

POLYPHEM

Vestigia Iuvenci

**Rezeptionsspuren des ersten
Bibelepikers**

Philipp Buckl, Stefan Freund (Hrsg.)

STVDIA MONTANA

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2025 Polyphem-Verlag, Wuppertal

Dieses Werk ist lizenziert unter CC BY-NC 4.0.

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.en>

Einbandgestaltung und Satz: Patrick Leiverkus

Umschlag: Ausschnitt aus: Iuvenius, Gaius Vettius Aquilinus:

Historia evangelica heroicis versibus conscripta, Titel.

Universitäts- und Landesbibliothek Düsseldorf,

urn:nbn:de:hbz:061:1-19847

ISBN 978-3-96954-011-4

Besuchen Sie uns im Internet: www.polyphem-verlag.de

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
Einleitung: Die Spuren des ersten Bibelepikers <i>Philipp Buckl und Stefan Freund</i>	9
Schiffbruch im Seesturm. Biblische Erzählung und Deutung bei Prudentius <i>Bardo Maria Gauly</i>	19
Juvencus bei Paulinus von Nola <i>Stefan Freund</i>	39
Juvencus und Sedulius <i>Carl P. E. Springer</i>	62
Das Vaterunser: Von Juvencus zu Sedulius <i>Dorothea Weber</i>	83
Juvencus beim Heptateuchdichter <i>Michele Cutino</i>	104
Juvencus bei Dracontius <i>Maria Jennifer Falcone</i>	122
Erste Untersuchungsergebnisse zur Art und Weise der Verwendung von Versen des Juvencus in der Dichtung des 5. und 6. Jahrhunderts: Beispiele aus den <i>carmina</i> des Avitus von Vienne <i>Luciana Furbetta</i>	146
Vestigia Iuvenci bei Ennodius <i>Christoph Schubert</i>	187

Juvencus bei Arator <i>Bruno Bureau</i>	213
Juvencus in den <i>In Euangelia libri XII</i> des Severus (von Málaga?) <i>Francesco Lubian</i>	243
Die Rezeption des Juvencus in zwei mittellateinischen hagiographischen Gedichten <i>Maria Veronese</i>	287
Zwischen „Versmaterial“ und subtiler Kommentierungs- instanz – Zu Juvencus und anderen christlichen Dichtern in der lateinischen Dichtung des Humanisten Lorenz Rhodoman (1545–1606) <i>Stefan Weise</i>	316
<i>Juvencus in musica</i> – zwei Beispiele aus dem 20. Jahrhundert <i>Victoria Zimmerl-Panagl</i>	344
<i>Altithronus, flammiumus</i> und <i>lucifluus</i>: Drei adjektivische Komposita bei Juvencus und in der folgenden spätantiken Dichtung <i>Donato De Gianni</i>	363
Dank bei Juvencus: Betrachtung und Ausblick auf die Rezeption <i>Katharina Pohl</i>	398
Die Vier-Bücher-Form in der lateinischen Biblepik <i>Thomas Gärtner</i>	419
Überlegungen zur Anlage einer relationalen Datenbank der Juvencus-Rezeption <i>Philipp Buckl, Bruno Bureau und Inès Burri</i>	438
Verzeichnis der Beiträgerinnen und Beiträger	464

Vorwort

Der vorliegende Band versammelt die Vorträge, die auf der internationalen Tagung „*Vestigia Iuveni*. Rezeptionsspuren des ersten Bibelepikers“ am 25. und 26. Mai 2023 an der Bergischen Universität Wuppertal gehalten wurden. Die Tagung selbst wurde von der *Deutschen Forschungsgemeinschaft* (DFG) finanziert. Thematisch war sie eingebettet in das ebenfalls von der DFG und von der *Agence nationale de la recherche* geförderte deutsch-französische Projekt „Lateinische Bibeldichtung in Antike und Mittelalter (4.-13. Jh.) zwischen Intertextualität und Rezeption in der Grammatik/*Poésie Biblique Latine de l'Antiquité au Moyen-Âge* (IVe-XIIIe s.) entre intertextualité et réception grammaticale“ (PoBLAM). Die Publikation auch als E-Book mit Open Access wurde bezuschusst von der Bergischen Universität Wuppertal.

Sowohl den fördernden Institutionen als auch den Beteiligten am Projekt PoBLAM sind wir zu großem Dank verpflichtet. Natürlich hätte ohne die engagierten Vortragenden, die sich nicht nur auf eine enge Themenfokussierung, sondern auch auf eine Publikation in deutscher Sprache eingelassen haben, dieses Buch gar nicht erst entstehen können. Für ihre Umsicht bei Korrekturen und redaktioneller Bearbeitung danken wir Katharina Löhr und Annika Roes.

Die Leserinnen und Leser schließlich bitten wir um Nachsicht einerseits für die uns anzulastenden verbleibenden Unzulänglichkeiten und andererseits für das Fehlen eines Stellenregisters sowie eines Personen- und Sachindex: Ersteres wird hoffentlich dadurch ein wenig kompensiert, dass die englischsprachigen Zusammenfassungen am Beginn eines jeden Beitrags die behandelten Stellen aufführen, Letzteres durch die digitale Zugänglichkeit des Bandes im Open Access.

Philipp Buckl und Stefan Freund

Wuppertal, im März 2025

Einleitung: Die Spuren des ersten Bibelepikers

Philipp Buckl und Stefan Freund

Als Juvenicus im Jahr 329 seine *Euangeliorum libri quattuor* verfasst, liegt das Ende der Christenverfolgungen keine zwei Jahrzehnte zurück und die religionspolitische Neuorientierung, die man gemeinhin als Konstantinische Wende bezeichnet, wird gerade seit Konstantins Erringung der Alleinherrschaft 325 immer klarer greifbar. Damit gehört das Werk, rein chronologisch betrachtet, in den vielleicht folgenreichsten Transformationsprozess des ‚langen vierten Jahrhunderts‘, also der Zeit, in der die Antike christlich wird. An einer historischen Gelenkstelle angesiedelt, stellen die vier Bücher epischer Paraphrase der vier Evangelien einen bedeutsamen Neuanfang dar: Es entsteht eine neue Gattung, die Bibelepik. Dieses Genre erlebt in der ausgehenden Antike, im Mittelalter und bis in die Frühe Neuzeit in lateinischen, griechischen und später nationalsprachlichen Werken eine enorme Blüte. Für die sprachlichen und darstellerischen Probleme, die sich bei der Episierung eines biblischen Stoffes stellen, bietet Juvenicus – notgedrungen – als Erster eine Lösung. Zu diesem gattungsgeschichtlichen Aspekt lässt sich in poetologischer Hinsicht festhalten: Juvenicus ist nicht der erste christliche Dichter, aber er ist der erste, der sein Tun reflektiert. In seinem Proömium nimmt es ein christlicher epischer Erzähler voller Selbstbewusstsein mit den Dichterheroen der griechischen und römischen Antike, mit Homer und Vergil, auf und will sie übertreffen. Zu diesem Konzept der *aemulatio*, die in der Füllung traditioneller paganer Form durch christliche Inhalte besteht, müssen sich alle

christlichen Dichterinnen und Dichter späterer Zeit *nolentes volentes* zwangsläufig irgendwie verhalten.

Der gerade skizzierten Bedeutung des Juvenicus für das Genre der Bibeldichtung und die christliche Poetologie steht gegenüber, dass er und sein Œuvre in der Prosa der Antike nur vereinzelt erwähnt oder auch zitiert werden. Hieronymus gibt an drei Stellen die wichtigsten literaturgeschichtlichen Eckdaten an – es handele sich um einen Presbyter aus Spanien, der in Hexametern die Evangelien wiedergegeben habe¹ – und zitiert in seinem Kommentar zum Matthäusevangelium zustimmend die Deutung der Geschenke der drei Weisen, die Juvenicus bietet.² Orosius scheint in seiner *Historia adversus paganos* auf eine Wendung aus der *praefatio* des Juvenicus anzuspieren.³ Vigilius von Thapsus verwendet in seinem Werk gegen den

- 1 Hier. vir. ill. 84,1f. *Iuvenicus, nobilissimi generis Hispanus, presbyter, quattuor euangelia hexametris uersibus paene ad uerbum transferens, quattuor libros composuit, et nonnulla, eodem metro, ad sacramentorum ordinem pertinentia. Floruit sub Constantino principe.* – „Juvenicus, ein Spanier von edelster Herkunft und Priester, verfasste, indem er die vier Evangelien fast wortwörtlich in Hexametern übertrug, vier Bücher sowie einige andere Werke im selben Versmaß, die die Ordnung der Sakramente betreffen. Er wirkte zur Zeit des Kaisers Konstantin.“; chron. ad 329 p. Chr. *Iuvenicus presbyter natione Hispanus euangelia heroicis uersibus explicat.* – „Juvenicus, ein Priester spanischer Herkunft, legt die Evangelien in heroischen Versen dar.“; epist. 70,5 *Iuvenicus presbyter sub Constantino historiam domini saluatoris uersibus explicauit nec pertimuit euangelii maiestatem sub metri leges mittere.* – „Juvenicus, ein Priester zur Zeit Konstantins, legte die Geschichte des Herrn und Erlösers in Versen dar und scheute sich nicht, die Erhabenheit des Evangeliums in die Gesetze des Metrums zu fassen.“
- 2 Hier. in Matth. 2,11 l. 144–147 *pulcherrime munerum sacramenta Iuvenicus presbyter uno uersiculo comprehendit: ‘thus aurum murrum regique hominique deoque / dona ferunt.’* (Iuvenc. 1,250f.) – „Sehr schön fasste der Priester Juvenicus die Heilsgeheimnisse der Gaben in einem einzigen Vers zusammen: ‚Weihrauch, Gold und Myrrhe bringen sie als Gaben dem König, dem Menschen und Gott.‘“
- 3 Oros. hist. 4,20,7 *Sed haec uarietas scriptorum utique fallacia est; fallaciae autem causa profecto adulatio est, dum uictoris laudes accumulare uirtutemque patriae extollere uel praesentibus uel posteris student: alioquin, si inquisitus non fuisset numerus, nec qualiscumque fuisset expressus.* – „Aber diese Verschiedenheit der Berichte ist sicherlich trügerisch; und der Grund für diese Täuschung ist zweifellos Schmeichelei, da sie bemüht sind, entweder für die Gegenwart oder für die Nachwelt die Lobgesänge des Siegers aufzuhäufen und die Vortrefflichkeit des Vaterlandes zu verherrlichen. Andernfalls wäre, wenn die Zahl der Taten nicht erfragt worden wäre, sie auch nicht in irgendeiner Weise angegeben worden.“

Eutychetes eine Formulierung des Juvenicus über die drei Weisen⁴ – also aus dem schon von Hieronymus zitierten Zusammenhang.

Umso wichtiger für ein Bild der antiken Juvenicus-Rezeption ist der Befund der Dichtung – und zwar die konkreten Spuren, die Juvenicus hinterlassen hat. Dabei geht es erstens natürlich um die Frage, wie bekannt und wie weit verbreitet der Text des Juvenicus ist. Zweitens ist die Rezeption des Juvenicus wichtig für das Verständnis der Gattung Bibelepik: Gattungskohärenz und Gattungsentwicklung vollziehen sich in der Antike (und beim Epos) nicht so sehr in der Beachtung bestimmter abstrakter Gattungsregeln, sondern in der *imitatio* und *aemulatio* der als vorbildhaft betrachteten Vertreter der Gattung. Und drittens ist die Rezeption des Juvenicus von Interesse über alle Gattungsgrenzen hinweg: Auch in der paganen Dichtung erfolgt poetische Dichterrezeption intertextuell, in der Übernahme von Junktoren, in Anspielungen und im variierenden Aufgreifen von Strukturen. Für die christliche Dichtung bietet Juvenicus ein Modell, wie der zugrundeliegende Referenztext, die Bibel, konkret poetisch wiedergegeben werden kann.

Der vorliegende Band will Schlaglichter auf die Rezeption des Ju-

nach Iuvenic. praef. 8 **adcumulant** quorum famam **laudesque** poetae. – „Die Dichter häufen deren Ruhm und Lobgesänge auf.“

- 4 Vigil. Thaps. c. Eutych. 4,11 *Si enim diceret: 'Alius iacebat in pannis, alius praedicabatur ab angelis; alium **Herodes** quaerebat occidere, alium gestiebant magi suppliciter adorare,' rectius argueretur male sensisse. Cum uero eundem dicat cunis inuolutum, quem milia praedicant angelorum; eundem Herodis insidiis adpetitum, quem, **callens astris, quaesiuit cura magorum**: quid conaris ad diuisionis uitium reflectere quae in uno Christo ad demonstrationem dicta sunt utriusque naturae?* – „Denn wenn er gesagt hätte: ‚Der eine lag in Windeln, ein anderer wurde von Engeln verkündet; den einen suchte Herodes zu töten, einen anderen wollten die Magier ehrfürchtig anbeten‘, dann könnte man ihm mit Recht vorwerfen, falsch gedacht zu haben. Da er aber von demselben sagt, dass er in der Krippe lag, den Tausende von Engeln verkünden; dass derselbe den Nachstellungen des Herodes ausgesetzt war, den – kundig in den Sternen – die Magier suchend verehrten: Warum versuchst du, es dem Fehler der Trennung zuzuschreiben, was doch an dem einen Christus gesagt ist, um beide Naturen (die göttliche und die menschliche) zu zeigen?“ nach Iuvenic. 1,257f. *At ferus **Herodes** sibimet succedere credit, / quem **callens astris quaesisset cura Magorum***. – „Doch der grausame Herodes glaubt, dass an seine Stelle treten werde, der von der Sorge der Magier, kundig in den Sternen, gesucht worden war.“

vencus werfen – sowohl bei den Bibeldichtern (Sedulius, dem Hephataeuchdichter, Avitus von Vienne, Dracontius, Arator, Severus von Málaga) als auch in der sonstigen christlichen Dichtung (Prudentius, Paulinus von Nola, Ennodius), Ausblicke reichen in die mittellateinische und die frühneuzeitliche Dichtung. Hinzu kommen thematische, motivische und sprachliche Längsschnittuntersuchungen – und ein Blick in die neueste Zeit, der sich auf die Rezeption in der Musik und ein Datenbankprojekt bezieht. – Natürlich sind weder alle für die Antike wichtigen Rezeptionsaspekte angesprochen noch erst recht das Mittelalter oder die Frühe Neuzeit auch nur annähernd überblickt. Gleichwohl ist zu hoffen, dass auch schon diese einzelnen Spuren Bewegungsrichtungen erahnen lassen.

In chronologischer Anordnung beschäftigt sich zunächst *Bardo Maria Gauly* mit den wenigen Spuren in der poetischen Sprache des Prudentius (348/9–nach 405), die Juvenecus hinterlassen hat. Diese haben nichtsdestoweniger sowohl die Technik des Prudentius, einzelne biblische Perikopen aus ihrem Kontext zu isolieren und literarische Vignetten zu schaffen, als auch seine Tendenz, die Ereignisse zu enthistorisieren, beeinflusst. Dies lässt sich anhand mehrerer Texte zeigen, die biblische Passagen über die wunderbare Rettung aus dem Wasser aufgreifen. Die Rezeption dieser Passagen ist konstitutiv für die *praefationes* der beiden Bücher von *Contra Symmachum*: Jeweils wird die Paraphrase der biblischen Erzählung mit einer allegorischen Deutung kombiniert. Prudentius führt dabei das Motiv des Schiffbruchs in die Texte ein, das in der biblischen Vorlage gefehlt hatte.

Mit den Juvenecus-Zitaten bei Paulinus von Nola (353–431) setzt sich der Beitrag von *Stefan Freund* auseinander: Diese lassen keinen Zweifel, dass der erste biblische Epiker als eines der klaren poetischen Vorbilder für Paulinus dient. Einerseits übernimmt Paulinus poetische Formeln von Juvenecus, einschließlich Hexameterschlüssen und anderer Verknüpfungen. Teilweise scheint Paulinus von Nola der einzige erkennbare Nachahmer von Juvenecus zu sein, während er diese an anderer Stelle als integralen Bestandteil einer christlichen poetischen Diktion einfügt. Konkret nutzt Paulinus von Nola wirkungsvolle Formulierungselemente des Juvenecus, um die

Figur des Heiligen Felix in seinen *Natalicia* hervorzuheben. Ein zweites Modell der Rezeption ist die Übernahme von Sprachelementen aus paganer Dichtung, die Juvenecus christianisiert hat und die Paulinus von Nola in dieser neuen Sinnaufladung heranzieht.

Carl P. E. Springer setzt mit seinem Beitrag einen neuen Akzent in der vieldiskutierten Frage, inwieweit der Autor der *Euangeliorum libri quattuor* aus dem vierten Jahrhundert Sedulius' (erste Hälfte des fünften Jahrhunderts) *Paschale carmen* ein Jahrhundert später beeinflusst haben könnte. Dabei liegt der Fokus auf der Art und Weise, wie spätere Leser, vor allem im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit (als beide Gedichte erhebliche Popularität genossen), auf Juvenecus und Sedulius reagierten. Das bedeutet, dass sich das Lesepublikum ebenso häufig rückwärts wie vorwärts bewegt, wobei als chronologische Ausgangspunkte nicht nur die Autoren und ihre Werke selbst, sondern auch die Reaktionen ihrer späteren Leser zu wählen sind. Dabei wird insbesondere die reiche Handschriftentradition berücksichtigt.

Der Beitrag von Dorothea Weber beleuchtet den Einfluss von Juvenecus auf Sedulius anhand der poetischen Umsetzung des Vaterunsers. Eine Untersuchung der Elemente, die nicht auf Juvenecus zurückzuführen sind, zeigt, dass Sedulius seinem Text nicht nur eine stärkere exegetische Dimension verleiht, sondern ihn auch durch eine pastorale Dimension bereichert und zu einem rechtschaffenen Leben aufruft. Dies, der begleitende Brief an Macedonius, die *praefatio* und der Beginn des Hauptteils führen zu der Annahme, dass das Werk als Lehrgedicht konzipiert ist und der Dichter aus der Perspektive eines Katecheten spricht.

Der Beitrag von Michele Cutino untersucht die zentralen Anspielungen des Heptateuchdichters (erste Hälfte des fünften Jahrhunderts) auf Juvenecus' *Euangeliorum libri quattuor*. Dabei geht es um die Technik bei Anspielungen, das Aufgreifen formelhafter Elemente und die Abweichungen vom Vorbild. An einzelnen Stellen lässt sich zeigen, dass die Veränderungen gegenüber Juvenecus darauf abzielen, eine christologische Lesart des Alten Testaments zu ermöglichen.

Der Beitrag von *Maria Jennifer Falcone* untersucht die Präsenz von Juvenecus in den christlichen Werken des Dracontius (Ende des fünften Jahrhunderts). Die Übereinstimmungen beschränken sich nicht auf stoffliche Parallelen bei Evangelienperikopen, vielmehr lässt sich auch beobachten, dass Dracontius in präziser Weise Formulierungen von Juvenecus übernimmt. Dahinter scheint das Streben nach intertextueller Komplexität und spezifisch christlicher Literarisierung zu stehen.

Im Beitrag von *Luciana Furbetta* geht es um die lexikalische Wiederverwendung und die intertextuelle Präsenz von Juvenecus in der Dichtung des fünften und sechsten Jahrhunderts. Im Zentrum steht, nach einem Forschungsüberblick über die Juvenecus-Rezeption in dieser Epoche, das Bibelespos *De spiritalis historiae gestis* des Avitus von Vienne (um 500), der an mehreren Stellen sprachliche Elemente des Juvenecus aufgreift.

Ennodius von Pavia (ca. 473/4–521) erwähnt, wie *Christoph Schubert* zeigt, Juvenecus in seinem umfangreichen Werk nie und nur wenige Stellen lassen sich als klare Anspielungen auf die *Euangeliorum libri quattuor* identifizieren. Anhand ausgewählter Beispiele zeigt dieser Beitrag die unterschiedlichen Grade der Plausibilität, mit denen eine spezifische Textreferenz nachvollziehbar gemacht werden kann. Eine mögliche Erklärung dafür, warum Juvenecus nicht häufiger zitiert wurde, liegt wahrscheinlich weniger in den literarischen Profilen von Juvenecus und Ennodius oder den historischen Umständen, sondern eher darin, dass die Bibelepik in den Augen des Ennodius eine para-kanonische Gattung darstellt.

Mit der Juvenecus-Rezeption bei Arator (um 550) beschäftigt sich *Bruno Bureau*: Der Dichter zieht Juvenecus als formales Vorbild heran, geht aber auch weiter und entwickelt einen regelrechten poetischen und geistlichen Dialog mit Juvenecus. Mitunter präzisiert und kommentiert Arator den früheren Bibelepiker, gelegentlich kritisiert er auch dessen Behandlung der Evangelien. In beiden Fällen wird deutlich, dass Arator Juvenecus nicht nur als Dichter, sondern auch als Theologen betrachtet und ihn in seine Liste der *auctoritates* einordnet. Dies fügt sich zu einer auch im *Decretum Gelasianum* fass-

baren Tendenz, die Bibeldichtung auch unter der Maßgabe einer kirchlichen Lehrkonformität zu betrachten.

Francesco Lubian untersucht den Einfluss von Juvenicus' *Euangeliorum libri quattuor* auf die 717 erhaltenen Verse von Severus' *In Euangelia libri XII* (um 600). Zunächst vergleicht er beide Paraphrasen. Der Schwerpunkt liegt auf ihrer internen Struktur und der Erzählkomposition, insbesondere auf den unterschiedlichen Weisen, wie die beiden Dichter biblische Quellen kombinieren, exegetische Bemerkungen anbringen und metaliterarische Verweise einsetzen. Dann geht es um den Einfluss des Juvenicus auf die poetische Sprache von Severus, sowohl allgemein als auch bei der Darstellung spezifischer Episoden. Abschließend wird die Frage aufgeworfen, inwiefern sich Parallelen zu Juvenicus heranziehen lassen, um die Lücken im *fragmentum Treuericum*, in dem Severus allein überliefert ist, zu schließen.

Ins frühe Mittelalter führt der Beitrag von Maria Veronese. Sein Gegenstand ist es, die Rezeption von Juvenicus in zwei anonymen mittellateinischen hagiographischen Gedichten aus dem achten Jahrhundert zu analysieren, in der *Vita sancti Eligii* (BHL 2478) und in den *Miracula Nynie episcopi* (BHL 6240; CPL 2152). Neben der Verwendung zahlreicher klassischer und christlicher Dichter zeigen beide Werke eine umfangreiche Nutzung von Juvenicus' Werk, die weit über das hinausreicht, was die vorliegenden Ausgaben dokumentieren. Beide Gedichte, jeweils poetische Fassungen von Prosatexten, stammen aus zwei unterschiedlichen geographischen Regionen: St. Amand und York. Die beiden Werke richten sich an unterschiedliche Zielgruppen: Die *Vita sancti Eligii* ist, zumindest gemäß den Angaben des Autors, für ein gebildetes Lesepublikum geschrieben, während die *Miracula Nynie episcopi* für ein Schülerpublikum bestimmt sind. Die Analyse ermöglicht es, zwei verschiedene Weisen der Verwendung von Juvenicus' Werk in zwei unterschiedlichen kulturellen Kontexten zu bewerten.

Ein Beispiel zur Juvenicus-Rezeption des (Spät-)Humanismus bietet der Beitrag von Stefan Weise. Er analysiert die Verwendung der christlichen lateinischen Dichter der Antike (insbesondere des Juvenicus, aber auch des Prudentius und anderer) in den poetischen

Werken des Laurentius Rhodoman (1545–1606). Die Analyse ist in vier Teile gegliedert: Der erste Teil bietet eine allgemeine Beschreibung von Rhodomans lateinischem Stil; der zweite untersucht seinen Platz in der Debatte über die Rolle der paganen Mythologie in der zeitgenössischen Dichtung; der dritte stellt seine allgemeine Poetik kurz vor; und der vierte diskutiert verschiedene Passagen in seinen mythologischen Gedichten *Troica* und *Ilias parua* sowie in seinen christlichen Gedichten. Das Fazit ist ambivalent: Obwohl der Einfluss der christlichen lateinischen Dichtung der Antike auf Rhodoman unbestreitbar ist, bleibt oft unklar, ob es sich um ein absichtliches intertextuelles Spiel handelt oder ob Rhodoman einfach geeignete poetische Wendungen nutzt, die sowohl von paganen als auch von christlichen Dichtern entlehnt sind.

Der Beitrag von Victoria Zimmerl-Panagl untersucht die Rezeption des Juvenecus in der Musik. Während Texte anderer spätantiker christlicher Dichter, die in der Liturgie verwendet wurden, besser bekannt und häufiger vertont wurden, griffen Komponisten nur selten auf Juvenecus zurück. Zwei Beispiele aus dem 20. Jahrhundert lassen sich aber finden, die die *praefatio* des Juvenecus zum Ausgangspunkt nehmen. Sie werden näher analysiert.

Nach diesem exemplarischen chronologischen Durchgang werden Einzelfragen in den Blick genommen – zunächst eine lexikalische, die den Einfluss des Juvenecus auf die christliche Dichtersprache aufwirft: Im Beitrag von Donato De Gianni nämlich geht es um drei erstmals bei Juvenecus bezeugte zusammengesetzte Adjektive (*altithronus*, *flammiuomus* und *lucifluus*). Während das erste eine lateinische Adaption des griechischen ὑψίθρονος ist und möglicherweise bereits in lateinischen Schulbüchern und Glossaren kursierte, sind die beiden anderen von Juvenecus geprägte Neologismen. Der Beitrag analysiert den Kontext der Belege in den *Euangeliorum libri quattuor* durch einen Vergleich mit ähnlichen, an anderer Stelle im Werk des Dichters verwendeten Bildern. Für jeden dieser Begriffe wird zudem seine spätere Verwendung in der lateinischen Dichtung nachgezeichnet. Ähnlichkeiten im Kontext und weitere lexikalische Übereinstimmungen zeigen dabei, dass die Übernahme oft auf eine direkte Auseinandersetzung mit Juvenecus zurückgeht.

Mit einer motivischen Frage setzt sich *Katharina Pohl* auseinander: Sie untersucht die Rezeption der Szenen, Darstellungen und Formulierungen des Dankens bei Juvencus. Im Vergleich mit späteren Biblepikern streicht Juvencus zwar einerseits einige Aussagen des Dankens und überführt sie in das ohnehin verwandte Gotteslob. An manchen Stellen aber fügt Juvencus andererseits einen Dank an Gott ein und liefert dabei auch Formulierungen, die in der späteren christlichen Dichtung übernommen werden.

Mit dem von Juvencus etablierten Strukturkonzept einer Gliederung in vier Bücher beschäftigt sich der Beitrag von *Thomas Gärtner*: Die Aufteilung in vier Bücher, die Juvencus wohl in Anlehnung an die vier Evangelien vorlegt, wird in der Folgezeit seltener aufgegriffen als diejenige in fünf Bücher, wie sie sich bei Sedulius findet, wo auf ein Buch zum Alten Testament vier Bücher zum Neuen folgen. Dieser Gliederung wiederum liegt wahrscheinlich die Anregung des Juvencus zugrunde. Die Umsetzung zeigt aber eine Abgrenzung des Sedulius von Juvencus: Während Juvencus am Anfang und Ende der Bücher raue Übergänge vermeidet, bevorzugt Sedulius den harten Übergang und die klarere Struktur.

Der letzte Beitrag von *Philipp Buckl*, *Bruno Bureau* und *Inès Burri* führt auf die wissenschaftliche Metaebene und diskutiert die Erfassung der Juvencus-Rezeption in einer Datenbank. Diese bietet *similia*, Zitate und andere Nachweise, die nach quantitativen und qualitativen Merkmalen strukturiert sind. Neben wörtlichen und synonymen Zitaten können auch gängige Anpassungen eines identischen Motivs ein Hinweis auf die Rezeption von Juvencus sein.

Bei all dem handelt es sich, wie schon gesagt, um Einzelbeispiele. Gleichwohl zeigen sich Grundzüge in der Rezeption des ersten Bibeldichters in deren Licht etwas schärfer: Juvencus avanciert zwar nicht selbst zum Klassiker der christlichen Dichtung, zu deren explizitem Referenzpunkt, mit seinem Werk hinterlässt er aber allenthalben Spuren, denen die christliche Dichtung der folgenden Jahrhunderte folgt.

Schiffbruch im Seesturm. Biblische Erzählung und Deutung bei Prudentius

Bardo Maria Gauly

Abstract: Juvenius has left few marks in Prudentius' poetical language; but both his technique to isolate single biblical pericopes from their context and to create literary vignettes and his tendency to de-historicize the events, have influenced Prudentius. This can be shown by discussing several texts that adopt biblical passages on the miraculous rescue from the water: the pericopes on the storm over the sea of Galilee (Mt 8,23–27, Iuvenc. 2,25–42), on Jesus walking on water (Mt 14,22–33, Iuvenc. 3,93–128) and on Paul's arrival at Malta (Apg 27,13–28,6). The reception of these passages is constitutive for the *praefationes* of the two books of *Contra Symmachum* (c. Symm. 1 praef.; 2 praef.; cf. tituli 137–140). In both, the paraphrase of the biblical narration is combined with allegorical interpretation; for this, the motive of shipwreck, which is absent from the text of the bible, is introduced: The rhetorical fight against the advocate of pagan culture is seen as the existential task of the faithful Christian.

In Herzogs grundlegender Untersuchung der spätantiken Bibelepik (1975) ist Prudentius gewissermaßen der Fluchtpunkt, auf den die mit Juvenius beginnende Entwicklung poetischer Erzählung biblischer Geschichten zuläuft. Juvenius' Paraphrase biblischer Perikopen antwortete auf die spezifischen Bedürfnisse christlicher Leser nach neuen Formen von Poesie, indem sie die biblischen Geschichten

enthistorisiere und sich als Gegenstand andächtiger Lektüre anbiete.¹ Man hat an dieser These kritisiert, dass sie den Klassizismus des Bibeleos marginalisiere, der darauf ziele, gebildete Eliten für die biblischen Geschichten zu gewinnen,² doch auch wenn man das in Rechnung stellt, bleibt, meine ich, richtig an Herzogs Entwurf, dass er Wert darauf legt, Form und Gehalt christlicher Dichtung nicht zu trennen und so das Neue der christlichen Poesie der Spätantike herauszuarbeiten. Dass Prudentius hier weiter geht und weiter kommt als Juvenecus, soll im Folgenden in einer Fallstudie gezeigt werden, die seine Rezeption eines Komplexes mehrerer Bibelperikopen in den Blick nimmt, denen gemeinsam ist, dass sie vom Seesturm und von Jesu wundersamem Gang über das Wasser sprechen. Prudentius referiert auf sie in mehreren Werken, und er verbindet dabei Erzählung und Deutung miteinander, wobei Letztere dem jeweiligen argumentativen Kontext angepasst ist. Was Prudentius zudem von Juvenecus unterscheidet, ist, dass das sprechende beziehungsweise dichtende Ich seine eigene Subjektivität in die jeweilige Erzählung und Deutung einschreibt.

Das Matthäusevangelium, dem Juvenecus in erster Linie folgt, erzählt zunächst, wie die Jünger, die mit Jesus über den See Genezareth fahren, von einem Sturm überrascht werden, während Jesus schläft; als sie ihn wecken, beruhigt er den Sturm und tadelt ihre Kleingläubigkeit (Mt 8,23–27). Juvenecus' Paraphrase hält sich eng an den Text; der Wortwechsel wird, wie in der Bibel, in direkter Rede wiedergegeben; auch die Deutung des Wunders ist gleich: Die Jünger erkennen Jesu Macht über die Natur. Die zweite Perikope (Mt 14,22–33) handelt von einem verwandten Wunder: Nach der Speisung der Fünftausend weist Jesus die Jünger an, ans andere Ufer des Sees zu

1 Herzog 1975, 52–154; zur Vermeidung von Orts- und Zeitangaben 124–130. Ältere Untersuchungen zum Verhältnis von Juvenecus und Prudentius beschränken sich in der Regel auf gemeinsame sprachliche Charakteristika (Manitius 1890; Vega 1945); eindeutige sprachliche Indizien für eine Abhängigkeit des Prudentius von Juvenecus gibt es wenige; siehe Tränkle 2008, 17 mit Anm. 32. Vgl. auch Smolak 2000 zur Juvenecus-Rezeption in Prud. cath. 9.

2 Charlet 1988, 82–85. Zu Prudentius' Rezeption der klassischen Prätexte in den Passagen über den Seesturm und den Gang über das Wasser siehe auch Charlet 1989.

fahren, während er sich zum Gebet zurückzieht. Als widrige Winde aufkommen, eilt Jesus den Jüngern über das Wasser zu Hilfe; Petrus' Wunsch, es ihm gleichzutun, droht an seiner Kleingläubigkeit zu scheitern, sodass Jesus ihn retten muss. Erneut beruhigen sich die Winde durch Jesu Eingreifen.³ Auch hier folgt Juvenecus' Erzählung dem Evangelium eng; doch ist die Sprache stärker als im ersten Fall episch markiert, wie man etwa an Petrus' Worten sehen kann: Der schlichte Wunsch, es dem Herrn nachzutun, wird in hochpoetischer Sprache formuliert (Iuenc. 3,111–113):⁴

*Si tua nos uere dignatur uisere uirtus,
me pariter permittite tuo super aequora iussu
fluctibus in liquidis immersos figere gressus.*

Wenn deine Macht uns aufzusuchen geruht, dann gebiete du mir und lass auch mich meine Schritte auf das klare Wasser setzen und über die Fluten gehen.

Beide Passagen lehnen sich sprachlich an epische Seesturmerzählungen an, insbesondere an das erste Buch der *Aeneis* (V. 34–179); auch in der zweiten Perikope wird zumindest eine Gefährdung durch stürmische Winde angedeutet. Die für den modernen Leser überraschende Kennzeichnung des Sees als „Meer“ ist wohl nicht mit der Referenz auf Vergil in Verbindung zu bringen, da schon im griechischen Text des Evangeliums (an beiden Stellen) von θάλασσα die Rede ist, was dann auch in der *Vetus Latina* mit *mare* wiedergegeben wird.⁵

Die beiden Perikopen werden von Prudentius mehrfach herangezogen, in Zitat, Anspielung und Deutung; dabei werden sie miteinander verbunden oder auch mit weiteren biblischen Texten verknüpft. Eine Entwicklung der Auseinandersetzung mit ihnen

3 Mt 8,23–27 und Iuenc. 2,25–42; Mt 14,22–33 und Iuenc. 3,93–128; zu Juvenecus' Sturmszene siehe Schubert 2019, 87–93.

4 Mt 14,28.

5 Die Bezeichnungen für das Meer sind durchgehend poetisch, z.B. *fretum* in Iuenc. 2,41; 3,94, *altum* in 2,27 oder *pontus* in 3,115; vgl. Mt 8,24–27; 14,25f. Dazu Ratkowitsch 1986, 49. Auch bei Sedulius wird die Fahrt über den See zur Reise über den Ozean; siehe Schubert 2019, 95 mit Verweis auf *carm. pasch.* 3,46–51.

lässt sich nicht ausmachen, weil die Voraussetzung dafür fehlt, eine verlässliche relative Chronologie der verschiedenen Werke. In der *Apotheosis*, einem hexametrischen Lehrgedicht, das verschiedene Irrlehren zu widerlegen sucht, wendet sich der Dichter unter anderem gegen judenchristliche Häretiker, die eine göttliche Natur Jesu leugnen. Dagegen wird auch seine Macht über die Natur angeführt, die mit der Beruhigung des Seesturms und dem Gang über das Wasser illustriert wird (Prud. apoth. 650–671, hier 650–654):⁶

Insanos uideo subito mitescere uentos 650
cum iubeat Christus; uideo luctantia magnis
aequora turbinibus tranquillo marmore tendi
imperio Christi; uideo calcatus eundem
cum patitur gurgis tergum solidante liquore.

Ich sehe, dass sich die rasenden Winde auf einen Schlag beruhigen, wenn Christus es gebietet; ich sehe, dass die Fluten, von tobenden Stürmen gepeitscht, zur stillen Fläche werden, wenn Christus es befiehlt; und ich sehe, dass sich die Oberfläche des Wassers verfestigt und die Wogen dulden, von ihm betreten zu werden.

Die Argumentation wird noch weiter rhetorisch entfaltet, aber die Deutung der Passage bleibt nah am biblischen Text, weil schon im Evangelium die Jünger den Gehorsam der Natur zum Anlass nehmen, nach Jesu Wesen zu fragen.

Auf Jesu Gang über das Wasser und die Rettung Petri beziehen sich Verse, die Teil von Prudentius' *Tituli historiarum* sind, einer Reihe von hexametrischen Vierzeilern, die auf verschiedene biblische Perikopen verweisen.⁷ Wie in anderen Sammlungen von spätanti-

6 Auf einen Einfluss von Juvencus könnte der Begriff *imperium* deuten, der in der *Vetus Latina* nicht erscheint, aber in der Paraphrase (Iuvenc. 2,38; 41). Auffällig ist die Wiederholung von *uideo*; man könnte hier auch an Referenzen auf Bilder denken.

7 Prud. tituli 137–140 (Nr. 35); vergleichbar erscheinen die Claudian zugeschriebenen *Miracula Christi* (carm. min. app. 21,13f.): *Nutantem quatit unda Petrum, cui Christus in alto / et dextra gressus firmat et ore fidem.* – „Petrus schwankt, die Woge lässt ihn zittern; doch Christus stärkt mit der Rechten seinen Schritt auf dem Meer und mit dem Wort seinen Glauben.“

ken Bildepigrammen ist die Frage der Referenz auf bestimmte Orte oder Darstellungen schwierig zu klären; es ist zumindest denkbar, dass die Texte autonome literarische Versionen bieten, die dem Leser mit Hilfe entsprechender Verweise die einschlägigen Perikopen der Bibel ins Gedächtnis rufen.⁸ Dass es aber schon früh Bilder mit vergleichbaren biblischen Darstellungen gab, zeigt eine Wand in der Hauskirche von Dura-Europos aus dem dritten Jahrhundert.⁹ Christus reicht Petrus die rettende Hand, nachdem dieser das Schiff der Jünger verlassen hat. Wie im Bild wird in Prudentius' Versen weder der Schauplatz der Szene noch ihr Protagonist Petrus spezifiziert (Prud. tituli 137–140 (Nr. 35)):

Per mare ambulat Christus

*It mare per medium dominus fluctusque liquentes
calce terens iubet instabili descendere cumba
discipulum, sed mortalis trepidatio plantas
mergit at ille manum regit et uestigia firmat.*

140

Mitten über den See schreitet der Herr, das klare Wasser benetzt seine Füße; er weist seinen Jünger an, den schwankenden Kahn zu verlassen, doch lässt dessen irdische Furcht ihn sinken; der Herr aber reicht ihm die Hand und verleiht ihm sicheren Schritt.

Der Text bietet keine explizite Deutung der Perikope, hat aber eine implizite Appellstruktur: Der Leser ist aufgefordert, seine Zuversicht auf den Herrn zu setzen. Unabhängig davon, ob die Verse eine Bilderbibel begleiten oder ein literarisches Äquivalent zu einer Bilderbibel darstellen, sie wirken wie ein einzelnes Bild, weil sie eine kleine Episode aus ihrem biblischen Kontext lösen und den Leser

8 Lubian 2016; vgl. dagegen Pillinger 1980, 12–15 sowie den Kommentar *ad loc.* (S. 90).

9 Kraeling 1967, 61–65 mit Tf. XXXVI, XXXVII und XXXVIII 2; vgl. Pillinger 1980, 90f. mit Abb. 54. Nur drei Darstellungen der Geschichte sind für das vierte Jahrhundert zu belegen, neben der genannten ein Fries auf einem Sarkophag aus San Callisto in Rom und das Kuppelmosaik im Baptisterium San Giovanni in fonte in Neapel; siehe dazu Schliesser 2020, 69–78. Schon Tertullian hatte die Perikope allegorisch gedeutet, als er die Frage aufwarf, ob Petrus' Versinken in den Fluten als Taufe gelten könne (bapt. 12); siehe Schliesser 2020, 62f.

zur Reflexion ihrer Bedeutung einladen. Die Enthistorisierung, von der Herzog mit Bezug auf Juvenecus sprach, ist hier durch den Verzicht auf eine fortlaufende Erzählung noch stärker zu greifen.

Für ein anderes Werk des Prudentius hat die Rezeption der beiden Bibelstellen konstitutive Bedeutung; in dem zwei Bücher umfassenden hexametrischen Gedicht *Contra Symmachum* werden die Motive des Seesturms und des Gangs über das Wasser in den beiden *praefationes* aufgegriffen, die den Büchern jeweils vorangestellt sind; und sie werden mit einer weiteren Perikope verbunden, die bei Juvenecus nicht steht, da sie der Apostelgeschichte entstammt. Das Werk gibt sich als Antwort auf die dritte *relatio* des Symmachus, obwohl die Abfassung dieser Bittschrift, die für den Erhalt des Victoria-Altars in der Kurie eintrat, bereits etwa 20 Jahre zurücklag. Prudentius jedenfalls erweckt den Eindruck, dass es noch immer eine lebendige pagane Opposition gibt, die sich für eine Restauration der traditionellen Kulte einsetze. Die beiden *praefationes* erzählen zunächst eine Episode aus den biblischen Schriften und geben dann jeweils eine allegorische Deutung. Anders als der argumentative Haupttext, der die Absurdität des paganen Aberglaubens nachzuweisen sucht und die Durchsetzung des christlichen Glaubens unter Theodosius feiert, sind die *praefationes* in lyrischen Versen (Asklepiadeen beziehungsweise Glykoneen) gehalten, und die metrische Gestalt weist, noch bevor die Erzählung durch die Interpretation abgelöst wird, darauf hin, dass die Lektüre der Bibel subjektiv ist, also durch die Wahrnehmung des sprechenden Ich bestimmt ist, darin den hagiographischen Hymnen in der Sammlung *Peristephanon* vergleichbar. Und für den neunten Hymnus in Prudentius' *Liber cathemerinon* hat Kurt Smolak wahrscheinlich gemacht, dass die Eröffnungstrophe auf Juvenecus' *praefatio* verweist, zugleich aber die eigene Dichtung durch Attribute wie *dulce* oder *melodum* in die Tradition der horazischen Oden stellt.¹⁰ Man könnte natürlich auch noch auf die zur Metonymie herabgestuften Camene (V. 3) verweisen. Zumindest in den lyrischen Gedichten des Prudentius ist also damit zu rechnen, dass

10 Smolak 2000, 218–221; vgl. Prud. cath. 9,1–3 mit Iuvenc. praef. 19.

sich das dichtende Ich in den Text einschreibt und die biblischen Texte im Licht der eigenen Erfahrungen und Bedürfnisse liest.

Die *praefatio* des ersten Buches *Contra Symmachum* paraphrasiert zunächst zwei aufeinander folgende Passagen der Apostelgeschichte: Paulus befindet sich auf der Fahrt nach Rom, wo er vor Gericht gestellt werden soll. Nachdem das Schiff in Kreta in See gestochen ist, gerät es in einen Sturm, der mehrere Tage anhält, und treibt hilflos umher. Als die Seeleute Land sehen, fürchten sie, an den Klippen zu zerschellen, bevor es ihnen gelingt, an einer flachen Bucht anzulanden.¹¹ Sie erfahren, dass sie in Malta gestrandet sind, und werden von den Einheimischen freundlich aufgenommen, die ein Feuer entfachen, um die Kleidung zu trocknen und die Ankömmlinge zu wärmen. Als Paulus ein Bündel Reisig ins Feuer werfen will, beißt sich eine Schlange, die sich zwischen den Ästen verborgen hat, an seinem Arm fest, doch es gelingt ihm, sie abzuschütteln und ins Feuer zu werfen; die Augenzeugen halten ihn daraufhin für einen Gott.¹² Während in der biblischen Erzählung eine Reihe von Protagonisten auftreten, neben Paulus noch die römischen Soldaten und ihr Hauptmann, die Seeleute und die Bewohner Maltas, konzentriert sich Prudentius' Version allein auf die Hauptfigur, die auch an ihrem Anfang steht (Prud. c. Symm. 1 praef. 1–12):

*Paulus, praeco dei, qui fera gentium
primus corda sacro perdomuit stilo
Christum per populos ritibus asperis
inmanes placido dogmate seminans,
inmansueta suas ut ceremonias* 5
*gens pagana deo sperneret agnito,
actus turbinibus forte nigerrimis
hibernum pelagus iam rate debili
et uim nauifragi pertulerat noti.
Sed, cum caerulei proelia gurgitis* 10
*iussisset domini dextra quiescere,
ad portum fluitans cumba relabitur.*

11 Apg 27,13–44; zu den beiden Passagen der Apostelgeschichte siehe Börstinghaus 2010.

12 Apg 28,1–6.

Paulus verkündete Gott und gewann als erster die schwer zu bekehrenden Heiden mit heiligen Schriften; in allen Völkern, die durch grausige Kulte verroht waren, säte er Christi sanfte Lehren: Die Heiden sollten Gott erkennen und ihre Riten aufgeben. Einst musste er im Winter eine Seefahrt auf einem zerbrechlichen Kahn unternehmen, wurde von finsternen Stürmen hin und her geworfen, und schon drohte die Gewalt des Südwindes das Schiff zu zerbrechen. Doch als die Rechte des Herrn dem Toben der Meeresflut Einhalt gebot, gleitet das Boot mit sanftem Schaukeln zum Hafen.

Im zweiten Teil der Erzählung werden zwar auch „andere“ (V. 31 *alii*) erwähnt, doch steht erneut Paulus im Zentrum; er selbst ist es, der versucht, das Feuer anzufachen (von den Bewohnern Maltas ist nicht die Rede), als er von der Schlange gebissen wird. Bevor er sie abschüttelt, erhebt er aber seine Augen zum Himmel und wendet sich im Gebet an Christus.

Die Szene der beiden Episoden wird weder geographisch noch zeitlich bestimmt; ein christliches Lesepublikum wird sie vermutlich aus eigener Bibelkenntnis einordnen können; aber das ändert nichts daran, dass die Ereignisse aus ihrem historischen Kontext herausgenommen sind, und das wird auch nicht kaschiert, sondern geradezu markiert durch das *forte* in V. 7; die gleiche Verwendung des Adverbs wird uns auch zu Beginn der zweiten *praefatio* wieder begegnen und auch in den *Märtyrerhymnen* findet sie sich, wenn es darum geht, eine historische Datierung zu vermeiden und statt dessen die Ereignisse in einer Sphäre der Zeitlosigkeit anzusiedeln.¹³ Wenn aber die Episoden für sich stehen, dann ist für die Leserin oder den Leser zunächst unklar, warum die beiden Ereignisse, Seesturm und Schlangenbiss, die in der Apostelgeschichte einen narrativen Zusammenhang haben, hier miteinander verbunden werden; das wird erst verständlich, wenn die sich anschließende Deutung der Perikopen mit in Betracht gezogen wird. Davor aber noch ein Hinweis auf einen weiteren Unterschied zwischen Prudentius' Version und der der Apostelgeschichte: In der Bibel ist nur davon die Rede, dass der Sturm über Tage anhielt; wann und wie er endet, wird nicht

13 Prud. c. Symm. 2 praef. 3; vgl. z.B. perist. 1,40; 14,11.

erzählt; bei Prudentius ist es aber „die Rechte des Herrn“, die den Sturm beruhigt, ein Motiv, das offenbar aus der Perikope über den Sturm auf dem See Genesareth genommen ist. Für eine allegorische Betrachtung ist irrelevant, wann und wo ein Sturm stattgefunden hat; und für eine christlich-allegorische Betrachtung ist letztlich immer Gottes Wille die entscheidende Instanz.

Die Grenze zwischen Erzählung und Deutung ist klar markiert: Mit *sic* und *nunc* wird die Lehre aus der biblischen Geschichte für die Gegenwart des Sprechers angekündigt (Prud. c. Symm. 1 praef. 45–58):

<i>Sic nunc post hiemem uimque trucidis freti</i>	45
<i>quo iactata ratis tunc Sapientiae est</i>	
<i>cum sub sacricolis territa regibus</i>	
<i>uix panso poterat currere carbaso</i>	
<i>adflitosque suos turbine saeculi</i>	
<i>uectarat rabidis fluctibus innatans,</i>	50
<i>morsum uulnificum lex pia pertulit.</i>	
<i>Occultabat enim se prius abditum</i>	
<i>uirus nec grauidum protulerat caput</i>	
<i>contentum inuolucris atque cubilibus</i>	
<i>subter conprimere clausa silentia.</i>	55
<i>Sed dum forte latens inpietas riget</i>	
<i>dextram iustitiae pigra momorderat</i>	
<i>succensi stomacho fellis inaestuans.</i>	

So ist es auch jetzt: Erst herrschte der Sturm und die Gewalt der tobenden See, in denen das Schiff der Weisheit umhergeworfen wurde, als es unter der Schreckensherrschaft der Götzendienen seine Segel kaum einmal weit entfalten konnte und seine Passagiere, die vom Wirbel der Zeit gebeutelt waren, über rasende Fluten trug; doch jetzt hat das Gesetz der Frommen einen verderblichen Biss erlitten. Denn zuvor verbarg sich die giftige Schlange im Stillen und hatte ihr gefährliches Haupt nicht erhoben; sie begnügte sich damit, still im versteckten Lager zu warten. Aber noch während die Gottlosigkeit unbeweglich im Verborgenen ruht, hatte sie sich schon in der Hand der Gerechtigkeit verbissen und spie voll Wut heiße Galle.

Die in diesem Auszug anklingenden Motive werden auch im Folgenden noch weiter variiert; zwei Bilder für die Situation der Christen werden kombiniert; zunächst sind sie als Passagiere eines Schiffes dem Toben des Seesturms ausgesetzt, dann, kaum dem Sturm entronnen, droht neue Gefahr durch das Gift einer Schlange, und damit ist, wie im Folgenden klar wird, das Gift einer Beredsamkeit gemeint, die dem schon überwundenen Aberglauben zu seinen alten Rechten verhelfen will. Der Name Symmachus fällt nicht (und das bleibt im ganzen Werk so), aber dass er gemeint ist, ergibt sich ja schon aus dem Titel des Werkes. Damit werden also die Zeit vor der Durchsetzung des Christentums mit der gefährlichen Seefahrt und die dritte *relatio* des Stadtpräfecten mit dem Biss der Schlange gleichgesetzt. Das ist historisch in mehr als einer Hinsicht nicht überzeugend – Symmachus' Bittschrift war weder ein singuläres, isoliertes noch ein überraschendes Ereignis –, aber rhetorisch ist die Verknüpfung der Bilder wirkungsvoll: Die Warnung, dass die Gefährdung des Christentums nur scheinbar Vergangenheit ist, wird durch das Bild der geretteten Schiffbrüchigen anschaulich, die sich in falscher Sicherheit wähnen. Wir haben es also eher mit einer pseudo-historischen Konstruktion zu tun, und dazu passt, dass wir in V. 56 erneut das ominöse *forte* haben, das man wohl als Ablehnung jeder präzisen Datierung lesen muss.

In der Apostelgeschichte ist die wundersame Rettung des Paulus vor der Schlange für die Umstehenden Beweis seiner Nähe zu göttlichen Sphären; die Schlange selbst ist in der Erzählung nur eine Schlange, und es gibt kein Indiz dafür, dass sie für etwas anderes steht. Anders in Prudentius' *praefatio*, wo durchgehend mit den metaphorischen Bedeutungen gespielt wird; hier verkörpert die Schlange, wie in den biblischen Schriften zumeist, das Böse, den Tod oder die Versuchung. Allerdings gibt es auch Gegenbeispiele; so fordert Jesus von den Aposteln, als er sie aussendet (Mt 10,16): *Γίνεσθε οὖν φρόνιμοι ὡς οἱ ὄφεις* („erweist euch als klug wie die Schlangen“). Wenn Prudentius Symmachus in die Nähe der biblischen Schlange rückt, dann mag die christliche Leserschaft beide Aspekte des Tieres bedenken; denn der pagane Politiker wird im ganzen Werk mit Respekt behandelt, auch wenn sein Plädoyer als abgrund-

tief verfehlt und irreführend kritisiert wird; rhetorische Begabung und damit Klugheit werden ihm nie abgesprochen.¹⁴ Und so schließt auch die *praefatio* mit einer Fürbitte für den Gegner (Prud. c. Symm. 1 praef. 80–89):

<i>Saluator generis Romulei, precor,</i>	80
<i>qui cunctis ueniam das pereuntibus,</i>	
<i>qui nullum statuis non operis tui</i>	
<i>mortalem, facili quem releues manu,</i>	
<i>huius, si potis est, iam miserescito</i>	
<i>praeuptam in foueam praecipitis uiri!</i>	85
<i>Spirat sacrilegis flatibus inscius</i>	
<i>erroresque suos indocilis fouet.</i>	
<i>Obtestor, iubeas ne citus inpetus</i>	
<i>arsurum mediis inferat ignibus.</i>	

Der du Romulus' Volk erlöst, ich bitte dich: Du verzeihst ja allen, die auf dem Weg ins Verderben sind; für dich ist jeder Mensch Teil deines Werkes und so rettetest du ihn mit gütiger Hand. Erbarme dich jetzt, wenn möglich, dieses Mannes, der in jähen Abgrund zu stürzen droht! Ohne es zu wissen, atmet er gottloses Gift aus und verharret, ohne sich belehren zu lassen, in seinem Irrtum. Ich flehe dich an: Lass nicht zu, dass ihn der ungestüme Schwung seiner Rede mitten in das Feuer des Verderbens trägt.

Die verschiedenen Sinnebenen sind nicht voneinander zu lösen, und die Allegorie ist ohne die vorausgehende biblische Erzählung nicht zu fassen (wie zum Beispiel in der Referenz auf den Gifthauch der Schlange); die Ambivalenzen sind bis ins Detail durchgeführt, wie sich etwa an der Schlusswendung zeigen lässt: Der rhetorische Schwung, der Symmachus in den Untergang zu reißen droht, verweist auf das Ende der Schlange, wie es die Version der *praefatio* erzählt; nachdem Paulus sich von ihr befreit hat, wirft sie sich (anders als in der Apostelgeschichte) gewissermaßen selbst in die Flammen (Prud. c. Symm. 1 praef. 43f.):

14 Vgl. insbesondere Prud. c. Symm. 1,632–645.

*Hydrum praecipitem dum rotat inpetus
arsurum mediis intulit ignibus.*

Ihr Schwung wirbelte die Schlange rasend im Kreis, bis er sie mitten in das Feuer des Verderbens trug.

Das Zitat des Verses aus der Erzählung macht klar, dass Symmachus' möglicher Untergang nicht christlichen Ressentiments geschuldet wäre, sondern dem eigenen Tun. Der Sprecher, der sich anschickt, ein Plädoyer gegen den paganen Gegner zu halten, schreibt sich in die *praefatio* ein, aber nicht als Widersacher, der die Vernichtung der paganen Reaktion wünscht, sondern als Symmachus' Fürsprecher vor Gott.

Die *praefatio* zum zweiten Buch ist erkennbar als Pendant zur ersten konzipiert. Wir haben es wieder mit einem lyrischen Versmaß zu tun, und man könnte daran denken, dass Glykoneen oft als Abschluss von Strophen mit längeren Versen (wie Asklepiadeen) Verwendung finden. Sie weist die gleiche klare Zweiteilung auf, da auch hier auf die Paraphrase einer neutestamentlichen Perikope eine davon abgegrenzte allegorische Interpretation folgt. Beide zugrundeliegenden Passagen handeln von Stürmen und der wunderbaren Errettung aus dem Wasser. Und beide konzentrieren sich, abweichend von der Bibel, auf den Protagonisten, in diesem Fall auf Petrus, der wie Jesus auf dem Wasser wandeln will. Damit steht die Auseinandersetzung mit dem, was der Dichter als pagane Reaktion wahrnimmt, gewissermaßen unter dem Patronat der wichtigsten Apostel und Begründer der römischen Kirche, auch wenn dieses Motiv in den *praefationes* nicht explizit zur Sprache kommt – ebenso wenig wie in dem beiden Aposteln gewidmeten Märtyrerhymnus; ein besonderer Machtanspruch der beiden wird nur im Laurentiushymnus formuliert.¹⁵ Und noch eines verbindet die beiden Vorreden; in beiden spielt das Motiv des Schiffbruchs eine zentrale Rolle. Im ersten Fall ist das weniger überraschend, weil zumindest die Gefahr eines Schiffbruchs in der Apostelgeschichte angedeutet

15 Vgl. Prud. perist. 12; 2,409–484.

wird; im zweiten Fall ist nur von widrigen Winden die Rede, die den Jüngern Furcht einflößen.

Der Anfang ist wieder durch den Namen des Apostels markiert (Prud. c. Symm. 2 praef. 1–20):

*Simon, quem uocitant Petrum,
summus discipulus dei,
lucis forte sub exitu,
cum uesper croceus rubet,
curuam uulserat ancoram* 5
*captans flamina linteis
et transnare uolens fretum.
Nox uentum mouet obuium,
fundo qui mare misceat,
iactatam quatiat ratem.* 10
*Clamor nauticus aethera
plangens atque ululans ferit
cum stridore rudentium
nec quidquam suberat spei
mergendis prope naufragis,* 15
*cum Christum procul aspicit
pallens turba periculis
calcantem pedibus mare,
ac si per solidam uiam
siccum litus obambulet.* 20

Simon, den man Petrus nennt, Gottes wichtigster Jünger, hatte einst, als der Tag sich neigte und der Abend sich golden rötete, den Anker gehievt; Wind sollte die Segel bauschen, da er den See überqueren wollte. Doch in der Nacht erhob sich Gegenwind, der das Meer tief aufwühlte und das Schiff hin und her schleuderte. Seemannsgeschrei erhob sich mit Klagen und Jammern zum Himmel, da die Taue ächzten und die Hoffnung, dem Untergang zu entgehen, schwand, da sie dem Schiffbruch nahe waren. Sie erbleichten ob der Gefahren, doch sahen sie plötzlich alle Christus in der Ferne, wie er auf dem Meer wandelte, als ob er auf festem Weg am trockenen Strand spaziere.

Im Folgenden rückt Petrus allein ins Zentrum; während die anderen Jünger Furcht zeigen, bittet er den Herrn, ihn am Wunder teilhaben

zu lassen. Als ihn Jesus auffordert, aus dem Boot auszusteigen, verlässt ihn der Mut, und er droht, im Wasser zu versinken. Jesus schilt seine Kleingläubigkeit und rettet ihn. Der biblische Prätext spricht ebenso wenig von einem Sturm wie die entsprechende Erzählung des Juvenecus; in beiden ist nur von widrigen Winden die Rede; und in beiden resultiert die Furcht der Jünger nicht aus den nautischen Bedingungen, sondern aus der Erscheinung des über den Wassern wandelnden Jesus. Erst Prudentius stilisiert die ungünstigen Winde zum Seesturm, indem er wieder die entsprechenden Anleihen an vergilische Formulierungen macht.¹⁶ Und da auch das Motiv des Schiffbruchs in den Prätexten keine Rolle spielt, wäre es in seiner Erzählung fehl am Platze, wenn er es nicht für die Allegorese benötigte. Dementsprechend wird seine Einführung durch interne Fokalisierung kaschiert, indem den Jüngern Furcht vor einem Schiffbruch zugeschrieben wird; der Schiffbruch ist nur beinahe ein Schiffbruch (V. 15). Das Bibeilepos des Sedulius scheint dann, sowohl was das Motiv des Seesturms als auch das des Schiffbruchs betrifft, Prudentius zu folgen.¹⁷

Der Beginn des Abschnittes, in dem die Perikope ausgelegt wird, ist wie an der entsprechenden Stelle der ersten *praefatio* durch *sic* markiert. Ich übersetze (Prud. c. Symm. 2 praef. 44–66):

<i>Sic me tuta silentia</i>	
<i>egressum dubiis loquax</i>	45
<i>infert lingua periculis</i>	
<i>non ut discipulum Petrum</i>	
<i>fidentem merito et fide</i>	
<i>sed quem culpa frequens leuem</i>	
<i>uoluit per freta naufragum.</i>	50
<i>Sum plane temerarius,</i>	
<i>qui noctis mihi conscius</i>	
<i>quam uitae in tenebris ago,</i>	
<i>puppem credere fluctibus</i>	
<i>tanti non timeam uiri,</i>	55

16 Siehe Garutis Kommentar (1996) zu V. 11–13.

17 Sedul. carm. pasch. 3,54f. Weder Ratkowitsch 1986, 51f. noch Green 2006, 199–202 notieren Sedulius' Abweichung vom biblischen Text.

quo nunc nemo disertior.
Exultat fremit intonat
uentisque eloquii tumet;
cui mersare facillimum est
tractandae indocilem ratis, 60
ni tu, Christe potens, manum
dextro numine porrigas,
facundi oris ut inpetus
non me fluctibus obruat,
sed sensim gradiens uadis 65
insistam fluitantibus.

So verlasse ich die Sicherheit des Schweigens und lasse mich von meiner geschwätzigen Zunge der Gefahr eines ungewissen Ausgangs aussetzen; ich kann nicht wie Jesu Jünger Petrus auf mein Verdienst und meinen Glauben vertrauen; meine Schuld lässt mich ja oft schiffbrüchig hierhin und dorthin über das Meer treiben. Welch schreckliche Torheit: Obwohl ich mir bewusst bin, dass ich mein Leben im Dunkel der Nacht verbringe, scheue ich mich nicht, mein Schiff den Fluten der Beredsamkeit eines Mannes anzuvertrauen, den derzeit niemand darin übertrifft. Mit Jubel, Getöse und Donner tönen laut die Winde seiner Rede. Ihm ist es ein Leichtes, mich zu versenken, da ich das Boot zu lenken nie gelernt habe – es sei denn, du, Christus, reichst mir in deiner Macht die Hand und zeigst dich mir gnädig; dann kann mich der Schwung seiner gelehrten Rede nicht in den Fluten ertränken, dann betrete ich die wogenden Fluten und schreite langsam darauf.

Die erste *praefatio* endete mit einem Gebet für Symmachus, der Gefahr läuft, seine Erlösung zu verwirken, weil ihn der Schwung der eigenen Rede ins Verderben stürzt. Hier nun ist es der Sprecher selbst, der durch die Lust an der rhetorischen Auseinandersetzung gefährdet erscheint. Dabei aber werden zwei Ebenen der Argumentation nicht klar geschieden: Zum einen lassen sich die Verse auf die technische Begabung des Redners beziehen. Der Sprecher erklärt seinen Gegner zum besten Redner der Epoche (V. 56). Sich selbst bezeichnet er als *loquax* (V. 45), also als jemanden, der gern redet, ohne dass Begabung und Ausbildung der Lust an der Rede genügen. Die Selbstkritik scheint sich zunächst auf eine mögliche Selbstüber-

schätzung zu beziehen. Aber daneben ist von *culpa* die Rede (V. 49). Und auch der Vergleich mit Petrus weist darauf, dass es weniger um rhetorische Begabung geht als um den christlichen Glauben; schließlich war der Apostel ja von Jesus wegen seiner Kleingläubigkeit gescholten worden. Und wie Petrus wendet sich der Sprecher an Christus, um seinen Beistand zu erbitten; die Frage ist: Wobei soll Christus dem Sprecher helfen? Es geht offensichtlich nicht um rhetorische Inspiration oder technische Fertigkeiten, die sich der Sprecher von Gott erhofft, sondern Beistand im Glauben, sodass implizit zwei Formen von Redekunst unterschieden werden, eine erste, pagane, die rhetorisches Getöse erzeugt (V. 57f.), und eine zweite, christliche, deren Substanz in ihrem Anspruch auf Wahrheit besteht. Die Schuld, der der Sprecher zu erliegen droht, bestünde dann darin, die beiden Formen nicht zu unterscheiden und Symmachus auf seinem Feld der Rede begegnen zu wollen, anstatt eine andere Art des Redens dagegen zu setzen.

Diese Schuld nun beschwört die Gefahr eines Schiffbruchs herauf (V. 49f.), und damit ist eben nicht ein rhetorischer Schiffbruch gemeint, sondern die Gefahr der Kleingläubigkeit. Die Evangelien sprechen, wo es um Petrus' Versuch, auf dem Wasser zu wandeln, geht, nicht von Schiffbruch. Aber die Metapher kommt im Neuen Testament vor. Im pseudo-paulinischen ersten Timotheus-Brief wird der Adressat aufgefordert, den „guten Kampf zu kämpfen“ und „den Glauben und das gute Gewissen zu bewahren, die von einigen aufgegeben wurden, sodass sie im Glauben Schiffbruch erlitten haben“.¹⁸ Voraussetzung für den Kampf gegen die pagane Reaktion ist nicht rhetorische Begabung und Ausbildung, sondern Festigkeit im Glauben; die Metapher vom Schiffbruch ist damit eine „Daseinsmetapher“ im Sinne Hans Blumenbergs.¹⁹ Der Dichter zeigt sich damit als gläubiger Christ und doch von Kleinmut gefährdet. Die *praefationes* sind lyrische Rede; der Dichter schreibt sich in sein Plädoyer gegen die traditionelle römische Religion selbst ein und kommuni-

18 1 Tim 1,19 [...] ἔχων πίστιν καὶ ἀγαθὴν συνείδησιν, ἣν τινες ἀπωσάμενοι περὶ τὴν πίστιν ἐνανέγησαν.

19 „Paradigma einer Daseinsmetapher“ lautet der Untertitel zu Blumenbergs Untersuchung der Metaphorik des Schiffbruchs (zuerst 1979).

ziert dem Leser seine subjektive Wahrnehmung des Kampfes, den er führt. Er bietet ihm so ein Identifikationsmodell; der Leser ist eingeladen, mit dem kleingläubigen Petrus beziehungsweise dem kleingläubigen Dichter den Versuch zu unternehmen, sich auf den Beistand des Herrn einzulassen.

Die vorgestellte Kommunikationssituation ist damit mit der der *Märtyrerhymnen* vergleichbar, in denen der Sprecher die Erinnerungsorte an die Heiligen aufsucht, von ihrer Glaubensfestigkeit bis in den Tod erzählt und um ihre Fürsprache bei Gott bittet. Auch in diesen lyrischen Gedichten zeigt er sich als unvollkommener Christ, der der Fürsprache der Heiligen und der Barmherzigkeit Gottes bedarf. Und er stellt eine Verbindung zwischen den Adressaten des Gedichtes, den Christen, her, die, wie er, die Märtyrer feiern und sich an sie mit ihren Bitten wenden; so fordert er etwa am Ende des Hymnus auf die spanische Märtyrerin Eulalia seine Mitchristen auf, der Heiligen Blumen zu streuen, bevor er die eigene Dichtung zu seinem persönlichen Beitrag erklärt (perist. 3,206–210):

*Ista comantibus e foliis
munera, uirgo puerque, date!
Ast ego certa choro in medio
texta feram pede dactylico,
uilia marcida, festa tamen.*

210

Diese Blütenblätter seien eure festlichen Gaben, ihr Mädchen und Jungen! Ich aber will mitten in eurem Kreis die Kränze, die ich aus Daktylen geflochten habe, bringen; sind sie auch schlicht und welk, so tragen sie doch zum Fest bei.

Goldhill hat mit solchen Szenen bei Prudentius sein Plädoyer für eine Literaturgeschichte des Lesens untermauert, indem er die Körperlichkeit der christlichen Literaturrezeption der Spätantike herausgestellt hat.²⁰ Ein vergleichbares Kommunikationsmodell bieten unsere *praefationes* zu den beiden Büchern *Contra Symmachum*; sie sind zentral für das Verständnis des Werkes, weil sie die Subjektiv-

²⁰ Goldhill 1999, 76–83.

tät des Bemühens um ein angemessenes Verständnis des christlichen Glaubens vor Augen führen.

Juvenicus spielte in meinem Beitrag eine eher marginale Rolle; das liegt daran, dass sich kaum einmal direkte sprachliche Bezüge zwischen Prudentius und seiner Bibeldichtung ausmachen lassen. Was die poetische Sprache angeht, zeigt Prudentius (nicht nur gegenüber Juvenicus) eine große Selbständigkeit. Aber man darf annehmen, dass er sich von der Technik anregen ließ, einzelne Perikopen des Neuen Testaments in der Art von Vignetten vor Augen zu stellen. Anders als bei Juvenicus werden sie aber mit Deutungen verbunden, und dabei werden für die *praefationes* des antipaganen Plädoyers *Contra Symmachum* mehrere Passagen, die man Seestücke nennen könnte, zu einem bedeutungstragenden Komplex verbunden, die Beruhigung des Sturms auf dem See Genezareth, Petrus' Versuch, auf dem Wasser des Sees zu wandeln, aber auch die beiden miteinander verbundenen Szenen der Apostelgeschichte, die von Paulus' Rettung, zunächst vor dem Schiffbruch, dann vor der Schlange, erzählen. Die Originalität der Konzeption resultiert aus der Integration der „Daseinsmetapher“ des Schiffbruchs, die so von den biblischen Prätexten nicht vorgegeben war. Sie ist Beleg für eine lyrische Sprechhaltung, die das christliche Lesepublikum einlädt, die Erfahrungen des Dichters nachzuvollziehen.

Literaturverzeichnis

- Blumenberg, Hans, Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher, Frankfurt am Main 1979.
- Börstinghaus, Jens, Sturmfahrt und Schiffbruch. Zur lukanischen Verwendung eines literarischen Topos in Apostelgeschichte 27,1–28,6, Tübingen 2010.
- Charlet, Jean-Louis, Aesthetic trends in late Latin poetry (325–410), *Philologus* 132 (1988) 74–85.
- Charlet, Jean-Louis, La tempête apaisée et la marche sur l'eau dans la poésie de Prudence, *Studi tardoantichi* 7 (1989) 227–247.

- Cunningham, Maurice P., Aurelii Prudentii Clementis Carmina, Turnhout 1966.
- Garuti, Giovanni, Prudentius, *Contra Symmachum*. Testo, traduzione e commento, L'Aquila 1996.
- Goldhill, Simon, Literary history without literature: Reading practices in the ancient world, *SubStance* 28 (1999) 57–89.
- Green, Roger P. H., Latin Epics of the New Testament. Juvencus, Sedulius, Arator, Oxford 2006.
- Herzog, Reinhart, Die Bibelepik der lateinischen Spätantike. Formengeschichte einer erbaulichen Gattung, Bd. 1, München 1975.
- Huemer, Johannes, Gai Vetti Aquilini Iuenci Evangeliorum libri quattuor, Wien 1891.
- Kraeling, Carl Hermann, The Christian building, New Haven 1967 (The excavations at Dura-Europos. Final report 8,2).
- Lubian, Francesco, I *tituli historiarum* tardoantichi come forma di “riscrittura biblica epigrammatica” – con un commento a Prud. *dit.* XXXIV, *Interférences. Ars scribendi* 9 (2016) 1–28.
- Manitius, Max, Zu Juvencus und Prudentius, *Rheinisches Museum für Philologie* 45 (1890) 485–491.
- Pillinger, Renate, Die *Tituli Historiarum* oder das sogenannte *Dittochaeon* des Prudentius. Versuch eines philologisch-archäologischen Kommentars, Wien 1980.
- Ratkowitsch, Christine, Vergils Seesturm bei Iuencus und Sedulius, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 29 (1986) 40–58.
- Schliesser, Benjamin, Der Seewandel des Petrus (Mt 14,28–31) in frühchristlicher Literatur und Kunst. Zur Wirkungsgeschichte einer unbequemen Petruserzählung, in: Jörg Frey/Martin Wallraff (Hrsg.), *Petrusliteratur und Petrusarchäologie. Römische Begegnungen*, Tübingen 2020, 43–86.
- Schubert, Christoph, Between imitation and transformation: The (un)conventional use of epic structures in the Latin biblical poetry of Late Antiquity, in: Christiane Reitz/Simone Finkmann (Hrsg.), *Structures of epic poetry*, Bd. 3: Continuity, Berlin 2019, 79–133.

- Smolak, Kurt, Der Hymnus für jede Gebetsstunde (Prudentius, *Cathemerinon* 9). Eine interpretierende Analyse, Wiener Studien 113 (2000) 215–236.
- Tränkle, Hermann, Prudentius. *Contra Symmachum* – Gegen Symmachus, Lateinisch – deutsch, Turnhout 2008.
- Vega, P. Angel Custodio, Capítulos de un libro. Juvenco y Prudencio, La ciudad de Dios: Revista quincenal religiosa, científica y literaria 157 (1945) 209–247.

Juvenecus bei Paulinus von Nola

Stefan Freund

Abstract: Even a cursory glance at all the quotations from Juvenecus in Paulinus of Nola reveals that the first biblical epic poet serves as one of Paulinus' clear poetic role models. On the one hand, Paulinus adopts poetic *formulae* coined by Juvenecus, including both hexameter closures and other junctures. In part, Paulinus of Nola appears to be the only discernible imitator of Juvenecus, while at times he seems to incorporate these as an integral part of Christian poetic diction. An individual examination of three examples (Iuvenec. 1,579 cited in Paul. Nol. carm. 14,7; Iuvenec. 1,366 and 2,437 cited in Paul. Nol. carm. 23,224 and 29,32; Iuvenec. 3,16 cited in Prud. cath. 7,36 and Paul. Nol. carm. 18,141) supports the conclusion that Paulinus of Nola uses Juvenecus' effective formulation elements precisely to elevate the figure of Saint Felix in his *Natalicia*. There is a range of possible evidence for junctures from the older poetry which Juvenecus attributes to a Christian interpretation. An exemplary study (Iuvenec. 1,339 and Paul. Nol. carm. 20,106; Iuvenec. 1,697 and Paul. Nol. carm. 15,289; Iuvenec. 2,420 and Paul. Nol. carm. 16,10; 18,46) shows that the Christianising influence of Juvenecus can be demonstrated with varying degrees of clarity.

Nach der Centonendichterin Proba und in etwa zeitgleich mit Prudentius gehört Paulinus von Nola zu den ersten Vertretern der christlichen lateinischen Dichtung, bei denen Juvenecus seine Spuren hinterlassen hat. Dabei muss Paulinus von Nola als eine der prägenden Gestalten des lateinischen Christentums im vierten Jahr-

hundert ein wichtiger Gradmesser für die Rezeption des Juvenecus sein.

Beginnen wir daher mit einem kurzen Blick auf den Autor und sein Werk:¹ Meropius Pontius Paulinus wird um 350 in Bordeaux in eine reiche Familie geboren, die Ländereien in Südfrankreich, Spanien und Kampanien besitzt. Er erhält eine vorzügliche Ausbildung. Einer seiner Lehrer ist Ausonius. Mit ihm freundet er sich auch an. Paulinus beginnt eine Ämterlaufbahn, die ihn nach Kampanien führt. Die dortige Verehrung des Heiligen Felix beeindruckt ihn nachhaltig. Aus seiner Ehe mit Therasia geht ein Sohn hervor, der jedoch bald stirbt. Nach seiner Taufe im Jahr 389 in Bordeaux wendet er sich einem asketischen Leben zu, er verschenkt sein Vermögen, 394 wird er in Barcelona zum Priester geweiht. 395 begibt er sich mit seiner Gattin nach Nola in Kampanien. Dort beginnt er beim Grab des Heiligen Felix ein monastisches Leben. Er sorgt für den Ausbau des Ortes Cimitile als Pilgerstätte und, durch den Austausch mit führenden Persönlichkeiten der Zeit, für ihre Bekanntheit. Zwischen 408 und 415 stirbt Therasia. 410 wird Paulinus Bischof. Er stirbt am 22. Juni 431. Überliefert ist sein umfangreiches Werk aus 51 Briefen, darunter acht an ihn gerichtete, und 33 Gedichten, von denen heute 28 als echt gelten. Durch seine Verbindung mit Persönlichkeiten wie Ausonius und Augustinus, zu denen er in Briefkontakt steht, aber auch durch seine herausragende Bildung und seine Hinwendung zum asketischen Christentum verbinden sich in Paulinus wichtige Linien des intellektuellen, spirituellen und literarischen Lebens im vierten Jahrhundert.

Möglicherweise lernt Paulinus das Werk des Juvenecus bereits bei seinem Lehrer Ausonius kennen, der seinerseits mehrfach Formeln daraus nutzt.²

1 Dazu jetzt umfassend Divjak/Schmidt 2020.

2 Besonders signifikant sind die gemeinsamen Hexameterschlüsse *sollemnia paschae* Auson. 27,2,9 Green = 397,9 Souchay wie Iuvenc. 2,153 (dann Paul. Petric. Mart. 5,652) und *ignicomus sol* Auson. 27,14b,8 Green = 396,8 Souchay wie Iuvenc. 3,1, die nur in der Flexionsform variierenden Hexameterschlüsse *in saecula regnans* Auson. 2,3,83 Green = 153,83 Souchay wie *in saecula regnat* Iuvenc. 4,812 und *properata morte* Auson. 6,3 Green = 320,3 Souchay wie *properata morte relinquet* Iuvenc. 4,16, der nur in der Flexionsform variierende Hexameterbe-

Einen ersten Eindruck von der Rolle, die Juvencus im dichterischen Werk – in den Prosapassagen der Briefe hat die Forschung, soweit ich sehe, bislang noch keine Spuren des Juvencus gefunden – des Paulinus im Vergleich zu anderen Dichtern spielt, vermitteln bereits die Indices der Ausgaben:³

	Vergil	Ovid	Juvencus	Horaz	Stattus
Hartel/Kamptner 1999	576	126	92	81	31
Dolveck 2015	271	80	32	48	30

Daran lässt sich, mit aller Vorsicht formuliert, die Vermutung knüpfen, dass der erste Bibeldichter bereits nach wenigen Jahrzehnten in den weiteren Kanon der zu imitierenden Dichter vorgedrungen ist. Ein nächster Blick muss dann der Verteilung der Reminiszenzen

ginn *crimine adulterii* Auson. 11,23,3 = 213,3 Souchay wie *crimen adulterii* Iuvenc. 3,478, sowie die Junktur *errori obnoxius* (vgl. Auson. 2,3,52 Green = 153,52 Souchay und Iuvenc. 4,29) und die Bezeichnung Gottes als *pater rerum* (vgl. Auson. 4,6 Green = 317,6 Souchay und Iuvenc. 1,16). – Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang für Paulinus von Nola die in der Forschung zu diesem oft nicht (z.B. bei Sassi 2020, 20) rezipierte Umakzentuierung bei Green, der zunächst (1971, 51) die Parallelen zwischen Juvencus und Ausonius (nur einen Teil der oben aufgezählten) für nicht zwingend signifikant erklärt („Ausonius quotes him [sc. Juvencus] very little, if at all.“) und daher annimmt, Paulinus von Nola habe Juvencus erst später in Spanien kennengelernt. Später aber kommt Green (1991, XXI; vgl. Green 2006, 129), anscheinend auf der Basis weiterer Nachweise, zu dem Schluss „He [sc. Ausonius] certainly echoes and quotes Juvencus“. Damit wird man nun tatsächlich auch eine frühe Begegnung des Paulinus von Nola mit Juvencus für möglich erachten.

- 3 Natürlich erzeugen dergleichen Übersichten eine Scheinobjektivität: Zum einen sind hier die zitierten Stellen aufgelistet, man müsste also sowohl die Länge des jeweiligen Oeuvres als auch Mehrfachzitate berücksichtigen, um wirklich die Nutzungsintensität zu erfassen. Zum anderen divergieren die hier betrachteten Similien in der Deutlichkeit der Bezugnahme. Und drittens ist hier die Gesamtheit der jeweils in die Ausgaben aufgenommenen Werke berücksichtigt – darunter auch solche, die sicher nicht Paulinus von Nola gehören. Diese Unsicherheitsfaktoren treffen aber auf alle Autoren gleichermaßen zu. Die Gegenüberstellung hat jedenfalls in erster Linie illustrativen Charakter.

über das Corpus der unter dem Namen des Paulinus von Nola überlieferten Gedichte gelten:⁴

Gedicht	Länge in Versen	Anzahl der Parallelen	Inhalt, gegebenenfalls Datierung	Versmaß
1 ⁵	9	0	Geschenkbegleitgedicht: Drosseln	Hexameter
2	12	0	Geschenkbegleitgedicht: Muscheln	Hexameter
3	12	0	Fragment aus poetischer Fassung zu Suetons <i>De regibus</i>	Hexameter
6	330	31	Bibelparaphrase: Johannes-Panegyricus (<i>Laus Iohannis</i>), 393	Hexameter
7	51	0	Bibelparaphrase: Psalm 1	jambischer Trimeter
8	32	1	Bibelparaphrase: Psalm 2	Hexameter
9	71	0	Bibelparaphrase: Psalm 137	Hexameter
10	331	0	Versepistel an Ausonius	polymetrisch
11	68	0	Versepistel an Ausonius	polymetrisch
12	39	0	<i>Natalicium</i> 1: Noch auf dem Weg nach Nola, 395	Hexameter
13	36	0	<i>Natalicium</i> 2: Erster Jahrestag, 396	Hexameter
14	135	1	<i>Natalicium</i> 3: Pilgerzug nach Nola (Aen. 7), 397	Hexameter
15	361	3	<i>Natalicium</i> 4: Vita des Felix, 398	Hexameter

4 Wiederum ermittelt nach den Indices von Hartel/Kamptner 1999 und Dolveck 2015.

5 Hier zugrunde gelegt ist die Zählung der Gedichte nach Hartel/Kamptner 1999.

16	299	5	<i>Natalicium</i> 5: Vita des Felix, 399	Hexameter
17	340	2	Propemptikon für Bischof Nicetas	sapphische Strophe
18	468	9	<i>Natalicium</i> 6: Wunder des Felix, 400	Hexameter
19	730	6	<i>Natalicium</i> 11: Wunder des Felix, 405	Hexameter
20	444	5	<i>Natalicium</i> 12: Strafe für einen Eidbruch, 406	Hexameter
21	857	7	<i>Natalicium</i> 13: Porträt der Asketengemeinschaft in Nola	polymetrisch
22	167	1	Versepistel an Jovius, einen Landsmann aus Aquitanien, über dessen Zweifel an der christlichen Lehre	Hexameter
23	335	3	<i>Natalicium</i> 7: Wunder des Felix, 401	Hexameter
24	942	7	Versepistel an Cytherius: Mirakelbericht, Hagiographie, Erziehung	Jambus
25	241	1	Epithalamium für Julian von Aeclanum	elegisches Distichon
26	429	5	<i>Natalicium</i> 8: Predigt nach Schlacht von Pollentia, Wunder des Felix, 402	Hexameter
27	647	7	<i>Natalicium</i> 9: Bauten von Nola	Hexameter
28	325	3	<i>Natalicium</i> 10: Bauten von Nola	Hexameter
29	35	2	<i>Natalicium</i> 14 (nur Fragmente), 408/409	Hexameter
31	632	8	Consolatio an Pneumatius und Fidelis zum Tod des Sohnes	elegisches Distichon

Eine Sonderstellung nimmt dabei ganz offensichtlich die *Laus Iohannis* (carm. 6) ein, ein Bibelgedicht über das Leben Johannes des Täuflers in 330 Hexametern. Sie soll bei den folgenden Überlegungen nicht mehr berücksichtigt werden, und zwar aus zwei Gründen:

Zum einen hat man in der neueren Forschung die Verfasserschaft des Paulinus für die *Laus Ioannis* mit gewichtigen Gründen in Zweifel gezogen,⁶ zum anderen überschneiden sich Juvenecus und die *Laus Ioannis* thematisch so unmittelbar, dass eine Untersuchung in diesem Fall unter der Maßgabe einer direkten *imitatio* und *aemulatio* geführt werden und auch die unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen in der Darstellung des neutestamentlichen Johannes-Stoffes berücksichtigen müsste.⁷ Zudem hat sich die bisherige Forschung bereits zur Juvenecus-Rezeption bei Paulinus von Nola auf die *Laus Ioannis* konzentriert⁸ und sie auch als programmatisch vorbildhaft für die Bibelparaphrastik in der *Laus Ioannis*⁹ und poetologisch impulsgebend erkannt.¹⁰

Hier soll es jedoch darum gehen, wie Paulinus von Nola als der für uns erste als Persönlichkeit fassbare christliche lateinische Dichter nach Juvenecus dessen Bibelepös in der gesamten Breite seines dichterischen Schaffens aufgreift. Für diese Werke hat die Forschung im Wesentlichen die Tatsache der minder bedeutsamen Nutzung konstatiert¹¹ oder sie für Einzelstellen ausgewiesen¹² und betrachtet – so hat man etwa bei der Einführung des Lobes des

6 Zum Stand Schmidt 2020, 375.

7 Dieser Frage soll in der Dissertation von Philipp Buckl ein eigenes Kapitel gewidmet sein.

8 So etwa Flury 1973; Walsh 1975, 17; Skeb 1997, 98–100; Trout 1999, 99; Nazzaro 2001; Nazzaro 2002/2006; Nazzaro 2003; Nazzaro 2004a; Nazzaro 2004b; Nazzaro 2006/2007; Nazzaro 2009; Divjak/Schmidt 2020, 364.

9 Herzog 1975, LXXVI sieht in der *Laus Ioannis* die „Endstufe der paraphrastischen Form“; Kirsch 1985, 111 erkennt keine programmatische Weiterentwicklung gegenüber Juvenecus, dagegen jedoch Skeb 1997, 128 Anm. 202.

10 So greift etwa die *Laus Ioannis* in poetologisch-reflexiven Passagen (Paul. Nol. carn. 6,7f.; 15; 26–49; v.a. 30; 38–42; 45) die Gewässer-Metaphorik auf, die sich auch in der *praefatio* des Juvenecus (9f.; 25–27) findet, dazu Kohlwes 1979, 167–169.

11 Vgl. Green 1971, 51f.: „We should not expect echoes to be frequent or resounding; for Juvenecus was a translator, and in addition did much borrowing of the classics himself. Moreover, there would be little point in frequently quoting an unknown author unless his expression merited it.“

12 Neues gegenüber den Indices findet sich etwa bei Kirstein 2000, 144; Surmann 2005, 58; Filosiini 2008, 130. Salvini 2011 geht im Einleitungskapitel „Da Gerolamo a Beda“ (8–24) seines Buches zur Juvenecus-Rezeption auf Paulinus von Nola nicht ein. Shanzer 2021, 190–204 vergleicht die Darstellungen des Tanzes der

Heiligen Felix Parallelen zu Juvencus gesehen.¹³ Auch das Konzept, dass sich der Dichter mit seinem Werk eine Anwartschaft auf ewiges Heil erwerben könne, wurde als gemeinsames Motiv angesprochen.¹⁴

Die folgenden Überlegungen wollen angesichts dessen einen ungefähren Gesamtüberblick über die Juvencus-Nutzung bei Paulinus von Nola bieten. Im Mittelpunkt stehen daher die Gedichte (außer der *Laus Ioannis*), für die man in der Forschung Bezüge auf Juvencus namhaft gemacht hat, nämlich: aus den *Natalicia* die *carmina* 18, 16, 27, 26, 20, 21 und 19, die *Consolatio* an Pneumatius und Fidelis (carm. 31) und die umfangreiche polymetrische Versepistel an Cytherius (carm. 24).

Ich werde im Folgenden in zwei Schritten vorgehen: Zunächst werde ich diejenigen Stellen betrachten, an denen unserem Befund nach Paulinus von Nola Formulierungen verwendet, die Juvencus geprägt hat (1.1), und zwar zunächst Versschlüsse (1.1.1) und dann anderes Material (1.1.2). Drei ausgewählte Beispiele werden anschließend (1.2) genauer untersucht: der Prüfer des Herzens (1.2.1), der schwarze Dämon (1.2.2) und der siebenfältige Himmel (1.2.3).

Der zweite Teil ist solchen Wendungen gewidmet, die zwar schon vor Juvencus in der Dichtung belegt sind, aber von diesem eine spezifisch christliche Deutung erfahren haben und unter dieser Maßgabe rezipiert werden. Nach einem Überblick (2.1) werde ich an wiederum drei exemplarischen Fällen (2.2.1–2.2.3) die Frage zu erörtern suchen, wie sicher eine solche christliche Überformung durch Juvencus belegt werden kann. Dabei soll stets auch im Blick gehalten werden, wo Juvencus exklusiv von Paulinus rezipiert zu werden scheint und wo es sich um Wendungen handelt, die mit Juvencus ins Gemeingut christlicher Dichtersprache übergehen.

Salome Iuvenc. 3,33–69 und Paul. Nol. carm. 25,113–140 (sowie weitere christliche Zeugnisse), Zitatbeziehungen scheinen nicht vorzuliegen.

13 So verweist Surmann 2005, 30f. für Paul. Nol. carm. 29,23f. [...] *ut diuina mei bene gesta patroni / Felicis referam* auf Iuvenc. praef. 19f. *Nam mihi carmen erit Christi uitalia gesta, / diuinum populis falsi sine crimine donum*.

14 So Kamptner 2005, 92: Paul. Nol. carm. 18,48 und Iuvenc. praef. 22–24.

I Paulinus verwendet von Juvenecus geprägte Formeln

I.1 Überblick über das Material

I.1.1 Versschlüsse

Am deutlichsten zeigt sich die Übernahme von Formelgut, das auf Juvenecus zurückgeht, an den Versschlüssen. In einigen Fällen scheint nur Paulinus von Nola hier Material von Juvenecus zu nutzen, das in der späteren lateinischen christlichen Dichtung nicht mehr aufgegriffen wird:

- *Saluator Iesus* (Iuvenc. 1,769, aus der Heilung der Schwiegermutter des Petrus nach Mt 8,15) ist zu finden bei Paulinus von Nola in der *Consolatio* (carm. 31,425 *rumpe mei lapidem cordis, saluator Iesus*).
- *Carceris atri*¹⁵ erscheint bei Juvenecus (1,517) und dann bei Paulinus von Nola (carm. 26,298).¹⁶

Trotz Veränderungen in ihrer Abhängigkeit klar erkennbar sind die folgenden Versschlüsse:

- *Pertendere gressum* bei Juvenecus (1,241) und *pertendere cursum* bei Paulinus von Nola (carm. 20,160) für ‚die Reise fortsetzen‘,¹⁷
- bei *cunctatio mentis* des Juvenecus (1,33) ersetzt Paulinus von Nola (carm. 27,416) den Nominativ durch das im Ablativ metrisch äquivalente, sehr seltene¹⁸ *cunctamine*.

An anderen Stellen greift Paulinus Versschlüsse des ersten Bibel-epikers auf, die weiteren Nachhall in der christlichen lateinischen Dichtung finden:

- *Gloria Christus* ist bei Juvenecus (praef. 24; 2,134) erstmals in der lateinischen Dichtung belegt, es erscheint (auch in der Variante

15 Vgl. aber schon [Sen.] Herc. O. 1141 *Laxabit atri carceris iam iam fores*.

16 Vgl. ferner Paul. Nol. carm. 15,241 [...] *fugit atri carceris horror*.

17 Vgl. ThLL X,1 1779,40f.

18 Vgl. ThLL IV 1390,82-1391,3 mit insgesamt vier Belegen, an derselben Versposition Avien. Arat. 135 *cunctamina lapsu*.

gloria Christi) dreimal in den Epigrammen des Damasus,¹⁹ sechsmal bei Paulinus von Nola,²⁰ einmal bei Prudentius (c. Symm. 2,772) und dann in der späteren christlichen Dichtung.²¹

- *Ante tribunal* findet sich seit Juvencus (4,590) bei Prudentius (perist. 11,77), Paulinus von Nola (*Epitaphium Cyneгии* 9 = CIL X 1370,9 = CLE 684,9), Sedulius (carm. pasch. 5,139) und weiteren christlichen Dichtern.²²

Besonders der Schluss der vier Bücher des Juvencus wirkt nach:

- *In saecula uitam* erscheint bei Juvencus (4,811, vorletzter Vers des Werkes) und dann bei Paulinus von Pella (orat. 19, letzter Vers); Paulinus von Nola (carm. 22,64) und Paulinus Biterrae (epigr. 12) verwenden *in saecula uitae*.
- Auf *in saecula regnat* endet der Schlussvers des Juvencus (4,812), bei Ausonius (2,3,83 Green = 153,83 Souchay, drittletzter Vers) findet sich *in saecula regnans*, bei Paulinus von Nola (9,36) *in saecula regni*, bei Prudentius (c. Symm. 1,540) und Venantius Fortunatus (Mart. 4,614) *in saecula regno*.

Bei manchen Versschlüssen kommen andere Nutzer Juvencus noch etwas näher als Paulinus von Nola:

- *Munera uerbi* ist bei Juvencus (1,764) und dann bei Alcimus Avitus (carm. 4,419) belegt, bei Paulinus von Nola *munere uerbi* (carm. 22,25).
- *Perpete uita* findet sich bei Juvencus (2,508) und beim Hepta-teuchdichter (lev. 240), bei Paulinus von Nola *uitae perpetis* (carm. 24,843, jambischer Trimeter).
- *Dominumque deumque* findet sich zweimal bei Juvencus (1,24 und 4,49); als Versschluss greifen dies das *Carmen aduersus Marcionitas* (4,221) und Venantius Fortunatus (Mart. 3,200; carm. 2,15,19) auf, im Versinneren Paulinus von Nola (carm. 27,418) und Sedulius (carm. pasch. 2,216).

19 Damas. carm. 1,7; 8,9; 21,3 *Ferrua Christi*.

20 Paul. Nol. carm. 14,43; 18,439; 23,251; 27,492 und epist. 32,10,1 *Christi*; carm. 6,2 *Christe*.

21 Carm. adv. Marc. 3,269; Paul. Petric. Mart. 5,434; Alc. Avit. carm. 2,34; Coripp. Ioh. 4,269; Ven. Fort. Mart. 2,298; 441.

22 Orient. carm. app. 3,174; Sidon. carm. 7,523; Drac. laud. dei 2,469 etc.

Bei den meisten der hier zusammengetragenen Versschlüsse ist ein semantischer Bezug auf spezifische Themen des Christentums erkennbar. Sie ergänzen somit das aus der klassischen Dichtung übernommene Formelgut.

1.1.2 Sonstige Junkturen

Auch bei Junkturen im Versinneren rezipiert Paulinus von Nola Material aus Juvenecus:

- *Tenebris carceris* verwendet Juvenecus öfter (1,517; 3,48; 450), ebenso Paulinus von Nola (carm. 21,264; 24,759).
- *Pretioso sanguine* verwendet Juvenecus (3,611), dann Paulinus von Nola (carm. 19,7; 27,306).
- *Iam desperantibus* erscheint in der Dichtung nur bei Juvenecus (1,579) und dann bei Paulinus von Nola (carm. 16,219).
- Die Formulierung *munera trina* bei Juvenecus (1,249) wird bei Paulinus von Nola in einem jambischen Vers (carm. 24,797) in *trino trinitatis munere* aufgegriffen.
- Der Ausdruck *uela tumescunt* wird nach Juvenecus (2,25f.) bei Paulinus von Nola (carm. 17,104) verwendet.²³
- Den Versbeginn *uipereae gentis suboles* des Juvenecus (1,328) übernimmt Paulinus von Nola zweimal (carm. 9,53; 23,46) in der Form *uipeream subolem*.²⁴

Doch wie bei den Verschlüssen, so sind auch viele Junkturen, in denen Paulinus von Nola von Juvenecus beeinflusst scheint, noch bei anderen christlichen Dichtern nachgewiesen, so etwa:

- Die Junktur *puro corde* findet sich bei Juvenecus (1,463), dann bei Paulinus von Nola (carm. 24,287; 773) und bei späteren Dichtern.²⁵
- *Corporeis oculis* findet sich bei Juvenecus (1,319), dann bei Prudentius (ham. 893) und Paulinus von Nola (carm. 31,207) sowie bei Pseudo-Prosper (carm. de prov. 160).
- *Diuino munere* erscheint bei Juvenecus (2,187), dann bei Paulinus

²³ Vgl. Kirstein 2000, 144.

²⁴ Vgl. Surmann 2005, 58; 219.

²⁵ Drac. laud. dei 2, 754; Hymn. 44b,15 Walpole; CLE 115,4.

von Nola (carm. 25,143), Paulinus von Pella (euch. 112), Paulinus von Petricordia (Mart. 2,537; 4,113; 333) und öfter.²⁶

Auch hier zeigt sich eine semantische Ausrichtung auf christliche Themen. Man wird all dies als Belege für die wichtige Rolle des Juvencus bei der Herausbildung einer christlichen Dichtersprache heranziehen können.

1.2 Ausgewählte Beispiele

1.2.1 *Scrutator cordis* – Der Prüfer des Herzens

In seiner Wiedergabe des Gebotes Mt 6,3f., beim mildtätigen Schenken solle die linke Hand nicht wissen, was die rechte tue, der Vater werde es vergelten, formt Juvencus die Aussage *pater tuus, qui uidet in absconso, reddet tibi in palam* (Vet. Lat.²⁷) um zu *rependet / occulti solus scrutator praemia cordis* (1,578f.). Aus dem ‚Vater, der das Verborgene sieht,‘ wird also der ‚einzige Prüfer des geheimen Herzens‘. Hinter dieser Zuspitzung des Biblepikers scheint die Bezeichnung Gottes als ‚Prüfer auf Herz und Nieren‘ – *scrutator renis et cordis* – aus Offb 2,23²⁸ zu stehen. Paulinus von Nola betont zu Beginn des dritten *Natalicium* (carm. 14), dass Felix zwar ein Bekenner sei, aber nicht das Martyrium erlitten habe; Gott stelle eine solche Martyriumsbereitschaft dem Martyrium gleich, denn er sei ein ‚Prüfer des schweigenden Herzens‘ (carm. 14,7 *cordis taciti scrutator*). Zwar wird die Bezeichnung Gottes als *scrutator cordis* (also auch ohne die Nieren) in der christlichen Prosa öfter aufgegriffen,²⁹ doch in der

26 Eug. Tolet. carm. 8,29; CLE 777,5; 779,1.

27 Der Evangelientext der *Vetus Latina* ist hier nach Jülicher (1963; ²1970; ²1972; ²1976) zitiert.

28 So für die *Vetus Latina* belegt Cypr. testim. 3,56 l. 8, der Ausdruck des Prüfens auf ‚Herz und Nieren‘ geht zurück auf die (sprachlich der uns interessierenden Formulierung etwas ferner stehenden) alttestamentlichen Aussagen Ps 7,10 ἐτάζων καρδίας καὶ νεφροῦς ὁ θεός (Vet. Lat. Sabatier *scruta corda et renes deus*), Jer 11,20 κρίνων δίκαια δοκιμάζων νεφροῦς καὶ καρδίας, Spr 24,12 κύριος καρδίας πάντων γινώσκει (Vet. Lat. Sabatier *deus corda omnium nouit*).

29 Etwa Tert. anim. 15,4 *scrutatorem et dispectorem cordis deum legimus*; Cypr. epist. 57,3,3 *de his iudicat occultorum scrutator et cognitor cito uenturus et de arcanis cor-*

Dichtung findet sie sich nur bei Juvenecus und Paulinus – und zwar in derselben Versposition,³⁰ jeweils mit einem Attribut zu *cor* und im Zusammenhang damit, dass Gott individuell den Lohn für ein von außen nicht erkennbares frommes Verhalten zumisst (Offb 2,23 geht es hingegen vor allem um Strafen für die Verfolger und Gottesfeinde). Daher wird man durchaus annehmen können, dass Paulinus von Nola an dieser für das Lob des Felix bedeutsamen Stelle auf eine Formulierung zurückgreift, die ein in der christlichen Literatur öfter verwendetes Bild für Gott, der das Innere des Menschen kenne, in zugleich biblischer wie poetischer Gestalt bietet.

1.2.2 Der schwarze Dämon

Ausgangspunkt sind zwei Stellen bei Juvenecus, an denen dieser den Bibeltext weiter entfaltet. Die bei Mt 4,1 knapp gehaltene Einleitung der Versuchung Jesu in der Wüste (Vet. Lat. *tunc Iesus ductus est in desertum ab spiritu, ut temptaretur a diabolo*) ergänzt Juvenecus unter anderem um die Aussage, dass der Neid den schwarzen Sinn des Dämons ergreife (1,366f. *mox liuor daemonis atram / cum terrore rapit mentem*). Und bei der Aussendung der Jünger fordert Jesus diese nach Mt 10,8 dazu auf, Kranke zu heilen, Tote aufzuwecken, Aussätzige rein zu machen und Dämonen auszutreiben. Bei Juvenecus lautet die Formulierung (2,436f.):

*Pergentes uero similem mihi sumite mentem,
ut uobis subigat uirtutes daemonis atri.*

Wenn ihr geht, nehmt einen Geist an, der meinem entspricht, dass er euch die Mächte des schwarzen Dämons unterwirft.

dis atque abditis iudicaturus; Ambr. epist. 5,23,6 sed quae occulta hominibus, deo nota sunt; nouit enim omnia qui scrutator est cordis.

- 30 Ebenso auch der erste Beleg Lucan. 4,297f. (ein Vergleich: der Wassermangel zwingt die bei Ilerda eingeschlossenen Pompejaner tiefer zu graben als die Goldsucher in Asturien) *Non se tam penitus, tam longe luce relictam / meruerit Asturici scrutator pallidus auri*. Die Stelle scheint mir näher an Iuvenec. 1,578 (selbe Versposition, Enjambement, geschlossene Wortstellung mit dem Genitivattribut zu *scrutator*, beides mit Attribut) zu liegen als die von Kievits 1940, 137 angegebene Lucan. 5,122.

Die Junktur *daemon ater* erscheint hier erstmals,³¹ dann zweimal bei Paulinus von Nola, und wiederum als Versschluss: Ebenfalls im Genitiv am Ende eines Fragments aus den *Natalicia* – Paulinus will Gott als denjenigen preisen, mit dessen Kraft Felix die Kranken besuche und „die von der Kraft des schwarzen Dämons gefangenen Seelen befreit“ (carm. 29,32f. *captivasque animas ui daemonis atri / absolut*). Auch die zweite Stelle, aus dem siebten *Natalicium*, bezieht sich auf die von Gott verliehene Kraft des Felix, der eine Augenverletzung des Mitbruders Teridius auf wundersame Weise heilt. Angerufen wird Felix in diesem Zusammenhang mit den Worten (carm. 23,223–225):

[...] *te quoque dextra potentem
sanifera uirtute dedit, qua daemones atros
excruciando domas.*

225

[...] die rechte Hand Gottes schenkte auch dich, ermächtigt mit heilender Kraft, mit der du die schwarzen Dämonen quälst und bezwingst.

Hier ist nun, wie bei Iuvenc. 2,437, von *uirtus* die Rede – dort war es freilich die böse Kraft des Dämons, hier ist es die heilende des Felix. Gleichwohl ist die kontextuelle Nähe beider Paulinus-Stellen zu Juvencus, insbesondere zur Aussendung der Jünger (2,436f.), unbestreitbar: So wie den Jüngern die Kraft zugesprochen wird, Menschen zu heilen, indem sie den schwarzen Dämon überwinden, so ist auch Felix diese Kraft geschenkt. Umso auffälliger ist die Anlehnung an Juvencus bezüglich des ‚schwarzen‘ Dämons, als der Bibelepiker diese Farbangabe in beiden Fällen der biblischen Vorlage hinzugefügt hatte. Paulinus übernimmt diese Nuance an den genannten Stellen für seine poetische Darstellung des Dämons, dem sein Held Felix – wie Jesus und seine Jünger bei Juvencus – entgegentritt.

1.2.3 Der siebenfältige Himmel

Die Öffnung des Himmels bei der Taufe Jesu schildert Mt 3,16 recht nüchtern – in der *Vetus Latina* liest man: *Aperti sunt ei caeli* („die Him-

31 Vgl. ThLL II 1061,28f.

mel öffneten sich ihm'). Juvenicus macht daraus den Vers 1,356: *Scinditur auricolor caeli septemplex aethra* (die goldfarbene Ätherluft des siebenfältigen Himmels spaltet sich'). Das ist gesucht poetisch,³² besonders aufschlussreich ist *septemplex*: Der Ausdruck findet sich erstmals bei Vergil (Aen. 12,925 – für einen Schild mit sieben Schichten),³³ aber nur hier bei Juvenicus als Junktur mit *caelum* – und hat im biblischen Text keinerlei Äquivalent. Ob die Siebenzahl nur Teil der pleonastischen Wiedergabe des Plurals *caeli* ist, ob sie auf die jüdische-babylonische Vorstellung von sieben Himmeln anspielt oder auf die sieben Planetensphären der griechisch-römischen Vorstellungswelt, ist umstritten³⁴ und für uns weniger wichtig. Jedenfalls benutzt zunächst Prudentius die von Juvenicus geprägte Junktur: Im Fastenhymnus sagt er, Mose habe den ‚Fürsten des siebenfältigen Himmels‘ (cath. 7,36 *caeli principem septemplex*) nicht ohne vorheriges Fasten sehen können, gemeint ist dabei die Gottesbegegnung bei der Übergabe der Zehn Gebote (v.a. Ex 34,28; Dtn 9,9). Dann schildert Paulinus von Nola im sechsten *Natalicium*, wie die ‚Scharen des siebenfältigen Himmels‘ (carm. 18,141 *septemplex agmina caeli*) den verstorbenen Felix in den Himmel geleiten. Gemeinsam ist allen drei Stellen nicht nur die ungewöhnliche Wendung im Genitiv, sondern vor allem, dass die ‚Siebenfältigkeit‘ des Himmels eine sachlich redundante Angabe ist. Sie dient jeweils dazu, die Transzendenz der göttlichen Sphäre, die in einer liminalen Situation zur menschlichen Sphäre erscheint, zu illustrieren. Hierfür stellt Juvenicus offensichtlich Prudentius und Paulinus von Nola eine geeignete Ausdrucksform zur Verfügung.

32 Vgl. Fichtner 1994, 62–72: *Scinditur* (statt des einfachen *aperiri*) ist ein vergilischer Versanfang, *auricolor* ein Hapax, *aethra* ein Poetismus.

33 Dann bei Ovid und in der nachklassischen Dichtung.

34 Für Fichtner 1994, 68–70 ist die Sache unklar, für Liebrand 2021, 106–108 trifft die planetarische Deutung zu.

2 Paulinus verwendet von Juvencus christianisierte Formeln

2.1 Überblick über das Material

Die bislang diskutierten Versschlüsse und Junktoren sind erstmals bei Juvencus belegt und werden dann von Paulinus von Nola und häufig auch von weiteren christlichen Dichtern rezipiert. In einigen Fällen jedoch überträgt Juvencus Material aus der paganen Dichtung in einen christlichen Kontext – und darin folgt ihm jeweils Paulinus von Nola:

- Der vergilische Hexameterschluss *miserabile uulcus* (Aen. 2,798) erscheint auch in der weiteren paganen Dichtung.³⁵ Juvencus (4,516) verwendet ihn für die Häscher, die Jesus gefangen nehmen (Mt 26,47), Paulinus von Nola für die Zuschauer bei einem Wunder des Felix (carm. 20,115).
- Als Hexameterschluss erscheint *culmina caeli* erstmals in astronomischem Kontext bei Manilius (1,150); Juvencus (3,456) und Paulinus von Nola (carm. 10,120) übernehmen dies in Aussagen über die Größe Gottes.³⁶
- Bei Statius findet sich öfter der Ausdruck *gaudia celare* (Theb. 10,185; 454f.; Ach. 1,753),³⁷ ihn übernehmen Juvencus (1,50) und Paulinus von Nola (carm. 18,431).

Wie schon bei den von Juvencus selbst geprägten Formeln zu beobachten war, finden viele der von Juvencus in einen christlichen Kontext gesetzten Wendungen aus der paganen Dichtung weitere Verbreitung:

- Der Hexameterschluss *turba suorum* findet sich bei Ovid (met. 3,564) und Lucan (6,251), dann bei Juvencus (4,785), Paulinus von Nola (carm. 20,95) und Paulinus von Petricordia (Mart. 5,838).
- Die Junktur *mandata dei* zwischen Trithemimeres und Penthemimeres findet sich erstmals bei Silius Italicus (13,343, über einen

³⁵ Lucan. 6,110; Anth. 223,15 Riese.

³⁶ Vgl. Filosiini 2008, 130.

³⁷ Vgl. ThLL III 765,60f.

Auftrag des Jupiter an Pan),³⁸ dann bei Juvenecus (1,38) – recht exponiert für die Botschaft des Engels Gabriel an Zacharias. In derselben Position erscheint dann der Ausdruck je einmal bei Paulinus von Nola (carm. 15,245)³⁹ und dreimal beim Hepta-teuchdichter,⁴⁰ ferner bei weiteren christlichen Dichtern.⁴¹

- *Monitis caelestibus* erscheint – stets in dieser Flexionsform – bei Ovid (met. 1,396f., über die Anweisung der Götter an Deukalion und Pyrrha; 14,293, über die Warnungen an Odysseus vor Kirke) und später bei Juvenecus (1,183; 255), dann bei Paulinus von Nola (carm. 16,44) und in einem inschriftlich überlieferten Gedicht (CIL XI 258,21).
- Die erstmals bei Martial (10,25,4) belegte Junktur *pectora plebis* erscheint als Hexameterschluss bei Juvenecus (2,93; 712), dann bei Paulinus von Nola (carm. 19,108) und bei Paulinus von Petricordia (Mart. 2,469; 515).
- Juvenecus nimmt im Versbeginn *inde domum remeat* (1,47) pagane poetische Formeln auf,⁴² Paulinus von Nola (carm. 28,115 *ipse domum remeans*; carm. 18,466f. *inde domum [...] / [...] remeabat*) scheint davon angeregt.
- Die Junktur *lacrimis profusis* ist häufig bei Ovid (epist. 10,55; met. 7,91; 9,680; 11,418 und an anderen Stellen), mit Juvenecus (1,296) beginnt ihre Rezeption in der christlichen lateinischen Dichtung (Paul. Nol. carm. 26,176; Sedul. carm. pasch. 4,69; 5,11).

Wie deutlich im Einzelfall die ursprünglichen Kontexte und die Übernahmen durch Juvenecus nachwirken, bedürfte einer genaueren Untersuchung der semantischen Entwicklung.⁴³

38 Vgl. Stat. Theb. 3,321 *saeua dei mandata ferens*.

39 Ferner in der *Laus Ioannis*, Paul. Nol. carm. 6,44; 198.

40 Cypr. Gall. exod. 477; 566, iud. 740.

41 Carm. adv. Marc. 3,138; Prosp. carm. de ingrat. 460; Victorin. leg. dom. 158; in anderer Position Carm. adv. Marc. 5,122; Prosp. epigr. 38,2.

42 Vgl. Verg. Aen. 2,756 *inde domum*; Ov. fast. 2,95 *inde domum repetens*; 5,455 *inde domum redeunt*; Pont. 4,4,41 *inde domum repetes*; Iuv. 12,87 *inde domum repetam*.

43 Auch ist in manchen Fällen die Rückführung auf einen bestimmten Prätext schwierig. Dass Polyphton von *iustus* beispielsweise, Iuvenc. 1,124 *iuste iusto servire queamus* und Paul. Nol. carm. 8,27 *uia iusta iuste pereatis*, kann, muss aber nicht auf Plaut. Amph. 34 *iustae ab iustis iustus sum orator datus* zurückgehen,

2.2 Ausgewählte Beispiele

2.2.1 *Vincla pedum* – Sandale oder Lahmheit?

Die juxtapositive Junktur *uincla pedum* findet sich erstmals in der Liebeselegie. Tibull (1,6,38) drückt damit die Bereitschaft des elegischen Ich aus, für die Geliebte Fesseln zu ertragen. Bei Ovid hingegen (am. 3,1,14) geht es eigentlich um die Tragödie, die der Kothurn als Schnürstiefel (eben *uincla pedum*) symbolisiert. An diese Bedeutung knüpft dann Juvencus (1,339) an, wenn er in diesen Worten Johannes den Täufer über Jesus sagen lässt: ‚Ich bin nicht wert, ihm die Schuhe zu tragen‘ (*calciamenta portare*) (Mt 3,11) und diese Schuhe metonymisch als *uincla pedum* wiedergibt.⁴⁴ Bei Alci-mus Avitus (carm. 5,452) hingegen stehen die *uincla pedum* für die Sandalen der Israeliten auf dem Wüstenzug. Anders aber Paulinus von Nola in einer Wundergeschichte: Nach einer Verfehlung stürzt ein Mann bewegungsunfähig vom Pferd und bleibt gleichsam wie mit zusammengebundenen Füßen liegen.⁴⁵ Kurz darauf gesteht er seinen Helfern, die ihn nicht wieder aufrichten können, dass die ‚unsichtbaren Fußfesseln‘ (carm. 20,106 *caecaque uincla pedum*) seine verdiente Strafe seien, doch durch das Wirken des Heiligen Felix wird er geheilt.⁴⁶ Die *uincla pedum* sind hier also keine Fuß-

auch eine eigenständige Bildung ist denkbar (vgl. Cic. leg. 3,9 *duella iusta iuste gerunto*).

- 44 Dahinter könnte eine etymologische Anspielung auf die ὑποδήματα (< δέω) des griechischen Textes liegen. Eher aber klingen die Parallelstellen durch, wo nicht vom Hinterhertragen der Schuhe (Mt 3,11 οὐδ' οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς τὰ ὑποδήματα βαστάσαι), sondern vom Lösen der Riemen die Rede ist (Mk 1,7 οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς κύψας λύσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ, Lk 3,16 οὐδ' οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς λύσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ – hierauf verweist Fichtner 1994, 12 – und Joh 1,27 οὐδ' οὐκ εἰμὶ ἄξιος ἵνα λύσω αὐτοῦ τὸν ἱμάντα τοῦ ὑποδήματος).
- 45 Paul. Nol. carm. 20,89–92 *lapsus equo et quasi fixus humi se tollere rursus / ad consistendum reparato robore surgens / non potuit coepitque pedes clamare ligatos / idque probare iacens plantis quasi compede iunctis*.
- 46 Paul. Nol. carm. 20,103–111 [...] *lapsi intenta tenebat / cura uiri, qua paulatim quasi corpore fracto / nitentem et genibus rigidis prodire negantem / caecaque uincla pedum pariter meritumque ruinae / illius et poenae lacrimosa uoce fatentem / luce palam, manibus graue subuectantibus aegri / corpus, fida cohors sanctas referebat*

bekleidung, wie bei Juvenecus, sondern eine Lähmung. Zwischen diesen beiden Polen changiert in der Forschung das Verständnis der Junktur bei Prudentius: In seinen *Tituli* erzählt dieser von Mose am brennenden Dornbusch; die kleine Szene endet damit, dass dieser sich ‚die *uincla pedum* löst‘ und dann zum Pharao eilt.⁴⁷ Teilweise versteht man dies so, dass Mose sich die Schuhe ausziehe.⁴⁸ Dazu wird er zwar in der biblischen Vorlage am Beginn der Szene aufgefordert (Ex 3,5), an dieser Stelle, vor dem Aufbruch zum Pharao, wäre das jedoch unmotiviert. Daher wird man eher annehmen, dass die *uincla pedum* für die lähmende Angst und Zögerlichkeit stehen, die Mose bislang gehindert haben (so in Ex 4,10; 13) und die er nun überwindet.⁴⁹ Somit steht Prudentius hier bei Paulinus von Nola, Juvenecus liegt fern.

2.2.2 *Sentibus uua* – Heilszeit oder ἁδύνατον?

Den Hexameterschluss *sentibus uua* in Vergils vierter Ekloge (29) – im Goldenen Zeitalter wachsen Trauben aus Dornengestrüpp – übernimmt Juvenecus (1,697 *sentibus uuas*). Er verwendet ihn jedoch, relativ nah am Text des Matthäusevangeliums,⁵⁰ um damit vor den trügerischen Versprechen falscher Propheten zu warnen: ‚An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen. Erntet man von Dornen Trauben?‘ Die Betonung liegt darin, dass das wunderhafte Versprechen erwartungsgemäß nicht eintritt – es wachsen bei den falschen Propheten *keine* Trauben aus den Dornen. Bei Paulinus von Nola (carm. 15,289 *de sentibus uuam*) hingegen tun sie das sehr wohl: Bei ihm entstehen auf wundersame Weise nährnde Trauben aus einem Dornengestrüpp, als der Heilige Felix sich um den völlig entkräfteten

in aulas, / orantem medici Felicis ad ipsa reduci / limina, mox illic certum reperire medellam.

47 Prud. tituli 29–32 *Sentibus inuolitans deus igneus ore corusco / compellat iuuenem, pecoris tunc forte magistrum. / Ille capit iussus uirgam, fit uipera uirga. / Soluit uincla pedum, properat Faraonis ad arce.*

48 „Il ôte ses sandales“ (Lavarenne 1963, 206), „Dann löst jener die Schuhbänder“ (Fels 2011, 335), „Ai calzari i lacci scioglie“ (Nasilli 2018, 39).

49 In diesem Sinne Thomson 1953, 351: „He unlooses the ties on his feet“.

50 Mt 7,16 *a fructibus eorum cognoscetis eos. Numquid colligunt de spinis uuas aut de tribulis ficus?*

Bischof Maximus kümmert, der keine andere Nahrung mehr aufnehmen kann. Hier könnte man sich nun im Hinblick auf Paulinus von Nola fragen: Soll man in diesem Traubenwunder des Heiligen Felix Juvencus hören und die Reminiszenz als Beweis lesen, dass Felix ein wahrer Prophet ist? Oder soll man Vergil durchscheinen sehen, dessen angekündigte Heilszeit sich im Wirken des Felix durch das Eingreifen Gottes schon punktuell verwirklicht? Oder mutet uns Paulinus hier eine Triangulation der Szenen zu?

2.2.3 *Munera linguae* – von der Schmeichelei zum Gottesgeschenk

Bei Martial (7,88,9), wo er erstmals belegt ist, bezeichnet der Hexameterschluss *blandae munere linguae* falsche Schmeicheleien, die einen Dichter über seinen Ruhm täuschen könnten. Ganz anders ist die Verwendung bei Juvencus (2,420), wo man *sanae [...] munera linguae* liest: Er verwendet den Ausdruck im Zusammenhang mit der Heilung eines Stummen (Mt 9,33), den Jesus von seinem Dämon befreit. Das wirft ein ganz neues Licht auf das, was mit *munus linguae* gemeint ist: Es ist die gnadenhafte, gottgeschenkte und auf Gott hingeeordnete Fähigkeit zur Sprache. Paulinus von Nola setzt die Formel in seinen *Natalicia* in einen poetologischen Kontext und bezeichnet damit das Potential und die Aufgabe des Dichters, in seinem poetischen Werk Gott zu dienen (carm. 16,10 *famulae [...] munere linguae*; carm. 18,46f. *munere linguae / [...] famulor*). Der Heptateuchdichter verwendet *munera linguae* (gen. 873) für den Erstgeburtssegens, den Isaak seinem Sohn Esau verspricht (gen. 27,4) – wiederum impliziert der Ausdruck eine letztlich auf Gottes Wirken zurückführbare Gabe und Aufgabe für den Menschen. Bei Sedulius (carm. pasch. 2,146) bezeichnet *munera linguae*, semantisch nahe an Juvencus, die Sprechfähigkeit, die Zacharias nach seinem Verstummen wunderbar zurückerhält (Lk 1,64). Juvencus macht also den Ausdruck *munera linguae* zu einer Formel für die göttliche Gabe der Sprache. Hier liegt somit die fassbare und von Paulinus von Nola und Späteren rezipierte ‚Christianisierung‘ eines in der paganen Dichtung verwendeten Ausdrucks durch den ersten Bibelepiker vor.

3 Zusammenfassung: Juvencus-Nutzung bei Paulinus von Nola

Schon ein erster Blick auf die Gesamtheit der Juvencus-Zitate bei Paulinus von Nola zeigt, dass der erste Bibelepiker zu den fassbaren poetischen Vorbildern des Paulinus gehört. Zum einen verwendet Paulinus poetische Formeln, die Juvencus geprägt hat. Dabei handelt es sich sowohl um Hexameterschlüsse als auch um sonstige Junktoren. Teilweise ist Paulinus von Nola dabei der einzige für uns greifbare Nachahmer des Juvencus, teilweise scheint der erste Bibelepiker einen festen Bestandteil christlicher poetischer Diktion zu liefern. Eine Einzeluntersuchung dreier Beispiele (Iuvenc. 1,579 zitiert Paul. Nol. carm. 14,7; Iuvenc. 1366 und 2,437 zitiert Paul. Nol. carm. 23,224 und 29,32; Iuvenc. 3,16 zitiert Prud. cath. 7,36 und Paul. Nol. carm. 18,141) erlaubt den Schluss, dass Paulinus von Nola gerade zur Stilisierung der Person des Heiligen Felix in seinen *Natalicia* wirkungsvolle Formulierungselemente aus der Feder des Juvencus benutzt. Für Junktoren aus der älteren Dichtung, die Juvencus einer christlichen Deutung erschließt, findet sich eine Reihe von möglichen Belegen. Eine exemplarische Untersuchung (Iuvenc. 1,339 und Paul. Nol. carm. 20,106; Iuvenc. 1,697 und Paul. Nol. carm. 15,289; Iuvenc. 2,420 und Paul. Nol. carm. 16,10; 18,46) zeigt, dass der christianisierende Einfluss des Juvencus sich in unterschiedlicher Eindeutigkeit nachweisen lässt.

Literaturverzeichnis

- Divjak, Johannes/Schmidt, Peter Lebrecht, HLL 6,1 (2020) § 627.
 Dolveck, Franz, Paulini Nolani Carmina, Turnhout 2015.
 Fels, Wolfgang, Prudentius: Das Gesamtwerk. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert, Stuttgart 2011.
 Fichtner, Rudolf, Taufe und Versuchung Jesu in den *Evangeliorum libri quattuor* des Bibeldichters Juvencus (1,346–408), Stuttgart 1994.
 Filosini, Stefania, Paolino di Nola, Carmi 10 e 11. Introduzione, testo, traduzione e commento, Roma 2008.

- Flury, Peter, Das sechste Gedicht des Paulinus von Nola, *Vigiliae Christianae* 27 (1973) 129–145.
- Green, Roger P. H., *The poetry of Paulinus of Nola. A study of his Latinity*, Bruxelles 1971.
- Green, Roger P. H., *The works of Ausonius. Edited with introduction and commentary*, Oxford 1991.
- Hartel, Wilhelm von/Kamptner, Margit, *Sancti Pontii Meropii Paulini Nolani carmina*, Wien ²1999.
- Jülicher, Adolf, *Itala. Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung*, Bd. 4: Johannes-Evangelium, Berlin 1963.
- Jülicher, Adolf, *Itala. Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung*, Bd. 2: Marcus-Evangelium, Berlin ²1970.
- Jülicher, Adolf, *Itala. Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung*, Bd. 1: Matthäus-Evangelium, Berlin ²1972.
- Jülicher, Adolf, *Itala. Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung*, Bd. 3: Lucas-Evangelium, Berlin ²1976.
- Kamptner, Margit, *Paulinus von Nola, Carmen 18. Text, Einleitung und Kommentar*, Wien 2005.
- Kievits, Herman Hendrik, *Ad Iuveni Evangeliorum librum primum commentarius exegeticus*, Groningen 1940.
- Kirsch, Wolfgang, Zum Verhältnis von Poetologie und Poetik bei Paulinus von Nola, *Mittelateinisches Jahrbuch* 20 (1985) 103–111.
- Kirstein, Robert, *Paulinus Nolanus, Carmen 17*, Basel 2000.
- Kohlwes, Klaus, *Christliche Dichtung und stilistische Form bei Paulinus von Nola*, Bonn 1979.
- Liebrand, Konstantin, *Der Fastenhymnus des Prudentius (cath. 7). Einleitung, Übersetzung, Kommentar*, Basel 2021.
- Nasilli, Nina, *Prudenzio: Dittochaeon – Doppio nutrimento. Traduzione, cura e disegni*, Ro Ferrarese 2018.
- Nazzaro, Antonio V., Luca 1,39–56 nelle parafrasi di Giovenco (1,80–104) e Paolino (Carm. 6,139–178), *Impegno e dialogo* 14 (2001) 191–204.
- Nazzaro, Antonio V., La nascita di Giovanni Battista (Lc 1,57–80) nelle riscritture metriche di Giovenco (1,105–32) e Paolino di Nola (c. 6, 179–228), *Impegno e dialogo* 15 (2002/2006), 133–146.

- Nazzaro, Antonio V., L'Annunzio dell'Angelo a Zaccaria (Lc 1,5–25) nelle parafrasi di Giovenco (1,1–51) e Paolino di Nola (carm. 6,27–107), in: Rossana Barcellona/Teresa Sardella (Hrsg.), *Munera amicitiae: Studi di storia e cultura sulla Tarda Antichità offerti a Salvatore Pricoco*, Soveria Mannelli 2003, 283–306.
- Nazzaro, Antonio V., L'Annunzio dell'Angelo a Maria (Lc 1,26–38) nelle riscritture metriche di Giovenco (1,52–79) e Paolino di Nola (Carm. 6,108–38), in: Anna Maria Taragna (Hrsg.), *La poesia tardoantica e medievale: Atti del II Convegno Internazionale di Studi*, Perugia, 15–16 novembre 2001, Alessandria 2004a, 19–33.
- Nazzaro, Antonio V., La visita di Maria a Elisabetta (Lc 1,39–56) nelle riscritture metriche di Giovenco (1,80–104) e Paolino di Nola (Carm. 6,139–78), in: Ugo Criscuolo (Hrsg.), *Societas studiorum: per Salvatore D'Elia*, Napoli 2004b, 355–370.
- Nazzaro, Antonio V., La veste e il cibo del Battista (Mc 1,6 = Mt 3,4) nelle riscritture metriche di Giovenco (1,323–25) e Paolino di Nola (Carm. 6, 229–54), *Rendiconti della Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti* 74 (2006/2007) 315–324.
- Nazzaro, Antonio V., Riscrittura di Luca 1,39–41 nella poesia cristiana antica (Giovenco, Paolino) e umanistica (B. Spagnoli, I. Sannazaro, M. G. Vida), *Impegno e dialogo* 16 (2009) 93–106.
- Salvini, Andrea, Giovenco nel Medioevo. Una ricerca, *Novi Ligure* 2011.
- Sassi, Islème, *Paulinus und sein Nola. Werbung für ein spätantikes Pilgerzentrum*, Basel 2020.
- Schmidt, Peter-Lebrecht, HLL 6,1 (2020) § 628.1.
- Shanzer, Danuta, Salome's dance: Heads and bodies between narrative and intertextuality, in: Laura Gianvittorio-Ungar/Karin Schlapbach (Hrsg.), *Choreonarratives: Dancing stories in Greek and Roman antiquity and beyond*, Leiden 2021, 180–213.
- Skeb, Matthias, *Christo vivere. Studien zum literarischen Christusbild des Paulinus von Nola*, Bonn 1997.
- Surmann, Beate, *Licht-Blick. Paulinus Nolanus, carm. 23. Edition, Übersetzung, Kommentar*, Trier 2005.
- Thomson, Henry J., *Prudentius. With an English translation*, Bd. 2, Cambridge/Mass. 1953.

Trout, Dennis, Paulinus of Nola. Life, letters, and poems, Berkely 1999.

Walsh, Peter, The poems of St. Paulinus of Nola. Translated and annotated, New York 1975.

Juvencus und Sedulius

Carl P. E. Springer

Abstract: When thinking about the relationship of one author to another working in the same literary genre or tradition, scholars often focus their attention on questions related to how the later author may have been influenced by the earlier one. The relationship between the early Christian Latin biblical poets Juvencus and Sedulius has often been approached with an eye to demonstrating how the fourth-century author of the *Euangeliorum libri quattuor* may have influenced Sedulius's *Paschale carmen* a century later.

This paper pays less attention to questions of sources and influence or what we imagine to be authorial intentions and focuses more on the ways in which later readers, primarily in the Middle Ages and the early modern period (when both of these poems enjoyed considerable popularity), responded to Juvencus and Sedulius. This means that we will be working backwards as often as forwards, taking as our chronological starting point not only the authors themselves and their works but also their subsequent readers' responses to them, paying close attention to the rich manuscript tradition, as we explore the relationship between these two important biblical epic poets from a different perspective than usual.

Wenn es um die Beziehung eines Autors zu einem anderen geht, der in der gleichen literarischen Gattung oder Tradition arbeitet, konzentrieren sich die Wissenschaftler häufig auf die Frage, wie der spätere Autor vom früheren beeinflusst worden sein könnte. Die Beziehung zwischen den frühchristlichen lateinischen Bibel-

dichtern Juvencus und Sedulius zum Beispiel ist meist mit dem Ziel untersucht worden, zu zeigen, wie der Autor der *Euangeliorum libri quattuor* aus dem vierten Jahrhundert Sedulius' *Paschale carmen* ein Jahrhundert später beeinflusst haben könnte.¹ Das ist nicht weiter verwunderlich, wenn man bedenkt, dass wir uns die Zeit normalerweise als einen Pfeil vorstellen, der sich in seiner Flugbahn vorwärts und nicht rückwärts bewegt. Das ist die Art und Weise, in der wir normalerweise die Erfahrung unseres eigenen biologischen Lebens betrachten.² Auch als Studierende der Literaturgeschichte ordnen wir Autoren und ihre Werke ganz selbstverständlich auf einer chronologischen Zeitachse ein, die mit den früheren Autoren beginnt und von dort aus weitergeht.

Dies ist aus vielerlei Gründen sinnvoll, auch aus pädagogischen Gründen. Man muss sich mit den früheren, grundlegenden Werken auseinandersetzen, bevor man sich mit den späteren Werken beschäftigt, die sie nachahmen. Vergil wird normalerweise vor Statius gelesen. Aber nur weil es aus pädagogischen oder anderen Gründen praktisch ist, literarische Werke auf diese Weise zu ordnen, bedeutet dies nicht, dass dies ein neutraler oder selbstverständlicher Prozess ist. Es gibt hier eine Tendenz, und diese Tendenz entspricht der Bedeutung, die die Literaturwissenschaft traditionell den Quellen zuweist. Ein Ergebnis dieser Tendenz ist, dass den frühen lateinischen Epen traditionell mehr wissenschaftliche Aufmerksamkeit geschenkt wird als den späteren.³ Die relativ wenigen

1 Vgl. z.B. Costanza 1985.

2 Zu Aristoteles' Assoziation der Erzählform der traditionellen Geschichte (Anfang, Mitte und Ende) mit der Biologie siehe Gibson 2007, 47–49. Ein Roman aus dem Jahr 1991 von Martin Amis, *Time's Arrow*, der das Leben eines deutschen Arztes in umgekehrter Reihenfolge erzählt, ist eine seltene Ausnahme von der üblichen chronologischen Gliederung der Belletristik und stellt daher eine gewisse Herausforderung beim Lesen dar.

3 In der Vergangenheit haben viele größere, umfassende Studien zur abendländischen epischen Tradition, einschließlich populärer Lehrbücher und Sammelbände, Juvencus und Sedulius und die anderen biblischen Epen der Spätantike völlig ignoriert und sind, wenn man so will, von Homer und Vergil zu Dante und Milton übersprungen (z.B. Newman 1986). Dieses Defizit wird seit Kurzem zunehmend berücksichtigt (siehe z.B. Dennis Trouts Kapitel zu *Latin Christian Epics of Late Antiquity* in Foley 2005).

Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler (meist aus der Klassischen Philologie), die sich mit den Epen der Spätantike befassen, tun dies zwangsläufig erst nach der Lektüre früherer epischer Autoren.⁴ Ob gewollt oder ungewollt, auf jeden Fall aber als Folge dieser Tendenz haben Literaturhistoriker, die sich für Fragen der Verursachung interessieren, den früheren Epen explizit oder implizit eine größere Bedeutung (und vielleicht auch einen höheren Wert) beigemessen. Schließlich suchen Historiker (und vielleicht wir alle) instinktiv in der Vergangenheit nach den bestimmenden Kräften, die die Gegenwart prägen.⁵ Es ist daher nicht verwunderlich, dass der frühere Juvenecus und nicht der spätere Sedulius in den letzten Jahren den Löwenanteil an wissenschaftlicher Aufmerksamkeit erhalten hat.⁶

Tatsächlich können (und sollten) literarische Werke, die Jahrzehnte oder sogar Jahrhunderte voneinander entfernt sind, aber in beide Richtungen gelesen werden, nicht nur vorwärts, sondern auch rückwärts. Dies ist kein so seltsames kritisches Verfahren, wie es zunächst klingen mag. Schließlich verbringen wir Menschen mit zunehmendem Alter immer mehr Zeit damit, uns an unsere Vergangenheit zu erinnern (oder davon zu träumen). Und dabei interpretieren wir diese Vergangenheit ständig neu, interpretieren sie um und verändern sie sogar grundlegend.⁷ Das Gleiche gilt für unsere Lesegewohnheiten. Wenn wir einmal einen Autor gelesen haben, der in demselben Genre schreibt oder sich mit demselben Thema beschäftigt wie ein früherer Autor, ist es praktisch

4 Es gibt Mediävisten und Philologen der Frühen Neuzeit (siehe z.B. Lewalski 1966), die zum Verständnis späterer Dichter wie Milton auf die biblischen Epen der Spätantike zurückgreifen, aber das sind Ausnahmen.

5 Die Suche nach der ultimativen Quelle kann zu einer frustrierenden Rekursion führen. Wir können Homer und Vergil als die Ausgangspunkte der griechischen bzw. römischen epischen Tradition betrachten, aber beide waren von früheren, menschlichen Quellen abhängig und nicht einfach von der göttlichen Quelle der Inspiration, der Muse, die sie anrufen.

6 Nach der Zahl der Einträge in der *L'Annee Philologique* zu urteilen, überwiegen die Studien, die sich seit 1975 mit Juvenecus befassen, deutlich gegenüber denen, die sich mit Sedulius befassen.

7 Siehe die Aufsätze, die sich mit komplexen Fragen des menschlichen Gedächtnisses und seiner Beziehung zur Autobiographie befassen, gesammelt in Rubin 1995.

unmöglich, beide Autoren auf dieselbe Weise zu lesen, wie wir es getan haben, als wir ihre Werke getrennt voneinander gelesen haben. Man denke daran, wie wir verwandte Werke wie die *Ilias* und die *Odysee* oder das Alte und das Neue Testament neu lesen – in beide Richtungen, wenn man so will.

Statt von „Quellen“ und „Einfluss“ zu sprechen, ziehen es viele Literaturhistoriker heute vor, das Wort „Rezeption“ zu verwenden. Vergil verwendet nicht gedankenlos homerische Ideen und Diktion. Statius verändert das vergilische Epos und ist selbst das Vorbild, das spätere Autoren nachahmen und mit dem sie rivalisieren. Es ist nicht mehr zeitgemäß, den Cento von Proba abzutun, nur weil er so stark von Vergil abhängig ist.⁸ Sicherlich wird es dem Leser, der ihre Adaption vergilischer Zeilen und Halbzeilen in Anwendung auf eine biblische Episode studiert hat, schwerfallen, dieselben Phrasen in den *Eklogen*, den *Georgica* oder der *Aeneis* zu finden, ohne sich an ihre christliche Umsetzung in ihrem Gedicht zu erinnern. Einige Wissenschaftler der Rezeptionsgeschichte sind so weit gegangen, Begriffe wie „Transformation“ oder „wechselseitige Schöpfung“ (*Allelopoiesis*) zu verwenden, um den Eindruck zu vermeiden, dass ein literarisches Werk völlig passiv rezipiert wird.⁹

In den letzten Jahren haben Altphilologen und andere Wissenschaftler den kulturellen Erzeugnissen der Spätantike, darunter den Hexameter-Paraphrasen biblischer Texte, mehr wissenschaftliche Aufmerksamkeit gewidmet als früher. Seit der bahnbrechenden Studie von Peter Brown in den frühen 1970er Jahren haben Historiker begonnen, die „Welt der Spätantike“ mit größerem Respekt zu behandeln, die heute oft als eine Periode mit eigener Identität und nicht nur als Übergangsepoche betrachtet wird und schon gar nicht als eine, die von der Idee des Niedergangs und der Dekadenz geprägt ist, die lange Zeit mit dem Namen des englischen Historikers Edward Gibbon aus dem 18. Jahrhundert verbunden war.¹⁰ Etwa zur gleichen Zeit begann Reinhart Herzog darauf zu bestehen, die Bi-

8 Siehe z.B. Bright 1984.

9 Baker/Helmrath/Kallendorf 2019, 4.

10 Brown 1971.

belepik als eine eigene literarische Gattung oder einen eigenen Modus zu behandeln, der es wert ist, um seiner selbst willen studiert zu werden, als eine mehr oder weniger in sich geschlossene Reihe ähnlicher poetischer Werke.¹¹ Die Biblepik hat eine ganz eigene Ästhetik, Motivation und Geschichte. Ihr einzigartiger literaturgeschichtlicher Bogen beginnt weniger mit Homer oder *pater Ennius* als mit Juvencus. Die anschließende literarische Tradition scheint sich in den folgenden Jahrhunderten wie ein roter Faden bis hin zu Milton und Klopstock zu ziehen.¹² Das Versäumnis der Biblepik, die konventionellen (aber willkürlichen) historischen Trennungen zwischen Antike, Mittelalter und Moderne zu respektieren, mag erklären, warum sie in der Vergangenheit so oft durch die Maschen der Wissenschaft gefallen ist und von Altphilologen, Mediävisten und Neo-Latinisten gleichermaßen vernachlässigt wurde, trotz ihrer offensichtlichen Bedeutung für die größere europäische kulturelle Tradition.

