameux, des festins sacrés en observant les présages ..." usw. Selbst wenn man *mensis celebris* als Umschreibung für den *Ianuarius* noch gelten lassen wollte, so ergibt doch *de*, temporal gefaßt, keinen Sinn: zu Beginn des Monats, eben an den Kalenden, nicht im Verlauf des Januar findet das Fest statt². Lavarenne bemüht sich daher, die zeitliche Fixierung des Festes auf den Monatsanfang in seiner Wiedergabe zu berücksichtigen (quand arrive un mois fameux), entfernt sich aber damit weit von der angenommenen Bedeutung der Präposition³.

Wie der Ausdruck *de mense* zu verstehen ist, zeigt die anschließende Bemerkung über den Augustuskult (V. 245ff.): die Nachwelt folgte dem Beispiel der Alten (*hunc morem veterum ... secuta Posteritas*) und ehrte Augustus: *mense atque adytis et flamine et aris*. Hier steht der bloße Instrumentalis, oben die Präposition im gleichen Sinn; *de mense* hängt vom Adjektiv *celebris* ab, das seinerseits als Dativ zu *Iano* gehört. Der Ersatz des Instrumentalis durch Präpositionen, namentlich durch *de*, ist eine bekannte sprachliche Erscheinung des Spätlateins⁴, begegnet jedoch auch schon früher. Ovid am. III 5, 6 (*area*) *umida de guttis* | liefert ein besonders klares Beispiel⁵. Freilich läßt

² Auch wenn sich das Kalendenfest über fünf Tage hinzieht (vgl. Nilsson a.O. 217f.) – das liegt hier in *ducunt* –, so bleibt es selbstverständlich immer ein Fest des Monats- und Jahresanfangs!

³ Daß seine Übersetzung im Grunde ohne eine solche Präzisierung gar nicht verständlich wäre, beweisen die in Klammern beigefügten Zusätze, mit denen er in der Étude (§ 389 p. 162) die wörtliche Wiedergabe zu verdeutlichen sucht: "On offre à Janus, en un mois solennel (c'est-à-dire au mois de janvier, le premier janvier), des mets consacrés, ..." – Falsch ordnet übrigens auch Probst im ThLL III 738, 73 s.v. *celebris* die Prudentiusstelle ein.

⁴ S. dazu Leumann-Hofmann-Szantyr, Lat. Gramm. II 125f. mit der gesamten dort aufgeführten Literatur, die jetzt noch durch G.A. Beckmann, Die Nachfolgekonstruktionen des instrumentalischen Ablativs im Spätlatein und im Französischen = Zeitschr. f. roman. Philol., Beih. 106 (1963) zu ergänzen wäre.

⁵ Ebenso Ov. trist. III 3, 82 *deque tuis lacrimis umidaserta dato*; vgl. Löfstedt, Kommentar zur Peregr. Aeth. 104. Weitere Belege gibt der ThLL V 62, 18ff. Aus dem Bereich der christlichen Poesie seien noch hinzugefügt Juven. II 245 (*fundus*) *Iacob de nomine pollens* und Sedul. carm. pasch. II 23 (*Dei imago*) *dissimilis de morte* (vgl. ebd. 226).

sich die instrumentale Bedeutung von der kausalen oft nicht trennen⁶; das gilt vor allem dann, wenn es nicht ein Verbum, sondern ein Adjektiv ist, das durch den Präpositionalausdruck näher bestimmt wird. Bei Prudentius findet sich *de* statt des bloßen kausalen bzw. instrumentalen Ablativs ungemein häufig⁷; vgl. z.B. cath. 6, 81f. *agnum de caede purpurantem*, ham. 417 (*tela*) *de sanguine tincta*, ebd. 374 *hilaram de funere plebem*. Als Beispiel für die gleiche Konstruktion eines mit *celeber* bedeutungsverwandten Adjektivs sei schließlich noch Tert. resurr. 13, 2 (*avem Phoenicem*) *de singularitate famosum* genannt.

Es geht Prudentius hier um die Monatsnamen. Wie die Alten dem lateinischen König (vgl. V. 233) Janus, also einem Sterblichen, einen eigenen Monat weihten und den Januar nach ihm benannten, so verfahren auch die "gelehrigen" Nachfahren bei der Vergottung des Augustus. In beiden Fällen war die Ehrung ungerechtfertigt und unerhört. Der Gedanke paßt ganz in die euhemeristische Beweisführung des ersten Buches gegen Symmachus, und der Verlust dieses charakteristischen Zuges ist der größte Nachteil der herkömmlichen Interpretation. Erst jetzt erhält auch *etiam* in V. 237 seinen vollen Sinn. War Janus schon vorher (V. 233) innerhalb einer Aufzählung der *reges prisci* genannt, so werden nun mit *etiam* die ihm allein erwiesenen, weit höheren Ehrungen steigernd eingeführt: Tros, Italus, Sabinus, Saturnus und Picus besitzen nur je eine Statue und eine *vetusta arula*, Janus ist darüberhinaus sogar *titulo mensis celebratus* und erhält an den Kalenden des Januar festliche Opfer. *Etiam* gehört ebenso zum Attribut *celebri* wie zur ganzen Aussage *litatur auspiciis epulisque sacris* ... eqs.⁸.

Mit V. 237 und 246 berührt Prudentius die Thematik der ovidischen Fasten; denn auf die αἵτια der Monatsnamen legt ja Ovid stets großen Wert. Es wird daher wohl kaum ein Zufall | sein, daß dort eine ähnliche Junktur begegnet wie bei Prudentius⁹. Zu Beginn des vierten Buches der Fasten heißt es (fast. IV 13): *venimus ad quartum, quo tu (sc. Venus) celeberrima mense*.

⁶ Hierzu vgl. etwa Schrijnen-Mohrmann, Studien zur Syntax der Briefe des hl. Cyprian I (Nijmegen 1936) 111.

⁷ Vgl. Lavarenne, Étude §§ 391/93.

⁸ Die Ablative *auspiciis* und *epulis* sind modal zu fassen; Lavarennens Übersetzung führt, was den Ausdruck *epulisque sacris* anlangt, auch in diesem Punkte irre.

⁹ M. Liguori Ewald, Ovid in the c. or. Symm. of Prudentius (Washington 1942) = The Catholic University of America, Patristic Studies vol. 66, 51ff. trägt zu dem hier behandelten Passus reiches Material zusammen, das sich jedoch bei kritischer Prüfung viele Abstriche gefallen lassen muß. Die Fastenstelle erscheint (S. 55) zudem in so gekürzter Form, daß unklar bleibt, ob die Parallelität von fast. IV 13 und Symm. II 237 voll erkannt ist.

Die Kommentatoren fassen *quo ... mense temporal*¹⁰, doch ist das zumindest unnötig; ja im Hinblick auf den Kontext erscheint die Interpretation des Ausdrucks als instrumentaler oder kausaler Ablativ sogar entschieden besser; Ovid kommt es hier zunächst auf die Etymologie des *Aprilis* an, der von dem griechischen Namen Aphrodite abgeleitet wird¹¹, und in diesem prägnanten Sinne versichert er, der Monat gehöre Venus (14) und dürfe ihr nicht streitig gemacht werden (85; 115). Wenn Prudentius, wie wir vermuten dürfen, den Ovidvers im Kopfe hatte, dann verstand er ihn zweifellos richtig.

2. *Di cognati*

Symm. I 180/85:

*haec Italos induxit avos vel fama vel error,
Martia Romuleo celebrarent ut sacra campo,
utque Palatinis Capitolia condita saxis
signarent titulo proavi Iovis atque Pelasgae
Palladis et Libyca Iunonem ex arce vocarent,
cognatos de Marte deos, ... eqs.*

An der eben besprochenen Stelle hatte das Mißverständnis der Präposition *de* die Interpreten irregeführt. Hier sei nun ein ähnlicher Fall angeschlossen. Innerhalb des Ausdrucks | *cognatos de Marte deos* (V. 185) wird *de Marte* als Umschreibung des Genitivs *Martis* aufgefaßt¹². Wenn das zuträ-

¹⁰ "In dem du besonders verehrt wirst" (Bömer); ebenso erklärt R. Cornali (I Fasti [Torino 1926] 65 ad loc.). Ob das überhaupt sachlich zu rechtfertigen wäre, mag dahingestellt bleiben. Immerhin fallen die Stiftungstage der *Venus Libitina* und der *Venus ad Circum Maximum* (19. Aug.) sowie der *Venus Genetrix* (26. Sept.) außerhalb des April, für den somit nur noch die Dedikationstage der *Venus Verticordia* (1. April) und *Venus Erucina* (23. April) übrig sind. Vgl. dazu den Festkalender bei Latte, Röm. Religionsgesch.

¹¹ Fast. IV 61ff. Vgl. dazu Bömer in der Einleitung seiner Ausgabe (Bd. I 41f.).

¹² So Brakman: Mnemosyne 49 (1921) 107, dem die modernen Übersetzer folgen; vgl. auch Rodriguez-Herrera in der spanischen Prudentiusausgabe von Guillen (Madrid 1950) 376. Lavarenne, Etude § 383 gibt eine andere Erklärung, die jedoch in sich nicht schlüssig ist: "dieux parents de Mars (Jupiter et Junon, son père et sa mère)". Die Apposition bezieht sich ebenso auf Pallas, ganz abgesehen davon, daß *cognatos* die angenommene Bedeutung (parents) niemals haben könnte.

fe, so stünde dieses Beispiel bei Prudentius ganz allein; denn *de* vertritt zwar mitunter einen partitiven Genitiv¹³, für den Ersatz eines Genitivus subiectivus durch die Präposition findet sich jedoch bei Prudentius kein einziger eindeutiger Beleg¹⁴. Aber auch an dieser Stelle empfiehlt sich eine andere Lösung. *De* ersetzt einfach *ab*, wie das ja eine ganz allgemeine Erscheinung des späteren Lateins ist¹⁵: *a Marte* hieße es für gewöhnlich, nach dem Muster von *a patre*, *a matre* (πρὸς μητρός)¹⁶. Zu *cognatos* ist in Gedanken *sibi* (sc. *Italīs avis*) zu ergänzen. In Jupiter, Juno und Pallas erblickten die italischen Vorfahren, d.h. in diesem Kontext: die Römer der Vorzeit, ihre Verwandten "von Mars her"! Glänzend bewährt sich hier der alte Kommentar von Arévalo, der als einziger das Richtige getroffen hat; im Anschluß an die Erörterung der Konjekturen Früherer – sie zeigen, welche Schwierigkeiten die Stelle seit jeher bereitete –, bemerkt er (PL 60, 133 D): *Ego puto, a Prudentio clare vocari Iovem, Palladem et Iunonem deos Romanorum cognatos de Marte, sive ex parte Martis*. So verstanden wird die Apposition überhaupt erst sinnvoll. Es ist wichtig, sich den Zusammenhang mit dem Voraufgehenden (V. 164ff.) zu vergegenwärtigen: Mars und Venus gelten als *parentes Romae*, beide hält man obendrein für Götter, obgleich die Tatsache ihrer | Vereinigung mit Sterblichen das Unwürdige einer solchen Vorstellung zur Genüge beweist; dieser Wahn brachte die Römer dazu, Mars kultisch zu verehren, und nicht nur ihn, sondern zugleich auch den "Ahnherren" Jupiter (V. 183), Minerva und Juno, mit denen sie sich durch Mars verwandt glaubten. Die Apposition *cognatos de Marte deos* gibt also die Motivierung für den Kult der kapitulinischen Trias. Das ist der präzise Sinn. Auch der Venuskult – das ist im folgenden ausgeführt (185ff.) – zog die Verehrung anderer Götter, der Magna Mater und des Bacchus, nach sich. In diesem Fall beruht die Verbindung der Gottheiten wohl auf einer allgemeinen Assoziation seitens des christlichen Dichters (Stichwort: *orgia* in V. 188!).

¹³ Vgl. Lavarenne, *Étude* § 387. Seine Stellensammlung muß freilich kritisch benutzt werden; apoth. 687, ditt. 132 (*de fonte lavari*) gehören kaum hierher: Ersatz des Instrumentalis ist wahrscheinlicher. Zur Verwendung der "Teilungsformel" im allgemeinen vgl. Leumann-Hofmann-Szantyr, *Lat. Gramm.* II 58f.

¹⁴ Auch Brakman a.O. bringt keine überzeugende Parallele; in per. 6, 130 *de corporibus sacris favillae* bezeichnet *de* die Herkunft (so auch Lavarenne, *Étude* § 384) und ham. 212 *iam non obstanti locuples de corpore praedo* gehört zu den oben S. 9f. [85f.] besprochenen Fällen, in denen *de* den kausalen, bzw. instrumental Ablativ vertritt (*locuples de* ...).

¹⁵ Vgl. Leumann-Hofmann-Szantyr, *Lat. Gramm.* II 263.

¹⁶ Vgl. etwa Gaius inst. I 156 *a patre cognati*; *de* steht im gleichen Sinne z.B. bei Apuleius Plat. I 1 *de utroque* (sc. *de patre et matre*) *nobilitas satis clara* und bei <Pseudo->Prudentius psychom. 75 (*Christum*) *mortali de matre hominem, sed cum patre numen* [vgl. Prudentiana I 486, Anm. 68].

Der oben ausgeschriebene Passus enthält noch eine zweite Auffälligkeit, die nicht ganz übergangen werden soll. Das Kapitöl, so lesen wir in V. 182, ist auf "Palatinischem Felsen" erbaut¹⁷. *Palatinus* kann hier ebenso wie *Romuleus* im vorhergehenden Vers nur gesuchter Ausdruck für das Urrömische sein¹⁸, der freilich auf Kosten der topographischen Exaktheit geht. <Derlei findet sich auch sonst. Zwar darf der rätselhafte *ductor Tuscus* in dem unechten Vers Symm. II 302 nicht der Ungenauigkeit des Dichters zugeschrieben werden¹⁹, aber> einen groben Verstoß gegen die Geographie, der seltsamerweise bisher völlig unbemerkt blieb, enthält die Apotheosis. In V. 426ff. beschreibt Prudentius die weltweite Wirkung der *vox evangelica*, deren Glut das Eis Skythiens und Hyrkaniens schmelzen lasse, *ut exutus glacie iam mollior amnis Caucasea de cote fluat Rhodopeius Hebrus*. Hier wird nicht nur der Hebrus an den Kaukasus verlegt, sondern auch das Adjektiv *Rhodopeius* nicht verstanden oder wenigstens unbeachtet gelassen. Allein die Häufung geographischer Namen, an die sich die Vorstellung von Winter, Eis und Kälte knüpft, ist dem Dichter wichtig. |

3. *Homo exterior*

Ham. 12/13:

*exterior terrenus homo est, qui talia cernens
conicit esse duo variarum numina rerum.*

Stam erklärt in seinem Kommentar zur Hamartigenie²⁰ *exterior* als *exterior, quam verae fidei cultor* und übersetzt dementsprechend: "Heretical is the human being who ..." usw. Auch Hiltbrunner: ThLL V 1992, 26ff. ordnet das

¹⁷ Guillen mag die Schwierigkeit erkannt haben; er versucht sie, allerdings ohne Erfolg, in seiner Übersetzung zu umgehen: "el Capitolio, erigido con las piedras del Palatino"; *condere* wird überdies in der Bedeutung von *aedificare* nie mit dem Ablativ des Mittels verbunden.

¹⁸ S. dazu die Fußnote in der Ausgabe von Thomson vol. I (Loeb Library [1949]) 364. Vgl. auch Symm. I 550 *Euandria curia* als Bezeichnung für den Senat.

¹⁹ <Vgl. dazu Prudentiana I 219/27, besonders 225, wo auf diesen Aufsatz Bezug genommen wird.>

²⁰ Prudentius, Hamartigenia with introduction, translation and commentary by J. Stam (Amsterdam 1960) p. 138 ad loc.

Wort so ein (*exterior* = *alienus ab ecclesia*). Freilich sind die anderen dort genannten Belege nicht völlig kommensurabel; denn sonst wird *exterior* überall durch den Zusammenhang, bisweilen auch durch einen Ablativus separ. hinreichend gestützt, wie z.B. bei Prosper epigr. 42, 4: *a vera semper luce fit exterior* (sc. *peccator*)²¹.

Es liegt hier gewiß näher, an 2 Cor. 4, 16 zu denken: *etsi exterior homo noster corrumpitur, sed interior renovatur* ... eqs. (Itala). Die Junktur *homo interior* gebraucht Prudentius Symm. II 184f. im gleichen Sinn; zur Verbindung von *exterior* und *terrenus* wäre etwa Faustus Rei. epist. 3, 9 (CSEL 21, 212) *exterior et terrenus homo* zu vergleichen. Zur Konstruktion: *terrenus* steht nicht prädikativ, denn das ergäbe einen unerträglich trivialen Sinn. Es handelt sich vielmehr um eine hervorhebende Periphrase vom Typ: *ipse ego sum, ... qui facio* (Symm. II 220f.). Beide Adjektive stehen attributiv zu *homo*. Der Satz muß also folgendermaßen verstanden werden: *exterior, terrenus homo est* (sc. *non interior, caelestis*), *qui* ... eqs.

<Der Gedanke, an dem Entstehen der dualistischen Häresie sei der äußere, irdische Mensch schuld, ist paulinisch: nach Gal. 5, 19f. gehören αἰρέσεις zu den ἔργα τῆς σαρκός. Prudentius entwickelt den Gedanken in der Praefatio und verfolgt ihn im Übergang zum Hauptgedicht weiter. Der Brudermörder Cain und sein erdhaftes Opfer werden als *figura* für das Fleisch gedeutet (Stichwort *terra*: ham. prf. 50f.); das sündenschwangere Fleisch sendet Geschosse gegen die Seele, die Folge ist ein Anfall von Wahnsinn der Seele, der zur dualistischen Häresie führt: ham. prf. 32/35 und 48/63. Die eingeschalteten Verse 36/47 über Marcion sind unecht; vgl. Prudentiana I 291/356, bes. 341. Sie dürften eine Mitschuld daran tragen, daß der Ausdruck *exterior, terrenus homo* öfters mißverstanden wurde²², weil sie die Entfaltung der Allegorie *Cain* gleich *caro* durchkreuzen.>

Die Antinomie Leib-Seele spielt bei Prudentius überhaupt eine entscheidende Rolle, – es mag genügen, an psychom. 899/909 und cath. 10, 21/32 zu erinnern. Besonders bezeichnend jedoch für die tiefe Wirkung dieser anthropologischen Vorstellung auf Prudentius ist die Tatsache, daß er sogar

²¹ Tert. praescr. 42, im Thesaurus als Parallele zu ham. 12 notiert (*exterior* = *haereticus*), bietet an der entscheidenden Stelle einen unsicheren Text.

²² Unter den modernen Prudentius-Übersetzern kommt Thomson der Wahrheit am nächsten, wenn er auch die Konstruktion verkennt: "The outer man is of the earth, and seeing such things ..." usw.; Guillen übersetzt *exterior* nicht mit. Am weitesten weicht Lavarenne ab (Prudence tome II, Paris 1945): "Il faut être superficiel et terre à terre pour conjecturer ..." usw.

das Thema der Hamartigenie in dem Gegensatz Körper-Seele fundiert sein läßt, hat er doch ansonsten gerade in diesem Gedicht die Macht der bösen Geister sowie die freie Entscheidung der Seele selbst zur Sünde stark hervorgehoben (vgl. ham. 509/16; 553/61).

4. *Visus conspicui*

Ham. 863/66:

*nec mirere locis longe distantibus inter
damnatas iustasque animas concurrere visus
conspicuos meritasque vices per magna notari
intervalla, ... eqs.*

Zur Junktur *visus conspicuos* äußert sich Stam nicht; auch im Thesaurus s.v. *conspicuus* ist sie nicht verzeichnet. Faßt man *visus* = *oculi* (*acies*) wie wenige Verse später (883f.) *nostris* ... *visibus*, so muß man eine neue, aktive Bedeutung des Adjektivs *conspicuus* ansetzen ("deutlich sehend"), soll jedoch dem Adjektiv sein geläufiger Sinn erhalten bleiben, ist man zur Annahme des in dieser Bedeutung ganz ungewöhnlichen Plurals *visūs* = *aspectūs* (sc. *animarum*) gezwungen. Eine Enallage des Adjektivs schließlich wäre in dem Fall kaum verständlich.

Hier hilft Boethius cons. 3 carm. 9, 23f. weiter: *da* (sc. *pater*) *fontem lustrare boni, da luce reperta In te conspicuos animi defigere visus*. Die Junktur *conspicuos visus* darf angesichts ihrer Seltenheit und des ähnlichen Zusammenhangs, in dem sie hier | steht (*oculi animi*!), getrost als sichere Prudentius-Reminiszenz in den Indices imitationum unserer Boethiusausgaben nachgetragen werden. Damit steht fest, daß Boethius jedenfalls *conspicuus* als Adjektiv mit aktiver Bedeutung faßte. Hinzukommt noch eine weitere Stelle bei Paulinus von Nola (carm. 16, 89f.): *qui* (sc. *Felix*) *prope conspicuo subductus ab ore sequentum Infestos utcumque timens vitaverat enses*. Dazu hat bereits v. Hartel im Index verborum seiner Ausgabe das Richtige notiert²³. Man geht

²³ *Conspicuus* = *videns* (CSEL 30 [1894] 421).

also wohl auch bei Prudentius kaum fehl, wenn man *conspiciuus* zu den gar nicht wenigen Adjektiven mit veränderter Bedeutung rechnet²⁴.

