

*De Evangelio*, und auch Prud. cath. 11, 9sq. *Caelum nitescat laetius / gratetur et gaudens humus / ...* kann als Parallele vermerkt werden. Überdies erinnere man sich an die bereits im Kommentar zu in gen. 18 sowie in gen. 64 angemerkte allgemein starke Neigung des Dichters zu solaren Motiven und Epiklesen sowohl für Gott als auch für Christus: Die Bezugnahme auf Prud. cath. 2, 5sq. in in gen. 61 etwa, also auf jenes Prudenzgedicht, das mit den Versen *Nox et tenebrae et nubila, / confusa mundi et turbida, / lux intrat, albescit polus, / Christus venit, discedite!* anhebt, bildet letztlich ein genaues Gegenstück zur vorliegenden Passage: Dort der Ur-Sonnenaufgang christologisch konnotiert, hier die Geburt Christi als Sonnenaufgang.<sup>742</sup>

Weitere gleichsam gängige Epiphanieelemente sind die Plötzlichkeit des Ereignisses (5: *protinus implevit lux...*) bzw. der Reaktionen darauf (cf. Lucr. 1, 10: *Nam simul ac...*), Staunen (6: *inhiant*) sowie freudige συμπάθεια der Natur (4: *terris gaudentibus*; 8: *tellus ridens laetatur*; 11: *gaudet mare...*: diese Motive finden sich etwa auch psalm. 95, 11sq.), die u. U. quasi in eine *locus-amoenus*-Schilderung mündet (9sq.: Blumen etwa erblühen seit Hom. hymn. 1, 139 ἦρθοσ' ὡς ὅτε τε ρίον οὐρεος ἄνθεσιν ὕλης bei derartigen Ereignissen). Die bei Epiphaniën ferner noch übliche (hymnische) Anrede an die Gottheit wird bei Ps.-Hil. freilich noch durch zwei Blöcke (*serpens* und *magi*) aufgeschoben.

(5) *protinus implevit totum ... orbem*] Das Wort *protinus* als Versanfang ist ausgesprochen beliebt (mit etwa sechzig Mal aber weitaus am häufigsten bei Ovid), und wenn auch das Wortmaterial des weiteren Verses ebenfalls episches Gemeingut ist<sup>743</sup>, so könnte ein gebildeter Leser mit viel Phantasie doch insgesamt an Ov. fast. 2, 175sq. erinnert werden: *Luna novum decies implevat cornibus orbem; / quae fuerat virgo credita, mater erat*, was eine doppelte Überbietung ergäbe: Die Scheibe des Mondes wird bei ungefähr gleichbleibender Konstruktion zum Erdkreis, und der Nymphe Callisto, die bei Ovid wenige Verse zuvor feierlich (aber vergeblich) Jungfäulichkeit gelobt hat, wird

<sup>742</sup> vgl. außerdem Kommentar zu de ev. 114. Zum weiten Feld der Beziehungen zwischen Christentum und Sonnenreligion, Christus und Sol, auf welche hier näher einzugehen der Rahmen des Kommentars verbietet, immer noch grundlegend: Dölger, Franz Josef, Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze. Eine religionsgeschichtliche Studie zum Taufgelöbniß (= Liturgiegeschichtliche Forschungen 2), Münster in Westf. 1918; ders., Sol Salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum (= Liturgiegeschichtliche Forschungen 4/5), <sup>2</sup>Münster in Westf. 1925. — Eine andere Möglichkeit, die Geburt Christi mit einer *lux*-Komponente zu zieren, ist die Gleichsetzung des neugeborenen *puer* mit dem Epiphaniestern: cf. e. g. Ambr. expos. Luc. 2, 43–45. Ps.-Hil., der sich auf die solare Konnotation festgelegt hat, macht an der Textoberfläche von dieser zweiten Variante keinen Gebrauch, sondern nimmt den Stern von Bethlehem unallegorisiert: vgl. zu de ev. 45.

<sup>743</sup> z. B. Manil. 1, 757 *et fulgore nitet collato clarior orbis ...*; Sil. 8, 192 *orta dies totum radiis impleverat orbem*; vgl. auch Hept. gen. 401.

die wahre Jungfrau Maria entgegengestellt; daß dabei die von Jupiter vergewaltigte Nymphe zusätzlich auch für ihre Herrin Diana mit deren tatsächlich ewiger, aber gewissermaßen unproduktiver Jungfräulichkeit eintritt und damit erst die Möglichkeit für einen ebenbürtigen Vergleich mit der christlichen Gottesmutter liefert, ergibt sich aus den folgenden Versen, in denen durch Überbietung des epiphanieartigen Auftretens der *alma Venus* in Lucr. 1, 1sq. Maria qua Mutter auch deren Funktion (in besserer Form) übernimmt. — **lux clarior**] Ein helleres Licht, nämlich heller als die gewöhnliche Sonne: derselbe Gedanke sprachlich gleich ausgedrückt in Hymn. Walpole 45, 9sq.: *sed toto luce clarior / lux ipse totus et dies (= Christus)*.<sup>744</sup>

(6) **desuper**] Dieser Versbeginn begegnet häufig, auch in der Bedeutung ‚vom Himmel her‘ (cf. e. g. Verg. Aen. 9, 638sq.). Denkbar ist eine Anspielung auf Prud. cath. 2, 105: *Speculator adstat desuper...* (gemeint: Gott); dieser *speculator* wird eben in der Weihnachtsszene selbst Mensch, also gewissermaßen zum *desuper spectatus*. — **astra pios inhiant spectantia vultus**] Wenn auch in anderer syntaktischer Verwendung, ist mit *inhiant* doch eindeutig das Lukrezprooemium (Lucr. 1, 36 *pascit amore avidos inhians in te, dea, visus*) als Referenztext bezeichnet; wiederum dreht Ps.-Hil. die Blickrichtung, die beim *cervice reposita suspiciens* (Lucr. 1, 35) *Mavors* ja von unten nach oben zu denken ist, gleichsam um<sup>745</sup>: Es erhebt nicht jemand den Blick nach oben (etwa: zu den Sternen), sondern die Gestirne selbst staunen hingerissen, fast gierig (*inhiant*) von oben herab; und das ist auch richtig so, denn die bestaunte Gottheit ist eben nicht im Himmel, sondern Mensch geworden, also auf der Erde. Es schließt sich der Kreis zu dem oben angeführten Prudenzzit *Speculator adstat desuper...* (cath. 2, 105) sowie zu dem Beginn des Hymnus Epifaniae des Prudenz (cath. 12, 1sq.): *Quicumque Christum quaeritis, / oculos in altum tollite!*

<sup>744</sup> Dieser Hymnus (*Lucis largitor splendide ...*), der im übrigen erkennbare Affinitäten zu Ambros. hymn. 2 *Splendor paternae gloriae* aufweist, wird in der Überlieferung originellerweise ausgerechnet Hilarius von Poitiers zugeschrieben. Der Komparativ *clarior* ist dort insofern besser angebracht, als jener Hymnus eine Stufenfolge Morgenstern – Sonne – Christus aufbaut, deren jedes heller strahlt als das vorige.

<sup>745</sup> Letztlich ist auch der Ps.-Hil. vertraute Topos von der naturgegebenen Blickrichtung des Menschen zum Himmel (vgl. in gen. 114 und 133 mit Kommentar) zu berücksichtigen: Was die körperliche Grundlage der menschlichen Befähigung zur Religiosität, der *anima naturaliter christiana*, bildet, der auf das im Himmel lokalisierte Göttliche ausgerichtete Blick, kehrt sich klärlich um, wenn das Göttliche sich auf Erden manifestiert und der Himmel wie in einer Übersteigerung eines barocken *Theatrum mundi* zum Zuschauer wird: Geradezu also eine *natura naturaliter christiana*, ein Konzept, das für Ps.-Hil. selbstverständlich zu sein scheint: vgl. unten zu de ev. 84.

(7) *atque decus tantum iam terris invidet aether*] Zu *decus*<sup>746</sup> vgl. oben den Kommentar zu de ev. 1. Gleichzeitig erlaubt die an sich unauffällige Wendung *atque decus* möglicherweise eine Anknüpfung an Verg. Aen. 10, 507 *O dolor atque decus magnum rediture parenti*, also an den auktorialen Kommentar Vergils zum Tod des jungen Pallas; die scheinbar unpassende negative Konnotation dieser Anspielung anlässlich der Geburt des Kindes kann dabei gut als präluzierender Hinweis auf Kreuzigung und Auferstehung (*rediture parenti!*) verstanden werden, und damit gewinnt auch das *iam terris invidet* kräftigere Bedeutung: Der Himmel ist nicht bloß neidisch, weil auf Erden ein *decus* noch heller funkelt als oben die Sterne, sondern er gönnt bereits (*iam*) bei seiner Geburt Christus der Erde nicht; sein Reich ist ja nicht von dieser Welt. Gestützt wird diese Interpretation noch, wenn man bedenkt, daß das Motiv ‚der Himmel neidet der Erde das göttliche Kind‘ in sich eine Kombination zweier anderer Vergilstellen ist: Aen. 11, 42sq. (Fortuna neidet Pallas – sic! – dem Aeneas: aus den Abschiedsworten des Aeneas beim Kondukt des Pallas) und 6, 869 sq. (die *fata*, die angesichts des offenbar in Opposition zu ihnen gesetzten Begriffs *terris* doch wohl im Himmel zu denken sind, zeigen der Erde den Marcellus nur); davon wird Ps.-Hil. die Anspielung auf Marcellus in Vers 10 noch durch ein weiteres Zitat bekräftigen: siehe dort. – Zusätzlich noch zu dieser Vergilreminiszenz läßt sich auch eine Brücke zu Manil. 915sq. schlagen: *Atque ideo faciem caeli non invidet orbi / ipse deus vultusque suos corpusque recludit / volvendo semper seque ipsum inculcat et offert / ut bene cognosci possit doceatque videntis / qualis eat, cogatque suas attendere leges...* – Ps.-Hil. dreht dieses Motiv gewissermaßen gleich mehrfach um: Aus der Gottheit, die der Erde den Anblick des bestirnten Himmels gönnt, damit die Menschen sie und ihre Gesetze erkennen können, wird der bestirnte Himmel, der der Erde den (fleischgewordenen) Gott, welcher ja selbst als *bonus doctor* (in gen. 204; cf. de ev. 101) agiert, nicht gönnt. Bedenkt man die für einen christlichen Autor relativ hohe Wertschätzung, die Ps.-Hil. im Genesisgedicht der Astronomie und ihrem Nutzen für den Menschen entgegenbringt, so erfaßt man erst das Gewicht der hier vorgenommenen Überbietung der Gestirne durch Christus.

(8) *at tellus ridens laetatur germine sacro*] Derselbe Vers findet sich Victorin vita dom. 24, und insgesamt sind es vier solcherart übernommene Verse: de ev. 8 = vita dom. 24, de ev. 11 = vita dom. 25; de ev. 22sq. = vita dom. 28sq.<sup>747</sup> Doch abgesehen von der schon zu de ev. 2 erwähnten Parallele

<sup>746</sup> Die Unterscheidung zwischen *decor* und *decus* wird in der Praxis zumindest der Dichtung nicht streng aufrechterhalten, etwas häufiger scheint jedoch *decus* aufzutreten; cf. e. g. Sedul. hymn. 1, 47sq. – auch Prudenz zieht eindeutig *decus* vor.

<sup>747</sup> Auf die vier Versübernahmen durch Victorinus wies Manilius, Geschichte der christlich-lateinischen Poesie, 478 hin.

(*conceptum verbo*) erscheinen bei Victorinus kaum weitere nachweisbare Spuren aus Ps.-Hilarius. Daß jener unbekannte und auch nicht übermäßig begabte Poet die Verse de ev. 9 und 10 nicht gleichfalls übernahm, könnte ein schwaches Indiz dafür sein, daß diese bereits zu seiner Zeit bis zur Unverständlichkeit beschädigt waren. Die Änderung *at* zu *et* ist dabei bedeutungslos, für Ps.-Hil. wird man *at* belassen sowohl aus inneren Gründen, da der Perspektivenwechsel vom staunenden Himmel auf die prangende Erde die Herstellung eines Gegensatzes durchaus nahelegt, als auch aus äußeren, denn eine der beiden grundlegenden Vorbildpassagen für die nun folgenden Verse, Verg. ecl. 4, 18sq., weist den gleichen Beginn auf: *At tibi prima, puer, nullo munuscula cultu ... tellus mixtaque ridenti colocasia fundet acantho.*<sup>748</sup> Die andere Passage, auf der die Verse 8–10 aufgebaut sind, ist Lucr. 1, 7sq.: ... *tibi suavis daedala tellus / summittit flores, tibi rident aequora ponti / placatumque nitet diffuso lumine caelum.* Einzig die Verteilung auf die Weltbereiche zieht Ps.-Hil. demgegenüber vorerst in eins zusammen und bezieht alles auf *tellus*. Daß Maria demnach mit der Geburt Christi die *alma Venus* übertrifft, wurde bereits festgehalten. – Verse mit *germin\** im fünften Fuß sind klassisch nicht häufig, in der Spätantike steigt die Zahl aber sprunghaft<sup>749</sup> an, und gerade im christlichen Sprachgebrauch blüht *germen*, nicht zuletzt wohl wegen Ier. 23, 5 und 33, 15. Bemerkenswert nahe kommt Arator 1, 28 *Caelum petiturus olivae / progreditur lustrare nemus quia germine sacro / luminis et pacis locus est*: Man hat den Eindruck, daß Arator, falls er der vorliegenden Stelle folgte, das pseudohilarianische *germen sacrum*, das natürlich Christus selbst bezeichnet, angesichts der floralen Motivik der ganzen Stelle mißverstanden und mit den ab dem nächsten Vers sprießenden Blumen identifizierte. Ps.-Hil. selbst verwendet das Wort noch de ev. 34 ein weiteres Mal, wiederum für Christus. Außerhalb der Dichtung ist die Fügung *germen sacrum* oder ~ *sanctum* freilich nur schwer nachzuweisen, am ehesten Vincent. Ler. exc. 7 (CCL 64, p. 220, lin. 82sq.) *Ideo virginem matrem non lege carnis peccati, id est non concupiscentia carnis coitu concipientem, sed pia fide sanctum germen in se fieri promerentem, quam eligeret creavit, de qua crearetur elegit.*

(9sq.) *spargit humum violis alieno tempore † quotque / aurea † purpureos submittit caespite flores*] Wiederum verflucht Ps.-Hil. eine Reihe von Referenzstellen auf engstem Raum: *Tellus ... submittit ... flores* hat, wie schon oben angeführt, neben der vierten Ekloge das Venusprooemium Lukrezens zum

<sup>748</sup> Zur Bedeutung der vierten vergilischen Ekloge gerade für den Übergangsbereich von In Genesin zu De Evangelio siehe oben 73ff.

<sup>749</sup> Lucr. 4, 1083; Calp. ecl. 5, 19; Stat. silv. 2, 1, 205; vgl. Schumann, O. †, Lateinisches Hexameter-Lexikon. Dichterisches Formelgut von Ennius bis zum Archipoeta, MGH Hilfsmittel 4, 5 Bde., München 1979–1982, Bd. 2, 425ff.

Vorbild (Lucr. 1, 7sq.); mit hineingenommen wird, wie auch Peiper erkannte, *spargite humum foliis* aus Verg. ecl. 5, 40, wobei die Veränderung *foliis* – *violis* schon in die Nähe eines Buchstabenspiels gerät. Daß es sich an dieser Eklogenstelle um den Tod des Daphnis handelt, darf bei einem so eindeutigen Zitat nicht übersehen werden und läßt, analog dem freilich unsicheren Zitat aus der Klage um den toten Pallas in Vers 7, wiederum nur die Deutung als Vorverweis auf Tod und Auferstehung zu. Der Vers 10 vollends präsentiert sich als Collage aus Vergil und Ovid: *purpureos spargam flores* kündigt Anchises<sup>750</sup> Aen. 6, 884 für den allzufrühen Tod des Marcellus an, und nach Pallas und Daphnis ist dieser innerhalb von vier Versen der dritte Frühverstorbene, der seinen Schatten über den Stall (oder die Höhle) von Bethlehem wirft; vgl. oben zu de ev. 7. Doch weiter: Die lukrezischen bzw. vergilischen Blumen<sup>751</sup> wachsen zu allem Überfluß bei Ps.-Hil. auf ovidischem Rasen: *purpureum viridi genuit de caespite florem* (Ov. met. 13, 395 ereignet sich dies beim Tod des Ajax), und es ist dieselbe Blume, die met. 10, 166 aus dem toten Hyacinthus erwächst: *viridique in caespite flores*, wobei *flores* freilich Verbum ist. Damit läßt sich die Reihe Pallas – Daphnis – Marcellus noch um Hyacinthus und (für Christus wohl etwas weniger passend) Ajax erweitern. Man sieht: Ps.-Hilarius macht sich ein schon in der Klassik aufgebautes Zitatennetz zunutze und potenziert es gewissermaßen; er zitiert nicht **eine** der ohnehin miteinander verwandten Klassikerstellen, sondern alle zusammen, und das in ganzen zwei Versen.

Höchst problematisch aber sind die Wörter *quotque* und *aurea*, und damit die Syntax des gesamten Satzes. Pitra konjizierte sehr frei zu *spargit humum violis alieno tempore natis, area purpureos submittit caespite flores*: Das ist, was *natis* anlangt, paläographisch völlig unglaubwürdig, während *area* zwar naheliegt und inhaltlich gerade wegen der traditionellen Herleitung dieses Begriffes von *aridus* 3 sogar recht gut passen könnte<sup>752</sup>, doch der harte Subjektswechsel, stattdessen man insbesondere wegen der zitierten Stelle Lucr. 1, 7sq. doch eher weiterhin *tellus* als Subjekt auch zu *submittit* erwarten möchte, spricht ebenso

<sup>750</sup> ... bei dessen eigenen Totenfeiern dasselbe Aeneas getan hat: Aen. 5, 79 *purpureos iacit flores* ...; Übrigens handelt es sich um den Schluß derselben Anchisesrede, deren Beginn Ps.-Hil. in den kosmogonischen Passagen des Genesisgedichtes bereits massiv ausgebeutet hat.

<sup>751</sup> Man beachte überdies, daß in einer der Hauptbezugspassagen der vorliegenden Stelle, Verg. ecl. 4, 18sq., ebenfalls *flores* als Versschluß erscheint: *ipsa tibi blandos fundent canabula flores* (ecl. 4, 23).

<sup>752</sup> Vgl. Prud. c. Symm. 2, 204sq.: *En ego gignendi dominus ac restituendi / quod perit fluxitque potens, arentia quaeque / in veteres formas aut flore aut fronde reduco*. Für *area* am Versbeginn cf. e. g. Ov. am. 3, 5, 5 *Area gramineo suberat viridissima prato* in einer Traum-locus-amoenus-Schilderung.

hiergegen wie die ungebräuchliche Personifikation des nüchternen Begriffs *area*<sup>753</sup>. Peiper folgte Pitra in letzterem, beließ aber das überlieferte *quotque*, das nur einem *et quot* entsprechen kann (ein verallgemeinerndes *quotque* ist nicht belegt und könnte überdies nur mit einem Plural verbunden werden, nicht mit *area*, wo man es aber sinngemäß hinstellen möchte), woraus ein eher kindischer und an einer so volltönenden Stelle denkbar unpassender Ausruf ‚und wie viele purpurne Blumen läßt der trockene Boden aus dem Rasen sprießen!‘ resultiert. Um die Konjekturen *area* zu stützen, hätte man höchstens auf die lukrezische Klausel *tempore quaeque* (Lucr. 1, 578. 1037; 4, 797) zurückgreifen und *quaeque / area purpureos submittit* ... setzen können: Das harte Enjambement<sup>754</sup> bei plumper Voranstellung des *quaeque* und die schon geäußerten prinzipiellen Bedenken gegen *area* als neues Subjekt widerraten einer solchen Lösung freilich ebenso wie der Vers Verg. Aen. 4, 139 *aurea purpuream subnectit fibula vestem* (cf. Claud. carm. min. 47, 10), der den überlieferten Versanfang von de ev. 10 zu stützen scheint.<sup>755</sup> Gleichwohl ist *aurea* als Attribut zu *tellus* kaum vorstellbar, und *quotque* als an sich auffälliges Wort legt überdies den Verdacht auf Versausfall nahe: Ein Vergleich etwa des Typs ‚und wie viele Sterne am Himmel stehen, so viele Blumen läßt ... sprießen‘ könnte recht gut ausgefallen sein: Immerhin ist die Wendung *alieno tempore* sonst stets für astronomische Vorgänge in Gebrauch (Germ. Arat. frg. 4, 91; Claud. carm. 8, 187; Drac. laud. 1, 77; Arator 1, 521)<sup>756</sup>, und die im Genesisgedicht beobachtete Motivik der Sterne als Blumen des Himmels (vgl. oben 236 sowie 214 mit Anm. 510) könnte hier ihr Pendant gefunden haben; *aurea* könnten dann problemlos *astra*, ebensogut aber auch etwa nach Val. Flacc 5, 566 *nox aurea* sein. Doch führen alle diese Spekulationen nur zu der Erkenntnis, daß die Stelle wohl unrettbar verdorben ist.

---

<sup>753</sup> Derartiges findet sich, soweit ich sehe, nur Paul. Nol. carm. 28, 28, freilich in kaum vergleichbarer Gestalt.

<sup>754</sup> Das aber auch wieder nicht stören muß: Zu allem Überdruß ist ja damit zu rechnen, daß dem Dichter seine außergewöhnlich dichte Zitatencollage an dieser Stelle syntaktisch schief geriet und er sie durch eine harte Formulierung irgendwie zu retten suchte.

<sup>755</sup> Oder aber erklärt, wieso aus irgendeiner anderen Formulierung just *aurea pupureos* etc. verschrieben wurde: denn das vierte Aeneisbuch hatte wohl jeder Schreiber im Ohr. Wenn dem so wäre, könnte *aurea* etwa aus einer Form von *vernus* 3 entstanden sein: Lukrez hat das Wort unmittelbar im Kontext der sicheren Vorbildstelle: Lucr. 1, 10: *nam simul ac species patefacta est verna diei* ...; und seit Verg. ecl. 9, 40 (aufgegriffen Proba 163 sowie Paul. Nol. carm. 14, 111.) ist *ver purpureum* als Fügung geläufig, was die Sachlage noch weiter verkompliziert.

<sup>756</sup> Peiper verwies auf Verg. georg. 2, 149 *hic ver adsidium atque alienis mensibus aestas* (also die *laudes Italiae*); der Gedanke ist aber durchaus auch christlich: Sedul. carm. pasch. 1, 85–92 beschreibt die Macht Gottes über die Jahreszeiten.

Es bieten jedenfalls die Verse 2–10 abgesehen von der bloßen Erzählfunktion zunächst eine dogmatische Absicherung des Dichters in puncto Gottesmutter (2–3), eine, natürlich überbietende, Konfrontation der jungfräulichen θεοτόκος mit Diana und vor allem der alma Venus des Lukrez (5sq.), und, durch eine Vielzahl von Zitaten hervorgerufen, ein zu der an der Oberfläche glanzvollen Epiphanie kontrapunktisch hinzugefügtes Todesmotiv mit quasi ausgewählten Exempeln (Daphnis, Marcellus usw.), das zweifelsohne als Verweis auf den Tod Christi zu nehmen ist. Es ist bedauerlich, daß die Schilderung der Kreuzigung höchstwahrscheinlich mit dem Schluß von *De Evangelio* verlorengegangen ist, aber es wäre nicht undenkbar, daß dort, womöglich wiederum durch entsprechende Anspielungen unterstützt, eine Vertauschung von ‚Melodiestimme‘ (hier: Glanz und Freude) und unterschwelligem zweitem Motiv (hier: Tod) Platz fand; die Symmetrie des Gedichtes würde den (hypothetischen) Gedanken an eine derartige Verklammerung nach dem doch deutlich spürbaren Präludieren der Kreuzigung gleich zu Beginn durchaus gestatten.