Seit Herzogs bahnbrechendem Werk hat die Forschung zu Juvencus und Sedulius und anderen biblischen Epikern der Spätantike exponentiell zugenommen.¹³ Studenten der christlichen Poesie der Spätantike haben unschätzbare Arbeit geleistet und versucht, die unterschiedlichen poetischen Programme dieser beiden Autoren zu ermitteln. Solche Studien haben dazu beigetragen, deutlich zu machen, dass Sedulius höchstwahrscheinlich das Werk des Juvencus kannte (auch wenn er es nicht erwähnt) und möglicherweise beabsichtigte, mit seinem eigenen Werk das seines Vorgängers nicht nur nachzuahmen, sondern es zu verbessern. Auch wenn der Wert

11 Herzog 1975. Für eine frühe, kürzere Formulierung des Arguments, dass das biblische Epos eine echte literarische Tradition und keine rein literarische Kuriosität ist, siehe Wehrli 1963.

12 Einige der gleichen übergreifenden Argumente wurden bereits in Springer 2003 dargelegt. Für eine diachrone Analyse einer spezifischen biblischen Episode, wie sie von lateinischen Dichtern in diesen Jahrhunderten behandelt wurde, siehe Roling 2006.

13 Das wissenschaftliche Tempo scheint sich zu beschleunigen. Ein flüchtiger Blick in die *L'Annee Philologique* zeigt, dass sich die wissenschaftliche Beschäftigung mit Sedulius und Juvencus in den ersten Jahren dieses Jahrhunderts mehr als verdoppelt hat, verglichen mit den 25 Jahren nach der Veröffentlichung von Herzogs Werk im Jahr 1975.

einer solchen traditionellen, auf den Autor ausgerichteten Wissenschaft unbestreitbar ist, hat sie doch ihre Grenzen. Die Fragen nach der Absicht des Autors, die sie aufwirft, sind schwer endgültig zu beantworten. Da wir so wenig über diese beiden Autoren wissen, außer dem, was wir aus ihren Werken selbst, einigen frühen und sehr viel späteren Zeugnissen (vielleicht völlig unzuverlässigen) biographischer Überlieferungen entnehmen können, kommen bei dem Versuch, solche Autorenfragen zu beantworten, zwangsläufig viele Vermutungen ins Spiel.

Wie „episch“ haben sich Dichter wie Juvencus und Sedulius ihre eigenen christlichen Hexametergedichte vorgestellt? Wenn Sedulius eine bekannte vergilische Phrase verwendet, imitiert er dann Vergil selbst oder einen anderen epischen Dichter wie Juvencus oder Proba? Wie könnten wir das jemals mit Sicherheit wissen? Wenn wir meinen, bei einem späteren Dichter eine vergilische *imitatio* zu entdecken, wie können wir dann sicher sein, dass es sich um eine absichtliche *Kontrastimitation* handelt, wie Klaus Thraede es so treffend formulierte?¹⁴ Oder geht es einfach darum, dass ein Dichter eine ererbte kulturelle Sprache verwendet und an dem teilhat, was ein früherer Autor zum ererbten Kulturgut eines späteren Autors beigetragen hat (und was daher relativ bedeutungslos ist)? Wie oft sollten wir die erklärten Absichten dieser Autoren für bare Münze nehmen?¹⁵ Hat Sedulius lediglich frühere antipagane Rhetorik aufgegriffen, wenn er beispielsweise die Leser aufforderte, den „schmutzigen Gestank“ der „attischen Philosophie“ (Sedul. carm. pasch. 1,37–44) hinter sich zu lassen und der Wahrheit des Evangeliums nachzugehen? Hatte er tatsächlich heidnische Leser im Sinn, die er mit seiner Poesie zu bekehren hoffte (in der Mitte des fünften Jahrhunderts gab es noch einige von ihnen in Rom und an anderen Orten)? Oder war diese Ansprache an die Heiden einfach ein altbekannter rhetorischer Topos, von dem Sedulius wusste, dass er bei seinen tatsächlichen Lesern, wie dem Presbyter Macedonius und

14 Thraede 1962.

15 Z.B. Mazzega 1996, 16.

seinem Freundeskreis, die alle offenbar gläubige Christen waren, gut ankommen würde?¹⁶

Dies sind die Fragen, die traditionell von Literaturwissenschaftlern gestellt werden, die sich in der Vergangenheit diesen beiden Werken gewidmet haben, ich möchte hier jedoch einen anderen Ansatz vorschlagen, der sich an Ideen orientiert, die mit Roland Barthes' „Tod des Autors“ und Hans Robert Jauss' „Rezeptionsästhetik“ verbunden sind.¹⁷ Im Folgenden schlage ich vor, weniger auf Fragen der Quellen und des Einflusses oder auf das, was wir uns unter den Absichten des Autors vorstellen, zu achten, sondern uns mehr auf die Art und Weise zu konzentrieren, wie spätere Leser, vor allem im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit (als sich beide Gedichte großer Beliebtheit erfreuten), auf Juvenecus und Sedulius reagierten. Das bedeutet, dass wir ebenso oft rückwärts wie vorwärts arbeiten werden, wobei wir als chronologischen Ausgangspunkt nicht die Autoren selbst und ihre Werke nehmen, sondern die Reaktionen ihrer Leser darauf, wobei wir die reiche handschriftliche Überlieferung beider Dichter genauer beachten.

Der erste Punkt, den ich hier ansprechen möchte, ist ziemlich offensichtlich und sicherlich unbestreitbar. In den Jahrhunderten nach der Komposition des *Paschale carmen* müssen die Leser von Sedulius sein Werk als eng mit dem von Juvenecus verbunden angesehen haben. Ich war besonders erfreut, als 2006 Roger Greens Buch mit dem Titel *Latin Epics of the New Testament* erschien, denn er wählte die drei Hexametergedichte von Juvenecus, Sedulius und Arator aus, um sie einer vergleichenden Analyse zu unterziehen.¹⁸ In dieser Hinsicht kann Green als Fortsetzung des wissenschaftlichen Weges betrachtet werden, den Herzog eingeschlagen hat, der diese Werke zu Recht als grundlegende Bestandteile eines eigenen literarischen Kanons betrachtete.¹⁹

16 Mehr über den Kreis des Macedonius und seine mögliche Beziehung zu Sedulius und seinem Gedicht siehe Springer 2020.

17 Barthes 1977; Jauss 1982.

18 Green 2006.

19 Herzog 1975, XIX. Wir kennen nicht alle anderen, späteren Werke, die Herzog in die Kategorie der Biblepik aufgenommen haben könnte, da er starb, bevor

Der Titel von Green ist jedoch etwas irreführend. Keines dieser drei Gedichte behandelt das gesamte Neue Testament, die siebenundzwanzig Bücher, die mit Matthäus beginnen und mit der Offenbarung enden. Juvencus konzentriert sich ausschließlich auf die vier Evangelien, während Sedulius im ersten Buch seines Gedichts Material aus dem Alten Testament und (in den nächsten vier Büchern) aus den Evangelien behandelt. Das Thema von Arator ist die Apostelgeschichte. Darüber hinaus hätte Green auch Proba in den Mix einbeziehen können (sollen). Ihre poetische Technik unterscheidet sich von der des Juvencus und des Sedulius, aber der Aufbau ihres Cento (der sowohl Episoden aus dem Alten Testament als auch aus den Evangelien behandelt) könnte durchaus die Struktur des *Paschale carmen* beeinflusst haben. In der Tat erscheint Probas Cento in der handschriftlichen Überlieferung oft in unmittelbarer Nähe zu den Werken von Juvencus, Sedulius und/oder Arator. In einer Handschrift aus dem neunten Jahrhundert in der Badischen Landesbibliothek in Karlsruhe (Aug. 217; Reichenau) folgt ihr Cento unmittelbar nach den Gedichten von Juvencus und Sedulius.²⁰ Wenn wir vier biblische Epen als das Zentrum eines spätantiken Kanons betrachten würden, wäre Proba eine bessere Kandidatin als Avitus (oder ein anderer Autor), um sich in die einflussreichen Reihen von Juvencus, Sedulius und Arator einzureihen.²¹

Aber Greens Buch macht etwas ganz richtig. Seine Entscheidung, diese drei Autoren, Juvencus, Sedulius und Arator, gemeinsam zu untersuchen, spiegelt ein Muster wider, das in mittelalterlichen Handschriften und frühen Druckausgaben häufig zu finden

der zweite Band seiner geplanten Studie abgeschlossen werden konnte. In der Tat wäre es schwierig gewesen, eine solche Studie in nur einem zusätzlichen Band abzuschließen, wenn man die Anzahl der Hexameter-Paraphrasen der Bibel bedenkt, die in der Frühen Neuzeit entstanden. Siehe z.B. Czaplá 2015.

20 Springer 1995, 57f.

21 Vier ist eine beliebte vormoderne Zahl für solche kanonischen Kategorisierungen, wahrscheinlich in Anlehnung an den Präzedenzfall der vier Evangelisten (siehe aber auch die vier Stimmungen und die vier Elemente). Es gibt sowohl vier lateinische als auch vier griechische Kirchenväter. Sedulius gehört zu einem Quartett früher lateinischer Hymnenschreiber, darunter Ambrosius, Prudentius und Gregorius (Springer 1995, 12f.).

ist. Diese Autoren wurden oft in einem einzigen Band zusammengefasst. In der Universitätsbibliothek Cambridge, GG. 5. 35 (s. xi; S. Augustine, Canterbury) finden wir zum Beispiel Sedulius auf ff. 53–84, davor Juvenecus auf ff. 1–53 und gefolgt von Arator auf ff. 84–126.²² Es gibt mindestens sieben weitere ähnliche Handschriften, die ich entdeckt habe. Wie Green waren auch die mittelalterlichen Leser, die beschlossen, die drei Gedichte zusammenzufassen, offensichtlich der Ansicht, dass sie markante Gemeinsamkeiten hätten, die sie mit anderen Gedichten nicht hätten, auch nicht mit denen anderer christlicher lateinischer Dichter wie Prudentius, mit denen diese drei Autoren sonst so viel gemeinsam haben.

Tatsächlich gibt es mehr kodikologische Belege dafür, dass Juvenecus und Sedulius als literarisches Duo angesehen wurden, als dafür, dass sie als Teil einer Trilogie betrachtet wurden, zu der auch Arator gehörte. Es gibt mindestens neunzehn Handschriften aus dem neunten bis sechzehnten Jahrhundert, die in Belgien, England, Frankreich, Deutschland, Italien und der Schweiz geschrieben wurden, in denen diese beiden Autoren gemeinsam erscheinen – ohne Arator. In der St. Galler Stiftsbibliothek 197 (s. ix–x) wird zum Beispiel Juvenecus (S. 330–368) direkt vor Sedulius (S. 368–397) angeführt.²³ Diese Manuskripte machen fast fünfzehn Prozent der Handschriften aus, die die mehr oder weniger intakten Werke des Sedulius enthalten. Von den Manuskripten, die nicht sein vollständiges Werk enthalten oder die florilegisch sind, gibt es elf, in denen Juvenecus und Sedulius in unmittelbarer Nähe zueinander stehen. Von diesen enthalten nur fünf Passagen von Arator.

Das vielleicht auffälligste Beispiel für diese Paarung von Juvenecus und Sedulius ist Paris, Bibliothèque Nationale Lat. 10307 (neuntes Jahrhundert; Ostfrankreich).²⁴ Der große Katalogisierer Leopold Delisle beschrieb die Handschrift so, dass sie nur *la préface de Sedulius* enthält, gefolgt von Juvenecus' *Euangeliorum libri quattuor*. Delisle war offensichtlich durch das Erscheinen der Anfangszeilen des Gedichts

22 Springer 1995, 43f.

23 Springer 1995, 97f.

24 Springer 1995, 84f.

von Juvencus auf f. 2r verwirrt und nahm an, dass die Handschrift nach dem Erscheinen des Gedichts von Juvencus nicht mehr mit der Poesie von Sedulius fortfuhr. Tatsächlich aber hat der Schreiber den Text von Sedulius' *Paschale carmen*, der sich bis f. 34 in parallelen Spalten mit dem des Juvencus abwechselt, weitergeführt. Das Vorhandensein dieses Sedulius-Textes in dieser frühen Handschrift neben dem des Juvencus war bis 1995 unbekannt. Wie genau der Schreiber dieses Manuskripts diese beiden Werke nebeneinander gelesen haben mag, ist unklar, aber es steht außer Frage, dass er sie als äußerst komplementär betrachtete.

Vielleicht hilft es uns, die Bedeutung der Nähe von Juvencus und Sedulius in der handschriftlichen Überlieferung zu erkennen, wenn wir andere Autoren betrachten, mit denen Sedulius in Verbindung gebracht werden könnte. Es ist selten, dass seine Werke in der Nähe der von ihm paraphrasierten Evangelien zu finden sind, aber wir finden ihn manchmal in der Nähe der heidnischen lateinischen Dichter, deren Werke er nachahmt. Beispielsweise folgt seine Dichtung den *Eklogen* des Vergil in London, British Library, Harley 3072 (zehntes Jahrhundert).²⁵ Eine Handschrift aus dem neunten Jahrhundert in Laon, Bibliothèque Municipale 468, enthält einen Kommentar zu Vergil unmittelbar vor einer Sammlung von Glossen zu Sedulius.²⁶ Manchmal finden sich Sedulius' Werke Seite an Seite mit den Prosawerken der Kirchenväter. In London, British Library, Harley 3012 (neuntes Jahrhundert; Tours), zum Beispiel, folgt Sedulius' *Paschale opus* auf Augustinus' *De quantitate animae*.²⁷ Dennoch ist es nicht Vergil oder Augustinus, sondern Juvencus, den wir in der handschriftlichen Überlieferung am häufigsten in enger Verbindung mit Sedulius finden.

Auf den ersten Blick macht diese Verbindung zwischen Juvencus und Sedulius durchaus Sinn. Die beiden Autoren haben viel gemeinsam. Beide sind frühchristliche Dichter, die lateinische daktylische Hexameter und die traditionelle epische Diktion verwenden, um die

25 Springer 1995, 63f.

26 Springer 1995, 138f.

27 Springer 1995, 63.

Geschichten der Evangelien in Versen zu erzählen. Beide erheben den Anspruch, ihren heidnischen literarischen Vorfahren überlegen zu sein. Beide nehmen ein Vierbuchformat für ihre Behandlung der Evangelien an, zweifellos eine Hommage an die kanonische Zahl.²⁸ Beide konstruieren eine Tatian ähnliche Harmonie der vier Evangelien, anstatt einem einzigen Evangelium zu folgen.

Der kodikologische Nachweis, dass diese beiden Autoren von den vormodernen Lesern als komplementär angesehen wurden, wird außerhalb der handschriftlichen Überlieferung bestätigt. Während Hieronymus und Gennadius in ihrem *De uiris illustribus* nur Juvenecus erwähnen, werden beide Autoren im Gelasianischen Dekret erwähnt. Aus einer Subskription in Orléans, Bibliothèque Municipale 295, einer in Reims geschriebenen Handschrift aus dem neunten Jahrhundert, erfahren wir, dass Arator beschloss, sich auf die Apostelgeschichte zu konzentrieren, gerade weil sowohl Juvenecus als auch Sedulius bereits „die evangelischen Handlungen geschrieben hatten“.²⁹ Venantius Fortunatus stellt die beiden Autoren in chronologischer Reihenfolge in aufeinanderfolgenden Zeilen seiner *Vita Sancti Martini* auf. In einer Beschreibung seiner Bibliothek führt Isidor von Sevilla Juvenecus und Sedulius in derselben Zeile auf, nachdem er sich auf Vergil und andere heidnische lateinische Dichter sowie auf Prudentius und Avitus bezogen hat. In Alkuins Katalog der Bücher, die ihm der Erzbischof von York geschenkt hatte, stehen Sedulius und Juvenecus an der Spitze einer Liste, die auch andere beliebte christliche lateinische Dichter wie Prudentius und Arator enthält. Es gibt viele weitere Beispiele für Autoren, die die beiden Dichter mit der Karolingerzeit verbinden, darunter Theodulph von Orléans, Ermoldus Nigellus, Hrabanus Maurus und Notker Balbulus. Eine Liste von Büchern, die ein Abt des Klosters S. Peter in Bath kurz nach 1066 der Kirche S. Vaast in Arras schenkte, enthält beide Au-

28 Das Material, das auf das erste Buch von Sedulius' Gedicht folgt, wird in der handschriftlichen Überlieferung häufig, aber nicht immer, in vier Bücher unterteilt. Sedulius selbst stellt die Verbindung zwischen seinen eigenen *quattuor mirabilium diuinorum libellos* und den *quattuor euangeliorum dicta* in seinem Vorwort an Macedonius her (CSEL 10, 12).

29 CSEL 72, XXX.

toren in einem Band. Um 1200 stellt Sextus Amarcus Juvencus und Sedulius in dieselbe Reihe wie Avitus und Arator. Ein Jahrhundert später spielt Petrarca, wie wir sehen werden, direkt und indirekt auf ihre Namen an. John Colet, der Dekan von St. Pauls in London, zählte Sedulius und Juvencus zu den „Christyn auctours that wrote theyre wisdom with clene and chast laten other in verse or in prose“. Eine Reihe von frühneuzeitlichen Herausgebern wie Aldus Manutius und Reinhard Lorichius nahmen beide Dichter zusammen mit anderen frühchristlichen lateinischen Dichtern in dieselbe Ausgabe auf.³⁰

Hier gibt es noch viel Raum für weitere Untersuchungen. Man könnte versuchen festzustellen, ob es Assoziationsmuster für die beiden fraglichen Autoren gibt, die möglicherweise mit bestimmten Skriptorien oder gemeinsamen Texttraditionen verbunden sind. Die zahlreichen Schreibervermerke in diesen Manuskripten könnten untersucht werden, um herauszufinden, warum und wie die vormodernen Leser und Schreiber Juvencus so eng mit Sedulius in Verbindung brachten. Frühe gedruckte Ausgaben sind reich an vorbereitenden und ergänzenden Materialien, einschließlich der noch weitgehend unerforschten liminalen Poesie,³¹ die diese und andere biblische Dichter der Spätantike behandeln. Hier gibt es eine Fülle von Leserreaktionen, die auf eine weitere wissenschaftliche Untersuchung warten.

Da es mir hier nicht um die Beantwortung solcher Fragen geht, sondern nur darum, sie zu stellen, möchte ich nun eine zweite Frage stellen, die sich nicht mit den wahrgenommenen Ähnlichkeiten zwischen den beiden Dichtern, sondern mit den Unterschieden befasst. Deutet die Art und Weise, in der Juvencus und Sedulius in der späteren Überlieferung miteinander in Verbindung gebracht werden, darauf hin, dass die vormodernen Leser den einen dem anderen vorzogen? Könnte aus der Sicht dieser frühen Leser beider Gedichte das eine Gedicht nicht nur als Ergänzung des anderen gesehen werden, sondern auch als vorrangig oder von größerem Wert?

30 Für bibliographische Details zu diesem Absatz siehe die Übersicht in Springer 1988, 128–141.

31 Dieser beschreibende Begriff, der anderen, stets abwertenden Begriffen vorzuziehen ist, ist der von van Dam 2015, 51.

Angesichts der notorischen Variabilität des menschlichen Geschmacks ist es aus wissenschaftlicher Sicht nicht ganz einfach, einen Wert zu bestimmen. *Wir Philologen* bevorzugen unbestreitbare Fakten und keine Werturteile, die auf Gefühlen, Meinungen und persönlichen Neigungen beruhen. Doch so sehr sich Literaturwissenschaftler auch um so etwas wie wissenschaftliche Objektivität und leidenschaftslose Analyse bemühen mögen, sie müssen auch zugeben, dass selbst in ihrer „objektivsten“ Wissenschaft Werturteile implizit enthalten sind. Man braucht sich nur anzuschauen, was die Gelehrten nicht studieren, um zu entdecken, was sie mehr und was sie weniger – oder gar nicht – schätzen. Unser gelehrtes Schweigen kann recht eloquent sein. Tatsächlich war die literarische Bewertung schon immer von zentraler Bedeutung für Literaturwissenschaftler, ob sie nun offen zugegeben wird oder nicht.

Für den allgemeinen Leser, also für diejenigen, die das, was sie lesen, einfach aus Lust und Laune lesen, ist der literarische Wert sicherlich von größter Bedeutung. Man denke nur an die offensichtliche Freude, die das Lesepublikum an der Bewertung literarischer Werke hat. Man braucht nur kurz ins Internet zu gehen, um die Beliebtheit von „Top-Ten“- oder „Top-Hundert“-Listen zu entdecken, zum Beispiel „Die hundert besten Romane aller Zeiten“.

Wissenschaftler ziehen es heute vielleicht vor, ihre persönlichen literarischen Vorlieben in ihrer beruflichen Arbeit nicht offen zum Ausdruck zu bringen, aber das bedeutet nicht, dass sie die Vorlieben anderer nicht auf ziemlich objektive Weise untersuchen können. Die Leser der Vormoderne hatten nicht das gleiche Feingefühl wie die heutigen Gelehrten, wenn es darum ging, ausdrückliche Werturteile über literarische Werke abzugeben. Hieronymus scheute sich keineswegs, die poetischen Bemühungen von Proba zu kritisieren.³² Jahrhundertlang wurde Vergil gegenüber Homer bevorzugt, weil seine *Aeneis* als ausgefeilter galt als die *Ilias* und die *Odyssee*. Zoilus war so kritisch gegenüber dem Vater der abendländischen Dichtung, dass er den Beinamen Homeromastix erhielt. Horaz hat seine berühmte Anklageschrift gegen Homer in einem

32 Springer 1993.

knappen, aber vernichtenden Satz formuliert: *dormitat Homerus* (ars 358). Im Gegensatz dazu waren Juvencus und Sedulius während des gesamten Mittelalters hoch angesehen und wurden bis in die Frühe Neuzeit hinein nie negativ kritisiert. Sextus Amarcius beschreibt in seinen Versen die biblischen Epen als „königliches Material“ in „grob gefertigten Gefäßen“ (*Sermones* 3,270–272):

Alchimus, Arator, Sedulius, atque Iuencus 270
non bene tornatis apponunt regia uasis
fercula: miror eos, non audeo uituperare.

Der Topos der irdischen Gefäße, die prächtige Schätze enthalten, geht auf die Beschreibung seines eigenen Dienstes durch den Apostel Paulus zurück (2 Kor 4,7), ein christlicher Gemeinplatz, den Sedulius in der Vorrede zu seinem Werk aufgreift (*Sedul. carm. pasch.* 1,15f.):

At nos exiguum de paupere carpsimus horto, 15
rubra quod appositum testa ministrat holus.

Der Dichter des fünften Jahrhunderts hätte Amarcius' Bemerkung über den bescheidenen Charakter seiner Poesie nicht als negative Kritik aufgefasst, sondern eher als Bestätigung dessen, was er selbst über das poetische Gefäß zu sagen hatte, das er konstruiert hatte, um seinen erhabenen biblischen Inhalt aufzunehmen. Dass Amarcius nicht negativ sein will, wird durch seine Schlussbemerkung bestätigt: „Ich bewundere sie und wage es nicht, sie zu kritisieren“. Mehrere Jahrhunderte später, aber in ähnlicher Weise, beschreibt Juan Luis Vives in seinem Traktat *On Education* die Poesie von Juvencus und Sedulius als „schlammig“ und fügt schnell hinzu, dass ihre Gedichte auch „gesundheitsfördernd“ sind.³³ Dies ist höchstwahrscheinlich eine Anspielung auf den Jordan, in den der widerstrebende syrische Fedlhauptmann Naaman eintauchen musste, um seinen Aussatz zu heilen (2 Kön 5), und stellt somit ebenfalls keine negative Kritik dar.

33 Springer 1988, 137.

In diesem Sinne finden wir, wenn wir uns ins sechzehnte Jahrhundert begeben, Erasmus, der seine uneingeschränkte Abneigung gegen diese Gedichte zum Ausdruck bringt. Für den kultivierten niederländischen Humanisten war Prudentius der einzige stilvolle Autor unter den christlichen lateinischen Dichtern der Antike.³⁴ Mit dieser Meinung war er zweifellos nicht allein. Um 1700 hatte man begonnen, die lateinischen biblischen Epen der Spätantike nicht nur zu kritisieren, sondern zu ignorieren – ein weitaus schlimmeres Schicksal. Die Zahl der gedruckten Ausgaben, in denen die Werke von Juvenecus und Sedulius erscheinen, geht danach drastisch zurück.

Mit dem Beginn des Zeitalters der Aufklärung im achtzehnten Jahrhundert wurde das offenkundige Christentum dieser Gedichte für Altphilologen, die sich den heidnischen Göttern mehr verbunden fühlten als den biblischen, vermutlich zunehmend unangenehm.³⁵ Näher an unserer Zeit, in der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts, hielt der bedeutende Literaturhistoriker Ernst Robert Curtius die biblischen Epen der Spätantike für wichtig genug, um sie in seiner Studie über die lateinische Literatur des Mittelalters an prominenter Stelle zu berücksichtigen, was aber nicht bedeutet, dass er sie mochte. „Sie zu lesen ist eine Qual“, erklärte er.³⁶ Curtius meinte, ihre poetische Technik unterscheide sich kaum von derjenigen, die von antiken Schülern in ihren eher langweiligen *Progymnasmata* verwendet wurde.³⁷ Dennoch scheint er Juvenecus gegenüber Sedulius bevorzugt zu haben, wobei er letzteren besonders verurteilt. Man kann sich vorstellen, dass die relative Einfachheit von Juvenecus' Ansatz der Bibelparaphrase Curtius' eigenem horazischen ästhetischen Empfinden (*simplex et unum*) und vielleicht auch seinen protestantischen Wurzeln (*sola scriptura*) entgegenkam.³⁸

34 Springer 1988, 138.

35 Siehe Gay 1966 für die enge Verbindung zwischen der Aufklärungsbewegung und dem griechisch-römischen Heidentum.

36 Curtius 1953, 36.

37 Curtius 1953, 148. Siehe Roberts 1985 für eine ausführliche Untersuchung.

38 Curtius' Vater war ein prominenter lutherischer Kirchenmann, und Curtius selbst machte sein Abitur am berühmten lutherischen Gymnasium in Straßburg.

Wenn wir nach der Lektüre des *Paschale carmen* zu Juvencus' Gedicht zurückkehren, fällt auf, dass es sich viel getreuer an die biblischen Texte hält. Seine biblische Paraphrase ist *paene ad uerbum*, wie Hieronymus es beschrieben hat.³⁹ Im Gegensatz dazu war die Poesie (und Prosa) des Sedulius für Curtius' literarischen Geschmack viel zu schwülstig und extravagant.

Eine offensichtliche Möglichkeit, den Wert, der Juvencus beziehungsweise Sedulius von den vormodernen Lesern beigemessen wurde, abzuschätzen, besteht darin, die erhaltenen Handschriften zu zählen, die ihre Werke aus dem Mittelalter enthalten. Daraus wird ersichtlich, dass das Interesse an Sedulius im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit nur noch zunahm. Seine Popularität in diesen Jahrhunderten wird unter den christlichen lateinischen Dichtern der Spätantike nur von Prudentius übertroffen.⁴⁰ Allein aus dem fünfzehnten Jahrhundert sind nahezu fünfzig Handschriften mit Werken des Sedulius erhalten geblieben. Aus dem fünfzehnten und sechzehnten Jahrhundert sind etwa vierzig frühe Druckausgaben mit seinen Gedichten überliefert.⁴¹

Eine andere Möglichkeit, sich dieser Frage zu nähern, besteht darin, die Reihenfolge zu untersuchen, in der Juvencus und Sedulius in den überlieferten Handschriften erscheinen. Da Juvencus der frühere Autor war, würde man ihn in einem Band, der beide Autoren enthält, natürlich an die erste Stelle setzen, wie es Green und viele frühneuzeitliche Herausgeber getan haben, aber das ist nicht die Reihenfolge, in der sie immer in den Handschriften erscheinen. In etwa der Hälfte der Manuskripte, die ich ausfindig machen konnte, in denen die beiden Autoren gemeinsam erscheinen, steht Sedulius an erster Stelle. Was könnte eine solche Priorisierung bedeuten?

Vielleicht war es für die mittelalterlichen Schreiber angesichts der relativen Ungewissheit in Bezug auf die Biographien beider Autoren schwierig, die beiden Werke so genau zu datieren, wie es den Wissenschaftlern heute möglich ist. Die Unterschiede in der Reihen-

39 Siehe Green 2006, 1.

40 Glauche 1970, 124 Anm. 43.

41 Zur Verteilung der sedulischen Handschriften über die mittelalterlichen Jahrhunderte siehe Springer 2013, XIX.

folge spiegeln vielleicht einfach diese chronologische Unsicherheit wider. Es gibt jedoch noch eine andere mögliche Erklärung, die mit der Art der Werke selbst zu tun hat. Sedulius' Entscheidung, in einem ersten Buch alttestamentliche Präzedenzfälle für die wunderbaren Ereignisse der Evangelien einzuführen, unterscheidet sein Werk deutlich von Juvenus' *Euangeliorum libri quattuor*. Dachten die mittelalterlichen Schreiber, die beschlossen Sedulius vor Juvenus zu setzen, an die Tatsache, dass das alttestamentliche Material im ersten Buch von Sedulius' Gedicht dem Evangelium vorausging und es vorwegnahm? War es aus diesem Grund pädagogisch wertvoller, das Werk des Sedulius zuerst zu lesen?

Oder zogen einige mittelalterliche Leser den offenkundigen christologischen Schwerpunkt von Sedulius' Werk, einschließlich seiner häufigen typologischen Interpretationen, dem subtileren Ansatz der Exegese von Juvenus vor?⁴² Wollten sie mit dieser Anordnung der Werke zum Ausdruck bringen, dass sie den literarischen Stil des überschwänglich frommen Sedulius dem des relativ zurückhaltenden Juvenus vorziehen?

Könnte die Erhöhung des Status von Sedulius zum *antistes* in den akrostischen Gedichten, die seine Werke in der handschriftlichen Überlieferung begleiten, etwas mit dem Wunsch späterer Leser zu tun haben, ihm einen höheren kirchlichen Status zuzuweisen als dem Presbyter Juvenus? In seinen Widmungsbriefen gibt es keinen Hinweis darauf, dass Sedulius etwas anderes war als ein Laie, vielleicht ein *grammaticus* oder ein *rhetor*, wie einige der handschriftlichen Subskriptionen nahelegen.⁴³

Andere Quellen als Handschriften könnten uns auch bei der Beantwortung der Frage helfen, wie die vormodernen Leser die beiden Autoren in Bezug auf ihre Priorität und/oder Bevorzugung sahen. Das Gelasianische Dekret scheint Sedulius gegenüber Juvenus zu bevorzugen. Ersterer wird an erster Stelle erwähnt und als *uenerabilis* beschrieben und mit „auffälligem Lob“ bedacht. Juvenus scheint

42 Springer 2023. Die exegetischen Strategien von Juvenus sind viel diskreter, „by stealth“, wie Green 2007 beschreibt.

43 Springer 1988, 28.

eher ein nachträglicher Gedanke zu sein und wird weniger enthusiastisch begrüßt. Die Verwendung einer Litotes (*opus non spernimur*) lässt die Wertschätzung von Juvencus im Vergleich dazu etwas lauwarm erscheinen. Alkuins Katalog stellt den Autor des *Paschale carmen* an die Spitze einer langen Liste, die auch andere populäre christliche lateinische Dichter wie Juvencus und Arator umfasst. Ermoldus Nigellus setzt Sedulius ebenfalls an die erste Stelle, noch vor Juvencus.⁴⁴

Petrarcas *Bucolicum carmen* enthält offensichtliche Anspielungen auf die Namen Arator, Sedulius und Prudentius, aber nicht direkt auf Juvencus. Wahrscheinlich ist hier ein Ochse impliziert (*iuvencus* bedeutet im Lateinischen „Ochse“), damit der *arator* sein Feld so emsig pflügen kann, aber Petrarca überlässt es dem Leser, diese Assoziation herzustellen. Ist sein Schweigen in dieser Hinsicht ein Hinweis auf seine Geringschätzung von Juvencus oder ein Hinweis auf die Intelligenz des Lesers (*Bucolicum carmen* 10,311–315)?

*Longe ibi trans fluuium, regum inter busta seorsum,
unus erat rutilus diuini ruris arator
qui pinguem scabro sulcabat uomere campum.
Huic comes, hinc prudens, hinc sedulus alter aranti
certabant rigido glebas confringere rastro.*

315

Die frühesten gedruckten Ausgaben, die beide Autoren enthalten, neigen dazu, sie in chronologischer Reihenfolge aufzuführen. Es ist jedoch anzumerken, dass es zahlreiche frühe Druckausgaben (einschließlich Inkunabeln) von Sedulius gibt, die Juvencus nicht enthalten.⁴⁵

Abschließend möchte ich anmerken, dass es nicht mein Ziel war, eine der von mir aufgeworfenen spezifischen Fragen zur Beziehung zwischen diesen beiden wichtigen biblischen Epen der Spätantike endgültig zu beantworten. Es sind eindeutig noch viele weitere Untersuchungen erforderlich. Ich hoffe jedoch, dass ich in der Lage war, einige alternative Perspektiven anzubieten, wie Wissenschaftler in

44 Siehe Springer 1988, 133.

45 Für frühe gedruckte Ausgaben von Sedulius, siehe Springer 1995, 211–215.

Zukunft die Beziehung zwischen Juvenecus und Sedulius untersuchen könnten. Wenn jüngere Kollegen in meinen Beobachtungen neue Ideen oder neue Wege finden, die es wert sind, weiterverfolgt zu werden, bin ich als jemand, der als eine Art Veteran auf diesem Gebiet angesehen werden kann, sehr zufrieden.

Literaturverzeichnis

- Baker, Patrick/Helmrath, Johannes/Kallendorf, Craig (Hrsg.), *Beyond Reception: Renaissance Humanism and the Transformation of Classical Antiquity*, Berlin 2019.
- Barthes, Roland, *Image, Music, Text*. Translated by Stephen Heath, New York 1977.
- Bergin, Thomas, *Petrarch's Bucolicum Carmen*, New Haven 1974.
- Bright, David, *Theory and Practice in the Vergilian Cento*, *Illinois Classical Studies* 9 (1984) 79–90.
- Brown, Peter, *The World of Late Antiquity*, New York 1971.
- Costanza, Salvatore, *Da Giovenco a Sedulio: I proemi degli Evangeliorum libri e del Carmen paschale*, *Civiltà classica e cristiana* 6 (1985) 253–86.
- Czapla, Ralf Georg, *Das Bibelepös in der Frühen Neuzeit: Zur deutschen Geschichte einer europäischen Gattung*, Berlin 2013.
- Curtius, Ernst Robert, *European Literature and the Latin Middle Ages*. Translated by Willard Trask, New York 1953.
- van Dam, Harm-Jan, *Poems on the Threshold: Neo-Latin carmina liminaria*, in: Astrid Steiner-Weber/Karl Enenkel (Hrsg.), *Acta Conventus Neo-Latini Monasteriensis*, Leiden 2015, 50–81.
- Foley, John Miles, *A Companion to Ancient Epic*, Oxford 2005.
- Gay, Peter, *The Enlightenment: The Rise of Modern Paganism*, New York 1966.
- Gibson, Arthur, *What is Literature?*, Bern 2007.
- Glauche, Günter, *Schullektüre im Mittelalter. Entstehung und Wandlungen des Lektürekanons bis 100 nach den Quellen dargestellt*, München 1970.

- Green, Roger P. H., *Latin Epics of the New Testament. Juvencus, Sedulius, Arator*, Oxford 2006.
- Green, Roger P. H., *The Evangeliorum Libri of Juvencus: Exegesis by Stealth?*, in: Willemien Otten/Karla Pollman (Hrsg.), *Poetry and Exegesis in Premodern Latin Christianity*, Leiden 2007, 65–80.
- Herzog, Reinhart, *Die Bibelepik der lateinischen Spätantike: Formgeschichte einer erbaulichen Gattung*, Bd. 1, München 1975.
- Jauss, Hans Robert, *Toward an Aesthetic of Reception*. Translated by Timothy Bahti, Minneapolis 1982.
- Lewalski, Barbara, *Milton's Brief Epic: The Genre, Meaning, and Art of Paradise Regained*, Providence 1966.
- Manitius, Karl (Hrsg.), *Sextus Amarcus Sermones*, Weimar 1969.
- Mazzega, Michael, *Sedulius, Carmen Paschale*, Buch III. Ein Kommentar, Basel 1996.
- Newman, John Kevin, *The Classical Epic Tradition*, Madison 1986.
- Roberts, Michael, *Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity*, Liverpool 1985.
- Röling, Bernd, *Zwischen epischer Theologie und theologischer Epik: die Versuchung Christi in der lateinischen Bibeldichtung von Juvencus bis Robert Clarke*, *Frühmittelalterliche Studien* 40 (2006) 327–382.
- Rubin, David C. (Hrsg.), *Remembering our Past: Studies in Autobiographical Memory*, Cambridge 1995.
- Springer, Carl P. E., *The Biblical Epic in Late Antiquity and the Early Modern Period: The Poetics of Tradition*, in: Zweder von Martels/Victor M. Schmidt (Hrsg.), *Antiquity Renewed: Late Classical and Early Modern Themes*, Leuven 2003, 103–126.
- Springer, Carl P. E., *The Manuscripts of Sedulius: A Provisional Handlist*, Philadelphia 1995.
- Springer, Carl P. E., *The Gospel as Epic in Late Antiquity: The Paschale Carmen of Sedulius*, Leiden 1988.
- Springer, Carl P. E., *Jerome and the Cento of Proba*, in: Elizabeth A. Livingstone (Hrsg.), *Nachleben of the Fathers. Studia Patristica*, Bd. 28: *Other Latin Authors*, Leuven 1993, 96–105.
- Springer, Carl P. E., *The Old Testament in the Poetry of Sedulius: Typological and Rhetorical Considerations*, in: Donato De Gianni/

- Stefan Freund (Hrsg.), *Das Alte Testament in der Dichtung der Antike. Paraphrase, Exegese, Intertextualität und Figurenzeichnung*, Wiesbaden 2023, 251–67.
- Springer, Carl P. E., *Sedulius, The Paschal Song and Hymns*, Atlanta 2013.
- Springer, Carl. P. E., *Sedulius' Peter: Intention and Authority in the Paschale Carmen*, in: Roald Dijkstra (Hrsg.), *The Early Reception and Appropriation of the Apostle Peter (60–800 CE). The Anchors of the Fisherman*, Leiden 2020, 188–199.
- Thraede, Klaus, *Epos*, RAC 5 (1962) 983–1042.
- Wehrli, Max, *Sacra poesis. Biblepik als europäische Tradition*, in: Siegfried Gutenbrunner/Friedrich Maurer (Hrsg.), *Die Wissenschaft von deutscher Sprache und Dichtung. Methoden, Probleme, Aufgaben. Festschrift für Friedrich Maurer*, Stuttgart 1963, 262–283.

Das Vaterunser: Von Juvenecus zu Sedulius

Dorothea Weber

Abstract: The paper seeks to shed light on the influence of Juvenecus on Sedulius using the example of the poetic realisation of the Lord's Prayer (Mt 6,9–13; Iuvenec. 1,580–589; Sedul. carm. pasch. 2,231–300). To this end, it first identifies the details in which Sedulius follows Juvenecus and where he goes beyond him. An examination of the elements that cannot be traced back to Juvenecus shows that Sedulius not only gives his text a stronger exegetical dimension, but also enriches it with a pastoral dimension by calling on the readers to lead a righteous life. In combination with an interpretation of the accompanying letter to Macedonius (epist. p. 5,10–6,1), of the *praefatio* and of the beginning of the main part (carm. pasch. 1,17; 26; 58f.; 60–103), this feature leads to the hypothesis that the work is conceived as a didactic poem and that the poet adopts the speaking attitude of a catechist.

Die folgenden Überlegungen versuchen, sich dem übergeordneten Thema zu nähern, indem sie den „Spuren“ des Juvenecus dort nachgehen, wo diese in einem späteren Text zunächst zwar noch kenntlich sind, doch zunehmend von dessen Andersartigkeit überlagert werden. Im folgenden Vergleich zwischen der poetischen Wiedergabe des Vaterunsers bei Juvenecus und jener bei Sedulius sollen Ähnlichkeiten wie Unterschiede beschrieben werden. Als Ausdruck einer bestimmten Rezeptionshaltung verstanden, wird die augenfällige Andersartigkeit des Sedulius-Textes zu der Frage führen,

welche Rückschlüsse sie auf das Verständnis des *Carmen paschale* als Ganzes und dessen gegenüber Juvenicus' *Euangeliorum libri* verändertes literarisches Konzept erlauben. Die Tatsache, dass der rezipierende Text das Vorliegende just nicht linear fortsetzt, soll also dazu beitragen, das künstlerische Wollen seines Autors zu klären.

Biblische Grundlage für Juvenicus wie Sedulius ist das Vaterunser im Wortlaut des Matthäusevangeliums (6,9–13).¹ In ihm ist die Bergpredigt, in der Jesus das Gebet lehrt, präludiert von der Berufung der ersten Jünger (Mt 4,18–22) und von summarisch berichteten Massenheilungen (Mt 4,23f.); diese beiden kurzen Erzähleinheiten bilden gemeinsam insofern den Rahmen für den Sprechakt der Bergpredigt, als die Menschenmenge einen weiteren und die Jünger einen engeren Kreis um Jesus bilden,² der „seine Stimme als Lehrer und Richter“³ erhebt. Dieser narrativen Struktur folgt Juvenicus exakt: Auch bei ihm schließt die Bergpredigt (1,452–730), die mit insgesamt ca. 280 Versen mehr als ein Drittel des ersten Buchs einnimmt, an die Berufung der Jünger (1,421–434) und die Massenheilungen (1,435–451) an; die beiden Gruppen werden als Adressaten der Rede Jesu sogar explizit genannt.⁴ Auf die Bergpredigt folgt, wie bei Mt 8,1, die Beschreibung der Jesus nachfolgenden Menschenmassen (1,732) und, wie bei Mt 8,2–4, die Schilderung der Heilung eines Aussätzigen (1,733–740). – Die Bergpredigt selbst setzt Juvenicus im Großen und Ganzen unauffällig um, außer poetischer Amplifizierung und Verkürzung im Sinne der *brevitas* sowie kleinräumigen Umreichungen mancher Erzählelemente nimmt er in seinem Text keine inhaltlich substanziellen Modifikationen vor. Dasselbe

1 Die kürzere Version bei Lk 11,1–4 enthält nicht die Attribute in der Anrede an den Vater (Mt 6,9 *noster qui in caelis es*), die dritte Bitte (Mt 6,10 *fiat uoluntas tua sicut in caelo et in terra*) und den zweiten Teil der sechsten Bitte (Mt 6,13 *sed libera nos a malo*); diese bei Lukas nicht vorhandenen Elemente finden sich bei beiden Dichtern. – Die Verse 6,9a und 14f. werden als Einleitung bzw. Resümee im Folgenden mitangeführt.

2 Dazu Thraede 2002, 377.

3 Thraede 2002, 383.

4 Iuvenc. 1,452f. *Hos populos cernens praecelsa rupe resedit / ac sic discipulis gremium cingentibus inquit.*

gilt für die Einleitung zum Vaterunser (Iuvenec. 1,580–589 nach Mt 6,5–8):

Sunt quos praetumidae tollit iactatio mentis 580
et precibus propriis gaudent adsistere turbas
multifluisque diem uerbis ducendo fatigant:
his uotis pompae fructus succedit inanis.
Sed secreta domus precibus penetralia castis
claudantur paucisque deum uenerabere uerbis. 585
Scit pater ipse tui quae sit trepidatio cordis.
Nil absente deo loquimur, nil abdita clausum
pectoris antra tegunt, praesens deus omnia cernit.

Manche erhebt der Stolz ihres durch und durch eingebildeten Sinns, sie freuen sich, wenn bei ihren Gebeten Menschenmengen anwesend sind, und sie vergeuden mit vielfließenden Worten den Tag. Diesen prunkvollen Bitten ist eine leere Wirkung beschieden. Doch für fromme Gebete versperre man das abgeschiedene Innere des Hauses; verehere Gott mit nur wenigen Worten. Der Vater kennt die ängstliche Sorge deines Herzens. Wir sprechen ja nichts, bei dem Gott nicht anwesend wäre, nichts ist in der verborgenen Höhle deines Herzens verdeckt: Gott ist da, er sieht alles.

Im Vergleich zu Mt 6,5–8⁵ verkürzt Juvenecus die Mahnung vor vielen Worten, indem er sie zum einen in 1,582 (*multifluis*) gewissermaßen vorwegnehmend andeutet, zum anderen in 1,585 (*paucis [...] uerbis*) von einem ganzen Bibelvers (Mt 6,7) zu einem einzigen ablativischen Ausdruck reduziert. Das durch eine Einleitung (Mt 6,9) und ein Resümee (Mt 6,14f.) gerahmte Vaterunser gibt Juvenecus in einer Art epischen Gebets wieder. Es ist etwas länger als der im Matthäusevangelium überlieferte Wortlaut, deutlich nach einzelnen Bitten

5 In der *Vulgata* (der Wortlaut ist mit jenem der *Vetus Latina* beinahe identisch) lautet die Stelle: ⁵*Et cum oratis, non eritis sicut hypocritae, qui amant in synagogis et in angulis platearum stantes orare, ut uideantur ab hominibus. Amen dico uobis, receperunt mercedem suam.* ⁶*Tu autem cum orabis, intra in cubiculum tuum et cluso ostio tuo ora patrem tuum in abscondito, et pater tuus qui uidet in abscondito reddet tibi.* ⁷*Orantes autem nolite multum loqui sicut ethnici. Putant enim quia in multiloquio suo exaudiantur.* ⁸*Nolite ergo adsimilari eis. Scit enim pater uester quibus opus sit uobis, antequam petatis eum.*

strukturiert, die jeweils zwischen einem und drei Verse umfassen, und zum Teil exegetisch aufgeladen.

Vulg. (Vet. Lat.)⁶ Matth. 6,9–15

⁹*Sic ergo uos orabitur:*

pater noster qui in caelis es,

sanctificetur nomen tuum, I.

¹⁰*ueniat (VL: adueniat) regnum tuum,* II.

fiat uoluntas tua sicut in caelo et in terra. III.

¹¹*Panem nostrum supersubstantialem (VL: cotidianum) da nobis hodie* IV.

¹²*et dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimisimus (VL: dimittimus) debitoribus nostris.* V.

¹³*Et ne inducas nos in temptationem, sed libera nos a malo.* VI.

¹⁴*Si enim dimiseritis hominibus peccata eorum, dimittet et uobis pater uester caelestis delicta uestra.*

¹⁵*Si autem non dimiseritis hominibus, nec pater uester dimittet peccata uestra.*

Iuven. 1,589–603

His igitur uotum placeat concludere uerbis:

sidereo genitor residens in uertice caeli, 590

nominis, oramus, ueneratio sanctificetur in nobis, pater alte, tui:

tranquillaque mundo adueniat regnumque tuum lux alma reclaudat.

Sic caelo ut terris fiat tua clara uoluntas,

uitalisque hodie sancti substantia panis proueniat nobis; 595

tua mox largitio soluat innumera indulgens erroris debita prauis; et nos haut aliter concedere fœnora nostris.

Tetri saeua procul temptatio daemonis absit, eque malis tua nos in lucem dextera tollat. 600

Sic etenim genitor populis delicta remittet, si uestra alterni uobis peccata uelitis cedere nec durum erratis intendere pectus.

Mit folgenden Worten soll man sein Gebet umschließen: Schöpfer, der du deinen Thron im gestirnten hohen Himmel hast, wir bitten dich, die Verehrung deines Namens, erhabener Vater, werde in uns geheiligt: Ruhiges Licht komme auf die Welt und gnädiges Licht eröffne uns dein Reich. Im Himmel wie auf Erden geschehe dein herrlicher Wille, und die Grundlage des lebensspendenden Brots werde uns heute zuteil; dann möge uns deine Großzügigkeit die zahllose Schuld unseres bösen Irrens nachsichtig erlassen, sodass (siehe aber Anm. 7) auch wir den Unseren in derselben Weise die Zinsen nachsehen. Des schreckli-

6 Wo Iuvenecus der abweichende Wortlaut einer Tradition der *Vetus Latina* vorgelegen sein dürfte, wird er in Klammern (VL) angegeben.

chen Dämons furchtbare Versuchung sei fern, und aus den Übeln hebe uns deine Rechte zum Licht. Denn dann wird der Schöpfer seinen Völkern die Schuld vergeben, wenn ihr bereit seid, euch untereinander die Sünden nachzusehen, und nicht den falschen Weg wählt, ein hartes Herz zu zeigen.

Da Detailanalysen und Untersuchungen der in die poetische Transposition eingeflossenen exegetischen Tradition insbesondere von Klaus Bernhard Schnurr und Ian Boxall bereits vorliegen, kann der Vergleich im Folgenden kurz ausfallen: Die erste Bitte ist bei Juvenecus um den Ort der Heiligung des Namens Gottes (1,592 *in nobis*) erweitert, in der zweiten weist die überschießende Wendung „ruhevolles und erhabenes Licht“ (1,592f. *tranquilla [...] lux alma*) auf eine eschatologische Deutung des Gottesreichs hin. Bitte drei ist frei von exegetischen Zusätzen, Bitte vier deutet die biblische Wendung des *panis supersubstantialis* als *uitalis substantia panis* offenkundig in eucharistischem Sinn. Die zweite Hälfte der fünften Bitte ist syntaktisch schwierig,⁷ der Vers aber exegetisch vermutlich unauffällig; in der letzten Bitte wird durch den Zusatz von *tetri daemonis* der Gedanke abgewehrt, Gott sei es, der den Menschen versucht; des Weiteren deutet Juvenecus das mattheische *a malo* als Neutrum („das Böse“), mit *in lucem* deutet er, wie bereits in 1,593 (*lux*), eine eschatologische Dimension an. – Auch wenn bei ihm die Brotbitte eucharistisch gemeint sein dürfte und die Sündenvergebung der fünften Bitte *per se* einen Konnex zur Eucharistie aufweist, lässt sich Juvenecus' Text doch kein Hinweis darauf entnehmen, dass er auf die liturgische Verwendung des biblischen Vaterunser abhebt.

Dass Sedulius im *Carmen paschale* den Prätext grundsätzlich wesentlich stärker exegetisch durchdringt als Juvenecus, ist eine bekannte Tatsache.⁸ Sie trifft auch auf das Vaterunser zu.⁹

7 Der Infinitiv in 1,598 (*concedere*) scheint final-konsekutiv zu verstehen zu sein (Leumann/Hofmann/Szantyr ²1971–1979, 2,347⁴–348¹).

8 Roberts 1985, 137; 155–158; Green 2006, 226–244; McBrine 2017, 93–123; Roberts 2020, 3–12.

9 Die Interpretation von Ratkowitsch 1989, dass Sedulius generell anti-arianisch orientiert sei, was sich in seiner poetischen Umsetzung des Vaterunser zeige, wurde von Green 2006, 179 zurecht problematisiert.

Die Einleitung (Mt 6,5–8) fasst Sedulius stark verkürzend in drei Versen zusammen und verbindet sie in seiner Paraphrase syntaktisch mit Mt 6,9; ebenso frei verfährt er mit dem Resümee des Evangelisten (Mt 6,14f.; Sedul. carm. pasch. 2,288–300).

Vulg. (Vet. Lat.)¹⁰ Matth.
6,5–15

⁵*Et cum oratis, non eritis
sicut hypocritae, qui amant
in synagogis et in angulis
platearum stantes orare, ut
uideantur ab hominibus.
Amen dico uobis, receperunt
mercedem suam.*

⁶*Tu autem cum orabis, intra
in cubiculum tuum et cluso
ostio tuo ora patrem tuum in
abscondito, et pater tuus qui
uidet in abscondito reddet tibi.*
⁷*Orantes autem nolite multum
loqui sicut ethnici. Putant
enim quia in multiloquio suo
exaudiantur.*

⁸*Nolite ergo adsimilari eis. Scit
enim pater uester quibus opus
sit uobis, antequam petatis
eum.*

⁹*Sic ergo uos orabitur:*

pater noster qui in caelis es,

Sedul. carm. pasch. 2,231–300

*Quin etiam celerem cupiens conferre salutem
orandi praecepta dedit, iudexque benignus
indulgenda peti breuiter iubet, ut cito praestet,*

*sic dicens orate*¹¹

*patrem, baptisate nostrum,
iure suum; propriumque homini concessit honorem* 235
et quod solus habet cunctos permisit habere.
*Qui dominum caeli patrem memoramus, in ipso
iam fratres nos esse decet nec origine carnis
germanum tractare odium, sed spiritus igne*
flagrantes abolere doli monumenta uetusti 240
*atque nouum gestare hominem, ne fors ab alto
degenerent terrena Deo, cui nos duce Christo
fecit adoptiuos caelestis gratia natos.*

10 Der Wortlaut der *Vetus Latina* ist annähernd identisch, siehe Anm. 6. Jene Abweichungen von der *Vulgata*, die Sedulius vorgelegen sein dürften, sind in Klammern (VL) angegeben.

11 Zur Frage der Interpunktion siehe unten S. 94.

sanctificetur nomen tuum,	I.	<i>Sanctificetur ubi dominus, qui cuncta creando sanctificat, nisi corde pio, nisi pectore casto? Vt mereamur eum nos sanctificare colendo, annuat ipse prior, sicut benedicier idem se iubet a nobis, a quo benedicimur omnes.</i>	245
¹⁰ ueniat regnum tuum,	II.	<i>Adueniat regnum iam iamque scilicet illud, morte uacans et fine carens, cui nulla per aeuum tempora succedunt, quia nescit tempus habere continuu sine nocte dies: ubi principe Christo nobile perpetua caput amplectente corona uictor opima ferens gaudebit praemia miles.</i>	250
fiat uoluntas tua sicut in caelo et in terra.	III.	<i>Hoc iugibus uotis, hoc nocte dieque precemur, illius ut fiat caelo terraque uoluntas, qui nusquam uult esse nefas hostemque nocentem utque polo sic pellat humo, ne corpora nostra tamquam uile solum saeuus sibi uindictet hydrus; sed qui cuncta fouet plena pietate redundans omnipotens animas pariter conseruet et artus: altera pars etenim caeli sumus, altera terrae.</i>	255 260
¹¹ Panem nostrum supersubstantialem (VL: cotidianum) da nobis hodie	IV.	<i>Annonam fidei speramus pane diurno, ne mens nostra famem doctrinae sentiat umquam a Christo ieiuna, suo qui corpore et ore nos saturat simul ipse manens uerbumque cibisque. Dulcia nam domini nostris in faucibus haerent eloquia exuperantque fauos atque omnia mella.</i>	265
¹² et dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimisimus (VL: dimittimus) debitoribus nostris.	V.	<i>Debita laxari qui nobis cuncta rogamus, nos quoque laxemus; proprii nam cautio uerbi spondentes manifesta tenet, grauiusque soluti nectimur alterius si soluere uincla negemus: incipietque pius decies millena talenta dimittens dominus, si nos affligere propter denarios centum conseruum senserit ullum, tradere confestim tortoribus, inque feroci carcere constricti non permittemur abire, donec cuncta breuem reddamus adusque quadrantem.</i>	270 275
¹³ Et ne inducas nos in temptationem, sed libera nos a malo.	VI.	<i>Non quia nos dominus, lucis uia, semita pacis, in laqueos temptantis agat, sed cum mala nostra deserit, ire sinit. Nam quisquis retia mundi deliciosa sequens luxus et gaudia blandae perditionis amat, deus hunc, uirtutis amator, linquit, et ingreditur qua se temptatio ducit. Ab hac ergo pedem retro faciamus et artum corde petamus iter, tenuis qua semita monstrat ire per angustam regna ad caelestia portam.</i>	280 285

¹⁴*Si enim dimiseritis
hominibus peccata eorum,
dimittet et uobis pater uester
caelestis delicta uestra.*

¹⁵*Si autem non dimiseritis
hominibus, nec pater uester
dimittet peccata uestra.*

*Si cupimus uitare malum, debemus adire
sectarique bonum: hic quia liberat, ille trucidat;
hic alit, ille necat. Nam quantum sidera terris, 290
ignis aquis, lumen tenebris, concordia bellis,
uita sepulturis, tantum bona longius absunt
dissociata malis. Dextrum quicumque necesse est
aut laeuum gradiatur iter. Sed dextra bonorum
semita conspicuos uocat in sua gaudia iustos 295
inque tuos, patriarcha, sinus: at laeua malorum
exercet poenas et ad impia tartara mittit.
Ergo agnis ouibusque dei est haec sola uoluntas
et bona libertas: euadere torua cruenti
ora lupi uitaque frui per pascua Christi. 300*

Da er [Jesus] auch einen schnellen Weg zum Heil gewähren wollte, gab er Anweisungen für das Gebet, und als wohlmeinender Richter heißt er uns, kurz um Vergebung zu bitten, damit er sie schnell gewährt. Er sagt: ‚So sollt ihr beten‘, nämlich zum Vater, der durch die Taufe unser, dem Rechtsstatus nach aber seiner ist. (235) Er gewährte den Menschen seinen eigenen Ehrenrang und erlaubte allen, das zu haben, was nur er hat. Wenn wir den Herrn des Himmels Vater nennen, müssen wir in ihm schon Brüder sein und nicht gemäß unserer fleischlichen Abkunft Bruderhass hegen, sondern brennend vom Feuer des Geists (240) das Mahnmal der alten Missetat tilgen und den neuen Menschen¹² tragen, damit das Irdische nicht unähnlich wird dem Gott in der Höhe, als dessen Kinder uns die himmlische Gnade unter der Führung Christi angenommen hat.

Geheiligt werde der Herr, der alles heiligt, indem er schuf, wo (245) wenn nicht in einem frommen Herzen, wenn nicht in einer keuschen Brust? Dass wir würdig sind, ihn durch unsere Verehrung zu heiligen, möge er zuvor ebenso gewähren, wie er uns heißt, ihn zu segnen¹³, er, von dem wir alle gesegnet werden.

Sein Reich komme jetzt, jenes Reich nämlich, das (250) frei ist von Tod, kein Ende hat und dem in Ewigkeit keine Zeiten folgen, weil ein Tag, der andauert ohne Nacht, Zeit nicht kennt; dort wird unter Chris-

¹² Eph 4,24.

¹³ Vgl. z.B. Ps 65,8; 67,27.

ti Herrschaft der siegreiche Soldat, der reiche Beute bringt, voll der Freude sein, das edle Haupt umwunden mit einem unvergänglichen Kranz.

(255) Darum wollen wir in beständigem Beten, darum bei Tag und Nacht bitten: dass im Himmel wie auf Erden der Wille dessen geschehe, der keine Sünde will, und dass er den bösen Feind aus dem Himmel wie von der Erde vertreibe, damit die schreckliche Schlange sich nicht unserer Körper bemächtigt, als wären sie wertlose Erde. (260) Vielmehr bewahre der Allmächtige, der alles in der reichen Fülle seiner Liebe hegt, unsere Seelen ebenso wie unsere Glieder, denn der eine Teil von uns gehört zum Himmel, der andere zur Erde.

Nahrung im Glauben erhoffen wir durch das tägliche Brot, auf dass unser Sinn niemals den Hunger nach Lehre verspüre, (265) da er Christus nicht isst, der mit seinem Leib und seinem Mund uns sättigt, indem er Wort ist und auch Speise. Denn die süßen Reden des Herrn haften in unserer Kehle und übertreffen alle Honigwaben und -tropfen.

Wenn wir bitten, dass uns alle Schulden gelöst werden, (270) müssen auch wir sie lösen. Denn eine klare Verpflichtung, die wir mit unserem eigenen Wort eingehen, bindet uns, und wenn wir Loslösung erlangt haben, werden wir nur noch fester gefesselt, sollten wir uns weigern, die Fesseln eines anderen zu lösen. Der liebende Herr, der uns zehntausend Talente erlässt, wird uns sogleich den Henkern übergeben, wenn er merkt, (275) dass wir einen Mitsklaven wegen hundert Denar in Bedrängnis bringen, und, angekettet im schrecklichen Kerker, werden wir nicht freikommen, bis wir alles bis auf den letzten Heller zurückzahlen,

nicht weil uns der Herr, der Weg des Lichts und Pfad des Friedens, (280) in die Netze des Versuchers treibt, sondern uns dorthin gehen lässt, wenn er sich unserer Fehler nicht annimmt. Denn wer die lockenden Netze der Üppigkeit der Welt und die Freuden einer wohligen Verderbnis aufsucht und liebt, den verlässt Gott, der die Tugend liebt, und er geht, wohin ihn die Versuchung führt. (285) Von ihr weg wollen wir den Schritt rückwärts wenden und im Herzen den engen Weg aufsuchen, wo der schmale Pfad uns durch die enge Pforte zum Himmelreich zu gehen weist.

Wenn wir das Böse meiden wollen, müssen wir das Gute aufsuchen und ihm folgen, denn dieses befreit, jenes metzelt nieder, (290) dieses nährt, jenes tötet. Denn wie weit die Gestirne von der Erde entfernt sind, das Feuer vom Wasser, das Licht von der Finsternis, die Eintracht

vom Krieg und das Leben vom Grab, so weit ist das Gute vom Bösen entfernt. Den rechten oder linken Weg muss jeder gehen: (295) Der rechte Pfad des Guten lädt die herrlichen Gerechten zu den ihnen bereiteten Freuden und in deinen Schoß, o Patriarch, ein. Der linke bestraft aber für die Übel und führt zur bösen Unterwelt. Daher wollen Gottes Lämmer und Schafe nur dies und haben die gute Freiheit dazu: dem grausamen Maul (300) des blutigen Wolfs entkommen und sich des Lebens erfreuen auf Christi Weide.

In einzelnen Wendungen zumal zu Beginn seiner Paraphrase des Vaterunsers deckt sich Sedulius' Text wohl nicht zufällig mit jenen des Juvenecus. In diesem Sinn ließen sich *sanctificetur* (2,244), *adueniat regnum* (2,249)¹⁴ und *fiat caelo terraque uoluntas* (2,256) vielleicht als *window references*, somit als Rückgriff über Juvenecus auf die Bibel, verstehen. Auch exegetisch lässt Sedulius zunächst relativ deutlich Juvenecus als seinen Bezugstext erkennen, beispielsweise in 2,245 (*corde pio, pectore casto*), wo das bloß angedeutete Interpretament des Juvenecus (1,592 *in nobis*) erklärend ausgeführt wird, oder in 2,250–254, wo das Gottesreich als ein Reich, das frei ist von Zeit und Vergänglichkeit, Juvenecus' implizite eschatologische Deutung (1,592f. *tranquillaque [...] lux alma*) mittels einer expliziten Formulierung präzisiert. Diese Technik der Weiterführung des bei Juvenecus Angelegten reicht bis zur Auslegung der vierten Bitte, der Brotbitte: Sedulius deutet sie sowohl eucharistisch auf die Bitte um Christus als Brot, wie dies Juvenecus (1,595f.) angedeutet hatte, als auch auf Christus als Wort nach Joh 1,1.¹⁵

Bei der fünften Bitte aber verlässt Sedulius die *vestigia Iuveneci*: Er interessiert sich nämlich nicht so sehr für den vergebenden Gott als für die Verpflichtung des Menschen, seinerseits seinem Nächsten zu vergeben (2,269–272). Zur Verstärkung spielt er, wie in der Vaterunser-Exegese nicht unüblich, das Gleichnis des unbarmherzigen

14 Der Bibelvers wird z.B. von Cyprian (domin. orat. 7f.) und Augustinus (epist. 130,21 u.ö.) mit *adueniat* zitiert.

15 Zum Honigvergleich in 2,268 vgl. die verbreitete eucharistische Deutung von Ps 33,9 (*gustate et uidete quoniam suavis est Dominus*) z.B. bei Ambr. myst. 9,58; Aug. in psalm. 5,15.

Knechts aus Mt 18,23–35 ein,¹⁶ an das er Mt 5,26¹⁷ anschließt (2,273–278). Bemerkenswert ist, dass er offenbar Menschen im Auge hat, die bereits Vergebung erlangt haben (2,271 *soluti*); er setzt damit die Situation eines durch Sündenvergebung (zum Beispiel in der Taufe) von Schuld befreiten Menschen voraus (dazu siehe unten). Auch in der sechsten Bitte ist Juvenicus als Hintergrundtext nur noch in der Formulierung *lucis uia* (2,279, siehe Iuvenic. 1,600 *in lucem*) schemenhaft kenntlich; theologisch aber hebt Sedulius auf die Thematik von Prädestination und freiem Willen ab, indem er Versuchung und Sünde mit der Entscheidung des Individuums, sich vom Weg Gottes abzuwenden, begründet. Während Juvenicus nach dem Vaterunser den biblischen Prätext linear, also mit der Wiedergabe von Mt 6 fortsetzt, geht Sedulius unter Anwendung des aus Mt 7,13f. entnommenen Bilds des schmalen Wegs, der zum Himmel führt (2,285–287), zu einer Protreptik über, den rechten Weg zu wählen, der ins glückselige ewige Leben führt (2,288–300).

Mit V. 300 ist bei Sedulius der Abschluss von Buch zwei erreicht. Zwar ist die Unterteilung des *Carmen paschale* in fünf Bücher nicht gesichert – in den Handschriften weicht mitunter die tatsächliche Buchzahl (meist fünf) von der in den Paratexten genannten Buchzahl (oft vier) ab, Isidor kannte gar eine Unterteilung in drei Bücher¹⁸ –, aber allem Anschein nach liegt in allen Gliederungsvarianten hier, das heißt nach dem Vaterunser und dem exhortativen Annex der V. 288–300, eine Buchgrenze. Das ergibt auch Sinn, denn hier kommt der erste Teil der sogenannten Jesus-Biographie, die Buch zwei ausmacht, zu ihrem Ende: Sie beginnt mit Jesu Geburt, dem Besuch der Magier und dem bethlehemitischen Kindermord (2,35–133) und umfasst danach an größeren Szenen nur noch Jesu Taufe im Jordan (2,139–174), seine Versuchung in der Wüste (2,175–214) und die Be-

16 Sowohl der Gedankengang als solcher als auch die Verbindung mit dem Gleichnis sind Hinweise darauf, dass Sedulius' Bibeltext in V. 12 nicht die präteritale Form *dimisimus*, wie sie die *Vulgata* bietet, sondern das Präsens aus einer Tradition der *Vetus Latina* aufwies.

17 Zur Kombination der fünften Bitte mit Mt 18 siehe Schnurr 1985, 39–41; zur Kombination mit Mt 5,26 Schnurr 1985, 97f.

18 Dazu Panagl 2010, 216–221.

rufung der Jünger (2,215–230); darauf folgt – gewissermaßen als Abschluss und Höhepunkt dieser Einheit – das Vaterunser (2,231–300). Dieses ist also gar nicht als Teil der Bergpredigt eingeführt, vielmehr ist die Bergpredigt als solche überhaupt nicht erzählt, das Vaterunser erfährt bei Sedulius also gar keine Verortung, bloß eine vergleichsweise ausführliche Einleitung, in der die Kürze des Gebets mit Gottes Bereitschaft, einen raschen Weg zum Heil zu zeigen, begründet und als Ziel des Gebets die Sündenvergebung, also nur die Erfüllung der fünften Bitte, genannt wird (2,231–233). Die Kürze des Gebets, die in diesen Versen thematisiert wird, entspricht der Mahnung Jesu bei Mt 6,7, steht aber im Gegensatz zu der langen Exegese des Vaterunsers, die folgt. Genau umgekehrt hatte es Juvenius angelegt, wenn er die Anweisung, ein Gebet kurz zu halten, extrem verkürzt (genau genommen nur 1,585 *paucis*), doch die Kürze des eigentlichen Gebets beibehält, indem sein klassizistischer Hymnus auf Gott nur gerade einmal elf Verse umfasst.

Mit V. 234 beginnt bei Sedulius die Auseinandersetzung mit dem Text des Vaterunsers. Hier kann ein Vergleich mit Mt 6,9 helfen, die Interpunktion zu korrigieren und damit ein weiteres Charakteristikum des Textes deutlicher hervortreten zu lassen: Das Einleitungswort *sic* entspricht ja offenbar dem Einleitungswort von Mt 6,9 und gehört bei Sedulius daher zu *orate*, nicht zu *dicens*; zu interpungieren ist daher: “*sic*” *dicens* “*orate*” ([...] und er sagte: „So betet“). Hier ist Jesu direkte Rede aber schon wieder zu Ende, denn was folgt, ist syntaktisch in indirekte Rede transponiert und inhaltlich rein exegetisch. Diese Überlegung führt zu dem befremdlichen und einer Erklärung bedürftigen Befund, dass Sedulius das Vaterunser nur kommentiert, aber nicht wiedergibt. Dieser Befund zeigt sich besonders deutlich in der sechsten Bitte, die Sedulius nicht einmal als eigene Bitte kommentiert, sondern in der syntaktischen Form eines kausalen Gliedsatzes zur Erklärung der vorangehenden Bitte um Sündenvergebung heranzieht. Das biblische Vaterunser ist demnach nur in einzelnen Wörtern anzitiert, aber als (versifiziertes) Gebet gar nicht vorhanden. Dass Sedulius in diesem Abschnitt davon

abgeht, den Bibeltext, den er kommentiert, zu paraphrasieren, ist sehr auffallend.¹⁹

Mit dieser Tatsache steht offenbar jene in Verbindung, dass in allen Handschriften (sofern die von Huemer zur Textkonstitution herangezogenen Handschriften ein verlässliches Bild liefern) der Bibeltext des Vaterunser Vers für Vers zum Beginn des jeweiligen Abschnitts gesetzt ist, und zwar, soweit ich aus Stichproben sehe, im Text, nicht *in margine*. Da die Worte des Vaterunser nicht ins Metrum passen, wurden sie in den modernen Editionen als Interpolationen getilgt.²⁰ Inkonsequent ist freilich, dass im *Opus paschale*, wo genau derselbe Befund vorliegt – die Handschriften bieten den jeweiligen Bibelvers am Beginn jedes Abschnitts des Vaterunser-Kommentars –, die Bibelverse von den Editoren *in textu* belassen wurden, ihnen somit als genuiner Text gelten; wenn die Bibelzitate denn nicht auch hier – wie im *Carmen paschale* – als spätere Ergänzungen des Textes anzusehen sind, was durchaus möglich ist, würde Sedulius im *Opus paschale* zu einer in Bibelkommentaren üblichen Form der Bibelexegese, nämlich jener eines kleinteiligen Lemmakommentars übergehen.²¹

Für das *Carmen paschale* werfen beide prinzipiell möglichen textkritischen Entscheidungen, nämlich die Bibelverse in Prosa im Text zu belassen oder sie gegen die Überlieferung zu tilgen, interpretatorische Probleme auf: Im ersteren Fall würden sie die Versstruktur des Werks auf eine Weise durchbrechen, die vermuten lässt, dass die Prosaeinlagen nicht vom impliziten Sprecher der Verse, sondern einer anderen Person(engruppe), beispielsweise den impliziten Ad-

19 Andere Worte Jesu gibt Sedulius in direkter Rede wieder (z.B. 5,6–8; 80–81) bzw. hält in der Wiedergabe direkter Reden Jesu den biblischen Wortlaut nach Möglichkeit präsent (Roberts 1985, 138f.). Wo er aber Jesu Worte übergeht, wie er es mit der Bergpredigt (mit Ausnahme des Vaterunser) oder z.B. den Einsetzungsworten tut, kommentiert er sie auch nicht. – Allgemein über die selektive Übernahme der biblischen Vorlage siehe Roberts 1985, 144.

20 Dass die Verse des Vaterunser in einem frühen Stadium der Überlieferung zunächst *in margine* notiert wurden und dann in den – vermutlich ohne Vers-trennung geschriebenen – Text gerieten, ist leicht vorstellbar.

21 Zum Kommentarcharakter des *Opus paschale* Deerberg 2011, 428; zur Auslegung der vierten Bitte des Vaterunser im *Opus paschale* Deerberg 2011, 428f.

ressaten des Werks, gesprochen werden sollten. Da aber der Text keinen Hinweis auf die Funktion der eingestreuten Sätze enthält und ein punktuelles Abgehen vom Versmaß für ein antikes hexametrisches Werk ohnehin völlig unparallelisierbar wäre, erscheint diese Lösung nicht gangbar. Doch auch wenn man sich mit Huemer zur Tilgung der Worte des Vaterunsers entschließt, ist der Text nicht ohne Weiteres verständlich. Im Folgenden soll eine Erklärung versucht werden, die bei dem literarischen Genus des *Carmen paschale* und seiner Selbststilisierung ansetzt:

Daniel Deerberg identifizierte das *Carmen paschale* überzeugend als katechetisch-erbaulichen Text und machte auf Ähnlichkeiten zur Katechese²² aufmerksam, wie sie Augustinus in seinen beiden Musterkatechesen in *De catechizandis rudibus* (capp. 24,16–49,25; 52,26–55,27) beschrieb.²³ Demgemäß soll in der Katechese die Heilsgeschichte von der Welterschöpfung bis in die Gegenwart selektiv und exemplarisch vorgestellt werden; es gehe nicht darum, die zahllosen Einzelerzählungen der Bibel vorzutragen, vielmehr sollen aus dem Alten Testament nur jene Erzählungen, die eine christologische Deutung erlauben, und allgemein nur die wunderbarsten Begebenheiten (*mirabilia*) ausgewählt werden.²⁴ Dieselben Kriterien liegen der Auswahl der Perikopen aus dem Alten Testament im ersten Teil des ersten Buchs des *Carmen paschale* zugrunde: In einem einleitenden umfangreichen Hymnus (1,60–102) wird Gottes Wirken bei der Schöpfung (1,61–69), dem Sündenfall (1,70–72) und

22 Zur Struktur katechetischen Unterrichts in der Spätantike siehe Daniélou/du Charlat 1968; Renoux 1984, 399–420; Auf der Maur 2003, bes. 195 (Tabelle 7: Lesungen zu den Taufkatechesen in der Quadragesima).

23 Deerberg 2011, 433–460.

24 Aug. catech. rud. 5,3 *non tamen propterea debemus totum pentateuchum, totosque iudicum et regnorum et esdrae libros, totumque euangelium et actus apostolorum, uel, si ad uerbum edidicimus, memoriter reddere, uel nostris uerbis omnia quae his uoluminibus continentur narrando euoluere et explicare; quod nec tempus capit, nec ulla necessitas postulat: sed cuncta summatim generatimque complecti, ita ut eligantur quaedam mirabilia, quae suauius audiuntur atque in ipsis articulis constituta sunt, et ea tamquam in inuolucris ostendere statimque a conspectu abripere non oportet, sed aliquantum immorando quasi resolueret atque expandere, et inspicenda atque miranda offerre animis auditorum: cetera uero celeris percursione inserendo contexere.*

der Sintflut (1,73–78)²⁵ in Zusammenhang mit Gottes unbedingtem Heilswillen gebracht. Die Perikopen, die im folgenden Abschnitt von Buch eins (103–219) jeweils nur kurz eingeführt sind, erzählen ausnahmslos von Wundern,²⁶ die die Überlegenheit von Gottes Macht über die Naturgesetze biblisch belegen sollen (1,220–241). Dass im zweiten Teil von Buch eins nach einem Binnenproömium auf Christus (1,282–290) Trinität und Christologie behandelt werden, passt ebenso in den thematischen Rahmen einer Katechese. Doch nicht nur Buch eins kann als poetische Katechese bezeichnet werden, dasselbe Prinzip lässt sich in den Büchern zwei und fünf, wo es um die christologisch relevantesten Ausschnitte der Jesus-Biographie geht, beobachten. Die Erzählungen aus Buch drei und vier gelten wiederum den Wundertaten Jesu;²⁷ sie werden freilich nicht um ihrer selbst willen paraphrasiert, sondern um jeweils eine zweite, mystische Sinnebene aufzudecken.²⁸

Die Deutung des *Carmen paschale* als poetische Katechese gewinnt durch den Begleitbrief an Macedonius und durch die *praefatio* an Tiefenschärfe: Der Begleitbrief nennt als Werkintention nämlich nicht etwa die Bekehrung von Heiden, sondern die moralische Festigung von Personen, die mit dem Christentum bereits sympathisieren, eine Form von „Bekehrung“ schon erfahren haben und sich um die Aufnahme in die Kirche bewerben wollen: *Horum itaque mores non repudiandos aestimo sed pro insita consuetudine uel natura tractan-*

25 Dies entspricht den ersten drei biblischen Erzählungen, die Augustinus in seiner längeren Musterkatechese vorstellt (catech. rud. 28,17–32,19).

26 Enochs hohes Alter (Gen 5), Sara (Gen 18), Opferung Isaacs (Gen 22), Lot (Gen 19), der brennende Dornbusch (Ex 3), die Schlange in der Wüste (Ex 4; 7), Durchzug durch das Schilfmeer (Ex 14), Manna (Ex 16), Moses schlägt Wasser aus dem Felsen (Ex 17), Bileams Eselin (Num 22), Stillstand der Sonne (Jos 10), Speisung des Elias durch einen Raben (1 Kön 17), Elias' Himmelfahrt (2 Kön 2), Ezechias' hinausgeschobener Tod (2 Kön 20), Jonas Errettung (Jona 1), die drei Jünglinge im Feuerofen (Dan 3), Nebukadnezars Fall (Dan 4), Daniel in der Löwengrube (Dan 6). – Für den Nachweis der Bibelstellen ist der Abschnitt „III. Addenda et corrigenda ad app. font. et loc. sim.“ in Huemer/Panagl ²2007, 487–499 unentbehrlich.

27 Über die zentrale Rolle der Wundererzählungen bei Sedulius siehe Roberts 1985, 110–113.

28 Deerberg 2011, 382–388.

dos, ut quisque suo magis ingenio uoluntarius adquiratur deo. Nec differt qua quis occasione inbuatur ad fidem, dum tamen uiam libertatis ingressus non repetat iniquae seruitutis laqueos, quibus ante fuerat inretitus (p. 5,10–6,1).²⁹ Wenn es in der *praefatio* heißt, dass diese am österlichen Mahl (*paschales [...] dapes*) teilnehmen wollen,³⁰ handelt es sich um Personen noch vor der Taufe, die in der Regel in der Osternacht stattfand, und vor dem erstmaligen Empfang der Eucharistie im Rahmen der Osternachtsliturgie. Auf einer weiteren Verständnisebene meint das österliche Mahl das *Carmen paschale* selbst.³¹ Im Sinn des Bescheidenheitstopos wird es als *holus*³² bezeichnet, also als ein vegetarisches Gericht, wie man es Genesenden reichte, die Normalkost noch nicht vertrugen;³³ als solches ist *holus* aber auch eine Fastenspeise, wie sie gut in die Quadragesima und hier wiederum zur Taufvorbereitung passt, in der strenges Fasten geboten war;³⁴ Sedulius setzt somit in der *praefatio* sein *Carmen paschale* als einfaches Mahl vom Speiseluxus der weltlichen Literatur auf dem Tisch der Reichen ab; anders als deren üppige Kost ist sein Werk diätetisch und spirituell wertvoll.

Aus dem Proömium, das auf die *praefatio* folgt, lässt sich die für Sedulius spezifische Nähe und Distanz zu Juvenecus gut erkennen: Juvenecus hatte in seiner *praefatio* sein Bibeleps mit den Epen Homers und Vergils, also den beiden epischen Supertexten der Anti-

29 „Ihr (noch ungefestigter) Charakter soll, meine ich, nicht zurückgewiesen, sondern entsprechend der tief verwurzelten Gewohnheit und ihrem Wesen behandelt werden, damit ein jeder gemäß seiner eigenen Veranlagung sich freiwillig für Gott gewinnen lässt. Es ist auch gleichgültig, unter welchen äußeren Umständen jemand sich in den Glauben einweihen lässt, solange er nur, wenn er den Weg der Wahrheit beschreitet, nicht wieder zu den Fallstricken ungerechter Knechtschaft, in denen er einst gefangen war, zurückkehrt.“ – Zur konzeptuell intendierten Leserschaft siehe Deerberg 2011, 433–435; 451–455.

30 Praef. 1 *Paschales quicumque dapes conuiua requiris*.

31 Zu antiken und biblischen Beispielen der Speise als Metapher für Schrift und Literatur siehe Curtius ²1954, 144–146; Ott 2011, 33–35.

32 Praef. 16. Als erster und letzter Begriff rahmen *paschales dapes* (praef. 1) und *holus*, beides Metaphern für das *Carmen paschale*, die *praefatio*.

33 Z.B. ThLL IV,3 2862,49–60. Die Spiritualisierung dieser vegetarischen Speise geht auf Röm 14,2 zurück: *qui autem infirmus est* (sc. *fide*), *holus manducat*.

34 Deerberg 2011, 438.

ke, kontrastiert:³⁵ Als mythologische Heldenepen sind sie fiktionale Dichtung, vermitteln somit nach antiker Terminologie ‚Lügen‘,³⁶ sein Epos aber ist ein historisches, „wahres“ Epos, das Christi lebensspendende Gaben zum Inhalt hat.³⁷ Auch Sedulius geht zunächst, allerdings ohne auf ein literarisches Genus abzuheben, auf die traditionelle Dichtung ein. Sie vermittelt ‚Lügen‘ (1,17 *figmenta poetae*; 1,22 *mendacia*), indem sie von der nicht-christlichen Religion (1,21 *rituque magistro*) vorgegebene, somit verwerfliche Inhalte vermittelt (1,20f. *nefandarum [...] contagia rerum, scelerum monumenta*). Als Inhalt seines Gesangs nennt Sedulius in Modifizierung der Formulierung, die Juvenecus verwendet hatte, die herrlichen Wundertaten des heilbringenden Christus.³⁸ Im Weiteren thematisiert er aber nicht seine Hoffnung auf das ewige Leben, sondern darauf, seine Leser zu Pflanzen im üppigen Garten zu machen, die durch Bewässerung hundertfache Frucht tragen,³⁹ also durch die Taufe zu wertvollen Gliedern in der Kirche werden. Der gegenüber Juvenecus neue Bezug auf Leser, denen der Dichter zu einem besseren Leben verhelfen will, geht einher mit einer anderen Sprechhaltung: Sie ist durch den im gesamten *Carmen paschale* immer wieder apostrophierten Adressatenkreis stark rezipientenorientiert. Das *Carmen paschale* ist demnach ein Lehrgedicht. Dorthin, ins Lehrgedicht, nicht ins Epos, gehört auch der Hymnus auf Gott, mit dem Sedulius nach dem poetologischen Proömium das Werk eröffnet (1,60–103), wie dies beispielsweise Lukrez mit dem Hymnus auf Venus oder Vergil mit dem Hymnus auf die zwölf ländlichen Gottheiten getan hatten.⁴⁰ Wenn Sedulius in seinem Hymnus den absoluten Heilswillen Gottes an der Erschaffung des Himmels, der Erde, des Meeres, der Sonne und des

35 Iuvenc. praef. 9f. *Hos celsi cantus Smyrnae de fonte fluentes, / illos Minciadae celebrat dulcedo Maronis.*

36 Iuvenc. praef. 16 *mendacia*. Allgemein zur Vorstellung der Dichterlüge in der Antike und zu seiner Problematik siehe Feddern 2018, bes. 119–383 (Kapitel 4: „Fiktion auf der Ebene der Geschichte“).

37 Iuvenc. praef. 19f. *Nam mihi carmen erit Christi uitalia gesta, / diuinum populis falsi sine crimine donum.*

38 Sedul. carm. pasch. 1,26 (*Cur [...] clara salutiferi taceam miracula Christi?*)

39 Sedul. carm. pasch. 1,58f., nach Mt 13,7f. (vgl. Mk 4,7f.; Lk 8,7f.).

40 Lucr. 1,1–43; Verg. georg. 1,1–23.

Mondes, des Tages und der Nacht (nach Gen 1), des Menschen aus der Erde (nach Gen 2), dessen Heil Gott auch nach dem Sündenfall will, und der Neuschöpfung des Menschen aus den Nachkommen Noahs nach der Sintflut festmacht, hat er damit auch Perikopen aus dem Alten Testament eingespielt, die nach Augustins Anweisung in der Katechese unverzichtbar sind.⁴¹ Entsprechend setzt der Lauf-text, der auf den Hymnus folgt und mit den Wundern des Alten Testaments beginnt, erst bei Enoch ein.

Indem Sedulius die Form des Lehrgedichts wählt und nicht die des Epos, wie Juvenius es getan hatte, nimmt er auch eine andere Verortung des eigenen dichterischen Tuns im Rahmen der Kirche vor: Juvenius hatte sein Werk als Verkündigung des Evangeliums verstanden und sich selbst damit als Diakon stilisiert,⁴² Sedulius nimmt hingegen den Gestus des Katecheten ein. Damit schreibt er eine Tendenz fort, die sich in der lateinischen Spätantike beispielsweise in einzelnen Gedichten des *Cathemerinon*-Zyklus des Prudentius findet⁴³ und die in der Bibeldichtung des fünften Jahrhunderts nahe Parallelen hat: Pseudo-Hilarius baut in sein Doppelgedicht (*Metrum in Genesim, Carmen de euangelio*) die liturgischen Marker *Sursum corda*, *Vere dignum et iustum est* und *Benedictus* ein, was ihn als Zelebranten jenes Abschnitts einer liturgischen Feier, die zwischen der Lesung und der Eucharistie stattfindet, erkennen lässt.⁴⁴ Marius Victorius scheint seine *Alethia* in Analogie zu einer Taufkatechese angelegt zu haben⁴⁵ und damit seinem Lehrgedicht dieselbe Funktion in der christlichen Lebenswelt zu geben, die auch Sedulius für das *Carmen paschale* beansprucht.

Der gegenüber Juvenius andere Gestus, mit dem Sedulius spricht, kann auch den so unterschiedlichen Umgang mit dem Vaterunser erklären: Juvenius, der am Bibeltext entlang dichtete,

41 Siehe oben Anm. 25.

42 Dazu Müller 2016, 305–307; Weber 2018, 38.

43 Zur Selbststilisierung des poetischen Ichs in Prudentius' cath. 5 als Diakon, cath. 9 als Psalmode und cath. 10 als Zelebrant einer Begräbnisliturgie vgl. Smolak 2000, 221–224.

44 Siehe Kreuz 2006, 82–90.

45 Dazu Weber 2013, 198f.

konnte Jesu Mustergebet in der epischen Gebetsform des Hymnus wiedergeben; für Sedulius hingegen stellte das Vaterunser einen Sonderfall seines Stoffs dar, da der Wortlaut des Vaterunsers den Katechumenen, an die er sein Werk richtete, noch gar nicht bekannt war: Ähnlich wie das Symbolum wurde ihnen das Vaterunser erst am Palmsonntag oder zu Beginn der Karwoche „übergeben“,⁴⁶ damit sie es auswendig lernten und in der Osternachtsfeier, in der sie getauft wurden, erstmals gemeinsam mit der ganzen Gemeinde sprechen konnten; möglicherweise wurde der Wortlaut des Vaterunsers in der Katechese daher nicht angeführt. In diesem Umstand kann die Erklärung dafür liegen, dass das Herrengebet im *Carmen paschale* nicht als Gebet, das heißt in der Form eines hexametrischen Hymnus, angeführt wurde, sondern sich die Katechumenen als konzeptuell intendierte Leserschaft vorerst mit der Erklärung eines Textes, den sie noch gar nicht kannten, begnügen mussten. Die Bedeutung freilich, die das Vaterunser als Teil der Liturgie für sie bekommen sollte, lässt sich an der prominenten Positionierung dieses Abschnitts am Ende des zweiten Buchs des *Carmen paschale* ablesen.

Literaturverzeichnis

- Auf der Maur, Hansjörg, Die Osterfeier in der alten Kirche, aus dem Nachlaß herausgegeben von R. Meßner und W. G. Schöpf, mit einem Beitrag von Clemens Leonhard, Münster 2003.
- Boxall, Ian, *Matthew Through the Centuries*, Hoboken 2019.
- Chan, Anna Kai-Yung, Il rito della consegna del Padre Nostro (Matth. 6,9–13) nei Sermoni LVI–LIX di Sant’Agostino di Ippona, *Ecclesia Orans* 10 (1993) 287–312.
- Curtius, Ernst Robert, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern 1954.
- Daniélou, Jean/du Charlat, Régine, *La cathéchèse aux premiers siècles*, Paris 1968.

46 Daniélou 1968, 61f.; Chan 1993, 289–301; Klöckener 2012–2018, 343f. mit weiterer Sekundärliteratur.

- Deerberg, Daniel, *Der Sturz des Judas. Kommentar (5,1–163) und Studien zur poetischen Erbauung bei Sedulius*, Münster 2011.
- Feddern, Stefan, *Der antike Fiktionalitätsdiskurs*, Berlin 2018.
- Green, Roger P. H., *Latin Epics of the New Testament. Juvenius, Sedulius, Arator*, Oxford 2006.
- Huemer, Johannes/Panagl, Victoria, *Sedulius, Opera omnia*, Wien 2007.
- Klößner, Martin, *Oratio dominica*, *Augustinus-Lexikon* 4 (2012–2018) 337–347.
- Kreuz, Gottfried E., *Pseudo-Hilarius, Metrum in Genesin, Carmen de evangelio. Einleitung, Text und Kommentar*, Wien 2006.
- Leumann, Manu/Hofmann, Johann Baptist/Szantyr, Anton, *Lateinische Grammatik. Handbuch der Altertumswissenschaft II* 2, 1–3, 1971–1979.
- McBrine, Patrick, *Biblical Epics in Late Antiquity and Anglo-Saxon England. Divina in Laude Voluntas*, Toronto 2017.
- Müller, Michael, *Tod und Auferstehung Jesu Christi bei Iuvenius (IV 570–812). Untersuchungen zu Dichtkunst, Theologie und Zweck der Evangeliorum Libri Quattuor*, Stuttgart 2016.
- Ott, Christine, *Feinschmecker und Bücherfresser: Esskultur und literarische Einverleibung als Mythen der Moderne*, München 2011.
- Panagl, Victoria, *Parva loquor ... Remarks on the Structure of Sedulius' Carmen Paschale*, in: Clara Burini De Lorenzi/Miryam De Gaetano (Hrsg.), *La poesia tardoantica e medievale. IV Convegno internazionale di studi*, Perugia, 15–17 novembre 2007, *Atti in onore di A. Isola*, Alessandria 2010, 205–221.
- Ratkowitsch, Christine, *Rezension zu Carl P.E. Springer, The Gospel as Epic in Late Antiquity: The Paschale Carmen of Sedulius*, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 32 (1989) 197–203.
- Renoux, Charles, *La lecture biblique dans la liturgie de Jérusalem*, in: Claude Mondésert (Hrsg.), *Le monde grec ancien et la Bible*, Paris 1984, 399–420.
- Roberts, Michael, *Biblical epic and rhetorical paraphrase in late antiquity*, Liverpool 1985.

- Roberts, Michael, Narrative and Exegesis in Sedulius' *Carmen paschale*, in: Michele Cutino (Hrsg.), Poetry, Bible and Theology from Late Antiquity to the Middle Ages, Berlin 2020, 3–12.
- Schnurr, Klaus Bernhard, Hören und Handeln. Lateinische Auslegungen des Vaterunser in der Alten Kirche bis zum 5. Jahrhundert, Freiburg 1985.
- Smolak, Kurt, Der Hymnus für jede Gebetsstunde (Prudentius, *Cathemerinon* 9). Eine interpretierende Analyse, Wiener Studien 113 (2000) 215–236.
- Thraede, Klaus, Juvenicus: Der Übergang zur ‚Bergpredigt‘ des Matthäusevangeliums, in: Wilhelm Blümer (Hrsg.), Alvarium: Festschrift für Christian Gnllka, Münster 2002, 377–384.
- Weber, Dorothea, Die *Alethia* des Claudius Marius Victorius und ihr Verhältnis zu Lukrez, in: Victoria Zimmerl-Panagl (Hrsg.), *Dulce melos* II, Akten des 5. internationalen Symposiums Lateinische und griechische Dichtung in Spätantike, Mittelalter und Neuzeit, Wien, 25.–27. November 2010, Pisa 2013, 183–199.
- Weber, Dorothea, *Symmikta Iuvenciana*. Zur Entstehung einiger Plusverse und zum Epilog des Juvenicus, in: Maria Grazia Moroni u.a. (Hrsg.), Poesia tardoantica e medievale. Atti del VI convegno internazionale di studi, Macerata, 3–5 dicembre 2013, Pisa 2018, 29–43.

Juvencus beim Heptateuchdichter

Michele Cutino

Abstract: This paper examines the main allusions to Juvencus' *Euangeliorum libri* by the Heptateuch poet, focusing on intertextual allusiveness, the reuse of Juvencus' formal elements, and deviations from the model. There are also occasional instances where adaptations of the model aim for a Christological reading of the Old Testament. The key passages considered here are exod. 135–138; 165–168; 374–377; 968–970; num. 592; deut. 61–63.

Der Beitrag, den ich hier vorstelle, ist gewissermaßen ein *unicum*, das die Verwendung des ersten lateinischen Bibeldichters Juvencus durch den Heptateuchdichter in Ermangelung echter Präzedenzfälle zu bedenken geben soll, abgesehen von dem Index der *auctores imitatores*, der als Anhang zu R. Peipers kritischer Ausgabe (CSEL 23 [1891]) vorliegt.¹ In diesem Verzeichnis finden sich einige Hinweise auf Juvencus' Werk, die aber weitgehend unzureichend und oft nicht nur irreführend sind, da der intertextuelle Bezug nicht besteht, sondern auch bedeutungslos, da die imitierte Form keine Eigenheit von Juvencus' *Euangeliorum libri*, sondern Teil einer viel älteren Tradition ist.

Es liegt auf der Hand, dass nur eine neue, geeignete Similien berücksichtigende Edition, wie sie von einem Team im Rahmen des ANR-DFG-Projekts PoBLAM gerade vorbereitet wird,² eine Edition, die nach Möglichkeit von umfassenden Kommentaren begleitet

1 Peiper 1891, 275–295.

2 Vgl. poblam.u-strasbg.fr [letztes Aufrufdatum 30.08.2024].

wird, es ermöglichen wird, ein vollständiges Korpus intertextueller Bezüge aufzuzeigen. Der bereits weit fortgeschrittene Kommentar zum Buch *Genesis* von Renaud Lestrade,³ derjenige zu *Exodus*, den ich im Rahmen meiner Edition dieses Textes in Anmerkungen ausarbeiten werde, sowie die einzelnen Beiträge,⁴ die zu den anderen Büchern zu entstehen beginnen,⁵ zeigen jedoch, dass wir bereits jetzt über umfangreicheres Material als Peipers Edition verfügen, auf dessen Grundlage wir interessante Überlegungen anstellen können – und zwar in zweierlei Hinsicht: einerseits in formaler Hinsicht, indem überprüft wird, in welcher Weise der Begründer der Gattung des biblischen Epos in lateinischer Sprache anklingt und zitiert wird, andererseits auch in interpretativer Hinsicht, indem untersucht wird, ob solche Wiederverwendungen in manchen Fällen über eine bloße formale Anpassung hinausgehen und durch die Anspielungstechnik eine inhaltliche Bezugnahme herstellen. Dieser zweite Aspekt wäre natürlich besonders interessant, da die beiden Gedichte thematisch nicht homogen sind, da das eine auf den Evangelien und das andere auf Teilen des Alten Testaments beruht.

I Intertextuelle Anspielungen

Lassen Sie uns der Reihe nach vorgehen. Zunächst kann ich klar sagen, dass es sehr selten ist, dass unser Dichter Juvenecus nach vergilischer Art wiederverwendet, der dagegen sein *auctor par excellence* ist: Im Hinblick auf Vergil ist die Art und Weise der Übernahme durch den Heptateuchdichter aufgrund der vollständigen Zitation von Hemistichien oder ganzer Verse teilweise fast einem Cento ähnlich, wobei manchmal ein einziger Begriff variiert wird; der Heptateuchdichter will offensichtlich, dass diese Übernahmen leicht wahrgenommen werden.⁶

3 Lestrade 2021.

4 Cutino 2023b; Cutino 2024.

5 Ich verweise vor allem auf die Aufsätze in Cutino 2023a.

6 Cutino 2023b, 24–28.

Hinsichtlich der *Euangeliorum libri* von Juvenicus sind solche Fälle sehr selten; ich beschränke mich hier auf einen, den ich auch im Hinblick auf das, was er durch die Anspielung evoziert, für bedeutsam halte: Es handelt sich um die poetische Ausgestaltung von Num 24,1–3 über die dritte Prophezeiung Bileams, der, von Balak, dem König von Moab, auf den Berg Peor über der Wüste geführt, nach dem vom König angeordneten Opfer Israel nicht verflucht, wie es der König wünscht, sondern, als er Israel vom Berg herab nach Stämmen geordnet sieht, vom göttlichen Geist erfüllt, Israel segnet.⁷ Der Moment, in dem Bileam, von Gott inspiriert, Israel segnet, statt es zu verfluchen, wird in den V. 695f. wie folgt geschildert (Cypr. Gall. num. 695f.):

Vertice de cuius populum per castra locatum 695
ut uidit, docili deprompsit pectore uerba

Der zweite Halbvers aus V. 696 lehnt sich, nur in Abweichung der Zeitstufe des Verbs, vollständig an eine Passage aus dem vierten Buch von Juvenicus' *Euangeliorum libri* an,⁸ in der es um die Ankündigung des Leidens Christi vor den Aposteln am Ölberg und die Verleugnung des Petrus geht (Iuvenic. 4,458f.):

Montis Oliueti conscendunt culmina cuncti.
Talia cum Christus depromit pectore uerba

7 Zur poetischen Ausformulierung dieser Passage durch den Heptateuchdichter vgl. Lubian 2023.

8 Zu beachten ist, dass Juvenicus und der Heptateuchdichter die einzigen Dichter sind, die den Ausdruck *depromere uerba* präsentieren (im Gegensatz zur Klausel, die bereits Vorläufer hat: Petron. 5,22; Val. Fl. 4,372; Opt. Porf. carm. 25,80), den zweiterer in anderer Wortstellung auch in gen. 1085f. (*ingentemque uidet dominum depromere sueta / uerba sibi*) verwendet. Um V. 696 zu konstruieren, kombiniert er diesen Ausdruck mit einer anderen Anspielung auf Juvenicus, indem *pectore* mit dem Attribut *docili* versehen wird: Das bezieht sich bezeichnenderweise wiederum auf das Sprechen Christi, und zwar in Iuvenic. 4,348 (*Christus item sancto depromit pectore uocem*). Anders geartet ist die Übernahme von Juvenicus' Stellen (Iuvenic. 4,348; 458) durch Paulinus von Petricordia, der das Verb *depromere* in Mart. 5,687 (*crediderant sancto prolatum pectore uerbum*) nicht verwendet.

Die Anspielung ist interessant, weil sich der situative Kontext für sinnvolle Analogien anbietet: Bileam prophezeit von einem Berg aus über das in zwölf Stämme gegliederte Israel. Christus prophezeit, ebenfalls auf einem Berg, über die österlichen Ereignisse, wobei er sich an die Zwölf wendet. Die implizite Verbindung zwischen dem alten und dem neuen Israel ist leicht herzustellen, ebenso zwischen dem Wort Gottes, das den Propheten als einfaches Werkzeug inspiriert, das nicht von sich aus handeln kann, sondern dazu von Gott bewegt werden muss (*docili [...] pectore* geht in diese Richtung), und dem fleischgewordenen Wort, das sich den Aposteln direkt offenbart: Die alttestamentlichen Ereignisse werden so implizit zu Vorgriffen, in denen die zukünftige eschatologische Erfüllung der Heilsgeschichte im Hintergrund zu sehen ist.

Es gibt jedoch nicht viele so eindeutig formal gekennzeichnete Verweise, sondern auch andere signifikante Fälle von Intertextualität, die unsere Aufmerksamkeit erregen: Einer davon ist die Umschreibung einer der berühmtesten Theophanien des Alten Testaments, der des brennenden Dornbuschs am Berg Horeb in Ex 3f. – und darin insbesondere die Selbstdarstellung Gottes gegenüber Mose in Ex 3,13–15 (einer Passage, die ich kürzlich auf einer in L'Aquila organisierten Konferenz im Rahmen der Analyse epischer Formeln beim Heptateuchdichter behandelt habe).⁹

Vor allem in Bezug auf seine Aufforderung an Mose aus dem brennenden Dornbusch in Ex 3,5, sich ihm angesichts der Heiligkeit des Ortes, an dem er sich befindet, nicht mit Schuhen an den Füßen zu nähern, wird Gott mit der *Iuppiter-Tonans*-Figur der poetischen Tradition identifiziert (Cypr. Gall. exod. 135f.):

*Inclita siderei prohibetur uoce Tonantis
incessu properare cito [...]*

135

Es handelt sich um eine Identifikation, die bei christlichen Autoren sehr präsent ist, angefangen bei den berühmten Verbindungen im vierten Buch von Juvenius' *Euangeliorum libri*, wo der Sohn als sub-

9 Cutino 2024.

oles/proles ueneranda Tonantis bezeichnet wird.¹⁰ Der Heptateuchdichter verwendet diesen semantischen Substituenten im Gegensatz zu anderen Bibelparaphrasten mehrmals, mit Ausnahme von drei Stellen in Sedulius' *Paschale carmen*.¹¹

Die Stimme des *Tonans* steht im Fokus: Nachdem Mose gehorcht und sein Gesicht bedeckt hat, weil er sich fürchtet, Gott zu sehen, offenbart sich dieser als der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs (Cypr. Gall. exod. 141f.):

*Tum uox missa sonat, qua se rex inclitus infit
esse deum procerum [...]*

tonat A : sonat *edd.* || se rex *Peiper* : senix A senex *Pitra*

Der Beginn des ersten Hemistichions ist ein offensichtlicher Rückgriff auf Juvenicus' Darstellung der Stimme Gott-Vaters, der den Sohn im Moment der Taufe anspricht (Iuven. 1,360): *Tunc uox missa Dei longum per inane cucurrit*. Der aufgegriffene Teil des Verses wird durch das Verb *sonat* ergänzt. Dies ist eine Konjektur von R. Peiper, wahrscheinlich auf der Grundlage eines Vergleichs mit gen. 159f. (*Nonne uox sanguinis eius / ad me missa sonat celsumque ascendit ad axem?*), wo der Ruf des Blutes des von Kain getöteten Abel zu Gott gelangt. An dieser Stelle erscheint also die Verwendung des Verbs *sonare* voll und ganz gerechtfertigt.

10 Vgl. Iuven. 4,672 *suboles ueneranda Tonantis*; 4,786 *proles ueneranda Tonantis*.

11 Vgl. gen. 65; 141; 168; 325; 793; 930; 1044; 1278; exod. 135; 729; 1078; num. 437; deut. 52; Ios. 52; 465; 491; 500; iud. 236; 412; 437; 503; 522. Es ist bezeichnend, dass diese 22 Vorkommen des personifizierten *Tonans* im Werk des Heptateuchdichters vollkommen mit der Praxis der kaiserzeitlichen Epen (22 Fälle bei Silius Italicus, 29 bei Statius, im Gegensatz zu nur 10 bei Ovid, der diese Bezeichnung aber erst in der Poesie einführt) und dem Modell Claudians (21) übereinstimmen. Besonders interessant sind die Formeln, die der Heptateuchdichter kreiert, indem er den himmlischen Aufenthaltsort des Donnerers zusätzlich angibt: *siderei [...]* *Tonantis* aus exod. 135 (oben zitiert) und *sidereo [...]* *Tonanti* aus Ios. 500 (variiert als *aetherii [...]* *Tonantis* in gen. 793), nachgeahmt in Drac. Romul. 8,472 (*aurea siderei proles Venus alma Tonantis*). Dabei handelt es sich also um ein revidiertes Juvenicus-Modell, Ähnliches lässt sich hinsichtlich der Nennung der Ewigkeit festhalten: *perpetuus [...]* *Tonans* (gen. 141; exod. 1078; iud. 437).

Dagegen ist im MS 279 der Bibliothèque municipale von Laon vom Anfang des neunten Jahrhunderts (Abkürzung A), dem einzigen Zeugnis für diesen Teil des *Exodus*-Buches des Heptateuchdichters, *tonat* zu lesen, was meiner Meinung nach gut zu begründen ist, da es einerseits mit der Bezeichnung von Gott als *Tonans* übereinstimmt und in V. 165 (*haec ubi detonuit*)¹² aufgegriffen wird, wo zusammengefasst wird, was Gott in den vorangegangenen Versen über sich selbst offenbart hat. Zudem gibt es eine wichtige Bestätigung einer solchen Formulierung bei Avitus von Vienne in ähnlichem Zusammenhang, der Darstellung des göttlichen Wortes aus einer Feuersäule heraus, das Mose hört (Alc. Avit. carm. 5,650–652):

650

Tum per sublimem splendenti nube columnam
de caelo uox missa tonat uerbique superni
interpres sanctum compellans nomine Moysen

Hier ist es offensichtlich, dass Avitus sowohl den Vers aus *Exodus* als auch die Offenbarung Gottes in der Taufe des Sohnes bei Juvenecus (*tum [...] uox missa*) berücksichtigt.¹³ Ähnlich verwendet Juvenecus die Junktur *uox missa*¹⁴ auch an anderer Stelle, wenn es um den Engel, der den Hirten die Geburt Christi ankündigt, geht (Iuvenec. 1,163): *Talis et attonitis caelo uox missa cucurrit*.

Kurz gesagt ist im Buch *Exodus* derjenige, der sich Mose offenbart, indem er aus dem brennenden Dornbusch spricht, in erster Linie eine *Iuppiter-Tonans*-Figur der poetischen Tradition, die dem Allerhöchsten, Gott, der alttestamentlichen Tradition entspricht, also Gott-Vater in Bezug auf Christus.

12 Die Formel stammt aus Sil. 17,201f. (*Haec ubi detonuit, celsas a litore puppes / propellit*).

13 Die Rezeption beschränkt sich nicht auf diese Junktur, sondern wird auch durch die Affinität/Assonanz im Satz (*per sublimem splendenti nube columnam*) mit den vorangehenden Versen des ersten Buches von Juvenecus deutlich (Iuvenec. 1,358f.): *spiritus aeriam simulans ex nube columbam / et sancto flatu corpus perfudit Iesu*.

14 Die Verbindung ist klassischen Ursprungs: Hor. ars 390; Cons. ad Liv. 352; Comm. instr. 2,11,4; vgl. auch Iuvenec. 1,184 *quod Mariae uox missa Deo praecipit [...]*.

Als jedoch Mose, der in der Darstellung des Heptateuchdichters in seinem Vertrauen noch schwankt, Gott fragt, in wessen Namen er dem jüdischen Volk verkünden soll, dass er gesandt ist, wird Gott in seiner Antwort als *saluator* bezeichnet (Cypr. Gall. exod. 164–171):

*Haec ubi detonuit dominus, fiducia uatem
parua tenet primum, mox nomen quaerit aeternum* 165
*quod habeat dominus, ut signum Iudaea noscat
principis inpositi. Saluator talia iungit:
„Ille ego sum qui sum, sic dices, et super <omne>
qui uiget, estque deus uestrorum a stirpe parentum,
immensus ubicumque deus gentesque per omnes,* 170
uiuorum per saecula sator, non luce carentum.“

Ex 3,13–15 (versio Lugdunensis, U. Robert 1900, 338): Ait Moyses ad Deum: „Ecce ego uadam ad filios Israel, et dicam eis: Deus patrum uestrorum misit me ad uos. Quid dicam illis, si requirant: quis est dominus qui misit te, et quod nomen est illi?“ Dixit autem Dominus ad Moysen: „Ego sum qui sum.“ Et dixit: „Sic dices filiis Israel: qui est, misit me ad uos.“ Et dixit Deus ad Moysen: „Haec dices eis: Dominus Deus partum uestrorum, Deus Abraham et Deus Isaac, et Deus Iacob, misit me ad uos: hoc mihi nomen est sempiternum, et memoriale in generationem et generationem. [...]“

Homey hat in seinem Beitrag „Anmerkungen zur Heptateuchdichtung des Cyprianus Gallus“ bereits das Gottesbild des Heptateuchdichters untersucht, das sich aus dieser Darstellung zu ergeben scheint, aber es überrascht, dass er einen intertextuellen Bezug, der für die richtige Einordnung des zentralen Themas entscheidend ist, nicht hervorgehoben hat:¹⁵ In der Tat ist die Bezeichnung *saluator* zweifellos christologisch zu verstehen, aber wichtiger ist, dass der Heptateuchdichter ihn, wie das Objekt *talia* zeigt, in einer klaren intertextuellen Bezugnahme auf zwei Stellen im Werk des Iuuenius verwendet, nämlich Iuuen. 3,192 (*talia saluator uerbis caelestibus edit*) und Iuuen. 4,51 (*talia saluator; cuncti obstipuerunt silentes*). Doch Vorsicht: Das Modell wird mit einer offensichtlichen formalen Abweichung genutzt. Das neutrale *talia* steht am Hexameteranfang

15 Homey 2009, 164–169.

und nicht als fünftes Wort wie im Buch *Exodus*; außerdem hat es bei Juvencus einen abschließenden Charakter und nicht den proleptischen des Heptateuchdichters; schließlich sind die Begriffe im Buch *Exodus* im Vergleich zum Juvencus-Modell auch in umgekehrter Reihenfolge angeordnet.

Es ist daher klar, dass wir es mit einem anderen Modus der anspielenden Nachahmung zu tun haben als in den ersten beiden untersuchten Passagen. Dieser weitere Modus ist, wie wir sehen werden, in Bezug auf Juvencus besonders ausgeprägt.

Zu betonen ist an dieser Stelle, dass es der intertextuelle Bezug von *saluator* auf Jahwe ist, der in der entscheidenden Selbstdarstellung vor Mose die Formulierung „Schöpfer der Lebenden, nicht der Unlebendigen“ zulässt, die eindeutig auf eine berühmte Episode bei den Synoptikern anspielt,¹⁶ nämlich die Diskussion zwischen Christus und den Pharisäern über die eschatologische Bedingung der Auferstehung. An deren Ende erinnert Christus selbst an die Selbstdarstellung Jahwes in Ex 3,15 und fügt hinzu, dass Gott nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebenden sei: *Ego sum Deus Abraham et Deus Isaac et Deus Iacob, non est Deus mortuorum, sed uiuentium*. Dieser Einbezug von Ex 3,15 projiziert in den alttestamentlichen Text die Offenbarung des Logos, die sich mit der Geburt und Auferstehung Christi vollständig manifestiert. Was uns am meisten interessiert, ist, dass wir uns an der fraglichen Stelle im Buch *Exodus* bei einer der klarsten Aussagen im Sinne einer exegetischen Paraphrase befinden, die in diesem Buch und insgesamt im Werk des Heptateuchdichters zu finden sind. Eine solche Aussage unterstreicht nicht nur eine traditionelle christologische Lesart der alttestamentlichen Theophanien, sondern auch die vollkommene gegenseitige Durchdringung von Logos-Christus und Gott-Vater, der über die jüdische Tradition – den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs – hinausgeht: allgegenwärtig, unter allen Völkern und an allen Orten, entsprechend seinem Bild als Schöpfergott. Die beiden Personen

16 Mt 22,31f. *de resurrectione autem mortuorum non legitis quod dictum est a Deo dicente uobis: 'Ego sum deus Abraham et deus Isaac et deus Iacob', non est deus mortuorum, sed uiuentium*. Vgl. Ps.-Hil. euang. 38f. *tu strator gladiusque patris, tu dextera summi, / uiuorum iudex, iudex tu luce carentum*.

sind – wie an anderen Stellen des *Heptateuchos*, zum Beispiel in der Vision von Mamre,¹⁷ deutlich wird – austauschbar und kongruent.

2 Formale Modalitäten der Wiederverwendung

Die soeben untersuchte Passage gibt uns die Gelegenheit, über die formale Art und Weise nachzudenken, in der Juvenecus beim Heptateuchdichter wiederverwendet wird: Zahlreiche intertextuelle Bezüge bestehen offensichtlich in einer formalen Wiederverwendung von Mosaiksteinen aus dem Werk des Juvenecus, die in der Regel am Anfang des Hexameters oder vor allem am Ende, seltener auch an anderen Stellen des Verses stehen. Unter den Hexameterschlüssen, um bei diesen Beispielen zu bleiben, die auf die vollkommene Durchdringung des alttestamentlichen Gottes und des menschengewordenen Logos-Christus hinweisen, ist vor allem die Wiederverwendung von *numinis alti* sehr interessant: Bei Juvenecus ist der Ausdruck Teil einer Rede Elisabeths nach Lk 1,43, die sich fragt, welchen großen Verdienst sie erreicht habe, um zu behaupten, sie sei würdig, den Besuch Marias, der Mutter des Herrn, zu empfangen (Iuvenc. 1,88–90):

*Vnde meam tanto uoluit Deus aequus honore
inlustrare domum, quam mater numinis alti
uiseret? [...]*

90

Danach finden wir ihn fast nur beim Heptateuchdichter wieder, aber offensichtlich in Bezug auf Jahwe: zunächst im Buch *Genesis* (V. 708f. *mandata et numinis alti / efficit*) und dann im Buch *Deuteronomium* (V. 31 [...] *quae cura foret tum numinis alti*). Zudem taucht der Ausdruck zweimal im *Carmen de euangelio* von Ps.-Hilarius, bezeichnenderweise immer noch in Bezug auf Gott-Vater, auf (V. 2f. *hunc [sc. Christum] postquam uerbo conceptum numinis alti / plena deo uirgo utero est*

17 Ich beziehe mich auf die beiden Nomen *natus* und *altor*, mit denen die Engel, die sich Lot an diesem Ort zeigten, in gen. 634 bezeichnet werden, vgl. Cutino 2023c, 190f. Anm. 8 sowie vor allem Lestrade 2023, 203–216.

enixa pudico; V. 19f. *interea et sidus exortum numinis alti / apparet caelis et terras lumine complet*).

In mehreren Fällen wird ein Ausdruck von Juvencus zusammenhängend mit leichten Änderungen oder in Verbindung mit weiteren raffinierten intertextuellen Anspielungen nachgeahmt. Man beachte zunächst die Darstellung des von der Prophetin Anna nach Lk 2,36–40 im Tempel erkannten Segens Christi (Iuenc. 1,220): *cognouit Christum et simili sermone locuta est*. Diese wird in num. 616 (*illa ubi perdoluit, subito sermone locuta est*) spiegelbildlich auf Bileams Eselin bezogen, die geschlagen wird und nach göttlichem Willen spricht, weil sie nicht weitergehen will, nachdem sie in Num 22,28–35 einen Engel vor sich stehen sah. Daneben wird die Formulierung des Juvencus mit einer leichten Abwandlung auch direkt auf Gott angewendet, der in num. 552 (*quem iuxta dominus sancto sermone locutus*) zu Mose gesprochen hatte – und zwar in einer Form, die sich später in Abwandlungen nur noch im *Carmen de martyrio Macchabaeorum* finden wird.¹⁸

Komplexer ist das Zusammenspiel der Querverweise in num. 592 (*talia sed postquam dimissus nuntius infit*), wo es um Bileams Weigerung geht, zum König von Moab zu gehen, die von Botschaftern (hier im kollektiven Singular) gesprochen wird. *Nuntius infit* greift eindeutig eine Formulierung von Juvencus auf, die aus der Episode der Verkündigung des Engels Gabriel an Maria stammt (Iuenc. 1,57): *ad quam tranquillum sermonem nuntius infit*. Dieser Aufgriff wird durch andere raffinierte Verweise bereichert: zunächst wieder auf Juvencus' Szene der Verkündigung an Maria, nämlich auf Iuenc. 1,53f. ([...] *idem* [...] *minister* / [...] *ad Mariae dimissus uirginis aures*), durch die Assoziation von *dimissus* in der gleichen metrischen Position, das sich in num. 592 auf *nuntius* bezieht.

Wenn man genauer sein will, profitiert die Assoziation auch von einer Vermittlung durch die *Laus Iohannis*, die vielleicht Paulinus von Nola zuzuschreiben ist. In deren V. 89f. ([...] *dimissus* [...] *alto* / *nuntius e caelo*), die sich auf Gabriels Ankündigung an Zacharias be-

18 Vgl. Ps.-Hil. Carm. de Macc. 142 *querulo sic est sermone locuta*; 242 *placido mater sermone locuta est*; 325 *ille breui sic est sermone locutus*.

ziehen, wird *dimissus* genauso auf das Substantiv *nuntius* (und nicht auf *minister* wie bei Juvenius) bezogen.¹⁹ In dieser Überschneidung der Intertexte sehe ich eine implizite Anpassung an das paraphrasierte Modell der Heiligen Schrift: Die Anspielung auf die Verkündigung an Zacharias ist in der Tat homogen mit dem Hinterhalt des Balak, in beiden Fällen wird die Botschaft vom Adressaten nicht empfangen.

Zu beachten ist auch, dass in num. 592 das Verb *infit*²⁰ mit dem Objekt genauso wie in Iuvenc. 1,57 konstruiert ist, wo es aber in einer viel kühneren Weise mit dem Objekt *sermonem* konstruiert ist: In num. 592 haben wir hingegen als Objekt das neutrale *talia*, das so sonst nur in Apul. met. 6,11 zu finden ist, während in anderen poetischen Texten das neutrale Objekt, das normalerweise dieses Verb begleitet, *haec* oder ein Relativsatz ist. Wichtiger ist jedoch, dass *talia [...] infit* am Ende des Verses den bereits vergilischen²¹ und auch bei Juvenius²² sowie beim Heptateuchdichter²³ selbst vorhandenen Teilsatz *talibus infit* variiert, wobei das Verb in intransitiver Form verwendet wird.

Ein weiterer Fall von signifikanter Wiederverwendung einer Formulierung des Juvenius betrifft die Schilderung von Abrahams Vision in Gen 15, in der Gott dem Patriarchen durch obskure Zeichen das zukünftige Schicksal des Geschlechts, das von ihm abstammen wird, offenbart (Cypr. Gall. gen. 534–536):

*Ecce autem primo sub tempore noctis opacae
candida sanctifici terrentur pectora uatis
nigrantesque ruunt confusa luce tenebrae*

535

Der Bezug auf Juvenius besteht in der Junktur *confusa luce*, die an der gleichen metrischen Stelle in Iuvenc. 1,227f. steht:

19 Für die Beziehung zwischen diesen beiden Texten verweise ich auf Cutino 2023d, 103–105.

20 In einem ähnlichen Kontext findet man es in Prud. apoth. 585 (*crede quod emissus solio patris angelus infit*).

21 Verg. Aen. 10, 860; vgl. auch Val. Fl. 1,666; 2,610; 8,414; Sil. 16,139.

22 Iuvenc. 4, 245 *tum dominus famulo respondens talibus infit*.

23 Gen. 148; Ios. 134.

*Iamque sub exortu solis ubi tristia rubro
nubila miscentur confusa luce colori*

Der Bezug ist an den Kontext gebunden: In der Paraphrase des Evangeliums ist der Bezugstext Mt 16,2f., wo Christus den Pharisäern und Sadduzäern vorwirft, die meteorologischen Zeichen zu erkennen, nicht aber die der eschatologischen Vollendung des Reiches.

Diese Zeichen werden als verworrenes Glühen zu der angstvollen Atmosphäre, die der Epiphanie Gottes bei Abraham vorausgeht – auch auf formaler Ebene, da in beiden Fällen das betreffende Zeichen in einer präzisen zeitlichen Bestimmung auftritt: *sub exortu solis* im Werk des Juvencus und *sub tempore noctis* im Buch *Genesis*. Bemerkenswert ist auch die Verwendung von *sanctificus*, das sich im vereinfachten Sinne von *sanctus* auf Abraham bezieht, ein Adjektiv, das ebenfalls auf Juvencus verweist, da er es als erster in der Dichtung verwendet, und zwar nur einmal (Iuvenc. praef. 25f.): *Ergo, age, sanctificus adsit mihi carminis auctor / spiritus*. In diesem Fall hat es die eigentliche Bedeutung, um es mit der theologischen Sprache der Zeit zu sagen, der Δύναμις ἁγιαστικῆς. In der Folge ist es der Heptateuchdichter, der *sanctificus* am häufigsten verwendet, von den insgesamt 16 Fällen in der Dichtung finden sich 13 im *Heptateuchos*.²⁴

Ein weiteres interessantes Beispiel ist die Art und Weise, wie Iuvenc. 3,577 (*Tum dominus ruris sedato pectore fatur*) wiederverwendet wird: Der Vers ist dem Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg entnommen, einem Gleichnis, in dem das Himmelreich mit dem Handeln eines Herrn verglichen wird, der scheinbar gegen jede Logik den Arbeitern der letzten Stunde denselben Lohn zahlt wie denen, die den ganzen Tag gearbeitet haben.

Der Vers leitet die seraphische Antwort des Herrn auf die vorhersehbaren Einwände derjenigen ein, die den ganzen Tag gearbeitet haben. Das erste Hemistichion hat einen von Juvencus häufig verwendeten Beginn, der, wie leicht sichtbar ist, in zwei verschiedenen Varianten die Handlungen und Worte Christi begleitet, entweder

²⁴ Vgl. gen. 535; 612; 789; exod. 265; 1061; 1328; lev. 43; 216; num. 712; deut. 6; 147; 207; ios. 568. Die anderen Vorkommen sind in *De obitu Baebiani* (= Paul. Nol. carm. 33,38) und in der *Vita Martini* von Paulinus von Périgueux (4,365; 5,121).

mit dem Nominativ *tum dominus* oder mit dem Dativ *tum domino*,²⁵ wenn es andere sind, die sich an Christus wenden oder handeln. Der hier betrachtete Vers ist jedoch der einzige, in dem *dominus* von einem Genitivattribut begleitet wird. Der Heptateuchdichter, der diesen Beginn auch isoliert in seinem Gedicht verwendet, benutzt das erste Hemistichion für gen. 93 (*Tum dominus caeli maestum compellat Adamum*). Andererseits modifiziert das zweite Hemistichion in Juvenicus' Vers mit einem positiven Adjektiv vergilische Beispiele, in denen sich immer negative Adjektive auf *pectore* beziehen, wie *fic-tus*, *saeuus*, *inimicus*.²⁶ Juvenicus' Beispiel hingegen wird von Proba in ihrem Cento berücksichtigt (V. 446 *Olli subridens sedato pectore fatur*). Der Heptateuchdichter folgt dem Modell des Juvenicus, wiederum mit leichter Modifikation, auch an anderer Stelle, indem er sowohl in gen. 242 (*sancto permotus pectore fatur*) als auch insbesondere in Ios. 426 (*placido subnixus pectore fatur*) ein nominales Partizip mit einem Ablativ verbindet.

3 Abweichungen vom Modell der Ähnlichkeit

Neben den bislang untersuchten Fällen gibt es einige, in denen eine Abweichung in der Nachahmung merklich ist, die allerdings von einer Angleichung an Juvenicus' ursprüngliche Zusammenhänge begleitet wird. Ein exemplarischer Fall scheint mir derjenige eines Ausdrucks zu sein, der wieder ursprünglich aus dem Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg stammt, diesmal bei der Darstellung der Arbeiter, die den ganzen Tag über untätig bleiben und schließlich in den letzten Stunden des Tages vom Herrn zur Arbeit gerufen werden (Iuvenc. 3,564–566):

*Vltima labentis restabat portio lucis:
egressus cernit iuuenes causasque requirit
cur pigris manibus torperent otia lenta*

565

25 Vgl. Iuvenc. 2,801; 4,277 *tum domino*; 2,806; 3,190; 273 *tum dominus*. Vgl. auch gen. 97; 623.

26 Vgl. Verg. Aen. 2,107 *ficto pectore fatur*; 10,516; 11,605 *inimico pectore fatur*; 12,888 *saeuo sic pectore fatur*.

Der Ausdruck, der uns interessiert, ist der Versschluss in V. 566, *otia lenta*, der im Kontext eine offensichtlich negative Konnotation hat, nämlich die Frage des Herrn an die Arbeiter, „warum sie untätig in tragem Müßiggang verharren“.

Diese Junktur wird im *Heptateuchos* mehrfach wiederverwendet, allerdings in Bezug auf die rituelle Ruhe der Juden, die dem heidnischen *otium* durch die Betonung der Abwesenheit von Arbeit und Fürsorge offenkundig gegenübergestellt wird, das fast an das Λάθε βιώσας des vergilischen *Tityrus lentus in umbra* (ecl. 1,4) erinnert. Die fraglichen Passagen betreffen in zwei Fällen (Ex 12,14; Dtn 16,8) die sieben Tage des Festes der ungesäuerten Brote im Rahmen der österlichen Vorschriften, an denen jede Tätigkeit verboten ist:

Cypr. Gall. exod. 374–377:

septenique dies, anno redeunte, beati

*otia lenta ferunt curaue omittitur omnis,*²⁷

375

*nemo solum uertit curiueque immunis aratri*²⁸

sopitur per festa labor [...]

Cypr. Gall. deut. 61–63:

[...] sit pascha quotannis

peruigili cum nocte potens septemque diebus

*otia lenta ferat nullique obnoxia curae*²⁹

27 Der Ausdruck *curam omittere* ist in identischer Formulierung bereits in exod. 284f. (*Hoc etiam Chaldaea cohors molita fatetur / esse manum domini, curamque omittit inanem*) zu finden. Er ist Teil der Aussage der ägyptischen Zauberer, die darauf verzichteten, die von Mose und Aaron vollbrachten Wunder zu wiederholen, weil sie darin das Wirken Gottes erkannten. Man beachte die beim Heptateuchdichter übliche Dehnung von *omittit* (in drei von drei Fällen) – in der wiederkehrenden Formel in exod. 375 (*otia lenta ferunt curaue omittitur omnis*) auch mit Dehnung von *curaque* vor der Hephthemimeres mit Elision; vgl. auch num. 304 (*peccatumque meum nostraeque omitte sororis*).

28 Interessant ist hier die Anwendung eines Ausdrucks auf den abwesenden *labor*, der ursprünglich in Ov. met. 3,10f. (*Bos tibi [...] occurret in aruis, / nullum passa iugum curiueque immunis aratri*) auf einen Ochsen bezogen war, der das Joch beim Pflügen nicht kennt, wie auch beim Heptateuchdichter selbst in exod. 855f. (*iuuencus / expers ruris adhuc curiueque immunis aratri*).

29 Bezeichnend ist der Verweis auf den vergilischen Text der *Georgica*, der auf das Fehlen von Feldarbeit und menschlicher landwirtschaftlicher Tätigkeit hin-

Eine dritte Stelle bezieht sich auf das Sabbatjahr aus Ex 23,11 (Cypr. Gall. exod. 968–970):

[...] *debet quia septimus esse
otia lenta ferens quo pauper quisque capessat
quae fuerant generata palam [...]*

970

Es ist auch festzuhalten, dass *otia lenta* in den letzten beiden Fällen von einer Form von *ferre*, nämlich *ferat* beziehungsweise *ferens*, begleitet wird. Es fällt auf, dass in allen drei Fällen die Resemantisierung mit der metrischen Verschiebung einhergeht, die bereits im Hinblick auf *talia saluator* festgestellt wurde, indem die Klausel auf den Hexameteranfang übertragen wird. Diese Änderung wird ihrerseits beispielhaft. Die Junktur findet sich tatsächlich in der gleichen metrischen Position und in einem ähnlichen Kontext wie bei den Beispielen des *Heptateuchos* auch am Anfang des dritten Buches der *Vita Martini* von Venantius Fortunatus in poetologischem Kontext wieder (V. 1–4):

*Hactenus in bibulis fixa stetit anchora terries
otia lenta trahens et inertī dente quiescens,
leniter alludens dum sibilat aura soporem
et nos umbra tegit uiridante crepidine ripae*

Diese Art der Abweichung ist in den Anspielungen des *Heptateuchdichters* häufig, erst recht in Bezug auf Juvenecus.

Ich führe drei weitere Beispiele an: Die Junktur *cordis secreta* ist in der Poesie Juvenecus zu eigen, sie taucht dreimal in seinem Gedicht auf, immer in derselben metrischen Stellung, nämlich im zweiten Hemistichion des Hexameters.³⁰ Darin wird dem spanischen Dichter von Paulinus von Périgueux in Mart. 4,403 (*cordis secreta paterent*) gefolgt, nicht so im *Heptateuchos*: In exod. 201–203 finden wir die Junktur hingegen im ersten Hemistichion des Hexameters: [...]

weist (Verg. georg. 2,438f.; georg. 2,439 = Proba cento 94): [...] *iuuat arua uidere / non rastris, hominum non ulli obnoxia curae.*

30 Iuenc. 1,304 *cordis secreta reseruant*; 2,488 *cordis secreta pauescant*; 3,146 *cordis secreta pererrant*.

loquellam / [...] obstrictam nodis uix promere uocem / quod cordis secreta uelent.

Daneben wird das Adjektiv *praetumidus* zum ersten Mal in der Dichtung in Iuenc. 1,580 (*sunt quos praetumidae tollit iactantia mentis*) verwendet, dem Claudian folgt, der es in *carm.* 3,225 (*effera praetumido quatiebat corda furore*) und in *carm.* 24,81 (*[...] praetumidi [...] Orientis*) an der gleichen Stelle im Vers, zwischen dem zweiten Fuß und dem *ictus* des dritten, verwendet. Die beiden anderen Fälle, in denen dieser Begriff verwendet wird, finden sich im Werk des Heptateuchdichters, der sich auch hier allerdings in der Nachahmung vom Modell des Juvencus distanziert, indem er das Adjektiv in beiden Fällen an den Anfang des Verses stellt: *exod.* 421 (*praetumidos acuens sensus mentemque ferocem*); *num.* 516 (*praetumida uirtute ferum pugnamque parantem*). Besonders im ersten der Beispiele nutzt der Heptateuchdichter durch den Hinweis auf die Wildheit die Verwendung der Junktur bei Claudian.

Ich schließe diese Reihe von Beispielen mit einem eher einzigartigen Fall ab, dem des Polypotons des Adjektivs *iustus* in *lev.* 195 (*iustus iusta deus quocumque exquirat in actu*), das Iuenc. 1,125f. (*haec est illa salus qua nos ex hostibus atris / eripit ut iuste iusto seruire queamus*) rezipiert. Es handelt sich um eine Stelle, die auch von Paulinus von Nola in der gleichen metrischen Stellung aufgegriffen wird, der allerdings die Adjektiv-Adverb-Verbindung umkehrt (*Paul. Nol. carm.* 8,27): *uosque uia iusta iuste pereatis abacti*. Der Heptateuchdichter verwandelt nicht nur die Junktur in ein Polypoton, sondern präsentiert hier auch eine metrische Abweichung.

4 Schlussfolgerungen

Zum Abschluss dieses Überblicks über die *vestigia Iuenci* beim Heptateuchdichter können wir feststellen, dass diese *vestigia* deutlich sichtbar, aber diskret eingefügt worden sind, zumindest wenn man sie mit denen der Vorbilder aus der klassischen Epik, insbesondere Vergil, und der flavischen Zeit vergleicht, die das eigentliche narrative Gerüst der poetischen Neufassung des Heptateuchdichters

bilden. Ich meine, dass die Wiederverwendung von Stellen aus dem Werk des Juvenius nicht formal einem Modell folgt, sondern selektiv eingesetzt wird, oft mit formalen Abweichungen. Die Auswahlkriterien sind interessant: Die Wiederverwendung durch den Heptateuchdichter ist, wie wir in mehreren betrachteten Fällen gezeigt haben, sehr oft in einen kontextuellen Bezug zu bringen und aus der Perspektive einer christologisch orientierten alttestamentlichen Exegese bedeutungstragend.

Literaturverzeichnis

- Cutino, Michele (Hrsg.), *On Pseudo-Cyprian's Heptateuchos. Biblical Rewriting between 'narratio probabilis' and Allusive Intertextuality*, Berlin 2023a.
- Cutino, Michele, À la découverte d'un poème négligé: l'Exode de l'Heptateuchdichter. Exemple d'étude de la réécriture poétique des chapitres 1 et 2, in: Michele Cutino (Hrsg.), *On Pseudo-Cyprian's Heptateuchos. Biblical Rewriting between 'narratio probabilis' and Allusive Intertextuality*, Berlin 2023b, 1–32.
- Cutino, Michele, La révélation de Dieu à Abraham en Genèse 15,12–16. Pour une analyse des rapports entre l'Heptateuchos du Ps.-Cyprien et l'Alethia de Claudius Marius Victorius, in: Donato De Gianni/Stefan Freund (Hrsg.), *Das Alte Testament in der Dichtung des Antike. Paraphrase, Exegese, Intertextualität und Figurenzeichnung*, Stuttgart 2023c, 189–201.
- Cutino, Michele, L'annonciation dans la *Laus Iohannis* (fin IV^e s.- début V^e s.), in: Christophe Guignard (Hrsg.), *Beata Virgo Maria. Études sur la doctrine et le culte mariaux dans l'Église ancienne et médiévale*, avec la collab. de Lucie Legat, Paris 2023d, 98–132.
- Cutino, Michele, Costruzione di una formularità epica interna nel poema dell'Heptateuchos. Studio di casi dell'Exodus: la teofania sul monte Horeb, in: Stefania Filosini (Hrsg.), *Poetic Rewriting in Late Latin Antiquity and Beyond*, Turnhout 2024, 319–340.
- Homey, Helge Hanns, Anmerkungen zur Heptateuchdichtung des Cyprianus Gallus, *Rheinisches Museum* 152 (2009) 150–174.

- Lestrade, Renaud, *Réécritures de la Genèse en vers, entre littérature, exégèse, et théologie: le cas de l'Heptateuchos* (V^e s.), avec une édition critique et une traduction du *Liber geneseos*, et un commentaire des vers 1 à 133 (Gn. 1 – Gn. 3), Strasbourg 2021.
- Lestrade, Renaud, Mambré (gen. 18,1–19,3) dans la paraphrase de l'*Heptateuchos* (*Liber geneseos* 597–641), in: Donato De Gianni/Stefan Freund (Hrsg.), *Das Alte Testament in der Dichtung des Antike. Paraphrase, Exegese, Intertextualität und Figurenzeichnung*, Stuttgart 2023, 203–216.
- Lubian, Francesco, Re-forging Balaam the Epic Way. The Embassy of King Balak and the Journey to Moab (Num. 22,1–35) in the Poem of *Heptateuchos* (num. 579–638), in: Michele Cutino (Hrsg.), *On Pseudo-Cyprian's Heptateuchos. Biblical Rewriting between 'narratio probabilis' and Allusive Intertextuality*, Berlin 2023, 87–112.

Juvencus bei Dracontius¹

Maria Jennifer Falcone

Abstract: This paper examines the presence of Juvencus in the Christian works of Dracontius, who alludes to the poetry of Juvencus not only when referring to a story told in detail in the *Euan-geliorum libri*. Rather, it seems that individual precise expressions of Juvencus are often used to achieve a certain complexity and to fulfill Dracontius' own claim to a strong literariness with which he wrote his Christian, but above all self-referential poetry. Passages which show a convincing parallel with Juvencus are here analysed: Judas (laud. dei 2,517–521; 562–576 ~ Iuvenc. 4,422–427; 626–641); the *Magnificat* (laud. dei 2,732–743 ~ Iuvenc. 1,96–102); the *miracula Christi*, especially the lepers (laud. dei 2,117–122 ~ Iuvenc. 1,733–738) and Lazarus (laud. dei 2,131–133 ~ Iuvenc. 4,306–402, with a complex network of intra- and intertexts, especially laud. dei 3,653–657 and Sedul. carm. pasch. 5,134–138); Zacharias (satisf. 39–42; 47–52 and laud. dei 2,684–692 ~ Iuvenc. 1,1–51; 105–132, with the intermediate parallel of Paul. Nol. carm. 6,27–107). Regarding this latter episode, placed in a prominent position in the text of Juvencus, very likely deliberate allusions to individual expressions can be found in various places in the work of Dracontius (satisf. 1; 41; 163; 169; laud. dei 3,104f.).