5. Apotheosis

Den Titel *Apotheosis* erklärt Manitius²⁵ folgendermaßen: "Der Titel ist zu *Apotheosis Christi* zu ergänzen, da sich das Gedicht mit der Göttlichkeit Christi befaßt und sie ihren Leugnern gegenüber zu erweisen sucht." Diese Auffassung konnte sich bis heute durchweg behaupten²⁶. Freilich hat ἀποθέωσις eine solche Bedeutung, wie sie bei Prudentius gemeinhin angenommen wird, niemals gehabt. Schon darin liegt eine empfindliche Schwäche der herkömmlichen Interpretation des Titels. Aber auch die Berufung auf den Inhalt des Gedichts geschieht auf Kosten der dort entwickelten Gedankenfülle; denn um den Erweis der wahren Menschheit Christi geht es Prudentius kaum weniger als um den Beweis seiner Gottheit. Wenn nun weder Wortsinn noch Inhalt die angenommene Bedeutung des Titels hinreichend stützen, wird man fragen müssen, welches Publikum so überhaupt das geforderte Verständnis aufbringen konnte.

Der Interpret tut besser daran, von dem geläufigen Sinn "Vergottung" auszugehen, wobei natürlich ein anderer Genitiv zu ergänzen ist: ἀποθέωσις sc. τοῦ ἀνθρώπου (τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως). Rodriguez-Herrera ist, soweit wir sehen, der einzige gewesen, der diese Auflösung gegeben hat, freilich an so verstecktem | Ort und in solcher Kürze, daß sich das richtige Verständnis nicht durchzusetzen vermochte²⁷. Der Gedanke von der Vergöttlichung des Menschen durch Christus stammt aus der griechischen Theologie²⁸ und ver-

²⁴ Vgl. Lavarenne, Étude §§ 1332ff.

²⁵ M. Manitius, *Gesch. d. christl.-lat. Poesie* (Stuttgart 1891) 67; vgl. auch O. Bardenhewer, *Gesch. d. altkirchl. Lit.* III (Freiburg 1912) 448: "etwa Gotteserweis".

²⁶ Vgl. K.-E. Henriksson, *Griech. Büchertitel in d. röm. Lit.* (Helsinki 1956) 83; Kurfeß, *Prudentius*: PW 23 (1957) 1055; Lavarenne, *Prudence*, tome II p. VI¹: "la nature de Dieu"; Thomson, *Prudentius*, vol. I (Seitenüberschriften): "the Divinity of Christ".

²⁷ Rodriguez-Herrera in der Fußnote auf S. 176 der Prudentiusausgabe von Guillen: "Va a tratar de la divinización (ἀποθέωσις) de la naturaleza humana en la Persona augusta del Verbo, ...".

²⁸ S. dazu A. v. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengesch.* II (Tübingen 1931) 46¹. Für den lateinischen Bereich vgl. bes. Ambros. de virginibus I 11 (Ende): *et verbum caro factum est, ut caro fieret deus*.

dankt seine besondere Ausgestaltung der Auseinandersetzung mit dem Arianismus. Namentlich Athanasius sah in der θεοποίησις des Menschen den eigentlichen Zweck der Inkarnation Christi²⁹. Als locus classicus mag Athanas. or. c. Arian. 2, 70 (PG 26, 296 A/B) gelten: οὕτω γὰρ καὶ προσελάβετο (sc. ὁ Λόγος) τὸ γενητὸν καὶ ἀνθρώπινον σῶμα, ἵνα, τοῦτο ὡς δημιουργὸς ἀνακαινίσας, ἐν ἑαυτῷ θεοποιήσῃ ... καὶ ὥσπερ οὐκ ἂν ἡλευθερώθημεν ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας καὶ τῆς κατάρας, εἰ μὴ φύσει σὰρξ ἦν ἀνθρωπίνη, ἦν ἐνεδύσατο ὁ Λόγος· οὐδὲν γὰρ κοινὸν ἦν ἡμῖν πρὸς τὸ ἀλλότριον· οὕτως οὐκ ἂν ἐθεοποιήθῃ ὁ ἄνθρωπος, εἰ μὴ φύσει ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ ἀληθινὸς καὶ ἴδιος αὐτοῦ ἦν ὁ Λόγος, ὁ γενόμενος σὰρξ. Entscheidend für die so verstandene θεοποίησις ist Christi Doppelnatur; von seinem wahren Mensch- und Gottsein hängt die Vergöttlichung der menschlichen Natur gleichermaßen ab. Diesem Grundsatz trägt auch der Aufbau des prudentianischen Lehrgedichts Rechnung, dessen antihäretische Argumentation man – freilich ohne Rücksicht aufs Detail – in drei Abschnitte gliedern kann: im ersten (1/320) wendet sich Prudentius gegen die Leugner der Existenz des Gottessohnes überhaupt (Patripassianer), im zweiten (321/781) gegen die Leugner seiner Gotttheit (Juden, Ebioniten), im dritten (956/1061) gegen die Leugner seiner Menschheit (Manichäer)³⁰; den Schluß des Gedichts bildet ein Preis der durch Christi Auferstehung garantierten Unsterblichkeit (1062ff.), – auch das steht ganz in der Tradition dieses Lehrtopos, denn θεοποίησις und ὁθινασία gehören zusammen³¹. Es würde hier freilich zu weit führen, die Darstellung des durch den Titel angekündigten Gedankens innerhalb des Werks selbst Schritt | für Schritt zu verfolgen. Als besonders charakteristische Formulierungen des Grundkonzepts seien lediglich die Verse 164/70 hervorgehoben. Daß auch andere Gedichte gelegentlich die Idee der *Apotheosis* zum Ausdruck bringen³², zeigt, wieviel Prudentius gerade daran gelegen war. Die bisherige Interpretation des Titels irrte also nicht etwa nur in der Wiedergabe eines einzelnen Wortes,

²⁹ Vgl. Unger: Franciscan Studies 6 (1946) 41/46; über die Verwendung von θεοποίησις und θεοποιεῖν unterrichtet das Lexicon Athanasianum von G. Müller (Berlin 1952).

³⁰ Zwischen Teil II und III steht ein längerer Exkurs über die Seele (782/951); vgl. Bardenhewer a.O. Lavarenes detailliertere Inhaltsübersicht (tome II p. XVIIIff.) läßt die Gliederung nicht ganz klar hervortreten.

³¹ Vgl. Harnack a.O.

³² Vgl. psychom. 71/86, bes. V. 76: *inde omnis iam diva caro est, quae concipit illum* (sc. *Christum*); man könnte *divus* hier geradezu im "technischen" Sinne fassen (s. dazu Wissowa, Religion und Kultus d. Römer 343); vgl. ferner Symm. II 265/69, cath. 11, 45ff.

sondern verkannte den "humanistischen" Leitgedanken³³ des christologischen Lehrgedichts.

Wenn sich auch die Grundidee der *Apotheosis* auf die Lehre der griechischen Väter zurückführen läßt, so wird Prudentius das Wort selbst wohl kaum aus den griechischen Texten herausgesucht haben³⁴. Römisches lag ihm näher. Wir wissen aus Herodian (IV 2, 1), daß *apotheosis* eine in Rom geläufige Bezeichnung der Herrscherapotheose war, und so gebraucht auch Tertullian das Wort einmal (apol. 34); weiterhin beruht der Titelwitz von Senecas *Apocolocyntosis* wohl auf dem Gleichklang mit *apotheosis*³⁵, so daß das Wort als bekannt vorausgesetzt werden darf, auch wenn es nicht wie *consecratio* offizieller Terminus wurde³⁶. Die Bedeutung von *apotheosis* im paganen Bereich war Prudentius, dem Eiferer gegen den Kaiserkult (vgl. Symm. I 245ff.), gewiß nicht unbekannt, und so betrachtet mag die Wahl des Titels eine gleichsam programmatische Pointe gewinnen: *De vera apotheosi* könnte man verdeutlichend sagen.

³³ Über die Berechtigung, auch solchen christlichen Gedanken ihren Platz in der Geschichte des Humanismus anzuweisen, s. F. Klingner, *Humanität und Humanitas: Röm. Geisteswelt* (München 1961⁴) 702f.

³⁴ Das Substantiv ist nach Ausweis des patristischen Lexikons von Lampe überhaupt recht selten; das Verbum ἀποθεόω kommt häufiger vor, steht jedoch in ganz verschiedenen Zusammenhängen; des öfteren gebrauchen es die Häretiker in ihrer Polemik gegen die orthodoxe Lehre von der Gottheit Christi – ein Beweis dafür, in welchen Widerstreit der Meinungen man mit der Annahme eines Titels *Apotheosis* sc. *Christi* geriete!

³⁵ Unter den vielen Deutungsversuchen des Titels *Apocolocyntosis*, der nur durch Cass. Dio LX 35, 3 erhalten ist, scheint uns diese am plausibelsten; sie wurde u.a. von O. Weinreich, *Senecas Apocolocyntosis* (Berlin 1923) 11f. und C.F. Russo in seiner Ausgabe (Florenz 1955²) 17ff. vertreten.

³⁶ So urteilt auch Henriksson a.O. 73²; bei ihm findet man einen bequemen Überblick über die bisherigen Interpretationen des Titels der Satire.

III.

LYNCHJUSTIZ BEI CATULL *

Otto Hiltbrunner zum sechzigsten Geburtstag

In dem berühmten Aufsatz "Italische Volksjustiz" behandelte einst Hermann Usener die altitalische Sitte der öffentlichen Bescheltung¹. Eines der schönsten Ergebnisse dieses Aufsatzes war es, daß er das Verständnis des Catullgedichts 42 *Adeste hendecasyllabi* erschloß, wie es umgekehrt einen der bedauerlichsten Mängel des Catullkommentars von Fordyce ausmacht, daß er die Beobachtungen Useners im Gegensatz zu seinem Vorgänger Kroll gänzlich mißachtete²; denn ohne den Zusammenhang mit jener volkstümlichen Sitte bleibt das Catullgedicht 42 gleichsam blutleer. Doch auch noch ein anderes Gedicht will als Abbildung einer – freilich ganz andersgearteten! – volkstümlichen Strafe verstanden sein: c. 108, und auch hier steht der englische Kommentar hinter dem Krollschen zurück. Denn eine wenigstens teilweise treffende Einsicht Krolls geht bei Fordyce völlig verloren. Doch wenden wir uns zunächst dem Epigramm selbst zu:

*Si, Comini, populi arbitrio tua cana senectus
spurcata inpuris moribus intereat,
non equidem dubito, quin primum inimica bonorum
lingua execta avido sit data vulturio,
effossos oculos voret atro gutture corvus,
intestina canes, cetera membra lupi.*

Das Gedicht bietet der Sache nach eine Verwünschung des Cominius, deren Anlaß sich aus V. 3/4 ungefähr erraten läßt. Aber der Aussageweise nach ist das Gedicht keine κατάρα, sondern eher so etwas wie ein Rasonnement: die Verwünschung ist in die Form einer kühl berechnenden Feststellung gegossen. Darin liegt der eigentümliche Reiz des kleinen Stücks und Catulls künstlerische Leistung, wie denn überhaupt das bei | aller inneren Bewegung

* Rheinisches Museum 116, 1973, 254/69.

¹ Rh. Mus. 56 (1901) 1/28 = Kl. Schriften 4 (Leipzig/Berlin 1913) 356/82.

² Vgl. Ed. Fraenkel: Gnomon 34 (1962) 263.

scharf rechnende Gedankenspiel das wesentliche Merkmal der catullischen Epigramme bildet³. Einen Gutteil seiner Wirkung verdankt das Gedicht dem syntaktischen Bau. Es besteht aus einer einzigen Periode: einem Hauptsatz und einem untergeordneten hypothetischen Gefüge. Doch die Anordnung der Sätze weicht vom Normaltypus ab: Catull hat den hypothetischen Vordersatz ganz an den Anfang gerückt und vom Nachsatz durch den dazwischengestellten Hauptsatz getrennt⁴. Diese ungewöhnliche Satzfolge erzielt im vorliegenden Fall eine besondere Wirkung. Die Protasis (*si ... intereat*), die doch eigentlich der Sache nach schon die ganze Verwünschung enthält, erfüllt mit ihrer Anrede an Cominius gleichsam nur die Funktion eines Auftakts; der Tod des Cominius *populi arbitrio* wird wie eine nebensächliche Tatsache, die keinerlei Frage und Bedenken bedarf, vorweggenommen. Aller Nachdruck der Aussage fällt einseitig auf die Apodosis (*primum ... lupi*). Erst die Details des Todes, ja noch genauer: in welcher Reihenfolge die Teile des verhaßten Leibes vernichtet werden und durch welche Tiere jeweils, das erst scheint dem Dichter eine Betrachtung wert, allein dazu will er sich äußern, das bildet scheinbar den Grund des Gedichtchens. Die betonte, fast ein wenig umständliche Aussage des eingeschobenen Hauptsatzes: *non e q u i d e m dubito ... eqs.* ist gerade in dieser Form für den Gesamteindruck des Gedichts entscheidend. Ihr vor allem verdankt das Epigramm eben jenen Charakter einer Reflexion, eines Kalküls⁵. Zugleich bewirkt die nachdenkliche Wendung ein 'Ritardando' in V. 3, das bis zum Ende des Verses anhält; denn der Sinn der nachfolgenden Worte bleibt zunächst noch in der Schweben, bis er durch den wuchtigen Einsatz: *lingua execta* zu Beginn von V. 4 geklärt wird. Von nun an folgen die kräftigsten Aussagen gewissermaßen Schlag auf Schlag, und zwar gegen Ende hin mit deutlicher Beschleunigung des Tempos: | vorangeht die Vernichtung der Zunge als des hauptschuldigen Glieds, sie beansprucht – alles in allem – mehr als einen Vers; die Vernichtung der Augen füllt immerhin noch einen ganzen Hexameter; aber die beiden letzten Aussagen über die Eingeweide und die "übrigen Glieder" müssen sich einen Pentameter je zur Hälfte teilen. Immer rascher also, immer gedrängter folgen die einzelnen Aussagen aufeinander.

³ Vgl. F. Klingner, Catull: Röm. Geisteswelt (München 1965⁵) 218ff., bes. 220/2.

⁴ Es ist dies der seltenere Stellungstypus $\alpha : A : a$ (nach dem üblichen System), d.h. Nebensatz 2. Grades : Hauptsatz : Nebensatz 1. Grades. Vgl. Nägelsbach, Latein. Stilistik⁹, 642f.; Leumann-Hofmann-Szantyr, Latein. Grammatik 2, 734.

⁵ Ihrer Funktion nach ungefähr vergleichbar ist die Wendung *fortasse requiris* in Catulls berühmtem Monodistichon *Odi et amo*: auch sie ist nur scheinbar entbehrlich, in Wahrheit verdankt der Zweizeiler gerade ihr viel von seiner Wirkung. Vgl. O. Weinreich, Die Distichen des Catull (Tübingen 1926 [Nachdr.: Darmstadt 1972]) 38f.

der. Wollte man die innere Bewegung des Gedichts graphisch darstellen, so müßte man eine Kurve zeichnen, die zunächst kräftig, dann sachte ansteigt, ihren Scheitelpunkt erreicht, hierauf aber sogleich steil abfällt. Denn dem Ganzen nach wird das Epigramm von einer Spannung durchzogen, die zur Mitte hin stetig zunimmt, um sich zum Ende hin in einem raschen 'Decrescendo' zu lösen. Eben dieses 'Decrescendo' bedingt aber nun eine weitere Eigentümlichkeit der catullischen Darstellung: ich meine die zunehmende *V e r k n a p p u n g* des Ausdrucks im zweiten Teil des Gedichts. Besonders fühlbar wird sie im letzten Vers. Hier sind nicht nur die Verben aus dem Voraufgehenden zu ergänzen, sondern auch die signifikanten Partizipien *execta* (sc. *lingua*) und *effossos* (sc. *oculos*) in V. 4/5 finden keine Entsprechung mehr (denkbar wäre *dilaniata* o. dgl.). Ich würde darauf nicht so großen Wert legen, wenn es nicht gerade diese Knappheit der Ausdrucksweise in der die Detailschilderung enthaltenden zweiten Gedichthälfte wäre, die wesentlich dazu beigetragen hat, Einheit und Anschaulichkeit des vom Dichter entworfenen Bildes vor dem modernen Betrachter zu verhüllen. Denn es wird sich gleich zeigen, wie wichtig der Einblick in die Struktur des Epigramms für das rechte Erfassen der dargestellten Situation ist. Wenden wir uns also jetzt der Sache zu: was soll mit Cominius geschehen?

Das Verständnis des Gedichts steht und fällt mit dem Ausdruck *populi arbitrio* in V. 1, und eben in diesem Punkte unterscheidet sich Krolls Auffassung vorteilhaft von derjenigen des englischen Kommentators. Um zunächst einem möglichen Irrtum vorzubeugen: der Ausdruck gehört nicht der juristischen Sprache an, bezeichnet überhaupt keinen eigentlich rechtlichen Vorgang. So verschieden auch die Bedeutungen des Substantivs in der Fachsprache sind: eine Wendung wie *arbitrio populi interire* kennt sie nicht⁶. Dasselbe gilt für die außerfachliche Literatur: | niemals wird die fragliche Junktur in Zusammenhang mit einer Kapitalstrafe oder sonst einer ordnungsgemäßen Rechtsentscheidung gebraucht⁷. Die lateinischen Autoren nennen zwar das Volksgericht, genauer: die Findung der komititalen Endentscheidung eines Strafprozesses, welche auf die Provocatio folgt, öfters *iudicium populi*⁸, doch das Wort *arbitrium* begegnet in derlei Bedeutung niemals, und daß ausgerechnet Catull einen magistratisch-komititalen Strafprozeß so bezeichnet habe, ist ganz und

6 Vgl. bes. den Artikel *arbitrium* im Vocabularium Iurisprudentiae Romanae I (Berlin 1903) oder auch Heumann-Seckel, Handlexikon zu den Quellen des röm. Rechts (Jena 1907⁹) s.v.

7 Vgl. Hey: ThLL 2, 410/15.

8 Th. Mommsen, Röm. Strafrecht (Leipzig 1899) 161³.

gar unglaublich. Andererseits jedoch ist es unerlaubt, den catullischen Ausdruck so stark zu verwässern, wie Fordyce dies tut. Er hält die Wendung für eine "vage Phrase" und übersetzt: "universal verdict". Gewiß ist Catull kein Jurist: aber wenn er davon spricht, Cominius werde *populi arbitrio* umkommen, so muß er sich doch – vom weiteren Verlauf des Gedichtchens abgesehen! – irgendeine konkrete Vorstellung gemacht haben⁹. Dies tat er auch, und was er meinte, liegt ja geradezu auf der Hand: *populus* bezeichnet einfach die Volksmenge wie etwa c. 15, 6 oder 95 b, 2, der ganze Ausdruck die Willkür der Menge: vgl. z.B. Cic. Lael. 41 *multitudinis arbitrio res maximas agi*. Nur erfordert es der Zusammenhang hier, an eine bestimmte Aktion der Menge zu denken, an einen Willkürakt (*p. arbitrio interire!*)¹⁰. Diesem Erfordernis trug bislang einzig Kroll Rechnung – im Prinzip richtig, im Konkreten freilich falsch: "C. malt sich aus, daß Cominius etwa gesteinigt wird, was als volkstümliche Strafe auch in Rom vorkam". Richtig daran ist die Einsicht, Catull habe einen bestimmten Akt der Volksjustiz im Auge, unhaltbar dagegen die Vermutung, die Steinigung könne gemeint sein; denn darauf deutet im Folgenden nichts.

Hier berühren wir ein weiteres Manko der üblichen Interpretation. Sie raubt dem Gedicht die Anschaulichkeit, indem sie es in zweierlei oder – wie Kroll – gar in dreierlei Szenen auflöst. Alle Erklärer sind der Auffassung, im Schlußdistichon | sei einfach nur die Verweigerung des Grabrechts für Cominius ausgedrückt: sein Leichnam bleibe unbeerdigt liegen, den Tieren zum Fraß. Das Motiv ist uralt, begegnet häufig und liegt überdies einer Passage in Ovids *Ibis* (165/72) zugrunde, die man als besonders enge Parallele zu unserem Catullepigramm zu zitieren pflegt. Hier gilt es nun freilich, die vermeintlichen 'Parallelen' klar zu scheiden, soll nicht durch unkritische Häufung des Materials das Eigentümliche der von Catull entworfenen Situation zugedeckt werden! Insbesondere die Schilderung im *Ibis*gedicht ist fernzuhalten, weil sie sachlich auf einer anderen Basis ruht und demzufolge von einer verschiedenartigen Anschauung ausgeht¹¹. Und überhaupt: daß Leichen sonst einfach

⁹ Das heißt: der beliebte 'quasijuristische' Gebrauch des Worts (*latiore sensu*: ThLL 2, 410f.) enthebt nicht der Notwendigkeit, den Ausdruck auf seinen jeweiligen sachlichen Gehalt zu befragen, besonders dann nicht, wenn es sich um eine singuläre Junktur handelt wie in diesem Fall.