Deutlich wird hier schon der äußerst freie Umgang des Ps.-Hil. mit dem Evangelientext: Die Verse 2 und 3 decken im Prinzip Verkündigung, Gang zu Elisabeth (durch Zitate aus Iuvenecus und Prudenz) und Geburt Christi ab, der Rest ist eine zwar ‚multifunktionale‘, aber im Evangelientext nicht weiter begründete Ausmalung der Epiphanie. Die nicht primär erzählende, sondern eher meditative oder, in der Terminologie Herzogs, andächtige Grundhaltung des Dichters liegt auf der Hand.

15           Omnia festa nitent: gaudet mare, nubila, venti;  
               te solum trepidare metu, te, perfide serpens,  
               ille dies aegrum vidit pallente veneno  
               quassantemque caput et pectora dira terentem,  
               quod salus e caelo terris, quod tutor adesset  
               salvandos populos quaerens a faucibus atris,  
               ereptam plagis plebem, maestoque ululatu  
               prosequeris hominum vitam mundique salutes.

Alles strahlt in festlichem Glanz: es freuen sich Meer, Wolken und Winde; Nur dich allein, dich, betrügerische Schlange, sah in Angst zittern jener Tag, geschwächt in deinem bleichmachendem Gift, wie du dein Haupt <scil. gegen Felsen o. ä.> schlugst und deine unheilvolle Brust wandest, weil vom Himmel das Heil der Erde, weil der Beschützer da war, der dem schwarzen Rachen zu ihrer Rettung die Völker abverlangte, das den Strafen

(Gottes) entrissene Volk, und mit traurigem Heulen verfolgst du das Leben der Menschen und das Heil der Welt.

(11) *omnia festa nitent*] Der Vers, den Victorin. vita dom. 25 aufgreift, faßt die Freude der Natur in der vorausgegangenen Epiphanienschilderung zusammen, wobei *omnia* das folgende *te solum* vorbereitet (s. u.); *omnia festa* mag am ehesten aus Ov. trist. 3, 1, 43 stammen (*ipsane quod festa est <scil. domus Augustana>, an quod facit omnia festa?*), immerhin handelt es sich auch dort um den als auf Erden gegenwärtig empfundenen höchsten Gott. Weiters vgl. Stat. Theb. 6, 580sq. *omnia clara nitent, sed clarior omnia supra / Hesperos exercet radios*: Der eine, heller als alle anderen leuchtende Stern würde prinzipiell gut in den pseudohilarianischen Kontext passen, zumal er aus einem epischen Vergleich stammt, der sich auf Parthenopaeus, den einschlägig benannten Sohn der gewissermaßen jungfräulichen Atalante bezieht. — *gaudet mare, nubila, venti*] In 8sq. reduzierte Ps.-Hil. die verschiedenen Bereiche des Kosmos aus Lucr. 1, 6sq. auf *tellus*, jetzt werden sie in einer endgültigen Ausweitung der συμπάθεια auf die gesamte Natur nachgetragen, und zwar in gegenüber Lukrez umgekehrter Reihenfolge (Lucr. 1, 6sq.: *venti – nubila (– daedala tellus) – aequora ponti*), aber mit lukrezischer Klausel (Lucr. 5, 675 *fulmina postremo nix imbres nubila venti*; cf. Lucr. 5, 646; 6, 513; Stat. Theb. 5, 366). Solche asyndetischen Dreiergruppen von Weltbereichen (soweit man *nubila* und *venti* zu verschiedenen rechnen wird) sind übrigens bei bzw. seit Lukrez beliebt: Lucr. 6, 505 *mare venti nubila*; 5, 453 *mare sidera solem*; 5, 115: *mare sidera lumen*; Verg. Aen. 12, 197 *terram mare sidera*; ebenso Ov. met. 1, 180; Sil. 13, 788; cf. Paulin. Petric. Mart. 5, 579; 6, 129. Gegenüber Lucr. 1, 6 kann man einen pointierten Kontrast noch darin erblicken, daß aus *te fugiunt venti, te nubila caeli* ein *gaudet* der gesamten Natur wird.

(12) *te solum trepidare metu*] In einer eindrucksvollen statistischen Mehrheit von Fällen geht die an sich nicht weiter auffällige Formulierung *te solum* in christlichen Texten ausschließlich auf Gott bzw. Christus, zumeist als *te solum deum* o. ä., und gerade an dieser Stelle, anlässlich der Geburt Christi, wäre ein solcher mit *te solum...* eingeleiteter und des weiteren vielleicht durch die üblichen te-Anaphern bzw. entsprechendes Polyphton strukturierter Hymnus keineswegs überraschend.<sup>757</sup> Ich sehe es als ein pointiertes Spiel mit den Erwartungen eines christlichen Lesers<sup>758</sup>, wenn hier mit *te solum* (das sich als

<sup>757</sup> Man stelle sich probeweise den Fortgang des Gedichtes etwa folgendermaßen vor: *Omnia festa nitent, gaudet mare, nubila, venti; / te solum < celebrant, te, Christe, animantia adorant ... >* – es wäre ein fugenloser und keineswegs ungewöhnlicher Übergang.

<sup>758</sup> Erwartungen, die noch verstärkt werden mußten, falls Vers 11 tatsächlich auf das Parthenopaeusgleichnis des Statius Bezug nahm.



Hexameterbeginn Hor. epist. 1, 19, 45 findet, doch ohne daß ein Zusammenhang mit unserer Stelle erkennbar wäre) stattdessen eine Anrede an die Schlange einsetzt. Gleichzeitig demonstriert Ps.-Hil. seine literarische Geschicklichkeit: Die Gegenüberstellung ‚alle – nur einer‘ ist zwar ebenso einfach wie alt (cf. e. g. Od. 1, 11sqq.: Ἔνθ’ ἄλλοι μὲν πάντες ... τὸν δ’ οἶον ...), wird aber insbesondere seit Ovid gerne für Überleitungen benützt (z. B. Ov. met. 1, 583 *Inachus unus abest* ...).<sup>759</sup> Auch gelingt es dem Dichter so, seinen Hang zum literarischen Überbieten ausnahmsweise nicht auf einen heidnischen Autor, sondern auf eine einschlägige Bibelstelle (Gen. 3, 1 *Sed et serpens erat callidior cunctis animantibus terrae* ...) anzuwenden: Er stellt die Schlange nicht bloß den anderen Tieren, sondern der gesamten übrigen Schöpfung gegenüber. In gewissem Sinne ersetzt hier die Schlange die in de ev. 4 (*terris gaudentibus*) immerhin mögliche Assoziation mit dem lachenden und v. a. dem weinenden Volk aus der Bethlehemszene des Protevangelium Iacobi, wohl, weil sich in der Schlange ein allgemeineres, universaleres Symbol des Bösen, Anti-Christlichen finden läßt als in dem doch recht speziell zu interpretierenden weinenden Volk; daß Ps.-Hil. dabei der oft zu beobachtenden jüdenfeindlichen Haltung des Christentums nicht fernsteht, beweisen die Verse 100sqq.

Die Fügung *trepidare metu* gehört seit Verg. Aen. 2, 685; 6, 491 zum gängigen epischen Formelgut. — *perfide serpens*] Klauseln dieser Art gibt es klassisch (Ov. fast. 3, 473 *perfide Theseu*; ebenso Aetna 583), und eine prinzipielle Ähnlichkeit des Gedankens zu Prud. cath. 6, 141sqq. *O tortuose serpens / ... / discede Christus hic est* ... ist immerhin feststellbar. Weiters findet sich *perfidus draco* zweimal bei Sedul. carm. pasch. 2, 7sq. im Vorspann zum neutestamentlichen Teil seines Werkes, und auch Sedul. carm. pasch. 5, 222–226 kann zum Vergleich herangezogen werden: Eine Paradiesschilderung anläßlich der Erlösung des guten Schächers wird dort mit einem Hinweis auf die darob trauernde Schlange abgeschlossen; bei Ps.-Hil. trauert sie demgegenüber sogar schon bei der Geburt Christi.<sup>760</sup> Die Wendung selbst aber stammt mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit aus Proba 448 *dissimulare etiam sperasti, perfide serpens?*, wo die Klausel aus Aen. 4, 305 und 5, 91 bzw. 5, 273 kombiniert ist. Damit ergeben sich zwei voneinander unabhängige, aber

<sup>759</sup> Zu weiteren Stellen siehe Schmidt, R., Die Uebergangstechnik in den Metamorphosen des Ovid, Diss. Breslau 1938; freilich stellt Schmidt 64ff. diesen Kunstgriff als Erfindung des Ovid hin, was allein schon angesichts der oben zitierten Homerstelle zu weit geht.

<sup>760</sup> Zum Vergleich kann auch der fragmentarisch überlieferte Hymnus *Adae carnis gloriosa* (Hil. Pict. hymn. 3) herangezogen werden, der fast ausschließlich vom Verhalten Satans angesichts des Wirkens Christi handelt, auch wenn hier (10–15) nur vom Schrecken (*terret*), nicht auch vom Ärger der alten Schlange gesprochen wird. Ein späteres Erscheinen desselben Motivs unten Anm. 905.

beidemale mit dem Cento Probae verbundene Ansätze, die das biblisch nicht vorgegebene Auftreten der alten Schlange im weihnachtlichen Kontext bei Ps.-Hil. motiviert haben dürften: Einerseits folgt bei Proba auf die Geburtsszenarie relativ rasch die breit ausgeführte Versuchung Jesu durch den Teufel (Proba 429sq. = Matth. 4, 1sq.), und aus diesem Abschnitt stammt die Wendung *perfide serpens*; andererseits hatte Proba naheliegenderweise bereits die Geburtsszenarie selbst mit Versmaterial aus derselben Passage der vierten Ekloge (ecl. 4, 18sq.) beschrieben, die auch Ps.-Hil. in in gen. 203 und de ev. 8sq. ausbeutete (cf. Proba 377sq.): Ps.-Hil. geht nun noch einen Schritt weiter, indem er aus dem vergilischen Vorbild auch das *occidet et serpens et fallax herba veneni / occidet* (ecl. 4, 24sq.) einbezieht.<sup>761</sup>

(13) *ille dies ... vidit*] Für die Schilderung besonders freudiger / trauriger Tage ist *ille dies* ein klassischer Versanfang: vgl. e. g. Hor. carm. 4, 4, 39sq. *fugatis / ille dies Latio tenebris / qui primus alma risit adorea ...*; Sil. 12, 273sq. *ille dies primus docuit, quod credere nemo / auderet superis ...* (scil. daß Hannibal besiegt werden kann); und natürlich das Urbild<sup>762</sup> dieser Stellen, Aen. 2, 249 (der Tag des Unterganges Trojas) bzw. Aen. 4, 169 *ille dies primus leti primusque malorum / causa fuit*. In der christlichen Dichtung wurde die Wendung bereits von Iuven. 2, 564 aufgegriffen: *Ille dies veteri poscebat lege quietem* (es handelt sich dort aber bloß um den Sabbat). — *aegrum ... pallente veneno*] Die Schlange ist geschwächt, und zwar hinsichtlich ihres Giftes, das seine Wirkung eingebüßt hat. – Die Formulierung *venenum pallens* scheint sonst nicht bezeugt, man denkt jedoch an Ov. met. 1, 147 *lurida ...*

<sup>761</sup> Hierzu ist ferner die Rede, die Konstantin I auf dem Konzil von Nikaia hielt (Oratio ad Sanctorum coetum, PG 20, 1233–1316), mit ihrer berühmten christlichen Interpretation der vierten vergilischen Ekloge zu vergleichen, denn auch hier wird das *occidet et serpens ...*, wenn auch nicht so explizit, in den Kontext der Geburt Christi gerückt: „Φύσει δ' εὐώδη τὰ σπάργανα, ἄνθηα αὐτά / ὄλλυται ἰοβόλου φύσις ἔρπετοῦ, ὄλλυται ποίη / λοίγιος · Ἀσσύριον θάλλει κατὰ τέμπε ἄμωμον.“ Τούτων οὐδὲν ἀληθέστερον, οὐδὲ τῆς τοῦ Σωτῆρος ἀρετῆς οἰκειότερον εἶποι τις ἄν· αὐτὰ γάρ τὰ τοῦ θεοῦ σπάργανα, Πνεύματος ἁγίου δυνάμει, εὐώδη τινὰ ἄνθη νεολαία ὥπασε γέννα. Ὁ δὲ ὄφις ἀπόλλυται, καὶ ὁ ἰὸς τοῦ ὄφεως ἐκείνου, ὃς τοὺς πρωτοπλάστους πρῶτος ἐξῆπάτα, παράγων τὰς διανοίας αὐτῶν ἀπὸ τῆς ἐμφύτου σωφροσύνης ἐπὶ τὴν τῶν ἡδονῶν ἀπόλαυσιν, ὅπως μὴ γνοίεν τὸν ἐπηρητημένον αὐτοῖς ὄλεθρον. Πρὸ γάρτοι τῆς κατελεύσεως τοῦ Σωτῆρος, τῆς ἀθανασίας τῶν δικαίων ἀγνοία, τὰς ψυχὰς τῶν ἀνθρώπων ἐπὶ μηδεμίᾳ χρηστῇ ἐλπίδι ἐρειδομένας, ἔθραυε· παθόντος δε αὐτοῦ, καὶ πρὸς καιρὸν τοῦ περιτεθέντος σώματος χωρισθέντος ἐκ τῆς κοινωρίας τοῦ ἁγίου Πνεύματος, ἀπεκαλύφθη τοῖς ἀνθρώποις τὸ δυνατὸν τῆς ἀναστάσεως ... (PG 20, 1293C–1296A). Man hat hier im Prinzip dieselbe Nachbarschaftsstellung der beiden wichtigsten Momente, die der alten Schlange Anlaß zur Trauer geben (Geburt Christi und Passion), wie sie sich im Vergleich von Ps.-Hil. mit Sedulius (s. o.) ergibt.

<sup>762</sup> Nicht zu vergessen ist freilich Enn. ann. 382 Sk = 391 V (bei Priscian überliefert) *Nunc est ille dies quam gloria maxima sese / nobis ostentat, si vivimus sive morimur*; aber es ist praktisch auszuschließen, daß Ps.-Hil. hier bewußt auf Ennius anspielt.

*aconita*; cf. Tib. 1, 8, 17 *pollentibus herbis* (mit var. lect. *pallentibus*); und Prud. ham. 405 *idololatrix religio pallens*; allgemeiner denkt man an Fügungen wie *mors pallens* (Prud. perist. 4, 139) oder *Tartarus pallens* (cf. Sil. 3, 483). Weiters vgl. Ov. met. 7, 209 *pallet nostris Aurora venenis*. Auch der Versschluß *veneno*<sup>763</sup> kann auf Ovid weisen, und zwar met. 2, 777 aus der bekannten Beschreibung der Invidia, die sich immerhin von Schlangen nährt (met. 2, 768sq.), *pallor* zeigt (775) und charakterlich ziemlich genau der biblischen Schlange entspricht<sup>764</sup>, näher liegt aber der ohnedies schon vorbildhafte Vers Verg. ecl. 4, 24 *occidet et serpens et fallax herba veneni*. Nahe verwandt mit Ps.-Hil. erscheint Paul. Petric. Mart. 3, 238 *antiquo serpens distente veneno*, doch ohne daß sich eine zeitliche Abfolge der beiden Texte daraus ablesen ließe.

Auf eine merkwürdige, mir jedenfalls unerklärliche Parallele, sei noch hingewiesen: Pers. 3, 85–96 erscheinen nacheinander folgende Ausdrücke: *palles* (85) – *trepidat ... pectus* (88) – *aegris* (88) – (*tertia nox*) *vidit* (91) – *palles* (94) – *tutor* (96), welche sämtlich sich in de ev. 12–15 finden. Nun sind aber sonst sichere Persiuszitate in de ev. nicht nachweisbar, und auch hier kann ich keine sinnvolle Bezugnahme erkennen, sodaß außer der Möglichkeit eines bloßen Zufalls höchstens noch die eines dem Dichter selbst unbewußten Zitates bleibt.<sup>765</sup>

(14) ***quassantemque caput et pectora dira terentem***] Zur Klausel cf. Aen. 6, 498 *dira tegentem* (hierzu vgl. unten zu de ev. 69) sowie Aen. 10, 572 *longe gradientem et dira frementem*; letztere Stelle empfahl sich für Ps.-Hil. freilich nicht als Vorbild, da bereits Proba den Vers übernommen und auf Gott umgelegt hatte (Proba 215). – Bei *quassantem caput* fühlt man sich an manche vergilische Gesten erinnert: Aen. 7, 292 (*tum quassans caput ...*) und 12, 894 (*ille caput quassans ...*) etwa schüttelt jeweils ein Unterlegener grimmig sein Haupt, an der letztgenannten Stelle sogar Turnus, was eine relativ einfache Bezugnahme im Sinne christlich-römischer Geschichtstheologie erlauben würde. Das stärkere Bild von der vor Schmerz sich windenden Schlange – denn so wird *pectora ... terentem* wohl zu verstehen sein – könnte auf Prud. perist. 10, 26sq. zurückgehen: *Sic vulneratus anguis ictu spiculi / ferrum remordet et dolore saevior / quassando pressis inmoratur dentibus ...*, und im Verein mit *perfidie*

<sup>763</sup> Er ist freilich häufig: fünfmal bei Lukrez, einmal bei Properz, zweimal bei Horaz, je einmal bei Calpurnius Siculus und Manilius, sechsmal bei Valerius Flaccus usw.

<sup>764</sup> Eine Anspielung auf die ovidische *invidia* wäre insofern geschickt, als damit außer dem mechanischen *omnia – te solum* – Gegensatz der Verse de ev. 11sq. noch ein Kontrast der negativen *invidia* der Schlange gegenüber der freundlicheren *invidia* des Himmels in de ev. 7 zur Verklammerung der Passage beitragen würde.

<sup>765</sup> Zur Kenntnis und ‚Verwendung‘ der klassischen Satiriker etwa bei Prudenz vgl. Fontaine, Naissance de la poésie, 215.

v. 12 kann *dira* ebenfalls an Prudenz erinnern (cath. 5, 61 *hostis dirus adest cum duce perfido*: die Verfolgung am roten Meer). Zu berücksichtigen ist aber auch die bereits für die Wendung *perfide serpens* herangezogene Versuchungspassage des Cento Probae, wo die Dichterin abweichend von der biblischen Erzählung Satan nicht bloß besiegt flüchten, sondern ihn sich sogar auf dem Boden winden läßt: *Cede deo, toto proiectus corpore terrae. / Nec plura his: ille admirans venerabile donum / fronte premit terram et spumas agit ore cruentas* (Proba 452sqq.). In jedem Fall wird der Freude der Natur aus v. 5sqq. bzw. 8sqq. die völlig anders geartete συμπάθεια der Schlange entgegengestellt, welche aber letztlich nur eine Steigerung der Einzelelemente der einstigen Verfluchung der Schlange Gen. 3, 14sq. darstellt: *super pectus tuum gradieris ... Inimicitias ponam inter te et mulierem, et semen tuum et semen illius: ipsa conteret caput tuum, et tu insidiaberis calcaneo eius*. Hier erscheint unausgesprochen die Auffassung von Maria als der neuen, die Schlange überwindenden Eva<sup>766</sup>.

(15) *quod salus e caelo terris, quod tutor adesset*] Christus als *salus* (*salvator*) ist eine Selbstverständlichkeit, im weihnachtlichen Kontext paßt hierher wiederum am besten Prudenz (cath. 12, 77sqq. *O sola magnarum urbium / maior Bethlem, cui contigit / ducem salutis caelitus / incorporatum gignere!*). *Tutor* hingegen findet sich nur sporadisch für Gott / Christus: Cypr. domin. orat. 27 *Quis enim ei de saeculo metus est cui in saeculo deus tutor est?*; Aug. conf. 10, 4, 6 *parvulus sum, sed vivit semper pater meus et idoneus est mihi tutor meus*. Das Wort *tutor* wird übrigens zumeist im Zusammenhang mit Kindern gebraucht, bei Christus denkt man etwa an Matth. 18, 1–11. – Zur Klausel, die dem Typus *spectator adesset* (Verg. Aen. 10, 443; Ov. epist 11, 7) oder *sanator adesset* (Paul. Nol. carm. 19, 294) angehört, vgl. de ev. 103 *cum lumen adesset*; anders als an jenen Stellen wirkt der Konjunktiv in de ev. 15 aber überschüssig: Der Christ Ps.-Hil. wird wohl nicht in skeptischem Tonfall die Geburt des Erlösers als subjektive Privatmeinung der alten Schlange bezeichnen wollen. Mögliche Rezeption bei Venantius Fortunatus carm. 7, 16, 31 *veluti si tutor adesset*.<sup>767</sup>

<sup>766</sup> cf. Iustin. mart. dial. 100, 5sq.: παρθένος γὰρ οὖσα Εὔα καὶ ἄφθορος τὸν λόγον τὸν ἀπὸ τοῦ ὄφεως συλλαβοῦσα, παρακοὴν καὶ θάνατον ἔτεκε· πίστιν δὲ καὶ χαρὰν λαβοῦσα Μαρία ἡ παρθένος, εὐαγγελιζομένου αὐτῇ Γαβριηλ ... ἀπεκρίνατο· Γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥημά σου ... καὶ διὰ ταύτης γεγένηται οὗτος, περὶ οὗ τὰς τοσαύτας γραφὰς ἀπεδείξαμεν εἰρησθαι, δι' οὗ ὁ θεὸς τὸν τε ὄφιν καὶ τοὺς ὁμοιωθέντας ἀγγέλους καὶ ἀνθρώπους καταλύει ...; sehr ähnlich Iren. 3, 22, 4; 5, 19, 1. Victorin. Poetov. fabr. mund. 9 weiß sogar, daß Sündenfall und Mariae Verkündigung auf dasselbe Tagesdatum fallen.

<sup>767</sup> Das Trauern der Schlange über das *adesse* Christi erscheint späterhin in hymn. Nynie episcopi 22: *lumen adesse dei hydrus in orbe gemit*; vgl. bei Anm. 905.