1 Ich möchte Christoph Schubert dafür danken, dass er diesen Beitrag in seiner endgültigen Fassung gelesen und seine deutsche Form überarbeitet und deutlich verbessert hat, sowie für seine stets wertvollen Anregungen.

I Einleitung

Dieser Beitrag untersucht die bislang noch wenig erforschte Präsenz des Juvencus in den christlichen Werken des Dracontius. Die Beschränkung auf die christlichen Werke rechtfertigt sich aus der größeren thematischen Nähe zwischen diesen und den *Euangeliorum libri* des Juvencus. Denn obwohl Dracontius bekanntlich kein Biblepiker im engeren Sinne ist, ist der Inhalt sowohl der *Laudes Dei* als auch der *Satisfactio* doch als christlich zu sehen, auch wenn die Inhaftierung des Dichters und das daraus resultierende Hervortreten der literarischen Persönlichkeit des Autors zu einer individuellen Perspektivierung geführt haben.

Damit soll freilich keinesfalls behauptet werden, dass nicht auch die erweiterte Perspektive auf die „pagane“ Werkhälfte interessante Ergebnisse zeigen könnte, die nicht nur Stilistik und Topik betreffen, sondern auch und vor allem die Neudeutung klassischer Stoffe und die noch weiter zu untersuchenden Gemeinsamkeiten zwischen der „heidnischen“ und der „christlichen“ Produktion dieses Dichters.²

Die bisherige Forschung konstatiert, dass Juvencus bei Dracontius generell eher selten, allerdings in charakteristischer Weise präsent sei;³ daneben wurde auf einige konkrete, wenn auch nicht immer gründlich untersuchte Parallelen hingewiesen. Auf die drei interessantesten und überzeugendsten (nämlich *laud. dei* 2,119f. ~ *Iuvenc.* 1,733–738; *laud. dei* 2,520 ~ *Iuvenc.* 4,634; *laud. dei* 2,737 ~ *Iuvenc.* 1,102)⁴ werde ich in diesem Beitrag eingehen, in dem auch zwei weitere Passagen, und zwar die zu Lazarus und Zacharias, die in der Literatur bisher nicht thematisiert wurden, auf einen möglichen intertextuellen Bezug zu Juvencus hin untersucht werden.

2 Wichtige Überlegungen und Anregungen für eine neue Lektüre des Dracontius finden sich in den Beiträgen, die in Pohl 2019 versammelt sind, einem Band, der durch eine Gesamtbibliographie zum Dichter (1719–2018) bereichert wird; vgl. auch Selent 2011.

3 Vgl. Moussy 1985, 66: „Les rapprochements que l'on peut faire avec Commo-dien, Juvencus ou encore Prosper d'Aquitaine sont rares et plus caractéristiques“. Weniges auch bei Green 2006, 351–372.

4 Dazu vgl. Vollmer 1905, 83; 89; Moussy 1985, 339; 382 (*loci similes*); Stella 1989, 230–232.

Im Gegensatz dazu werde ich einige einzelne Ausdrücke vernachlässigen, die insbesondere in der Juvenius-Forschung hervorgehoben wurden:⁵ Das Vorkommen von *Tonans* ist in der ganzen christlichen Dichtung häufig; die Junktur *munera uitae* (laud. dei 3,467 ~ Juvenius. 2,229; 2,729; 4,346) kommt öfter bei verschiedenen Autoren am Versende vor.⁶ Unter den bislang festgehaltenen einzelnen *iuncturae* besteht wohl nur für die Ausdrücke *plumea gens* (für die Vögel in laud. dei 1,163 ~ *plumea turba* bei Juvenius. 2,818) sowie *horrendum scelus* (laud. dei 1,539 ~ Juvenius. 1,374) die echte Möglichkeit, dass es sich um Juvenius-Reminiszenzen handelt, die aber rein formal zu sein und keine weiteren Konsequenzen für den Kontext zu besitzen scheinen. Der Grund hierfür liegt in jenem wichtigen Merkmal spätantiker Dichtung, das dazu zwingt, das intertextuelle Verfahren hier anders zu bewerten als noch in klassischer Zeit: Zur Zeit des Dracontius existiert eine gut etablierte *langue* der christlichen Dichtung, sodass viele Ausdrücke derart geläufig und so stark verbreitet sind, dass die genaue Reihe konkreter Vorlagen nicht mehr zurückzuverfolgen ist. Dennoch weist Dracontius, wenn auch in komplexer und verschlungener Form, häufig Bezüge zu früheren christlichen Dichtern auf: Zu den von ihm bevorzugten *auctores* zählen zum Beispiel Claudius Victorius, Paulinus von Nola, Sedulius, Prudentius und Ambrosius. Oft ist daher eher an eine Kombination von zudem erheblich bearbeiteten Vorlagen zu denken. Außerdem spielen bei Dracontius die Heilige Schrift und die Traktate der Kirchenväter eine bedeutsame Rolle. Bei der Beschäftigung mit biblischen Texten dominiert das Alte Testament. Besonders oft tritt die Präsenz der Heiligen Schrift in hymnischen Passagen auf und wird mit der Anspielung auf klassische Texte (Ovid, Vergil, Statius und andere) kombiniert. Außerdem spielt bei der Gestaltung der Bezüge das autobiographische Momentum, auch wenn es immer nur angedeutet

5 Vgl. u.a. McGill 2016, *passim* und insbesondere zu laud. dei 3,467; De Gianni 2020, *passim*; Fichtner 1994, insbesondere 112–120.

6 Unvollständige Liste: Sil. 14,177; Mart. 3,6,5; Avien. Arat. 886; Paul. Nol. carm. 32,227; Anth. Lat. 62,1; 389,15. Bei Dracontius noch laud. dei 2,579.

wird, eine große Rolle.⁷

Einer zielgerichteten Suche nach möglichen Stellen, an denen Dracontius den Text von Juvencus aufgegriffen und bearbeitet hat, bieten sich insofern nur beschränkte Möglichkeiten, da Passagen bei Dracontius zu isolieren sind, die Episoden des Neuen Testaments betrachten. Daher habe ich mich auf folgende Kontexte konzentriert: die Inkarnation in laud. dei 2,60–110; die *miracula Christi* in laud. dei 2,111–142; die Erzählung von Passion, Tod und Auferstehung Christi in laud. dei 2,509–561; die Anspielungen auf die Geschichte des Zacharias in laud. dei 2,684–692 (sowie bei satisf. 39f.; 47f.); die Geschichte der Tabitha in laud. dei 2,766–772 und die Anspielungen auf Petrus in laud. dei 3,222–250.

Innerhalb dieser Kontexte und angesichts einer komplexen Konstellation von Vorlagen fiel die Wahl auf einzelne Passagen, die konkrete Beobachtungen und Analysen zulassen. In jedem Fall handelt es sich aber um offene und diffizile Fragen. Das Thema bleibt komplex und vielschichtig.

2 Judas

Die Figur des Verräters Judas kommt bei Dracontius im zweiten Buch der *Laudes Dei* vor und ist dort mit dem Thema des Zornes und der Barmherzigkeit Gottes verbunden. Die ganze Erzählung von der *passio* wird nämlich in einem größeren Kontext eingeführt, innerhalb dessen sowohl die Inkarnation als auch der Tod Jesu die Gnade Gottes bestätigen.

In diesem Zusammenhang wird Judas an zwei voneinander getrennten Stellen erwähnt. Die erste ist laud. dei 2,517–521.⁸

*Venditor infelix, sed non felicior emptor.
Pars pretium perdit, perdit pars altera mercem;*

⁷ Viel wurde sowohl über die Gattungsfrage als auch über die Vorlagen geschrieben, vgl. u.a. Moussy 1985, 49–75; Stella 1988; Kaufmann 2019; Falcone 2020 (mit weiterer Bibliographie).

⁸ Die Texte des Dracontius werden nach der Ausgabe von Moussy 1985 bzw. 1988 zitiert.

*proficit in nobis, qui non contraximus, emptus:
sanguine distracti maculatur uenditor emptor
quo mens nostra sacri mundabitur imbre cruoris.* 520

Durch artifizielle Wortstellung und die für Dracontius üblichen Stilmittel (Wiederholung, Oxymoron, Alliteration)⁹ werden die Konsequenzen des Handels beschrieben, bei dem Judas Jesus verkaufte. Sowohl Verkäufer als auch Käufer verloren etwas und beide erhielten, was noch gravierender ist, durch das Blut Christi ein Schandmal. Ein Gewinn ergab sich nur für das Volk der Christen, das von dem Vorgang profitieren konnte, insofern es gerade durch das Blut Christi gereinigt wurde.¹⁰

An der zweiten Stelle konzentriert sich Dracontius insbesondere auf die Reue des Judas,¹¹ die nicht vollständig und tief gewesen sei. Denn sonst hätte der barmherzige Gott ihm sicherlich verziehen (laud. dei 2,562–576):

*Si scelus est et grande nefas tempsisse potentem,
factorem temerasse suum quod crimen habetur?
Et tamen indultor mansit post funera carnis;
paeniteat si forte reus, clementior audit
datque repente pius ueniam donatque reatum. 565
Iuda miser ueniam si uel speraret haberet;
sed memor infandae tamen et sine nomine culpae
credidit infelix nil iam ueniale mereri
iudicioque suo ueniae subtractus abiuit. 570
Redditur argentum, scelerata ad colla pependit
uix tandem iustus, nam nec permansit auarus
et suspensus obit se mox ultore seuro.*

9 Die Komplexität und die Bedeutung der Stilmittel bei Dracontius wurden insbesondere von Schubert 2019 analysiert.

10 Die Reinigung wird durch das Wort *mundabitur* (V. 521) ausgedrückt, eine Konjektur Arevalos. Die Handschriften haben an der Stelle *quo mens nostra maculabitur imbre cruoris*. Das falsche Verb ist offenbar von *maculatur* in V. 520 beeinflusst. Die Herausgeber sind hinsichtlich der Korrektur nicht völlig einig, aber ein Antonym zu *maculare* ist dem Sinn des Satzes nach jedenfalls erforderlich, vgl. Stella 1986, 179f.; Stella 1989, 231f.

11 Dazu siehe insbesondere Müller 2016, 126–128.

*Vincula rumpuntur, cecidit crepuitque cadauer,
uiscera fusa iacent, hinc cor crudele patescit
funestatque diem de corpore tabe madenti.* 575

Dieser Darstellung des Todes von Judas folgt bei Dracontius ein wichtiger Abschnitt über die Vergebung (V. 577–724). Der Fokus wird aber schon hier ganz deutlich auf dieses Thema ausgerichtet (V. 562–566) durch eine Wortwahl, die auf Schuld und Vergebung hinweist (*paeniteat, reus, clementior, dat [...] ueniam, donat reatum*) und die, wie oft bei Dracontius, zugleich Christliches und Juristisches anklingen lässt.¹² Es sei nur kurz daran erinnert, dass Schuld und Vergebung für den eingekerkerten Dracontius eine wichtige Rolle spielten und daher immer wieder in seinen christlichen Werken vorkommen. Die Intensität, mit der Judas behandelt wird, erzeugt ein facettenreiches Bild der Figur, das in gewisser Weise an die Situation des Dichters gegenüber dem Vandalenkönig erinnern könnte.

Die Judas-Geschichte kommt auch bei Juvencus zweimal vor: Wie in den Evangelien erzählt der Dichter zuerst den Verrat (Iuvenc. 4,422–427):¹³

*Tunc e discipulis unus se subtrahit amens
Iudas et ad procures tali cum uoce cucurrit:
„Quod pretium sperare datur, si prodere uobis
quaesitumque diu possim monstrare magistrum?“ 425
Illi continuo statuunt ter dena argenti
pondera; his Iudas sceleri se subdidit alto.*

Nach dem Bericht aus Mt 27,3–10¹⁴ werden später auch die Reue und der Suizid Judas' bedichtet (Iuvenc. 4,626–641):

¹² Vgl. Santini 2006, insbesondere 54; 79–80; 109; 129; 132.

¹³ Die Texte des Juvencus werden nach der Ausgabe von Huemer 1891 zitiert.

¹⁴ Der Umgang von Juvencus mit den Evangelien ist ausführlich erforscht worden, vgl. u.a. Green 2006, 139; Green 2007; Müller 2016, 14–17; De Gianni 2020, 28–30. Die zugrundeliegende Stelle bei Matthäus sei zitiert: *Tunc uidens Iudas, qui eum tradidit, quia damnatus est, paenitentia ductus rettulit triginta argenteos principibus sacerdotum et senioribus dicens: Peccaui, quod tradiderim sanguinem iustum. At illi dixerunt: Quid ad nos, tu uideris. Et proiecitis argenteis in templo secessit et abiit et laqueo se suspendit. Tunc principes sacerdotum acceptis argenteis dixerunt:*

*Proditor at Iudas, postquam se talia cernit
 accepto sceleris pretio signasse furem,
 infelix ueris damnans sua gesta querellis
 proiecit templo tunc detestans argentum.
 Exorsusque suas laqueo sibi sumere poenas* 630
*informem rapuit ficus de uertice mortem.
 Inde sacerdotes, pretium quod sanguinis esset,
 illicitum fantes aditis concedere templi,
 quod dare tum licitum, cum sanguis distraheretur,
 credebant, agrum mercati nomine uero* 635
*sanguinis, horrendo signant scelera impia facto.
 Haec quondam cooperta canens uox uera prophetae
 euentum rerum patefecit in ordine saeculi:
 „Argenti triginta minas posuere profani
 hoc pretium pretiosi corporis instituentes,* 640
quod mox ad figuli rursus transfertur agellum.“

Wie Francesco Stella festgestellt hat,¹⁵ führt das intertextuelle Verfahren des Dracontius oft zu Erweiterungen einzelner Elemente: Im Falle des Judas hat Dracontius die bei Juvenecus angelegte Metapher des Handels besonders weiterentwickelt. Stella hat sich auf den ersten Teil (V. 517–521) konzentriert, wo die Worte *sanguine distracti* (V. 520) auf *cum sanguis distraheretur* (Iuenc. 4,634) hinweisen. Die Betonung von *pretium* und *sanguis* bei Dracontius sowie die theologisch orientierte Interpretation des Handels als schädlich für die Vertragspartner, aber erlösend für die Christen bestätigen diese These.

Wenn man auch die zweite Stelle genauer betrachtet, scheint eine solche Erweiterung der Vorlage mittels der kreativen Übertragung einzelner nicht bei Matthäus zu findender Details fortgeführt

Non licet mittere eos in loculum, quia pretium sanguinis est. Consilio autem accepto inter se emerunt agrum figuli in sepulturam peregrinorum. Propter hoc uocatus est ager ille Acheldemach, quod est ager sanguinis, usque in hodiernum diem. Tunc impletum est, quod dictum est per prophetam dicentem: Et acceperunt triginta argenteos pretium adpretiati, quod adpretiauerunt a filiis Istrahel. Et dederunt eos in agrum figuli, sicut constituit mihi Dominus (der Bibeltext wird hier wie im Folgenden nach der Ausgabe von Jülicher zitiert).

15 Stella 1989, insbesondere 230–232.

zu werden. Bei Juvencus wird Judas in mehreren Versen durch Adjektive beschrieben,¹⁶ die an den Versanfang beziehungsweise das Versende gestellt werden und im Vergleich mit dem Evangelium neu sind: *infelix* (Iuvenc. 4,628), *amens* (Iuvenc. 4,422), *furens* (beziehungsweise *furentem* im AcI, Iuvenc. 4,627). Bei Dracontius kommt *infelix* sogar zweimal vor (V. 517; V. 569) und wird durch das Synonym *miser* ein drittes Mal (V. 567) aufgegriffen. Es geht hier insbesondere um das Thema der Reue, die Judas, so der Dichter, nicht gezeigt habe, da er sonst Gottes Vergebung erlangt hätte. Von *amens* und *furens* gibt es scheinbar keine Spuren bei Dracontius. Bei Juvencus war Judas gerade damals verrückt, als er Christus verriet und verkaufte. Dracontius überträgt das Motiv der Verrücktheit beziehungsweise des tragischen *furor* indes auf den Moment des Suizids, beschränkt sich aber nicht auf das Adjektiv, das überhaupt nicht vorkommt, sondern bedient sich vielmehr einer poetischen Erweiterung, indem er die klassischen Themen und stilistischen Mittel der Tragödie und des Epos benutzt und den Tod expressionistisch darstellt (V. 574–576). Man beachte die Alliteration auf *ui-* am Versanfang sowie die Alliteration, bei der *c-* mit allen Vokalen (*ce-ci, cre, ca, cor cru, cor*) in allen drei Versen kombiniert wird.

3 *Magnificat*

Im zweiten Buch der *Laudes Dei* benutzt Dracontius das *Magnificat* in einer ganz besonderen Art und Weise, indem das Gebet der Maria auf die konkrete Situation der Gefangenschaft übertragen wird (laud. dei 2,732–743):

*Erigis oppressos humiles sternisque superbos,
tu captiuorum rumpendo tenacia uincla
colla leuas attrita iugis ceruice soluta
et proceres seruire facis famulosque iubere,
paupertate iubes opulentos turpis egestas
uestiat et ditas opibus bene largus egentes.*

735

16 Zur Rolle der Adjektive bei Juvencus vgl. Green 2006, 42f.

*Ima leuas et celsa premis, praesumpta coactus
 atteris et tenues adiecto robore firmas
 iura potestatis retinens sub nomine uero.
 Solus enim dominus dominum qui non habet extat
 uel cui cuncta parent, per quem sunt omnia quae sunt
 et transacta simul uel sunt quandoque futura.*

740

Die Anspielung auf das *Magnificat* ist schon im ersten Vers klar. Wie bereits hervorgehoben wurde,¹⁷ liegt in dieser hymnenartigen Passage eine Art Cento vor, in dem nicht nur der Text des Lukasevangeliums (Lk 1,46–55),¹⁸ sondern auch Stellen aus Ps 146,7f. (die Worte *oppressis* und *erigit*)¹⁹ und 1 Sam 2,7f. (das Verb *ditare*)²⁰ eingefügt werden. Vor allem aber soll alles auf die Haftbedingungen (*captiuorum uincla*)²¹ hinweisen und somit auf die Figur des Dichters selbst, der die Barmherzigkeit braucht.

In seiner Umdichtung hat Iuvenecus den Text des Lukas vereinfacht. Die Worte der Maria waren schon sehr poetisch²² und wurden nicht umsonst sehr früh in der Liturgie benutzt. Wohl deswegen hat er darauf verzichtet, die Vorlage in stärkerem Ausmaß zu poetisieren und zu umschreiben (Iuvenec. 1,96–102):

*Magnificas laudes animus gratesque rependit
 inmensi Domino mundi. Vix gaudia tanta*

17 Vgl. Vollmer 1905, 89; Moussy 1985, 372f.; 382.

18 *Et ait Maria: Magnificat anima mea Dominum, et exsultauit spiritus meus in Deo saluatore meo, quia respexit humilitatem ancillae suae. Ecce enim ex hoc beatam me dicent omnes generationes, quia fecit mihi magna, qui potens est, et sanctum nomen eius, et misericordia eius in progenies et progenies timentibus eum. Fecit potentiam in brachio suo, dispersit superbos mente cordis sui; deposuit potentes de sede et exaltauit humiles; esurientes impleuit bonis et diuites dimisit inanes. Suscepit Israel puerum suum, recordatus misericordiae, sicut locutus est ad patres nostros, Abraham et semini eius in saecula.*

19 *Facit iudicium oppressis, dat escam esurientibus. Dominus soluit compeditos, Dominus illuminat caecos, Dominus erigit depressos, Dominus diligit iustos.*

20 *Dominus pauperem facit et ditat, humiliat et subleuat; suscitatur de puluere egenum et de stercore eleuat pauperem, ut sedeat cum principibus et solium gloriae teneat. Domini enim sunt cardines terrae, et posuit super eos orbem.*

21 Über die Haftbedingungen in der Dichtung des Dracontius vgl. Merrills 2004; Wolff 2004; Goldlust 2015; Luceri 2015.

22 Vgl. Tannehill 1974; Méndez 2016.

*spiritus iste capit, quod me dignatus in altum
erigit ex humili celsam cunctisque beatam
gentibus et saeculis uoluit Deus aequus haberi.
Sustulit ecce thronum saeuus fregitque superbos,
largifluis humiles opibus ditauit egentes.*

100

Die Präsenz des Juvencus bei Dracontius ist evident: Eine Reminiszenz an Iuven. 1,102 findet man insbesondere in V. 737,²³ wo die exakten Korrespondenzen eindeutig sind. Die Umgestaltung des Dracontius erweist sich aber als besonders interessant, wenn man die beiden Kontexte näher betrachtet.

Sowohl bei Dracontius als auch bei Juvencus kommt das Verb *erigis/erigit* am Anfang des Hexameters vor (Iuven. 1,99 / *laud. dei* 2,732). Im ersten Vers des Abschnitts benutzt Dracontius sodann den erweiterten Ausdruck *oppressos humiles*, der an *ex humili* (1,99) und *humiles egentes* (1,102) bei Juvencus anschließt (Lukas hat nur *exaltauit humiles*). *Egentes*, das hier durch *oppressos* ersetzt wird, fällt bei Dracontius allerdings nicht einfach weg: Ganz im Gegenteil verschiebt der Dichter das Wort und betont es sogar durch die Parallelisierung mit dem stammverwandten Substantiv *egestas* (am Ende von V. 736 beziehungsweise V. 737), das wiederum pleonastisch mit *paupertate* im selben V. 736 in Verbindung steht. Diese Synonymik wird in einem Kontext entfaltet, in dem es um die *captiui* geht, womit auf die konkrete Situation des Dichters pathetisch verwiesen wird. Gerade in diesem mit Dracontius selbst eng verbundenen Zusammenhang kommt das fast wörtliche Juvencus-Zitat (1,102) vor, sodass der Text geradezu als eine Art „auf sein privates Leben übertragenes *Magnificat*“ wirkt.

Der größte Unterschied bei Dracontius ist der Verzicht auf das seltene *largifluis*,²⁴ das durch ein schlichtes *largus* ersetzt wird. *Largus* kommt weder bei Lukas noch in den Texten des Alten Testaments, die hier eine Rolle spielen, vor. Der auf Gott bezogene Nominativ bindet das Zitat an das für Dracontius zentrale Thema des allmächtigen Gottes zurück. Nur Gott, der wahre Gott (V. 740), der

23 Vgl. oben, S. 123 Anm. 4.

24 Davor nur bei Lucr. 5,598.

Gott der Schöpfung (V. 741–743), kann großzügig (*largus*) gegenüber den *egentes* sein, unter denen nicht zufällig die Gefangenen erwähnt werden (*captiui*).

Die Passage zeigt deutlich, wie Dracontius mit seiner Vorlage Juvenecus umgeht: Die direkten Hinweise auf die Heilige Schrift werden mit einer Hommage an das Werk des Juvenecus kombiniert. Die poetische Vorlage kommt genau dort ins Spiel, wo es um eine Pathetisierung und um eine „emotionale Personalisierung“ der Situationen geht. Aus dem bekannten *Magnificat*-Gebet wird so der Aspekt der Armut hervorgehoben, den der arme und eingekerkerte Dracontius erlebt und spürt.

4 *Miracula Christi*

Die nächsten zwei Beispiele kommen aus der Passage über die *miracula Christi*, einer dichterischen Zusammenfassung einzelner wichtiger Wunder Jesu, die viel mit anderen ähnlichen Texten (unter anderem den pseudo-claudianischen *miracula Christi* und den *Tituli* des Prudentius)²⁵ gemeinsam hat. Das epitomistische Verfahren spielt hier eine große Rolle; dennoch scheint es an vereinzelt Spuren einer, wenn auch diskutablen, Beziehung zu Juvenecus nicht zu fehlen, die es zu analysieren und zu problematisieren gilt.

Der erste Textabschnitt betrifft die Leprakranken, deren Krankheit Christus geheilt hat. Die Verse des Dracontius enthalten eine expressionistische Beschreibung der Krankheit, die sich in den Evangelien nicht findet (laud. dei 2,117–122):²⁶

25 Dazu siehe insbesondere Deproost 2014; Lubian 2016; Labarre 2020; zu Prudentius vgl. auch den Beitrag von Gauly in diesem Band.

26 Mt 8,1–3 *Cum autem descendisset de monte, secutae sunt eum turbae multae. Et ecce leprosus ueniens adorabat eum dicens: Domine, si uis, potes me mundare. Et extendens manum, tetigit eum dicens: Volo, mundare! Et confestim mundata est lepra eius; Mk 1,40–42 Et uenit ad eum leprosus deprecans eum et genu flectens et dicens ei: Si uis, potes me mundare. Et misertus extendens manum suam tetigit eum et ait illi: Volo, mundare! Et statim discessit ab eo lepra, et mundatus est; Lk 5,12f. Et ecce uir plenus lepra; et uidens Iesum et procidens in faciem rogauit eum dicens: Domine, si uis, potes me mundare. Et extendens manum tetigit illum dicens: Volo, mundare! Et confestim lepra discessit ab illo; Lk 17,12–14 Et cum ingrederetur quoddam castellum, occur-*

*Mentibus obsessis insana clade furoris,
spiritus impatiens animas quascumque grauabat,
tabe fluens quaecumque cutis madefacta rubebat
ossibus et neruis resoluta carne relectis* 120
*praestatur de clade salus: reparare sepultos
nouit et exanimes iterum reuocare saluti.*

Eine Anspielung auf Juvencus, die mit einem Hinweis auf Prudentius (cath. 9,31–33) kombiniert sei, hat hier Moussy gesehen (Iuenc. 1,733–738):²⁷

*Ecce sed horrenda confixus uiscera tabe,
quem toto obsessum foedarat corpore lepra,
procubuit uenerans iuuenis Christumque precatur:* 735
*„Vt caream tandem languoris pondere tanti,
sufficiet uoluisse tuum.“ Tum dextera Christi
adtactu solo purgavit lurida membra.*

Folgt man Moussy, stellt sich das intertextuelle Verfahren des Dracontius als eine Erweiterung dar, die sich von den Ausdrücken *horrenda tabes* (V. 733) und *foedare toto corpore* (V. 734) aus entwickelt. Rein formal ist das einzige gemeinsame Wort bei Dracontius und Juvencus sogar nur *tabes*; dazu könnte man noch *obsessis* hinzufügen (laud. dei 2,117 ~ Iuenc. 1,734).

Indes integriert Dracontius an dieser Stelle genauere Hinweise auf klassische Autoren und biblische Texte. Am Versanfang kommt die Wortfolge *tabe fluens*, wenn auch in anderer syntaktischer Anordnung, im *Hercules Oetaeus* (V. 519f.) vor: [...] *ille, iam quaerens diem, / tabem fluentis uulneris dextra excipit*. Wiederum am Anfang des Hexameters begegnet der Ablativ *ossibus et neruis*, der bei Lukrez einmal identisch (Lucr. 1,864–866 *fiet uti cibus omnis, et aridus et liquor*

rerunt ei decem uiri leprosi, qui steterunt a longe et leuauerunt uocem dicentes: Iesu praeceptor, miserere nostri! Quos ut uidit, dixit: Ite, ostendite uos sacerdotibus. Et factum est, dum irent, mundati sunt.

27 Moussy 1985, 339f. Die Stelle des Prudentius (*Membra morbis ulcerosa, uiscerum putredines / mando ut abluantur – inquit, fit ratum, quod iusserat. / Turgidam cutem repurgant uulnere piamenta*) scheint weit vom Text des Dracontius entfernt zu sein.

ipse, / ex alienigenis rebus constare putetur, / ossibus et neruis sanieque et sanguine mixto.) und zweimal mit leichteren Variationen (Lucr. 1,811 *neruis atque ossibus*, nicht am Versanfang; Lucr. 3,171 *ossibus ac neruis*) zu finden ist. Dieselbe Junktur tritt außerdem im biblischen Buch Ijob auf, und zwar in einem Kapitel, in dem es um Schuld und Vergebung geht (Ijob 10,11f.):²⁸ *Pelle et carnibus uestisti me; ossibus et neruis compegisti me. Vitam et misericordiam tribuisti mihi, et uisitatio tua custodiuit spiritum meum.*

Der Passus des Dracontius gewinnt also durch die Aufnahme der episch-tragischen lateinischen Dichtersprache sicherlich an Expressivität. Darin gewissermaßen versteckt ist aber auch der Hinweis auf Ijob zu finden, durch den die Gedanken eines aufmerksamen Lesers zur Situation des Dichters hingelenkt werden. Ob in produktionsästhetischer Hinsicht die Ursprungsidee zu dem im Ergebnis derart komplex konstruierten Text gerade durch die Lektüre des Juvenecus ausgelöst wurde und dieser als Ausgangsbasis der intertextuellen Arbeit diente, bleibt möglich, auch wenn dies schwer nachzuweisen ist.

Bei der zweiten Stelle handelt es sich um die Lazarus-Episode, die Dracontius in nur drei Versen schildert (laud. dei 2,131–133):

*Nec semel ista dedit, nam ut sit sibi uirgo superstes
imperat, exurgit uel Lazarus ante sepultus,
quattuor exemptus transacta luce dierum.*

Die Erzählung ist bei Juvenecus, wenig überraschend, viel länger (Iuvenec. 4,306–402).²⁹ Nur beschränkte und fragliche Ähnlichkeiten sind hier zu finden, insbesondere zu den V. 333–335:

28 Es sei hier nur Ijob 10,2 erwähnt: *Dicam Deo: Noli me condemnare, indica mihi cur me ita iudices.*

29 Für die Juvenecus-Stelle vgl. auch Deproost 2000; die Lazarus-Episode hat große Bedeutung in der christlichen Dichtung, vgl. Marchetti 2013; speziell zu Sedulius Mori 2017.

*Iamque aderat Christus, fuerat sed forte sepulto
 quarta dies, mersaque atris de morte tenebris
 germanas luctus lacrimosaque tecta tenebant.*

335

sowie zu den V. 375–377:

[...] *at Marthae talis uox uerberat auras:
 „Quattuor en luces totidemque ex ordine noctes
 praetereunt, quo membra solo conposita quiescunt.*

375

Sepultus kommt sowohl bei Dracontius (V. 132, als Partizip) als auch bei Juvencus (4,333, als substantiviertes Partizip im Ablativ) am Ende des Verses vor; in beiden Fällen folgt unmittelbar die Zahl, *quattuor* bei Dracontius (V. 133), *quarta dies* bei Juvencus (4,334), der aber *quattuor* in V. 375 benutzt; außerdem liest man in beiden Texten sowohl das Wort *lux* als auch *dies* (Dracontius verbindet die Wörter am Ende des V. 133; Iuvenc. 4,334; 376). Das ist offensichtlich sehr wenig, obwohl die Wortstellung und die Betonung der Tage vielleicht nicht zufällig sein könnten und man daher behaupten könnte, dass es um eine Epitome des Juvencus gehe.

Etwas abseits vom Thema der Bezüge zu Juvencus lässt sich hier freilich eine Beobachtung illustrieren, die das oft komplizierte dichterische Verfahren des Dracontius betrifft. Das Verb *eximo* (V. 133 *exemptus*), hier in der Bedeutung von „verstorben“,³⁰ kommt nur noch ein einziges weiteres Mal im ganzen Werk des Dracontius vor, nämlich in *laud. dei* 3,653–657, hier in V. 655:³¹

*Me miserum, quanto cecidi de culmine lapsus!
 Ille <ego> qui quondam retinebam iura togatus,
 exemi de morte reos, patrimonia nudis
 diuitias mea lingua dedit rapuitque tenenti
 ac seruile iugum uel libertatis honorem*

655

30 Vgl. ThLL V,2 s.v. *eximo*, 1499,34–1499,50.

31 Die Überlieferung der V. 653f. ist etwas problematisch. Moussy nimmt zu Recht die Konjekturen und Ergänzungen von Meyer 1890, Vollmer 1905 und Vollmer 1914 an. Besonders bedeutsam ist die Ergänzung von *ego*, die die hervorgehobene Rolle und Schuld des Dichters weiter verstärkt. Andererseits wird die sichere Korrektur *quanto* (statt *quanta*) auch durch die Parallele mit Sedulius (siehe unten) bestätigt.

Dracontius spricht über sich selbst und beklagt seine Situation im Vergleich zu der früheren Rolle als *togatus*. Damals habe er über das Leben und den Tod der Angeklagten selbst entschieden: Das Verb *exemi* hat hier also die Bedeutung „befreien“.³² Wenn eine Parallele zwischen den einzigen beiden Belegen des Verbs wahrgenommen werden soll, würde dann an der Lazarus-Stelle Gott (Christus) als der einzige dargestellt, der die Verstorbenen (*exemptos*) aus dem Tod befreien kann (*eximere*).

Ein komplexes Netz von literarischen Anspielungen scheint den Kontext noch weiter anzureichern. Den Ausdruck *quanto cecidi de culmine lapsus* findet man auch bei Sedulius, und zwar in einer Stelle über Judas (Sedul. carm. pasch. 5,134–138):³³

*Exitus hic mortis tamen et sublime cadauer
ostendit populis, quanto de culmine lapsus
pridem discipulus qui nunc reus, alta relinquens
sidera tartareum discenderit usque profundum;
tunc uir apostolicus, nunc uilis apostata factus.*

135

Die Schuld des Judas vergleicht Dracontius, wie wir oben gesehen haben, in laud. dei 2,562–576 mit seiner eigenen. Hier scheint er aber noch weiter zu gehen: Eine zusätzliche, intratextuelle Anspielung liegt nämlich bei dem Ausdruck *quondam retinebam iura* vor, den Dracontius in laud. dei 2,740 bezüglich Gottes benutzt. Die Darstellung der eigenen Schuld wird durch die intratextuellen Hinweise beziehungsweise wiederkehrenden Ausdrücke verstärkt: Der *togatus* Dracontius hat damals also irgendwie damit gespielt, sich wie Gott zu verhalten.

Gerade noch erkennbar scheint hier also eine aufwendige Verflechtung von Texten und denkbaren, aber nicht wirklich dingfest zu machenden subtilen Anspielungen vorzuliegen, womit es Dracontius uns schwer macht, präzise feste Intertexte zu identifizieren (und das gilt natürlich auch für die Juvenius-Bezüge). Bei Dracontius wird insbesondere eine Figur in den Mittelpunkt gestellt, bald

32 Vgl ThLL V,2 s.v. *eximo*, 1498,61–1499,7.

33 Zu dieser Stelle vgl. Deerberg 2011, *ad loc.*

versteckt, bald deutlicher: Dracontius selbst. Als auf die Selbstdarstellung angepasste Stilmittel, Strategien und Thematiken lassen sich insbesondere die intratextuellen Anspielungen, die auf den ersten Blick oft unklare Syntax, die öfter nicht explizite Argumentation und die bewusste Benutzung der Rhetorik deuten. Der Dichter versteckt sich selbst, und das heißt insbesondere seine eigene Schuld, hinter einem Netz aus literarischen Hinweisen, die sowohl klassische Autoren als auch christliche Dichter (unter anderem Juvencus), aber auch unmittelbar biblische Texte betreffen.

5 Zacharias

Die Figur des Zacharias, des Vaters von Johannes dem Täufer, kommt bei Dracontius zweimal vor. Die erste zu betrachtende Stelle steht in der *Satisfactio* in einem wichtigen Kontext, wo der Fokus auf der Schuld und der angemessenen Zeit der Strafe liegt (satisf. 39–42; 47–52):

*Liquit et antistes serus pater ille Iohannis
elinguisque fuit uoce tacente silens.* 40
*Ast ego peccando regi dominoque Deoque
peior sum factus deteriorque cane.*
[...]
*Quique reformauit tacitae modulamina linguae
ne mutilante sono uerba ligata daret,
ipse meo domino Deus imperat atque iubebit
ut me restituat respiciatque pius,* 50
*seruet, aui ut laudes dicam patriasque suasque
perque suas proles regia uota canam.*

Die Figur kommt außerdem im zweiten Buch der *Laudes Dei* vor – im Kontext des Unglaubens des Zacharias und seiner auf eine bestimmte Zeit beschränkten Strafe (laud. dei 2,684–692):

*Exegit quid plena fides et credula dixi,
quid non credentes mereantur dicere cura est.* 685

*Incurrit culpam sancti pater ille Iohannis,
pontificis loca sacra tenens magnusque sacerdos,
credere cunctatus domini promissa Tonantis,
angelico senior monitus sermone repente.
Mox uindicta datur per longa silentia linguae,
donec uentris onus bis quinis mensibus actis
fundatur de matre puer sub sorte beata.*

690

Die engere Vorlage für Dracontius ist hier eine lange Passage bei Paulinus von Nola (carm. 6,27–107).³⁴ Die wichtigsten Gemeinsamkeiten zwischen Dracontius und Paulinus lassen sich wie folgt zusammenfassen:

a) V. 37 bei Paulinus (*et pius antistes sacros adoleuerat ignes*) bietet *antistes* bezüglich Zacharias; dasselbe Wort kommt in der *Satisfactio* vor (V. 39, in derselben metrischen Position).

b) V. 81–83 bei Paulinus (*ergo ad condignas tanto pro munere grates / ne dubiam suspende fidem, ne mota fauentis / ira dei meritam statuatur post praemia poenam*) behandeln die *ira Dei*, ein wichtiges Thema für Dracontius.

c) Wenn es um den Verlust der Stimme geht, scheint Dracontius epitomistisch zu schreiben, als ob er auf die längere Behandlung bei Paulinus hinweisen wollte (V. 96–100),³⁵ wo die Details von Zunge und Stimme stark betont werden.

d) Paulinus betrachtet die Begrenzung der Strafe (V. 104f. *Paenituisse sat est. Rata qui dat temporis ordo / uoluitur [...]*) als Konsequenz aus der Tatsache, dass Zacharias um Vergebung bittet (V. 102 *et ueniam erratis arcano in corde precatur*): das ist auch für Dracontius ein zentrales Thema.

Angesichts dessen, dass Paulinus eine nicht unwichtige Vorlage ist, stellt sich die Frage, ob und inwieweit Dracontius eine absichtliche und direkte Beziehung auch zu der dichterischen Erzählung des Iuvenius hat. Dessen wie üblich längere Behandlung (Iuvenius).

³⁴ Iuvenius und Paulinus wurden von Nazzaro 2004 ausführlich verglichen.

³⁵ *Protinus astricta est dubitanti lingua palato, / et motus oblita sui molitaeque uocis / articulare sonum pigro torpore cohaesit, / dumque cupit narrare suae miracula plebi, / conatus frustra defixo obmutuit ore.*

1,1–51; 105–132) wirkt insgesamt schlicht und nicht auf besondere Expressivität hin angelegt (Iuvenc. 1,45–48):

Progressus trepide numen uidisse supernum 45
nutibus edocuit, miserae et dispendia uocis.
Inde domum remeat conpleto ex ordine uates
officio, amissamque leuant promissa loquellam

Eine stärkere Ähnlichkeit findet man wohl nur in V. 114, wo das Motiv der Zunge und der Vorstellungsbereich von Worten und Erlösung zu finden sind (Iuvenc. 1,110–114):

Abnuit hoc genetrix, sed Iohannes uocitetur 110
ingeminat. Placuit muti tunc iussa parentis
consulere, scriptoque rogant edicere nomen.
Sed, pro mira fides, tabulis cum scribere temptat,
implicitam soluit per uerba sonantia linguam.

Das ist auf den ersten Blick nicht viel. In diesem Fall reicht es nicht aus, ausschließlich die Kontexte zu analysieren, in denen es um dieselbe Figur geht. Denn immerhin steht die Episode bei Juvencus ganz am Anfang des Werkes, also an prominenter Stelle im Text. Ihre Relevanz wird sowohl vom Dichter selbst betont als auch von den späteren Autoren bei ihrer Rezeption gesehen.³⁶ Sehr wahrscheinliche beziehungsweise am ehesten bewusste Anspielungen auf einzelne Ausdrücke findet man interessanterweise an verschiedenen Stellen im Werk des Dracontius. Die Übereinstimmungen, die in mehreren an denselben Verspositionen vorkommenden Junktoren bestehen, werden im Folgenden aufgeführt und kommentiert:

Iuvenc. 1,1–3:
Rex fuit Herodes Iudaea in gente cruentus,
sub quo seruator iusti templique sacerdos
Zacharias [...]

36 Das wurde im Laufe der Wuppertaler Tagung mehrmals hervorgehoben, sowohl in den Vorträgen als auch in den anregenden Diskussionen. Vgl. u.a. Freund und Cutino in diesem Band.

Drac. satisf. 1:

Rex immense Deus [...]

Drac. satisf. 169:

Extitit hic prudens, quia noluit esse cruentus,

Drac. laud. dei 3,104f.:

aptauitque neci nimia pietate cruentus;

nudato mucrone pater, ferus ille sacerdos

Rex ist das erste Wort des Werkes, sowohl bei Juvenecus als auch in der *Satisfactio*. Das hat für Dracontius große Bedeutung, da oft nicht unmittelbar klar wird, ob es im Gedicht bezüglich des Vandalen-herrschers oder Gottes benutzt wird.

Cruentus ist der *rex* bei Juvenecus (mit Hyperbaton), nicht bei Dracontius im ersten Vers der *Satisfactio*. Aber das Adjektiv kommt am Ende eines Verses auch bei Dracontius vor: in der *Satisfactio* in einer Passage über die *clementia* des Salomo, der nicht *cruentus* sein wollte. Die Passage der *Laudes Dei* über das Opfer Abrahams erweist sich deshalb als interessant, weil *cruentus* und *sacerdos* beide am Ende der zwei aufeinanderfolgenden Verse vorkommen. Die Übereinstimmung bleibt hier aber anscheinend rein formal und hat keine Folgen für die Interpretation.

Iuenc. 1,16–19:

Nam me dimissum rerum pater unicus alto

e caeli solio tibi nunc in uerba uenire

praecipit et cara tibi mox e coniuge natum

promittit [...]

Drac. satisf. 163:

Non fit Abessalon heres de coniuge natus

E beziehungsweise *de coniuge natus* kommt sowohl bei Juvenecus als auch bei Dracontius am Versende vor. Das entspricht einem für beide Autoren wichtigen Thema: Das Kind des Zacharias ist der Grund seines Unglaubens; das Kind und der Thronfolger von David ist nicht sein legitimer Sohn (Abschalom, von seiner Frau), sondern der Sohn der Batseba, das heißt die Frucht eines Ehebruchs. In beiden Fällen

repräsentiert also der Ausdruck die Schuld der Figuren, eine Schuld, die aber verziehen wurde.

Iuvenc. 1,23–26:

*Istius hic populi partem pleramque docendo
ad uerum conuertet iter, Dominumque Deumque
continuo primus noscet plebemque nouabit.
Nomine Iohannem hunc tu uocitare memento*

Drac. satisf. 41:

ast ego peccando regi dominoque Deoque

Dominumque Deumque kommt bei Juvencus am Ende der Botenrede als wichtiger Ausdruck für den wahren Gott vor. Dasselbe ist bei Dracontius zu beobachten, der ganz bewusst den Ausdruck im Dativ unmittelbar nach *regi* benutzt in einem Kontext, der dem Distichon über Zacharias (V. 39f.) unmittelbar folgt. Dracontius ist zwar vor dem König, aber vor allem vor dem einzigen wahren Gott schuldig. Das wird natürlich indirekt heißen, dass der König auch ihm vergeben soll, so wie es Gott immer wieder tut und bei Zacharias getan hat.

Diese letzten Beispiele zeigen die facettenreiche Art und Weise, in der Dracontius mit dem Text des Juvencus umgeht. Diese oft versteckte, dennoch ergiebige und sinnstiftende Interaktion zwischen den breiteren Kontexten ist eines der vielen literarischen Mittel, mit denen der römische Dichter unter vandalischer Herrschaft seine Werke komponiert. Er scheint auf die Dichtung des Juvencus nicht nur dort hinzuweisen, wo es um eine Geschichte geht, die in den *Euangeliorum libri* ausführlich erzählt wird. Vielmehr scheint es, dass einzelne präzise Ausdrücke beziehungsweise Anregungen von Juvencus oftmals benutzt werden, um eine gewisse Komplexität zu erreichen und den eigenen Anspruch auf starke Literarizität einzulösen, mit dem Dracontius seine gewiss christliche, aber vor allem selbstreferentielle Dichtung verfasst hat.

Literaturverzeichnis

- Arevalo, Faustinus (Hrsg.), *Dracontii poetae christiani saeculi V carmina*. Ex mss. Vaticanis duplo auctiora iis quae adhuc prodierunt, Rom 1791 [= PL LX, coll. 679–901 Carmen de Deo].
- De Gianni, Donato, Iuvenius. *Evangeliorum Liber Quartus*. Introduzione, testo criticamente riveduto, traduzione e commento, Stuttgart 2020.
- Deerberg, Daniel, *Der Sturz des Judas*. Kommentar (5,1–163) und Studien zur poetischen Erbauung bei Sedulius, Münster 2011.
- Deproost, Paul-Augustin, *La résurrection de Lazare dans le poème évangélique de Juvenius (IV,306–402)*, *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* 78,1 (2000) 129–145.
- Deproost, Paul-Augustin, *Les guérisons merveilleuses dans la geste évangélique de Juvenius ou l'extravagance épique du retour à la norme*, in: Paul-Augustin Deproost (Hrsg.), *Extravagances. Écarts et normes dans les textes grecs et latins*. Actes du colloque de Louvain-la-Neuve (16–17 mai 2013), Paris 2014, 211–233.
- Falcone, Maria Jennifer, *Some Observations on the Genre of Dracontius' Satisfactio*, in: Fotini Hadjittofi/Anna Lefteratou (Hrsg.), *The Genres of Late Antique Christian Poetry. Between Modulatiions and Transpositions*, Berlin 2020, 125–138.
- Fichtner, Rudolf, *Taufe und Versuchung Jesu in den Evangeliorum libri quattuor des Bibeldichters Juvenius (1,346–408)*, Stuttgart 1994.
- Goldlust, Benjamin, *La persona de Dracontius dans la Satisfactio: quelques réflexions sur la posture discursive du poète*, in: Étienne Wolff (Hrsg.), *Littérature, Politique et Religion en Afrique Vandale*, Paris 2015, 243–256.
- Green, Roger P. H., *Latin Epics of the New Testament*. Juvenius, Sedulius, Arator, Oxford 2006.
- Green, Roger P. H., *The Evangeliorum Libri of Juvenius: Exegesis by stealth?*, in: Willemien Otten/Karla Pollmann (Hrsg.), *Poetry and Exegesis in Premodern Latin Christianity. The Encounter Between Classical and Christian Strategies of Interpretation*, Leiden 2007, 65–80.

- Jülicher, Adolf, Itala. Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung, Bd. 4: Johannes-Evangelium, Berlin 1963.
- Jülicher, Adolf, Itala. Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung, Bd. 2: Marcus-Evangelium, Berlin ²1970.
- Jülicher, Adolf, Itala. Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung, Bd. 1: Matthäus-Evangelium, Berlin ²1972.
- Jülicher, Adolf, Itala. Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung, Bd. 3: Lucas-Evangelium, Berlin ²1976.
- Kaufmann, Helen, Dracontius im Kontext der nordafrikanischen Dichtung der Spätantike, in: Pohl 2019, 45–58.
- Labarre, Sylvie, La réécriture des récits bibliques de guérison chez les poètes latins (IVe–VIe s.), in: Michele Cutino (Hrsg.), Poetry, Bible and Theology from Late Antiquity to the Middle Ages, Berlin 2020, 41–56.
- Lubian, Francesco, Un caso di riscrittura metrica „ultrabreve“ dei vangeli : i distici „Miracula Christi“ (Ps. Claud., Carm. min. app. 21 = Anth. Lat. 879 R.²), Acta Universitatis Carolinae. Graecolatina Pragensia 2 (2016) 87–109.
- Luceri, Angelo, „Notus et ignotus desunt“: Draconzio e i suoi (presunti) amici, in: Étienne Wolff (Hrsg.), Littérature, Politique et Religion en Afrique Vandale, Paris 2015, 275–286.
- Marchetti, Marta, Lazzaro, vieni fuori. La resurrezione di Lazzaro nella poesia cristiana, in: Victoria Zimmerl-Panagl (Hrsg.), *Dulce melos* II, Akten des 5. internationalen Symposiums Lateinische und griechische Dichtung in Spätantike, Mittelalter und Neuzeit, Wien, 25.–27. November 2010, Pisa 2013, 79–103.
- McGill, Scott, Juvencus' Four books of the Gospels. *Evangeliorum libri quattuor*, London 2016.
- Méndez, Hugo, Semitic Poetic Techniques in the Magnificat: Luke 1:46–47, 55, Journal of Biblical Literature 135,3 (2016) 557–574.
- Merrills, Andrew H., The Perils of Panegyric: The Lost Poem of Dracontius and its Consequences, in: Andrew H. Merrills (Hrsg.), Vandals, Romans and Berbers: New Perspectives on Late Antique North Africa, Aldershot 2004, 145–162.
- Meyer, Wilhelm, Die Berliner Centones der *Laudes dei* des Dracontius, in: Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie

- der Wissenschaften zu Berlin, Philosophisch-Historische Klasse, Berlin 1890, 257–296.
- Mori, Roberto, La résurrection de Lazare dans le „Carmen Paschale“ de Sédulius (4, 271–291), in: Jean-Marc Vercruysse (Hrsg.), La résurrection de Lazare, Arras 2017, 79–89.
- Moussy, Claude (Hrsg.), Blossius Aemilius Dracontius. Louanges de Dieu, Bd. 1: Livre I et II, Paris 1985.
- Moussy, Claude (Hrsg.), Blossius Aemilius Dracontius. Louanges de Dieu, Bd. 2: Livre III, Réparation, Paris 1988.
- Müller, Michael, Tod und Auferstehung Jesu Christi bei Iuvenus (IV 570–812). Untersuchungen zu Dichtkunst, Theologie und Zweck der *Evangeliorum Libri Quattuor*, Stuttgart 2016.
- Nazzaro, Antonio V., L'Annunzio dell'Angelo a Maria (Lc 1,26–38) nelle riscritture metriche di Giovenco (1,52–79) e Paolino di Nola (Carm. 6,108–38), in: Anna Maria Taragna (Hrsg.), La poesia tardoantica e medievale: Atti del II Convegno Internazionale di Studi, Perugia, 15–16 novembre 2001, Alessandria 2004, 19–33.
- Pohl, Katharina (Hrsg.), Dichtung zwischen Römern und Vandalen. Tradition, Transformation und Innovation in den Werken des Dracontius, Stuttgart 2019.
- Santini, Carlo, *Inter iura poeta*. Ricerche sul lessico giuridico di Draconzio, Roma 2006.
- Schubert, Christoph, Sprachkunst als Mittel der Identitätsbildung bei Dracontius?, in: Pohl 2019, 205–230.
- Selent, Doreen, Allegorische Mythenklärung in der Spätantike. Wege zum Werk des Dracontius, Rahden 2011.
- Stella, Francesco, L'epica di Draconzio fra tradizione classica e cristiana: osservazioni sulle 'Laudes Dei', Diss., Firenze 1986.
- Stella, Francesco, Fra retorica e innografia. Sul genere letterario delle *Laudes Dei* di Draconzio, *Philologus* 132 (1988) 258–274.
- Stella, Francesco, Ristrutturazione topica ed estensione metaforica nella poesia latina cristiana. Da spunti draconziani, *Wiener Studien* 102 (1989) 213–245.
- Tannehill, Robert C., The *Magnificat* as a Poem, *Journal of Biblical Literature* 93,2 (1974) 263–275.

- Vollmer, Friedrich (Hrsg.), *Flavii Merobaudis reliquiae. Blossii Aemilii Dracontii carmina. Eugenii Toletani episcopi carmina et epistulae*, MGH AA 14, Berlin 1905.
- Vollmer, Friedrich (Hrsg.), *Poetae Latini Minores*, Bd. 5, Leipzig 1914.
- Wasył, Anna Maria, *Genres Rediscovered: Studies in Latin Miniature Epic, Love Elegy, and Epigram of the Romano-Barbaric Age*, Kraków 2011.
- Wolff, Étienne, *Poeta inclusus : Le Cas de Dracontius*, in: Cécile Bertrand-Dagenbach u.a. (Hrsg.), *Carcer II.: Prison et Privation de Liberté dans l'Empire Romain et l'Occident Médiéval*, Paris 2004, 123–128.

Erste Untersuchungsergebnisse zur Art und Weise der Verwendung von Versen des Juvencus in der Dichtung des 5. und 6. Jahrhunderts: Beispiele aus den *carmina* des Avitus von Vienne

Luciana Furbetta

Abstract: This paper aims to analyse the traces of lexical re-use and the presence of Juvencus' text at an intertextual level in fifth- and sixth-century poetry, especially in Old Testament biblical poetry, with a focus on the *carmina* by Avitus of Vienne (especially *De spiritalis historiae gestis*). The aim is to outline a possible new investigation into the reception of Juvencus' work and its exemplarity. In the first part, we will present the results of the screening of the first book of Juvencus' work and of the research on its presence on an intertextual level, found in fifth- and sixth-century poetry and in biblical poems. In the second part, the focus will be on the manners in which the model is reused in the verses of Avitus of Vienne, with particular attention to the analysis of Alc. Avit. carm. 1,1–13 (cf. Iuvenc. 1,201–213); carm. 4,1–10 (cf. Iuvenc. praef. 1–18); carm. 1,188–192 (cf. Iuvenc. 1,531–537); carm. 1,99–107 (cf. Iuvenc. 4,790–801); carm. 2,292–302 (cf. Iuvenc. 2,180–183; 685–694) and carm. 4,217–221 (cf. Iuvenc. 1,10–13).

I Einleitung

In diesem Beitrag werden die ersten Ergebnisse einer Untersuchung zur Rezeption von Versen des Juvenecus in der Dichtung des fünften und sechsten Jahrhunderts vorgestellt,¹ die sich speziell auf die *carmina* des Avitus von Vienne konzentriert und die Art und Weise der Einbindung und Wiederverwendung dieser Verse betrachtet. Im ersten Teil werden die Ergebnisse des ersten *Screening* von Juvenecus' Text und einige Erkenntnisse aus der Analyse der poetischen Produktion des fünften und sechsten Jahrhunderts vorgestellt. Im zweiten Teil werden die Spuren der Präsenz der *Euangeliorum libri* in bestimmten Passagen der *carmina* des Avitus von Vienne eingehend analysiert, wobei die Untersuchung der nachweisbaren Vorkommen in *De spiritalis historiae gestis* (= SHG) im Vordergrund steht. In methodischer Hinsicht wurde die Untersuchung des Textes von Juvenecus nach verhältnismäßig strengen Kriterien und mit Hilfe der wichtigsten Datenbanken (insbesondere *Musisque Deoque*) durchgeführt, um lexikalische Übereinstimmungen und Entsprechungen für einzelne Lemmata zu ermitteln.²

Bei einem ersten *Screening* haben wir Juvenec. 1 in seiner Gesamtheit Lemma für Lemma geprüft, während wir für Avitus' SHG einige Passagen isoliert analysiert haben, wobei wir sowohl auf solche geachtet haben, die in der Textkritik nur teilweise beachtet worden sind, als auch auf diejenigen, in denen der Dichter alttestamentliche

-
- 1 Das Interesse an den verschiedenen Formen der Rezeption (mit besonderem Interesse an den Formen der Intertextualität) nicht nur der Klassiker sondern auch der wichtigsten spätantiken Autoren und ihrer Beziehung zur literarischen Tradition ist Teil meiner wissenschaftlichen Tätigkeit (vom 1. August 2024 bis 31. Juli 2025) als Forschungsstipendiatin an der Universität Ferrara zu folgendem Thema: *La tradizione degli auctores classici (Lucrezio, Catullo, Virgilio, Ovidio, Marziale, Giovenale) nella poesia latina tardoantica: peculiarità e influenza sul Medioevo e sull'Umanesimo*.
 - 2 Für den Text des Juvenecus wurde, soweit ich weiß, noch keine solche Studie durchgeführt. Was wir hier – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – präsentieren, sind daher vorläufige Daten (bis zum Abschluss der Durchsicht der *Euangeliorum libri* in Gänze und einer genaueren Übersicht). Für die Forschung zum fünften und sechsten Jahrhundert sind die Daten überwiegend aus erster Hand, während wir für die *carmina* des Avitus auch auf die kritischen Textausgaben von Hecquet-Noti (1999; 2005; 2011) zurückgegriffen haben.

und neutestamentliche Themen verbindet (siehe *infra* S. 178–179). Im Allgemeinen ist die Menge nicht-signifikanter Befunde (insbesondere für Übereinstimmungen an derselben metrischen Stelle) sehr groß, sodass wir die eindeutigen Stellen ausgewählt haben, das heißt die *loci*, für die der einzige frühere Bezugspunkt ohne oder mit minimalen Abweichungen das Werk des Juvencus ist. Wir haben daher vor allem übereinstimmende Klauseln und Junktoren sowie einen ähnlichen syntaktischen Aufbau bei der Strukturierung von zwei oder mehr aufeinander folgenden Hexametern ermittelt und berücksichtigt. Für diese letzte Art der Wiederverwendung sind nur wenige Fälle verzeichnet, da (wie anhand der Beispiele ersichtlich wird) in die Untersuchung nur Verse aufgenommen worden sind, bei denen das einzige Modell hinsichtlich der lexikalischen Auswahl, der Anordnung im Vers und der syntaktischen Gesamtkonzeption Juvencus zu sein scheint, also ohne mögliche weitere Vermittlung durch andere Autoren. Was die durch das Lemma-Kriterium gewonnenen Daten betrifft, sind überwiegend exklusive Vorkommen bewertet worden, wobei alle lexikalischen Kombinationen ausgeschlossen wurden, die häufig vorkommen und bereits im Text von Juvencus das Ergebnis einer Wiederverwendung von Formulierungen aus früheren Werken sein könnten.

2 *Vestigia Iuvenci* im fünften und sechsten Jahrhundert: Erste Ergebnisse der Analyse von Iuvenc. I

Aus der Untersuchung des ersten Buches ergeben sich die folgenden Formulierungen, die mit hoher Wahrscheinlichkeit auf eine Wiederverwendung der *Euangeliorum libri* in poetischen Texten des fünften und sechsten Jahrhunderts hindeuten:

V. 28 *aemula promissis obsistit talibus aetas*

~ Alc. Avit. carm. 3,173 *aerumnosa diu uoluetur talibus aetas*

V. 40 *sed tibi claudetur rapidae uox nuntia mentis*

~ Cypr. Gall. deut. 156 *mentis nuntia quos ait loquella*; Paul. Petric. Mart. 1,351 *laudes lingua sonat gratantis nuntia mentis*

- V. 52 *tunc maiora dehinc idem mandata minister*
 ~ Coripp. Ioh. 7,74 *optima dicta tenens celeres mandata ministros*
- V. 57 *ad quam tranquillum sermonem nuntius infit*
 ~ Cypr. Gall. num. 592 *talia sed postquam dimissus nuntius infit*
- V. 68 *uirtus celsa Dei circumuolitabit obumbrans*
 ~ Ven. Fort. carm. 2,3,1 *uirtus celsa crucis totum recte occupat orbem*
- V. 89 *inlustrare domum, quam mater numinis alti*
 ~ Ps.-Hil. euang. 2 *hunc postquam uerbo conceptum numinis alti*; 19 *interea et sidus exortum numinis alti*; Cypr. Gall. gen. 708 *nuncupat Isacum, mandata et numinis alti*; 1086 *uerba sibi uatemque fore se numinis alti*; Cypr. Gall. deut. 31 *uidistis, quae cura foret tum numinis alti*
- V. 128 *errorem per te spernent mortisque tenebras*
 ~ Mar. Victor aleth. 2,440 *eripere instanti exitio mortisque tenebris*
- V. 133 *interea Mariae sponso miracula mentem*
 ~ Paul. Petric. Mart. 2,253 *ne festinantes tanta ad miracula mentes*; 3,297 *namque ut deceptas caperent miracula mentes*; Alc. Avit. carm. 5,115 *longius ut duram uincant miracula mentem*
- V. 140 *spiritus inpleuit sancto cui uiscera fetu*
 ~ Cypr. Gall. iud. 531 *nec mora, promisso turgescunt uiscera fetu*; Ven. Fort. carm. 8,3,325 *non premit incluso torpentia uiscera fetu*
- V. 163 *talis et attonitis caelo uox missa cucurrit*
 ~ Ven. Fort. carm. 7,10,5 *sic tuba praeconis Sigimundi missa cucurrit*
- V. 166 *nam genitus puer est Dauidis origine clara*
 ~ Prosp. epigr. 66,9 *quis genitus puer est intactae uirginis aluo?*
- V. 170 *talia dicenti iunguntur milia plebis*
 ~ Cypr. Gall. iud. 308 *additur his aliud, bis dena ut milia plebis*; Ps.-Prosp. carm. de prov. 403 *quaque gradum illaesa tulerant tot milia plebis*
- V. 206 *quam cunctis hominum lustrates gentibus addit*
 ~ Ennod. carm. 2,69,3 *tu, quem lustratis transmisit gentibus error*
- V. 213 *quo pateant tecti tenebrosa uolumina cordis*³
 ~ Ps.-Prosp. carm. de prov. 420 *incisos apices, ac scripta uolumina cordis*; Arator act. 1,519 *angelus adueniens tenebrosa uolumina noctis*
- V. 220 *cognouit Christum et simili sermone locuta est* (siehe auch Iuenc. 2,99 *inde iter ingrediens simili sermone Philippum*)

3 Vgl. Stat. Theb. 1,351 *inglomerat noctem, tenebrosa uolumina torquens*.

- ~ Cypr. Gall. iud. 236 *tum psallunt procere simili sermone tonanti*
 V. 233 *territus Herodes Solymorum culmina uatum*
 ~ Ven. Fort. Mart. 1,36 *scilicet inter tot sanctorum culmina uatum*
 V. 239 *progigni maneant, cui sacram ducere plebem*
 ~ Cypr. Gall. num. 510 *nil non posse deum: id propter ducere plebem*
 V. 335 *cunctorum ante oculos acies leuata securis*
 ~ Alc. Avit. carm. 5,417 *cunctorum ante oculos per caelum uisa moueri*
 V. 418 *exoritur fidei resplendens luce uoluntas*
 ~ Prosp. carm. de ingrat. 408 *exoritur fidei, peccatum est, inque reatum*
 V. 439 *mille sonans uerbis praesentia munera Christi* (siehe auch Iuenc. 3,63f. *et lance inferri praesentia munera poscens. / praesentum Herodes procerum sub pondere tristis*)
 ~ Paul. Petric. Mart. 1,150 *respuit instantis praesentia munera regis; 5,134f. incunctante fide praesentia munera poscunt / praesentis domini, qui pro uirtute fauoris*
 V. 455 *illos nam caeli regnum sublime receptat* (siehe auch Iuenc. 1,756 *progenitos caeli regnum sublime uocabit; Iuenc. 2,795 agricolae simile est regnum sublime Tonantis*)
 ~ Cypr. Gall. exod. 1003 *et regnum sublime dei, gens ardua semper*
 V. 505 *et tua tunc tacitae mentis penetralia tanget*
 ~ Paul. Pell. euch. 20 *ultra sed abruptens tacitae penetralia mentis* (siehe auch Iuenc. 4,43 *ad ius fraternum iustae penetralia mentis*); Claud. rapt. Pros. 1,215 *Iuppiter ac Veneri mentis penetralia nudat*; Paul. Nol. carm. 6 Hartel, 237 *inuenit haec inter sacrae ad penetralia mentis?*; Ps.-Prosp. carm. de prov. 419 *ite, ipsi in uestrae penetralia mentis, et intus*
 V. 549 *laedentem semper similis uindicta sequatur*
 ~ Drac. Romul. 8,655 *crimen adulterii talis uindicta sequatur*
 V. 579 *occulti solus scrutator praemia cordis*
 ~ Paul. Petric. Mart. 4,595 *attenti et semper diuina ad praemia cordis* (siehe auch Paul. Petric. Mart. 5,848 *praemia deuoti affectum testantia cordis*; Alc. Avit. carm. 6,548 *praemia seruati cordis sic percipit iste*)
 V. 686 *planities suasit deformi lubrica lapsu*
 ~ Ps.-Prosp. carm. de prov. 125 *quae uel pigra situ, uel prono lubrica lapsu*
 V. 719 *torrentumque minas firmato robore uincet* (siehe auch Iuenc. 2,518 *debiliumque uigent firmato robore membra*)
 ~ Paul. Nol. carm. 6 Hartel, 175 *spero, erit ut possim firmato robore quondam*

V. 748 *nunc uerbo satis est iubeas remeare salutem* (siehe auch Iuenc. 2,343 *limine de mortis subitam remeasse salutem*)
 ~ Paul. Petric. Mart. 2,634f. *sensit in attactu diuini munera doni, / et remeare citam raptim per membra salutem*; 5,611 *attactu uestis celerem remeasse salutem*

Unter den exklusiven Vorkommen lassen sich mit großer Sicherheit *ad verbum*-Übernahmen isolieren. Die Stichprobe zeigt zudem eine signifikante Anzahl übereinstimmender Klauseln, jedoch ohne jeglichen übereinstimmenden Kontext. Diese machen den Großteil der *loci* aus, die sich aus der Durchsicht des ersten Buches ergeben (V. 28; 140; 163; 170; 206; 220; 233; 239; 335; 418; 439; 505; 579; 686; 719). Für diese scheinen wir eine intentionale Wiederverwendung ausschließen zu können, auch in Ermangelung expliziter Parallelen in der Prosa und aufgrund ihrer Allgemeinheit, also der geringen semantischen Prägnanz des Lemmas (so zum Beispiel V. 233; 239). Dennoch ist das Vorhandensein dieser exklusiven *ad verbum*-Übereinstimmungen nicht unerheblich und stellt eine besondere Kenntnis der *Euangeliorum libri* bei einer *entourage* heraus, die geographisch, chronologisch sowie hinsichtlich literarischer Interessen und dichterischer Praxis deutlich abgegrenzt ist.

Es scheint in der Tat kein Zufall zu sein, dass eine beträchtliche Anzahl solcher *loci* im Werk des Heptateuchdichters in Passagen zu finden ist, in denen die *ad verbum*-Übernahme keine bewusste Anspielung auslöst, sondern sich höchstwahrscheinlich in eine Art „Hintergrund“ einfügt, den der anonyme Dichter aufgrund der übereinstimmenden Absichten (nämlich der Versifizierung der biblischen *materia*) und des *modus operandi* übernommen hat. Denn in beiden Fällen handelt es sich um eine stark von epischen Elementen durchdrungene Paraphrase, die durch eine Vermischung und Überlagerung von Intertexten geprägt ist, verankert in einer tiefgreifenden Auseinandersetzung mit dem vergilischen Modell und theologischen wie lehrhaften Interessen.⁴

4 Wir werden uns nicht mit der Analyse der *loci* beim Heptateuchdichter beschäftigen. Für einen umfassenderen Überblick über die dort erkennbaren *vestigia Iuenci* siehe den Beitrag von Michele Cutino in diesem Band.

Neben dem *Heptateuchos* sind die Autoren, bei denen überwiegend *ad verbum*-Übernahmen des ersten Buches von Juvenecus festgestellt worden sind, hauptsächlich Paulinus von Périgueux und Venantius Fortunatus, ergänzt durch einige Vorkommen in Texten von Prosper von Aquitanien oder solchen, die ihm zugeschrieben werden (wie *De providentia Dei*). Bei dieser Art der Wiederverwendung gibt es jedoch einige Fälle, die die Bewertung komplexer machen; zum Beispiel scheint Iuvenc. 1,213 (*quo pateant tecti tenebrosa uolumina cordis*) das Ergebnis einer ausgeklügelten Vermischung von Echos aus Versen wie Stat. Theb. 1,351 zu sein, aus dem Juvenecus vermutlich die Junktur *tenebrosa uolumina* nimmt (siehe Kievits 1940, 77), diese jedoch mit einer vollständigen Neufunktionalisierung auf die Ankündigung der Geburt Christi anwendet. Die Übernahme bei Arator, so kohärent sie auf den ersten Blick erscheinen mag, wirkt hingegen unsicher: Arator bezieht sich mit hoher Wahrscheinlichkeit direkt auf Stat. Theb. 1,351, mit dem er zudem eine schwache bildliche Affinität teilt. Lediglich in V. 420 in *De providentia Dei* gibt es eine eindeutige Übernahme der Verbindung *uolumina cordis*, jedoch völlig losgelöst vom Vers des Juvenecus, sowohl hinsichtlich des Sinns der lexikalischen Kombination als auch des Kontextes. Die Übereinstimmungen erweisen sich hier also als schwer klassifizierbar, doch die Existenz weiterer *loci*, in denen *De providentia Dei* lexikalisch mit dem ersten Buch des Juvenecus übereinstimmt, veranlasst dazu, auch diesen *locus* in Betracht zu ziehen – wenn auch mit gewissen Zweifeln.⁵ Ähnlich verhält es sich mit V. 505, aus dem Paulinus von Pella in euch. 20 den Ausdruck *tacitae mentis penetralia* exakt übernimmt, eine *ad verbum*-Übernahme also, die – zumindest im Hinblick auf die Daten, die aus dieser Analyse des ersten Buches hervorgehen – isoliert und ohne explizite Anknüpfung an den ursprünglichen Kontext erscheint, jedoch auch als ein deutliches Zeichen der Referenz

5 Aus demselben Grund haben wir auch Iuvenc. 1,455 aufgelistet, wo die Wiederholung und die geringe Bedeutung von *regn* sublim** Zweifel am Vorhandensein eines *vestigium* des Verses von Juvenecus in Cypr. Gall. exod. 1003 aufkommen lassen. Der *locus* kann jedoch nicht *a priori* verworfen werden, wenn man die Häufigkeit (selbst für dieses erste Buch allein) der Vorkommen im Gedicht des Heptateuchdichters betrachtet.

auf den entsprechenden Vers von Juvencus. Die Gegenprobe ist die Häufigkeit des Ausdrucks *penetral* men** (auch in umgekehrter Reihenfolge), der in Iuvenc. 4,43 vorkommt, aber auch in Claud. rapt. Pros. 1,215 und in den von uns angeführten *loci* – auch in V. 419 von *De providentia Dei* (der vor dem gerade besprochenen Vers steht). Dieser Ausdruck kann also nur schwer auf eine explizite, gesicherte Bezugnahme auf Juvencus zurückgeführt werden.

Die metrisch identische Wiederverwendung des Teilverses *prae-mia cordis* aus Iuvenc. 1,579 durch Paul. Petric. Mart. 4,595 ermöglicht hingegen eine weitere Reflexion über mögliche Formen der rein lexikalischen (manchmal auch formalen und metrischen) Wiederverwendung. Denn bei Paulinus kommt der Ausdruck auch in Mart. 5,848 vor – wenn auch in anderer Versstellung, die auch in Alc. Avit. carm. 6,548 zu finden ist. Die Schwierigkeit, eine Priorisierung von Juvencus in den Versen von Avitus eindeutig zu erkennen (siehe *passim*), legt nahe, im Vers des Bischofs von Vienne eher einen Bezug zu der Passage von Paulinus zu sehen. Dieser Befund stimmt mit den Ergebnissen der Bewertung von Iuvenc. 1,133 überein, dessen Ausdruck *miracula mentem* in der Schlussklausel ausschließlich in Alc. Avit. carm. 5,115 nochmal vorkommt, jedoch in variiert Form auch in Paul. Petric. Mart. 2,253 und 3,297 gut belegt ist. Dieses Beispiel gehört zu den Fällen (V. 52; 128), die wir als wahrscheinlich mnemotechnische Interferenzen einordnen.

In Bezug auf die *Vita Martini* von Paulinus von Périgieux fällt unter die von uns als *ad verbum* klassifizierten *loci* auch Iuvenc. 1,748 (*nunc uerbo satis est iubeas remeare salutem*), wo Juvencus den Ausdruck *remeare salutem* verwendet, den er auch in Iuvenc. 2,343 nutzt, jedoch mit einer anderen syntaktischen Funktion (*limine de mortis subitam remeasse salutem*). Iuvenc. 1,748 und 2,343 scheinen die direkten Bezugspunkte für Paul. Petric. Mart. 2,634f. (*sensit in attactu diuini munera doni, / et remeare citam raptim per membra salutem*) zu sein. Ähnlich ist Paul. Petric. Mart. 5,611 (*attactu uestis celestem remeasse salutem*) zu sehen, wo nicht nur der Ausdruck *remeare salutem* wiederkehrt, sondern auch eine Variation der Verbindung *subit* salut** aus Iuvenc. 2,343. Diese stammt aus dem Abschnitt des zweiten Buches, der von den Heilungen durch die Hand Jesu han-

delt. Dieses Motiv bildet für die Hagiographie, insbesondere für das Lob der *uirtus* des heiligen Martin, den Hypotext und nicht nur auf der narrativen, sondern auch auf der semantischen Ebene den wichtigsten Bezugspunkt. Die Exklusivität dieser Wiederverwendung bei Paulinus von Périgueux ist damit kohärent; sie wird erweitert vom lexikalisch-formalen Bereich hin zu allusiven Bezügen (wenn nicht sogar zu einer eindeutigen Anspielung) auf den Text von Juvenecus, insbesondere auf die Perikopen zu den Heilungswundern, die ebenfalls charakteristisch für die *Vita Martini* sind. Die *vestigia Iuveneci* bei Paulinus von Périgueux ergeben ein Bild, das (auch quantitativ betrachtet) die Annahme eines Aufgriffs der *Euangeliorum libri* in seinen Gedichten nahelegt und dazu führt, der Verbreitung von Juvenecus' Werk im gallorömischen Umfeld des späten fünften Jahrhunderts ein weiteres Puzzlestück hinzuzufügen.

Dies wird auch durch die Verbindungen zwischen Texten wie denen von Paulinus und Avitus oder des Heptateuchdichters (siehe V. 40) sowie den Versen von Prosper von Aquitanien belegt, bei dem wir ebenfalls lexikalische Übernahmen mit kontextuellen Ähnlichkeiten festgestellt haben (siehe V. 166). Diese letzte Art der Wiederverwendung (siehe V. 57; 68) tritt seltener auf als die *ad verbum*-Übernahme ohne kontextuelle Anknüpfung, ist jedoch auch bei Venantius Fortunatus nachweisbar (siehe V. 68). In diesem Zusammenhang bieten ein gutes Beispiel für mögliche Verbindungen der Kontexte die *loci*, die für Iuvenec. 1,89 identifiziert wurden. Die hier verwendete Klausel *numinis alti*, die sich auf Maria und die Geburt Christi bezieht, findet man in Ps.-Hil. euang. 2 in voller Kohärenz von Bild und Funktion. Ebenso ist sie in Ps.-Hil. euang. 19 und in den oben aufgeführten *loci* des Heptateuchdichters nachzuweisen, wo diese Verbindung (die auch nicht auf die Überlieferung prosaischer Texte zurückzuführen ist) mit exakt derselben semantischen Funktion wiederverwendet wird, jedoch ohne Bezug zum Kontext der Passage bei Juvenecus. Das Beispiel zeigt, wie das poetische Element von Juvenecus als Muster verwendet wird, das jeweils an die Versifizierung von Schriftpassagen angepasst wird, die nicht unbedingt mit der Struktur des Juvenecus verwandt sind – ohne intendierte umfassende Allusion. Dies geschieht in Texten, die in einer

bestimmten Weise miteinander verbunden sind, zumindest hinsichtlich der Form und des literarischen Genres, wie das biblische Epos und hagiographische Paraphrasen in Versform. Eine stärkere Rezeption der *Euangeliorum libri* in Gallien und bei Autoren mit ähnlicher literarischer Ausbildung und entsprechenden Interessen, die mehr oder weniger im distanzierten Dialog miteinander stehen, wie der anonyme Dichter des *Heptateuchos* und Paulinus von Périgueux (Modelle, an die beispielsweise in den *carmina* von Avitus erinnert werden kann), wird teilweise durch die geringe Anzahl von *loci* und Übereinstimmungen bei Autoren wie Coripp und Dracontius, die anderen Kontexten zuzuordnen sind, bestätigt.

Obwohl die von uns gesammelten und kurz vorgestellten Daten noch unvollständig sind und durch die Ergebnisse einer vollständigen Durchsicht der *Euangeliorum libri* überprüft und bestätigt werden müssen, erlauben sie uns, über das Ausmaß und den Grad der Konsistenz der hauptsächlich lexikalischen Spuren nachzudenken. Sie bieten zudem einen ersten Ansatz zur Systematisierung der erfassten Wiederverwendungsarten, um die Perikopen und narrativen Rahmungen des Werks von Juvencus, die bei nachfolgenden Dichtern am häufigsten präsent sind, sowie die chronologischen Phasen der Rezeption unter Berücksichtigung spezifischer Kontexte zu isolieren. In Bezug darauf zeigt sich, abgesehen von der Analyse des ersten Buches, keine spezifische Aufmerksamkeit für bestimmte Passagen. Die Kenntnis des Werks des Juvencus scheint unterschwellig markiert und manifestiert sich isoliert nur in der Struktur der Verse sowie im oberflächlichen Zusammenspiel von Reminiszenzen, hauptsächlich als lexikalische Wiederverwendungen, meist ohne allusive Implikationen.

3 Spuren der *Euangeliorum libri* in den *carmina* des Avitus von Vienne: Einige Überlegungen

Nach dieser ersten Betrachtung der Analyseergebnisse zum ersten Buch des Juvencus wenden wir uns der Untersuchung von *vestigia* und Formen der Wiederverwendung in den *carmina* des Avitus von

Vienne zu. Betrachtet man die fünf SHG-*carmina*, so ist der Einbezug von alttestamentlichem und neutestamentlichem Material vor allem in *carm.* 3 (*De sententia Dei*) zu finden.⁶ Was die rein inhaltlichen Parallelen anbelangt, so sind die Episoden, die sich thematisch (und sei es nur hinsichtlich ihrer allgemeinen Affinität) direkt mit dem Werk des Juvenecus vergleichen lassen, spärlich gesät. Die Spuren von Erinnerungen und Wiederverwendungen sind vor allem auf der lexikalischen Ebene sowie in den Einschüben und Überschneidungen von Intertexten zu suchen, die den raffinierten Stil des Avitus auszeichnen. Ausgehend von den *fontes* und *loci similes* der kritischen Ausgabe von Hecquet-Noti und den Daten, die sich aus unserem *Screening* ergeben haben, stellen wir im Folgenden einige Überlegungen zu den Spuren der *Euangeliorum libri* in den SHG an.

In *De initio mundi* (*carm.* 1) findet man in V. 11 eine erste Stelle, die auf Juvenecus verweist: Hier erscheint die Klausel *debita leti*, eine Variation von Iuvenec. 1,211, dem einzigen poetischen Präzedenzfall für diese Nebeneinanderstellung:

Alc. Avit. *carm.* 1,1–13:

*Quidquid agit uarios humana in gente labores,
unde breuem carpunt mortalia tempora uitam,
uel quod polluti uitiantur origine mores,
quos aliena premunt priscorum facta parentum,
– addatur quamquam nostra de parte reatus –,
quod tamen amisso dudum peccatur honore,*

5

6 Das erste *carmen*, *De initio mundi*, basiert auf Gen 1f., das zweite, *De originali peccato*, auf Gen 3,1–7 in Kombination mit dem *exemplum* von Lots Frau in V. 326–407, d.h. dem Inhalt von Gen 18f., das ein Pendant zur Darstellung Evas ist (es handelt sich also um eine Kombination, die die Funktion der Reflexion über die Fähigkeit des freien Willens hat; eine Reflexion, die das gesamte zweite *carmen* von Avitus begründet). Die Gesamtstruktur des dritten *carmen* basiert stattdessen auf dem Inhalt von Gen 3,8–23, aber in V. 220–310, beginnend mit dem *exemplum* des reichen Mannes und des Lazarus, folgt die Schilderung dem Lukasevangelium (vgl. *infra* S. 176–179). Das vierte (*De diluio mundi*) und fünfte (*De transitu maris rubri*) *carmen* bearbeiten jeweils ausgedehnte, aber zusammenhängende Abschnitte von Gen 6–9 und Ex 5–14. Für den Überblick über die poetische Umarbeitung des alttestamentlichen Stoffes in Avitus' *carmina* im Vergleich zu den großen biblischen Gedichten und eine Einführung in das SHG siehe die Einführung bei Hecquet-Noti 1999.

*adscribam tibi, prime pater, qui semine mortis
tollis succiduae uitalia germina proli.
Et licet hoc totum Christus persoluerit in se,
contraxit quantum percussa in stirpe propago: 10
attamen auctoris uitio, qui debita leti
instituit morbosque suis ac funera misit,
uiuuit peccati moribunda in carne cicatrix.⁷*

Iuenc. 1,201–213:

*accepit puerum laetusque haec dicta profatur:
„Nunc, nunc me famulum Dominus nunc liberat atris
corporis e uinclis finemque inponere uerbis
dignatur cum pace suis. En splendida nostros
lux oculos tua circumstat radiisque renidet, 205
quam cunctis hominum lustratis gentibus addit
Istrahelitarum cumulatae gloria plebis.
Quid tantum Mariae stupuerunt pectora matris?
Hic puer ad casum populi datur, iste renasci
concedet populos; dictum in contraria signum 210
istius adueniet, percurrens debita leto
atque animam matris ferro fulgente machaera,
quo pateant tecti tenebrosa uolumina cordis.“⁸*

7 „Tout ce qui, dans le genre humain, engendre des tribulations variées, d'où l'existence des mortels tire la brièveté de sa vie, ou encore la souillure originelle de nos moeurs premiers corrompues qu'accablent les méfaits aliénants de nos premiers parents -il est vrai que notre propre culpabilité s'y ajoute-, notre inclination à pécher du fait de la perte déjà ancienne de nos prérogatives, tout cela, c'est à toi que je l'imputerai, premier père, toi qui, par la semence de la mort, enlèves à ta postérité déchue les germes de la vie. Et, sans doute, le Christ, dans sa personne, s'est acquitté de l'intégralité de la dette qu'a contractée la race humaine, frappée à sa souche : pourtant, par la faute de notre ancêtre, qui est responsable du tribut du trépas et qui a transmis les maladies et les funérailles à sa descendance, la marque du péché reste vive dans notre chair vouée à la mort“ (Übersetzung: Hecquet-Noti 1999, 127).

8 „Fra le braccia tremanti lo prese e pieno di gioia annunciò queste parole: 'Ora, ora, il Signore libera il suo servo dall'oscura prigionia del corpo e si degna di portare a compimento le sue parole con la pace. Ecco, inonda i nostri occhi e rifulge di raggi scintillanti la tua luce splendente, che il popolo degli israeliti, ricolmato di gloria, diffonde tra tutte le genti umane, illuminandole. Perché l'animo della madre Maria si è così stupito? Questo bambino è venuto per la rovina del popolo suo, ma a molti permetterà di rinascere; verrà il suo segno per dividere in opposti pareri, una spada di ferro lucente trapasserà ciò che

Die Wiederverwendung beschränkt sich hier auf eine eindeutige metrisch-lexikalische Wiederholung, denn *debit* let** kommt außer bei Avitus nirgends vor, und auch in der Prosa gibt es keine Entsprechungen. In Juvenicus' Versen ist *debita leto* das, was dem Untergang geweiht ist. Der Ausdruck wird in der Passage verwendet, die sich um die Offenbarung Simeons bei Maria dreht (V. 202–213), wo der Dichter Lk 2,25–35 umarbeitet.

Im Gedicht von Avitus hingegen ist *debita leti* die Klausel eines Verses, der Teil des programmatischen Proömiums ist, in dem Avitus nicht nur Anmerkungen zum Thema des Gedichts einfügt, sondern auch den Schlüssel zu dessen Interpretation bietet: die Schuld und die Erbsünde (*cicatrix*), die den Menschen prägen und die nur durch die heilende Handlung Christi fortgespült werden können. Dieses Konzept bildet den roten Faden, der den Inhalt der fünf *carmina* miteinander verbindet, und wird insbesondere in V. 9–13 herausgestellt. In diesem Kontext bezeichnet *debita leti* die Erbsünde, die Adam auf sich geladen hat und die auf die gesamte Menschheit übergeht, die dadurch dem Untergang geweiht ist.

Betrachtet man die beiden Passagen, so scheint der wiederverwendete Ausdruck für sich genommen keine kontextspezifischen semantischen Verbindung zu markieren: In der Juvenicus-Passage dreht sich die Rede Simeons um die Figur des *puer*, der die Wiedergeburt ermöglicht, indem er den Tod besiegt. Das Bild des eisernen Schwertes, das die *debita leto* durchdringen wird, verweist auf biblische Passagen aus dem Alten Testament: Ez 14,17 (*uel si gladium induxero super terram illam et dixero gladio transi per terram et interfecero de ea hominem et iumentum*) und Sach 12,10 (*et effundam super domum Daud et super habitatores Hierusalem spiritum gratiae et precum et aspicient ad me quem confixerunt et plangent eum planctu quasi super unigenitum et dolebunt super eum ut doleri solet in morte primogeniti*). Diese ergänzen bei Juvenicus den Hypotext Lk 2,34 (*et benedixit illos Symeon et dixit ad Mariam matrem eius ecce hic positus est in ruinam et resur-*

è destinato a morte e il cuore della madre, affinché si svelino i rivolgimenti oscuri di pensieri nascosti“ (Übersetzung: Galli 2012, 74).

rectionem multorum in Istrahel et in signum, quod contradicetur),⁹ der in den *Euangeliorum libri* für die Prophezeiung Simeons aufgegriffen wird. In dieser Passage spricht der Evangelist jedoch nicht von der Geburt, sondern von der Auferstehung mit einer Andeutung der Erlösung, auf die *debita leto* anspielt. Dieser Ausdruck verweist also symbolisch auf den Körper Christi, dessen irdisches Ende eine unerlässliche Voraussetzung für die Heilsgeschichte ist. Auch wenn Juvencus die eschatologische Ausrichtung des Modells abmildert, indem er von der Wiedergeburt spricht und damit Vorstellungen der Unsterblichkeit der Seele einbringt, die schon in der paganen Philosophie eine zentrale Rolle spielen, ist der Verweis auf die *debita leto* für die theologische Lesart der Geschichte und eine raffinierte Vorwegnahme der Erlösung der Menschheit, die erlöst werden wird, rein funktional.

Das Proömium von Avitus betont genau dieselben Aspekte, jedoch mit dem Schwerpunkt auf der Sünde, die durch Adams Schuld entstanden ist, und mit einer vollständigen eschatologischen Perspektive, die den gesamten Inhalt der Erzählung in eine theologische Dimension projiziert.¹⁰ Das Bild der bitteren Schuld, die – obwohl Christus alles Böse in sich selbst gesühnt hat – in der Wunde der Erbsünde verbleibt, ist daher hier am Beginn streng funktional für die Heilsverkündigung. Diese Ankündigung bleibt im SHG konsequent präsent und fungiert als einheitliches Element auf der Ebene der theologischen Lesart der poetischen Erzählung, das den Inhalt des Alten und Neuen Testaments miteinander verbindet.

Das Auftreten der Klausel schafft somit keine explizite und formale Nähe zwischen dem Vers von Juvencus und dem von Avitus, sondern impliziert vielmehr eine exegetische Entsprechung zwischen den beiden Passagen, also eine Lesart, die in der eschatologischen Perspektive verankert ist. Beide Dichter geben dieser Perspek-

9 Der Text der vier Evangelien wird hier nach Jülicher 1938–1976 zitiert, für alle alttestamentlichen Passagen folge ich Weber/Gryson ³2007.

10 Für eine Gesamtanalyse des Prologs und des Proömiums der SHG siehe Roberts 1980; Morisi 1992.

tive eine unterschiedliche Tiefe¹¹ und greifen ein Motiv der Heiligen Schrift auf, das bei weiteren christlichen Autoren vorkommt und in Kol 2,14 zu finden ist, wobei sie es jedoch aus unterschiedlicher Perspektive deuten: einer göttlichen Perspektive bei Juvenecus, gewissermaßen christozentrisch, die an das Bild des Körpers Christi und seines Todes (der das wahre Leben schenken wird) gebunden ist, und einer anthropozentrischen Perspektive bei Avitus, die auf der Wunde der Erbsünde beharrt, welche die Menschheit mit dem Tod verbindet. Wenn diese Form der Verbindung zwischen den beiden Passagen als plausibel betrachtet werden kann, erscheint die Wahl der Klausel durch Avitus nicht ganz zufällig. Sie könnte möglicherweise nicht nur eine poetische Übersetzung der Reflexion der Sünde und deren Iteration bei den christlichen Autoren widerspiegeln,¹² sondern verrät auch die Referenz auf den Text von Juvenecus, ohne jedoch spezifisch darauf anzuspielen. Ähnliches lässt sich im einleitenden Abschnitt von *De diluio mundi* erkennen (Alc. Avit. carm. 4,1–10):

*Infectum quondam uitii concordibus orbem
legitimumque nefas laxata morte piatum
diluio repetam: sed non quo fabula mendax
uicturos lapides mundum sparsisse per amplum
Deucalionia refert, durum genus unde resumpti
descendant homines cunctisque laboribus apti
saxea per duram monstrent primordia mentem.
Sed ueri compos fluctus nunc prosequare illos,*

5

11 Zum Vorliegen einer didaktischen Sichtweise und Herangehensweise bei Juvenecus siehe Colombi 1997; 2011. Für einen Überblick über die Kombination von paraphrastischer Technik und hypothetischer Schriftexegese Donnini 1972; Fontaine 1981, 67–80; Santorelli 2006; Green 2007. Für einen Vergleich der unterschiedlichen rhetorischen Strategien von Juvenecus, Sedulius und Avitus Hecquet-Noti 2009. Eine vollständige Übersicht mit spezifischer Bezugnahme auf die *praefatio* und den Epilog der *Euangeliorum libri* findet sich bei Nazzaro 2012 (mit Bibliographie).

12 Hierzu genügt der Hinweis von Hecquet-Noti 1999, 128 Anm. 3 auf Iuvenec. 3,313 *stipabunt, reddetque hominum sua debita uitae*. Dieser scheint jedoch keine *vestigia* in den *carmina* des Avitus zu hinterlassen, die keine weiteren Vorkommen des Wortes *debitum* aufweisen.

*per quos immissus rebus uix paene creatis
lactantem uelox praeuenit terminus orbem.*¹³

10

Avitus orientiert sich an der programmatischen Erklärung, die im ersten Teil der *praefatio* der *Euangeliorum libri* zu finden ist, wo der Gegensatz zwischen der Wahrheit, die der christliche Dichter in Versen ausdrücken möchte, und der Lüge der paganen Autoren zu einem christologischen Interpretationsschlüssel wird. Dieser ermöglicht es, den Inhalt des gesamten Werks in eine eschatologische Dimension zu projizieren (Iuven. praef. 1–18):

*Immortale nihil mundi conpage tenetur,
non orbis, non regna hominum, non aurea Roma,
non mare, non tellus, non ignea sidera caeli.
Nam statuit genitor rerum inreuocabile tempus,
quo cunctum torrens rapiat flamma ultima mundum.*

5

*Sed tamen innumeros homines sublimia facta
et uirtutis honos in tempora longa frequentant,
adcumulant quorum famam laudesque poetae.*

*Hos celsi cantus, Smyrnae de fonte fluentes,
illos Minciadae celebrat dulcedo Maronis.*

10

*Nec minor ipsorum discurrit gloria uatum,
quae manet aeternae similis, dum saecula uolabunt
et uertigo poli terras atque aequora circum
aethera sidereum iusso moderamine uoluet.*

*Quod si tam longam meruerunt carmina famam,
quae ueterum gestis hominum mendacia nectunt,*

15

13 „Je vais raconter l’histoire du monde jadis souillé par les vices unis, et celle du crime devenu loi, expié par le déluge après que la mort se fut déchaînée ; mais non pas de ce déluge à la suite duquel la légende mensogère raconte que Deucalion a répandu par le vaste monde des pierres pour les faire vivre – race dure d’où sont issus de nouveaux hommes qui, aptes à supporter toutes les épreuves, montrent par la dureté de leur esprit leur origine rocheuse. Mais moi qui possède la vérité, je vais maintenant m’attacher à décrire ces flots qui ont surpris, par la rapidité d’une fin envoyée aux êtres tout juste créés, le monde encore au berceau“ (Übersetzung: Hecquet-Noti 2005, 35).

*nobis certa fides aeternae in saecula laudis
immortale decus tribuet meritumque rependet.*¹⁴

Das Aufgreifen dieses Beispiels der *praefatio* des Juvenecus durch die gesamte nachfolgende christliche Poesietradition¹⁵ ermöglicht es Avitus, mit den gemeinsamen weltlichen Intertexten, *De rerum natura* des Lukrez in Kombination mit der ovidianischen Kosmogonie aus met. 1,¹⁶ zu spielen. Tatsächlich beginnt die *praefatio* (und damit das gesamte Gedicht), so sehr die Aufmerksamkeit bei Juvenecus auch auf die programmatische Antithese zwischen den *gesta hominum* und den *gesta uitalia Christi* gerichtet ist, mit dem Nachweis der Sterblichkeit, der Vergänglichkeit der natürlichen Welt und der Dinge der Menschen. Die Darlegung mündet in V. 4f., wo die unwiderrufliche Dauer deutlich wird, die Gott als *genitor rerum* für die Welt als dem Weltgericht unterworfen festgesetzt hat.

Auch bei Avitus impliziert der Verweis auf die *fabula mendax* eine Polemik gegen die paganen kosmogonischen Theorien. Der Bischof entfaltet jedoch das Thema des Gerichts und der Strafe in Kontinuität mit dem Proömium von carm. 1 (siehe *supra*) und betont somit die Wiedergeburt aus der Strafe der Sintflut – eine Vorwegnahme

14 „Niente di immortale è racchiuso nella struttura del cosmo, né il mondo o i regni degli uomini, o la splendente Roma, né il mare o la terra o gli astri in-fuocati del cielo. Infatti, il Padre delle cose ha fissato un tempo ineluttabile, quando il fuoco ultimo travolga nell’impeto delle fiamme il mondo intero. Ma tuttavia le imprese illustri e l’onore del valore rendono celebri a lungo molti uomini, la cui rinomanza e gloria accrescono i poeti. Gli uni esalta il canto sublime che fluisce dalla fonte di Smirne, gli altri i soavi versi di Marone nato sul Mincio. Né minore corre la fama dei vati stessi, anzi permane come eterna, mentre le generazioni passeranno e il moto celeste attorno alle terre e alle distese marine farà ruotare l’etere stellato con direzione ordinata. Se poi fama così duratura meritano canti che intrecciano menzogne alle gesta degli uomini antichi, la certa veridicità della mia narrazione mi conferirà la gloria immortale di una lode eterna nei tempi, ripagando il mio merito“ (Übersetzung: Galli 2012, 57f.).

15 Vgl. Costanza 1988; Nazzaro 2012; allgemeiner über das Motiv der Antithese *ficta/facta* in der christlichen Poesie Deproost 2018.

16 Für eine Analyse der Präsenz von Lukrez in Avitus’ *carmina* und der gleichzeitigen Präsenz des ovidianischen Modells in Bezug auf das kosmogonische Motiv Furbetta 2019 (insbesondere 259–269 für eine Analyse der Wiederverwendung von *De rerum natura* im Proömium und in *De diluio mundi*).

der Taufe und somit des Heils. An dieser Schnittstelle zwischen Altem und Neuem Testament scheint auf einer exegetisch-dogmatischen Ebene hinter der Formulierung *fabula mendax* und den Versen von Avitus die eindeutige Referenz auf die *praefatio* von Juvenecus mit ihrer dogmatischen Tiefe und der gleichen didaktischen Färbung zu stehen, die aus einer geschickten Neubearbeitung der Motive der weltlichen Epik hervorgeht.¹⁷

Zurück zu *carm.* 1: Die Erinnerung an die *Euangeliorum libri* tritt (bei Anwendung der bereits für V. 11 verwendeten Methode) auch in V. 189 hervor. Avitus scheint hier Iuvenec. 1,534 zu reflektieren:

Alc. Avit. *carm.* 1,188–192:

*Taliter aeterno coniungens foedere uota,
festiūm dicebat hymen castoque pudori
concinit angelicum iuncto modulamine carmen.* 190
*Pro thalamo paradisu erat mundusque dabatur
in dotem et laetis gaudebant sidera flammis.*¹⁸

Iuvenec. 1,531–537:

*Praecipiant ueteres, si quis conubia rumpit,
scribere discidium, iuris feralia uerba.
Sola uiri recte discedet adultera tectis,
ast aliae maneant, nam casti iura pudoris
auctore amittet mulier deserta marito.* 535
*Antiquae leges prohibent periuria linguis,
sed nostris cedat iurandi audacia iussis.*¹⁹

17 Zu diesem Aspekt und zu einer Diskussion über das Vorliegen einer Intertextualität zum Werk des Lukrez siehe Green 2004 (mit Bibliographie).

18 „Ainsi, unissant leurs vœux d'un lien éternel, il chantait un hymne nuptial et, pour célébrer une pudique chasteté, le chœur des anges se joint à lui pas ses chants mélodieux. En guise de chambre nuptiale, il y avait le paradis ; le monde leur était donné en dot et les étoiles, de leurs flammes en liesse, se réjouissaient“ (Übersetzung: Hecquet-Noti 1999, 153; 155).

19 „Gli antichi prescrivono, se qualcuno infrange le nozze, di scrivere la separazione, tristi parole della Legge. Solo l'adultera lascerà giustamente la casa del marito, ma le altre restino. Difatti la sposa ripudiata perderà facoltà di un'onorevole pudicizia ad opera del marito. Le antiche leggi vietano lo spergiuro, ma soccomba ai miei ordini la sfrontata abitudine di far giuramenti“ (Übersetzung: Galli 2012, 97).

Der Vers ist in eine Perikope eingefügt, in der Juvenecus den Inhalt von Mt 5 ab Vers 21, also den Abschnitt über das alte und das neue Gesetz, detailliert schildert. Juvenecus erweitert ihn auf der Grundlage des Alten Testament hinsichtlich der Unauflöslichkeit der Ehe: Mt 5,31f., wo Dtn 18,7–18 und 24,1 aufgegriffen werden. All diese Hypotextstellen sind in der Paraphrase von Juvenecus in V. 534f. konzentriert zusammengefasst.²⁰ Der Ausdruck *castus pudor* ist bei Autoren wie Ovid (siehe insbesondere ars 1,100) häufig vorhanden. Der Vers von Juvenecus stellt jedoch das erste Beispiel für den Einbezug in einen Kontext dar, der übereinstimmend mit Inhalt und Konzept des biblischen Hypotextes ist. Nach Juvenecus wird der Ausdruck *castus pudor* nur in V. 189 bei Avitus ausgewählt, um die Heiligkeit und Unantastbarkeit der Ehe zu verdeutlichen. Dabei handelt es sich um eine Erweiterung bei Avitus, der gesamte Abschnitt bezieht sich auf die von Gott im Paradies nach der Schaffung der Frau gegebenen Gesetze.

Avitus verwendet die Formulierung *castus pudor* wahrscheinlich in Anklang an die Stelle bei Juvenecus, und kombiniert sie mit einer Bezugnahme auf Paul. Nol. carm. 25 Hartel (= carm. var. p. 652 Dolveck),1 (*concordes animae casto sociantur amore*). Der Vers von Paulinus ist Teil eines Lobgesangs auf die Keuschheit und steht im Einklang mit dem Sinn und dem Gesamteindruck.²¹ In der Struktur des Abschnitts von Avitus beeinflusst jedoch die Erinnerung an den Text von Juvenecus nicht so sehr die schwache Anknüpfung der syntaktischen Formulierung, in die der Ausdruck *castus pudor* eingefügt ist, sondern vielmehr die Kohärenz des Kontextes. Dies zeigt sich in der umfassenden Wiederaufnahme des Motivs der Unantastbarkeit der heiligen Ehe, mit ausdrücklichem Bezug auf die eheliche Treue und den Wert der Keuschheit.

Sicher und eindeutig ist hingegen die punktuelle Wiederverwendung der Klausel *spiramina flatus* aus Iuvenc. 4,797 durch Avitus in V. 105, eine bereits in der Textkritik hervorgehobene Wiederauf-

20 Für die Kommentierung siehe Kievits 1940, 131; Canali/Santorelli 2011, 275f.

21 Zur Wiederaufnahme von Paulinus' Versen, den Einflüssen von dessen Passage in diesem Abschnitt und einer Analyse der von Avitus verfolgten epithalamischen Spuren siehe Furbetta 2020a, 334f.

nahme *ad verbum*, jedoch ohne Erklärungen zur möglichen Motivation der Wahl des Dichters.²² Durch das Zusammenspiel der beiden Texte lassen sich aber auch narrative Analogien feststellen:

Alc. Avit. carm. 1,99–107:

*Spina rigens crebris inter commercia nodis
diffundit duplicem costarum ex ordine cratem.* 100

*Pars interna nouos uitae formatur ad usus:
naturale parant tegmen uitalia cordi
massaque congestis pendens absconditur extis.
Additur et tenui pascendus ab aere pulmo,
qui concepta trahens lenti spiramina flatus* 105
*accipiat, reddens reddat quas sumpserit auras,
inque uicem crebro pellatur anhelitus haustu.*²³

Iuvenec. 4,790–801:

Tunc sic discipulos clarus conpellat Iesus: 790

*„In caelo et terris genitor mihi cuncta subegit,
me pater est uobis dignatus mittere lucem.
Gentibus haut aliter nunc uos ego mittere cunctis
institui, uestrum est cunctas mihi iungere gentes.*

Pergite et ablutos homines purgantibus undis 795
*nomine sub sancto patris natiue lauare,
uiuifici pariter currant spiramina flatus.*

Ablutisque dehinc nostra insinuate docentes
praecepta, ut uitam possint agitare perennem; 800
*nec uobis umquam nostri praesentia deerit,
donec consumens dissoluat saecula finis.*²⁴

22 Vgl. Hecquet-Noti 1999, 143 Anm. 3; De Gianni 2020a, 369.

23 „L'épine dorsale rigide, entre ses articulations aux nœuds serrés, déploie la double grille de l'alignement costal. La partie intérieure du corps est formée pour les nouveaux usages de la vie : les organes vitaux ménagent une protection naturelle au cœur dont la masse suspendue se cache dans les entrailles accumulées. S'ajoute encore le poumon, destiné à se nourrir de l'air subtil et fait pour recevoir, en l'absorbant, le souffle d'une longue respiration; il ne reçoit que pour le restituer l'air qu'il a puisé, et alternativement, des inspirations répétées chassent les expirations“ (Übersetzung: Hecquet-Noti 1999, 141; 143).

24 „Allora Gesù glorioso così incitò gli apostoli: 'In cielo e in terra tutto mi sottomise il Padre mio e il Genitore si degnò di inviarmi come vostra luce. Così adesso ho stabilito di inviare voi alle genti tutte: vostro compito è unire a me

In der Textpassage des Juvenecus trägt die Wahl des Ausdrucks *spiramina flatus* zur bildhaften Darstellung des lebendigen Hauchs des Heiligen Geistes bei: ein Bild, das innerhalb des Verses präsent ist, der seinerseits Teil der Rede ist, die der auferstandene Christus in Galiläa an die Apostel richtet, denen er die Mission anvertraut. Konkret bezieht sich Juvenecus auf die Taufe und insgesamt auf den Inhalt von Mt 28,16–20, der die Grundlage und Struktur des gesamten Passus bildet.

Bei Avitus hingegen ist der Vers in den langen Exkurs über die Schöpfung des Menschen (V. 73–127) eingefügt. *Spiramina flatus* bezieht sich auf dessen Atmungsmechanismus. Die Vorlage, der der Dichter auf der narrativen Ebene für die anatomische Beschreibung des menschlichen Körpers folgt, ist Laktanz' *De opificio Dei*, während für den gesamten Abschnitt ein direkter Bezug mit exegetischer Lesart (die der Dichter im Gedicht subtil entwickelt) auf Augustinus' *De Genesi ad litteram* gegeben ist. Avitus greift insbesondere dessen siebtes Kapitel auf und kombiniert dies mit Reminiszenzen an Prudentius. Das Gesamtarrangement der Passage spiegelt also insbesondere ein tiefes Verständnis der Werke von Augustinus und Prudentius wider, die das wahre Referenzmaterial für den gesamten Exkurs und auch für die Formulierung und das Bild in V. 105 darstellen, in dem sich Avitus auf Prud. apoth. 838 bezieht (*spiramus quotiens animae sufflabilis auras*).²⁵

Die Erinnerung an den Passus von Juvenecus in dieser dichten intertextuellen Struktur ist hingegen minimal und konkretisiert sich in einer Interferenz, die durch die Notwendigkeit bedingt ist, den komplizierten Moment der Schöpfung des von Gott geformten und von seinem *spiritus* lebendig gemachten Menschen in Verse zu

tutti quanti i popoli. Affrettatevi e gli uomini, astersi nelle onde purificanti, lavate nel nome santo del Padre e del Figlio e insieme l'afflato dello Spirito vivificatore soffi su di loro. Purificati poi, diffondete fra loro, ammaestrando-
li, i nostri insegnamenti, perché godano della vita eterna. La nostra presenza mai vi lascerà, fino a quando la fine dei tempi, non annienti, disgregandolo, il mondo” (Übersetzung: Galli 2012, 267).

25 Für eine ausführliche Analyse des Textes und eine Untersuchung der Intertexte mit Schwerpunkt auf der Wechselwirkung zwischen Poesie und Exegese siehe Furbetta 2023a.

fassen. Es handelt sich um eine Interferenz, die sich ergibt aus der Assoziation zwischen dem bildlichen Text von Juvencus, dem Hauch des Geistes bei der Mission, die den Aposteln anvertraut wird (und somit dem Bezug auf die Taufe), und dem (in Gen 2,7 vorhandenen) Bild von Gott, der im Akt der Schöpfung den Menschen seinen eigenen *spiritus* verleiht, dem wahren und einzigen lebendig machenden Element. Avitus betont letzteres in den V. 125–127 (*lenem perpetuo flatum profundit ab ore / inspiratque homini quem protinus ille receptum / attrahit et crebri discit spiraminis auras*), wo die Bedeutung der Genesispassage in der Beschreibung des leichten und langanhaltenden Atems (V. 125) konzentriert aufgegriffen ist, den Gott aus seinem Mund ausströmen lässt und „infonde nell'uomo, che lo riceve e subito lo inspira ed apprende il soffio del frequente respiro“²⁶ (V. 125–127).

In V. 127 taucht das Wort *spiramen* wieder auf, allerdings mit anderem lexikalischen Ansatz, und in V. 125 erinnert *flatus* an den Text der *Vulgata*, den Aug. civ. 13,24 kommentiert, wo er angibt, dass das Wort dem griechischen Begriff πνοή der *Septuaginta* entspricht. An derselben Stelle ist bei Juvencus die Formulierung *currant spiramina flatus* eine Umschreibung,²⁷ die die Formulierung *et spiritus sancti* aus Mt 28,16–20 ersetzt. Betont werden der Atem und der Hauch; ein Bild, das wiederum allegorisch auf die Taufe verweist, den Kern der Mission, die den Aposteln anvertraut wurde. In Avitus' V. 105 deutet die Wiederverwendung der Klausel *spiramina flatus* also auf eine Art natürliche, spontane Intertextualität hin, die sich in Bezug auf den Text von Juvencus erkennen lässt. Diese konkretisiert sich in diesen SHG-Versen in Form einer Interferenz, die auf einer Analogie des narrativen Rahmens basiert, in dem die poetische Umschreibung dieselben Passagen des biblischen Hypotextes betrifft. Die Wortverbindung *spiramina flatus* ist – obwohl es sich um eine Junktur handelt, deren lexikalische Elemente mittlerweile Teil eines Vokabulars geworden sind, das bei den Avitus prägenden Vor-

26 Übersetzung: Morisi 1996, 45.

27 Vgl. De Gianni 2020a, 369. Für die Verwendung und Bedeutung von *spiramen* bei Juvencus siehe Simonetti Abbolito 1986.

bildern (Augustinus und Prudentius)²⁸ eine exegetisch gekennzeichnete semantische Spezifik für den Kommentar zur Genesisstelle und im Allgemeinen für die Darstellung der biblischen Stellen, in denen das Bild des *spiritus* und dessen Ausströmung vorkommt, hatte – ein *vestigium* des Verses von Juvenecus; eine Erinnerung allerdings, die keine absolute Priorität hat und sich in Form der Wiederverwendung in einer Schlussklausel mnemonisch in das dichte Geflecht von Intertexten einordnet, die von Avitus genutzt worden sind.

Mit diesem Beispiel lässt sich ein weiterer Abschnitt vergleichen, der zur Kategorie der nicht-exklusiven *ad verbum*-Übereinstimmungen gehört. Es handelt sich um die V. 292–302 des *carm.* 2 (*De originali peccato*), in denen Avitus die Verwandlung des Stabs von Mose in eine Schlange schildert, wie sie in Ex 7,10–12 beschrieben wird. Dieses Beispiel dient dazu, die Wahrhaftigkeit der Wunder zu demonstrieren, die im Kontrast zur Falschheit der Magie steht, wie sie von den Magiern ausgeübt wird, die versuchen, Mose zu übertreffen.

Die Episode ist eingebettet in einen langen Exkurs über Wahrsagekünste (V. 277–325), der in die Argumentation über die Auswirkungen der Sünde als Folge des Ungehorsams von Adam und Eva eingefügt ist.²⁹ Avitus verlässt vorübergehend Gen 3,6f. und geht zur Verurteilung der Astrologie (V. 277–291) und der Magie (V. 292–325) über, die direkte Ausdrucksformen der Erbsünde sind. In dem Abschnitt, in welchem die Magie (als eine geheime und gefährliche Kunst, die den Menschen in die dunkelsten Winkel des Wissens führt und nach Macht strebt, die allein Gott zusteht) verurteilt wird, verdeutlicht der Dichter *per exempla* den grundlegenden Unterschied zwischen Magie und Wundern. Letztere sind – obwohl sie hinsichtlich der Einzigartigkeit dem Magischen nahekommen – keine Magie, sondern das Ergebnis der Allmacht Gottes, die sich

28 Zur Bedeutung des augustininischen Modells bei Avitus siehe Wood 2001; allgemein zur exegetischen Komponente siehe jetzt auch Hecquet-Noti 2022 (mit Bibliographie); für prägende SHG-Modelle bei paganen Autoren und Autoren wie Prudentius Arweiler 1999; Furbetta 2017.

29 Für eine Studie über Exkurse und die von Avitus verwendeten Modelle siehe Furbetta 2018.

auch durch das Handeln seiner Auserwählten (wie Mose) auf vielfältige Weise ausdrückt. Es geht darum, die verdorbene Falschheit der Zaubersprüche, die vom Teufel kommen, also trügerisch und zerstörerisch sind, allein durch die von Gott verliehene Macht zu überwinden.

Dazu unterbricht der Dichter die Perikope und nimmt die ausführliche Umschreibung der biblischen Episode vorweg, die er später in die narrative Abfolge in *carm.* 5 (*De transitu maris rubri*) in V. 67–95 mit poetischer Erweiterung einordnet (*Alc. Avit. carm.* 2,292–302):

*Iam magicam digne ualeat quis dicere fraudem
occultas tacito temptantem pectore uires,
diuinis iungi uirtutibus et cupientem?
Legifer ut quondam uates sub rege superbo, 295
dum noua monstraret iussi miracula signi,
commouit liuore magos ut talia temptent
accumulentque suas zelo feruente ruinas:
illis suppeteret recta si sorte potestas,
demere, non etiam festinent addere monstra; 300
aemula sed signis tantum, non uiribus aequa,
quod remouere nequit, duplicauit iustius ira.³⁰*

In V. 296 sind in der Klausel *miracula signi* bildlich die beiden Schlüsselemente der Bedeutung des *exemplum* zusammengezogen, die sich auf das wunderbare und unsichtbare Eingreifen (*noua miracula*) und die Echtheit der Botschaft (ein *iussum signum*, das von Gott

30 „Qui serait capable, en outre, d'exprimer comme il convient la tromperie de la magie qui, dans le secret de l'âme, met à l'épreuve les forces occultes, dans le désir de se lier aux puissances divines ? Ainsi, jadis, le prophète législateur, sous le règne d'un roi orgueilleux, révélant les prodiges incroyables d'un miracle commandé par Dieu, suscita chez les mages une jalousie telle qu'ils tentent de réaliser de pareils phénomènes, et aggravent leur déchéance par leur envie brûlante : si un juste pouvoir leur était donné par le sort, ils se hâteraient de faire cesser ces prodiges, et non d'en ajouter encore ; mais leur colère, qui rivalisait avec lui par la seule apparence des signes sans l'égaliser par la réalité du pouvoir, redoubla à juste raison ce qu'elle ne pouvait écarter“ (Übersetzung: Hecquet-Noti 1999, 225; 227).

kommt) beziehen. Die Klausel ist mit geringfügigen Abweichungen in Iuvenc. 2,182f.; 694 und in Paul. Nol. carm. 20 Hartel (= nat. 12 Dolveck),21; 23 Hartel (= nat. 7 Dolveck),44 zu finden:

Iuvenc. 2,180–183:

„*Haut dubium est, quod larga Dei te, Sancte, uoluntas* 180
humanis lucem concessit surgere rebus;
nec quisquam tantis tribuet miracula signis,
ni comitata Dei iubeat splendescere uirtus.“³¹

Iuvenc. 2,685–694:

Alternae in uobis captatur gloria famae, 685
unius et solam fugitis disquirere laudem.
Nec uos arguerim coram genitore, sed illic
accusator erit, quem spes modo uestra celebrat,
Moyses, quem fidei nullo seruastis honore.
Eius enim scriptis uester si crederet error, 690
crederet et nobis, Moysi quem scripta frequentant.
Talia tum contra scribarum uerba sequuntur:
 „*Vocibus indubitata fides comitabitur istis,*
si uirtus certis firmet miracula signis.“³²

Paul. Nol. carm. 20 Hartel (= nat. 12 Dolveck),11–28:

Haec mihi condicio est data sub Felice patrono;
nulla mihi ex me sint, ut sint mihi cuncta per illum;
namque ad natalem nunc ipsius, ut quidem et ante
praeteritis quibus ista dies mihi floruit annis,
non erat unde epulum uotis sollemne pararem, 15
instabatque dies, nec adhuc mihi prompta facultas

31 „Non c'è dubbio, o Santo, che la generosa volontà divina ti ha concesso di sorgere come luce sulle vite umane. Nessuno compirà prodigi con sì grandi segni, a meno che la potenza di Dio, che lo accompagna, ordini di splendere“ (Übersetzung: Galli 2012, 123).

32 „Presso di voi si ricerca il lustro di una fama vicendevole e rifuggite dal cercare l'unica gloria di Uno solo. Non io vi incolperò di fronte al Padre, ma vi accuserà Mosé, che la vostra speranza soltanto celebra, ma che non avete onorato con alcun tributo di fede. Se il vostro errore credesse a ciò che egli ha scritto, crederebbe anche a me, che gli scritti di Mosé esaltano. A ciò fanno seguito, allora, tali parole degli scribi: 'una fede indiscussa accompagnerà queste parole, se la tua potenza opererà prodigi con segni certi'“ (Übersetzung: Galli 2012, 156f.).

*ex aliquo suberat; subito ecce patronus abundans
 unde dapem largam struerem geminos dedit una
 cum iunice sues, quorum de carne cibatis
 pauperibus nos materiam ex animalibus isdem* 20
*sumpsimus, egregiis quoniam miracula signis
 per pecudes ipsas nuper deus edidit, alta
 destimulans ratione homines attendere Christo
 nec desiderium carnis praeferre fidei;
 namque ad auaritiae nostrae lacrimabile probum* 25
*per pecora humanae rationis egentia summum
 signa dedisse deum, series recitanda docebit.*³³

Paul. Nol. carm. 23 Hartel (= nat. 7 Dolveck), 37–44:
*Sed mihi iuge fluat de te tua gratia, Christe.
 Et tamen illius mihi deprecor alitis instar
 donetur uariare modis et pacta quotannis
 carmina mutatis uno licet ore loquellis* 40
*promere, diuersas quia semper gratia diues
 materias miris domini uirtutibus addit,
 quas deus in caro Christus Felice frequentat,
 clara salutiferis edens miracula signis.*³⁴

33 „Questa situazione a me è stata concessa sotto il patrocinio di Felice; niente io abbia da me stesso in modo che tutto mi venga per mezzo di lui; infatti ora per la sua festa natalizia, come in verità negli anni precedenti in cui questo giorno risplendette per me, non avevo i mezzi per preparare una mensa abbondante. Dopo aver sfamato i poveri con le carni di questi, abbiamo attinto dagli stessi animali l'argomento del canto, poiché con segni straordinari di recente Dio ha compiuto cose mirabili attraverso queste bestie stimolando con profondo disegno gli uomini a volgere l'attenzione a Cristo e non preferire alla fede il desiderio della carne. La serie di avvenimenti che intendo raccontare, infatti, mostrerà che il sommo Dio mediante gli animali privi di umana ragione ha dato dei segni per un rimprovero degno di lacrime della nostra avarizia“ (Übersetzung: Ruggiero 1990, 254).

34 „In me, o Cristo, da te scorra, invece, continuamente la tua grazia; ti prego, però, che mi sia concesso di variare i miei ritmi ad imitazione di quell'uccello e dare alla luce i carmi promessi in voto per i singoli anni con accenti nuovi anche se con lo stesso labbro. Sempre, infatti, la grazia abbondante aggiunge nuovi argomenti con la mirabile potenza del Signore, che Cristo Dio moltiplica nel caro Felice, manifestando luminosi prodigi con i segni che portano salvezza“ (Übersetzung: Ruggiero 1990, 312).

Versucht man, diese Passagen zu interpretieren und in Verbindung miteinander zu bringen, so scheint sich der Vers des Avitus nicht speziell auf die beiden Texte des Paulinus zu beziehen,³⁵ während Juvenecus ein möglicher Bezugspunkt sein kann. In der Tat wird in Iuvenc. 2,182 in der Rede an Nikodemus und im Kontext des Dialogs mit Christus eine Erklärung eingefügt, in der *miracula* und *signa* als Fähigkeiten definiert werden, die direkt mit dem Willen und der Macht Gottes verbunden sind und durch die sie verwirklicht werden können (Iuvenc. 2,180–183). Das bei Juvenecus zugrundeliegende Konzept ist dasselbe, das Avitus als Unterscheidungsmerkmal einführt, um zu erklären, warum die *miracula* keine Magie sind, sondern das *iussum signum Dei*.

Darüber hinaus verwendet Juvenecus in V. 694 desselben Buchs wiederum diese Klausel in der Antwort der Schriftgelehrten, die Jesus nach einem Beweis für die Wahrhaftigkeit seiner Worte und Taten fragen. Der Satz folgt auf einen Verweis auf Mose und das Gesetz (V. 685–691), der dazu dient, in der Figur Christi (aus einer heilsgeschichtlichen Perspektive) das Alte und das Neue Testament zu verbinden. Innerhalb dieses Rahmens steht die Erhöhung der Bedeutung von Mose in engem Zusammenhang mit der Vorwegnahme der *miracula* und *signa*, durch die Christus gemäß dem Willen des Vaters lehrt.³⁶ Mit dieser Formulierung bekräftigt Juvenecus also in der Antwort der Schriftgelehrten durch die Verwendung derselben Klausel das Konzept, das auch im Dialog mit Nikodemus zum Ausdruck kommt, und schafft so eine Art „internes Pendant“ in den *Euangeliorum libri*. Auch für diesen *locus* scheint sich daher eine subtile Verbindungslinie – zwischen dem Text von Avitus und dem von

35 Die punktuelle Wiederholung der Klausel in den beiden *carmina* des Paulinus wiederum scheint nicht Teil einer Nachahmung des Textes zu sein und erscheint frei von kontextuellem Bezug zu Juvenecus' Versen, deren Abhängigkeit als metrisch-lexikalische Wiederverwendung plausibel, aber nicht sicher ist.

36 In derselben Perikope greift Christus in V. 692–712 auf das Wunder Jonas zurück, um den Schriftgelehrten und Pharisäern zu antworten, die einen sicheren Beweis für seine Sendung verlangen. Der Verweis auf Jona verstärkt im Text die Vorwegnahme von Tod und Auferstehung in einer fortlaufenden christologischen und eschatologischen Lesart zwischen dem Alten und dem Neuen Testament.

Juvencus – zu ergeben, vermutlich begünstigt durch die Präsenz der Figur des Mose. Es handelt sich um eine Verbindung, die bei den Versen von Paulinus völlig fehlt und es daher unwahrscheinlich macht, dass dessen Werk eine Vermittlungsgröße der Klausel des Juvencus bei Avitus darstellt – eine Wiederverwendung, die auf technischer Ebene als eine *ad verbum*-Wiederaufnahme mit minimalen Variationen erfolgt. Bezüglich dieses letzten Punktes ermöglicht das oben durchgeführte *Screening* die Erkenntnis, dass in den Gedichten von Avitus auch eine andere Art von Erinnerung an die *Euangeliorum libri* feststellbar ist. Es handelt sich um Fälle von Wiederaufnahmen von Bildern oder Motiven, die im Text von Juvencus vorhanden sind, deren Einfluss jedoch nicht auf der lexikalischen Ebene zur Geltung kommt.

So geschieht es in V. 128f. aus *De initio mundi*, für die Hecquet-Noti Iuvenc. 2,792 (*quae penetrant animum sensu tractante tenaci*) zitiert, wo es um die Gebote Gottes geht, die die Seele durchdringen: Das Bild ähnelt dem, das Avitus aufruft. V. 128f. (*postquam nascentem sollers prudentia sensum / imbuit et puro rationis lumine fulsit*) gehört zur Beschreibung der Schaffung des Menschen, in den der Hauch Gottes eindringt. Der Bezug auf den Menschen, der von der *sollers prudentia* durchdrungen und erfüllt wird, wodurch er empfindungsfähig wird und anfängt, rational an der ihn umgebenden Welt teilzuhaben, erinnert *mutatis mutandis* an das Konzept, das im Vers von Juvencus ausgedrückt wird, wo die Gebote und das Wort Gottes die Seele durchdringen und, einmal verstanden, Frucht tragen.³⁷ Der Einbezug dieses Juvencusverses zeigt die Erinnerung des Avitus, die sich um Passagen früherer biblischer Gedichte dreht: Während seine bildhafte Darstellung Konzepte und Bedeutungen des Verses von Juvencus neu interpretiert, ist die poetische Übertragung von *sollers prudentia* allerdings eine eindeutige Wiederaufnahme von V. 44 (*Adamus, donata sibi prudentia sollers*) aus *Genesis* des anonymen Heptateuchdichters – eine Wiederaufnahme, die zudem im narra-

37 Für einen Kommentar zur gesamten Passage (V. 682–712) aus Iuvenc. 2 siehe Santorelli 2005, 251–260.

tiven Kontext kohärent ist, da beide Dichter die Neugestaltung auf denselben biblischen Hypotext stützen.³⁸

Weitere Beispiele für diese Art des Echos finden sich in *De diluuiio mundi*. Avitus schreibt die Episode der Verkündigung Gottes an Noah um und verändert dabei den Inhalt von Gen 6,13–21; im *carmen* ist es tatsächlich ein Engel und nicht Gott,³⁹ der Noah anspricht, während dieser verzweifelt um Vergebung für die Sünden der Welt bittet, die nun dem Untergang entgeht (Alc. Avit. *carm.* 4,217–221):

*et tum sorte gemens cunctorum crimina Noe
inflexis stratus genibus cum supplice planctu
mundanis ueniam mundo nolente petebat,
cum subito clausis foribus tunc aliger intrat* 220
*conspiciuus claro resplendens nuntius ore.*⁴⁰

Auf der Grundlage des Genesisabschnitts bettet der Dichter eine christologische Lesart ein, denn die Szene wird von einem Abschnitt eingeleitet, der zunächst an die Geburt Christi erinnert (V. 203–205, eine Umformulierung von Lk 1,26–35) und dann, den Inhalt von Lk 1,5–25 neu interpretierend, die Ankündigung der zukünftigen Geburt von Johannes dem Täufer (V. 207–212) beschreibt. Die Nähe dieser beiden neutestamentlichen Episoden zum Abschnitt aus Genesis, den Avitus in Form einer neuen Ankündigung gestaltet, führt zur Vorwegnahme des Heils und ermöglicht es dem Leser, das gesamte Material des Buches hineinzuprojizieren und die Schilderung

38 Für einen Kommentar zu Cypr. Gall. gen. 44 siehe Schmalzgruber 2017, 230f. Die Bezugnahme auf Cypr. Gall. gen. 44 ist bislang nicht hervorgehoben worden, scheint aber eine wichtige Spur der Präsenz des Gedichts in Avitus' Versen zu sein. Es handelt sich um einen Anhaltspunkt, der – umso mehr in Kombination mit einem Echo des Juvenecus – uns ermutigt, eine (bisher fehlende) spezifische Studie über die Präsenz dieses Gedichts im SHG durchzuführen.

39 Hierzu und zum möglichen Einfluss des Buches Henoch siehe Hecquet-Noti 2005, 24.

40 „À ce moment-là, Noé se trouvait en train de gémir sur les crimes de tous : prosterné sur ses genoux fléchis, d'une plainte suppliante, il demandait, pour les créatures terrestres, un pardon que la terre ne voulait pas, lorsque, soudain, malgré les portes closes, entre pourtant le messager ailé, son visage irradiant un éclat étincelant“ (Übersetzung: Hecquet-Noti 2005, 61).

der Flut in einer eschatologischen Dimension zu lesen. Auf technischer Ebene kombiniert die Darstellung des Engels Gabriel eine Neuinterpretation des biblischen Hypotextes mit einer epischen Charakterisierung, die an die berühmte Szene bei Vergil erinnert, in der Merkur, der Bote des Jupiter, zu Aeneas geht, um ihm den Weg zur Rettung und zum Überleben zu weisen. Die Reaktion Noahs auf den Anblick des Boten wurde von der Kritik verglichen mit der von Aeneas in Verg. Aen. 4,279f. (*at uero Aeneas aspectu obmutuit amens, / arrectaeque horrore comae et uox faucibus haesit*).⁴¹ Darüber hinaus scheint der gesamte Abschnitt Übereinstimmungen mit dem Text des Juvencus aufzuweisen (Iuvenc. 1,10–13):

Sed cum forte aditis arisque inferret odores 10
Zacharias, uisus caelo descendere aperto
nuntius et soli iussas perferre loquellas
*cetera nam foribus tunc plebs adstrata rogabat*⁴²

In diesen Versen beschreibt Juvencus, während er die Ankündigung an Zacharias schildert, das Erscheinen des Engels Gabriel in epischen Begriffen, mit einer grundlegenden Überlagerung mit Verg. Aen. 4,259–278. Das ist der gleiche epische Hypotext, der auch bei Avitus verwendet wird und als poetische Vorlage, als kleinster gemeinsamer Nenner für die *mise en verse* des biblischen Motivs der Ankündigung des Engels fungiert – unabhängig von dem spezifischen Ereignis.⁴³ Die Darstellung dieses Abschnitts aus Iuvenc. 1 wird von

41 Vgl. Deproost 1991; Hecquet-Noti 2005, 60f.

42 „Mentre Zaccaria per turno offriva profumi nei penitenti e sugli altari, gli apparve scendere giù dal cielo aperto un angelo e a lui solo riferire il messaggio affidatogli (infatti il resto del popolo fuori pregava inginocchiato)“ (Übersetzung: Galli 2012, 61f.).

43 Die Bearbeitung des vergilischen Themas in dieser Passage gehört zum Typ der Nachahmung mehr oder weniger umfangreicher Passagen aus der *Aeneis* und den Texten Vergils, die Borrell 1991 zu den häufigsten in den *Euangeliorum libri* zählt, sowie zu den Fällen lexikalischer Wiederverwendung und thematischer Transposition. Für diese Verse hebt Borrell 1991, 67–72 insbesondere die Entsprechungen Jupiter : Gott; Merkur : Engel; Aeneas : Zacharias; Ascanius : Johannes der Täufer hervor; eine Gleichung, die durch die bildliche Übereinstimmung, seine Konstruktion und lexikalische Wiederverwendungen

Avitus aufgegriffen und *mutatis mutandis* auf die Szene des Erscheinens des Engels bei Noah bezogen. Auf der lexikalischen Ebene zeigt sich die Übereinstimmung in der gleichzeitigen Präsenz der Substantive *nuntius* (in beiden Passagen auf Gabriel bezogen), *foribus* (um die Geheimhaltung und Exklusivität der Ankündigung anzudeuten: bei Juvenecus ist Zacharias vom Volk, das draußen im Tempel betet, entfernt, während der Engel bei Avitus trotz geschlossener Türen eintritt) sowie in den Partizipien *stratus* (bei Avitus auf Noah bezogen, der sich niederwirft und Gott um Vergebung für die Übel der Welt anfleht) und *adstrata* (bei Juvenecus verwendet, um die Haltung der *plebs* zu beschreiben, die entfernt von Zacharias betet). Im Wesentlichen scheint hier der intertextuelle Bezug zu Juvenecus durch die Übereinstimmung in der bildlichen Darstellung zu wirken. Die Basis dafür bildet die Erinnerung an die Verse aus Iuvenc. 1 in seiner Gesamtheit, die vermutlich auch in der gesamten Passage von Avitus einschließlich der vorhergehenden V. 207–212 wirksam ist, die sich auf die Ankündigung der Geburt des Täuflers bezieht. In diesem Zusammenhang kann, ohne tiefer in die Analyse einzutauchen, der Bezug auf die Substantive *nuntius* und *loquellas* erwähnt werden, um durch eine Formulierung das Erscheinen des Engels zu beschreiben (siehe V. 206 *hic et Baptistae praecurrens nuntius ortum*; V. 209 *protenus ingrato restrinxit in ore loquellas*), die insgesamt nicht weit entfernt ist von Iuvenc. 1,12 (*nuntius et soli iussas perferre loquellas*).

Dieses Beispiel ermöglicht es uns, auch über die Kombination von Verweisen und mehr oder weniger umfangreiche Neuinterpretationen neutestamentlicher Episoden auf der Basis des alttestamentlichen Stoffs nachzudenken. Im SHG ist das Buch, das in dieser Hinsicht am stärksten geprägt ist – sowohl auf makrostruktureller als auch auf narrativer Ebene – *De sententia Dei* (carm. 3). Hier fügt Avitus in den V. 220–310 das Gleichnis vom reichen Mann und Lazarus ein, das dem Abschnitt zu Adams und Evas Wehmut über das irdische Paradies folgt, die nun sterblich sind. Das Gleichnis stellt somit einen exegetischen Exkurs dar, in dem der Bischof durch das

gewährleistet ist. Zur Präsenz des vergilischen Modells in Juvenecus' Werk siehe auch Roberts 2004.

neutestamentliche *exemplum* das Motiv des Schicksals der Seele nach dem Tod sowie die Beziehung zwischen Schuld und Strafe einführt und somit in die Erzählung eine eschatologische Lesart projiziert, die den moralischen und spirituellen Gehalt des Abschnitts betont. Die poetische Überarbeitung des Gleichnisses – für das Avitus seine Quelle zitiert (*sanctus namque refert de quodam diuite Lucas*) – weist keine Anklänge an die *Euangeliorum libri* auf,⁴⁴ von denen *De sententia Dei* paradoxerweise vielleicht die geringsten *vestigia* im gesamten SHG enthält,⁴⁵ und führt zu einer Reflexion über die Notwendigkeit der göttlichen Gnade, um Erlösung zu erlangen – eine Reflexion, die Avitus in der zweiten Hälfte des Gedichts weiterentwickelt, beginnend in V. 365 und mit fünf Beispielen, die ebenfalls

44 Avitus' Passage zeigt vielmehr das geistige Vermächtnis von Ambr. Nab. und Paul. Nol. carm. 31 Hartel; für eine Analyse siehe Furbetta 2020b.

45 Die Beobachtung basiert auf den Ergebnissen einer noch unvollständigen Untersuchung, die es jedoch in diesem speziellen Fall ermöglicht, selbst die wenigen in der Ausgabe von Hecquet-Noti verzeichneten Vorkommen weiter zu reduzieren. Im dritten Buch beispielsweise ist neben der bereits besprochenen Stelle die einzige plausible Übernahme mit Variation in V. 81 zu finden (*et quis, ait, subitum concussit corde pudorem*), wo Avitus offenbar Iuvenc. 1,14 (*quem tibi terribilis concussit corde pauorem*) mit einer Variation übernimmt. Die lexikalische Übernahme ist nicht an Kontextähnlichkeiten gebunden, sondern hat eine gewissermaßen funktionale Verbindung, da sie in einer Apostrophe im Rahmen einer direkten Rede steht. Bei Juvencus handelt es sich um die Szene der Verkündigung an Zacharias über die zukünftige Geburt von Johannes (eine Passage, die, wie wir gesehen haben, der Dichter in einer bestimmten Weise im Kopf hat, vgl. *supra* S. 175–176), während es bei Avitus Adam ist, der sich an Gott wendet, um seine Schuld zu bekennen.

Eine weitere mögliche Übernahme (die im Apparat der Hecquet-Noti-Ausgabe vermerkt ist) findet sich in V. 20 bei der Präfiguration des Heils durch das Kommen und Sterben Christi: Vgl. V. 20f. *et tamen adueniet tempus, cum crimina ligni / per lignum sanat purgetque nouissimus Adam*. Die Wendung *adueniet tempus* ist, obwohl sie in Prosa in zahlreichen Beispielen mit Variationen vorkommt, in der Dichtung vor Avitus nur bei Juvencus zu finden, und zwar in Iuvenc. 2,653; 700. Insbesondere in V. 700 (*adueniet tempus, cum surget reddita uitae*) ist die Präfiguration und die semantische Bedeutung des Bildes dieselbe, und die Übernahme wäre aufgrund einer Kohärenz von Kontext und Funktion zu erklären. Die Spur ist hypothetisch und mit Vorsicht zu betrachten (zumindest unserer Meinung nach), da die *Euangeliorum libri* keinen Vorrang unter den Modellen des SHG haben und die Passage hauptsächlich auf einer Überarbeitung von Augustinus' *In Iohannis Euangelium tractatus* 12,11 basiert (vgl. Furbetta 2023b, 289–295).

dem Evangelium nach Lukas entnommen sind: die Parabel von der verlorenen Drachme (V. 365f.; Lk 15,8–10), vom verlorenen Schaf (V. 367–370; Lk 15,1–7), vom verlorenen Sohn (V. 370–383; Lk 15,11–32), vom barmherzigen Samariter (V. 393–406; Lk 10,25–37) und die Umkehr des guten Verbrechers am Kreuz (V. 409–419; Lk 23,39–43). Dadurch nimmt der Bischof eine Position ein, die hinsichtlich der Notwendigkeit der Gnade und des Wertes der *paenitentia in extremis* im Einklang mit der Sichtweise des Augustinus steht.⁴⁶

Auch in diesem Gedichtabschnitt fehlt eine intendierte Anspielung auf das Werk des Juvenecus und es gibt nur wenige thematische Berührungspunkte.⁴⁷ Zur Bestätigung sei die poetische Neufassung der Parabel vom verlorenen Schaf angeführt, bei der nicht nur der Ausgangspunkt unterschiedlich ist (der in Iuvenc. 3,410–418 verfolgte Hypotext ist Mt 18,12–14, nicht das Lukasevangelium wie bei Avitus), sondern auch die Form der Konsonanz und Affinität in der Anordnung. Hoffmann 2005, 263 spricht bei Avitus von „ein[em] klaren Gegensatz“ zu Iuvenc. 3,417f. (*ex istis parvis genitor sic perdere quemquam / non patitur gaudetque suis increscere regnis*); der Satz, der am Ende der Paraphrase der Parabel steht und dessen möglicher Aufgriff sich bei Avitus in V. 388f. (*diuitiis poterit. Nescis decrescere, nescis / augeri et pleno perstat tibi gloria regno*) konkretisiert, bildet den Abschluss zum letzten Abschnitt mit einem Verweis auf das Leiden und die Kreuzigung Christi. In diesem Abschnitt zieht der Dichter die wesentlichen moralischen und spirituellen Lehren der aus dem Lukasevangelium entnommenen *exempla* zusammen. Die Anspielung auf den Vers von Juvenecus bestünde in einer Art Gegensatz zwischen den beiden Bildern und ihrer Bedeutung sowie in der Wiederaufnahme in Variation (*decrescere [...] regno*) des Syntagmas *suis increscere regnis*. Wenn man jedoch bedenkt, dass Juvenecus in Iuvenc. 4,667f. und 685f. (basierend auf Mt 27,38–44) die Passion Christi paraphrasiert und dieser Abschnitt – der inhaltlich vollkommen kohärent ist – auf den Text von Avitus keinen Einfluss ausübt, erscheint es uns ausgeschlossen, dass der Bischof in V. 388f. möglicherweise

46 In diesem Zusammenhang ist zu verweisen auf Neri 2015.

47 Für Kommentare zu diesem Abschnitt siehe Hoffmann 2005, 253–289.

Iuvenius 3,417f. im Hinterkopf hat. Im Wesentlichen zeigen alle Verweise auf die Parabeln und das neutestamentliche Material, das in die Überarbeitung von Gen 3,3–28 in *De sententia Dei* eingeflossen ist, keine strengen Übernahmen aus den *Euangeliorum libri*.