¹⁰ Wohl zu scheiden davon sind gewisse gesetzliche Exekutionsformen, deren moderne Bezeichnungen irreführen könnten: die sog. 'populäre Exekution', d.h. die Achtung, und die 'Volksfesthinrichtung', etwa bei der Tierhetze. Ihnen geht ein Urteil voraus; vgl. Mommsen, *Strafrecht* 925/28. 934⁴.

¹¹ Der Henker schleift die Leiche unter Beifall des Volks an einem Haken fort: sie bleibt

unbeerdigt liegen bleiben oder Raben Toten die Augen aushacken, dies sind verwandte Vorstellungen, die jedoch das catullische Bild nicht scharf wiedergeben. Denn jene zunehmende Verknappung der Ausdrucksweise bei Catull, die, wie wir sahen, in der Gesamtanlage des Epigramms gründet, darf nicht dazu verleiten, die beiden Schlußverse aus ihrem engen Zusammenhang mit dem Voraufgehenden zu lösen: sie führen die in V. 4 begonnene Schilderung fort, beruhen auf der gleichen Anschauung, malen dieselbe Szene – schon die in V. 4 einsetzende und bis zum Ende fortgeführte Variation der Tiernamen beweist es¹². Es ist nicht so, als würde nur die Zunge von der aufgebrachten Menge herausgeschnitten, dann der Leichnam (?) liegen gelassen: der ganze Leib wird vom Mob *z e r s t ü c k e l t*, die einzelnen Körperteile werden den verschiedenen | Tieren zum Fraß vorgeworfen! Wie zu ergänzen ist: *lingua execta* sc. *a populo*, so auch: *oculos effossos* sc. *a populo*. Allein der Kommentator Ellis hat einst diese Auffassung ernsthaft erwogen, sie jedoch ohne hinreichenden Grund wieder fallen lassen¹³. Was zu Gedichtbeginn durch *populi arbitrio* angekündigt wird, führen die Verse 3/6 aus. Dabei werden eigentlich getrennte, doch zur selben Aktion gehörige Vorgänge (*divellere corpus et spargere*: vgl. die unten zitierten Stellen aus Vergil und Seneca) so zusammengezogen, daß die beiden Kola des Schlußverses nur noch einen Teil des Gesamtbildes ausdrücken. Doch erhellt eben der Sinn durch den engen Zusammenschluß des Ganzen. Nur so verstanden gewinnt die Darstellung bei aller Knappheit Kraft und – freilich grausige – Anschaulichkeit.

unbeerdigt, wird von Geiern, Hunden und Wölfen vertilgt. Derlei passiert nicht *populi arbitrio*! Der hier geschilderte Vorgang folgte in Rom auf die Hinrichtung im Kerker, die natürlich ein Urteil voraussetzte: vgl. dazu Mommsen, Strafrecht 988. Die wohl beste Parallele bietet Juv. sat. 10, 66/89 (vgl. Mayor zu V. 66). Auch bei Juvenal begleitet das Volk das Ereignis mit Beifall: *Seianus ducitur unco Spectandus, gaudent omnes* (66f.). Aber ein Willkürakt des Volks liegt hier ebenso wenig vor wie bei anderen Exekutionsformen, welche eine Verweigerung des Grabrechts nach sich zogen, etwa bei der Kreuzigung (vgl. Mommsen a.O.) Schon aus diesem Grunde kann V. 5 nicht die Anschauung wiedergeben, wie sie bei Horaz epist. I 16, 48 (*non pascas in cruce corvos*) u.ä. vorliegt.

¹² Auch die Zeitfolge, d.h. die Gleichzeitigkeit im Bedingungsgefüge (*si ... intereat, sit data ... voret*) verdient immerhin Erwähnung, wenn man auch darauf nicht entscheidenden Wert legen dürfen. Zum Ersatz der periphrastischen Form des Konj. Fut. durch den Konj. Praes. bzw. Konj. Perf. vgl. Leumann-Hofmann-Szantyr 2, 550, wo gerade Catull 108 besprochen ist.

¹³ Vgl. R. Ellis (Kommentar: Oxford 1889²) 488 z.St.: "It is not easy to decide whether *Effossos* refers like *voret* to the raven, or is the preliminary punishment inflicted by men ... But the two lines together (5. 6) suggest a single picture ..." – und deswegen entscheidet er sich für die erste Möglichkeit. Indes hätte gerade dieser Gesichtspunkt den umgekehrten Schluß nahelegen müssen: denn V. 4 drückt ja einen doppelten Vorgang aus, und so liegt es gerade im Sinne der Einheitlichkeit des Bildes, b e i d e Vorgänge im folgenden fortgesetzt zu sehen.

Die geschilderte Szene konnte dem antiken Leser Catulls schon deshalb nicht undeutlich bleiben, weil die Sache – der Tod durch Zerstückelung – durchaus in seinem Vorstellungsbereich lag. Einer der Freunde Catulls endete so: auf die Nachricht von Caesars Tod hin zog die wütende Menge durch Rom, um die Mörder in Stücke zu reißen; sie stießen auf C. Helvius Cinna, den sie mit Cornelius Cinna verwechselten: ὥμησαν εὐθὺς καὶ διέσπασαν ἐν μέσῳ τὸν ἄνθρωπον (Plut. Caes. 68, dazu Brut. 20, 8ff.; Val. Max. IX 9, 1: *populi manibus discerptus est*). Zu Catulls Zeit dürfte der Fall des Sempromius Asellio, auf den noch Seneca anspielt (de ira I 2, 2; ausführlicher Val. Max. IX 7, 4), in frischem Gedächtnis gewesen sein, ebenso der des M. Baebius (Florus II 9, 26; Lucan II 118/21): Asellio hatte sich als Praetor i.J. 89 der Sache der Schuldner angenommen und wurde darob von der Menge der Gläubiger, die der Volkstribun L. Cassius aufgehetzt hatte, nahe beim Forum zerstückelt (Val. Max.: *praetextatum discerpserunt*); den Baebius traf das gleiche Schicksal zwei Jahre später beim Einzug des Marius in Rom. Nur knapp entging L. Vettius, der es gewagt hatte, Caesar der Teilnahme an der catilinarischen Verschwörung zu beschuldigen, dem Tod auf dem Forum: Suet. Iul. 17, 2 | (*Caesar Vettium*) *pro rostris in contione paene discerptum coniecit in carcerem*. In den politisch bewegten Jahren, die Catulls Leben füllten, mögen sich derart turbulente Vorkommnisse öfter ereignet haben, als wir dies im einzelnen nachweisen können. Wenn wir Livius XLV 38, 2 beim Worte nehmen, so hätte einst M. Servilius vor der Volksversammlung zu solchem Gewaltakt aufgerufen: *aliquis est Romae praeter Persea, qui triumphari de Macedonibus nolit; et eum non iisdem manibus discerpitis, quibus Macedonas vicistis?* Zur Zeit der Ständekämpfe mag eine Version über das plötzliche Entschwinden des Romulus aufgekommen sein, die der Haß gegen die Patrizier diktiert hat: *discerptum regem patrum manibus* (Liv. I 16, 4). Spuren solcher Volksjustiz führen aber nicht nur in die Vergangenheit zurück, sie lassen sich auch zeitlich weit hinabverfolgen, ja reichen bis in die Spätantike. Als i.J. 20 n.Chr. dem Cn. Calpurnius Piso, der im Verdacht stand, den Germanicus auf Veranlassung des Tiberius vergiftet zu haben, im Senat der Prozeß gemacht wurde, rottete sich das Volk vor der Curie zusammen und gab durch Rufe zu erkennen, was mit dem Angeklagten geschehen würde, falls er ungeschoren davonkäme: *non temperaturos manibus, si patrum sententias evasisset* (Tac. ann. III 14; vgl. Suet. Cal. 2: *paene discerptus a populo* sc. Cn. Piso). Zugleich machten sie Miene, die Standbilder Pisos zu zerstückeln (*divellebant!*), und hätten ihre Absicht auch in die Tat umgesetzt, wären nicht die Statuen auf kaiserlichen Befehl in Sicherheit gebracht worden (Tac. l.c.). Den Standbildern Domitians blieb sol-

ches Schicksal allerdings nicht erspart. Sie wurden, wie Plinius paneg. 52, 4f. berichtet, nach dem Tode des verhaßten Herrschers zerstückelt, wobei sich die Phantasie der Rachedurstigen ausmalte, sie habe es mit dem noch Lebenden zu tun¹⁴ – die Schilderung des Plinius zeigt zugleich, was aus der Sache werden kann, wenn sich ein Rhetor des Themas annimmt. Auch Nero hatte derlei zu befürchten gehabt, weshalb er den Plan aufgab, kurz vor dem drohenden Untergang noch mit einer reumütigen Rede vor das Volk hinzutreten: *ne prius quam in forum perveniret discerneretur* (Suet. Nero 47, 2). Daß übrigens solche Akte öffentlicher Willkür auch ‘organisiert’ werden konnten, zeigt Suetons Bericht Cal. 28: aus purer Lust, einen Senatoren auf diese Weise sterben zu sehen | (*senatorem discerpi*), inszenierte Caligula vor der Curie so etwas wie ‘Volksjustiz’, um sich darauf am Anblick der verstümmelten Glieder zu weiden. Den Gipfel in der Darstellung des Grausigen einer solchen Tat bietet wohl Claudians Invektive gegen Rufin. Von seinen eigenen Truppen wird der Reichsfeind umstellt. Die Soldaten zerstückeln ihn mit ihren Waffen. Hieran schließt sich eine Detailschilderung des Vorgangs, die – beim Herausreißen der Augen beginnend – mit geradezu anatomischer Genauigkeit das Zerteilen des Leibes verfolgt (in Ruf. II 407/17). Der Kenner der griechischen Mythologie versäumt auch nicht, zu guter Letzt den Vergleich mit dem Schicksal des Pentheus und des Aktaion zu ziehen (418/20)¹⁵.

Alle sog. ‘Volksjustiz’ gehört nicht zum geltenden Recht Roms. Gewisse ihr allein eigentümliche Formen sind deshalb in unseren Darstellungen des römischen Rechts, insbesondere in Mommsens “Strafrecht”, nicht behandelt, ja nicht einmal erwähnt¹⁶. Doch der Philologe, der es mit der ganzen Vielfalt der antiken Texte zu tun hat, sieht sich, anders als der Jurist, gelegentlich sehr

¹⁴ Daß sich Volkswut statt an die Person an die Sache hält, ist nichts Unerhörtes: vgl. auch Joh. Chrys. hom. ad pop. Antioch. 21, 3 (PG 49, 216) über die Steinigung der Bildnisse Konstantins.

¹⁵ Andere Fälle aus dem Osten des Reichs erwähnt Ammian, darunter den des Statthalters Theophilus, den das hungernde Volk von Antiochien zur Zeit des Constantius Gallus zerstückelte (XIV 7, 6; vgl. XV 13, 2; ferner: XIV 10, 2; XV 3, 1). Die lateinischen Berichterstatter mögen freilich hier und da vertraute Farben auftragen. Nachweisbar ist dies in Rufins Übersetzung der Kirchengeschichte Eusebs. Von Origenes heißt es dort (h.e. VI 4, 1: GCS 9/2, 531): *discerpere eum paene et interficere vulgus inruerat, nisi ... e furentum manibus fuisset ereptus*; dem entspricht bei Eusebius nur μικροῦ δεῖν ... ὑπὸ τῶν αὐτοῦ πολιτῶν ἀνῆρητο. Bezeichnend auch ebd. VI 41, 4 (a.O. 601), wo Rufin, die Steinigung durch das Volk unterdrückend, *discerpunt* einsetzt!

¹⁶ Von der ‘Volksjustiz’ wohl zu scheiden ist der moderne Begriff des ‘Vulgarrechts’. Denn das Vulgarrecht, dessen gegenständlichen Bereich in der Hauptsache das Privatrecht bildet, setzt immer einen stofflichen Bezug zum klassischen Recht voraus; vgl. M. Kaser, Art. Vulgarrecht: PW 9 A 2 (1967) 1283/1304, bes. 1291.

wohl veranlaßt, auf derlei Erscheinungen zu achten. Eben dieser Umstand rief auch Useners oben erwähnte Abhandlung hervor: Usener wollte ein Stück aus dem von Mommsen ausgesparten Felde bearbeiten. Er beschränkte sich dabei ausdrücklich auf die Strafe der Vernichtung des Leumunds: sämtliche Formen der 'exekutiven Volksjustiz', der sog. *L y n c h j u s t i z*, schloß er aus, doch nicht ohne gleichzeitig anzudeuten, daß die Antike solcherlei Gewalttaten sehr wohl gekannt habe. Als Beispiele nannte er (a.O. 357¹⁾) gewisse Fälle vollzogener bzw. angedrohter Verbrennung verhaßter Personen | durch das Volk. Aber nur eine Form volkstümlicher Strafe, die Steinigung, vermögen wir dank Hirzels bekannter Untersuchung vollständig – soweit es die Quellen gestatten – zu überblicken; sie ist übrigens bei den Griechen mehr gewesen als bloße Lynchjustiz, hat überhaupt dort eine größere Rolle gespielt als bei den Römern¹⁷. Anderes liegt dagegen noch im Dunkeln, so eben die *discerptio*¹⁸.

Daß sie nach antiker Anschauung tatsächlich einen bestimmten Akt der Volksjustiz darstellte, bezeugen außer den schon beigebrachten Stellen auch noch andere, mehr 'literarische' Erwähnungen der Sache. In einer der pseudoquintilianischen Declamationen (12, 1), die gegen einen Mann gerichtet ist, der von der hungernden Vaterstadt um Brot ausgeschickt zu spät heimkam, so daß seine Mitbürger die eigenen Toten verzehren mußten, ruft der Ankläger: *non publicis manibus exeuntem discerpimus?* Dido, der Flotte des treulosen Aeneas nachblickend, stellt sich in rasendem Schmerz eine ähnliche Frage (Verg. Aen. IV 600f.): *non potui abreptum divellere corpus et undis Spargere*

17 Denn bei jenen war sie nicht bloß ein tumultuarisches Verfahren, sondern eine politisch wie religiös anerkannte Strafe. Nur noch wenige Spuren deuten darauf, daß sie dies einst auch bei den Römern war: R. Hirzel, Die Strafe der Steinigung: Abhandl. der Königl. Sächs. Gesellschaft der Wiss., Philol.-histor. Kl. 27/7 (1909 [Nachdr.: Darmstadt 1967]) 223/66. Ebd. 258f. über die Steinigung bei den Römern.

18 Sicher belegt ist das Substantiv erst spät (vgl. ThLL 5/1, 1309, 66ff.), z.B. Ruf. Euseb. h.e. III 36, 9: GCS 9/1, 279 (doch hier von der Folter: *discerptiones membrorum* – συγκοπή μελῶν!). Aber das Verbum *discerpere* bildete offenbar die übliche Bezeichnung dieses Akts der Volksjustiz (der nützliche Artikel im Thesaurus 5/1, 1308f. [Graeber] ist mit strenger Blickrichtung auf die Sache auszuwerten!). Seltener begegnen *divellere*, *lancinare*, *laniare*, *dilacerare*. Der beliebte Zusatz *manibus* sc. *discerpere*, *lancinare* o. dgl. macht klar, daß man gewöhnlich mit bloßer Hand zupackte (vgl. bes. Florus an der oben S.25 [261] genannten Stelle [II 9, 26]: *Baebium sine ferro ritu ferarum inter manus lancinatum*). Aber es wäre gewiß unrealistisch, wollte man jeglichen Werkzeuggebrauch bei einem dermaßen tumulthaften Vorgang ausschließen: die von Caligula bestellten Senatsmitglieder (Suet. Cal. 28, vgl. oben S. 26 [262f.]) durchbohren den Unglücklichen beim Betreten der Curie zuerst mit ihren Griffeln, dann erst überlassen sie ihn den anderen zur Zerstückelung; die Soldaten Rufins nehmen natürlich zunächst ihre Waffen (407f.: *laniant hastis artusque trementes Dilacerant*), greifen dann aber offenbar auch mit den Händen zu (vgl. *vellunt*, *rapuere*, *quatit*). Daß die Statuen Domitians mit Schwert und Beil zerstückelt werden, erklärt sich aus der Sache.

... eqs.? Mag auch vielleicht Vergil die unmittelbare Anregung zu diesem Bilde aus der Mythologie empfangen | haben¹⁹, den Zusammenhang mit der Ebene volkstümlicher Justiz wird man kaum gänzlich ausschließen dürfen. Deutlicher zu spüren ist er an der Parallelstelle Aen. III 604/06: der Grieche Achaemenides, den die Trojaner an der Küste der Cyclopen vorfinden, bekennt, Ilions 'Penaten' bekriegt zu haben, obgleich er weiß, wie dies auf die Heimatlosen wirken muß: *pro quo, si sceleris tanta est iniuria nostri, Spargite me in fluctus ... Si pereo, hominum manibus (!) periisse iuvabit*. Hierher zu ziehen ist wohl auch ein Vers in Senecas Phoenissen. Iocasta, die sich als Mutter des feindlichen Brüderpaars vor dem Volke schuldig fühlt, fordert Feinde und Mitbürger auf (448): *haec membra passim spargite ac divellite!* Instrukтив sind die zuletzt genannten Stellen, weil sie zeigen, wie jene volkstümliche Vorstellung gelegentlich auch in der hohen Literatur hervorbrechen kann. Von Lucan und Claudian, die sich aber auf historische Ereignisse beziehen, war schon die Rede. Es ließen sich vielleicht noch mehr Fälle beibringen, doch wird man danach suchen müssen; denn unsere Kommentatoren besitzen bislang keinen Blick für das Typische solcher Szenen²⁰. Darüberhinaus gilt es stets zu bedenken, daß | die wenigen Akte tatsächlich vollzogener Lynchjustiz, von denen wir Kunde erhalten, nicht unbedingt ein zuverlässiges Richtmaß für die Lebendigkeit der Vorstellung als solcher abgeben.

¹⁹ Daß freilich der Dido hier, wo es um Aeneas geht (von Ascanius ist erst danach die Rede!), ausgerechnet der kleine Bruder der Medea, Apsyrtos, einfallen soll, halte ich für eine wenig glückliche Kombination der Kommentatoren (vgl. Pease im Kommentar zu Aen. IV p. 480, dessen Material überhaupt kritisch zu sichten ist). Da wäre es schon probabler, wenn sie sich wie eine der thrakischen Frauen fühlte, die den Orpheus, weil er sie verschmähte, in bacchantischer Raserei zerstückelten; vgl. Verg. georg. IV 520/22. Der Gedanke mag aber auch einfach der sein, daß Dido die Macht hatte, den Fremdling, der sich inmitten ihres Volks befand, zerreißen zu lassen. Man wird wohl die Vorstellungen nicht scharf trennen dürfen. Interessant in diesem Zusammenhang auch Liv. XXXIX 13, 5: die Freigelassene Hispala zögert, über die Vorgänge bei den Bacchanalien auszusagen, aus Furcht vor den Göttern, mehr noch vor den Menschen, *qui se indicem manibus suis discepturi essent*. Das Schicksal des Pentheus oder anderer Feinde des Dionysos, vielleicht aber auch jene Form der Lynchjustiz schlechthin mochten ihr vor Augen schweben.

²⁰ Nicht einmal die besonders ausgeprägte Situation in Claudians Invektive gegen Rufin ist richtig erkannt und beurteilt. Im neuen Kommentar zu diesem Gedicht von H.L. Levy (Philological Monographs of the American Philological Association Nr. 30 [1971] 203) wird die Zerstückelung für eine "episches Thema" erklärt, gemeint sind aber, wie der Hinweis auf die Arbeit von P.-J. Miniconi (Étude des thèmes "guerriers" de la poésie épique gréco-romaine [Paris 1951] 126/29. 172) beweist, nur schlechthin grausame Schilderungen des nachklassischen Epos. Infolgedessen bieten auch die von Levy angeführten 'Parallelen', soweit sie sich ohnehin nicht bloß auf sprachliche Erscheinungen beziehen, außer Lucan 2, 119/21 nichts Passendes. Fernzuhalten sind schließlich auch alle Folterberichte, z.B. die der christlichen Martyrologien, weil sie die Situation nicht treffen.