(16) *salvandos populos quaerens a faucibus atris*] Das Wort *salvandus* ist eine christliche Schöpfung (erste gesicherte Belege Ambros. in. psalm. XII 43, 51; 43, 68; Mar. Victorin. in Eph. 1, 22 (lin. 150 CSEL); hymn. 3, 256. Allgemein vgl. Psalm 27, 9 *Salvum fac populum tuum, Domine...*; vgl. auch Iuven. 1, 119 (eine Stelle aus dem schon erwähnten Zachariashymnus) *propriamque absolvere plebem*, denn auch des weiteren kommt am nächsten Iuven. 1, 123 *Haec est illa salus, qua nos ex hostibus atris / eripit ...*, jedoch in geschickter Kombination wohl mit der Klausel *faucibus atris* aus Sil. 6, 198: Dort erzählt ein alter Sklave des Regulus (6, 118sq.), wie dieser im erstem punischen Krieg mit einer Schlange (sic!) kämpfte und sie, wenn auch unter größten Mühen, letztlich doch besiegte. Den Symbolgehalt dieser Geschichte für Roms endlichen Sieg über Karthago überträgt Ps.-Hil. auf Christus und die Schlange<sup>768</sup>, wobei die Grundaussage ‚Sieg, wenn auch unter Mühen‘ gut auf die Kreuzigung anwendbar ist<sup>769</sup>: Für die christliche Interpretation bildet eine solche Deutung der Geschichte, die immerhin das (heidnische!) Rom und Christus auf die eine, die Schlange und Karthago auf die andere Seite gruppiert, keine Schwierigkeit, denn seit dem großen Einsatz der christlich-römischen Geschichtsdeutung mit Orosius<sup>770</sup> ist diese Parallelisierung Gemeingut; schließlich ist Rom gewissermaßen Vorbedingung für die Entstehung des Christentums und wird deshalb sozusagen von Gott sicher durch die Geschichte geführt: cf. e. g. Oros. hist. 4, 17, 8sq. zur christlich-geschichtsteologischen Komponente des Abzugs Hannibals von Rom; man denkt auch an das Konzept von Petrarca's Hauptwerk *Africa*. Interessanter ist schon, daß Ps.-Hil. hier nicht, wie in der frühen christlichen Dichtung allgemein üblich, eine klassische Wendung mit ihrem ursprünglichen Gehalt quasi direkt (also von ihr ausgehend) christianisiert (durch Einbindung in den eigenen Kontext, Kontrastierung, Übersteigerung etc., womit der ‚klassischen Bedeutungsebene‘ nur zusätzlich eine christliche – überlagernd – hinzugefügt wird), sondern zunächst auf eine bereits vorliegende christliche Wendung (Iuven. 1, 123) rekurriert und diese quasi sekundär durch ein Klassikerzitat

<sup>768</sup> Es ist dabei relativ unbedeutend, ob *faucibus atris* konkret das Maul der alten Schlange, vor deren Biß die Menschheit gerettet wird, meint oder den ‚Höllendrachen‘, also den Eingang zur Hölle, per synekdochen die gesamte Hölle: Letzterer wird in der christlichen Kunst zu allen Zeiten als Maul eines mehr oder minder pittoresken Ungeheuers dargestellt. Biblisch denkt man natürlich an den mit großem Elan die Hölle stürmenden und die Gerechten des Alten Bundes befreienden Christus des Nikodemusevangeliums.

<sup>769</sup> Die Fügung *faucibus atris* findet sich freilich auch Lucr. 6, 1147 (Pestsymptome); Aen. 6, 240sq. (der Avernersee, der als Eingang zur Unterwelt notfalls hierher passen könnte); die Klausel *faucibus atris* allerdings hat nur Silius.

<sup>770</sup> vgl. hierzu: Goetz, H.-W., Die Geschichtstheologie des Orosius, Darmstadt 1980 (Impulse der Forschung 32), 80ff.

auffüllt, um eine<sup>771</sup> ‚klassische Bedeutungsebene‘ zusätzlich zur christlichen zu erreichen. Das starke Selbstbewußtsein der christlichen Dichtung, die, wenn anders meine Datierung des Gedichtes stimmt, inzwischen ja auf eine respektable eigene Tradition zurückblicken kann, manifestiert sich in dieser Vorgangsweise.

(17) *ereptam plagis plebem*] Fast sicher ist *plagis* zu *plāga* ‚Hieb, Plage‘ und nicht zu *plāga* ‚Netz, Nachstellung‘ (obwohl dies inhaltlich gut zur Schlange und metrisch zu dem gelegentlich längenden Ps.-Hil. allenfalls auch passen könnte<sup>772</sup>) zu stellen, woraus ein Rückgriff auf die im Schlußabschnitt des Genesisgedichtes beschriebene Verschlechterung der Natur als Strafe Gottes für die zunehmend schlechter werdende Menschheit resultiert, auch wenn die doch recht positive Charakterisierung der Situation nach der Sintflut diese Interpretation ein wenig schief geraten läßt; denkbar, aber wohl deutlich zu weit hergeholt, wäre auch ein Seitenhieb auf die Atomlehre des Lukrez, in der *plagae* die zentrale Rolle spielen; der vom Christentum natürlich abgelehnten epikureischen Physik wäre demnach die Menschheit entkommen. — *maestoque ululatu*] *maestus ululatus* kennt nur Luc. 5, 192 (cf. Plin. nat. 8, 145), aber *ululatu* am Versschluß hat Verg. Aen. 4, 667; 9, 477; Val. Fl. 4, 393; cf. Ov. met. 11, 17, doch ist zu keiner dieser Stellen eine Beziehung nachweisbar.

(18) *prosequeris hominum vitam mundiue salutes*] Die zweite Person *prosequeris* ist in der Dichtung vor Ps.-Hil. nie belegt (und überdies mißt dieser das Wort offenbar chorjambisch)<sup>773</sup>, häufig erscheint aber z. B. der Versanfang *prosequitur...* (allein 7 x bei Vergil) – Ähnlich sind *hominum vita* und *mundi salus* bzw. *salutes* Wendungen, die in christlichen Prosatexten sehr häufig, in der Dichtung aber, soweit ich sehen kann, nur selten auftreten; vgl. immerhin Paul. Nol. carm. 6, 111 *mundi paritura salutem* (scil. Maria); Damas. carm.

<sup>771</sup> Oder besser gesagt deren zwei: denn die Schlange aus den Punica wird ja mitsamt der Funktion, die die Erzählung von ihrer Erlegung im Epos des Silius erfüllt, als einer zweiten Ebene in den christlichen Kontext überführt.

<sup>772</sup> Es bestünde jedoch auch dann kein Grund, mit Pitra *ereptam<que>* zu setzen, zumal so der Eindruck entstände, es handle sich bei *salvandos populos* und *ereptam plebem* um zwei verschiedene Gruppen. Daß die Prosodie der Begriffe *plāga* und *plāga* im 5. Jhd. nicht mehr verläßlich gehandhabt wird, beweisen etwa Paul. Nol. carm. 20, 231; Hept. num 738.

<sup>773</sup> Die Langmessung der Endsilbe von *prosequeris* demonstriert schlagend die im 5. Jhd. mit dem Quantitätenkollaps neu auftretenden Probleme im Spannungsfeld zwischen Grammatik und Prosodie: So unterschieden die antiken Grammatiker nur drei Konjugationen, wovon die dritte als *tertia coniugatio correpta* die heutige dritte, als *tertia coniugatio producta* die heutige vierte in sich begriff, was keine Schwierigkeiten machte, solange jedem muttersprachlichen Sprecher die Quantitäten geläufig waren. Erst Priscian fühlt sich genötigt, auf die neu eingetretene Situation zu reagieren und konsonantische und i-Konjugation voneinander zu trennen – was für unseren Dichter freilich zu spät kam. Dazu vgl. Leonhardt, Jürgen, *Dimensio syllabarum. Studien zur lateinischen Prosodie- und Verslehre von der Spätantike bis zur frühen Renaissance* (= Hypommemata 92), Göttingen 1989, 26 (mit Stellenangaben).

64, 3 *sola salus nobis et mundi summa potestas*; Iuven. 1, 194 *caeli laudem terraeque salutem* (= Christus)<sup>774</sup>; für *hominum vita* läßt sich auf Lucr. 5, 412 und vor allem 5, 1423sq. *nunc aurum et purpura curis / exercent hominum vitam belloque fatigant...* verweisen. Diese Lukrezstelle zusammen mit den oben zitierten Versen Gen. 3, 14sq. veranlassen mich schließlich, *prosequi* hier nicht nur als ‚begleiten‘ (im Sinne einer akustischen Hintergrunduntermalung der Geburt Christi), sondern auch als ‚verfolgen‘ aufzufassen, womit die Schlange, durchaus regulär, zum Symbol aller Verfolger Christi, also v. a. des verstockten ‚weinenden Volkes‘ wird. Der Plural *salutes*, den durch Konjekturen in einen Singular zu verwandeln natürlich problemlos wäre, scheint ein christliches Element ausgehend von Psalm 43, 5 *qui mandas salutes Iacob* zu sein. In der Dichtung erscheint er erneut Ven. Fort. *carm.* 7, 12, 83; *carm. app.* 1, 163.

Es stellt sich die Frage, welche Funktion die ‚Schlangenepisode‘ de ev. 11–18 abgesehen von ihrer schon besprochenen Funktion als Element innerhalb der Verklammerung der beiden Gedichte mithilfe der vierten vergilischen Ekloge für das Gedicht haben kann. Daß eine Kontrastierung zur freudigen Epiphanieschilderung des Gedichtbeginnes erfolgt, wodurch der dramatische Effekt ganz erheblich gesteigert wird, liegt auf der Hand. Nahe liegt auch die Vermutung, es könnte die verlorengegangene Beschreibung von Kreuzigung und Auferstehung einen entsprechenden zweiten Auftritt der alten Schlange enthalten haben, doch muß dies Hypothese bleiben. Ferner ließe sich in der Anrede der Schlange eines jener Stücke sehen, mit denen es Ps.-Hil. gelingt, wichtige Elemente aus der Johannesapokalypse in sein Evangeliengedicht einzubauen: Apoc. 12sq. ist der bekannte Kampf mit der ‚alten Schlange‘ (*antiquus serpens* 12, 9; auch 20, 2), und insbesondere Apoc. 12, 1–6 (der Drache und die Frau, die als *ecclesia* und Maria gedeutet wird<sup>775</sup>) legt eine Verbindung zum Weihnachtsevangelium nahe. Besonderes Gewicht wird man dieser Möglichkeit aber nicht beimessen, denn während die ausführliche Paraphrase von Apoc. 4 für das paraliturgische Konzept des Doppelgedichtes notwendig ist und also auch mit entsprechender Sorgfalt ausgeführt wird, wäre eine nähere Einbeziehung von Apoc. 12 trotz dem marianischen Grundton des Anfangs von de ev. nicht notwendig; es fehlen auch weitere Hinweise darauf. – Literarische Vorlagen für eine derartige Themenverknüpfung innerhalb der

<sup>774</sup> Die Klausel *mundique salutem* findet sich in anderem Kontext noch Dracont. Romul. 9, 114.

<sup>775</sup> Die bekannteste Deutung der Frau in Kampf mit dem Drachen ist die auf *ecclesia* (so etwa Victorin. Poetov. in apoc. 12, 1sq.); doch wird spätestens seit Ambrosius ohnedies Maria als das Urbild der Kirche gesehen (cf. Ambr. inst. virg. 14, 89 *Quam pulchra etiam illa quae in figura ecclesiae de Maria prophetata sunt ...*; prinzipiell ähnlich Ambr. in psalm. 118, 5, 12; in Luc. 2, 7 *virgo, quia ecclesiae typus, quae est immaculata, sed nupta*).

Weihnachtsszenerie, aus denen sich für *de ev.* vielleicht weiteres ablesen ließe, sind mir aus der christlichen Dichtung jedenfalls keine geläufig. Eher schon wird man auf den Cento *Probae* rekurrieren, auf den sich Ps.-Hil. mit der Wendung *perfide serpens* (*de ev.* 12) ja bezieht: Geriert sich das *Carmen de Evangelio* auch nicht als Evangelienparaphrase, so zeigt sich der Autor doch bemüht, den Evangelienstoff wenigstens in groben Zügen abzudecken: Zieht er in den letzten heute erhaltenen Versen des Gedichtes die unterschiedlichen Wunderheilungen des Neuen Testaments in zwei ausgewählte eckpunktartige Beispiele (Lahmer und Blinder), wozu möglicherweise noch die Erweckung des Lazarus trat, zusammen, so muß man mit der Möglichkeit rechnen, daß er hier die von *Proba* so besonders breit ausgeführte Perikope der Versuchung Jesu durch Satan (Matth. 4, 1–11; Luc. 4, 1–13) appendixartig in den weihnachtlichen Kontext einbeziehen will, um die ansonsten nicht ausgeführte Kindheitsgeschichte Jesu vor seinem öffentlichen Auftreten wiederum eckpunktartig abzudecken. Verschleiert würde ein solches Konzept freilich durch den Umstand, daß mit dem im Gedicht nun folgenden Motiv der sogenannten Heiligen drei Könige die Chronologie der Ereignisse aufgegeben wäre; ob der dem Dichter auf dieselbe allerdings überhaupt Wert legte, ist fraglich.

20 Interea et sidus exortum numinis alti  
 apparet caelis et terras lumine complet.  
 Agnovere magi stellam cunasque requirunt.  
 Munera sacra ferunt, myrrhamque et suavia tura:  
 tura deum monstrant, designat myrrha sepulchrum.

Mitlerweile erscheint das aufgegangene Gestirn der hohen Gottheit / am Himmel und erfüllt die Erde mit Licht. / Es erkannten die Magier den Stern und forschen nach der Wiege. / Heilige Gaben bringen sie, Myrrhe und süßduftenden Weihrauch: / Weihrauch zeigt Gott an, die Myrrhe bezeichnet das Grab.

(19) **Interea**] *Interea* als Versbeginn und als Überleitung ist sehr beliebt, vielfach etwa von Ovid eingesetzt<sup>776</sup>, aber auch in der Biblepik, z. B. Iuvenc. 1, 133 nach dem schon mehrfach erwähnten Zachariashymnus beim Schwenk von Johannes zu Maria. Im übrigen scheint die literarische Verknüpfung der Geschichte der *magi* aus dem Osten mit der unmittelbaren Weihnachtserzählung geradezu ein Paradebeispiel für den Einsatz klassisch-epischer Überleitungs-

<sup>776</sup> Stellen bei Schmidt, Uebergangstechnik, 77f. – Cf. Verg. Aen. 10, 1 *Panditur interea...*



techniken zu sein: Iuvenus etwa wagt (1, 224) einen hochepischen Neueinsatz mit einem volltönenden *Gens est ...*, Sedulius hingegen wählt (carm. pasch. 2, 73) ein unauffälliges, aber nicht minder klassisches *Talia Bethleis dum signa geruntur in oris ...*, und Ps.-Hil. hält sich mit seinem *interea* offenkundig eher an letztgenannten und schwenkt mit dem Stern von Bethlehem (Matth. 2, 2) scheinbar noch einmal auf die fortlaufende Evangelienerzählung zurück, wobei er sich mit wohl dosierten Anspielungen vor allem in die Tradition der oben mit ihren Anfangsversen bezeichneten Passagen aus Iuvenus und Sedulius stellt, aber auch Prud. cath. 12 einbezieht. — *sidus exortum numinis alti*] Die Klausel bildet eine Verklammerung zu de ev. 2 *verbo conceptum numinis alti* (vgl. oben ad loc.), gleichzeitig ergibt sich ein automatisches Bekenntnis zum ὁμοούσιον, denn es bezeichnet *numen altum* in de ev. 2 Gott-Vater, hier aber den Sohn: zumindest insoferne, als der Stern seine Geburt anzeigt. Nach anderer, dem Dichter sicher geläufiger Interpretation, von der er indes keinen Gebrauch macht, ist der Stern sogar mit Christus gleichzusetzen<sup>777</sup>; vgl. oben zu de ev. 5.

(20) *apparet caelis et terras lumine complet*] Lucr. 2, 1110 *apparet spatium caeli* könnte Ps.-Hil. zu *apparet caelis* angeregt haben; die Klausel *lumine complet* geht letztlich auf Verg. Aen. 3, 645 *tertia iam Lunae se cornua lumine complem* zurück (vgl. oben zu de ev. 5), doch liegt hier eindeutig Vermittlung durch Iuven. 3, 272 *terras qui lumine complex* (so bezeichnet Petrus Christus) vor; dies und die starke Parallele von Vers 20 zu den Versen 4–5 legen nahe, daß die erwähnte exegetische Gleichsetzung Christi mit dem Stern dem Autor tatsächlich geläufig ist.

(21) *Agnovere magi stellam cunasque requirunt*] Zu diesem Vers verweist Manitius (Geschichte der christlich-lateinischen Poesie, 478) auf Victorin. vita 27 (= 243 in Manitius' Zählung), mir ist jedoch keine nennenswerte Beziehung erkennbar. Die zugrundeliegende Perikope jedenfalls (Matth. 2, 1–12) reduziert Ps.-Hil. auf das Auftreten der *magi* und auf ihre Geschenke; komplett ausgespart werden Herodes (Matth. 2, 3–8) und sein bethlehemitischer Kindermord (Matth. 2, 16–18), was umso mehr überrascht, als gerade diese Erzählung bereits eine Reihe christlicher Dichter vor Ps.-Hil. zu oft recht blutrünstigen poetischen Andachtsübungen inspiriert hatte (Iuven. 1, 257–270; Prud. cath. 12, 97–124; Sedul. carm. pasch. 2, 107–133). Doch offenbar ist es Ziel des Autors, alles, was

---

<sup>777</sup> cf. e. g. Chromat. in Matth. 4, 1: *Unde et in Apocalypsi ita de se Dominus ipse testatur: Ego sum radix Jesse et genus David et stella splendida matutina, quia per nativitatis suae ortum, discussa ignorantiae nocte, in salute mundi tamquam fulgidum sidus emicuit. Cuius luminis splendor etiam magorum corda penetrans, penetranti luce perfudit, ut regem Iudaeorum, creatorem caeli, signo nascentis novae stellae cognoscerent.* – Auch Prud. cath. 12, 5–24 ist so zu verstehen.

nicht unmittelbar christologisch zu verwerten ist<sup>778</sup>, seinem Gedicht fernzuhalten. — *agnovere* basiert auf Proba 352 (= Verg. Aen. 9, 659) *agnovere deum proceres* in inhaltlich exakt gleicher Position, möglicherweise in Kombination mit Merob. (vel Ps.-Claud.) Christ. 18sq. *lumenque secuti / invenere magi* ...; diese Bezugnahme auf Merobaudes gewinnt insofern an Plausibilität, als bereits in in gen. 34 sowie in gen. 19 eine Typologie von Kosmogonie versus Geburt Christi mithilfe von Zitaten aus demselben Gedicht aufgebaut wurde.<sup>779</sup> Auch in *cunasque requirunt* kann man Möglichkeiten für Anspielungen entdecken: *lucemque requirunt* lautet eine ennianische Klausel (ann. 483 Sk = 472 V), und der Vers ist bei Servius (zu Aen. 10, 396) zu finden, also in einem Text, der Ps.-Hil. wohl bekannt war; dennoch vermute ich eher einen Bezug zu Verg. Aen. 9, 223 *regemque requirunt*<sup>780</sup>. Da diesfalls unter *rex* natürlich Christus (nicht etwa Herodes) zu verstehen ist, ergibt sich eine versteckte Kompensation für das Fehlen der ‚königlichen Komponente‘ unter den Geschenken der Weisen in den folgenden Versen.

Das Nebeneinander der Begriffe *agnoscere* und *requirere* kann ferner an Sedul. 5, 389 *non vult agnosci, non vult sua fata requiri* (scil. *simulator*, welcher Christus in der dort geschilderten Geschichte vom ungläubigen Thomas eben nicht ist) erinnern: Dem Erkenntwerden des Auferstandenen würde bei Ps.-Hil. das Erkenntwerden bereits des Neugeborenen gegenübergestellt.

(22sq.) *munera sacra ferunt, myrrhamque et suavia tura: tura deum monstrant, designat myrrha sepulchrum*] Die beiden Verse sind identisch mit Victorin. vita dom. 28f., und diese sekundäre Bezeugung (siehe dazu auch am Schluß des Abschnitts) veranlaßt mich ebenso wie Manitius (Poesie, S. 478) das in de ev. überlieferte „*sepu...*“ mit Rettig zu *sepulchrum* zu ergänzen; dafür spricht überdies neben zwei der im folgenden angeführten Stellen auch die mögliche Verbindung zu Sedul. carm. pasch. 5, 308 *signate sepulchrum* (s. u.) sowie eine allerdings primär auf Sedulius aufbauende Stelle in Rust Help. benef. 84sq. *Per speciem documenta ferens dat munera regi / divitias, dat tura deo myrrhamque sepulchro*. — Referenzstellen für die Darbringung der

<sup>778</sup> Einzig Sedulius versucht am Schluß der genannten Passage, den Kindermord mit einer christologischen Aussage zu verbinden, freilich nicht in restlos überzeugender Weise.

<sup>779</sup> Das Erkennen, gewissermaßen die γνώσις auf Seiten der *magi*, bei Matthäus auf εἶδομεν γὰρ αὐτοῦ τὸν ἄστῆρα (2, 2) beschränkt, wird im Protevangelium Iacobi (21, 2) bereits um ἔγνωμεν erweitert und findet in dieser Form reiche Nachfolge: im Griechischen vgl. z. B. den dem 6. oder 7. Jhd. entstammenden Pap. Vindob. G 26224 (Henner, Jutta, Ein unbekannter Christushymnus mit alphabetischer Akrostichis, WS 106 [1993], 61–67), der ein genau passendes γνωρισαντες ἄσ<τ>ῆρ<α> bietet (dazu Smolak, Katastrophe [unten Anm. 810], 201, Anm. 41), im Lateinischen vgl. etwa Tert. adv. Marc. 3, 13, 8; iud. 9, 12; Ambr. expos. Luc. 2, 48; Chromat. serm. 23, 3; Aug. in evang. Ioh. 3, 2 jeweils *cognoverunt*.

<sup>780</sup> Vgl. auch de ev. 90 *nomenque requirunt*.

Geschenke und ihre Auslegung gibt es viele: Manitius<sup>781</sup>, Geschichte der christlich-lateinischen Poesie, 103 weist auf Prud. cath. 12, 69sq. *Regem deumque adnuntiant / thesaurus et flagrans odor / turis Sabaei, at myrreus / pulvis sepulcrum praedocet* (wobei *praedocet* Äquivalent für *designat* ist; auch hier die Gegenüberstellung von *deus* und *sepulcrum*); ditt. 106 *dona ferunt puero myrrhaeque et turis et auri*; cf. apoth. 631<sup>782</sup>; sowie auf Sedul. carm. pasch. 2, 95sq., die wichtigste Parallele: *Aurea nascenti fuderunt munera regi; / tura dedere deo, myrram tribuere sepulchro*.<sup>783</sup> Es fällt schwer, das schon von Manitius konstatierte auffällige Fehlen des Goldes<sup>784</sup> bei Ps.-Hil. nicht als eine Art ironische Replik mit der bei Sedulius die Erklärung der Gaben einleitenden Frage *Cur tria dona tamen?* (carm. pasch. 2, 97) in Verbindung zu bringen. Offenbar kommt es Ps.-Hil. darauf an, die etwas mühsame ‚Dreiteilung‘ Christi in Gott, Mensch und König (dessen Reich aber nicht von dieser Welt ist, womit König und Gott wieder in eins fallen) auf den Dualismus Gott-Mensch zu reduzieren, wobei er freilich für besonders genau nachrechnende Leser den König doch durch ein Vergilzitat am Ende des vorangehenden Verses 21 (auch bei Sedulius und Rusticus Helpidius steht der Königsbegriff jeweils am Ende des dem Weihrauch-und-Gold-Vers vorangehenden Verses) verbirgt.<sup>785</sup> — *designat myrrha sepulchrum*] *designat*

<sup>781</sup> Manitius, Geschichte der christlich-lateinischen Poesie, 103; Eine allgemeine Materialzusammenstellung zur allegorischen Deutung der Gaben der *magi* bietet Herzog, Die allegorische Dichtkunst des Prudentius, 86, Anm. 117.