Dies ist auch der Fall in *De uirginitate* (carm. 6), einem Gedicht, das Avitus unabhängig von den fünf *carmina* verfasst und seiner Schwester Fuscina als Geschenk gewidmet hat, um sie in ihrer Entscheidung für das Nonnenleben zu bestärken. Zudem gilt es als Lob auf die Wahl und den Wert eines keuschen Lebenswandels.⁴⁸ Im zentralen paränetischen Teil nimmt die Komposition die Form einer „Galerie“ von weiblichen *exempla* aus der Heiligen Schrift an, die jedoch von Paraphrasen des Gleichnisses vom treuen Knecht (V. 336f.), der Talente (V. 291–337), des verdorrten Feigenbaums (V. 417–439) und der zehn Jungfrauen (V. 495–502) unterbrochen sind. Anders als Juvenius, der im vierten Buch das Gleichnis vom treuen Knecht (V. 185–196), das Gleichnis von den zehn Jungfrauen (V. 197–226) und das Gleichnis von den Talenten (V. 227–258) ebenfalls auf der Grundlage des Matthäusevangeliums paraphrasiert, arbeitet Avitus im Allgemeinen selbstständig, indem er die erzählerische Gliederung des Matthäusevangeliums mit exegetischen Elementen und Erkenntnissen aus der Erzählung des Evangelisten Lukas verbindet. Die von Flury 1988 vorgeschlagene parallele strukturelle Analyse hat die Tendenz zur poetischen Amplifikation von Details aufgezeigt sowie die Freiheit des Bischofs in der Darstellung des Erzählten im Vergleich zu Juvenius, von dem er anscheinend nicht besonders beeinflusst ist.⁴⁹

Wir wollen hier nicht weiter auf das carm. 6 eingehen, das eine separate Studie und Analyse erfordert, aber durch die durchgeführten Untersuchungen der erwähnten Passagen können keine präzisen Berührungspunkte zwischen den beiden Autoren festgestellt werden, weder hinsichtlich der Behandlung derselben Episoden noch spezifischer Übereinstimmungen auf lexikalischer Ebene, die auf eine Ableitung oder eine sichere Erinnerung an die *Euangelio-*

48 Zum *carmen* siehe Roncoroni 1973; Hecquet-Noti 2010; Mondin 2017.

49 Zu diesem Thema siehe neben Flury 1988 auch De Gianni 2020b.

rum libri seitens Avitus hindeuten könnten. Im Großen und Ganzen schließt, abgesehen von den Passagen, auf die wir uns konzentriert haben, Hecquet-Notis Apparat der *fontes* und *loci critici* für das SHG Juvenecus manchmal in umfangreiche Listen von *auctores* für Verse ein, in denen Avitus Topoi aufgreift, die sowohl bei Autoren und Exegeten wie Ambrosius und Augustinus, aber auch bei Dichtern wie Prudentius und Marius Victorius sowie bei heidnischen Autoren (vor allem Vergil) wiederkehren. In vielen dieser Fälle zeigt die lexikalische Analyse die Nichtberücksichtigung von Juvenecus' Text. Folglich führt die Gesamtrevision zu einer Ausdünnung der ohnehin schon spärlichen Zahl von *vestigia* der *Euangeliorum libri*. Dies ist der Fall in V. 14 (*iam Pater omnipotens librantis pondere uerbi*), der mit Iuvenc. 1,303 (*nec genetrix tanti persensit pondera uerbi*) und durch das *pondus* des Wortes Gottes mit Iuvenc. 3,368 (*ante suos uultos. Tum uocis pondere multo*) in Verbindung gebracht wird. Dieser bildhafte Ausdruck ist jedoch oft wiederkehrend (Hecquet-Noti 1999, 129 Anm. 5), die Formulierung *pond* verb** kommt in der Dichtung bereits bei Ovid vor (so zum Beispiel am. 3,12,20) und ist auch in der Prosa häufig.⁵⁰

Ähnlich verhält es sich in V. 57, der Teil einer Rede ist, die der Schöpfergott an sich selbst richtet und die der Entscheidung, den Menschen nach seinem Bild zu schaffen, vorausgeht (siehe V. 56–58: *nunc homo formetur, summi quem tangat imago / numinis, et nostram celso donatus honore / induat interius formonsa in mente figuram*). Hecquet-Noti 1999, 135 Anm. 5 ist der Meinung, dass *celso* [...] *honore* „est un groupe repris à Juvenecus 2,177 et 3,541“, wenn wir aber den Zusammenhang betrachten, ist dieser allgemein und zeigt keine kontextuellen Verbindungen. In Iuvenc. 2,177f. (*nocte sub obscura celso sublatus honore / primorum procerum Iudaei nominis unus*) bezieht sich die Aussage auf Nikodemus, und diese Wahl zielt darauf ab, den Rang der Figur hervorzuheben, während die Wendung in Iuvenc. 3,541 (*progenies hominis, celso quem cinget honore*) in der Darstellung von Christus, der im Himmel sitzt, wiederkehrt. Beide Passagen von

50 Für eine Auswahl von *loci similes* und einen Kommentar zu den Versen siehe Schippers 1945, 50 und vor allem Morisi 1996, 64f.

Juvencus scheinen nicht einmal auf der mnemonischen Ebene wirksam gewesen zu sein; die Verwendung des Ausdrucks durch Avitus zeigt also keinen Einbezug von Juvencus' Passage, und die Formulierung *celso [...] honore* scheint ohne jegliche aemulative Absicht oder jegliches Echo gebraucht zu werden.

4 Einige abschließende Überlegungen

Auch wenn alle in diesem Beitrag vorgestellten und diskutierten Daten unvollständig und vorläufig sind, weil sie das Ergebnis systematischer Arbeiten über Iuvenc. 1 und Untersuchungen zu den Versen des Avitus darstellen und keine wirkliche Bewertung zulassen, scheint es uns auf jeden Fall möglich, einige Überlegungen zur Rezeption des Werkes von Juvencus bei den Dichtern des fünften und sechsten Jahrhunderts anzustellen, zumindest im gallorömischen Raum: Für das erste Buch scheinen der Abschnitt über die Heilsmission Christi und die Verkündigung an Maria sowie der auf Nikodemus konzentrierte Abschnitt die Passagen zu sein, auf die sich die späteren Autoren besonders konzentrieren. Was Avitus betrifft, so scheint das Werk des Juvencus bei der Abfassung seines Werks präsent zu sein, aber Juvencus ist weder in narrativer noch in rein funktionaler Hinsicht ein tragendes Vorbild oder ein ständiger Bezugspunkt, und *vestigia* der Wiederverwendung tauchen meist unterschwellig auf, ohne Priorität im Spiel der Intertexte und ohne anspielende nachahmende Absicht. Juvencus' Werk ist wahrscheinlich Teil der „inneren Bibliothek“ des Avitus – wie auch der anderen Dichter des fünften und sechsten Jahrhunderts, wie das *Screening* der lexikalischen Vorkommen und Übereinstimmungen aufgedeckt hat – und taucht in Form von Mosaiksteinen auf, die die Kennzeichen von Erinnerungen darstellen, von denen vor allem die natürliche Intertextualität zeugt, die durch die Wiederverwendung von lexikalischen Mosaiksteinen aus den *Euangeliorum libri* (Junkturen, Syntagmen und vor allem eindeutige Klauseln) zum Ausdruck kommt, ausgehend von einer Bezugnahme auf Bilder und Perikopen des Textes von Juvencus, in denen die thematischen Verbindungen,

die Lektüre und die Interpretation des biblischen Hypotextes stärker ausgeprägt sind. In dieser Hinsicht zeigt die Reihe der bisher analysierten *loci* als vorherrschende Art und Weise des Einbezugs punktuelle Zitate (manchmal durch minimale Variation gekennzeichnet), die aber im Wesentlichen auf lexikalische Wiederverwendung beschränkt sind, ohne spezifische anspielende Implikationen und wahrscheinlich durch die Beispielhaftigkeit der *Evangeliorum libri* für biblisch inspirierte christliche poetische Produktion evoziert.

Literaturverzeichnis

- Arweiler, Alexander, Die Imitation antiker und spätantiker Literatur in der Dichtung 'De spiritalis historiae gestis' des Alcimus Avitus. Mit einem Kommentar zu Avit. Carm. 4,429–540 und 5,526–703, Berlin 1999.
- Borrell Vidal, Esperanza, Las palabras de Virgilio en Juvenco, Barcelona 1991.
- Canali, Luca/Santorelli, Paola, Aquilino Giovenco. Il poema dei Vangeli, a cura di Luca Canali, introduzione, commento e apparati di Paola Santorelli, postfazione di Elena Malaspina, collaborazione di Giulia Canali e di Maria Pellegrini, Milano 2011.
- Colombi, Emanuela, L'allusione e la variante: Giovenco e Silio Italico, in: Paolo Mastandrea/Linda Spinazzé (Hrsg.), Nuovi archivi e mezzi d'analisi per i testi poetici. I lavori del progetto Musisque Deoque (Venezia, 21–23 giugno 2010), Amsterdam 2011, 157–185.
- Colombi, Emanuela, *Paene ad verbum*. Gli *Evangeliorum libri* di Giovenco tra parafrasi e commento, Cassiodorus 3 (1997) 9–36.
- Costanza, Salvatore, Antitesi tra poesia mitologica e filosofica e poesia teologica della verità nei poeti cristiani, in: Salvatore Costanza (Hrsg.), Poesia epica greca e latina, Soveria Mannelli 1988, 207–223.
- De Gianni, Donato, Iuvenus. *Evangeliorum Liber Quartus*. Introduzione, testo criticamente riveduto, traduzione e commento, Stuttgart 2020a.

- De Gianni, Donato, Four Variations on the Theme. "The Withered Fig Tree" (Mt 21.17–22; Mc 11.12–14.20–25) in Juvencus, Sedulius, Avitus of Vienne and Severus of Malaga (?), in: Michele Cutino (Hrsg.), Poetry, Bible and Theology from Late Antiquity to the Middle Ages, Berlin 2020b, 127–150.
- Deproost, Paul-Augustin, Ficta et facta. La condamnation du 'mensonge des poètes' dans la poésie latine chrétienne, *Revue d'Études Augustiniennes* 44 (1998) 101–121.
- Deproost, Paul-Augustin, La mise en oeuvre du merveilleux épique dans le poème *De diluvio mundi* d'Avit de Vienne, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 34 (1991) 88–103.
- Donnini, Mauro, Annotazioni sulla tecnica parafrastica negli *Evangeliorum libri* di Giovenco, *Vichiana* 1 (1972) 27–45.
- Flury, Peter, Juvencus und Alcimus Avitus, *Philologus* 132 (1988) 286–296.
- Fontaine, Jacques, Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien. Esquisse d'une histoire de la poésie latine chrétienne du III au VI siècle, Paris 1981.
- Furbetta, Luciana, Da Lucrezio a Sidonio Apollinare. Esempi di intertestualità nei versi di Avito di Vienne, in: Lucio Cristante/Vanni Veronesi (Hrsg.), *Il Calamo della memoria*, Bd. 7, Trieste 2017, 85–146.
- Furbetta, Luciana, Ragionando sulla presenza dei 'Classici' nei versi di Avito di Vienne: appunti sui vv. 232–325 del *De originali peccato*, *Studia Oliveriana* 4,4 (2018) 9–43.
- Furbetta, Luciana, Lucrezio in Draconzio e nei *carmina* di Avito di Vienne, in: Vanni Veronesi (Hrsg.), *Il Calamo della memoria*, Bd. 8, Trieste 2019, 215–283.
- Furbetta, Luciana, *Inter facundiae paternae delicias*. Interferenze mnemoniche, testi e intertesti sidoniani nell'opera di Avito di Vienne: sulle orme del 'modello?', in: Anita Di Stefano/Marco Onorato (Hrsg.) *Lo specchio del modello. Orizzonti intertestuali e Fortleben di Sidonio Apollinare*, Messina 2020a, 311–360.
- Furbetta, Luciana, Avit de Vienne et Dracontius en rapport : 'chanter' et 'expliquer' la Bible entre formation scolaire et création

- poétique, in: Michele Cutino (Hrsg.), *Poetry, Bible and Theology from Late Antiquity to the Middle Ages*, Berlin 2020b, 57–73.
- Furbetta, Luciana, *Esegesi e intertestualità: quale rapporto? Sondaggi su selezione, uso e funzione dell'intertestato nei versi di Claudio Mario Vittorio e Avito di Vienne (con cenni a Draconzio)*, in: Donato De Gianni/Stefan Freund (Hrsg.), *Das Alte Testament in der Dichtung der Antike. Paraphrase, Exegese, Intertextualität und Figurenzeichnung*, Stuttgart 2023a, 169–188.
- Furbetta, Luciana, *La tradition johannique dans les Carmina d'Avit de Vienne*, in: Michele Cutino (Hrsg.), *The Johannine tradition in Late Antique and Medieval Poetry*, Turnhout 2023b, 287–311.
- Galli, Francesca, *Giovenco. I libri dei Vangeli*, Roma 2012.
- Green, Roger P.H., *Approaching Christian epic: The preface of Juvenecus*, in: Monica Gale (Hrsg.), *Latin epic and didactic poetry Genre, Tradition and Individuality*, Swansea 2004, 203–222.
- Green, Roger P.H., *Birth and transfiguration: Some gospel episodes in Juvenecus and Sedulius*, in: John Howell David Scourfeld (Hrsg.), *Texts and Culture in Late Antiquity: Inheritance, Authority and Change*, Swansea 2007, 135–170.
- Hecquet-Noti, Nicole, *Avit de Vienne, Histoire spirituelle. Introduction, texte critique, traduction et notes*, Bd. 1: Chants I–III, Paris 1999.
- Hecquet-Noti, Nicole, *Avit de Vienne, Histoire spirituelle. Introduction, texte critique, traduction et notes*, Bd. 2: Chants IV–V, Paris 2005.
- Hecquet-Noti, Nicole, *Entre exégèse et épopée: Présence auctoriale dans Juvenecus, Sédulius et Avit de Vienne*, in: Henriette Harich-Schwarzbauer/Petra Schierl (Hrsg.), *Lateinische Poesie der Spätantike*, Basel 2009, 197–215.
- Hecquet-Noti, Nicole, *Avit de Vienne, Éloge consolatoire sur la chasteté (sur la virginité), introduction, texte critique, traduction et notes*, Paris 2011.
- Hecquet-Noti, Nicole, *Épopée et prédication: La poésie d'Avit de Vienne dans le „De spiritalis historiae gestis“*, Paris 2022.

- Hoffmann, Manfred, Alcimus Ecdicius Avitus. *De spiritalis historiae gestis*, Buch 3. Einleitung, Übersetzung, Kommentar, München 2005.
- Jülicher, Adolf, Itala. Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung, Bd. 4: Johannes-Evangelium, Berlin 1963.
- Jülicher, Adolf, Itala. Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung, Bd. 2: Marcus-Evangelium, Berlin ²1970.
- Jülicher, Adolf, Itala. Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung, Bd. 1: Matthäus-Evangelium, Berlin ²1972.
- Jülicher, Adolf, Itala. Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung, Bd. 3: Lucas-Evangelium, Berlin ²1976.
- Kievits, Herman Hendrik, *Ad Iuveni Evangeliorum librum primum commentarius exegeticus*, Groningen 1940.
- Mondin, Luca, Quattro note al *De virginitate* di Avito di Vienne, *Bollettino di studi Latini* 47 (2017) 675–695.
- Morisi, Luca, Una riflessione di poeta cristiano: il primo prologo di Avito di Vienne, *Orpheus* 13 (1992) 93–109.
- Morisi, Luca, Alcimi Aviti *De mundi initio*. Introduzione, testo, traduzione e commento, Bologna 1996.
- Nazzaro, Antonio V., *Praefatio* ed *epilogus* degli *Evangeliorum Libri IV* di Giovenco, in: Antonio V. Nazzaro/Rosario Scognamiglio (Hrsg.), *Carminis incentor Christus*. Atti del Seminario su ‘Poesia cristiana tra Oriente e Occidente’, Curtea de Argeş (Romania), 6–11 Aprile 2010, Bari 2012, 11–35.
- Neri, Marino, Alcimo Avito e l’episodio del buon ladrone (spir. 3, 407–425): tra gratia Dei e paenitentia in extremis, in: Fabio Gasti/Michele Cutino (Hrsg.), *Poesia e teologia nella produzione latina dei secoli IV–V*, Pavia 2015, 133–148.
- Roberts, Michael, The Prologue to Avitus, *De spiritalis historiae gestis*. Christian Poetry and poetic Licence, *Traditio* 36 (1980) 399–407.
- Roberts, Michael, Virgil and the Gospels: *The Evangeliorum libri IV* of Juvenius, in: Roger Rees (Hrsg.), *Romane memento*. Vergil in the Fourth Century, Norfolk 2004, 47–61.
- Roncoroni, Angelo, Note al *De virginitate* di Avito di Vienne, *Athenaeum* n.s. 51 (1973) 122–134.

- Santorelli, Paola, Giovenco. I libri dei Vangeli, Bd. 2: Introduzione e commento, Pisa 2005.
- Santorelli, Paola, Il Vangelo secondo Giovenco, *Auctores Nostri* 4 (2006) 479–499.
- Schippers, Abraham, Avitus. *De mundi initio*, Amsterdam 1945.
- Schmalzgruber, Hedwig, Studien zum Bibelexpos des sogenannten Cyprianus Gallus. Mit einem Kommentar zu gen. 1–362, Stuttgart 2017.
- Simonetti Abbolito, Giuseppina, I termini ‘tecnici’ nella parafrasi di Giovenco, *Orpheus* 7 (1986) 53–84.
- Weber, Robert/Gryson, Roger (Hrsg.), *Biblia sacra iuxta Vulgatam*, Stuttgart 2007 [Original: 1969].
- Wood, Ian, Avitus of Vienne, the Augustinian Poet, in: Danuta Shanzer/Ralph Mathisen (Hrsg.), *Culture and Society in Late Antique Gaul: Revisiting the Sources*, Ashgate 2001, 262–27.

Vestigia Iuvenci bei Ennodius

Christoph Schubert

Abstract: Ennodius of Pavia never mentioned Juvenecus by name in his extensive work. Beyond the use of epic language, in which numerous similes occur, only a few passages can be identified as clear references to the *Euangeliorum libri*. By means of selected examples, this article presents the gradual degrees of certainty with which an individual text reference can be made plausible. In particular, passages from Ennod. dict. 8 (= 69 V.), dict. 24 (= 208 V.), epist. 1,9 (= 13 V.), opusc. 5 (= 438 V.), opusc. 9 (= 14 V.), carm. 1,9 (= 43 V.) and carm. 1,20 (= 351 V.) are discussed; the correspondences can be found, among others, in Iuvenc. 2,1–3; 2,488; 3,14–17 and 4,692–696. A possible explanation for why Juvenecus was not more widely quoted probably lies less in the literary profiles of Juvenecus and Ennodius or in the historical circumstances, but in the status of biblical epics as a para-canonical genre.

Bevor anhand ausgewählter Beispiele die Spuren, die Juvenecus' *Euangeliorum libri* im Werk des Ennodius hinterlassen haben, gelesen und gedeutet werden können, sind einige Vorbemerkungen nötig. Aus ihnen wird sich ergeben, warum es bereits *a limine* unwahrscheinlich beziehungsweise unmöglich ist, dass bestimmte Formen von Intertextualität vorkommen, und welche Aussagekraft die festzustellenden Reminiszenzen und Repriseen haben.

Beinahe das gesamte erhaltene Werk des Ennodius, das einen stattlichen MGH-Band füllt, fällt in den kurzen Zeitraum des ersten Jahrzehnts des 6. Jahrhunderts. Es ist ausgesprochen vielgestaltig: Prosa,

Poesie und prosimetrische Texte sind ebenso wie unterschiedliche Gattungen (unter anderem Brief, Rede, Biographie, Epigramm, Festgedicht, Reisegedicht, Epithalamium) enthalten.¹ Allerdings ist Ennodius kein Bibeldichter und kein Bibelerklärer. Weder im engeren Sinne bibelepische Gedichte noch poetische oder prosaische Texte, in denen biblische Stoffe erzählend, auslegend oder meditierend im Mittelpunkt stehen, finden sich, nimmt man einige wenige Hymnen aus, im erhaltenen Werk. Ob sich dies nach der Wahl zum Bischof mit den neuen Aufgaben insbesondere als Prediger änderte, muss unklar bleiben, da aus dieser Zeit keine Texte mehr erhalten sind. Damit steht er, soweit es für uns fassbar ist, außerhalb der von Juvenecus begründeten Gattung und kann gewissermaßen als Testfall dafür dienen, wie viel aus der Bibelepik, einem gerne als Leitgattung christlicher Poesie in der Spätantike betrachteten Genre, in die allgemeine literarische Kultur der spätesten Antike übergegangen war, die Ennodius in doppelter Hinsicht zu repräsentieren vermag. Als hochgebildeter Autor, der, noch fest in der römischen Schultradition stehend, über eine breite Kenntnis sowohl paganer als auch christlicher Texte verfügt, bedient er sich einerseits dieser Tradition bei der Abfassung seiner eigenen Werke, andererseits spricht er auch immer wieder explizit und ausführlich über das Thema Bildung.² Die in den vergangenen drei Jahrzehnten kräftig angewachsene einschlägige Forschung konnte daher die intensiven Aufnahmen paganer und christlicher Texte nicht übersehen, deren deutlichste schon Vogel (MGH) und von Hartel (CSEL) in ihren Werkausgaben notierten.³ Selbstverständlich sind die Schulautoren

1 Zur Orientierung über Leben und Werk sei auf die Studien von Kennell 2000, Polara 2006, Schröder 2007 und Urlacher-Becht 2014, 9–26 sowie auf die Einleitung bei Gioanni 2006a, VII–CXCVI verwiesen. Zur Werkchronologie Bartlett 2003; Gioanni 2006b; Marconi 2013.

2 Ein besonders markantes Beispiel ist die prosimetrische *Paraenesis didascalica* (Ennod. opusc. 6 = 452 V.), siehe dazu Rallo Freni 1970; Moretti 2001; Polara 2011; Marconi 2012–2013; Zarini 2016b und Mondin 2017 mit dem Nachweis einer Fülle rezipierter Autoren.

3 Hartel 1882, 612f.; Vogel 1885, 332f.; Ennodius wird im Folgenden, soweit nicht anders angegeben, nach Vogel 1885, Juvenecus nach Huemer 1891 zitiert. Die beigegebenen Übersetzungen stammen vom Verfasser.

vertreten, allen voran Vergil, aber auch Terenz, Cicero und Sallust; eine wichtigere Rolle spielen Lucan und Statius; gelesen hat Ennodius auch Horaz, Laberius, Ovid, Martial, Juvenal, Claudian und die pseudo-quintilianeischen Deklamationen, sich mit den Epistolographen wie Symmachus intensiv auseinandergesetzt, von Ambrosius nicht nur die Hymnen, sondern auch Prosawerke studiert, daneben auch Augustin, ohne dessen *Confessiones* seine eigene Lebensbeichte nicht denkbar ist,⁴ unter den christlichen Dichtern Paulinus von Nola, Prudentius, Sedulius und besonders Sidonius Apollinaris erkennbar aufgegriffen.⁵

Auf den ersten Blick mag es daher verwundern, dass Juvenus nicht nur in den Similienapparaten der genannten Ausgaben nicht vorkommt, sondern auch im Kommentar von Stéphane Gioannis neuer Ausgabe der Briefe, soweit ich sehe, nicht erwähnt wird und in den gelehrten Sammelbänden der Giornate Ennodiane nur auf einzelnen Seiten und dies fast nur für typisch christliche Erscheinungen motivischer oder sprachlicher Art auftaucht, ja überhaupt in den Studien zu Ennodius keine irgendwie relevante Rolle spielt;⁶ umgekehrt kommt Ennodius in der Juvenus-Forschung als Rezipient der *Euangelia* nicht eigentlich vor. Als Beispiele genannt seien der gediegene Juvenus-Kommentar

4 Courcelle 1958, 451–453.

5 Aus der Fülle der Literatur sei hingewiesen auf Consolino 1999, 76–80 (Gesamt-panorama), Di Rienzo 2003 (Bibel), Consolino 2006b (Bibel und Klassiker), Urlacher 2006 (Paulinus von Nola, mit Überblick zu den Dichterreminiszenzen ebd., 189–191), Di Rienzo 2011 (Hymnen des Ambrosius), Condorelli 2011 (Sidonius), Furbetta 2013, 54–63 (Sidonius in den Episteln), Zarini 2016b (Prudentius), für die pagane Seite auf Pavlovskis 1965, 172f. (Statius in Ennod. carm. 1,4), Gasti 2018 (Ovid), Adamik 2014 (Martial), Gasti 2008 (Claudian), Rohr 1995, 29 und 218f. (Claudian im *Panegyricus dictus Theoderico*), Rota 2001 (Vergil und Lucan in eben diesem Werk mit Gesamtüberblick über die Dichter Verwendung ebd., 32–34) und vor allem Rota 2002, 117–132 (Quellen des *Panegyricus*). Eine umfassende Studie zur *imitatio auctorum* des Ennodius fehlt, wie auch zur Rezeption des Ennodius in der Folgezeit. Ansätze dazu u.a. bei Navarra 1979.

6 Neben den vier Bänden der Giornate Ennodiane (Gasti 2001; D'Angelo 2003; Gasti 2006; Condorelli/Di Rienzo 2011) kann besonders auf die verschiedenen kommentierten Teilausgaben und die Sammelbände Bruzzzone/Fo/Piacente 2021 (Beiträge von Gasti und Giannotti), Gasti 2021, Gasti 2022 und Gasti 2023 hingewiesen werden.

von Donato De Gianni, in dem der Mailänder Diakon nur für den spezifisch christlichen Wortgebrauch von *gremium*, *tributum* und *uates* und für die Formel *in aula regni* stets als einer von mehreren christlichen Autoren angeführt wird, und die neue Übersetzung der Dichtung des Ennodius von Mulligan, der im Kommentar an insgesamt sechs Stellen und dies teils nur vorsichtig das Vorbild des Juvenecus vermutet.⁷ Dieses Bild, Juvenecus habe für Ennodius eine allenfalls nebensächliche Bedeutung besessen, bestätigt sich derzeit in der Projektarbeit zu den christlichen Quellen des Ennodius, die von Martina Cofano durchgeführt wird.⁸ Auch wenn eine gewisse Nachlese zu halten ist und sich die spezifischen Berührungen zwischen beiden Autoren vermehren lassen, bleibt das Gesamtbild unverändert: Ennodius hat Juvenecus – und diese Beobachtung lässt sich auf alle späteren Bibeldichter ausdehnen – im markanten Gegensatz zu paganen Dichtern wie Vergil, aber auch zu christlichen wie Paulinus von Nola und Sidonius kaum je deutlich rezipiert, obwohl ihm aufgrund seiner Belesenheit und seiner weitgespannten Kontakte der Text des Juvenecus, wie die vorhandenen Spuren bestätigen, zweifellos bekannt war.

Die nächstliegende Erklärung für diesen zunächst vielleicht enttäuschenden Befund ist gewiss die nicht-biblische und nicht-epische Ausrichtung von Ennodius' Schriften, die eine großflächige

7 Siehe De Gianni 2020, 85f. zu Iuvenc. 4,5f. (und 3,395 die Junktur *tributum dissoluere* wie u.a. bei Ennod. epist. 1,6,5); 103 zu Iuvenc. 4,34 (Hinweis u.a. auf Ennod. carm. 2,13,7 für die christliche Verwendung von *aula* für Gottes Herrschaft und Sitz im Himmel); 264 zu Iuvenc. 4,404 (*uates*, anders als hier, auch für den Bischof u.a. bei Ennodius); 348 zu Iuvenc. 4,589 (Ennod. carm. 1,9,54 als ein Beleg unter mehreren für die kaiserzeitliche Bedeutungserweiterung von *gremium*). Mulligan 2022, 155 Anm. 35 (Ennod. carm. 1,9,32 (= 43 V.) ~ Iuvenc. 1,169 *gracili uoce*); 158 Anm. 88 (Ennod. carm. 1,9,162 (= 43 V.) ~ Iuvenc. 3,15 *lux aurea uitae*); 202 Anm. 635 (Ennod. carm. 2,60,3 (= 183 V.) ~ Iuvenc. 3,225 *astri-fero Olympo*); 206 Anm. 688 (Ennod. carm. 2,3,5 (= 70 V.) ~ Iuvenc. 3,45 *mens recti nescia*); 217 Anm. 834 (Ennod. carm. 2,23,2 (= 131 V.) ~ Iuvenc. 2,796 *bona semina*); 230 Anm. 973 (Ennod. carm. 2,90,5 (= 208 V.) ~ Iuvenc. 2,353 *pectora clausa*). Vielleicht ist es kein Zufall, dass auch Ceccarelli 2006 in seiner Untersuchung zum Hexameter des Ennodius Juvenecus nicht als Vergleichstext berücksichtigt hat, so dass die Frage eines möglichen Einflusses im Bereich der Metrik vorläufig offen bleiben muss.

8 Ihr sei an dieser Stelle für wichtige Hinweise herzlich gedankt.

Rezeption insbesondere struktureller Art von vornherein ausschließt. Dennoch hätten sich genügend Gelegenheiten geboten, auf Juvencus im Kleinen zu rekurrieren. Angesichts von Ennodius' Hang, sein eigenes Bildungskonzept zu thematisieren, wäre eine intensivere Rezeption der *praefatio* des Juvencus zu erwarten.⁹ Auch die hagiographischen Texte hätten Raum dafür geboten, wenigstens in Vergleichen und Exkursen Anspielungen auf den Christus des Juvencus und einzelne biblische Perikopen unterzubringen. Selbst die Briefe und die Gelegenheitsdichtung hätten sich mit Juvencus-Zitaten schmücken oder mit Wendungen aus den *Euangelia* anreichern lassen. Aber Ennodius zitiert Juvencus nie und greift ihn sprachlich nur vereinzelt auf.

Daher könnte man möglicherweise an eine ästhetische Inkompatibilität des Stils des Juvencus, der sich aufs Ganze gesehen doch durch – oft raffinierte – Schlichtheit auszeichnet, mit dem Stil des Ennodius denken, der als Erbe des Konzepts des *jeweled style* auf Überraschungseffekte und oft auf sprachlich-stilistische Komplexität setzt.¹⁰ Nicht umsonst meinte Arnulf von Lisieux, ihn als ‚Innodius‘ für die schwer verständliche Ausdrucksweise und die verschlungenen Sätze tadeln zu müssen. Doch hat dies Ennodius nicht daran gehindert, sich bei Cicero und Ambrosius zu bedienen und immer wieder Vergil anzuzitieren, die alle denkbar weit vom *jeweled style* entfernt sind.

Es bleibt die Erklärung, dass Juvencus und mit ihm zusammen die gesamte Bibeldichtung des 4. und 5. Jahrhunderts für Ennodius und sein Publikum, die gebildete Oberschicht im ostgotisch gewordenen

9 Es ist bezeichnend, dass Consolino 2006a, 107 und Rota 2008, 211; 213 und 214 innerhalb des programmatisch besonders wichtigen *carm.* 1,9 nur wenige und ganz pauschale motivische Verbindungen zu Juvencus entdecken konnten, während Paulinus von Nola, Sidonius und Avitus deutlich aufgenommen werden.

10 Zum Konzept des *jeweled style* Roberts 1989 und mit Ergänzungen Hartman/Kaufmann 2023, darin mit Beispielen aus *carm.* 1,9 (= 43 V.) Schubert 2023, 134–137. Zum literarischen bzw. poetischen Programm des Ennodius vgl. u.a. Rallo Freni 1978; Polara 1993; Vandone 2001; Vandone 2004; Zarini 2016a; Mondin 2022. Nach wie vor hilfreich zu Sprache und Stil des Ennodius Dubois 1903.

Norditalien des frühen 6. Jahrhunderts, nicht den Status besaß, der ihn als Referenzautor interessant gemacht hätte. Theologisch-dogmatische Gründe fallen hierfür wohl aus. Denn auch wenn sich Christologie, Mariologie, Trinitätslehre und Ekklesiologie von Juvencus bis Ennodius erheblich weiterentwickelt hatten und unter Konstantin noch unanstößige Formulierungen inzwischen unter Häresieverdacht fallen konnten, bietet doch gerade Juvencus so wenig explizite Exegese und hält sich so unverfänglich an den biblischen Bericht, dass man sich dogmatische Vorbehalte, die im Übrigen auch das Mittelalter ihm gegenüber nicht entwickelt hat, schwer vorstellen kann. Auch dass die Gattung Bibeldichtung ihren Zenit überschritten hätte, unmodern geworden und deswegen kein Referenzpunkt mehr gewesen wäre, lässt sich nicht behaupten, wird sie doch von Arator, mit dem Ennodius sogar persönlich bekannt war, Jahrzehnte später noch fortgeführt. Selbst wenn man in Anschlag bringt, dass die Bibeldichtung den Sprung in den Kanon der Schulautoren noch nicht geschafft hatte, hätte dies für Ennodius und die Bildungselite, für die er schreibt, kein grundsätzliches Hindernis darstellen sollen, nicht auch weitere Texte zu bespielen, unter denen Juvencus' Werk gerade angesichts des Renommées der Epik als Gattung einen prominenten Platz hätte einnehmen können.

Möglicherweise ist daher zu erwägen, dass die fehlende Strahlkraft der Bibeldichtung mit Juvencus an ihrer Spitze innere Gründe hat, die in der Gattung selbst liegen. Bibelepik ist bekanntlich in doppelter Weise heteronom, inhaltlich auf die Bibel als unveränderbaren kanonischen Text bezogen, formal seit und durch Juvencus an der klassischen paganen Epik ausgerichtet. Die Entwicklung der Gattung lässt sich als eine Kette von Versuchen lesen, diese doppelte Determination zu lockern und sich partiell von ihr zu befreien. Aber aus sich selbst heraus kann die Bibelepik an ihrer Determination nichts verändern, um den Kanon durch sich selbst zu erweitern oder die kanonische Stellung etwa der klassischen Epik zu übernehmen, weil sie sonst ihre *raison d'être* verlöre, die eben in der doppelten Bezogenheit auf kanonische Größen liegt. Ein Vordringen in den engeren Kanon scheint ihr also *per se* verwehrt: Unter den Bedingungen der Spätantike fehlt der

Bibelepik qua heteronomer Unselbständigkeit in gewisser Weise die Kanonfähigkeit, die sie erst nach dem endgültigen Zusammenbruch der antiken Kultur und ihrer Axiologien erhalten wird. Da als Referenztexte, mit denen ein antiker Autor arbeiten kann, aber stets in besonderer Weise die Texte des engeren Kanons fungieren, war es vielleicht unvermeidlich, dass Ennodius oft auf die Bibel und auf Vergil, aber nur selten auf Juvencus rekurrierte. Jedenfalls kann sein Beispiel davor warnen, die Reichweite der Bibelepiker und ihren Einfluss auf die spätantike Literatur zu überschätzen.

Innerhalb dieser Grenzen sind die folgenden Beobachtungen zu einigen Einzelstellen zu sehen, die exemplarisch typische Kategorien der Berührung zwischen Ennodius und Juvencus veranschaulichen sollen. Sie sind sowohl der Dichtung als auch der Prosa des Mailänder Diakons entnommen.

Im Mittelteil seiner achten *dictio*, der *Praefatio dicta Lupicino quando in auditorio traditus est Deuterio u.s.*,¹¹ gibt Ennodius seinem Neffen, dem Studenten Lupicinus, anlässlich des Studienbeginns bei Deuterius aus dem Mund seiner Großväter in einer mahnenden Ansprache guten Rat mit auf den Weg (Ennod. dict. 8 (= 69 V.), 6):

India multo sudore quo se iactat hebenum nutrit. Sabei uirga cespitis manu cessante non proficit. Industria fecit, quod Paestaneis rosas dumeta pepere-runt; quas de spinis ceu terrae sidera labor exigit. Felix est operantis instantia, quotiens glebis uberibus manus adhibetur. Tunc fessa brachia suco effusae ualitudinis intumescunt, quando integrum fenus ruricolis arua dissoluunt.

Indien nährt mit viel Schweiß den Ebenholzbaum, dessen es sich rühmt. Der Trieb aus dem sabäischen Ästegewirr entwickelt sich nicht schön, wenn die Hand erschlaft. Fleiß führte dazu, dass den Pästanern das Gestrüpp Rosen gebar, welche die Arbeit gleichsam wie Sterne der Erde aus den Dornen hervorzwang. Vom Glück gesegnet ist die Beharrlichkeit des Ackermanns, sooft Hand an fruchtbare Schollen gelegt wird. Dann schwellen die müden Arme vom Saft (zuvor) verausgabter

11 Zu dieser *dictio* und ihrem Adressaten siehe Kennell 2000, 52; 58; 137f. und Ur-lacher-Becht 2014, 118f.

Tüchtigkeit, wenn die Felder den Landleuten den vollen Ertrag samt Zinsen erstatten.

Die hier gebotene Beispielskette berühmter Kulturpflanzen (indisches Ebenholz, arabischer Weihrauch, Rosen von Pästum)¹² veranschaulicht, dass auch bei guten natürlichen Anlagen Fleiß und harte Arbeit nötig bleiben, um etwas Rechtes aus sich zu machen. In diesem Zusammenhang gebraucht Ennodius die poetische Junktur *glebis uberibus*, und nur um sie soll es gehen. Für den Ausdruck sind folgende Stellen zu vergleichen:

Verg. Aen. 1,531 (= 3,164)	<i>terra antiqua, potens armis atque ubere glebae</i>
Sen. Oed. 156	<i>non rura uirent ubere glebae</i>
Lucan. 3,68	<i>ubere uix glaebae superat</i>
Opt. Porf. carm. 17,20	<i>Aonii frutices pietas iuuat ubere gleba</i>
Iuven. 2,751	<i>uberibus uero dantur quae semina glebis</i>
Cypr. Gall. gen. 143	<i>nam prior uberibus fuerant quae prosata glebis</i>
Cypr. Gall. exod. 967	<i>uberibus glebis bis ternos cultor in annos</i>
Prosp. ingr. 475	<i>ubere ceu gleba subsistat et arte colentis</i>
Drac. laud. dei 3,312	<i>si tellus fecunda foret nimis ubere glebae</i> ¹³

An der Serie der Parallelstellen ist leicht abzulesen, dass Vergil die Kombination von *uber* und *gleba* mit dem schönen Vers, der bei ihm das alte Italien beschreibt, in die Dichtung eingeführt hat. Bei Optatian ist sie erstmals in den doppelten Ablativ *ubere gleba* versetzt, pluralisch wird sie erstmals von Iuvenius und dann zweimal

12 Ennodius nimmt seine Beispiele aus der Dichtung. Ebenholz und Weihrauch kombiniert Verg. georg. 2,116f. *sola India nigrum / fert hebenum, solis est turea uirga Sabaei* (es folgt ein Vergleich mit der *Saturnia tellus* Italien) und Verg. georg. 1,57 *India mittit ebur, molles sua tura Sabaei* (den berühmten Vers zitiert Sen. epist. 87,19, der daraus die weise Nötigung der Natur zum kommerziellen Austausch unter den Völkern ableitet); die zweimal im Jahr blühenden Rosen von Pästum sind ein fester poetischer Topos, vgl. nur Ov. Pont. 2,4,27–29 *nec Babylon aestum nec frigora Pontus habebit, / calthaque Paestanas uincet odore rosas, / quam tibi nostrarum ueniant obliuia rerum*; Mart. 4,42,9f. *frons breuis atque modus leuiter sit naribus uncis, / Paestanis rubeant aemula labra rosis*; AL 646 R *De rosis nascentibus* 10f. *Vidi Paestano gaudere rosaria cultu / exoriente nouo roscida Lucifero*.

13 Neben den genannten Stellen kommt die Junktur in abgewandelter Form nur noch Avien. orb. terr. 1000f. und Rut. Nam. 1,352 vor.

vom Heptateuchdichter verwendet. Iuvenius gibt an der Stelle das Gleichnis vom Sämann (Mt 13,3–20) wieder und bezeichnet mit *uberibus glebis* das gute Land, auf dem der Weizen 100fach, 60fach und 30fach Frucht bringt. Der Heptateuchdichter verwendet den Ausdruck für das Land, von dem Kain die Erstlingsfrüchte für sein Opfer nimmt (Gen 4,3) beziehungsweise für die Vorschrift, dass das Land jedes siebte Jahr in den Genuss der Ackerbrache kommen soll (Ex 23,10f.). Inhaltlich steht das biblische Gleichnis bei Iuvenius in einer gewissen Nähe zur Paränese des Ennodius, nicht die guten Anlagen durch Faulheit zu verderben, sondern durch Fleiß zu kultivieren, insofern in beiden Fällen positive und negative Alternativen gezeigt werden. Allerdings ist die Vorstellung nicht identisch. Während bei Ennodius aktive Arbeit verlangt wird, um die Kultivierung selbst durchzuführen, wird im Gleichnis die Tatsache veranschaulicht, dass das Wort auch auf taube Ohren treffen kann, die es nicht annehmen und keine Frucht bringen. Angesichts der umgebenden Landwirtschaftssymbolik bei Ennodius wird man nur aus *uberibus glebis* keine intertextuelle Referenz auf Iuvenius behaupten wollen, sondern eher vermuten, dass Ennodius eine epische Formel ohne konkreten Anspielungscharakter verwenden wollte beziehungsweise eher als von Iuvenius von Vergil geleitet wurde, der den Ackerbau auf der fruchtbaren Erde Italiens den natürlichen Segnungen anderer Weltregionen, darunter Indiens mit Ebenholz und Arabiens mit Weihrauch, gegenüberstellt. Fälle wie diese begegnen häufiger; sie rechtfertigen auch in ihrer Masse nicht die Annahme intensiver Iuvenius-Rezeption.¹⁴

14 Zur Veranschaulichung liste ich einige Beispiele von Junkturten auf, auf die die Kookkurenzensuche mit der von der University at Buffalo erstellten Online-Datenbank „Tesseræ“ führt: Ennod. epist. 1,5,2 *obicibus claudenda patuissent* (Iuven. 4,384 *reuulsis obicibus patuit*; 706 *patuere repulsis obicibus*); Ennod. epist. 1,18,4 *in ipso uitae limine*, epist. 6,16 *ab ipso uitae limine* und epigr. 1,5 *limina uitae* (Iuven. 4,27 *sub limina uitae*); Ennod. epist. 2,25,2 *Christo prosequente* (Iuven. 3,435 *Christus prosequitur*; 3,704 *prosequitur Christus*); Ennod. epist. 4,4,1 *subolem dicimus* (Iuven. 4,709 *subolem dixere*); Ennod. carm. 4,87 *spes unica* (Iuven. 3,521; 535 *spes unica*); Ennod. carm. 9,90 *limina lucis* (Iuven. 3,314 *limine lucis*); Ennod. carm. 19,14 *iecit semen* (Iuven. 1,634 *iaciunt semina*; 2,795 *iacit semina*); auf die zweite Stelle weist auch Mulligan 2022, 217 Anm. 834 hin); Ennod. carm. 9,107 *tum fatur* (Iuven. 2,413; 3,185; 187; 513; 4,330 *tum*

Beim nächsten Beispiel handelt es sich um die Schlussverse von Ennodius' Hymnus auf den Heiligen Martin (Ennod. carm. 1,20 (= 351 V.),30–32):

*Compulsus ad antistitem
uotum repugnans induit,
quod sancta compleuit fides.*

30

Zum Bischofsamt gezwungen, legt
er ungern das Gelübde ab,
das heil'ger Glaube voll erfüllt.

Aus der Dichtung vor Ennodius sind hier zum letzten Vers folgende Stellen zu vergleichen:

Publil. V 9	<i>ubicumque pudor est, semper ibi sancta est fides.</i>
Verg. Aen. 7,365	<i>quid tua sancta fides?</i>
Sil. 13,749	<i>o pietas, o sancta fides, o uera propago</i>
Mart. 9,84,2	<i>(cum tua) staret pro domino Caesare sancta fides</i>
Mart. 10,44,8	<i>ut potior uita sit tibi sancta fides</i>
Iuenc. 2,437f.	<i>ut uobis subigat uirtutes daemonis atri / sancta fides</i>
Prud. c. Symm. 2,503	<i>o pietas, o sancta fides</i>
Paul. Nol. carm. 31,547	<i>nam quem sancta fides et nescia criminis aetas</i>
Prosp. ingr. 48	<i>sed sancta fides examine in illo / uicit</i>
Alc. Avit. carm. 6,152	<i>indicit sed sancta fides, ut [...]</i>

Ganz ans Ende des Hymnus hat Ennodius gewissermaßen emblematisch die Junktur *sancta fides* gesetzt. Wir finden sie bei Vergil und Silius, bei Prudentius und Paulinus von Nola und auch bei Juvenecus. Hier sendet Jesus seine Jünger aus zu predigen, zu heilen und Dämonen auszutreiben (Mt 10,5–15). Dieser Kontext ist für eine Übertragung auf Martin, der nach Sulpicius Severus ebenfalls immer wie-

fatur); Ennod. carm. 18,9 *pauore cordis* (Iuenc. 1,14 *corde pauorem*, 3,104 und 4,709 *corda pauore*); Ennod. epigr. 17,9 *satiatus pectora* (Iuenc. 2,309 *pectus satiabitur*); epigr. 110,3 *procul hinc Bellona recede* (Iuenc. 3,300 *procul hinc inquit procul effuge daemon*). Einige weitere epische Formeln, die Juvenecus und Ennodius bieten, nennt Mulligan 2022, 176 Anm. 325 (*gurgitis unda*); 205 Anm. 675 (*indubitata fides*); 208 Anm. 711 (*submittunt colla*).

der Dämonen überwand,¹⁵ hervorragend geeignet, zumal Ennodius selbst in der vorausgehenden Strophe auf Martins Sieg über böse Geister zu sprechen kommt (Ennod. carm. 1,20 (= 351 V.),²⁵ *de plebe lusit daemonum*). Andererseits ist *sancta fides* auch an allen anderen christlichen Belegstellen heiligenmäßiger Glaube, so dass sich eine Einzeltextreferenz auf Iuvencus nicht zwingend ergibt;¹⁶ allerdings liegt sie im Bereich des Möglichen.

Mit dem nächsten Beispiel kehren wir zur *dictio* für Lupicinus zurück. Ennodius fasst die bei ihm selbst erhaltene Ausbildung ohne Unterstatement so zusammen (Ennod. dict. 8 (= 69 V.),¹⁵):

In summam, ut dixi, caelum pulsant magistri opinio perfectione discipuli.

Kurzum, wie ich sagte, dringt bis zum Himmel der öffentliche Ruf des Lehrers durch die Vollkommenheit des Schülers.

Bei *caelum pulsare* handelt es sich im Gegensatz zu den beiden ersten Beispielen um keine klassische Junktur, sondern eine spätantike Bildung, die in der Dichtung erstmals und dies gleich doppelt bei Iuvencus begegnet, im Übrigen aber nicht allzu häufig ist:

Iuvenc. 1,266	<i>horrendis grauitur caelum pulsare querellis</i>
Iuvenc. 3,172	<i>et rapidae caelum pulsans uaesania uocis</i>
Avien. orb. terr. 1080	<i>consurgunt pinus et caelum sibila pulsant</i>
Ps-Cypr. sodom. 21	<i>pulsabat caelum inuidia</i>
Cypr. Gall. iud. 529	<i>aethera pulsabat uertex caelumque tenebat</i>
Alc. Avit. carm. 4,379	<i>pectora tunduntur, caelum suspiria pulsant</i>
CIL 8,212 (= CLE 1552),78	<i>stat sublimis honor uicinaque nubila pulsant</i> ¹⁷

¹⁵ Vgl. nur Sulp. Sev. Mart. 17; 21f.; 24.

¹⁶ Als von Ennodius geschickt zur Überlagerung von christlichem und paganem Gehalt von *fides* eingesetzte Junktur deutet Urlacher-Becht 2014, 285 die Stelle. Ebd. 297 zu *ater* als typisch christlichem Attribut von Dämonen (bei Ennod. carm. 1,10,14), wofür beispielhalber auf Iuvenc. 2,437 verwiesen wird.

¹⁷ Vgl. außerdem ThLL X,2 2605 s.v. *pulsare* für weitere Belege der Bedeutung *pulsare* = *tangere* [*caelum, terram, aera sim.*].

Während bei Ennodius der Kontext eindeutig positiv ist, ist er bei Juvenecus allerdings in beiden Fällen negativ. Im ersten Buch klagen die Mütter nach dem bethlehemitischen Kindermord dem Himmel ihr Leid, im dritten Buch dringt die Lästerung, die den Menschen innerlich unrein macht, bis an den Himmel (Mt 15,19). Eine kontextuelle Beziehung zu Ennodius und Lupicinus ist in keinem der beiden Fälle auszumachen, so dass man wohl annehmen muss, dass Ennodius die expressive Junktur zwar Juvenecus abgelauscht, aber ohne Rücksicht auf ihre Verwendung in den *Euangeliorum libri* nur als solche zur Veredelung des Schlusses seiner *dictio* verwendet hat.

Die 24. *Dictio ex tempore, quam ipse Deuterius iniunxit*, eine schulische Deklamation, wird mit drei Distichen eingeleitet, die als Thema der angeblich extemporierten Rede die betrübliche Lage des griechischen Helden Diomedes angeben, der aus Troja heil übers Meer zurückgekommen war und feststellen musste, dass seine Frau nicht auf ihn gewartet hatte.¹⁸ Der poetische Ton ist damit gesetzt. Die folgende Passage bildet den Schluss der kurzen *adlocutio*, in dem sich der traurige Held zurück aufs Meer wünscht, um der Ehemisere an Land zu entgehen (Ennod. dict. 24 (= 208 V.),8):

Recipiat nos pro remediis exosa nauigatio et lassatae rudentibus manus stuppea rursus uincla meditentur. Haereat clauis dextera, ut frenatae puppis per gubernaculum iura moderetur. Depictus sideribus axis reddatur aspectui. Dispositionis nostrae itinera noctium dirigantur indiciis. Sit solacium luminibus meis, si profanati non uideatur terra coniugii. Fugiamus patriam, in qua tale effectum est matrimonium nostrum, quod et amisisse pudeat nec haueant uota recipere.

Soll uns doch als Heilmittel die verhasste Seefahrt wieder zurückhaben und die von den Tauen ermüdeten Hände wieder diese hänfernen Fesseln bedachtsam führen. Soll doch meine Rechte an den Knüppeln hängen, dass sie den Lauf des gebändigten Schiffs mittels des Steuer-

18 Ennod. dict. 24 (= 208 V.) *THEMA* *Perfunctus pelago Diomedes tutus in aruis / naufragium deflet, quod sine limfa fuit. / Quam propter uarios contendens uicerat aestus, / uxor ad alterius transierat copulam. / Causa querellarum simulato nomine uera est. / Huius uerba, precor, comite uos placidi.*

ruders recht lenkt. Soll doch der mit Sternen bemalte Himmelspol dem Blick zurückgegeben werden. Soll doch wieder und wieder der Kurs, den unsere Kunst bestimmt, nach den Zeichen der Nacht ausgerichtet werden. Ein Trost sei es meinen Augen, wenn das Land des entheiligten Ehebundes nicht in Sicht kommt. Lasst uns die Heimat fliehen, in der unsere Ehe zu einer solchen wurde, dass es einen mit Scham erfüllt, sie verloren zu haben, und das Wünschen kein Verlangen trägt, sie zurückzubekommen.

Teil der hochrhetorischen Selbstansprache ist es, wieder auf hoher See die Sterne am Himmel als Orientierungsmarken nutzen zu können (*depictus sideribus axis reddatur aspectui*). Den Himmel wie mit Sternen bemalt zu beschreiben, ist ein poetischer Ausdruck, der sich auch bei Iuvencus findet und der bei ihm zu Beginn des zweiten Buches, also an exponierter Stelle, Teil einer epischen Zeitangabe für den Einbruch der Nacht ist (Iuvenc. 2,1–3):

*Iamque dies prono decedens lumine pontum
inciderat, furuamque super nox caerula pallam
sidereis pictam flammis per inane trahebat.*

Und schon war vergehend der Tag mit sich senkendem Licht in die Meerflut gefallen und durch den Luftraum zog die schwärzliche Nacht darüber den dunklen, mit Sternenflammen gezierten Mantel.

Freilich ist der hübsche Gedanke nicht singulär. Zu vergleichen sind insbesondere:

Varro Men. 92

*Mundus domus est maxima homulli
quam quinque altitonaе fragmine zonae
cingunt, per quam limbus pictus
bis sex signis stellumicantibus
altus in obliquo aethere Lunae
bigas acceptat.*

5

Varro Men. 269

*Repente noctis circiter meridie
cum pictus aer feruidis late ignibus
caeli chorean astricen ostenderet*

Sen. Thy. 834

*uaga picti sidera mundi*Auson. 4 Green (= 317 S.),⁷*picti [...] plaga lactea caeli*

Eine spezielle sprachliche oder inhaltliche Nähe der Stellen bei Ennodius und Juvencus wird man gegenüber den anderen hier in Auswahl angegebenen Parallelen zunächst nicht feststellen können. Intertextuell interessant wird die Juvencus-Stelle allerdings dadurch, dass in ihrer Fortsetzung zunächst vom Unwesen, das die Dämonen bei Nacht treiben, die Rede ist und Jesus beim nächsten Tagesanbruch, nur sechs Verse nach unserer Stelle, ein Schiff vorbereiten lässt und in See sticht, gerade so wie es sich hier Diomedes ausmalt, um seiner von Eros besessenen Frau zu entkommen.

Dafür, dass Ennodius den Anfang des zweiten Buchs der *Euangelia* benutzt haben könnte, spricht eine weitere Berührung im Kerzensegens (*Benedictio Cerei*, Ennod. opusc. 9 (= 14 V.),⁴)¹⁹:

Quis haec omnia et fecit ex nihilo et per lucis ianuam a perpetuae noctis furua densitate discreuit? Fecitque perenniter laudanda dispositione piissimus post lucis claritatem non horreri tenebras reuertentes per dierum dies.

Wer hat das alles aus Nichts gemacht und durch die Pforte des Lichts von der dichten Düsternis dauernder Nacht geschieden und hat voller Gnade durch ewig zu preisende Ordnung bewirkt, dass nach der Helligkeit des Lichts kein Schrecken ist vor der Tag um Tag zurückkehrenden Finsternis?

Auffällig ist hier das Wort *furuus*, ein Archaismus, der für etwas Dunkel-Unheimliches oder Dunkel-Unterweltliches steht. Unter den Dichterbelegen²⁰ sticht Juvencus hervor, der als einziger das

19 Der Text ist eingegangen in das *Corpus praefationum*, siehe Moeller 1980, 495, praefatio 1646. Eine ebenso gründliche wie einfühlsame Interpretation des Textes bei Neri 2011.

20 Diese seien vollständig angeführt. Vor Juvencus nur: Hor. carm. 2,13,21 *furuae regna Proserpinae*; Tib. 2,1,89f. *furuus circumdatus alis / Somnus*; Manil. 1,834 (var. lect.: *furuus [...] tenebris*); Verg. app. dirae 38 (var. lect.: *furua caligine*); [Sen.] Herc. O. 559 *furua nigri sceptrum gestantem poli*; [Sen.] Herc. O. 1964 *nec puppis umbras furua transuexit meas*; Stat. Theb. 8,10 *furuo Proserpina poste notarar*; Theb.

Wort gleich viermal und dies auch an der zuvor bereits angeführten Stelle 2,1–3 verwendet:

Iuvenc. 2,1–3	<i>Iamque dies prono decedens lumine pontum inciderat, furuamque super nox caerulea pallam sidereis pictam flammis per inane trahebat</i>
Iuvenc. 2,207	<i>demergis praeceps furuis, miserande, tenebris</i>
Iuvenc. 4,149	<i>abscondet furuis rutilos umbris radios sol</i>
Iuvenc. 4,688f.	<i>cum subito ex oculis fugit furuisque tenebris induitur trepidumque diem sol nocte recondit</i>

Die Ausdrucksweise des Juvencus, insbesondere das *per inane trahe-re*, mag hier den Schöpfungsbericht assoziieren lassen, in dem aus Tag und Nacht der erste Schöpfungstag wird, auf den Ennodius seinerseits mit der *creatio ex nihilo* und der Trennung von Licht und Finsternis deutlich anspielt.²¹

Einen konkludenten Schluss wird man aus diesen Indizien allerdings nicht bilden können. Der Ausdruck *depictus sideribus axis* ist auch ohne Juvencus verständlich, indem er passend die Sehnsucht des Diomedes nach Ruhe, Sicherheit und Schönheit abbildet. Für die maximal gesteigerte dunkle Dichte andauernder Nacht, in der es

9,727 (var. lect.: *caligine furua*); Stat. silv. 5,1,155f. *furuae miseram circum undique leti / uallauere plagae*; Sil. 7,683f. *nigra uiro membra et furui iuga celsa trahebant / cornipedes*; Sil. 8,119f. *furuasque trahebam / [...] ad uisa pianda bidentes*; Iuv. 12,104 *furua gente*. Nach Juvencus: Auson. 19,45 (Green) *furuae caliginis umbram*; Auson. epist. 13,76 *notasque furuae seipiae*; 14,54 *furuam [...] sepiam*; Prud. cath. 1,74 *culpa furua*; Prud. ham. 826 *furuo suffodit Auerno*; Paul. Baet. epigr. 35f. *in isdem / leprae [...] furuis*; Cypr. Gall. exod. 1159 *furua [...] exire Canopo*; Cypr. Gall. lev. 32 *buteo furuus*; Cypr. Gall. ios. 48 *ex furua [...] Aegypto*; Mart. Cap. 6,583,17 *furuae [...] noctis*; Arator 1,300 *tenebrae caligine furua*; 1,1008 *tenebrae caligine furua*.

21 Juvencus verwendet das Wort *furuus* an allen vier Stellen mit mehr oder weniger starker metaphorischer Kraft: Auf die epische Angabe der Nachtzeit in 2,2–3 folgt unmittelbar das Auftreten von Dämonen; in 2,207 geht es um die Finsternis des Unverständnisses der Juden gegenüber Jesu Lehre von Fleisch und Geist; die Verdunkelung des Himmels in der Sterbestunde Christi 4,688 ist auch symbolisch zu verstehen, ebenso die eschatologische Dunkelheit in 4,169, die Christi Erscheinen wie ein Blitz am Himmel erhellen wird. Vgl. zur Semantik von *furuus* in der antiken Latinität Neri 2011, 47–49.

Gott am ersten Tag Licht werden lässt, braucht es Juvencus ebenfalls nicht unbedingt als Vorbild. Für alle bisher besprochenen Fälle gilt außerdem, dass eine unbewusste, halbbewusste oder auch bewusste Imitation des Juvencus durch Ennodius als produktionsästhetisches Phänomen erheblich leichter denkbar ist als eine für seine Leser gedachte Anspielung, die eine exorbitant gute Kenntnis des Juvencus voraussetzte.

Etwas weniger Schwierigkeiten bei der Entschlüsselung könnte einem Hörer oder Leser die folgende Stelle aus dem *Eucharisticon* geboten haben. Denn die hier verwendete Junktur *secreta cordis* ist von Juvencus geprägt und gleich mehrfach verwendet worden, so dass sie gewissermaßen als sein Markenzeichen gelten kann (Ennod. opusc. 5 (= 438 V.), 8):

Nam ecce repente ad sedem animae formidantis dolor ingressus et secreta cordis hostili paut incendio. Tunc quicquid homo est iugi consenescebat ardore et per aditus naturales coctio se interna reserabat.

Denn siehe, plötzlich trat in den Sitz der sich ängstigenden Seele der Schmerz ein und ließ die verborgenen Räume des Herzens vom feindlichen Feuer verzehren. Da wurde in der ununterbrochenen Hitze alt und grau, was auch immer der Mensch ist, und durch die natürlichen Zugänge trat das inwendige Kochen nach außen.

Man vergleiche hierzu die vollständige Belegliste für *secreta cordis*:

Iuenc. 1,304	<i>ordine cuncta tamen cordis secreta reseruant</i> ²²
Iuenc. 2,488	<i>illum sed potius cordis secreta pauescant</i>
Iuenc. 3,146	<i>sed diuersa procul cordis secreta pererrant.</i>
Iuenc. 3,169f.	<i>secreto cordis promuntur noxia uitae / consilia</i>
Cypr. Gall. exod. 203	<i>quod cordis secreta uelent</i>
Prosp. ingrat. 375f.	<i>legimus, exoritur secreta cordis in aula</i>
	<i>nunc amor aut odium</i>
Paul. Petric. Mart. 4,403	<i>mitia siderei cordis secreta paterent</i>

22 Hinzu kommt in Iuenc. 1,372 die Variante *cordis secreta* für *mentis secreta*.

Außerdem findet sich nur bei Iuvenc. 2,488 die Kombination von *secreta cordis* mit dem Gedanken der Angst (*pauere/pauescere*, auf das Ennodius mit *pauit* hindeutet²³). Juvencus gibt an der Stelle die Rede Jesu an seine Jünger wieder, in der er sie auf kommende Verfolgungen vorbereitet und mahnt, nicht Menschen, sondern nur Gott zu fürchten (Mt 10,28): *Illum sed potius cordis secreta pauescant, / corporis est animique simul cui cuncta potestas*. – „Sondern vielmehr soll euer Herz tief drinnen den fürchten, der Macht zugleich über Leib und Seele hat.“ Der Bezug auf diesen biblischen Passus, in dem es um die fundamentale Wahl zwischen richtigem und falschem Leben und Verhalten geht, ist nun für die Stelle bei Ennodius nicht nur passend, sondern erzeugt einen deutlichen Mehrwert. *Opusculum* 5, das auch als *Eucharisticum de uita sua* firmiert, ist die große Lebensbeichte des Ennodius, der in der Nachfolge von Augustins *Confessiones* seinen Weg zum Glauben schildert.²⁴ In unserem Abschnitt spricht Ennodius von seiner schweren Erkrankung, die zum Katalysator der Bekehrung wurde. Schmerz (*dolor*) und Brand (*incendium*) sind einerseits physisch gemeint und bezeichnen die fiebrige Erkrankung, die ihn befiel. Zugleich wird der seelische Vorgang ausgedrückt, der ihn zutiefst berührte (*ad sedem animae, secreta cordis*), der zu existenzieller Angst führte (*formidantis*) und andeutungsweise als Kampf zwischen Gott und dem Teufel (*hostili incendio*) gedeutet wird. Wenn man einen Verweis auf Iuvenc. 2,488 hinzunehmen darf, würde genau zu Beginn der langen Krankheitsschilderung mittels Juvencus eine Bibelstelle eingespielt, in der es ebenfalls um die Entscheidung, den Menschen oder Gott gefallen zu wollen, geht, also gerade um die Entscheidung, vor der sich Ennodius, der sich bis dahin in seinen weltlichen Erfolgen gesonnt hatte, sah.

23 Ennodius spielt m.E. absichtlich mit der doppeldeutigen Form *pauit*, die zu *paueo/pauesco* (Angst haben bzw. bekommen, dafür das Synonym *formido* zuvor) und *pasco* (nähren, weiden) gehören kann, auch wenn nur letzteres hier syntaktisch möglich ist.

24 Vgl. zu diesem für Ennodius wichtigen Text Pizzino 1978; Consolino 1999; Co-tronei 2004 und zuletzt Bernabeu Torreblanca 2022.

Eine eher barsche, am Ende aber versöhnliche Ermahnung richtet Ennodius in Epistel 1,9 an Olybrius. Der Auslöser für den Tadel wird im ersten Satz genannt. Olybrius hatte in seinem Anschreiben für das gegenseitige Verhältnis den Riesen Antaios und Hercules als Vergleich bemüht. Ennodius verbittet sich dies prinzipiell, da sich mythologische Vergleiche für Christen nicht gehören, und auch im Besonderen, da der Vergleich unpassend sei. Der erste Satz entfaltet als Exposition den Gegensatz zwischen der rhetorischen Kunst der Freundschaftsbekundung des Olybrius und der persönlichen Kränkung, die darin lag, in bildhafter Sprache (Ennod. epist. 1,9 (= 13 V.),1):

Dum fauos loqueris et per domos cereas eloquentiae nectare liquentis elementa componis, peregrinum labiis meis saporem epuli diuitis infudisti, Herculei certaminis et triumphalium Anthei casuum faciens mentionem.

Während Honigseim aus deinem Munde strömt²⁵ und du in den wäckeren Heimstätten der Eloquenz aus dem Nektar des flüssigen Elements Honigsorten komponierst, hast du meinen Lippen den unangenehm fremden Geschmack eines Reichenschmauses eingeflößt, des herakleischen Kampfes und des zum Ruhme gereichenden Falls des Antaios Erwähnung tuend.

Das Einflößen bitterer Flüssigkeit als Symbol für den ihm zugefügten Tort berührt sich nun sprachlich eng mit der Kreuzigungsszene bei Juvenecus, in der Christus nach Mk 15,36 der Schwamm mit Essig gereicht wird (Iuvenec. 4,692–696):

*Et Christus magna genitorem uoce uocabat
Hebraeae in morem linguae; sed nescia plebes
Heliam uocitare putat. Tum concitus unus
cogebat spongo turpi calamoque reuincto
inpressum labiis acidum potare saporem.*

695

Und Christus rief mit lauter Stimme den Vater
nach der Weise des Hebräischen; doch meinte das dumme Volk,

25 Eine wörtliche Übersetzung ist kaum möglich: *fauos loqui* – „Honigwabben (oder auch Honigkuchen) (daher)reden“.

er rufe Elias. Da erregte sich einer und zwang ihn,
vom hässlichen Schwamm, an ein Rohr gebunden,
den bitteren Geschmack, der den Lippen aufgedrückt ward, zu trinken.

Aus Vers 696 bei Iuvencus sind *labiis* und *saporem* identisch übernommen, *acidum* durch sinngleiches *peregrinum* ersetzt, *imprimere* durch *infundere* variiert. Auf den ersten Blick befremdet die Reminiszenz – sollte sich Ennodius mit Christus am Kreuz vergleichen wollen? Sollte das *tertium comparationis* die Erhöhung einerseits Christi am Kreuz, andererseits des Antaios durch den ihn im Kampf in die Höhe hebenden Herakles sein? Vermutlich ist es nicht so gedacht. Vielmehr hat es Ennodius meines Erachtens darauf angelegt, den Gegensatz von Heidentum und Christentum, von Lüge und Wahrheit, der ein wichtiges Motiv des Briefes ist, emblematisch dadurch am Anfang des Briefes abzubilden, dass er einerseits Vergil als Repräsentanten des Heidentums in der ersten Satzhälfte durch ein Pastiche bekannter Verse²⁶ und andererseits Iuvencus durch ein klares Anzitat als Vertreter des Christentums einander gegenüberstellt. Wenn diese Deutung zutrifft, wäre Iuvencus hier so, wie er es selbst wollte, rezipiert: als besserer, da christlicher und wahrhafter Epiker, der sich mit Vergil erfolgreich messen kann.²⁷

Das letzte Beispiel ist das chronologisch mit einigem Abstand früheste. Ennodius würdigte wohl im Jahr 495 in einer prosimetrischen Komposition aus einer Prosa-*praefatio* und einem hexametrischen Gedicht den Geburtstag des Bischofs Epiphanius von Pavia. Bei *carmen* 1,9 handelt es sich allerdings nicht einfach um ein Gelegenheitsgedicht, sondern Ennodius hat, wie dies zu Beginn einer Dichterkarriere lange Tradition war – man denke an die *Andria* des Terenz – ganz grundsätzlich seine Auffassung von guter christlicher

26 Das Vergil-Pastiche wurde von der Forschung bereits gesehen, vgl. Schröder 2007, 179 Anm. 38. Zum Freundschaftsdiskurs in den Briefen des Ennodius vgl. generell Schröder 2018 (ohne Berücksichtigung von epist. 1,9).

27 Zur Gesamtdeutung des Briefs als eines privaten Schreibens vgl. Urlacher-Becht 2018, 169–173 mit dem Hinweis auf die Andeutung weiterer christlicher Motive im Fortgang der Epistel sowie ebd. *passim* zum Antaios-Motiv bei Ennodius.

Dichtung niedergelegt. Dem programmatischen Inhalt entspricht die Fülle an Zitaten, die aus paganen, vor allem aber auch christlichen Dichtern, allen voran Sidonius Apollinaris, eingelegt sind.²⁸ Die Schlusssequenz des Gedichts, die am Ende ein Akrostichon mit dem Namen des Ennodius enthält, beginnt so (Ennod. carm. 1,9 (= 43 V.), 162f.):

*Suscipe nunc dexter, uitae lux aurea nostrae,
gaudia quem faciunt modicum tibi promere carmen.*

Nimm nun gnädig an, du goldenes Licht unsres Lebens,
das bescheidene Lied, das große Freude veranlasst
darzubringen vor dir.

Die Apostrophe des Epiphanius mit *uitae lux aurea nostrae* hat, obwohl die Verbindungen *lux aurea* und *lux uitae* als solche häufig sind, ihre nächste Parallele bei Juvenecus, wie von Mulligan und zuvor schon von Condorelli gesehen wurde,²⁹ die diese allerdings nicht gedeutet haben (Iuvenec. 3,14–17):

„[...]
*dentibus his stridor semper fletusque perennis,
secretisque piis ueniet lux aurea uitae,
sedibus ut caeli uiuantur lumina solis.“*
Haec docuit patriamque redit seruator in urbem.

,Für diese wird immer Knirschen mit Zähnen und ewiges Weinen sein und kommen wird für die abgesonderten Frommen das goldene Licht des Lebens, wie die Strahlen der Sonne am Himmelszelt funkeln.‘
Dies lehrte der Heiland und kehrte zur Stadt des Vaters zurück.

Juvenecus hat an den Anfang des dritten Buches Jesu Auslegung seines Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13,36–43) gestellt. Im Gleichnis geht es um die Verzögerung der Vergeltung

28 Grundlegend zu carm. 1,9 Consolino 2006a und Rota 2008, zu den Sidonius-Aufnahmen ausführlich Condorelli 2011, zur Intertextualität auch Rota 2007 und Wolff 2022.

29 Condorelli 2011, 93; Mulligan 2022, 158 Anm. 88.

– das Unkraut darf zunächst mit dem Weizen wachsen –, bis im Endgericht bei den Bösen dann doch Heulen und Zähneklappern sein wird und bei den Gerechten ewige Freude. Dieses Motiv passt insofern ganz ausgezeichnet zu Ennodius' *carmen*, als er darin zwar einen chronologischen Durchgang durch das Leben des Epiphanius von der Kindheit über die Bischofswahl bis zur segensreichen Tätigkeit als Hirte seiner Stadt in der Gegenwart unternommen hat, aber keinen expliziten Ausblick auf die Zukunft des greisen Epiphanius gibt. Das Juvenicus-Zitat bringt, wenn es erkannt wird, die eschatologische Perspektive ein. Epiphanius wird ebenso leise wie fein ein Leben im Himmel verheißen, zu dem er als Führer seiner Gemeinde auch diese – *lux aurea uitae nostrae* – auf dem rechten Pfad in den Himmel führen wird.

Es lässt sich festhalten: Auch bei Ennodius finden sich *vestigia Iuvenici*. Ihre geringe Anzahl, die enttäuschend erscheinen könnte, lässt eben dadurch Schlüsse auf den Status der *Euangelia* und der Bibeldichtung insgesamt im frühen 6. Jahrhundert in Norditalien zu und hilft, das Rezeptionsprofil des Juvenicus zu schärfen. Aus den vielen Stellen sprachlicher Berührung im epischen Vokabular, deren Relevanz fraglich ist und bleiben muss, ragen einige wenige heraus, die zeigen, dass Ennodius mit Juvenicus im Einzelfall sehr wohl wie mit einem Klassiker umgehen konnte.

Literaturverzeichnis

- Adamik, Tamás, Ennodius und Martial, *Acta classica Universitatis scientiarum Debreceniensis* 50 (2014) 195–205.
- Bartlett, Richard, The Dating of Ennodius' Writings, in: D'Angelo 2003, 53–74.
- Bernabeu Torreblanca, Noelia, El *Eucharisticum* de Ennodio como literaturización del ritual de la *confessio*: hacia una nueva lectura, in: Gasti 2022, 117–128.
- Bruzzzone, Antonella/Fo, Alessandro/Piacente, Luigi (Hrsg.), *Meta-morfosi del classico in età romanobarbarica*, Firenze 2021.

- Ceccarelli, Lucio, L'esametro di Ennodio tra tradizione e innovazione, in: Gasti 2006, 219–242.
- Condorelli, Silvia, Sidonio maestro di Ennodio?, in: Condorelli/Di Rienzo 2011, 61–98.
- Condorelli, Silvia/Di Rienzo, Daniele (Hrsg.), Quarta Giornata Ennodiana. Atti della sessione ennodiana del Convegno *Auctor et Auctoritas in Latinis Medii Aevi litteris*. Benevento, 12 novembre 2010, Cesena 2011.
- Consolino, Franca Ela, L'eredità dei classici nella poesia del VI secolo, in: Mazzoli/Gasti 1999, 69–90.
- Consolino, Franca Ela, Prosa e poesia in Ennodio: la *dictio* per Epifanio, in: Gasti 2006a, 93–122.
- Consolino, Franca Ela, Un riferimento a Giobbe? I classici e la Bibbia in Ennodio, *carm.* 1, 9 (43 V.), 21–24, *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* 134 (2006b) 197–213.
- Cotronei, Gianfranco, Fra le righe dell'*Eucharisticum de vita sua*, 2004: <https://www.bj-schroeder.de/wp-content/uploads/2013/01/cotronei1.pdf> [letztes Aufrufdatum 31.10.2024].
- Courcelle, Pierre, Trois récits de conversion au VI^e siècle, dans la lignée des *Confessions* de saint Augustin, *Historisches Jahrbuch* 77 (1958) 451–458.
- D'Angelo, Edoardo (Hrsg.), Atti della seconda giornata ennodiana, Napoli 2003.
- De Gianni, Donato, Iuvenius. *Evangeliorum Liber Quartus*. Introduzione, testo criticamente riveduto, traduzione e commento, Stuttgart 2020.
- Di Rienzo, Daniele, Intertestualità biblica nel II libro dei *carmina* di Ennodio, in: D'Angelo 2003, 91–107.
- Di Rienzo, Daniele, Dottrina della ΘΕΟΤΟΚΟΣ e *Auctoritas* ambrosiana nell'*Hymnus Sanctae Mariae* di Ennodio di Pavia (*carm.* 1, 19 Hartel = 350 Vogel), in: Condorelli/Di Rienzo 2011, 147–167.
- Dubois, Augustin, La latinité d'Ennodius. Contribution à l'étude du latin littéraire à la fin de l'empire romain d'Occident, Paris 1903.
- Furbetta, Luciana, Tra retorica e politica: formazione, ricezione ed esemplarità dell'epistolario di Sidonio Apollinare, in: Giovanni/Cammarosano 2013, 23–65.

- Gasti, Fabio (Hrsg.), *Atti della prima Giornata Ennodiana*. Pavia, 29–30 marzo 2000, Pisa 2001.
- Gasti, Fabio (Hrsg.), *Atti della terza Giornata Ennodiana* (Pavia, 10–11 novembre 2004), Pisa 2006.
- Gasti, Fabio, *Sull'imitazione claudiana in due carmi di Ennodio* (carm. 1,1 e 1,5), in: Perutelli Arduini u.a. (Hrsg.), *Studi offerti ad Alessandro Perutelli*, Bd. 2, Roma 2008, 15–21.
- Gasti, Fabio, *Aspetti della presenza di Ovidio in Ennodio*, *Paideia* 73,1 (2018) 431–449.
- Gasti, Fabio (Hrsg.), *Ennodio di Pavia: letterato e vescovo*, Pavia 2021.
- Gasti, Fabio (Hrsg.), *Ennodio di Pavia: cultura, letteratura, stile fra V e VI secolo*, Firenze 2022.
- Gasti, Fabio (Hrsg.), *L'Italia e Pavia al tempo di Ennodio. Atti della Giornata di studio* (Pavia, Almo Collegio Borromeo, 12 maggio 2022), Campobasso 2023.
- Gioanni, Stéphane, *Ennode de Pavie, Lettres. Texte établi, traduit et commenté*, Bd. 1: *Livres I et II*, Paris 2006a.
- Gioanni, Stéphane, *Nouvelles hypothèses sur la collection des œuvres d'Ennode*, in: Gasti 2006b, 59–76.
- Gioanni, Stéphane, *Ennode de Pavie, Lettres. Texte établi, traduit et commenté*, Bd. 2: *Livres III et IV*, Paris 2010.
- Gioanni, Stéphane/Cammarosano, Paolo (Hrsg.), *La corrispondenza epistolare in Italia*, Bd. 2: *Forme, stili e funzioni della scrittura epistolare nelle cancellerie italiane (secoli V–XV)*, Roma 2013.
- Hartel, Wilhelm von, *Magni Felicis Ennodii opera omnia*, Wien 1882.
- Hartman, Joshua/Kaufmann, Helen (Hrsg.), *A Late Antique Poetics? The Jeweled Style Revisited*, London 2023.
- Huemer, Johannes, *Gai Vetti Aquilini Iuvenii Evangeliorum libri quattuor*, Wien 1891.
- Kennell, Stefanie A. H., *Magnus Felix Ennodius. A Gentleman of the Church*, Ann Arbor/Mich. 2000.
- Marconi, Giulia, *Istruzione laica ed educazione religiosa nell'Italia del VI secolo: considerazioni su Ennodio e Cassiodoro*, *Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici* 27 (2012–2013) 3–48.

- Marconi, Giulia, Il vescovo epistografo. Alcuni spunti per la questione della cronologia del corpus ennodiano, in: Gioanni/Cammarosano 2013, 67–83.
- Mazzoli, Giancarlo/Gasti, Fabio (Hrsg.), Prospettive sul Tardoantico. Atti del Convegno, Pavia 1997, Como 1999.
- Moeller, Edmond (Hrsg.), Corpus praefationum latinarum ab aetate patrum usque ad saeculum XXum compositarum (SL 161C), Turnhout 1980.
- Mondin, Luca, Sullo scrittoio di Ennodio: la trama allusiva della *Paraenesis didascalica* (opusc. 6 = 452 Vogel), in: Lucio Cristante/Vanni Veronesi (Hrsg.), Il calamo della memoria, Bd. 7, Trieste 2017, 147–182.
- Mondin, Luca, La concezione della poesia nell'opera di Ennodio (Ipotesi su *Carm.* 2, 66–68), in: Gasti 2022, 159–183.
- Moretti, Gabriella, L'Epistula didascalica di Ennodio fra Marziano Capella e Boezio, in: Gasti 2001, 69–77.
- Mulligan, Bret, The Poetry of Ennodius. Translated with an Introduction and Notes, London 2022.
- Navarra, Leandro, A proposito del *De navigio suo* di Venanzio Fortunato in rapporto alla *Mosella* di Ausonio e agli 'Itinerari' di Ennodio, Studi storico-religiosi 3 (1979) 79–131.
- Neri, Marino, Tracce di lingua poetica nella Prima *Benedictio cerei* di Ennodio (Opusc. 9 Hartel = 14 Vogel): tra *paideia* cristiana e *Weltanschauung* classica, in: Condorelli/Di Rienzo 2011, 35–60.
- Pavlovskis, Zoja, Statius and the Late Latin Epithalamia, Classical Philology 60 (1965) 164–177.
- Pizzino, Maria R., L'*Eucharisticum* di Ennodio di Pavia e le *Confessiones* di S. Agostino, in: Scritti in onore di Salvatore Pugliatti, Bd. 5: Scritti vari, Milano 1978, 803–810.
- Polara, Giovanni, I distici di Ennodio, in: Giuseppe Catanzaro/Francesco Santucci (Hrsg.), La poesia cristiana latina in distici elegiaci: Atti del convegno internazionale, Assisi 1993, 217–239 (erneut in: Giovanni Polara, Ricerche sulla Tarda Antichità, Napoli 2001, 193–209).
- Polara, Giovanni, Ennodio fra chiesa, politica e letteratura, in: Gasti 2006, 19–41.

- Polara, Giovanni, L'enciclopedia di Ennodio: genesi e finalità della *Parenesi didascalica* (*Concinnatio didascalica*), in: Clara Fossati (Hrsg.), L'enciclopedia dall'Antichità al Rinascimento, Genova 2011, 95–114.
- Rallo Freni, Rosalba A., La *Paraenesis didascalica* di Magno Felice Ennodio con il testo latino e la traduzione, Messina 1970.
- Rallo Freni, Rosalba A., Atteggiamenti tipici nel programma poetico di Magno Felice Ennodio, in: Scritti in onore di Salvatore Pugliatti, Bd. 5: Scritti vari, Milano 1978, 831–858.
- Roberts, Michael, *The Jeweled Style. Poetry and Poetics in Late Antiquity*, Ithaca 1989.
- Rohr, Christian, *Der Theoderich-Panegyricus des Ennodius*, Hannover 1995.
- Rota, Simona, Ennodio anti-Lucano. I modelli epici del *Panegyricus dictus clementissimo regi Theoderico*, in: Gasti 2001, 31–55.
- Rota, Simona, Magno Felice Ennodio, Panegirico del clementissimo re Teoderico (*opusc.* 1). Introduzione, testo, traduzione e commento, Roma 2002.
- Rota, Simona, Zwischen Vergil und christlicher Dichtung: Der Garten des Epiphanius (Ennod. *carm.* 1,9,134–161), in: Victoria Pagnagl (Hrsg.), *Dulce melos: La poesia tardoantica e medievale*, Atti del III Convegno internazionale di studi (Vienna, 15–18 novembre 2004), Alessandria 2007, 267–283.
- Rota, Simona, Teoria e prassi poetica di Ennodio alla luce di *carm.* 1, 9: modelli classici e cristiani, *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* 136,2 (2008) 198–227.
- Schröder, Bianca-Jeanette, *Bildung und Briefe im 6. Jahrhundert. Studien zum Mailänder Diakon Magnus Felix Ennodius*, Berlin 2007.
- Schröder, Bianca-Jeanette, Freundschaftsdiskurs bei Ennodius. Briefe als Zeichen von Freundschaft oder Verachtung, in: Gernot Michael Müller (Hrsg.), *Zwischen Alltagskommunikation und literarischer Identitätsbildung. Studien zur lateinischen Epistolographie in Spätantike und Frühmittelalter*, Stuttgart 2018, 203–219.

- Schubert, Christoph, Metaphor Squared, in: Hartman/Kaufmann 2023, 131–142.
- Urlacher, Céline, L'influence de Paulin de Nole sur les *carmina* d'Ennode, in: Gasti 2006, 189–205.
- Urlacher-Becht, Céline, Ennode de Pavie, chantre officiel de l'Église de Milan, Paris 2014.
- Urlacher-Becht, Céline, Hercule vainqueur d'Antée: deux lectures de ce «combat fameux» dans les œuvres d'Ennode de Pavie, in: Frédéric Chapot/Johann Goeken/Maud Pfaff-Reydellet (Hrsg.), *Figures mythiques et discours religieux dans l'Empire gréco-romain*, Turnhout 2018, 167–177.
- Vandone, Gianluca, *Status ecclesiastico e attività letteraria in Ennodio: tra tensione e conciliazione*, in: Gasti 2001, 89–99.
- Vandone, Gianluca, *Appunti su una poetica tardoantica: Ennodio, carm. 1,7-8 = 26-27 V. Introduzione, traduzione e commento*, Pisa 2004.
- Vogel, Friedrich, *Magni Felicis Ennodi opera*, Berlin 1885.
- Wolff, Étienne, Quelques réflexions sur le texte et le sens du *carm. 1, 9* (= 42 Vogel) d'Ennode, in: Gasti 2022, 247–257.
- Zarini, Vincent, *Appunti sulla poetica ennodiana: nuove declinazioni della silva nella latinità tardoantica*, in: Paola Francesca Moretti/Roberta Ricci/Chiara Torre (Hrsg.), *Culture and Literature in Latin Late Antiquity. Continuities and Discontinuities*, Turnhout 2016a, 111–127 [Original: *L'écriture de la silve dans les poèmes d'Ennode*, in: Perrine Galand/Sylvie Laigneau-Fontaine (Hrsg.), *La silve : histoire d'une écriture libérée en Europe de l'Antiquité au XVIII^e siècle*, Turnhout 2013, 237–250].
- Zarini, Vincent, *Ennode entre Prudence, Ambroise et le monde: à propos de deux poèmes de la Paraenesis didascalica*, in: Gaëlle Herbert de La Portbarré-Viard/Annick Stoehr-Monjou (Hrsg.), *Studium in libris et sedula cura docendi. Mélanges en l'honneur de Jean-Louis Charlet*, Paris 2016b, 157–168.

Juvencus bei Arator

Bruno Bureau

Abstract: Besides from using Juvencus' text as a formal model for his poetry, Arator uses quotations of the *Euangeliorum libri* for creating a true poetic and spiritual dialog with Juvencus. Sometimes he precises and comments Juvencus' notations, sometimes he also criticizes Juvencus' treatment of the Gospels. In both cases, it becomes obvious that Arator regards Juvencus not only as a poet but also as a theologian and inserts him in his list of *auctoritates*, for explaining the Acts of the Apostles. Such a vision of Juvencus' work agrees with the evolution of the ecclesiastic/Christian view on Biblical poetry as documented by the pseudo-Gelasian decree at the beginning of the 6th century.

Key passages of this paper are:

Iuvenc. 1,68–76; 2,304–310; 3,335–339; 4,69–73; 153–156; 340–353

Arator act. 1,164–172; 914f.; 2,541–546; 964–969; 984–991; 1105–1109

I Einleitung

Der Platz, den Arator chronologisch in dem uns hier interessierenden Korpus einnimmt, bedingt ziemlich deutlich die Problematik der Beziehung, die der Dichter zu Juvencus haben kann. Um sich dem zu nähern, was Arators Verhältnis zu Juvencus einzigartig machen könnte, müssen meines Erachtens zwei zum Teil miteinander verbundene Elemente berücksichtigt werden: erstens die Entstehung eines Sonderstatus für Juvencus (und Sedulius) unter den

christlichen Dichtern und zweitens die besondere Situation, in der die *Historia apostolica* verfasst wurde.

Zum ersten Punkt sei daran erinnert, dass Juvenus und Sedulius die einzigen beiden Dichter sind, die unter den *libri recipiendi* des pseudo-gelasianischen Dekrets erwähnt werden.¹ Auch wenn das genaue Datum und die Bedeutung dieses Textes umstritten sind und wir hier nicht umfänglich auf diese Debatte eingehen wollen,² kann man sich dennoch auf diejenigen Elemente der Interpretation dieses Dokuments stützen, bezüglich derer ein Konsens besteht: Es gehört in der Form, in der es heute überliefert ist, an den Anfang des sechsten Jahrhunderts und stellt eine Art Norm für als orthodox geltende Texte dar, die zumindest in ihrer Auswahl nur von einer kirchlichen Autorität stammen kann oder Vorstellungen widerspiegelt, die mit denen dieser Autorität übereinstimmen.³ Zudem stellt man fest, dass Juvenus als letzter in der Liste erscheint, direkt nach Sedulius und somit entgegen der chronologischen Reihenfolge, und die ihm gewidmete Notiz zur Bewertung des Textes weit aus zurückhaltender ist als diejenige, die dem Dichter des *Carmen paschale* gewidmet ist. Juvenus erscheint als einer der beiden orthodoxen Dichter, die man also getrost als Vorbilder nehmen kann, doch scheint er weit weniger *en vogue* zu sein als Sedulius, der sich als Vorbild für christliche Dichter durchsetzt.⁴

1 Decret. Gelas. 4 *Item uenerabilis uiri Sedulii opus paschale, quod heroicis descripsit uersibus, insigni laude praeferimus. Item Iuueni nihilominus laboriosum opus non spernimus sed miramur.*

2 Zur Bedeutung dieses Textes im Kontext der römischen Kirche des frühen sechsten Jahrhunderts siehe z.B. Llewellyn 1976 und Moorhead 1978; zu den Konflikten um das Dekret im Kontext des Laurentianischen Schismas siehe De Gaiffier 1964, der betont, dass pro-laurentianische Elemente sich direkt gegen die vom Dekret aufgestellten „Normen“ zu stellen scheinen.

3 Es wird allgemein angenommen, dass die Zusammenstellung von einer Privatperson und nicht von einer kirchlichen Behörde vorgenommen wurde, aber die Titel, die ausgewählt oder ausgeschlossen wurden, können nicht einfach durch die Wahl einer Privatperson zustande gekommen sein, sondern zeugen vom Bestreben der kirchlichen Behörden zu definieren, was orthodox zu lesen ist und was nicht. Zu den nie wirklich hinterfragten Analysen siehe Dobschütz 1912, 342–352, insbesondere 346; 352.

4 Für eine eher „politische und polemische“ Lesart der Nennung des Sedulius rund um das Laurentianische Schisma siehe Llewellyn 1976, 426, der zu den

Im Gegensatz zum *Decretum*, dessen offizieller Charakter zweifelhaft und dessen Tragweite wahrscheinlich gering ist,⁵ wurde Arators Gedicht im Auftrag des Bischofs von Rom, Vigilius, verfasst, was aus dem Brief des Dichters an ihn deutlich hervorgeht:⁶ Um Vigilius zu danken und damit seinen politischen, kirchlichen und lehrmäßigen Interessen zu dienen, verfasste der Dichter sein Gedicht über die Apostelgeschichte und trug es im Frühjahr 544 vor.

Die Quellen, die wir in diesem Gedicht finden, insbesondere der Rückgriff auf Origenes und, in geringerem Maße, auf Augustinus,⁷ zeigen eine kulturelle Verwandtschaft zwischen dem Dichter, dem Umfeld, in dem er sich bewegte, und dem Umfeld, aus dem die abschließende Überarbeitung des sogenannten Dekrets stammt. Arator lässt sich eindeutig von Rufins Übersetzung der Traktate des Origenes inspirieren⁸ und scheint sich die Bemerkung des Dekrets zu eigen zu machen, dass Origenes zwar ein Häretiker sei, dass man

möglichen Verbindungen zwischen Turcius Asterius, dem Herausgeber des Sedulius, und einem Asterius, der an diesem interessanten literarischen Zwischenfall zweifellos auf laurentianischer Seite beteiligt war, anmerkt: „We might well look to a literary circle for the production of these varied accounts; the Laurentian tracts of the schism tend to be superior to the Symmachian in style, and *passiones* of the *via Cornelia* conform more closely to the norms of Roman hagiography. We may have here traces not only of landed interests and attendant ecclesiastical influence in the countryside, but also of a patronage exercised by a great family over the clergy of urban *tituli*.“ Sedulius erscheint somit vielleicht nicht als Gegenstand der Debatte, sondern als ein Trumpf, den jede Seite auszuspielen versucht.

- 5 Das *Decretum* als Text scheint die zeitgenössischen Autoren nicht beeinflusst zu haben, da sie es nicht zitieren. Die Tatsache, dass es im sechsten Jahrhundert von niemandem zitiert wurde, kann auf die einfache Feststellung zurückzuführen sein, dass die Autoren, die es enthält, im Westen einstimmig anerkannt sind und dass es bei einem so einvernehmlichen Thema nicht notwendig ist, sich auf irgendeine Autorität zu berufen.
- 6 Zu den Verbindungen zwischen Arator und Vigilius siehe insbesondere Sotinel 1989, auch wenn die von ihr als *praefatio* bezeichnete Version von Surgentius' Vorwort (*relatio*) nicht die authentische Form ist; zu diesem Punkt siehe Bureau/Deproost 2017, 464, zumal die Varianten alles andere als „négligeables“ sind (Sotinel 1989, 807).
- 7 Die Aufmerksamkeit wurde von Schwind 1990 auf diesen Punkt gelenkt, und es ist nun absolut anerkannt, dass Arator sich weitgehend an der früheren exegetischen Tradition orientiert.
- 8 Zahlreiche Beispiele finden sich z.B. bei Schwind 1990 und Bureau 1997.

in seinem Werk aber einen Teil vom Rest trennen müsse, der gelesen werden könne und müsse.⁹

Man kann also leicht die – sich für Sedulius vollständig bestätigende – Hypothese aufstellen, dass sich ein Dichter, der ein schriftstellerisch inspiriertes Gedicht in einem offiziellen kirchlichen Rahmen¹⁰ verfasst, dazu „geraten“ sieht (oder er es sich spontan selbst empfiehlt), vorrangig auf Juvenecus und Sedulius zurückzugreifen.

Die Pläne der beiden Autoren stimmen jedoch nicht in gleichem Maße mit Arators eigenem Plan überein, wie er ihn im Brief an Vigilius beschreibt: Mit seinem Wunsch, ein offen exegetisches¹¹ Gedicht mit starkem theologischem Inhalt zu produzieren, steht Arator Sedulius, der bereits mehrere offen exegetische Passagen in sein *Carmen paschale* aufgenommen hat, natürlich viel näher als Juvenecus, wo der Kommentar zum paraphrasierten Evangelientext, wie wir wissen, auf dem umständlicheren Weg der paraphrastischen¹² Modifikation erfolgt, durch das „fast“ Identische, von dem bereits Jacques Fontaine gesprochen hat.¹³

Es wäre daher folgerichtig, einen geringen Einfluss des spanischen Dichters auf Arator zu erwarten, zumal die Anleihen bei Sedulius, die seit Langem identifiziert sind,¹⁴ massiv ausfallen. Tatsächlich sind, wie im ersten Teil schnell deutlich wird, einige Anleihen sozusagen nur kolorierend; und die Spuren des Juvenecus sind im Grunde die Spuren desjenigen Dichters, der im Rahmen seines innovativen Ansatzes Lösungen für bestimmte Annäherungen an die christliche Lehre vorschlug, die sich später als allgemeingültig durchsetzten. In anderen Passagen, die weder marginal noch außer-

9 Decret. Gelas. 4 *Item Origenis nonnulla opuscula, quae uir beatissimus Hieronimus non repudiat, legenda suscipimus, reliqua autem cum auctore suo dicimus renuenda.*

10 Gut hervorgehoben insbesondere von Sotinel 1992, 816; 818–819.

11 Arator ad Vig. 21f. *Alternis resonabo modis quod littera pandit / et res si qua mihi mystica corde datur.* Dazu insbesondere Deproost 1990; Bureau 1997 und bezüglich der Textgestaltung durch *resonabo* Bureau/Deproost 2017, 189f.

12 Mit besonderer Deutlichkeit hervorgehoben z.B. bei Hilhorst 1993, heute jedoch Konsens.

13 Fontaine 1981.

14 Bereits in der Ausgabe von Arntzen weist der Kommentar auf die wichtigen Verbindungen zwischen den beiden Dichtern hin, siehe Arntzen 1769.

gewöhnlich sind, verweist Arator jedoch aus Gründen, die weit über die poetische Phraseologie hinausgehen, sehr deutlich auf Juvencus und stellt einen Dialog mit ihm her, der dadurch letztendlich als der erste Teil eines Diptychons erscheinen kann, dessen zweiten Teil Arator dann selbst schreiben würde: Die vier Evangelienbücher des Juvencus spielen in Bezug auf die Apostelgeschichte, die er neu zusammenstellt, die referentielle Rolle, die die Motive der Evangelien in der Apostelgeschichte spielen können. Dies ist der Gegenstand meines zweiten und natürlich umfangreichsten Teils. Nachdem wir Arators Beziehung zu Juvencus so weit wie möglich geklärt haben, wird ein dritter Teil in Form einer ausführlichen Schlussfolgerung das Bild betrachten, das Arator von Juvencus zeichnet, das heißt, wie er die Rezeption des Dichters der *Euangeliorum libri* im römischen Bischofsmilieu in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts belegen kann.

2 Juvencus in einer Tradition christlicher Dichtungsphraseologie

Die Übernahme und Umwandlung von Formeln, die von Juvencus stammen, in typische poetische Junktoren ist bei Arator offensichtlich, ohne dass man allerdings leicht feststellen kann, ob er direkt Juvencus vor Augen hat, wenn er sie verwendet, oder ob er eher einen Bestand an Wendungen kennt, die auf Juvencus zurückgehen, die er aber bei Prudentius, Paulinus oder anderen seiner Quellen findet. Um schnell voranzukommen, werden wir, da es sich nicht unbedingt um die interessanteste Art und Weise der Rezeption handelt, die Phänomene gruppieren und aus jeder Kategorie ein Beispiel herausgreifen, für welches wir darauf einfach auf ähnliche Phänomene hinweisen.

Ein erstes Element ist die Übernahme von Versschlüssen durch Arator, die im christlichen Kontext von Juvencus initiiert und absolut topisch geworden sind: Zu diesem Typ gehört zum Beispiel *munera uitae* (Arator act. 1,591; 845), das von Juvencus übernommen wird (Iuvenc. 2,229; 769; 4,346). Juvencus selbst könnte die Klausel

von Silius Italicus (14,177) oder Martial (3,6,5) übernommen haben, aber nach ihm findet man sie bei Sedulius (carm. pasch. 5,290), Dracontius (laud. dei 2,579; 3,467) und in V. 227 des *carmen* 32, das fälschlicherweise Paulinus von Nola zugeschrieben wird, um nur die explizit religiösen Texte zu betrachten. Die Variante *munera Christi* (Arator act. 2,104 = Iuvenc. 1,439; 2,361; 381)¹⁵ hat etwa 15 frühere Verwendungen bei verschiedenen Autoren und in verschiedenen Metren.¹⁶ Andere Versschlüsse dieses Typs sind leicht zu finden, so zum Beispiel *dona salutis* (Arator act. 1,169; 286; 455; 2,410 = Iuvenc. 2,66; 334),¹⁷ *lumine/lumina mundi/mundo* (Arator act. 1,865 = Iuvenc. 4,691),¹⁸ *fonte renatus* (mit gelegentlichen Varianten: Arator act. 1,844; 960 = Iuvenc. 2,193),¹⁹ *gratia Christi* (Arator act. 1,1059 = Iuvenc. 4,80).²⁰ In allen Fällen macht der explizit christliche oder christlich aufladbare Inhalt der Formel sie offensichtlich zu einem nützlichen phraseologischen Werkzeug, das den Text von Arator mit einem von Juvenius stammenden sprachlichen Kolorit, aber nicht mit seinem direkten Einfluss kennzeichnet.

Neben den Klauseln haben auch andere Ausdrücke von Juvenius Eingang in die christliche poetische Phraseologie gefunden und sind bei Arator leicht zu finden, zum Beispiel *Tonans* als Bezeichnung für

15 Ich klammere Iuvenc. 4,148 aus, siehe De Gianni 2020, 156.

16 Proba cento 23; Damas. carm. 98,1; Ambr. hymn. 15,1; Paul. Nol. carm. 21,20; 27,43; 28,186; 29,34; Prosp. epigr. 78,12; Paul. Petric. Mart. 4,344; 5,75; Drac. laud. dei 3,232.

17 Juvenius fand diese Junktur vielleicht bei Val. Fl. 2,488; nach ihm wird die Klausel verwendet von Damas. carm. 4,9; Prosp. ingr. 289; Paul. Petric. Mart. 2,328; 2,468; 2,532; 4,117; 4,147; 5,837; 5,868.

18 In der Form *lumine mundus/mundum* Hil. Pict. gen. 51; Proba cento 58f.; Prud. c. Symm. 1,545; Paul. Nol. carm. 27,10; 31,339; Cypr. Gall. iud. 582; Drac. laud. dei 1,209. Die Tatsache, dass nur Arator und Juvenius die Klausel in der Form *lumina mundo* verwenden, kann gleichwohl Raum für Zweifel an einem direkten und beabsichtigten Einfluss von Juvenius auf den Vers von Arator lassen, siehe unten.

19 Prosp. ingr. 818 und prov. 761.

20 Juvenius könnte diese Klausel bei Commodian (apol. 606; instr. 2,12,20) gefunden haben, je nachdem, welche Datierung man für diesen ansetzt. Danach findet man sie fünfmal bei Paulinus von Nola, bei Orient. comm. 1,247, zehnmal bei Prosper, bei Paul. Petric. Mart. 2,544 und in einem Gedicht, das Avitus zugeschrieben wird, carm. app. 18,6.

Gott (Arator act. 1,49; 613; 824; 2,145), die man bei fast allen Dichtern seit Juvencus findet,²¹ das Hyperbaton *apertum [...] caelum* (Arator act. 1,610; 899 = Iuvenc. 1,11; 4,145; 476),²² die *pia iussa* (Arator act. 2,902 = Iuvenc. 3,424),²³ die Benennung des Himmels als *aetheria aula* (Arator act. 1,119; 1055 = Iuvenc. 2,195)²⁴ und weitere.

All diese Elemente sind keine direkten Entlehnungen von Juvencus mehr, aber sie unterstreichen mehr als zweihundert Jahre nach der Entstehung der *Euangeliorum libri*, wie sehr der spanische Dichter durch seine Anpassung der epischen Phraseologie an die christlichen Gegebenheiten eine Gattung²⁵ geprägt hat, die er im Übrigen größtenteils selbst geschaffen hat.²⁶

Weit aufschlussreicher sind jedoch die Stellen, an denen Arator unabhängig von möglichen Zwischenschichten eindeutig nicht auf die Phraseologie von Juvencus, sondern auf dessen Text selbst verweist.

3 Arator im Dialog mit Juvencus

In der Menge dieser Fälle sind mehrere Arten zu unterscheiden, wie der Dichter auf den Text von Juvencus Bezug nimmt. Diese Unterscheidung zeigt, dass Arators Lektüre des spanischen Dichters komplex genug dafür ist, dass es sich um eine überlegte Entscheidung handelt, auf ihn zurückzugreifen, und dies nicht nur auf bloße Le-

21 Iuvenc. 2,795; 4,553; 672; 786.

22 Dieses findet sich auch bei Prud. perist 2,372; 6,122; Paul. Nol. carm. 10,321; 19,651; 22,6; Mar. Victor aleth. 2,465; Sedulius carm. pasch. 5,11.

23 Auch bei Cypr. Gall. gen. 730; iud. 263; Drac. laud. dei 3,233, um bei den Verwendungen zu bleiben, bei denen die beiden Wörter nebeneinander und in dieser Reihenfolge vorkommen.

24 Juvencus hatte sich möglicherweise von Mart. 13,4,1 (über Germanicus) inspirieren lassen, ihm folgen Mar. Victor aleth. praef. 97; Cypr. Gall. gen. 961; exod. 1294; num. 108; deut. 52.

25 Mit diesem Begriff muss man natürlich bei Texten, die letztlich sehr große Unterschiede aufweisen und nur gemeinsam haben, dass sie in Hexametern verfasst sind und sich ausschließlich oder vorrangig mit biblischen Themen befassen, äußerst vorsichtig sein. Zu diesem Punkt siehe vor allem Deproost 1997, aber auch Green 2006.

26 Fontaine 1981.

seerinnerungen zurückzuführen ist. So kann man solche Fälle in einem Kontext finden, in dem eine bereits von Juvencus geführte Polemik wieder aufgenommen wird, oder aber in einem anderen, der es ermöglicht, durch den Verweis auf *Christi uitalia gesta* die von den Aposteln gegenüber ihren Gegnern vollzogene *imitatio Christi* zu unterstreichen; in anderen Fällen ermöglicht es Juvencus, die *Historia apostolica* in die Kontinuität der Erzählung der *Euangeliorum libri* einzuordnen und so eine Dimension der Erfüllung der Schriften oder Prophezeiungen zu betonen, was zum letzten Typ der Verwendung führt, bei dem Juvencus als exegetisches Werkzeug eingeführt wird, auf dem Arator seine eigene Interpretation aufbaut. Um hier im Rahmen zu bleiben, werde ich für jeden Typ nur ein oder zwei Beispiele herausgreifen, die ich ausführlich analysieren werde, und auf einige andere Stellen hinweisen, an denen die gleiche Art von Phänomen leicht zu beobachten ist.

Es ist bekannt, dass die Polemik und insbesondere die Polemik gegen die Juden bei Arator einen wichtigen Platz einnimmt, sodass man ihn – übrigens völlig übertrieben – als *déclamateur anti-juif* bezeichnet hat.²⁷ Die Polemik richtete sich nicht vorrangig gegen das Volk Israel im Allgemeinen oder die zeitgenössischen Juden des Dichters, sondern gegen die von ihm unter dem Begriff *Iudaea* bezeichnete Entität, die symbolisch für die Weigerung steht, trotz der Autorität der Schriften und der offensichtlichen Zeichen an Christus zu glauben.

Zwei Passagen aus Buch 2, die übrigens recht ähnlich sind, können die Art und Weise illustrieren, wie Juvencus in diesen Momenten der Polemik herangezogen wird. Interessanterweise betreffen sie beide Saulus, der zu Paulus wurde, den ehemaligen Verfolger im Dienste der Juden, der zum Apostel wurde. Die erste Passage betrifft die Juden, die Stephanus (dessen Martyrium der Dichter in Buch 1 geschildert hat) steinigten und die nun Saulus gegenüberstehen (Arator act. 2,963–969):

27 Siehe die Artikelserie Chatillon 1963a; Chatillon 1963b; Chatillon 1979, aber *contra* Bureau 1997 für eine Neubetrachtung der Frage im Anschluss an De-proost 1990. Siehe für die Verbindungen zwischen diesen Invektiven und den vom Dichter verwendeten patristischen Quellen auch Schwind 1990.

[...] *Certamine cuncto*
te spoliis uacuumque locas cum durior ipsis
in Stephanum tormenta iacis, deponis amictum 965
et nunc ueste cares, primi quia poena parentis
est cognata tibi ueterisque in corpore portas
transgressoris onus, contraria fontis honori
ne renueris aquis. [...]

In dieser ganzen Auseinandersetzung entblößt du dich und präsentierst dich in deiner Leere, indem du, härter als die Steine selbst, deine Geschosse gegen Stephanus schleuderst, du legst deinen Mantel ab und hast nun kein Gewand mehr, denn die Strafe deines ersten Vaters wurde von dir bei der Geburt empfangen und in deinem Körper trägst du die Schuld des alten Frevlers, du, der du dich weigerst, die Quelle zu ehren, um nicht vom Wasser erneuert zu werden.

Demgegenüber Iuvenc. 1,68–76:

Virtus celsa Dei circumuolabit obumbrans,
spiritus et ueniet purus, lectissima uirgo,
ac tibi mox puerum casto sermone iubebit 70
magnificum gigni populis, quem credere sanctum
supremique Dei natum uocitare necesse est.
Sic cognata tibi, sterilis quae credita cunctis,
Zachariae coniux mortali germine nuper
aeuo defessis hausit miracula membris. 75
Sextus adest mensis: parent sic omnia iussis.

Die himmlische Macht Gottes wird kommen, dich umgeben und dich bedecken, und es wird der reine Geist kommen, o auserwählte Jungfrau, und bald wird er dir durch ein keusches Wort befehlen, ein Kind zu zeugen, das vor den Augen der Völker herrlich ist, das man als heilig anerkennen und Sohn des höchsten Gottes nennen muss. So hat auch deine Verwandte, von der alle Welt glaubte, sie sei unfruchtbar, die Frau des Zacharias, aus einem sterblichen Keim dieses Wunder in ihrem vom Alter erschöpften Körper empfangen; sie ist im sechsten Monat; so gehorcht alles den göttlichen Befehlen.

Der Ausdruck *cognata tibi* an Position 1b, 2ab des Hexameters in V. 967 greift bei Arator einen Versanfang von Juvencus (Iuvenc. 1,73)

auf²⁸ und lenkt den Blick auf eine mögliche Ähnlichkeit zwischen den beiden Texten, die sich jedoch beim ersten Lesen bei Weitem nicht erschließt. Bei Arator ist *cognata* ein Partizip, während es bei Juvenecus ein Nomen ist, das die Cousine der Jungfrau Maria, Elisabeth, bezeichnet. Außerdem scheint nichts die beiden Kontexte zu verbinden, eine Schimpftirade gegen die Juden, die Stephanus gesteinigt haben, und den Engelsgruß der Verkündigung. Dennoch ergibt sich schnell ein weiterer formaler Berührungspunkt zwischen den beiden Texten, das raffinierte Spiel mit der Endung *-is*. Worauf Arators Ausführung abzielen wird in 2,968f. deutlich: Indem Judäa sich der Quelle des wahren Lebens, nämlich Christus, widersetzt, schließt es sich selbst von der Erneuerung im Taufwasser aus.²⁹ In Juvenecus' Text ist jedoch genau das Gegenteil der Fall: Elisabeth, die in den Augen aller, *cunctis*, unfruchtbar war, wird trotz ihres Gesundheitszustands und ihres Alters (man beachte den Reim zwischen *cunctis* und *defessis membris*) zur Mutter eines Propheten, und zwar auch durch das Wirken der göttlichen Tugend, aber vor allem, weil sie zu glauben wusste (der Reim springt von *defessis membris* zu *mensis* und dann als Schlussfolgerung zu *iussis*). Ebenso wird Maria den Retter *populis* hervorbringen, wenn sie das an ihrer Cousine vollbrachte Wunder anerkennt und die Worte des Engels im Glauben annimmt. Arator greift das Echospiel auf und macht es zum Schlüssel seiner Darstellung, die den radikalen Gegensatz zwischen dem Glauben von Maria und Elisabeth und dem Unglauben der Mörder von Stephanus aufzeigt.

Die Schuld Adams, die durch das *fiat* Marias weggenommen wird, wird hier vergrößert und zum Familienzeichen, *cognata tibi*, jener Menschen, die sich im Bösen verfangen anstatt zu glauben

28 Hier besteht kaum ein Zweifel an der Übernahme, denn abgesehen von einer nicht verwandten Stelle bei Terenz (Phorm. 130) kommt der Ausdruck in dem, was wir von der lateinischen Dichtung erhalten haben, nur in den beiden betreffenden Texten vor.

29 Arator übernimmt von Paulinus (Paul. Nol. carm. 31,183f.) das Segment „Adjektiv + *in corpore porta(n)s*“, das der Dichter umgekehrt auf die Geretteten anwendet, die den neuen Adam in sich tragen (*Et nunc ecce meo rediuium in corpore portans / praefero uictorem mortis et anguis Adam*), doch Judäa trägt seinerseits nur das *transgressoris onus*.

und gerettet zu werden; man sieht also, wie Arator das poetische Spiel um *cognata tibi* nutzt: Die Mörder des Stephanus sind *durior ipsis*, weil sie den Gerechten *tormenta iacis* verfolgen, was dazu führt, dass sie geistig entblößt werden, indem sie die Leere ihres Herzens zeigen, *deponis*,³⁰ was die Strafe Adams bestätigt, *poena parentis*,³¹ *transgressoris*, und sie von den rettenden Wassern fernhält, *fontis, aquis*, und so ihre Rettung verhindert, *ne renoueris*. Doch während Juvencus seine Reime an markanten Stellen des Verses (Zäsur oder Versschluss) platzierte, spielt Arator mit dissonanten Strukturen³² und unterstreicht damit die polemische Behandlung, die er für die Verwendung von Juvencus vorsieht.

Die zweite Passage ist etwas merkwürdiger: Paulus hört die Stimme Christi auf dem Weg nach Damaskus, aber seine Begleiter hören nichts.³³ Der Dichter versucht, diesen Unterschied zu kommentieren und zu erklären, warum die himmlische Stimme für einige *iure negatur* ist. Dieser Ausdruck, der am Versschluss unscheinbar erscheinen mag,³⁴ scheint auf die Beschimpfung hinzudeuten, die Jesus in Iuvenc. 4,69–73 an die Pharisäer und Schriftgelehrten richtet (Arator act. 2,984–991):³⁵

-
- 30 Die Wahl dieses Verbs stellt die Juden, die sich ihrer Kleider entledigen, um im Tod zu versinken, und Christus, der sich der *forma serui* entledigt, die er von Maria erhalten hat, um die Toten in seine Herrlichkeit zu führen, einander gegenüber. Arator übernimmt von Juvenal (Iuv. 1,142) die Klausel *deponis amictu(s/m)* über einen Schlemmer, der sein Gewand ablegt, um ins Bad zu gehen, dort aber an einer Magenverstimmung stirbt.
- 31 Der Ausdruck findet sich auch an anderen Stellen in der christlichen Dichtung, aber nicht bei Juvencus: siehe Paul. Nol. carm. 6,203 und vor allem Alc. Avit. carm. 3,148, wo es um den „Fluch“ geht, den Gott nach dem Sündenfall über Adam und Eva ausspricht.
- 32 Versende (*ipsis, parentis*), Zäsur (*iacis, aquis*), aber auch 5b, 4a, 2b.
- 33 Vgl. Apg 22,9.
- 34 Wie oben, in der erhaltenen lateinischen Dichtung sind dies jedoch die einzigen beiden Verwendungen dieser Klausel in genau dieser Form (Variationen des Verbs *negare* gibt es bei Ps.-Cato dist. 1,31,2; Claud. in Eutr. 1,457).
- 35 Zur Bedeutung der Umschreibung der Evangelienstelle (Mt 23,13) für Arators Verwendung siehe unten Kapitel 4. Siehe auch De Gianni 2020, 121–124, insbesondere zur Interpretation von *uobis*.

Haec rationis erit simplex uia: iure negatur
uox quoniam confusa loqui, neque creditur illud 985
a sermone dari quod non in pectore condit
accipiens; dubia tantum stimulatus ab aure
ambiguusque fragor solas diuerberat auras;
sic audisse simul, sic non audisse leguntur;
altera pars sonitus, certae est pars altera uocis, 990
et fert atque refert geminam res una figuram.

Es gibt einen einfachen Weg, dies zu erklären: Da die Stimme undeutlich ist, sagt man zu Recht, dass sie nicht spricht, und man glaubt, dass man eine Botschaft, die man ohne Verstand empfängt, nicht mit Worten ausdrücken kann; wenn sie nur in einem zögernden Ohr erklingt und mehrdeutig ist, trifft ein Geräusch nur den Hauch der Luft. So heißt es gleichzeitig, dass sie gehört haben und dass sie nicht gehört haben, denn es gibt einerseits einen Ton und andererseits eine deutliche Stimme, aber es ist die einzige Wahrheit, die eine doppelte Gestalt birgt und von ihr erzählt.

Demgegenüber Iuven. 4,69–73:

Deflendi semper scribae et lacrimabilis aevi
caeca Pharisaeae cunctis fallacia plebis. 70
Nam uobis itiner clausum quia iure negatur,
non sinitis quemquam penetrare per ardua lucis
et cunctos trahitis saeuae ad consortia flammae.

Stets beklagenswerte Schriftgelehrte, klägliche Falschheit und Verblendung für alle von der Menge der Pharisäer; weil euch der Weg zu Recht verschlossen ist und euch verweigert wird, erlaubt ihr niemandem, in die Höhen des Lichts einzudringen, und verleitet alle dazu, mit euch die Gewalt des ewigen Feuers zu teilen.

Die ganze Bedeutung der Passage und damit der Übernahme von Juven. 4,69–73 liegt im letzten Vers: Es handelt sich um eine doppelte Gestalt (*figuram*), das heißt um ein physikalisches (hier akustisches) Phänomen, das vom Dichter erklärt wird und in einem spirituellen Sinn zu verstehen ist: Sie hörten, ohne zu hören. Hier wird die Verbindung zu den Schriftgelehrten und Pharisäern des Juven. 4,69–73 deut-

lich, die sehen, ohne zu sehen (*caeca*) und denen daher „zu Recht“ der Zugang zum Geheimnis verwehrt wird, genau wie den Gefährten des Paulus.³⁶ So ermöglicht es die Anspielung auf die Stelle in den *Euangeliorum libri*, die Natur der symbolischen Lehre zu verstehen: Ohne den Glauben bleibt das Wort Gottes unverständlich, so wie ohne den Glauben die Schriftgelehrten und Pharisäer den Messias nicht anerkennen;³⁷ aber die Konsequenz ist dramatisch, denn ohne den Glauben zeigt Jesu Schelte, dass es unmöglich ist, der kommenden Strafe zu entgehen, was eindeutig über die rein wunderbar wirkende Dimension des Textes der Apostelgeschichte hinausgeht.³⁸ Es handelt sich vordergründig um ein Wunder, das die Erwählung des Paulus markiert, aber tiefergehend kennzeichnet das Wunder die unüberbrückbare Kluft zwischen dem Glauben und der Weigerung, zu glauben.

So nutzt Arator Juvencus, um seine Polemik in beide möglichen Richtungen zu nähren: Entweder bietet Juvencus bereits ein negatives Modell für die Figuren Arators oder Arators Figuren zeigen umgekehrt ihre Distanz zu dem von Juvencus gebotenen Modell. In beiden Fällen ist der Verweis auf den spanischen Dichter keineswegs rein literarisch, sondern setzt einen echten theologischen Dialog der beiden voraus. Dies zeigt sich noch deutlicher in den Passagen, in denen Arator durch die *imitatio Iuveni* die *imitatio Christi* bei seinen Figuren oder den Gläubigen betont.

Die betreffenden Textstellen sind recht zahlreich, daher werde ich, um meine Ausführungen zu begrenzen, nur ein Beispiel aus je-

36 Die Übernahme des Ausdrucks *simplex uia* aus Prud. c. Symm. 2,849f. geht ganz in diese Richtung, denn der Dichter wirft Symmachus vor, nach komplizierten Erklärungen und Umwegen zu suchen, um die traditionelle Religion zu entschuldigen, wobei die Wahrheit sich demjenigen, der sie zu sehen und zu hören versteht, offensichtlich aufdrängt (*Sola errore caret simplex uia nescia flecti / in diuerticulum biuii nec pluribus anceps*).

37 Dies wird durch den kontrastierenden imitatorischen Gebrauch von *tant** *stimulatus* bestätigt, der an Mar. Victor aleth. 3,646f. erinnern kann, wo Abraham seinerseits in den drei Reisenden die göttliche Gegenwart erkennt (*Abraham tanti stimulatus imagine uisus / procurrit dominumque solo prostratus adorat*).

38 In Apg 22,9 gibt Paulus diesem Aspekt seiner Erzählung keine besondere Interpretation: οἱ δὲ σὺν ἐμοὶ ὄντες τὸ μὲν φῶς ἐθεάσαντο τὴν δὲ φωνὴν οὐκ ἤκουσαν τοῦ λαλοῦντος μοι.

dem Fall anführen. Arator benutzt Juvenecus zunächst, um in seinem Text direkt auf die Worte von Christus selbst zu verweisen, der dann genau mit den Worten spricht, die er bei Juvenecus verwendet hat. Im Verweis auf Mt 6,20, den Arator in Paulus' Abschiedsrede an die Ältesten Asiens (Arator act. 2,871–875) einbaut, verschiebt der Dichter die Struktur des Satzes sehr nahe hin zu Juvenecus' Satz. Er schreibt nämlich (V. 871–873): *Assuescite [...] locare / thesauros in sede poli*, wo bei Juvenecus steht (Iuvenec. 1,614): *Condite thesauros uobis in uertice caeli*; der Effekt der synonymen Variatio *sede/uertice, poli/caeli* zeigt ein raffiniertes Spiel mit der Umkehrung von poetischen und alltäglichen Wörtern, wobei *uertice caeli* zu *sede poli* wird – nach einer sehr deutlichen wörtlichen Übernahme (da derselbe Kasus vorliegt), die zweifellos mit dem Evangelientext selbst in Verbindung steht.³⁹ Hier lässt Arator eindeutig den Jesus von Juvenecus sprechen, eher als den von Matthäus; wenn also die poetische Figur des Paulus das Evangelium zitiert, zitiert er, generisch homogen, eine poetische Version der Evangelien, hier die *Euangeliorum libri*.

Theologisch bedeutsamer sind die Stellen, an denen die Figur des Paulus eindeutig in eine *imitatio Christi* gestellt wird, wie zum Beispiel wenn Paulus die Angst der Seeleute während des Sturms beruhigt (Arator act. 2,1105–1109 und Iuvenec. 3,335–339):

[...] Stans denique Paulus 1105
conclamata piis animat sic pectora uerbis:
 „O utinam nostris uoluisses, fida iuuentus,
consiliis parere prius ne litora Cretae
linqueres insani rabiem passura profundi!“

Aufrecht stehend belebt Paulus schließlich mit diesen heiligen Worten die Herzen, deren Tod man betrauert hat: ‚Oh, wenn du nur gewillt gewesen wärest, vertrauensselige Jugend, unseren Ratschlägen zu gehorchen, bevor du die Gestade Kretas verlassen hättest, um das Wüten und den Wahnsinn des Abgrunds zu erleiden.‘

Discipuli pauido presserunt corpore terram, 335
nec prius e prono uultus sustollere casu

39 Man liest nämlich ἠθασάπους in Mt 6,20.

*audebant, sancto Christi nisi dextera tactu
demulcens blandis firmasset pectora uerbis:
„Surgite et abiectum fortes calcate timorem.“*

Die erschrockenen Jünger warfen ihre Körper auf die Erde und hätten es nicht gewagt, ihr Gesicht von ihrer Niederwerfung zu erheben, wenn Christus sie nicht mit der heiligen Berührung seiner Hand angefasst und ihre Herzen mit den sanften Worten gestärkt hätte: ‚Steht auf, seid stark und zertretet diesen Schrecken.‘

Der Ausdruck *pectora uerbis*, der auf ein Adjektiv im Ablativ (*piis/blandis*) gefolgt von einer Verbform (*animat/firmasse*) gestützt ist, schafft auf leicht auffindbare Weise einen Verweis auf die Passage, in der Christus seine Jünger nach seiner Verklärung beruhigt.⁴⁰ Das Spiel mit den Kontexten ist hier besonders interessant, denn die Rede, die Paulus hält, dient der Verklärung, indem sie die implizite Macht des Apostels über die Elemente hervorhebt, die er offensichtlich von Christus erhalten hat: Der Kommentar des Dichters weist darauf hin, dass dieser Sturm die Erlösung und die Befreiung von den Kräften des Todes darstellt, was auch durch die Verklärung unterstrichen wird, die das Göttliche im Menschen sehen lässt. So ermöglicht der Apostel den Seeleuten wie Christus, in ihm, dem einfachen Reisenden, mehr als nur einen Passagier wie jeden anderen zu sehen, stattdessen sollen sie ihn sehen als den Inhaber einer besonderen Macht, die der Dichter später weitgehend erläutert, indem er das Schiff mit der Kirche identifiziert.⁴¹ Das Wort des Paulus hat dann denselben Stellenwert wie das erklärende Wort Christi, dessen Lehre er fortsetzt.

40 Die Klausel als solche findet sich auch bei Optatian Porphyrius, z.B. in *carm.* 25,44, aber in genau dieser Form nur in unseren beiden Texten. Die mögliche Verbindung zu Paul. *Nol. carm.* 26,9 (*mens assueta piis sua soluere pectora uotis*) ist nicht wirklich bedeutsam, sondern vielleicht eine einfache Entlehnung ohne eine Verbindung zwischen den Dichtern.

41 Ich konnte an anderer Stelle (Bureau 1997) den Einfluss der ovidischen Erzählung (*Ov. met.* 3,572–691) auf diese Passage zeigen, in der Seeleute beschließen, das Bacchus-Kind zu entführen, um einen guten Preis zu erzielen, bevor sie begreifen, dass sie den Gott auf keinen Fall verärgern dürfen, als sie sehen, dass ihr Schiff Gegenstand eines Wunders ist.

Ebenso wird Petrus, als er sich weigert, verunreinigte Nahrung zu sich zu nehmen,⁴² in die Nähe von Juvencus' Christus gerückt, der sich in der Episode mit der Samariterin weigert, das zu essen, was die Jünger ihm gebracht haben (Arator act. 1,914f. und Iuvenc. 2,304–310):⁴³

„Absit“, Petrus ait (*quanta est reuerentia sancto legis*) et esuriens oblatas respuit escas. 915

„Zurück!“, sagte Petrus (so groß ist der Respekt des Heiligen vor dem Gesetz) und obwohl er hungrig war, wies er das Essen zurück, das ihm gebracht wurde.

[...] *Sed tum mirantum discipulorum inter se occultis currebat sermo loquellis:* 305

„Forte aliquis prior hic epulas dedit ante magistro, nostras ut merito satiatus respuat escas.“

Ille sed internae cernens molimina mentis:

„Hae mihi sunt epulae, pectus satiabitur istud, si faciam magni genitoris iussa per orbem.“ 310

Aber da wunderten sich die Jünger, und in leisen Gesprächen kursierten unter ihnen die Worte: ‚Vielleicht hat jemand vor uns dem Meister Speise gegeben, sodass er, jetzt, da er satt ist, mit Recht die Speise zurückweist.‘ Er aber sah, was sie in ihrem Herzen hegten, und sagte: ‚Das ist meine Speise, das sättigt mein Herz: in der Welt die Gebote meines Vaters, des großen Gottes, zu erfüllen.‘

Der Ausdruck *respuit escas* mit Variation des Modus verweist eindeutig auf die betrachtete Stelle bei Juvencus,⁴⁴ was noch durch die Verwendung von *esuriens* bestätigt wird, die in der Antwort Jesu in *satiabitur* anklingt, das wiederum auf die Äußerung *satiatus* der Jünger antwortet. Indem er nicht isst, wählt Petrus also die wahre Nahrung nach Christus, die nach den Worten von Juvencus darin bestehe, „in der Welt die Gebote meines Vaters, des großen Gottes,

42 Vgl. Apg 10,14.

43 Vgl. Joh 4,33f.

44 Der Ausdruck ist nur in diesen beiden Passagen belegt.

zu erfüllen“.⁴⁵ Der intertextuelle Verweis verlagert hier das Thema des Textes der Apostelgeschichte von der Weigerung, unreine Tiere zu essen (also der Einhaltung des jüdischen Gesetzes, das auch von Arator in *reuerentia legis* erwähnt wird), auf das christliche Glaubensbekenntnis, das in der Anspielung auf die Christusworte des Juvencus vermutet wird.

Mit diesem letzten Beispiel wird deutlich, wie Arator mit dem Text von Juvencus arbeitet: Er macht ihn zu einer Art Ersatz für den Evangelientext, zu dem er seinen eigenen Text in Beziehung setzt, so wie die Apostelgeschichte auf Lukas verweisen kann, aber vor allem so, wie zeitgenössische Prediger in ihren Kommentaren zur Apostelgeschichte auf die Gestalt Christi verweisen können. So entsteht eine Art typologische Beziehung zwischen der kommentierten Erzählung von Arator und dem Gedicht von Juvencus, deren Ausgestaltung eine letzte Gruppe von Verweisen auf den spanischen Dichter liefert.

Auch hier gibt es viele Beispiele, aber zwei reichen aus, um zu zeigen, wie der Mechanismus des Entlehnens und der Bedeutungskonstruktion funktioniert. In Arator act. 1,164–172 inszeniert der Dichter die Rede des Petrus nach Pfingsten,⁴⁶ die er mit einem langen Satz beginnen lässt, in dem mit dem Ausdruck *maiestate potens* am Anfang des Hexameters ein ausdrücklicher Verweis auf Juvencus erscheint (Arator act. 1,164–172 und Iuvenc. 4,153–156).⁴⁷

*Venit ad occiduas carnaliter editus oras
humana sub lege Deus, qui temporis expers
principium de matre tulit nec uile putauit*

165

45 Es ist anzumerken, dass Paulinus von Périgueux die Wortwahl am Ende der Verse inspiriert haben könnte, denn er beschreibt die Askese des heiligen Martin, bei der er auf erlesene Speisen verzichtet, folgendermaßen (Paul. Petric. Mart. 1,267–269): *Tam sterili uictu duplicant ieiunia sancti. / Dumque indiscrete tenuem rimantur in escam / quidquid inexpertae praebebant uiscera terrae*. So ist die Tat des Petrus ein Zeichen für die Sehnsucht nach Gott, die dem Apostel bis hinein in die äußersten Bereiche seines Lebens innewohnt.

46 Vgl. Apq 2,14–40.

47 Dass die Entlehnung tatsächlich von Juvencus stammt, steht außer Frage, denn der einzige andere Beleg für diesen Angriff ist Prud. perist. 11,218, der die Beschreibung eines Gebäudes betrifft.

*maiestate potens terreni sumere formam
 corporis atque opifex hominum pars esse suoque
 nos pretio reuocare sibi post dona salutis
 postque tot erectos pulsus languoribus aegros,* 170
*cum defleta etiam perfunctaque corpora luci
 redderet et superas iterum concederet auras.*

Er kam, im Fleisch geboren, zu den Gestaden der Sterblichkeit, einem menschlichen Gesetz unterworfen, Gott, der die Zeit nicht kennt, wurde von einer Mutter geboren und hielt es nicht für niedrig, obwohl er Macht und Majestät besaß, die Form eines irdischen Körpers anzunehmen, und er, der Menschenmacher, hielt es nicht für niedrig, einer von ihnen zu sein und zum Preis seiner selbst uns für ihn zu erlösen, nachdem er das Geschenk der Erlösung gemacht und so viele Kranke aufgerichtet hatte, deren Krankheiten er vertrieben hatte, während er sogar schon beweinte und begrabene Körper wieder ans Licht brachte und ihnen wieder die Lüfte der Höhe gewährte.

*Omnis item uirtus caeli conmoti superni
 signa dabit, proles hominis quis uertice caeli
 clareat; omnigenasque tribus defletio iugis
 urgebit, ueniet cum nubibus ignicoloris* 155
maiestate potens hominis per sidera natus.

Wiederum wird die ganze Macht des Himmels von oben, erschüttert, Zeichen geben, die den Menschensohn in seiner Pracht an der Spitze des Himmels erscheinen lassen; alle Stämme der Erde werden ohne Ende klagen, wenn mit den Wolken in Feuertönen mit seiner Macht und Herrlichkeit durch die Gestirne der Menschensohn kommen wird.

Arator greift hier einen Ausdruck auf, der sich in der von Juven-
 cus nacherzählten eschatologischen Rede Jesu findet,⁴⁸ passt ihn
 aber an das an, was in Wirklichkeit eine Paraphrase von Phil 2,6f.
 ist, die aber Apg 2,22–24 entsprechen soll. Der Mechanismus ist
 hier besonders komplex, da Arator den Umfang der Rede im Ver-
 gleich zur Apostelgeschichte völlig verändert, insbesondere durch
 die Einfügung des Zitats aus dem Philipperbrief, und sich, um das,

48 Mt 24,27–31 τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς, siehe De Gianni 2020, 156–158.

was bereits eine Neuformulierung des Originals ist, wiederum neu zu formulieren, auf die Passage aus Juvencus stützt. Die poetische Absicht ist ziemlich klar: Petrus verkündet in seiner ersten öffentlichen Rede⁴⁹ als den wesentliche Inhalt des Kerygmas die Kenosis des Menschensohnes sowie seine Erlösung und die Verherrlichung, aber durch den Verweis auf Juvencus inmitten einer Reihe von christlichen poetischen Zitaten, die die Inkarnation beschreiben,⁵⁰ weist er auch darauf hin, dass hier der letzte Zeitraum beginnt, der von der Erfüllung der Erlösung bis hin zu ihrer endgültigen Manifestation reicht. So wird die eschatologische Perspektive bereits in die Kenosis projiziert, und es ist derselbe Christus, der am Kreuz stirbt, der auch in Herrlichkeit zum Endgericht kommen wird. Tatsächlich ermöglicht die Entlehnung von *maiestate potens*, den Ausdruck *opifex hominum pars esse* durch den bei Juvencus vorhandenen

49 Arator hat die Rede, die Petrus vor der Wahl des Matthias hält, bereits umgeschrieben, aber es handelt sich um eine Rede, die dieser vor dem Apostelkollegium hält.

50 Juvencus ist hier nicht der einzige, der zu der vom Dichter vorgenommenen Neuausrichtung beiträgt, und zwar in einer Passage, die offensichtlich absolut wesentlich ist, da sie den Kern des christlichen Glaubens betrifft. So liefert Sedulius beispielsweise Arator den Ausdruck *occiduas [...] oras*, den dieser (Sedul. carm. pasch. 1,254) verwendet hatte, um den Lauf der Sonne zu bezeichnen, wobei er betonte, dass sie kein Gott, sondern ein Geschöpf sei, was perfekt zu Arators Absicht passt, da der Schöpfer hier mit dem Geschöpf gleichgesetzt wird; weiter unten ist *terreni sumere formam* eine Übernahme aus Sedul. carm. pasch. 1,254; 353 oder 4,267, wo der Dichter in einem Gebet zu Christus und einem Kommentar, der sich auf die Heilung eines Blindgeborenen bezieht, ebenfalls auf die Inkarnation verweist. Dracontius ist wahrscheinlich die direkte Quelle der Klausel *temporis expers* (Drac. laud. dei 2,68f., eher als satisf. 5), die eine trinitarische Formulierung darstellte (*et consors cum patre manens et spiritus unus, / trina mente Deus, Deus auctor, temporis expers*), die es Arator ermöglichte, zu betonen, dass der, der sich inkarniert hat, tatsächlich *unus de Trinitate* ist. *Opifex hominum* ist eine Formulierung von Paulinus von Nola (carm. 31,97f.) bei der Erwähnung der Inkarnation (*Quare opifex hominum mortali in corpore uenit, / non et mortali crimine factus homo*). Die Heilungen *pulsis languoribus* greifen eine Inhaltsangabe aus Sedul. carm. pasch. 3,43–45 auf (*passimque cateruas / ut pius innumeras pulso languore saluti / reddidit*). Diese Art von poetischer Verbindung, die sich fast ausschließlich auf christliche Dichter stützt (vgl. Bureau 1997), kommt bei unserem Dichter häufig vor, ist aber noch nicht Gegenstand einer eigenen zusammenfassenden Untersuchung gewesen.

eschatologischen Titel des Menschensohns *hominis per sidera natus* zu beleuchten.

In diesem Beispiel wird deutlich, dass Arator bei seinen Zuhörern eine echte Vertrautheit mit den *Euangeliorum libri* (wie auch mit weiterer früherer christlicher Dichtung)⁵¹ voraussetzt, um im vollen Umfang erkennen zu können, was er aus ihnen zieht. In einer anderen Passage wird die Dimension der Erfüllung der Heiligen Schrift durch den Verweis auf Juvenecus explizit: Am Anfang des Gedichts, in einer Eröffnungspassage, die kein Pendant in der Apostelgeschichte hat, spricht Arator von der Auferstehung und der den Toten gegebenen Erlösung (Arator act. 1,14–17 und Iuvenc. 3,340–343):

[...] *Lux tertia surgit;*
maiestas cum carne redit speciemque coruscam 15
umbrarum de sede refert ut ab exule limo
interclusa diu patriae repetatur origo.

Der dritte Tag erstrahlt: Die Herrlichkeit kehrt in der Gestalt des Fleisches zurück und bringt aus den Schatten eine strahlende Schönheit hervor.

Nec cuiquam praesens pandatur visio uerbis, 340
horomatis huiusce expertes facite cunctos
ni prius huc hominis suboles speciosa reportet
in lucem referens mortis de sede tropaea.