Besondere Beachtung verdient eine Bemerkung in der Lobrede des *Panegyriker* auf Kaiser Theodosius (*paneg.* 2 [12], 44, 1). Der *Panegyriker* ist bemüht, die überaus große Milde des Kaisers gegenüber dem Usurpator Maximus ins rechte Licht zu rücken. Bei der Vernehmung habe Maximus sofort gestanden, die ihm ergebenen Truppen getäuscht zu haben: *et post hanc tu vocem non illum in crucem tolli, non culleo insui, non discerpi in frusta iussisti? non postremo illam tanti ream mendacii linguam radicitus erui praecepisti* ... eqs.? Bisher lernten wir die Zerstückelung nur als eine Art der Lynchjustiz kennen; hier erscheint sie neben alten Formen der gesetzesmäßigen Exekution, neben Säckung und Kreuzigung²¹. Weiterhin erweckt der Redner den Eindruck, jede dieser drei Exekutionsformen wäre eine angemessene Strafe gewesen, die der Kaiser eigentlich sogleich hätte verhängen sollen. Daß allerdings die Zerstückelung damals wirklich eine anerkannte Form der Hinrichtung darstellte, wird man aus dieser Stelle kaum folgern wollen. Vielmehr dürfte der Rhetor einfach nur verschiedene Formen verschärfter Todesstrafe zusammengestellt haben, darunter jenen bekannten Akt der Volksjustiz²². Auch die hinzugesetzte talionsähnliche Strafe am hauptschuldigen Gliede spricht dafür. Lehrreich immerhin, daß *discerpi in frusta* offenbar eine so feste Vorstellung war, daß der Begriff selbständig neben jene anderen beiden treten konnte! Ähnliches lehrt ein Bericht aus ganz anderer Zeit, der außerrömische Verhältnisse betrifft. Curtius Rufus erzählt (VI 11, 8), auf die Kunde von der Conspiration des Philotas gegen Alexander hin habe die ganze Heeresversammlung wütend den Tod des Verräters durch Zerstückelung gefordert (*discerpendum esse parricidam manibus eorum*). Philotas seinerseits habe das sogar mit einer gewissen Beruhigung vernommen, | da er schlimmere Strafen (*graviora supplicia*) befürchtete; schließlich jedoch sei die Meinung geteilt gewesen, ob man ihn nach makedonischer Sitte steinigen oder durch Folterung zum Geständnis zwingen sollte. Also auch dieser declamatorische Bericht aus flavischer Zeit erweckt durchaus den Eindruck, daß man die Zerstückelung als besondere Exekutionsform ansah. Zugleich kommt darin auch der ihr eigene tumultuarische Charakter gut zum Ausdruck: die erboste Versammlung schreit zu allererst nach dieser Strafe.

Kehren wir zu unserem Catullepigramm zurück! Catull hat den Vorgang der *discerptio* künstlerisch gestaltet. Dazu gehörte, daß er nicht nur die

21 Über diese Mommsen, Strafrecht 918/23.

22 Immerhin hat der Kaiser Pescennius Niger tatsächlich einmal eine rechtlich nicht anerkannte, volkstümliche Exekutionsform, die Steinigung, anbefohlen, wenn auch nur den nichtrömischen Hilfstruppen (Ael. Spart., Pesc. Niger 3; vgl. Hirzel a.O. 259).

einzelnen Körperteile aufzählte, sondern zugleich das Bild durch die Erwähnung der verschiedenen Tiere bereicherte. Er verfolgt gewissermaßen die Vernichtung bis zu ihrem äußersten Ende. Zugleich bot sich ihm so die Möglichkeit, durch zusätzliche Variation im Detail seiner Aussage noch mehr den Charakter einer 'Berechnung' der einzelnen Faktoren des Strafvollzugs zu verleihen. Dem antiken Leser Catulls wird darum die Situation nicht weniger klar gewesen sein. Der moderne mag sich dagegen durch die breitere Darstellung einer solchen Szene bei Prudentius in seinem Verständnis des Catullgedichts gefördert fühlen. Prudentius schildert in der Psychomachie (705/17), wie das verhaßte Laster der Discordia, die soeben einen heimtückischen Anschlag verübte, vom Heer der personifizierten Tugenden umringt und gezwungen wird, sich zu erkennen zu geben. Ihre Antwort enthält eine Gotteslästerung, so daß Fides zuerst die Zunge (!) der Häresie mit ihrer Lanze durchbohrt. Dann packen alle zu (719/25):

*carpitur innumeris feralis bestia dextris;
frustatim sibi quisque rapit, quod spargat in auras,
quod canibus donet, corvis quod edacibus ultro
offerat, inmundis caeno exhalante cloacis
quod trumat, monstribus quod mandet habere marinis.
discissum foedis animalibus omne cadaver
dividitur, ruptis Heresis perit horrida membris.*

Diese Verse bieten die beste Erklärung des catullischen Epigramms. Der andere Zusammenhang bei dem poeta christianus darf nicht über die Ähnlichkeit der Situation hinwegtäuschen: auch hier handelt es sich um eine Darstellung jener volkstümlichen Exekutionsform, und auch diese Passage gewinnt erst durch die Erkenntnis ihres Zusammenhangs mit der Volksjustiz die rechte Lebendigkeit und Wirklichkeitsnähe²³. Wie Catull hat auch Prudentius die Szene dadurch noch bunter gestaltet, daß er das Verteilen der zerstückelten Glieder an die "häßlichen Tiere" (und noch anderes: *in auras ... cloacis!*) mit ins Bild

²³ In diesem Sinne sind meine Ausführungen: Studien zur Psychomachie des Prudentius (= Klass. Philol. Studien 27 [Wiesbaden 1963]) 72f. zu ergänzen. Auch manche der dort genannten Kirchenväterstellen, die das Zerstückeln des Leibes Christi durch die Häretiker anschaulich vorführen, setzen vielleicht den bekannten Akt der Lynchjustiz voraus, bes. Cypr. de unitate eccl. 23: (*corpus unum*) *divulsis laceratione visceribus in frusta discerpi* – vgl. dazu die oben S. 29 [266] genannte Stelle im Panegyricus des Pacatus. Doch mögen hier auch Folterberichte einwirken.

hineinnahm. Prudentius dürfte jedoch kaum von Catull abhängen: er hat wohl nur eine Todesart, die er aus spezifischen Gründen des allegorischen Epos brauchen konnte, aufgegriffen und breit ausgeführt. Wie dem auch immer sei: es kommt im Grunde nicht viel darauf an, ob Prudentius das Catullgedicht vor Augen hatte – wie vielleicht Antonio Salvatore anzunehmen geneigt wäre²⁴ – oder ob er nur dieselbe Situation als geschickter Stilist mit ähnlichen Farben, aber im übrigen frei, ausstattete – wie ich glauben möchte. Denn in diesem Fall zeigt er, wie Catull richtig zu verstehen ist, in jenem, daß er ihn richtig verstand! Die beigefügte Abbildung, ein mittelalterliches Mosaik aus Pavia (Tafel I), mag unsere Anschauungskraft stützen²⁵, wenn auch vielleicht mancher solche gelehrte Hilfestellung lächelnd ablehnen wird: Tennessee Williams mutet seinem Publikum gegen Ende von "Suddenly last summer" eine ähnliche Szene mit noch makabrerem Ausgang zu²⁶. |

Fassen wir zusammen! Der Gewinn für die Würdigung des catullischen Gedichts, der sich aus dem Vorstehenden ergibt, ist ein doppelter: die Darstellung erhält einmal, wie schon des öfteren hervorgehoben wurde, szenische Einheitlichkeit, Lebendigkeit; zum anderen tritt erst jetzt – bei voller Anschaulichkeit des wilden, grausigen Akts – der Kontrast zur kühl rechnenden Formulierung, die Catull für diese Verwünschung wählte, in seiner ganzen Schärfe hervor. Das Epigramm bietet eben weit mehr als "a commonplace vituperation" (Fordyce).

²⁴ Vgl. A. Salvatore, Studi Prudenziiani (Napoli o.J.) 25/31 über vermeintliche Catull-Reminiszenzen.

²⁵ Es handelt sich um ein Fußbodenmosaik aus S. Maria del Popolo zu Pavia (11./12. Jh.), jetzt im Museo Civico. Der Bildstreifen zeigt – von rechts nach links fortschreitend – zunächst die Discordia, vom Lanzenstoß der Fides niedergestreckt (diese selbst ist nicht mehr erhalten), dann die Szene der Zerstückelung: zwei Gestalten repräsentieren die Menge des Tugendvolks, außer Wolf und Rabe gehört vielleicht auch noch der Fisch mit dem grimmigen Gebiß unterhalb des Bildstreifens zur Gesamtszene (vgl. *monstris ... marinis* im Text V. 723).

²⁶ "When we got back to where my Cousin Sebastian had disappeared in the flock of featherless little black sparrows, he – he was lying naked as they had been naked against a white wall, and this you won't believe, nobody has believed it, nobody could believe it ... They had devoured parts of him. Torn or cut parts of him away with their hands or knives or maybe those jagged tin cans they made music with ..." (zitiert nach der Ausgabe in den Penguin Plays Pl. 82, p. 158f.).

IV.

INTERPRETATION FRÜHCHRISTLICHER LITERATUR *

Dargestellt am Beispiel des Prudentius

GRUNDLAGEN

Diakritische Interpretation

Wenn ich die Aufmerksamkeit auf ein Thema aus der christlichen Literatur der Spätantike lenke, so tue ich dies in der Überzeugung, daß jener Bereich auch für die Ausbildung unserer Schüler und Studenten einen besonderen Wert besitzt. Ein bestimmtes Programm, eine neue Theorie für den Unterricht aufzustellen, liegt mir freilich fern. Auch wage ich es nicht, festumrissene Aussagen über die praktische Durchführbarkeit meiner Anregungen zu machen – besonders nicht im Hinblick auf die Schule, deren Verhältnisse andere weitaus besser beurteilen können als ich. Andererseits steht für mich fest, daß wir als Lehrer und Erzieher Dinge hohen Werts aus dem von uns vertretenen Kulturgebiet nicht aus dem Auge verlieren dürfen, nur weil es schwierig ist, sie im schulischen oder akademischen Unterricht weiterzugeben, und gewiß noch viel verkehrter wäre es, wollte man aus der Not eine Tugend machen, das heißt: für gut und vorteilhaft erklären, was uns die Verhältnisse aufzwingen.

Was nun gerade die christliche Spätantike betrifft, so sind es allerdings gar nicht die modernen Verhältnisse, die dazu geführt haben, daß dieses Gebiet in der Ausbildung unserer Schüler weit hinten steht. Allenfalls läßt sich sagen, daß die praktischen Gegebenheiten – die Struktur von Schule und Universität, die Lehr- und Studienpläne – heute einer Einführung dieses Gebiets in den Unterricht ärgere Hindernisse in den Weg legen denn je zuvor. Aber verursacht haben sie dessen Vernachlässigung nicht. Die Wurzeln reichen, wie wir alle wissen, viel weiter zurück. Als ich kürzlich vor dem Gebäude des

* Impulse für die lateinische Lektüre. Von Terenz bis Thomas Morus. Herausgegeben von Heinrich Krefeld, Frankfurt am Main 1979, 138/80. Die folgenden Ausführungen wurden teilweise am 29.9.1977 anlässlich der Fortbildungstagung des Landesverbandes Nordrhein-Westfalen im DAV in Mülheim/Ruhr vorgetragen. Die Abhandlung in der vorliegenden Form widme

Gymnasiums stand, in dem ich die ersten Klassen besuchte, betrachtete ich die wohlbekannten Namen antiker Geistesgrößen, die den Hauptbau der Schule auf den drei vom Schulhof umschlossenen Seiten zieren¹. Hochoben an den Wänden, auf steinerne Tafeln gemeißelt, sind die folgenden Namen zu lesen: HOMERUS · PINDARUS · SOPHOKLES – THUKYDIDES · DEMOSTHENES · PLATO · ARISTOTELES · CICERO – HORATIUS · VERGILIUS · TACITUS. Auf viele Generationen junger Gymnasiasten haben diese strengen Tafeln mahnend herabgeblickt, und man kann nicht sagen, daß die Verfasser eine schlechte Auswahl trafen. Es wäre unbillig, wollte man das Weglassen dieses oder jenes Namens bemängeln. Jeder von uns hätte gewiß eine Reihe von Namen vorzuschlagen, die er gerne in gleicher Weise geehrt sehen würde. Was mir auffiel, war etwas anderes, etwas Allgemeineres: es fehlt in der Namenskette überhaupt irgendein Vertreter christlichen Geists aus der Antike, es fehlt etwa der eine Name „Augustinus“, der allein genügt hätte, die Notwendigkeit einer Erweiterung des Schulprogramms in jener Richtung anzudeuten. So aber bezeugen diese Inschriften symbolhaft die traditionelle Ausrichtung der neuhumanistischen Bildung auf die Klassiker der vorchristlichen Antike. |

Ich habe behauptet, die Beschäftigung mit der frühchristlichen Literatur besitze für unsere Schüler einen besonderen Wert. Zur Begründung könnte ich mancherlei anführen: etwa die Qualität vieler literarischer und denkerischer Leistungen schlechthin oder ihre Bedeutung für die europäische Geistesgeschichte. Aber alle diese wohlbekannten Gesichtspunkte will ich hier hintansetzen und stattdessen nur einen Vorteil hervorkehren: den der Erziehung zur diakritischen Interpretation. Ich sage: 'diakritische' Interpretation, nicht 'kritische', um dem Mißverständnis vorzubeugen, als sei es mir um eine Form der modernen Literaturkritik zu tun². Die Sache, um die es mir geht, ist vielleicht nicht einfacher, aber jedenfalls elementarer. Mit der diakritischen Interpretation meine ich eine bestimmte Unterscheidungsfähigkeit im geistigen Bereich: die Fähigkeit zu sehen, daß Worte, Sätze, Gedanken, Gedankenverbindungen – wie übrigens auch Elemente der bildenden Kunst – mit äußerlich geringfügi-

ich Paul Hacker zum 65. Geburtstag am 6.1.1978. Sie verdankt dem Gedankenaustausch mit ihm mehr, als die einzelnen Hinweise zu erkennen geben.

¹ Ich spreche von dem Franz Ludwig-Gymnasium in Bamberg, dem ehemals „Neuen Gymnasium“. Es wurde i.J. 1890 gegründet zur Entlastung des – fortan so genannten – „Alten Gymnasiums“, dessen Tradition es fortführte (vgl. den Bericht über die Gründungsfeier in der Festschrift: „50 Jahre Neues Gymnasium Bamberg ...“, Bamberg 1940, 21/23). Die Inschriften an diesem Gebäude repräsentieren also den Geist der humanistischen Bildung des ganzen 19. Jhs.

² Denn „kritisches Interpretieren“ meint dort etwas anderes. Vgl. etwa N. Mecklenburg, Kritisches Interpretieren. Untersuchungen zur Theorie der literarischen Wertung und Literaturkritik, München: Nymphenburger Verlagshandlung ²1976.

gen Änderungen oder gar äußerlich unverändert übernommen werden können und doch, in einen anderen Zusammenhang gestellt, einen ganz anderen, neuen Sinn erhalten können. Ich will nicht leugnen, daß sich diese Fähigkeit, deren Besitz mir heute wertvoller und notwendiger erscheint denn je³, auch auf anderen Gebieten und anhand anderer Gegenstände einüben läßt, aber kein Gebiet ist dafür so geeignet wie das der christlichen Spätantike. Diese Epoche ist in dieser Hinsicht einzigartig. Denn das Christentum hat unter Nutzung ungezählter Formen- und Gedankenelemente aus allen Bereichen des antiken Geisteslebens eine weit- und tiefreichende Umorientierung der antiken Kultur bewirkt, deren Ergebnisse uns eben in den Werken der frühchristlichen Denker und Künstler vorliegen. In diese Werke einzudringen, vergleichend Antikes neben Christliches haltend, den jeweils unterschiedlichen Aussagewert prüfend: das ist eine hervorragende Schulung jener diakritischen Interpretation, von der eben die Rede war.

Prudentius und Vergil

Ich möchte das anhand einiger Prudentiusinterpretationen dartun, die Art und Absicht der Vergilbenutzung in der Psychomachie des Prudentius erhellen sollen. Den äußeren Anlaß dazu bietet mir das Erscheinen eines neuen Prudentiusbuchs, das derselben Thematik nachgeht: Macklin Smith, *Prudentius' Psychomachia. A Reexamination* (Princeton, New Jersey 1976). Doch zunächst ein paar allgemeine Bemerkungen zu beiden Dichtern!

Aurelius Prudentius Clemens wurde i. J. 348 in Spanien geboren, brachte es bis zum Provinzialstatthalter und weiter bis zur Stellung eines hohen Beamten am kaiserlichen Hof. Dann aber, in schon vorgerücktem Alter, erkannte er das Unnütze seines bislang diesseitsgerichteten Strebens und zog sich aus dem Amt zurück: er wollte den Rest seines Lebens darauf verwenden, etwas Nützliches zu leisten, zur Ehre Gottes und zum eigenen Heil. Die Möglichkeit dazu wies

³ Heute, das heißt: im Zeitalter der "semantischen Revolution" (zum Begriff vgl. K. Steinbuch, *Ja zur Wirklichkeit*, Stuttgart 1975 [Heyne-Buch Nr. 7026: München 1976] 13). Sachlich ist allerdings der verwandelnde Umgang christlicher Denker mit antiken Begriffen nicht vergleichbar: er unterscheidet sich durch die Voraussetzungen und das Ziel grundlegend von dem latenten 'Umfunktionieren' der Sprache, wie es heute auf vielen Gebieten des Geisteslebens geübt wird.

ihm sein dichterisches Talent. Die Poesie sollte seine Opfergabe sein⁴. Prudentius gehört also zu jenen gar nicht seltenen Männern, die damals angesichts einer glänzenden Karriere der Welt entsagten. Man erinnere sich nur der Geschichte von den beiden kaiserlichen Beamten zu Trier, die den hl. Augustinus so tief bewegte! Bei einem Spaziergang in der Nähe des Palasts stießen sie auf eine Mönchsklausur, fanden darin ein Buch: die Vita des hl. Antonius, lasen und erkannten: Freund Gottes zu sein ist besser, als die Stellung eines *amicus imperatoris* zu erstreben⁵. Wir wissen nicht, ob sich Prudentius ebenso wie die beiden Trierer Beamten zu einem klösterlichen Leben entschied⁶, und auch sonst bleiben die näheren Umstände jener Wende im Dunkeln⁷, aber seine Dichtung zeugt von dem Ernst seiner Absicht. Alle seine Werke – die lyrischen Tagesgebete und Festlieder, die beiden Lehrgedichte gegen die Häresien, das Streitgedicht *Contra Symmachum*, die Märtyrerhymnen, das allegorische Epos vom Seelenkampf, die Inschriften zu Szenen des Alten und Neuen Testaments – entsprechen der Aufgabe, die sich der Verfasser gestellt hatte. Zu dieser Aufgabe gehörte es auch, von den besten Dichtern der Antike den besten Gebrauch zu machen, und die Bewältigung dieser Teilaufgabe trug ihm seit Richard Bentley den Ehrennamen *Christianorum Maro et Flaccus* ein⁸. |

⁴ Hauptquellen für das Leben des Prudentius und für seine Auffassung von der Aufgabe der Dichtung sind die *Praefatio*: das Eröffnungsgedicht, das er als Sechshundfünfzigjähriger – im Jahr 404 oder 405 – schrieb und den abgeschlossenen Dichtungen voranstellte, sowie der sog. 'Epilogus', in dem man heute meist das Schlußwort zum Gesamtwerk sieht (dazu vgl. unten Anm. 98). Der Versuch, wesentliche Selbstaussagen des Dichters, etwa die über seine Poesie als Opfergabe (epil. 1ff.), zu literarischen Klischees ohne neue religiöse Bedeutung herabzuwürdigen, ist von W. Steidle überzeugend zurückgewiesen worden: Die dichterische Konzeption des Prudentius und das Gedicht contra Symmachum: *Vigiliae Christianae* 25 (1971) 241/81, ebd. 242f. Im Sinne Steidles äußert sich auch P.G. van der Nat, Die Praefatio der Evangelienparaphrase des Iuvencus: *Romanitas et Christianitas* (Festschrift J.H. Waszink: Amsterdam/London 1973) 249/57, ebd. 256¹⁸.

⁵ Aug. conf. VIII 6, 15.

⁶ Seine Gedichte erteilen darüber keinen Aufschluß. Entsprechende Mutmaßungen in Ausgaben und Handbüchern ruhen auf einer falschen Interpretation der Verse cath. 2, 45ff. (die richtige vertritt, wenn auch nicht entschieden genug, Michele Pellegrino: A. Prudenzio Clemente, *Inni della Giornata*, a cura di M.P., Alba 1954, 209/11).