<sup>782</sup> Die Apotheosisstelle nimmt insofern eine (systematische) Vermittlerstellung ein, als sie auf die Aufzählung aller drei Gaben eine kurze Darlegung der zwei Naturen Christi folgen läßt (apoth. 632–635), doch ohne sie als Erklärung der Gaben zu deklarieren: Prudentius fühlte sich also wohl mit der gleichen exegetischen Schwierigkeit konfrontiert wie Ps.-Hil. nach ihm auch, beließ es aber dabei, sie ein wenig zu verschleiern, indem er die drei Gaben und die zwei Naturen nur kommentarlos nebeneinanderstellte.

<sup>783</sup> Zu nennen wären weiters: Iuvenc. 1, 250sq. *Tus aurum murram regique hominique deoque / dona dabant*; genau diesen Vers 250 zitiert Hier. in Matth. 1, 2, 11; ferner Anth. Lat. 879 (Riese), 4: *Myrrham homo, rex aurum, suscipe tura deus*; das Gedicht, das ich für von Ps.-Hil. abhängig halten möchte, begegnet erneut zu de ev. 114 (vgl. dort). Die ältesten mir bekannten Belege für solche Deutung der Geschenke sind Orig. Cels. 1, 60: φέροντες μὲν δῶρα, <ᾶ>, ἵν' οὕτως ὀνομάσω, συνθέτω τινὶ ἐκ θεοῦ καὶ ἀνθρώπου θνητοῦ προσήνεγκαν, σύμβολα μὲν ὡς βασιλεῖ τὸν χρυσὸν, ὡς δὲ τεθνηξομένῳ τὴν σμύρναν, ὡς δὲ θεῷ τὸν λίβανωτόν... und Iren. 3, 9, 2: *Murra quidem, quod ipse erat qui pro mortali humano genere moreretur et sepeliretur; aurum vero, quoniam Rex cuius regni finis non est; tus vero, quoniam Deus, qui et notus in Iudaea factus est et manifestus eis, qui non quaerebant eum*; cf. Hil. in Matth. 1, 5; Chromat. in Matth. 5, 1.

<sup>784</sup> Manitius, Geschichte der christlich-lateinischen Poesie, 103, Anm. 1.

<sup>785</sup> Es sei noch darauf hingewiesen, daß ein solches Fehlen eines der drei Geschenke nicht völlig singulär ist: In Ps. Hil. hymn. de Christo (= Hymn. Walpole 1), 15 *offerentes tus et aurum, digna regi munera* hat man ein fast genaues Spiegelbild zu Ps.-Hil.: Es fehlt zwar

mag bloße Variation des *praedocet* aus Prud. cath. 12, 72 sein, denkbar ist aber auch ein Verweis auf Sedul. carm. pasch. 5, 308: *signate sepulchrum* ruft dort der Dichter selbst den Pharisäern nach dem Tod Christi zu (und meint natürlich, daß es völlig überflüssig ist); damit würde bei Ps.-Hil. der Vorverweis auf die Kreuzigung noch zitatenmäßig verstärkt.

Es bleibt noch eine Bemerkung zur Echtheit der beiden Verse, die in ihrer Blockhaftigkeit ein wenig den Eindruck einer in den Text gedrunghenen Glosse erwecken und in der Tat problemlos gestrichen werden könnten.<sup>786</sup> Dagegen ist einzuwenden, daß (1) die Übernahme just dieses Verspaares in das pseudo-victorinische Gedicht, dessen Posteriorität für mich außer Zweifel steht, es sehr unwahrscheinlich macht, daß die Verse nicht zum Originalbestand von de ev. gehören: Man hätte dann entweder den Fall, daß ein Gedicht *b* aus einem Gedicht *a* zwei Verse übernimmt (de ev. 8 und 11 = Vict. vita dom. 24sq.) und späterhin aus demselben Gedicht *b* zwei andere Verse just in *a* eingeflickt werden (sehr unwahrscheinlich), oder aber eine höchst merkwürdige Dreiecksbeziehung zu einer gemeinsamen verlorenen Quelle jenes Verspaares, was noch weniger glaubhaft erscheint; daß (2) die christologischen Aussagen der beiden Verse gut in den Duktus des Gedichtes, das ringsum Facetten des Wesens Christi sammelt, passen; und daß (3) bei Wegfall von de ev. 22sq. der nachfolgende Hymnus in einer Weise an das Vorangehende stieße, daß der Eindruck entstände, er sei den *magi* in den Mund gelegt, was einigermäßen kurios wäre.

---

nicht das Gold, dafür die Myrrhe, und von den drei Deutungen der Gaben steht just nur die von Ps.-Hil. beiseitegeschobene, die auf Christus als König, da. Ferner denkt man an die aus der Zeit des Papstes Sixtus III (432–440) stammenden Mosaikdarstellungen am Triumphbogen von S. Maria Maggiore in Rom, wo man im dritten Register rechts (die *magi* vor Herodes) zwar deren drei, in der Anbetungsszene im zweiten Register linker Hand aber nur zwei *magi* mit freilich bis zur Unkenntlichkeit stilisierten Geschenken erblickt: vgl. Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter 1, 5, 2; Abb. z. B. bei: Bettini, Sergio, Frühchristliche Malerei und frühchristlich-römische Tradition bis ins Hochmittelalter, Wien 1942, Tafel 46; Deckers, Johannes G., Die Huldigung der Magier in der Kunst der Spätantike, in: Die Heiligen drei Könige – Darstellung und Verehrung. Katalog zur Ausstellung des Wallraf-Richartz-Museums (...), Köln 1982, 20–32, Abb. 14; Kemp, Wolfgang, Christliche Kunst. Ihre Anfänge · Ihre Strukturen, München – Paris – London 1994, 170ff. mit Abb. 37f. Das führt auf die Frage nach der in der Bibel im Gegensatz zu der der Gaben ja nicht genannten Zahl der *magi*: In den bildlichen Darstellungen scheint bis gegen das Ende des 5. Jahrhunderts eine gewisse Bandbreite möglich, etwa zeigt auch eine Malerei in Kammer 69 der Katakombe der Märtyrer Petrus und Marcellinus an der Via Labicana bei Rom aus dem ersten Drittel des vierten Jhdts. nur zwei *magi*: vgl. Deckers, Die Huldigung der Magier, 26 mit Abb. 9; in der Literatur wiederum ist just Papst Leo I der erste, der (serm. 33, 3) im Zuge einer traditionellen Deutung der drei Gaben eher beiläufig, doch definitiv auch von drei *magi* spricht.

<sup>786</sup> In diesem Sinne äußerte sich mein geschätzter Freund Lukas Dorfbauer, dessen Meinung ich mich hier freilich nicht anschließen kann.

25           Salve, vera dei proles, puer aethere misse,  
               non commune genus nec moribus edite nostris;  
               innuptae matris pignus uterique pudici  
               partus et intactae mirandus virginis infans.  
               Quamvis illa pio iactet se nomine matrem,  
               fingentis quendam ventris imitata tumorem,  
 30           ostendetque tuas cunas risuque salutet,  
               virgo, tamen mater et magni coniugis expers,  
               ignorat causam subolis, sed gaudia novit.

Sei begrüßt, du wahrer Sproß Gottes, vom Himmel gesandter Knabe; kein gewöhnlich' Geschlecht und nicht nach unserer Art geboren, Kind einer unvermählten Mutter, keuschen Mutterleibes Frucht, der unberührten Jungfrau staunenerregendes Kind. Wenn auch jene sich schmückt mit dem lieben Namen ‚Mutter‘, wobei sie die Schwellung eines ein x-beliebigen Kind heranbildenden Leibes nachahmte, und allen deine Wiege zeigt und dich mit Lächeln begrüßt, Jungfrau, doch Mutter und ohne Kenntnis von ihrem großen Gatten weiß sie nicht den Urheber ihres Kindes, die Freuden aber kennt sie.

(24) *Salve, vera dei proles, puer aethere misse*] Zur Textkritik: Aus dem überlieferten *misso* macht Pitra *missus*, worin ihm Peiper folgt. Nun erweist sich Pseudohilarius, mag er auch dem fünften Jahrhundert entstammen, als gebildeter Mann, der die klassische Grammatik ebenso beherrscht wie die Technik, Zitate gegebenenfalls in veränderter Form seiner Syntax anzupassen. Ich sehe daher keinen Grund, dem Dichter, der über den Gebrauch des Vokativs ja, wie aus dem folgenden Vers hervorgeht, durchaus Bescheid wußte, einen grammatikalischen Lapsus in den Text zu konjizieren, noch dazu gegen den paläographischen Befund (denn aus -e wird leichter ein -o als aus -us). Daß die Form *misse*, soweit ich sehen kann, nicht belegt ist, stört dabei nicht, denn das gilt für die meisten Vokative. Außerdem existiert zumindest zum Kompositum *promittere* die entsprechende Form (Val. Fl. 2, 486 *ille ades, auguriis promisse et sorte deorum...*; cf. Mart. 10, 26, 3), und in keinem Fall wäre es angebracht, Ps.-Hil. zum Nosoponus zu machen. — *Salve* als hymnische Anrede an eine Gottheit ist regulär, z. B. Prop. 4, 9, 71; Verg. Aen. 8, 301 (s. u.) am Schluß des Herkuleshymnus (cf. Aen. 5, 80 [an den toten Anchises] und 7, 120sq. [an die *fatis debita tellus*]); bei Stat. silv. 1, 1, 74 und 4, 3, 139 wird die Anrede an den Kaiser als *numen praesens* gerichtet, cf. silv. 3, 3, 208 und 4, 1, 17; Mart. Cap. nupt. 2, 193 *salve vera deum facies* in einer Passage, die bereits für in gen. 132 als mögliche Referenz herangezogen wurde (siehe dort). Christlich erscheinen

derartige Hymnen offenbar erst spät und, ausgehend von Luc. 1, 28, vor allem für Maria, seltener (etwa im koptischen Bereich) auf das Kreuz, auf Christus usw. (siehe RLAC 2, 993–1006). Zur Zeit des Ps.-Hil. ist allerdings gerade das Motiv, innerhalb der Weihnachtsszenerie eine *Salve*-Anrede einzulegen, bereits verbreitet, und es ergibt sich eine interessante Reihenfolge: Iuvenecus hat nur die Anrede bei der Verkündigung (Iuvenec. 1, 58 *Salve, progenie terras iutura salubri...*); Prudentius cath. 12, 125 bereits im weihnachtlichen Kontext eine an die bethlehemitischen Kinder (*Salvete flores martyrurum...*); Sedul. carm. pasch. 2, 63 (*Salve, sancta parens, enixa puerpera regem* auf der Basis von Hil. Pict. hymn. 1, 8; cf. Hil. Pict. hymn. dub. de Christo 13) eine an Maria. Auf die eigentlich naheliegende Idee, bei der Geburt eines Kindes vor allem einmal dieses zu begrüßen, kommt anscheinend erst Ps.-Hil., der zu diesem Behuf die vergilische Vorbildstelle des Sedulius (Aen. 5, 80 *Salve, sancte parens...*) gegen Aen. 8, 301 *Salve, vera Iovis proles, decus addite divis* eintauscht, wie schon Peiper feststellte<sup>787</sup>; dazu kommt noch, um den Vers nach der Hephthemimeres mit einer auch christlich tragbaren Apposition zu füllen, *puer aethere misse*, worin man unschwer *deus aethere missus ab alto* (Aen. 4, 574) erkennen kann<sup>788</sup>, das auch in dem einem Pomponius zugeschriebenen mehrteiligen biblischen Vergilcento erscheint: *de verbi inc. 9 ignotum numen, deus aethere missus ab alto; 15sq. caelo demissus ab alto / spiritus intus alit; cf. 56*. Als nahe Parallele sei auch noch das Ps.-Hil. des öfteren ähnelnde Gedicht Merob. (vel Ps.-Claud.) *laus Christi 1–3 Proles vera dei ... quem misit ab astris ...* vermerkt.

Biblisch ist bei *vera dei proles* v. a. auf die Stimme aus der Höhe bei der Taufe im Jordan (Matth. 3, 17; Marc. 1, 11; Luc. 3, 22) zu verweisen. — Was die vorliegende Stelle freilich grundsätzlich von den genannten Passagen bei Prudentius und v. a. Sedulius (nicht aber bei Merob. / Ps.-Claud.) unterscheidet, ist, daß der Χαριτισμός nicht etwa alsbald wieder in die Evangelienerzählung mündet, sondern, motiviert durch das paraliturgische Grundkonzept des Doppelgedichtes in einer Kette von hymnischen und mystisch-exegetischen Abschnitten letztlich bis v. 104 fort dauert, also mehr als zwei Drittel des erhaltenen Gedichts einnimmt, fast die vierfache Länge der gesamten, in sich ja auch nicht eben rein erzählend gestalteten Beschreibung der Geburt Christi bis hierher.

(25) *non commune genus*] *commune* natürlich ‚gemein, normal, bloß menschlich‘, nicht ‚gemeinsam, gemischt‘; (vgl. de ev. 35 *commixtumque*

<sup>787</sup> Ähnlich bereits Claud. 10, 252: *Salve, siderea proles augusta Serenae*.

<sup>788</sup> Daß dabei durch die Ersetzung von *deus* durch *puer* ein Anklang an Ov. Ib. 496 *Iliaca missus ab arce puer* (=Astyanax) entsteht, nahm der Dichter, falls er es bemerkte, offenbar in Kauf.

*genus!*); Der Gedanke findet sich ähnlich bei Hil. trin. 8, 28<sup>789</sup>; sprachlich, wenn auch nicht inhaltlich, ließe sich eine Beziehung zu Ov. met. 1, 352sq. *quam commune mihi genus et patruelis origo, / deinde torus iunxit ...* finden. Etwas kühner im selben Kontext Proba (342) *nec generis nostri puerum nec sanguinis edit*. — **edite**] Man denkt an Hor. carm. 1, 1, 1 *Maecenas atavis edite regibus*; cf. Stat. silv. 3, 4, 63sq. *o sidere dextro / edite ...*; vor allem aber an Prud. cath. 3, 2sq. *omniparens pie verbigena, / edite corpore virgineo...* (vgl. unten zu de ev. 34).

(26) **innuptae matris pignus**] *pignus* für ‚Kind‘ ist geläufig, cf. Ov. epist. 11, 113 *nate, parum fausti miserabile pignus amoris*; met. 5, 523sq.; Sil. 6, 403; Stat. Theb. 4, 563sq.; Ps.-Hil. in gen. 144. — *innupta(e)* erscheint in der Dichtung des öfteren für Minerva (Verg. Aen. 2, 31; Stat. Theb. 12, 531) und Diana (Ov. met. 1, 476; Stat. Theb. 7, 258; 9, 304); gegenüber diesen Gottheiten wird Maria (*mater innupta* ist, nimmt man *innupta* nicht allein als t. t. aus juristischem Bereich, im Prinzip ein Oxymoron), wie schon mehrfach in de. ev., zur Überbietung. Die Formulierung hat in gleichem christlichen Kontext auch Claud. carm. min. 32, 8sq. *virginei tumuere sinus innuptaque mater / arcano stupuit compleri viscera partu*. — (26sq.) **uterique pudici / partus**] Vgl. de ev. 3 *utero ... pudico*. Am nächsten kommt Prud. cath. 11, 57sq. *O quanta rerum gaudia / alvus pudica continet / ex qua novellum saeculum / procedit et lux aurea*. — *partus* ‚Geborenes, Kind‘ ist ein etwas gesuchter Ausdruck, aber durchaus belegt, z. B. Verg. Aen. 7, 321; cf. ThIL X, 1, 540, 7–40.

(27) **intactae mirandus virginis infans**] Manilius<sup>790</sup> verweist auf Sedul. carm. pasch. 2, 36 *angelus intactae cecinit properata Mariae*, sowie (wegen *infans* am Versschluß) auf carm. pasch. 2, 44 (vgl. oben zu Vers 4, der ebenfalls auf *infans* endet). Man kann beobachten, wie der Dichter sich zwar merklich bemüht, gegenüber der inhaltlich fast völlig identischen Passage de ev. 2–4 sprachlich wie auch in der Wahl der verarbeiteten Referenzstellen so gut es geht zu variieren, dabei aber das dortige Niveau nicht halten kann und auf gelegentliche Ein-Wort-Entlehnungen aus den von ihm am häufigsten benützten Autoren rekurriert. Die Fügung *intacta virgo* hat eine interessante Vorgeschichte: Ov. fast 5, 241sq. *cur ego desperem fieri sine coniuge mater, / et parere intacto, dummodo casta, viro* funktioniert syntaktisch noch anders,

---

<sup>789</sup> *Si per naturam Dei Christus tibi Dominus est, habes Spiritum sanctum; si vero per adoptivum nomen hic Dominus est, Spiritu sancto carens spiritu erroris animaris, quia nemo nisi in Spiritu sancto Dominum Iesum potest dicere. Et tu creaturam eum potius quam Deum dicens, Dominum licet nuncupans, Dominum tamen esse non dicit, quia tibi ex communi genere potius et familiari nomine quam ex natura sit Dominus. Ähnlich 10, 61.*

<sup>790</sup> Manilius, Geschichte der christlich-lateinischen Poesie, 105.

wird aber bereits bei Paul. Nol. carm. app. 3, 209sq. *infusum reddens dominum sine coniuge mater / intacto praegnans virgo parit gremio* umgekehrt.

(28) *quamvis illa pio iactet se nomine matrem*] *Quamvis illa* erscheint als Versbeginn Tib. 3, 7, 62 (keine Beziehung erkennbar). Ov. met. 9, 709 *gavisa est nomine mater* kann hingegen gut für *iactet se nomine matrem* herangezogen werden, allerdings eher mechanisch-centonenhaft und evt. unter rein äußerlichem Einfluß von Claud. rapt. Pros. 3, 344 *nullaque non magni iactat se nominis arbor*. Zur Grundaussage der Verse 28sq. ist festzuhalten, daß Ps.-Hil. mit seiner Auffassung der Schwangerschaft Mariens gleichsam als Schein-schwangerschaft der Grenze zur Häresie (in diesem Fall zum Aphthartodoketismus) bedenklich nahe kommt.

(29) *fingentis quendam ventris imitata tumorem*] ... *quendam ventris imitata minores* ist überliefert, die gute Korrektur stammt von Pitra: Die Änderung *quendam/quendam* ist ebenso unauffällig wie die Langmessung *ventris*, die Konjektur *tumorem* für *minorem* paläographisch geradezu ingeniös, muß man doch nichts weiter als eine ungenaue Zuordnung der in ihrer Anzahl gleichbleibenden Hasten annehmen, vorausgesetzt, es lag bereits eine Minuskelhandschrift vor (der heutige Cod. Sangall. 48 stammt immerhin selbst aus dem 8. (laut Peiper) oder eher 9. (laut Herzog<sup>791</sup>) Jahrhundert); eine Annahme, die sehr gut mit Herzogs Sammelhandschriftentheorie in (früh)karolingischer Zeit einhergehen würde. Daß *tumor* bzw. *tumeo/tumesco* in christlichen Texten zumeist stark negativ besetzt ist, bildet kein Argument gegen die Konjektur Pitras: cf. Sedul. op. pasch. 2, 3 (genau denselben Sachverhalt beschreibend): *tumbant virginis sinus*; leider kann die entsprechende Passage im Carmen paschale (2, 39sq. *stupet innuba tensos / virgo sinus gaudetque suum paritura parentem*) nur inhaltlich als weitere Vergleichsstelle herangezogen werden. – Die Klausel „*imitata* ∪ — ∪“ ist häufig, allein bei Ovid zehnmal belegt; etwas problematisch ist hingegen die Konstruktion: Zieht man *quendam ... tumorem* zusammen und faßt man es nicht als sehr preziöses ἀπὸ κοινῶδ, bleibt nur die Möglichkeit, *fingentis* ohne Objekt zu lassen, was, soweit ich sehen kann, praktisch nie vorkommt (sieht man vom Gerundium wie bei Arnob. nat. 3, 16 *fingendi ... artes* ab; cf. ThIL VI, 1, 770, 64 – 780, 46); immerhin erscheint eine entfernt ähnliche Konstruktion Paul. Nol. epist. 23, 5 *artus mihi fragiles manu fingente componens*. Dieser Beleg sowie die Italaübersetzungen von Ier. 1, 5 *priusquam te in utero fingerem* (cf. Is. 43, 7 und 44, 21 Itala) raten jedenfalls dazu, *fingentis* hier als ‚bilden, hervorbringen‘, nicht, obwohl *imitata* dies nahelegen würde, als ‚vorspielen‘ zu nehmen. Trennt man *quendam* von *tumorem*, erhält man, den Vers mit Hephthemimeres gelesen, folgendes: Maria

<sup>791</sup> Herzog, Biblepik, S. xxix, mit Anm. 82.



imitiert (*imitata*) die Schwellung eines Leibes (*tumorem ventris*), der ein x-beliebiges<sup>792</sup> Kind heranbildet (*fingentis quendam*). Das ist zwar stilistisch besorgniserregend, paßt aber in den Gedankengang der Passage.

(30) *ostentetque tuas cunas*] Der Gebrauch von Frequentativa ist in De Evangelio nicht übermäßig (54 *feritet*; 85 *strepitant*; 97 *captant*) und jedenfalls stets begründbar. — *risuque salutet*] Im Spiel mit der Klausel *risuque soluto* (georg. 2, 386; sie erscheint auch Anth. Lat. 8, 62 (Riese), also im Gedicht *De alea*) wird das berühmte *risu cognoscere matrem* (Verg. ecl. 4, 60) aufgegriffen, was angesichts der bekannten christlichen Interpretation gerade dieses Vergiltextes und seiner längst festgestellten Präsenz bei Ps.-Hil. nicht nur nicht überrascht, sondern beinahe zu erwarten war. Unter die Dominanz der vierten Ekloge für den Übergangsbereich In Genesis / De Evangelio wird damit gleichsam ein Schlußstrich gezogen.

(31) *virgo, tamen mater*] Die Fähigkeit des Autors, sehr oft nacheinander mit verschiedenen Worten dasselbe zu sagen, stellt ihn mit großen Theologen wie etwa seinem Namensgeber Hilarius von Poitiers ebenbürtig in eine Reihe. Am nächsten kommt Prud. apoth. 575 *iam mater, sed virgo tamen, maris inscia mater*. — *magni coniugis expers*] Einige kleine, centonenhafte Ovidanklänge: *expers* am Versschluß met. 4, 418; *magni / coniugis* (Herkules) fast. 6, 79sq. Auf die insgesamt etwas weitgespannte, gleichsam meditativ um das gegebene Thema kreisende Syntax des Satzes de ev. 28–32 sei nur am Rande hingewiesen.