Und lässt niemandem mit Worten offenbart werden, was ihr soeben gesehen habt, lässt alle Welt unwissend sein über dieses Geschehen, bevor der Menschensohn seine wunderbaren Trophäen hierher bringt, indem er sie aus der Unterwelt ins Licht zurückbringt.

51 Diese Vertrautheit setzt also voraus, dass die christliche Dichtung im sechsten Jahrhundert „klassisch“ wurde und zum kulturellen Handwerkszeug eines jeden einigermaßen gebildeten Christen gehörte. Diese Tatsache bestätigt neben dem Dekret, dessen Reichweite möglicherweise begrenzt war, auch die „Kanonisierung“ der Listen christlicher Dichter, die wir in sehr ausgereifter Form z.B. bei Fortunatus sehen (Ven. Fort. Mart. 1,15–25).

Der Ausdruck *umbrarum de sede refert* erinnert eindeutig an den letzten Vers des Textabschnitts bei Juvencus, *in lucem referens mortis de sede tropaea* (Iuven. 3,342). Wieder handelt es sich, wie oben erwähnt, um eine Passage der Verklärung, aber dieses Mal gebietet Jesus den Jüngern Schweigen über das, was sie gesehen haben, „bis der Menschensohn von den Toten aufersteht“.⁵² In Arators Gedicht löst die Auferstehung Christi diesen bei Juvencus gegebenen Befehl auf,⁵³ indem sie seinen endgültigen Sieg über den Tod manifestiert und so den Weg frei für die apostolische Predigt macht, wobei Juvencus hier als exakter metrischer Ersatz für das Evangelium fungiert.⁵⁴

Ein letztes Beispiel soll zeigen, dass der Berührungspunkt zwar äußerst begrenzt sein und andere Autoren als Juvencus einbeziehen kann, aber aufgrund des Kontextes und des theologischen Spiels, das mit dem spanischen Dichter aufgebaut wird, dennoch mehr als wahrscheinlich bleibt. Unter Verwendung eines seltenen Wortes, *recidiua*,⁵⁵ in einer ansonsten in der handschriftlichen Überlieferung

52 Mt 17,7; 9.

53 Der Ausdruck *lux tertia surgit* hat seinen Ursprung sicherlich bei Prudentius, wo der Dichter (man beachte den Gebrauch von *maiestate* beim Dichter aus Calahorra) die glorreiche Auferstehung Christi beschreibt (Prud. apoth. 530–533): *Sed quod morte breui materna ex parte solutum est / maiestate patris uiuum lux tertia reddit. / Vidisti angelicis comitatum coetibus alte / ire meum cuius seruor munimine templum.*

54 Wie wenn der Dichter sagen würde: „Ihr habt den Herrn bei Juvencus sagen hören *Ni prius huc hominis suboles speciosa reportet / in lucem referens mortis de sede tropaea*“, aber jetzt ist die Zeit gekommen, diese Nachricht zu enthüllen (*pandere*)“.

55 *Recidiuus* an sich ist nicht so selten (24 bei *Musisque Deoque* verzeichnete Vorkommen), aber in einem Drittel dieser Fälle gibt ein nicht unerheblicher Teil der handschriftlichen Überlieferung *rediuuius* an, das häufiger zu sein scheint. Vor Arator scheint Dracontius das Wort besonders zu schätzen, und man könnte annehmen, dass Arator hier eher von dem Afrikaner inspiriert wird (Dracon. Romul. 5,115f. *Haec igitur recidiua uiget post busta resurgens / phoenicis in morem*), dessen literarischer Kontext mit der Erwähnung des Phönix recht ähnlich, aber nicht christlich orientiert ist, da es sich hier um eine Kontroverse in Versform handelt; dass Dracontius die „Brücke“ war, die Arator zu Juvencus führte, ist jedoch nicht unmöglich.

stark beschädigten Passage⁵⁶ schreibt Arator über den neuen Menschen, der in Christus wiederhergestellt wurde (Arator act. 2,541–546):

[...] Cum ueri lumine Solis
tangimur, antiqui contagia soluimus aevi,
accedente fide. Lympha mox matre renati
conspicimur nouitate rudes. Infantia rursus
fit recidiua seni, gemino uergentibus ortu
hic melior natalis adest. [...]

545

Wenn wir vom Licht der wahren Sonne berührt werden, streifen wir den Schmutz des vorigen Alters ab, wenn der Glaube kommt. Das Wasser ist unsere Mutter und bald werden wir wiedergeboren und man sieht uns in der Neuheit der Neophyten; die Kindheit kehrt für den Greis zurück und mit einer zweiten Geburt kommt, für die, die bereits verfallen sind, eine bessere Geburt.

In dieser Passage scheint das deutlichste Echo tatsächlich das von Iuven. 4,340–353 und der Auferweckung des Lazarus zu sein:⁵⁷

Et procul: „O utinam praesens uirtus tua nobis
adforet et morti fratrem rapuisset acerbae.
Nam quicquid poscis, certum est tibi posse uenire.“
Quam Dominus tali solatur uoce gementem:
„Robustam mentem, mulier, uirtute resume.
Lazarus haec uitae recidiua in lumina surget.“
Et mulier: „Certe surgent in munera uitae
mortales cuncti, ueniet cum terminus orbi.“
Christus item sancto depromit pectore uocem:
„En ego sum clarae uobis reparatio uitae.
In me qui credit, mortem deponere sumptam
et uitam poterit iugi componere saeclo.
At quicumque fidem uiuo sub pectore sumet,
horrida non umquam continget limina mortis.“

340
345
350

56 Vgl. Bureau/Deproost 2017, 365f. Der Großteil der Schwierigkeiten liegt jedoch bei *uergentibus* und betrifft nicht direkt die Übernahme von Iuvenecus.

57 Zu dieser Passage siehe Deproost 2000.

Und ihn von weitem sehend sagte sie: ‚Ach, wäre doch deine gütige Macht mit uns gewesen und hätte unseren Bruder dem bitteren Tod entrissen! Aber was auch immer du erbittest, es wird dir sicher gegeben werden können.‘ Sie seufzte, und der Herr tröstete sie, indem er zu ihr sprach: ‚Möge ein starker Geist, Frau, durch deine Tugend zu dir zurückkehren. Lazarus wird hier im Licht des Lebens aufstehen, das ihm zuteil wird.‘ Und die Frau: ‚Offenbar werden alle Sterblichen zum Geschenk des Lebens auferstehen, wenn das Ende der Welt kommt‘ Wieder sprach Christus aus der Tiefe seines heiligen Herzens: ‚Siehe, ich bin für euch die Wiedergeburt des leuchtenden Lebens. Wer an mich glaubt, wird sogar den Tod, den er empfangen hat, überwinden und das Leben in Ewigkeit genießen können; wer aber den Glauben in sein Herz aufnimmt, während er noch lebt, wird die schreckliche Schwelle des Todes nie berühren.‘

Das Adjektiv *recidiua*, das genutzt wird, um das ewige Leben zu bezeichnen, war zwar schon von Prud. c. Symm. 2,822 und Drac. laud. dei 1,558 verwendet worden, aber in beiden Fällen handelt es sich um abstrakte Aussagen über das zukünftige Schicksal der Gläubigen und nicht um ein so lebendiges Bild, wie es Arator vermittelt. Der Dichter betont nämlich den eigentlichen Vorgang der Geburt, *lymphamatre*, und baut eine Variatio auf dem Motiv des alten Mannes auf, der wieder zum Kind und zum zweiten Mal geboren wird. Indem Arator dieses Bild durch das Adjektiv mit der Diskussion zwischen Jesus und Martha verbindet, inszeniert er für seine Leser implizit den Prozess des Übertritts: Angesichts des Wunders der zweiten Geburt müssen wir zur Auferweckung des Lazarus und zur Lehre Christi über die Auferstehung selbst zurückkehren. Hier verweist Arators theologische Beweisführung in einem nicht erzählenden Abschnitt mit diesem selbst in der christlichen Dichtung seltenen Wort implizit beim Leser auf die Verwendung dieses Begriffs bei der Auferstehung in Verbindung mit Dracontius und Prudentius, vor allem aber bei der Auferstehung des Lazarus selbst, die hier seine Aussage veranschaulicht.⁵⁸

58 Diese Verbindung ist übrigens in der christlichen ikonographischen Tradition mindestens seit dem fünften Jahrhundert „popularisiert“, da auf den Türen des sogenannten „Auferstehungs“-Elfenbeingrabes in Mailand die Auferste-

Aus all diesen Beispielen geht klar hervor, dass Arator Juvenius für weit mehr als nur metrische Verweise verwendet, die ihm eine bequeme episch-christliche Phraseologie liefern würden. Die beiden Dichter treten eindeutig in einen Dialog, und Arator ermöglicht durch seine Verwendung von Juvenius einen Einblick in die Rezeption des spanischen Dichters in der Mitte des sechsten Jahrhunderts.

4 Arator als Zeuge für die Rezeption des Juvenius

Arator schrieb für ein sehr spezielles Publikum in einem ebenso speziellen Kontext, der römischen Kirche in der Mitte des sechsten Jahrhunderts.⁵⁹ Die *relatio* über die Entstehung des Gedichts, ein ebenso präzises wie wertvolles Dokument über die Umstände, unter denen es im Frühjahr 544 vorgetragen wurde, verdeutlicht mehrere wichtige Kontextelemente: Das Gedicht wurde dem Bischof von Rom feierlich überreicht,⁶⁰ anschließend im päpstlichen *scrinium* aufbewahrt,⁶¹ war zweifellos das Ergebnis eines Auftrags und hatte einen ganz offiziellen Charakter.⁶² Das Publikum, an das er sich richtet, wird zwar als gemischt dargestellt, doch die *relatio* macht deutlich, dass die Umgebung des Bischofs von Rom und wohl auch die Aris-

lung des Lazarus zusammen mit der Bekehrung des Zachäus dargestellt wird. Zu diesem Objekt siehe Brenk 2012; Bureau 2023.

59 Zu diesen Aspekten siehe Sotinel 1989; 1992.

60 Arator rel. *Oblatus est huiusmodi codex [...] sancto atque apostolico uiro papae Vigilio et susceptus ab eo [...] ante confessionem beati domni Petri*. Für diesen Text ist die Version zu edieren, die in Paris BnF Lat 9347 überliefert ist, die in der Beibehaltung der weltlichen Titel des Dichters und zahlreicher anderer Details sicherlich eine sehr getreue Kopie des Originals ist, siehe Bureau/Deproost 2017, 464 zur Wahl dieses Manuskripts. Die der *relatio* folgende Erwähnung im Manuskript Biblioteca Apostolica Vaticana, Pal. Lat. 1716 in Form der Abkürzung EXPPSLR, die als *ex papae pontificis scrinio lateranensi relatum* verstanden werden kann, kann die Kontinuität der Tradition belegen, die diesen Text als „offiziellen“ Text ausweist, siehe Bureau/Deproost 2017, CXLIV.

61 Arator rel. *Surgentio uiro uenerabili primicerio scholae notariorum in scrinio dedit Ecclesiae collocandum*.

62 Über die Empfangszeremonie vermerkt die *relatio* (Arator rel.): *cum ibidem plures episcopi, presbyteri, diacones et clerus pars maxima pariter interesset*.

tokratie der Stadt die wichtigsten Adressaten sind.⁶³ Der äußerst anspruchsvolle Charakter des Textes macht ihn nur für Gelehrte verständlich, wie es sie in diesem Teil der römischen Bevölkerung zweifellos noch gab. Die Rezitationstermine am 13. und 17. April sowie am 8. und 30. Mai, der gewählte Ort Saint-Pierre-aux-Lien⁶⁴ wie auch die Wahl des zugrundeliegenden Textes, der Apostelgeschichte, dem Text, der während des *laetissimum spatium*, das sich von Ostern bis Pfingsten erstreckt, gelesen wird, und sogar die Einteilung in 43 Abschnitte, also so viele Tage, wie zwischen Ostern und Pfingsten liegen, wenn man die Sonntage (42 Tage) und das erste Gedicht, das außerhalb der Erzählung der Apostelgeschichte liegt, ausklammert (also 42 Abschnitte), all dies deutet eindeutig auf ein Gedicht hin, das für einen offiziellen oder sogar paraliturgischen Gebrauch gedacht war, was durch seinen Charakter als Homilie in Versform um Perikopen aus der Apostelgeschichte, deren Thema kurz wiederholt wird, bestätigt wird.⁶⁵

In diesem Zusammenhang zeugt die sehr bewusste und überlegte Verwendung von Juvencus, die festgestellt werden konnte, eindeutig davon, dass der spanische Dichter neben Sedulius und anderen christlichen Dichtern als orthodoxer *poeta Christianus* anerkannt wurde und sein Werk für theologische oder dogmatische Zwecke

63 Arator rel. *Religiosorum simul ac laicorum nobilium sed et e populo diuersorum turba conuenit.*

64 Arator rel. *Rogauerunt ut eum iuberet publice recitari. Quod cum fieri praecepisset in ecclesia beati Petri quae uocatur ad uincula etc.*

65 Zwei weitere Elemente deuten in diese Richtung: die offensichtlich liturgische Verwendung eines Fragments von Arator in der *contestatio* einer Mone'schen Messe zu Beginn des siebten Jahrhunderts und die inhaltliche Verwandtschaft zwischen Arators „versifizierten Homilien“ und den etwa zeitgleichen Kontakia von Romanos, trotz der großen formalen und kontextuellen Unterschiede. Dem widerspricht zum Teil Sotinel 1989, 812, aber ohne Berücksichtigung einer anderen als der durch die *relatio* gekennzeichneten Verwendung, die nicht liturgisch, sondern paraliturgisch wäre. Die Mone'sche Messe geht in die Richtung einer zweifellos späteren und marginalen liturgischen Verwendung, schließt aber keineswegs eine paraliturgische Verwendung als Kommentartext aus, der im Anschluss an eine Lesung der Apostelgeschichte in einem Zyklus von „Vorträgen“ in Verbindung mit der liturgischen Zeit gelesen wird, was man unter das einordnen könnte, was sich der „traditionellen Form“ entzieht (Sotinel 1989, 813). In diesem Sinne bereits Hillier 1993.

verwendet werden konnte. Als Arator für seinen Freund Parthenius die Zeremonie der Übergabe des Buches an Vigilius beschrieb, setzte er mit den Worten von Juvenius das Wort des Petrus und/oder des Papstes mit der Stimme des Heiligen Geistes selbst gleich (Arator ad Parth. 83–88):

*Huius ab historia produxi carmina tiro
pastorique meo sedulus ora dedi,
largius auxilio qui fert noua uerba canenti,* 85
*de quo nemo potest, hoc sine, digna loqui
quae Patri egregio patuerunt tradita papae
scriniaque Ecclesiae condita rite gerunt.*

Aus der Geschichte dieses Buches habe ich wie ein Anfänger Gedichte entworfen und meinem Pastor bereitwillig meine Stimme geliehen; seine großzügige Hilfe inspiriert mein Lied zu neuen Worten, denn ohne sie kann niemand über es würdige Worte sprechen. Diese Gedichte wurden zunächst dem Ermessen unseres erlauchten Papstes anvertraut und nach altem Brauch in den Archiven der Kirche zur Aufbewahrung hinterlegt.

Mit *digna loqui* im vorangestellten Kontext verweist Arator sehr deutlich auf die *praefatio* des Juvenius, in der der spanische Dichter die Anrufung der Musen durch die Anrufung des Geistes und des Jordans ersetzt (Iuenc. praef. 25–27):

Sanctificus adsit mihi carminis auctor 25
*spiritus, et puro mentem riget amne canentis
dulcis Iordanis, ut Christo digna loquamur.*

Mach dich für mich gegenwärtig, heiliger Inspirator meines Gesangs, Geist, und lass den süßen Jordan den Geist des Dichters mit seiner reinen Flut baden, damit wir Verse sprechen, die Christi würdig sind.

So wie zu Beginn im pseudo-gelasianischen Dekret zu lesen ist, scheint Juvenius also in dem Umfeld, in dem Arator sich bewegt, den Status eines klassischen christlichen Dichters erlangt zu haben, der vollkommen orthodox und nachahmenswert ist. Aber man kann wahrscheinlich noch weiter gehen und davon ausgehen, dass es Ju-

vencus' „Exegesen“ sind, die Arator mehr noch als seine Erzählung der Evangelien interessieren, was voraussetzen würde, dass unser Dichter in Juvencus tatsächlich nicht nur einen einfachen Paraphrasten, sondern einen theologischen Dichter sieht. Die Diskussionen um die exegetische Dimension der Paraphrase bei Juvencus sind uns heute bekannt, doch Arator scheint durchaus in die Richtung einer exegetischen Lektüre der *Euangeliorum libri* zu gehen. Der Rückblick auf eines der Beispiele, die wir untersucht haben, kann uns dies verdeutlichen.

Wir haben gesehen, wie Arator die Klausel *iure negatur* in act. 2,984 verwendet, um die Tatsache, dass Saulus' Reisegefährten auf dem Weg nach Damaskus nichts gehört haben, mit der Verurteilung der Pharisäer *uobis itiner clausum quia iure negatur* in Iuvenc. 4,69–73 in Beziehung zu setzen. In seinem Kommentar weist Donato De Gianni sehr richtig auf die Mehrdeutigkeit der Verwendung von *uobis* in dieser Passage hin,⁶⁶ übersetzt aber, meiner Meinung nach völlig korrekt „Infatti, poiche il cammino che avete precluso a voi è giustamente negato“, wodurch *uobis* zum Komplement von *negatur* gemacht wird. In diesem Fall handelt es sich um eine sehr deutliche Ergänzung des spanischen Dichters zum Text des Evangeliums, in dem es nur heißt (Mt 23,13): ὅτι κλείετε τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν ἔπροσθεν τῶν ἀνθρώπων· ὑμεῖς γὰρ οὐκ εἰσέρχεσθε οὐδὲ τοὺς εἰσερχομένους ἀφίετε εἰσελθεῖν.⁶⁷ Arator verwendet also für seine eigene Beweisführung den erklärenden Zusatz von Juvencus, der besagt, dass die Pharisäer durch ihren Unglauben sich selbst und anderen die Erlösung verweigern, wodurch sie verdammt wer-

66 De Gianni 2020, 123: „Si potrebbe considerare *uobis* un dativo di agente legato ἀπὸ κοινοῦ alle due forme verbali passive, vedendo in *iure* un riferimento alla legge farisaica, per mezzo della quale scribi e farisei negano, sbarrandolo, il cammino verso la salvezza eterna agli uomini loro sottomessi. In alternativa, il verso potrebbe voler dire che l'accesso al regno dei cieli è negato (da Dio) a scribi e farisei, proprio perché essi lo precludono agli altri; in tal senso *uobis* dipenderebbe da *negatur* e da *clausum*, con funzione di dativo di svantaggio nel primo caso e di agente nel secondo; *iure* sarebbe poi o una nota di giustificazione di questa divina interdizione ('a buon diritto, giustamente'), o ancora un'allusione alla legge strumentalizzata dalle autorità giudaiche.“

67 Sie verriegeln das Himmelreich vor den Menschen, weil sie es selbst nicht betreten können und den Menschen nicht erlauben, es zu betreten.

den. Hier wird deutlich, woran Arator in der Version von Juvenecus interessiert war: die Erwähnung des Unglaubens als das, was das Himmelreich für diejenigen „verriegelt“, die darunter leiden, und den Zugang dazu verhindert. Nun ist diese Art von Verhalten des Dichters der *Historia apostolica* gegenüber seinen Quellen durchaus üblich;⁶⁸ anstatt direkt auf die Quelle des Evangeliums zu verweisen, vermittelt er diesen Verweis durch den Rückgriff auf einen patristischen Kommentar, der zumeist leicht zu erkennen ist und die Interpretation des Hörers leitet.⁶⁹ Daraus lässt sich logisch schließen, dass Arator – und wahrscheinlich auch ein Teil seines Publikums – Juvenecus nicht nur als einen Versdichter des Evangeliums betrachtet hat, wie Hieronymus es im Übrigen mehrdeutig formuliert,⁷⁰ sondern als einen Dichter-Theologen, dessen Evangelienlektüre mit seiner eigenen homiletischen Auffassung bei der Behandlung der Apostelgeschichte in Resonanz treten kann.

Literaturverzeichnis

- Arntzen, Henrik, *De Actibus Apostolorum: Libri Duo, et Epistolae Tres Ad Florianum, Vigilium et Parthenium*, Zütphen 1769.
- Brenk, Beat, *Das Trivulzio-Elfenbein und seine antiarianische Mission*, in: Tobias Frese/Annette Hoffmann (Hrsg.), *Habitus: Norm und Transgression in Text und Bild*, Berlin 2012, 245–257.
- Bureau, Bruno/Deproost, Paul-Augustin, *Arator Histoire apostolique*, Paris 2017.
- Bureau, Bruno, *Lettre et sens mystique dans l'»Historia Apostolica« d'Arator: exégèse et épopée*, Paris 1997.
- Bureau, Bruno, *L'autorité apostolique à travers les discours de l' »Historia Apostolica« d'Arator*, in: Michele Cutino (Hrsg.), *Poetry, Bible and Theology from Late Antiquity to the Middle Ages*, Berlin 2020, 75–88.

68 Zu seiner Verwendung in Reden siehe Bureau 2020.

69 Siehe zahlreiche Beispiele für dieses mittlerweile bekannte Phänomen z.B. bei Hillier 1993; Schwind 1990; Bureau 1997.

70 Bibliografie bei Deproost 2000, 131 Anm. 4; Fraïsse 2007, 675 Anm. 8.

- Bureau, Bruno, Vignettes narratives et représentations figurées, le dialogue entre texte et image dans le *Carmen Paschale* de Sedulius et des ivoires contemporains, in: Gianfranco Agosti u.a. (Hrsg.), Colloque. *Versus ad picturas*: Relation texte/image dans la poésie grecque latine et arabe entre l'Antiquité Tardive et le Moyen Âge, à paraître, Strasbourg 2022.
- Chatillon, François, Arator déclamateur antijuif, I: Approches, *Revue du Moyen âge latin* 19 (1963a) 5–128.
- Chatillon, François, Arator déclamateur antijuif, II: Les traits empoisonnés du *De actibus*, *Revue du Moyen âge latin* 19 (1963b) 197–216.
- Chatillon, François, Arator déclamateur antijuif, II: Les traits empoisonnés du *De actibus* (suite et fin), *Revue du Moyen âge latin* 35 (1979) 9–20.
- De Gianni, Donato, Iuvencus. *Evangeliorum Liber Quartus*. Introduzione, testo criticamente riveduto, traduzione e commento, Stuttgart 2020.
- Deproost, Paul-Augustin, La résurrection de Lazare dans le poème évangélique de Juvencus (IV,306–402), *Revue belge de Philologie et d'Histoire* 78 (2000) 129–145.
- Deproost, Paul-Augustin, L'apôtre Pierre dans une épopée du VI^e siècle: l' »*Historia Apostolica*« d'Arator, Paris 1990.
- Deproost, Paul-Augustin, L'épopée biblique en langue latine. Essai de définition d'un genre littéraire, *Latomus* 56 (1997) 14–39.
- Dobschütz, Ernst von, *Das Decretum Gelasianum. De libris recipiendis et non recipiendis*, Leipzig 1912.
- Fontaine, Jacques, Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien: esquisse d'une histoire de la poésie latine chrétienne du III^e au VI^e siècle, Paris 1981.
- Fraïsse, Anne, Éléments biographiques dans l'épopée biblique de Juvencus, *Latomus* 66 (2007) 673–689.
- De Gaiffier, Baudouin, Un prologue hagiographique hostile au décret de Gélase?, *Analecta Bollandiana: Revue Critique d'hagiographie* 82 (1964) 341–353.
- Green, Roger P. H., *Latin Epics of the New Testament*. Juvencus, Sedulius, Arator, Oxford 2006.

- Hilhorst, Antonius, The cleansing of the Temple (John 2, 13–25) in Juvencus and Nonnus, in: Jan Den Boeft/Antonius Hilhorst (Hrsg.), *Early Christian poetry: a collection of essays*, Leiden 1993, 61–76.
- Hillier, Richard, *Arator on the Acts of the Apostles: a baptismal commentary*, Oxford 1993.
- Llewellyn, Peter, The Roman Church during the Laurentian Schism: Priests and Senators, *Church History* 45 (1976) 417–427.
- Moorhead, John, The Laurentian Schism: East and West in the Roman Church, *Church History* 47 (1978) 125–136.
- Schwind, Johannes, *Arator-Studien*, Göttingen 1990.
- Sotinel, Claire, Arator, un poète au service de la politique du pape Vigile?, *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité* 101 (1989) 805–820.
- Sotinel, Claire, Autorité pontificale et pouvoir impérial sous le règne de Justinien: le pape Vigile, *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité* 104 (1992) 439–463.

Juvencus in den *In Euangelia libri XII* des Severus (von Málaga?)

Francesco Lubian

Abstract: This paper will examine the influence of Juvencus' *Euangeliorum libri quattuor* on the 717 preserved verses of Severus' *In Euangelia libri XII*. The first part of the study is dedicated to comparing these two paraphrases, focusing on their internal structure and narrative composition and, in particular, on the varying roles that combinations of biblical sources, exegetic asides, and metaliterary references play in each work. In the second part, I will analyze Juvencus' influence on Severus' poetic language, both at the general level and in the depiction of specific episodes. This analysis includes close readings of selected passages in Severus' eighth book, including Jesus' encounter with the Samaritan woman (Sev. Malac. euang. 8,1–3; Iuvenc. 2,322–327), the resurrection of Lazarus (Sev. Malac. euang. 8,25–63; Iuvenc. 4,330–379), and the parable of the talents (Sev. Malac. euang. 8,203–216; Iuvenc. 4,239–258). Finally, I will explore the potential of using parallels from Juvencus to integrate the *lacunae* of Severus' *fragmentum Treuericum*, proposing a new integration for Sev. Malac. euang. 10,18 based on Iuvenc. 4,57.

I Einleitung

In diesem Beitrag will ich den Einfluss der *Euangeliorum libri* des Juvencus auf die „dernière performance paraphrastique néotesta-

mentaire de l'Antiquité tardive latine“¹ untersuchen, also die 717 erhaltenen² Verse von Severus' *In Euangelia libri XII* – wahrscheinlich zu identifizieren mit dem gleichnamigen Bischof von Málaga († um 602 nach Christus), bekannt aus dem Werk *De uiris illustribus* des Isidor von Sevilla³ –, die Anfang 1967 in einem in der Stadtbibliothek Trier aufbewahrten Fragment von drei Pergamentbifolien⁴ von Bernhard Bischoff entdeckt und 1994 erstmals veröffentlicht worden sind.⁵ Im ersten Teil der Untersuchung, der dem Vergleich der Werke von Juvenecus und Severus unter dem Gesichtspunkt der Binnenstruktur und dem Aufbau der Erzählung gewidmet ist, werden die Rollen untersucht, die die Verbindung der biblischen Quellen, die Exegese und die metasprachlichen Bezüge in den beiden Werken spielen, während im zweiten Teil der Versuch unternommen wird, das Ausmaß des Einflusses von Juvenecus auf Severus unter dem Gesichtspunkt der Sprache und der Wiedergabe einzelner Szenen herauszustellen und zu belegen.

1 Cutino 2017, 189.

2 Es handelt sich dabei um die letzten 228 Verse des achten Buches, das gesamte neunte Buch und die ersten 83 Verse des zehnten Buchs, von denen ca. 30 % am Anfang oder Ende unvollständig sind, da sie aufgrund der Wiederverwendung der Seiten als Schutzblätter in der Barockzeit beschnitten worden sind.

3 Isid. vir. ill. 30 *Seuerus, Malacitanæ sedis antistes, collega et socius Liciniani episcopi, edidit libellum unum Aduersus Vincentium, Caesaraugustanæ urbis episcopum, qui ex catholico in Arrianam prauitatem fuerat deuolutus. Est et alius eiusdem De uirginitate ad sororem libellus, qui dicitur Annulus, cuius quidem fatemur cognouisse titulum, ignorare eloquium. Claruit temporibus prædicti imperatoris, quo etiam et regnante uitam finiuit.* Ein aktueller Überblick über das literarische Schaffen des Bischofs und eine vorsichtige Bewertung der These, dass er eine Evangelienparaphrase verfasst habe, sind bei Jiménez Sánchez/Capdevila 2023, 713–720 zu finden.

4 Trier, Stadtbibliothek, Fragm. III: Fragmenta Treverica. Lateinische Schriftsteller: Severus (Mitte des neunten Jahrhunderts); für eine Beschreibung des Fragments siehe Zwierlein 1994, 36f.

5 Zu den turbulenten Ereignissen im Zusammenhang mit der Veröffentlichung der *editio princeps* siehe Zwierlein 1994, 7f.

2 Juvencus und Severus

2.1 Anzahl und Umfang der Bücher

Wir untersuchen zunächst die Struktur der beiden Gedichte, die in vier beziehungsweise zwölf Bücher gegliedert sind. Bekanntlich sind mehrere Thesen aufgestellt worden, um die Aufteilung des Werks des Juvencus in vier Bücher zu erklären: Sie würden so viele Phasen im Leben Christi,⁶ die Anzahl der Evangelien⁷ oder das Streben danach widerspiegeln, das Gedicht in eine illustre literarische Tradition einzureihen, die mindestens die *Aitia* des Kallimachos, die *Argonautica* des Apollonios Rhodios und die *Georgica* Vergils umfasst.⁸ Nichts davon scheint jedoch Roger P. H. Green überzeugt zu haben, der in seinem Standardwerk über die neutestamentlichen Epen darauf hingewiesen hat, dass „there is no sign that such a fourfold division was regarded as canonical or important in any way in contemporary didactic poetry“.⁹

Wie dem auch sei, Severus zieht gegenüber dieser Struktur, welche – wenn auch mit offensichtlichen Unterschieden – die *Euangeliorum libri* mit dem neutestamentlichen Teil von Sedulius' *Carmen paschale* verbindet,¹⁰ eine Gliederung in zwölf Bücher vor, die sich direkt auf die *Aeneis* stützt. In der Tat ist es das poetische Werk des Severus in seiner Gänze, durch das er als „christlicher Anti-Vergil“¹¹ infrage kommt, wie Bischoff es formuliert. Dies wird durch den frühmittelalterlichen Katalog der Bibliothek von Lorsch (um 860 nach Christus) aus dem Codex Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Pal. lat. 1877 (fol. 31v) bestätigt, der Severus neben dem *Metrum in Euangelia* in zwölf Büchern auch zehn Eklogen sowie vier *Georgica*-Bücher, die heute verloren sind, in einer Handschrift

6 Amatucci 1955, 121; Rodríguez Hevia 1980, 257; Costanza 1985, 748f.

7 Thraede 2001a, 882.

8 Thraede 2001b, 13; Green 2006, 26f.

9 Green 2006, 28.

10 Zur Buchaufteilung des *Carmen paschale*, die in den Handschriften sehr unterschiedlich ist, siehe Springer 1995, 26 Anm. 56.

11 Zwierlein 1994, 10.

zuschreibt, die zudem ein verlorenes *Metrum in Euangelia* von Cresconius (Corippus?) und Arators' *De actibus apostolorum* enthalten haben soll.¹²

Die Bedeutung der *Aeneis* hinsichtlich der Struktur wird durch die inhaltliche und situative Nähe zwischen den Anfängen der erhaltenen Bücher bestätigt:

Sev. Malac. euang. 9,1–3:

*Atque ea praesenti populo cum dixerat, ipse
Betfa perrexit montem, quem uestit oliua.
Inde duo mittit proprios de plebe ministros*

Verg. Aen. 9,1–3:

*Atque ea diuersa penitus dum parte geruntur,
Irim de caelo misit Saturnia Iuno
audacem ad Turnum.*

Sev. Malac. euang. 10,1–3:

*Panditur interea gaza multique sua[
munera fundebant sensus stimula
Christus adest spectatque uiros, qui dona ferebant*

Verg. Aen. 10,1–4:

*Panditur interea domus omnipotentis Olympi
conciliumque uocat diuum pater atque hominum rex
sideream in sedem, terras unde arduus omnis
castraque Dardanidum aspectat populosque Latinos.*

Während das neutestamentliche Epos bei Severus also seine Abhängigkeit von der Tradition Vergils zu betonen scheint, also von jener *dulcedo Maronis*,¹³ die den formalen Hauptreferenzpunkt der *Euangeliorum libri* des Iuvenius darstellt, ist das, was die beiden Paraphrasen deutlich voneinander trennt, die Länge der einzelnen Bücher.

Unter diesem Gesichtspunkt scheinen die Bücher des Iuvenius der vergilisch-epischen Norm voll und ganz zu entsprechen, sie haben nämlich eine durchschnittliche Länge von etwa 803 Hexametern ($797 + 829 + 773 + 812 = 3.211$ Verse). Besonders auffällig ist der Vergleich mit der *Aeneis* und dabei insbesondere mit den ersten vier Büchern ($756 + 804 + 718 + 705 = 2.983$ Verse) – dieses Detail ist Reinhart Herzog nicht entgangen.¹⁴ Severus' neuntes Buch hingegen, das einzige, das uns vollständig überliefert ist, hat eine Länge von

12 Häse 2002, 165: „Metrum Seueri episcopi in euangelia, libri XII, eiusdem | eglogas X, eiusdem ‚Georgicon‘, libri III; | metrum Cresconii in euangelia, liber I, eiusdem | de diis gentium luculentissimum carmen, eiusdem | uersus de principio mundi uel de die | iudicii et resurrectione carnis; metrum | Aratoris in actibus apostolorum, libri II; in uno codice“.

13 Iuenc. praef. 10.

14 Herzog 1989, § 561.

nur 406 Hexametern, was die *In Euangelia libri XII* in dieser Hinsicht eher mit dem *Carmen paschale* vergleichbar macht,¹⁵ wo die durchschnittliche Länge der Bücher etwa 347 Hexameter beträgt, und zu der Vermutung führt, dass die Gesamtlänge des Werks 5.000 Verse nicht überschritten haben dürfte.

2.2 Inhaltliche und strukturelle Gestaltung der Erzählung

Da bereits der Umfang der Paraphrase darauf hindeutet, dass Severus eher dem von Juvencus eingeführten Modell der biographischen und fortlaufenden Erzählung als dem von Sedulius praktizierten selektiven und durch isolierte Szenen strukturierten Modell nahesteht, kann es nützlich sein, den Inhalt des Gedichts des Severus genauer zu betrachten und ihn einem genauen Vergleich mit den biblischen *fontes* und der Handlung der *Euangeliorum libri* zu unterziehen. Wir beginnen mit den 228 überlieferten Hexametern des achten Buches:

Sev. Malac. euang.	Biblische Quellen	Iuvenc.
8,1–7: Jesus und die samaritanische Frau (Abschluss)	Joh 4,30 + 4,42	2,243–302
8,8–85: Auferstehung des Lazarus in Bethanien	Joh 11,1–45	4,306–402
8,86–107: Verurteilung Jesu zum Tode	Joh 11,46–54	(4,403–408 = Mt 26,3–5)
8,108–110: Entscheidung zur Tötung von Lazarus	Joh 12,10f.	/
8,111–118: Dritte Ankündigung des Leidens und der Auferstehung Jesu	Lk 18,31–34	(3,584–589 = Mt 20,17–19)
8,119–153: Heilung des Blinden in Jericho	Lk 18,35–43 + Mk 10,46	/
8,154–181: Bekehrung des Zachäus	Lk 19,1–10	/
8,182–228: Gleichnis von den Talenten	Lk 19,11 + Mt 25,14–30 + Lk 19,27	4,227–258 = Mt 25,14–30

Die Unterschiede zu Juvencus' *Euangeliorum libri* sind auf den ersten Blick zahlreich. Im Vergleich zu seinem Vorgänger – aber auch

15 Green 2006, 354.

zur Evangelienharmonie des Codex Fuldensis¹⁶ – verschiebt Severus zunächst die Perikope der samaritanischen Frau erheblich, die bei Juvenius im zweiten Buch geschildert wird, wo sie von zwei anderen Episoden aus dem Johannesevangelium, der Begegnung mit Nikodemus¹⁷ und der Heilung des Sohnes eines königlichen Beamten in Kanaan,¹⁸ gerahmt wird. Rein formal betrachtet scheint Severus hier dem strukturellen Einfluss des Sedulius zu folgen: Eine ähnliche Verschiebung der Begegnung mit der Samariterin ist auch im *Carmen paschale* zu finden, wo diese Episode¹⁹ – zusammen mit anderen, die aus der Reihenfolge der Ereignisse herausfallen²⁰ – im vierten Buch kurz vor der Auferstehung des Lazarus geschildert wird.²¹

Während jedoch Sedulius in diesem Abschnitt des vierten Buches ein ausgeprägtes Desinteresse an der räumlich-zeitlichen Verkettung seiner Schilderungen zeigt, wie der scheinbar inkongruente und völlig implizite Übergang Jesu von Samaria nach Jerusalem vor seinem weiteren Gang nach Bethanien beweist, scheint mir stattdessen die *transpositio* der Perikope der Samariterin bei Severus dem Wunsch zu entsprechen, die Episode als eine Etappe – vielleicht nicht die erste – der schrittweisen Annäherung Jesu an Jerusalem auf einer Route, die von Sichem über Bethanien in Judäa nach Jericho führt, am Vorabend der Passion neu zu funktionalisieren. Die minimalen topographischen Angaben, die die Episode der Auferstehung des Lazarus einleiten, scheinen auf diese Interpretation hinzuweisen (Sev. Malac. euang. 8,8f.):

16 Ranke 1868, 80–82.

17 Iuvenc. 2,177–242 (= Joh 3,1–21).

18 Iuvenc. 2,328–346 (= Joh 4,46–53; dieser Episode geht ihrerseits das Gleichnis von der Ernte voraus [Iuvenc. 2,303–327 = Joh 4,31–42]).

19 Zur besonderen Struktur des vierten Buches des *Carmen paschale* siehe Moretti Pieri 1969, 239f.

20 Sedul. carm. pasch. 4,222–232.

21 Sedul. carm. pasch. 4,271–290. Bei Sedulius werden die beiden Perikopen durch zwei weitere Einschübe aus dem Johannesevangelium getrennt: die Begegnung mit der Ehebrecherin (Sedul. carm. pasch. 4,233–250 = Joh 8,1–11) und die Heilung des blind geborenen Mannes (Sedul. carm. pasch. 4,251–270 = Joh 9,1–12), die erstere wird von Severus (oder zumindest von dem erhaltenen Severus) weggelassen, die letztere nach dem Einzug in Jerusalem eingefügt.

*Est ager antiquus u.....s a partibus ipsis,
nomine Bethania.*

Die Stelle erweitert die räumliche Bestimmung aus Joh 11,1²² und weist, abgesehen von der Unsicherheit hinsichtlich des Wortes, das die Lücke füllen könnte (Willy Schetter hat *diuerse*, Otto Zwierlein *uersus*, *motus* oder *procul* vorgeschlagen),²³ eine offensichtliche Vergilreminiszenz auf, die sich auf die Beschreibung der Herrschaftsgebiete des Königs Latinus bezieht (Verg. Aen. 11,316f.):

*Est antiquus ager Tusco mihi proximus amni,
longus in occasum, finis super usque Sicanos*

Wie dem auch sei, die Fokussierung auf den Übergang zwischen den beiden Episoden ist das erste Beispiel für jene „flüssige Erzählweise“,²⁴ die Severus im Wesentlichen mit Juvencus verbindet und Schetter in einem Brief an Bischoff als einen der Hauptverdienste dieser Paraphrase bezeichnet.

An die ausführliche Schilderung der Auferweckung des Lazarus (Sev. Malac. euang. 8,8–85), auf deren Eingliederung ich im Folgenden kurz eingehen möchte, schließt Severus den Beschluss an, Jesus zu töten (Sev. Malac. euang. 8,86–107 = Joh 11,46–54). Die Episode hat die gleiche Funktion wie die Perikope der Verschwörung des Sanhedrins gegen den Messias in Iuven. 4,403–408, die auf einem anderen Evangelium (Mt 26,3–5) beruht, aber ebenfalls unmittelbar nach der Auferstehung des Lazarus in Bethanien handelt; die Erwähnung des Beschlusses des Sanhedrins, Lazarus zu töten, nach Joh 12,10f. (Sev. Malac. euang. 8,108–110) ist ausschließlich bei Severus zu finden.

Der Übergang vom Johannes- zum Lukasevangelium folgt unmittelbar darauf, bei der dritten Prophezeiung der Passion (Sev. Malac. euang. 8,111–118):

22 Joh 11,1 *Erat autem quidam languens Lazarus a Bethania de castello Mariae et Martae sororis eius* (Weber/Gryson ⁵2007, 1678).

23 Zwierlein 1994, 71.

24 Zwierlein 1994, 7.

*Interea Christus propriis haec insuper addit
discipulis: „Modo nunc Sion ascendimus, atque
omnia complebunt saevi sub mente nefanda
de me scripta piis: tradant nam gentibus ipsi,
quae me confundent tormentis nexibus et post
damnabunt morti, sed tertia luce resurgam.“
Ipse quidem propriis dicebat cuncta futura,
sed non senserunt illi praesagia Christi.*

115

Dieses an Lk 18,31–34 angelehnte Geschehen ist mit dem Komplott der Priester gegen Lazarus nicht nur durch die typische epische Übergangsformel *interea*, sondern vor allem auch durch eine klare thematische und konzeptionelle Übereinstimmung verbunden, die durch die Wiederholung von Wörtern (V. 113 *nefanda*) und Junkturen (V. 116 *damnabunt morti*) unterstrichen wird, die bereits in V. 110 (*hunc quoque disponunt morti damnare nefandi*) verwendet worden sind. Juvenecus, der sich auf seine Hauptquelle, das Matthäusevangelium, stützt, fügt diese Prophezeiung stattdessen gegen Ende des dritten Buches (Iuenc. 3,584–589) zwischen das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg²⁵ und die Bitte der Frau des Zebedäus²⁶ ein; dies hindert Severus jedoch nicht daran, sich – wie wir weiter unten sehen werden – bei der Neufassung dieser Szene an den *Euangeliorum libri* zu orientieren.

Die Erzählung wechselt an dieser Stelle nach Jericho, eine Stadt, die Severus vielleicht nie zuvor in dem Gedicht erwähnt hat. Ihre Erwähnung bietet nämlich das Stichwort für einen ausführlichen exegetischen Exkurs.²⁷ Aus struktureller Sicht ist die Ankunft Jesu und seiner Jünger vor den Toren von Jericho bemerkenswert: *Iamque propinquabant portis splendentis Iericho* (Sev. Malac. euang. 8,119) liefert die Vorlage für die Beschreibung des triumphalen Einzugs in Jerusalem zu Beginn des nächsten Buches (Sev. Malac. euang. 9,15f.):

25 Iuenc. 3,550–583 (= Mt 20,1–16).

26 Iuenc. 3,590–613 (= Mt 20,20–28).

27 Sev. Malac. euang. 8,120–136.

Iamque propinquabat portis omnemque uidebas 15
effusum late populum

Es ist nicht zu übersehen, dass Severus bei der Gestaltung dieser Episode einen weiteren Bezug zu Vergil herstellt, indem er auf die pathetische Szene anspielt, in der Aeneas, der vor den Toren Trojas steht, seine Frau Creusa aus den Augen verliert (Verg. Aen. 2,730f.):

Iamque propinquabam portis omnemque uidebar 730
*euasisse uiam.*²⁸

Eine in dieser Weise geprägte Wortwahl scheint das Lesepublikum zu veranlassen, den Einzug in Jericho als Vorwegnahme des Einzugs in Jerusalem zu interpretieren, der nicht zufällig gerade in Sev. Malac. euang. 8,111f. von Jesus prophezeit wird.

Nach der Heilung des Blinden von Jericho (Sev. Malac. euang. 8,119–153 = Lk 18,35–43) und der Bekehrung des Zachäus (Sev. Malac. euang. 8,154–181 = Lk 19,1–10), zwei weiteren Episoden, die aus dem Lukasevangelium stammen und in den *Euangeliorum libri* fehlen, schließt Severus das achte Buch mit dem Gleichnis von den Talenten ab (Sev. Malac. euang. 8,182–228). Die Platzierung dieser Episode mag auf den ersten Blick offensichtlich erscheinen, da im Lukasevangelium das Gleichnis von den Minen unmittelbar auf die Episode von der Bekehrung des Zachäus folgt; aber es ist bezeichnend, dass Severus tatsächlich nur die Verse, die das Gleichnis rahmen, von Lukas übernimmt.²⁹ Die Schilderung des Gleichnisses selbst entspricht ansonsten eher der Version von Mt 25,14–30, das hießt der gleichen Quelle, der die *Euangeliorum libri* in Iuenc. 4,227–258 folgen. In seinem „paränetischen“³⁰ Schluss

28 Es sei darauf hingewiesen, dass derselbe Versanfang, der schon bei Vergil (Aen. 5,159; 9,371; 11,621) und in anderen lateinischen Epen belegt ist, auch in Iuenc. 3,104–106 zu finden ist (*Iamque propinquabat puppi, sed nescia nautae / attoniti tremulo uibrabant corda pauore / clamoremque simul confusa mente dede-runt*).

29 Diese sind Sev. Malac. euang. 8,182–185 (= Lk 19,11f.) und Sev. Malac. euang. 8,217f. (= Lk 19,27).

30 So Cutino 2017, 199 zu Sev. Malac. euang. 8,224–228.

kehrt das achte Buch also im Wesentlichen zu den Spuren von Juvenecus zurück, wenn auch mit einem Unterschied: Bei Juvenecus ist nämlich nach Matthäus das Gleichnis die letzte Belehrung des Herrn vor der Rede über das Jüngste Gericht,³¹ während Severus es übereinstimmend mit dem Lukasevangelium kurz vor den Einzug in Jerusalem stellt. Sicher ist, dass Severus die Erzählreihenfolge der Synoptiker einhält, wo der Einzug in die Heilige Stadt unmittelbar auf den Aufbruch Jesu aus Jericho folgt.

Wie bereits erwähnt, möchte ich noch einmal kurz auf die Auferstehung des Lazarus zurückkommen, denn mir scheint, dass die Neuordnung des überlieferten Teils des achten Buches durch Severus auf die beispiellose Platzierung dieser Episode ausgerichtet ist. Während Sedulius, der sich an das Johannesevangelium hält, diese Perikope unmittelbar nach dem Einzug in Jerusalem schildert,³² und Juvenecus, der die Episode nach der Rede über das Jüngste Gericht und an der Schwelle zur Passionserzählung einordnet,³³ den präfigurativen Charakter des letzten Zeichens hervorhebt³⁴ und damit einen Zusammenhang betont, der später in Joh 12,10f. explizit gemacht wird,³⁵ scheint Severus vielmehr auf die aretalogische Tragweite des Wunders zu achten; er reiht es bei den anderen Wundern ein und macht es zu einem Element der fortschreitenden Annäherung Jesu an das Geschehen in Jerusalem auf dem Weg durch Samaria, Bethanien und Jericho. Eine solche Interpretation der Auferstehung des Lazarus scheint mir mit den Beobachtungen von Cutino übereinzustimmen, die er bei der Betrachtung der Darstellung die-

31 Iuvenc. 4,259–305 (= Mt 25,31–46).

32 Sedul. carm. pasch. 4,291–308; Moretti Pieri 1969, 238 weist darauf hin, dass Sedulius' Bericht über die Wunder des Blindgeborenen und der Auferstehung des Lazarus vor dem Einzug in Jerusalem auch zur östlichen *Diatessaron*-Tradition passt; zur komplexen Debatte über den möglichen westlichen Einfluss des *Diatessaron* von Tatian siehe Schmid 2003.

33 Abgesehen von Juvenecus ist die Absicht, die erzählerische Reihenfolge der Synoptiker nicht zu durchbrechen, auch in den westlichen Evangelienharmonien zu erkennen, wo die Wunder des Blindgeborenen und des Lazarus nach der Handlung am Palmsonntag stehen (siehe Moretti Pieri 1969, 238 Anm. 2 und für den Codex Fuldensis Ranke 1868, 103).

34 De Gianni 2020b, 19 Anm. 37.

35 Braun/Engel 1998, 134f.; Green 2006, 26.

ses Wunders bei Severus gemacht hat, dass es „en un véritable spectacle choral qui vise à souligner la puissance de Christ/héros“³⁶ verwandelt wird. Auch die Aufnahme des umfangreichen Abschnitts aus dem Lukasevangelium am Ende des achten Buchs dient einem ähnlichen Zweck: Indem er den Einzug in Jerusalem hinauszögert und ihn gleichzeitig durch die Prophezeiung in Sev. Malac. euang. 8,112 und die proleptische Anspielung in Sev. Malac. euang. 8,119 vorwegnimmt, erweitert und hebt Severus die Episode hervor, die er gezielt an den Anfang des nächsten Buches stellt.

Wir betrachten kurz den Inhalt des neunten Buches, des einzigen, das uns vollständig überliefert ist:

Sev. Malac. euang.	Biblische Quellen	Iuenc.
9,1–39: Einzug in Jerusalem	Lk 19,28–46 + Mt 21,14	3,622–641 (+ 3,642–652)
9,40–92: Heilung des Gelähmten und Debatte über das Verrichten von Wundern am Sabbat	Joh 5,2–18 + Mt 12,10–15	/
9,93–140: Fluch des Feigenbaums	Mt 21,17–20 + Mk 11,13	3,653–661
9,143–150: <i>Logion</i> über die Macht des Glaubens	Mt 21,21f. (= Lk 17,6)	3,662–673
9,151–162: Rede über die Pflichten des Dieners	Lk 17,7–10	/
9,163–223: Heilung des Blindgeborenen	Joh 9,1–10,39	/
9,224–260: Macht Jesu und Gleichnis von den zwei Söhnen	Mt 21,23–32 + Lk 20,6	3,674–711
9,261–292: Gleichnis von den bösen Weingärtnern	Mt 21,33–46	3,712–736
9,293–324: Gleichnis vom Hochzeitsfest	Mt 22,1–14 + Lk 14,21–24	3,737–773
9,325–352: Tribut an den Kaiser	Mt 22,15–22 + Mk 12,14	4,1–13
9,353–384: Debatte über die Auferstehung mit den Sadduzäern	Mt 22,23–33 + Lk 20,28–39 + Mk 12,26	4,14–37
9,385–406: Frage der Pharisäer nach der Natur des Sohnes	Mt 22,41–46 + Lk 20,42	4,45–51

³⁶ Cutino 2017, 212.

Wie zu sehen ist, folgt die Schilderung des Severus ab dem Beginn des neunten Buches im Wesentlichen durchgehend dem Matthäusevangelium, das parallel zu den *Euangeliorum libri* verläuft – abzüglich dreier Einschübe, die nach dem Einzug Jesu in Jerusalem zusammengefasst sind:

- a. die Heilung am Teich Betesda nach Joh 5,2–18,
- b. die Ausführungen über die Pflichten des Dieners nach Lk 17,7–10 und
- c. das Wunder der Heilung des Blindgeborenen – wie von Sedulius in Anlehnung an das Johannesevangelium vor der Auferstehung des Lazarus geschildert³⁷ –, begleitet von der Geschichte über den guten Hirten und basierend auf Joh 9,1–10,39.

Im Gegensatz zu Juvenius lässt Severus allerdings die Erläuterung des höchsten Gebots aus (Mt 22,34–40 = Iuvenc. 4,38–44) und verbindet die Debatte mit den Sadduzäern über die Auferstehung direkt mit Fragen der Pharisäer nach der Natur des Sohns, wie es im Lukasevangelium der Fall ist.

Wir werden später auf die Art und Weise zurückkommen, wie Severus den Übergang zwischen den verschiedenen Szenen gestaltet; für den Moment reicht es aus, festzuhalten, dass – abgesehen von den beträchtlichen „extra-juvencischen“ Einfügungen (Sev. Malac. euang. 9,40–92; 151–223), und natürlich der unterschiedlichen Gewichtung von erzählerischen und exegetischen Elementen – die diegetische Tendenz dieses Buches sehr nahe an Juvenius ist: Man kann sogar beobachten, wie die Übereinstimmungen auch die Grenze zwischen dem dritten und dem vierten Buch der *Euangeliorum libri* überschreiten, die Juvenius ohne jegliche Unterbrechung der Kontinuität³⁸ in das 22. Kapitels des Matthäusevangeliums legt.

Zuletzt folgt der überlieferte Inhalt (83 Hexameter) des zehnten Buches:

³⁷ Sedul. carm. pasch. 4,251–270.

³⁸ De Gianni 2020b, 81; zu den Grenzen zwischen den Büchern bei Juvenius siehe insbesondere Thraede 1998.

Sev. Malac. euang.	Biblische Quellen	Iuvenç.
10,1–10: Scherflein der Witwe	Lk 21,1–4 + Mk 12,41	/
10,11–79: Schmähungen gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer	Mt 23,1–39	4,52–85
10,80–83: Prophezeiung der Zerstörung des Tempels von Jerusalem	Mt 24,1f. + Lk 21,5	4,86–96

Das Buch beginnt mit einer Episode, die nicht nur in den *Euangeliorum libri*, sondern auch im *Carmen paschale* und in der Evangelienharmonie des Codex Fuldensis nicht vorkommt, nämlich mit dem Scherflein der Witwe, die nur in Mk 12,41–44 und Lk 21,1–4 geschildert wird, wo sie übrigens den Schmähungen der Schriftgelehrten und Pharisäer folgt und ihnen nicht vorausgeht. Die *adiectio* scheint also eine Besonderheit des Severus zu sein und könnte – wie Cutino bemerkt – durch die Verweise auf Lk 20 motiviert sein, welche die Debatte über die Auferstehung mit den Sadduzäern am Ende des neunten Buches beeinflussen.³⁹ Zu beachten ist jedoch, dass die Episode keineswegs zu einem weiteren Abweichen vom Matthäusevangelium führt, dem ab V. 11, vor der Unterbrechung durch das *fragmentum Treuericum*, nahtlos – und wiederum parallel zu Juvençus – weiterhin gefolgt wird.

Die parallele Lektüre von Severus und Juvençus erlaubt es, so scheint mir, Bischoffs Urteil, dass der Inhalt bei Severus „auf einer verbindenden Darstellung von Jesu Leben und Lehre nach den 4 Evangelien [beruht], aber unabhängig von Tatian, Iuvençus und Sedulius [ist]“,⁴⁰ teilweise zu präzisieren. Vor allem vom Beginn des neunten Buches an entwickelt Severus seine Erzählung aus einer Perspektive heraus, die in struktureller und inhaltlicher Hinsicht derjenigen des Juvençus ähnlich zu sein scheint. Zumindest der Auswahl der überlieferten Episoden nach zu urteilen, ist die Paraphrase von Severus in der Tat systematischer als „une sorte de *diatessaron poétique*“,⁴¹ aber – so scheint es mir – qualitativ nicht anders als

³⁹ Cutino 2017, 194.

⁴⁰ Zwierlein 1994, 9.

⁴¹ Cutino 2017, 194.

die *Euangeliorum libri*: Innerhalb einer fortlaufenden Erzählung mit einer im Wesentlichen durch das Matthäusevangelium gegebenen Grundlage erweitert und systematisiert Severus die Möglichkeit, auch Episoden aus den anderen Evangelien einzubeziehen, und zwar nach einem Kompositionsprinzip, das auch Juvencus nicht fremd ist, bei ihm aber im Wesentlichen auf die ersten beiden Bücher beschränkt scheint, mit der bemerkenswerten Ausnahme der Auferstehung des Lazarus im vierten Buch. Gerade in der Platzierung dieser Episode – und allgemeiner in der Vorbereitung des Einzugs in Jerusalem, der am Anfang des neunten Buches prominent platziert ist – liegt, wie ich zu zeigen versucht habe, der wichtigste Unterschied zwischen Severus und seinem Vorgänger.

2.3 Die Kombination verschiedener biblischer Quellen

Die Tendenz zur Harmonisierung der Evangelien wird bei Severus durch eine ausgeprägte Neigung zur Kombination verschiedener biblischer Quellen begünstigt,⁴² was sich deutlich von der Selektivität unterscheidet, mit der dieses Prinzip bei Juvencus praktiziert wird, wo das Matthäusevangelium nur gelegentlich durch Rückgriffe auf Lukas und Johannes ergänzt wird.⁴³

In verschiedenen Analysen ist bereits darauf hingewiesen worden, dass die Verbindung zwischen den Synoptikern bei Severus sowohl Details betrifft (ich denke zum Beispiel an den Namen des Blinden von Jericho, Bartimäus, der aus Mk 10,46 stammt und in die Versifikation von Lk 18,35–43 aufgenommen worden ist)⁴⁴ als auch eine größere theologische Bedeutung haben kann: Hinsichtlich des Letzteren ist zumindest der Hinweis auf die Anwesenheit eines Esels und eines Fohlens bei der Szene des Einzugs in Jerusalem erwäh-

42 Zwierlein 1994, 8; zu den von Severus verfolgten Textstrategien durch Kombination siehe insbesondere Cutino 2017, 194–197.

43 Zur Beziehung des Juvencus zur Vorlage, die mit der heute einhellig abgelehnten These verbunden ist, dass der Dichter eine Evangelienharmonie als Grundlage für sein Werk verwendet haben könnte, siehe Otero Pereira 2009, XXIII–XXVIII, mit ausführlicher Diskussion der Debatte im 19. und 20. Jahrhundert.

44 Sev. Malac. euang. 8,137f. *Bartimias illic orbus sic prope sedebat, / Timaei natus*; siehe Zwierlein 1994, 85; Consolino 2020, 91.

nenswert (Sev. Malac. euang. 9,5 *illic cum fetu stantem cerne{n}tis asellam*), wodurch sich nicht nur die Verbindung von Lk 19,30–35 und Mt 21,2–5 belegen lässt und die Erfüllung der in Sach 9,9 angekündigten Prophezeiung unterstrichen wird,⁴⁵ sondern scheinbar auch auf die Kenntnis von Iuvenc. 3,626f. (*inde asinam pariter fetu comitante repertam / ducere*) hingewiesen wird, wo die gleiche poetische Verwendung des Begriffs *fetus* „im Sinne von Junges“⁴⁶ zu finden ist.

Die Hauptfunktion der *contaminatio* in den *In Euangelia libri XII* scheint mir jedoch darin zu bestehen, die Verbindung zwischen den verschiedenen Szenen zu fördern und ihre Einbindung in das erzählerische Kontinuum zu erleichtern. So wird der Übergang zwischen der Episode der Heilung des Gelähmten und der des Fluchs über den Feigenbaum, der die Verlegung der Handlung von Jerusalem nach Bethanien impliziert, durch die Verbindung von Joh 5,18 mit Mt 12,10–15, der Heilung des Mannes mit einer verdorrten Hand, die ebenfalls am Sabbat, aber in Galiläa, stattfindet, erleichtert, während die Verbindung zwischen der Rede über die Pflichten des Dieners und der Heilung des Blindgeborenen, die als unmittelbare Demonstration des Inhalts der Predigt Jesu dient, von der verbalen und situativen Ähnlichkeit zwischen Lk 17,11 und Joh 9,1 abhängen kann.⁴⁷ Auch hier wird der Zusammenhang zwischen der Rede über die Kraft des Glaubens, die auf Mt 21,21f. fußt, und derjenigen über die Pflichten des Dieners, die sich an Lk 17,7–10 anlehnt, dadurch begünstigt, dass letztere Episode im Lukasevangelium unmittelbar nach der Antwort Jesu auf die Bitte der Jünger, ihren Glauben zu stärken (Lk 17,6), geschildert wird. Dabei handelt es sich um einen Vers, der in Inhalt und Funktion dem von Severus paraphrasierten *Logion* des Matthäus entspricht,⁴⁸ während der Übergang zwischen den Perikopen über das Scherflein der Witwe und die Schmähungen der Schriftgelehrten und Pharisäer durch einen Vers, Sev. Malac.

45 Sev. Malac. euang. 9,9–11 *Satis est illum complere prophetam, / qui me praedixit regem sublime sedentem / ingredier Sion.*

46 Bauer 1999, 239.

47 Cutino 2017, 192f.

48 Zwierlein 1994, 118.

euang. 10,11,⁴⁹ der das Gebot „Wer sich erhebt, wird erniedrigt, und wer sich erniedrigt, wird erhöht“ aus Mt 23,12 vorwegnimmt, das später in Sev. Malac. euang. 10,28 folgt, markiert wird.⁵⁰

In einigen Fällen scheint die Rolle des Juvenus als zweites Modell neben dem Evangelium für diese Verfahren nicht irrelevant zu sein. Ich beschränke mich auf ein Beispiel: Nach dem Einzug in Jerusalem (Sev. Malac. euang. 9,1–39), der nahtlos an die am Ende des achten Buches unterbrochene Erzählung nach dem Lukasevangelium anknüpft, setzt Severus die allein von Johannes geschilderte Heilung am Teich Betesda (Joh 5,2–18), die er allerdings in die Zeit einer früheren Reise nach Jerusalem verortet.⁵¹

Der Einbezug dieser Episode – die in den *Euangeliorum libri* fehlt und von Sedulius und den östlichen Evangelienharmonien, wie bereits erwähnt, kurz vor der Auferstehung des Lazarus geschildert wird – wird an dieser Stelle durch die Erwähnung der Heilungen von Blinden und Krüppeln durch Jesus im Tempel ergänzt, ein Zeichen für die Verbindung von Lk 19,45⁵² mit Mt 21,14.⁵³ Wir vergleichen die Umsetzung in den *Euangeliorum libri* (Iuven. 3,642–645):

*Ingresso occurrit primo sub limine templi
cruribus atque oculis certatim debile uulgus.
Quos ubi tam subito gressu uisusque uigentes
cuncta sacerdotum cognouit factio mirans*

645

mit der entsprechenden Passage aus den *In Euangelia libri XII* (Sev. Malac. euang. 9,38f.):

*Tunc adiere oculis orbi pedibusque uacilli,
quos deus egregio sanauit munere cunctos.*

49 Sev. Malac. euang. 10,11 *discipulos formans super haec non esse superbos.*

50 Sev. Malac. euang. 10,28 *Idit excelsus humilis ac mente triumphat.*

51 Dies entspricht der Evangelienharmonie des Codex Fuldensis (Ranke 1868, 82f.).

52 Lk 19,45 *Et ingressus in templum coepit eicere uendentes in illo et ementes* (Weber/Gryson ⁵2007, 1646).

53 Mt 21,14 *Et accesserunt ad eum caeci et claudi in templo et sanauit eos* (Weber/Gryson ⁵2007, 1558).

Neben der gemeinsamen Verwendung von *quos in positio princeps* scheint mir der Hauptindikator für die Anlehnung an die Juvencus-stelle – die hier unter anderem die vorangegangene Paraphrase der Heilungen aus Mt 15,29–31 aufgreift⁵⁴ – die Erwähnung von *caeci et claudi* von Matthäus mit dem Ausdruck *oculis orbi pedibusque uacilli* (= *uacillantes*) zu sein, der sowohl wegen der Verwendung von Ablativen der Einschränkung (es ist daneben zu beachten, dass *oculis* in beiden Passagen in derselben metrischen Kombination erscheint) als auch wegen der nicht-biblischen Betonung der Schwäche der Kranken nahe an *cruribus atque oculis [...] debile uulgu* von Juvencus ist. Doch damit nicht genug: Severus schafft in V. 39 nämlich auch einen „kontextuellen“ Bezug zu Iuvenc. 3,642–645 mit der offensichtlichen Wiederaufnahme der Heilungen von Kranken, Besessenen, Epileptikern und Gelähmten, die Jesus in Mt 4,24 vornimmt (Iuvenc. 1,440–444):

440

*Denique certatim languoris tabe peresos
diuersisque malis nexos, quis longa dolore
absumpsit populans membrorum robora tabes,
monstrabant Christo; facili sed munere cunctos
reddebat propere miranda ad gaudia sanos.*

Bezeichnenderweise beschränkt sich Severus nicht darauf, eine Kombination von Versen von Lukas und Matthäus zu nutzen, um Mt 21,14 als „Stütze“ zu refunktionalisieren, an der er den Übergang zwischen zwei Szenen festmacht, sondern er tut dies auch durch den Filter der *Euangeliorum libri*; und es ist nicht auszuschließen, dass die Kenntnis des Werks von Juvencus die Prägung des Ausdrucks *egregio [...] munere* beeinflusst, der an das in Iuvenc. 3,200f. (*Omnibus ille tamen languores dempsit amaros, / uiribus et ualidis uenerando munere donat*) gerade in Bezug auf die Heilung aus Mt 15,30 verwendete *uenerando munere* erinnert.⁵⁵

⁵⁴ Iuvenc. 3,198 *pars captos oculis et crurum debile uulgu*.

⁵⁵ Bauer 1999, 142.

2.4 Exegese

Ein weiterer Unterschied zwischen den Gedichten von Juvenecus und Severus ist die Rolle, die die Exegese spielt. Zwar ist das berühmte Urteil des Hieronymus, welches die *Euangeliorum libri* als eine Paraphrase *paene ad uerbum*⁵⁶ bezeichnet, durch verschiedene neuere Studien über das Gedicht revidiert und präzisiert worden, die ein Netz subtiler Umdeutungen des rein hermeneutisch⁵⁷ ausgerichteten biblischen Hypotextes hervorgehoben haben, doch bleibt die Tatsache bestehen, dass Juvenecus' Werk nicht den Anspruch erhebt, sich als „Exegese in Versen“ zu qualifizieren, was die Verwendung extra-diegetischer Einschübe explizit interpretativer Art ausschließt.⁵⁸ Vielmehr macht der Vergleich mit Juvenecus die Intensivierung der Rolle der Exegese bei Severus besonders relevant, der unter diesem Gesichtspunkt eher den Tendenzen des nach-sedulischen Bibeleos des fünften und sechsten Jahrhunderts zu entsprechen scheint.

Nach Aaron Pelttari sind Arator und Cresconius, also die Autoren, die zusammen mit Severus im oben erwähnten Lorscher Codex kopiert worden sind, „the kinds of authors with whom he was competing in order to produce the most successful new version of scriptural poetry“,⁵⁹ wenngleich er die Rolle der Exegese in diesem Gedicht teilweise zu überschätzen scheint, indem er feststellt, dass „as for self-reflexivity, the title declares the poem to be a work of exegesis on the Gospels, or perhaps even a commentary on the *Euangeliorum libri quattuor* of Juvenecus“.⁶⁰ Sicher ist, dass Severus zwischen den Momenten der *retractatio*, die – anders als die des Sedulius – im Wesentlichen grammatikalisch-literarisch bleibt, einen „exegetischen Raum“ ausschöpft, der seine alttestamentliche Gelehrsamkeit offenbart und die „decidedly didactic task“⁶¹ seiner Paraphrase

56 Hier. vir. ill. 84.

57 Zu diesem Thema siehe insbesondere Fichtner 1994, 196–205; Orbán 1995, 340–348; Colombi 1997; Green 2006, 90–94; Green 2007; Lubian 2018.

58 Dies ist die nachvollziehbare Schlussfolgerung von Palla 2008.

59 Pelttari 2020, 28.

60 Pelttari 2020, 20.

61 Consolino 2020, 95.

hervorhebt, was auch durch die Verwendung didaktisch-explikativer Formen mit deutlichem Einfluss des Lukrez bestätigt wird.

In den *In Euangelia libri XII* gibt es sechs extra-diegetische Einschübe unterschiedlichen Umfangs, die insgesamt 93 Verse umfassen (etwa 13 % des überlieferten Gesamtwerks). Der in Sev. Malac. euang. 9,326–337 ist ein historischer Exkurs über das Ende des Königreichs Judäa, durch den der Paraphrast darauf abzielt, Herodes Antipas, den Anführer der Herodianer, der in Mt 22,16 erwähnt wird, von seinem Vater Herodes dem Großen zu unterscheiden. Der Einschub wirkt sozusagen disambiguierend; und es scheint mir nicht auszuschließen zu sein, dass es sich dabei nicht nur um einen didaktischen Eingriff handelt (die *ignorantia historiae* derjenigen, die die beiden Herodes verwechseln, wird bekanntlich von Hieronymus getadelt),⁶² sondern auch um eine implizite *correctio* der *Euangeliorum libri*, da es Juvenius gewesen ist, der den Tetrarchen von Judäa stillschweigend mit dem zur Zeit der Geburt Jesu regierenden Herodes identifiziert hat.⁶³

Die restlichen fünf Abschnitte, die einen eher exegetischen Charakter haben, befassen sich mit

- a. der typologischen Auslegung der Begegnung Jesu mit der samaritanischen Frau (Sev. Malac. euang. 8,4–7),
- b. einem biblisch-typologischen Exkurs über die Stadt Jericho mit Bezug auf die Figuren Rahab, Josua und Elisa (Sev. Malac. euang. 8,120–136),⁶⁴
- c. einer allegorisch-moralischen Auslegung des Gleichnisses von den Talenten (Sev. Malac. euang. 8,219–228),⁶⁵
- d. der allegorisch-arithmologischen Auslegung der Heilung am Teich Betesda (Sev. Malac. euang. 9,81–92)⁶⁶ und

62 Hier. in Matth. 1,2,22 (CCSL 77,15) *Multi propter ignorantiam historiae labuntur errore putantes eundem esse Herodem a quo in passione sua dominus inridetur et qui nunc mortuus esse referatur.*

63 Poinssotte 1979, 205f.; Lubian 2021–22, 47.

64 Consolino 2020, 94f.

65 Cutino 2017, 197–199.

66 Cutino 2017, 199.

- e. der dreifachen Auslegung des Fluchs des Feigenbaums (Sev. Malac. euang. 9,103–140).⁶⁷

Hier möchte ich mich nur auf den ersten und kürzesten dieser exegetischen Abschnitte konzentrieren, der bisher in der Forschung zu kurz gekommen ist. Wie bereits gesagt, wird der überlieferte Abschnitt der Perikope der Samariterin durch eine eigenständige exegetische Erweiterung abgeschlossen, die durch die doppelte Konfrontation von Maria und Eva mit der Frau von Samaria beziehungsweise mit derjenigen, die in der Vergangenheit den Untergang ihrer Stadt verursacht hat, gekennzeichnet ist (Sev. Malac. euang. 8,4–7):

*Mulier hanc urbem primum deleuerat, istam
femina post ista reparauit mente modesta.
Sic mundum princeps Eua damnauit eumque
posta Maria pulcra sub prole refecit.*

5

In der klaren typologischen Gliederung des Exkurses (*primum deleuerat [...] / [...] post [...] reparauit. / Sic [...] damnauit [...] / post [...] refecit*) kann man einerseits die Verwendung exegetischer Fachterminologie in der Bezugnahme auf das Thema der *reparatio* der Sünde Evas durch die Jungfrau bei Irenäus von Lyon feststellen – mit einem Verb, das nicht zufällig an das christologische Epitheton *reparanti tempora clara* erinnert, das von Severus in V. 3 geprägt wurde, worauf ich später zurückkommen werde – und andererseits die Verwendung der Alliteration (*mente modesta; pulcra [...] prole*), im letzteren Fall vielleicht beeinflusst durch die Erinnerung an das Versprechen Junos gegenüber Aeolus in Verg. Aen. 1,75 (*et pulchra faciat te prole parentem*).

Über die Lücke hinaus, die Zwierlein mit *uirgo* oder *seruā* schließen wollte,⁶⁸ bleibt die Identität der in V. 4 erwähnten *mulier* – offensichtlich eine alttestamentliche Frauengestalt – unklar. Der ausdrückliche Hinweis auf die Stadt, in der Johannes die Begegnung mit

67 Cutino 2017, 199–201; Pelttari 2020, 27f.; De Gianni 2020a, 138–143.

68 Zwierlein 1994, 70.

der Samariterin schildert (*hanc urbem*), Sichem,⁶⁹ lässt mich nicht so sehr an Izebel denken, die verruchte phönizische Frau von König Ahab in 1 Sam 18,4–18, wie es von Schetter vorgeschlagen worden ist:⁷⁰ Mit der Einführung des Götzendienstes des Baal verursacht sie den Untergang des Königreichs Samaria, aber sie selbst überlebt und stirbt in Izreel. Vielmehr denke ich an Dina, die Tochter Jakobs und Leas: Zur Strafe für ihre Vergewaltigung wird die Stadt Sichem in Gen 34,25–29 dem Erdboden gleichgemacht.⁷¹ Man kann nur spekulieren, dass die Geschichte der Stadt in der Nähe des Jakobsbrunnens im einleitenden Abschnitt der Perikope von Severus nachgezeichnet wird, obwohl diese These im bereits erwähnten exegetischen Exkurs über Jericho Unterstützung finden kann. Auf jeden Fall kann dieser Vorschlag jedoch Bestätigung in einer Passage des *Commonitorium* des Orientius finden, wo die Zerstörung von Sichem ausdrücklich auf Dina und ihre Schönheit zurückgeführt und in den biblischen Zeugnissen als durch *turpis amor* verursachtes Übel angeführt wird (Orient. comm. 1,355f.):

*Te Dinae species nimio sub amore ruentem
exstinxit, Sichem, cum patre, cum patria.*

355

2.5 Metaliterarische Referenzen

Im Vergleich zu seinen Vorgängern ist auch die Präsenz von metasprachlichen Bezügen bei Severus stärker ausgeprägt. Natürlich können wir nicht wissen, ob das Werk durch eine *praefatio* eingeleitet worden ist, die für Juvencus und Sedulius ein bevorzugter

69 Joh 4,5 *Venit ergo in ciuitatem Samariae quae dicitur Sychar iuxta praedium quod dedit Iacob Ioseph filio suo* (Weber/Gryson ²2007, 1663).

70 Zwierlein 1994, 69f.

71 Gen 34,25–29 *Et ecce die tertio quando grauissimus uulnerum dolor est arreptis duo Iacob filii Symeon et Leui fratres Dinae gladiis ingressi sunt urbem confidenter interfectisque omnibus masculis. Emmor et Sychem pariter necauerunt tollentes Dinam de domo Sychem sororem suam. Quibus egressis intruerunt super occisos ceteri filii Iacob et depopulati sunt urbem in ultionem stupri. Oues eorum et armenta et asinos cunctaque uastantes quae in domibus et in agris erant. Paruulos quoque et uxores eorum duxere captiuas* (Weber/Gryson ²2007, 51).

Ort der poetologischen Selbstreflexion ist;⁷² aber an verschiedenen Stellen des Werks, wo „Severus reflects directly on the kind of interpretive poetry that he writes“,⁷³ finden sich Hinweise auf den metaliterarischen Charakter des Werks, wie vor allem die Studie von Pelttari gezeigt hat.

Von besonderer Bedeutung ist die bekannte Passage, in der Severus am Ende seines exegetischen Exkurses über den Fluch des Feigenbaums einerseits die Besonderheit der von ihm zuletzt geschilderten Interpretation rechtfertigt, die in der Episode eine Warnung von Christus als Arzt an Judas sieht, um ihn dazu bewegen, sich vom Bösen zu lösen,⁷⁴ und andererseits die volle Legitimität anderer möglicher Interpretationen der Perikope anerkennt, indem er die Episoden des Evangeliums mit Edelsteinen vergleicht, die schön bleiben, egal wie sie bearbeitet werden (Sev. Malac. euang. 9,137–140):

*Diximus haec nostros sensus proferre uolentes;
ast alios, quo quisque modo perquirere temptat,
inueniet, gemmae quoniam sunt gesta superna,
quae, quocumque modo tractantur, pulchra uidentur.*

140

Cutino hat in seiner Analyse des Textes die ursprüngliche Kombination von biblischen Bezügen (*quaerite et inuenietis* aus Mt 7,7, die Anspielung auf das Perlegleichnis) und Verweisen auf die Tradition der lateinischen Lehrdichtung (man denke an die Verwendung von *proferre* und *perquirere*) gut herausgearbeitet. Er versäumt es dabei nicht, auf die Beziehung zwischen Severus' *gesta superna* und Juvenecus' berühmter Definition des *argumentum* seines Gedichts, die *Christi uitalia gesta* (Iuenc. praef. 19), hinzuweisen;⁷⁵ und man kann hinzufügen, dass das Syntagma *perquirere temptat* (V. 138) an *disquirere [...]/temptat* zu erinnern scheint, was Juvenecus in der Szene verwendet, in der Pilatus, beunruhigt durch die Visionen seiner Frau,

72 Zu diesem Thema siehe zuletzt Lubian 2023.

73 Pelttari 2020, 26–34.

74 Sev. Malac. euang. 9,124–136.

75 Cutino 2017, 199–201.

versucht, die Absichten der jüdischen Behörden zu verstehen, und darum bittet, es dem *arbitrium* des Volkes zu überlassen, ob Jesus oder Barabbas freigelassen wird (Iuvenc. 4,606f.):

*Tum iudex iterum procerum disquirere mentem
temptat.*

Was ich jedoch besonders hervorheben will, ist, dass Severus hier einen echten Dialog mit seinem Vorgänger aufzunehmen scheint, und zwar durch einen Anspruch auf exegetische Freiheit, der gerade auf einem Zusammenhang beruht, nämlich dem zwischen Judas und dem Feigenbaum, der zum ersten Mal in den *Euangeliorum libri* auftaucht, der ersten sicheren Quelle, die diese Pflanze als die der Erhängung Iskariots identifiziert (Iuvenc. 4,631 *informem rapuit ficus de uertice mortem*);⁷⁶ der implizite Dialog mit dem Vorbild scheint mir durch einen bisher unbeachteten Umstand noch deutlicher zu werden, nämlich dadurch, dass Severus Judas mit dem Epitheton *amens* versieht (Sev. Malac. euang. 9,125), also mit genau dem gleichen, das auch Juvencus bei der ersten Vorstellung des Jüngers, der Jesus verraten wird, verwendet (Iuvenc. 4,422f. *amens* / *Iudas*).

3 Juvencus bei Severus

3.1 Die Sprache des Juvencus bei Severus

Im zweiten Abschnitt dieses Beitrags möchte ich die Spuren der Präsenz der *Euangeliorum libri* in der Sprache des Severus untersuchen, wobei ich jede weitere Betrachtung der metrisch-prosodischen und sprachlichen *facies* der *In Euangelia libri XII*, die sich in vielerlei Hinsicht weit von den klassischen Normen entfernt hat,⁷⁷ beiseitelasse.

⁷⁶ Colombi 1997, 32; De Gianni 2020b, 366; die Möglichkeit, dass diese Exegese des Severus „an underlying reference to the words of Juvencus“ impliziert, wird vertreten bei De Gianni 2020a, 142.

⁷⁷ Für eine vollständige Analyse der metrisch-prosodischen und grammatikalischen Besonderheiten der Paraphrase siehe Zwierlein 1994, 27–

Auf einer ersten Rezeptionsebene kann man jene epischen – und insbesondere vergilischen – Formeln ansiedeln, die bei Severus tatsächlich durch die Tradition der Bibeldichtung vermittelt erscheinen. Ein exemplarischer Fall scheint mir die Übergangsformel *haec ubi dicta dedit* zu sein, die in der *Aeneis* achtmal belegt⁷⁸ sowie konstanter Bestandteil des epischen Repertoires von Iuvencus⁷⁹ und – auch durch ihn – der christlichen poetischen Tradition ist.⁸⁰ Severus variiert diese einmal in *haec cum dicta dedit*⁸¹ und verwendet sie am Beginn der Prophezeiung Jesu über die Zerstörung des Tempels (Sev. Malac. euang. 10,80 *Haec ubi dicta dedit, cessit fanumque petebat*), einem Vers, der von der Vorlage, Mt 24,1, merkwürdig weit entfernt scheint,⁸² und andererseits sehr nahe an Iuvenc. 3,674 (*Haec ubi dicta dedit, templi se moenibus infert*) ist – einer Paraphrase von Mt 21,23, dem Vers, der die Perikope über die Falle eröffnet, die die Anführer der Juden Jesus gestellt haben. Auch die Wiederbelebung der von Vergil geprägten Klausel *haec insuper addit* lässt sich auf ein ähnliches Vorgehen zurückführen:⁸³ Severus bezieht sie auf Christus (Sev. Malac. euang. 8,111 *Interea Christus propriis haec insuper addit*; 8,196 *Tum dominus Iesus laudans haec insuper addit*), wahrscheinlich beeinflusst durch die feierliche Redeeinleitung von Iuvenc. 2,794 (*Haec tum discipulis plebique haec insuper addit*).

In anderen Fällen wird Iuvencus die Einführung von Formeln in die christliche Dichtung zugeschrieben, die bereits bei paganen Dichtern bezeugt sind, später aber zu echten „technischen“ Begriffen der Bibeldichtung werden: Dies ist der Fall beim Ausdruck *regnum caeleste*,⁸⁴ der bereits von Ovid in Bezug auf den von den Giganten angegriffenen Olymp (met. 1,152) verwendet wird. Iuvencus

34; 171–182.

78 Moskalew 1982, 63–66.

79 Iuvenc. 2,561; 3,176; 3,316; 3,674; 4,303; 4,384; 4,490.

80 Lubian 2024.

81 Sev. Malac. euang. 8,43; siehe auch Sev. Malac. euang. 8,103 *Inprudens haec dicta dedit*.

82 Mt 24,1 *Et egressus Iesus de templo ibat et accesserunt discipuli eius ut ostenderent ei aedificationes templi* (Weber/Gryson 2007, 1563).

83 Verg. Aen. 11,107; 12,358.

84 Siehe Lubian 2023.

benutzt ihn, um das typische Bild des „Himmelreichs“ aus dem Matthäusevangelium zu verwenden (Iuvenc. 2,813), und auch Severus verwendet ihn in derselben metrischen Position zweimal (Sev. Malac. euang. 9,374; 10,33) oder spricht von den *caelestia munera*, einer von Properz geprägten Junktur, die sich auf die Schönheit Cynthias bezieht (2,3,25), aber bei Juvencus vergeistigt wird, indem er sie auf die Botschaft des Evangeliums anwendet (Iuvenc. 2,763; 4,83). Severus bezieht sie auf der Grundlage einer zu seiner Zeit etablierten Tradition auf die Taufe des Johannes in Mt 21,25 (Sev. Malac. euang. 9,237).

Auf eine zweite, tiefere Ebene der Vertrautheit mit dem Werk des Juvencus lässt sich hingegen die Verwendung von Redewendungen zurückführen, die es nur bei den beiden Dichtern gibt, die aber in ihren jeweiligen Paraphrasen ohne erkennbaren Zusammenhang verwendet werden. In einigen Fällen mag es sich dabei nur um Phänomene der poetischen Sprache handeln – Consolino hat unter anderem auf die Verwendung von Formen des Partizips *pergens* am Anfang des Hexameters hingewiesen, die nur bei Juvencus (Iuvenc. 2,436 *pergentes*) und Severus (Sev. Malac. euang. 8,53 *pergentes*; 8,139 *pergentis populi*; 9,95 *pergens*) vorkommen,⁸⁵ manchmal sind diese Ausdrücke jedoch inhaltlich potenziell bedeutsam. Ich denke zum Beispiel an den Hexameterschluss *praesagia Christi*,⁸⁶ der in der christlichen lateinischen Dichtung nur von Juvencus, um die prophetischen Worte Jesu zu bezeichnen, an die sich Petrus in Mt 26,75 beim Hahnenschrei erinnert (Iuvenc. 4,582–584):

85 Consolino 2020, 94; es scheint mir um Fälle zu gehen wie die Verbindung *omnia iussa*, belegt in Iuvenc. 3,162f. (*omnia corde / iussa*) sowie 3,697 (*post omnia iussa parentis*) und dann wieder in Sev. Malac. euang. 9,157 (*omnia sic iussa*), oder den leicht angepassten Hexameterschluss aus Iuvenc. 2,677 (*perpetuam cunctis uitam quam ferre putatis*) in Sev. Malac. euang. 9,234 (*baptisma dudum factum quem ferre putatis*) und den Beginn von Iuvenc. 1,137 (*talia tractanti torpescunt membra sopore*) sowie 2,377 (*talia tractanti percussus pectora luctu*), der ebenfalls belegt ist in Sev. Malac. euang. 9,369 (*talia tractantes fore tum sub luce futura*).

86 Zur schwierigen Überlieferung von V. 584 und Juvencus' *hapax legomenon praesagium* siehe De Gianni 2020b, 344f.

*Hanc uocem, plausum quatiens sub culmine tecti,
ales prosequitur cantu, mentemque Simonis
circumstant tristem uerbis praesagia Christi*

und von Severus als Anspielung auf Jesu dritte Ankündigung seines Todes und seiner Auferstehung aus Lk 18,34⁸⁷ verwendet wird (Sev. Malac. euang. 8,117f.):

*Ipse quidem propriis dicebat cuncta futura,
sed non senserunt illi praesagia Christi.*

In mehreren Fällen sind die von Juvenius stammenden Formulierungen inhaltlich noch deutlich charakteristischer, wie zum Beispiel *capere lauacra* und *adhibere medel(l)am*. Diese Ausdrücke erscheinen nicht zufällig in beiden Gedichten an Stellen von nicht unbedeutender theologischer Relevanz. Die erste Junktur, die Juvenius im Exkurs über die Taufe verwendet, der sich auf die Paraphrase von Lk 3,3⁸⁸ bezieht (Iuenc. 1,311f. *fluminis ut liquidi caperent miranda lauacra / quis animae uirtus abluta sorde niteret*), wird von Severus auf die Zöllner in Mt 21,31 bezogen, die, weil sie auf den Täufer gehört haben, den Hohepriestern Israels ins Himmelreich vorangehen werden (Sev. Malac. euang. 9,258 *experti leti ceperunt sancta lauacra*). Die zweite Wendung, mit der Jesus bei Juvenius seine Anwesenheit beim Mahl mit den Sündern in Mt 9,10–13 erklärt (Iuenc. 2,356 *aegris sed merito miseris adhibenda medella est*), wird bei Severus im bereits erwähnten exegetischen Exkurs zur Verfluchung des Feigenbaums verwendet (Sev. Malac. euang. 9,131f. *solitamque adhibere medelam / uestigat*).

Gegebenenfalls kann der Einbezug der *Euangeliorum libri* formale Abweichungen und Anpassungen im Vergleich zur biblischen Quelle implizieren, wie es beim Ablativus absolutus *discipulis gremium cingentibus* der Fall ist, der von Juvenius zu Beginn der Seligpreisungen verwendet wird (Iuenc. 1,453) und von Severus zu *populis cingenti-*

87 Lk 18,34 *Et ipsi nihil horum intellexerunt et erat uerbum istud absconditum ab eis et non intelligebant quae dicebantur* (Weber/Gryson ⁵2007, 1644).

88 Jülicher ²1976, 28; siehe Lubian 2021–22, 19–22.

bus ipsum (Sev. Malac. euang. 9,14) und *uiris cingentibus* (Sev. Malac. euang. 9,29) abgeändert wird. Besonders bedeutsam in diesem Zusammenhang sind Fälle der Wendungen *calcare legis iussa* (Iuenc. 2,567) und *plebem nouare* (Iuenc. 1,25),⁸⁹ die jeweils den von den Pharisäern in Mt 12,1f. erhobenen Vorwurf der Missachtung des göttlichen Gesetzes durch die Jünger und die vom Engel für den Täufer prophezeite Mission (Lk 1,16) bezeichnen und die Grundlage für Severus' Formeln *calcare superna proposita* (Sev. Malac. euang. 9,35) und *legem calcare supernam* (Sev. Malac. euang. 9,117) sowie *populos [...] nouare* (Sev. Malac. euang. 8,104) bilden. Mitunter wird das Material des Juvenius von Severus in zwei unterschiedlichen Kontexten wiederverwendet: So geschieht es mit Iuenc. 2,535f. (*En ego mitto meum stratas aptare ministrum / ante tuos uultus*), dem Zeugnis über den Vorläufer aus Mt 11,10,⁹⁰ das Severus offenbar sowohl bei der Wiedergabe von Lk 19,29 (Sev. Malac. euang. 9,3 *Inde duo mittit proprios de plebe ministros*) als auch in der nicht-biblischen Passage berücksichtigt, die den Abschluss der Anklage gegen Jerusalem in Mt 23,37 bildet (Sev. Malac. euang. 10,74f. *Disposui misique meos de sede ministros / delestique ipsos*).

Der interessanteste und komplexeste Fall dieser Art der Wiederverwendung, weil er offenbar ein gewisses Maß an Anspielung auf die Quelle impliziert, scheint mir die Widmung an Konstantin zu sein (Iuenc. 4,809–812):

*qui solus regum sacri sibi nominis horret
inponi pondus, quo iustis dignior actis
aeternam capiat diuina in saecula uitam
per dominum lucis Christum, qui in saecula regnat.*

810

Wie die Wiederaufnahme von *actis* und der Wendung *aeternam capere uitam*, die in dieser Form sonst nicht belegt ist, aus der Schlussformel zeigen, wird das Ende des Gedichts von Juvenius tatsächlich

89 Siehe Lubian 2021–22, 10–11.

90 Mt 17,10 *Hic est × (enim [[<a>]]* aur c f ff1 h q vg), *de quo scriptum est: Ecce ego mitto angelum meum ante faciem tuam et parauit uiam tuam ante te* (Jülicher 1972, 65); zur These, dass Juvenius auf die Prophezeiung aus Mal 3,1 zurückgreift, siehe Lubian 2021–22, 42.

von Severus in das Lob der Demütigen in Lk 17,10⁹¹ eingearbeitet (Sev. Malac. euang. 9,161f.):

*qui minuit sese uerbis gratatur et actis,
aeternam capiet uitam dignamque coronam.*

3.2 Wiederverwendung im Kontext

Auch wenn keine systematischen Übernahmen auf struktureller und formaler Ebene vorliegen, lässt sich mitunter dennoch erkennen, wie Severus sich Juvenecus in der Betonung einzelner Details der Handlung annähert. Ein erstes Beispiel findet sich in der dritten Prophezeiung über das Leiden und die Auferstehung Jesu, in der Juvenecus das *et tertia die resurget* aus Mt 20,19⁹² mit der üblichen poetische Metonymie *lumen = dies*⁹³ umsetzt (Iuenc. 3,587–589):

*Filius hic hominis prodetur ad ultima mortis,
scribarum procerumque ferens ludibria membris,
adfixusque cruci post tertia lumina surget.*

Mit einer kleinen Variation (*post tertia lumina = tertia luce*) findet man dieselbe Figur auch in der entsprechenden Passage bei Severus, der sich hingegen auf das Lukasevangelium stützt⁹⁴ (Sev. Malac. euang. 8,115f.):

Quae me confundent tormentis nexibus et post 115
damnabunt morti, sed tertia luce resurgam.

Aber ich denke daneben auch an kleinere Details, wie die gemeinsame apologetische Betonung der Schnelligkeit der Jünger bei der

91 Lk 17,10 *Sic et uos cum feceritis omnia quae praecepta sunt uobis dicite serui inutiles sumus quod debuimus facere fecimus* (Weber/Gryson ⁵2007, 1641f.).

92 Jülicher ²1972, 143.

93 Zum Fehlen des typischen christlichen Verbs *resurgere* bei Juvenecus – das hingegen von Severus verwendet wird – siehe Simonetti Abbolito 1986, 82f.; Bauer 1999, 229f.

94 Lk 18,33 *Et postquam flagellauerint occident eum et die tertia resurget* (Weber/Gryson ⁵2007, 1644).

Ausführung von Jesu Anweisungen anlässlich des Einzugs in Jerusalem, ein Detail, das in den synoptischen Evangelien fehlt,⁹⁵ aber sowohl in den *Euangeliorum libri* (Iuenc. 3,630 *Discipuli celeri complent praecepta paratu*) als auch bei Severus geschildert wird (Sev. Malac. euang. 9,12f.):

*Illi iussa cito leti fecere, reponunt
ast alii uestes, quis sedit rector honestus*

Ein ähnliches Anliegen scheint auch die Betonung des nicht-biblischen Verweises auf den Aufwand zu sein, der für den Bau des Tempels in Jerusalem erforderlich gewesen ist. Bei Juvencus stellt dies eine Erweiterung von Joh 2,20⁹⁶ dar (Iuenc. 2,171 *constructum ueteris regni molimine templum*). Während die Formulierung bei Severus durchaus, wie Schetter vermutet,⁹⁷ durch die Worte eines Jüngers in Mk 13,1⁹⁸ motiviert sein kann, zeigt sie dennoch in jedem Fall parallel eine Beeinflussung durch Juvencus (Sev. Malac. euang. 10,81–83):

*Et quidam coepere uiri cum mole fauere
exstructos lapides templi, quod multa decora
hoc habet exstructa ueterum monumenta priorum.*

3.3 Vergleich der Episoden: das achte Buch der *In Euangelia libri XII*

Wie insbesondere die bereits zitierten Beiträge von Cutino⁹⁹ und De Gianni¹⁰⁰ gezeigt haben, ermöglicht der systematische Vergleich der Paraphrasen derselben Episoden eine bessere Einschätzung des Einflusses von Juvencus auf Severus und belegt, wie die *Euangeliorum*

95 Mt 21,6; Mk 11,4; Lk 19,35.

96 Joh 2,20 *Dixerunt ergo Iudaei: Quadraginta et sex annis aedificatum est templum hoc et tu tribus diebus suscitabit illud?* (Jülicher 1963, 17).

97 Zwierlein 1994, 170.

98 Mk 13,1 *Et cum egrederetur de templo ait illi unus ex discipulis suis magister aspice quales lapides et quales structurae* (Weber/Gryson ⁵2007, 1597).

99 Cutino 2017.

100 De Gianni 2020a.

libri für Letzteren „beständig gegenwärtig“¹⁰¹ sind. In dieser Untersuchung wird der Fokus auf das achte Buch der *In Euangelia libri XII* gelegt – also auf das Buch, das in seinem Aufbau am weitesten vom Werk des Juvenecus entfernt zu sein scheint –, wobei die Perikopen des Treffens mit der Samariterin, der Auferstehung des Lazarus und des Gleichnisses von den Talenten untersucht werden.

3.3.1 Das Treffen mit der Samariterin

Ein Fall möglicher Abhängigkeit von Juvenecus scheint bereits zu Beginn des erhaltenen Abschnitts des Buches aufzutreten. Hier sind die Verse von Severus (Sev. Malac. euang. 8,1–3):

*Procedunt Christumque fida sub mente salutant,
facta dei uerbaque homines quos ampla docebant
credere caelesti reparanti tempora clara*

Diese sind mit folgendem Abschnitt aus den *Euangeliorum libri* zu vergleichen (Iuenc. 2,322–327):

*Ecce Samaritum populi uenere rogantes
exorantque illic geminos expendere soles.
Iamque fides multos plebis fundauerat alta;
nec iam femineis tantum concedere uerbis* 325
*ipsos, sed coram uirtus manifesta docebat,
uenisset saeculi quod iam seruator Iesus.*

Die Triangulation mit dem Johannesevangelium¹⁰² zeigt, dass beide Dichter die Worte der Bewohner des Samariterdorfes in die indirekte Rede übertragen, wobei sie sich durch bestimmte Übereinstimmungen (wie den expliziten Verweis auf die *fides*) und insbesondere durch die Konstruktion von Sev. Malac. euang. 8,2 (*facta dei uerbaque [...] ampla docebant*) und Iuenc. 2,326 (*uirtus manifesta docebat*)

101 Zwierlein 1994, 16.

102 Joh 4,40–42 *Cum uenissent ergo ad illum Samaritani rogauerunt eum ut ibi maneret et mansit ibi duos dies. Et multo plures crediderunt propter sermonem eius. Et mulieri dicebant quia iam non propter tuam loquellam credimus ipsi enim audiuiimus et scimus quia hic est uere Saluator mundi* (Weber/Gryson ⁵2007, 1664).

auszeichnen: Severus übernimmt das *docebat* von Juvencus, das, wie Paola Santorelli in ihrem Kommentar zu dem Vers schreibt, „allude alla dimostrazione e all’insegnamento“,¹⁰³ und kombiniert es ebenfalls mit einem hervorhebenden Adjektiv. Er konkretisiert jedoch den katechetischen Bezug, indem er es nicht auf die *uirtus*, sondern auf die *facta* und *uerba* Jesu bezieht. Es ist zudem bedeutsam, dass Severus das christologische Epitheton von Juvencus (*saecli [...] seruator*), das besonders nahe am *saluator mundi* aus der Heiligen Schrift steht, durch eines ersetzt, das zwar ansonsten neu ist (*caelesti reparanti tempora clara*), jedoch ein Modell (zu *saecli* scheint *tempora* zu passen) aufgreift und durch das gemeinsame Epitheton *clarus* mit der theologischen Aussage aus Joh 11,25 („Ich bin die Auferstehung und das Leben“) verknüpft ist, die von Juvencus entsprechend formuliert wird (Iuvenc. 4,349 *En ego sum clarae uobis reparatio uitae*).

3.3.2 Die Auferstehung des Lazarus

Da der Einfluss von Juvencus auf diese Perikope bereits von verschiedenen Forschern herausgestellt worden ist,¹⁰⁴ wird hier lediglich eine zusammenfassende Darstellung der wesentlichen Merkmale gegeben, die sich auf folgende Punkte bezieht: die Rede des Thomas (Joh 11,16),¹⁰⁵ das Eintreffen Jesu in Betanien und das Herbeieilen einer Menge von Juden nach Betanien (Joh 11,17–19),¹⁰⁶ die Rührung Jesu vor Martha und seine Frage zur Grablege (Joh 11,33–35)¹⁰⁷ und der Gestank des verwesenden Leichnams (Joh 11,39).¹⁰⁸

103 Santorelli 2005, 175.

104 Siehe insbesondere Zwierlein 1994, 70–79; Cutino 2017, 201–212 und im Allgemeinen Green 2006, 354; Pelttari 2020, 24f.

105 Joh 11,16 *Dixit ergo Thomas qui dicitur Didymus ad discipulos eamus et nos ut moriamur cum eo* (Weber/Gryson ²2007, 1679).

106 Joh 11,17–19 *Venit itaque Iesus et inuenit eum quattuor dies iam in monumento habentem [...] Multi autem ex Iudaeis uenerant ad Martham et Mariam ut consolarentur eas de fratre suo* (Weber/Gryson ²2007, 1679).

107 Joh 11,33–35 *Iesus ergo ut uidit eam plorantem et Iudaeos qui uenerant cum ea plorantes fremuit spiritu et turbauit se ipsum. Et dixit ubi posuistis eum dicunt ei Domine ueni et uide. Et lacrimatus est Iesus* (Weber/Gryson ²2007, 1680).

108 Joh 11,39 *Ait Iesus tollite lapidem dicit ei Martha soror eius qui mortuus fuerat Domine iam fetet quadriduanus enim est* (Weber/Gryson ²2007, 1680).

Sev. Malac. euang.

8,25–29:

*Thomas cum uerba superna
audiuit, propriis fatur sodalibus: „Heia,
nos pariter pergamus eo ducente secuti;
saeui sub gladio bacchant letumque minantes
substrati<s>, quos poena grauis crudeliter angit.“*

8,30–33:

*Deuenero tamen mortis sub lumine quarto
ipsius. Marthaque simul cum sensit, ad ipsum
cum populo perrexit eo, qui uenerat illuc
solandi miseras fraterna morte gementes.*

8,49–52:

*Quos deus ut uidit cunctos lacrimare ruentem
et Maria<m>, mouit sese cordique reductam
prorumpit uocem lacrimans: „Quo mortua menbra
uos posuistis?“ ait.*

8,60–63:

*Corpora namque
iam resoluta suam perdebant tabe figuram
atque cutis fluxa taetrum praebebat odorem
inmundusque haustus pingui glomeratur ab estu.*

Iuenc.

4,330–*332:

*Didymus tum talia fatur:
„Pergamus pariterque omnes procumbere leto
cogamur, totiens quod gens Iudaea minatur.“
Haec ait et Christo cuncti praeunte sequuntur.¹⁰⁹*

4,333–337:

*Iamque aderat Christus, fuerat sed forte sepulto
quarta dies, mersasque atris de morte tenebris
germanas luctus lacrimosaque tecta tenebant.
Conuenere illuc solacia debita dantes
Iudaeae gentis procures carique propinqui.*

4,365–371:

*Illa salutiferum postquam conspexit Iesum,
procidit ante pedes rumpitque hanc pectore uocem:
„Si mihi germanum potuisses uisere uiuam,
Lazarus haut poterat durae succumbere morti.“
Fletibus his Christus socians de corde dolorem
inquit tumuli sedem, quo condita nuper
membra forent animae uolucris spoliata calore.*

4,378f.:

*Crediderim, corpus motu fugiente calor
fetorem miserum liquefactis reddere membris.*

109 Zu der Möglichkeit, dass *eo ducente secuti* in V. 27 auf die Verwendung einer Version durch Severus zurückzuführen ist, die V. *332 *Haec ait et Christo cuncti praeunte sequuntur* umfasst – ein „präzisierender Zusatz“ (Heinsdorff 2006, 167), der von Marold und Huemer als interpoliert angesehen, aber in zahlreichen Handschriften überliefert worden ist (Hansson 1950, 82) – siehe Zwierlein 1994, 73. Die These von Heinsdorff, wonach Severus eine interpolierte Version der *Euangeliorum libri* benutzt habe, die jener entspricht, die – für den Abschnitt Iuenc. 3,1–4,387 – im Codex Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, Aug. perg. 112 (achtes Jahrhundert) überliefert ist, erscheint jedoch insgesamt wenig überzeugend, sowohl wegen des geringen Umfangs der vergleichbaren Textstellen als auch, weil die angeführten Parallelen in einigen Fällen allgemein gehalten und in keinem Fall exklusiv für den interpolierten Juvenecus und Severus sind.

Zu diesen zahlreichen Parallelen kann möglicherweise eine weitere hinzugefügt werden, die sich auf das Ende der Perikope bezieht, wie der Vergleich von Iuvenc. 4,401f.:

*Ast alii repetunt urbem procerumque superbis
cuncta Pharisaeis rerum miracula narrant.*

mit Sev. Malac. euang. 8,86f. zu bestätigen scheint:

*Atque Farisaeis quidam dixere superna
facta dei.*

Auch wenn die Verwendung von *Farisaeis* nach einem zweisilbigen trochäischen Fuß im Wesentlichen durch die prosodische Beschaffenheit des Substantivs vorgeschrieben ist,¹¹⁰ zeigt der Vergleich mit Joh 11,46¹¹¹ tatsächlich ein ähnliches (erklärendes und hervorhebendes) Anliegen der beiden Paraphrasten in Bezug auf die Evangelienformel *ea quae fecit Iesus*, die jeweils durch *cuncta [...] rerum miracula*¹¹² und *superna / facta dei* wiedergegeben wird.

3.3.3 Das Gleichnis von den Talenten

Die Paraphrasen von Juvenicus (Iuvenc. 4,227–258) und Severus (Sev. Malac. euang. 8,182–228) erscheinen in diesem Fall, zumindest auf den ersten Blick, recht unterschiedlich: Der erste folgt nämlich eng der Vorlage aus Mt 25,14–30, während der zweite diese Quelle durch die Kombination mit dem Bericht über das Gleichnis der zehn Minen aus Lk 19,12–27 modifiziert, was besonders in den Versen, die den Bericht einrahmen, deutlich wird.¹¹³ Zudem wird der Bericht bei Severus von einem charakteristischen exegetischen und pare-

110 Das Wort weist auch in Sev. Malac. euang. 10,15 die zweite Silbe als lang auf, wie es bei Juvenicus immer (Iuvenc. 2,351; 2,566; 2,606; 3,133; 3,160; 3,21; 3,241; 3,464; 4,70; 4,402; 4,675), aber bei Sedulius nie der Fall ist (Sedul. carm. pasch. 4,64; 4,172; 4,238).

111 Joh 11,46 *Quidam autem ex ipsis abierunt ad Pharisaeos, et dixerunt eis quae fecit Iesus* (Weber/Gryson ⁵2007, 1680).

112 Für einen Kommentar zu Juvenicus' Kombination von Verg. georg. 4,441 mit Ov. met. 11,346 siehe De Gianni 2020b, 262.

113 Sev. Malac. euang. 8,182–185 (= Lk 19,12–15) und 8,217f. (= Lk 19,27).

netischen Exkurs begleitet.¹¹⁴

Eine genauere Betrachtung des Textes erlaubt jedoch die Bestätigung der These, dass Severus – ebenso wie Avitus von Vienne im *Carmen de uirginitate*¹¹⁵ – tatsächlich das Werk des Juvenecus bei seiner Schilderung berücksichtigt, wodurch die bereits von Schetter und Zwierlein geäußerten Beobachtungen weitergeführt werden.¹¹⁶ Dass Severus von Juvenecus beeinflusst wird, zeigt sich weniger in der allgemeinen Ähnlichkeit der Struktur der beiden Schilderungen, die in erster Linie der gemeinsamen Quelle, dem Matthäusevangelium, zuzuschreiben ist, oder in der Verwendung von Junkturen, die direkt von der Quelle beeinflusst sind, wie der Klausel *quinque talenta*,¹¹⁷ sondern vielmehr in der Übereinstimmung bei nicht-biblischen Ausdrücken und Formulierungen. Diese sind besonders konzentriert in der Antwort des dritten Dieners (Mt 25,24f.)¹¹⁸ und in dessen Verurteilung (Mt 25,28–30) zu finden:¹¹⁹

114 Sev. Malac. euang. 8,219–228; siehe Zwierlein 1994, 94–96.

115 Alc. Avit. carm. 6,290–337; siehe Flury 1988, 287–292.

116 Zwierlein 1994, 92.

117 Die Klausel, die in Iuvenec. 4,252 sowie in Sev. Malac. euang. 8,186; 8,194 vorkommt, ist auch in Hor. serm. 2,7,89 und Ov. epist. 3,33 belegt.

118 Mt 25,24f. *Accedens autem et qui unum talentum acceperat ait domine scio quia homo durus es metis ubi non seminasti et congregas ubi non sparsisti. Et timens abii et abscondi talentum tuum in terra ecce habes quod tuum est* (Weber/Gryson⁵2007, 1566); im Vergleich zur *Vulgata* unterscheidet sich die *Itala* insbesondere durch die Verwendung des Ausdrucks *homo austeris* anstelle von *homo durus* (siehe Jülicher²1972, 185).

119 Mt 25,28–30 *Tollite itaque ab eo talentum et date ei qui habet decem talenta. Omni enim habenti dabitur et abundabit ei autem qui non habet et quod uidetur habere auferetur ab eo. Et inutilem seruum eicite in tenebras exteriores illic erit fletus et stridor dentium* (Weber/Gryson⁵2007, 1566); im Vergleich zur *Vulgata* ist in der *Itala* besonders die Verwendung des Ausdrucks *nequam seruum* anstelle von *inutilem seruum* hervorzuheben (siehe Jülicher²1972, 186).

Sev. Malac. euang.

8,203–206:

*Tertius et]uenit dicens: „En ecce talentum,
quod mihi]mandasti. Noui te namque seuerum
]inuadens et colligis omne repertum
abscondique] tuum solo; quod suscipe saluum.“*

8,212–216:

*„Tollite“ quis dominus addit „deturque talentum,
quisque decem quaesiit. Studium nam gignit honorem,
segnities partaque terit spargitque coacta.
Et seruum nequam nocti damnate retrusum:
illic erit luctus et pallida mortis egestas.“*

Iuenc.

4,239–244:

*Sed tertius ille refodit
et domino reddit tali cum uoce talentum:
„Quod scirem domino memet seruire seuerio,
qui meteres segetes alieno semine cretas,
extimui, argentumque tuum concredere terrae
malui, quod saluum semper tibi reddere possem.“*

4,250–258:

*Quapropter segni tollatur portio nostri
prudensque dehinc detur possessio maior,
quem duplis cumulasse lucris mea quinque talenta
inueni. Namque est certum, potiora mereri,
quis res uberius cumulatae sortis abundat.
At cui parua subest segni substantia corde,
id minimum penitus iuste tolletur ab illo,
ut nequam seruus tenebras dimersus ad imas
perpetuos fletus poenae stridore frequentet.*

Im ersten Fall lohnt es sich, abgesehen von den Begriffen, die aus der Heiligen Schrift stammen oder das Ergebnis moderner Vermutungen sind,¹²⁰ die Aufmerksamkeit auf zwei Details zu lenken. Beide Dichter verwenden nämlich bei der Behauptung des Dieners über die Strenge seines Herrn das Adjektiv *seuerus* anstelle von *durus*/*austerus* aus dem Evangelium und unterscheiden sich davon ebenso durch die Verwendung des prädikativen *saluum* in Bezug auf das zurückgegebene Talent. Vor allem dieses Detail erscheint bedeutsam, sowohl weil in beiden Fällen dem Adjektiv ein *quod* (kausal bei Juvenecus, relativ bei Severus) vorangestellt ist, als auch weil in der *adiectio* ein charakteristisches Merkmal von Juvenecus' Interpretation des Gleichnisses zu sehen ist, das dem Opportunismus des Dieners die Worte entgegengesetzt, die Christus in Mt 10,39 an die Apostel richtet: „Wer sein Leben für sich selbst behält, wird es verlieren,

120 Neben dem *tertius et* des Anfangs von V. 203 beziehe ich mich auch auf das vorgeschlagenen *qui metis*, um die Lücke in V. 205 zu schließen (Zwierlein 1994, 92).

und wer sein Leben um meinetwillen verliert, wird es finden“;¹²¹ und es ist nicht ausgeschlossen, dass Severus auch die Alliteration von Juvencus übernommen hat, die *saluum* in den *Euangeliorum libri* mit dem Adverb *semper*, in den *In Euangelia libri XII* mit dem Imperativ *suscipe* verbindet.

Was den zweiten verglichenen Abschnitt betrifft, so zeigt sich die Verbindung zwischen Juvencus und Severus nicht nur im gemeinsamen Gebrauch des Konjunktivs *detur* anstelle des Imperativs *date*, sondern auch in der Verwendung von *nam(que)* anstelle von *enim* aus Mt 25,29. Besonders auffällig sind jedoch zwei andere Elemente: der gemeinsame Verweis auf die *segnities* des Dieners und die Verwendung des Ausdrucks *nequam seruus* in Bezug auf diesen. Ein solches lexikalisches Merkmal ist von besonderer Bedeutung: Während Juvencus *nequam* möglicherweise aus einer der zirkulierenden Bibelversionen übernommen hat,¹²² erscheint es weniger wahrscheinlich, dass Severus dies ebenfalls getan hat, da er am Ende des sechsten Jahrhunderts nach Christus höchstwahrscheinlich die *Vulgata* als Grundlage seiner Paraphrase verwendet. Sollte er den Ausdruck nicht den *Euangeliorum libri* entnommen haben, wäre es schwierig zu erklären, warum in seiner Paraphrase ein Wort erscheint, das nach der *palliat*a nur noch selten in der Poesie und nie im epischen Genre verwendet wird.¹²³ Bemerkenswert ist zudem die gleiche erklärende Haltung beider Dichter gegenüber dem Evangelientext, insbesondere zu Mt 25,29: Juvencus interpretiert die Aussage „Wer nicht hat, dem wird auch das genommen, was er hat“ durch die Erweiterung *segni [...] corde* und weist auf die Trägheit des Geistes als Grund für den Mangel hin.¹²⁴ Ebenso deutet Severus die Lehre Jesu als eine Demonstration des Unterschieds zwischen der durch Verdienste erworbenen Ehre und der durch die *segnities* zu Recht erhaltenen Strafe.

121 Rollins 1984, 270: „He was not asked to keep the moeny safe (*salvum*); one is not saved (*salvum*) by being safe. The way of the Christian is the opposite of the safe one“.

122 Rollins 1984, 276.

123 Axelson 1945, 104.

124 De Gianni 2020b, 200.

Auch in dieser Episode, bei der der gleichzeitige Rückgriff auf das *Carmen de uirginitate* von Avitus nicht ausgeschlossen werden kann,¹²⁵ scheut Severus also nicht vor Parallelen zu den *Euangeliorum libri* zurück.

3.4 Juvenicus und die Fehler und Lücken des *fragmentum Treuericum*

Schließlich kann in einigen Fällen die Auswertung der Juvenicusparallelen dazu beitragen, im *fragmentum Treuericum* Fehler zu korrigieren und die Lücken zu ergänzen.

Ein Beweis für den Beitrag der *Euangeliorum libri* zur *emendatio* von Severus' Gedicht ist die Paraphrase von Joh 11,44.¹²⁶ In diesem Fall ist es tatsächlich die Vorlage aus Iuvenc. 4,397 (*Tum solui iussit laetumque ad tecta remittit*), die Zwierlein den Anstoß gegeben hat,¹²⁷ das als direkte Rede interpretierbare, überlieferte *soluite* in einen klareren Infinitiv von einem *verbum iubendi* zu ändern (Sev. Malac. euang. 8,82 *soluere* [*soluite T*] *quem iussit dominus*).

Was die Ergänzung der lückenhaften Verse anbelangt, so ist die Formulierung der Ambitionen der Schriftgelehrten in Mt 23,6f. besonders interessant:¹²⁸ In diesem Fall beruhen nämlich sowohl Schetters Vorschlag zur Ergänzung¹²⁹ (Sev. Malac. euang. 10,20f.)

diligunt accum[bere mensis 20
atque sedere, uirum poscunt captantq[ue cathedris

125 Dies vermutet Zwierlein 1994, 94 auf der Grundlage eines Vergleichs mit Alc. Avit. *carm.* 6,284–290 *Rectum uelle subest, si gratia constet, utrisque, / cui tamen adtento desudet uita labore. / Aut quid dona iuuant hominem, si mente soluta / torpida conlatum disperdant otia munus? / Auxilium conatus amat; quis namque uacantem / adiuuet aut somno uirtutem iungat inert?*

126 Joh 11,44 *Et statim prodiit qui fuerat mortuus ligatus pedes et manus institis et facies illius sudario erat ligata dicit Iesus eis soluete eum et sinite abire* (Weber/Gryson⁵2007, 1680).

127 Zwierlein 1994, 79.

128 Mt 23,6f. *Amant autem primos recubitus in cinis et primas cathedras in synagogis et salutationes in foro et uocari ab hominibus rabbi* (Weber/Gryson⁵2007, 1562).

129 Zwierlein 1994, 62.

als auch der alternative Vorschlag von Zwierlein¹³⁰

diligunt accum[bere primi 20
atque sedere, uirum poscunt captantq[ue salutem

auf dem Vergleich mit Iuvenius, jeweils auf Iuvenius 1,757 (*cum patribus nostris uitali ad cubere mensae*) und Iuvenius' Wiedergabe derselben Stelle bei Matthäus (Iuvenius 4,58–60):

Ad cubito primo cenae fastuque superbo
atque salutantum uano tolluntur honore,
*et nomen sublime uolunt gestare magistri.*¹³¹ 60

Zwei weniger zweideutige Fälle innerhalb derselben Episode sind Sev. Malac. euang. 10,15 (*Mosei sedem ceperunt ecce Ph[arisaei]*), ergänzt durch eine Junktur, die sonst nur – wenn auch am Anfang von Hexametern – in den *Euangeliorum libri* belegt ist,¹³² und Sev. Malac. euang. 10,27 (*c]unctis uarie semperque ministret*), wo Zwierleins Vorschlag,¹³³ der sich auch auf einen Vergleich mit Iuvenius 3,607–609 (*Magnus et obsequiis crescit super alta minister / nec primus quisquam, nisi cunctis seruiat, unus / esse potest*) bezieht, es erlaubt, die Übereinstimmung von Iuvenius' *seruus* aus Mt 20,27 (*cunctis seruiat*) und Severus' *minister* aus Mt 23,11 (*c]unctis [...] ministret*) aufzuzeigen.

Ich frage mich, ob es nicht möglich ist, diese Methode mit der gebotenen Vorsicht zumindest auf einen anderen Vers derselben Perikope anzuwenden, nämlich auf denjenigen, in dem Severus auf der Grundlage von Mt 23,4¹³⁴ die Lasten beschreibt, die die Schriftgelehrten auf die Schultern der Gläubigen legen (Sev. Malac. euang. 10,18–20):

Pondere substernunt homines, q[uod

130 Zwierlein 1994, 161.

131 Für einen Kommentar zu diesen Versen siehe De Gianni 2020b, 117.

132 Iuvenius 2,351; 2,566; 3,133; 3,221; 3,464.

133 Zwierlein 1994, 162; Bischoff, der ein *a* vor dem *n* gelesen hat, hat stattdessen *sanctis* vorgeschlagen.

134 Mt 23,4 *Alligant autem onera grauia et inportabilia et inponunt in ueros hominum digito autem suo nolunt ea mouere* (Weber/Gryson⁵ 2007, 1561).

*decipiunt uarie cunctos: medica[mina
fimbria protendunt.*

20

Zu V. 18 hat Schetter die Ergänzung *ferre recusant* im Apparat vorgeschlagen¹³⁵ und im Kommentar auf die zahlreichen Belege der Klausel seit Horaz verwiesen;¹³⁶ aber ich frage mich, ob man nicht auch an die Alternative *tangere nolunt* denken könnte, eine Klausel, die nicht nur perfekt in den Kontext passt, sondern sich ihrerseits ebenfalls eines Präzedenzfalls bei Horaz rühmen könnte¹³⁷ und vor allem eine teilweise Bestätigung durch *contingere nolunt* in Juvenecus' Paraphrase desselben Verses (Iuvenc. 4,56f.) finden würde:

*Abrupta imponunt umeris nam pondera uestris,
ipsi quae digito saltem contingere nolunt.*

4 Fazit

Versucht man die Ergebnisse der hier durchgeführten Untersuchung zusammenzufassen, so scheint es, dass die *vestigia Iuveni* bei Severus auf mindestens drei Ebenen vorhanden sind:

- a. Auf der Ebene der Erzählstruktur stellen die *Euangeliorum libri* das wichtigste Modell für Severus neben der Heiligen Schrift dar, der nicht nur die Schilderungen aus dem Matthäusevangelium im neunten und zehnten Buch weitgehend wiederholt (wenn auch, wie gesehen worden ist, unter verstärkter Einbeziehung der anderen Evangelien), sondern auch an den Nahtstellen zwischen den verschiedenen Episoden darauf zurückgreift, indem er manchmal die Erinnerung an Juvenecus zu Triebkräften der erzählerischen Kontinuität macht, die die Paraphrase belebt.
- b. Auf der allgemeinen Ebene der poetischen Sprache fungiert das Werk des Juvenecus sowohl als Quelle, aus der Severus Junktoren und Ausdrücke schöpft, die in anderen als den ursprünglichen

135 Zwierlein 1994, 160.

136 Neben den von Schetter angeführten Beispielen stammt auch die Klausel *ferre recusant* aus Hor. epist. 2,1,259; ars 39.

137 Hor. serm. 1,2,106 *in niue sectetur, positum sic tangere nolint*.

Kontexten verwendet werden, als auch als Filter für die Rezeption der episch-vergilischen Sprache.

- c. Auf der Ebene der Darstellung der einzelnen Episoden scheinen die Paraphrasen in mehr als einem Fall sowohl durch sprachliche Ähnlichkeiten als auch durch echte kontextuelle Bezüge und durch ähnliche Betonung nicht-biblischer Details verbunden zu sein.

Ungeachtet der Aspekte, die es näher an die Tendenzen des biblischen Epos des fünften und sechsten Jahrhunderts heranführen – ich denke dabei insbesondere an die wachsende Rolle der Exegese – und ohne den begleitenden Einfluss von Sedulius, Avitus und vielleicht Arator zu leugnen,¹³⁸ scheint mir Severus' Gedicht von einer aufmerksamen Beschäftigung mit den *Euangeliorum libri* zu zeugen; es ist wahrscheinlich – und nicht nur wegen der thematischen Übereinstimmung – das „juvencischste“ der nach-sedulischen biblischen Gedichte.

Literaturverzeichnis

- Amatucci, Aurelio Giuseppe, *Storia della letteratura latina cristiana*. Seconda edizione interamente riveduta, Torino 1955 [Original: 1929].
- Axelsson, Bertil, *Unpoetische Wörter. Ein Beitrag zur Kenntnis der lateinischen Dichtersprache*, Lund 1945.
- Bauer, Michael, *Philologischer Kommentar zum dritten Buch der *Euangeliorum libri* des Juvenius*, Diss., Wien 1999.
- Braun, Ludwig/Engel, Andreas, 'Quellenwechsel' im Bibeilepos des Iuvenius, *Zeitschrift für antikes Christentum* 2 (1998) 123–138.
- Colombi, Emanuela, *Paene ad verbum. Gli *Euangeliorum libri* di Gioveneco tra parafrasi e commento*, *Cassiodorus* 3 (1997) 9–36.
- Consolino, Franca Ela, Severus (of Malaga?) and Narrative Construction. The Healing of Bartimaeus (VIII.119–153), in: Michele Cut-

138 Zwierlein 1994, 14–26; das Thema der Quellen von Severus sollte jedoch weiter untersucht werden.

- ino (Hrsg.), *Poetry, Bible and Theology from Late Antiquity to the Middle Ages*, Berlin 2020, 89–103.
- Costanza, Salvatore, Giovenco, in: Francesco Della Corte (Hrsg.), *Enciclopedia Virgiliana*, Bd. 2: De-In, Roma 1985, 748f.
- Cutino, Michele, L'accomplissement de la paraphrase néotestamentaire en Occident: les *In Evangelia libri* de Severus de Malaga, in: Michele Cutino (Hrsg.), *Poésie et Bible aux IV^e–VI^e s. Actes de la session scientifique de l'Assemblée générale de l'Association «Textes pour l'Histoire de l'Antiquité Tardive»*. Paris, École Nationale des Chartes, 8 octobre 2016 (*Revue des Études Tardo-antiques*, Supplément 4), Paris 2017, 189–213.
- De Gianni, Donato, Four Variations on the Theme. “The Withered Fig Tree” (Mt 21.17–22; Mc 11.12–14. 20–25) in Juvencus, Sedulius, Avitus of Vienne and Severus of Malaga (?), in: Michele Cutino (Hrsg.), *Poetry, Bible and Theology from Late Antiquity to the Middle Ages*, Berlin 2020a, 127–150.
- De Gianni, Donato, Iuvencus. *Evangeliorum Liber Quartus*. Introduzione, testo criticamente riveduto, traduzione e commento, Stuttgart 2020b.
- Fichtner, Rudolf, Taufe und Versuchung Jesu in den *Evangeliorum libri quattuor* des Bibeldichters Juvencus (1,346–408), Stuttgart 1994.
- Flury, Peter, Juvencus und Alcimius Avitus, *Philologus* 132 (1988) 286–296.
- Green, Roger P. H., *Latin Epics of the New Testament*. Juvencus, Sedulius, Arator, Oxford 2006.
- Green, Roger P. H., The *Evangeliorum libri* of Juvencus: Exegesis by stealth?, in: Willemien Otten/Karla Pollmann (Hrsg.), *Poetry and Exegesis in Premodern Latin Christianity. The Encounter between Classical and Christian Strategies of Interpretation*, Leiden/Boston 2007, 63–80.
- Hansson, Nils, *Textkritisches zu Iuvencus, mit vollständigem Index verborum*, Lund 1950.
- Häse, Angelika, *Mittelalterliche Bücherverzeichnisse aus Kloster Lorsch: Einleitung, Edition und Kommentar*, Wiesbaden 2002.

- Heinsdorff, Cornel, Der interpolierte Juvencus des Codex Augiensis 112 und Severus von Malaga, *Vigiliae Christianae* 60 (2006) 148–170.
- Herzog, Reinhart, HLL 5 (1989) § 561.
- Jiménez Sánchez, Juan Antonio/Capdevila, Maymó, Severo de Málaga, Un obispo de la Hispania bizantina, *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III: Historia Medieval* 36 (2023) 701–728.
- Jülicher, Adolf, Itala. Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung, Bd. 4: Johannes-Evangelium, Berlin 1963.
- Jülicher, Adolf, Itala. Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung, Bd. 1: Matthäus-Evangelium, Berlin ²1972.
- Jülicher, Adolf, Itala. Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung, Bd. 3: Lucas-Evangelium, Berlin ²1976.
- Lubian, Francesco, Teaching through images between claritas and obscuritas. Christ's meta-didactic speech on parables in Juvencus' *Evangeliorum libri* 2, 755/74. 824/8, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 61 (2018) 37–53.
- Lubian, Francesco, *Quae tandem poterit lingua retexere / laudes, Christe, tuas?* Forme di cristianizzazione della lingua poetica latina fra IV e V sec. d.C., *Paideia* 78 (2023) 643–669.
- Lubian, Francesco, *Per grandia tempora*. Time and Temporal References in the Poem of the *Heptateuchos*, in: Stefania Filosi (Hrsg.), *Poetic Rewritings in Late Latin Antiquity and Beyond*, Turnhout 2024, 255–287.
- Moretti Pieri, Giovanna, Sulle fonti evangeliche di Sedulio, *Atti e Memorie dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere "La Colombaria"* 39 (1969) 125–243.
- Moskalew, Walter, *Formular Language and Poetic Design in the Aeneid*, Leiden 1982.
- Orbán, Árpád Peter, Juvencus als Bibelexeget und als Zeuge der "afrikanischen" *Vetus-Latina*-Tradition, *Vigiliae Christianae* 49 (1995) 334–352.
- Otero Pereira, Eduardo, C. Vetti Aquilini *Iuueni Euangeliorum libri quattuor*. Edición crítica, Diss., Salamanca 2009.
- Palla, Roberto, Egesi in versi? Agli inizi dell'epica biblica, in: Renato Uglione (Hrsg.), *Atti del Convegno nazionale di studi "Arma*

- virumque cano ...". L'epica dei Greci e dei Romani, Torino 23–24 aprile 2007, Alessandria 2008, 209–229.
- Pelttari, Aaron, The Literary Horizons of the Poem *In Euangelia*, in: Jesús Hernández Lobato/Óscar Prieto Domínguez (Hrsg.), *Literature Squared: Self-Reflexivity in Late Antique Literature*, Turnhout 2020, 15–40.
- Poinsotte, Jean-Michel, *Juvenicus et Israël. La représentation des Juifs dans le premier poème latin chrétien*, Paris 1979.
- Ranke, Ernestus (Hrsg.), *Codex Fuldensis. Novum Testamentum latine interprete Hieronymo ex manuscripto Victoris Capuani editum, prolegomenis introductum, commentariis adornavit*, Marburg 1868.
- Rodríguez Hevia, Vicente, Las fórmulas de transición en Juvenico, *Studia Philologica Salmanticensia* 5 (1980) 255–271.
- Rollins, Stephen James, *The Parables in Juvenicus' Evangeliorum libri IV*, Diss., Liverpool 1984.
- Santorelli, Paola, Giovenco. I libri dei Vangeli, Bd. 2: Introduzione e commento, Pisa 2005.
- Schmid, Ulrich B., In Search of Tatian's *Diatessaron* in the West, *Vigiliae Christianae* 57 (2003) 176–199.
- Simonetti Abbolito, Giuseppina, I termini 'tecnici' nella parafrasi di Giovenco, *Orpheus N.S.* 7 (1986) 53–84.
- Springer, Carl P. E., *The Manuscripts of Sedulius: A Provisional Handlist*, Philadelphia 1995.
- Thraede, Klaus, Buchgrenzen bei Iuvenicus, in: Wolfgang Speyer/Ernst Dassmann/Klaus Thraede/Josef Engemann (Hrsg.), *Charitulae. Festschrift für Wolfgang Speyer*, Münster 1998, 285–294.
- Thraede, Klaus, Iuvenicus, *RAC* 19 (2001a) 882.
- Thraede, Klaus, Anfänge frühchristlich-lateinischer Bibelepik: Buchgrenzen bei Iuvenicus, in: Marcello Salvatore (Hrsg.), *La poesia tardoantica e medievale. Atti del I Convegno internazionale di studi* (Macerata, 4-5 maggio 1998), Alessandria 2001b, 13–23.
- Weber, Robert/Gryson, Roger (Hrsg.), *Biblia sacra iuxta Vulgatam*, Stuttgart 2007 [Original: 1969].

Zwierlein, Otto (Hrsg.), *Severi Episcopi <Malacitani (?)> in Evangelia Libri XII. Das Trierer Fragment der Bücher VIII–X. Unter Mitwirkung von Reinhart Herzog erstmalig herausgegeben und kommentiert von Bernhard Bischoff † und Willy Schetter †*, München 1994.

Die Rezeption des Juvenecus in zwei mittellateinischen hagiographischen Gedichten

Maria Veronese

Abstract: The aim of this contribution is to analyse the reception of Juvenecus in two anonymous Middle Latin poetic *uitae*: the *Vita sancti Eligii* (BHL 2478) and the *Miracula Nynie episcopi* (BHL 6240; CPL 2152). Alongside the use of many classical and Christian poets, both works exhibit an extensive use of Juvenecus' work, which is considerably more significant than documented in the existing editions. The poems, which are poetic rewritings of prose texts, originate from two distinct geographical areas: St. Amand and York. The two works are addressed to two distinct audiences: the *Vita sancti Eligii* is written, at least in accordance with the author's claims, for an educated readership, whereas the *Miracula Nynie episcopi* is intended for a school audience. The analysis will make it possible to evaluate two different ways of using Juvenecus' work in two different cultural contexts.

Key passages of this paper are:

Iuvenec. praef. 6–8; 11; 15–19; 25–27

Iuvenec. 1,455f.; 716–719; 733–740; 742; 748

Iuvenec. 2,420

Iuvenec. 4,237; 238f.; 251–254; 269f.; 272–280; 281–283

In diesem Beitrag soll die Rezeption des Juvenecus in zwei anonymen mittellateinischen hagiographischen Gedichten untersucht werden,

die nur wenig bekannt sind: die *Vita sancti Eligii* (BHL 2478)¹ und die *Miracula Nynie episcopi* (BHL 6240; CPL 2152).²

Für diese Auswahl gibt es mehrere Gründe. Erstens zeichnen sich beide Texte durch die intensive Verwendung des Werks des Juvenecus aus, die weit über das in den bisherigen Editionen angegebene Maß hinausgeht, wo auch die Verwendung anderer christlicher Dichter wie Sedulius, Arator, Cyprianus Gallus und Venantius Fortunatus sowie klassischer Dichter, in *primis* Vergil und Ovid, belegt wird. Wie wir sehen werden, werden die Verse des Juvenecus in den beiden betrachteten Gedichten auf sehr unterschiedliche Weise verwendet.

Die beiden anonymen Gedichte sind poetische Nachdichtungen von Prosatexten. Sie stammen aus zwei verschiedenen geographischen Räumen, St. Amand im ersten und York im zweiten Fall, und richten sich an zwei verschiedene Zielgruppen: Die *Vita sancti Eligii* ist, zumindest nach den Behauptungen ihres Autors, für gebildete Leser geschrieben, während das Werk *Miracula Nynie episcopi* für den Gebrauch in der Schule bestimmt ist, was es uns ermöglicht, das Fortleben von Juvenecus in zwei verschiedenen kulturellen Kontexten zu untersuchen.

I *Status quaestionis*

François Dolbeau hat die Gattung der hagiographischen Dichtung in der mittellateinischen Literatur zu Recht als „un domaine négligé“ bezeichnet und einige ihrer Besonderheiten hervorgehoben.³

Mittellateinische hagiographische Viten in Versen sind in der Regel Neufassungen von Prosatexten und haben eine relativ begrenzte Verbreitung – vor allem im Vergleich zur ursprünglichen Prosaversion: Während die Prosaversion in einer recht beachtlichen Zahl von Handschriften überliefert ist, die sich auf Hunderte von

1 Strecker, Karl (Hrsg.), MGH. Poetae Latini aevi Carolini 4.2.3, Berlin 1923, 787–805.

2 Strecker, Karl (Hrsg.), MGH. Poetae Latini aevi Carolini 4.2.3, Berlin 1923, 944–961.

3 Dolbeau 2002, 129–139.

Exemplaren belaufen kann, ist die poetische Version nur durch eine sehr begrenzte Zahl von Zeugnissen – wenn nicht sogar nur durch eine einzige Handschrift – bekannt. Dies liegt vor allem daran, dass diese Art von Texten nicht in der Liturgie verwendet und nur selten bei Zusammenkünften vorgelesen wurde, sondern hauptsächlich für den individuellen und privaten Gebrauch bestimmt war.⁴ Die poetischen Texte sind in der Regel in hagiographischen Textsammlungen, in Büchlein mit einigen wenigen Texten oder in einer Textsammlung, die einem Heiligen gewidmet ist, überliefert.⁵ Die ausgeprägte ortsbezogene Ausrichtung der Werke führt zu einer eher begrenzten Verbreitung, die eng mit dem Produktionsgebiet zusammenhängt. Die poetische Version entspringt dem Wunsch der Hagiographen, den Ortsheiligen und durch ihn den Triumph Christi in einem gehobenen Register würdig zu feiern.⁶ In vielen Fällen handelt es sich um Paraphraseübungen in schulischem Kontext.⁷

Alle diese Merkmale treffen auf die beiden hier behandelten Texte zu.

2 Die *Vita sancti Eligii*

Eligius, der um 590 geboren und 641 Bischof von Noyon wurde, war ein geschätzter Goldschmied, der dank seines handwerklichen Geschicks Direktor der königlichen Münzstätte wurde und als Berater von König Dagobert fungierte. Während seines Episkopats trug er zur Gründung zahlreicher Klöster bei und errichtete Grabmäler zu Ehren von Heiligen. Bis zu seinem Tod am 1. Dezember 660 widmete

4 Dolbeau 2002, 134: „Il est même peu probable qu'ils aient régulièrement été choisis pour des lectures à voix haute au réfectoire ou au chapitre (*ad mensam* ou *ad collationem*), ce qui est la fonction majeure des légendiers. Le défaut d'intelligibilité à l'audition de beaucoup de poèmes, surtout métriques, les cantonnait en pratique au domaine privé de la méditation et de la dévotion individuelle“.

5 Dolbeau 2002, 133.

6 Dolbeau 2002, 136: „L'adéquation à la noblesse du sujet: voilà sans doute la motivation essentielle de nombreux versificateurs poussés par leur dévotion privée à honorer un saint patron“.

7 Dolbeau 2002, 136f.

er sich intensiv der Missionierung der heidnischen Bevölkerung.

Von Eligius ist uns eine Prosavita überliefert, die *Vita sancti Eligii episcopi Nouiomensis* (CPL 2094, BHL 2474): Kurz nach Eligius' Tod verfasste noch in der zweiten Hälfte des siebten Jahrhunderts Audoenus (Dadon), der Bischof von Rouen, der 684 starb, eine *Vita sancti Eligii* in zwei Büchern in Prosa. Nach Bruno Krusch, dem Herausgeber dieses Textes in den *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Merovingicarum*,⁸ ist die *Vita*, die wir heute lesen, aber tatsächlich eine Überarbeitung des Textes des Audoenus durch einen anonymen Kleriker aus Noyon, genannt Ps.-Audoen, der sein Vorbild in einer Weise darzustellen versuchte, die dem religiösen Empfinden seiner Zeit, das von der „römischen“ Reformtätigkeit des Bonifatius geprägt war, näher kam;⁹ folglich hat Krusch in seiner Ausgabe alle Passagen gestrichen, die er für das Ergebnis „karolingischer“ Einflüsse hielt, und somit eine stark gekürzte Edition vorgelegt.

Die allgemeine Authentizität der *Vita sancti Eligii* wird heute von einigen Studien vertreten. Die schnelle Verbreitung des Textes über ein weites Gebiet ist durch mehr als hundert Handschriften belegt; die Übereinstimmung der Abschnitte und die Tatsache, dass die zur Zeit der Edition zwischen Audoenus und Chrodebert von Tours ausgetauschten Anmerkungen in Zeugnissen aus verschiedenen Gebieten bewahrt worden sind, machen es unwahrscheinlich, dass der Text in einer Weise überarbeitet wurde, die die ursprüngliche Fassung ersetzt und vollständig beseitigt hat.¹⁰

Später hat ein anonymen Dichter die *Vita* in Verse gefasst und eine gekürzte Fassung erstellt, der es an historischer Glaubwürdigkeit mangelt. Dieser Vorgang wird allgemein auf die frühe karolingische Zeit datiert, aber das Vorhandensein der poetischen *Vita* in der Brüsseler Handschrift KBR, MS 5374–75, die auf das erste Viertel

8 Krusch, Bruno (Hrsg.), *Vita sancti Eligii episcopi Nouiomagensis*, MGH. SS rer. Merov. 4, Hannover 1902, 634–663 (Einleitung); 663–741 (Text).