⁷ Daß sie überhaupt nur eine literarische Fiktion sei, kann ich trotz der chronologischen Schwierigkeiten, welche die *Praefatio* aufwirft (vgl. Fuhrmann a.O. [unten Anm. 100] 82f.), nicht recht glauben. Die bewußte Abkehr von der Welt ist jedenfalls der Kern der Selbstaussage: er muß bleiben. Weshalb soll Prudentius' Karriere, wie Fuhrmann vermutet, mit 56 Jahren aus Altersgründen beendet gewesen sein, so daß er sie gar nicht erst abbrechen brauchte? Als Ausonius sich zurückzog, war er etwa 73 Jahre alt, noch mit ca. 69 Jahren (i.J. 379) bekleidete er das Konsulat. Ausonius hatte seine Ämterlaufbahn unter Gratian in einem Alter begonnen, da Prudentius sich schon fast ein Jahrzehnt zurückgezogen hatte: als Mittsechziger.

⁸ Bentley in der Horausgabe, Cambridge 1711, zu Hor. carm. II 2, 15.

Es ist, wie bereits angedeutet, die Psychomachie, die Prudentius in besonderer Weise mit Vergil verknüpft. Dieses Gedicht, das einen kaum zu überschätzenden Einfluß auf Kunst und Literatur des Mittelalters ausgeübt hat, besteht aus einer metrisch selbständigen *Praefatio* in 68 iambischen Trimetern und dem Hauptgedicht in 915 Hexametern <nach den Zahlen des überlieferten Texts>. Die *Praefatio* schildert den Krieg, den Abraham zur Befreiung Lots führte (Gen. 14, 12ff.), und deutet das biblische Geschehen im Sinne des Seelenkampfs. Das Hauptgedicht wird durch einen hymnenartigen Anruf Christi eingeleitet. Hieran schließt sich die farbige Darstellung von sechs bewegten Einzelkämpfen: hehre Frauengestalten, die Tugenden Fides, Pudicitia, Patientia, Mens Humilis und Spes, Sobrietas, Ratio und Operatio, besiegen an der Spitze ihrer Scharen die entgegengesetzten Laster, böse, dämonische Wesen. Ein siebtes Treffen ereignet sich bei der triumphalen Rückkehr des Tugendheeres, als es der heimtückisch lauernenden Discordia (alias Heresis) gelingt, die Concordia leicht zu verletzen. Nachdem auch diese letzte Feindin getötet ist, erbauen die Tugenden einen Tempel aus kostbaren Steinen, in dessen Innern Sapientia thront. Ein Dankgebet steht am Schluß. Das Gedicht birgt bei aller Anschaulichkeit eine eigentümliche Gedankenfülle, weil sich das Geschehen gleichsam in mehreren Dimensionen abspielt, die der Dichter zusammenschaut: zum äußeren Handlungsablauf tritt die doppelte geistige Beziehung sowohl auf den stets sich wiederholenden Kampf jedes einzelnen Menschen als auch auf das große Heilsgeschehen insgesamt, d. h. auf den Sieg der Seele und den Sieg der Kirche⁹.

Vergil ist namentlich in den Kampfschilderungen vielfach gegenwärtig, im Kleinen wie im Großen: in einzelnen Wendungen und Motiven, im Aufbau ganzer Szenen und Reden. Das Material ist in zwei Dissertationen aus den dreißiger Jahren zusammengestellt, die unabhängig voneinander entstanden: einer amerikanischen Dissertation von Brother Albertus Mahoney (Vergil in the Works of Prudentius: Washington 1934) und der bei Friedrich Klingner in Leipzig angefertigten Arbeit von Christian Schwen (Vergil bei Prudentius: Leipzig 1937). So hilfreich diese beiden Arbeiten auch sind, sie lassen die

⁹ Vgl. dazu meine "Studien zur Psychomachie des Prudentius" (Wiesbaden 1963) = *Klassisch-Philologische Studien* 27, 27/46; 125/28. Im folgenden zitiere ich sie abgekürzt "Studien". Daß die Psychomachie auch eine eschatologische Dimension besitzt, hebt Steidle a.O. (oben Anm. 4) 262 mit Recht hervor. Diese Dimension wird übrigens nicht nur im Tempelbau am Schluß des Gedichts deutlich, sondern auch in der Schwertweihe der Pudicitia: vgl. bes. V. 107f.

tieferreichenden Fragen nach Grund und Ziel, teilweise auch die nach Art und Weise der Vergilbenutzung des christlichen Dichters unbeantwortet. Diese Lücke hat unlängst der Amerikaner Macklin Smith gesehen und durch sein vorhin erwähntes Buch zu füllen versucht.

Einer der Vorzüge dieses Buchs besteht darin, daß sich der Verfasser immun zeigt gegen eine Modekrankheit der Literaturwissenschaft: gegen den Formalismus der sog. 'Toposforschung'¹⁰. Dieses Übel ist längst auch auf die frühchristliche Literatur übertragen worden und wirkt sich hier besonders verheerend aus, weil es die tiefen geistigen Schnittlinien, die Antike und Christentum trennen, mit einem Wust von Formalien überkrustet, so daß nichts mehr sichtbar bleibt als eine durchgehende graue Fläche öder 'Topoi'. Smith besitzt einen wachen Sinn für die innere Spannung zwischen Antike und Christentum, er nimmt die biblische Fundierung der Psychomachie ernst und erkennt den christlichen Geist des Ganzen. Diese Sicht der Dinge macht ihn auch zum entschiedenen Gegner der These, es sei dem Dichter schlechthin um die ehrfürchtige Bewahrung des Schatzes antiker Kultur bzw. um die "Synthese zwischen der Bibel und Vergil, zwischen seinem Gott und seiner Kultur" zu tun gewesen¹¹. Man hat in diesem Zusammenhang vom "christlichen Humanismus" des Prudentius gesprochen¹². Es muß zugegeben werden, daß Smith wesentliche Schwächen dieser Position aufdeckt. Er erkennt treffend, daß die antiken Bildungsgüter für einen Christen wie Prudentius keine Gegenstände darstellen, die ihren Wert in sich selbst tragen und die es etwa verdienen, um ihrer selbst willen erhalten zu werden. Smith (S. 5) urteilt: "It seems to me that no 'synthesis' occurs precisely because the poet cannot conceive his culture apart from his God, that his cultural orientation is exclusively Christian". Solche Sätze sind heutzutage selten und darum geradezu Goldes wert. Leider bringt sich der amerikanische Philologe um die Frucht, die solche Ansätze

¹⁰ Vgl. seine Bemerkungen 15f. Hier übt Smith auch Kritik an der Prudentiusdeutung von Charles Witke, *Numen litterarum. The Old and the New in Latin Poetry from Constantine to Gregory the Great*, Leiden/Köln 1971 = *Mittellatein. Studien u. Texte* 5, 102/44. Witke legt ebenfalls allen Nachdruck auf das Traditionelle und Konventionelle der Dichtung des Prudentius. Herausfordernd wirken Sätze wie diese (144): "Almost every aspect of his poetry is classical in basis. (...) Prudentius' rather lengthy detailing texts, his relish for grotesque injury in the *Peristephanon*, and his Christian subjects themselves have put off critical judgement". Wie der christliche Gehalt ein Hindernis rechter Beurteilung christlicher Poesie sein sollte, ist in der Tat nicht einzusehen.

¹¹ So Witke 105 – s. die vorige Anmerkung.

¹² Hauptvertreter dieser Prudentiusdeutung ist E.K. Rand, *Prudentius and Christian Humanism: Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 51 (1920) 71/83 – vgl. Smith 27. Aber diese Auffassung findet sich auch sonst.

erwarten lassen, weil er auf die unglückliche Idee verfällt, die Vergilbenutzung des Prudentius sei ironisch zu verstehen! So führen ihn alle Schritte, die er selbst zur Lösung der aufgeworfenen Fragen unternimmt, weit in das entgegengesetzte Extrem der von ihm bekämpften Humanismus-These. Prudentius erscheint | bei Smith als eine Art feingeistiger Ikonoklast: überall, wo er Worte, Versstücke oder Vorstellungen aus der Aeneis übernehme, wolle er Vergil durch den neuen Kontext, in dem das Vergilische auftritt, gleichsam ad absurdum führen. Der christliche Dichter arbeite also nicht an der Bewahrung, sondern im Gegenteil: an der Zerstörung der antiken Kultur. "Anti-Vergilian irony" lautet das neue Rezept¹³. Da aber nun einmal Prudentius viele ernste und entscheidende Gedanken so ausdrückt, daß darin zugleich Vergil faßbar wird, muß das neue Rezept notwendig eine Auflösung der ästhetisch-geistigen Einheit des Gedichts bewirken. Smith kalkuliert diese Konsequenz sogar ein. Das Nebeneinander, meint er, der ironisch-destruktiven Elemente und des positiven biblischen Gedankenguts erzeuge in der Psychomachie eine "literarische Turbulenz" (22: "literary turbulence"), eine "Schlacht zwischen den Literaturen" (23: "a battle between literatures"). Natürlich ist das alles nichts anderes als eine Gedankenspielerei, die eine ausführliche Widerlegung nicht verdient. Die neue Theorie scheitert, sobald man sie auf den Text anzuwenden versucht. Denn – von anderem einmal abgesehen – es ist unmöglich, die beiden Elemente: das Vergilische und das Biblische, das angeblich Ironische und das Ernstgemeinte, innerhalb des Dichtertextes zu diagnostizieren und zu trennen. Alle Anstrengungen, die Smith in dieser Hinsicht unternimmt, enden in purer Willkür¹⁴.

Kurzum: es ist dem Verfasser dieses neuen Prudentiusbuchs nicht gelungen, das rechte Mittel zu finden, um mit den erkannten Schwächen der Prudentiusdeutung fertig zu werden. Daß der ausgedehnte Gebrauch Vergils in der Psychomachie etwas anderes sein kann als eine Art kultureller Rettungsaktion, ohne doch irgendwie abgewertet werden zu müssen, sieht Smith nicht. Er sieht nur Weiß und Schwarz: "(...) the Word of God and the words of Satan's followers"¹⁵. Die christlichen Denker und Künstler haben sich aber

¹³ Smith 7. 27. 276, vgl. 20 ("anti-Vergilianism"). Auch von Parodie (5. 281) und Satire (164) ist die Rede.

¹⁴ Das zeigt gerade seine Behandlung des ersten Kampfs (psych. 21/39: Smith 282/85), der auch hier S. 61/69 [152/56] als Interpretationsbeispiel gewählt ist. Im übrigen ist das ziemlich umfangreiche Buch von Smith – bezeichnenderweise – relativ arm an konkreten Textinterpretationen.

¹⁵ Smith 23: "If the Psychomachia is such a battle between literatures, between the Word of God and the words of Satan's followers ..." etc. Gemeint ist wohlgemerkt nicht etwa der

die Sache viel weniger einfach gemacht. Ich muß an dieser Stelle weiter aus-
holen, denn die rechten Grundlagen der Prudentiusinterpretation werden erst
in einem größeren Zusammenhang deutlich.

Das christliche Prinzip der Nutzung

Der Begriff (χρήσις)

Der hl. Paulus predigte auf dem Areopag, daß Gott das ganze Men-
schengeschlecht aus einem Menschen erschaffen und ihm die Aufgabe gestellt
habe, Gott zu suchen, obschon er einem jeden von uns nahe sei. "Denn" – so
lautet die wohlbekannte Stelle (Act. 17, 28) – "in ihm leben wir, bewegen wir
uns und sind wir, wie auch einige von euren Dichtern gesagt haben: 'wir sind
ja von seinem Geschlechte' (τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν)". Der Apostel zitiert
hier seinen Landsmann, den Kilikier Aratos aus Soloi, der dem 3. Jahrhundert
v. Chr. angehört. Die Worte stammen aus dem Proöm seines Sterngedichts,
der *Phainomena* (V. 5), das im Altertum große Wirkung hatte. Was bedeutet
dieses Zitat? Es bedeutet zunächst nicht, daß der Apostel etwa der Ansicht
gewesen sei, der griechische Dichter habe die ganze Wahrheit über das Ver-
hältnis der Menschen zu Gott gekannt. Wäre dies seine Auffassung gewesen,
so hätte er es kaum für nötig erachtet, vor den Athenern über die Erschaffung
des Menschengeschlechts zu predigen. Das Zitat bedeutet auch nicht, daß Pau-
lus sich die Denkrichtung Arats zu eigen machte¹⁶. Denn der Zeusanruf zu

Kampf der Tugenden und Laster, sondern eben jener vermeintliche "Kampf der Literaturen"! Dem Verfasser fehlt eine ganze geistige Dimension, und zwar die bei Beurteilung der Verhält-
nisse entscheidende: die Dimension der christlichen χρήσις, worüber im Text oben S. 39ff.
[141ff.] gehandelt ist.

¹⁶ Entsprechende Mißverständnisse auszuschließen, sah sich schon Hieronymus genötigt.
Im Hinblick auf die Zitate aus Arat, Epimenides und Menander bei Paulus – die Stellen s. S. 42
[142] – bemerkt er (in Eph. III 5, 14: PL 26, 558 B): *nec tamen (...) tota quae scripsere sunt
sancta, quia eos vere aliquid dixisse testatus est* (sc. Paulus). Daß tatsächliche Fehlinterpretationen
der paulinischen Dichterzitate den Anlaß solcher Richtigstellungen boten, beweist eine Erörter-
ung im Tituskommentar (in Tit. 1, 12ff.: PL 26, 606/08). Vgl. bes. 608 B: wenn Paulus je
einen Vers des Menander, Arat und Epimenides (bzw. Kallimachos) "benützt hat" – *a b u s u s
e s t*: der Begriff *uti* (*abuti*) begegnet hier fünfmal –, dann hat er damit nicht etwa eine ganze
Komödie Menanders oder die Werke des Arat und Epimenides in toto gutgeheißen und hat sich
infolgedessen auch nicht die Anschauungen der Dichter über Zeus zu eigen gemacht. Wie man
sieht, war die Fähigkeit zur diakritischen Interpretation auch in der Antike nicht allgemein
verbreitet.

Beginn der *Phainomena* ruht auf der Grundlage des stoischen Pantheismus; Paulus hingegen meint ja, daß Gott den Menschen nach seinem Ebenbilde geschaffen hat, und insofern gilt der Satz: "wir sind von seinem Geschlecht"¹⁷. Das Zitat bedeutet vielmehr, daß Paulus in den Aratversen – oder zumindest in dem zitierten Versstück – ein Element der Wahrheit entdeckte¹⁸ und dieses Element benutzte, um die Athener zu überzeugen. Dabei erhält das Übernommene einen Sinn, den es im originalen Kontext nicht hatte. Vom christlichen Standpunkt aus geurteilt: es erhält jetzt erst seinen vollen Sinn. |

Wenn moderne Gelehrte Phänomene der geschilderten Art in christlichen Texten beobachten, gebrauchen sie meist Begriffe wie 'Adaptation', 'Appropriation', 'Akkommodation', 'Assimilation', 'Transformation', 'Umformung', 'Umdeutung', 'Aneignung', 'interpretatio christiana' u. dgl. Die Kirchenväter selbst hatten zwar keine ganz feste Terminologie, verwandten aber mit Vorliebe den Ausdruck *χρήσις* – *usus* (*iustus, bonus*) bzw. *χρήσθαι* – (*recte, bene*) *uti*¹⁹, und ihnen folgend spreche ich von "Nutzung". Der Ausdruck hat nicht nur den Vorzug der Klarheit und Nüchternheit, er entspricht vollkommen der Theologie, auf der die vielfach geübte Praxis der Väter ruht.

¹⁷ Vgl. G. Stählin, Die Apostelgeschichte (Göttingen ¹⁰1962) = Das Neue Testament deutsch, Bd. 5, 236. Ob der Plural: *ὡς καὶ τινες τῶν καθ' ὑμᾶς ποιητῶν εἰρήκασιν* darauf deutet, daß Paulus außer Arats Proöm auch den Zeushymnus des Kleantes (SVF 1, 537, V. 3ff.) vor Augen hatte, ist umstritten. Interessant, daß auch der Jude Aristobulos (bei Euseb. praep. ev. XIII 12, 3ff.; GCS 43, 2, 191ff.) die Aratverse dazu gebrauchte, den jüdischen Gottesglauben zu erklären! Denn hieran knüpft sich die weiterreichende Frage, inwiefern die christliche Nutzung antiken Geistesguts die Praxis des hellenistischen Judentums fortführen konnte (vgl. auch Philo leg. alleg. III 4).

¹⁸ Justin apol. II 13, 3 sagt über die antiken Philosophen, Dichter (!) und Historiker: *ἐκαστος γὰρ τις ἀπὸ μέρους τοῦ σπερματικοῦ θείου λόγου τὸ συγγενὲς ὁρῶν καλῶς ἐφθέγγετο*. Hier wird unter christlicher Nutzung der stoischen Lehre vom *σπερματικὸς λόγος* theologisch entfaltet, was in der Hl. Schrift (Rom. 1, 19/21; Act. 17, 23/24. 28) über die (verdunkelte) Erkenntnis der Wahrheit durch die Heiden ausgesagt ist. Vgl. hierüber die beiden Aufsätze von Paul Hacker: *The Religions of the Nations in the Light of Holy Scripture*: Zeitschrift für Missionswiss. und Religionswiss. 1970, 161/85; *The Religions of the Gentiles as viewed by Fathers of the Church*: ebd. 253/78.

¹⁹ Vgl. dazu Hacker, *The Religions of the Gentiles*, passim, bes. 265f. 268. 270. An der Kernstelle Aug. doctr. chr. II 40, 60f. treten die Begriffe in solcher Dichte auf, daß sie eine terminologische Färbung erhalten. Man begegnet ihnen aber auch sonst allenthalben, vgl. etwa zu Hieronymus oben Anm. 16 sowie die Stellen aus Prudentius und Paulinus v. Nola S. 44 [143] bzw. 48 [145]. Ich bringe hier nur noch zwei Belege aus Augustins Confessionen: Augustin kritisiert den Lernzwang auf der Elementarschule und die falschen Lernziele des Unterrichts (I 9, 14), bereut jedoch gleichzeitig seine kindliche Lernunwilligkeit: *poteram enim postea bene uti litteris, quas volebant ut discerem quocumque animo illi mei* (10, 16). Auf seine Jahre als junger Lehrer der Rhetorik in Thagaste und Karthago zurückblickend fragt Augustin nach dem Wert von Bildung und Begabung überhaupt (IV 16, 28/31), und eine seiner Fragen lautet: (...) *Quid mihi proderat bona res non utenti bene?* (16, 30).

Diese Theologie näher zu erläutern, ist hier nicht der Ort. Sie wurde von Justinus Martyr, Clemens v. Alexandrien, Origenes u. a. auf der Grundlage der Hl. Schrift entfaltet²⁰. Die Quintessenz läßt sich kurz und bündig durch ein Zitat aus Augustins *Confessiones* (V 6, 10) wiedergeben: "(...) niemand außer Dir (außer Gott) ist der Lehrer der Wahrheit, wo immer und von woher auch immer sie aufleuchtet." Weil es nur eine Quelle der Wahrheit gibt, nämlich Gott, gehört alles Wahre (Gute, Schöne) Gott und den Christen als den Verehrern des wahren Gottes²¹. Es ist ihr Recht und ihre Pflicht, das Wahre (Gute, Schöne), das in den nichtchristlichen Bildungsgütern enthalten ist, "zu benutzen", "richtig zu benutzen". Seit Origenes stützten und erklärten die Väter diese Lehre durch eine allegorische Auslegung des biblischen Berichts über die Schätze der Ägypter, welche die Israeliten beim Auszug auf Geheiß Gottes mitnahmen (Exod. 3, 22; 11, 2; 12, 35f.). Wie die Ägypter von ihrem Gold- und Silbergerät und von ihren Gewändern keinen guten Gebrauch machten, so auch nicht die Heiden von ihren Schätzen: deswegen muß der Christ sie fortnehmen und dem rechten Gebrauch zuführen²².

Betrachtet man, wie billig und notwendig, die moderne Begrifflichkeit vor diesem Hintergrund, dann erscheint sie zumindest schwächlich, teilweise auch in der Sache schief. Der Ausdruck "interpretatio christiana" z.B. kann den Eindruck einer gewissen Unredlichkeit erwecken, gleichsam als solle etwas Nichtchristliches durch nachträgliches Herumdeuteln für christlich ausgegeben werden, während doch die Väter nicht aus Heidnischem Christliches

20 Grundlegend hierfür Hackers Aufsatz: *The Religions of the Gentiles* (oben Anm. 18).

21 Klar und knapp schon Justinus Martyr: ὅσα οὖν παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται, ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν ἐστὶ (apol. II 13, 4).