(32) *ignorat causam subolis*] *maeret et ignorat causas* hat Lucan. 7, 190, Ps.-Hil. wendet dieses sozusagen in routinemäßiger Kontrastimitation ins Positive zu *gaudia*.<sup>793</sup> — *sed gaudia novit*] Manilius<sup>794</sup> verweist richtig auf Sedul. carm. pasch. 2, 67 *gaudia matris habens cum virginitatis honore*, ein ähnlicher Gedanke fände sich auch carm. pasch. 2, 39sq. (s. oben zu de ev. 29); doch erscheint der Ersatz von *gaudia habens* durch *gaudia novit* nicht als Zufall, sondern als geschickt angebrachter Seitenhieb auf Lukrez: rer. nat. 4, 1205 *quod facerent numquam, nisi mutua gaudia nossent*<sup>795</sup> (es handelt sich um die

<sup>792</sup> Man würde zu *quendam* freilich eine nähere Spezifizierung erwarten, die im vorliegenden Textbestand nur ex negativo zu gewinnen ist: Da es undenkbar ist, den Heiland mit einem saloppen *quendam* zu bezeichnen, bleibt nur, darunter ein beliebiges irdisches Kind zu verstehen.

<sup>793</sup> Eine dem pointierten Umgang des Dichters mit Lukrez durchaus angemessene, aber kaum beweisbare Bezugnahme ließe sich auch zu Lucr. 6, 54sq. *ignorantia causarum conferre deorum / cogit ad imperium res et concedere regnum*: Maria kennt zwar ebenfalls die Gründe nicht, wohl aber *gaudia*, während die lukrezische Menschheit an der zitierten Stelle nur Angst und Furcht gegenüber den Göttern kennt, und ebendarin manifestiert sich der Unterschied Heidentum – Christentum.

<sup>794</sup> Manilius, Geschichte der christlich-lateinischen Poesie, 105.

<sup>795</sup> Ov. am. 2, 3, 2 greift die Wendung ebenfalls auf.

geschlechtliche Vereinigung). Wiederum übertrifft also Maria als Mutter letztlich die *alma Venus* des Lukrez, welche ja (cf. Lucr. 1, 17sq.) diese *mutua gaudia* hervorruft: Sie ist Jungfrau (*fecit numquam*), aber sie kennt doch *gaudia*, nämlich die wahren *gaudia matris*. Zusammen mit dem schwachen, aber vielleicht doch hörbaren Anklang an Gottheiten wie Minerva und Diana durch *innuptae* v. 26 also insgesamt dieselbe Doppelüberbietung wie schon v. 5sq. – Als strukturelles Vorbild kann Stat. Theb. 10, 285 *sentit adesse deam, tacitus sed gaudia celat* gedient haben: Der Vers wird in de ev. 92 nochmals ein mögliches Vorbild abgeben.

Tu sacri sermonis opus, satus ore paterno,  
 verbigena dives, linguae mirabile germen,  
 35 commixtumque genus caeli terraeque potenter,  
 ut caeli terraeque simul te cura moveret;  
 tu virtute leo, placidis tu mentibus agnus;  
 tu *strator* gladiusque patris, tu dextera summi,  
 vivorum iudex, iudex tu luce carentum.  
 40 Cunctorum genitor solum te dicere natum  
 dignatur; solus communis cura parentum,  
 heres tantorum solus tu iure bonorum.

Du bist das Werk des göttlichen Spruches, vom Mund des Vaters gezeugt, reiche Wortgeburt, wunderbarer Sproß der Zunge, aus Himmel und Erde kraftvoll gemischtes Geschlecht, auf daß dich um Himmel und Erde die Sorge gleichermaßen rühre; du bist an Tapferkeit Löwe, mit mildem Sinn bist du Lamm; du bist Knappe und Schwert des Vaters, des Höchsten Rechte bist du, Richter der Lebenden, Richter derer, die das Licht entbehren müssen. Der Erzeuger aller Wesen würdigt nur dich, dich seinen Sohn zu nennen; du allein bist die gemeinsame Sorge der Eltern, solch großen Gutes legitimer Erbe bist allein du.

(33) *Tu sacri sermonis opus, satus ore paterno*] Mit *Tu* beginnt der für einen Hymnus nahezu obligate, mit anaphorischem *tu* bzw. entsprechendem Polyphton strukturierte Teil, wie ihn auch der durch *Salve, vera dei proles* eindeutig zitierte Herkuleshymnus Verg. Aen. 8, 293sq. enthält; umgedreht wird jedoch die Reihenfolge: Aen. 8, 293–300 hebt mit der ‚polyptotischen Aretalogie‘ des Herkules an, 301 folgt die bereits erwähnte Anrede, 302 die Bitte um Epiphanie; bei Ps.-Hil. fand die Epiphanie schon zuvor statt, die Salve-Anrede folgte de ev. 24, nun erst folgt (33–42) das Polyphton, freilich nicht so sehr als Aretalogie, sondern als Aufzählung theologischer, z. T. typologischer

Umschreibungen Christi<sup>796</sup>. Einen vergleichbaren Hymnus mit einem Katalog diverser Epiklesen, die sich aber von den hier aneinandergereihten fast sämtlich unterscheiden, hat Mar. Victor. aleth. prec. 16–21. Es erübrigt sich, auf die Begründung der hier getroffenen christologischen Aussage (Christus als λόγος) im Johannesprolog hinzuweisen.

Die Wortgeburt Christi wird mit nicht weniger als vier Formulierungen zum Ausdruck gebracht, deren erste beide in v. 33, soweit ich sehen kann, keine faßbare literarische Vorlage aufweisen, sieht man von der Klausel *ore paterno* (Paul. Nol. carm. 15, 358) ab. Vgl. jedoch zum folgenden.

(34) **verbigena dives**] *verbigena* stammt, wie Peiper und Manitius<sup>797</sup> anmerken, aus Prud. cath. 3, 1sq. *o crucifer bone, lucisator / omniparens pie, vérbigená, / edite corpore virgineo ...* (vgl. oben zu de ev. 25), mit typisch pseudohilarianischer Dehnung der letzten Silbe, die hier vielleicht als ein Indiz für das in Wahrheit rhythmische Skandieren auch quantitierender Dichtung, in diesem Fall des Prudenz, im fünften Jahrhundert genommen werden kann. Zusätzlich zu dieser Wortübernahme spiegeln sich noch die Begriffe (*luci*)*sator* und (*omni*)*parens* in *satus ore paterno*. — *dives* ist ein für Christus nicht sonderlich häufig gebrauchtes Epitheton, das neben Eph. 2, 4, 7 sowie Rom. 10, 12 *nam idem Dominus omnium, dives in omnes qui invocant illum* auf 2 Cor. 8, 9 *Scitis enim gratiam domini nostri Iesu Christi, quoniam proter vos egenus est factus est, cum esset dives, ut illius inopia vos divites essetis* basiert; cf. Ambros. de patr. 9, 38 *Quis dives nisi dominus Iesus, qui abundat semper et numquam deficit?*; Leo Magn. serm. 91, lin. 62sq. (CCL 138a) *verus itaque deus et verus homo unus est Christus, dives in suis, pauper in nostris ...* Mit diesen möglichen Assoziationen bereitet *dives* inmitten der in fast übertriebener Weise auf den Gedanken der Wortgeburt konzentrierten Aussagenfolge der Verse 33sq. unterschwellig das nachfolgende Element der zwei Naturen in Christo (35sq.) vor und verklammert die Epiklesenreihe damit in sich. In der Dichtung erscheint das Motiv gelegentlich, wobei am nächsten noch Ps. Prosp. carm. de prov. 118sq. *<omnia> uno exstant auctore deo, qui divite verbo / (quod deus est) rerum naturas atque elementa / protulit* kommt.<sup>798</sup> — **linguae mirabile germen**]

<sup>796</sup> Manitius, Geschichte der christlich-lateinischen Poesie, 103 mit Anm. 3.

<sup>797</sup> Manitius, Geschichte der christlich-lateinischen Poesie, 105, Anm. 2

<sup>798</sup> Weiters cf. Ps. Prosp. carm. de prov. 518sq.; Prud. cath. 3, 83; perist. 2, 122, 171sq.; Mar. Victor. aleth. prec. 38sq.; Ps. Tert. carm. adv. Marc. 1, 199; die Stellen verdanke ich K. Pollmanns Kommentar zum *Carmen adversus Marcionitas* (oben Anm. 715) ad locum. Dort auch weitere Stellen aus dem pseudotertullianischen Gedicht, das diese sonst rare Epiklese anscheinend besonders oft hat. Ferner ist zu vergleichen der zwar erst bei Beda zitierte, möglicherweise aber spätantike Hymnus *Apparebit repentina dies magna Domini* (Hymn. Walpole 120), der (19–32) rund um die Person Christi mit den Begriffen *dives* und *pauper* spielt.

cf. de ev. 8 *germine sacro*. Auch hier bemüht sich Ps.-Hil. offenkundig um eigenständige Formulierung, sieht man von dem Anklang an den beliebten Klauseltyp *mirabile monstrum* (erstmal Cic. *carm.* frg. 4, 1, 20 Soubiran, in Cic. *div.* 2, 30, 63sq. erhalten; bei Vergil mehrfach belegt, seither oft) in Kombination mit dem Typ *-bile germen* (cf. Stat. *Theb.* 2, 280 *flebile germen*; Prud. *c.* *Symm.* 2, 1026 *praefertile germen*; Prosp. *epigr.* 83, 5 *inutile germen*) ab.

(35) *commixtumque genus*] Christus als *commixtum genus* ist topisch und überdies erst kurz zuvor in den Gaben der *magi* symbolisiert, cf. Ps.-Tert. *Carm.* *adv.* *Marc.* 5, 164 (*commixtum* am Versanfang); Paul. Nol. *carm.* 10, 51sqq.; am nächsten kommt wohl Prud. *cath.* 11, 16 *mediator et duplex genus*. Ein prinzipiell gleicher Gedanke, angewandt auf den normalen Geist/Seele – Körper – Dualismus des Menschen erscheint etwa Prud. *cath.* 10, 1sqq. — *caeli terraeque*] Das Nebeneinander der beiden Begriffe ist völlig üblich, cf. e. g. *Lucr.* 5, 98; *Ov. met.* 2, 96; 5, 644, in der christlichen Dichtung etwa bereits *Iuven.* 1, 35 *dominus caeli terraeque repertor*; 1, 486. Allerdings deutet Ps.-Hil. die normalerweise konkret zu verstehenden Weltbereiche hier metonymisch auf göttliche und menschliche Natur um. — *potenter*] *ThlL* X, 2, 289, 26–43 bietet eine Reihe von Stellen aus christlichen Autoren, wo das Adverb in der Bedeutung ‚machtvoll‘ erscheint und gelegentlich ein wenig mechanisch und ohne besonderen Zusammenhang mit der betreffenden Handlung gesetzt wirkt; so auch hier, denn weder *potenter commixtum* noch *potenter moveret* kann an sich Anspruch auf besondere Sinnhaftigkeit erheben. Man wird auf Paul. Nol. *carm.* 27, 342 *fortis et infirmus pariter, sed utrumque potenter* rekurrieren müssen, um zu erklären, weshalb und in welchem Sinn *potenter* doch zu *commixtum* zu stellen ist. – Am Versschluß hat das Wort bereits in *gen.* 114 *laudetque potenter*; weiters Paul. Nol. *carm.* 20, 213; 21, 422.

(36) *ut caeli terraeque simul te cura moveret*] *Luc.* 4, 808 hat die Klausel *cura placeret*; 7, 308 *vestri cura movet*; *Val. Fl.* 5, 19 *si nostri te cura movet*. Beider Autoren Kenntnis ist Ps.-Hil. prinzipiell zuzuschreiben, doch erreichen sie bei ihm nicht den Rang von Vergil, Ovid oder Lukrez. Vgl. noch *Prosp. ingrat.* 1, 678sq.; *Alc. Av.* 6, 474.

(37) *Tu virtute leo, placidis tu mentibus agnus*] *mentibus* im fünften Versfuß haben *Verg. Aen.* 9, 184 und *Val. Fl.* 6, 181; die Wendung *placida mens* erscheint *Ov. met.* 13, 214; *Val. Fl.* 4, 103; cf. *Sil.* 8, 160; 15, 58; Paul. Nol. *carm.* 18, 63; 21, 756; *Mar. Victor. aleth.* 3, 634. – Christus als *agnus* begründet sich auf *Ioh.* 1, 29 *Ecce Agnus Dei* (cf. *Ioh.* 1, 36; *I Cor.* 5, 7; *I Petr.* 1, 19; die synoptischen Evangelien haben *agnus* nicht.) bzw. auf das siegreiche Lamm *Apoc.* 5, 1–14 etc.; 14, 1–5; 19, 7–9. *Leo*, ganz grundsätzlich ein Symbol

für *virtus*<sup>799</sup>, ist klärllich *leo de tribu Iuda* aus Apoc. 5, 5, wo er bereits mit *agnus* kombiniert erscheint.<sup>800</sup> Gelegenheit zu anderen Kombinationen gibt oft noch I Petr. 5, 8 *diabolus tamquam leo rugiens circuit, quaerens quem devoret*: Diesen *leo* besiegt *agnus* natürlich, etwa Prud. cath. 3, 161sq. *agnus enim vice mirifica / ecce leonibus imperitat ...*<sup>801</sup>, doch Ps.-Hil. in seinem Bestreben, möglichst viele Bezeichnungen für Christus zu finden, klammert den *leo rugiens* hier aus.<sup>802</sup>

Mögliche Rezeption des Verses: Alc. Av. 6, 401 mit Klausel *mentibus agni*.

(38) *tu s<tr>ator gladiusque patris*] Weshalb Peiper in seiner Ausgabe das überlieferte *sator* zu *stator* ändern wollte, ist rätselhaft. Wäre es ihm um metrische Verbesserung zu tun gewesen, hätte sich allenfalls auch *sutor* angeboten, das mit *stator* immerhin dieses gemeinsam hat, daß es nicht ein einziges Mal als Bezeichnung für den christlichen Gott/Christus belegt ist. Das geringfügige metrische Problem beiseitegelassen<sup>803</sup>, wäre *sator* noch eher vorstellbar: Als Epiklese für Christus findet der sonst eher auf Gottvater angewandte Begriff sich in Paul. Nol. carm. 10, 49sq. *sol aequitatis, fons bonorum, flos dei, / natus deo, mundi sator ...* (vgl. oben zu de ev. 1); Iuvenc. 3, 161 *sator ... aeternae vitae*; Prud. cath. 3, 1sq. *O crucifer bone, lucisator, / omniparens pie, verbigena...* (vgl. oben zu de ev. 34). Man dünkte bei *sator* überdies an die verbreitete Deutung des Plurals *faciamus hominem ad similitudinem nostram* (Gen. 1, 26) als an den schon bei der Schöpfung anwesenden Sohn gerichtet: Genau diese Erklärung bei Ps.-Hil. in gen. 116–118; vgl. Prud. apoth. 305sq. (vgl. unten zu de ev. 52). Und doch befriedigt dieser

<sup>799</sup> Cf. Ov. hal. 4 *pugnant virtute leones*; nebeneinander die beiden Begriffe auch Orient. carm. min. 2, 1 *Ianua, virgo, leo, virtus, sapientia, verbum* in einer acht Verse so fortführenden Epiklesenreihe.

<sup>800</sup> cf. e. g. Ps.-August. solut. 77 (CCL 90, pag. 209): *Agnus enim dictus est, quia secundum carnem innocens est vel immaculata vita pro nobis oblatas. Leo, quia fortis diabolium devicerit fortem*. Das Nebeneinander von Löwe und Lamm erinnert natürlich auch an die Tierfriedensprophetie des Isaias (11, 6); der an sich gängige Typus ist aus der lateinischen Literatur etwa aus Hor. epod. 16 bekannt.

<sup>801</sup> cf. e. g. August. serm. 263 (PL 38, Sp. 1210): *Ipsa leo dictus est, qui agnus occisus est: leo propter fortitudinem, agnus propter innocentiam: leo quia invictus, agnus quia mansuetus. Et ipse agnus occisus morte sua vicit leonem, qui circuit quaerens quem devoret...*

<sup>802</sup> Die Doppeldeutigkeit des Symbols *leo* dient sogar Augustinus (doctr. Christ. 3, 25, 36) als erstes Beispiel für ambivalente *signa*: *Tale est etiam quod leo significat Christum, ubi dicitur: Vicit leo de tribu Iuda; significat et diabolium, ubi scriptum est: Adversarius vester diabolus tamquam leo rugiens circuit, quaerens, quem devoret*. Vgl. auch Eucher. form. lin. 467sq. (CCSL 66): *Leo dominus: vicit leo de tribu Iuda; item in aliam partem: ne quando rapiat ut leo animam meam* (Ps. 7, 3).

<sup>803</sup> Allerdings wäre, wollte man ernsthaft metrische Richtigkeit erzwingen, die Konjekture *tu sator <es>* (und dessen war sich sicherlich auch Peiper bewußt) ohne weiteres möglich; immerhin müßte hier Ps.-Hil. eine Silbe ausnahmsweise in der **Senkung** längen.

Text nicht recht, denn es läßt der stark antithetisch gestaltete vorige Vers mit seiner Polarität *leo – agnus* auch für Vers 38 ein Gegensatzpaar erwarten, das sich aus *sator* und *gladius* aber nicht so recht ergeben will. Hier hilft eine Konjektur, die K. Smolak gesprächsweise mir gegenüber äußerte: *Tu s<tr>ator gladiusque patris ...* mit dem in der Dichtung zwar selten erscheinenden (Paul. Pell. euchar. 144), aber an sich nicht entlegenen Begriff *strator* ‚Schildknappe‘, der zwar christologisch sonst nicht belegt scheint, aber hervorragend zu *gladius* paßt.

Nun zu diesem: Entsprechend insbes. Is. 26, 21 – 27, 1 sagt Christus bei Matth. 10, 34 *Non veni pacem mittere, sed gladium*; aus Apoc. 1, 16 *et de ore eius gladius utraque parte acutus exiebat*, gestützt noch durch Eph. 6, 17 *et galeam salutis adsumite et gladium Spiritus quod est verbum Dei* (cf. Hebr. 4, 12: unten Anm. 804) ergibt sich die Gleichsetzung *gladius dei = verbum dei / vivens sermo = Christus*.<sup>804</sup> — ***dextera summi***] Bekanntter ist die Aussage Rom. 8, 34 *Christus Jesus ... qui est ad dexteram Dei*; cf. Matth. 22, 44; Marc. 16, 19; Luc. 22, 69. Ausgehend von einer v. a. in den Psalmen mehrfach erscheinenden Wendung (e. g. Psalm 17, 36; 137, 7 *et salvum me fecit dextera tua*) wird aber auch die Gleichsetzung mit Christus hergestellt: *Christus est protector, dextera, defensor et gladius*. (Ambr. in psalm. 43, 12, 2: Da hat man es mit zwei Begriffspaaren zu tun, die völlig parallel zu der Juxtaposition *strator – gladius* laufen, denn *protector* wie *defensor* sind Äquivalente für *strator*; cf. off. 3, 15, 95; spir. 3, 4, 17), wobei die reguläre Formulierung *dextera Dei* lautet; *summi* ist demgegenüber eine poetische Umschreibung.<sup>805</sup> Es fragt sich, ob nach dem Gegensatz *strator – gladius* das letztere Element mit *dextera* nur noch einmal verdoppelt wird, wie es die zitierte Ambrosiusstelle nahelegen würde, oder ob *dextera* eine über *gladius* hinausweisende christologische Facette enthält. Berücksichtigt man in gen. 125sq. *O felix animal (scil. homo), summi cui dextera tonantis / est pater ...*, ergibt sich ein wechselseitiger Gewinn an Tiefenschärfe, indem zunächst für die Genesisgedichtstelle eine zusätzliche

<sup>804</sup> Zu Apoc. 1, 16 cf. Victorin. Poetov. in apoc. 1, 4; zu Matth. 10, 34 Aug. in Matth. (= quaest. evang. app.) 3; weiters etwa auch Hier. in Ezech. 10 (CCL 75, lin. 615sq. zu Ezech. 32, 10); Hier. in Nah. 2, 13. Zur allgemeinen Symbolik kurz und informativ wie immer Eucherius von Lyon: form. lin. 122sq. (CCSL 66): *Gladius vindicta vel sermo Domini; in apostolo: Vivus est enim sermo Dei et efficax et penetrabilior omni gladio ancipiti* (Hebr. 4, 12); lin. 98sq.: *Verbum Domini Filius; in psalmo: Eructavit cor meum verbum bonum* (Ps. 44, 2).

<sup>805</sup> Wiederum Eucherius von Lyon: formul. lin. 100sq. (CCSL 66): *Bracchium Domini Filius, per quem omnia operatus est; in propheta: Et bracchium Domini cui revelatum est* (Is. 53, 1). *Dextera Domini idem quod supra; in psalmo: Dextera Domini fecit virtutem* (Ps. 117, 16). – Etwas anders gelagert und kaum hierherzubeziehen Damas. epigr. 73, 2 (Ihm) *pastoris summi dextera signat oves*.

Interpretationsmöglichkeit geschaffen wird, jene Interpretation aber (*dextera dei* = Christus als Demiurg) an der hiesigen Stelle eingesetzt wiederum in Gegensatz zu *gladius* tritt, insoferne das Schwert natürlich vonnehmlich ein apokalyptisches Element ist (cf. Apoc. 1, 16; 2, 16; 6, 4sqq.; 19, 15sqq.), also *gladius* – *dextera* als Gegensatz Weltgericht – Schöpfung verstanden werden können. Somit enthält der Vers 38 zwei Gegensatzpaare, die sich in drei Begriffen manifestieren, deren mittlerer eine scharnierartige Doppelfunktion erfüllt. – Verse die auf *summi* (= Gott) enden, erscheinen mehrfach, doch ist das Wort dabei meist Attribut (cf. e. g. Prud. apoth. 692; psych. 394); substantiviert findet es sich bei Comm. apol. 931 *quem tamen e caelo increpat vox reddita summi*...

(39) *vivorum iudex, iudex tu luce carentum*] Christus als Weltenrichter ist regulär und schließt an die im vorigen schon angedeutete apokalyptische Motivik glatt an. Die doppelte Formulierung könnte ihr Vorbild in Prud. cath. 9, 106 *macte iudex mortuorum, macte rex viventium* haben. Die Klausel *luce carentum* findet sich erstmals Lucr. 4, 39 (*simulacraque luce carentum*), dann, worauf auch Peipers Similienliste verweist, bei Verg. georg. 4, 255 *corpora luce carentum* (die Bienen) und 4, 472 *umbrae ibant tenues simulacraque luce carentum*, weiters Prud. c. Symm. 1, 291 *caligantes animas et luce carentes*, vor allem aber Hept. exod. 171 *vivorum per saecula sator non luce carentum*: Nicht nur kommt dieser Vers sprachlich am nächsten, er bildet auch den Ausgangspunkt für theologische Implikationen. Der Heptateuchdichter bringt jenen Vers im Zuge der Selbstdefinition Gottes in der Szene vom brennenden Dornbusch als klare Erweiterung gegenüber dem Bibeltext, der nur das bekannte *Ego sum qui sum* sowie *Dominus Deus patrum vestrorum, Deus Abraham Deus Isaac et Deus Iacob* hat (Ex. 3, 14sq.), offenbar um zur vieldiskuierten Frage des Herrührens des Bösen (des Teufels) von Gott Stellung zu beziehen. Ps.-Hil. verändert demgegenüber an der Textoberfläche die Bedeutung der *luce carentum* zu ‚die Toten‘ entsprechend dem Text des Credo *inde venturus est iudicare vivos et mortuos*, woraus auch die Veränderung zu *et* anstelle von *non* logisch resultiert. Berücksichtigt man aber die starke Symbolhaltigkeit von Licht und Finsternis bzw. Blindheit (*mundi quia parte carebat* wird in de ev. 112 der Blinde beschrieben, und überhaupt bildet der Gegensatz von Blinden und Sehenden, d. h. Ungläubigen und Gläubigen, das Grundmotiv im derzeitigen Schlußabschnitt von De Evangelio), so kann man gerade unter Einbeziehung der Stelle aus der Heptateuchdichtung *vivi* und *luce carentes* wohl auch als Christen und Nichtchristen verstehen: Letztere hat Gott (Christus) zwar eigentlich nicht geschaffen, ebensowenig nämlich wie das Böse, richten aber wird er sie am jüngsten Tag alle: So steht *iudex* in diametralem inhaltlichem und zeitlichem

Gegensatz zu *sator* in der Heptateuchdichtung, und die zwischen Schöpfung und Apokalypse pendelnde Motivik des vorigen Verses ist auch hier zu beobachten.