9 Westeel 1999, 39–41 argumentiert, dass die Neuschreibung nicht aus literarischen Motiven erfolgte. Falls politische Motive eine Rolle spielten, so war das Ziel der Neuschreibung die Förderung des Heiligenkults in der karolingischen Gesellschaft.

10 Dolbeau 2007, 20f.

des neunten Jahrhunderts datiert wird, veranlasst uns dazu, nicht nur das Datum der Abfassung zu überdenken, das bereits vor dem neunten Jahrhundert liegen und dem der Prosafassung relativ nahe kommen könnte, sondern auch das Datum der Abfassung des *libellus* über Eligius, das beide Viten, die in Prosa und die in Poesie, umfasst.

Auch die poetische *Vita* soll nach Ludwig Traube von einem Redaktor überarbeitet worden sein, um den Text in die uns überlieferte Form zu bringen,¹¹ während der Text ursprünglich in Hexametern und teilweise auch in Distichen verfasst gewesen sein muss; diese These wurde jedoch von Paul von Winterfeld verworfen.¹²

Die poetische *Vita* wird immer zusammen mit der Prosaversion als deren drittes Buch überliefert, ist aber nicht in allen Handschriften der Prosa-*Vita* enthalten. Die kritische Edition von Karl Strecker stützt sich auf vier Handschriften aus dem neunten bis 17. Jahrhundert, die zum selben Überlieferungsstrang gehören und eine Reihe von Bindefehlern aufweisen:¹³

- B₁: Brüssel, KBR, MS 5374–75, ff. 130r-140v:¹⁴ Erstes Viertel des neunten Jahrhunderts, aus dem Nordosten Frankreichs, enthält die *Vita sancti Eligii* in Prosa und Dichtung;
- P: Paris, BNF, lat. 5327, ff. 166v-170r:¹⁵ Zehntes Jahrhundert, aus Saint-Amand-en-Pève, enthält eine Sammlung hagiographischer Viten und Predigten;
- B₃: Brüssel, KBR, MS 18421–29, ff. 144va-148vb:¹⁶ 12. bis 13. Jahrhundert, möglicherweise aus Tournai, enthält eine Sammlung von Passionen, Übersetzungen und Predigten;

11 Diese These wird in der Einleitung der MGH-Ausgabe von Strecker zitiert, der sie direkt von Traube übernimmt, der als *adiutor studiorum nostrorum indefessus* bezeichnet wird, vgl. MGH. SS rer. Merov. 4, 655.

12 Winterfeld 1903, 479.

13 Strecker, Karl (Hrsg.), MGH. Poetae Latini aevi Carolini 4.2.3, Berlin 1923, 786.

14 <https://opac.kbr.be/LIBRARY/doc/SYRACUSE/17281777#> [letztes Aufrufdatum 05.05.2025].

15 <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b9068470g/f170.item.r=latin%2053275327%205327.zoom> [letztes Aufrufdatum 05.05.2025].

16 <https://opac.kbr.be/LIBRARY/doc/SYRACUSE/10734406> [letztes Aufrufdatum 05.05.2025].

- B₂: Brüssel, KBR, MS 8961–62, Collectanea Bollandiana, ff. 7–11v:¹⁷ 17. Jahrhundert, enthält eine Sammlung von Viten der Heiligen vom 1. und 2. Dezember.

Zu diesen vier Handschriften können zwei weitere hinzugefügt werden:

- Brüssel, KBR, MS 11987, ff. 239r–241v: 16. Jahrhundert, ist der vierte und letzte Band der von Antonius Geens von Rouge-Cloître (1479–1543) gesammelten und transkribierten Sammlung;
- Tours, BM, 1028, ff. 98v–105v:¹⁸ 970–1021c., aus Solignac, enthält ein Dossier über Eligius.¹⁹

Diese letzte Handschrift ist von großem Interesse, da sie nach meinen Untersuchungen aus einem anderen Zweig der Überlieferung stammt und die meisten der von Strecker festgestellten Bindefehler nicht aufweist. So heißt es zum Beispiel in V. 293 in allen vier von Strecker benutzten Handschriften *namque fameses summe gratis quondam refecit*, was der Herausgeber aufgrund einer Parallelstelle in Iuvenc. 4,272 geändert hat: *namque fame fessum quondam me grata refecit*. In der Handschrift von Tours, f. 102v, finden wir die korrekte Lesart, mit der Stellung von *quondam* im folgenden Vers: *namque fame fessum me gratis refecit / quondam potu [...]*. In V. 195 gibt dieselbe Handschrift das korrekte *orabat* (f. 101r) an, im Gegensatz zur einstimmigen Lesart *orabo* der vier Handschriften, die auch von Strecker als fehlerhaft angesehen wurde. In der von den vier Handschriften überlieferten Fassung ist V. 196 unverständlich: *orabat et ideo intende Christum cuncta regentem / „Tua“icens „monita mea de sorte uoluntas“*. Strecker fand keine Erklärung für den Sinn dieser Stelle und kommentierte in einer Anmerkung: „i.e. *tua monita et mea uoluntas congruunt?*“.²⁰ Hilfe bei der *emendatio* des Textes

17 <https://opac.kbr.be/LIBRARY/doc/SYRACUSE/18313808> [letztes Aufrufdatum 05.05.2025].

18 <https://portail.bibliissima.fr/ark:/43093/mdata2a98c7dafec92e89d077ab2b-0c63b97dfec920f1> [letztes Aufrufdatum 05.05.2025].

19 Vgl. Westeel 1999, 41f.

20 Strecker, Karl (Hrsg.), MGH. Poetae Latini aevi Carolini 4.2.3, Berlin 1923, 794.

und der Klärung des Sinns der Passage bietet die Handschrift von Tours, die auf f. 101r lautet: *tua dicens proueniat mea de sorte uoluntas*, was ein wörtliches Zitat von Juvenicus ist: Der spanische Dichter schreibt in seiner Paraphrase des Evangeliums zu Mt 26,39 („Wenn es möglich ist, nimm diesen Kelch von mir“): *iam tua proueniat nostra de sorte uoluntas* (Iuvenic. 4,504). In der Handschrift von Tours ist also höchstwahrscheinlich die richtige Lesart des Textes überliefert.

Die poetische *Vita* besteht aus 498 Versen; da die mittelalterlichen Dichter eine Vorliebe für runde Zahlen hatten, nimmt Wilhelm Meyer an, dass auch die beiden Zeilen der *subscriptio* mitgezählt werden müssen, sodass man eine Gesamtzahl von 500 Versen erhält.²¹

Über die metrische Form des Werks hat die Forschung lange gestritten. Nach Traube handelt es sich um einen Vers mit sechs Hebungen, der durch eine Zäsur in zwei Hälften geteilt wird, deren Endsilben durch einen Reim verbunden sind.²² Nach der Hypothese Meyers, der sich Strecker anschließt, folgt der Dichter keiner festen Regel.²³ Der rhythmische Vers ist in zwei Hemistichien geteilt, deren Endsilben meist, aber nicht immer durch einen Reim verbunden sind, wie es in der mittellateinischen Dichtung vor 1100 üblich ist, wobei häufig auf die Alliteration zurückgegriffen wird. Nach Francesco Stella wollte der Dichter, der in V. 497 von *exametris uersiculis* spricht, eher eine „imitazioni ritmiche dell'esametro“ schaffen,²⁴ wie es im langobardischen Italien Mode war.

Die Entstehungsgeschichte des Werkes wird in einem Nachwort in Prosa geschildert, das sich stark an den Brief an Macedonius aus dem *Carmen paschale* des Sedulius anlehnt,²⁵ wie die unterstrichenen Stellen zeigen (MGH. SS rer. Merov. 4,805f.):

²¹ Meyer 1913, 147.

²² Strecker 1923, 655, vgl. Anm. 11.

²³ Meyer 1913, 147–149.

²⁴ Stella 2010, 261.

²⁵ Sedul. epist. ad Maced. (CSEL 10,4f.) *Cur autem metrica uoluerim haec ratione componere, non differam breuiter expedire. Raro, pater optime, sicut uestra quoque peritia lectionis adsiduitate cognoscit, diuinae munera potestatis stilo quisquam huius modulationis aptauit, et multi sunt quos studiorum saecularium disciplina per poeticas magis delicias et carminum uoluptates oblectat. Hi quicquid rhetoricae facundiae per-*

Cur autem haec metrica uoluerim immoque per pauca ratione componere, non differam breuiter explanare. Ea itaque causa, quia multi sunt, quos studiorum saecularium disciplina per poeticas magis delicias et carminum lenitates oblectat, quam simplex quamuis luculenta historia trahat; et quod idemque, quod uersuum uiderint blandimento mollitum, hoc nimirum intenta mente animoque defixo sepius audiusque libentissime percurrunt. Horum equidem studiis utcumque consulens haec, quae omnimodis simpliciter atque prolixè degesta a sancto uiro Dadone episcopo habebantur, quantulumcunque altius breuiter perplexa repetiui, ne uidelicet non haberent, quod in tanto uolumine doctiores quique delectabiliter sumerent.

Der anonyme Dichter betont, dass es sein Ziel gewesen sei, die *Vita*, die Audoenus in einer einfachen und ausführlichen Form (*simpliciter atque prolixè*) verfasst hat, in gehobenem Stil (*altius*) und in einer knapperen Form (*breuiter perplexa*) neu zu schreiben (*repetiui*), um den Bedürfnissen eines kultivierteren Publikums gerecht zu werden. Insbesondere hebt er hervor, wie der durch die Anmut der Verse aufgewertete Text den Leser dazu anregt, das Werk öfter und mit größerer Aufmerksamkeit zu lesen und zu genießen. Die Häufigkeit von Begriffen wie *deliciae*, *lenitates*, *blandimentum*, *molliri*, *audius*, *libentissime*, *delectabiliter*, die den Genuss in den Vordergrund stellen, „esce dal topos edificatorio per accettare una finalizzazione puramente letteraria e priva di giustificazioni scolastiche per limitarsi a un orientamento edonistico“, wie Stella feststellt.²⁶

Um die Abweichungen der metrischen Fassung vom Original in Prosa nachzuvollziehen, ist es interessant, die Prologe der beiden Werke zu analysieren. Der Prolog der *Vita* in Prosa orientiert sich stark an dem von Sedulius' *Carmen paschale*²⁷ und greift den Gedan-

legunt, neglegentius adsequuntur, quoniam illud haud diligunt: quod autem uersuum uiderint blandimento mellitum, tanta cordis auditate suscipiunt, ut [...].

26 Stella 2010, 261f.

27 Sedul. carm. pasch. 1,17f.; 20–27

*Cum sua gentiles studeant figmenta poetae
grandisonis pompare modis [...]*

*saeua nefandarum renouent contagia rerum
et scelerum monumenta canant, ritumque magistro
plurima Niliacis tradant mendacia biblis:
cur ego, Dauitidis assuetus cantibus odas*

ken auf, dass heidnische Dichter durch ihre Darstellungen *mendacia* verbreiten konnten. Als christlicher Dichter kann der Autor daher über die Wunder Christi erst recht nicht schweigen (MGH. SS rer. Merov. 4,663):

Cum gentiles poetae studeant sua figmenta prolixis pompare stilis et saeva nefandarum renouent contagia rerum ac plurima Niliacis tradant mendacia biblis, eorumque uana tantum discurrat gloria, quae ueterum nectunt mendacia, cur nos Christiani salutiferi taceamus miracula Christi, cum possimus sermone uel tenui aedificationis historiam pandere plebi?

Wie die Hervorhebungen zeigen, wurde in diesem Text der Anfang vieler Verse von Sedulius' Gedicht wortwörtlich übernommen, wobei es einige geringfügige Änderungen wie den Plural *nos taceamus* anstelle des Singulars *ego taceam* gibt. Es lässt sich jedoch auch eine Übernahme aus der *praefatio* des Juvenicus identifizieren: Die Formulierung *eorumque uana tantum discurrat gloria, quae ueterum nectunt mendacia* greift zwei Verse des Juvenicus auf: *nec minor ipsorum discurrit gloria uatum, [...] quae ueterum gestis hominum mendacia nectunt* (Iuenc. praef. 11; 17), wo dasselbe Konzept wie bei Sedulius zum Ausdruck kommt, das mit diesen Versen den gemeinsamen Bezug auf die *mendacia* der Heiden an derselben metrischen Stelle teilt.²⁸

Im Prolog der *Vita* in Versen ist die Hauptvorlage jedoch nicht mehr Sedulius, sondern Juvenicus;²⁹ dies sieht man an den Versen 1–8:

*cordarum resonare decem sanctoque uerenter
stare choro et placidis caelestia psallere uerbis,
clara salutiferi taceam miracula Christi?
Cum possim manifesta loqui [...]*

25

28 Vgl. Costanza 1985, 253–258.

29 Iuenc. praef. 6–8; 11; 15–19

*Sed tamen innumeros homines sublimia facta
et uirtutis honos in tempora longa frequentant,
adculant quorum famam laudesque poetae.
[...]
Nec minor ipsorum discurrit gloria uatum,
[...]*

*Quod si tam longam meruerunt carmina famam,
quae ueterum gestis hominum mendacia nectunt,*

15

*Innumeros homines sublimia facta ferentes
 et uirtutes in tempora honos frequentat longinqua.
 Quorum famam laudesque poetae plectro, nectentes
 ingeniis ficta mendacia, diuersis carminibus aptant.
 Quodsi prauī gentiles deoque quidni rebelles
 tamque longa in aeuum meruere carmina uatum
 eorumque si uana tantum discurrat gloria,
 adest et nobis fides certa digna Christo narrare gesta.*

5

Zunächst fällt auf, dass die einleitenden Verse von Juvenecus (1–5) fehlen. Diese Verse erklären, dass nichts dem Gesetz der Sterblichkeit entgeht: weder die Werke des Menschen noch die Elemente der Natur, da Gott dem gesamten Universum eine unwiderrufliche Grenze gesetzt hat. Folglich entfällt auch die Notwendigkeit eines stark adversativen Beginns von V. 6 (*sed tamen*), mit dem Juvenecus einen ausgeprägten gedanklichen Kontrast setzt, indem er die Vergänglichkeit der menschlichen Dinge mit dem Ruhm kontrastiert, den die Helden mit ihren Heldentaten dank der Dichter, die sie feierten, erlangten.³⁰

Die Syntax der poetischen *Vita* scheint anders zu sein, da sie – soweit ersichtlich – nur *honos* als Subjekt des Verbs *frequentat* hat. Es ist jedoch zu beachten, dass die Handschriftentradition nicht einheitlich ist, da der Plural *frequentant*, wie bei Juvenecus, in P, in B₃ und auch in der Handschrift von Tours zu finden ist. Dennoch bleibt der Sinn des Satzes im Wesentlichen derselbe wie bei Juvenecus: Ihr Ruhm erinnert lange an unzählige Männer, die Großes geleistet haben, und die Dichter tragen zu diesem Ruhm bei.

Im hagiographischen Prolog fehlen auch die Verse, in denen Juvenecus durch eine Periphrase an Homer und Vergil erinnert. Zudem fehlt die Vorstellung von der Unsterblichkeit der Menschen und der Dichter selbst, die Juvenecus infrage stellt, da ihr Ruhm nur bis zum Ende der Welt reicht und ihre Werke damit nur eine bestimmte Zeit

*nobis certa fides aeternae in saecula laudis
 immortale decus tribuet meritumque rependet.
 Nam mihi carmen erit Christi uitalia gesta [...]*

30 Vgl. z.B. Carrubba 1993; Nazzaro 2012.

lang unsterblich sein werden. Stattdessen argumentiert der Dichter mit den Worten des Juvenicus, dass, wenn die gottlosen und gottfeindlichen Heiden den *carmina* der Dichter langen Ruhm verliehen haben, auch die Christen die Gewissheit haben, dass sie Taten erzählen können, die Christus würdig sind – ein Konzept, das dem des Sedulius entspricht und das, wie gesehen, auch im Prolog in Prosa aufgegriffen wird. Völlig eliminiert wird jedoch das Konzept, das Juvenicus hervorhebt und demzufolge „uns der sichere Glaube an das ewige Lob durch die Jahrhunderte unsterbliche Ehre und Verdienst verleihen wird“ (Iuvenc. praef. 17f. *nobis certa fides aeternae/aeterna*³¹ *in saecula laudis / inmortale decus tribuet meritumque rependet*).

Interessant ist, wie der anonyme Dichter den zweiten Halbsatz von V. 19 des Juvenicus aufgreift. Während der iberische Dichter erklärt, dass das Thema seines Gedichts die lebensspendenden Taten Christi sein werden (*Christi uitalia gesta*), beabsichtigt der Hagiograph in V. 8, die Taten seines Helden zu erzählen, die Christus würdig sind (*digna Christo narrare gesta*).

In der Fortsetzung des Prologs in den Versen 9–14 veranschaulicht der anonyme Dichter die Absicht, die Taten des Eligius zu erzählen (V. 10 *acta narrare Eligii*), indem er kurz einige der vielen Episoden (V. 13 *ex multis [...] pauca*) erzählt, auf die man sich beziehen könnte.

Es folgen zwei Verse, V. 15f., die sich wiederum stark an Juvenicus anlehnen:

Opto quoque, ut sanctificus adsit narranti spiritus 15
puroque inriget ut mentem canentis pectore amne.

In diesen Versen wird den drei letzten Versen, der *invocatio* aus der *praefatio* von Juvenicus, gefolgt. Darin bittet der Dichter den Heiligen Geist, ihn mit dem Wasser des Jordans zu reinigen und ihm beizu-

31 Die Handschriften überliefern zwei Varianten für dieses Adjektiv: *aeternae*, eingesetzt in der CSEL-Ausgabe von Huemer und verteidigt von Colombi 2000, 244f., und *aeterna*, verteidigt bei Palla 1977, 277–282.

stehen, damit sein Lied Christus würdig ist.³² In der hagiographischen *Vita* ist es erstaunlich, dass das Adjektiv *dulcis* von Juvenecus nicht verwendet wird, da der Dichter, wie wir gesehen haben, die Süße und die Anmut des Gedichts im Prosanachwort ausführlich bespricht.

Ein Teil des hagiographischen Gedichts beschreibt die zahlreichen Wunder, die der Heilige vollbracht hat. Der Dichter betont mehrmals, dass die geschilderten Wunder nur einen Bruchteil aller bedeutenden Heilungen und Wundergeschichten darstellen, die erzählt werden könnten. Zum Beispiel in V. 201 (*ex multis pauca narro*), in V. 210 (*pauca pangam de multis*) und in V. 230 (*una tantum ex plurimis*).

Ich untersuche die Beschreibung der Heilung eines verkrüppelten Aussätzigen, wie sie in V. 231–236 erzählt wird:

*Quidam aeger horrenda confixus uiscera tabe
decumbebat nam claudus, in pauimento artatus;
huius manu porrecta purgavit lurida membra,
confestimque morbus mortem, morbidus accepit salutem;
soliditatem et insuper elemosinam tribuit,* 235
incolomi iam dehinc celare gaudia iussit.

Die Episode wird in der *Vita* in Prosa erzählt, erscheint jedoch nicht in der Ausgabe von Krusch, sondern in der Ausgabe von Luc d'Ache-ry aus dem 17. Jahrhundert (1661), die in der *Patrologia Latina* nachgedruckt wurde (*Vita sancti Eligii* 2,24 [PL 87,556D]):

Quidam autem diaconus [...] diu quoque morbo succrescente, toto pene corpore decumbebat tabidus. Cui cum Eligius manu sancta latus et membra contrectasset, statim abscedente tabo, omnique mox malo depulso, sanavit corpus a lurido illo morbo.

32 Iuvenc. praef. 25–27

*Ergo age! Sanctificus adsit mihi carminis auctor
spiritus, et puro mentem riget amne canentis
dulcis Iordanis, ut Christo digna loquamur.*

Der Dichter übernimmt die Episode aus der *Vita* in Prosa und formuliert sie mit den Worten des Iuvenicus um, die dieser im ersten Buch bei der Heilung des Aussätzigen aus Mt 8,2–4 gebraucht.³³ Um die Passage auszuschmücken, verwendet er in V. 34 ein Wortspiel, das durch einen Parallelismus und eine Assonanz unterstrichen wird und aus der *Vita Radegundis* des Venantius Fortunatus stammt (*vita Radeg.* 20,39): [...] *qua (scil. candela) incensa morbus accipiebat mortem, morbidus sanitatem.*

Nachdem der Autor einige der Taten des Eligius aufgezählt hat, beschreibt er die Belohnungen, die dem Heiligen zuteilwerden (V. 277–298). Der Abschnitt nimmt engen Bezug auf Iuvenicus' Verse aus verschiedenen Kontexten: Es werden sowohl Verse aus dem vierten Buch, die sich auf das Gleichnis von den Talenten (Mt 25,14–30) und das Jüngste Gericht (Mt 25,31–46) beziehen, als auch Verse aus dem Beginn der Bergpredigt, den Seligpreisungen (Mt 5), und dem letzten Teil mit den Ermahnungen (Mt 7) verwendet.

Der Teil beginnt mit den V. 277–280:

*Cum iam uenerit ultima rationis dies pro talentis,
tunc ecce capiet digna Eligius meritis praemia.
Reddet utique tunc credita Christo tractanda pecunia
seque geminasse dona olli concredita monstrat.* 280

In V. 279 ist *tractanda* eine *emendatio* von Strecker, der sich auf eine Passage aus Iuvenic. 4,228 ([...] *credens seruis tractanda talenta*) stützt, gegen die einstimmige Lesart aller Handschriften: *mercanda*. Meiner Meinung nach sollte die durch die Handschriften überlieferte Lesart beibehalten werden. Es ist zu beachten, dass die Verwendung

33 Iuvenic. 1,733–740 (Mt 8,2–4)

*Ecce sed horrenda confixus uiscera tabe,
quem toto obsessum foedarat corpore lepra,
procubuit uenerans iuuenis Christumque precatur:* 735
*„Vt caream tandem languoris pondere tanti,
sufficiet uoluisse tuum.“ Tum dextera Christi
ad tactu solo purgavit lurida membra.
In columique dehinc: „Celaris gaudia, iussit,
et legi parens offers tua munera templo.“* 740

von Juvenicus-Passagen in diesem Kontext – wie auch sonst im Werk – normalerweise nicht auf einen einzelnen Begriff beschränkt ist, sondern auf ganze Verse ausgedehnt wird, wie aus dem nächsten Vers hervorgeht. Ab V. 280, der fast wörtlich Iuvenc. 4,237 (*se geminasse illi pariter concredita monstrant*) wiedergibt, beginnt eine umfangreiche Übernahme der Verse des Juvenicus über das Gleichnis von den Talenten. Die Verse des Juvenicus, die sich auf diejenigen Diener beziehen, welche die ihnen anvertrauten Talente fruchtbar machen, werden hier und im Folgenden in den Singular übertragen und auf die Verdienste des Eligius bezogen.

In den nächsten acht Versen (V. 283–290) werden mehrere Passagen von Juvenicus aus dem ersten und vierten Buch verwendet, die hier durch Unterstreichungen hervorgehoben werden:

<i><u>Aequabitur quoque solidis</u> <u>uiro fundamina saxis</u></i>	
<i><u>ponentique libratam</u> <u>torrentibus larem inlaesam</u></i> ³⁴	
<i>laetabiturque indepta aeternae lucis tentoria,</i>	285
<i><u>his similis mitis</u> <u>quos mansuetudo coronat</u>,</i> ³⁵	
<i><u>Illum laudat herus,</u> <u>committens potiora muneribus</u></i>	
<i><u>tantae</u></i> ³⁶ <i>qui rebus <u>cummulatae sortis habundat,</u></i>	
<i>dicens: „Huic <u>detur</u> <u>possessio ampla uberior,</u></i>	
<i><u>inueni quem duplis</u> <u>commulasse talenta lucris</u>.</i> ³⁷	290
<i>[...]“</i>	

34 Iuvenc. 1,716–719 (Mt 7,24f.)
hunc aequabo uiro solidis fundamina saxis
ponenti, librata super cui moenia surgent.
Illa domus pluuiis uentisque inlaesa manebit
torrentumque minas firmato robore uincet.

35 Iuvenc. 1,455f. (Mt 5,5)
illos nam caeli regnum sublime recepat,
his similes mites, quos mansuetudo coronat. 455

36 Iuvenc. 4,238f. (Mt 25,20–23)
Illos laudat herus potioraque credere tantae
promittit fidei.

37 Iuvenc. 4,251–254 (Mt 25,21; 23)
prudenterque dehinc detur possessio maior,
quem duplis cumulasse lucris mea quinque talenta
inueni. Namque est certum, potiora mereri,
quis res uberior cummulatae sortis abundat.

Zu Beginn wird das Bild des klugen Mannes aufgegriffen, der sein Haus auf einen Felsen baut (Mt 7,24f.). Es folgen weitere Verse über die Seligkeit der Sanftmütigen (Mt 5,5), die in den Singular gesetzt wurden, um zum sanftmütigen Eligius zu passen. Schließlich werden die Verse über das Gleichnis von den Talenten und dem Lohn, den Eligius erhalten wird, erwähnt.

Die letzten acht Verse (V. 291–298) enthalten einige Verse aus dem vierten Buch des Juvencus, die sich auf das Jüngste Gericht beziehen (Mt 25,34–46):

*Huc ueniat athleta, iam olim debita sumat,
bona quippe patris, quae sunt mundi aequa nitentes.³⁸
Namque fame fessum me gratis quondam refecit,
potu etiam mihi sitim saepe remouit,
hospiciumque domus patuit mihi uocato 295
et nudus huius uestis blandissima tegmina sumpsit,
carceris et poenis huius solatia cepi,
nec famis oppressum dira ditione notauit.³⁹*

Zum Text ist zunächst anzumerken, dass Strecker im kritischen Apparat zu V. 292 vermerkt, dass er aufgrund der Parallelstelle bei Juvencus *aequa nitentes* gerne zu *aequaeua nitentis* korrigiert hätte, aber darauf hinweist, dass eine Juvencus' Handschrift *aequa nitentes* lautet;⁴⁰ dies ist die Handschrift München, Bayerische Staatsbi-

-
- 38 Iuenc. 4,269f. (Mt 25,34)
*huc ueniant sancti, iamdudum debita sumant
dona patris, mundi quae sunt aequaeua nitentis.* 270
- 39 Iuenc. 4,272–280 (Mt 25,35–39)
*Namque fame fessum quondam me grata refecit
haec plebes potuque sitim mihi saepe remouit,
hospitiumque domus patuit mihi saepe uocato
et nudus uestis blandissima tegmina sumpsit 275
carceris et poenis horum solacia cepi.
Tum Domino tali respondent uoce beati:
Non meminit nostrum quisquam te uisere nudum
nec famis oppressum dura ditione notauit,
carceris aut poenis meminit uidisse reuinctum.* 280
- 40 Strecker, Karl (Hrsg.), MGH. Poetae Latini aevi Carolini 4.2.3, Berlin 1923, 798:
„aequa nitentes] corrigere[m] aequaeua nitentis, nisi in Iuenci codice M IV 270 le-

bliothek, Clm 6402, 8. Jahrhundert. Zwei andere Handschriften: K₁ (Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, Aug. 217 [ff. 1–40], Ende des 9. Jahrhunderts) und Bb¹ (Mailand, Biblioteca Ambrosiana, C74 sup, erstes Viertel des 9. Jahrhunderts) haben *aequaeua nitentes* und K₂ (Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, Aug. 217 [ff. 68–125], Ende des 9. Jahrhunderts) hat *aequata nitentis*. Auch die Handschrift aus Tours, deren Lesart *aequa tenentes* (f. 102v) lautet, scheint mir die Echtheit der geschilderten Lesart zu bestätigen. Zwei weitere einstimmige Lesarten in der handschriftlichen Überlieferung der *Vita sancti Elegii*, *bona* in V. 292 und *dira* in V. 298, sind zwar in der Überlieferung von Juvenecus nicht bezeugt, können aber in der vom Verfasser gelesenen Juvenecus' Handschrift vorhanden gewesen sein und sind keine absichtlichen Veränderungen des Textes durch den anonymen Dichter, der stets ein gewissenhafter Nachahmer seiner Quelle war, wie auch diese Verse beweisen.

Auch hier sind die aus den Versen des Juvenecus stammenden Worte des Königs an die Gerechten, die zu seiner Rechten stehen (Mt 25,34–36), im Singular gewählt und damit nur an Eligius gerichtet. Die an diesen Versen vorgenommenen Anpassungen sind minimal, wie zum Beispiel in V. 293, wo *gratis* das Adjektiv *grata* ersetzt, das bei Juvenecus mit *haec plebes* übereinstimmt (Iuvenec. 4,272f. *namque fame fessum quondam me grata refecit / haec plebes*).

Auffallend an diesem Abschnitt ist, dass die direkte Rede der V. 293–298 hier nicht angekündigt wird, wie es sowohl in der entsprechenden Bibelstelle (Mt 25,34 *Tunc dicet rex his qui a dextris eius erunt: „Venite benedicti Patris mei [...]“*) als auch im Werk von Juvenecus (Iuvenec. 4,268 *Sed rex ad dextros conuersus talia dicet: [...]*) der Fall ist. Aufgrund der doppelten Vorlage ist davon auszugehen, dass auch V. 293–296 der *Vita* die Worte Christi wiedergeben, mit denen er Eligius für die Wohltaten belohnt, die er ihm erwiesen hat, als ihm zu Essen und zu Trinken gegeben wurde und er aufgenommen, gekleidet und getröstet wurde.

Eine weitere Schwierigkeit für das Verständnis des Textes liegt im folgenden V. 298: *nec famis oppressum dira ditione notauit*, der sehr

geretur aequa nitentes, nitentes etiam in aliis“.

an Iuenc. 4,279 erinnert: *nec famis oppressum dura dicione notauit*. Der Vers von Iuvenicus wurde jedoch aus den Worten abgeleitet, mit denen die Gerechten auf die Rede des Königs antworten, wie in Mt 25,37 berichtet wird: *Tunc respondebunt ei iusti, dicentes: „Domine, quando te uidimus esurientem, et pauimus te: sitientem, et dedimus tibi potum?“*. Die beiden Verse, mit denen Iuvenicus diese Rede der Gerechten einleitet (Iuenc. 4,277f. *Tum Domino tali respondent uoce beati: / Non meminit nostrum quisquam te uisere nudum*), hat der Dichter der Vita ausgelassen und damit das Verständnis der Passage sehr erschwert. Die handschriftliche Überlieferung ist sich über den Text einig. Weder ist klar, wer diese Worte spricht, noch, wer das Subjekt ist, das den vom Hunger gequälten Mann nicht bemerkt hat. Das einleitende *nec* scheint den Ausdruck mit dem oben Gesagten in Verbindung zu bringen, aber es ist weder klar, wie Christus sagen kann: „Ich empfang Trost in den Schmerzen dieses Gefängnisses und achtete nicht auf den, der von der schrecklichen Hand des Hungers bedrängt wurde“, noch kann der soeben gepriesene Eligius derjenige sein, der nicht auf den Bedrängten achtete.

Der Abschnitt endet schließlich mit zwei weiteren Versen (V. 299f.), die bei Iuvenicus keine Entsprechung finden,⁴¹ sondern den Text aus Mt 25,40 aufgreifen (*Et respondens rex, dicit illis: „Amen dico uobis, quamdiu fecistis uni ex his fratribus meis minimis, mihi fecistis“*):

Haec mihi in meis iugiter tribuit membris;
testor, quod fecit, et mihi, in minimis, fecit. 230

Es handelt sich um die abschließenden Worte, die der König an die Gerechten richtet, wiederum auf Eligius bezogen. Daher müssen wir davon ausgehen, dass der Dichter bei seinem Zusammenzug der Verse von Iuvenicus absichtlich oder unbeabsichtigt die gesamte Antwort der Gerechten mit Ausnahme von V. 298 (= Iuenc. 4,279)

41 Iuenc. 4,281–283

Respondens illis dicit tum talia iudex:
Fratribus ista meis humiles miserando labores
qui fecit, certum est dulcem mihi ponere fructum.

übersprungen hat, ohne sich der entstehenden Inkongruenz bewusst zu werden.

Zusammenfassend sind die Übernahmen aus dem Werk des Juvenecus in der *Vita sancti Eligii* äußerst zahlreich; ganze Verse werden im hagiographischen Text wörtlich übertragen und nahezu unverändert mit nur minimalen Anpassungen verwendet; in einigen Fällen werden verschiedene Passagen von Juvenecus miteinander kombiniert, und nur selten finden sich Einfügungen von Passagen anderer Autoren. Gelegentlich, wie im untersuchten Fall von V. 298, entsteht der Verdacht, dass die Verwendung von Juvenecus' Versen ein rein mechanischer Vorgang ist, bei dem ein vollständiges Verständnis des Grundtextes fehlt.

3 *Miracula Nynie episcopi*

Die Lebenszeit von Ninian wird traditionell zwischen etwa 360 und dem 16. September 432 angesetzt. Diese Datierung stützt sich hauptsächlich auf das Zeugnis von Beda,⁴² nach dem Ninian *multo ante tempore* vor der Ankunft des irischen Mönchs Columba bei den Pikten im Jahr 565 tätig war. Nach dem Bericht des Geschichtsschreibers hatte Columba die Absicht, den nördlichen Pikten die Heilige Schrift zu predigen, während die südlichen Pikten bereits den Götzendienst aufgegeben und den Glauben angenommen hatten. Dies war dank des Wirkens von Ninian möglich, „einem sehr hochwürdigen und heiligen Bischof britischer Abstammung“ (*Nynia episcopo reuerentissimo et sanctissimo uiro de natione Brettonum*), der in Rom im christlichen Glauben unterwiesen worden war. Sein Bischofssitz war Whithorn in der Region Bernicia, wo sein Leichnam

42 Bedae hist. eccl. 3,4,1 *Namque ipsi australes Picti, qui intra eosdem montes habent sedes, multo ante tempore, ut perhibent, relicto errore idolatriae fidem ueritatis acceperant, praedicante eis uerbum Nynia episcopo reuerentissimo et sanctissimo uiro de natione Brettonum, qui erat Romae regulariter fidem et mysteria ueritatis edoctus; cuius sedem episcopatus, sancti Martini episcopi nomine et ecclesia insignem, ubi ipse etiam corpore una cum pluribus sanctis requiescit, iam nunc Anglorum gens obtinet. Qui locus, ad prouinciam Berniciorum pertinens, uulgo uocatur „ad Candidam Casam“, eo quod ibi ecclesiam de lapide, insolito Brettonibus more, fecerit.*

zusammen mit dem vieler Heiliger ruht. Die Chronologie und die Zuverlässigkeit von Bedas Bericht sind umstritten.⁴³ Neben Bedas Bericht existieren zwei weitere biographische Berichte über Ninian, die jedoch historisch nicht als zuverlässig gelten: ein anonymes hagiographisches Gedicht, die *Miracula Nynie episcopi*, und eine spätere Vita, die *Vita sancti Niniani*, die Aelred von Rievaulx in der Mitte des 12. Jahrhunderts, zwischen 1154 und 1160, verfasste.⁴⁴ Diese enthält einen legendären hagiographischen Bericht, in dem Ninian, der Sohn eines Königs, bei seiner Rückkehr aus Rom Martin von Tours begegnete. Martin stellte ihm einige Steinmetze zur Verfügung, um in seiner Heimat eine Kirche zu errichten, die dem inzwischen verstorbenen gallischen Heiligen gewidmet wurde. Es wird angenommen, dass sowohl das hagiographische Gedicht als auch das Werk Aelreds auf einer Vita in Prosa beruhen, die der Zisterziensermönch *liber de uita et miraculis eius barbario scriptus*⁴⁵ nennt, heute verloren ist, wahrscheinlich in Whithorn geschrieben wurde und mündliche Überlieferungen sammelte.

Die *Miracula Nynie episcopi*, die in Versen die Wunder feiern, die der Heilige im Leben und nach dem Tod vollbracht hat, sind durch einen *codex unicus* überliefert: Bamberg, Staatsbibliothek, Msc. Patr. 17 (B.II.10), f. 157va-161vb,⁴⁶ datiert auf das erste Drittel des 11. Jahrhunderts und kopiert in Mainz. Die *Miracula* sind zusammen mit einem *Hymnus sancti Nynie episcopi* die letzten Texte der Handschrift, die einige Werke von Augustinus (*Sermones* und *De spiritu et littera*) und Alkuin (eine Gebetssammlung unter dem Titel *De laude Dei*) enthält.

Das Gedicht besteht aus 504 Hexametern, die in vierzehn Episoden gegliedert sind, jeweils durch einen kurzen Prosateil eingeleitet werden und wahrscheinlich in York geschrieben wurden. Traditio-

43 Vgl. Anderson 1948, 26–28; 39; Thompson 1958, 19f.; 22; MacQueen 1991; Broun 1991; Laynesmith 2019.

44 CCCM 3, 111–134 (ed. D. Pezzini, 2017).

45 Aelred. Vita s. Niniani, praef. (CCCM 3, 115, l. 40).

46 <https://mdz-nbn-resolving.de/details:bsb00140794> [letztes Aufrufdatum 05.05.2025].

nell wurde die Abfassung in Whithorn verortet,⁴⁷ dem Bischofssitz von Ninian und dem Ort, an dem der Kult zu seinen Ehren lebendig war. In jüngerer Zeit hat Michael Lapidge, der zunächst ebenfalls die Whithorn-These vertrat,⁴⁸ die Entstehung in York vorgeschlagen, da der Text die Kenntnis eines breiten Spektrums christlicher lateinischer Dichter, wie sie in der Bibliothek von York vorhanden waren, erkennen lässt und Ähnlichkeiten mit hagiographischen Werken Alkuins aufweist.⁴⁹ Die wiederholte Erwähnung von Whithorn in Verbindung mit dem Adjektiv *noster* (zum Beispiel in V. 99 *finibus in nostris*; V. 324 *moenibus in nostris*) wird als Beweis für den Abfassungsort des Gedichts angeführt. Allerdings kann dies nicht als entscheidend angesehen werden, da der Verfasser der poetischen Umsetzung höchstwahrscheinlich direkt aus der in Galloway geschriebenen Prosavita zitiert hat.⁵⁰

Die Abfassung kann mit ziemlicher Sicherheit auf die letzten Jahre des achten Jahrhunderts datiert werden, dank der *epistula* 273, die Alkuin im Jahr 790 an die Brüder von Whithorn richtete. Alkuin bittet darin, für ihn bei Bischof Ninian Fürsprache einzulegen, von dessen Tugenden er kürzlich (*nuper*) dank eines poetischen Werks (*per carmina metricae artis*) gehört habe, das ihm von seinen treuen Schülern, den Schülern der Kirche von York, geschickt wurde.⁵¹ Diese letzte Aussage bringt den Text in einen schulischen Rahmen und legt die These nahe, dass das Gedicht nicht das Ergebnis

47 Vgl. z.B. Levison 1940, 284.

48 Lapidge 1979a, 294.

49 Lapidge 1986, 25; Lapidge 1989, 166f.: „It shares certain phrases with Alcuin’s poem on the saints of York, and draws on a range of Christian Latin poets similar to those we have seen represented in the York library and in Alcuin’s *De laude Dei*“.

50 Vgl. Lapidge 1981, 75 Anm. 87.

51 Alcuin. *epist.* 273 (MGH. *Epistolae* 4,431) *VENERANDE DILECTIONIS FRATRIBUS IN LOCO DEO SERVIENTIBUS, QUI DICITUR CANDIDA CASA, ALCHUINE DIACONUS SALUTEM. Deprecor uestrae pietatis unanimitatem, ut nostri nominis habeatis memoriam. Intercedere pro mea paruitate dignemini in ecclesia sanctissimi patris uestri Nynia episcopi, qui multis claruit uirtutibus; sicut mihi nuper delatum est per carmina metricae artis, quae nobis per fideles nostros discipulos, Eboracensis ecclesiae scholasticos, directa sunt. In quibus et facientis agnoui eruditionem et eius, perficientis miracula, sanctitatem per ea, quae ibi legebam.*

der Arbeit eines Einzelnen, sondern einer Gruppe von Schülern ist. Diese These, die bereits vorsichtig von Lapidge aufgestellt wurde,⁵² wird von Andy Orchard aufgegriffen, der zu dem Schluss kommt, dass die *Miracula* nicht „a single work by one incompetent poet, but the joint effort of a committee of illiterates (perhaps a whole class?), each composing in the same restrictive and repetitive ‘house style’“ sind.⁵³ Die kritische Bewertung dieser poetischen Version wird an anderer Stelle von Orchard wiederholt, der das Werk als „cut-and-paste pastiche“ bezeichnet.⁵⁴ Ebenso kritisch äußerten sich Lapidge, der es mehrfach als bloßen Cento von Schulautoren bezeichnete,⁵⁵ und Levison, der es ein Mosaik von Anleihen nannte.⁵⁶

Orchard zufolge sind die zahlreichen Zitate aus Juvenicus, Sedulius und anderen Dichtern nicht das Ergebnis einer Lektüre aus erster Hand, sondern stammen aus dem poetischen Werk von Aldhelm, dem Abt von Malmesbury und Bischof von Sherborne, einem der meistgelesenen und meiststudierten Autoren in angelsächsischen Schulen, wie die zahlreichen Manuskripte seiner Werke bezeugen.⁵⁷ Diese These wurde mit sehr guten Argumenten von Richard Hillier widerlegt, der speziell die Auszüge aus Arators *Historia apostolica* in den *Miracula* untersucht hat und zu dem Schluss kam, dass das Werk des spätantiken Dichters direkt und ohne Zwischenschaltung einer anderen Quelle gelesen wurde.⁵⁸ Die Analyse des

52 Lapidge 1981, 75 Anm. 87.

53 Orchard 2000, 32.

54 Orchard 1992, 114: „anonymous cut-and-paste pastiche“; Orchard 1994, 260: „anonymous cut-and-paste pastiche“; 262: „cut-and-paste technique“.

55 Lapidge 1979a, 294 Anm. 2: „a virtual cento of lines from classroom Auctores“; Lapidge 1979b, 269: „nothing more than a cento of formulas lifted from a variety of school authors“; Lapidge 1986, 24: „Little more than a pastiche of quotations from the curriculum poets“.

56 Levison 1940, 283: „nothing but a mosaic of borrowings“.

57 Orchard 1992, 116; Orchard 1994, 263: „It is important to note, however, that these more exotic authors are imitated rather infrequently, and that indeed many of the phrases which Strecker would assign to Juvenicus or Sedulius or whoever can equally and perhaps more plausibly be assigned to Aldhelm, who had read and used them all“.

58 Hillier 2016, 166: „the author of the MNE had a far greater familiarity with, and understanding of, Arator’s HA than has hitherto been noticed: a knowledge ac-

elften Kapitels, das der wundersamen Heilung eines Aussätzigen am Grab des Bischofs Ninian gewidmet ist, zeigt ebenfalls, dass der Autor (oder die Autoren) der *Miracula* über eine umfassende Kenntnis von Juvenecus und den spätantiken christlichen Dichtern verfügte, deren Verse in großem Umfang wiederverwendet und tiefgreifend umgestaltet werden.

Im elften Kapitel, dessen Überschrift *Quomodo leprosus quidam elephantuosus ad corpus uiri dei damno mundatus est* lautet, nutzt der Dichter Juvenecus' Verse, welche die Begegnung Jesu mit dem Aussätzigen in Mt 8,2–4 beschreiben (Iuvenec. 1,733–740), um die wundersame Heilung durch Ninian in 16 Hexametern zu illustrieren (V. 325–340):

<i>Nec minus interea uiciato corpore toto</i>	325
<i>uir uolat ad tumulum, quo sanctus corpore praesul</i>	
<i>marmore sulcato fatali sorte quiescit</i>	
<i>qui sacris pedibus uariata membra tetendens</i>	
<i>procubuit uenerans et supplex talibus orat:</i>	
<i>„En cuncta obsidens foedarat uiscera tabo,</i>	330
<i>excolorata cute erupuerunt pondera leprae</i>	
<i>sed precor, ut caream per te languoribus istis</i>	
<i>deque tuis meritis oriatur gratia larga,</i>	
<i>quatenus deuicto instantis discrimine morbi,</i>	
<i>hauri moram, poscenti iubere remeare salutem.“</i>	335
<i>Haec ait et propere purgauit lurida membra</i>	
<i>uirtus celsa dei meritis cumulantibus almi</i>	
<i>atque nouo priscae redierunt munere formae.</i>	
<i>Ille ubi cognouit, quid gessit uiuida uirtus,</i>	
<i>laudibus accumulans miratur dona salutis.⁵⁹</i>	340

Die *corpore toto*-Klausel in V. 325, eine hexametrische Klausel, die in der klassischen und spätantiken Dichtung eine lange Tradition

quired at first hand and not through an intermediate source, whether Aldhelm or anyone else“.

59 Die Linie markiert die Zitate aus Juvenecus' Passage über die Heilung des Aussätzigen, die Punkte die Zitate aus anderen Juvenecus-Passagen; die Wellenlinie die Zitate von anderen klassischen, spätantiken oder mittelalterlichen Dichtern.

hat⁶⁰ und auch in Iuenc. 3,769 vorkommt, gibt Iuenc. 1,734 wieder: *quem toto obsessum foedarat corpore lepra*. Der darauffolgende V. 326 formuliert V. 1,733f. von Juvenicus um (*Ecce sed horrenda confixus uiscera tabe, / quem toto obsessum foedarat corpore lepra*) und erinnert gleichzeitig an die V. 52f. des Levitikus-Buchs des Heptateuchdichters: *dumtaxat quos lepra creat, quae corpore toto / lutea pallenti perfundit uiscera tabo*, die zwei identische Hexameterklauseln aufweisen. In V. 329 wird wortwörtlich die erste Hälfte von Iuenc. 1,735 aufgegriffen (*procubuit uenerans [...]*), während V. 332 Iuenc. 1,735f. aufnimmt, [...] *Christumque precatur: „Vt caream tandem languoris pondere tanti [...]*, und die zweite Hälfte des V. 336 genau die zweite Hälfte von Iuenc. 1,738 (*ad tactu solo purgavit lurida membra*) wiedergibt.

Die Passagen aus dem Werk des Juvenicus sind jedoch nicht einfach zitiert und eingefügt. Zum Beispiel wurde die direkte Rede des Aussätzigen, die im paraphrastischen Gedicht kaum mehr als anderthalb Verse umfasst (Iuenc. 1,736f.), hier auf sechs Verse (V. 330–335) ausgedehnt. Dabei wurde die Schilderung des Bittstellers über seine eigene schreckliche Situation als Aussätziger in der ersten Person wiedergegeben (V. 330f.; siehe Iuenc. 1,733f.). Während bei Juvenicus der Aussätzige Christus um Befreiung von der Krankheit bittet (Iuenc. 1,735 *Christumque precatur: „Vt caream [...]*), ist es hier der Bittsteller, der das gleiche Gebet in der ersten Person am Grab des Heiligen spricht (V. 332 *sed precor ut caream [...]*).

Die Episode des Aussätzigen, die Juvenicus in acht Versen bearbeitet hatte, wird in den *Miracula* aufgegriffen und auf fünfzehn Verse erweitert. Dabei werden nicht nur auch andere Passagen des iberischen Dichters, sondern zudem anderer klassischer, spätantiker und mittelalterlicher lateinischer Dichter integriert.

V. 329 und V. 335 greifen Iuenc. 1,742 (*centurio et precibus proiectus talibus orat*) und Iuenc. 1,748 (*nunc uerbo satis est iubeas remeare salutem*) auf, die sich auf die Episode beziehen, die im Matthäusevangelium unmittelbar auf die des Aussätzigen folgt, die Heilung

60 Vgl. z.B. Lucr. 3,109; 138; 155; 213; 227 *et alibi*; Verg. Aen. 6,494; 9,812; 12,728; 920; Ov. met. 2,775; 4,369; 13,958; Prud. psych. 842; Mar. Victor aleth. 1,163; 3,659; Sedul. carm. pasch. 5,159.

des Knechts eines Hauptmanns (Mt 8,5–13). Zudem erinnert V. 338 an Iuven. 2,420 (*confestim sanae redierunt munera linguae*), eine Stelle, die die Heilung des stummen Besessenen beschreibt (Mt 9,32–38), wobei nicht nur die Syntax, sondern auch der Versschluss angepasst wurde: An die Stelle des *sanae [...] linguae* des Stummen, der die Sprache wiedererlangt, tritt *priscas [...] formae* des Aussätzigen, der sein früheres Aussehen zurückerhält. Weitere Elemente aus dem Werk des Iuvenius finden sich am Anfang der Hexameter (*haut mora*: Iuven. 2,382; 3,197; 4,372; *haec ait et propere*: Iuven. 3,236; *uir-tus celsa Dei*: Iuven. 1,68; *ille ubi cognouit*: Iuven. 1,409; 2,101; 344; 3,70) sowie in der Klausel *dona salutis* (Iuven. 2,66; 334).

Was die anderen lateinischen Dichter betrifft, finden sich einige Übernahmen von Klassikern, allen voran Vergil: Neben der hexametrischen Klausel *corpore toto* aus V. 325, von der oben schon die Rede war, wiederholt das erste Hemistichion desselben Verses, *nec minus interea*, Verg. georg. 2,429; 3,311; Aen. 1,633; 6,212; 7,572; 12,107, genauso wie der Anfang von V. 336, *haec ait et*, Verg. georg. 4,415; Aen. 1,297; 4,630; 10,284; 379; 444; der Schluss des V. 339 *uiuia uirtus* wiederholt Aen. 5,754; 11,386. Zudem sind Verweise auf spätantike und mittelalterliche Dichter häufig, wie zum Beispiel die Junktur *uitiato corpore* in V. 325, die an gleicher metrischer Stelle Mar. Victor aleth. 2,147 nutzt, und auch mit der Ergänzung von *in* bei Paul. Petric. Mart. 2,623 (*uitiato in corpore*) zu finden ist. Der Schluss des V. 327, *fatali sorte quiescit*, greift den Schluss des achten Gedichts *In sancti Philippi* der *Carmina ecclesiastica* von Aldhelm (V. 16) auf, während der aus V. 334, *discrimine morbi*, Paul. Nol. carm. 21,517 und Bedas *Vita Cuthberti metrica* 2,75 wiederholt. Ein Hapax ist *excolorata* (V. 331).⁶¹ Das Bild der Glieder, die durch verschiedene Farbflecken aufgrund von Lepra gekennzeichnet sind, wie es von Orosius beschrieben⁶² und hier (V. 328) mit der ungewöhnlichen Junktur *uariata membra* ausgedrückt wird, erinnert an Venantius Fortunatus, der

61 Vgl. s.v. *excolorare* im Dictionary of Medieval Latin from British Sources (<https://clt.brepolis.net/dld/Dictionaries/Search?field=HEAD&query=excolorare&dict=BS&article=dbm1zbuQ%2f%2fE%3d>) [letztes Aufrufdatum 05.05.2025].

62 Oros. hist. 4,12,12 *Nam sicut in corpore hominis ita demum lepra dinoscitur si uariatim inter sanas cutis partes color diuersus appareat [...]*.

in der kürzeren Prosaversion der *Vita Germani* die Glieder von Stradidius, dem Cousin des Bischofs von Paris, beschreibt, der, nachdem er durch einen Becherwechsel das für Germanus bestimmte Gift getrunken hat, nicht stirbt, sondern an Lepra erkrankt.⁶³ Ein anderes Bild ist das des Grabsteins, auf dessen Marmor der Name des Heiligen eingraviert ist: Die Junktur *marmore sulcato* (V. 327) findet nur eine einzige wörtliche Entsprechung in einer literarischen Inschrift aus Hispanien (CLEHisp 117, V. 12 *et relegis titulum sulcato marmore ferro*), aber das Bild ist auch in der spätantiken Poesie bekannt, wie ein Gedicht des Prudentius belegt (Prud. perist. 4,193f.): *Nos pio fletu, date, perluamus / marmorum sulcos*.

Letztendlich zeigt die analysierte Passage, dass das anonyme Gedicht, obwohl keineswegs originell, nicht nur als das Ergebnis eines einfachen „Cut-and-Paste“-Vorgangs zu sehen ist, sondern als eine tiefgreifende Neugestaltung eines Textmodells – in diesem Fall der Passage von Juvenicus über den Aussätzigen in Mt 8,2–4, in die Anspielungen auf eine große Menge von Schulautoren aus der klassischen bis zur zeitgenössischen Zeit eingefügt werden. In diesem Sinne teile ich die Schlussfolgerungen von Hillier bezüglich der Analyse der Wiederverwendung der Verse von Arator: „this ‘confection’ is not, as is so often implied, matter of mere cutting and pasting, at least not in the simplistic manner in which we might understand it. The poet is clearly using favourite phrases, but he is reworking and adapting them for his own purposes. [...] his reapplications always display an accurate understanding of the original and are often highly effective in their own right“.⁶⁴

4 Zusammenfassung

Die vorliegende Untersuchung befasst sich mit zwei poetischen hagiographischen Texten. Das Ziel dieser Arbeit war es, die wenig erforschte literarische Gattung der mittellateinischen hagiographi-

63 Ven. Fort. Vita Germ. 2 *Sumit hic Germanus dulcia pocula mero, amaraque traditur Stratidio potio uenenata, et mortis indicia uariata membra patebant*.

64 Hillier 2016, 173.

schen Dichtung sowie die Rezeption von Juvenicus' poetischem Werk zu beleuchten. Die beiden poetischen Kompositionen, die dem Gedenken zweier lokaler Heiliger gewidmet sind, nämlich dem Heiligen Eligius von Noyon und dem Heiligen Ninian von Whithorn, sind typische Produkte der mittellateinischen hagiographischen Dichtung. Durch die Neufassung eines Prosatextes in Verse zielen beide Schriften darauf ab, die hagiographische Schilderung mit einem poetischen Gewand aufzuwerten, das den neuen ästhetischen Anforderungen entspricht. Mit Blick auf diese vorherrschende ästhetische Funktion bedienen sich die beiden Gedichte der klassischen und christlichen poetischen Tradition, wobei eine deutliche Präferenz für Juvenicus' Werk besteht.

In der *Vita sancti Eligii*, einem Werk, das sich programmatisch in erster Linie auf das literarische Vergnügen seiner Leser bezieht, wird die Verwendung des Werks von Juvenicus durch die Präsenz von Sedulius flankiert, einer Quelle, die bereits in der Prosafassung verwendet wurde. Das belegt nicht nur die zunehmende Bedeutung des iberischen Dichters, sondern auch die enge Verbindung zwischen den beiden Dichtern in der Tradition.⁶⁵ Die Verwendung von Juvenicus' Werk ist umfangreich und beinhaltet die Wiederverwendung ganzer Passagen und Versgruppen mit minimalen Anpassungen an die Situation des Heiligen. Die fast mechanische Übertragung des Juvencustextes lässt manchmal Zweifel aufkommen, ob der Grundtext vollständig verstanden wurde. Dies ist beispielsweise in V. 298 der Fall.

Die *Miracula Nynie episcopi* stammen aus dem Umfeld der Yorker Schule und sind das Werk eines oder mehrerer Schüler Alkuins. In diesem Fall erweist sich der Rückgriff auf den Text des Juvenicus, der aus einer schulischen Übung hervorgeht, als besonders kunstvoll: Sein Grundtext wird nicht nur übernommen, sondern durch zahlreiche poetische Mosaiksteine erweitert, die aus den klassischen und christlichen Autoren stammen, welche den Kern des schulischen Curriculums bildeten.

65 Vgl. den Beitrag von Springer in diesem Band.

Literaturverzeichnis

- Anderson, Alan Orr, *Ninian and the Southern Picts*, *Scottish Historical Review* 27 (1948) 25–47.
- Broun, Dauvit, *The Literary Record of St Nynia: Fact and Fiction?*, *Innes Review* 42 (1991) 143–150.
- Carrubba, Robert W., *The Preface to Juvenus' Biblical epic: A Structural Study*, *The American Journal of Philology* 114/2 (1993) 303–312.
- Colombi, Emanuela, *Iuveniana I, Vetera Christianorum* 37 (2000) 235–270.
- Dolbeau, François, *Un domaine négligé de la littérature médiolatine. Les textes hagiographiques en vers*, *Cahiers de civilisation médiévale* 45 (2002) 129–139.
- Dolbeau, François, *Vie et miracle de sainte Aure, abbesse, jadis vénérée à Paris*, *Analecta Bollandiana* 125 (2007) 17–52.
- Hillier, Richard, *Dynamic intertextuality in the *Miracula Nynie episcopi**, *Anglo-Saxon England* 44 (2016) 163–179.
- Lapidge, Michael, *Knowledge of the Poems in the Earlier Period*, appendix to R.W. Hunt, *Manuscript Evidence for Knowledge of the Poems of Venantius Fortunatus in Late Anglo-Saxon England*, *Anglo-Saxon England* 8 (1979a) 287–295.
- Lapidge, Michael, *Aldhelm's Latin Poetry and Old English Verse*, *Comparative Literature* 31/3 (1979b) 209–231 (Nachdr. Lapidge 1996, 247–269).
- Lapidge, Michael, *The Present State of Anglo-Latin Studies*, in: Michael W. Herren (Hrsg.), *Insular Latin Studies. Papers on Latin texts and manuscripts of the British Isles*, Toronto 1981, 45–82.
- Lapidge, Michael, *The Anglo-Latin Literature*, in: Stanley B. Greenfield/Daniel G. Calder (Hrsg.), *A New Critical History of Old English Literature*, New York 1986, 5–37 (Nachdr. Lapidge 1996, 1–35).
- Lapidge, Michael, *Aediluulf and the School of York*, in: Albert Lehner/Walter Berschin (Hrsg.), *Lateinische Kultur im VIII. Jahrhundert. Traube-Gedenkschrift, St. Ottilien* 1989, 161–178 (Nachdr. Lapidge 1996, 381–398).
- Lapidge, Michael, *Anglo-Latin literature, 600–899*, London 1996.

- Laynesmith, Mark D., Bede, Aelred of Rievaulx, and the Lost Anglo-Saxon Prose Life of Saint Ninian, *The Innes Review* 70/2 (2019) 205–212.
- Levison, Wilhelm, An Eighth-Century Poem on St. Ninian, *Antiquity* 14 (1940) 280–291.
- MacQueen, John, The Literary Sources for the Life of St. Ninian, in: Richard D. Oram/Geoffrey P. Stell (Hrsg.), *Galloway. Land and Lordship*, Edinburgh 1991, 17–25.
- Meyer, Wilhelm, Spanisches zur Geschichte der ältesten mittellateinischen Rythmik, *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historische Klasse* (1913) 104–175.
- Nazzaro, Antonio V., *Praefatio ed epilodus degli Evangeliorum libri IV* di Giovenco, in: Antonio V. Nazzaro/Rosario Scognamiglio (Hrsg.), *Carminis incentor Christus*, Bari 2012, 11–35.
- Orchard, Andy, After Aldhelm: The Teaching and Transmission of the Anglo-Latin Hexameter, *Journal of Medieval Latin* 2 (1992) 96–133.
- Orchard, Andy, *The Poetic Art of Aldhelm*, Cambridge 1994.
- Orchard, Andy, Wish You Were Here: Alcuin's Courtly Poetry and the Boys Back Home, in: Sarah Rees Jones/Richard Marks/Alastair J. Minnis (Hrsg.), *Courts and Regions in Medieval Europe*, Woodbridge 2000, 21–43.
- Palla, Roberto, *Aeterna in saecula* in Giovenco, *Praefatio* 17, *Studi Classici e Orientali* 26 (1977) 277–282.
- Stella, Francesco, Imitazione interculturale e poetiche dell'alterità nell'epica biblica latina, *Incontri triestini di filologia classica* 5 (2006) 9–24.
- Stella, Francesco, Riscritture ritmiche di agiografie merovinge in età carolingia, in: Monique Goullet/Martin Heinzlmann/Christian Veyrard-Cosme (Hrsg.), *L'hagiographie mérovingienne à travers ses réécritures*, Ostfildern 2010, 249–269.
- Strecker, Karl, Zu den Quellen für das Leben des hl. Ninian, *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde* 43 (1920–22) 1–26.

- Taylor, Anna Lisa, *Epic Lives and Monasticism in the Middle Ages, 800–1050*, Cambridge 2013.
- Thompson, Edward Arthur, *The origin of Christianity in Scotland*, *Scottish Historical Review* 37 (1958) 17–22.
- Westeel, Isabelle, *Quelques remarques sur la Vita Eligii*, *Vie de saint Eloi*, *Mélanges de Science Religieuse* 56 (1999) 33–47.
- Winterfeld, Paul von, *Ad Lactantium de ave Phoenice*, *Philologus* 62 (1903) 478–480.

Zwischen „Versmaterial“ und subtiler Kommentierungsinstanz – Zu Juvenicus und anderen christlichen Dichtern in der lateinischen Dichtung des Humanisten Lorenz Rhodoman (1545–1606)

Stefan Weise

Abstract: This paper analyses the use of Christian Latin poets of antiquity (particularly Juvenicus, but also Prudentius and others) in the poetic works of the Humanist Laurentius Rhodoman (1545–1606). The analysis is divided into four parts: The first gives a general description of Rhodoman's Latin style; the second considers his place within the debate about the role of pagan mythology in contemporary poetry; the third briefly presents his general poetics; and the fourth discusses various passages in his mythological poems *Troica* and *Ilias parua* and his Christian poems. Passages compared include Rhod. Tro.² 738–741 and Iuvenc. 1,122–124; Rhod. Tro.² 763–767 and Iuvenc. 2,36–38; Rhod. Il.parv.Hom. 22,8–11 and Prud. c. Symm. 2,94–98; Rhod. Il.parv.Quint. 12,17–19 and Prud. c. Symm. 1,86–88; 2,18–22; Rhod. Luth.epist. 269–271, Pal. 6,247–250 and Iuvenc. 3,61–63; Rhod. Pal. 7,56f and Sedul. carm. pasch. 3,264f.; Iuvenc. 2,38. The conclusion is ambivalent: Although the influence of the Christian Latin poetry of antiquity on Rhodoman is undeniable, it is often unclear whether this constitutes intentional intertextual play or simply Rhodoman's use of suitable poetic phrases borrowed from both pagan and Christian poets.

Anders, als man auf den ersten Blick meinen könnte, lag der Fokus der Wiederentdeckung oder Weiterverbreitung und Erschließung antiker Texte in der Renaissance keineswegs nur auf den paganen, sondern gerade auch auf den christlichen Texten und Dichtern. Beispielhaft dafür seien hier nur Aldus' Editionen der christlichen lateinischen Dichter (1501: Prudentius; 1502: Sedulius, Juvenecus, Arator) sowie der Dichtungen des Gregor von Nazianz und von Nonnos' Johannesparaphrase genannt. Diese Texte boten zahlreiche Anregungen zur Wiederbelebung der christlichen Paraphrasendichtung, die das Studium der biblischen Texte mit eigener Auslegung, Meditation und Sprachübung verband und daher eine hervorragende Übung für das Ideal einer *docta pietas* war.¹

Nicht nur, aber besonders im protestantischen Bereich erfreute sich diese Textgattung daher großer Beliebtheit. Beispielhaft dafür möchte ich die Dichtung von Lorenz Rhodoman betrachten, dessen griechische und lateinische Gedichte bis 1588 in dem DFG-Projekt „Rhodomanologia“ an den Universitäten Osnabrück (Thomas Gärtner) und Wuppertal (Stefan Weise mit Patrick Sahle und Jennifer Bunselmeier) gerade erschlossen und ediert werden.²

Der 1545 geborene Rhodoman gehört neben vielen anderen zu den zahlreichen Poeten, die aus der Klosterschule Ilfeld am südlichen Harzrand hervorgingen.³ Unter dem Melanchthonschüler Michael Neander (1525–1595) erlebte die Schule eine große Blütezeit. Neander hatte offensichtlich ein großes Talent, viele seiner Schüler zum Dichten in griechischer Sprache zu animieren.⁴ Rhodoman ist der bekannteste dieser griechischen Dichterschüler Neanders. Er war zunächst nach der Magisterpromotion in Rostock 1571 als Rektor

1 Siehe Huber-Rebenich 2001. Auch Aldus betont in seinen Vorreden den Nutzen für die Jugend. Siehe Grant 2017, 10f.; 30f. Für eine zeitübergreifende Betrachtung der Bibeldichtung in Spätantike und Früher Neuzeit siehe besonders Springer 2004 und umfassend Czaplá 2013 (hier: 507–521 ein Repertorium frühneuzeitlicher Editionen spätantiker Bibelepik).

2 „Rhodomanologia – Digitale Edition der griechischen und lateinischen Dichtungen von Lorenz Rhodoman bis 1588“. Siehe www.rhodomanologia.de (Editionsseite); <https://rhodomanologia.uni-wuppertal.de> (Projektseite).

3 Zu Rhodomans Biographie siehe v.a. Ludwig 2014; Gärtner 2016.

4 Zu den Ilfelder Dichterschülern siehe Weise 2019, 20–26.

an mehreren Lateinschulen im nord- und mitteldeutschen Raum tätig, bevor er Professor in Jena und mit einer kurzen Unterbrechung durch ein weiteres Schulrektorat schließlich in Wittenberg wurde, wo er Anfang 1606 verstarb. Interessant ist sein Werk, vor allem seine Hauptwerke, da sie mit enzyklopädischem Anspruch drei große Bereiche poetisieren: die griechische Mythologie (in den Gedichten *Argonautica*, *Thebaica*, *Troica* und *Ilias parua*), die biblische Geschichte (in der *Palaestina* und der *Historia ecclesiae*) sowie die protestantische Theologie (im *Lutherus*, der *Theologia christiana* und den *Theologiae christianae tirocinia*).⁵ Eine interessante Spannung liegt dabei ohne Zweifel in den Gedichten zur Mythologie und in den christlichen Gedichten zu Bibel und Theologie. Eine weitere interessante Spannung liegt aber auch in den Sprachen, denn die meisten dieser Gedichte sind nicht nur auf Griechisch, sondern parallel dazu auch auf Latein verfasst worden.

Dem Thema des Bandes gemäß soll in diesem Beitrag dem Einfluss der lateinischen christlichen Dichtung, namentlich der des Juvenius und anderer in Rhodomans dichterischen Werken nachgegangen werden. Diesem versuche ich mich in vier Schritten zu nähern. Zunächst wird eine allgemeine kurze Charakteristik von Rhodomans lateinischem Stil gegeben (1), sodann wird auf die zeitgenössischen Debatten um die Rolle der griechisch-römischen Mythologie und die Bemühungen um eine neue explizit christliche Dichtung durch Georg Fabricius eingegangen (2). In einem dritten Schritt wird nochmals kurz die aus Rhodomans Proömien zu erschießende Poetik aufgezeigt (3) und am Schluss werden ein paar ausgewählte Stellen etwas näher diskutiert (4).

I Rhodomans lateinischer Stil

Während die Forschung sich in der letzten Zeit intensiver mit Rho-

5 Einen guten Werküberblick bietet besonders Gärtner 2017a. Eine Auflösung der hier verwendeten Werkabkürzungen findet sich auf www.rhodomaniologia.de/html/werke.html.

domans griechischem Oeuvre beschäftigt hat,⁶ dem schon seit seiner eigenen Zeit das größere Augenmerk gegolten hat, sind der lateinische Rhodoman und insbesondere sein lateinischer Stil noch weitgehend unerforscht geblieben.⁷ Dies gilt gerade auch für Werke, die er als Doppeldichtungen, also zumeist in griechischen und lateinischen Hexametern, verfasst hat.⁸ Ein Grund dafür mag vielleicht in den Aussagen des berühmten Joseph Justus Scaliger (1540–1609) liegen, von dem in den *Scaligeriana* zu Rhodoman etwa überliefert ist: *Rhodomanus doctissimus in poesi Graeca, sed in Latina imperitus et infoelix* („Rhodoman ist sehr gelehrt in der griechischen Dichtung, aber in der lateinischen ist er unerfahren und ungeschickt“) beziehungsweise *Rhodomanus carmina Latina non bene scribit, sed Graeca bona* („Rhodoman schreibt Gedichte auf Latein nicht gut, aber gute auf Griechisch“).⁹

6 Ludwig 2014; Gärtner 2017a; Weise 2019.

7 Thomas Gärtner hat einige lateinische Gedichte genauer analysiert. Siehe Gärtner 2017b, 114f. (Gratulationsgedicht an Johannes Dacianus); Gärtner 2021a, 50–56 (*Aspastikon* mit Kommentar); 59–63 (Freundschaftsgedicht an Jan Gruter mit Kommentar); Gärtner 2021b, 243–245 (lateinische Gedichte an Marcus Gerstenberg und Heinrich Meibom); Weise 2024, 61–64 (zum Wechselspiel zwischen griechischer und lateinischer Fassung am Beispiel der *Troica*); Leittka 2025 (zu griechischer und lateinischer Fassung der Schildbeschreibungen in der *Ilias parua*).

8 Dazu zählen vor allem die größeren Werke *Palaestina* (1589), *Ilias parua* (²1604), *Troica* (²1604) sowie *Theologiae christianae tirocinia* (1596). – Einer anderen Kategorie gehören die Großdichtungen an, denen eine lateinische Prosaübersetzung beigegeben ist, wie der *Lutherus* (1579) und vor allem die nur handschriftlich überlieferte *Theologia christiana*, letzteres ein Gedicht von knapp über 8.000 Versen. Interessanterweise zeigen sich einige charakteristische Unterschiede in den Übersetzungen dieser zwei Gedichte. Während Rhodoman im *Lutherus* um ein zwar in Wortstellung am Griechischen orientiertes, aber doch einfacheres Latein bemüht ist, bildet er in der Übersetzung zur *Theologia christiana* vielfach die griechischen Komposita und Neologismen im Lateinischen nach, sodass er dort auch im Lateinischen stärker sprachschöpferisch tätig ist. Als Mittel der Selbstkommentierung fügt er in seinen Übersetzungen bisweilen auch in Klammern Erklärungen bei, vor allem bei Namensparaphrasen.

9 Puteanus/Puteanus 1666, 293. Vgl. wohl in Anlehnung an Scaliger auch Clar-mundus 1705, 200: „In den interpretiren ist er sehr glücklich gewesen/sein Lateinischer Stylus ist zwar nicht allemahl gar zu pur, doch schreibt er noch gar deutlich.“

Auch wenn eine solche pauschale Verurteilung beziehungsweise Abqualifizierung von Rhodomans lateinischer Dichtung sicher nicht gerechtfertigt ist, mag Scaligers Urteil vor allem durch die lateinischen Versfassungen von Rhodomans Doppeldichtungen veranlasst worden sein. Die Schwierigkeit der oft nachträglichen Erstellung der lateinischen Versfassung beschreibt Rhodoman im Vorwort zu seinem *opus magnum*, der *Palaestina* (abgekürzt Pal.), so (Rhodoman 1589, 21):

Caeterum ut adolscntibus priuatum etiam usum et commodum afferrent et Latinae quoque linguae studiosis inseruirem, bonam huius aetatis partem (succisiuis tamen horis) heroicae uersioni impendi: tantoque maiore negocium hoc labore mihi constitit, quod uersus uersui respondet: ideoque adstricta et coacta interpretatione mihi utendum fuit; hoc tamen interim gnauiter obseruato, ut integrum sensum mediocriter Latina et poetica dictione exprimerem.

Damit die Bücher den Heranwachsenden auch einen privaten Nutzen und Vorteil bringen und ich auch denjenigen, die sich um die lateinische Sprache bemühen, diene, habe ich einen guten Teil dieses Sommers (jedoch in den freien Stunden) der (lateinischen) Hexameterübersetzung gewidmet; und diese Aufgabe bestand für mich in einer umso größeren Mühe, weil ein Vers dem anderen entspricht und ich daher eine knappe und gedrängte Übersetzung anwenden musste, wobei unterdessen dennoch von mir geflissentlich Folgendes beachtet wurde, dass ich den vollen Sinngehalt mäßig (*mediocriter*) in lateinischer und dichterischer Diktion ausdrückte.

In der Tat weist der lateinische Stil dieser Versfassungen einige Eigentümlichkeiten auf. Neben ein paar Kolloquialismen¹⁰ gibt es zahlreichere Gräzismen (zum Beispiel griechische Götternamen wie *Hermes* oder auch griechische Endungen wie in *mysterion* und

10 Hierin ist Rhodoman vielleicht von seinem Wittenberger Kollegen und Plautusherausgeber Friedrich Taubmann beeinflusst. Zum Stilideal in Taubmanns *Dissertatio de lingua Latina* (1602) vgl. Wiegand 2017, 267.

Caesara)¹¹ und vereinzelte Archaismen (wie *olli*,¹² *induperator*¹³ oder Passivinfinitive auf *-ier*).¹⁴ Die Archaismen dürften wohl eine Konzession an den erhabeneren Stil des Epos sein, wobei Rhodoman insgesamt sehr sparsam damit ist,¹⁵ die Gräzismen könnten als didaktischer Verweis auf die griechische Fassung dienen und damit indirekt auch zu einer Lektüre des griechischen Textes ermuntern. Syntax und Vokabular scheinen in der Regel etwas einfacher als im Griechischen; gelegentlich aber wird das Vokabular hier und da durch Neologismen und seltenere Komposita bereichert. Insgesamt herrscht (wie zu erwarten) ein vergilisches Substrat vor,¹⁶ ergänzt durch Phrasen und Klauseln aus der gesamten weiteren Epik, besonders Lukrez, Ovid,¹⁷ Lukan und Silius. Aber auch Valerius Flaccus, Statius und Claudian sind präsent. Dazu kommen weiterhin christliche Dichter: Prudentius, Arator, der Heptateuchdichter, Sedulius, Alcimus Avitus und Juvenius.¹⁸ Nennenswert aus anderen Gattungen sind vor allem noch Horaz, Martial und Catull.¹⁹ Gelegentlich scheinen sich auch Anleihen aus mittelalterlichen Texten zu finden. Hier zu nennen sind etwa der Ligurinus oder Walter von Châtillon.²⁰

11 Beispiele aus Rhod. Pal. 7,67 (*Hermes*); 81 (*mysterion*); 111 (*Caesara*). Vgl. auch Pal. 3,58 (*prophetes*); 4,321 (*presteres* = *πρηστήρες*); 526 (*presteria* = *πρηστήρα*); 8,263 (*Anance*); 272 (*Eleazaron*).

12 Siehe Rhod. Pal. 3,202; 4,634; 641.

13 Zu *induperator* siehe etwa Rhod. Tro.² 665; Pal. 3,296; 5,432.

14 Passivinfinitive auf *-ier* finden sich bspw. in Rhod. Luth.epist. 38 (*tutarius*); Pal. 2,9 (*exponier*); Tro.² 1359 (*expugnarier*); Il.parv.Hom. 23,10 (*condier*); Il.parv. Quint. 9,11 (*complectier*).

15 Im Vorwort seiner Diodorausgabe warnt Rhodoman vor übermäßigem Archaisieren und polemisiert gegen diese zeitgenössische Praxis. Siehe Rhodoman 1604a, (*) (*) 2v.

16 Zu Rhodomans Vergilrezeption siehe exemplarisch Gärtner 2021b, 244f.

17 Zu Rhodomans Ovidrezeption siehe exemplarisch Gärtner 2021a, 61f.; Weise 2019, 75; Weise 2023, 205; 208.

18 Zur allgemein eher verhaltenen Rezeption der lateinischen Bibelepiker in der Renaissance siehe Green 2006, 366–371; vgl. aber auch positiver Springer 2004. – Als Äquivalent zu den christlichen lateinischen Dichtern treten im Griechischen besonders Gregor von Nazianz und Nonnos bei Rhodoman hervor.

19 Zu Rhodomans Catullrezeption siehe exemplarisch Gärtner 2021a, 25; 63 (zu Rhod. Grut. 73f.); Gärtner 2021b, 239f.

20 Vgl. Rhod. Quint.praef. 12 (*fundamina regni*) ~ Ligur. 1,486 (*fundamina ponere regni*); 24 (*moderamina regni*) = Ligur. 3,416; Walt. Alex. 6,423; Hym.schol. 248

Es ist also keineswegs so, dass sich Rhodoman nur auf einen engen Kanon klassischer Autoren beschränkt hat, wenn auch, wie gesagt, Vergil als Grundmuster immer wieder hervortritt.

Dieses Gemisch verbunden mit einem pädagogisch eingefärbten Lehrgedichtstil, auf den später noch kurz anhand der Poetik einzugehen sein wird (siehe unten 3), dürften wohl das ungünstige Urteil Scaligers beeinflusst haben.²¹ Festzuhalten bleibt in jedem Fall, dass Rhodoman sich auch bei seinen Doppeldichtungen trotz des engen Spielraums um eine angemessene lateinische Diktion, das heißt einen angemessenen Intertextualitätshorizont, bemüht hat, auch wenn er dies selbst im Ergebnis als *mediocriter* beurteilt.²²

2 Debatten um die Rolle der griechisch-römischen Mythologie

Rhodomans mythologische Gedichte und seine Verwendung christ-

(*orbis moderantur habenas*) ~ Walt. Alex. 1,174 (*mundi moderantur habenas*); Il.parv.Hom. 12,30 (*aduentu dilata quidem, haud sublata ruina est*) ~ Ligur. 1,595 (*non sublata quidem, sed adhuc dilata uoluntas*); Il.parv.Quint. 7,38 (*muros dum rumpere tentant*) ~ Ligur. 10,330 (*et muros rumpere tentant*). Passend dazu gibt es auch in den griechischen Texten gelegentliche Anleihen an byzantinische Autoren wie Theodoros Prodromos.

- 21 Vielleicht hat dies auch mit Rhodomans Ausbildung zu tun. Sein Lehrer Michael Neander war ebenfalls nicht um einen besonders reinen lateinischen Stil bemüht. Dies mag auch darin begründet sein, dass Neander offensichtlich Anschaulichkeit und persönliche Note vor stilistische Eleganz stellte. Vgl. dazu Klemm 1884, 41 („[...]“, er ist kein großer Stilist. Weder in der Auswahl der Lektüre, noch in der Bildung des Stils nimmt er genügende Rücksicht auf die Klassizität der Sprache.“); 46 (zu Neanders Geographie: „Es soll vielmehr dem Bildungsbedürfnis weiter Kreise entgegen kommen, und es bot in der That eine ebenso anregende, wie lehrreiche Lektüre. In reicher Fülle, bunter Mannigfaltigkeit und lebendiger Anschaulichkeit sind den Mitteilungen [...] seine eigenen Erfahrungen und Erlebnisse beigelegt [...]“).
- 22 In einem Gedichtbrief an seinen ehemaligen Ilfelder Kommilitonen Adam Crato (abgekürzt Rhod. Crat.) beschreibt er die Arbeit an der lateinischen Fassung der *Palaestina* etwas vornehmer, wenn auch wiederum mit einer bewussten Einschränkung: *Nam sic Palaestinam metris Homericis / inclusi historias commemorare sacras, / quam uersibus nunc explico Maronicis: / in quis Virgilii si leuis umbra, sat est* (Rhod. Crat. 49–52). Siehe Crato 1591, D 3v.

licher Dichter und Stoffe führen uns in eine interessante Debatte über die Gestaltung und Ausrichtung zeitgenössischer Dichtung. Denn wie schon in der Spätantike²³ war die Verwendung antiker paganer Muster nicht unumstritten.²⁴ Mit Blick auf die Prosa hat Erasmus von Rotterdam einem rigorosen sprachlichen Ciceronianismus den Vorwurf des Paganismus gemacht.²⁵ Er trat dabei für eine gemäßigte, sinnvolle Mischung ein. Von anderer Seite gab es aber auch immer wieder Bestrebungen, die zeitgenössische Dichtung von der antiken Mythologie und Religiosität auch sprachlich zu reinigen. Beispielhaft dafür ist besonders der Meißener Schulrektor Georg Fabricius (1516–1571), der später seine eigenen *Poemata sacra* derartig bearbeitete, dass er sie nochmals aller heidnischen Elemente zu entkleiden suchte. Dabei berief er sich auf Augustinus, der in den *Retractationes* damit haderte, dass er die Musen in seinem Buch *De ordine* im Scherz gleichsam als Göttinnen erwähnt habe (siehe Aug. retract. 1,3,2; ord. 2,14,41).²⁶

Als passendes Instrument für seine Erneuerung der christlichen Dichtung gab Fabricius 1564 bei Johannes Oporinus in Basel eine monumentale Sammlung lateinischer christlicher Dichter heraus: *Poetarum ueterum ecclesiasticorum opera christiana et operum reliquiae atque fragmenta*.²⁷ Der Index zählt 27 Dichter von Tertullian bis zu Gregor dem Großen auf, darunter Alcimius, Ambrosius, Arator, Da-

23 Vgl. bspw. zur Diskussion über die Verwendung der Musen im christlichen Kontext Schindler 2013, 196–201.

24 Vgl. Kühlmann 1993.

25 Vgl. Payr 1972, XL–XLII. Eine übermäßige „Paganisierung“ kritisiert er jedoch auch an Sannazaros Dichtung *De partu uirginis*. Siehe Payr 1972, 316–323. Überspitzt bringt er seine Kritik auf den Punkt mit den Worten: *Atque haud scio, utrum sit magis reprehendum, si Christianus profana tractet profane Christianum se esse dissimulans, an si materias Christianas tractet paganice.* – „Und ich weiß nicht, was mehr zu tadeln ist: Wenn ein Christ einen profanen Stoff profan behandelt und sein Christsein verleugnet, oder wenn er ein christliches Thema im Stil eines Heiden behandelt.“ (Payr 1972, 320f.) Siehe zur Kritik an Sannazaro auch Czapla 2013, 190–193.

26 Vgl. Ludwig 2001, 285; siehe dazu auch Schindler 2013, 196. – Zu Fabricius’ und Adam Sibers Bemühungen um eine Erneuerung der christlichen Dichtung siehe auch Ellinger 1929, 150–162; Czapla 2013, 84f.

27 Vgl. Kühlmann 1993, 171–176.

masus, Dracontius, Venantius Fortunatus, Hilarius, Juvenius, Paulinus von Nola, Prudentius und Sedulius. Erschlossen wird die gewaltige Sammlung durch einen umfangreichen *index rerum et verborum* sowie einen alphabetischen Wort- und Sachkommentar.

Dass mit Kommentar und Index auch Hilfsmittel für die dichterische Praxis intendiert waren, zeigt nicht nur das Begleitgedicht von Fabricius' Grimmaer Kollegen Adam Siber (1516–1584), der die Sammlung als Inspiration und Gegenkanon zu den paganen Dichtern versteht (man soll nur deren *verba*, nicht aber deren *res* imitieren, wie es dort heißt),²⁸ sondern auch die philologischen Hinweise etwa zur unterschiedlichen Silbenmessung bestimmter biblischer Namen und Begriffe (zum Beispiel zu *Abraham*, *Adam*, *amen*, *Baal*, *Bethleem* und *Bethlem*), zu besonderen Verbformen oder von christlichen Dichtern geprägten Wörtern und Wendungen. Aus Juvenius hebt Fabricius beispielsweise im Index die Junktoren *altithronus genitor* (Iuvenius. praef. 24; 3,409), *glaucicomans oliua* (Iuvenius. 3,623),

28 *Dicta canit Christi uates et maxima Iberus / facta, quibus miseris uita salusque datur. / Continuat Clemens hymnis noctesque diesque / sacraque conculcat, Roma, deosque tuos. / Sedulius, quicunque dapes, conuiuia, requiris / paschales, praebet, quis satiare, cibos. / [...] / Hos similesque sequi, nomen quicunque poetae / captatis, par est uos pietasque iubet. / Abiice non numeros, magni nec uerba Maronis, / sed res: proque armis sacra Deumque cane. / Abiice lasciui turpes Nasonis amores / et dic, nos quantum diligit ipse Deus. / Diuitias Christi sancto tibi congerat auro, / qui culta eloquii uerba Tibullus habet. / Cynthia carminibus teneri laudata Properti / aeterno fundat uota precesque Deo.* (Fabricius 1564, 14) – „Der iberische Dichter (Juvenius) besingt die Worte und sehr großen Taten Christi, durch welche den Elenden Leben und Heil gegeben wird. Clemens (Prudentius) reiht Tage und Nächte mit Hymnen aneinander und tritt deine Riten und Götter, Rom, nieder. Sedulius gewährt, Tischgenosse, dir – wer du auch seist –, der du nach dem Ostermahl verlangst, Speisen, an denen du dich sättigen kannst. [...] Diesen und ähnlichen zu folgen, ist schicklich und befiehlt euch die Frömmigkeit, die ihr – wer auch immer ihr seid – den Namen eines Dichters anstrebt. Verwirf nicht die Verse noch die Worte Vergils, sondern die Gegenstände, und anstelle der Waffentaten besinge Heiliges und Gott. Verwirf die schändlichen Liebesgedichte des ungezügelter Ovid und künde, wie sehr Gott selbst uns liebt. Die Schätze Christi mag dir mit heiligem Gold Tibull aufhäufen, welcher die gepflegten Worte der Beredsamkeit besitzt. Cynthia, gefeiert durch die Gedichte des zarten Properz, soll Wünsche und Gebete an den ewigen Gott verströmen lassen.“

ignicolor lux (~ *nubibus ignicoloris*: Iuenc. 4,155; 559) und *uenenifer serpens* (Iuenc. 2,631) hervor.

Rhodoman sah sich mit dieser (alten) Debatte durch seinen Tübinger Gräzistenkollegen Martin Crusius (1526–1607) konfrontiert, der ihn ebenfalls zu einem Verzicht auf heidnische Götternamen und Personifikationen aufforderte, worauf Rhodoman höflich reagierte, indem er einerseits sein eigenes Unbehagen an dieser Praxis ausdrückte und sich andererseits mit der Macht der Gewohnheit entschuldigte.²⁹ Tatsächlich ist Rhodoman der strengen Richtung nie gefolgt – auch in seinen christlichen Gedichten wie der *Palaestina* verwendet er ohne Scheu typische Figuren der römisch-griechischen Mythologie beziehungsweise Dichtung wie Apollo (3,123), Ceres (4,7), Enyo (5,466), Furien (3,31), Horen (4,202), Mars (5,494), Nymphen (4,154; 9,337; 349), Pallas (5,459; 494), Pan (4,9), Parzen (5,522), Sol (5,545), Themis (5,465) etc., die freilich metonymisch beziehungsweise allegorisch aufgefasst werden sollen –,³⁰ hat aber zum Teil nachträglich in seine mythologischen Gedichte noch Distanzierungen vom antiken Götterglauben eingebaut. So fügte er beispiels-

29 *τὴν εὐγνώμονα καὶ σοφὴν παραίνεσίν σου τοῦ μὴ προσωποποιῆσαι τοὺς ἔθνικοὺς θεοὺς tantum abest, ut moleste feram, ut tibi pro ea gratias agam habeamque amicissimas et maturius ab amicis de hoc me admonitum fuisse uellem. Satis enim diu hic ethnicae superstitionis mori indultum fuit. Sit tandem finis εἰδωλολατρευμάτων uel, si mitigare licet, νεανιευμάτων, quae mihi ipsi tacito quodam sensu non nunc primum displicere coeperunt. Sed autoritatis nesciocuius illecebra et uariae delectationis persuasione et tyrannica assuefactionis ui adhuc deceptus et ad retinendum illa impulsus fui.* (Crusius 1584, 183f.) – „Deine kluge und weise Ermunterung, die heidnischen Götter nicht als Personen auftreten zu lassen, ist mir so wenig unangenehm, dass ich Dir dafür freundschaftlichsten Dank sage und gewünscht hätte, dass ich eher von Freunden in dieser Sache ermahnt worden wäre. Denn schon lange genug hat man hier der Sitte des heidnischen Aberglaubens nachgegeben. Jetzt soll endlich Schluss sein mit dem Götzendienst oder, wenn man es versöhnlicher sagen darf, den Kindereien, die mir selbst durch gewisses stilles Empfinden jetzt nicht zum ersten Mal zu missfallen begannen. Doch durch den Reiz irgendeiner Autorität und die Überzeugung von Erquickung durch Abwechslung sowie die tyrannische Macht der Gewöhnung war ich bisher getäuscht und angetrieben, daran festzuhalten.“ Siehe dazu auch kurz Ben-Tov 2009, 204. Für den Hinweis auf die Crusius-Stelle danke ich Thomas Gärtner.

30 In dieser unorthodoxen Einstellung gleicht er seinem Lehrer Neander. Vgl. Klemm 1884, 36f.; 42f. – Zur Verwendung heidnischer Gottheiten in Bibeldichtung der Renaissance allgemein vgl. auch Springer 2004, 116.

weise in seine *Troica* nach dem Bericht vom Raub des Ganymed eine Polemik gegen die Liebesabenteuer des Zeus und die Unmoralität der heidnischen Götter ein, wobei er sich einerseits im Griechischen an Zitaten des Gregor von Nazianz³¹ anlehnte und andererseits vielleicht auch entsprechende polemische Listen von Zeus' Verwandlungen aus christlichen lateinischen Dichtern wie Prudentius oder Paulinus von Nola³² im Kopf hatte (Rhod. Tro.² 102–110).³³

παντοῖος γὰρ ἔγεντο λυγρῆς διὰ Κύπριδος ὁρμήν·
ταῦρος, κύκνος, ὄφις, χρυσός, πόσις, ἄρκτος, ἅπαντα,
ὅσσα μιν ὡκὺς ἄνωγεν Ἴερος κοῦρός τ' ἀλαπαδνός.
ὦ μέλειοι τυφλοί τε καὶ ἄφρονες, οἳ ῥα σέβεσθε
νηοῖς εὐχωλαῖς τε πολυκνίσσοις τε θυηλαῖς
ψεύστας, ἀνδροφόνους, σκολιούς, ἐπίορκον ὁμοῦντας,
ἄρπαγας, ἀνδρογύνους, μοιχούς, ἐπιβήτορας ἀνδρῶν·
τοίους γὰρ τοίων τε χερείονας ἔθνεα γαίης
Ἑλλάδος ἀλλοδαπῆς τε θεοὺς σέβον ἄφρονι θυμῷ.

Denn er nahm jede mögliche Gestalt wegen des Triebes der unseligen Kypris (Aphrodite) an: Stier, Schwan, Schlange, Gold, Ehegemahl, Bär, alles, was ihm der schnelle und schwächliche Knabe Eros befahl. [105] Ach, ihr blinden und unverständigen Unglücksmenschen, die ihr mit Tempeln, Gebeten und fettdampfreichen Opfern Lügner, Männermörder, Betrüger, Meineidige, Räuber, Mannweiber, Ehebrecher und Bespringer von Männern verehrt: Denn solche Götter und noch schlimmere als solche verehrten die Stämme [110] Griechenlands und der Fremde mit unverständlichem Sinn.

31 Gr.Naz. Carm. PG 37,1558,4f. ψεύστας, ἀνδροφόνους, σκολιούς, ἐπίορκον ὁμοῦντας, / ἄρπαγας, ἀνδρογύνους, μοιχούς, ἐπιβήτορας ἀνδρῶν; 7f. ταῦρος, κύκνος, χρυσός, ὄφις, πόσις, ἄρκτος, ἅπαντα / ὅσσα μιν ὡκὺς ἄνωγεν Ἴερος, κοῦρός τ' ἀλαπαδνός.

32 Prud. c. Symm. 1,59–78; Paul. Nol. carm. 32,56–63.

33 Diese Verse fehlen in der anonymen Erstveröffentlichung von 1588. Sie sind erst in der zweiten Ausgabe von 1604 enthalten, die unter dem Klarnamen des Dichters in dessen Quintus-Edition veröffentlicht worden ist. Hier und im Folgenden orientiere ich mich an dieser zweiten Ausgabe (abgekürzt Rhod. Tro.²). Siehe Rhodoman 1604c. Eine neue Hybridedition des Gedichts in dieser Fassung ist in Vorbereitung. Die Onlinefassung wird demnächst erscheinen unter <https://www.rhodomanologia.de/html/rhod-tro-2.html>.

nam Venus in cunctas agit hunc obscoena figuras:
fit taurus, serpens, ursus, uir adulter et aurum
ac cygnus, quicquid leuis hunc puer ille iubebat.
O miser! O caecil Quae uos dementia uexat? 105
Quos templis colitis uotisque et pinguibus aris,
en sunt mendaces, homicidae falsaue iurant,
semiuiui, raptant, stuprant puerosque nurusque.
Nam Diuos tales, uel si quid turpius istis,
Graecia cum multis uenerata est gentibus olim. 110

Denn die schamlose Venus treibt diesen (Jupiter) in jegliche Gestalt: Er wird Stier, Schlange, Bär, Ehebrecher, Gold und Schwan, was auch immer ihm der schwache Knabe (Amor) zu befehlen pflegte. [105] Ach, ihr Elenden, ihr Blinden, welcher Wahnsinn quält euch? Diejenigen, die ihr mit Tempeln, Gebeten und fettreichen Altären verehrt, siehe!, sind Lügner, Menschenmörder und schwören falsch; sie sind Halbmänner, rauben, schänden Knaben und junge Frauen. Denn solche Götter oder wenn es noch etwas Schlimmeres als diese gibt, [110] verehrte Griechenland einst mit vielen Völkern zusammen.

Allerdings beschränkt sich Rhodomans Kritik am heidnischen Götterglauben keineswegs auf diesen insgesamt eher topischen Ausfall, sondern auch sonst bedient er sich etwa rationalisierender Mythenvarianten³⁴ oder, wie zu zeigen sein wird, subtiler intertextueller Kommentierung.

3 Rhodomans Poetik

Der Diskussion einzelner Textstellen seien noch ein paar kurze Anmerkungen zur Poetik von Rhodomans Großdichtungen vorangestellt. Rhodoman lässt in den Proömien dieser Gedichte keinen Zweifel daran, dass sein intendiertes Publikum griechischbegeisterte Schüler waren. So heißt es etwa im Proöm zu seiner zweiten Ausgabe der *Troica* von 1604 (Rhod. Tro.² 11–13):

34 Vgl. bspw. Gärtner 2018, 361f. zu einer rationalisierenden Darstellung von Achills Tod in Rhodomans *Troica*. Mythenrationalisierungen finden sich sowohl in Rhodomans *Troica* wie auch den *Argonautica* und *Thebaica*.

οὐ μέλπω **πινυτοῖσι** καὶ ἀνδράσιν, οἷς ἄλις ἐστὶν
ιδμοσύνης, ποθέω δὲ **νέοις παίδεσσιν** ὑφαίνειν
χρήσιμ', ὅσοι φιλέουσιν Ἀχαιῖδος ἦθεα Μούσης.

Nicht singe ich für Verständige und Männer, die
genug Wissen haben, sondern mein Begehrt ist es, für
alle jungen Knaben Nützliches zu weben, welche den
Charakter der griechischen Muse (Dichtung) lieben.

*nec doctis canimus, quorum sapientia mentem
imbuit ante satis, **docili sed comoda turbare**
teximus, arridet Graiae cui Gratia linguae.*

Aber nicht singen wir für Gebildete, deren
Geist die Weisheit zuvor zur Genüge
benetzte, sondern wir weben Schickliches für
die gelehrige Schar, welche die Anmut der
griechischen Sprache anlächelt.

Hier werden im Gegenteil sogar explizit „gelehrte Männer“ ausgeschlossen. Daraus erklären sich auch als weitere von ihm besonders hervorgehobene Eigenschaften der Dichtungen die komplexe Behandlung der Themen sowie die Kürze der Darstellung, die nochmals den didaktischen Charakter hervorheben.³⁵ Da nun ferner die lateinischen Versfassungen (Gedichte mit Prosaübertragungen bleiben hier verständlicherweise unberücksichtigt) in der Regel nachträglich zum griechischen Text verfasst worden sind, ergeben sich klar die Gründe dafür, weshalb Scaliger Rhodoman lateinischen Stil so ungünstig beurteilte. Nichtsdestoweniger zeigen auch die lateinischen Fassungen durchaus intertextuelle Anspielungen und Eigengewichtungen. Dies soll im Folgenden mit Blick auf Juvenecus und andere christliche Dichter gezeigt werden. Mit Blick auf die Poetik kann vielleicht schon einmal vorsichtig eine Verbindung von dem bei Rhodoman in den *Theologiae christianae tirocinia* (und andernorts) geäußerten Gedanken, dass er sich durch seine Dichtung keinen Dank bei den Menschen, dafür aber vielleicht später Gottes Dank und Vergeltung erhoffe (Rhod. Tir. 1,15–17),³⁶ zu Juvenecus'

35 Hier orientiert er sich offensichtlich ganz an den pädagogischen Ansichten seines Lehrers Neanders. Vgl. dazu Klemm 1884, 23.

36 Χριστέ, δίδου χάριν ἅμμι, βροτῶν χάριν ἔφθασε λήθη / καὶ φθόνος ὀξύδακῆς πολέων θ' ἅμα βάρβαρον ἦθος / ἄστοχα μὴ βάλλοιμι καμῶν ἀποφώλιον ἔργον. // Gratia nulla hominum, Christi sit Gratia praesto; / Barbariemque hominum premit Inuidiamque nocentem, / ne sine fruge mei casso sint fine labores. – Übersetzung des gr. Textes: „Christus, gewähre uns Gunst – das Vergessen sowie der scharf beißende Neid und zugleich das barbarische Wesen der Mehrheit kommen der Gunst der Menschen zuvor –, damit ich mich nicht um ein vergebliches Werk abmühe und beim Schießen das Ziel verfehle.“ Rhodoman 1596, A 2v–3r. Vgl.

praefatio gezogen werden, in der dieser sich aufgrund seines christlichen Themas gegenüber den heidnischen Dichtern ewiges Lob und Vergeltung von Gott verspricht (Iuvenc. praef. 17–24).

4 Diskussion einiger Stellen

Wenn dieser letztgenannte Faden auch nur lose und ohne wörtliche Anklänge zu sein scheint, ist es nach dem Vorhergesagten nicht erstaunlich, dass man bei der Similiensuche durch Rhodomans lateinische Dichtungen immer wieder auch Stellen aus christlichen Dichtungen findet, wobei dies interessanterweise nicht nur auf die explizit theologischen oder biblischen Gedichte zutrifft, sondern auch auf die mythologischen.

Zu Juvenecus gibt es zwar häufiger gemeinsame Klauseln; aber entweder teilt er diese Klauseln mit anderen antiken Dichtern oder die Gemeinsamkeit scheint rein verbal, ohne dass eine intertextuelle Intention erschließbar ist. Betrachten wir trotzdem ein paar Stellen aus Rhodomans mythologischen Gedichten, zunächst den *Troica*.

4.1 Mythologische Gedichte

Rhoman teilt an einer Stelle mit Juvenecus die Junktur *prisci uates* (Rhod. Tro.² 738–741):

οἷη μουσopόλων τελέθει φάτις, οἵπερ ἀληθῆ
 ἄλλοθ' ὑποκλέπτουσι λόγου μυθώδεος ὄρφνῃ,
 ἄλλοτε δ' εἰς κόσμον τ' ἐπέων καὶ μῆκος ἀοιδῆς
 ψεύδε' ἐτητυμῖη τερατώδεα πολλὰ κέρασαν.

So geht die Erzählung der Musendiener (Dichter), welche die Wahrheit bisweilen mit dem Dunkel fabelhafter Rede verschleiern und bisweilen zur Verzierung der Verse und Vergrößerung des Gesangs viele monströse Lügen mit der Wahrheit vermengen.

auch Rhod. Ep.Crus. 3,16–44 (Briefgedicht an Martin Crusius von 1582). Edition unter www.rhomanologia.de/html/rhod-ep-crus-3.html.

*sic prisci referunt uates, queis fabula uerum
ambagum obscura caligine saepe recondit;
prodigiosa etiam ueris mendacia miscent,* 740
carmen ut extendant quandoque et pulcrius ornent.

So berichten es die alten Sänger, durch die der Mythos oft die Wahrheit mit dem finsternen Nebel von Rätseln versteckt; auch vermengen sie ungeheuerliche Lügen mit der Wahrheit, um ihr Gedicht bisweilen zu strecken und schöner zu schmücken.

~ Iuenc. 1,122:

*Hoc est, quod prisci cecinere ex ordine uates,
haec est illa salus, qua nos ex hostibus atris
eripit, ut iuste iusto seruire queamus.*

Dies ist, was die alten Seher (Propheten) der Reihe nach sangen, / dies ist jenes Heil, durch das er (Gott) uns den finsternen Feinden / entreißt, damit wir dem Gerechten auf gerechte Weise dienen können.

Diese Stelle ist insofern interessant, als es bei Rhodoman um eine Kritik der paganen Dichter (μουσοπόλων/*uates*) und ihrer Lügen (ψεύδε/*mendacia*) geht. Bei Juvencus geht es allerdings gerade nicht um die paganen Dichter, sondern die Propheten (*uates*) des Alten Testaments. Der zitierte Text stammt aus dem Lobeshymnus des Zacharias nach der Geburt seines Sohnes Johannes des Täuflers (nach Lk 1,70–75).³⁷ In diesem Sinne könnte man noch an eine Kontrastimitation denken, da jedoch die Junktur *prisci uates* auch schon bei Germanicus (Germ. 146) und Statius (silv. 5,3,234) belegt ist und sich die Ausdrucksweise zwischen *sic referunt prisci uates* (Tro.² 738) bei Rhodoman und *hoc est, quod prisci cecinere ex ordine uates* bei Juvencus (Iuenc. 1,122) nur äußerlich ähnelt, wird man hieraus keine weiteren Schlüsse ziehen können.

An einer anderen Stelle teilen Rhodoman und Juvencus die Versklauel *aequora pacem* (Rhod. Tro.² 763–767):

ὥς δ' ἄρα Ποντομέδων διερὰς λείηνε κελεύθους

37 Bibelstellen hier und im Folgenden nach McGill 2016.

εὐνήσας ἀλὸς οἶδμα, βυθῷ δ' ἐνὶ³⁸ τεῦξε γαλήνην
 δὴν δέ τ' ἐργομένοις πλησίσιον οὔρον ἦλεν,
 αὐτίκ' ἀποπλώνοντες ἐπὶ προχοῇσι Καΐκου
 Μυσῶν εὐρυάλοισιν ἐπ' ἥοσι νῆας ἔκελσαν

Als also der Meeresbeherrscher (Poseidon) die feuchten Pfade geglättet hatte, indem er die Meereswege beruhigte, in der Tiefe Meeresstille geschaffen und den lange Eingeschlossenen einen segelfüllenden Fahrtwind geschickt hatte, da segelten sie (die Griechen) sogleich ab und landeten zuerst an der Mündung des Kaïkos am geräumigen Gestade der Myser ihre Schiffe.

*cumque uias maris undipotens strauisset et altos
 sedasset fluctus et haberent aequora pacem
 iamque inspirarent felices carbasa uenti,
 soluerunt funes et ad ostia lata Caici
 aduertere citas Mysorum in littore puppes.*

765

Und als der Wellenbeherrscher die Meereswege geglättet und die hohen Fluten besänftigt hatte und die Meeresoberfläche Friede hatte und schon Glück verheißende Winde in die Segel bliesen, da lösten sie (die Griechen) die Taue und landeten ihre schnellen Schiffe an der weiten Mündung des Kaïkos am Gestade der Myser an.

~ Iuenc. 2,36–38:

*Ille dehinc: „Quam nulla subest fiducia uobis!
 Infidos animos timor irruit!“ Inde procellis
 imperat et placidam sternit super aequora pacem.*

Jener (Jesus) sagte darauf: ‚Wie habt ihr kein Vertrauen! / Treulose Gemüter befiel die Angst!‘ Darauf befahl er / den Stürmen und breitete angenehmen Frieden über die Wasserflächen hin.

Immerhin gibt es hier auch inhaltlich eine gewisse Ähnlichkeit: Rhodoman berichtet in den *Troica* davon, wie nach der Opferung Iphigenies in Aulis Poseidon wieder das Meer beruhigt und die griechische Flotte nach Mysien aufbricht. Bei Juvenalus dagegen geht es um den schlafenden Jesus, den die Jünger aus Angst vor einem See-

38 Vielleicht ist ἐνὶ gemeint.

sturm wecken und der darauf das Wasser wieder beruhigt (nach Mt 8,23–26): *Inde procellis / imperat et placidam sternit super aequora pacem* (Iuvenc. 2,37f.). Zwar scheint die Parallelität hier noch ein wenig deutlicher, aber man tut sich schwer, eine höhere intertextuelle Dimension zu erkennen. Sie könnte höchstens darin bestehen, dass die heidnischen Götter blutige Opfer verlangen, während Christus „nur“ den Unglauben tadelt, dann aber das Wasser ohne Blutvergießen beruhigt. Das wäre zwar ein passender impliziter Kommentar Rhodomans, man fragt sich jedoch, ob dieser für einen Leser bei fehlender Markierung zu erkennen ist, zumal die Konstruktionen mit *sternit super aequora pacem* und *haberent aequora pacem* deutlich differieren.

Eine andere Parallele findet sich im Proöm der *Troica*. Rhodoman berichtet von einer Umsiedlung der Musen von Griechenland nach Deutschland, wo sie nun nach Gottes Befehl Altes und Neues künden sollen, „was Gott gefällig und für das Leben (der Menschen) nützlich ist“: ὅσσα θεῶ τ' ἐπίνηρα βροτῶν τ' εἰς χρῆσιν ἰκάνει / *quae sint grata Deo, quae sint accommoda uitae* (Tro.² 5). *Grata Deo* ist an derselben Versstelle auch bei Juvenius belegt, wo es heißt: *offer grata Deo tranquillo pectore dona* (Iuvenc. 1,510)³⁹ – „Bringe Gott gefällige Gaben mit ruhigem Herzen dar.“ Im Gegensatz zu *aequora pacem* ist die Junktur an dieser Stelle allerdings nicht singulär, sondern hat mehrere Parallelen in der antiken Literatur. Wenn man hier daher keine sichere Anspielung vermuten möchte, so ist doch immerhin mit der zweiten Vershälfte *quae sint accommoda uitae* eine sehr enge Parallele zum Heptateuchdichter gegeben (Cypr. Gall. exod. 565).⁴⁰

Stärker als Juvenius scheint Prudentius bei Rhodoman gewirkt zu haben.⁴¹ Vielleicht verdankt sich ihm auch als Stilelement der partielle Rückgriff auf Archaismen, wie Rhodoman sie gelegentlich

39 Nach Mt 5,23f.

40 Vielleicht denkt Rhodoman aber auch an die schon seit Lukrez belegte Verkschlussel *commoda uitae* (Lucr. 3,2).

41 Zur Prudentius-Rezeption im deutschen Humanismus vgl. auch Kühlmann 1993, 166–176.

einstreut (siehe oben).⁴² Hier finden sich oft deutlicher kommentierende Anspielungen. Dankbar bin ich hier besonders Hinweisen von Thomas Gärtner zu Rhodomans *Ilias parua*, einer Zusammenfassung aller Gesänge der *Ilias* und von Quintus' *Posthomericæ*. Daraus noch ein paar Beispiele:⁴³

In der Perioche zum 22. Gesang der *Ilias* geht es darum, dass Hektor trotz der Bitten seiner Eltern in den Zweikampf mit Achill zieht (Rhod. Il.parv.Hom. 22,8–11):

μήτηρ δ' ἐκ πύργου λευκὸν γυμνώσατο μαζὸν
αἰλινὰ μυρομένη. στερεὸς δ' ἦν Ἑκτορι θυμὸς
ἔντεσι Πηλεΐδῃ ξυνελαυνέμεν. ἀλλὰ μινυνθὰ
ἴστατ', ἐπαΐσσω γὰρ Ἀχιλλεὺς αἶψα φόβησε.

Die Mutter (Hekabe) aber entblößte vom Turm aus ihre weiße Brust unter jämmerlichem Weinen. Aber Hektor hatte den unbeugsamen Wunsch, mit dem Peliden (Achilleus) in Waffen zu streiten. Doch er blieb (nur) kurze Zeit stehen, denn der heraneilende Achilleus versetzte ihn sogleich in Flucht.

*e turri genitrix niueas nudata papillas
eiulat: „Heu miserum!“ Sed non his tangitur Hector:
Pelidae gestit conflagere, sed breuis est uis.
Nondum erat Aeacides bene adortus: profugit Hector.*

10

Vom Turm aus entblößte die Mutter (Hekabe) ihre schneeweißen Brüste und wehklagte laut: „Ach, Elender!“ Doch Hektor wurde davon nicht gerührt. Er trachtete freudig danach, mit dem Peliden (Achilleus) im Kampf zusammenzustoßen, aber seine Stärke währte kurz. Der Aiaide (Achilleus) hatte noch nicht richtig angegriffen, da floh Hektor.

42 Zu Prudentius' Stil vgl. kurz Albrecht 2012, 1166. – Sicherlich muss man dabei jedoch auch an Lukrez als Gattungsvorbild für die Lehrdichtung denken.

43 Ich folge hier der zweiten Ausgabe Rhodomans aus dem Jahr 1604. Sie teilt sich in 24 *Ilias*- und 14 *Quintus*-Periochen (abgekürzt als Rhod. Il.parv.Hom. und Il.parv.Quint.). Eine neue Ausgabe von Rhodomans *Ilias parua* mit deutscher Übersetzung ist jetzt im Rahmen des Rhodomanologia-Projektes veröffentlicht unter <https://www.rhodomanologia.de/html/rhod-il-parv-hom-1-24.html> und <https://www.rhodomanologia.de/html/rhod-il-parv-quint-1-14.html>.

~ Prud. c. Symm. 2,94–98:

*Nam cum diuinis agimus de rebus et illum,
qui uel principio caruit uel fine carebit
quique chao anterior fuerit mundumque crearit,
coniectare animo contendimus, exigua est uis
humani ingenii tantoque angusta labori.*

95

Wenn wir nämlich die göttlichen Dinge behandeln und jenen, / der weder Anfang besaß noch ein Ende je erfahren wird, / der vor dem Chaos schon war und der die Welt einst gemacht hat, / mit unserem Geist zu erraten versuchen, ist des Menschen / Scharfsinn zu schwach und solcher Aufgabe nimmer gewachsen.⁴⁴

In V. 9f. heißt es bei Rhodoman: *sed non his tangitur Hector: / Pelidae gestit configere, sed brevis est uis* („Doch Hektor wurde davon nicht gerührt. Er trachtete freudig danach, mit dem Peliden im Kampf zusammenzustoßen, aber seine Stärke währte kurz.“). Die Kürze der Kraft wird im Lateinischen effektiv durch die Gegenüberstellung des langen *configere* mit den Monosyllaba beziehungsweise dem zweisilbigen *brevis* am Schluss hervorgehoben: *sed brevis est uis*. Die Klausel erinnert an einen ähnlichen Versschluss bei Prudentius aus *Contra Symmachum*, wo es heißt *exigua est uis / humani ingenii* (Prud. c. Symm. 2,97f.). Es geht darum, dass die Menschen nur schwer von Gott sprechen können. Auf Hektor angewendet, könnte man den intertextuellen Verweis so verstehen, dass dieser nicht die Zeichen Gottes zu deuten weiß und es nicht nur um ein Fehlen körperlicher, sondern eben auch geistiger *uis* geht, die ihn die Gefahr für sich verkannt haben lässt.

In der Perioche zum 12. Gesang des Quintus wiederum berichtet Rhodoman vom Bau des Trojanischen Pferdes, welches Epeios nach Eingebung Athenes verfertigt habe (Rhod. Il.parv.Quint. 12,17–19):

[...] αὐτὰρ Ἐπειὸς
δούριον ἵππον ἔτευξεν, ἐπεὶ φρεσὶν ἔμβαλε τέχνην
Παλλὰς ἑϋφρονέουσα. [...]

Doch Epeios fertigte das hölzerne Pferd, nachdem Pallas aus Wohlwol-

44 Übersetzung: Fels 2011, 185.

len seinem Verstand die Kunstfertigkeit (dazu) eingeflößt hatte.

[...] *illico Epeus*
struxit equum lignis, animum postquam imbuit arte
eximia Pallas Danaum noua caepta secundans.

Auf der Stelle baute Epeios das Pferd aus Holz, nachdem Pallas seinen Geist mit außerordentlicher Kunstfertigkeit gelehrt hatte, da sie das neue Vorhaben der Danaer begünstigte.

~ Prud. c. Symm. 1,86–88:
Expertes furandi homines hac imbuit arte
Mercurius, Maia genitus; nunc magnus habetur
ille deus, cuius dedit experientia fures.

Menschen, des Stehlens nicht kundig, machte mit dieser Gewandtheit / Maias Sohn Merkur vertraut; er gilt jetzt als großer / Gott, dessen alte Erfahrung die schurkischen Diebe beschert hat.⁴⁵

~ Prud. c. Symm. 2,18–22:
 [...] *scimus, quam sit uictoria dulcis*
fortibus, Ausoniae uir facundissime linguae,
sed quibus illa modis, qua sit ratione uocanda,
nouimus: hac primum pueros pater imbuit arte,
hanc genitore suo didicit puer ipse magistro.

20

[...] Wir (sc. Honorius und Arcadius) wissen, wie süß ein Sieg für tapfre / Streiter ist, du beredsamster Mann ausonischer Zunge (Symmachus), / doch mit welchen Mitteln, auf welche Art zu erlangen, / wissen wir auch. Diese Kunst lehrte früh uns als Knaben der Vater, / sie hat er selber als Knabe gelernt vom Vater als Meister.⁴⁶

Die Klausel *imbuit arte* hat Rhodoman nur mit Prudentius gemeinsam. Auch hier könnte ein impliziter Kommentar mitschwingen. Die Wendung findet sich zweimal in *Contra Symmachum*. An der ersten Stelle geht es um Merkur, der die Menschen das Stehlen gelehrt hat (Prud. c. Symm. 1,86f. *expertes furandi homines hac imbuit arte* /

45 Übersetzung: Fels 2011, 159.

46 Übersetzung: Fels 2011, 182.

Mercurius Maia genitus). An der zweiten Stelle dagegen wird es offensichtlich positiv gebraucht von den Kaiserkindern Honorius und Arcadius, die Symmachus gegenüber bekennen, dass sie auch ohne heidnische Rituale von ihrem Vater zu siegen gelernt hätten: *hac primum pueros pater imbuit arte* (Prud. c. Symm. 2,21). In beiden Fällen schwingt Mythenkritik mit. Im ersten Fall erscheint die *ars* als etwas Negatives. Rhodoman könnte signalisieren wollen, dass die Täuschung durch das Pferd die Schlechtigkeit der heidnischen Götter, in diesem Fall der Athene illustriert. Da Rhodoman jedoch die Pferdelist in antirömischer Tendenz eher positiv wertet, ist diese Deutung unwahrscheinlich.⁴⁷ Im zweiten Fall erschiene die *ars* keiner Verehrung heidnischer Götter zu bedürfen, sondern wäre am Ende doch eher ein Produkt des menschlichen Verstandes. Wie im Fall der *aequora pacem*-Klausel fehlt freilich ein klares Signal, welches zunächst die Imitation und weiterhin eine klar intendierte Sinnrichtung näher anzeigt.

4.2 Christliche Gedichte

Die bisher aufgeführten kurzen Beispiele zeigen, dass Rhodoman Bezüge zu christlichen Autoren bisweilen vielleicht als subtiles Mittel der Kommentierung in den lateinischen Fassungen seiner mythologischen Gedichte benutzt haben könnte. Eindeutig sind diese Bezüge und ihre Deutung freilich nicht immer. Zum Schluss noch drei Stellen aus explizit christlichen Gedichten.

Zunächst noch einmal ein längeres Juvenius-Zitat: In der lateinischen Widmungsepistel zu seinem *Lutherus* beschreibt Rhodoman Luthers erfolgreichen Kampf gegen den Papst und vergleicht den von seinem Thron gestürzten Papst mit einer Schlange, der ein Wanderer mit dem Stab das Haupt abgeschlagen hat, deren Leib aber noch zuckt (Rhod. Luth.epist. 269–271):⁴⁸

47 Zum Gleichnis des Trojanischen Pferdes bei Rhodoman siehe Gärtner 2017b, 112–116; Gärtner 2021a, 28f.

48 Text und Übersetzung aus der digitalen Edition von Thomas Gärtner unter <https://www.rhodomanologia.de/html/rhod-luth-epist.html>.

*sed iacet ut mutilus coluber, quem forte uiator
horrida letiferae minitantes uulnera linguae
percussit baculo et caput a ceruice reuellit.* 270

Sondern er liegt da wie eine verstümmelte Schlange, welche etwa ein Wanderer, / [270] als sie ihm schreckliche Wunden von ihrer todbringenden Zunge androhte, / mit einem Stock zerstoßen hat und ihr Haupt vom Halse losreißt.

~ Iuenc. 3,61–63:
*Illa sed horrendae seruans scelera impia matris
urget Iohannis caput a ceruice reuelli
et lance inferri praesentia munera poscens.*

Doch jene (Salome), die unfrohen Verbrechen ihrer schrecklichen Mutter bewahrend, / drang fordernd darauf, dass das Haupt des Johannes vom Hals gerissen / und gleich auf einer Schale als Geschenk gebracht werde.

~ Verg. georg. 4,523–526:
*Tum quoque marmorea caput a ceruice reuulsum
gurgite cum medio portans Oeagrius Hebrus
uolueret, Eurydicen uox ipsa et frigida lingua,
a miseram Eurydicen! anima fugiente uocabat.* 525

[...] und auch da noch, wo schon Oeagers Hebrus das vom marmorweißen Nacken gerissene Haupt fortschwemmte und mitten durch die Strudel wälzte, hat seine Stimme und kalte Zunge immer weiter ‚Eurydice!‘ gerufen, mit fliehender Seele noch ‚Ach, arm‘ Eurydice!‘ [...].⁴⁹

Die letzten vier Worte *caput a ceruice reuellit* in Luth.epist. 271 haben eine enge Parallele in Iuenc. 3,62: Juvenecus berichtet an dieser Stelle von der Enthauptung Johannes des Täufers (nach Mt 14). Auf das Versprechen des Herodes hin fordert Salome, dass Johannes’ Haupt vom Hals losgerissen werde (*urget Iohannis caput a ceruice reuelli*). Hier scheint kaum eine weiterführende Intertextualität intendiert, da es sich höchstens um eine Kontrastimitation handeln kann. Eine sonst entstehende Parallelisierung von Salome und Luther kann

49 Übersetzung: Erren 1985, 151.

in keinem Fall erstrebt gewesen sein. Wie schon Huemer in seiner Ausgabe anzeigt, dürfte Juvencus und Rhodoman als gemeinsames Vorbild eher eine Stelle aus Vergils *Georgica* über das abgetrennte Haupt des Orpheus zugrunde liegen (Verg. georg. 4,523 *caput a ceruice reuulsum*).

Während also hier keine weiterführende Textbeziehung festzustellen ist, kann Rhodoman aber durchaus auch christliche Autoren zur Aussagenverstärkung und als situativ passende Vorlagen wählen. So findet sich dieselbe Wendung noch einmal in Rhodomans *Palaelstina*. In diesem Fall geht es wie bei Juvencus um die Enthauptung des Täufers (Pal. 6,247–250):⁵⁰

ὑβρις δ' ὑβριν ἔτικτεν· ἐπεὶ γὰρ χραινέτο μάργης
 συζυγίης φιλότῃ, καὶ αἵματι χειῖρας ἄθῶω
 ἑξαπίνης ἐμήνε· σοφοῦ γὰρ ἄμερσε καρήνου
 κεδνὸν Ἰωάννην, ἱεροῦ βαπτίσματος ἄρχόν.

Frevel aber zeugte Frevel: Denn nachdem der Rasende sich mit der (sexuellen) Liebe der Verbindung besudelt hatte, befleckte er sogleich auch seine Hände mit unschuldigem Blut. Denn er beraubte den sorgsamsten Johannes, den Urheber der heiligen Taufe, seines weisen Hauptes.

*sed scelus est sceleri iunctum: qui foedere lecti
 incesto foedat mentem, mox sanguine dextram
 innocuo foedat caput a ceruice reuellens
 Ioanni, baptismum sacrum quo principe coepit;*

250

Doch Verbrechen ist mit Verbrechen verbunden: Er, der durch den unkeuschen Bund des Bettes seinen Geist beschmutzte, beschmutzte bald seine Rechte mit unschuldigem Blut, indem er Johannes das Haupt vom Hals riss, unter dessen Führung die heilige Taufe begann.

Hier ist es mehr als wahrscheinlich, dass Rhodoman, obschon er Salome außen vor lässt (er hatte sie jedoch davor schon erwähnt), bei der Gestaltung der lateinischen Fassung auf Juvencus Bezug nimmt.

50 Vgl. auch Rhod. Pal. 5,453 (Tod des Crassus: *Parthus caput a ceruice reuellens*).

Dazu ein letztes Beispiel: Im siebten Buch der *Palaestina* wird das Wirken Jesu behandelt. Dazu gehört unter anderem ein Wunderkatalog, der offensichtlich auch bewusst in der lateinischen Fassung aus entsprechenden Vorlagen der antiken Literatur zitiert. Am eindeutigsten ist dies bei der Brotvermehrung der Fall (Rhod. Pal. 7,56f.):

παυριδίους δ' ἄρτοις καὶ ἰχθύσιν ἅπλετον ἔθνος [...] *paucis* ingens quoque *panibus agmen*
 δειπνίζων ἐκόρεσσε, λόγῳ δ' εὗνησε θυέλλας. *pisciculisque cibis, uerbo rabida aequora sternit.*

Übersetzung des lat. Textes:

Mit wenigen Broten auch und Fischlein speist er eine riesige Menge;
 mit seinem Wort glättet er die wütende Wasseroberfläche.

Die Brotvermehrung schließt sich ziemlich eindeutig an Sedulius an, wo es dazu heißt (carm. pasch. 3,264f.): *pisciculis paucis et septem panibus agmen / paut inorme uirum* („Mit wenigen Fischlein und sieben Broten ernährte er eine riesige Menge von Männern“). Zugleich erinnert die Formulierung *uerbo rabida aequora sternit* an das vorhin schon im Zusammenhang mit einer anderen Stelle aus Rhodomans *Troica* angeführte *placidam sternit super aequora pacem* (Iuven. 2,38, siehe oben 4.1), sodass hier für die Formulierung vielleicht sowohl Sedulius als auch Juvenecus Pate gestanden haben könnten.

5 Zusammenfassung

Eine Untersuchung der Similien zu den Gedichten des Humanisten Lorenz Rhodoman zeigt, dass dieser sowohl pagane als auch christliche antike Dichter intensiv studiert und rezipiert hat. Im Vordergrund steht bei seinen Großdichtungen ein pädagogisches Programm. Er möchte Lehrdichtungen für die Einführung der Jugend in die griechische Sprache und Dichtung verfassen und stellt sich damit in den Dienst der protestantischen Schulreform und des Programms der Erneuerung der christlichen Dichtung im Sinne einer *docta pietas*. Dabei folgt er nicht den rigorosen Ansätzen einer puristischen christlichen Dichtung, sondern verwendet sowohl mythische Stoffe als auch heidnische Götternamen und Figuren. Al-

lerdings zeigt er durch entsprechende Kommentare seine deutliche Distanzierung und Ablehnung der heidnischen Religion an. Dafür scheint er auch zum Teil subtile verbale Anspielungen auf christliche Dichter in den lateinischen Fassungen seiner Großdichtungen zu nutzen (sodass es wohl eine zu verengte Sicht wäre, wenn man als angesprochene Leser nur an Schüler denkt, wie Rhodoman dies zunächst suggeriert; sicherlich gehen Rhodomans Ambitionen in der Detailarbeit darüber hinaus oder anders formuliert: Sein Eigenanspruch ist so hoch, dass er auch für eine fortgeschrittenere Leserschaft eine vertiefende Lektüre ermöglicht.).⁵¹ Andererseits greift er natürlich in den „rein“ christlichen Werken Sprache und Wendungen aus den lateinischen christlichen Dichtungen auf und verdeutlicht so noch einmal anschaulich die neuerliche Symbiose von heidnischer und christlicher Literatur im Humanismus.

Literaturverzeichnis

- Albrecht, Michael von, *Geschichte der römischen Literatur von Andronicus bis Boethius und ihr Fortwirken*, Bd. 2, Berlin 2012.
- Ben-Tov, Asaph, *Lutheran Humanists and Greek Antiquity. Melancthonian Scholarship Between Universal History and Pedagogy*, Leiden 2009.
- Clarmundus, Adolphus, *Vitae clarissimorum in re literaria virorum*, das ist: Lebens = Beschreibung etlicher Hauptgelehrten Männer so von der literatur profess gemacht [...]. Der Zweyte Theil. [...], Wittenberg 1705.
- Crato, Adam, *Responsum pium et modestum Adami Cratonis Northusani* [...], Magdeburg 1591.
- Crusius, Martin, *Aethiopicae Heliodori historiae epitome* [...], Frankfurt am Main 1584.
- Czapla, Ralf Georg, *Das Bibelexpos in der Frühen Neuzeit. Zur deutschen Geschichte einer europäischen Gattung*, Berlin 2013.

51 Vgl. Klemm 1884, 46 zur Ansprache eines weiteren Publikums auch in Neanders Lehrwerken für die Schule.

- Ellinger, Georg, Geschichte der neulateinischen Literatur Deutschlands im sechzehnten Jahrhundert, Bd. 2: Die neulateinische Lyrik Deutschlands in der ersten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts, Berlin 1929.
- Erren, Manfred, P. Vergilius Maro. *Georgica*. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert, Bd. 2: Einleitung, Praefatio, Text und Übersetzung, Heidelberg 1985.
- Fabricius, Georg, Poetarum veterum ecclesiasticorum opera christiana et operum reliquiae atque fragmenta [...], Basel 1564.
- Fels, Wolfgang, Prudentius. Das Gesamtwerk. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert, Stuttgart 2011.
- Gärtner, Thomas, Rhodoman(nus), Lorenz (Laurentius), Frühe Neuzeit in Deutschland 1520–1620, Literaturwissenschaftliches Verfasserlexikon 5 (2016) 300–310.
- Gärtner, Thomas, Lorenz Rhodoman – ein homerisierender Dichter im Dienste der lutherischen Reformation, Neulateinisches Jahrbuch 19 (2017a) 175–197.
- Gärtner, Thomas, Der Troja-Mythos in den eigenen Dichtungen Lorenz Rhodomans, in: Stefan Weise (Hrsg.), HELLENISTI! Altgriechisch als Literatursprache im neuzeitlichen Europa, Stuttgart 2017b, 109–123.
- Gärtner, Thomas, Die Liebe Achills zu Polyxena in der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Rezeption der Kriegstagebücher, in: Graziana Brescia/Mario Lentano/Giampiero Scafoglio/Valentina Zanusso (Hrsg.), Revival and Revision of the Trojan Myth. Studies on Dictys Cretensis and Dares Phrygius, Hildesheim 2018, 353–371.
- Gärtner, Thomas, Zwei Widmungstexte im Schrifttum des Philhelonen Lorenz Rhodoman, in: Francesco Furlan/Katharina-Maria Schön/Hartmut Wulfram (Hrsg.), La tradizione della dedica nel mondo neolatino/Die Tradition der Widmung in der neulateinischen Welt/The Tradition of Dedication in the Neo-Latin World, Pisa 2021a, 23–82.
- Gärtner, Thomas, Lorenz Rhodoman und das Phänomen der literarischen Widmung. Neue Texte und Verbindungen, Humanistica 16 (N.S. 10) (2021b), 239–253.

- Grant, John N. (Hrsg.), *Aldus Manutius, Humanism and the Latin Classics*, Cambridge, Massachusetts 2017.
- Green, Roger P. H., *Latin Epics of the New Testament. Juvenius, Silius, Arator*, Oxford 2006.
- Huber-Rebenich, Gerlinde, *Der lateinische Psalter des Eobanus Hessus und das Ideal der docta pietas*, in: Walther Ludwig (Hrsg.), *Die Musen im Reformationszeitalter*, Leipzig 2001, 289–303.
- Klemm, Moritz, *Michael Neander und seine Stellung im Unterrichtswesen des 16. Jahrhunderts*, Großenhain 1884.
- Kühlmann, Wilhelm, *Poeten und Puritaner: Christliche und pagane Poesie im deutschen Humanismus – Mit einem Exkurs zur Prudentius-Rezeption in Deutschland –*, in: Hanns Kerner (Hrsg.), *Humanismus und Theologie in der frühen Neuzeit*, Nürnberg 1993, 149–180.
- Lelittka, Karen, *Quantulum opus, quantum vitae complectitur orbem! Die Schildbeschreibungen in Lorenz Rhodomans Ilias parva als Beispiel für die autonome Gestaltung des Werkes*, in: Stefan Weise (Hrsg.), *Griechischhumanismus des 16. Jahrhunderts. Lorenz Rhodoman im Kontext und digital*, Stuttgart 2025, 297–323.
- Ludwig, Walther, *Christliche Dichtung des 16. Jahrhunderts – Die Poemata sacra des Georg Fabricius*, in: *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen I. Philologisch-historische Klasse* 2001, Nr. 4, Göttingen 2001, 276–350.
- Ludwig, Walther, *Der Humanist Laurentius Rhodomanus als griechischer Dichter Laurentios Rhodoman und seine Autobiographie von 1582*, *Neulateinisches Jahrbuch* 16 (2014) 137–171.
- Puteanus, Jacobus/Puteanus, Petrus, *Scaligeriana sive Excerpta ex ore Josephi Scaligeri*, Genf 1666.
- McGill, Scott, *Juvenius' Four Books of the Gospels. Evangeliorum Libri Quattuor*, London 2016.
- Payr, Theresa, *Erasmus von Rotterdam, Ausgewählte Schriften*, hrsg. von Werner Welzig, Bd. 7, Darmstadt 2016 [Original: 1972].
- Rhodoman, Lorenz, *Ποίησις χριστιανή. Παλαιστίνης ἤτοι Ἀγίας ἱστορίας βιβλία ἐννέα. Poesis christiana. Palaestinae seu Historiae sacrae libri novem [...]*, Frankfurt am Main 1589.

- Rhodoman, Lorenz, Θεολογίας χριστιανικῆς κατήχησις. Theologiae christianae tirocinia carmine heroico Graecolatino in V. libros digesta [...], Leipzig 1596.
- Rhodoman, Lorenz, Διοδώρου τοῦ Σικελιώτου Βιβλιοθήκης ἱστορικῆς βιβλία πεντε-καί-δεκα ἐκ τῶν τεσσαράκοντα: Di-od(ori) Siculi Bibliothecae historicae libri XV. de XL. [...], Hanau 1604a.
- Rhodoman, Lorenz, ΙΛΙΑΣ ΜΙΚΡΑ, id est Singulorum Homeri et Cointi librorum periochae [...], in: Lorenz Rhodoman, Ἰλιάς Κοίντου Συμρναίου seu Quinti Calabri Paraleipomena, id est Derelicta ab Homero XIV. libris comprehensa [...], Hanau 1604b, 1–125.
- Rhodoman, Lorenz, ΤΡΩΙΚΑ, id est Totius historiae Troianae epitome [...], in: Lorenz Rhodoman, Ἰλιάς Κοίντου Συμρναίου seu Quinti Calabri Paraleipomena, id est Derelicta ab Homero XIV. libris comprehensa [...], Hanau 1604c (eigene Seitenzählung).
- Schindler, Claudia, Musen (A–B), RAC 25 (2013) 184–201.
- Springer, Carl P. E., The Biblical Epic in Late Antiquity and the Early Modern Period: The Poetics of Tradition, in: Zweder von Martels/Victor M. Schmidt (Hrsg.), *Antiquity Renewed: Late Classical and Early Modern Themes*, Leuven 2004, 103–126.
- Weise, Stefan, *Der Arion des Lorenz Rhodoman. Ein altgriechisches Epyllion der Renaissance. Einleitung, Text, Übersetzung, Wortindex*, Stuttgart 2019.
- Weise, Stefan, Von Reuchlin zu Rhodomans Garten. Ein Spaziergang durch die griechische Briefkultur im deutschen Philhellenismus des 16. Jahrhunderts, in: Johannes Schilling (Hrsg.), *Briefkultur der Reformationszeit*, Leipzig 2023, 189–212.
- Weise, Stefan, Dialects and Languages in the Poetic Oeuvre of Laurentius Rhodoman (1545–1606), *Journal of Latin Cosmopolitanism and European Literatures* 9 (2024) 51–73 (DOI: 10.21825/jol-cel.87171).
- Wiegand, Hermann, Taubmann, Friedrich, Frühe Neuzeit in Deutschland 1520–1620. Literaturwissenschaftliches Verfasserlexikon 6 (2017) 259–276.

Iuvenecus in musica – zwei Beispiele aus dem 20. Jahrhundert

Victoria Zimmerl-Panagl

Abstract: This paper examines the reception of Juvenecus in a related discipline, namely music history. While texts by other late antique Christian poets that were used in the liturgy were better known and more frequently set to music, composers rarely turned to Juvenecus, but initially at least two examples from the 20th century shall be analysed in which parts of the *praefatio* of Juvenecus' *Euangeliorum libri* were set to music in newly created contexts. These two examples will be briefly described as part of *Vestigia Iuveneci*.

Key passages of this paper are:

Iuvenec. praef. 1–7

Sedul. carm. pasch. 2,63–68

Hildebert von Lavardin, in eccl. 1,10f. (PL 171, 1274)

Anonymus / (Ps.-)Hugo Primas / Bernhard von Cluny? (Walther 7752)

I Einleitung

Das Biblepos des Juvenecus hat, wie besonders der vorliegende Sammelband zeigt, einige Spuren in der lateinischen Literatur hinterlassen – ergänzend dazu möchte dieser Beitrag einen Blick in eine Nachbardisziplin werfen: Lassen sich Juvenecus-Spuren auch in der Musikgeschichte finden?

Im Lauf der Jahrhunderte vertonten Komponisten aller Epochen lateinische literarische Texte;¹ manche Texte wurden häufig in Musik gesetzt, andere lediglich punktuell aufgegriffen, was – wenig überraschend – am jeweiligen Bekanntheitsgrad der Werke liegt (Schule beziehungsweise Liturgie, Aufnahme lateinischer Texte in Anthologien oder Zitierung in unterschiedlichen Kontexten, manchmal aber auch Zusammenarbeit zwischen Komponisten und Latinisten spielen dabei eine Rolle). Im Fall der christlichen Literatur eröffnet die Liturgie eine besondere Rezeptionsschiene, in die einige ursprünglich als Lesetexte verfasste Gedichte (beziehungsweise Strophen daraus) Eingang fanden; Komponisten vertonten diese liturgischen ‚Gebrauchstexte‘, die durch ihre liturgische Verwendung wiederum bekannter waren. An hohen Festtagen, an denen Hymnen in der Liturgie gesungen wurden/werden, bestand und besteht Bedarf an festlichen Kompositionen, sodass sich zu manchen Texten eine Vielzahl an Vertonungen finden lässt. Unter den spätantiken lateinischen Dichtern sind es neben Ambrosius vor allem Prudentius und Sedulius, deren Texte in die Liturgie übernommen wurden;² Iuvencus hingegen wurde nicht liturgisch rezipiert. Der Grund dafür liegt wohl in der Gattung, denn ein langes Bielepos bietet sich nicht unbedingt für die Liturgie an,³ für die eher Hymnentexte benötigt wurden.

Somit bleibt die Übernahme von Iuvencus in die Musikgeschichte auf die Annäherung an den reinen ‚Lesetext‘ beschränkt. Diese

1 Für die Texte antiker Autoren grundlegend ist Draheim 1981; für Horaz besonders Draheim/Wille 1985; für Vergil Draheim 1983. Für Dichter der Spätantike siehe zu Prudentius Zimmerl-Panagl 2010; zu Sedulius Zimmerl-Panagl 2011, jeweils mit weiterer Sekundärliteratur.

2 Siehe dazu die oben in Anm. 1 genannten Hinweise.

3 Eine Ausnahme stellt die Rezeption von Sedul. carm. pasch. 2,63–68 dar: zum einen der Vers 63f. (in der Form *Salve, sancta parens, enixa puerpera regem, / qui coelum terramque regit in saecula saeculorum*) als Introitus-Vers der Messliturgie am 1. Jänner, zum anderen der Verse 63–68 (in stark exzerprierender Form: *Genuit puerpera regem cui nomen aeternum et gaudium matris habens cum uirginitatis pudore nec primum similem uisa est nec habere sequentem*) als Antiphon der Laudes für das Hochfest der Gottesmutter am 1. Jänner, siehe dazu Bastiaensen 1973. Zur Übernahme von Passagen aus Sedulius’ *Opus paschale* als *praefationes* im Hochgebet siehe Zimmerl-Panagl 2017.