22 Die oft herangezogenen Hauptstellen sind in den rechten Zusammenhang gerückt bei Hacker, *The Religions of the Gentiles* 265 (zu Orig. epist. ad Greg. 2: PG 11, 89); 270 (zu Aug. doct. chr. II 40, 60f.). Was Augustin in dem Alterswerk *De doctrina Christiana* lehrte, hatte er bereits in seinen frühen Mannesjahren gelebt: seine Bekehrung vollzog sich teilweise durch die rechte χρῆσις antiken Geistesguts. Das ganze Kapitel VII 9 der *Confessiones* bietet ein großes Beispiel für 'gelebte χρῆσις': Augustin schildert, wie er gewisse christliche Lehren bei den Neuplatonikern wiederfand, anderes aber, das notwendig zum Christentum gehört, dort vermißte. Die Antithese: *ibi legi ... non ibi legi* wird viermal wiederholt und variiert (vgl. Justin. apol. II 13, 2: Χριστιανὸς εὐρεθῆναι (...) ὁμολογῶ, οὐχ ὅτι ἀλλότριά ἐστι τὰ Πλάτωνος διδάγματα τοῦ Χριστοῦ, ἀλλ' ὅτι οὐκ ἐστὶ πάντα ὅμοια). Abschließend stellt er fest, daß sein durch Gottes Gnade gelenkter Umgang mit den neuplatonischen Schriften ganz der Mahnung entsprochen hatte, das 'Gold' der 'Ägypter', das in Wahrheit Gott gehört, 'fortzuschaffen', und er erkennt in seinem Verhalten weiterhin eine Übereinstimmung mit der von Paulus in der Areopagrede vertretenen Einstellung zu den antiken Geistesgütern. Die Stelle ist bedeutsam durch die Kombination der Exodusexegese mit Act. 17, 28.

machen, sondern bereits bestehende Wahrheiten dorthin stellen wollten, wohin sie gehören und wo jene Wahrheiten reiner erstrahlen als an ihrem früheren Platz! Gegen die übrigen Begriffe, besonders gegen den beliebten Begriff der "Adaptation", lassen sich ähnliche Einwände erheben²³. Kurzum: "Nutzung" bleibt das Beste.

Teilaspekte der Sache

Der Vorgang der Nutzung umgreift mehrere geistige Teilvorgänge, die eng zusammengehören und sich nur theoretisch sondern lassen. An erster Stelle ist die bewußte kritische Auswahl des Nutzbaren zu nennen. Dieses Prinzip tritt besonders klar in den Anweisungen hervor, die christliche Erzieher ihren Schülern über den Umgang mit der antiken Literatur erteilten (siehe den Exkurs). Die christliche Nutzung umschließt aber sehr häufig auch die Eliminierung des Fremden, oder besser gesagt: die Reinigung²⁴. Darüber spricht der hl. Hieronymus im 70. Brief. Er verteidigt sich dort gegen Vorwürfe, die ihm daraus entstanden waren, daß er in seine Schriften Beispiele aus der nichtchristlichen Literatur einfügte. Nachdem er darauf hingewiesen hat, daß Paulus dreimal griechische Dichter zitiere – den Kreter Epimenides (Tit. 1, 12), Menander (1 Cor. 15, 33), Arat (Act. 17, 28) –, begründet er dieses Verfahren des Apostels, welches zugleich auch sein eigenes ist, durch eine allegorische Schriftauslegung (epist. 70, 2). Obwohl diese Sätze modernen Ohren recht fremdartig, vielleicht gar anstößig klingen mögen, weil wir an das allegorische Schriftverständnis nicht mehr | gewöhnt sind, führe ich sie dennoch vor; denn sie sind in unserem Zusammenhang höchst aufschlußreich:

„Gelesen hatte er (Paulus) im Deuteronomium, daß durch die Stimme des Herrn befohlen ward, das Haupt einer gefangenen Frau zu scheren, die Augenbrauen, alle Haare und Nägel des

²³ Darüber handelt Paul Hacker in einem Aufsatz, der an passender, aber leider schwer zugänglicher Stelle erschienen ist: *Adaptation, Indigenization, Utilization: The Laity*. *Journal of Christian Thought and Action*, vol. 5 Nr. 9, New Delhi 1977, 392/402.

²⁴ Sie zählt zu den Bedingungen, die eine gelungene Nutzung antiken Geistesguts vom christlichen Standpunkt aus erfüllen muß: vgl. Paul Hacker, 'Topos' und chrêsis. Ein Beitrag zum Gedankenaustausch zwischen den Geisteswissenschaften: *Kleine Schriften*, hrsg. von L. Schmithausen, Wiesbaden 1978, 338/59, ebd. 349.

Körpers zu beschneiden und so sie zur Frau zu nehmen (Dtn. 21, 10/13). Was ist also seltsam daran, wenn ich die profane Weisheit wegen ihres Reizes im Ausdruck und der Schönheit ihrer Glieder aus einer Sklavin und Gefangenen zu einer Israelitin machen will, wenn ich, was an ihr abgestorben ist: Götzendienst, Sinnenlust, Irrtum, Leidenschaften, abschneide oder abschere, und, vereint mit dem vollkommen gereinigten Leib (*mixtus purissimo corpori*) Diener aus ihr zeuge für den Herrn Gott Sabaoth?"

Natürlich wäre es ganz verkehrt, wollte man mit Smith (242) in diesem Passus etwas Zynisches entdecken. Zynismus wäre in diesem Zusammenhang geradezu Blasphemie. Hier wird klar gesagt: was der Christ übernehmen will, muß nicht etwa nur mechanisch aus der ursprünglichen Umgebung herausgelöst, es muß auch gereinigt werden. Alles Nekrotische, das die *sapientia saecularis* mit sich führt, hat der Christ, der sich ihrer bedient, auszumerzen²⁵. Dann ist sein Verfahren erlaubt und förderlich, und zwar nicht bloß in der Auseinandersetzung mit den Heiden. Hieronymus warnt gegen Schluß des Briefs (epist. 70, 6) ausdrücklich vor dem Mißverständnis, daß die Bildung nur gegenüber den Heiden zu gebrauchen, sonst aber zu verleugnen sei.

Das Prinzip der Reinigung gilt überall da, wo Christen antike Güter nutzen, so auch in der bildenden Kunst. Wir besitzen hierfür ein schönes Zeugnis bei Prudentius. Er läßt im ersten Buch c. Symm. den Kaiser Theodosius eine Mahnrede an die Stadt Rom halten (I 415/505), die mit folgenden Versen schließt:

²⁵ Noch in zwei weiteren Briefen (epist. 21, 13 [1, 93f. Labourt]; 66, 8 [3, 175 Lab.]) bietet Hieronymus die Allegorie von der jungen Kriegsgefangenen. Die Aussage ist im wesentlichen dieselbe: vgl. R. Eiswirth, Hieronymus' Stellung zur Literatur und Kunst, Wiesbaden 1955 = Klass-Philol. Studien 16, 30/39. Bemerkenswerte Formulierungen enthält vor allem der Brief an Papst Damasus (epist. 21). Ähnlich wie an der S. 44 [143] ausgeschriebenen Prudentiusstelle begegnen hier die Begriffe des Nutzens (sowie der 'Umorientierung') und der Reinigung im selben Zusammenhang: *itaque et nos hoc facere solemus, quando philosophos legimus, quando in manus nostras libri veniunt sapientiae saecularis: si quid in eis utile repperimus, ad nostrum dogma convertimus (...) aut si certe fuerimus eius (sc. captivae) amore decepti, mundemus eam et omni sordium horrore purgemus*. Im 66. Brief drückt er den Reinigungsvorgang bildhaft so aus: *lava eam (sc. captivam) prophetali nitro*. Wenn Hieronymus an der oben übersetzten Stelle nur die formal-ästhetische Seite antiker Bildung zu schätzen scheint, so ist das nicht allzu wörtlich zu nehmen. Auch der 70. Brief eröffnet insgesamt eine viel weitere Perspektive: vgl. ebd. 4 fin. über die Nutzung der antiken Philosophie durch die griechischen Kirchenväter.

501 "marmora tabenti respergine tincta lavate,
 o proceres! liceat statuas consistere p u r a s ,
 artificum magnorum opera; haec pulcherrima nostrae
 ornamenta fiant patriae nec decolor u s u s
 505 in vitium versae monumenta coinquinet artis."

"Die mit Blutjauche getränkten Marmorbilder wascht ab, ihr Senatoren! Erlaubt sei's, r e i n e Statuen aufzustellen, die Werke großer Künstler; sie mögen herrliche Zierden unseres Vaterlandes werden: kein entarteter G e b r a u c h soll sie besudeln, soll die Kunst zum Bösen wenden!"

Hier finden wir also die Begriffe der Reinheit und der (rechten bzw. falschen) Nutzung in einem Text vereint. Prudentius drückt den Vorgang der Reinigung bildhaft, symbolisch aus: das Blut der Opfertiere, das die Kunstwerke bespritzte, soll abgewaschen werden. Das ist, wie gesagt, ein Symbol: natürlich bedeutet christliches Reinigen mehr als bloßes Waschen, sogar dann, wenn es sich, wie hier, nicht um Vorgänge schöpferischer Nutzung handelt, nicht um das Schaffen christlicher Kunstwerke, sondern nur um die Aufstellung antiker Statuen. Denn die empfohlene Maßnahme gründet nicht in einem kulturellen Patriotismus bloß weltlicher Art: wenn es heißt, die Statuen sollten Zierden *nostrae* ... *patriae* abgeben, so muß der Begriff *patria* recht verstanden werden, was freilich nur aus dem Gesamtzusammenhang möglich ist. Es geht um das christliche Rom, um die Stadt, die dem Ruf Christi folgt (509f.), die zum Glauben an Christus übergeht *pleno* ... *amore* (523). Die Kunstwerke, die dieses bekehrte, christliche Rom schmücken, dienen der Ehre Gottes: das steht hinter den Worten des Prudentius²⁶. Damit ist zugleich gesagt, daß

²⁶ Augustin schildert die Freude des christlichen Rom über die Bekehrung des greisen Rhetors Victorinus und schließt mit den Worten (conf. VIII 4, 9): (...) *et videbant vasa eius* (sc. *diaboli*) *erepta mundari et aptari in honorem tuum* (sc. *Dei*) *et fieri 'utilia Domino ad omne opus bonum'* (2 Tim. 2, 21). Das ist wieder eine ähnliche Vereinigung der Begriffe der Reinheit und des Nutzens, diesmal auf eine Person gewandt. Aber das macht keinen prinzipiellen Unterschied. Es ist gemeint, daß der Bekehrte künftig seine Fähigkeiten zur Ehre Gottes gebrauchen wird. Die Stelle zeigt zugleich, daß der Begriff des *utile* für den Christen in der Hl. Schrift verankert ist. Das vielleicht schönste Zeugnis dafür besitzen wir im sog. 'Epilogus' des Prudentius: s. unten Anm. 98. Der Märtyrer Laurentius sagt voraus (Prud. per. 2, 473ff.), es werde ein *princeps* kommen, der den heidnischen Kult verbieten und die Tempel schließen werde: *Tunc p u r a ab omni sanguine Tandem nitebunt marmora, Stabunt et aera innoxia, Quae nunc habentur idola* (ebd. 481/84).

der ästhetische Reiz hier nicht als Selbstzweck aufgefaßt wird. Was Prudentius hier über die rechte Nutzung der bildenden Kunst feststellt, läßt sich übrigens gerade auch auf sein eigenes Gebiet: die Poesie übertragen²⁷.

Gewiß erfassen auch die beiden genannten Teilaspekte der kritischen Wahl und der Reinigung nicht das lebendige Ganze der christlichen *χρησις*. Diese Teilaspekte machen es uns nur | klarer. Das Ganze selbst ist, im vollendeten Fall, eine Art *Neuschöpfung*, die sich nur im Konkreten offenbart. Nicht alle christlichen Autoren waren, wie wir wissen, zu einer Nutzung antiken Geistesguts bereit, und nicht alle, die dazu bereit waren, praktizierten sie in derselben Weise und mit demselben Erfolg²⁸. Aber wenn große Kirchenväter aus der Blütezeit der christlichen Literatur von ihrer Höhe auf ihre Vorgänger zurückblickten, entdeckten sie eine imponierende Kontinuität dieser christlichen Haltung zur Antike. Augustinus sah, daß der *usus bonus*, wie er ihn vertrat, ebenso geübt worden war von Lateinern wie Cyprian, Lactanz, Victorinus, Optatus, Hilarius und von "unzähligen Griechen" (doctr. chr. II 40, 61). Hieronymus stellt sich in dem eben erwähnten Brief (epist. 70) in eine lange Reihe griechischer und lateinischer Kirchenschriftsteller. In dieser Reihe erscheint nun auch der Dichter Juvenecus, was uns ausdrücklich darauf hinweist, daß auch die christliche Poesie eine Art der Nutzung profaner Weisheit bietet. Allerdings ergeben sich auf dem Gebiet der Dichtung gewisse Sonderprobleme.

Die Antithese von Form und Inhalt

Hieronymus erwähnt den Juvenecus in einer Weise, die den Eindruck erweckt, daß er die Nutzung der *sapientia saecularis* seitens dieses Dichters

²⁷ Treffend bemerkt von Jacques Fontaine, *Le mélange des genres dans la poésie de Prudence: Forma Futuri*. Studi in onore del cardinale Michele Pellegrino, Torino 1975, 755/77, ebd. 769f.

²⁸ Die positive, d.h. reinigende und umorientierende *χρησις* ist nicht die einzige Form des christlichen Umgangs mit den antiken Geistesgütern. Diese können auch polemisch zur Destruktion des Heidentums eingesetzt werden. Aber beiderlei ist unverwechselbar. Ein Beispiel: Theophil. ad Autol. II 8 spielt das Aratproöm gegen andere Äußerungen paganer Autoren, z.B. gegen Sophokles Oed. rex 978f. aus, um die Widersprüchlichkeit der heidnischen Aussagen über die *πρόνοια* zu dokumentieren. Einem Paulus kam es auf die den Aratworten innewohnende Wahrheit an, einem Theophilus auf den kritischen Vergleich dieser Aussage mit anderen. Wie gesagt: beiderlei Arten des Umgangs mit antiken Gütern sind nicht zu verwechseln, obzwar gerade Hieronymus im 70. Brief Zeugnisse beiderlei Art mischt, weil er möglichst viele christliche Vorgänger, die heidnische Bildung überhaupt verwandten, anführen will.

allein in der metrischen Form des Bibelepös gegeben sah²⁹. Damit werden wir auf das Problem der unterschiedlichen Bewertung von 'Form' und 'Gehalt' antiker Dichtung geführt. Diese Unterscheidung wird in der modernen Forschung immer wieder gemacht, wenn von christlicher Poesie und ihrem Verhältnis zur antiken Dichtung die Rede ist, und sie kann sich in der Tat bis zu gewissem Grade auf Zeugnisse frühchristlicher Autoren stützen.

Zwar läßt sich nicht behaupten, die Christen hätten den Gehalt antiker Dichtung pauschal verurteilt: Justin etwa rechnet außer den Philosophen und Historikern auch die Dichter zu denjenigen, die zu partiell richtigen Einsichten gelangt seien³⁰, Clemens v. Alexandrien führt das Aratzitat der Areopagrede zum Beweis dafür an, daß der Apostel καὶ ποιητικοῖς χρώμενος παραδείγμασιν wahre Aussagen der Heiden bestätige³¹. Aber wenn derselbe Clemens an anderer Stelle versichert³², die Dichtung habe es gänzlich mit der Lüge zu tun und deshalb dürften Zeugnisse für die Wahrheit, welche mitunter selbst die Dichter, von der Wahrheit bezwungen, lieferten, besonderes Gewicht beanspruchen, so zeigt sich hierin bereits die starke Skepsis, die man auch später immer wieder der Poesie entgegenbrachte. Diese Skepsis führte dazu, daß christliche Denker, die den Wert einer Nutzung der antiken Bildungsgüter erkannt hatten, zwischen 'Form' und 'Inhalt' der Poesie einen Trennstrich zogen. Als sich Augustinus der Dichterlektüre seiner Jugend entsann, schauerte ihn ob all der Torheit und Verwerflichkeit, die er einst unter der Fuchtel des *grammaticus* so gierig in sich aufgenommen hatte. Aber er anerkannte, daß er auf diese Weise "viele nützliche Worte" gelernt habe, die er in den Dienst Gottes stellen könne. "Nicht die Worte klage ich an", sagt er, "sie sind erlesene kostbare Gefäße, sondern den Wein des Irrtums, der uns darin von trunkenen Lehrern kredenzt wurde"³³. Eine ähnliche Unterscheidung macht

²⁹ Hier. epist. 70,5: *Iuvenicus presbyter sub Constantino historiam Domini salvatoris versibus explicavit, nec pertimuit evangelii maiestatem sub metri leges mittere*. Natürlich hätte Hieronymus nicht bestritten, daß der Gebrauch des Hexameters mindestens auch die Nutzung der lateinischen Dichtersprache miteinschließt. Wenn er an anderer Stelle (vir. ill. 84) sagt, Juvenicus habe die vier Evangelien nahezu wörtlich in hexametrische Verse "umgesetzt" (*transferre*), so hat man an einen vielfältigen Vorgang der sprachlichen, stilistischen und metrischen Transposition zu denken. Zu wenig gibt dem Juvenicus in dieser Hinsicht Reinhart Herzog, Die Bibelepik der lateinischen Spätantike I, München 1975, z.B. 105: "Epische Tradition (...) manifestiert sich in mechanisch rezipierten Versatzstücken..." usw.

³⁰ Vgl. oben Anm. 18.

³¹ Clem. Alex. Strom. I 91 (GCS 15, 58f.).

³² Clem. Alex. Protr. 73, 1 (GCS 12, 55).

³³ Aug. conf. I 15, 24. 26. In diesen Äußerungen wird impliziert, daß die Worte in gewisser Weise vom Inhalt ablösbar und eben deswegen "nützlich" sind: sie können ganz anderen

Amphilochius in einem poetischen Mahnschreiben an einen jungen Mann (siehe den Exkurs). Er unterscheidet zwei Typen heidnischen Schrifttums und dementsprechend zwei Arten ihrer christlichen Nutzung. Von den moralisch wertvollen soll der Adressat sowohl den Sinn als auch den reizvollen Ausdruck festhalten, in den Schriften mythischen Inhalts dagegen – und hierbei werden wir hauptsächlich an die Dichtung zu denken haben – soll er nur die λόγοι achten, nicht die θεοί: | “wie bei einem einzigen Strauch meide die Dornen und pflücke die Rose”³⁴. Beide Autoren trennen also die *verba*, die λόγοι als nutzbar von dem Inhalt ab, der nicht nutzbar ist.

Freilich zeigt sich auf der höheren Ebene der schöpferischen Nutzung, nämlich in der christlichen Poesie selbst, daß die Scheidung von ‘Form’ und ‘Inhalt’ gar nicht scharf durchführbar ist. Es ist kaum möglich, Worte und Metrum: die griechische bzw. die lateinische Dichtersprache zu gebrauchen, ohne zugleich eine Fülle von Begriffen, Bildern und Vorstellungen der antiken Vorgänger mit zu verarbeiten. Von einem der bedeutenderen Dichter der christlichen Latinität, vom hl. Paulinus v. Nola, besitzen wir zwei Texte, einen Prosa-brief und ein Gedicht, die uns deswegen wertvoll sind, weil sie gewisse theoretisierende Äußerungen enthalten, die wir von Prudentius nicht haben. Beide Schriftstücke sind an denselben Adressaten, einen hochgebildeten, aber dem Christentum noch ferner stehenden Mann namens Jovius gerichtet und vielleicht gleichzeitig abgefaßt³⁵.

Aussagen dienen als denen des originalen Zusammenhangs. Das Bild von Gefäß und Inhalt kehrt conf. V 6, 10 wieder: *iam ergo abs te (sc. a Deo) didiceram (...) perinde esse sapientiam et stultitiam sicut sunt cibi utiles et inutiles, verbis autem ornatis et inornatis sicut vasis urbanis et rusticanis utrosque cibos posse ministrari*.

³⁴ Amphil. iambi ad Seleucum V. 57/61 (ed. Oberg, vgl. unten Anm. 102). Den Begriff der λόγοι ἐράσμιοι (V. 58) fasse ich enger als Oberg (JbAC 16 [1973] 79), allein im Sinne des Stils, der χάρις τῆς λέξεως (V. 52). Der Gedankengang des Autors ist für mein Empfinden von zwingender Klarheit.