(40sq.) *cunctorum genitor solum te dicere natum / dignatur*] Einer der seltenen Fälle von echtem Enjambement bei Ps.-Hil. – bei *solum te dicere natum* könnte ein sehr aufmerksamer Leser vielleicht an Verg. georg. 1, 463f. *solem quis dicere falsum / audeat?* erinnert werden (auch der vorausgegangene Vers führte auf die Georgica), die relevanten Evangelienstellen sind die gleichen wie schon oben zu de ev. 24 (Taufe im Jordan). – *cunctorum genitor* erinnert an die geläufigen Bezeichnungen Jupiters als *omnipotens genitor* (Verg. Aen. 10, 668), *deum genitor* (Ov. met. 14, 91; fast. 3, 285; Stat. Theb. 2, 115 u. ö.), *divum genitor* (Sil. 17, 342) etc., doch *cunctorum genitor* kann gut und gerne als christliche Überbietung verstanden werden; Aug. civ. 7, 9 zitiert ähnlich überbietende Verse des Soranus aus Varro: *Iuppiter omnipotens regum rerumque deumque / progenitor genetrixque, deum deus, unus et omnis ...* (vgl. Kommentar zu in gen. 8) – Vgl. ferner Drac. laud. 2, 2sq. *inventor genitor nutritor ... / cunctorum ...*

(41) *solu<s> communis cura parentum*] Denkbar ist Anspielung auf Verg. Aen. 1, 646 *omnis in Ascanio cari stat cura parentis*, die genaue Klausel *cura parentum* jedoch bereits Iuvenc. 3, 492; ferner Paul. Pell. euch. 89. 178; Paul. Petr. Mart. 5, 22. Die Syntax freilich wird hier in der überlieferten Textform, wie sie auch Peipers Ausgabe bietet (*solum communis...*), durch den Wechsel vom echten Hauptsatz *genitor ... dignatur* zurück zur bloßen Aufzählung im Nominativ bei gleichzeitigem Changieren des *solum* erschwert; wollte man die Überlieferung halten, dürfte man in v. 40 *solum* nicht (was aber das Naheliegendere ist) als Prädikativ zu *te*, sondern als Adverb nehmen, denn die beiden *solum* wären ja wohl, so gut es geht, parallel zu konstruieren; erst *solus* in v. 42 wäre dann eindeutig zu *tu* zu stellen. Für 41 ergäbe dies, wenn man zum Hauptsatz ergänzte, *solum <tu es> communis cura parentum*. Angesichts dieses schmerzhaften „*solum tu*“ erscheint es mir hier ausnahmsweise doch angebracht, den überlieferten Text anzutasten und anzunehmen, der Schreiber habe sich durch das in v. 40 vorangehende *solum* dazu verleiten lassen, auch in 41 *solum* zu setzen, noch dazu, wo sich mit diesem Irrtum ein leoninischer Reim ergab, der einem kunstsinnigen Kopisten ganz apart erscheinen mochte.

(42) *heres tantorum solus tu iure bonorum*] Wieder einmal bezieht sich Ps.-Hil. auf Prud. cath. 12, und zwar v. 81sq.: *Altrice te (=Bethlehem) summo patri / heres creatur unicus...*, und er wird auch in den nächsten Versen dieser Prudenzpassage folgen. Zusätzlich ist aber auch mit Beeinflussung seitens Paul. Nol. carm. 20, 40sq. *quod est summi patris unicus heres / solus habens ...* zu rechnen. — *heres* ist Christus nach Hebr. 1, 2 *quem constituit heredem uni-*



*versorum*; cf. Rom. 4, 13; Gal. 4, 7. Offenbar dient *tantorum ... bonorum* – eine auf den ersten Blick merkwürdig unscharfe Formulierung – als Ersatz für das schon aus metrischen Gründen nicht verwendbare *universorum* aus Hebr. 1, 2.

Es ist nicht uninteressant zu rekapitulieren, welche Bezeichnungen für Christus in in gen 204 – de ev. 42 bereits gebracht wurden: *bonus doctor* (in gen 204);<sup>806</sup> *salus* (15), *tutor* (15) *vera dei proles* (24), *puer aethere missus* (24), die vier auf *verbigena* hinauslaufenden Epiklesen (33sq.), *leo* (37), *agnus* (37), *sator* (38), *gladius* (38), *dextera summi* (38), *iudex* (39), *natus solus* (40sq.), *heres* (42); dazu noch eine Reihe eher beschreibender bzw. umschreibender Formulierungen wie *verbo conceptus* (2), *novus infans* (4), *decus* (7), *germen sacrum* (8), *hominum vita und mundi salutes* (18), *numen altum* (19), *non commune genus* (25) usw. – Angesichts dieser Fülle erscheint der Vorschlag Manitius' (Geschichte der christlich-lateinischen Poesie, 105), das Gedicht (wenn es denn ein alleinstehendes Gedicht wäre!) besser ‚De Christo‘ als ‚De Evangelio‘ zu nennen, nicht unbegründet: Tatsächlich finden sich nahezu sämtliche relevanten Aussagen zu Person und Wesen Christi in diesen ersten vierzig Versen, wenn auch das literarische Niveau, insonderheit die ‚intertextuelle‘ Garnierung, dabei nicht von Anfang an in gleicher Weise gehalten werden kann und der Text passagenweise zum bloßen Aufzählen gerät.

45 Hunc tu olim, dictis variata imagine rerum,  
 spondebas terris, genitor, per carmina Regum,  
 perque prophetarum voces, per sidera caeli,  
 per Seraphin Cherubique tuum. Modo pandere fas sit  
 o celsa secreta poli! Nam quattuor altum  
 circumdant solium variis animantia formis:  
 50 primum hominis facies, aliud sunt ora leonis,  
 inde aquilae vitulique caput; his omnibus alae.

Diesen hast du einst der Erde versprochen, wobei du die tatsächlichen Gegebenheiten in Bilder gewandelt ausdrücktest, Vater, durch die Lieder der Könige und durch die Aussprüche der Propheten, durch die Gestirne, durch deinen Seraphin und Cherubin. Möge es mir gestattet sein, oh die hehren Geheimnisse des Himmels zu eröffnen! Vier Lebewesen nämlich von verschiedener Gestalt umgeben den hohen Thron: Das erste ist das Gesicht eines Menschen, das andere das Haupt eines Löwen, weiters der Kopf eines Adlers und eines Stiers; sie alle haben Flügel.

<sup>806</sup> Die Begriffe *flos*, *decor*, *fons perennis* aus de ev. 1 würden sich zwar in die Reihe fügen, entfallen jedoch mit jenem Vers.

(43sq.) *Hunc tu olim ... spondebas terris*] Ps.-Hil. folgt im Ablauf seines Gedichtes hier Prud. cath. 12, 81sq. Nach dem oben zu de ev. 42 notierten Zitat *heres unicus* (cath. 12, 82) folgt (cath. 12, 85sq.): *Hunc et profetis testibus / hisdemque signatoribus / testator et sator iubet / adire regnum et cernere ...*; der Versanfang jedoch evoziert Verg. Aen. 1, 289: *Hunc tu olim caelo spoliis orientis onustum / accipies segura; vocabitur hic quoque votis*; eine typisch christliche kontrastierende Überbietung des vergöttlichten Caesars durch Christus, die sich sogar im Tempusgebrauch ausdrückt: Der für die Zukunft ausgesprochenen Prophetie Jupiters wird das bereits vergangene, mehr noch: das bereits erfüllte Versprechen des wahren Messias entgegengehalten. — *dictis variata imagine rerum*] Unter Verwendung einer vergilischen Klausel (Aen. 12, 665 *obstipuit varia confusus imagine rerum / Turnus...*)<sup>807</sup> gelingt Ps.-Hil. ein ungewohnt komplexer Ausdruck, der nicht weniger als drei geringfügig verschiedene Deutungen zuläßt. Daß es um die Verschlüsselung der Ankündigungen Christi im Alten Testament geht, ist evident, also bietet sich zunächst die Möglichkeit, die Fügung *spondebas dictis, variata imagine rerum* (in diesem Fall ist nach *dictis* Komma zu setzen) aufzulösen als ‚Du hast Christus durch Worte **und** durch veränderte Erscheinung der Dinge (d. h. durch Typologien) angekündigt‘: Da ist zwar *dictis* gut in Opposition zu *imago* gesetzt, man könnte freilich bemängeln, daß *spondebas dictis* für sich genommen pleonastisch ist. Stellt man demzufolge *dictis* zu *variata*, ergibt sich erneut eine Doppelung: Entweder ist *imago rerum* die tatsächliche Erscheinung von etwas im Einzelfall Angekündigtem, also etwa die Person Christi mit ihren Handlungen, welche aber bei der Ankündigung nur ‚verschlüsselt‘ (*dictis variata*) bezeichnet wurde, etwa durch *leo de tribu Iuda*; diese Auflösung hätte für sich, daß *imago rerum* als echter sinnlicher (nicht geistiger) Anblick seine Bedeutung aus Aen. 12, 665 beibehielte. Oder man faßt *imago* als sprachliches ‚Bild‘, das gegenüber den tatsächlichen Ereignissen (*res*) eine Änderung, also Verschlüsselung darstellt (*dictis variata*); die Vorwegnahme, die so in dem Partizip enthalten wäre – denn *imago* ergibt sich nach dieser Auffassung ja erst durch *variare*, indem z. B. für die (*salva venia*) *res* ‚Christus‘ die *imago* ‚Löwe‘ eingesetzt wird – ist sprachlich völlig normal, und gegenüber Vergil erfolgt die Steigerung von der bloßen sinnlichen (visuellen) Wahrnehmung zu *imago rerum* als der (typologisch zu deutenden) Bildersprache des Alten Testaments. Cf. *Christi ... imago* de ev. 60!

(44) *per carmina Regum*] gemeint: der Psalter. – Sprachlich ist, obwohl die Wendung *per carmina* des öfteren auftritt<sup>808</sup>, auf Hor. ars 403sq. zu verweisen:

<sup>807</sup> Sil. 6, 690 übernimmt die Wendung.

<sup>808</sup> Manil. 1, 12; 2, 142 *per carmina vatis*; 3, 270; Verg. georg. 2, 388; 4x bei Ovid, usw.

*dictae per carmina sortes / et vitae monstrata via est et gratia regum*; der dortige Rückblick auf die frühe griechische Dichtung wird hier auf die psalmisierenden Könige Israels übertragen. Das erinnert an den bei christlichen Apologeten zu findenden Gedanken, alle Weisheit etwa der griechischen Philosophen sei in Wahrheit dem Alten Testament entlehnt (cf. e. g. Tert. apolog. 47, 1sq.), und an die bibelästhetischen, oft ein wenig kühnen Behauptungen des Hieronymus<sup>809</sup>.

(45) *perque prophetarum voces*] Die fast skurril knappe Raffung des Alten Testaments nach der Sintflut in In Genesin 196–200 bereitet diese Aussage vor: *tum reges cecinere deum, tum vera prophetis / ora sonant caeli subole splendentia terris.* (in gen. 199sq.); cf. Iuven. 1, 122 *Hoc est, quod prisci cecinere ex ordine vates* (aus dem Hymnus des Zacharias, wo auch, ähnlich dem Beginn von de ev., das *lux*-Motiv dominiert) sowie Sedul. carm. pasch. 2, 35 *Haec ventura senes postquam dixere prophetae ...* (Verkündigungsszene). Sprachlich bildet carm. adv. Marc. 1, 104 *perque prophetarum vocem notissimus orbi* (scil. Christus) die Grundlage. — *per sidera caeli*] *sidera caeli* ist seit Verg. georg. 2, 1; 4, 58; Aen. 1, 259 eine sehr beliebte Klausel, schwieriger gestaltet sich ihre inhaltliche Einbindung, wenn man vom reinen Bibeltext ausgeht: Da das Alte Testament keine wie auch immer geartete astrologische Ankündigung des Messias enthält, bleibt nur der ‚Stern von Bethlehem‘, der zwar streng genommen kein Versprechen oder Ankündigen Christi im Sinne des hier gebrauchten Wortes *promittere* darstellt, wohl aber nach *carmina regum* und *prophetarum voces* eine weitere Steigerung im Sinne einer theologischen Hierarchie, die *prophetae* über *reges* stellen wird. Erklärungsbedürftig bleibt der Plural *sidera*, denn der eine Epiphaniestern kann selbst bei zugestandener poetischer Übertreibung schwerlich mit *sidera caeli* bezeichnet werden. Hier rekurriert Ps.-Hil. aller Wahrscheinlichkeit nach auf das Motiv der vor dem Epiphaniestern ehrfurchtsvoll zurückweichenden oder sogar in Unordnung geratenden und fliehenden (weil heidnischen) Sternbilder, welches, wie K. Smolak längst gezeigt hat<sup>810</sup>, auf der Basis einer freilich ephemeren christlichen Tradition einerseits, die von Sympatheia der Gestirne bei der Geburt Christi wissen wollte (cf. Ignatios v. Antiochia, Eph. 19, 2sq.), und angeregt durch Luc. 1, 639–672 andererseits, durch Prudenz in die christliche Literatur eingeführt wurde (cf. Prud. cath. 12, 29–36 sowie, deutlich kräftiger

<sup>809</sup> cf. e. g. Hier. epist. 53, 8, 17 (CSEL 54) *David Simonides noster, Pindarus et Alcaeus, Flaccus quoque, Catullus atque Serenus ...*

<sup>810</sup> Smolak, Kurt, Die Katastrophe am Himmel. Eine Analyse von Prudentius, Apotheosis 611/638, in: Panchaia. Festschrift für Klaus Thraede (JbAC Erg.-Bd. 22), Münster 1995, 195–207.

gezeichnet, apoth. 617–630).<sup>811</sup> — *per Seraphin Cherubique tuum*] Mit dieser nochmaligen Übersteigerung (denn selbstverständlich stehen diese höchsten Wesen in der himmlischen Heerscharen über den Gestirnen) sind vermutlich zwei verschiedene Ankündigungen Christi bezeichnet: Einmal, nach den nur auf die Geburtsszenerie beziehbaren *sidera*, wohl die Verkündigung durch den Erzengel Gabriel (Luc. 1, 26sq.), die in einer Reihe von Christusankündigungen ohnehin nicht fehlen durfte.<sup>812</sup> Wichtiger aber für den Fortgang des Gedichtes ist die aufwendige allegorische Deutung der Vision von Isaias 6, die, durch Elemente aus Ez. 1 angereichert und in den Kontext von Apoc. 4 gestellt, im Folgenden zur Ankündigung des Messias umgedeutet wird. Der Dichter nimmt gerade dieses Element so wichtig, daß er in pathetischem Gedankenaufschwung nun, anders als für die bisher eher katalogisch aneinandergereihten typologischen Bezeichnungen, gewissermaßen die korrekte biblische Herleitung demonstriert, was ihn zu einem weiten Ausholen und damit zu einem scheinbaren Abbruch des Gedankenductus zwingt.

(46sq.) *Modo pandere fas sit / o celsa secreta poli*] Dies der überlieferte Text, den Peiper in *excelsa secreta poli*, Pitra vor ihm gar in *carmine celsa poli* änderte; doch obwohl Mar. Victor. aleth. 1, 49 *excelsi convexa poli* hat, sehe ich keinen Grund, das emphatische *o!* gegen die Überlieferung aus dem Text zu entfernen, und zwar aus methodischen Gründen: Traut man Ps.-Hil. zu, *excelsi ... poli* unter Änderung der syntaktischen Zusammengehörigkeiten per enallagen

<sup>811</sup> Das bei Prudentius erscheinende Motiv des staunenden oder gar sich entsetzenden Astronomen findet sich in einer stark an Ps.-Hil. gemahnenden Motivkoppelung auch bei Claud. carm. 8, 145sq. *te (= Honorius Augustus) Persae cecinere magi, te sensit Etruscus / augur et inspectis Babylonius horruit astris ...* Überhaupt schätzt Claudian die *συνάθεια* des Sternenhimmels: cf. 21, 84sq.; 22, 421sq. Die größte Himmelskatastrophenschilderung der Spätantike, diesfalls ausgelöst durch die eindeutig als Geschwindigkeitsüberschreitung beschriebene Fahrweise des Phaëton, hat übrigens Nonnos, Dion. 38, 349–409: Für den Hinweis danke ich L. Dorfbauer.

<sup>812</sup> Faßt man *Seraphin Cherubique tuum* so auf, überrascht die Zahl der Genannten, da die Evangelienstelle nur von einem konkreten Boten spricht: Es liegt die Vermutung nahe, daß die regelmäßige Koppelung der beiden Begriffe mindestens seit Tertullian (adv. Marc. 2, 22) zu einer de facto-Gleichsetzung der beiden ihres biblisch-exotischen Flairs wegen beliebten Begriffe geführt hat: Zwar erscheinen die Seraphim nur an einer einzigen kanonischen Bibelstelle (Is. 6, 2. 6), während die Cherubim einer weitverbreiteten Spezies angehören, doch singen die Seraphim an ebenjener Isaiasstelle dasselbe Trisagion, das Apoc. 4, 8 den als Cherubim gedeuteten Wesen in den Mund gelegt wird; schon allein deshalb wird man das Begriffspaar bei Ps.-Hil. als Hendiadyoin auffassen. Im übrigen handelt es sich, vom sogenannten Ambrosianischen Lobgesang und dem auf diesem basierenden Hymn. Walpole 49, 25 abgesehen, um den frühesten Beleg für die unmittelbare Juxtaposition der beiden himmlischen Wesen in der Dichtung: vorher nur, doch auf zwei Verse verteilt, Prud. cath. 4, 4sq.; nachfolgend Drac. laud. 2, 208.

zu *excelsa ... poli* zu variiert zu haben, so ist nicht einzusehen, weshalb er nicht auch *o celsa* hätte schreiben können; will man hingegen die in der Tat oft centonenhafte Vorgangsweise des Dichters zum Maßstab der Textkonstituierung machen, darf man sich nicht mit der halben und metrisch nach wie vor fehlerhaften Korrektur *excelsa* begnügen, sondern erst mit dem wahrhaft der Alethia entstammenden *excelsi ... poli* sich zufrieden geben. Da nun eine Wendung (*ex*)*celsa secreta* außerhalb von de ev. nicht erscheint (nur Gregor. M. in cant. 26sq. hat mehrfach *sublimia secreta*), was gegebenenfalls einen Schreiber zu der Änderung von *excelsi* zu *excelsa* hätte veranlassen können (vielmehr wäre unter dem Einfluß von *carm. laud. dom. 126 ad summi secreta poli* und Paul. Nol. *carm. 33, 72 aetherii secreta poli* das Gegenteil zu erwarten), und da überdies das bloße *celsa* gut an in gen. 86 *celsa voluntas* anklingt, fühle ich mich nicht veranlaßt, in die überlieferte und weder sinn- noch sonst störende Form des Textes einzugreifen. Vgl. außerdem Prud. apoth. 833 nebst de ev. 81 mit meinem Kommentar ad loc. — *Modo* statt *si modo* oder *dum modo* ist regulär, vgl. Hofmann, J. B. – Szantyr, A., Lateinische Syntax und Stilistik, München 1965 (HbdA II, 2, 2), S. 616, IV, α. Das hochepische Vokabel *pandere* (e. g. Lucr. 1, 55; 5, 54 etc.; Verg. Aen. 3, 179; 7, 641 etc.) leitet den Aufschwung des Dichters zu den *celsa secreta* der Apokalypse ein, wobei der gesamte Satz funktionell Verg. Aen. 6, 266 *sit mihi fas audita loqui, sit numine vestro / pandere res* als Einleitungsbitte bei der Eröffnung tiefer eschatologischer Geheimnisse entspricht, mit dem Unterschied jedoch, daß die bei Vergil angerufenen Unterweltsgötter in gewohnter christlicher Kontrastüberbietung durch den Himmel ersetzt werden. Der emphatische, das Ich des Sprechers stark hervorkehrende Tonfall des gesamten Ausrufes stellt zwar eine Seltenheit, doch immerhin keine Einmaligkeit bei Ps.-Hil. dar: vgl. außer dem Beginn von In Genesin, wo das persönliche Element wenig überrascht, noch in gen. 80. 105 *ecce*; 116 *dic, optime ...* (Beginn einer Anrede Gottes); 125sq. *o felix animal ...* (hymnusartige Anrede des ersten Menschen); de ev. 65 eine Hinwendung an den Leser; 110 *ecce*.

(47sq.) ***nam quattuor altum / circumdant solium variis animantia formis***] Trotz dem dazwischengeschalteten emphatischen Ausruf in 46sq. handelt es sich bei *nam* nicht um eine bloße Überleitungsfloskel (e. g. Ov. met. 2, 329), sondern es setzt damit das weite Ausgreifen der Argumentation, die die vorher angesprochene Funktion Christi aus der Apokalypse bzw. den alttestamentlichen Visionen des Isaias und Ezechiel ableitet und letztlich die Einbindung des Trisagion in den Evangelienkontext gemäß dem paraliturgischen Programm des Doppelgedichtes ermöglicht, ein. – Das Verbum *circumdare*, obwohl auch klassisch gebräuchlich, scheint in der Spätantike häufiger aufzutreten; so benützt es etwa Servius zweimal (als Äquivalent zu Aen. 4, 41 *cingunt* und 10, 224

*lustrant*: Die letztgenannte Stelle paßt übrigens auch motivisch nicht schlecht hierher, was aber Zufall sein mag) als Erklärung. Sprachliches Vorbild dürfte freilich ein in Paul. Nol. epist. 32, 17 wiedergegebenes Gedicht zur Apsisdarstellung der Basilika von Fundi sein, das (Vers 10sq.) die Scheidung der Lämmer zur Rechten und Linken des Weltenrichters mit den Worten *bis geminae pecudis discors agnis genus haedi / circumstant solium* beschreibt: Der apokalyptische Kontext bleibt also gewahrt, wenn auch die konkrete Motivik eine gänzlich andere ist. Der Versschluß *variis animantia formis* ist hingegen nach Lucr. 3, 32 (cf. 4, 27 Bailey) *qualia sint et quam variis distantia formis* gestaltet, wobei die Ersetzung *distantia* durch *animantia* gewissermaßen in lukrezischen Bahnen bleibt, da zumindest *animantes*, wenn auch nie im Neutrum, mit über dreißig Belegen in *De rerum natura* geradezu ein Standardvokabel ist (zum Vergleich: Vergil hat das Wort nie<sup>813</sup>, Ovid nur met. 15, 90). Am Beginn eines weniger erzählenden als exegetisch-dozierenden Gedichtabschnitts paßt ein Zitat aus einem Lehrgedicht nicht schlecht, zumal es sich bei den genannten Lukrezstellen um Themenankündigungen bzw. literarische Selbstaussagen handelt; und in gewisser Hinsicht ist die christliche exegetische Dichtung ja die Entsprechung zum Lehrgedicht.