Rezeptionsschiene ist naturgemäß viel schmaler – wohl auch weil unmittelbare Anlässe für Vertonungen fehlen, wie sie etwa die Liturgie bietet. Als ich daher im Rahmen des Projekts *Vestigia Iuveneci* zu suchen begann, ob sich „Juvenecus-Spuren“ auch in der Musik finden,⁴ war ich wenig hoffnungsfroh, doch ließen sich zumindest zwei Juvenecus-Vertonungen aufspüren (es muss offen bleiben, wie viele weitere Beispiele es gibt). Im Sinne eines interdisziplinären Brückenschlags sollen diese beiden Vertonungen im Kontext des Projekts *Vestigia Iuveneci* vorgestellt und es soll beschrieben werden, in welcher Weise Text und Musik interagieren. Die Vertonungen stammen von zeitgenössischen Komponisten und sind in Kompositionsweise, Kontext und Tonsprache unterschiedlich; beide Kompositionen eint jedoch, dass der Juvenecustext jeweils eine spezifische Funktion in einem größeren Ganzen einnimmt:

2 Jeff Johnson – „Navigatio“

2.1 Komponist und Werk

Das erste Beispiel stammt vom amerikanischen Komponisten Jeff Johnson (geb. 1956 im US-Bundesstaat Oregon).⁵ Er ist Komponist, Produzent und Recording Artist und beschäftigt sich mit *contemplative worship*. Seinen Kompositionen liegen unter anderem Texte von C. S. Lewis, Blaise Pascal, William Shakespeare, aber auch von lateinischen Autoren zugrunde. Johnson komponiert in unterschiedlichen Stilen (unter anderem Vocal Progressive-Rock und Celtic Style) und pflegt, wie in unserem Beispiel, auch Zusammenarbeit mit anderen Musikern.

4 Zu frühen (karolingischen) *Versus*-Sammlungen, die auch Neumen enthalten, siehe etwa Barrett 1997 (mit Hinweis auch auf die Handschrift Bern, Burgerbibliothek 455, neuntes Jahrhundert, in der fol. 22v die *praefatio* des Juvenecus enthalten ist, ebenso auf Bruxelles, Bibl. Royale 8860–8867, zehntes Jahrhundert).

5 Biographische Informationen: [https://en.wikipedia.org/wiki/Jeff_Johnson_\(musician\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Jeff_Johnson_(musician)) [letztes Aufrufdatum 06.11.2023].

1997 produzierte Johnson eine CD mit dem Titel „Navigatio“; ein Jahr später folgte eine Überarbeitung mit dem Titel „Prayers of St. Brendan – The Journey Home“. Inspiration erhielt die Komposition somit von der *Nauigatio Brendani*, die Johnson als eine Art Lebensreise verarbeitete und dafür sehr persönliche Zugänge fand.⁶

Die *Nauigatio Brendani* gab dafür aber nicht selbst den Text vor, sondern bildet den motivischen Rahmen. Die Geschichte der *Nauigatio* erzählt Johnson vielmehr anhand von eigens dafür zusammengestellten Texten. Die Komposition ist folgendermaßen strukturiert (Nr. 7 = Iuvenicus):

1. Encompasser englischer Text aus den sogenannten *Carmina Gadelica*; Bitte um Beistand auf der Reise⁷
2. O Redemptor nach einem lateinischen Trisagion aus dem sechsten Jahrhundert aus Kiew
3. Shall I? englischer Text von Jeff Johnson, basierend auf „The Pilgrim“ aus „A Golden Treasury Of Irish Poetry, AD 600–1200“⁸

6 Johnson leitet „Prayers of St Brendan“ folgendermaßen ein (Quelle: <https://jeffjohnsonarkmusic.bandcamp.com/album/prayers-of-st-brendan-the-journey-home> [letztes Aufrufdatum 01.12.2023]): „Much has been written about ‘The Voyage of St. Brendan (*Navigatio Sancti Abbatis*)’. The story of the intrepid Navigator’s fantastic voyage with a handful of monks to the Land of Promise is one of the great tales in the Celtic literary cannon. Like we often do with stories about people from the past, I initially viewed Brendan from afar. Much like one viewing a passing ship from the shoreline with a pair of binoculars, I saw Brendan but I did not know him. But here, in this music, I have attempted to sit with him inside his boat upon the great open sea – Oceanus. While drifting along the world’s edge, the Brendan that I met wrestles with many of the same things with which I struggle. His eyes seek and long for something good, beautiful and true yet seldom does he get more than a glimpse of these. His mind dreams and hopes but his heart more often fears and despairs. [...]“.

7 Dabei handelt es sich um ein Kompendium von Gebeten, Hymnen, Zaubersprüchen, literarisch-folkloristischen Gedichten und Liedern etc., die zwischen 1860 und 1909 von Alexander Carmichael (1832–1912) in den gälischsprachigen Regionen Schottlands gesammelt wurden. Siehe dazu auch ein Projekt an der Universität Edinburgh: <https://library.ed.ac.uk/heritage-collections/collections-and-search/research-resources/gaelic/carmichael-watson> [letztes Aufrufdatum 15.11.2024]. Der Text trägt den Titel „Jesus The Encompasser“ und lautet: „Son of Mary, my helper, / Son of David, my strength, / Lord of angels encircle me, / Through the light and the dark“.

8 „Shall I, King of the mysteries, / Point my face to the sea, / And turn my back on my native land, / With your hand keeping me?“.

- | | | |
|----------|-------------------------------|--|
| 4. | Ave Maria /
Blessed is She | englisch-lateinischer Text von Jeff Johnson und Janet Chvatal |
| 5. | Skellig | (instrumental) |
| 6. | Sheol | englischer Text von Jeff Johnson |
| 7. | Nothing Immortal | lateinische Verse des Juvenecus |
| 8. | Navigatio | englischer Text von Jeff Johnson |
| 9. | I call to you | englischer Text von Jeff Johnson |
| 10. = 3. | Shall I? | siehe oben 3. |
| 11. | Journey Prayer | englischer Text von Jeff Johnson, basierend auf Texten aus den sogenannten <i>Carmina Gadelica</i> |

Die Komposition entstand in Kooperation mit der amerikanischen Sopranistin, Autorin und Produzentin Janet Chvatal,⁹ die als Solistin die vokalen Passagen der Stücke 2, 4 und 7 ausführt. „Navigatio“ ist klar erkennbar als Reise strukturiert. Die Stücke erzählen von Aufbruch, Gebet um Beistand, Zögern und Gefahren, bevor Juvenecus' Verse an der siebenten Stelle stehen. Johnsons Reise führte unmittelbar zuvor (Stück Nr. 6) an die dunkelsten Orte, die man sich vorstellen kann: „Sheol“ (das hebräische Wort שְׁאוֹל bezeichnet die „Totenwelt“, einen Ort der Stille und Dunkelheit, manchmal auch als „Hölle“ übersetzt; es findet sich auch mehrfach in der Bibel).¹⁰ Darauf folgen die Verse des Juvenecus, den Johnson auch als Autor nennt: „Words excerpted from an epic poem by Juvenecus (c. 330)“:

*Immortale nihil mundi compage tenetur
quo cunctum torrens rapiat flamma ultima mundum.
Non orbis, non regna, non mare, non tellus ...
Nam statuit genitor rerum irreuocabile tempus –
immortale.*

Nothing immortal is contained in the whole fabric of this universe –
Not the globe, nor kingdoms, nor sea, nor land.
For the creator of all things,

9 Zur Person siehe https://de.wikipedia.org/wiki/Janet_Chvatal [letztes Aufrufdatum 06.11.2023].

10 Sedlmeier 2001, 446f.

folgenden Tabelle ist in Klammern die Nummer aus der früheren Fassung angegeben; Nr. 10 = Juvencus):

1.	Oceanus	(instrumental)
2. (= 9.)	I call to you	englischer Text von Jeff Johnson
3. (= 3. + 10.)	Shall I?	englischer Text, basierend auf „The Pilgrim“ aus „A Golden Treasury Of Irish Poetry, AD 600–1200“
4.	Brendan's Prayer	englischer Text von Jeff Johnson mit Worten aus einem alt-irischen Hymnus „The King Of Love My Shepherd Is“
5. (= 5.)	The Isle of Birds (= Skellig)	(instrumental)
6.	Jasconius	(instrumental)
7.	The Crystal Pillar	(instrumental)
8. (= 2.)	O Redemptor	nach einem lateinischen Trisagion aus dem sechsten Jahrhundert aus Kiew
9. (= 6.)	The Fiery Mountain, Part 1 (= Sheol)	englischer Text von Jeff Johnson
10. (= 7.)	The Fiery Mountain, Part 2 (= Nothing Immortal)	lateinische Verse des Juvencus
11. (= 8.)	Navigatio	englischer Text von Jeff Johnson

Wie in der früheren Fassung bilden „Sheol“, „Nothing Immortal“ und „Navigatio“ einen aufeinander folgenden Block (9–11), der in der späteren Fassung Schlusspunkt der Komposition und somit der Reise ist.

Nach diesem raschen Überblick über den Aufbau und die Idee der Komposition interessiert in unserem Zusammenhang die Frage nach der Vertonung der Juvencusverse: Wie klingt Vergänglichkeit? Bedauerlicherweise gibt es zu der Komposition keine Noten,¹² doch

12 Auskunft von Jeff Johnson via E-Mail. Johnson konnte leider nicht beantworten, wie er und Janet Chvatal zur Auswahl der Texte kamen; der zeitliche Abstand zu diesem Projekt ist inzwischen zu groß.

kann man die Musik online hören.¹³ Das Folgende versucht eine kurze Werkbeschreibung, die sich auf die frühere Fassung („Navigatio“) bezieht:

2.2 Analyse der Vertonung

Die Komposition beginnt mit einem liegenden Ton, zu dem Patterns hinzutreten, die an rhythmisches Hämmern einer Maschine oder das Rattern eines Zuges und somit auch an Getriebenheit erinnern; im Gegensatz dazu wirkt der liegende tiefe Ton nahezu apathisch. Es folgen flötige Synthesizer-Klänge, die eine Melodie vortragen: Zwei offene Quintsprünge eröffnen diese (c1–g1, d1–a1), als wäre die Melodie auf der Suche nach einem Bezugston (es folgen: es1–b–b1–a1, was eine B-Dur-Tonleiter als Bezugspunkt nahelegt). Die flötig-streichenden Klangfarben lassen den Eindruck von Windhauch entstehen. Nach plötzlichen Trommelschlägen setzt die Singstimme ein (die folgende nach Gehör erstellte Transkription verzichtet auf Rhythmisierung):

Sopran

The Soprano part begins with a treble clef, a key signature of one flat (B-flat), and a common time signature. The melody consists of quarter notes and half notes, with some phrases connected by slurs. The lyrics are written below the staff.

Im - mor - ta - le ni - hil mun - di com - pa - ge te - ne - tur

S

The Alto part begins with a treble clef, a key signature of one flat (B-flat), and a common time signature. The melody consists of quarter notes and half notes, with some phrases connected by slurs. The lyrics are written below the staff.

quo cunc - tum tor - rens ra - pi - at flam - ma ul - ti - ma mun - dum

In Korrespondenz zu den zuvor aufwärts geführten Quinten (c1-g1, d1-a1) tragen nun abwärts geführte Quartan (c2-g1 auf *immortale* und b1-f1 auf *nihil mundi*, jeweils mit einer Art Wechselnote nach

13 Siehe Homepage von Jeff Johnson (<https://jeffjohnsonarkmusic.bandcamp.com/album/navigatio> [letztes Aufrufdatum 01.12.2023] bzw. <https://www.youtube.com/watch?v=ecmIoKLTUU> [letztes Aufrufdatum 01.12.2023]).

oben: d2 beziehungsweise c2) die Melodie, die sich bei (*rapiat flamma*) *ultima mundum* über den bis dahin durchschrittenen Tonraum hinaus erhebt; dies kann textausdeutend gesehen werden, indem die *ultima flamma* höher, mächtiger, kräftiger ist.

Es folgt die Aufzählung dessen, was vergänglich ist: Welt, Herrschaft, Meer, Land. Hier akkumuliert die Musik und macht hörbar, wie sich das Irdische auftürmt, indem es sich tonal übereinander aufballt: *non orbis* erklingt dreimal wiederholt auf dem Ton c1, danach *non regna* einen Ton höher auf d1 gemeinsam mit c1, danach tritt mit *non mare* es1 hinzu und mit *non tellus* f1, sodass ein sehr dissonanter, spannungsreicher Cluster aus Ganz- und Halbtonschritten entsteht. Die Musik macht somit fühlbar, wie das Irdische sich anhäuft – und doch hat es keinen Bestand, wie die darauf folgende Wiederholung des ersten Teils mit dem Hinweis auf die alles zerstörende *ultima flamma* klar macht. Das sich Auftürmen des Irdischen und die im tonalen Cluster entstehende Spannung werden zusätzlich durch den Einsatz einer E-Gitarre musikalisch ‚durchgeschnitten‘, die gewissermaßen wie eine Kettensäge alles abschneidet und die Wiederholung des ersten Teiles begleitet.

Die Musik läuft in weiterer Folge instrumental in rhythmischen Patterns aus, bis eine von Rhythmus, Melodik und Harmonik vollkommen befreite klangliche Stimmung entsteht, die mit leicht diffusen Klängen an die Akustik unter Wasser erinnert. In dieser Art von Leere hat sich alles sozusagen aufgelöst und dem Schicksal ergeben; auch die Musik: Es gibt weder Rhythmus noch Melodie. Die Sängerin trägt den letzten Vers auf einem einzelnen Rezitationston vor, und der Gesang verklingt auf dreimal wiederholtem *immortale* wie in einem schwindenden Echo. In weiterer Folge verschwinden selbst die verbliebenen letzten Lauteindrücke der oben beschriebenen klanglichen Stimmung (wie „unter Wasser“) in einem Decrescendo. Musikalisch wird somit nach zuvor gesetzten Spannungselementen (rastlose Patterns, tonale Cluster etc.) vollkommene Auflösung ausgedrückt.

Die ein Jahr später realisierte Version (Nr. 10 von „Journey of St. Brendan“) ist analog strukturiert, arbeitet aber zum Teil mit anderen Klangfarben und zum Teil mit einer anderen Abfolge von

Klangeindrücken; so setzen etwa die hämmernden Patterns, die in der früheren Version von Beginn an zu hören sind, in der späteren Version erst bei der Wiederholung der ersten beiden Verse ein. Es wurden der Musik einige ‚Härten‘ genommen, indem zum Beispiel die schneidenden E-Gitarren-Klänge durch Cello-Klänge ersetzt wurden.

3 Allen Gimbel – „Three Pieces for Chorus“

3.1 Komponist und Werk

Das zweite, eindrucksvolle Beispiel stammt vom amerikanischen Komponisten, Pianisten und Universitätsprofessor Allen Gimbel (geb. 1956).¹⁴ Er war unter anderem Associate Professor an der Lawrence University in Wisconsin und Chair der Institute für Komposition, Musiktheorie und Musikgeschichte. Sein Werk umfasst in erster Linie Instrumentalkompositionen, aber auch Vokalstücke, in denen er unter anderem Gedichte von Hermann Hesse oder hebräische Psalmtexte vertonte. 1985 schrieb er eine Komposition mit dem Titel „Three Pieces for Chorus“ (Aufführungsdauer: 15 Minuten, UA: Mai 1986; enthalten auf der CD „Music of the Americas“, 1991,¹⁵ die heute vergriffen ist).

Dieser Komposition liegen drei lateinische Texte zugrunde:

I. *Immortale nihil mundi*

II. *Non est gestorum* (Verse von Hildebert von Lavardin, In ecclesiast. 1,10f.)¹⁶

¹⁴ Biographische Daten und eine Übersicht über seine wichtigsten Kompositionen sind online zugänglich: <https://view.officeapps.live.com/op/view.aspx?src=https%3A%2F%2Farchives.evergreen.edu%2Fwebpages%2Fcurricular%2F2005-2006%2Futopia%2Fdocs%2FGimbelResume.doc> [letztes Aufrufdatum 06.11.2023].

¹⁵ Lawrence University Concert Choir unter der Leitung von Richard Bjella.

¹⁶ *Non est gestorum memoratio praeteritorum / nec sunt uisuri praesentia nostra futuri. / Ecce silent anni quod commissere tyranni, / magnificas pompas cum nunc, obliuio rumpas. / Sunt tituli stulti, stulta cum carne sepulti / mundi tetrarchae, praetores atque monarchae, / reges patricum sub claxen dice silentum. / Vilior est pulvis quorum*

III. *Heu! Heu! Mundi uita* (Anonymus, 12. Jahrhundert, Hugo Primas beziehungsweise Bernhard von Cluny?)¹⁷

Im Zentrum dieser Texte stehen somit das Leben, Nachruhm/Erinnerung und abermals die Vergänglichkeit. Diesmal wurden aus Juvenus' *praefatio* die ersten sieben Verse in korrekter Abfolge ausgewählt (Iuven. praef. 1–7):

*Immortale nihil mundi conpage tenetur.
Non orbis, non regna hominum, non aurea Roma,
non mare, non tellus, non ignea sidera coeli.
Nam statuit genitor rerum irreuocabile tempus,
quo cunctum torrens rapiat flamma ultima mundum. 5
Sed tamen innumeros homines sublimia facta,
et uirtutis honos in tempora longe frequentant*

Die dreiteilige Komposition beginnt mit Juvenus somit mit dem Thema der Vergänglichkeit. Am Ende der sieben Verse heißt es zwar, dass *sublimia facta* und *uirtutis honos* zumindest langen Nachruhm bedeuten, doch dieser Gedanke wird in Gimbels Komposition mit den darauf folgenden Versen von Hildebert zu Kohelet relativiert: *Non est gestorum memoratio praeteritorum*. Daran wiederum schließt sich die Klage an: „Oh weh, mein Leben, warum erfreust du mich so, wenn du ja doch nicht bei mir bleiben kannst, warum zwingst du mich dich zu lieben“ etc.

Ich war mit Allen Gimbel via E-Mail mehrmals in Kontakt und danke ihm sehr für seine Offenheit und die Zusendung des Noten-

ripiensibus uluis. / Spernit enim tales per quem non esurit ales. / Sic, sic bene mundana pronuntiat omnia uana. / Ergo regalis sententia stat generalis. Siehe PL 171, 1274.
17 Chevalier 1892, 7732; Walther 1962, 7752; der im Folgenden zitierte Text gibt die von Gimbel verwendete Fassung wieder: *Heu! Heu! Mundi uita / quare me delectas ita? / Cum non possis mecum stare, / quid me cogis te amare? / Heu! Vita fugitiua / omni fera plus nosciua, / cum tenere te non queam, / cur seducis mentem meam? / Heu! Vita mors uocanda, / odienda non amanda, / cum in te sint nulla bona, / cur expecto tua dona? / Vita mundi, res morbosa, / magis fragilis quam rosa, / cum sis tota lacrymosa, / cur es mihi graciosa? Heu!*

textes! Leider konnte auch er mir nicht mehr beantworten, wie er zu dieser Textauswahl kam.¹⁸

Gimbel vertonte die Iuvencusverse für vierstimmigen gemischten Chor mit Klavierbegleitung. Im Folgenden sollen die Struktur der Komposition nachgezeichnet und die musikalischen Mittel vorgestellt werden, mit Hilfe derer der Textinhalt ausgedrückt wird:

3.2 Analyse der Vertonung

Die Musik beginnt mit *immortale* ruhig und einstimmig (die im Alt vorgetragene Melodie wird unisono vom Klavier begleitet); im ersten Takt nur auf einem einzigen Ton (d1) und in klarem Rhythmus (vier punktierte Viertelnoten) sozusagen beständig, doch bereits die Takte 2 und 3 beenden diese Beständigkeit sowohl tonal als auch rhythmisch. Taktwechsel machen den Bezugspunkt im Metrum unsicher: Nach einem 12/8-Takt finden sich je ein 2/4-, 3/2-, 9/8-, 6/8- und 3/2-Takt, und wenn der Beginn tonal den Ton d1 als einen fixen Bezugspunkt vorzugeben schien, verliert die Melodie rasch auch tonal diesen Bezugspunkt und somit ihr „Fundament“: Rhythmus und Melodie sind in dieser Weise klare Ausdrucksmittel dafür, dass „nichts Bestand hat“ (*immortale nihil*). Dieser Eindruck verstärkt sich beim schrittweisen Hinzutreten der weiteren Singstimmen (Tenor, dann Sopran, dann Bass). Bereits der Einsatz der zweiten Stimme (Tenor) in Takt 4 vertieft die rhythmische Labilität: Im Metrum des 9/8-Takts fallen die Betonungen in der synkopierten Oberstimme auf die Schläge 1, 3, 6 und 9, während die Unterstimme auf 1, 4 und 7 rhythmische Akzente setzt (siehe Noten auf der nächsten Seite).

Dieser Gedanke wird musikalisch weiter gesponnen und kommt in Takt 12 mit sechsstimmigem *tenetur* erstmals homophon zu seinem ersten Zielpunkt der Aussage.

18 Doch erzählte er, dass diese Komposition für ihn eine tiefe persönliche Bedeutung habe. Er habe sie, kurz bevor er seine Möglichkeit zu schreiben völlig verloren habe, geschrieben: 1988 habe er die Diagnose Multiple Sklerose erhalten, was 1996 zum völligen Verlust seiner motorischen Fähigkeiten und somit auch zum Verlust, schreiben zu können, führte. Siehe dazu auch Gimbel 2009.

Moderato assai *pp* 

Alt

Im - mor - ta - le im - mor - ta - - - - le

Tenor

A

ni - - hil mun - di

T

Im - mor - ta - le ni - hil mun - di



Der nächste Abschnitt sind die Verse 2 und 3 der *Juvenius-praefatio*: die Aufzählung alles Irdischen, das vergehen wird. Dieser längere Abschnitt (20 Takte) baut sich in seinen Akkorden und seiner Dynamik mehr und mehr auf, ist allerdings in sich differenziert: Nach fünfstimmigem und rhythmisch gravitatischem *non orbis* folgen zweistimmig und damit vergleichsweise schlanker die vom Menschen erschaffenen Herrschaftsbereiche (*non regna hominum, non aurea Roma*), bevor (die nicht vom Menschen geschaffenen Elemente) Meer, Erde und Himmelsgestirne musikalisch wieder zu beachtlicher Größe anwachsen. (*Igneae sidera*) *coeli* erklingt letztlich sogar achtstimmig in doppeltem Fortissimo in einem mehr als drei Oktaven umspannenden Akkord (fis-moll). Die nicht vom Menschen geschaffenen Dinge (*non orbis, non mare, non tellus, non ignea sidera coeli*) werden hernach noch einmal wiederholt, jedoch nicht in gleicher Weise: *non orbis, non mare* werden abermals achtstimmig vorgetragen und der zuvor gesetzte musikalische Höhepunkt (*coeli*) zusätzlich gesteigert: Ein gewaltiger Akkord auf *mare* (C-Dur) umfasst vier Oktaven und somit nahezu den gesamten Tonumfang, den menschliche Stimmen chorisch überhaupt umfassen können. Musikalisch

ist mehr als klar ausgedrückt, wie mächtig alles Irdische ist oder zumindest erscheint. Die Erkenntnis des Vergänglichen kündigt sich jedoch schon beim folgenden *non tellus* und *non ignea sidera coeli* an: Mit *non tellus* folgt auf doppeltes Fortissimo Piano, auf Achtstimmigkeit Vierstimmigkeit, auf große Notenwerte folgen kleinere, auf große Höhe folgt eher tiefe Tonlage, nach Akkordwechseln (fis-moll – H-Dur – fis-moll – C-Dur – fis-moll) verharret die Musik in fis-moll.

ff

S
coe - li coe - li coe - li non or -

A
coe - li coe - li coe - li non or -

T
8 coe - li coe - li coe - li non or -

B
3 3 3 coe - li coe - li coe - li coe - li non or -

p

S
bis, non ma - re, non tel-lus non ig-ne-a si-de-ra coe-li.

A
p bis, non ma - re, non tel-lus, non ig-ne-a si-de-ra coe-li.

T
p bis, non ma - re, non tel-lus, non ig-ne-a si-de-ra coe-li.

B
p bis, non ma - re, non tel-lus, non ig-ne-a si-de-ra coe-li.

Diese einsetzende Beruhigung bildet die Grundlage, um hernach einen spannungsgeladenen musikalischen Gegenpol zu setzen:

Den folgenden Abschnitt, der vom vorherbestimmten Ende alles Irdischen handelt (*Nam statuit genitor rerum irrevocabile tempus, / quo cunctum torrens rapiat flamma ultima mundum*), leiten die Tenöre ein, und zwar sehr hoch und abermals in doppeltem Fortissimo. Nach einem rhythmisch zuerst noch gemäßigten Beginn wird die Deklamation schneller, und die Melodie wird in großen, schwierig zu singenden Sprüngen geführt. Man vermeint förmlich einen wütenden *genitor rerum* zu hören, der mit der *ultima flamma* wie mit einem Blitz das Irdische auslöscht. Dieses ‚Dreinschlagen‘ und dieses rasche und unerbittliche Vernichten wird durch weitere große Tonsprünge und durch eine Melodie, die innerhalb kürzester Zeit zwei Oktaven durchheilt, nachgezeichnet (es führt die Tenöre damit auch an die Grenzen ihres Tonumfangs).

Tenor

ff

Nam sta - tu - it ge - ni - tor re - rum ir - re - vo - ca - bi - le tem - pus

T

quo cunc - tum tor - rens ra - pi - at flam - ma ul - ti - ma mun - dum

Auch dieser Abschnitt wird weiter verarbeitet. Zuerst noch polyphon und dissonant – die Musik drückt sozusagen Kampf und Zerstörung aus – finden die einzelnen Stimmen von Takt 46 an homophon zueinander, zuerst noch in weit gespannten Akkorden, in weiterer Folge schließlich unisono, tief und nahezu auf einem einzigen Ton (cis): Die Musik fällt unter der *ultima flamma* gewissermaßen in sich zusammen, als hätte diese Flamme gesiegt und alles vernichtet, das ihr zuvor in siebenstimmigen und tonal weit gespannten Akkorden Größe verliehen hat (die Musik stürzt ein wie ein Haus, das als Op-

fer der Flammen letztlich in sich zusammenbricht und von dem nur mehr die Reste glimmen); sie hat keine Kraft mehr, sich zu einer Melodie aufzuschwingen oder das Deklamationstempo der vorangehenden Takte aufrechtzuerhalten, und ergibt sich ihrem Schicksal.

ff *subito meno mosso*

Sopran

ff Nam sta - tu - it ge - ni - tor re - rum ir - re - vo - ca - bi - le tem - pus

Alt

ff Nam sta - tu - it ge - ni - tor re - rum ir - re - vo - ca - bi - le tem - pus

Tenor

ff Nam sta - tu - it ge - ni - tor re - rum ir - re - vo - ca - bi - le tem - pus

Bass

ff Nam sta - tu - it ge - ni - tor re - rum ir - re - vo - ca - bi - le tem - pus

S

quo cunc - tum tor - rens ra - pi - at flam - ma ul - ti - ma mun - dum

A

quo cunc - tum tor - rens ra - pi - at flam - ma ul - ti - ma mun - dum

T

quo cunc - tum tor - rens ra - pi - at flam - ma ul - ti - ma mun - dum

B

quo cunc - tum tor - rens ra - pi - at flam - ma ul - ti - ma mun - dum

Die letzten Verse handeln jedoch von Aspekten des Lebens, die dem Vergänglichem sozusagen entgegenstehen: *sublimia facta* und *uirtutis honos*, die das Leben im Nachruhm verlängern. Dies scheint auch der Musik gewissermaßen eine neue Perspektive zu eröffnen: Nach der Lethargie am Ende des vorigen Abschnitts setzt nun eine Stimme nach der anderen in kunstvoller Kompositionstechnik fugiert wieder ein. Es folgt ein polyphoner, rhythmisch unruhiger und tonal dissonanter Abschnitt, in dem besonders die Melodieführung in auf- und absteigenden, um Halbtonschritte versetzten Quarten bei den Worten *sublimia facta* auffällt: Es wirkt, als würde der Mensch in großen Schritten (Quartsprünge ca. im Oktavtonraum), jedoch etwas wirr (Verschiebung der tonalen Bezugspunkte um Halbtonschritte) durch die Welt schreiten oder vielleicht torkeln:



Letztlich vereinen sich die Stimmen wieder mehr und mehr zur Homophonie, die bei der letzten Wiederholung des Wortes *facta* und bei *uirtutis honos* erreicht wird. Die Musik drückt hier am Ende der insgesamt sehr aufwühlenden Komposition eine Art Beständigkeit aus: Rhythmus (lange Notenwerte) und Akkorde bleiben nun stabil, und die Musik wird immer langsamer, als wolle sie Ewigkeit ausdrücken (*in tempora longe frequentant*). Das Wort *longe* ist einstimmig auf dem Ton *e* und in ganzen Notenwerten extrem ruhig vertont, bevor am Schluss klares E-Dur die Komposition edel abschließt.

Sopran
Alt
Tenor
Bass

fac - ta et vir - tu - tis ho - nos in tem - po - ra in tem - po -

S
A
T
B

ra in tem - po - ra lon - ge fre - quen - tant.

Literaturverzeichnis

- Barret, Sam, Music and Writing: On the Compilation of Paris Bibliothèque Nationale Lat. 1154, *Early Music History* 16 (1997) 55–96.
- Bastiaensen, Antoon, L’antienne “Genuit puerpera regem”. Adaptation liturgique d’un passage du “Paschale Carmen” de Sedulius, *Revue Bénédictine* 83 (1973) 388–397.
- Chevalier, Ulysse, *Repertorium hymnologicum*, Bd. 1, Louvain 1892.
- Draheim, Joachim, *Vertonungen antiker Texte vom Barock bis zur Gegenwart* (mit einer Bibliographie der Vertonungen für den Zeitraum von 1700 bis 1978), Amsterdam 1981.
- Draheim, Joachim, Vergil in der Musik, in: Viktor Pöschl (Hrsg.), 2000 Jahre Vergil: ein Symposium. Vorträge gehalten anlässlich des 11. Wolfenbütteler Symposions vom 5.–7. Oktober 1982 in der Herzog-August-Bibliothek, Wiesbaden 1983, 197–221.
- Draheim, Joachim/Wille, Günther, *Horaz-Vertonungen vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Eine Anthologie*, Amsterdam 1985.
- Gimbel, Allen, Scholarship and Quadriplegia, *Music Theory Online* (A Journal of the Society for Music Theory), 15/3 (2009): <https://mtosmt.org/issues/mto.09.15.3/mto.09.15.3.gimbel.pdf> [letztes Aufrufdatum 01.12.2023].
- Sedlmeier, Franz, Unterwelt, II. Biblisch: 1. Altes Testament u. Judentum, *LThK* 10 (32001) 446f.
- Walther, Hans, *Initia carminum ac versuum Medii Aevi posterioris Latinarum*: Alphabetisches Verzeichnis der Versanfänge mittellateinischer Dichtungen, Göttingen 1969.
- Zimmerl-Panagl, Victoria, *Prudentius in musica* – eine Spurensuche, in: Victoria Zimmerl-Panagl/Dorothea Weber (Hrsg.), *Text und Bild. Tagungsbeiträge*, Wien 2010, 333–356.
- Zimmerl-Panagl, Victoria, Vertonte lateinische christliche Dichtung: *Sedulius in musica*, *Wiener Humanistische Blätter* 53 (2011) 59–112 (mit Audio-CD-Beilage).
- Zimmerl-Panagl, Victoria, Sedulius als bisher unbeachtete Quelle für Gebete der lateinischen Liturgie des Mittelalters und Überlegungen zu (der altkampanischen?) *Praefatio* 1023, *Revue Bénédictine* 127 (2017) 60–89.

***Altithronus, flammiuomus* und *lucifluus*: Drei adjektivische Komposita bei Juvencus und in der folgenden spätantiken Dichtung**

Donato De Gianni

Abstract: This paper focuses on three adjectival compounds first attested in Juvencus (*altithronus*, *flammiuomus* and *lucifluus*). While the first is a Latin adaptation of the Greek ὑψίθρονος and it is not known whether it was already circulating in Latin school textbooks and glossaries, the other two adjectives are certainly neologisms coined by Juvencus. The paper analyses the context of each occurrence of the three terms in the *Euangeliorum libri* and identifies their possible patterns through a comparison with similar imagery used elsewhere in the poet's work. Morphologically, they are based on classical models, yet on an ideological level they serve to articulate facets of the Christian worldview. For each of these terms, the paper traces their presence in later Late Latin poetry. In many cases, the reuse of this lexical repertoire by later poets, as evidenced by similarities in context and further lexical congruencies, occurred through a direct engagement with the *Euangeliorum libri*, facilitated by the gradual dissemination of this work in educational settings.

Key passages of this paper are:

Iuvenc. praef. 21–24; 2,53–62; 3,293–295; 4,119

Arator act. 2,528–540

Coripp. Ioh. 1,336–340; 6,270–275; 8,227–229

Ven. Fort. Mart. Mart. 2,261–266; 2,477–479; carm. app. 1,13–16

Eug. Tolet. carm. 72; 14,53–56

I Einleitung

Bei der poetischen Umgestaltung des biblischen Stoffes erweist sich Juvenecus, der Vorreiter einer neuen literarischen Gattung, die den *sermo humilis* der Bibel mithilfe von Ausdrucksmitteln, die mit dem *genus grande* verbunden sind, neu formulieren will, als versiert darin, die *ornamenta terrestria linguae*, die rhetorisch-sprachlichen Elemente, die für die Einhaltung des poetischen Standards des traditionellen Epos notwendig sind, vollständig anzuwenden.¹ In diesem Prozess der Anhebung des stilistischen Registers spielen nicht nur der Rückgriff auf episch-klassische Einschübe und die Wiedereinführung von Junktoren und Stilelementen, die bereits in der lateinischen (insbesondere vergilischen) Dichtungstradition verwendet wurden, eine entscheidende Rolle, sondern auch die ausgefeilten synonymen Variationen von hebräischen Fachbegriffen des Hypotextes² und die lexikalischen Besonderheiten, unter denen einige vom christlichen Dichter in die lateinische Literatursprache eingeführte und wahrscheinlich von ihm selbst geschaffene Begriffe hervorstechen.³ In diesem Beitrag werden drei adjektivische Komposita analysiert, die geeignet sind, die Vielfalt und den Umfang von Juvenecus' Wortschatz zu veranschaulichen. Die Untersuchung wird danach auf ihr Fortbestehen in der späteren lateinischen Poesie ausgedehnt, um auch die Verbreitung und Rezeption der *Euangeliorum libri* nachzuzeichnen.

-
- 1 Zur Bedeutung des Ausdrucks, den Juvenecus im *epilogus* verwendet (Iuvenec. 4,803–805 in *tantum lucet mihi gratia Christi, / uersibus ut nostris diuinae gloria legis / ornamenta libens caperet terrestria linguae*), und zur Vereinbarkeit der Treue zur Heiligen Schrift und den rhetorisch-stilistischen Mitteln siehe Kartschoke 1975, 23–28; Roberts 1985, 74; Nazzaro 2010, 30–35; De Gianni 2020, 449.
 - 2 Zur paraphrastischen Technik von Juvenecus und den Strategien, die der Dichter beim Ersetzen von biblischen Fachbegriffen anwendet, siehe Simonetti Abbolito 1985; Simonetti Abbolito 1986.
 - 3 Eine Übersicht der Neologismen von Juvenecus findet sich bei Hatfield 1890, 47; auf einem von ihnen, *sinuamen*, beruht De Gianni 2017. Allgemeiner zur Sprache von Juvenecus siehe Schicho 1985.

2 Altithronus

In den *Euangeliorum libri* kommt das Kompositum *altithronus* insgesamt dreimal als Bezeichnung für Gott-Vater vor. Der erste Fall findet sich im Abschnitt der *praefatio*, in dem Juvenius, indem er den literarischen Topos der Unsterblichkeit des Ruhmes großer Dichter und der Taten ihrer Helden durch oppositionelle Funktionen⁴ polemisch variiert, die Hoffnung zum Ausdruck bringt, dass die *Christi uitalia gesta*, das Thema seines Gedichts, ihm die ewige Erlösung gewähren werden und er dem Weltenbrand entgehen wird (Iuven. praef. 21–24):

*Nec metus, ut mundi rapiant incendia secum
hoc opus; hoc etenim forsan me subtrahet igni
tunc, cum flammiuma descendet nube coruscans
iudex, altithroni genitoris gloria, Christus.*

In diesen Versen, die die Vorhersage der Ankunft des Erlösers am Ende der Zeiten enthalten, wird das göttliche Attribut, das durch seine Platzierung an der Penthemimeres hervorgehoben wird, den christologischen Titeln *iudex*⁵ nach- und *genitoris gloria*⁶ vorangestellt. Interessant ist, dass das Adjektiv in dem fraglichen endzeitlichen Szenario neben einer anderen Bezeichnung zu finden ist, die durch Juvenius in die lateinische Sprache aufgenommen wurde, nämlich dem Adjektiv *flammiumus* (siehe unten), eine nicht zu-

4 Murru 1980, 140.

5 Im programmatischen Rahmen der *praefatio* ist Christus sowohl moralischer Schiedsrichter als auch Literaturkritiker, wie Smolak 2000, 21 feststellt.

6 *Gloria* (gleichbedeutend mit der gr. δόξα) ist eines der christologischen Attribute, die bereits im Neuen Testament erwähnt werden (Joh 1,14 *et Verbum caro factum est, et habitauit in nobis et uidimus gloriam eius, gloriam quasi unigeniti a Patre plenum gratiae et ueritatis*; vgl. Braun 1962, 44) und eines der am häufigsten genannten Kennzeichen des Sohnes in der lateinischen christlichen Dichtung; siehe zum Beispiel das Ende des *Ephemeris* von Ausonius (V. 81f. *saluator, deus ac dominus, mens, gloria, uerbum, / filius ex uero uerus, de lumine lumen*); Ps.-Tert. carm. adv. Marc. 1,40 (*gloria uera patris, dei filius*); 4,28 (*illius haec uirtus, sapientia, gloria, uerbum*). Das Thema der *gloria* in eschatologischer Hinsicht wird auch im nicäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis aus dem Jahr 381 weiterentwickelt (καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς).

fällige Wahl innerhalb des programmatischen und poetologischen Rahmens der *praefatio*, als wolle der Autor die Fähigkeit veranschaulichen, sich den Normen der epischen Sprache auch durch lexikalische Experimente anzupassen.

In der Neufassung der Szene des Besessenen von Gerasa,⁷ die die V. 43–74 des zweiten Buches einnimmt und sich hauptsächlich auf die Texte von Matthäus und Markus stützt, komprimiert der Paraphrast aus Gründen der Erzählökonomie den Dialog, in dem die unreinen Geister Jesus fragen, ob sie von einer Schweineherde Besitz ergreifen können, zu einer einzigen Rede des Besessenen (Iuvenc. 2,53–62):

<i>Isque ubi pergentem Christum per litora uidit cum clamore ruit longeque accurrit adorans: „Regnantis semper Domini certissima proles, Oramus, ne nos solitae regionis ab oris excutias longe tormentis excruciatos. Nam nomen Legio est nobis multosque sub uno nomine consociat flatus uis sola nocendi. Cernis, ut immundi subigant haec pascua porci? His saltem liceat rabiem satiare repulsam, per patris altithroni nomen sublime rogamus.“</i>	55 60
--	--

Die Erweiterung des Modells⁸ beruht auf der beharrlichen Verwendung rhetorischer Mittel wie Alliterationen und Polyptota, die in fast allen Versen der gesamten Perikope⁹ aufeinanderfolgen und in diesem Abschnitt den Moment markieren, in dem der Besessene den Herrn sieht und ihn anbetet. Hinzu kommen häufige Anspielungen auf klassische Wortverbindungen und Stilelemente. Diese sind deutlich erkennbar vor allem in V. 53, nach Verg. Aen. 6,684f. (is-

7 Mt 8,28–34; Mk 5,1–17; Lk 8,26–37. Matthäus spricht von zwei Besessenen, während die beiden anderen Synoptiker, denen Iuvencus hier folgt, nur von einem sprechen.

8 Für einen genaueren Vergleich zwischen diesen Versen und Mk 5,6–12, am dem sich Iuvencus hier orientiert, vgl. Campagnuolo 1993, 66–69; Santorelli 2005, 101–103.

9 Donnini 1974–1975, 148f.

que ubi tendentem aduersum per gramina uidit / Aenean [Anchises sieht Aeneas]), in V. 54, einer regelrechten vergilischen Collage,¹⁰ und im Schluss von V. 55, der die Worte aus Verg. Aen. 6,322 (*Anchisa generate, deum certissima proles*), die Sibylle an Aeneas richtet, aufgreift.

V. 62 (*per patris altithroni nomen sublime rogamus*), der die Rede abschließt, enthält einen Teil von Mk 5,12 (*et deprecabantur illum spiritus illi dicentes* ~ Mt 8,31 *daemones autem rogabant eum dicentes*) und einen Teil der Apostrophe und Schwurformel aus Mk 5,7 (*quid mihi et tibi, Iesu, Fili Dei altissimi? Rogo te per Deum*).¹¹ Geschildert wird die Vorstellung von der göttlichen Herrlichkeit sowohl durch die außerbiblische klassische Verbindung *nomen sublime*,¹² die ein Adjektiv enthält, das Iuvenius üblicherweise in Bezug auf die Göttlichkeit verwendet,¹³ als auch durch das adjektivische Kompositum, das begrifflich der Bedeutung des Superlativs *altissimi* nahe kommt, der auch in der *Vetus Latina* an der Parallelstelle Lk 8,28 als alternative Lesart zu *summi* belegt ist. In Iuvenius 3,408f. (*horum custodes caelesti in sede tuentur / altithroni uultum genitoris sidera supra*), wo Mt 18,10 (*angeli eorum in caelis semper uident faciem patris mei, qui in caelis est*)¹⁴ paraphrasiert wird, verwendet der Dichter im Hauptteil der vierten Rede des Messias über die Themen der Demut und der brüderlichen Vergebung das typisch matthäische Bild des *regnum caelorum*, wobei er die Transzendenz und das Königtum Gottes durch die Ergänzung des Epithetons betont, das im biblischen Text nicht vorkommt und dazu beiträgt, den Kontrast zwischen der Notwendigkeit der Demut der Menschen und der Größe der ewigen Belohnung im Himmel-

10 So stellt es fest Rodríguez Hevia 1980, 259f., der Vers ist das Ergebnis einer Umgestaltung von drei vergilischen Formeln (georg. 4,439 *cum clamore ruit magno manicisque iacentem*; Aen. 5,451 *it clamor caelo primus accurrit Acestes*; 2,700 *adfaturque deos et sanctum sidus adorat*).

11 Der Text des Markusevangeliums vor der *Vulgata* des Hieronymus wird zitiert nach Jülicher²1970.

12 Vgl. Verg. ecl. 9,27–29 *Vare, tuum nomen [...] / [...] / cantantes sublime ferent ad sidera cygni* (Menalcas kündigt den Katasterismus des Varus an); Ov. trist. 4,10,121f. *tu mihi, quod rarum est, uiuo sublime dedisti / nomen*.

13 Santorelli 2005, 10; Wacht 1990, 300.

14 Hier und an anderen Stellen wird der Text des Matthäusevangeliums vor der *Vulgata* des Hieronymus zitiert nach Jülicher²1972.

reich zu betonen, das mit dem klassischen Ausdruck *caelesti in sede*¹⁵ bezeichnet wird, der sich in der christlichen Hexameterdichtung durchsetzen wird, und jenseits der Sterne liegt.¹⁶

Auch wenn der Begriff erst mit Juvenecus in die lateinische Literatur eingeht, ist die Geschichte seines griechischen Gegenstücks ὑψίθρονος viel älter: Es taucht bereits bei Pindar auf (Nem. 4,65 ἔγμεν ὑψιθρόνων μίαν Νηρεΐδων; Isthm. 6,16f. ἐγὼ δ' ὑψίθρονον / Κλωθῶ [...] προσεννέπω, die erste Stelle bezieht sich auf eine der Nereiden, die zweite auf die Parze Klotho) und wurde später nach einem Prozess der Christianisierung paganer göttlicher Epitheta¹⁷ in den christlichen Bereich von Gregor von Nazianz, in dessen Werk es achtmal vorkommt (für Gott und Christus, aber auch für Bischöfe und hohe Beamte),¹⁸ und als göttliches und christologisches Epitheton von Nonnos von Panopolis übernommen.¹⁹ Es ist schwer festzustellen, ob Juvenecus den Begriff selbständig aus einer direkten Kenntnis des griechischen Äquivalents heraus gebildet hat, auch weil die Frage nach den Griechischkenntnissen des iberischen Dichters grundsätzlich ungeklärt ist,²⁰ oder ob er lediglich

15 Vgl. bereits Ov. met. 4,447; Pont. 3,5,53; Iuvenec. 1,492 *caelesti in sede* (~ Mt 5,19); 1,703 *praemia caelestis [...] sedis* (~ Mt 7,21).

16 So auch in Iuvenec. 2,222. Zu Juvenecus' Paraphrase des Ausdrucks „Himmelreich“ (*malchut shamayim*, ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν), der für das Matthäusevangelium charakteristisch ist, verweise ich auf die Studie von Lubian 2023.

17 Liver 1979. Die Verwendung einer ähnlichen Junktur durch Juvenecus und die beiden griechischen christlichen Dichter ist ein Hinweis auf eine kulturelle Osmose zwischen der griechischen und der lateinischen Welt in der Spätantike (Passi 2021–2022, 146); obwohl dies nicht bewiesen werden kann, ist nicht auszuschließen, dass Gregors Wahl des Begriffs zumindest in irgendeiner Weise von Juvenecus' Text beeinflusst wurde (die Möglichkeit eines Einflusses lateinischer Vorbilder auf spätantike griechische Autoren erörtert Agosti 2019, 330); aller Wahrscheinlichkeit nach orientiert sich Nonnos direkt an Gregor (vgl. Simelidis 2016, 300).

18 Vgl. Simelidis 2009, 235.

19 Nonn. par. 1,200; 12,104; 17,84.

20 Eine direkte Kenntnis des griechischen Textes des Neuen Testaments durch Juvenecus wurde zuerst von Gebser 1827 angenommen, und zwar auf der Grundlage der größeren Nähe einiger Wörter der poetischen Neufassung zur griechischen Version (einige Beispiele finden sich *passim* auch bei Kievitz 1940; De Wit 1947; Röttger 1996, 10 Anm. 2; 35; 125). Die These wurde jedoch u.a. von Green 2006, 385–390 infrage gestellt, der zwar nicht ausschließt, dass der Dich-

einem Wort, das zu seiner Zeit bereits im Umlauf war, vielleicht in Lexika und Schulhandbüchern, literarische Geltung verlieh.²¹ Für die lateinische Sprache kann *altithronus* mit ähnlichen Zusammensetzungen verglichen werden, die das gleiche Adjektiv als ersten Bestandteil haben und der gleichen Übertragung von paganen Gottheiten auf den christlichen Gott unterzogen werden – wie *altitonans*, das von Ennius als Titel für Jupiter in die Dichtung eingeführt und Jahrhunderte später von Eugenius von Toledo christianisiert wurde,²² aber bei Juvenius nicht belegt ist, der die nicht-zusammengesetzte Form *Tonans* als theologische Bezeichnung benutzt.²³ Auf begrifflicher Ebene mag die Wahl des Ausdrucks des christlichen Dichters durch alt- und neutestamentliche Verweise auf den göttlichen Thron in den himmlischen Höhen und durch biblische Beschreibungen des Sitzes selbst beeinflusst worden sein, wie zum Beispiel durch Jes 6,1 (*uidi Dominum Sabaoth sedentem super thronum altum* (*Vetus Latina*) ~ LXX εἶδον τὸν Κύριον καθήμενον ἐπὶ θρόνου ὑψηλοῦ καὶ ἐπηρμένου).²⁴

In der späteren lateinischen Dichtung ist, abgesehen von CLE 1448 = ILCV 1629, dessen Datierung unsicher ist und wo der Begriff

ter eine gewisse Vertrautheit mit der griechischen Terminologie besaß, sei es durch Bibelexege oder mündlichen Vortrag, aber zu dem Schluss kommt, dass die von den Forschern genannten Fälle nicht eindeutig sind und dass viele der besprochenen Beispiele auf eine der vielen lateinischen Fassungen des biblischen Textes zurückgeführt werden können, die dem Vorbild am nächsten sind.

- 21 Die erste bekannte Erwähnung des zusammengesetzten Adjektivs in einer Grammatik stammt jedoch aus der frühmittelalterlichen Zeit und findet sich in den *Quaestiones grammaticae* des Codex Bernensis 83, einer Sammlung, die im zehnten Jahrhundert verfasst wurde. Neben *altithronus* wird dort auch *celsithronus* erwähnt, ein Wort, das erst ab der frühmittelalterlichen lateinischen Literatur dokumentiert ist (Gramm. suppl. 185,5 'altithronus', 'celsithronus' *altum thronum habens et celsum thronum habens*).
- 22 Enn. ann. 554 Sk.; Cic. carm. frg. 6,36; Lucr. 5,745; Eug. Tolet. carm. 1,17.
- 23 Der Gebrauch dieses Epithetons wird auch durch zahlreiche alttestamentliche Passagen gestützt, in denen der Donner mit Gott und seinen Offenbarungen in Beziehung gesetzt wird (vgl. 2 Sam 22,14; Ijob 37,5).
- 24 Das Bild des Throns erscheint auch in einer Anmerkung, die Juvenius der Paraphrase von Mt 5,15 hinzufügt, um zu erklären, dass es die Aufgabe des Gläubigen ist, den Vater zu preisen (Iuvenc. 1,482 *celsi thronus est cui regia caeli*).

nur durch Konjektur rekonstruiert werden kann,²⁵ eine der ersten Wiederverwendungen des Begriffs eine kurze metrische Inschrift, bei der es sich nicht um eine Grabinschrift handelt und die auf das Pontifikat des Symmachus (498–514) datiert werden kann (ICVR II 4134):

*Per me s(a)ec(u)la diu renouauit prodita Christus
funderet in ligno patulo cum sanguinis ostrum
filius altithroni regis rex ipse perennis
poena grauis fueram nunc sum uictoria cosmi.*

Die Inschrift entfaltet eine mystische Verbindung zwischen der Eucharistie und dem Opfer Christi am Kreuz, der als *filius altithroni regis rex ipse perennis* (V. 3) bezeichnet wird, wobei das Polyphton eindringlich das Motiv der Mitregentschaft und der Herrschaft von Vater und Sohn hervorhebt. Es ist nicht ohne Bedeutung, dass der Verfasser der Inschrift das Adjektiv, das die göttliche Souveränität ausdrückt, dem Begriff *lignum* an der gleichen Position des Hexameters im vorhergehenden Vers, jeweils vor der Penthemimeres, gegenüberstellt, um die zentrale Rolle des Kreuzes im Heilsplan mit einem möglichen, impliziten Hinweis auf das staurologische Thema aus Ps 95,10 (*Dominus regnauit a ligno*)²⁶ zu betonen.

25 Die (wahrscheinlich aus dem fünften/sechsten Jahrhundert stammende) metrische Inschrift in vierzehn Versen (V. 1f.: ein elegisches Distichon; V. 3–6: Hexameter; V. 7–14: elegische Distichen) ist überliefert in einem Manuskript des neunten Jahrhunderts und weist an mehreren Stellen Lücken auf. In der abschließenden Passage (V. 9–14 *hanc tibi, Chr(ist)e, sede(m) parat – en gra(tia) prisci / quam uulneris guttis abluas alma rubris / Eusebius inuexit hinc te beata, sacerdos, / [alti]tron(i) m(a)t(e)r currens ab arce poli. / Culmine mira nota q(uae) quisq(uis) praespici intrans, / nec ope leuitae mi l(a)ede dicata Meli*) ist der Begriff *altithroni* in V. 12 eine Konjektur von Giovanni Battista de Rossi (ICVR II, p. 46), die von Bücheler 1897, 691 übernommen wurde. Für beide ist die Inschrift der Mutter Gottes gewidmet. Gil 1978, 113–119 berichtet das gesamte Gedicht jedoch in deutlich anderer Weise und schlägt in diesem letzten Teil einen Bezug auf die Märtyrin Engratia mit der alternativen Korrektur *aeterni* in V. 12 vor (V. 9–14 *quam uulneris guttis abluas, alma, rubris. / Eusebius inuexit huc te, beata, sacerdos, / aeterni martir currens ad arce poli. / Culmine mira uota que quisquis praespici intrans, / hec ope leuite Miletii dedicat*).

26 Der Ausdruck *a ligno* ist eine christliche Interpolation, die sich bereits in den frühen Jahrhunderten etabliert hatte und als authentisch betrachtet wurde

Am häufigsten (siebenmal) kommt das Wort jedoch bei Venantius Fortunatus vor, der es sowohl als Adjektiv²⁷ als auch als Substantiv verwendet und sich dabei auf Gott und Christus bezieht.²⁸ Insbesondere scheint der eschatologische Kontext von Juvencus' *praefatio* die Verwendung des Begriffs in der Bezugnahme auf die Wiederkunft des Herrn und den Tag des jüngsten Gerichts zu beeinflussen (Ven. Fort. Mart. 2,477–479):

*Fer pietatis opem misero miserando misertor,
rector ut altithronus cum uenerit arbiter orbis,
tu memor obtineas delicti obliuia nostri.*

In dieser Passage, die in V. 477 durch die dreifache *figura etymologica* bereichert wird und in der synkopierten Form des *nomen agentis* gipfelt,²⁹ bevorzugt Venantius anstelle von *iudex* aus dem Text von Juvencus den Ausdruck *arbiter orbis*, den er auch an anderer Stelle in seinen Gedichten verwendet,³⁰ um die Rolle des Erlösers als Richter am Tag des jüngsten Gerichts zu bezeichnen.

Aus demselben Vers der *praefatio* stammt auch der einzige Beleg für diesen Begriff bei Eugenius von Toledo (carm. 14,53–56):

*Iudicis altithroni iam tristis cerno tribunal,
cuius ad intuitum cuncta creata tremunt.
Substernit niueas caelorum turba coronas
et titubante genu proruit ante thronum.*

55

Mit diesen beiden Distichen, die zum *Lamentum de aduentu propriae senectutis*, dem längsten Gedicht des *Libellus carminum* von

(vgl. Otranto 1979, 150–157). Diese Formulierung war Gegenstand von Kontroversen unter Kommentatoren und Apologeten: Justinus (dial. 73) hatte die Juden beschuldigt, diesen Ausdruck entfernt zu haben, um die messianische Bedeutung des Psalms zu entkräften. Die lateinischen christlichen Autoren zitieren den Psalm gemäß der Version des *Psalterium Romanum* (Tert. adv. Iud. 10,11; Comm. apol. 295; Aug. in psalm. 95,2; 11; Greg. Tur. Franc. 6,5).

27 Ven. Fort. Mart. 1,1; 2,478; 3,482; carm. 10,10,26.

28 Ven. Fort. Mart. 2,263; 328; carm. 10,6,1.

29 Die Form *miseror* findet sich auch in Hesych. in lev. 25,8–13 p. 1113A.

30 Ven. Fort. carm. 2,14,26; 4,26,91.

Eugenius,³¹ gehören, fügt der Dichter nach dem Abschnitt, der der *lamentatio* über den Tod und dem Motiv des *pauor* im Hinblick auf das Endgericht gewidmet ist (V. 43–52), eine Darstellung der *uisio* des göttlichen Gerichts ein. In dieser beschreibenden Passage, die sich im Wesentlichen auf Offb 4,10 bezieht³² und dabei poetische Bilder und Motive der früheren spätantiken Literatur aufgreift,³³ deutet die Junktur, die V. 53 einleitet, auf den apokalyptischen Kontext des vorangegangenen Textes von Juvenecus hin. Dort ist das Epitheton im Nominativ auf Christus bezogen. Durch dessen Verwendung zu Beginn von V. 53 ist Eugenius' direkter Rückgriff auf die *praefatio* der *Euangeliorum libri* belegt, einem Werk, von dem im betrachteten Gedicht und in der gesamten Sammlung des Eugenius auch andere (und bedeutendere) Anklänge zu finden sind.³⁴

31 Das Gedicht umfasst insgesamt 80 Verse (V. 1–6: elegische Distichen; V. 7–36: Jamben; V. 37–80: elegische Distichen); es ist in der Forschung umstritten, ob das Gedicht 14b (20 Verse in sapphischen Strophen) den abschließenden Teil des vorangehenden Gedichts bildet, wie in der Ausgabe von Vollmer 1905 angegeben, oder ob es als eigenständiger Text betrachtet werden sollte, wie vom letzten Herausgeber Alberto 2005 vorgeschlagen (siehe auch Alberto 1999, 310f.).

32 Vgl. Offb 4,10 *procident uiginti quattuor seniores ante sedentem in throno [...] et mittent coronas suas ante thronum*. Eugenius ersetzt den Hinweis auf die 24 Ältesten des biblischen Textes durch den weniger spezifischen Hinweis auf eine *caelorum turba* (V. 55), um die Gesamtheit der seligen Seelen darzustellen.

33 Für V. 54 kann ein rein formaler Vergleich vorgeschlagen werden mit Prud. ham. 913 *liber ad intuitum sensuque oculisque peragrans* und Drac. satisf. 82 *cuncta creanda parans, cuncta creata fouens*. Zum Ausdruck *niueas [...] coronas* aus V. 55 siehe auch Paul. Nol. nat. 6,145–148 Dolveck (= carm. 18 Hartel) *tum niuea sacrum caput ornauere corona, / sed tamen et roseam Pater addidit indice Christo / purpureoque habitu niueos duplicauit amictus*. Für die Darstellung der Niederwerfung der Seligen vor dem Thron des Allerhöchsten und den Hinweis auf ihre weißen Kronen schlägt Pilarski 2023, 333f. zudem einen Vergleich mit einem Abschnitt aus dem anonymen *Carmen ad Flauium Felicem de resurrectione mortuorum* vor, in dem die Epiphanie des Herrn am Tag des jüngsten Gerichts beschrieben wird (V. 180–184 *beatissime suis comitatus uatibus extat [sc. Dominus], / clara quibus niueis effulgent tempora taenis. / Iamque sacerdotes nitidis in uestibus adsunt / gestantes rutilas praemia uitae coronas / submissique omnes genibusque reflexis adorant*).

34 Z.B. V. 32 *uana mundi gaudia* (vgl. Iuenc. 4,32); V. 79 *tu reddis praemia iustis* (vgl. Iuenc. 4,303). Ein allgemeiner Bezug auf Parallelstellen bei Juvenecus in den

3 Flammiumus

Für den Kompositatyp auf -uomus, bei dem der erste Wortbestandteil ein Substantiv ist, gibt es eine relativ begrenzte und, soweit bekannt, auf die lateinische Literatur der Spätantike und des Frühmittelalters beschränkte Anzahl von Belegen – beginnend bei Juvenius.³⁵ Weit verbreiteter sind jedoch andere Kompositatypen, bei denen *flamma* als erster, substantivischer Wortbestandteil vorkommt,³⁶ ein Typ, der in den *Euangeliorum libri* durch die beiden Hapaxlegomena *flammicomans*³⁷ und *flammipes*³⁸ vertreten ist.

Wie bereits erwähnt bezeichnet in den V. 23f. der *praefatio* (*cum flammiuma descendet nube coruscans / iudex*) das Adjektiv, ein Hapaxlegomenon für das gesamte Gedicht, die feurige Wolke, auf der der ewige Richter am Ende der Zeiten sitzen wird. Damit wird auf das Feuer hingewiesen, das mit dem Motiv des Weltenbrandes verbunden ist, welches in der *praefatio* durch die Wiederholung von Begriffen und Ausdrücken wie *torrens [...] flamma* (V. 5), *incendia* (V. 21) und *igni* (V. 22) betont wird. Im weiteren Sinne wird auch das semantische Feld des Lichts angesprochen, das durch den Bezug auf

carmina von Eugenius findet sich im *index fontium* der Ausgabe von Alberto 2005, 427.

- 35 Bader 1962, 112f.; er weist jedoch fälschlicherweise das Kompositum *felliumus* Juvenius zu, das jedoch stattdessen meines Wissens in Paul. Aquil. c. Fel. 1,30 zu finden ist.
- 36 Z.B. *flammicomus* (Avien. orb. terr. 1088; Prud. psych. 775); *flammicremus* (Ven. Fort. carm. 1,15,47); *flammifer* (bereits in Enn. scaen. 29 Vahlen² [= 27 Ribbeck²; 25 Jocelyn]); *flammifluus* (Tiberian. carm. 4,19; Aug. serm. 150,1 Mai); *flammiger* (Lucan. 1,415; Val. Fl. 5,581); *flammipotens* (Drac. laud. dei 3,397; Romul. 6,5).
- 37 Iuenc. 4,201 *ornatu adinctae taedarum flammicomantum*, mit dem Kommentar *ad loc.* bei De Gianni 2020, 183; das Adjektiv ist belegt als Variante in der Überlieferung von Prud. apoth. 495 *armiger e cuneo puerorum flauicomantum*.
- 38 Iuenc. 2,545f. *Helias, quondam quem turbine missa corusco / flammipedum rapuit simulatio quadriugorum*; die Darstellung von Elias, der in einem feurigen Wirbel in den Himmel aufgenommen wird – eine Ergänzung zum Hypotext (Mt 11,14), die aus 2 Sam 2,11 (*ecce currus igneus et equi ignei diuiserunt utrumque et ascendit Helias per turbinem in caelum*) übernommen ist – erinnert formal an die Darstellung Hannibals, der mit Mars verglichen wird in Sil. 1,434 *belligero rapitur curru telumque coruscans*: Es ist zu beachten, dass das zusammengesetzte Adjektiv *flammipedum* im feierlich epischen Ton „oltre a mantenere la simmetria con il composto *belligero* che apre il verso siliano, corrisponde anche a *cornipedum*, sempre in *incipit* nel vicino v. 436 dei *Punica*“ (Colombi 2011, 173).

igne sidera (V. 3) und das Partizip *coruscans* (V. 23) evoziert wird, das ebenso wie das durch den Wortstamm verwandte Adjektiv *coruscus* oft den Glanz der göttlichen Erscheinung bezeichnet.³⁹ Wenn diese apokalyptische Darstellung streng genommen die Lehre der ἐκπύρωσις widerspiegelt, die bereits im Neuen Testament⁴⁰ mit dem Jüngsten Gericht in Verbindung gebracht und in der Exegese des Origenes voll entfaltet wird,⁴¹ kann das Detail der feurigen Wolke, aus der sich die göttliche Macht manifestiert, in diesem Fall auch an die traditionelle Ikonographie des donnernden Jupiters erinnern, dessen Blitz den Wolkenvorhang durchbohrt, wie ein möglicher Vergleich mit Hor. *carm.* 1,34,5f. nahelegt: *namque Diespiter / igni corusco nubila diuidens*.⁴² Zur Wahl der beiden Wortbestandteile bei der Bildung des Kompositums ist schließlich anzumerken, dass die Kombination desselben Substantivs und desselben Verbs sowohl in der Poesie als auch in der Prosa häufig vorkommt, um den Ausbruch von Vulkanen⁴³ oder das Ausströmen von Feuer im Allgemei-

39 Juvencus verwendet das stammverwandte Adjektiv *coruscus* sowohl für das Ereignis der Verklärung (Iuvenc. 3,321f.) als auch für die bereits erwähnte Himmelfahrt des Elias (Iuvenc. 2,545).

40 2 Petr 3,7 οἱ δὲ νῦν οὐρανοὶ καὶ ἡ γῆ τῷ αὐτῷ λόγῳ τεθησαυρισμένοι εἰσὶν πυρί, τηρούμενοι εἰς ἡμέραν κρίσεως καὶ ἀπωλείας τῶν ἀσεβῶν ἀνθρώπων; siehe auch 2 Clem. 16,3 γινώσκετε δέ, ὅτι ἔρχεται ἤδη ἡ ἡμέρα τῆς κρίσεως ὡς κλίβανος καίόμενος, καὶ τακήσονται τινες τῶν οὐρανῶν καὶ πᾶσα ἡ γῆ ὡς μόλιβος ἐπὶ πυρὶ τηκόμενος und Herm. vis. 4,3,3 δεῖ τὸν κόσμον τοῦτον δι' αἵματος καὶ πυρὸς ἀπόλλυσθαι.

41 Orig. Cels. 4,12f. und insbesondere comm. ser. in Matth. 56 (GCS, p. 129,24f.), wo der Kommentator das Feuer, das die Welt auflösen wird, mit dem Feuer vergleicht, das Sodom zerstörte; nach Colombi 1997, 21f. wurde dieser Kommentar des Origenes zu Mt 24,35, wo keine spezifischen Anspielungen auf Feuer vorhanden sind, von Juvencus bei der poetischen Neufassung des gleichen Matthäusverses in Iuvenc. 4,161f. *haec tellus caelumque super soluentur in ignes, / sed mea non umquam soluentur ab ordine dicta* berücksichtigt, siehe auch den Kommentar *ad loc.* bei De Gianni 2020, 162f.

42 Nazzaro 2010, 24 Anm. 51.

43 Z.B. Ov. *Ibis* 598; Sen. *Phoen.* 598. Auf dieses Bild aus der *praefatio* verweist, mehr oder weniger explizit, auch der Ausdruck *torrens flamma* (V. 5), der wahrscheinlich aus Verg. *Aen.* 6,550 *flammis [...] torrentibus* über den Fluss Phlegethon übernommen wurde. Dieser Ausdruck ist sowohl als „glühende Flamme“ als auch als „Feuerfluss“ zu verstehen, „alla stregua del flusso lavico di un vulcano in eruzione“ (Nazzaro 2010, 17 Anm. 21).

nen zu beschreiben (auch mit metaphorischen und allegorischen Bedeutungen).⁴⁴ Die Tendenz des Dichters zu adjektivischen Komposita, bei denen der erste Wortteil ein Substantiv ist, das das Feuer bezeichnet, um die Farbe der Wolken in verschiedenen Zusammenhängen zu charakterisieren, die göttliche Erscheinungen betreffen, wird durch die Verwendung von *ignicolorus* bestätigt. Dieser Begriff wurde von Juvenius in zwei Passagen des vierten Buches verwendet, die die Prophezeiung der Wiederkehr des Erlösers betreffen.⁴⁵ Der Begriff ist tatsächlich nur in den *Euangeliorum libri* belegt und wird danach nicht mehr verwendet; ein griechisches Parallelwort ist, wie von André angegeben,⁴⁶ πυρίχρως bei Alcidas.⁴⁷

Der Begriff *flammiumus* lässt sich in vielfältigen, sowohl wörtlichen als auch übertragenen Bedeutungen verwenden, die überwiegend, aber nicht ausschließlich, mit astronomischen und klimatischen Aspekten verbunden sind, in Kontexten also, die weit von der *praefatio* des Juvenius entfernt sind.⁴⁸ Dies wird durch die folgenden spätlateinischen Belege gezeigt,⁴⁹ die alle poetisch sind,

44 Verg. Aen. 8,680f. (die Flammen der Herrlichkeit, die aus den Schläfen des Augustus züngeln, dargestellt auf dem Schild des Aeneas); Ov. met. 5,353 (Typhon), etc.

45 Iuven. 4,154–156 *omnigenasque tribus defletio iugis / urgebit, ueniet cum nubibus ignicoloris / maiestate potens hominis per sidera natus* (Mt 24,30 *uidebunt filium hominis uenientem in nubibus caeli cum uirtute multa et maiestate*); 557–559 *ueniet uobis uisenda per auras / maiestas proles hominis, cum dextera sanctae / uirtuti adsidet sub nubibus ignicoloris* (Mt 26,64 *uidebitis filium hominis sedentem ad dexteram uirtutis et uenientem cum nubibus caeli*), mit den Anmerkungen von De Gianni 2020, 159.

46 André 1949, 231.

47 Zitiert wird Alcidas' πυρίχρως in Arist. rhet. 3,3,1 καὶ ὡς Ἀλκιδάμας “μένους μὲν τὴν ψυχὴν πληρουμένην, πυρίχρων δὲ τὴν ὄψιν γιγνομένην”.

48 Genauer ahmt die Verse der *praefatio* hingegen Hrabanus Maurus in einer Passage von carn. 13 nach, die die Rückkehr des Herrn am Tag des Jüngsten Gerichts beschreibt (V. 47f. *flammiuma ueniet Dominus cum nube coruscans, / atque cum uerbis discutiet hominum*); siehe außerdem in der *Appendix* der *carmina* desselben Dichters eine Passage des Himmelfahrtshymnus (Hraban. carn. app. 9,5f. *ut cum flammiuma nube reuerteris, / occulta hominum pandere iudicans*).

49 Ich beschränke mich darauf, hier den Fall von AL 873b R.² zu vermerken, dessen Datierung unsicher ist (*Baiaurum dum forte capit sub mollibus umbris / fessus Amor somnum murmure captus aquae, / ipsa facem accurrens gelida celauit in unda, / ut ueteres flammias uindicet, alma Venus. / Quum primum liquor ille aeternus*

concipit ignes; / igne nouo (quisnam crederet?) arsit aqua. / Flammiuomis igitur fumant haec balnea lymphis, / quod facula una omnes uincit Amoris aquas), nicht verzeichnet wird dies von Bacherler in ThLL 873,59–65, jedoch aufgeführt unter den spätantiken Belegen des Lemmas in einigen der konsultierten digitalen Datenbanken (*Poetria Nova*, *Musisque Deoque*). Das kurze Gedicht (vier elegische Distichen), das Riese ²1906, 319 unter den *Carmina codicum recentium* einordnete, wird im Codex Riccardianus 2939 aus dem 15. Jahrhundert überliefert, wie man dem Apparat von Baehrens 1882, 438 entnehmen kann. Baehrens erklärt, dass er es erstmals veröffentlicht habe und nummeriert es mit der Nummer 544. Das Gedicht wurde tatsächlich bereits 1533 unter der Sigle „N.C.A.“ (*Nicolai Comitis Archii*) veröffentlicht, in einer *Appendix epigrammatica* verschiedener Autoren zum Werk *De Partu Virginis* von Iacopo Sannazaro (*Actii Synceri Sannazarii De Partu Virginis libri III [...]*, Venetiis, 1533, c. 97v). Es wurde später in einer Numeri-Ausgabe des Humanisten Nicolò D’Arco (Arco, ca. 1492 – Mantua, ca. 1546), einer Sammlung von Gedichten, die hauptsächlich im Codex Laurentianus Ashb. 266 überliefert ist (wo das Epigramm auf f. 131v zu finden ist), veröffentlicht. Nach der *editio princeps* aus Mantua, herausgegeben von Giovanni Fruticeno und Stefano Laureo (Mantua 1546), und zwei Ausgaben aus dem 18. Jahrhundert (*Hieronymi Fracastorii Veronensis, Adami Fumani Canonici Veronensis, et Nicolai Archii Comitis Carminum Editio II*, Patavii 1739 und *Nicolai Archii Comitis Numerorum Libri IV, Quartus ex codice Autographo nunc primum prodit*, Veronae 1762) wurde das Werk kürzlich von Welber 1996 veröffentlicht, wo das Epigramm die Nummer 218 trägt. Es handelt sich um ein aitiologisches Gedicht über die Wärme der Thermalquellen von Baiae, ein Thema, das in der spätantiken lateinischen Epigrammdichtung (siehe AL 265 SB = 271 R.² von Regianus) und der griechischen Dichtung behandelt wird. Ein ähnliches Aitiologie-Thema findet sich in einem Gedicht von Marianus Scholasticus, das sich jedoch auf eine Quelle namens „Eros“ bezieht (AG 9,627). Es ist unklar, ob das Gedicht von Nicolò D’Arco als Nachahmung lateinischer und griechischer Vorbilder verfasst wurde (so Gamberini 2023, 83) oder ob es älter ist (Hutton 1941, 387–389). Im abschließenden Distichon, das die Verbindung zwischen der Hitze der Quellen von Baiae und dem Motiv der unauslöschlichen Fackel von Cupido beschreibt, wird das bereits von Zenodotos von Ephesos im dritten Jahrhundert v.Chr. behandelte Thema (AG 16,14 τίς γλύψας τὸν Ἐρωτα παρά κρήνησιν ἔθηκεν, οἰόμενος παύσειν τοῦτο τὸ πῦρ ὕδατι;) aufgegriffen und in späteren Epochen in verschiedenen Formen erneut formuliert (AL 342 SB = 347 R.² *De sigillo Cupidinis aquas fundentis: Igne salutifero Veneris puer omnia flammans / pro facibus proprias arte ministrat aquas*). Eine Sammlung ähnlicher Stellen findet sich bei Busch 1999, 354–357. Für das Thema der Thermalquellen bei Regianus und Marianus Scholasticus siehe besonders Tempone 2011. Im siebten Vers wird nach der Transkription von Welber im Codex Ashb. 266 *accensis* gelesen. In den gedruckten Ausgaben des Gedichts von Nicolò D’Arco wird hingegen *ignitis* gelesen, während, wie auch von Volpi in der Ausgabe von 1739, S. 263, angegeben, *flammiuomis*, das im Codex Riccardianus erscheint, in der Druckausgabe von 1533 gelesen wird.

mit Ausnahme einer Passage aus dem *De nuptiis Philologiae et Mercurii* von Martianus Capella, wo der Prosaautor das Wort im Zusammenhang mit Saturn auf die Schlange bezieht, die ihren eigenen Schwanz verschlingt, und zwar in einer Glosse, die eine etymologische Erklärung des griechischen Begriffs οὐροβόρος bietet, der sich in Magie-Papyri (PMG 1,146; 7,587; 36,184) findet.⁵⁰

In einem exegetisch-lehrmäßigen Exkurs, der in die Paraphrase von Apg 18,1–18 eingefügt ist, fügt Arator eine ausgefeilte allegorische Deutung der Taufe ein, beginnend mit dem Namen Aquila, des Freundes, bei dem der Apostel Paulus während seiner Reise nach Korinth verweilt (Arator act. 2,528–540):

[...] Aquilae natura fidelis
 sponte gerit quod forma tenet; nam debilis aeuo
 et declinatis senior iam uisibus ales 530
 flammiumo sub sole iacet pennasque grauatas
 eius in igne fouet nocturnaue lumina pandit
 atque oculos radiis ardentibus ingerit aegros
 ad ueterem reditura diem; sic dona caloris
 languida sumit auis, cuius de fomite uires 535
 accipit et prisci reparat dispendia saeculi;
 cui ne sola forent quae feruidus incutit aestus
 per laticum purganda uadum, ter mergitur undis
 et senium deponit aquis iuuenemque decoris
 effigiem de fonte leuat. [...] 540

Das Gleichnis vom Adler, der alt und schwach seine Kraft wiedererlangt, indem er die Sonnenstrahlen betrachtet und sich dann dreimal ins Wasser stürzt, insgesamt inspiriert vom *Physiologus*,⁵¹

50 Mart. Cap. 1,70 *praetendebat dextra flammiumum quendam draconem caudae suae ultima deuorantem, quem credebant anni numerum nomine perdocere*. Die Seltenheit des Adjektivs und dessen erste Erwähnung bei Juvenius werden im Kommentar von Shanzer 1986, 154–158 nicht erwähnt. Zu dieser Stelle, die als Beispiel für die Tendenz von Martianus Capella gilt, erklärende Glossen in den Text einzufügen, siehe Cristante 2010, 73.

51 *Physiol. rec. B 8,2–9* (ed. F.J. Carmody 1939, 19,3f.) *Physiologus dicit aquilam talem habere naturam: cum senuerit, grauatur alae eius, et obducuntur oculi eius caligine; tunc quaerit fontem aquae, et contra eum fontem euolat in altum usque ad aerem solis,*

veranschaulicht die Wiedergeburt des Gläubigen in der Taufe, der durch den Glauben und das Licht der Gnade wiedergeboren und erneuert wird, ein Motiv, das den zweiten Teil des Exkurses von Arator einnimmt (act. 2,540–568). Das zusammengesetzte Adjektiv, durch das die Verbindung zwischen Feuer oder Flammen und der Sonne – ein Topos in literarischen und ikonografischen Darstellungen – evoziert wird,⁵² vergrößert die Dichte von Verweisen auf die Wärme (in *igne fouet*, V. 532; *radiis ardentibus*, V. 533; *dona caloris*, V. 534; *feruidus [...]* *aestus*, V. 537). Diese Verweise sind zahlreicher als im Prosavorbild, wo sie im Wesentlichen auf die Verben *incendit* und *comburit* beschränkt sind. Die Wahl des ungewöhnlichen Attributs lenkt effektiv die Aufmerksamkeit auf das Bild der Sonne, das in der zweiten Hälfte des Textes (Arator act. 2,541–543 *cum ueri lumine Solis / tangimur, antiqui contagia soluimus aevi / accedente fide*) aufgegriffen und in eindeutig christologischen Begriffen ausgeführt wird, wobei auf die Allegorie des *Sol iustitiae* aus Mal 4,2 verwiesen wird, die im Text des *Physiologus* zitiert wird.⁵³

In der *Iohannis* von Coripp gibt es drei Belege. Am Ende einer langen und ausführlichen Beschreibung des Brandes, den die aufständischen Mauren in den Städten Afrikas gelegt haben, zieht der Dichter einen Vergleich mit dem Mythos von Phaethon, der bei sei-

et ibi incendit alas suas, et caliginem oculorum comburit de radio solis; tunc demum descendens ad fontem trina uice se mergit, et statim renouatur tota, ita ut alarum uigore et oculorum splendore multum melius renouetur. Ergo et tu, homo, siue Iudaeus siue gentilis, qui uestimentum habes uetus (vgl. Eph 4,22), et caligantur oculi cordis tui, quaere spiritalem fontem Domini, qui dixit: Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest intrare in regnum Dei caelorum (Joh 3,5). Nisi ergo: Baptizatus fueris in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti (Mt 28,19), et sustuleris oculos cordis tui ad Dominum, qui est Sol iustitiae (Mal 4,2), non renouabitur ut aquilae iuuentus tua (Ps 102,5); der Einfluss dieser Quelle auf Arator wurde herausgestellt von Hillier 1993, 184; 189–190.

52 Siehe z.B. die Attribute *flammeus* und *igneus* als Epitheta der Sonne (ThLL VI 870,8ff.; VII 283,40ff.).

53 Ich glaube, dass im sakramentalen Kontext auch das symbolische Potential der Flammen in Bezug auf den Heiligen Geist nicht vernachlässigt werden sollte (Arator act. 1,138–140 *res maxima cogit / nec reticere diu quid sit quod Spiritus almus / his datur in flamma*).

ner rasanten, zerstörerischen Fahrt mit dem Sonnenwagen die Erde verbrennt und verwüstet (Ioh. 1,336–340):

*Haud aliter Phaethon cunctis e partibus orbis
non bene concessio succenderat omnia curru
flammiumis raptatus equis, ni fulmine summo
omnipotens genitor, terras miseratus, anhelos
disiunxisset equos, restinguens ignibus ignem.*

340

Wie gezeigt worden ist, ist in der Passage deutlich der Einfluss (sowohl thematisch-strukturell als auch verbal) des zweiten Buches der *Metamorphoses* Ovids erkennbar, den Coripp auf recht offensichtliche Weise aufgreift (V. 336f. ~ Ov. met. 2,227f. *tum uero Phaethon cunctis e partibus orbem / adspicit accensum*; V. 339f. ~ Ov. met. 2,304f. *at pater omnipotens, superos testatus et ipsum / qui dederat currus, nisi opem ferat*; 2,313 *et saevis compescuit ignibus ignes*), wobei er jedoch eine eigene „moralising“ note, by the words *non bene* and, most of all, *terras miseratus*, an imagery which Corippus usually applies to the merciful Christian God⁵⁴ hinzufügt. Bei Coripp fehlt eine detaillierte Beschreibung der Pferde, die in Ov. met. 2,153f. dagegen mit vier feierlichen griechischen Namen erwähnt werden: *Pyrois, Eous, Aethon, Phlegon*. Diese Namen werden dann durch den Ausdruck *hinnitibus auras / flammiferis implent* (V. 154f.) gewissermaßen erklärt;⁵⁵ ebendieser letzte Ausdruck scheint dem spätantiken Dichter den Anstoß gegeben zu haben, das seltene *flammiumus* als synonyme Variation zum von Ovid verwendeten Kompositum *flammifer* einzuführen. An einer Beispielstelle epischer Formelhaftigkeit verwendet der Dichter das Lemma erneut als Attribut für die Pferde des Sonnenwagens in der morgendlichen Tageszeitbeschreibung, die in der Rede enthalten ist, die Johannes Troglita an seine Truppen richtet, um sie zu beruhigen, dass bald der Tag der Schlacht gegen die Feinde kommen wird (Ioh. 8,227–229):

54 Tommasi Moreschini 2007, 193.

55 Barchiesi 2005, 250.

*Mox primo mundum consurgens margine Phoebus
 flammiumis continget equis, committere pugnam
 uicinis liceat feruenti caede Lataris.*

Die Junktur *flammiumis [...] equis*, verwendet an derselben metrischen Stelle wie im ersten Buch, wo das Epitheton konkret mit dem Ausbrechen des von Phaeton verursachten Feuers verbunden war, betont abgesehen von der thematischen Verbindung zwischen Sonne und Feuer und dem literarischen sowie ikonografischen Klischee, das vorsieht, dass die Pferde des Sonnenwagens Flammen aus ihren Nüstern ausstoßen, hier das Motiv der Wärme. In Bezug auf den Tag der Schlacht hat diese metaphorische Implikationen, wie das Bild der *feruens caedes* in V. 229 andeutet.⁵⁶ Dem Thema Wärme wird im Gedicht in Verbindung mit dem glühend heißen Klima Afrikas viel Raum gegeben.

In der *Iohannis* wird Afrika als das Land der Kontraste und Gegensätze dargestellt,⁵⁷ doch am häufigsten wird es mit der Vorstellung von Verwüstung und Tod assoziiert, wie unter anderem aus der Beschreibung des Scirocco oder *Africus* und seiner Auswirkungen auf die Natur und die Menschen im sechsten Buch hervorgeht (Ioh. 6,270–275):

<i>Qua feruens loca sicca dies sub sidere Cancri</i>	270
<i>sole perusta tenet nimium semperque laborant.</i>	
<i>Arua siti Zephyrisque calent. Namque Africus illic</i>	
<i>omnia flammiumis exsiccat rura procellis:</i>	
<i>illic et sitiens calidis exerrat harenis</i>	
<i>Afer anhelus, inops, Stygias rimatur et undas.</i>	275

Die Schilderung zeichnet sich durch den Einsatz rhetorischer Mittel aus wie die synonymen *variationes*, die sich um die Vorstellung von Trockenheit und Hitze drehen, die etymologische Figur (*sicca* / *exsiccat*, V. 270; 273; *calent* / *calidis*, V. 272; 274) und das paraphonische Spiel zwischen den Verben *exsiccat* und *exerrat* (V. 273; 274),

56 Der Ausdruck, wie von Riedlberger 2010, 252 angemerkt, kann verglichen werden mit Verg. Aen. 9,692f. *hostem / feruere caede noua*.

57 Zarini 2018.

die dieselbe Vorsilbe und dieselbe Endung haben. Diese Stilmittel markieren den Übergang vom klimatischen und meteorologischen Sachverhalt zu den Folgen für die Menschen, die gezwungen sind, auf der Suche nach Wasser durstig durch die Wüste zu wandern; die Wiederholung des lokalen deiktischen *illic* (V. 272; 274) zielt darauf ab, die räumliche Distanz zwischen dem Lesepublikum des Werkes und diesem Geschehen zu betonen, das für die afrikanischen Regionen charakteristisch ist. Die zuvor nicht belegte Verbindung *flammiumis [...] procellis* in V. 273, hervorgehoben in einem Hexameter mit der eleganten Struktur eines *versus aureus*, stellt eine der Variationen des Themas dar, die der Dichter erdacht hat, um durch die eindringliche Ausdruckskraft ungewöhnlicher Adjektive die verheerende Kraft der sengenden Stürme des *Africus* darzustellen. Eine ähnliche *iunctura* findet sich im siebten Buch (Coripp. Ioh. 7,370f. *bis quinis Africus ingens / auxerat igniuagis exurens cuncta procellis*), wo das Epitheton des Juvenicus durch das ebenso seltene und besondere Kompositum *igniuagus* ersetzt wird, das zuvor nur bei Martianus Capella mit Bezug auf den Blitz belegt ist⁵⁸ und von Coripp nur an einer weiteren Stelle als Attribut für die Pferde des Phoebus verwendet wird.⁵⁹ Bei der Darstellung der Auswirkungen des Windes auf die menschlichen Körper nach der Verwüstung, die er bei den Mauren und ihren in der Wüste fliehenden Gefangenen angerichtet hat,⁶⁰ greift der Dichter dann auf die synonyme Form *igniuomus* zurück, die erstmals in den *Mythologiae* von Fulgentius und später bei Venantius Fortunatus jeweils für die Sonnenpferde und die Sonne selbst belegt ist;⁶¹ eine eindrucksvolle Verbindung zwischen der

58 Mart. Cap. 9,896 *aduentum exitusque igniuagae denuntiationis*.

59 Coripp. Ioh. 4,24f. *extulit igniuagos [...] / Phoebus equos*.

60 Coripp. Ioh. 7,323–332 *Africus igniuomus terras exurere flabris / incipit et populi uires furiasque resoluit. / Flamme cuncta rigent igniti corpora uenti: / aret lingua uiris, facies rubet, altus anhelat / pectora pulmo ciens mittitque e naribus ignem. / Aspera subtracta feruescunt ora salua / et furit exustus siccis in faucibus ardor. / Omnis ab internis umor fluit tanxiust extis / perfunditque cutem, quem mox exsiccat iniquus / aeris ipse calor tepidumque a corpore sumit*.

61 Fulg. myth. 1f. praef. p. 13,6 *soluerat igniuomos mundi regione peracta / quadrupe-des* (die Akkusativform des Adjektivs wird von Mattiacci 2002, 270 und Venuti 2018 akzeptiert, im Gegensatz zur Variante im Nominativ); Ven. Fort. carm. 3,9,3 *altius igniuomum solem caeli orbita ducit*.

Hitze des Scirocco und den Flammen begegnet schließlich auch in Coripp. Ioh. 8,84 *nos sitis atque fames, flammis nos Africus ussit*.⁶²

In den Anfangszeilen des *De excidio Thoringiae* beschreibt Venantius Fortunatus nach der bitteren Reflexion in Form einer *sententia* über den schlimmen Stand des Krieges und die *sors inuida*, die die Lebenssituationen der Menschen ins Wanken bringt und sogar einst blühende und mächtige Reiche stürzt (V. 1f. *Conditio belli tristis, sors inuida rerum! / Quam subito lapsu regna superba cadunt!*), die Verwüstung Thüringens durch die Einfälle der Franken. Dabei entfaltet er einen fortlaufenden Vergleich zwischen Vergangenheit und Gegenwart (V. 3–18)⁶³ und nimmt besonders das Detail der am Boden liegenden Körper in den Blick, denen die Ehre eines würdigen Begräbnisses verweigert wurde (Ven. Fort. carm. app. 1,13–16):

*Clara ministrorum stipata corona potentum
nulla sepulchra tenens mortis honore caret.*

*Flammium uincens rutilans in crinibus aurum
strata solo recubat lacticolor amati.*

15

Das zweite Distichon, das die Antithese der farblichen Bezeichnungen, die bereits in den Anfangszeilen auftreten (V. 7f. *ardua quae rutilo nituere ornata metallo, / pallidus oppressit fulgida tecta cinis*), fortführt, stellt die Farbe der Haare der Verstorbenen, die heller als Gold glänzen, dem milchigen Weiß ihrer leblosen Körper gegenüber.⁶⁴ Dieser Kontrasteffekt wird durch die Wahl der beiden zusammengesetzten Adjektive noch wirkungsvoller gemacht. *Flammium*, das

62 Riedlberger 2010, 159.

63 Zum diesem Aspekt des Gedichtabschnitts siehe den aktuellen Beitrag von Filosini 2020.

64 Das Ende von V. 16 scheint korrupt zu sein, da *amati* gegen das Metrum verstößt; daher die verschiedenen *emendationes* (*amethys* Brower; *mulier* Mommsen; *amita* Nisard), die entweder paläographisch unerklärlich oder aus semantischer Sicht nicht überzeugend sind. Reydellet 2004, 133; 188, der in Ermangelung stichhaltiger Alternativen den überlieferten Text beibehält, aber *amati* übersetzt, als ob es *amato* wäre („avec ses cheveux étincelants, supérieurs à l’or qui lance des flammes, terrassée, elle repose blanche comme lait sur le sol [bien-aimé]“), hält zu Recht *corona ministrorum* aus V. 13 für das Subjekt von *recubat*.

aurum beschreibt, um dessen schillernden Glanz zu betonen, zieht in einer Junktur ohne Parallelstelle, die durch das rahmende Hyperbaton geschickt hervorgehoben wird, die Aufmerksamkeit auf das Element des Feuers, das thematisch im Mittelpunkt des Abschnitts steht (*cremata*, V. 4; *fauilla*, V. 6; *cinis*, V. 8). In Kombination mit dem Bild des Goldes und dem Partizip *rutilans*, das das stammverwandte Adjektiv aus V. 7 aufgreift,⁶⁵ suggeriert es implizit auch eine Analogie zwischen den Haaren der Gefallenen – in deren Darstellung bereits eine doppelte Analogie Haare/Gold und Gold/Flammen besteht – und den glänzenden Dächern der Paläste, die einst mit rötlich schimmernden Metallen geschmückt waren und nun vom Feuer zerstört und mit *pallidus cinis* bedeckt sind. *Lacticolor*, das zuvor nur einmal bei Ausonius (396,53–54 p. 252 P. *aut cunctis pariter uersibus oblinat / furuam lacticolor sphongia sepiam*) belegt ist, betont den Farbkontrast und hebt zugleich sowohl den hellen Teint der Germanen als auch die durch den Tod verursachte Blässe hervor.

4 *Lucifluus*

Lucifluus gehört zum Typ der Komposita mit der Endung *-fluus*, bei denen der erste Wortbestandteil ein Adjektiv oder ein Substantiv ist.⁶⁶ Diese Art der Bildung war besonders häufig in der spätantiken Poesie.⁶⁷ Das früheste Beispiel ist *largifluus* bei Lucr. 5,598 (*largifluum fontem scatere atque erumpere lumen*, im Sinne der sich ausbreitenden Wärme des Sonnenlichts), das Juvenecus nachahmt, jedoch mit einem anderen Bezug, nämlich der göttlichen Belohnung für die De-

65 Im klassischen, insbesondere poetischen Gebrauch beziehen sich sowohl das Verb *rutilo* als auch das Adjektiv *rutilus* hauptsächlich auf die Farbe von Gold (Varr. ling. lat. 7,5,83; Verg. georg. 1,454; Aen. 8,430; Ov. met. 12,294; Val. Fl. 7,647), bevor sie allmählich eine allgemeinere lichtbezogene Bedeutung annehmen (André 1949, 85–88).

66 Das Adjektiv hat eine adverbiale Funktion; das Substantiv „ne peut assumer que des fonctions circonstancielles“ (Bader 1962, 114–115).

67 Ein anschauliches Beispiel für die zahlreichen möglichen Kombinationen bei der Bildung dieser Komposita bietet Bordone 2011, 228f.

mütigen (Iuenc. 1,102 *largifluis humiles opibus ditauit egentes*).⁶⁸ Das Interesse von Iuencus an diesem Typ der Komposita wird durch das Auftreten des Wortes *multifluus* in den *Euangeliorum libri* belegt (Iuenc. 1,582 *multifluisque diem uerbis ducendo fatigant*),⁶⁹ das erstmals vom Paraphrasten verwendet wird,⁷⁰ um die unnötige Wortfülle in den Gebeten zu charakterisieren. Dieses wurde später von Arator wiederverwendet, jedoch in gegensätzlichem Sinne, um den Heiland zu beschreiben, der die Völker mit seinen Worten beschenkt (act. 2,1064f. *cunctos [...] rigari / multifluo sermone iubet*). Der anonyme Verfasser einer CLE des fünften Jahrhunderts verwendet es im Zusammenhang mit den reichen Gaben, die der *sator [...] rerum ditissimus* der Menschheit zukommen ließ (CIL 11,258,12 [= Mossong 2022, 643]: *multifluis opibus longum ditauit in aeuum*):⁷¹ Beide Stellen, die bei Arator und die der CLE, ahmen jeweils Junkturen von Iuencus mit den Adjektiven *lucifluus* und *largifluus* nach, jedoch mit Abweichungen: Tatsächlich imitiert der Abschnitt von Arator eindeutig die Verbindung *lucifluo [...] sermone* (das Wort Gottes) aus Iuenc. 4,119 (worüber gleich zu sprechen ist); der anonyme Autor des CLE hingegen imitiert den Vers aus dem ersten Buch, der gerade erwähnt worden ist (Iuenc. 1,102 *largifluis [...] opibus*).

Wenn man den Fall von Iuenc. 2,524a *lucifluis splendens aduentus gloria terris* ausnimmt, der einzig im Codex C (Cambridge, Corpus Christi College 304, siebtes Jahrhundert) überliefert ist und wo es sich wahrscheinlich um eine Interpolation handelt,⁷² findet sich der erste Beleg von *lucifluus* im dritten Buch des Gedichts. In der poetischen Neufassung der Ankündigung von Passion und

68 Das Adjektiv wird später auch von Endeleichius verwendet (mort. 3 *manant lacrimis largifluis genae*).

69 Laut McGill 2016, 144 kann die „liquid imagery“ des Verses sich an Verg. Aen. 8,94 *olli remigio noctemque diemque fatigant* orientieren, wobei das Subjekt die Trojaner sind, die den Tiber hinauf nach Pallanteum fahren.

70 ThLL VIII 1585,32–35.

71 Es handelt sich um einen epigraphischen *titulus* in Hexametern, der einen Bildzyklus begleitete, der die *fabrica mundi* darstellt, und sich an einer der kurzen Wände des Trikliniums befand, das vom Bischof Neon (451–468) im Bischofspalast von Ravenna errichtet wurde; siehe Scirea 2022, 62–65.

72 Eine detaillierte Analyse dieses Verses findet sich bei Gnllka 2001, 505–511.

Auferstehung, die der Messias an die Jünger richtet, erweitert der Paraphrast gemäß den epischen Standards die einfache zeitliche Bestimmung *tertia die* (am dritten Tag) aus Mt 16,21 in einer deskriptiven *auxesis*, die dem Anbrechen der Morgenröte gewidmet ist. Dabei verleiht er dem Adjektiv auch eine übertragene Bedeutung, die dazu beiträgt, die theologische und heilbringende Funktion des Osterereignisses zu betonen (Iuvenc. 3,293–295):

*Ast ubi lucifluum reddet sol tertius ortum,
consurget radiis pariter redimita salutis
uita mihi cunctisque dabit sua munera terris.*

295

In Übereinstimmung mit der im Gedicht zugrunde liegenden Lichtmotivik reiht sich die Passage unter die Stellen ein, an denen der Autor, direkt oder indirekt, eine enge Verbindung zwischen Licht und ewiger Erlösung oder auch bloßer körperlicher Heilung in Wundergeschichten herstellt.⁷³ Hier verknüpft Iuvencus allegorisch in einer soteriologischen Perspektive durch die nachfolgende Strahlenmetapher⁷⁴ das Bild des Sonnenaufgangs mit dem der durch die Auferstehung bewirkten *salus*,⁷⁵ um das topische Motiv des *Sol salutis* (Sonne der Erlösung) aufzugreifen.⁷⁶ Am Ende der Paraphrase des Matthäusverses, der den Vorhersagen über das zukünftige Leid Jerusalems gewidmet ist (Mt 24,14 *et praedicabitur hoc euangelium regni in uniuerso orbe, in testimonium omnibus gentibus*), wird in einer umfangreichen Periphrase auf die Verkündigung des Evangeliums als Zeugnis für die Völker eingegangen (Iuvenc. 4,118f. *gens omnis*

73 Zur Wiederholung des Lichtmotivs und seinen allegorischen Implikationen bei Iuvencus siehe Röttger 1996, 46; 60; 84; 100f. (in Bezug auf die betrachteten Verse).

74 Die Junktur *radiis [...] redimita* aus V. 294, die sich laut McGill 2016, 212 auf ein Diadem bezieht, ähnelt einem Bild in der späteren Beschreibung der Aurora in Claud. in Eutr. 2,527–529 *Aurora potentem / non radiis redimita comam, non flammae uultu / nec croceum uestita diem*.

75 In der poetischen Paraphrase der V. 293f. ersetzt das Verb *consurgo* das Wort *resurgo* aus Mt 16,21, das der Dichter meidet, indem er auch das *verbum simplex* in Iuvenc. 3,589 und Iuvenc. 4,345 sowie Umschreibungen davon (Iuvenc. 2,521f.) verwendet, siehe auch Bauer 1999, 27.

76 Dölger ³1972, 379–410.

habebit / testem lucifluo sancti sermone salutis): In diesem Fall ist das Adjektiv nicht nur mit sakralen und heilsgeschichtlichen Implikationen verbunden, die mit dem Motiv des Lichts zusammenhängen, sondern scheint auch die Bedeutungen des Synonyms *lucidus* anzunehmen. Dieses gehört im übertragenen Sinne zum rhetorischen Vokabular, um eine klare und wahrheitsgemäße Rede im Gegensatz zum zweideutigen oder falschen Sprechen zu bezeichnen, und bezeichnet im biblischen Kontext oft das Wort Gottes selbst und seine Gebote.⁷⁷ Abgesehen von den wenigen Belegen in der spätantiken Prosa⁷⁸ und unsicheren Fällen bei Prud. psych. 625 (*quaerite luciferum caelesti dogmate pastum*),⁷⁹ wo *lucifluum* nur im Codex S (= Sangallensis bibl. monast. 136, neuntes/zehntes Jahrhundert) überliefert ist und von Weitzius (Hanouiae 1613) übernommen wurde, und bei Symph. 95,1 (*inter lucifluum caelum terrasque iacentes*),⁸⁰ wo das Wort eine von mehreren Lesarten neben *lucificum*⁸¹ und *luciferum*⁸² ist, möchte ich noch einmal auf die Belege bei Venantius Fortunatus und Eugenius von Toledo hinweisen.

In Mart. 2,261–265 beschreibt Venantius die lange Nachtwache, die die Mönche von Marmoutier damit verbringen, Gott zu bitten, die wahre Natur des Mantels des falschen Propheten Anatolius zu offenbaren. Die Schilderung konzentriert sich auf das Aufgehen der Sonne und erweitert die knappe Zeitangabe des Originals von Sulpicius Severus (Mart. 23,9 *ubi inluxit dies*) mit einer deutlich epischen Ausprägung (Ven. Fort. Mart. 2,261–266):

77 So z.B. in Vet. Lat. psalm. 18,9 *praeceptum Domini lucidum illuminans oculos*.

78 Siehe dazu auch De Gianni 2024.

79 Mit Anspielung auf das himmlische Brot und die göttliche Lehre. Frisch 2020, 348f. verweist auf Mt 6,20 und 1 Tim 6,17–19. In diesem Kontext nimmt das Adjektiv *lucifer* eine übertragene Bedeutung an (Lavarenne 1933, 251), die der Bedeutung von *lucifluus* in Iuvenc. 4,119 bezüglich der göttlichen Rede sehr ähnlich ist. Doch reicht dies nicht aus, um die *lectio singularis* von S zu verteidigen.

80 Bergamin 2005, 68 akzeptiert *lucifluum* aus S g h Wb.

81 Es handelt sich um die Lesart, die in den meisten Handschriften überliefert ist, aber von den Herausgebern nicht übernommen worden ist.

82 Lesart aus A I V M² und bei den meisten der Herausgeber, darunter Leary 2014.

*Ducitur interea monachis nox peruigil hymnis,
et compacta choris Dauitica canna resultat,
ut coram altithronus uelamina uisa reuelet.
Iam spumabat equis Aurorae auriga rubores,
sol quoque lucifluas curru flectebat habenas
atque renata dies reuocabat in arua labores.*

265

Zwei zusammengesetzte Adjektive von Juvenecus folgen in kurzer Distanz aufeinander – und das ist bedeutsam –, hervorgehoben durch ihre Platzierung an der Stelle der Penthemimeres, in V. 263 und V. 265. Während das erste, eingebettet in einen Vers mit Alliterationen, Assonanzen und einer *figura etymologica* – stilistische Merkmale, die für Venantius' Dichtung charakteristisch sind – und aus dem Kontext herausgelöst mittlerweile den Status eines formelhaften Epithetons für Gott-Vater hat, scheint das zweite eine größere Nähe zum ursprünglichen Kontext erkennen zu lassen. In der Ekphrasis der Morgenröte, die auf die Nachtwache folgt, verschmilzt das Echo der in der parallelen Stelle von Paul. Petr. Mart. 3,339f. (*cum praeuia solem / nuntiat acceptum spargens aurora ruborem*) verwendeten Wörter, was bereits von Michael Roberts erkannt wurde,⁸³ mit der Darstellung der Morgendämmerung des dritten Tages im dritten Buch von Juvenecus. Dies führt zu einer neuen *iunctura*, die jedoch mit anderen ähnlichen Metaphern in Bezug auf die Zügel des Sonnenwagens verglichen werden kann.⁸⁴

Nicht auf die Sonne, sondern auf das Leuchten der Sterne, die bei klarem Himmel sichtbar sind, bezieht sich Eugenius im *carm.* 72 (*Interrogatio pro caeli qualitate*). Dieses Epigramm besteht aus vier Hexametern und behandelt meteorologische Themen, ähnlich wie *carm.* 55 (*Distichon prognosticum*) und *carm.* 56 (*Item prognosticum*), die zu der Gruppe didaktischer Gedichte gehören, die einen beträchtlichen Teil des *Libellus* ausmachen (31 von insgesamt 104 Ge-

83 Roberts 2001, 268 Anm. 22.

84 Siehe z.B. Laev. *carm.* frg. 31,1 *igneas habenas*.

dichten). Dies entspricht dem Interesse der lateinischen Literatur des westgotischen Reiches an Wetterphänomenen.⁸⁵

Suspice, si rutilis refulgent aethera flammis.

RESPONSIO PRO SERENITATE:

Lucida lucifluus perlucet sidera signis.

ITEM PRO NVBILO:

Igne nimbiuoma compressit nubila palla.

ITEM CVM CAELVM MIXTVM EST:

Pars caeli claret stellis, pars pallet ab umbris.

Die Übernahme des Attributs von Juvenecus, das zudem zu einem Typ von Komposita gehört, der im poetischen *corpus* von Eugenius sowohl durch die Nachahmungen von anderen Autoren als auch durch von ihm eingeführte Neologismen umfangreich ist,⁸⁶ trägt hier zur Bereicherung des kunstvollen Wortschatzes des zweiten Distichons bei. Dieser Vers, ein *versus aureus*, wird durch eine Betonung der etymologischen Figur und der Alliteration ausgeschmückt. Diese stilistischen Mittel dienen angesichts der didaktischen Natur des Textes auch als Gedächtnisstütze für die Leser: Das Adjektiv, das vor der Penthemimeres hervorgehoben wird und zusammen mit *signa* am Versende eine neue *tournure* bildet, ist nach der häufiger vorkommenden Junktur mit dem Attribut *lucidus* gebildet.⁸⁷ Das Kom-

85 Einige dieser Gedichte, die möglicherweise eine grundlegende Lehrfunktion haben, werden in grammatischen und enzyklopädischen Kontexten wieder verwendet und in Kompendien aufgenommen: Zum Beispiel sind *carm.* 55f. am Ende des Kapitels 38 von Isidors *De natura rerum* (fol. 43r) integriert, das im Vat. lat. 5330, Ende des neunten Jahrhunderts, kopiert wurde. Zu dieser Textgattung siehe Alberto 2012; Mondin 2016; Urlacher-Becht 2017.

86 Für die ersten: *dulcifluus* (AL 109,4 SB [= 120 R.²]; Drac. laud. dei 1,166; Ven. Fort. *carm.* 8,19,2; Eug. Tolet. hex. 1,49) und *undifluus* (Drac. laud. dei 1,607, worauf Stella 1999, 424–427 eingeht; Eug. Tolet. hex. 1,234; 489); für die zweiten: *longifluus* (Eug. Tolet. *carm.* 98,3); *putrifluus* (Eug. Tolet. *carm.* 14,23); *soporifluus* (Eug. Tolet. *carm.* 7,7); *splendifluus* (Eug. Tolet. *carm.* 37,2). Siehe zu diesen und anderen Neologismen von Eugenius Alberto 2008.

87 Es gibt zahlreiche Beispiele für den Ausdruck *lucida signa*, der fast formelhaft ist: Siehe z.B. Lucr. 5,518; Tib. 1,4,20; Mart. 9,71,8.

positum des Juvenecus wird tatsächlich in spätantiken Scholien als Synonym zu diesem häufigeren Ausdruck wahrgenommen.⁸⁸

Im folgenden Vers, einem weiteren Beispiel für eine *golden line*, der eine Wettervorhersage über schlechtes Wetter enthält, fällt besonders der von Eugenius geprägte Neologismus *nimbiuomus* auf, der, soweit wir wissen, später nicht mehr belegt ist.⁸⁹ Dieses Adjektiv mit einer *productio ob caesuram* der Endsilbe ist als Epitheton zu *nubila* zu verstehen, das das Akkusativobjekt zum Verb *compressit* bildet.⁹⁰ Das Subjekt dieses Satzes ist der Ausdruck *igneus palla*, der den Hexameter in einem Hyperbaton rahmt, wie es Otto Zwierlein versteht: „Ein feuriger Sternenmantel hat das sturmspeiende Gewölk umhüllt“. ⁹¹ Das Lemma basiert auf dem Typ *flammiumus* aus dem oben betrachteten Vers Iuvenc. praef. 23, wobei in der ersten Hälfte des Kompositums das entgegengesetzte natürliche Element (Regen bei Eugenius anstelle von Flammen bei Juvenecus) eingesetzt wird. Es ist bemerkenswert, dass auch im Modell des Juvenecus das Attribut an derselben Stelle des Hexameters positioniert ist, also vor der Penthemimeres, und sich auf das stammverwandte Substantiv *nubes* bezieht. Interessant ist auch, dass Eugenius in seinem Epigramm sowohl die sprachliche Innovation von Juvenecus als auch seine eigene, *lucifluus* und *nimbiuoma*, an derselben Stelle des Hexameters positioniert und sie durch die Penthemimeres hervorhebt, als ob der Autor implizit auf sein Referenzmodell hinweisen wolle.

Die Vorbildnahme aus den *Euangeliorum libri* scheint auch im Rest des Epigramms nachweisbar zu sein. In V. 3 weist die Platzierung von *igneus* und *palla* jeweils am Anfang und Ende des Verses auf ein Vorbild in der Darstellung des Sternbildes in Germ. 204 (*igneus substricta lucet qua zonula palla*) hin, wo jedoch die beiden Begriffe

88 Siehe Schol. Hor. gloss. Γ carm. 3,26,6 'lucida': *luciflua*.

89 Alberto 2008, 423.

90 Das Verb *comprimo* hat hier die Bedeutung von „verhüllen“ und „bedecken“; siehe Drac. laud. dei 1,206f. *auroram iam quarta dies praemiserat undis / et rutilante polo compresserat ora rubore* und die Bemerkung von Hey in ThLL III 2159,56f.

91 Zwierlein 2019, 30. Für die Verbindung der Begriffe *nubilum* und *nimbus*, die auch durch die Alliteration zwischen den beiden Wörtern gefördert wird, vgl. Avien. orb. terr. 452 *eructant nubila nimbo*; Cypr. Gall. gen. 287 *laxarunt nubila nimbo*; Alc. Avit. carm. 3,329 *fuderunt nubila nimbo*.

syntaktisch nicht verbunden sind, da das Attribut auf *zonula* bezogen ist und *palla* das Gewand der mythologischen Figur bezeichnet. Dennoch könnte die metaphorische Verwendung des letzteren Substantivs, wie Zwierlein am Rande seines Kommentars zu *Drac. laud. dei* 2,531 (*tunc niger axis erat quem lurida palla tegebat*) vorschlägt,⁹² auch von der Passage der Beschreibung des Abends in *Iuven. 2,1–3* beeinflusst sein:

*Iamque dies prono decedens lumine pontum
inciderat, furuamque super nox caerula pallam
sidereis pictam flammis per inane trahebat.*

In den betrachteten Versen, die die spärliche Zeitangabe aus *Mt 8,16* (*uespere autem facto*) mit ausschmückenden Elementen erweitern, wird die Metapher des Mantels verwendet, um den Himmel zu beschreiben. Diese Metapher gehört bereits zum klassischen Ausdrucksrepertoire, insbesondere in der Dichtung,⁹³ und könnte so auch von Eugenius unabhängig von Juvenecus verwendet worden sein. Auch wenn die Kontexte unterschiedlich sind, da im Epigramm nicht über den Abend gesprochen wird, ist es aber im Lichte der zuvor besprochenen Berührungspunkte dennoch wahrscheinlich, dass Juvenecus dem Dichter aus Toledo auch in diesem Fall eine Anregung gegeben hat.

5 Schlussfolgerung

Die drei von Juvenecus in die lateinische Literatur eingeführten adjektivischen Komposita stellen an sich eine bedeutende lexikographische Neuerung dar. Morphologisch orientieren sie sich zwar an klassischen Modellen, erfüllen jedoch auf ideologischer Ebene die Funktion, Aspekte der christlichen Weltanschauung zu vermitteln. Sie erhalten eine theologisch-spirituelle Dimension, die häufig in späteren Werken aufgegriffen wird. Die Übernahme dieses lexika-

⁹² Zwierlein 2019, 30f.

⁹³ Z.B. *Stat. Theb.* 2,527f.; *Apul. met.* 11,3. Siehe den Kommentar zum Text des Juvenecus bei Santorelli 2005, 85f.; McGill 2016, 154.

lischen Repertoires durch nachfolgende Dichter, die einen typisch spätantiken Geschmack für sprachliche Raffinessen haben, erfolgt, wie die Analogien der Kontexte und weitere lexikalische Übereinstimmungen zeigen, in vielen Fällen direkt durch den Zugriff auf die *Euangeliorum libri*, was durch eine schrittweise Verbreitung des Werkes im schulischen Unterricht begünstigt wird.⁹⁴ Im Kontext einer fortschreitenden Reorganisation und Erweiterung des Lektürekansons nimmt Juvenius gleichzeitig die Rolle eines Erben und eines Vermittlers der klassischen Tradition ein und wird seinerseits auf unterschiedliche Weisen von vielen nachgeahmt.

Literaturverzeichnis

- Agosti, Gianfranco, *Modelli latini per poemi greci? Sulla possibile influenza di autori latini sulla poesia epica tardoantica*, in: Alessandro Garcea/Michela Rosellini/Luigi Silvano (Hrsg.), *Latin in Byzantium*, Bd. 1, Turnhout 2019, 313–331.
- Alberto, Paulo F., *Notes on Eugenius of Toledo*, *Classical Quarterly* 49 (1999) 304–314.
- Alberto, Paulo F., *Eugenii Toletani Opera Omnia*, CCL 114, Turnhout 2005.
- Alberto, Paulo F., *Neologisms and Rare Words in Visigothic Latin. The Case of Eugenius of Toledo*, in: Roger Wright (Hrsg.), *Latin vulgaire – latin tardif VIII. Actes du VIII. Colloque international sur le latin vulgaire et tardif*, Oxford, 6–9 septembre 2006, Hildesheim 2008, 421–428.
- Alberto, Paulo F., *La scuola in versi. Gli inventori degli alfabeti nella poesia della Spagna visigotica, Il calamo della memoria* 5 (2012) 267–284.
- André, Jacques, *Étude sur les termes de couleur dans la langue latine*, Paris 1949.
- Bader, Françoise, *La formation des composés nominaux du latin*, Paris 1962.

94 Für einen Überblick über die Zitationen des Juvenius in der mittelalterlichen grammatischen Lehrliteratur siehe Salvini 2011.

- Baehrens, Emil, *Poetae Latini minores*, Bd. 4, Leipzig 1882.
- Barchiesi, Alessandro, Ovidio. *Metamorfosi*, Bd. 1: Libri I–II. Con un saggio di Charles Segal. Traduzione di Ludovica Koch, Milano 2005.
- Bauer, Michael, *Philologischer Kommentar zum dritten Buch der Evangeliorum libri des Juvenecus*, Diss., Wien 1999.
- Bergamin, Manuela, *Aenigmata Symposii*. La fondazione dell'enigmistica come genere poetico, Firenze 2005.
- Bordone, Fabrizio, 'Perennemente scorri ...': nota critico-testuale a Paul. Nol. carm. 31,439, in: Raffaele Perrelli/Paolo Mastandrea (Hrsg.), *Latinum est et legitur ...* Prospettive, metodi, problemi dello studio dei testi latini. Atti del Convegno (Arcavacata di Rende, 4–6 novembre 2009), Amsterdam 2011, 225–238.
- Braun, René, *Deus Christianorum*. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien, Paris 1962.
- Bruère, Richard T., Lucan and Claudian: The Invectives, *Classical Philology* 59,4 (1964) 223–256.
- Busch, Stephan, *Versus balnearum*. Die antike Dichtung über Bäder und Baden im römischen Reich, Stuttgart 1999.
- Bücheler, Franz, *Anthologia Latina*, Bd. 2: *Carmina Latina Epigraphica*. Fasc. 2, Stuttgart 1897.
- Campagnuolo, Giulia, Caratteri e tecniche della parafrasi di Giovenco, *Vetera Christianorum* 30 (1993) 47–84.
- Colombi, Emanuela, *Paene ad verbum*. Gli *Evangeliorum libri* di Giovenco tra parafrasi e commento, *Cassiodorus* 3 (1997) 3–30.
- Colombi, Emanuela, L'allusione e la variante: Giovenco e Silio Italico, in: Paolo Mastandrea/Linda Spinazzè (Hrsg.), *Nuovi archivi e mezzi d'analisi per i testi poetici. I lavori del progetto Musisque Deoque* (Venezia, 21–23 giugno 2010), Amsterdam 2011, 157–185.
- Cristante, Lucio, Glosse come forma del testo nel *De nuptiis Philologiae et Mercurii* di Marziano Capella, *Voces* 21 (2010) 69–87.
- De Gianni, Donato, Sfumature semantiche e diffusione di un neologismo tardoantico: *sinuamen* da Giovenco a Venanzio Fortunato, *Wiener Studien* 130 (2017) 245–268.

- De Gianni, Donato, Iuvenius. *Evangeliorum Liber Quartus*. Introduzione, testo criticamente riveduto, traduzione e commento, Stuttgart 2020.
- De Gianni, Donato, La luce della luna: *lucifluus* in Zenone di Verona (Tract. 1.2.19) e Isidoro di Siviglia (Nat. 18.1; Etym. 3.53.1), *Philologus* 168,2 (2024) 196–206.
- De Wit, Jan, *Ad Iuvenii Evangeliorum librum secundum commentarius exegeticus*, Groningen 1947.
- Dölger, Franz J., *Sol salutis: Gebet und Gesang im christlichen Altertum*, Münster ³1972.
- Donnini, Mauro, L'allitterazione e l'omeoteleuto in Giovenco, *Annali della. Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Perugia* 12 (1974–1975) 128–159.
- Filosini, Stefania, Tra elegia lieta ed elegia triste: Una rilettura del *De excidio Thoringiae*, *Bollettino di Studi Latini* 50,1 (2020) 105–126.
- Frisch, Magnus, Prudentius, „Psychomachia“. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar, Berlin 2020.
- Gamberini, Diletta, Di Cupidi dormienti e altre contraffazioni dall'antico: L'Antologia Planudea' come catalizzatore di falsi artistici ed ecfrastici rinascimentali, in: Sara Ferrilli/Marco Nava/Jonathan Schiesaro (Hrsg.), „Fucata vetustas“: prassi e ricezione del falso nella letteratura e nell'arte del Rinascimento italiano, Milano 2023, 67–93.
- Gebser, August R., *De Cai Vettii Aquilini Iuvenii presbyteri Hispani vita et scriptis*, Diss., Jena 1827.
- George, Judith W., *Venantius Fortunatus: A Latin Poet in Merovingian Gaul*, Oxford 1992.
- Gil, Juan, *Epigraphica* III, *CFC* 14 (1978) 83–120.
- Nilka, Christian, Über einige unechte Verse im Juvencustext, *Wiener Studien* 114 (2001) 501–517.
- Green, Roger P.H., *Latin Epics of the New Testament. Juvenius, Seditius, Arator*, Oxford 2006.
- Hatfield, James T., *A Study of Juvenius*, Bonn 1890.
- Hillier, Richard, *Arator on the Acts of the Apostles. A Baptismal Commentary*, Oxford 1993.

- Hutton, James, Analogues of Shakespeare's Sonnets 153-54: Contributions to the History of a Theme, *Modern Philology* 38,4 (1941) 385-403.
- Jüllicher, Adolf, Itala. Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung, Bd. 2: Marcus-Evangelium, Berlin ²1970.
- Jüllicher, Adolf, Itala. Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung, Bd. 1: Matthäus-Evangelium, Berlin ²1972.
- Kartschoke, Dieter, Bibeldichtung. Studien zur Geschichte der epischen Bibelparaphrase von Iuvencus bis Otfrid von Weissenburg, München 1975.
- Kievitz, Herman H., *Ad Iuvenci Evangeliorum librum primum commentarius exegeticus*, Diss., Groningen 1940.
- Lavarenne, Maurice, Prudence, *Psychomachie*, Paris 1933.
- Leary, Timothy J., Symphosius. The *Aenigmata*. An Introduction, Text and Commentary, London 2014.
- Liver, Ricarda, Die Nachwirkung der antiken Sakralsprache im christlichen Gebet des lateinischen und italienischen Mittelalters, Bern 1979.
- Lubian, Francesco, *Quae tandem poterit lingua retexere / laudes, Christe, tuas?* Forme di cristianizzazione della lingua poetica latina fra IV e V sec. d.C., *Paideia* 78 (2023) 643-669.
- Mattiacci, Silvia, 'Divertissements' poetici tardoantichi: I versi di Fulgenzio Mitografo, *Paideia* 57 (2002) 252-280.
- McGill, Scott, Juvencus' Four Books on the Gospels. *Evangeliorum libri quattuor*, London 2016.
- Mondin, Luca, Talia in cattedra: usi didascalici dell'epigramma tardolatino, in: Lucio Cristante/Vanni Veronesi (Hrsg.), *Forme di accesso al sapere in età tardoantica e altomedievale. Raccolta delle relazioni discusse nell'incontro internazionale di Trieste*, Biblioteca statale, 24-25 settembre 2015, Trieste 2016, 220-228.
- Murru, Furio, Analisi semiologica e strutturale della *praefatio* agli *Evangeliorum libri* di Giovenco, *Wiener Studien* 93 (1980) 133-151.
- Nazzaro, Antonio V., *Praefatio* ed *epilogus* degli *Evangeliorum libri IV* di Giovenco, in: Antonio V. Nazzaro/Rosario Scognamiglio (Hrsg.), *Carminis incentor Christus*, Bari 2012, 11-35.

- Otranto, Giorgio, Esegesi biblica e storia in Giustino (Dial. 63–84), Bari 1979.
- Palla, Roberto, Esegesi in versi? Agli inizi dell'epica biblica, in: Renato Uglione (Hrsg.), Atti del Convegno nazionale di studi "Arma virumque cano ...". L'epica dei greci e dei Romani, Torino (23–24 aprile 2007), Alessandria 2008, 209–229.
- Passi, Claudia, Stilemi pagani nella poesia cristiana greca e latina di età tardoantica. Tentativo di analisi contrastiva, tesi di Laurea, Venezia 2021–2022.
- Pilarski, Annemarie, Der *Libellus Carminum* des Eugenius von Toledo: Poesie als Lebensbewältigung und spirituelle Praxis, Tübingen 2023.
- Reydellet, Marc, Venance Fortunat, Poèmes, Bd. 3: Livres IX–XI. Appendice – *In laudem sanctae Mariae*, Paris 2004.
- Riedlberger, Peter, Philologischer, historischer und liturgischer Kommentar zum 8. Buch der Iohannis des Goripp, nebst kritischer Edition und Übersetzung, Groningen 2010.
- Riese, Alexander, Anthologia Latina sive poesis Latinae supplementum, Bd. 2, Leipzig ²1906.
- Roberts, Michael, Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity, Liverpool 1985.
- Roberts, Michael, The Last Epic of Antiquity: Generic Continuity and Innovation in the Vita Sancti Martini of Venantius Fortunatus, Transactions of the American Philological Association 131 (2001) 257–285.
- Rodríguez Hevia, Vicente, Las fórmulas de transición en Juvenco, Studia Philologica Salmanticensia 5 (1980) 255–271.
- Röttger, Wilfrid, Studien zur Lichtmotivik bei Iuvenco, Münster 1996.
- Shanzer, Danuta, A Philosophical and Literary Commentary on Martianus Capella's *De Nuptiis Philologiae et Mercurii*. Book 1, Berkeley 1986.
- Salvini, Andrea, Giovenco nel Medioevo: Una ricerca, Novi Ligure (AL) 2011.
- Santorelli, Paola, Giovenco. I libri dei Vangeli, Bd. 2: Introduzione e commento, Pisa 2005.

- Schicho, Johann, C. Vettius Aquilinus Juvenus. Untersuchungen zur poetischen Kunst des ersten christlichen Epikers, Diss., Graz 1985.
- Scirea, Fabio, L'esegesi in figura. Cicli dell'Antico Testamento nella pittura murale medievale, secoli IV–XIV, Roma 2022.
- Simelidis, Christos, Selected Poems of Gregory of Nazianzus. A Critical Edition with Introduction and Commentary, Göttingen 2009.
- Simelidis, Christos, Nonnus and Christian Literature, in: Domenico Accorinti (Hrsg.), Brill's Companion to Nonnus of Panopolis, Leiden 2016, 289–307.
- Smolak, Kurt, La poesia cristiana latina tra il quarto e il quinto secolo, Salesianum 62 (2000) 19–39.
- Stella, Francesco, Innovazioni lessicali delle 'Laudes Dei' di Draconzio fra latinità tardoantica e medievale, Invigilata Lucernis 21 (1999) 7–22.
- Tempone, Paola, 'Rivoli' del testo: Regiano, Mariano Scolastico e alcune costanti nella trattazione del tema termale in età tardoantica tra Occidente latino e Bisanzio, AL. Rivista di studi di Anthologia Latina 2 (2011) 57–68.
- Tommasi Moreschini, Chiara Ombretta, Exegesis by Distorting Pagan Myths in Corippus' Epic Poetry, in: Willemien Otten/Karla Pollmann (Hrsg.), Poetry and Exegesis in Premodern Latin Christianity: The Encounter between Classical and Christian Strategies of Interpretation, Leiden 2007, 173–198.
- Underwood, Paul A., The Fountain of Life in Manuscripts of the Gospels, Dumbarton Oaks Papers 5 (1950) 43–138.
- Urlacher-Becht, Céline, *Vt multa breviter parvo sermone perorem ...* : Les usages du distichon et du monostichon chez Eugène de Tolède, in: Doris Meyer/Céline Urlacher-Becht (Hrsg.), La Rhétorique du «petit» dans l'épigramme grecque et latine (Actes du colloque de Strasbourg, 26–27 mai 2015), Paris 2017, 277–297.
- Venuti, Martina, Il *prologus* delle *Mythologiae* di Fulgenzio. Introduzione, testo critico, traduzione e commento, Napoli 2018.
- Vollmer, Friedrich (Hrsg.), Flavii Merobaudis reliquiae. Blossii Aemilii Dracontii carmina. Eugenii Toletani episcopi carmina et epistulae, MGH AA 14, Berlin 1905.

Wacht, Manfred, *Concordantia in Iuenci Evangeliorum libros*, Zürich 1990.

Welber, Mariano, *I Numeri di Nicolò d'Arco*, Trento 1996.

Zarini, Vincent, *L'Afrique de Corippe, une terre de contrastes*, in: Mena Lafkioui/Vermondo Brugnatelli (Hrsg.), *Written Sources about Africa and their Study / Le fonti scritte sull'Africa e i loro studi*, Milano 2018, 371–380.

Zwierlein, Otto, *Die Carmina Christiana des Dracontius: Kritischer Kommentar*, Berlin 2019.

Dank bei Juvenecus: Betrachtung und Ausblick auf die Rezeption*

Katharina Pohl

Abstract: This article examines the passages of thanksgiving in Juvenecus' work and investigates traces of their reception. The passages in question are as follows: Iuvenc. 1,96–102; 1,117–119; 3,197–203; 4,387–389.

I Dank allgemein, im Neuen Testament und im christlichen Kontext

Danken ist eine universale Dimension des Menschseins, universal, aber nicht natürlich.¹ Denn Danken muss erlernt werden, es muss ein Bewusstsein für Wohltaten geschaffen werden und die Fähigkeit, sie wahrzunehmen, ihrer zu gedenken und entsprechend zu danken. So hängen „danken“ und „denken“ nicht nur in der Ausführung, sondern auch etymologisch zusammen.

Das Dankverständnis und der Umgang mit dem Dank unterscheiden sich in der paganen und der christlichen Antike voneinander. Die pagane Antike kennt die Dankeschuld für eine Wohltat, die abzutragen ist, wie es den lateinischen und griechischen Termini bereits dem Wortsinn nach inhärent ist. Dies kann allerdings durch

* Christoph Schubert (Erlangen) danke ich sehr herzlich für kluge Beobachtungen. Philipp Buckl (Wuppertal) hat das Manuskript aufmerksam Korrektur gelesen – auch dafür herzlichen Dank.

1 Seifert 1992.

eine der Wohltat ebenbürtige *remuneratio* kaum erreicht werden, so dass die *grata recordatio*, die sich in Erwähnungen und im Lobpreis der *beneficia* zeigt, als adäquater Umgang mit den Gaben gilt.²

Dass die römische Gesellschaft die Rückerstattung von *beneficia* ganz internalisiert hat, lässt sich etwa an dem das Verhältnis von Mensch und Gott in der römischen Religion charakterisierenden *do ut des* ablesen. Dies äußert sich konkret in *supplicationes*, Dankopfern und Votivgaben als sichtbaren Zeichen der Dankbarkeit.

Das Christentum führt im Vergleich zur paganen Danktradition zu einem Paradigmenwechsel, indem die paganen Aussagen über das Danken zwar durchaus rezipiert und oft auf die Verpflichtung der Dankbarkeit Gott gegenüber übertragen werden; das irdische Reziproverhältnis des Dankes jedoch verliert an Bedeutung, da der Lohn für Wohltaten mehr und mehr im Himmel erwartet wird. Das System des *do ut des* hat bei einem Gott, der alles aus *gratia* gibt, keinen Platz mehr. Die Dimension des *Deo gratias agere* wird deutlich intensiviert und führt zu umfangreichen Reflexionen über eine rechte Manifestation desselben; dass Gott keine *dignae gratiae* abgestattet werden können, sondern ihm höchstens in Wort, Lob und Gebet die Dankbarkeit vermittelt werden mag, ist dabei eines der wichtigsten Themen der Auseinandersetzung.³

In der Bibel findet sich der Dank gegenüber Menschen an vergleichsweise wenigen Stellen,⁴ der Dank an Gott hat demgegenüber ein weit größeres Gewicht. Noch deutlicher als im paganen Verständnis ist die enge Verbindung von Lob und Dank sowie die *grata recordatio* Gott gegenüber für die biblischen Texte zu konstatieren – ein *gratias referre* im Sinne einer Erstattung der Wohltat kann Gott gegenüber überhaupt nicht gelingen und so beschränkt

2 Vgl. etwa Cic. off. 2,69; Balb. 1; vgl. Krafft 1983.

3 Vgl. etwa Ambr. off. 1,32,166; 2,25,127; Aug. civ. 10,3; vgl. Krafft 1983.

4 Für das Alte Testament ist auf das zusätzliche Problem hinzuweisen, dass im Hebräischen kein Wort für „danken“ existiert (Neumann 2018); dafür werden Wendungen wie „loben“ oder auch „segnen“ genutzt, die somit immer eine weitere bestimmte und ursprüngliche Konnotation des jeweiligen Wortes transportieren.

es sich auf den Lobpreis; zu Lob und Dank wird besonders im Alten Testament beständig aufgerufen.⁵

Danksagungen, in denen wörtlich „Dank“ ausgesprochen wird, der nicht implizit im Lob enthalten ist, finden sich in den Evangelien kaum. Bedeutsam ist etwa die Danksagung vor dem Mahl: so dankt Jesus vor der Speisung der Fünftausend⁶ und später beim letzten Abendmahl.⁷ Expliziter Dank nach Heilungswundern wird nur sehr sporadisch geäußert – das bekannteste Beispiel dürfte die Heilung der 10 Aussätzigen sein, von denen nur einer – der Samariter – umkehrt, um zu danken. Diese Geschichte ist auffälligerweise ein Sondergut des Lukasevangeliums.⁸

Der zweifelhafte Dank des Pharisäers im Tempel (*Deus gratias ago tibi quia non sum sicut ceteri hominum raptores iniusti adulteri uel ut etiam hic publicanus*, Vulg. Luc. 18,11),⁹ der wiederum nur bei Lukas fassbar wird, deutet darauf hin, dass die Danksagung im Gebet zu Gott einen festen Platz hatte und vielleicht auch so internalisiert war, dass sie kein besonderes Thema der Auseinandersetzung war.

2 Dank bei Juvenecus

Im Folgenden soll untersucht werden, wie Juvenecus biblisches Danken ausdrückt, und wie und ob seine Verarbeitung weiterwirkt. Es werden also die Passagen analysiert, in denen der Dichter eine Verbindung mit *gratia* oder verwandten Wörtern setzt. Dabei wird sich zeigen, dass er nicht alle Stellen, an denen in den Evangelien explizite Dankäußerungen begegnen, umsetzt, er umgekehrt aber auch über das in der Bibel Gebotene hinausgeht. Es dürfte sich so die Möglichkeit ergeben, die Bedeutung und das Verständnis des Phänomens „Dank“ in seiner gemeindlichen Umgebung genauer zu fassen.

5 Neumann 2018.

6 Mt 14,19; Mk 6,41.

7 Lk 22,19.

8 Lk 17,11–19; Böttrich 2024, 331–335.

9 Böttrich 2024, 350f.

2.1 Dank im *Magnificat*

Im ersten Buch der *Euangeliorum libri* setzt Juvenecus das *Magnificat* poetisch um. Im Vergleich zum Vorbild bei Lukas (1,46–55) kürzt der Dichter den Lobgesang der Maria, den diese bei ihrer Tante Elisabeth als Reaktion auf deren Begrüßung spricht, und gibt ihn in sieben dichten Versen wieder (Iuenc. 1,96–102):

*Magnificas laudes animus gratesque rependit*¹⁰
immensi Domino mundi. Vix gaudia tanta
spiritus iste capit, quod me dignatus in altum
erigit ex humili celsam cunctisque beatam
gentibus et saeculis uoluit Deus aequus haberi.
Sustulit ecce thronum saeuus fregitque superbos,
largifluis humiles opibus ditauit egentes. 100

Das erste charakteristische und namengebende Wort *magnificat* des Lukas variiert Juvenecus in seinen *magnificas [...] laudes*:¹¹ Er behält den Wortstamm des lukanischen Prädikats (*Magnificat anima mea Dominum, et exsultauit spiritus meus in Deo salutari meo*, Vet. Lat. Luc. 1,46)¹² bei, setzt ihn allerdings in das Adjektiv um und führt neu das Substantiv *laudes* als Bezugswort ein. Der Akt der Erhebung, des Großmachens, findet auf diese Weise bei Juvenecus keine Entsprechung. Ziel dieser Umgestaltung ist gewiss zum einen die Anreicherung des Werks mit einer epischen Formulierung,¹³ mit der er hier einen Versanfang des Aetna-Gedichts (*magnificas laudes operosaque*

10 Überliefert ist für die Stelle in Mp¹ (neuntes Jahrhundert) und V₂ (neuntes/zehntes Jahrhundert) *celebrat*, was Orbán 1992, 235f. zur Grundlage seiner Analyse der Stelle macht, ohne allerdings mitzuteilen, auf welcher Basis diese textkritische Entscheidung getroffen wurde. Die schwache Überlieferung dieser Textversion muss nicht zwingend, darf aber als Argument gegen sie verwendet werden. Zudem mag *celebrat* unter dem Eindruck des *concelebrare* (Iuenc. 1,117) oder als Glosse zu *rependit* in den Text gedrungen sein.

11 Otero Pereira 2009, 517.

12 Es ist wahrscheinlich, dass Juvenecus eine Version der *Vetus Latina* als Grundlage seines Bibeltextes verwendet (siehe für die Auswertung verschiedener Stellen Green 2006, 385–390, der den europäischen Text, „Jülichers *Itala*“, für den wahrscheinlichsten Text hält; dieser wird auch hier geboten).

13 Zum Umgang des Juvenecus mit den epischen Vorgängern als sprachliche Vorbilder siehe Thor 2013, 31–33; vgl. zum Stil auch Flury 1968.

uisere templa, 567) und des Statius anklingen lässt (Theb. 7,379f.): *nec laudare satis dignasque rependere grates / sufficiam*.¹⁴ Zum anderen spaltet Juvenicus das „Erheben“ – *magnificare* / μεγαλύνειν in zwei Aspekte auf, nämlich das „Loben“ (*magnificas laudes rependere*) und das „Danken“ (*grates rependere*).¹⁵ Der Dichter scheint sich damit in einer Frage zu positionieren, der die Homilien-Kommentare des Ambrosius und des Origenes zum Lukasevangelium nicht nachgehen, nämlich, welcher Gattung der Lobgesang der Maria zuzuordnen sei¹⁶ – dem Loblied, dem Danklied, den Hymnen oder ganz allgemein den Psalmen. Auch über die Bedeutung des *magnificare* wird nicht eingehender referiert. Juvenicus hingegen beleuchtet die Vokabel und deutet sie aus. Er versteht die Worte Marias als Lob- und Dankgesang, den er als Ganzes kondensiert, dessen Beginn er hingegen im Vergleich zur biblischen Vorlage amplifiziert.

Gerade diese Erweiterung des Anfangs wird in der Folgezeit rezipiert – wenn auch nicht als Teil eines *Magnificats*; er wird von seinem Ursprungskontext gelöst und an geeigneten Stellen eingesetzt. So verwendet Marius Victorius den Versschluss, um den Dank Noahs nach der Sintflut zu illustrieren (Mar. Victor aleth. 3,2–4):¹⁷

*non prius officii quicquam mortalis inire
prisca Noe quam sacra deo gratesque rependat
constituit. [...]*

Auffällig ist, dass Marius Victorius das Detail des Dankens der biblischen Überlieferung hinzufügt und das Opfer des Noah um den Aspekt des Dankes erweitert. Derselbe ist im Opfer des biblischen Textes impliziert und mitgedacht¹⁸ – der Dichter der *Alethia* formuliert ihn zusätzlich.

Nicht als Hexameterklausel, gleichwohl an der Juvenicus-Junktur orientiert, schreibt Paulinus von Petricordia (Mart. 5,99f.):

14 Auf die Parallele weisen schon Collier 2008, 135 und McGill 216, 120 hin.

15 Ähnlich Orbán 1992, 235f.

16 Für die heutzutage vieldiskutierte Forschungsfrage siehe Böttrich 2024, 39f.

17 Abosso 2015, 89.

18 Fischer 2018, 480. Für die verschiedenen Deutungen des Opfers in der modernen Theologie siehe Eberhart 2002, 369f.; 370 Anm. 3.

*quique preces solus tulerat reticente puella,
iam domino grates non una uoce rependit* 100

und drückt damit die Dankbarkeit des Vaters aus, der seine von ihrer Stummheit geheilte Tochter reden hört.

Schließlich begegnet die Klausel bei Alcimus Avitus (carm. 5,125f.):

*Attollunt animos palmasque ad sidera tendunt
concupiuntque fidem uotis gratesque rependunt.* 125

Vor der zitierten Stelle hatte Gott seinem in Ägypten versklavten Volk Israel versprochen, seine Situation zu ändern, was er im Folgenden durch die 10 Plagen tut. Auf das Versprechen Gottes reagiert das Volk mit Gebet und Dank.