³⁵ Paul. Nol. epist. 16 (CSEL 29, 114/25); carm. 22 (CSEL 30, 186/93). Den Brief hat unlängst W. Erdt kommentiert: Christentum und heidnisch-antike Bildung bei Paulin von Nola, Diss. Hamburg 1976, Meisenheim am Glan 1976 = Beiträge zur Klassischen Philologie 82. In der geistesgeschichtlichen Auswertung des Befunds (288ff., aber auch zuvor, etwa 254f.; 240f.; 159f.) ist Erdt nicht immer glücklich. Er ist bemüht, Ernsthaftigkeit und Tiefe der von Paulinus empfohlenen – und in dem Brief selbst exemplarisch dargestellten – Nutzung antiken Geistesguts zu verkleinern, und er verkennet ihr Wesen, wenn er in diesem Zusammenhang vom “Einlenken” (256), von der “Konzilianz” (303f.; 240f.; 288), von “Zugeständnissen” (308; vgl. 241. 305f.) Paulins spricht. Selbst wenn die Textherstellung in epist. 16, 11: *patior esse copiam tibi in nostris quoque studiis* (so Erdt 239ff. nach Claverius) statt: *potior est copia ... eqs.* (Hartel) richtig sein sollte – Erdts Argumente liegen hier allerdings hauptsächlich in den eigenen Prämissen der Interpretation –, folgt daraus für die Sache kaum das, was Erdt will. Gewiß gibt es Unterschiede in der Auffassung und Durchführung der χρήσις, aber kritische Vorsicht, Hinwendung zum Wesentlichen (Christlichen) sind überhaupt feste Grundsätze des Verfahrens.

Der Brief bildet ein hervorragendes Dokument des christlichen Prinzips der $\chi\rho\eta\sigma\iota\varsigma$. Sein Tenor lautet: Jovius braucht philosophisches Streben, Beredsamkeit und poetisches Talent nicht zu verleugnen; er soll vielmehr sein Denken und seine Fähigkeiten "umwenden", "auf Christus ausrichten", "weiser nutzen", um so "ein Philosoph Gottes und ein Dichter Gottes" zu werden³⁶. Die Schlußsätze des Briefs sind die für unser Problem wichtigen³⁷:

"Dir möge es genügen, Fülle und Schmuck der Rede von jenen genommen zu haben gleichsam wie Beutestücke von feindlichen Waffen, damit du, frei von ihren Irrtümern und ausgestattet mit sprachlicher Kunst, jenen Putz der Beredsamkeit, mit dem die nichtige Weisheit täuscht, für lebensvolle Gegenstände verwendest, damit du nicht den leeren Körper von erdichteten Dingen ausschmückst, sondern den markigen Körper der Wahrheit (...)."

Auch hier also auf den ersten Blick wieder die Scheidung von 'Form' und 'Inhalt'! Die "Beutestücke" (*spolia*), die Jovius nehmen und christlich nutzen soll, heißen: "Fülle und Schmuck der Rede" (*linguae copia et oris ornamentum*), "sprachliche Kunst" (*eloquia*), "Putz der Beredsamkeit" (*fucus facundiae*). Ihnen stehen die "lebensvollen Gegenstände" (*plenae res*) und "der markige Körper der Wahrheit" (*medullatum veritatis corpus*) gegenüber. Das Gedicht an Jovius verfolgt dasselbe Ziel wie der Brief, und wie dieser ein Prosabeispiel für die christliche Nutzung der *facundia* darstellt, so bietet jenes ein poetisches Musterstück dafür. Wer nun die Texte liest, wird finden, daß manche der "Beutestücke" des Autors selbst alles andere als bloße Formalien sind. Uns interessiert hier das Gedicht mehr als der Prosabrief. Ich greife einige Verse heraus. Paulinus drängt, Jovius möge Themen wie die Welterschöpfung Gottes, Tatsachen der biblischen Geschichte oder die Lehre Christi besingen. Hierauf geht es so fort (carm. 22):

³⁶ Paul. Nol. epist. 16, 6 (CSEL 29, 120f.): *verte potius sententiam, verte facundiam. nam animi philosophiam non deponas licet, dum eam fide condias et religione; conserta (sc. philosophia cum fide et religione) ut a re sapientius ut sis Dei philosophus et Dei vates ... eqs.* Vgl. ebd. 11 (124): *tua vero mens, quae ignita de caelesti semine divinum iam spirat ardorem, in ipsam arcem sapientiae Christum fide praevia dirigatur*. Der Brief ist reich an prägnanten Formulierungen, vgl. etwa noch ebd. 7 (121): *et quia licet quaedam plerumque (...) in usum veri (...) adsumere*.

³⁷ Paul. Nol. epist. 16, 11 (CSEL 29, 124).

- 157 *tunc te divinum vere memorabo poetam*
et quasi dulcis aquae potum tua carmina ducam
cum mihi nectareos summis a fontibus haustus
- 160 *praebebunt Dominum rerum recinentia Christum*
atque tuam pollere Deo testantia mentem
 ... eqs.

“Dann werd’ ich dich einen wahrhaft göttlichen Dichter heißen und wie einen Trunk süßen Wassers deine Verse schlürfen, wenn sie mir Nektarzüge aus höchster Quelle gewähren: preisend Christus, den Herrn der Welt, und Zeugnis gebend, daß dein Sinn voll der Kraft Gottes ist.”

Diese Verse mußten Jovius und jeden Gebildeten überhaupt an Vergils Daphnisgedicht erinnern. Der Hirt Menalcas rühmt den Hirten Mopsus (ecl. 5): |

- 45 *tale tuum carmen nobis, divine poeta,*
quale sopor fessis in gramine, quale per aestum
dulcis aquae saliente sitim restinguere rivo.

“So ist dein Lied für mich, göttlicher Dichter, wie Schlaf im Gras für den Erschöpften, wie in Sommershitze den Durst zu löschen durch eines hüpfenden Bachs süßes Wasser.”

Was hat Paulinus aus Vergil genommen? Nur Metrum, Worte, Wortverbindungen? Doch sicher nicht! *Ideen* sind es, die hier wiederkehren: die der Göttlichkeit des echten Dichters und die der Erquickung, welche echte Poesie gewährt. Aber Paulinus hat diese Ideen nicht nur fortgenommen, er hat sie genutzt, schöpferisch genutzt. Welche Unterschiede offenbart doch der Vergleich beider Versreihen! Die Ideen sind verändert, erneuert, vertieft. Dem Ausdruck *poeta divinus* bei Vergil – hier vom Hirten Mopsus gebraucht, in Ekloge 10, 17 vom Elegiker Gallus, in Ekloge 6, 67 ähnlich vom mythischen Sänger und Hirten Linus – eignet etwas Vages, Unverbindliches. Das zeigen auch die Notizen der antiken und modernen Erklärer³⁸. Ein hohes Lob liegt

³⁸ Bezeichnend ist die blasse Bemerkung des Filargyrius zu ecl. 10, 17 (3/2, 179 Thilo-Hagen): *divine poeta, id est Gallus poeta optimus* (!). Die Wendung: *divino carmine* in ecl. 6, 67 veranlaßte zwar Servius und Servius auctus zu spezielleren Erwägungen (3/1, 77 Th.-H.), aber im Ganzen hat Gudemann recht, wenn er alle diese Stellen unter dem Lemma: “*translate, i. q. praeclarus* (...) *nec non instinctus, praecipue de poetis*” einordnet (ThLL 5, 1624, Z. 24f.).

jedenfalls darin, daneben mag noch der alte Gedanke göttlicher Inspiration der Dichter mitschwingen. Bei Paulinus ist die Idee kräftig betont, prall gefüllt, und durch den Hinweis: *vere* sc. *divinus* klar vom antiken Vorbild abgehoben: Jovius wird ein "wirklich göttlicher Dichter" heißen, weil 1. seine Dichtung Gott preist, Sinn und Gehalt seiner Poesie "göttlich" sind (zu vergleichen ist Vers 19: *divinos concipe sensus!*); 2. weil er von der Kraft des Einen Gottes, den er besingt, erfüllt werden wird (deutlicher noch sagen das die einleitenden Verse des Gedichts, besonders V. 7f.: *intrabitque Sacer (...) Spiritus et laeto quatiet tua viscera flatu*). Der letztere Gedanke enthält eine neue Konzeption des dichterischen Enthusiasmus³⁹. Mit einem Wort: der christliche Dichter ist ein "wirklich göttlicher Dichter", weil er *Dei vates* ist – so Paulinus im Brief an Jovius⁴⁰. Und weiter! Die Idee der Erquickung durch die Poesie wird bei Vergil mit dem Gedanken der Göttlichkeit des Dichters nicht verknüpft, es sei denn in der allgemeinen Weise, daß das lobende Praedikat *divinus* für den hohen Reiz des Mopsus-Liedes bürgt. Bei Paulinus dagegen besteht die Erquickung, die der göttliche Dichter gewährt, gerade darin, daß er Göttliches kosten läßt. Damit verändert sich natürlich auch das Wesen der Erquickung: sie besteht nicht mehr nur im ästhetisch-geistigen Genuß, sondern in der spirituellen Labsal⁴¹. Äußerlich hat Paulinus diese enge Verbindung beider Ideen dadurch erreicht, daß er von den beiden Vergleichen – Vergils Ruhe im Grase und frischer Wassertrunk – nur den letzteren auswählte und seinem Zweck entsprechend ausgestaltete.

³⁹ Darüber handelt Helena Junod-Ammerbauer, *Le poète chrétien selon Paulin de Nole*: *Revue des Études Augustiniennes* 21 (1975) 13/54, ebd. 28/31. Die Arbeit kann aufgrund des zusammengestellten Materials tiefe Einblicke in die verwandelnde Nutzung antiker Vorstellungen durch Paulinus vermitteln. Leider bewegt sich die Verfasserin selbst viel zu sehr im Fahrwasser der modernen Toposforschung, als daß es ihr gelingen könnte, über die Feststellung der geistigen und formalen Traditionsstränge hinaus das spezifisch Christliche klar zu erfassen. Vgl. ebd. 31 zu unserem Thema: "Chez Paulin, l'Esprit Saint se confond [sic!] avec le pneuma divin [gemeint ist: "avec la conception classique du pneuma"] et le remplace dans l'interprétation chrétienne de l'enthousiasme". In solchen Formulierungen geht der Unterschied der Sache verloren. Äußeres Merkmal: in dem ganzen Abschnitt findet sich viel über antike Dichtung, Platon und Gnosis, aber kein einziges Zitat aus der Hl. Schrift! Der Name "Esprit Saint" bleibt ein Schemen, über dessen Auftritt in dieser Umgebung man fast verwundert ist.

⁴⁰ S. oben Anm. 36.

⁴¹ Die spirituelle *delectatio* als Zweck literarischen Schaffens z.B. auch bei Augustin conf. X 3, 4, hier auf den besonderen Gehalt dieses Werks bezogen: *et delectat bonos audire praeterita mala eorum, quia iam carent eis, nec ideo delectat, quia mala sunt, sed quia fuerunt et non sunt*. Der geistliche Fortschritt des Adressaten bildet auch bei Paulinus ein wesentliches Moment der Freude, die er aus der christlichen Dichtung des Jovius zu gewinnen hofft (vgl. bes. V. 163f.), und insofern sind beide Stellen durchaus vergleichbar.

Was eben mehr angedeutet, denn ausgeführt wurde, dürfte genügen, um darzutun, daß jene Antithese: 'Form' – 'Inhalt', die von modernen Gelehrten immer wieder zu grob gefaßt wird⁴², bei sorgfältiger Interpretation der Texte ständig differenziert werden muß. Wir wollen jedoch Paulinus noch nicht so gleich verlassen. Die zitierten Verse sind noch in anderer Hinsicht lehrreich.

Antike Imitationskunst und christliche Nutzung

Manchem mag schon längst der zweifelnde Gedanke aufgestiegen sein, ob es denn berechtigt sei, christliche und antike Dichterimitation prinzipiell zu trennen und erstere als Teilphänomen in den weiten geistesgeschichtlichen Rahmen der christlichen $\chi\rho\eta\sigma\iota\varsigma$ antiken Bildungsguts zu stellen. Haben denn, so könnte man fragen, nicht auch antike Dichter ihre dichterischen Vorbilder nachgeahmt, variiert, zu übertreffen versucht? Hat sich denn nicht | so ein Kallimachos von Homer, ein Vergil von Lukrez abgesetzt? Besteht denn nicht die gesamte antike Dichtung spätestens seit dem Zeitalter des Hellenismus wesentlich in der gestaltenden Abwandlung der Vorbilder? Ist denn dies nicht gerade jene Art der Originalität, welche alle lateinischen Dichter erstrebten, alle ihre Leser erwarteten? Man erinnere sich an die Worte jenes Gesprächspartners in den Saturnalien des Macrobius, der nach langer, uns eintönig anmutender Aufzählung vergilischer Verse und ihrer homerischen Vorbilder ausruft: *quid (...) suavius quam duos praecipuos vates audire idem loquentes*?⁴³ Was also ist Besonderes daran, wenn Paulinus Vergilverse aufgreift?

⁴² Hier nur ein Beispiel, das gerade Paul. Nol. carm. 22 betrifft: Erdt a.O. (Anm. 35) 274 bemerkt: "(Es ist bedeutsam), wie sich Paulin hier an die dem Jovius gestellte Forderung hält, nur das rein Formale von den Klassikern zu übernehmen (...) (epist. 16, 11). Denn Inhaltliches, wie es in heidnischer Mythologie oder Philosophie zum Ausdruck kommt, hat P.N. in XXII nicht für die positive Darstellung seiner christlichen Gedanken verwendet." Junod-Ammerbauer ist anderer Meinung (s. oben Anm. 39), und mit gewissem Recht: es kommt darauf an, beide Aspekte in der richtigen Weise zu verbinden. Paulinus will gewiß nur Christliches sagen, aber er verwendet auch alte Ideen, indem er sie christlich nutzt, ihnen eine neue Richtung gibt. Dichterischer Enthusiasmus, Göttlichkeit des Dichters, Erquickung durch die Poesie u.a. – das alles ist benutztes Gedankengut, also "Inhaltliches", nicht bloß "rein Formales".

⁴³ Macrobius sat. V 3, 16. Weiter heißt es dort: *hic (sc. Vergilius) opportune in opus suum, quae prior vates (sc. Homerus) dixerat, transferendo fecit, ut sua esse credantur*. Dazu vgl. Ulrich Knoche, Erlebnis und dichterischer Ausdruck in der lateinischen Poesie: Gymn. 65 (1958) 157f.: "Bei einem lateinischen Dichter wird man grundsätzlich gerade dann am ehesten ein echtes Bekenntnis erwarten dürfen, wenn er sich einer vorgeprägten Form bedient."

Auf alle diese Fragen ist folgende Antwort zu erteilen: Tradition und Technik der antiken Dichterimitation wiesen den christlichen Dichtern die äußeren Möglichkeiten, die Bahnen, auf denen sich in diesem Bereich des Geisteslebens die christliche Nutzung zu vollziehen hatte. So betrachtet bildet allerdings die dichterische Imitationstechnik aller Dichter des Altertums, zumindest des römischen, eine gewisse Einheit. Was es jedoch erlaubt, die sog. 'Imitation' antiker Vorbilder seitens christlicher Dichter zu scheiden und sie dem umfassenden geistigen Vorgang der χρήσις zuzuordnen, ist der innere Aspekt der Sache: der Umgang des *vates Dei* mit antiken Vorbildern ist auf die christliche Lehre zentriert, ist eingebunden in das geistige Ganze des Christentums. Der antike Dichter imitiert frei, je nach eigenem Empfinden, nach dem wechselnden Zweck seiner einzelnen Aussagen, nach den Erfordernissen des Gedichts, den Gesetzen der Gattung usw. In der inhaltlichen Aussage, in der Qualität der Aussage herrscht kein Gesetz. Der *vates Dei* wählt und nutzt in Übereinstimmung mit dem Glauben, dem er dienen will.

Daher rührt es, daß ungezählte sog. 'Imitationen' christlicher Dichter den Sinn des Vorbilds in einem Maße verwandeln, wie dies innerhalb der antiken Dichtung niemals vorkommt. Eben dafür liefern die zitierten Paulinusverse ein treffendes Beispiel. Denn auch das Vorbild des Paulinus, jene Vergilstelle aus der fünften Ekloge, hat ja ihrerseits ein Vorbild: den Beginn des theokritischen Thyrsis, und so sind wir zu einer Synkrisis der Imitationen förmlich eingeladen. Bewundernd vergleicht der Gefährte den Gesang des Hirten Thyrsis mit dem Rauschen eines nahen Wasserfalls (id. 1):

7 ἄδιον, ὦ ποιμήν, τὸ τεὸν μέλος ἢ τὸ καταχές
τῇν' ἀπὸ τᾶς πέτρας καταλείβεται ὑπόθεν ὕδωρ.

“Lieblicher, o Hirt, rinnt dein Lied als das Wasser dort, das von der Höhe des Felsens herabfällt”.

Das ist der Gedanke der Erquickung, gekleidet in einen ähnlichen Vergleich wie bei Vergil, der diese Stelle zweifellos nachbildete. Allerdings vergleicht Vergil nicht wie Theokrit Gesang und Wasserrauschen, also Klang mit Klang, sondern Gesang und Wassertrunk, also “Gefühl mit Gefühl, Erquickung mit Erquickung”, wie F. Klingner treffend formuliert⁴⁴. Klingner bemerkt weiter:

44 F. Klingner, Virgil, Zürich/Stuttgart 1967, 91.

“Vergil hat das Motiv äußerlich leicht verändert und dabei tief verwandelt [!].” Gewiß: der Vergleich beider Passagen zeigt die feine, überlegene Kunst Vergils, und wer nur Theokrit und Vergil im Auge hat, der mag so empfinden wie Klingner. Aber, frage ich, wenn das schon “tiefe Verwandlung” sein soll, was sind dann die Verse des Paulinus im Verhältnis zu Vergil? An diesem Fall wird offenbar, daß die schöpferische Nutzung christlicher Dichter eine totale Umorientierung in sich schließen kann, die sich mit den Maßstäben der Imitationskunst antiker Dichter gar nicht mehr messen läßt.

Aber die äußeren Bahnen der Imitationskunst blieben, wie gesagt, dieselben. Dazu gehört auch, daß die Imitation stets auf dem Hintergrund des Vorbilds gewürdigt sein will. Gewiß: man kann die vorhin besprochenen Paulinusverse auch ohne Kenntnis des vergilischen Vorbilds verstehen, der wesentliche Gehalt bleibt. Aber es liegt andererseits doch in der Absicht | des Autors, daß das Vorbild erkannt und mit der eigenen abwandelnden Verarbeitung verglichen wird. Je deutlicher der imitierende Dichter auf das Vorbild weist, desto eindringlicher wirkt die Aufforderung zum Vergleich. Das heißt: auch die christliche Nutzung eines poetischen Vorbilds setzt wie jede bewußte dichterische Imitation in der Antike beim Leser die Kenntnis des (heidnischen) Vorbilds und damit objektiv Existenz und Fortbestand des benutzten Werks voraus.

Letzteres zu betonen, ist nicht etwa müßig. Denn moderne Gelehrte sprechen gerne davon, die christlichen Dichter hätten Werke oder Gattungen der vorchristlichen Poesie “ersetzen” wollen. Demnach hätte also z.B. Prudentius die Aeneis, das heidnische Epos, durch die Psychomachie, das christliche Epos “ersetzt”. Der Begriff des “Ersatzes” ist aber recht problematisch (s. auch S. 81 [161f.]), unter anderem deswegen, weil er leicht zu der falschen Vorstellung verleiten kann, als solle das christliche Werk in der Weise an die Stelle des nichtchristlichen treten, daß es dieses völlig auslösche, geistig und literarisch ausmerze. Ich zweifle, ob Prudentius zu seiner Zeit überhaupt nur im entferntesten damit rechnen durfte, Vergil gleichsam überflüssig zu machen. Daß er dies auch gar nicht beabsichtigte, folgt schon daraus, daß gerade die Psychomachie den Vergleich mit der Aeneis, also die lebendige Existenz des vergilischen Epos, allenthalben voraussetzt: die christliche Nutzung jenes Vergilverses zu Beginn der Psychomachie (vgl. darüber S. 58ff. [150ff.]) setzt die Kenntnis des Vorbilds nicht weniger voraus als sonst eine antike *aemulatio*, ja sie würde ohne Vergil sogar einen Teil ihrer Aussagekraft einbüßen. Der christliche Dichter ist zwar überzeugt, etwas Neues, ungleich Wertvolleres zu bieten als Vergil, aber er zeigt das nicht selten gerade dadurch, daß er an Vergil erinnert.