Die nun aufgezählten vier Wesen aus Apoc. 4, 6–8<sup>814</sup> sind als Evangelistensymbole bekannt, wurden jedoch auch als Ausdrucksformen Christi gedeutet. Daß, wie öfter behauptet, die christologische Deutung die ältere sei<sup>815</sup>, ist zumindest für den westlichen Bereich nicht nachvollziehbar: Bereits Hippolytos von Rom bietet eine untrennbare Verschränkung von Evangelisten- und christologischer Symbolik<sup>816</sup>, und so findet man etwa auch bei Ambros. in Lucam prol. 7sq.<sup>817</sup> beide Deutungen direkt nebeneinander; ähnlich Appon. 7,

<sup>813</sup> Es erscheint freilich bei Servius (zu Verg. buc. 6, 40): *animalia animantia*, τὰ ἔμψυχα.

<sup>814</sup> Die Grundlage bildet selbstverständlich Ezech. 1, 5sqq.; die Funktion der Flügel geht zurück auf Is. 6, 2. Die vier Wesen sind apokalyptisch-orientalisches Gemeingut, ihren ersten bezeugten Auftritt haben sie meines Wissens als Wesen der vier Weltecken im assyrischen Mythos (Marduk, Nebo, Nergal, Ninurta).

<sup>815</sup> vgl. Lexikon für Theologie und Kirche <sup>2</sup>Bd. 3, 1254f.; ähnlich Manitius, Geschichte der christlich-lateinischen Poesie, 103 mit Anm. 5. Da Manitius, ohne sich festzulegen, zu einer Frühdatierung des Evangeliengedichts in das vierte Jahrhundert neigt (105), betrachtet er die christologische Deutung als die zur Entstehungszeit noch allein vorherrschende.

<sup>816</sup> Und zwar in einem syrisch erhaltenen Fragment eines Kommentars zu Ezechiel 1, 5–10 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Hippolytus, Bd. 1/2 [= Hippolyt's kleinere exegetische und homiletische Schriften, hg. v. Hans Achelis], Leipzig 1897, 183): Hier die ganz außergewöhnliche Reihung Stier – Lukas, Löwe – Matthäus, Mensch – Markus, Adler – Johannes.

<sup>817</sup> *Unde etiam hi, qui quattuor animalium formas, quae in apocalypsi revelantur, quattuor evangelii libros intelligendos arbitrati sunt, hunc (= Luc.) librum volunt vituli specie figurari ... – Plerique tamen putant ipsum dominum nostrum in quattuor evangelii libris*

27; Chromat. in Matth. prol. 5sq. (Evangelistensymbole) und prol. 8<sup>818</sup> (christologisch); Greg. Magn. moral. 31, 47, 94. Die Auslegung als Evangelistensymbole bieten etwa Iren. 3, 11, 8<sup>819</sup>; Victorin. Poetov. in apoc. 4, 4; Hier. in Ezech. 1, 1, 6–8a (lin. 191–206 CC); Eucher. instr. 1, lin. 1026sq. CC; von diesen haben Irenaeus und Victorinus die anscheinend ältere Zuordnung Matthäus – Mensch, Markus – Adler, Lukas – Stier, Johannes – Löwe, Hieronymus, Eucherius, Gregor und Victorinus in der *recensio Hieronymi* die noch heute geläufige mit der Vertauschung von Löwe und Adler. Dieselbe Variation findet sich auch in der Dichtung zwischen Sedul. carm. pasch. 1, 355–358 (heutige Zuordnung) und der acht Verse langen, dem Werk des Iuvenecus vorangestellten Praefatio (Zuordnung wie Irenaeus etc.), deren Datierung freilich Schwierigkeiten bereitet<sup>820</sup>. Eine Interpretation der vier Mischwesen als Symbol eines jeden rechtgesinnten Menschen findet man schließlich Greg. Magn. in Ezech. 1, 4, 2, was an Filostr. 127 (155), 9 (*Cherubin et Seraphin quadriformia* als Symbole für die unterschiedlich veranlagten, aber sämtlich für Christus streitenden Apostel, Heiligen, Patriarchen etc.) erinnert.

(49) *primum hominis facies*] Schon Peiper verwies richtig auf Aen. 3, 426 *prima hominis facies*, und es ist interessant zu beobachten, welche Auswirkungen eine inhaltliche Änderung bei der Übertragung in den neuen Kontext auf die Grammatik haben kann. Der vergilische Halbvers stammt aus der Beschreibung der Scylla in ihrer Zusammengesetztheit, wobei nicht endgültig entscheidbar ist, ob *prima* attributiv zu *facies* oder prädikativ zu Scylla zu stellen ist<sup>821</sup>. Beide Auffassungen sind für Ps.-Hil., der ja voneinander getrennte

---

*quattuor formis animalium figurari, quod idem homo, idem leo, idem vitulus, idem aquila: homo, quia natus ex Maria est, leo, quia fortior est, vitulus, quia hostia est, aquila, quia resurrectio est.* Von hier nimmt die im Mittelalter gängige Deutung der vier Wesen als Symbole der Lebensphasen Christi, wie sie etwa das 1260 fertiggestellte Apsismosaik von S. Miniato al Monte in Florenz zeigt, ihren Ausgang; für den Hinweis danke ich Chr. Ratkowsch.

<sup>818</sup> vgl. unten zu de ev. 66.

<sup>819</sup> Hierzu (d. h. zu der ins Lateinische übersetzten und in dieser Form erhaltenen Passage des Irenaeus) ist die dem Irenäus vorliegende griechische Vorbildstelle erhalten bei Anastasius Sinaita, quaest. 144 (PG. 89, 797–800).

<sup>820</sup> Laut ThLL, Index <sup>2</sup>1990, S. 139 ist sie „ante saec. VII?“ entstanden, laut Kartschoke, Biblepik, 33 „wohl von späterer Hand“. Es sei nur darauf hingewiesen, daß in der (Ps.-) Iuv.-Praefatio für den Stier *vitulus* steht, bei Sedul. (carm pasch. 1, 357) aber *iuvenecus*; das mag eine zufällige Variation sein, aber ich hege den Verdacht, daß Sedulius hier auf seinen Vorgänger verweist. Demnach müßte er die umstrittene Praefatio bereits unter dem Namen des Iuvenecus gekannt haben. Übrigens wäre dies auch der älteste Beleg für die „sprechenden Autorennamen“ der spätantiken Biblepiker: vgl. Herzog, Biblepik, S. XXI.

<sup>821</sup> vgl. The Works of Vergil with a Commentary by J. Conington, revised by H. Nettleship, <sup>4</sup>London 1884, Nachdruck Hildesheim 1963, vol. 2, 217: Dort entscheidet man sich für das Prädikativ unter Verweis auf Lucr. 5, 905. Von den neueren Kommentatoren

Einzelwesen zu beschreiben hat, nicht verwendbar<sup>822</sup>, sodaß er, von *animantia* (48) ausgehend, das Neutrum *primum* einsetzt, mag dabei auch die Stilistik etwas beschädigt werden: *Primum <animal est> hominis facies, aliud sunt ora leonis* ist, auch wenn es sich letztlich nur um eine Aufzählung wie in gen. 132sq. *aetheriam primum faciem ... , tunc ...* handelt, schon eine etwas grobschlächtige Diktion; sie kann aber auch noch einen anderen Grund haben: Servius erklärt zur zitierten Vergilstelle: *prima nominativus est pluralis a neutro. Et est Graeca figura, τὰ πρῶτα ἄνθρωπος*. Es ist gut möglich, daß Ps.-Hil. das Neutrum, wenn auch im Singular, genau daher bezog. – Eher ungebräuchlich, soweit ich sehen kann, ist auch die Gegenüberstellung von *primum* und *aliud* in Aufzählungen, doch kommt sie gelegentlich vor: Just in bezug auf *animalia*, wenn auch nicht die apokalyptischen, findet man etwa in der Übersetzung von Plat. Tim. 39E–40A durch Chalcidius eine Reihe *primum – aliud – tertium – quartum*. — ***aliud sunt ora leonis***] Die Textkorrektur gegenüber dem überlieferten „στ ore“ stammt von Peiper und ist plausibler als die anderen Vorschläge. — Die Klausel *ora leonis* ist seit Ov. met. 2, 81 (Aufzählung der Sternzeichen) ziemlich häufig, *leonis* allein am Versschluß hat immerhin Sedul. carm. pasch. 1, 356 in seiner Aufzählung der vier Wesen als Evangelistensymbole. Weshalb Ps.-Hil. die Reihenfolge der Wesen gegenüber Apoc. 4, 7 änderte, ist, da er ja nicht aus inhaltlichen Gründen an die Zuordnung zu den Evangelien und deren Reihung gebunden war wie (Ps.-)Iuvencus und Sedulius, schwer nachzuvollziehen; die Möglichkeit, daß dafür das genannte

---

bezieht, soweit ich sehen kann, nur Pietro Corigliano (Virgilio, Eneide, Libro terzo, <sup>3</sup>Firenze 1951, 42) Stellung und entscheidet für attributive Auffassung, also *prima facies*.

<sup>822</sup> auch nicht die attributive: Wollte Ps.-Hil. nämlich einfach vier *facies* aufzählen, was ja ebenso möglich wie naheliegend wäre, käme auf dem Umweg über Vergil praktisch ein Zitat von Ezech. 1, 10 (einer sehr prominenten Stelle, die des Ps.-Hil. Leserschaft sicher präsent hatte) zustande, wo es sich erst recht wieder um zusammengesetzte Wesen, Tetramorphe eben, handelt; wengleich der Dichter sonst gerne mit einer Wendung mehrere Vorbildstellen abdeckt, sieht er sich hier wohl zu einer Variation gezwungen, um genau das zu vermeiden, also um Ezech. 1, 10 **nicht** zu zitieren und die Trennung in vier separate Wesen eindeutig aufrechtzuerhalten. Ich bin geneigt, dieses Verhalten auf eine Art selbstauferlegter Zurückhaltung gegenüber dem als sakrosankt empfundenen Bibeltext zurückzuführen; offenbar scheut der christliche Dichter davor zurück, die Technik, die aus einer mehr oder minder wörtlichen Übernahme ein pointiertes Zitat macht und die, grob gesagt, darin besteht, daß eine Wortfügung möglichst unverändert in einen neuen Kontext übernommen und so einer neuen Deutung, die mit der alten in sinnvollem, d. h. parallelisierendem, überbietendem, kontrastierendem Zusammenhang stehen sollte, unterzogen wird, wozu u. U. noch eine syntaktische Umdeutung etwa durch Ausnützen homographischer Formen (vgl. oben zu de ev. 10 *caespitae flores* die Beziehung zu Ov. met. 10, 166) treten kann, auf den Bibeltext ebenso anzuwenden, wie er das bei allen anderen (auch christlichen Texten) selbstverständlich tut. Einfacher gesagt: Mit einem Bibelzitat spielt man nicht und vermeidet nach Möglichkeit den Eindruck, es zu tun.



Zitat aus Aen. 3, 426 ausschlaggebend war, soll jedenfalls nicht bestritten werden; doch vgl. auch unten bei Anm. 856.

(50) *inde*] Der Versanfang ist unauffällig, doch sei darauf hingewiesen, daß er vergleichsweise für Lukrez charakteristisch ist<sup>823</sup>. — *vitulique*] Zum Wechsel zwischen *vitulus* und *iuvencus* zwischen Iuvencus und Sedulius vgl. oben 383, Anm. 820. — *his omnibus alae*] Die unauffällige Iuxtaposition *his omnibus* erscheint in dieser Reihenfolge in der Dichtung erst Hept. gen. 269. 1322; lev. 138, und zwar jedesmal an derselben Versstelle wie hier. Der Versschluß *omnibus alae* kann mechanisch Stat. Theb. 8, 351 aufgreifen.

55 Divisae officiis hae sunt; nam maxima summi  
ora dei velant semper faciemque coruscam  
praetextunt, nimius noceat ne fulminis ardor  
optutusque sacer feritet ceu fulmine mundum;  
atque aliae involvunt similes vestigia sacra,  
ne forte incendat pressas vis ignea terras;  
ternaque tum binae volitant per moenia mundi  
auratasque ferunt pennas, et lumine multo  
pervigiles discunt urbes actusque presesque.

Diese (die Flügel) haben verschiedene Aufgaben: Denn sie verhüllen unablässig das Haupt des höchsten Gottes und bedecken das funkelnde Antlitz, auf daß nicht des Blitzes übermäßige Glut und der heilige Blick gleich einem Blitz die Welt treffe; andere umhüllen in gleicher Weise die heiligen Schritte, daß nicht etwa die feurige Macht die Erde unter ihrem Tritt entzünde; je zwei fliegen weiters durch die dreifachen Sphären, tragen goldene Federn und erforschen mit vielen Augen die Städte, die Geschehnisse und Gebete.

(51) *divisae officiis hae sunt*] So die gute Auflösung Pitras für die in G überlieferte Kürzel *st* mit vorangehender Lücke, in die sich einzig *hae* oder, eher noch, *he* fügen läßt. Auf Is. 6, 2 in der Variante der Vulgata<sup>824</sup> gehen, wie schon

<sup>823</sup> Zahl der Belege: Lukrez 60, Vergil 20, Ovid 90 (doch ist das Gesamtwerk Ovids etwa vier- bis fünfmal umfangreicher als das des Lukrez), Lucan 27, Silius 43.

<sup>824</sup> Schon Hier. in Is. 3, 6, 2sq. weist darauf hin, daß der hebräische Text im Gegensatz zur Vulgata (die Veteres Latinae weisen teils wie die Septuaginta gar keine Angabe auf, um wessen Gesicht und Füße es sich handle, teils verdeutlichen sie willkürlich durch Hinzufügung von *eius* oder *suam/suos*: vgl. die Beuroner Vet.-Lat.-Ausgabe des Isaias, ed. R. Gryson, Freiburg 1988) zwei Flügel zum Fliegen, zwei zur Verhüllung von Gottes Haupt und Füßen und zwei zur Verhüllung der Seraphim selbst kennt: Diese Variante wird ebenso für die Exegese (z. B. Alanus ab Insulis, De sex alis Cherubim, PL 210, 271A–272A), wie für die Kunst wichtig werden.

erwähnt, die verschiedenen Funktionen der Flügel zurück. Die auffällige Konstruktion von *divisus* mit Ablativ der Beziehung, grundsätzlich eine Analogie zu entsprechenden Fügungen bei *dispar* oder *diversus*, klingt konkret an einen bei Servius (zu Aen. 4, 638) zitierten anonymen Vers an, der als frgm. 5 (Skutsch) unter die Dubia des Ennius eingereiht wurde: *Caelicolae, mea* (scil. Iovis) *membra, dei, quos nostra potestas / officii divisa facit ...* Dabei überrascht nicht so sehr die Kenntnis des Servius, die bei Ps.-Hil. auch anderweitig beobachtbar ist, als vielmehr der Umstand, daß von jenem Vers aus sich Verbindungen zu zwei anderen möglichen Referenzstellen ergeben: zu Sedul. 2, 211sq. *maxima summi / curavit qui membra poli* (= Christus), wo allein noch die Klausel *maxima summi* erscheint, durch den Begriff *membra poli*, sowie zu Prud. c. Symm. 1, 388 *hae sunt deliciae Iovis infernalis*: Die Fügung *hae sunt*, so banal sie ist, erscheint nämlich in der Dichtung nur höchst selten (von einigen Komiker- und zwei Iuvenalbelegen abgesehen nur an dieser Prudenzstelle), gleichzeitig handelt der erwähnte Vergilvers, auf welchen Servius sich bezieht, von Pluto als *Iupiter Stygius*, also dem *Iupiter infernalis* des Prudenz, den man gut und gerne mit dem christlichen Satan gleichsetzen kann: Und um die Versuchung Christi durch diesen wiederum geht es an der für die Klausel verantwortlichen Seduliusstelle. Ein dichtes Beziehungsnetz also, das in allen seinen Stücken auf eine negative Deutung der Verhüllung Gottes hinauslief: Tatsächlich ist das denkbar, wenn man Filastrius von Brescia folgt, der (Filastr. 127, 3sq.) diese Verhülltheit mit der Blindheit der Juden, einem im Schlußteil von De Evangelio dominierenden Motiv, gleich- und zu der den Christen zuteilgewordenen *revelatio* in Opposition setzt. Und als ein die letzten Geheimnisse der christlichen Eschatologie Enthüllender geriert Ps.-Hil. sich ja selbst, was ihn nebenbei auch der Notwendigkeit allzu logischen Nachrechnens seiner Assoziationen enthebt. Auf dasselbe Kapitel des Filastrischen Häresienkatalogs kann auch die an sich nicht sehr sinnhafte Fügung *maxima ora dei* zurückgehen, um deretwillen Ps.-Hil. ja offenbar auf die Seduliusklausel *maxima summi* zurückgegriffen hat: Filastr. 127, 6sq. betont im selben Zusammenhang die unermessliche Größe Gottes, ohne aber auf die übliche allegorische Exegese näher einzugehen, die in dem verhüllten Haupt Gottes den Anbeginn der Welt, in seinen Füßen deren Ende als die beiden außerhalb der Zeit liegenden und der menschlichen Erkenntnis folglich verschlossenen Bereiche versteht (cf. Hier. in Is. 3, 6, 2sq.). — (51sq.) *summi ... dei*] Eine solche Verwendung von *summi* als Attribut zu *dei* ist normal, im Versschluß z. B. Prud. apoth. 692; psych. 394; vgl. oben zu de ev. 38. In der klassischen Dichtung hat *summi ... dei* immerhin Ov. pont. 4, 3, 56.

(52) *ora dei velant semper*] *velant* ist eine gute Konjektur Peipers für das offenkundig aus Vers 57 stammende *volitant* in G und entspricht dem Text aller

lateinischen Bibelversionen. – *ora dei* haben Ov. met. 4, 265 (cf. 1, 339); Val. Fl. 5, 409 (strahlendes Sonnenatlit); Prud. apoth. 305sq. — ***faciemque coruscam***] Verschlüsse auf ... *corusc\** sind extrem häufig; vgl. in gen. 74.

(53) ***praetexunt***] Derselbe Versanfang Verg. Aen. 6, 5. — ***nimius noceat ne fulminis ardor***] Ps.-Hil. ist mit Alliterationen sehr sparsam, hier aber findet sich doch einmal eine solche. – *nimio ... ardore* haben als Fügung immerhin Lucr. 6, 1163; Stat. Theb. 12, 72sq.; *noceant ne* in selber Versstellung (und was das betrifft als einziger) hat Hept. Ios. 551; *fulminis ardor* erscheint, soweit ich sehe, nur in einem Fragment aus Cic. de cons. suo 2, 41 Soubiran; erhalten in Cic. div. 1, 11, 17 – 13, 22.): *et divom simulacra peremit fulminis ardor*. Wollte man eine Beziehung zu de ev. herstellen, müßte man, da Ps.-Hil. dem Sieg der Christen über das Heidentum bzw. der antiheidnischen Polemik in seinem Gedicht keinen besonders breiten Raum einräumt, in etwa folgendermaßen kombinieren: Gott, der hier wohl als der eifernde Gott mancher Passagen des Alten Testaments zu denken ist, ist bereit, die *simulacra divom*, also die nichtchristlichen bzw. -jüdischen Religionen, zu zerschmettern, wird aber durch die vier Wesen ‚abgeschirmt‘, also beschwichtigt, wie ja auch die Auslegung dieser Wesen auf Christus v. 68–70 diesen in seiner Tätigkeit als Fürsprecher des irrenden Menschen zeigt. Sollte meine (zugegebenermaßen etwas weit hergeholt) Verbindung mit dem Cicerovers das Richtige treffen, fände sich hier ein ähnlich verstecktes präludierendes Element zu der Gegenüberstellung Heiden (denen gegenüber Nachsicht angebracht ist) – Juden (*quos culpa premit gravior*) von de ev. 86–90 bzw. 91–104 wie zuvor in Vers 51.

(54) ***optutusque sacer feritet***] Überliefert ist *optatumque sacer feeritet*, woran schon verschiedentlich korrigiert wurde; das *optutuque sacer* Peipers ist mir schlicht unverständlich<sup>825</sup>, am einfachsten ist wohl *optutusque*, womit *sacer* eine Stütze erhält und mit *fulminis ardor* ein passables Hendiadyoin entsteht. Der Gedanke erinnert an die Vorstellung von der tödlichen (oder zumindest wahnsinnig machenden) Wirkung des unverhüllten Anblicks eines Gottes. – *feritet* ist ein Hapax<sup>826</sup>, das aber als Frequentativum einem geläufigen Typus angehört und hier inhaltlich gut paßt; die Konjektur Peipers *feriat* ist nicht notwendig; vgl. im folgenden. — ***ceu fulmine***] Lucr. 5, 1127 Bailey (wo *invidia* als Gefahr plötzlichen Sturzes für Mächtige mit einem Blitzschlag verglichen wird) und Sil. 10, 164 haben die Wendung (cf. Sil. 14, 314 *ceu fulminis ictu*); Vorbildstelle ist aber Manil. 1, 344 *adsueta evolitans gestet ceu fulmina mundi*

<sup>825</sup> Es als Attribut zu *ardor* zu stellen, verbietet der sich dann ergebende Gedankenkollaps *fulminis ardor sacer feri(ta)t ceu fulmine mundum*, es substantiviert für ‚Gott‘ zu nehmen, erscheint stilistisch untragbar.

<sup>826</sup> Der ThL (VI, 1, 521, 44–46) kennt nur ein schwach bezeugtes Frequentativ *ferito* zu *ferre*.

(Housman; der Vers ist schlecht überliefert, doch alle Codices weisen jedenfalls die Wortfolge *gestet ceu fulmina mund\** auf und stützen damit durch formale Analogie das Frequentativum *feritet*. Auch inhaltlich ist eine Verbindung herstellbar, handelt doch die Maniliusstelle vom Adler Jupiters, also einem Wesen, das recht gut mit den geflügelten Gestalten um den Thron Gottes (von denen eine noch dazu ein Adler ist) assoziiert werden kann.

(55) *vestigia sacra*] Die Fügung hat, noch dazu als Klausel, einzig Sil. 1, 505. – *similes*] ‚in gleicher Weise‘ anstelle eines Adverbs konnte ich zwar zu diesem Wort speziell nicht belegt finden, doch vgl. Hofmann-Szantyr (HbdA 2, 2), 171f., wo Beispiele für Adjektive anstelle von Adverbien gerade in der Dichtung und offenbar besonders unter vergilischem Einfluß aufgezählt werden. Strukturell kann der Vers an Lucr. 1, 605 *inde aliae atque aliae similes ex ordine partes ...* angelehnt sein.