Die deutlichste und umfangreichste Rezeption dieser Dankworte findet sich allerdings bei Eugenius von Toledo, wie Donato De Gianni bereits gezeigt hat (Eug. Tolet. carm. 99):¹⁹

*Immensas domino laudes gratesque rependi,
quod missa incolumem te mihi carta dedit.
Inde salutigerum deuoto pectore carmen
mittimus et caro dicimus ore „uale“.*

Das epigrammatische Gedicht, das als kurznachrichtengleiche Antwort auf einen Brief eines anonymen Freundes figuriert²⁰ und demselben einen herzlichen Gruß mit guten Wünschen übermittelt, bietet ebenfalls den Verschluss *gratesque rependi*. Die Bezüge zum poetischen *Magnificat* des Juvenicus gehen aber noch deutlich über diesen Anklang hinaus. Denn auch die *laudes* begegnen – wenn auch nicht an gleicher Versposition – im ersten Vers des Eugenius-Textes. Sie sind gewiss intentional mit einem anderen Attribut versehen worden als bei Juvenicus: Eugenius ersetzt *magnificas* durch *immensas*, um diesen direkten Anklang an das *Magnificat* zu vermeiden und sein Epigramm von diesem aufgeladenen Text abzugrenzen – es

19 De Gianni 2013, 398; De Gianni 2016, 105 Anm. 6.

20 Pilarski 2023, 137; 139 (zur *persona* des Gedichts); 189f. (zur Kürze).

ist eben kein *Magnificat*, soll es auch nicht sein, aber Eugenius stellt sich mit der gelehrten Anspielung in die Tradition der christlichen Dichtung. In diese Richtung ist auch die Umformulierung von der dritten Person mit *animus* als Subjekt zur ersten Person zu deuten. Das betont am Anfang des Gedichts positionierte Attribut *immensas* zu *laudes* mit dem angeschlossenen Dativ *domino* kann als ein direkter Reflex auf den Folgevers bei Juvenecus *immensi Domino mundi* verstanden werden.²¹

Die angeführten Stellen zeigen, dass Juvenecus den Hexameterschluss *gratesque rependit* für die christlichen Dichterkollegen der Folgezeit prägt. Er hat die Junktur nicht selbst erfunden, sondern verarbeitet sie bereits als Rezipient, hat sie aber an dieser Versposition – soweit nachvollziehbar – erstmalig eingesetzt. Er christianisiert schon vorhandenes episches Material und wird damit zum christlichen Bezugspunkt für die Formulierung.

2.2 Dank im *Benedictus*

Wenige Verse nach dem Lobgesang der Maria folgt die Poetisierung des zweiten Lobgesangs aus dem Lukasevangelium, dem des Zacharias. Bekanntermaßen verlebte der Vater Johannes' des Täufers die neun Schwangerschaftsmonate seiner Frau Elisabeth als stummer Mann, weil er der Botschaft des Engels nicht geglaubt hatte, der ihm einen Nachkommen ankündigte.²² Erst als er nach der Geburt des Sohnes gegen die Meinung der Familie, der Sohn müsse wie der Vater heißen, schreibend und gestikulierend vertritt, dass das Kind Johannes heißen werde, lösen sich die Fesseln seiner Zunge wieder.²³ Die ersten Worte, die der Priester dann spricht, werden zum Lobgesang, dem *Benedictus*.²⁴ Juvenecus setzt den Lobgesang in deutlicher Variation des Bibeltexes um, was schon zu Beginn des Textausschnittes ins Auge fällt, der keinen Anklang an das biblische

21 De Gianni 2016, 105 Anm. 6. Die Fügung *immensae laudes* lässt sich schon bei Coripp. Ioh. 6,74 vorgeprägt finden.

22 Lk 1,5–24.

23 Lk 1,60–64.

24 Lk 1,68–79.

Benedictus Deus aufweist.²⁵ Stattdessen gestaltet der Verfasser der ersten Bibeldichtung den Beginn des Lobpreises ganz um. *Benedictus Deus Israhel quia uisitauit et fecit redemptionem plebis suae* (Vet. Lat. Luc. 1,68) heißt es bei Lukas, Juvenicus hingegen schreibt (Iuenc. 1,117–119):

*Concelebrent cuncti laudes gratesque frequentent*²⁶
astrorum et terrae, pontique hominumque parenti,
uisere quod uoluit propriamque absolvere plebem.

In einer *amplificatio* zerdehnt der Dichter das kurze *Benedictus Deus* in zwei vollständige Verse, indem er zunächst die dem *benedicere* inhärenten Aspekte des Lobes und Dankes auseinanderdividiert, ins Aktiv und Gott vom Subjekt ins Dativobjekt setzt. Gott wird von einem einfachen *Deus* zu einem, seine Allmacht illustrierenden *astrorum et terrae, pontique hominumque parens* (Iuenc. 1,118). Außerdem universalisiert der Dichter den Hymnus, indem er ein allgemeines und umfassendes *cuncti* zum Subjekt der Aufforderung macht, wie Herzog beobachtet.²⁷ Überhaupt lässt sich die Amplifizierung des *Benedictus Deus* als Teil der Universalisierungsstrategie erklären.²⁸

25 Eine Form von *benedicere*, das im lateinischen Bibeltext keine geringe Bedeutung besitzt, verwendet der Dichter im Übrigen in seinem gesamten Werk kein einziges Mal, und das, obwohl das Wort *benedicere* für den Hexameter kein metrisches Hindernis darstellt. Siehe Green 2006, 102 für die Vermeidung des Wortes *benedicere* im Werk des Juvenicus. Er vermutet, dass die pagane Konnotation des Verbs mit der neuen christlichen Bedeutungsverschiebung in den Augen des Dichters nicht ausreichend beiseite gedrängt sein könnte.

26 Vgl. Orbán 1992, 236, der allerdings beide Akkusative zu *concelebrare* zieht. Auch wenn es rein theoretisch möglich wäre, die beiden Prädikate unverbunden nebeneinander stehen zu lassen, scheint es doch stilistisch kaum überzeugend. Zudem spricht nichts gegen eine Verbindung von *frequentare* mit einem Akkusativobjekt (vgl. die freilich späteren Stellen: Paul. Nol. carm. app. 4, 27 *mens [...] Christo laudes in saecula frequentat*; Aug. serm. 90,1 *deo per Christum laudes et gratias frequentare*). Vgl. zur Stelle auch Fraïsse 2021, 240 Anm. 13. Rezipiert wurde der Halbvers im Übrigen von Flodoard von Reims, der in *De triumphis Christi apud Italiam* 11,892f. (Zählung der PL 11,10,64f.) schreibt: *Hymnisonis mixtus grates laudesque frequentat / rex turmis* (Jacobsen 1978, 196).

27 Herzog 1975, 114.

28 Zur Universalisierung bei Juvenicus siehe u.a. Kirsch 1989, 112–116. Zu den Ansätzen seiner Entjudaisierung siehe u.a. Herzog 1975, 111–113.

Indem die unermessliche Größe Gottes evoziert wird, ergibt sich die Notwendigkeit, ihm Lob und Dank zu erweisen, bereits aus dem Vers 118 (ohne den *quod*-Satz rezipiert zu haben, mag man in *parens* gleichfalls eine kausale Konnotation erkennen). Der Kausalsatz *uise-re quod uoluit propriamque absoluere plebem* (Iuenc. 1,119) gibt ziemlich genau das in Vet. Lat. Luc. 1,68 gebotene *quia uisitauit et fecit redemptionem plebis suae* wieder. Indem aber zuvor *Deus* nicht vom Attribut *Israhel* begleitet wird, bleibt *propria plebs* etwas unbestimmter und muss sich nicht nur auf das Volk Israel beziehen, sondern kann auch die Gemeinde einschließen.

Durch seine Eingangsformulierung des *Benedictus* geht Juvenecus über seine Vorlage hinaus: Seine Wortwahl gibt sich als Reminiszenz an die Schilderung wenige Verse zuvor, in denen die Diskussion um den Namen des neugeborenen Kindes beginnt (Iuenc. 1,107–109):

[...] *Ad partus famam collecta cucurrit
turba propinquorum, tum gaudia mira frequentes
concelebrant nomenque iubent genitoris habere.*

Die Nachbarn und Verwandten versammeln sich zahlreich und freudig anlässlich der Geburt und wollen hinsichtlich des Namens der Tradition folgen: Der Sohn soll nach dem Vater heißen. Wenn nun Juvenecus Zacharias sein *Benedictus* mit ebendiesen Verben (*concelebrare* und *frequentare*), jetzt im Konjunktiv und in Verbindung mit anderen Objekten, beginnen lässt, scheint er ihn das Verhalten, dem er schon mit der beschriebenen Tafel entgegengetreten war, erneut kritisieren zu lassen. Natürlich ist *cuncti* (Iuenc. 1,117) umfassender als *turba propinquorum*, aber sie ist doch wohl darin eingeschlossen. Der Konjunktiv *concelebrent* [...] *laudes* mag vielleicht direkt auf *concelebrant gaudia* verweisen und möglicherweise den Adressaten ihre eigentliche Pflicht vor Augen führen.

2.3 Der Dank nach einer Reihe von Heilungen in Buch 3

Eine weitere Stelle, in der das Danken eine Rolle spielt, findet sich im dritten Buch der *Euangeliorum libri*. Nachdem Jesus in der Gegend von Tyros und Sidon die Tochter der kanaanäischen Frau geheilt hat, schließen sich auf dem Berg in Galiläa weitere Heilungswunder an, die sowohl in der biblischen Vorlage als auch bei Iuvencus in einem Satz zusammengefasst dargeboten werden (Vet. Lat. Matth. 15,30):

*et accesserunt ad eum turbae multae habentes secum clodos caecos debiles mutos et alios multos et proiecerunt eos sub pedes eius et curauit eos.*²⁹

Bei Iuvenc. 3,197–199 heißt es:³⁰

*Haut mora, conueniunt populi secumque trahebant
pars captos oculis et crurum debile uulgus
elinguesque alios morbique uocabula mille.*

Um die Vielfalt der Krankheiten auszudrücken, die vor Jesus gebracht und von ihm geheilt werden, beendet Iuvencus die Aufzählung mit dem Ausdruck *morbi [...] uocabula mille* (Iuvenc. 3,199).³¹ Während Matthäus den Akt der Heilung durch ein schlichtes *et curauit eos* angibt, dehnt der Dichter die kurze Information auf zwei Verse aus (Iuvenc. 3,200f.):

*Omnibus ille tamen languores dempsit amaros, 200
uiribus et ualidis uenerando munere donat.*

In mehreren Punkten geht Iuvencus über den Bericht bei Matthäus hinaus. Zunächst betont *omnes* (Iuvenc. 3,200) die Macht Jesu allen Leiden gegenüber um einiges deutlicher als das bloße Personalpro-

29 Einige Handschriften haben hier ergänzend *omnes*.

30 Vgl. Bauer 1999, 141f.

31 Iuvencus ist andernorts, wenn es seiner Gestaltungsabsicht dient, recht genau in der Bezeichnung verschiedener Krankheiten und medizinischer Details (Green 2006, 13f.).

nomen des Evangelisten. Weiterhin illustriert der Dichter den Akt der Heilung, indem er sie als „Hinwegnehmen der bitteren Krankheiten“ deutet. Er führt den Gedanken dahingehend weiter, dass dort, wo etwas weggenommen wird, eine Lücke entsteht, die neu gefüllt werden muss. Daher schließt der Dichter dem *demere* (Iuenc. 3,200) ein *donare* (Iuenc. 3,201) an und lässt die *languores amari* (Iuenc. 3,200) durch *ualidae uires* (Iuenc. 3,201) ersetzt werden. Der ganze Heilungsakt wird von Juvenecus als Geschenk benannt, zum einen im Prädikat *donare*, zum anderen im Ausdruck *uenerandum munus*.

Um die Bedeutung dieser Variatio genau fassen zu können, ist es hilfreich, die Verse gleichsam unter dem Mikroskop zu betrachten: Die folgenden zwei Verse verarbeiten dichterisch den Bibeltext Vet. Lat. Matth. 15,31:

*ita ut turbae mirarentur uidentes mutos loquentes clodos ambulantes caecos
uidentes et magnificabant Deum Istrahel.*

Es heißt bei Juvenecus (3,202f.):

*Tum populi pariter miracula tanta frequentant
aeternoque patri laudes gratesque celebrant.*

Wiederum fällt auf, dass die einzelnen Heilungsakte, die bei Matthäus wie Adynata angeordnet sind, bei Juvenecus zu einem umfassenden und allgemeinen Ausdruck *miracula tanta* kondensiert werden.³² Der Evangelist, der das Wort *mirari* verwendet, um die Stimmung der *turba* einzufangen, was bei Juvenecus völlig fehlt, gibt *magnificare Deum Istrahel*³³ als Resultat des Erlebnisses an. Beim Bibeldichter variiert der Ausdruck *laudes gratesque celebrare* (Iuenc. 3,203) die biblische Formulierung *magnificare*. Anders als beim *Magnificat* klingt die biblische Wortwahl auch nicht in einem Wortstamm an (*magnificas [...] laudes*), aber die Differenzierung in Lob und Dank findet sich

32 Bauer 1999, 143.

33 Vgl. für den Bezug zum jüdischen Lobpreis Konrad ²2023, 252f. Zur Verallgemeinerung und Entjudaisierung bei Juvenecus siehe Bauer 1999, 143f.; Poinso-
te 1979, 117.

hier ebenso wie dort. Das Verb *magnificare* ist seit Plautus belegt, begegnet danach jedoch praktisch nicht mehr, vereinzelt findet es sich in der Prosa.³⁴ So setzt Juvencus vermutlich aus sprachlichen Gründen keine Form von *magnificare*. Für die Junktur *laudes celebrare* kann er immerhin auf Ovid zurückgreifen, der in den *Epistulae ex Ponto* 4,8,87 schreibt *tuas possim laudes celebrare recentes*. *Laus* und *grates* begegnen gelegentlich, aber eher selten gemeinsam.³⁵ Als eine rechte Erklärung für die Zerdehnung und Neufokussierung von *magnificare* zu *laudes gratesque celebrare* scheint aber der Blick auf die Sprache allein nicht auszureichen. Jedenfalls imitiert der Dichter kein bereits vorhandenes episches Sprachmaterial, sondern wird die Junktur wohl doch selbst erfunden haben; nicht einmal *celebrant* als Hexameterschluss ist vor ihm belegbar.

Was Juvencus in den beiden vorhergehenden Versen in einer Erweiterung gegenüber dem Evangelientext gestaltet, indem er Jesu Heilungstätigkeit in einem sich ergänzenden Zweischritt beschreibt, tut der Dichter in gleicher Weise für das Verhalten der Volksmenge – dies ist allerdings schon so bei Matthäus vorgegeben: Zunächst wird das Sehen und Erleben der Wunder thematisiert, anschließend die Reaktion darauf in Dank und Lobpreis. Der Dichter scheint auf eine Ausgewogenheit der Handlungen zu achten: Jesu Verhalten wird in der Formulierung der gleiche Umfang eingeräumt wie dem Tun des Volkes. Man kann sogar feststellen, dass Juvencus die Gewichtungen gegenüber der Evangeliumsvorlage etwas verschiebt,

34 Orbán 1992, 236; ThLL VIII 106,55–109,3.

35 In der Dichtung Plaut. Mil. 2,5,2 *laudes gratesque agam*; Sil. 16,654 *dis grates laudemque fero*. Für weitere Stellen in der lateinischen Prosa siehe Orbán 1992, 236; darunter ist besonders auf Tac. ann. 1,69 wegen der Bedeutsamkeit der Passage hinzuweisen: Mit der Junktur wird erwiesener und verweigerter Dank zur Zeit des Regierungsantritts des Tiberius ausgedrückt. Agrippina bedankt sich bei jedem nach Beilegung (durch die Hilfe des Germanicus und der Agrippina) einer Meuterei zurückgekehrten Soldaten, und zwar an genau der Brücke, deren Abbruch sie persönlich verhindert hat, um den in Germanien noch umzingelten und gerüchteweise verlorenen Legionen die Rückzugsmöglichkeit offen zu halten. Tiberius reagiert auf die Hilfe von Germanicus und Agrippina vollkommen undankbar. Der heftige Kontrast des Verhaltens wird durch (angemessene bzw. verweigerter) *grates et laudes habere* auf den Begriff gebracht. Vgl. *ad loc.* überhaupt Bauer 1999, 143.

indem er das Handeln Jesu – das Heilen – in zwei Verse ausgliedert und die beiden Handlungen des Volkes – die Wunder sehen und Gott danken/preisen – ebenfalls in zwei Versen ausführt. Somit rechtfertigt sich und folgt logisch die Ausdifferenzierung des Lobes Gottes durch das Volk in Lob und Dank, da das Heilshandeln Jesu eine besondere Gestaltung erfahren hat: es wird explizit als Geschenk beschrieben; eine feine, aber wirkungsvolle Verschiebung im Blick auf die Vorlage.

2.4 Dank Jesu bei der Auferweckung des Lazarus

Im vierten Buch der *Euangeliorum libri* verarbeitet Juvenicus die Geschichte der Auferweckung des Lazarus, die im 11. Kapitel des Johannesevangeliums berichtet wird. Knapp 100 Verse widmet der Dichter der Episode (Iuvenc. 4,306–402) und bietet sie, wie Deproost gezeigt hat, in leichter Variation zur Darstellung bei Johannes und mit besonderer Betonung der Gottheit Jesu.³⁶

Für die Frage nach dem Dank ist besonders das Gebet Jesu direkt vor der Auferweckung von Interesse.³⁷ Juvenicus bezeichnet den Gottessohn mit der vergilischen Junktur *conscia uirtus* (4,385)³⁸ als sich ihrer selbst bewussten Kraft. Diese wendet sich zum Himmel und betet zum Vater. Das Gebet setzt mit einer von Juvenicus erstmals für die Dichtung und in dieser Bedeutung geprägten Fügung – *eximiae grates* – ein:³⁹ *Eximias grates, genitor, tibi, sancte, fatemur* (Iuvenc. 4,387),⁴⁰ die den Eindruck eines formellen Gebetseinstiegs erweckt. Die Verbindung *grates fateri* gehört nicht zum Standardvokabular des Dankens, sondern scheint wiederum von Juvenicus geschaffen worden zu sein. Der Dichter setzt damit das demgegenüber fast farblos wirkende, gewöhnliche *pater, gratias ago tibi* (Vet. Lat. Ioh. 11,41) des Bibeltextes um. Die weite Sperrung von *eximias grates*

36 Kremer 1985, 147; Deproost 2000; Paschalis 2021; Marchetti 2013, 89; 93–96.

37 Siehe zur Passage De Gianni 2020, 250.

38 De Gianni 2020, 256.

39 In der Prosa bildet Plin. nat. 37,84 *hanc gemmam propter eximiam gratiam plerique appellauere paederota*.

40 De Gianni 2020, 256.

und *fatemur* sowie das brückenpfeilergleich in die Versmitte gesetzte *tibi* scheinen die Größe des Dankes im Versbild nachzuzeichnen. Während der Inhalt des Dankes bei Johannes in einem Kausalsatz angeschlossen wird (*quia audisti me*, Vet. Lat. Ioh. 11,41), übergeht Juvencus diesen Teil oder, was wahrscheinlicher ist, verschmilzt ihn gleichsam mit dem Folgenden. Im Evangeliumstext heißt es weiter (Vet. Lat. Ioh. 11,42):

et ego sciebam quia semper me audis; sed propter turbam qui circumstantem dixi, ut credant, quia tu me misisti.

Genau dies setzt Juvencus in seinen beiden folgenden Versen um (Iuvenc. 4,388f.):

*me placidus semper uenerandis auribus audis,
sed populus praesens me missum credere discat.*

Indem der Dichter also das *sciebam quia* auslässt, spart er den Inhalt des Dankes ein und verbindet ihn mit Jesu Rekapitulation, der Vater habe ihn immer gehört. Damit arbeitet er einerseits ökonomisch, betont andererseits aber auch, dass Jesu Dank ein Dank im Voraus für die kommende Auferweckung des Lazarus ist: Das Wissen um die garantierte Erhörung des Gebets macht das Dankgebet noch vor der Bitte und vor ihrer Erfüllung stimmig. Während der Bibeltext natürlicherweise sprachlich eher einfach daherkommt, reichert Juvencus Jesu Worte mit Begriffen an, die Jesu Verehrung seinem Vater gegenüber deutlicher hervortreten lassen.⁴¹

Die übrigen Bibeldichter, die diese Episode des Johannesevangeliums versifiziert haben, rezipieren die Formulierung des Juvencus von Jesu Dankworten nicht spürbar. Sedulius, der im vierten Buch seines *Carmen paschale* der Auferweckung des Lazarus nur knapp 20 Verse widmet,⁴² verzichtet vollständig auf Jesu Gebet. Die direkte Rede Jesu beschränkt sich auf die drei Worte *Lazare, perge foras!* (Se-

41 *Placidus* ist schon in der paganen Literatur ein für Götter verwendetes Attribut (siehe ThLL X 1,2277,4–29), De Gianni 2020, 257.

42 Sedul. carm. pasch. 4,271–290; Kremer 1985, 149f.; vgl. Bergen 2018, 81–96 für eine Auseinandersetzung mit der Stelle.

dul. carm. pasch. 4,284). Möglicherweise verarbeitet der Dichter die Formulierung Jesu *ut credant, quia tu me misisti* (Vet. Lat. Ioh. 11,42) in den vorhergehenden Versen, in denen er selbst Maria und Martha apostrophiert (Sedul. carm. pasch. 4,279–282):

[...] *Quid credere, Martha, moraris?*
Quidue, Maria, gemis? Christum dubitatis, an unum 280
possit ab infernis hominem reuocare cauernis,
qui dabit innumeras post funera surgere turbas?

Andererseits ist der Glaube der Schwestern auch schon bei Jesu Gespräch mit ihnen in der biblischen Vorlage ein Thema, sodass sich die Frage vermutlich doch eher daraus erklärt. Jedenfalls wirkt Jesus in der Darstellung wie ein Heros, der spricht und schon geschieht's, ohne Mitwirkung Gottes. Die Beziehung zwischen Gott-Vater und Gott-Sohn spielt bei ihm keine Rolle und so findet sich auch keine Spur von Jesu Gebet zu seinem Vater und der Dankpassage. Dass die derartige Gestaltung auch Implikationen für die Wirkung der Geschichte hat, ist offensichtlich, soll an dieser Stelle aber nicht weiter betrachtet werden.

Hingewiesen sei nur am Rande noch auf Prudentius, der in seiner *Apotheosis* die Auferweckung des Lazarus in einigen Versen bearbeitet;⁴³ da er darin hauptsächlich die finstere Gewalt des Todes und der Hölle beschreibt, der Lazarus durch Jesu Wunder entrissen wird und über die Jesus glorreich siegt, bleibt auch hier die Dankpartie ausgespart.⁴⁴

2.5 Jesu Dank beim letzten Abendmahl

Im vierten Buch setzt Juvenecus die Einsetzung des Abendmahls samt den Einsetzungsworten poetisch um (Iuvenec. 4,428–456). Ganz den

43 Prud. apoth. 752–766. Ebenso unerwähnt bleibt der Dank in tituli 149–152.

44 Möglicherweise findet sich eine Spur der Juvenecus-Junktur in Flodoard von Reims, *Triumphis Christi apud Italiam* 190–192 *eximias referens grates sub honore fauoris, / se genus atque suum dignum quia laude putarit, / prouectumque eius gratum sibi duxit habendu*, oder im *Carmen de Benedicta* 24 *grates eximias et munia sacra ministrat*.

Schilderungen bei Matthäus folgend bricht Jesus das Brot, segnet es, verteilt es und trägt den Jüngern auf, das Brot so als seinen Leib zu essen. Hinsichtlich der Wortwahl variiert Juvenicus jedoch sehr und übernimmt im Prinzip nur *frangere* von den im Bibeltext verwendeten Begriffen.⁴⁵ Er gibt das (Vet. Lat. Matth. 26,26):

accepit Iesus panem et benedixit ac fregit et dedit discipulis suis et ait: accipite et manducate. hoc est corpus meum.

durch (Iuvenic. 4,446–448):

*[...] palmis sibi frangere panem
diuisumque dehinc tradit sancteque precatus
discipulos docuit proprium sic edere corpus.*

wieder. Wie schon oben bemerkt vermeidet Juvenicus die Vokabel *benedicere* und ersetzt sie also auch hier durch *sancte precari* als Ausdruck des „Segnens“.⁴⁶

Für unsere Frage wichtiger ist freilich der zweite Teil des Abendmahls, in dem Jesus den Kelch mit Dankesworten heiligt (Iuvenic. 4,449–451):

*Hinc calicem sumit Dominus uinoque repletum
gratis sanctificat uerbis potumque ministrat
edocuitque suum se diuisisse cruorem.* 450

Dass die Danksagung vor der Austeilung des Weins gesprochen wird, geht ganz konform mit dem, was Matthäus (26,27) berichtet. Auch bei Markus kommt die Austeilung des Brotes ohne Dank aus (14,22–26); bei Lukas, der zuerst den Kelch und im Anschluss das Brot verteilen lässt, werden beide Elemente mit Danksagung begleitet (22,19–20). Im paulinischen Bericht über die Einsetzung des Abendmahls findet sich der Dank im Zusammenhang mit dem Kelch (1 Kor 11,23).

⁴⁵ Vgl. De Gianni 2020, 280.

⁴⁶ De Gianni 2020, 280f.; Kirsch 1989, 134 sieht die Segnung des Brots nicht in diesem Ausdruck wiedergegeben.

Auch wenn die Danksagung über Brot und Wein nur eine der Handlungen ist, die zur Einsetzung des Abendmahls gehören, ist sie es doch, die zur Bezeichnung „Eucharistie“ geführt hat, und das wohl bereits zu einem frühen Zeitpunkt in der Geschichte des Christentums.⁴⁷

Juvenecus folgt also Matthäus und Markus in der Zuweisung der Danksagung an den Kelch. In dem Halbvers *gratis sanctificat uerbis* (Iuenc. 4,450) fasst der Dichter die Danksagung über dem Kelch und die Segnung zusammen. Eine Segnung des Kelches ist bei Matthäus nicht berichtet, aber Juvenecus scheint beide Elemente zu parallelisieren und in gleicher Weise behandelt werden zu lassen. Dabei nutzt er mit *sanctificare* einen Begriff, der auch in theologischer Prosa für die Situation des Abendmahls Verwendung findet, wie etwa später bei Augustinus: *Calix ille, immo quod habet calix, sanctificatum per uerbum dei, sanguis est Christi* (Aug. serm. 227,1).⁴⁸ Hier begegnet also gleichfalls der Gedanke, dass die Heiligung durch das Wort des Herrn geschieht – freilich nicht durch die Danksagung; letztes scheint wirklich eine Spezialität des Juvenecus zu sein. Eine Rezeption dieses Verses lässt sich, soweit ich sehe, trotz der Bedeutung des beschriebenen Ereignisses nicht feststellen.

3 Fazit

Einige der Dankesworte, Dankszenen oder Dankgesten in den Evangelien lässt Juvenecus außer Acht. So findet etwa die Heilung der 10 Aussätzigen bei Juvenecus – anders als bei Sedulius, der die Geschichte erzählt – keinen Niederschlag. Expliziter Dank begegnet in den Evangelien insgesamt eher selten, da er meist im Lob enthalten ist, und in den erzählenden Partien nicht immer einen Platz erhält.⁴⁹

47 Für die Bedeutung des Wortes, ihre Verwendung und ihre Verwandtschaft mit den Lobsprüchen des Alten Testaments siehe Stüber 1966, 900–928; bei Ignatius ep. ad. Smyrn. 8,1 findet sich erstmals die Übertragung auf das Abendmahl.

48 Für weitere Parallelstellen und die liturgische Bedeutung siehe De Gianni 2020, 282.

49 Böttrich 2024, 335.

Dieser Befund wirkt sich auch auf die Dichtung des Juvenus aus.

Der Dank an Gott ist im Leben des Gläubigen fest verankert und verbunden mit dem Lob eine Selbstverständlichkeit. Dass er den Dank als Teil des Lobes an bestimmten Stellen über die Vorlage hinaus *expressis verbis* darbietet, deutet darauf hin, dass das Danken ganz präsent im Bewusstsein ist.

Mit seinen Formulierungen prägt Juvenus teilweise die Dankausdrücke der Folgezeit bis in die Literatur des Mittelalters – nicht alle seine Ausdrücke werden von der Nachwelt rezipiert. Dennoch wird der Dichter zu einem wichtigen Vermittler spezifisch christlicher poetischer Dankperiphrasen.

Literaturverzeichnis

- Abosso, Daniel Hamilton, A Translation and Commentary on Claudius Marius Victor's *Alethia* 3,1–326, Urbana 2015.
- Bergen, Flora, *Lazare veni foras*. Ein Vergleich der Auferweckung des Lazarus bei den spätantiken Bibelepikern Iuvenus und Seditius, Wien 2018: <https://phaidra.univie.ac.at/o:1348825> [letztes Aufrufdatum 07.01.2025].
- Böttrich, Christfried, Das Evangelium nach Lukas, Leipzig 2024.
- Collier, David Andrew, *Nam mihi carmen erit Christi vitalia gesta*: book one of the *Evangeliorum libri IV* of Juvenus and the evolution of Latin epic in late antiquity, Missouri-Columbia 2008.
- Colombi, Emanuela, L'allusione e la variante: Giovenco e Silio Italico, in: Paolo Mastandrea/Linda Spinazzé (Hrsg.), *Nuovi archivi e mezzi d'analisi per i testi poetici. I lavori del progetto Musisque Deoque* (Venezia, 21–23 giugno 2010), Amsterdam 2011, 157–185.
- De Gianni, Donato, Sul "Fortleben" di Giovenco, *Koινωνία* 37 (2013) 396–400.
- De Gianni, Donato, *Amici lontani, liti e riconciliazione. L'amicizia nei Carmina di Eugenio di Toledo*, *Vichiana* 53 (2016) 95–111.
- De Gianni, Donato, *Iuvenus. Evangeliorum Liber Quartus*. Introduzione, testo criticamente riveduto, traduzione e commento, Stuttgart 2020.

- Deproost, Paul-Augustin, La résurrection de Lazare dans le poème évangélique de Juvencus (IV,306–402), *Revue belge de Philologie et d'Histoire* 78 (2000) 129–145.
- Eberhart, Christian, Studien zur Bedeutung der Opfer im Alten Testament. Die Signifikanz von Blut- und Verbrennungsriten im kultischen Rahmen, Neukirchen-Vluyn 2002.
- Fischer, Georg, Genesis 1–11, Freiburg 2018.
- Flury, Peter, Zur Dichtersprache des Juvencus, in: Wilhelm Ehlers (Hrsg.), *Lemmata. Donum natalicium W. Ehlers sexagenario a sodalibus Thesauri linguae Latinae oblatum*, München 1968, 38–47.
- Fraïsse, Anne, Du héros au Sauveur. *Imitatio et Aemulatio* dans les *Euangeliorum libri IV* de Juvencus, Bruxelles 2021.
- Gärtner, Thomas, Untersuchungen zur Gestaltung und zum historischen Stoff der *Johannis* Coripps, Berlin 2008.
- Green, Roger P. H., *Latin Epics of the New Testament. Juvencus, Sedulius, Arator*, Oxford 2006.
- Herzog, Reinhart, Die Biblepik der lateinischen Spätantike. Formgeschichte einer erbaulichen Gattung, Bd. 1, München 1975.
- Jacobsen, Peter Christian, Flodoard von Reims. Sein Leben und seine Dichtung *De triumphis Christi*, Leiden 1978.
- Jülicher, Adolf, Itala. Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung, Bd. 4: Johannes-Evangelium, Berlin 1963.
- Jülicher, Adolf, Itala. Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung, Bd. 1: Matthäus-Evangelium, Berlin ²1972.
- Jülicher, Adolf, Itala. Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung, Bd. 3: Lucas-Evangelium, Berlin ²1976.
- Konradt, Matthias, Das Evangelium nach Matthäus. Übersetzt und erklärt, Göttingen ²2023.
- Krafft, Peter, *Gratus animus* (Dankbarkeit), *RAC* 12 (1983) 732–752.
- Kremer, Jacob, Lazarus. Die Geschichte einer Auferstehung. Text, Wirkungsgeschichte und Botschaft von Joh 11,1–46, Stuttgart 1985.
- Kirsch, Wolfgang, Die lateinische Verseepik des 4. Jahrhunderts, Berlin 1989.

- Marchetti, Marta, *Lazzaro, vieni fuori*. La resurrezione di Lazzaro nella poesia cristiana, in: Victoria Zimmerl-Panagl (Hrsg.), *Dulce melos II*, Akten des 5. internationalen Symposiums Lateinische und griechische Dichtung in Spätantike, Mittelalter und Neuzeit, Wien, 25.–27. November 2010, Pisa 2013, 79–103.
- McGill, Scott, Juvenus' Four books of the Gospels. *Evangeliorum libri quattuor*, London 2016.
- Neumann, Friederike, Dank/danken (AT), Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet, 2018: <https://www.die-bibel.de/resourcen/wiblex/altes-testament/dank-danken-at> [letztes Aufrufdatum 30.04.2024].
- Orbán, Árpád Péter, Die Versifikation von Lk 1, 5–80 in den *Evangeliorum libri quattuor* des Juvenus. Eine Analyse von Juven. I 1–132, Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche 83 (1992) 224–244.
- Otero Pereira, Eduardo, Juvenco y la exegesis, in: Antonio Albarte González/Cristóbal Macías Villalobos (Hrsg.), Actas del congreso internacional "Cristianismo y tradición latina". Málaga, 25 a 28 de abril de 2000, Madrid 2001, 191–196.
- Otero Pereira, Eduardo, C. Vetti Aquilini Iuueni Evangeliorum libri quattuor. Edición crítica, Diss., Salamanca 2009.
- Paschalis, Michael, Amplification in Juvenus' *Evangeliorum libri iv* and in Nonnus' Μεταβολή τοῦ κατὰ Ἰωάννην ἁγίου εὐαγγελίου, in: Filip Doroszewski/Katarzyna Jażdżewska (Hrsg.), Nonnus of Panopolis in context, Bd. 3: Old questions and new perspectives, Leiden 2021, 355–368.
- Pilarski, Annemarie, Der *Libellus Carminum* des Eugenius von Toledo. Poesie als Lebensbewältigung und spirituelle Praxis, Tübingen 2023.
- Poinssotte, Jean-Michel, Juvenus et Israël. La représentation des Juifs dans le premier poème latin chrétien, Paris 1979.
- Salvini, Andrea, Giovenco nel Medioevo. Una ricerca, Rende 2011.
- Seifert, Josef (Hrsg.), Danken und Dankbarkeit. Eine universale Dimension des Menschseins, Heidelberg 1992.
- Stuiber, Alfred, Eulogia, RAC 6 (1966) 900–928.

Thor, Andreas, *Studies on Juvenecus' Language and Style*, Uppsala 2013.

Die Vier-Bücher-Form in der lateinischen Bibelepik

Thomas Gärtner

Abstract: When we investigate the four-books-structure of biblical epics, we are not less confronted with the four books of Juvenecus than with the five books of Sedulius' *Carmen paschale*, where one Old Testament book is followed by four New Testament books. There can be no doubt that Sedulius' structure has been imitated much more than the one of Juvenecus. So this paper could perhaps be more suitable to the title *vestigia Sedulii*. But since Sedulius surely did not divide up his plot without paying close attention to Juvenecus, there will be at least an indirect kind of reception of Juvenecus. Whereas Juvenecus' bookends tend to mitigate rough transitions, Sedulius prefers to use sharper transition and clear-cut structure in order to place miraculous narration (*carm. pasch.* 3 and 4) between the youth of Christus (*carm. pasch.* 2) and his passion (*carm. pasch.* 5). This contribution focuses on the proems and the books' transition passages in the works of Juvenecus and Sedulius.

Wer die Vier-Bücher-Form in der lateinischen Bibelepik untersucht, hat es vor allem zu tun mit Juvenecus, dessen Werk in vier Bücher gegliedert wird, und Sedulius, dessen Behandlung des Neuen Testaments ebenfalls aus vier Büchern besteht, die einem mit alttestamentlichen Wundertaten Gottes befassten ersten Buch folgen. Ohne Zweifel hat die Gestaltung des Sedulius ungleich nachhaltiger gewirkt und ist in der literarischen und künstlerischen Rezeption einflussreicher gewesen als die des Juvenecus. Insofern würde dieser

Aufsatz, der sich auf Sedulius und seine Buchgliederung konzentriert, vielleicht besser unter das Thema *vestigia Sedulii* passen. Doch insofern Sedulius seine Aufteilung des neutestamentlichen Stoffs in vier Einzelbücher sicher nicht ohne Berücksichtigung von und Beeinflussung durch Juvenecus vorgenommen hat, wird man hier auch von indirekter Juvenecus-Rezeption sprechen können.

I Die verschiedenen Poetologien des Juvenecus und des Sedulius¹

Beginnen wir mit einem Vergleich der allgemeinen Poetologie bei beiden Bibeldichtern. Juvenecus setzt in seinem Proömium bei einer recht konventionellen Poetologie an:² Die von Homer beziehungs-

1 Vgl. Gärtner 2004.

2 Iuvenec. praef.

*Immortale nihil mundi compage tenetur,
non orbis, non regna hominum, non aurea Roma,
non mare, non tellus, non ignea sidera caeli.
Nam statuit genitor rerum irreuocabile tempus,
quo cunctum torrens rapiat flamma ultima mundum.* 5
*Sed tamen innumeros homines sublimia facta
et uirtutis honos in tempora longa frequentant,
accumulant quorum famam laudesque poetae.
Hos celsi cantus, Smyrnae de fonte fluentes,
illos Minciadae celebrat dulcedo Maronis.* 10
*Nec minor ipsorum discurrit gloria uatum,
quae manet aeternae similis, dum saecula uolabunt
et uertigo poli terras atque aequora circum
aethera sidereum iusso moderamine uoluet.*
*Quod si tam longam meruerunt carmina famam,
quae ueterum gestis hominum mendacia nectunt,
nobis certa fides aeternae in saecula laudis
immortale decus tribuet meritumque rependet.* 15
*Nam mihi carmen erit Christi uitalia gesta,
diuinum populis falsi sine crimine donum.* 20
*Nec metus, ut mundi rapiant incendia secum
hoc opus; hoc etenim forsant me subtrahet igni
tunc, cum flammiuoma descendet nube coruscans
iudex, altithroni genitoris gloria, Christus.*
*Ergo age! Sanctificus adsit mihi carminis auctor
spiritus, et puro mentem riget amne canentis* 25

weise Vergil (repräsentiert durch den Ort Smyrna beziehungsweise den Fluss Mincius) gefeierten Personen sichern sich wenn auch nicht ewigen, so doch in den Grenzen der irdischen Welt langwährenden Nachruhm, ebenso die Dichter selbst; wenn man aber auf diese Weise langwährenden Ruhm erlangt, so müsste das doch erst recht für einen Gesang über die Taten Christi gelten – ein *argumentum a minore ad maius*, das mit dem *quod si* in V. 15 ansetzt. Ein solcher Gesang müsste sogar das Weltenende (welches als ἐκπύρωσις gedacht ist) überstehen, ja er vermöchte vielleicht sogar den Autor dem Höllenfeuer zu entreißen. Mit diesem suggestiven Übergang von der kosmischen ἐκπύρωσις zum Höllenfeuer ist gewissermaßen zugleich auch die Grenze von langwährendem irdischen Ruhm zu überzeitlichem Fortdauern sowohl für Werk als auch für Autor überschritten. Das ist alles streng logisch nicht ganz befriedigend: Man fragt sich, wie ein Werk, das an eine bestimmte menschliche Sprache gebunden ist, das Ende der irdischen Welt überdauern soll, und die Hoffnung auf einen Freispruch beim Jüngsten Gericht ist eingestandenermaßen spekulativ (V. 22 *forsan*); aber der Autor setzt an bei antiken Vorstellungen über langwährenden Dichterruhm und lehnt diese Vorstellungen keineswegs schroff ab, sondern macht sie zur Grundlage eines *a minore ad maius*-Arguments.

Die bei Juvenecus nicht vorliegende Schroffheit in der Poetologie finden wir indes bei Sedulius umso ausgeprägter: Sedulius beginnt mit einem adversativen *cum*-Satz,³ der die antike Literatur undifferenziert mit abwertenden Stereotypen in Verbindung bringt: mit heidnischem Betrug (*figmenta*), mit größtönerischem Pomp, mit

dulcis Iordanis, ut Christo digna loquamur.

3 Sedul. carm. pasch. 1,17–26

*Cum sua gentiles studeant figmenta poetae
grandisonis pompare modis, tragicoque boatu
ridiculoue Geta seu qualibet arte canendi
saeua nefandarum renouent contagia rerum
et scelerum monumenta canant, rituque magistro
plurima Niliacis tradant mendacia biblis:
Cur ego, Dauitidis assuetus cantibus odas
cordarum resonare decem sanctoque uerenter
stare choro et placidis caelestia psallere uerbis,
clara salutiferi taceam miracula Christi?*

20

25

tragischem Bombast, mit lächerlichen Sklavenfiguren, mit frevelhafter und verbrecherischer Befleckung. Man könnte verschiedene Gattungen differenzieren (der Bombast gehört ausdrücklich zur Tragödie, der getische Sklave doch wohl zur Komödie), aber darauf kommt es dem Autor weniger an: Das, was die *gentiles poetae* vortragen, ist alles in Bausch und Bogen zu verwerfen. Da sich die *gentiles poetae* aber nun einmal über solche Dinge verbreiten, warum sollte er, Sedulius, der im Chor die Psalmen zu singen gewohnt ist, von den berühmten Wundertaten des heilsbringenden Christus schweigen?

Sedulius nimmt zur gesamten antiken Dichtung eine entsprechende Haltung ein, wie sie Juvenal am Anfang seiner ersten Satire gegenüber dem römischen Deklamationsbetrieb zum Ausdruck bringt (Iuv. 1,1 *Semper ego auditor tantum? Numquamne reponam?*). Das Zeug, mit welchem die herkömmliche Dichtung (bei Sedulius) beziehungsweise der römische Deklamationsbetrieb (bei Juvenal) seine Zuhörer quält, ist so elend, dass der Sprecher sich nicht versagen kann, die Thematik seiner eigenen Schriftstellerei dagegenzuhalten. Der Gegensatz zwischen Sedulius und seinen heidnischen Vorgängern ist ein kontradiktorischer, kein quantitativer, wie ihn Juvenal mit seinem *argumentum a minore ad maius* zu überbrücken suchte, das zwischen langwährendem Dichterruhm und ewigem Seelenheil zu vermitteln strebt.

Sedulius lehnt seine heidnischen Vorgänger in samt und sonders ab – und diese schroffe, kontradiktorische Ablehnungshaltung hat im Vergleich zu der vorsichtigen Kompromisspoetik des Juvenal eine überwältigende Rezeption insbesondere im Mittelalter gefunden, wie die seitenlange und doch unvollständige Similiensammlung Huemers zu diesem Proömium zeigt.⁴

Man müsste diese allgemeine Poetologie nicht so breit ausführen, wenn sie nicht den Weg zu einem Verständnis der unterschiedlichen Verwendung der Vier-Bücher-Form bei Juvenal und Sedulius bahnen könnte.

4 Huemer 1885, 361–363.

2 Die Inhalte der Einzelbücher und die Buchgrenzen bei Juvencus und Sedulius

Beide Dichter stellen das Leben, Wirken und Sterben Jesu Christi in jeweils vier Büchern dar; bei Sedulius geht allerdings ein weiteres Buch über narrative Höhepunkte des Alten Testaments voraus. Der Grund dieser beiden Dichtern gemeinsamen Vierzahl wird allgemein in der Vierzahl der Evangelisten gesehen, die bei Sedulius am Ende des ersten Buches (Sedul. carm. pasch. 1,356–359), also bevor die eigentliche Christus-Erzählung beginnt, im Rahmen einer Gebetsapostrophe an Christus aufgezählt werden. Der Einfluss der Vierzahl der Evangelisten auf die Anzahl der Christus-Bücher bleibt allerdings in jedem Fall ein rein numerischer, insofern weder bei Juvencus noch bei Sedulius ein besonderer Einfluss einzelner Evangelisten auf bestimmte Bücher zu spüren ist.

Die Annahme eines solchen bloß-numerischen Einflusses der biblischen Buchzahl auf ein Bibelepös gewinnt aber Wahrscheinlichkeit durch einen Parallellfall bei dem kurz nach Sedulius schreibenden Alcimus Avitus. Dieser beendet seine fünf Bücher *Spiritualis historiae gesta* mit diesem plakativen Anschluss an den biblischen Pentateuch:⁵ Avitus folgt „der Tuba mit der Rohrflöte“ und behält die Fünffzahl bei. Jeder Bibelepiker muss sich von vorneherein damit abfinden, dass er sein kanonisches Vorbild niemals verdrängen kann, und darf eine in diese Richtung gehende Absicht nicht einmal bekunden; insofern liegt es nahe, sich an die Koexistenz mit dem übermächtigen Original anzubequemen und dessen Buchzahl zu adaptieren. Übrigens berücksichtigt auch Avitus keineswegs alle fünf Bücher des Pentateuch gleichmäßig, im Gegenteil behandelt er nur Genesis und Exodus.

Wenn Entsprechendes also sowohl für Juvencus als auch für Sedulius gilt, so ergibt sich, dass beide Dichter mit dieser Vierzahl der Christus-Bücher völlig selbständig umgehen können, sowohl be-

5 Alc. Avit. carm. 5,719–721
*Quas (sc. figuras) pius explicuit per quinque uolumina uates,
 nosque tubam stipula sequimur numerumque tenentes
 hoc tenui cumbae ponemus litore portum.*

züglich der kanonischen Evangelien als auch Sedulius in Relation zu seinem Vorgänger Juvenecus.

Und der Umgang ist in der Tat bei beiden Dichtern denkbar verschiedenartig; hier bewährt sich wieder die Antithese zwischen dem schroffen Gegensätze suchenden Sedulius und dem weiche Übergänge erstrebenden Juvenecus, die wir eben anlässlich der allgemeinen Poetologie herausgearbeitet haben.

Juvenecus erstrebt weiche, kaum einschneidende Übergänge an den Buchgrenzen. Das erste Buch endet mit der Heilung der Schwiegermutter Petri, und das zweite schließt an mit weiteren Heilungswundern am unmittelbar darauffolgenden Tag. Auch den Übergang vom zweiten zum dritten Buch bildet ein Sonnenaufgang; am Ende des zweiten Buchs steht ein Lehrvortrag Christi, am Anfang des dritten Buchs stellen die Jünger Christi eine an diesen Vortrag anknüpfende Frage. Der Übergang von Buch I zu Buch II steht also im Zeichen der Wundertätigkeit Christi, der von Buch II zu Buch III im Zeichen seiner Lehre. Lediglich der Übergang von Buch III zu Buch IV nimmt eine vergleichsweise vorausweisende Dimension an:⁶ Eine an Christus gerichtete Frage wird als ein hinterlistiger Anschlag einer Christus feindlichen Parteiung ausgedeutet. Damit erfolgt eine Vorausdeutung auf die Intrigen gegen Christus, die zu seiner Passion (im Schlussbuch) führen.

Sedulius hingegen erstrebt schroffe, deutlich gliedernde Buchübergänge. Um diese besser zu verstehen, greifen wir zunächst auf seine allgemeine Darstellungstechnik zurück. Den vier Christus-Büchern geht, wie gesagt, ein Buch mit narrativen Höhepunkten aus dem Alten Testament voraus, die sich auf göttliche Wundertaten konzentrieren (carm. pasch. 1,95 *uirtutum signa tuarum*). Dieses erste Buch ist nun keineswegs belanglos für die Erzähltechnik des Sedulius. Es exponiert die Technik des Sedulius, einzelne Ereignisse aus einem biblischen Erzählraum exzerpierend herauszugreifen und rhetorisch zu kommentieren. Diese im ersten Buch sattem

6 Iuvenec. 4,1f. *Talia dicentem confestim factio frendens / temptare aggreditur uerbis cum fraude malignis.*

geübte Technik bezeichnet Sedulius im erweiterten Proömium so (carm. pasch. 1,96–98):

*Ex quibus audaci perstringere pauca relatu
uix animis committo meis, siluamque patentem
ingrediens aliquos nitor contingere ramos.*

Von diesen (Wundertaten) wenige in kühner Darstellung zu durchstreifen traue ich meiner Begabung kaum zu, und beim Eintritt in den sich öffnenden Wald (zugleich: die sich öffnende Materie) suche ich einige Zweige zu berühren.

Ex quibus am Anfang bezieht sich auf die „Wundertaten“ Gottes, auf seine *uirtutum signa*. Hieraus will Sedulius „in kühnem Referat einige wenige Punkte streifen“. Diese exzerpierende und zugleich kühn pointierende Technik des „Highlightings“ einzelner Wundertaten wird in den vier Christus-Büchern konsequent weitergeführt. Sedulius legt viel mehr Wert auf die Wundertaten, die *uirtutes Christi*, als auf seine Lehre. In den Kapitelüberschriften, die den frühen Ausgaben des Juvenecus beigegeben sind, häufen sich Tituli mit *de* beziehungsweise im Infinitiv, welche konkrete Inhalte der Lehren Christi bezeichnen. Juvenecus stellt also mithin durchaus ein komplexes und kontinuierliches Lehrgebäude Christi dar. Dagegen beschränkt sich Sedulius viel stärker auf einzelne Wundertaten, wie die andersartigen Überschriften in seinen frühen Ausgaben dartun; sie beziehen sich im Vergleich zu denjenigen des Juvenecus viel mehr auf einzelne Ereignisse denn auf Lehrinhalte.

Ein Beispiel hierfür aus Sedulius (carm. pasch. 3,1–7):

*Prima suae Dominus thalamis dignatus adesse
uirtutis documenta dedit conuiuiaque praesens
pascere, non pasci ueniens, mirabile! Fusas
in uinum conuertit aquas: Amittere gaudent
pallorem latices, mutauit laeta saporem
unda suum largita merum, mensasque per omnes
dulcia non nato rubuerunt pocula musto.*

Der Herr (Christus) hielt es für würdig, an der Hochzeit teilzunehmen, und gab die ersten Beweise seiner Wundertätigkeit; er war als Gast zugegen, gekommen, um zu nähren, nicht um sich nähren zu lassen: Oh Wunder! Er verwandelte das strömende Wasser in Wein; das Nass freut sich, seine fahle Farbe zu verlieren, freudig änderte die Feuchtigkeit ihren Geschmack und schenkte reinen Wein; und auf allen Tischen röteten sich süße Becher von Most, der nicht (als solcher) entstanden war.

Bei der Hochzeit zu Kanaan (ganz am Anfang der Darstellung seiner *uirtutes* in Buch III) wird Christus bezeichnet als (V. 2f.) *conuiuiaque praesens / pascere, non pasci ueniens*, „ein Gast, der kommt, um zu nähren, nicht um zu speisen“. Diese Antithese zwischen den Komplementärbegriffen *pascere* und *pasci* kennzeichnet den Unterschied zwischen einem herkömmlichen Hochzeitsgast, der sich vollen möchte, und Christus, der durch das Weinwunder etwas zur Verköstigung beiträgt. Aber zweifellos spielt auch die geistliche Nahrung eine Rolle; neben das Wunder zu Kanaan tritt das später im selben dritten Sedulius-Buch beschriebene Wunder der Speisung der Fünftausend, das ja eindeutig mit geistlicher Unterweisung verbunden ist und bei dem die neuartige Versorgung des Volkes mit der alttestamentlichen Speisung der Israeliten durch die Wachteln in eine typologische Beziehung gesetzt wird.

Solch prägnante rhetorische Kommentierung des Weinwunders durch eine Antithese *pascere, non pasci* ist dem entsprechenden Abschnitt bei Juvenecus völlig fremd.⁷ Man könnte sie zusammenstellen mit der Art, wie der Erzähler in den *Pharsalia* Lucans das Verhalten des korrupten Volkstribunen Curio gegenüber Caesar kommentiert (Lucan. 4,824): *emere omnes, hic uendidit urbem* „alle kauften die Stadt – er hat sie verkauft“. Entsprechend bringt die Antithese *pascere, non pasci* die Besonderheit des Hochzeitsgastes Christus zum Ausdruck. Wie in der kaiserzeitlichen Epik wird bei Sedulius das Erzählkontinuum (wie man es bei Juvenecus noch vorfindet) aufgelöst durch die punktuell beleuchtenden, prägnanten und somit „küh-

7 Die diesbezüglichen Texte sind zusammengestellt und verglichen bei Lubian 2016.

nen“ Kommentare eines Erzählers. Begreiflicherweise eignen sich einzelne Wundertaten Christi zu dieser Form der Kommentierung wesentlich besser als komplexe Lehrinhalte.

Jetzt aber konkret zu den Buchgrenzen bei Sedulius: Im zweiten Buch, dem ersten über Christus, wird zunächst die eigentliche Kindheitsgeschichte Christi beschrieben, dann seine Taufe im Jordan und die Aufnahme seiner Lehrtätigkeit als Zwölfjähriger im Tempel. Christi Lehrtätigkeit wird mit diesem zweiten Buch (dem ersten über Christus) abgeschlossen durch eine monumentale Paraphrase des Vaterunsers, die viel ausführlicher ist als bei Juvenecus und viel weniger Teil eines komplexen Lehrgebäudes.

Damit ist der Komplex „Lehre“ prinzipiell abgeschlossen; das dritte Buch beginnt mit den Wundertaten Christi, speziell dem eben berührten Weinwunder zu Kanaan (V. 1f. *Prima suae Dominus thalamis dignatus adesse / uirtutis documenta dedit*). Ab hier vollzieht sich die Lehre Christi durch seine „nährende“ (siehe unten) Wundertätigkeit (*uirtutis documenta*); diese Wunder füllen die Bücher III und IV. Am Anfang von Buch V (V. 1f. *Has inter uirtutis opes iam proxima paschae / coeperat esse dies*) wird der Begriff *uirtus* programmatisch wieder aufgenommen und zum Paschafest übergeleitet. Darin, dass auch hier ein Tageswechsel beschrieben wird, mag man eine Reminiszenz an Juvenecus' Technik der thematisch möglichst wenig einschneidenden Tagesanbrüche an den Buchgrenzen sehen: Aber dieser Tagesanbruch des Paschafestes ist der denkbar schärfste Einschnitt überhaupt: er leitet die Passion ein.

Sedulius gibt seinen vier Christus-Büchern also eine unüber-
trefflich klare Makrostruktur: Buch II Kindheit und Anfänge der Lehre; Bücher III und IV Wundertätigkeit (*uirtus*) und Buch V Passion; bei Juvenecus okkupieren Kindheitsgeschichte und Passion dagegen nur Teile der Bücher I und IV seines Werkes, welches im Ganzen größtenteils einer kontinuierlichen Darstellung von Christi Lehrgebäude gewidmet ist. Sedulius hingegen fokussiert auf die einzelnen Wundertaten, die er mit seiner speziellen Exzerpierungstechnik heraushebt und rhetorisch pointiert ins Licht setzt. Besonders auffällig ist dabei, dass er den Einzug Christi in Jerusalem, der in späteren Darstellungen oft als antithetische Ouvertüre zur Passion mit dieser

zusammengenommen wird, von dieser separiert und noch am Ende des vierten Buches schildert; Sedulius seziert so scharf, dass er das „Hosianna“ als finales Lob der Wundertätigkeit Christi von dem die Passion einleitenden „Kreuzigt ihn!“ geschieden haben will.

3 Übergangstechniken, Verfugungen und Fernbezüge an den Buchgrenzen bei Sedulius

Dass die Buchgrenzen bei Sedulius (anders als bei Juvenecus) scharf geschnitten beziehungsweise, wie oben gesagt, „schroff“ sind, heißt nicht, dass er nicht um sinnstiftende Verfugungen zwischen diesen thematisch scharf getrennten Blöcken bemüht gewesen ist. Daher soll der folgende Durchlauf durch sämtliche vier Buchübergänge bei Sedulius zeigen, wie er den thematischen Neuansatz, der sich an jeder Buchgrenze (außer III/IV) ergibt, nutzt, um exegetische Verbindungen zu knüpfen, und wie ein bestimmtes theologisches Thema jeden einzelnen Buchübergang bestimmt und sich zudem auch Parallelitäten beziehungsweise Sinnbeziehungen zwischen den einzelnen Buchübergängen ergeben. Besonders interessant ist dabei der Buchübergang zwischen den beiden „Wunderbüchern“ III und IV, wo sich – im Gegensatz zu den anderen Übergängen – eben kein scharfer Themenwechsel vollzieht; hier schiebt Sedulius geradezu einen reflektiven Exkurs über seine Wundersammlung in den Büchern III/IV ein.

Aber der Reihe nach.

I/II: Nach dem Ende der wunderhaften „Highlights“ des Alten Testaments äußert ein polemischer Exkurs Empörung darüber, wie man in Anbetracht der evidenten Tatsache, dass die Natur in vielen alttestamentlichen Wundern „ihr Recht verliert“, dennoch Instanzen der Natur als Götter verehren kann (carm. pasch. 1,220–281). Hiernach kommt der Dichter in poetologischer Sprechweise auf seinen „Weg“ zu sprechen (carm. pasch. 1,282–283). Er setzt dem bereits Geschriebenen das zu Schreibende gegenüber (carm. pasch. 1,291–296):

*Per digesta prius ueteris miracula legis
rettulimus, Sancti coniuncto Spiritus actu
quae Genitor socia Nati uirtute peregit.
Per digesta rudis necnon miracula legis
dicemus, sancti coniuncto Spiritus actu
quae Natus socia Patris uirtute peregit.*

295

Durch unsere zuvor disponierten Wunder des Alten Gesetzes stellten wir dar, was in Verbindung mit dem Wirken des Heiligen Geistes der Vater mit der verbündeten Wunderkraft des Sohnes betrieb. Und auch durch die (jetzt) disponierten Wunder des Neuen Gesetzes werden wir darstellen, was in Verbindung mit dem Wirken des Heiligen Geistes der Sohn mit der verbündeten Wunderkraft des Vaters betrieb.

Die wiederholte Unterscheidung zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist bahnt einer trinitarischen Auseinandersetzung mit Arius den Weg (carm. pasch. 1,299–333). Danach kehrt Sedulius zur poetologischen Wegesmetapher zurück (carm. pasch. 1,334 *interea dum rite uiam sermone leuamus*), es schließen sich Gebete (bis carm. pasch. 1,354) und (ab carm. pasch. 1,355) ein Rekurs auf die vier Evangelisten (Buchzahl!) und die zwölf Apostel an. Am Ende des Buchs geht die persönliche Heilszuversicht des Dichters wieder in Poetologie über (carm. pasch. 1,364–368):

*Hinc igitur ueteris recolens exordia mortis
ad uitam properabo nouam lacrimasque serendo
gaudia longa metam: Nam qui deflemus in Adam
semina mittentes, mox exultabimus omnes
portantes nostros Christo ueniente maniplos.*

365

Daher werde ich also den Anfang, der im alt(ererb)ten Tod besteht, passieren und zu einem neuen Leben eilen und so, indem ich Tränen säe, langwährende Freude ernten: Denn wir, die wir in Adam weinen und so den Samen auswerfen, werden bald alle triumphieren und unsere Getreideähren bei der Ankunft Christi tragen.

Der Gegensatz zwischen dem Präsens *deflemus* und dem Futur *exultabimus* beschreibt nicht nur die existenzielle Situation des Dichters,

sondern auch exakt seinen poetologischen Status zwischen Buch I (Altes Testament) und den Büchern II–V (Christus).

Der Anfang des II. Buchs greift dann plusquamperfektisch auf die Geschichte der Erbsünde zurück (die im I. Buch, dessen Erzählung mit Enoch [carm. pasch. 1,103–106] begann, nicht systematisch behandelt wurde). In einer Apostrophe wird ein Versuch gemacht, die Schuld der Schlange und Evas auseinanderzuidividieren (Adam wird gar nicht berücksichtigt), der Versuch jedoch aufgegeben (carm. pasch. 2,6–8):

[...] *Heu, noxia coniux! –
Noxia tu coniux magis, an draco perfidus ille? –
Perfidus ille draco, sed tu quoque noxia coniux.*

Weh, schuldige Gattin! Bist Du, Gattin, schuldiger, oder jene hinterhältige Schlange? Jene hinterhältige Schlange ist schuldig, aber auch Du, Gattin bist schuldig.

Dann wird die Lage der Nachkommenschaft nach dem Sündenfall in den Blick genommen; es heißt, dem menschlichen Leben bleibe nichts als Trauern (carm. pasch. 2,16f.):

[...] *(sc. cum) longumque per aeuum
uita brevis nihil esse diu cum fine doleret?*

da das innerhalb der langen Ewigkeit kurze (menschliche) Leben zu beklagen hatte, dass unter der Bedingung des Todes nichts langen Bestand hat.

Mit dieser Trauer (*doleret*) ist das beschrieben, was am Ende von Buch I mit *deflemus in Adam* beschrieben wurde. Die Lage des Menschen wäre völlig hoffnungslos (carm. pasch. 2,18f.), wenn sich nicht (V. 20 Ni) Gott erbarmt und mit Maria als Gegenstück zu Eva den Weg zur Geburt Christi gebahnt hätte. Damit wird der lange Weg vom *flere* zum schließlichen künftigen *exultare* begonnen, der in Sedulius' Gedicht nachvollzogen wird. Die Funktion von Buch II ist im Anschluss an den gleichermaßen persönlich-existenziell wie poetologisch zu deutenden Schluss von Buch I exakt bestimmt.

II/III: Am Ende des zweiten Buchs wird in der ausführlichen Exegese des Vaterunsers differenziert zwischen denen, die vom Bösen erlöst werden, und denjenigen, die ihm unterliegen (carm. pasch. 2,293–300):

[...] *Dextrum quicumque necesse est
aut laeuum gradiatur iter. Sed dextra bonorum
semita conspicuos uocat in sua gaudia iustos* 295
*inque tuos, patriarcha, sinus: At laeua malorum
exercet poenas et ad impia tartara mittit.⁸
Ergo agnis ouibusque Dei est haec sola uoluntas
et bona libertas: Euadere torua cruenti
ora lupi uitaque frui per pascua Christi.* 300

Jeder muss notwendig den rechten oder den linken Weg gehen. Aber der rechte Weg der Guten ruft vor aller Augen die Gerechten zu ihren verdienten Freuden und in Deinen Schoß, Patriarch (Abraham); aber der linke (Weg) der Bösen exekutiert die Bestrafungen und schickt in den gottlosen Tartarus. Also haben die Lämmer und Schafe Gottes diesen Willen und diese treffliche Freiheit: den grausigen Mäulern des blutigen Wolfes zu entkommen und das (ewige) Leben zu genießen durch die Speisung Christi.

Dem „Maul des blutigen Wolfes“ kann man nur die Nahrung (beziehungsweise Ernährung) Christi entgehen. Mit diesen Worten (*per pascua Christi*) endet das Buch.

Das III. Buch beginnt mit dem herkömmlich ersten Wunder Christi, der Hochzeit zu Kanaan. Hier wird Christus vorgestellt als ein ungewöhnlicher Hochzeitsgast, der nicht kommt, um sich zu sättigen, sondern um andere zu „nähren“ (siehe oben, Kapitel 2) (carm. pasch. 3,1–3):

*Prima suae Dominus thalamis dignatus adesse
uirtutis documenta dedit conuiuiaque praesens
pascere, non pasci ueniens [...]*

8 Der Vers ist wörtlich übernommen aus Verg. Aen. 6,453.

Der Herr (Christus) hielt es für würdig, an der Hochzeit teilzunehmen, und gab die ersten Beweise seiner Wundertätigkeit; er war als Gast zugegen, gekommen, um zu nähren, nicht um sich nähren zu lassen [...]

Wenn man dieses *pascere* metaphorisch versteht, ergibt sich der Gedanke, dass Christus gerade durch seine Wundertaten, seine *uirtutis documenta*, den Gläubigen die geistige Nahrung gibt, die sie benötigen, um dem Bösen zu entgehen, wie am Ende von Buch II in der Exegese des Vaterunsers ausgeführt wurde. Dass eine solche metaphorische Verwendung von *pascere* nicht jenseits des Vorstellbaren liegt, zeigt eine vergleichbare Metaphorik in Bezug auf das „Trinken“, den engeren Begriff hinsichtlich des Weinwunders (carm. pasch. 3,8–10):

*Impleuit sex ergo lacus hoc nectare Christus:
Quippe ferax qui uitis erat uirtute colona
omnia fructificans [...]*

10

Also füllte Christus sechs Fässer mit diesem Nektar: Denn er war die fruchtbare Rebe, die alles mit seiner bebauenden Wunderkraft sprießen machte [...]

Die Wunder Christi sind also von vorneherein einbezogen in den Prozess eines „geistlichen Nährens“, welches den Gläubigen existenziellen Gewinn im Sinne einer „Erlösung von dem Bösen“ verschafft.

III/IV: Zwischen den Büchern III und IV – anders an den anderen Buchgrenzen – gibt es keinen inhaltlichen Neuansatz, da in Buch IV die Beschreibung der Wunder Christi fortgeführt wird. Einen entscheidenden Ansatzpunkt für das Verständnis dieses schwierigsten Buchübergangs bei Sedulius bilden die Schlussverse des dritten Buchs (carm. pasch. 3,338f.):

*Parua loquor, si facta Dei per singula curram
et speciale bonum, cum sit generale, reuoluam.*

Ich sage (zu) Geringes, wenn ich (nur) durch die einzelnen (Wunder-)

Taten Gottes eile und das (jeweils) spezielle Gut (der Einzelwunder), obwohl es doch ein allgemeines ist, erzähle.

Hier kritisiert der Dichter in gewisser Weise seine eigene Darstellungsform in den Büchern III und IV, die sich auf die Darstellung einzelner spezieller Wunder beschränkt. Die Verse werden in ihrer Echtheit angezweifelt vom Kommentator des III. Buchs, Michael Mazzega.⁹ Aber Victoria Zimmerl-Panagl hat wichtige Beobachtungen gemacht, welche die Echtheit der Verse erhärten und den Buchübergang zu erklären helfen.¹⁰

Nach dem von Christus selbst angekündigten Wunder der Aufindung eines bestimmten Geldstücks im Maul eines Fisches (carm. pasch. 3,313–319) wird von dem Gespräch zwischen Jesus und seinen Jüngern berichtet, welches sich an den betrubten Abgang des Jünglings anschließt (Mt 19,22), der erkennt, dass ihm sein Reichtum beim Weg in den Himmel hinderlich ist – man fragt sich: Wo liegt hier das Wunder? Im Zusammenhang dieser Episode äußert Christus das bekannte Dictum von dem Reichen, der schwerer ins Himmelsreich eingeht als ein Kamel durch ein Nadelöhr. Auf den kurzen Lehrvortrag Christi über die Überlegenheit des Kleinen über das Mächtige, der sich hieran bei Sedulius anschließt (carm. pasch. 3,322–337), fügen sich dann unmittelbar die oben problematisierten Schlussworte des Sedulius im dritten Buch an.

Buch IV beginnt mit zahllosen Menschen, die zusammenströmen, um in den Genuss der Wunder Christi zu kommen (carm. pasch. 4,1–4). Daran schließt sich die Folgerung (V. 5 *igitur*) an, dass für Gott nichts unmöglich ist, was die Natur eigentlich unmöglich macht. Diese Aussage wird wiederum exemplifiziert dadurch, dass es eigentlich gemäß dem Nadelöhr-Dictum unmöglich ist, dass der Reiche in das Himmelreich eingeht – wenn nicht (V. 13 *ni*) Gott auch das für Menschen Unmögliche möglich machte. Das *ni* erinnert deutlich an den Anfang von Buch II: Das menschliche Leben nach dem Sündenfall wäre hoffnungslos, wenn sich Gott nicht erbarmt

9 Mazzega 1996, 266f.

10 Panagl 2010. Ihr sei herzlich gedankt für ein Separatum, welches sie mir unmittelbar nach dem Kongress zukommen ließ.

hätte. Die im Zusammenhang der Episode um den jungen reichen Mann von Christus gegebene Zusicherung, Gott mache das für Menschen Unmögliche möglich (Mt 19,26), läuft ja im gegebenen Zusammenhang darauf hinaus, dass sogar der Reiche, der die denkbar schlechtesten Voraussetzungen dafür hat, durch Gottes Gnade ins Himmelreich eingehen kann.

Damit löst sich mit einem Schlage das Problem, warum die Episode um den Reichen und das „Kamel im Nadelöhr“ über das dritte Buch hinaus bis ins vierte fortgeführt wird und was diese Episode im Kontext der Wundertaten Christi zu suchen hat: Sedulius will die allgemeine Bedeutung der Wunder Christi für jedermann herausheben und findet sie darin, dass Gott gemäß Mt 19,26 alles möglich machen kann und damit auch das „Kamel durchs Nadelöhr“ führen kann, also Menschen auch trotz ungünstigster Voraussetzungen in sein Himmelreich führen vermag; dieser allgemeingültige Exkurs wird symmetrisch um die Buchgrenze zwischen III. und IV. Buch platziert.

In diesem Sinne darf man auch mit Panagl erwägen, nicht – mit Huemer – am Anfang von Buch IV der Prosafassung *Paschale opus* die Anschlusspartikel *nam* in *iam* zu ändern, sondern – umgekehrt – in *carm. pasch. 4,1* das zwar weithin, aber nicht ausschließlich (so Panagl) überlieferte *iam* in *nam* zu ändern. Dann ist der Gedankengang etwa folgender: „Ich will meine Wunderdarstellung nicht auf das Spezielle beschränken. Denn unzählige Menschen genießen die Wunder Christi. Folglich kann Gott alles machen, sogar einen Reichen ins Himmelreich führen, was ein ebenso großes Wunder ist, wie wenn ein Kamel durch ein Nadelöhr geführt wird.“ Nach einigen Ausführungen, wie sich der Reiche verhalten muss, um dies zu erreichen, wird die herkömmliche Erzählung der biblischen Einzelwunder fortgesetzt.

Der Exkurs hebt also tatsächlich einen „allgemeingültigen“ Aspekt der Wundertätigkeit Christi hervor.

IV/V: Das zweite Wunderbuch (IV) schließt, wie gesagt, mit dem Einzug Christi in Jerusalem, der auf das letzte Wunder, die Erweckung des Lazarus, folgt. Das besondere Signum der Göttlichkeit Christi ist

sein pomploses Auftreten; in diesem Zusammenhang wird hervorgehoben, dass Christus nicht auf einem Wagen oder einem Pferd einzog, sondern zu Esel. Dieser Esel wird in Bezug gesetzt zu dem Esel an der Krippe bei der Geburt Christi (carm. pasch. 4,300–302):

[...] non illius impar, 300

*qui patulo Christum licet in praesepe iacentem
agnouit tamen esse Deum.*

nicht ungleich jenem (Esel), der Christus, obwohl er in der offenstehenden Krippe daliegt, dennoch als Gott erkannte.

Ein solcher „Geburtseasel“ findet sich nicht in der eigentlichen biblischen Weihnachtsgeschichte; es liegt vielmehr Jes 1,3 zugrunde:

Cognouit bos possessorem suum et asinus praesepe Domini sui; Israhel non cognouit, populus meus non intellexit.

Es erkennt der Ochse seinen Besitzer und der Esel die Krippe seines Herrn: Aber Israel erkennt nicht, mein Volk hat nicht verstanden.

Der Satz wird nur geringfügig verändert: Bei Jesaja erkennt der Esel die Krippe seines Herrn, bei Sedulius dagegen seinen Herrn *in* der Krippe. Gemeinsam ist der Gedanke der funktionierenden Gotteserkenntnis sowie die Antithese eines Volkes, welches seinen Gott nicht erkennt: Bei Jesaja ist dies das Volk Israel, bei Sedulius sind es die *gentiles populi*, welche im Gegensatz zu dem Esel ihren Herrn nicht erkennen; sie werden Gegenstand einer polemischen Apostrophe (carm. pasch. 4,304–308):

*Dicite, gentiles populi, cui gloria regi
talis in orbe fuit? Cui palmis compta uel umquam 305
frondibus arboreis laudem caelestibus ymnis
obuia turba dedit? Domino nisi cum Patre Christo,
qui regit aetherium princeps in principe regnum.*

Sagt, ihr heidnischen Völker, welcher König hatte jeweils solchen Ruhm auf Erden? Wem gewährte jeweils eine mit Palmen oder mit Baumblättern geschmückte entgegenströmende Volksmenge Lobpreis mit göttlichen Hymnen – außer unserem Herrn Christus in Einheit mit Gottvater, der als erster im ersten über das himmlische Reich gebietet?

Im ersten Vers von Buch V wird der Einzug Christi in Jerusalem als „Reichtum seiner Wundertätigkeit“ resümiert (*has inter uirtutis opes*). Es naht jedoch das Paschafest, welches den Tod und die Auferstehung Christi bringen soll. In diesem Zusammenhang wählt Sedulius nun die Erzählvariante aus Joh 12,27f., wonach Christus Gottvater um ein Bestätigungszeichen bittet, welches vom Volk als Donner beziehungsweise als Engel missgedeutet wird (Joh 12,29). Damit wird einerseits ein deutliches Zeichen Gottvaters selbst an die Buchspitze gesetzt, andererseits wird das Thema der rechten Gotteserkenntnis und der Verfehlung derselben durch andere vom Ende des IV. Buchs aufgegriffen; hier werden jedoch nicht die Heiden, wie in Buch IV, sondern die Juden polemisch apostrophiert (*carm. pasch. 5,14 O gens caeca oculis, o gens durissima corde!*). Diese Auseinandersetzung mit den Juden kondensiert sich dann im Fortgang der Passionserzählung in der Polemik gegen Judas, der nicht einmal durch die Fußwaschung Christi gereinigt werden kann (*carm. pasch. 5,27–31*) und ebenfalls rhetorisch apostrophiert wird (*carm. pasch. 5,59–68*).¹¹ Diese Apostrophen korrespondieren einerseits mit der Apostrophe gegen die Heiden am Ende von Buch IV, andererseits aber auch mit denjenigen gegen Eva und die Schlange am Anfang von Buch II.

Die richtige Gotteserkenntnis und ihre Verweigerung sowie Apostrophen an Gegenfiguren sind also diejenigen Motive, welche den Übergang von den Wundern Christi zu seiner Passion schaffen; seine Wundertaten, welche die Gläubigen nähren (Anfang von Buch III), erregen bei seine Göttlichkeit verkennenden Personen Feindseligkeiten, die schließlich in der Passion münden.

11 Beginnend mit den Worten (Sedul. *carm. pasch. 5,59–62*)
Tune cruenta, ferox, audax, insane, rebellis,
perfide, crudelis, fallax, uenalis, inique,
traditor immitis, fere proditor, impie latro,
praeuius horribiles comitaris signifer enses?

Literaturverzeichnis

- Gärtner, Thomas, Die Musen im Dienste Christi: Strategien der Rechtfertigung christlicher Dichtung in der lateinischen Spätantike, *Vigiliae Christianae* 58 (2024) 424–446.
- Huemer, Johannes, *Sedulii opera omnia*, Wien 1885.
- Lubian, Francesco, The wedding at Cana (Joh. 2, 1–11) in Juvenius, Sedulius, and in the *tituli historiarum*, *Acta antiqua* 56 (2016) 93–118.
- Mazzega, Michael, Sedulius, *Carmen Paschale*, Buch III. Ein Kommentar, Basel 1996.
- Panagl, Victoria, *Parva loquor ...* Remarks on the Structure of Sedulius' *Carmen Paschale*, in: Clara Burini De Lorenzi/Miryam De Gaetano (Hrsg.), *La poesia tardoantica e medievale. IV Convegno internazionale di studi*, Perugia, 15–17 novembre 2007, *Atti in onore di A. Isola*, Alessandria 2010, 205–221.

Überlegungen zur Anlage einer relationalen Datenbank der Juvenalus-Rezeption

Philipp Buckl, Bruno Bureau und Inès Burri

Abstract: With his harmonising paraphrase of the four Gospels, the Christian poet Juvenalus stands at the beginning of Latin biblical poetry and creates a poem with a far-reaching programme in the formal tradition of epic poetry. The reception of the *Euan-geliorum libri quattuor* (around 330) in Christian poetry is analysed systematically in the database, which is presented in this paper.

This database is intended to provide a broad overall impression of how Juvenalus can take on the multifaceted role of a classic in late antiquity. To this end, *similia*, quotations and other evidence are presented, organised according to quantitative and qualitative criteria. Setting up such a database requires an approach that combines in-depth analysis of the word as a central entity, around which its intertextuality or intertextualities are articulated, with a reading of the text, since the literary context is inseparable from its understanding. It was necessary to associate the XML-TEI text encoding of the works with a MySQL database platform in order to make the filtering of the results easier and to make them available to the general public. We have placed a particular emphasis on the use of open-source computer languages to guarantee the free use of resources for other literary intertextuality projects, according to FAIR principles. From the beginning we designed our database in a way that will make possible further addition of authors, while providing adjustment variables.

I Einleitung

Inwiefern, in welchem Umfang und auf welche Art und Weise sich Bezüge auf Juvenius' überliefertes Werk, die *Euangeliorum libri quatuor*, bei späteren christlichen Dichtern feststellen lassen, erscheint nicht zuletzt vor dem Hintergrund der weitreichenden Verbreitung des Textes als eine wichtige Fragestellung.¹ Die harmonisierende Bibelparaphrase in vier Büchern, die in oder um das Jahr 330 nach Christus datiert wird und als das erste christliche lateinische Epos angesehen werden kann,² übt in den folgenden Jahrzehnten und Jahrhunderten, in denen sich das Christentum infolge der Ereignisse der Konstantinischen Wende sukzessiv auch in den höheren Gesellschaftsschichten etabliert, Einfluss auf christliche Autoren aus. Da sich in diesen sozialen Schichten neben den Schriften Ciceros insbesondere die Dichtungen Vergils als unbestrittene Klassiker und verbreitetes Ausdrucksmittel gebildeten Literaturgenusses größter Beliebtheit erfreuen, wird ein neues Werk epischen Stils zweifelsohne an der *Aeneis* als dem römischen Staatsepos *par excellence* gemessen. Außerdem nehmen die christlichen Intellektuellen nach und nach christliche Dichter in ihren *canon auctorum* auf, und bereits im pseudo-gelasianischen Dekret (in seiner heute überlieferten Form um 500 nach Christus verfasst) wird das überlieferte Werk des Juvenius in die *libri legendi* aufgenommen. Weniger als 100 Jahre später steht Juvenius bereits auf Venantius' Liste der christlichen ‚klassischen‘ Dichter. Diese fortschreitende Aufnahme christlicher Dichter sowohl in die Kanons der Gelehrten als auch in die ‚offiziellen‘ religiösen Bücher spielt zweifellos eine große Rolle für

-
- 1 Exemplarisch sei an dieser Stelle auf die Sammlung christlicher poetischer Texte verwiesen, welche der venetische Dichter Venantius Fortunatus zu Beginn seiner *Vita Martini* (Mart. 1,14–26) am Ende des fünften Jahrhunderts erwähnt: Vor Sedulius, Prudentius, Arator und weiteren Autoren wird Juvenius dort exponiert an erster Stelle und als erster christlicher lateinischer Dichter genannt: Mart. 1,14f. *Primus enim docili distinguens ordine carmen / maiestatis opus metri canit arte Iuuenius*.
 - 2 Zur Bedeutung des ersten christlichen lateinischen Bibeldichters, der die klassische Rhetorik und epische Sprache verwendet, siehe Herzog 1975; Fontaine 1981, 67–80.

die Wertschätzung und das Überdauern der *Euangeliorum libri quattuor* des Juvenecus.

Um die Rolle, welche die *Euangeliorum libri quattuor* für spätere Dichtungen christlicher Autoren gespielt haben mögen, methodisch und systematisch zu erfassen, entsteht im Rahmen des von der *Agence nationale de la recherche* und der *Deutschen Forschungsgemeinschaft* geförderten Projektes PoBLAM³ („Lateinische Bibeldichtung in Antike und Mittelalter (4.-13. Jh.) zwischen Intertextualität und Rezeption in der Grammatik“) eine relationale Datenbank. Mit dieser Datenbank wollen wir zwei Ergebnisse erzielen: [1] eine Zusammenstellung von intertextuellen Passagen, in denen das Werk des Juvenecus von einem späteren Dichter als ‚Quelltext‘ verwendet wird (Datenbankprojekt) und [2] eine Sammlung von Texten späterer Dichter, die zeigt, wo, wie und in welchem Umfang sie die *Euangeliorum libri quattuor* als ‚Quelltext‘ verwenden (Editionsprojekt). Die wichtigste technische Frage (und das wirklich Neue am Projekt *Vestigia Iuveneci*) ist die Verbindung von strukturierten Daten und ihrer Verwendung als Erweiterung einer Textdatei gemäß den FAIR-Prinzipien: Gemäß den ANR-DFG-Standards müssen sowohl unsere Daten als auch unsere technischen Entwicklungen als auffindbares (*findable*), zugängliches (*accessible*), interoperables (*interoperable*) und wiederverwendbares (*reusable*) Material konzipiert werden. Wir mussten also unsere technischen Prioritäten in Form von technischen Entscheidungen für die Gegenwart und mit einer langfristigen Perspektive definieren. Die *Digital Humanities* (DH) sind eine sich schnell entwickelnde Wissenschaft und wir mussten uns von Beginn des Projekts an mit dem Problem der langfristigen Speicherung, Sicherung und Übertragung unserer Daten auseinandersetzen. Wenn wir sowohl die erkenntnistheoretischen als auch die technischen Fragen zufriedenstellend lösen, soll mithilfe dieses Verzeichnisses beispielsweise den Fragen nachgegangen werden, welche Dichter Juvenecus rezipieren, wie diese Rezeption aussieht und ob Juvenecus’ Werk bei den betreffenden Dichtern möglicherweise sogar einen

3 Poésie Biblique Latine de l’Antiquité au Moyen-Âge (IVe-XIIIe s.) entre intertextualité et réception grammaticale.

ähnlichen Stellenwert wie Vergils *Aeneis* für die nachklassische lateinische Literatur einnimmt.

Die Prüfung dieser Rezeptionsstrukturen erfolgt durch das Auffinden, Anordnen und Auswerten geeigneter Textstellen in Relation mit den potenziell zugrundeliegenden Versen der *Euangeliorum libri quattuor*. Behandelt werden die so verbundenen Textausschnitte jeweils als einzelne Datensätze. Durch ihre Auswertung anhand von verschiedenen Kategorien kann dann bei entsprechend erfüllten Voraussetzungen die intertextuelle Beziehung zwischen dem Werk des Juvenius und den Werken verschiedener Dichter, bei denen ein Rekurs auf die *Euangeliorum libri quattuor* zur Diskussion steht, nachgewiesen werden.

Im Rahmen dieses Beitrags werden der Aufbau der Datenbank dargelegt sowie ihre inhaltlichen Dimensionen anhand von Beispieldatensätzen aus Textstellen des Paulinus von Nola, des Prudentius und des Sedulius veranschaulicht. Zunächst geht es um die Sammlung passender Textpassagen in den Werken des Juvenius und (potenziell) rezipierender Autoren. Diese werden im Anschluss nach den hier vorgestellten qualitativen und quantitativen Kriterien untersucht. Dazu wird zunächst die Klassifizierung möglicher Bezüge nach verschiedenen Typen – [1] wörtliche Übernahme, [2] synonyme und paronomastische Variation, [3] gemeinsame Ausgestaltung von Motiven, [4] gemeinsame Ausgestaltung von Motiven mit wörtlichen Übernahmen und/oder synonymen beziehungsweise paronomastischen Variationen – angestrebt. Für die beiden letztgenannten Typen ist ein etwaiges gemeinsames Motiv zu benennen. Zudem sind Bezüge auf die biblischen Schriften wie auch intertextuelle Parallelen, die bereits auf poetische Vorlagen für die betrachtete Stelle in den *Euangeliorum libri quattuor* hindeuten, wichtige Stützen der Untersuchung von Rezeptionsspuren des Juvenius. Bei der Analyse der in dieser Weise zusammengestellten Textpassagen können daneben weitere Aspekte von Belang sein: Bereits eine identische oder abweichende Positionierung des relevanten Materials im Vers kann ein wichtiger Indikator für eine Bezugnahme sein. Darüber hinaus können quantifizierbare Eigenschaften, etwa die Anzahl in Kontaktposition zusammengestellter

oder identisch angeordneter relevanter Wörter, für das Verständnis des Datensatzes von Bedeutung sein. Daneben werden im Rahmen der Datenbank ein Verzeichnis bibliographischer Hinweise zur Ausweisung der Fundstelle der jeweiligen intertextuellen Bezüge sowie Verweise auf weiterführende Literatur zur Möglichkeit der ausführlicheren Beschäftigung mit einem bestimmten Datensatz geboten.

2 Kriterien der Datenbank

Zunächst geht es um die Sammlung von Bezugsstellen und die Schaffung von Datensätzen. Dazu rücken die Similienapparate und die *indices fontium* kritischer Textausgaben geeigneter Werke (also Editionen christlicher lateinischer Dichtung nach 330) in den Fokus.⁴ So können im Fall des Sedulius bereits 42,⁵ bei Paulinus von Nola mindestens 24,⁶ bei Faltonia Betitia Proba in den ersten 23 Versen, die noch nicht nach den Centoregeln abgefasst sind, immerhin sechs⁷ und bei Prudentius elf Stellen verzeichnet werden.⁸ Während sich solche Angaben kritischer Editionen jedoch auf die Ausweisung des Verses oder die Zitation des fraglichen Textausschnitts beschränken, stellt die vorgestellte Datenbank die Volltexte des Prätextes und der zu überprüfenden Werke zur Verfügung.⁹

4 Die im *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* erschienene Ausgabe der *Euangeliorum libri quattuor* des Juvencus von J. Huemer aus dem Jahr 1891 bietet leider ebenso wenig einen *index imitatorum* wie die wenig ältere Edition von K. Marold in der *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana* von 1886.

5 Huemer/Panagl 2007, 423. Gezählt werden nur die Bezugsstellen im *Carmen paschale*.

6 24 Referenzen auf die *Euangeliorum libri quattuor* sind bei Dolveck 2015, 709f. in der *Series Latina* des *Corpus Christianorum* ausgewiesen. Hingegen listen Hartel/Kamptner 1999, 493–496 insgesamt 107 Bezüge auf das Werk des Juvencus im *index auctorum et imitatorum*.

7 Fassina/Lucarini 2015, 62.

8 Bergman 1926, 456–469 weist sechs, Frisch 2020, 122; 138; 172f. in der *Psychomachia* fünf weitere Similien aus.

9 Die Texte stammen aus dem digitalen Bestand des Forschungsprojekts *Musique Deoque. A digital archive of Latin poetry, from its origins to the Italian Renaissance* mehrerer italienischer Universitäten und den dort ausgewiesenen kritischen Texteditionen (<https://www.mqdq.it/> [letztes Aufrufdatum 24.03.2025]).

Neben diesen Übernahmen aus kritischen Textausgaben findet eine Prüfung einschlägiger Kommentare der betrachteten Werke statt. Das Ziel ist auch hier, Hinweise auf Parallelstellen zu Juvenalus' Dichtung zu identifizieren und zur Generierung von Datensätzen zu verwenden.¹⁰ Anders als bei den kritischen Ausgaben ist hier jeweils im Einzelfall zu entscheiden, ob es sich um eine für die Präsentation in der Datenbank geeignete Textstelle handelt oder das Forschungsergebnis nicht systematisch als wörtliche, synonyme, paronomastische oder motivische Parallele aufgegriffen werden kann. In gleicher Weise rücken punktuell auch entsprechende Aufsätze, Artikel, Monografien und vergleichbare Forschungsliteratur in das Interesse der Auswertung.¹¹ Ferner kann der Einsatz bereits bestehender digitaler Datenbanken und Software-Anwendungen, die auf das Auffinden von intertextuellen Parallelen ausgerichtet sind, weitere Bezüge liefern.¹²

2.1 Qualitative Merkmale

Nach der Recherche geeigneten Materials für die Datensätze werden die Relationen der Textstellen nach verschiedenen Kriterien ausgewertet:

2.1.1 Klassifizierung des Bezuges

2.1.1.1 Wörtlich

Iuvenal. 1, 323 *Texta camelorum fuerant uelamina saetis,*
 324 *et zonae pellis medium cinxere profetam.*

10 Beispielsweise Mazzega 1996. Daneben werden die Kommentare verschiedener Abschnitte der *Euangeliorum libri quattuor*, beispielsweise De Gianni 2020, ausgewertet.

11 Beispielsweise Lubian 2016, 93–118.

12 Verwendet werden bislang die „Co-Occurrences“-Funktion des Forschungsprojekts *Musisque Deoque* (siehe Anm. 9) und das *Tesserae*-Projekt der University at Buffalo, USA (<https://tesserae.caset.buffalo.edu/> [letztes Aufrufdatum 21.06.2024]), welches auch bei Revellio 2022 vorgestellt und genutzt wird.

- Paul. Nol. carm. 6, 229 *Vestis erat curui saetis conserta cameli*¹³
 230 *contra luxuriam molles duraret ut artus*
 231 *arceretque graues compuncto corpore somnos.*

In der *Laus Iohannis*¹⁴ wird Johannes' Gewand nach biblischem Vorbild als aus Kamelhaaren gefertigt beschrieben.¹⁵ Das biblisch (auch noch in der *Vulgata* des Hieronymus¹⁶) verwendete Wort *pilus* wäre metrisch im Hexameter nicht unbrauchbar. Die stattdessen genannten *saetae* findet man jedoch bereits in der Darstellung des Juvenecus. Somit kann die Verwendung dieses Wortes hier neben weiteren identischen Lemmata als (bibelfremde) wörtliche Parallele herausgestellt werden.

2.1.1.2 Synonym/paronomastisch

- Iuvenec. 2, 391 *Haec ubi per populum summi pendencia pepli*
 392 *fila manu trepida tractauit, protinus ille*
 393 *et causas morbi et credentia pectora cernens*
 394 *concessit celerem tali cum uoce salutem:*
 Sedul. carm. pasch. 3, 120 *Ast ubi credentis iam sano in pectore coepit*
 121 *diues adesse fides, mediis immersa cateruis*
 122 *nititur auersi uel filum tangere Christi.*¹⁷

13 Manitius 1891, 270.

14 In von Hartels und Kamptners *editio altera* der Gedichte des Paulinus von Nola (siehe Anm. 6) wird die *Laus Iohannis* zu dessen Werken gerechnet. Dolveck 2015, 27 schließt sie aus: „[M]ais l'analyse de la technique poétique les conforte formellement: on peut admettre que la théologie et la foi de Paulin aient évolué vers des conceptions de plus en plus orthodoxes, mais rien ne permet de supposer, à aucun moment, que Paulin ait versifié pour ce poème seulement d'une manière différente de ses habitudes, qui sont assez constantes.“ Gegen Dolvecks Ausschluss siehe Sassi 2020, 24.

15 Es wird jeweils, falls nicht anders angegeben, die obere Hauptzeile der *Itala* von Jülicher zitiert: Mt 3,4 *Ipse autem Iohannes habuit uestitum suum de pilis camelorum et zona pellicia circa lumbos eius; esca autem eius erat lucustae et mel siluestre*; Mk 1,6 *Erat autem Iohannes uestitus pilos cameli et lucustas et mel siluestre edens.*

16 Zitate aus der *Vulgata* folgen Weber/Gryson ⁵2007: Mt 3,4 *Ipse autem Iohannes habebat uestimentum de pilis camelorum et zonam pelliciam circa lumbos suos esca autem eius erat lucustae et mel siluestre*; Mk 1,6 *Et erat Iohannes uestitus pilis cameli et zona pellicia circa lumbos eius et lucustas et mel siluestre edebat.*

17 Mazzega 1996, 141.

In beiden Werken wird die biblische Perikope der Heilung einer blutflüssigen Frau nacherzählt. Betrachtet wird die Darstellung des Herantretens dieser Frau an Jesus:¹⁸ Während in den biblischen Schriften lediglich davon die Rede ist, dass sie sich Jesus von hinten nähert (und einzig im Markusevangelium die Menge der Umstehenden überhaupt in diesem Zusammenhang erwähnt wird), beschreibt Sedulius darüber hinaus die damit verbundene Anstrengung:

mediis immersa catervis wiederholt V. 115 *permixta ... turbis* [...]. Zugleich begründet es *nititur*. Die Frau muß sich mühen, durch das Getümmel zu Christus durchzudringen (Iuven. 2,391f. *per populum ... fila tractavit*).¹⁹

Obwohl im Hinblick auf die Schilderung der Anstrengungen dieser Figur kein identisches Wortmaterial festgestellt werden kann, zeigt der Einbezug dieses Umstands in synonyme Darstellungsweise die Parallele zwischen Sedulius und Juvenius in diesen Versen auf.

2.1.1.3 Motivisch

Als (literarisches) Motiv gilt hier die „kleinste strukturbildende und bedeutungsvolle Einheit innerhalb eines Textganzen [...]“. Es dient der formalen Gliederung, der semantischen Organisation und der Verflechtung von Themen“.²⁰ Vor diesem Hintergrund werden strukturelle wie inhaltliche Schlagworte gesammelt. Der Zusammenstellung eines angemessenen Motivkatalogs widmet sich der nächste Abschnitt.

- | | |
|---------------|---|
| Iuven. praef. | 21 <i>Nec metus, ut mundi rapiant incendia secum</i> |
| | 22 <i>hoc opus; hoc etenim forsan me subtrahet igni</i> |
| | 23 <i>tunc, cum flammiuma discendet nube coruscans</i> |
| | 24 <i>iudex, altithroni genitoris gloria, Christus.</i> |

18 Mt 9,20 *Et ecce mulier, quae sanguinis fluxum habebat duodecim annis, accessit retro et tetigit uestimentum eius*; Mk 5,27 *Audito de Iesu uenit retro in turba et tetigit uestimentum eius*; Lk 8,44 *Accessit retro et tetigit uestimentum eius et confestim stetit fluxus sanguinis eius.*

19 Mazzega 1996, 141.

20 Lubkoll 2008, 515f.

- Prud. epil. 29 *Munus ecce fictile*²¹
 30 *inimus intra regiam salutis.*
 Paul. Nol. carm. 22, 29 *Dumque leges catus et scribes miracula summi*²²
 30 *uera dei, propior disces et carior ipsi*
 31 *esse deo, quem dum credens miraris, amare*
 32 *incipies et amando deum redamabere Christo.*

Bereits in der klassischen augusteischen Dichtung ist es ein Topos, die Unsterblichkeit der eigenen dichterischen *persona* durch das Abfassen von Dichtung zu erlangen.²³ Dies wird bei Juvenecus zweifelsohne reflektiert; jedoch entwickelt er den Gedankengang weiter und schafft so ein eigenes Motiv. Nun steht nicht mehr die Unsterblichkeit der *persona*, sondern die persönliche Aussicht auf das Seelenheil im Zentrum: Der Dichter entkommt durch sein christliches Dichten dem Feuer der Hölle und erlangt das Leben nach dem Tod im Reich Gottes. Aufgegriffen wird diese weiterentwickelte Version des Unsterblichkeitstopos, der Gedanke an die Anwartschaft auf ewiges Heil durch Dichtung, auch bei Prudentius und Paulinus von Nola: Während Prudentius in seinem *epilogus* auf sie Bezug nimmt, integriert Paulinus die Ausrichtung von Dichtung am persönlichen Heil der dichtenden Person in seinen Versuch, einen Jovius von paganer Dichtung abzubringen und ihn davon zu überzeugen, sich stattdessen der christlichen Dichtung zu widmen. Dabei lassen sich kaum einzelne identische Wörter oder solche in synonymen beziehungsweise paronomastischen Verhältnissen festmachen, die den Bezug auf ein gemeinsames Motiv verdeutlichen – in der Datenbank werden daher zentral für das Motiv stehende Wörter markiert (in diesem Fall das Resultat und der Prozess des Dichtens: *opus* – *munus* – *scribes*).

21 Döpp 2020, 423.

22 Gärtner 2004, 435.

23 An dieser Stelle genügt der Verweis auf das exemplarische, die *Metamorphoses* beschließende *uiuam* Ovids (Ov. met. 15,879).

2.1.1.4 Motivisch mit gemeinsamem Wortmaterial

Iuven. 4,	810	<i>inponi pondus, quo iustis dignior actis</i>
	811	<i>aeternam capiat diuina in saecula uitam</i>
	812	<i>per dominum lucis Christum, qui in saecula regnat.</i>
Paul. Nol. carm. 4,	18	<i>moribus haec castis tribuit deus, hi sibi mores</i>
	19	<i>perpetuam spondent uentura in saecula uitam</i> ²⁴

Parallelen, die sowohl durch gemeinsame Motive als auch relevantes Wortmaterial entstehen, werden in der Datenbank als solche kenntlich gemacht. Im vorletzten Vers der *Euangeliorum libri quattuor* wird das ewige Leben thematisiert. Auch im nunmehr Paulinus von Pella zugeschriebenen Gedicht, welches 19 Verse umfasst,²⁵ wird auf ebenjenes eingegangen. Die motivische Übereinstimmung wird in diesem Fall noch durch entsprechende wörtliche und synonyme Bezüge erweitert: Der Verschluss *in saecula uitam* ist in der erhaltenen lateinischen Dichtung nur an diesen beiden Stellen nachweisbar. Gleichzeitig wird das Fortbestehen im Reich Gottes durch die Hinzunahme eines zweiten Ausdrucks der Unendlichkeit – bei Juvenius *aeternam*, bei Paulinus *perpetuam* – verdeutlicht.²⁶

2.1.2 Motive

Sucht man nach motivischen Übereinstimmungen, stellt die Datenbank dazu einen Katalog von vordefinierten Motiven bereit. Die Vorgabe einer bestimmten Menge von Begriffen ist zur Wahrung von Übersicht und Nutzerfreundlichkeit unabdingbar, da bei freier Eingabe vermeintlich geeigneter Begriffe allzu schnell ein unübersichtliches Konglomerat von nicht trennscharf unterscheidbaren Motiven entsteht, dessen Umfang zu unklaren Zuordnungen führen kann. Um eine angemessene Auswahl verbindender Motive zu bieten, stellt sich die Frage, welche Begriffe herangezogen werden

24 Hartel/Kamptner 1999, 432.

25 https://www.mqdg.it/texts/PAVL_PEL/orat|001 [letztes Aufrufdatum 24.03.2025].

26 Hinsichtlich des identischen Wortmaterials noch näher am besprochenen Juveniusvers ist Paul. Nol. carm. 22,63 *aeternae tendens in saecula uitae*.

sollen. Sinnvoll erscheint es, eine Struktur von übergeordneten und untergeordneten Motiven zu installieren, um möglichst zielgerichtete, detaillierte Suchen ebenso zu ermöglichen wie allgemeine Recherchen zu prägnanten Oberbegriffen.²⁷

Da es bislang für die lateinische Bibeldichtung keine entsprechenden Sammlungen gibt, ist der Ansatz hier die Vereinigung von Begriffsübersichten zu zwei zentralen Aspekten des Werkes des Juvenecus: den biblischen Inhalten²⁸ und ihrer epischen Ausgestaltung.²⁹ Die dadurch zustande kommende Liste kann später, etwa bei der Aufnahme weiterer Werke, ergänzt werden, sodass zusätzliche Begriffe, die sich im Rahmen der Untersuchung als relevant herausstellen, miteinbezogen werden können.

Im Folgenden werden jeweils ein Beispiel für ein biblisches und ein episches Motiv geboten:

Iuvenec. 2,	146	<i>Ille ubi percepit uenerandi dona saporis</i>
	147	<i>nescius, in uini gratum transisse liquorem</i>
	148	<i>egestas nuper puris <u>de fontibus undas</u>,</i>
	149	<i>increpat ignarum sponsum, quod pulchra reseruans</i>
	150	<i>deteriora prius per mensas uina dedisset.</i>
Prud. tituli	127	<i>Christus uasa iubet properanter aquaria lymphis</i>
	128	<i>impleri, inde meri ueteris <u>defunditur unda</u>.</i> ³⁰

Geschildert wird die im Rahmen der bei Johannes erzählten Hochzeit zu Kanaan vorgenommene Wandlung von Wasser zu Wein (Joh 2,9). Der Versschluss *de fontibus undas* von Juvenecus hat in Pru-

27 Beispielsweise kann man sowohl nach der Darstellung von Tieren im Allgemeinen als auch nach der Darstellung ganz bestimmter Tiere, etwa Schlangen, suchen.

28 Ausgangspunkt der Sammlung passender biblischer Begriffe ist ein Register von zentralen Personen, Festen oder anderen bekannten Ereignissen in der Bibel, welches die *Deutsche Bibelgesellschaft* bietet: <https://www.die-bibel.de/bibeln/wissen-zur-bibel/zentrale-bibelstellen/> [letztes Aufrufdatum 21.06.2024].

29 Ausgangspunkt der Sammlung passender epischer Begriffe ist das Stichwortregister des 2019 erschienenen Werkes *Structures of Epic Poetry* (Reitz/Finkmann 2019).

30 Lubian 2016, 111.

dentius' *defunditur unda* eine intertextuelle Parallele: Neben einer identischen, den Vers beschließenden Form von *unda* ist *de fontibus* synonym zu *defunditur*. Verbindendes Motiv ist dabei die gemeinsame Rede vom Handeln Jesu Christi, insbesondere von dessen Wunder und Heilungen.

Iuven. 2,	37	[...] <i>Inde procellis</i>
	38	<i>imperat et placidam sternit super aequora pacem.</i>
Sedul. carm. pasch. 3,	61	[...] <i>nil uota moratus,</i>
	62	<i>exurgens Dominus ualidis mitescere uentis</i>
	63	<i>imperat et dicto citius tumida aequora placat.</i> ³¹

Die bei Mt 8,24 geschilderte Stillung eines Sturms auf dem See Genesareth stellen Juvenius und Sedulius poetisch aufgeladen dar. Ausführungen zu einem (See-)Sturm sind eine epische Konvention, die Formulierung zu dessen Stillung ist insbesondere durch Vergils *Aeneis* bekannt.³²

2.1.3 Bibeltext

Um die poetischen Schilderungen gegebenenfalls auch parallel in biblischem Kontext zu verorten, werden die entsprechenden Stellen und – zur inhaltlichen Orientierung – der lateinische Text der *Vulgata* angegeben.³³ Dadurch können entsprechende Darstellungen sowohl in Fällen, in denen Juvenius und potenzielle Rezipienten sich auf die gleiche Bibelperikope beziehen (etwa bei der eben gezeigten Paralleldarstellung der Stillung des Seesturms), als auch in solchen, in denen sie auf unterschiedliche Bibelstellen rekurren, kenntlich gemacht werden.

Iuven. 1,	413	<i>Terra Zabulonum et regionis Neptala nomen,</i>
	414	<i>et uia trans pelagus longe Galilaea per arua</i>
	415	<i>trans et Iordanen gentes populi que tenebris</i>

³¹ Huemer/Panagl 2007, 423.

³² Vgl. Verg. Aen. 1,142f. *Sic ait, et dicto citius tumida aequora placat / collectasque fugat nubes solemque reducit.* Siehe dazu auch Mazzega 1996, 112f.; Schubert 2019, 87–100.

³³ Verwendet wird dazu der Text von Weber/Gryson ⁵2007.

416 *inclusi magnum lumen subitumque uidebunt,*
 417 *in mortisque illis umbra residentibus alma*
 418 *exoritur fidei resplendens luce uoluntas.*
 Sedul. carm. pasch. 4, 189 *Cooperat interea Dominus Galilaea per arua*³⁴
 190 *transgrediens sancto quoddam pede tangere*
castrum.

Die Junktur *Galilaea per arua* ist nur bei Juvenecus und Sedulius und auch dort nur an den gezeigten Stellen nachweisbar. Während Juvenecus hier allerdings eine Rede Jesu zu Beginn von dessen Wirken in Galiläa schildert (Mt 4,15), beschreibt Sedulius Jesu Reise durch Galiläa nach Jerusalem, im Rahmen derer er zehn Aussätzige heilt (Lk 17,11).

2.1.4 Poetische Vorlagen aus der paganen Dichtung

Zur Einordnung der Signifikanz der dargestellten Parallelen ist es wichtig zu wissen, ob und, wenn ja, wie verbreitet sie in der lateinischen Dichtung vor Juvenecus sind. Neben Einträgen, bei denen überhaupt keine Belegstelle vor den *Euangeliorum libri quattuor* existiert (wie bei dem zuletzt geschilderten *Galilaea per arua*), gibt es sowohl Datensätze, bei denen sich wenige, als auch solche, bei denen sich viele Belegstellen der relevanten Formulierungen vor den *Euangeliorum libri quattuor* finden lassen:

Iuenc. 3, 107 *Tum pauidis Christus loquitur: „Timor omnis abesto,*
 108 *credentumque regat uegetans constantia mentem.*
 109 *En ego sum, uestrae doctorem noscite lucis.“*
 Prud. c. Symm. 2, 735 *Dediscat seruire senex laris exul auiti*
 736 *discat et ad patrium limen genetrice reuersa*
 737 *ingenuum se nosse puer. Timor omnis abesto*³⁵
 738 *uicimus, exultare libet. Quid tale repulso*
 739 *poenorum quondam duce contigit? [...]*

³⁴ Huemer/Panagl 2007, 423.

³⁵ Bergman 1926, 465.

Die Zusammenstellung *timor omnis abesto* findet man ein einziges Mal vor dem Werk des spanischen Presbyters in der erhaltenen lateinischen Literatur.³⁶

Iuvenal. 2,	561	<i>Haec ubi dicta dedit, messis per culta grauatae</i>
	562	<i>praeterit, et populus sectantum discipulorum</i>
	563	<i>spicarum grauidam carpebat in ordine frugem.</i>
Prud. psych.	823	<i>Haec ubi dicta dedit, gradibus regina superbis³⁷</i>
	824	<i>desiluit tantique operis Concordia consors</i>
	825	<i>metatura nouum iacto fundamine templum.</i>

Sehr viel häufiger als *timor omnis abesto* ist hingegen der Hexameteranfang *haec ubi dicta dedit*.³⁸ Die Datenbank zeigt daher neben der ältesten Vorlage in solchen Fällen auch weitere Fundstellen relevanter Eintragungen vor den *Euangeliorum libri quattuor* mit den Versangaben und -texten.³⁹

2.1.5 Position im Vers

Eine eventuell gegebene identische Positionierung von in intertextuellem Zusammenhang stehenden Wörtern kann ein Hinweis auf einen Juvenalusbezug sein. Daher wird kontrolliert, ob sich entsprechendes Material an den gleichen Stellen im Vers befindet:

Iuvenal. 3,	564	<i>ultima labentis restabat portio lucis:</i>
Sedul. carm. pasch. 1,	188	<i>ultima labentis miseratus tempora lucis⁴⁰</i>

Im betrachteten Fall entsprechen sich bei inhaltlich unterschiedlicher Aussage die Platzierungen von *ultima*, *labentis* und *lucis* als erstes, zweites und letztes Wort des Verses.

36 Verg. Aen. 11,14 *Maxima res effecta, uiri. Timor omnis abesto*.

37 Frisch 2020, 138.

38 Es genügt hier, eine Auswahl von Belegstellen anzuführen: Verg. Aen. 2,790; 6,628; 7,323.471; Val. Fl. 2,69; Sil. 7,746.

39 Die Texte werden wiederum dem digitalen Bestand des Forschungsprojekts *Musisque Deoque* (siehe Anm. 9) entnommen.

40 Huemer/Panagl 2007, 423.

2.2 Quantitative Merkmale

Neben den genannten qualitativen Kategorien bietet die Datenbank auch die Möglichkeit, nach konkreten Umfängen von Bezugsstellen, also Anzahlen von relevanten Wörtern, bei Parallelstellen zu suchen:

2.2.1 Anzahl der identischen und der synonymen Wörter

In zwei Gruppen werden die identischen sowie die synonymen oder paronomastischen Parallelen separat gezählt:

Iuenc. 1,	16	<i>nam me dimissum rerum pater unicus alto</i>
	17	<i>e caeli solio tibi nunc in uerba uenire</i>
	18	<i>praecipit <u>et cara</u> tibi <u>mox e coniuge natum</u></i>
	19	<i>promittit, grandis rerum cui gloria restat,</i>
	20	<i>plurima qui populis nascendo gaudia quaeret;</i>
Paul. Nol. carm. 4,	15	<i>Adsit laeta domus epulisque alludat inemptis</i>
	16	<i>uerna satur fidusque comes nitidusque minister,</i>
	17	<i>morigera <u>et coniunx caraque ex coniuge nati</u>.</i> ⁴¹

In diesem Fall entsprechen sechs Wörter des potenziell rezipierenden Verses denjenigen aus Iuenc. 1,18, der Ankündigung der Geburt von Johannes dem Täufer.

Gerade poetische Ausgestaltungen biblischer Inhalte erscheinen zudem bei der Recherche nach synonymem oder paronomastischem Wortschatz interessant, da bereits die stoffliche Grundlage ein Text ist: Orientieren sich die Dichtungen am (prosaischen) Bibelwort – sei es an einer der Versionen der *Vetus Latina* oder an der *Vulgata* –, an poetischen Vorläufern wie dem Werk des Iuvenius oder wählen sie selbst neue Ausdrücke?

Iuenc. 2,	356	<i>Aegris sed merito <u>miseris adhibenda medella</u> est.</i>
Sedul. carm. pasch. 1,	38	<i>Hanc constanter <u>opem laesis adhibete medullis</u>,</i> ⁴²
	39	<i>quos letale malum, quos uanis dedita curis</i>
	40	<i>Attica Cecropii serpit doctrina ueneni,</i>

⁴¹ Hartel/Kamptner 1999, 432.

⁴² Huemer/Panagl 2007, 423.

- 41 *sectantesque magis uitam spirantis odorem*
 42 *legis Athenaei paedorem linquite pagi.*

Im vorliegenden Beispiel wird neben der wörtlichen Übernahme von *adhibere* und der synonymen Parallele von *laesis* und *miseris* die *medella* des Juvenius in doppelter Weise rezipiert: einerseits in einem synonymen Bezug zu *opem*, andererseits in paronomastischer Weise bei *medullis*.

2.2.2 Wörter in Kontaktposition

- Iuven. 1, 577 *Sed quod dextra facit, faciat, nescire sinistram*
 578 *conueniet; iustis meritis tum digna rependet*
 579 *occulti solus scrutator praemia cordis.*
 Paul. Nol. carm. 14, 5 *nam confessor obit poenas non sponte lucratus*
 6 *acceptante deo fidam pro sanguine mentem,*
 7 *qui cordis taciti scrutator ferre paratos⁴³*
 8 *aequiperat passis, sat habens interna probasse*
 9 *supplicium carnis iusta pietate remittit;*

Um den Zusammenzug mehrerer Wörter aus einer Juveniusstelle zu notieren, werden ferner entsprechende Parallelwörter in Kontaktposition gezählt. Dabei kann es durchaus sein, dass die entsprechenden Versteile bei Juvenius, wie im vorliegenden Beispiel, noch nicht in unmittelbarer Folge stehen. Gerade die Ballung solcher Wörter kann dann aber deutlich machen, dass es um einen Bezug auf Juvenius gehen soll, weil dessen Ausdrücke konzentriert präsentiert werden.

2.2.3 Anzahl der Wörter in gleicher Flexionsform

- Iuven. 1, 767 *Aedes inde Petri sanctus penetrabat Iesus,*
 768 *cuius anhelae socrus aestu febrique iacebat.*
 Sedul. carm. pasch. 3, 33 *Forte Petri ualidae torreat lampadis aestu*
 34 *febris anhelae socrum, dubioque in funere pendens⁴⁴*
 35 *saucia sub gelidis ardebat uita periclis,*
 36 *immensusque calor frigus letale coquebat.*

43 Hartel/Kamptner 1999, 442.

44 Huemer/Panagl 2007, 423.

Im vorliegenden Datensatz sind fünf Wörter identisch, davon drei auch in identischer Flexionsform. Während der Genitiv *Petri* bereits biblisch ist,⁴⁵ sind *anhela* (wenn auch unterschiedlich bezogen) und *aestu* poetische Ergänzungen des biblischen *febricitantem*, das *febri(s)* entspricht.

2.2.4 Anzahl der Wörter in der gleichen Reihenfolge

Neben dem Zusammenzug von Stichwörtern oder der Übernahme von Wortmaterial in identischer Flexionsform besteht eine weitere Möglichkeit, eine Parallele zu dem Werk des Juvenecus zu erkennen, darin, die Reihenfolge der Wörter im Satz einzubeziehen. Dabei spielt es, im Gegensatz zum Zusammenziehen, keine Rolle, ob zwischen den relevanten Wörtern (unterschiedliches) Wortmaterial steht:

Iuvenc. 1,	281	<i>Et iam <u>bissenos</u> <u>aeui</u> <u>comprenderat</u> <u>annos</u>,</i>
	282	<i>cum paschae ritum seruando ex more parentes</i>
	283	<i>ad templum laetis puerum perducere festis</i>
	284	<i>omnibus annorum uicibus de more solebant.</i>
Sedul. carm. pasch. 2,	134	<i>Ast ubi <u>bis</u> <u>senos</u> <u>aetatis</u> <u>contigit</u> <u>annos</u>,⁴⁶</i>
	135	<i>hoc spatium de carne trahens, aeuique meatus</i>
	136	<i>humana pro parte tulit, senioribus esse</i>
	137	<i>corde uidebatur senior legisque magistros</i>
	138	<i>inter ut emeritus residebat iure magister.</i>

Im präsentierten Datensatz stehen fünf Wörter in der gleichen Reihenfolge, in der sie auch bereits (zum Teil in Synonymvariation) in den *Euangeliorum libri quattuor* zu finden sind. Damit wird auch deren Hyperbaton *bissenos [...] annos* nachgeahmt.

3 Bibliographie der Datenbank

In der Datenbank wird die ausgewertete Forschungsliteratur über-

45 Mt 8,14 *Et cum uenisset Iesus in domum Petri, uidit socrum eius iacentem et febricitantem.*

46 Huemer/Panagl 2007, 423.

sichtlich kenntlich gemacht: Zum einen werden in den entsprechenden Datensätzen die Fundstellen und, falls bereits einbezogen, auch weiterführende Literatur zum entsprechenden Text des Zielautors vermerkt. Daneben ist die bereits im Rahmen der Recherche für die Datenbank geprüfte Literatur in einer Liste auf einer eigenen Seite zusammengestellt.

Darüber hinaus werden auch diejenigen Datensätze vermerkt, die sich im Rahmen der Forschungsarbeit der Datenbank-Mitarbeiter ergeben und zu denen es möglicherweise noch keine Literatur gibt. Diese Einträge werden mit einem Sonderzeichen (#) gekennzeichnet.

4 Technische Struktur: ein zweifacher Konstruktionsansatz

Das Besondere am Projekt *Vestigia Iuveni* ist die Tatsache, dass es sich sowohl um ein text- als auch um ein datenorientiertes Projekt handelt. Wir wollen [1] eine gewöhnliche Suchmaschine mit Suchwerkzeugen und [2] eine weitere Art der Suche anbieten, die auf dem direkten Zugriff auf Passagen in Texten basiert, die von besonderem Interesse zu sein scheinen. Um beide Ergebnisse zu erzielen, mussten wir einen zweifachen Konstruktionsansatz verfolgen, einen für das Datenbankmodell und einen für die digitale Ausgabe.

Wie Sinatra und Vitali-Rosati gezeigt haben,⁴⁷ beinhaltet die digitale Edition zwei verschiedene Prozesse. Auf der einen Seite wählt der Herausgeber technische Lösungen aus, die zu dem passen, was er produzieren möchte (zum Beispiel bestimmt er, wie und in welchem Umfang er sein Textmaterial kodiert); auf der anderen Seite kann der Herausgeber teilweise von den technischen Entscheidungen, die er getroffen hat, geleitet (und manchmal eingeschränkt) werden – in unserem Fall haben wir uns zum Beispiel dafür entschieden, von der Datenbank auszugehen, um zu den Texten zu gelangen, und diese Entscheidung bedeutete, dass wir einen Weg

47 Sinatra/Vitali-Rosati 2014.

finden mussten, um eine Datenbanksprache mit einer Textkodierungssprache zu verknüpfen und/oder zu ersetzen. Um es mit den Worten von Sinatra und Vitali-Rosati zu sagen, wir mussten uns dem Risiko eines „déterminisme technologique“⁴⁸ stellen und folglich diese Fragen beantworten: Was wollen wir tun? Wie wollen wir es tun? Und warum wollen wir es auf diese oder jene Weise tun? Ohne die Beantwortung dieser Fragen wären wir Gefahr gelaufen, dass technische Beschränkungen und/oder technische Ressourcen wichtiger als der ursprüngliche wissenschaftliche Zweck des Projekts geworden wären.⁴⁹ Wie im ersten Teil dieses Beitrags gezeigt wurde, ist Intertextualität eine Herausforderung für Wissenschaftler im Digitalen. Einige bekannte und besonders nützliche Tools für Intertextualität wie *Tesseract*⁵⁰ und *Musique Deoque*⁵¹ gibt es bereits und sie liefern interessante Ergebnisse, aber ihre technischen Modelle, die auf einem Wort-zu-Wort- oder Form-zu-Form-Vergleich basieren, sind in ihrem Anwendungsbereich offensichtlich auf explizite oder semi-explizite Intertextualitäten beschränkt. Zur Intertextualität gehören aber auch implizite Anspielungen oder synonyme Variationen, die von Algorithmen nicht ohne Weiteres erkannt werden können. Beim Aufbau der technischen Struktur unserer Datenbank mussten wir diese Elemente in Übereinstimmung mit den unter 2. definierten Mustern berücksichtigen. Die zweite Herausforderung war die folgende: Wie können wir unsere Daten mit dem Textinhalt verknüpfen? Zunächst mussten wir jeden intertextuellen Datensatz mit seiner genauen Stelle im Text von Juvenecus („Quelltext“) verknüpfen, dann ebenso mit jeder Stelle in späteren Gedichten („Nachahmung“). In diesem ersten Schritt mussten wir einen Weg finden, die Sprache der Datenbank mit der Sprache der Edition zu verbinden. In einem zweiten Schritt mussten wir genau das Gegenteil machen: einen beliebigen poetischen Text mit seinem „Quelltext“ (Juvenecus) verknüpfen und insbesondere Wörter, Zeilen oder Phrasen im späteren Gedicht mit Wörtern, Zeilen und Phrasen in

48 Sinatra/Vitali-Rosati 2014.

49 Zu den epistemologischen Fragen der DH siehe auch McCarty 2015, 1231–1233.

50 <https://tesseract.caset.buffalo.edu/> [letztes Aufrufdatum 21.06.2024].

51 <https://mqdq.it/> [letztes Aufrufdatum 24.03.2025].

den *Euangeliorum libri quattuor* des Juvenius verknüpfen – aber nicht durch eine einfache Text-zu-Text-Verknüpfung, sondern durch einen komplexen Pfad: von der „Nachahmung“ zum entsprechenden Datenbankeintrag (um komplexe intertextuelle Informationen zu erfassen, wie sie oben im ersten Teil definiert wurden), und vom Datenbankeintrag zum Werk des Juvenius.

Für die Erstellung der Datenbank haben wir uns für die Entwicklung einer MySQL-Datenbank entschieden, um mit Hilfe einer Suchkonsole, die durch XML-Textdateien gespeist wird, eine Data-Mining-Schnittstelle zu schaffen. Zu diesem Zweck haben wir uns für das *Heurist*-Modell⁵² entschieden; die Gründe für diese Wahl sind sowohl externer als auch interner Natur: Einerseits bietet *Heurist* eine sehr einfache und intuitive Schnittstelle, sodass Wissenschaftler, die mit Datenbanken nicht vertraut sind, diese leicht verstehen und Tabellen nach ihren Bedürfnissen erstellen können. In Anbetracht der Tatsache, dass viele Mitarbeiter (einige von ihnen sehr vertraut mit den DH, andere Anfänger) mit der Datenbank arbeiten werden, schien uns diese Wahl die beste zu sein. Andererseits bietet *Heurist* sehr ausgefeilte Möglichkeiten, Daten zu erstellen, zu strukturieren und zu verknüpfen, und ermöglicht komplexe Exporte von gut strukturierten Daten, insbesondere durch einen XML-Export in der Sprache HML.

An diesem Punkt mussten wir herausfinden, wie wir diese strukturierten HML-Daten mit Texten verknüpfen können, und daher mussten wir auf Textmaterial eine Kodierungssprache anwenden, die in der Lage war, mit HML-Daten zu „sprechen“. Zu diesem Zweck entschieden wir uns, unser Textmaterial mit XML-TEI⁵³ zu kodieren, denn da TEI und HML jeweils Varianten derselben Sprache, nämlich XML, sind, konnten wir teilweise dieselben Strukturen verwenden

52 *CMS Heurist* wurde von Ian Johnson an der Universität von Sydney entwickelt und wird in Frankreich vom Huma-Num-Konsortium gehostet und unterstützt.

53 Ein weiterer wichtiger Punkt ist, dass TEI inzwischen die Standardsprache für die Kodierung von Texten ist und somit weit verbreitet und vielen Wissenschaftlern bekannt ist. Als Standardformat für digitale Texteditionen wird es die Interoperabilität unserer Kodierung gewährleisten.

und sie in einen Dialog bringen, auch wenn dieser Dialog aufgrund der strukturellen Unterschiede zwischen HML und TEI nicht unmittelbar sein konnte. Um HML und TEI zu verbinden, genauer gesagt, um HML-Daten in XML-TEI-Dateien einzubinden, haben wir XSLT-Stylesheets verwendet, die sowohl auf HML- als auch auf TEI-Dateien anwendbar sind, um entweder neue TEI-Dateien (zur neuen Organisation der Daten) oder HTML-Seiten (zur Visualisierung der Ergebnisse und Suchmaschine) zu erstellen.

Im Folgenden geben wir einen kurzen Überblick über unseren Arbeitsablauf.

Für jeden Text (zum Beispiel die *Euangeliorum libri quattuor* des Juvenius, das *Carmen paschale* des Sedulius usw.) haben wir zunächst XML-TEI-Dateien erstellt, welche die Struktur des Werks von der größten bis zur kleinsten Einheit darstellen: Werk, Buch, Zeile, Wort. Da Intertextualität einen Vergleich von Wort zu Wort impliziert, konnten wir unsere Kodierung nicht auf die Zeilenebene beschränken, da in einigen Fällen die Intertextualität nicht zusammenhängende Wörter aus verschiedenen Zeilen umfasst. Wir wiesen jedem Element eine @n (Attributnummer) zu; was aber die Wortebene betrifft, so mussten wir spezifischer sein, als das erste Wort mit @n=0001 zu kodieren, da wir Juvenius' und Sedulius' erstes Wort nicht mit demselben Bezeichner versehen konnten, wenn wir sie als Schlüssel in unserer Datenbank verwenden wollten. Um dieses Problem zu lösen, fügten wir ein Präfix hinzu und schrieben Iuv0001 für das erste Wort von Juvenius usw. An diesem Punkt importierten wir die Textdaten in *Heurist* über eine einfache csv-Datei und gaben den Nutzern HTML-Versionen unserer tokenisierten Texte, die sie verwenden konnten, um zu identifizieren, welche Wörter (Zahlen) in den Eintrag zur Intertextualität einzubeziehen sind (als imitiert oder als imitierend).⁵⁴

Nach diesem ersten, relativ einfachen Schritt standen wir vor einem weitaus schwierigeren Problem: Wie kann man HML-Daten mit der TEI-Kodierung verbinden? Es gab zwei Optionen: 1) Konver-

54 *Heurist*-Datenbank: https://heurist.huma-num.fr/heurist/?db=PoBLAM_vestigia_iuvenici&website&id=133 [letztes Aufrufdatum 21.06.2024].

tierung von HML-Tags in TEI-Tags oder 2) Kreuzreferenzierung von HML-Tags und TEI-Tags in einer Reihe von HTML-Seiten. Die erste Option schien „wissenschaftlich“ zunächst die bessere zu sein, war es aber nicht: Das Verfahren war sehr riskant und sehr schwierig (da beide Sprachen sehr unterschiedlich sind), vor allem aber war es absolut nutzlos. Ein solches Verfahren wäre nur dann hilfreich gewesen, wenn wir damit neue Ressourcen hätten schaffen können, aber das war nicht der Fall, denn alle Daten, die wir brauchten, waren bereits erstellt und so strukturiert, wie wir es brauchten. Die zweite Option, obwohl „wissenschaftlich“ weniger wertvoll, war in der Tat die bessere, und wir entschieden uns, einen HTML-Hypertext zu erstellen, indem wir die Informationen aus den *Heurist*-„Intertextuality“-Datensätzen exportierten und sie mit den XML-TEI-Dateien der Texte kombinierten.⁵⁵ Wir haben unser XSLT-Stylesheet so gestaltet, dass es für jedes Wort, das an einem Eintrag zu einer Intertextualität beteiligt ist (mit anderen Worten, für jeden Datensatz, der in den XML-HML-Export von *Heurist* eingegeben worden ist), ein HTML-Dokument erstellt und alle zugehörigen Daten in strukturierter Form in dieses Dokument kopiert. Wir haben es dann angewiesen, eine HTML-Seite pro Text zu erzeugen, die für jedes Wort, das in einem oder mehreren Datensätzen markiert ist, einen Verweis auf die entsprechende HTML-Datei – wie oben beschrieben – enthält, in der die zugehörigen Daten dargestellt sind.

Trotz seiner zahlreichen Vorteile ist der von uns entwickelte Prozess zweifellos verbesserungsfähig; auch wenn es uns schließlich gelang, HML- mit TEI-Daten zu verknüpfen, war dieser Vorgang mit hohen Kosten verbunden: Wir mussten zwei teilweise getrennte Websites erstellen, von denen die eine die aus *Heurist* exportierten Datenbankergebnisse bereitstellte und die andere die Texte mit Links zu intertextuellen Datendateien. Was in *Heurist* eigentlich ein Vorteil ist, die Notwendigkeit einer sehr rationalen Strukturierung der Daten, wurde zu einer sehr wichtigen Einschränkung, als wir versuchten, es auf TEI-Strukturen anzuwenden. In *Heurist*-Expor-

55 <http://poblam-vestigiam-iuveni.unistra.fr/index.html> [letztes Aufrufdatum 21.06.2024].

ten wird jedes einzelne Datenfeld durch einen Tag repräsentiert (einschließlich sehr nützlicher und komplexer Attribute, die einen Großteil der Informationen darstellen), und ein Datensatz wird als eine Reihe ähnlicher Tags (1+2+3) gesetzt. Im Grunde ist das System zweistufig (Datensatz mit Element 1, Element 2 usw.); im Gegensatz dazu ist TEI als Baumstruktur definiert, in der Element 1 im Allgemeinen Element 2 enthalten muss, das wiederum Element 3 enthält usw. Wir haben versucht, das zu lösen, was man in linguistischer Sprache als „Verständnisproblem“ bezeichnen könnte. Der Weg, den wir schließlich eingeschlagen haben, ist zwar zweifellos der einfachste, aber in der Entwicklung nicht so kostengünstig, wie wir dachten.

5 Fazit

Resümierend lässt sich festhalten, dass die Rezeption von Juvenus' *Euangeliorum libri quattuor* durch die anvisierte Datenbank in qualitativen und quantitativen Kategorien geprüft wird. Die zentrale Ausrichtung liegt hierbei auf der Analyse intertextueller Parallelen, die durch ein systematisches und vergleichendes Vorgehen umfassend auswertbar sind. Ein Hauptaugenmerk dieser Untersuchung stellt die Gewährleistung von Nutzerfreundlichkeit dar, welche durch Wahrung der Übersichtlichkeit und klare Kriterien sichergestellt wird.

Hervorzuheben ist, dass die relationale Datenbank an sich keine inhaltlichen Interpretationen bietet. Ihre primäre Funktion liegt vielmehr in der Bereitstellung und strukturierten Aufbereitung des zugrunde liegenden Materials. Die Datenbank fungiert damit als Instrument, das es Forschern ermöglichen soll, ausgehend von den bereitgestellten intertextuellen Verbindungen und Informationen eigenständige Interpretationen vorzunehmen. Folglich handelt es sich bei der Datenbank um eine umfassende Ressource, die nicht bloß Einblicke in die Rezeption des Juvenus gewährt, sondern auch die wissenschaftliche Auswertung der betreffenden Werke erleichtert.

Als technische Herausforderung sollen die Datenbank sowie die Editions- und Visualisierungstools eine Art Prototyp für weitere intertextuelle Studien sein; die Wahl von quelloffenen und interoperablen XML- und HTML-Sprachen in Übereinstimmung mit dem offenen Datenformat *Heurist* wird sowohl eine lange Aufbewahrung unserer Daten ermöglichen (zugänglich auf dem NAKALA-Speicher),⁵⁶ als auch ihre Wiederverwendung oder Neukonfiguration in neuen Projekten erleichtern. Außerdem haben wir unseren Arbeitsablauf und die einzelnen Schritte so sorgfältig wie möglich dokumentiert, um eine Reihe von Anleitungen zur Verfügung zu stellen, die zeigen, wie man einen neuen Text oder sogar einen neuen Quelltext einführt. Ein Punkt erscheint uns an dieser Stelle wichtig: Wir haben ein reversibles Werkzeug geschaffen, und was wir mit dem Vergleich eines „Quelltexts“ mit seinen punktuellen „Nachahmungen“ versucht haben, kann leicht in einen Vergleich eines „Ergebnistextes“ mit seinen Quellen und Modellen umgewandelt werden. Technisch gesehen wäre der Prozess genau derselbe.

Literaturverzeichnis

- Bergman, Johannes, Aurelii Prudentii Clementis Carmina, Wien 1926.
- De Gianni, Donato, Iuvenius. *Evangeliorum Liber Quartus*. Introduzione, testo criticamente riveduto, traduzione e commento, Stuttgart 2020.
- Delz, Josef, Sili Italici Punica, Stuttgart 1987.
- Dolveck, Franz, Paulini Nolani Carmina. Turnhout 2015.
- Döpp, Siegmund, HLL 6.1 (2020) § 629.
- Ehlers, Widu-Wolfgang, Gai Valeri Flacci Setini Balbi Argonauticon libros octo, Stuttgart 1980.

56 NAKALA ist ein Datenspeicher für digitale Projekte in den Geistes- und Sozialwissenschaften, bereitgestellt von Huma-Num. Die gesamte Sammlung digitaler Daten aus dem Projekt *Vestigia Iuveni*, das mit dem Huma-Num-Gütesiegel „Moderated Data“ ausgezeichnet wurde, ist unter diesem Link verfügbar: <https://nakala.fr/collection/10.34847/nkl.53fekpva> [letztes Aufrufdatum 28.05.2025].

- Fassina, Alessia/Lucarini, Carlo M., Faltonia Betitia Proba. Cento Vergilianus, Berlin 2015.
- Fontaine, Jacques, Naissance De La Poésie Dans L'Occident Chrétien, Paris 1981.
- Frisch, Magnus, Prudentius. „Psychomachia“. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar, Berlin 2020.
- Gärtner, Thomas, Die Musen im Dienste Christi: Strategien der Rechtfertigung christlicher Dichtung in der lateinischen Spätantike, *Vigiliae Christianae* 58 (2004) 424–446.
- Hartel, Wilhelm von/Kamptner, Margit, Sancti Pontii Meropii Paulini Nolani carmina, Wien ²1999.
- Herzog, Reinhart, Die Biblepik der lateinischen Spätantike, Formgeschichte einer erbaulichen Gattung, Bd. 1, München 1975.
- Huemer, Johannes, Gai Vetti Aquilini Iuveni Evangeliorum Libri Quattuor, Wien 1891.
- Huemer, Johannes/Panagl, Victoria, Sedulius, Opera omnia, Wien ²2007.
- Jülicher, Adolf, Itala. Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung, Bd. 2: Marcus-Evangelium, Berlin ²1970.
- Jülicher, Adolf, Itala. Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung, Bd. 1: Matthäus-Evangelium, Berlin ²1972.
- Leo, Friedrich, Venanti Honori Clementiani Fortunati Presbyteri Italici Opera Poetica, Berlin 1881.
- Lubian, Francesco, The wedding at Cana (Joh. 2, 1–11) in Juvenius, Sedulius, and in the *tituli historiarum*, *Acta antiqua* 56 (2016) 93–118.
- Lubkoll, Christine, Art. „Motiv, literarisches“, in: Ansgar Nünning (Hrsg.), Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe, Stuttgart ⁴2008, 515–516.
- Manitius, Max, Geschichte der christlich-lateinischen Poesie bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts, Stuttgart 1891.
- Marold, Karl, C. Vetti Aquilini Iuveni Libri Evangeliorum IIII, Leipzig 1886.
- Mazzega, Michael, Sedulius, Carmen Paschale, Buch III. Ein Kommentar, Basel 1996.

- McCarty, Willard, *Humanities Computing*, in: Miriam Drake (Hrsg.), *Encyclopedia of Library and Information Science*, Bd. 2, New York 2003, 1224–1235.
- Mynors, Roger A. B., *P. Vergilius Maro. Opera*, Oxford 1969.
- Reitz, Christiane/Finkmann, Simone (Hrsg.), *Structures of Epic Poetry*, 3 Bde., Berlin 2019.
- Revellio, Marie, *Zitate der „Aeneis“ in den Briefen des Hieronymus. Eine digitale Intertextualitätsanalyse zur Untersuchung kultureller Transformationsprozesse*, Berlin 2022.
- Sassi, Islème, *Paulinus und sein Nola. Werbung für ein spätantikes Pilgerzentrum*, Basel 2020.
- Schubert, Christoph, *Between imitation and transformation: The (un)conventional use of epic structures in the Latin biblical poetry of Late Antiquity*, in: Christiane Reitz/Simone Finkmann (Hrsg.), *Structures of epic poetry*, Bd. 3: *Continuity*, Berlin 2019, 79–133.
- Sinatra, Michaël E./Vitali-Rosati, Marcello, *Chapitre 3. Histoire des humanités numériques*, in: Marcello Vitali-Rosati/ Michaël E. Sinatra (Hrsg.), *Pratiques de l'édition numérique*, Montréal 2014, <https://doi.org/10.4000/books.pum.317>.
- Tarrant, Richard J., *P. Ovidi Nasonis Metamorphoses*, Oxford 2004.
- Weber, Robert/Gryson, Roger (Hrsg.), *Biblia sacra iuxta Vulgatam*, Stuttgart 2007 [Original: 1969].

Verzeichnis der Beiträgerinnen und Beiträger

Philipp Buckl

ist wissenschaftlicher Mitarbeiter in der Klassischen Philologie an der Bergischen Universität Wuppertal.

Bruno Bureau

ist Professor für Klassische Philologie/Latein an der Universität Lyon 3 Jean Moulin.

Inès Burri

ist wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Universität Lyon 3 Jean Moulin.

Michele Cutino

ist Professor für Alte Kirchengeschichte an der Universität Straßburg.

Donato De Gianni

ist Professor für Klassische Philologie/Latein an der Universität Cagliari.

Maria Jennifer Falcone

ist Professorin für Klassische Philologie/Latein an der Universität Pavia.

Stefan Freund

ist Professor für Klassische Philologie/Latein an der Bergischen Universität Wuppertal.

Luciana Furbetta

ist wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Universität Ferrara.

Thomas Gärtner

ist außerplanmäßiger Professor für Klassische und Mittellateinische Philologie an der Universität zu Köln.

Bardo Maria Gauly

ist Professor a.D. für Klassische Philologie an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt.

Francesco Lubian

ist Ass. Professor für lateinische Literatur an der Universität Padua.

Katharina Pohl

ist Akademische Rätin in der Klassischen Philologie an der Bergischen Universität Wuppertal.

Christoph Schubert

ist Professor für Klassische Philologie (Latein) an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg.

Carl P. E. Springer

ist Professor of Classics an der University of Tennessee, Chattanooga.

Maria Veronese

ist Professorin für Klassische Philologie an der Universität Padua.

Dorothea Weber

ist emeritierte Professorin für Klassische Philologie/Latein an der Paris Lodron Universität Salzburg und Leiterin des Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL).

Stefan Weise

ist Juniorprofessor für Klassische Philologie/Griechisch an der Bergischen Universität Wuppertal.

Victoria Zimmerl-Panagl

ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL) an der Universität Salzburg.