Wie frühchristliche Dichter die eigene Leistung im Verhältnis zu Vergil beurteilten, darüber belehrt Juvenecus in der Praefatio zu seinem Bibeleos. Der Ruhm Homers und Vergils ist "ewigem Ruhm ähnlich" (12: *quae, sc. gloria, manet aeternae similis*): er wird dauern, so lange die Welt besteht. Das eigene Gedicht, das nicht wie die heidnische Epik ein Geflecht aus Tatsachen und Lügen bildet, sondern Christi lebensspendende Taten besingt und den Völkern ein göttliches Geschenk macht, erwirbt wahrhaft ewigen, d. h. überirdischen Ruhm und ewiges Verdienst; es wird den Dichter selbst vielleicht am Jüngsten Tag vor dem Straffeuer erretten. Juvenecus zweifelt also nicht im mindesten am Fortbestand der vergilischen Poesie: sie gilt ihm viel. Sie ist zusammen mit der homerischen im Bereich der heidnischen Dichtung das Höchste, ihr Ruhm im Rahmen des Natürlichen der denkbar dauerhafteste. Doch er selbst, Juvenecus, dichtet die Wahrheit, nützt den Völkern und sich selbst, erwirbt wirklich ewigen, übernatürlichen Ruhm. Prudentius wird ähnlich gedacht haben. Gewisse Gedanken bei Juvenecus erinnern an *Praefatio* und 'Epilogus' seines großen spanischen Landsmannes: daß die Dichtung eine Opfergabe an Gott ist, daß der Dichter etwas Nützliches schaffen und dadurch den Himmel erwerben will, diese Gedanken des Prudentius stimmen zu denen des Juvenecus, und was Vergil anlangt, so beweist Prudentius seine entsprechende Einstellung durch die Praxis. Die vergilische Dichtung dient ihm nicht bloß als Steinbruch, sondern liefert oft auch beabsichtigte Vergleichspunkte. Eine 'damnatio memoriae' bezweckt er keineswegs: er will die Aeneis nicht vergessen lassen, er will vielmehr demonstrieren, wie das Wahre, Gute, Schöne der vergilischen Dichtung zur Ehre Gottes, zum Heil der Gläubigen und zum eigenen Heil gebraucht werden kann. Wie gesagt: der Fortbestand der Vergleichsmöglichkeit ist von den christlichen Dichtern, wenn auch in unterschiedlichem Grade, einkalkuliert. Es verhält sich hier anders als etwa bei der Nutzung paganer Philosopheme in der frühchristlichen Lehre. Die *aemulatio* ist ein elementarer Bestandteil der literarischen Ästhetik der Antike: es gibt keine Leistung ohne Vergleich mit dem Vorbild. Das ästhetische Prinzip bleibt in der christlichen Poesie erhalten, wird aber eben in den Dienst einer neuen, tiefen geistigen Auseinandersetzung gestellt.

Natürlich gilt das nicht überall in demselben Grade. Gewisse Bauelemente des vergilischen Hexameters übernimmt auch der *vates Dei* ohne tieferreichende Absichten. Aber selbst dann | gebraucht er nichts unbereinigt, wofern er sich des Störenden bewußt ist. Schöpferische Leistungen in der Nutzung Vergils finden sich bei keinem christlichen Dichter in solcher Zahl und Qualität wie eben bei demjenigen, der seit jeher mit Recht der größte christliche Dichter

des Altertums genannt wurde⁴⁵. Damit schließt sich der Ring unserer allgemeinen Betrachtungen, und wir können uns nunmehr den oben angekündigten exemplarischen Prudentiusinterpretationen zuwenden.

INTERPRETATIONEN

Meine Interpretationsproben beschränken sich auf die ersten 39 Verse der Psychomachie: auf das Bittgebet (1/20) und den ersten Zweikampf: *Fides* gegen *veterum Cultura deorum* (21/39). Doch biete ich keine fortlaufende Interpretation. Da es um die Vergilbenutzung des christlichen Dichters geht, wähle ich aus dem bezeichneten Textstück vier Interpretationsbeispiele aus, die das Thema in vierfacher Abstufung beleuchten sollen. Ich behandle das Vergilische 1. innerhalb eines Einzelverses; 2. in einer Szene; 3. in einem – das ganze Gedicht prägenden – darstellerischen Zug; 4. in seiner Bedeutung für die Konzeption der Psychomachie. Ich gebe zunächst den Text und einen Übersetzungsversuch⁴⁶.

⁴⁵ Leider besitzt ein Prudentiuskenner wie Maurice Lavarenne, dem wir auch einen Psychomachiekommentar verdanken (s. die folgende Anmerkung), dafür keinen Sinn. Er verteidigt (ebd. 45) die Verarbeitung dichterischer Vorbilder durch Prudentius unter Hinweis auf die Praxis Vergils, die andere Auffassung von Originalität in der Antike, den Geschmack des zeitgenössischen Publikums und resümiert (46): "La forme dans laquelle la Psychomachie est écrite était donc bien faite pour plaire aux contemporains de Prudence." Das ist nicht falsch, aber viel zu wenig.

⁴⁶ Ich zitiere Prudentius nach der Ausgabe von Johan Bergman (1926) = CSEL 61. Sie ist noch immer unentbehrlich. Die neue Ausgabe von Maurice P. Cunningham (1966) = CCL 76 hat sie nicht zu ersetzen vermocht. Der am meisten benützte Lesetext ist der zweisprachige von Maurice Lavarenne, *Prudence*, 4 Bde. (Paris: Belles Lettres 1955. 1945. 1948. 1951). Lavarenne hat außerdem durch seine großangelegte "Étude sur la langue du poète Prudence" (Paris 1933) ein wichtiges Hilfsmittel geschaffen. Durchgehende Kommentare gibt es nur aus älterer Zeit. Ich nenne vor allem die kommentierte Ausgabe von F. Arévalo (Rom 1788/89: wiederabgedruckt bei Migne, PL 59/60). Zur Psychomachie besitzen wir zwei Spezialkommentare: einen von Bergman (Upsala 1897) und einen von Lavarenne (Paris 1933), hinzutreten meine "Studien" (s. oben Anm. 9). Leider ist die einzige deutsche Psychomachieübersetzung aus neuerer Zeit, die von Ursmar Engelmann (Basel/Freiburg/Wien: Herder 1959) wegen ihrer Ungenauigkeiten und Fehler fast unbrauchbar. Gute Dienste leistet die zweisprachige Gesamtausgabe in der Loeb-Library (2 Bde.: London/Cambridge, Mass. 1949. 1953) von H.J. Thomson.

- Christe, graves hominum semper miserate labores,
qui patria virtute cluis propriaque sed una –
unum namque Deum colimus de nomine utroque,
non tamen et solum, quia tu Deus ex patre, Christe –*
- 5 *dissere, rex noster, quo milite pellere culpas
mens armata queat nostri de pectoris antro,
exoritur quotiens turbatis sensibus intus
seditio atque animam morborum rixa fatigat,
quod tunc praesidium pro libertate tuenda*
- 10 *quaeve acies furiis inter praecordia mixtis
obsistat meliore manu. nec enim, bone ductor,
magnarum virtutum inopes nervisque carentes
christicolae vitiis populantibus exposuisti;
ipse salutiferas obsesso in corpore turmas*
- 15 *depugnare iubet, ipse excellentibus armas
artibus ingenium, quibus ad ludibria cordis
obpugnanda potens tibi dimicet et tibi vincat.
vincendi praesens ratio est, si comminus ipsas
virtutum facies et conluctantia contra*
- 20 *viribus infestis liceat portenta notare.*

- Prima petit campum dubia sub sorte duelli
pugnatura Fides agresti turbida cultu,
nuda umeros, intonsa comas, exerta lacertos;
namque repentinus laudis calor ad nova feruens*
- 25 *proelia nec telis meminit nec tegmine cingi,
pectore sed fidens valido membrisque retectis
provocat insani frangenda pericula belli. |
ecce lacessentem conlatis viribus audet
prima ferire Fidem veterum Cultura deorum.*
- 30 *illa hostile caput falerataque tempora vittis
altior insurgens labefactat et ora cruore
de pecudum satiata solo adplicat et pede calcat
elisos in morte oculos animamque malignam
fracta intercepti commercia gutturis artant*
- 35 *difficilemque obitum suspiria longa fatigant.
exultat victrix legio, quam mille coactam
martyribus regina Fides animarat in hostem.
nunc fortes socios parta pro laude coronat
floribus ardentique iubet vestirier ostro.*

“Christus, der Menschen schwerer Leiden steter Erbarmer, dessen Ruhm in der Macht des Vaters gründet und in der eigenen, doch nur in einer einzigen – denn einen einzigen Gott verehren wir unter beiden Namen, nicht aber auch nur eine Person allein, da auch Du Gott aus dem Vater bist, Christus –, sag’ an, unser König, wer sind die Soldaten, durch die der Geist, gewappnet, die Sünden zu vertreiben vermag aus unseres Herzens Grund, sooft aus verwirrten Gedanken innen drin der Aufruhr losbricht und der Streit der Leidenschaften die Seele quält? Welche Wachmannschaft zur Verteidigung der Freiheit, welches Heer leistet dann mit stärkerer Macht den Furien Widerstand, die in der Brust toben? Denn, guter Führer, nicht ohne die Hilfe großer Tugenden und bar aller Kraft hast Du die Christen der Verwüstung durch die Laster ausgesetzt. Du selbst heißt die rettenden Schwadronen im belagerten Leibe kämpfen, Du selbst wappnest den Geist mit herrlichen Mitteln, damit er, fähig zum Angriff auf die Feinde, die mit dem Herzen ihren Spott treiben, für Dich kämpfe und für Dich siege. Wie der Sieg zu erringen ist, steht klar vor Augen, wenn ich die Gestalten selbst der Tugenden und die Ungeheuer gegenüber zeichnen darf, wie sie mit feindlichen Kräften im Handgemenge gegeneinander stehen.

Als erste eilt auf’s Schlachtfeld, wo ungewisses Kriegsgeschick regiert, kampfbereit die Fides: erregt, in bäurischem Aufzug, nackt die Schultern, ungeschnitten das Haar, frei die Arme. Denn plötzlich aufwallendes Verlangen nach Ruhm läßt sie nicht daran denken, sich mit Speer und Wehr zu wappnen, sondern auf ihre starke Brust und die entblößten Glieder vertrauend, fordert sie des wilden Kriegs Gefahren heraus, um sie zu zerbrechen. Da, als erste wagt’s die alte Götterverehrung, mit geballter Kraft die herausfordernde Fides zu schlagen. Die richtet sich höher auf und bringt das Haupt der Feindin und die mit Binden geschmückten Schläfen zum Wanken. Den vom Blut des Viehs triefenden Mund stößt sie zu Boden, tritt mit dem Fuß auf die im Tode hervorquellenden Augen. Den bösen Odem engen die unterbrochenen Atemwege der abgeschnürten Kehle ein: langes Keuchen läßt sie qualvoll einen schweren Tod sterben. Es frohlockt die siegreiche Legion, die aus tausend Märtyrern Königin Fides zusammengezogen und gegen den Feind ermutigt hatte. Nun krönt sie die tapfren Gefährten dem Ruhm entsprechend, den sie erwarben, mit Blumenkränzen und heißt sie sich in flammenden Purpur kleiden.”

Der erste Vers der Psychomachie

Die Psychomachie beginnt mit einem Vers, der fast nach Art der Centonen einen Aeneisvers aufnimmt:

psych. 1: *Christe, graves hominum semper miserate labores,
qui... eqs.*

Aen. VI 56: *Phoebe, gravis Troiae semper miserate labores,
qui... eqs.*

Vergilanklänge in solcher Deutlichkeit sind auch bei Prudentius selten, und es ist nicht zu verkennen, daß dieser Auftakt wie ein Signal wirkt und wirken soll. Gleich zu Beginn soll der Leser auf Vergil hingewiesen werden: er ist es, den der christliche Dichter vorzugsweise nutzen | will. Vergil wird als eines der Fundamente vorgestellt, auf dem sich das Werk des Prudentius erheben wird. Äußerlich hat Prudentius in dem Vergilvers nur zwei Eingriffe vorgenommen: die beiden Eigennamen *Phoebe* und *Troiae* sind ersetzt worden. Das war die notwendige 'Reinigung' des Benutzten, die wir als Prinzip christlicher *χρησις* bereits oben S. 42/44 [142f.] kennengelernt haben. Durch den Anruf *Christe* wird das Übernommene auf das Ziel christlichen Glaubens hin 'ausgerichtet', wie es etwa Paulinus verlangt (s. oben S. 48 [145]); durch den Ersatz des Genitivs *Troiae* durch *hominum* wird die Aussage überdies aus ihrer geschichtlichen Beschränktheit gelöst und in eine universale Weite gehoben. Aber diese scheinbar partiellen Veränderungen bewirken es, daß der ganze Vers in ein anderes Licht getaucht ist. Denn auch die Begriffe *labores* und *miserate* drücken nun nicht mehr dasselbe aus wie zuvor. Die Leiden, deren sich Christus erbarmt, das sind nicht mehr nur äußere Fährnisse wie die Kämpfe vor Troja oder die Strapazen des Aeneas und seiner Gefährten. Der Begriff drückt zwar bei Prudentius so viel aus, daß die äußeren Leiden der Menschheit nicht geradezu ausgeschlossen werden, aber er sagt eben viel mehr als bei Vergil: die spirituellen *labores*, die *labores* der *ψυχομαχία*, stehen bei Prudentius im Vordergrund, wie der Fortgang des Gebets deutlich macht. Und das Erbarmen, das *miserari*: ist es etwa dasselbe hier wie dort? Doch gewiß nicht! Der Christ kann des Erbarmens Christi so nicht gedenken, ohne die Erlösertat miteinzuschließen, und damit geraten die Dinge – Phoebi und Christi Erbarmen – dermaßen weit auseinander, daß sie geradezu unvergleichlich werden.

Das ist aber noch nicht alles. Wir müssen uns vergegenwärtigen, daß der gebildete Römer – ob Christ oder Nichtchrist – seinen Vergil kennt wie der Grieche seinen Homer. Von Kindheit an, seit Beginn des Unterrichts beim *grammaticus*, hatte er Vergil gelesen, erklärt, in Prosarede umgesetzt, auswendig gelernt – Augustinus entwirft in den *Confessiones* ein lebendiges Bild davon⁴⁷. Unsere Bildung besitzt kein gemeinsames Fundament dieser Art, und daher fällt es uns nicht ganz leicht, die Wirkung eines Vergilzitats recht einzuschätzen. Aber der Leser, für den Prudentius schrieb, konnte den ersten Vers der Psychomachie kaum zur Kenntnis nehmen, ohne daß nicht, wenigstens für einen Augenblick, zugleich mit dem Aeneisvers auch die berühmte Situation, in der jener Anruf Apollons getan wird, an ihm vorüberglitt: Aeneas steht vor der Grotte der Sibylle; die wilde Ekstase der Seherin bezeugt die Anwesenheit des Gottes, doch des Helden eigenes Gebet ist Bedingung, damit die Grotte ihren Schlund auftut und die Zukunft offenbar wird; da bittet er, schauernd zwar, doch aus innerstem Herzen: *funditque preces rex pectore ab imo*: ‘*Phoebe, graves Troiae semper miserate labores ...*’ eqs. Was Prudentius nutzt, das sind nicht nur die Worte des Aeneas. Es ist der tiefe, echte religiöse Ernst des *pious Aeneas*, den der christliche Dichter als ein συγγενὲς τῇ ἀληθείᾳ empfindet⁴⁸.

⁴⁷ Aug. conf. I 13, 20/17, 27. Vergilerinnerungen sind für den gebildeten Römer Kindheitserinnerungen, und dieser Faktor wurde von den Theoretikern der Erziehung bewußt in Rechnung gestellt, vgl. Quintil. inst. I 8, 4f.; Aug. civ. I 3. Treffend urteilt Henri-Irénée Marrou, Geschichte der Erziehung im klass. Altertum (hrsg. von Richard Harder: Freiburg/München 1957) 368: “(Vergil) ist der Schatz von Weisheit und Schönheit, der in der Tiefe des Gedächtnisses ruht, dessen Verse jedesmal ins Bewußtsein gehoben werden, wenn man das Bedürfnis empfindet, eine Empfindung oder eine Idee zu unterstreichen oder zu bestätigen”. Ein Beispiel: nach dem Fall Roms i.J. 410 pflegten die Christengegner ihrer Meinung durch ein Zitat aus Vergils Iliupersis (Aen. II 351f.) Ausdruck zu verleihen, und sie durften sicher sein, verstanden zu werden (Aug. civ. II 22). Denn auch der gebildete Christ hatte seinen Vergil als Schuljunge traktiert (Hier. c. Ruf. I 16: PL 23, 428f.), und wie gerade das Werk Augustins beweist, blieb Vergil ein lebendiger geistiger Besitz: Karl Hermann Schelkle, Virgil in der Deutung Augustins (Stuttgart und Berlin 1939) = Tübinger Beiträge 32. Es ist nicht unwichtig, diese weite kultur- und geistesgeschichtliche Bedeutung Vergils, die erheblich über den Bereich des rein Literarischen hinausragt, recht zu erfassen, will man die Vergilbenutzung des Prudentius angemessen beurteilen.

⁴⁸ Der Ausdruck gehört dem hl. Basilius, zitiert S. 86 [164]. Sogar der hl. Augustinus konnte Gebetsworte an Apollon aus Vergil: *sic pater ille deus faciat (...)*! (Aen. X 875) zum Ausdruck eigener religiöser Überzeugung nutzen (de ord. I 4, 10: CSEL 63, 128). Die andere Haltung gegenüber Vergil in *De civitate Dei* erklärt Harald Hagendahl, Augustine and the Latin Classics (Göteborg 1967) 457 biographisch: in einem scharfen Bruch vollziehe sich bei Augustin der Übergang von der Hingabe an die kulturelle Tradition zur Feindschaft ihr gegenüber (ebd. 714). Hagendahl erkennt, daß auch Stellen wie de ord. I 4, 10 nicht einfach Ausdruck unreflektierter Hingabe, sondern Beispiele christlich verwandelnder Nutzung Vergils sind: der Kontext läßt daran keinen Zweifel. Der polemische Gebrauch Vergils in De civ. muß vor allem von der Absicht des großen Werks her verstanden werden. Welch bedeutende Aufmerksamkeit

und den er in seinem Gebet auf Christus wendet. Jawohl, meint Prudentius, die Frömmigkeit, das Gebet um göttliche Hilfe, das Vertrauen auf das Erbarmen eines allzeit gnädigen Gottes: das alles ist gut und ein *χρήσιμον* für den Christen, wofern man es richtig nutzt! So etwa könnte man erklärend ausführen, was der Vers andeutet. Weiter würde ich allerdings auch nicht gehen: detailliertere Kongruenzen zwischen dem Inhalt der beiden Gebete bei Vergil und Prudentius herzustellen, halte ich zumindest für gewagt⁴⁹.

Auch der hl. Paulinus v. Nola hat den Aeneisvers einmal benutzt, und zwar in einem Gebetsanruf an den von ihm besonders verehrten hl. Felix. Paulinus schildert, wie ein armer Bauer durch Diebstahl das Vieh verliert und in seinem Schmerz mit dem Heiligen hadert (carm. 18):

260 *Felix sancte meos semper miserate labores,
nunc oblite mei, cur me, rogo, vel cute nudum
deseris? ... eqs. |*

Ich habe oben S. 45 [144] bemerkt, daß nicht alle christlichen Schriftsteller die *χρησις* mit gleich gutem Erfolg übten. Ergänzend ist festzustellen, daß auch von Fall zu Fall der Gebrauch des antiken Formen- und Gedankenguts besser und schlechter geraten, vollkommen gelingen und auch gänzlich mißlingen kann. Das gilt im philosophischen Bereich, aber auch in jedem anderen, z.B. eben auch in der christlichen Poesie. Damit will ich nicht sagen, daß der Gebrauch, den hier Paulinus von jenem Vergilvers macht, unberechtigt oder gar gedanklich mißglückt wäre. Der Kontext bei Paulinus ist ja insgesamt ein ganz anderer als bei Prudentius. Paulins Gedicht zeichnet sich durch die christliche Nutzung der Bukolik aus und muß in diesem Zusammenhang inter-

die Christen gerade dem sechsten Aeneisbuch zuwandten, hat Pierre Courcelle gezeigt: *Les pères de l'église devant les enfers virgiliens: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 3 (1955) 5/74. Hier liegt mancherlei Material bereit, das einer vertiefenden Deutung harret.

⁴⁹ Smith 271/76 macht etliche gute Beobachtungen zum ersten Psychomachievers, aber er zieht die Parallele zu Vergil teilweise zu stark aus. Daß die Verse psych. 2/4 (Einheit Christi mit dem Vater) dem Anruf: *dique deaeque omnes* bei Verg. Aen. VI 64 entsprechen sollen – Smith 275: "The two prayers have a basic similarity of movement ..." etc. –, ist haltlos. Deutliche Übernahmen verleiten nicht selten zu exzessiven Folgerungen. Ein weiteres Beispiel: Antonio Salvatore, *Studi Prudenziiani* (Napoli o.J. [1958] 63f.) zu der *χρησις* Horazens (carm. IV 5) bei Prud. cath. 5, 1/4! Auch Salvatore wollte die Strukturen – in diesem Fall der ganzen Gedichte – in Parallele setzen, was zu weit geht: vgl. dazu den neuen Kommentar von Marion M. van Assendelft, *Sol ecce surgit igneus. A Commentary on the Morning and Evening Hymns of Prudentius* (cath. 1, 2, 5 and 6), Groningen 1976, 126f. Zu dem ausgezeichneten Beispiel dichterischer *χρησις* bei Prud. cath. 5, 1ff. wäre mehr zu sagen, als ich hier vorbringen kann.