(56) *ne forte*] Die Wendung erscheint als Versbeginn in der hexametrischen Dichtung nur bei Lukrez. Die Bezugnahme des Dichters auf jenen Autor geht also weit genug, um auch geringfügige sprachliche Details ganz selbstverständlich zu übernehmen; vgl. oben bei Anm. 823. — *vis ignea*] Ovid met. 1, 26 hat *ignea ... vis* in einem Verspaar, das, sollte ein Leser von de ev. sich daran erinnert fühlen, zumindest keinen Widerspruch zur Übertragung der Wendung auf den christlichen Gott bietet: *Igneae convexi vis et sine pondere caeli / emicuit summaque locum sibi fecit in arce*; cf. Comm. apol. 1021; Auson. periocha Iliados 18; Prud. cath. 5, 23. Die Vorbildstelle Is. 6, 2 bietet keine Begründung für das Verhüllen der Füße Gottes, ebensowenig wie zuvor für die seines Hauptes. Tatsächlich scheint der Dichter hier zu einer eigenwilligen Lösung eines exegetischen Problems gefunden zu haben, denn er folgt nicht etwa der gewissermaßen kanonischen Deutung von Hieron. in Is. 3, 6, 2sq.<sup>827</sup>, sondern greift offenbar die an derselben Stelle gebotene Übersetzung für Seraphim ἐμπρηστοί, d. h. *incendentes sive comburentes*, auf und assoziiert dazu gleichsam als Umkehrschluß die christlich ebenso wie klassisch geläufige Vorstellung von der feurigen, in unverhüllter Form nicht erträglichen Majestät Gottes, wie sie auch an der permanent zugrundeliegenden Apokalypsenstelle (4, 5 *et de throno procedunt fulgura et voces et tonitrua*) erscheint.

(57) *tum binae volitant*] Genau entsprechend der Aufzählung Is. 6, 2 dient das dritte Flügelpaar der Seraphin zum Fliegen. — *volitare* ist ein v. a. bei Lukrez (13×) belegtes Wort, sonst (außer bei Manilius, wo es aber noch stärker thematisch bedingt ist) erscheint es seltener. — *ternaque ... per moenia mundi*]

<sup>827</sup> *Faciem enim et pedes eius operiunt, quia et praeterita ante mundum et futura post mundum scire non possumus.*

Zu diesem deutlicher erkennbaren Lukrezianum<sup>828</sup> vgl. in gen. 78 *caeli per moenia fertur* und v. a. in gen. 28 *nascentia moenia mundi* mit meinem Kommentar ad locum. Die hierher passende Stelle ist Lucr. 3, 16sq. *moenia mundi / discedunt, totum video per inane geri res. / Apparet divum numen sedesque quietae ...*: Ps.-Hil. überträgt, falls meine Interpretation richtig ist, die Beschreibung des Sitzes des *numen divum* auf den Thron Gottes (wohl mit unsichtbarer, d. h. im Zitat nicht erscheinender Äquivokation des Gen. Pl. *divum* hin zum Nom. Sg. neutr.) und instrumentalisiert dabei eine ungewöhnlich lange Passage (Lucr. 3, 14–30) für seine christliche Aussage. Die Beschreibung des Götter-/Gottesthrone (Lucr. 3, 18–24) könnte ohne Änderung auch in jeden christlichen Text aufgenommen werden, u. v. a. das strahlende Licht (Lucr. 3, 21sq. *aether ... large diffuso lumine ridet*) paßt direkt zu de ev.; der zweite Teil der Lukrezpassage (25–30 *At contra nusquam apparent Acherusia templa ...*) kann ebenfalls direkt christlich verstanden werden, erlaubt aber zwei variierende Interpretationen: **1.** (direkt): Die heidnische Unterwelt existiert nicht, es gibt nur das *numen divum* im Himmel, und so weit ist Lukrez zuzustimmen; die Schlußfolgerung aber, die er daraus zog, daß nämlich der Mensch, um den sich erwiesenermaßen die Götter nicht kümmern, deshalb von jeder *religio* Abstand nehmen möge, ist, da er ja Heide ist, falsch: Gott wirkt nicht nur auf die Erde ein (es sind sogar abschirmende Wesen nötig, die verhindern, daß diese Einwirkung zu stark wird), er kümmert sich auch per Informationsdienst (*pervigiles discut urbes actusque precesque*) um seine Geschöpfe. Eine christliche Korrektur der an sich richtigen, aber, da heidnischen, im Endeffekt doch verkehrten Erkenntnisse der Philosophie<sup>829</sup>. – **2.** (indirekt): Entsprechend der gerade in der Dichtung schon längst vor sich gehenden ‚Dämonisierung‘ zunächst der Unterwelts-, letztlich aber aller Götter, die zu den wahren Bewohnern des Tartarus werden<sup>830</sup>, hat Lukrez Unrecht, wenn er keine Unterwelt sieht: Genau dort hausen die Götter, die er im Himmel (in den *intermundia*) lokalisiert; in Wahrheit wohnt im Himmel der christliche Gott ... (das weitere wie zuvor). Eine Überbietung gegenüber Lukrez, dessen *moenia mundi* nie genauer

<sup>828</sup> Den Versschluß *per moenia mundi* hat freilich auch Manil. 3, 48, doch ohne erkennbare Bezugsmöglichkeit. Immerhin zeigt sich darin die Bedeutung gerade dieses Lukrezianums.

<sup>829</sup> Zu derartigen Korrekturen vgl. Thraede, Epos, Sp. 1009ff.

<sup>830</sup> Vgl. Thraede, Epos, 1035f.; die dort genannten Stellen Prud. c. Symm. 1, 25–27 u. v. a. apoth. 393–420 sind aufschlußreich: Letztere paßt mit ihrer Epiklesenreihe, der Aufforderung an die Schlange, anläßlich des Erscheinens Christi zu fliehen (apoth. 406–411; cf. de ev. 11–18) und der anschließenden Gegenüberstellung von bekehrten Heiden und verstockten Juden (apoth. 421sq.; cf. de ev. 86–104) ausgezeichnet zu De Evangelio und könnte ohne weiteres als Anregung bzw. Ausgangspunkt für Ps.-Hil. fungiert haben, wenn auch konkrete Bezugnahmen außer den genannten lockeren Parallelen kaum festzustellen sind.

charakterisiert werden, kommt auch noch durch die konkrete Zahlenangabe *terna* zustande: Man wird hierin zweifellos eine Übernahme der *trina rerum machina* aus Prud. cath. 9, 14, die ihrerseits an Lukrez (5, 96 *machina mundi*) anklängt, zu sehen haben, also eine Umschreibung für die drei Weltbereiche, die bereits bei Lukrez an der genannten Stelle angelegt ist: *quorum naturam triplicem, tria corpora, Memmi, / tris species tam dissimilis, tria talia texta ...* (5, 93sq.). Das wirft die Frage auf, was Ps.-Hil. denn unter *terna moenia mundi* versteht: Die Cherubim durch ein dreischaliges Himmelsgewölbe fliegen zu lassen, ist möglich, aber theologisch weder sinnvoll noch notwendig; meint der Dichter aber, wie doch wohl anzunehmen ist, die Weltbereiche im Sinne der Prudentiusstelle<sup>831</sup>, so ist festzustellen, daß sein Versuch, sich von Prudentius abzuheben, indem er dessen Lukrezianum (*machina*) durch ein anderes Lukrezianum (*moenia*) ersetzt, nicht sehr glücklich ausgefallen ist: ein gutes Beispiel für die gelegentlichen Entgleisungen des intertextuellen Spiels. — Im übrigen sei noch auf die, freilich nur formale, Ähnlichkeit zu Manil. 1, 200 *cum luna et stellae volitent per inania mundi* (cf. Sedul. carm. pasch. 2, 139sq. *quas etenim volitans per tempora mundus / novit habere moras*) verwiesen, das die syntaktische Grundlage für die von *mundus* ausgehende Lukrezisierung (*moenia mundi*) darstellt. Einen gewissen Anklang an de ev. 57 leistet sich Victorin. Christ. 124 *dominumque capit per moenia caeli*, ebenfalls in einer Thron-Gottes-Schilderung.

(58) *auratasque ferunt pennas*] *aurata ... penna* hat Sil. 15, 425, weiters ist auch auf Prud. psych. 305 *Dixit et auratis praestringens aera pinnis* zu verweisen, doch handelt es sich in beiden Fällen lediglich um eine lexikalische Gleichheit. Biblisch fundiert sind die Federn der Seraphin (Cherubin) in Ez. 1, 4sq., wo immerhin mit *species electri id est de medio ignis* (Ez. 1, 4) approximativ die Farbqualität ‚golden‘ aufscheint.<sup>832</sup> — *lumine multo*] *lumen* ‚Sehkraft‘ (denn das müßte der Singular hier wohl bedeuten) wäre regulär, cf. ThIL VII, 2, 1914, 11–31. Bei der sonst nur proprie belegten Wendung *lumine multo* (Verg. Aen. 3, 151; Stat Theb. 5, 666) denkt man hier freilich eher an die zahlreichen Augen auf den Flügeln der Wesen (Apoc. 4, 8), noch dazu, da durch *et requiem non habebant die ac nocte* im selben Vers das Vorbild für *pervigiles* (v. 59) gegeben ist. – Die Klausel findet sich Alc. Avit. 5, 299, doch in völlig anderem Kontext und Sinn, wieder.

<sup>831</sup> Allgemein vgl. dazu Smolak, Der dreifache Zusammenklang.

<sup>832</sup> Weiters cf. Ps. 67, 14 *pinnae columbae deargentatae et posteriora dorsi eius in pallore auri*, ein Vers, mit dem selbst Augustinus (in psalm. 67, 17–19) wenig anzufangen weiß. – Die schon erwähnte Schrift *De sex alis Cherubim* des Alanus ab Insulis (oben Anm. 824) bringt eine ausführliche allegorische Deutung der je fünf Federn der sechs Flügel.

(59) *pervigiles*] vgl. zum vorigen; an erster Versstelle haben das Wort Prud. tituli 28, 109 (wo, wenn man so will, durch *pervigiles pastorum oculos* quasi die Bedeutung des *lumine multo* (58) noch einmal bestätigt wird), Paul. Nol. carm. 21, 738 und Paulin. Petric. Mart. 5, 562. — *discunt urbes actusque precesque*] Die Wendung macht zwar aufgrund der unregelmäßig wirkenden Aufzählung *urbes – actus – preces* den Eindruck, als sei sie aus vorliegenden Einzelteilen zusammengesetzt, doch weiß ich keine Vorbildstelle ausfindigzumachen, sieht man von dem vielleicht auch im 5. Jhdt. noch bekannten *πολλῶν δ' ἀνθρώπων ἴδεν ἄστεα καὶ νόον ἔγνω* (Od. 1, 3) ab. Im apokalyptischen Umfeld fühlt man sich an die sammelrezensionsartigen Aufträge an die sieben Gemeinden Kleinasiens unmittelbar vor dem zentralen Kapitel Apoc. 4 (1, 11; 2, 1 – 3, 22) erinnert. Darüber hinaus spielt aber vielleicht auch noch die vergilische Fama (Aen. 4, 173sq.) eine Rolle: Deren *vigiles oculi* (4, 182), die noch dazu mit ihrem Gefieder gekoppelt scheinen, rücken sie ohnedies in die Nähe der apokalyptischen Wesen, was es erlaubt, ihre Tätigkeit (*it fama per urbes*: 4, 173) umgekehrt wieder den biblischen Wesen zuzuschreiben. – Auf die das lukrezische Götterbild kontrastierende Funktion der Verse 58sq. wurde schon oben zu de ev. 57 hingewiesen.

60            *Haud dubia his formis Christi monstratur imago:  
namque et homo est Christus, mortis gustator amarae,  
et virtute leo est, indoctos caedere ferro;  
et vitulus, quoniam est peccantis victima mundi,  
qui bene pro cunctis impenditur hostia terris.*

Diese Gestalten stellen unzweifelhaft ein Abbild Christi dar: Denn Christus ist sowohl Mensch, Koster vom bitteren Tod, als auch in seiner Tapferkeit Löwe, die Ungläubigen mit seinem Schwert zu schlagen, als auch Stier, weil er der sündhaften Welt Opfertier ist, er, der als Opfertier zum Wohl für die ganze Erde aufgewandt wird.

Die Verse 60–71 enthalten die christologische Deutung der vier Wesen (vgl. oben zu de ev. 47sq.) einzeln sowie gemeinsam als ‚Besänftiger‘ Gottes; hiervon sei zunächst die textkritisch unproblematische Passage 60–64 untersucht:

(60) *Haud dubia*] *Haud dubie* haben Silius (4, 421 und 9, 21) sowie Prud. apoth. 603 am Versbeginn, vgl. auch *Haud dubitanda refer* (Aen. 3, 170) und ähnliche Wendungen. – *his formis*] *forma* ist ähnlich wie *figura* (welcher Begriff aber weniger die Anschaulichkeit des Objektes als seine semantische Funktion ins Blickfeld rückt) eine mögliches lateinisches Wort sowohl für *τύπος* als auch für Allegorie oder Symbol: vgl. ThIL VI, 1, 1085, 17sq.; als Beispiel

etwa Prud. psych. 884.<sup>833</sup> — *monstratur imago*] cf. de ev. 43 *dictis variata imagine rerum*. Der Versschluß kann von Prudenz angeregt sein: apoth. 309 *Christus forma patris, nos Christi forma et imago*; c. Symm. 2, 444 *genium, cuius frustra simulatur imago* (freilich bezeichnet das Hendiadyoin *forma et imago* apoth. 309 das Abbild, während Ps.-Hil. hier *forma* als τύπος bzw. Symbol, *imago* als Symbolisiertes bzw. Einzelfacette des Symbolisierten nimmt.)

(61) *namque et homo est Christus*] Versanfänge mit *nam(que)* sind verbreitet (cf. de ev. 68. 105); klanglich fühlt man sich an Ov. met 1, 78 (cf. Prosp. prov. 493) *natus homo est* erinnert. — *mortis gustator amarae*] In seinem Bestreben, bei der Punkt-für-Punkt-Erklärung der *formae* Enjambement zu vermeiden und mit aufsteigender Verszahl den beiden ersten Wesen je einen, dem dritten zwei, dem vierten drei Verse zuzuweisen, verwendet Ps.-Hil. die prudentianische Wendung *gustatus amarae / mortis* (psych. 430), die er gleichzeitig von der *luxuria* und den *lasciviae vitae* durch komplette Umkehrung auf *mors* und *homo* resp. Christus überträgt, für das zweite Hemiepes, indem er aus *gustatus* das praktisch nie belegte<sup>834</sup>, doch aus gängigen Begriffen wie *praegustator* und *degustator* problemlos destillierbare *gustator* macht. Wichtig ist, daß das inhaltliche Gewicht ganz auf *homo* zu liegen kommt, denn Christus, der ja nur einmal vom Tod gekostet hat, könnte nicht ohne weiteres mit der Berufsbezeichnung *gustator* belegt werden, wohl aber der seiner Natur nach stets dem Tod unterworfenen Mensch.

(62) *et virtute leo est*] cf. *tu virtute leo* de ev. 37. — *indoctos caedere ferro*] Ps.-Hil. hat noch nicht die später beliebte christologische Deutung des Löwen auf Basis des Physiologus (cf. Ed. Sbordone, 6f.). Mit *indocti* können sinnvollerweise nur Ungläubige oder allenfalls Häretiker gemeint sein, die Grundaussage erinnert an Matth. 10, 34. Sofern nun mit *indoctis*, das Pitra gut zu *indoctos* korrigierte, wirklich das richtige Wort überliefert ist, bleibt nur ein eher schmaler Weg der Interpretation. *Indoctus* ist im christlichen Sprachgebrauch keineswegs immer negativ (man denke an das Schlagwort von *sermo piscatorius* – bei Hil. Pict. trin. 2, 13 etwa tritt ein *indoctus piscator* auf!), und *caedere ferro* ist, direkt verstanden, trotz Matth. 10, 34 eine für den Heiland etwas rüde Verhaltensweise. Ein kleiner Hinweis mag aber in dieser Klausel enthalten sein: Die Klausel *caedere saxi* hat Hor. sat. 2, 3, 128. Der Austausch *saxi / ferro* (vgl.

<sup>833</sup> Die antike Terminologie trennt zwischen Symbol, Allegorie und τύπος weniger scharf als wir es vielleicht gewohnt sind. Vgl. allgemein Lausberg, Heinrich, Handbuch der lateinischen Rhetorik, <sup>2</sup>München 1973, 399ff.; 441ff.

<sup>834</sup> ThL s. v. *gustator* gibt als Belege nur Mirac. Steph. 2, 3 (ein vielleicht der Zeit des Ps.-Hil. entstammender Text: PL 41, 849, lin. 23; es handelt sich um einen Weinverkoster); CIL 12, 1754; sowie eine entlegene Glosse an, von der für Ps.-Hil. völlig unpassenden Bezeichnung *gustator* für den kleinen Finger (Hier. in Is. 11, 40, 12–17 [lin. 38 CC] abgesehen.



die Zitate aus Catull und Ciris zum nächsten Vers!) muß, da beides zum Löwen eigentlich nicht paßt, in der metaphorischen Bedeutung von *ferrum* (= *gladius*) = λόγος wegen Apoc. 1, 16 (vgl. oben zu de ev. 38) liegen; also *caedere ferro* = ‚durch / als das *verbum Dei* den Unglauben überwinden‘, eine zugegebenermaßen abenteuerliche Metaphorik<sup>835</sup>, die sich aber noch über einen anderen Umweg abstützen läßt: 2 Reg. 5, 8 läßt David (der Text ist freilich extrem unsicher) alle Blinden und Lahmen töten<sup>836</sup>, was innerbiblisch insofern eine Spannung hervorruft, als gerade das Paar *caeci* und *claudi* im Neuen Testament als Standardausdruck für von Christus zu heilende Volksmassen dient – auch Ps.-Hil. wird am Schluß des erhaltenen Textes von De Evangelio genau ein solches Heilungswunderpaar vorführen und es, mindestens was den Blinden betrifft, als τύπος für die Bekehrung der *indocti* gestalten: Demnach würde im derzeitigen Gedichtschluß vorgeführt, was das *caedere* der Blinden und Lahmen tatsächlich zu bedeuten hat, nämlich ihre Bekehrung durch den λόγος / *gladius* Christus.<sup>837</sup>

(63) *quoniam est*] Die nicht sehr poetische Fügung erscheint selten, immerhin aber viermal bei Lukrez: wiederum ein Miniaturlukrezianum. — (63sq.) *peccantis victima mundi, / qui bene pro cunctis impenditur hostia terris*] Die Auslegung des *vitulus* bedient sich des bekannten *agnus dei, qui tollit peccatum mundi* (Ioh. 1, 29)<sup>838</sup>, eine etwas kühne Übertragung, entstanden aus der Notlage, daß unter den vier apokalyptischen Wesen eben just kein Lamm erscheint, während das Rind wiederum keinen christologischen Symbolwert aufzuweisen hat; in ihrer Funktion als Opfertiere treffen sich die beiden aber.<sup>839</sup> Sprachlich wird dabei Hept. gen. 243 *ius delere mihi mundi peccata nocentis* mit seinem funktional *peccantis* entsprechenden Partizip *nocentis* als Anregung gedient haben: Der zornige Ausspruch Gottes, mit welchem der

<sup>835</sup> Zu einer möglichen Motivation dieser komplizierten Deutung vgl. unten Anm. 856.

<sup>836</sup> Der offenbar syntaktisch sinnlose hebräische Text wird in der Septuaginta wie folgt wiedergegeben: πᾶς τύπων Ἰεβουσαίων ἀπτέσθω ἐν παραξίφιδι καὶ τοὺς χωλοὺς καὶ τοὺς τύφλους καὶ τοὺς μισοῦντας τὴν ψυχὴν Δαυιδ. Die Vulgata hat, wenig hilfreich: *proposuerat enim in illa die praemium, qui percussisset Iebuseum et tetigisset domatum fistulas et claudos et caecos odientes animam David.*

<sup>837</sup> Bedauerlicherweise ist zu der wenig beliebten Passage aus 2 Reg. kein spätantiker Kommentar erhalten, doch scheint mir auch ohne dieses, daß für einen Exegeten der Patristik an einer am Neuen Testament orientierten allegorischen Interpretation der alttestamentlichen *claudi* et *caeci* kaum ein Weg vorbeiführen konnte, wollte er nicht den in der Regel positiv zu sehenden König David in eine (theologisch) höchst unpassende Position rücken.

<sup>838</sup> Poetische Bearbeitungen dieses Satzes im Umkreis des Ps.-Hil.: Orient. carm. app. 3, 120 *qui potuit solus peccatum tollere mundi*; Sedul. carm. pasch. 2, 149 *ecce dei veniens peccatum tollere mundi.*

<sup>839</sup> Vgl. etwa Sedul. carm. pasch. 1, 357 *iura sacerdotii Lucas tenet ore iuveni*: Auch Sedulius weiß mit dem Rind offenbar nicht mehr anzufangen, als es eben dem Bereich des Ritus zuzuordnen.

Heptateuchdichter diesen die Sintflut begründen läßt, findet entsprechend dem regulären Typologienpaar Sintflut – Taufe seine exakte Entsprechung im Ausspruch des Johannes anlässlich der Taufe Christi im Jordan. Doch der Dichter fügt noch eine weitere Bedeutungsebene hinzu: Ov. epist. 3, 106 bezeichnet Briseis ihre Brüder als *qui bene pro patria cum patriaque iacent*, und ähnlich der Überbietung des heldenhaften, aber heilgeschichtlich irrelevanten Todes des Euryalus in de ev. 72 und des Pallas in de ev. 102 ist auch hier Christus das neue, bessere Opfer, das nicht sinnlos *pro patria*, sondern erfolgreich *pro cunctis terris* getötet wurde; die Formulierung ist möglicherweise durch carm. adv. Marc. 4, 136sq. *dominus pro cunctis hostia factus / totam designat terram* beeinflusst.

- 65            Quid faciat aquilae post haec *si forma requires*:  
               Permittit praedam caelo sacer ales ovantem:  
 67            Christus erit, terris raptum qui collocet astris  
 71            ipseque terrigenam referens, veniam ipse propagans.  
 68            Namque ille in caelis placido bonus interventu  
               vulnera peccantum celat graviora, parentem  
 70            mitigat, et terris iratum temperat ignem.

Falls du fragst, was nach alledem die Gestalt des Adlers bedeuten soll: Seine Beute, die darüber triumphiert, überläßt der heilige Vogel dem Himmel: Christus wird es sein, der den der Erde Entrissenen unter die Sterne versetzt, selbst den Erdgeborenen (*scil. als Siegesbeute*) heimbringend, selbst die Gnade fortpflanzend. Denn mit milder Fürsprache verbirgt jener in seiner Freundlichkeit die gravierenderen Wunden der Sünder, besänftigt den Vater und mäßigt das im Zorn gegen die Erde lodernde Feuer.

Die Stelle ist durch die Überlieferung übel entstellt, zumal wenige Verse darauf auch noch eine Lacuna folgt. Meine Textkonstitution ist demnach nur als Vorschlag zu werten.

(65) *Quid faciat aquilae post haec si forma requires*] Überliefert ist *Quid faciet aquilae post haec qui formam requires* – ein geradezu boshaft entstellter Vers, an dem verschiedentlich gebessert wurde, am einleuchtendsten durch Peiper: „*Quid facies aquilae post haec, quid forma?*“, *requiris*. (Die Satzzeichengebung wurde von mir dem normalen Gebrauch angepaßt). Der so erstellte Vers ist denkbar und gibt einen guten Sinn, hat aber drei Schwächen: Die Anrede an den Leser kommt unvermutet (sie ist, von den konventionellen *ecce* in gen. 80. 105; de ev. 110, sowie (falls man das überhaupt hierherrechnen will) der Anrede Gottes in gen. 116sq. abgesehen, die einzige im ganzen

Doppelgedicht), sie aber gleich mit einer dem noch nie angesprochenen Gegenüber in den Mund gelegten Frage beginnen zu lassen, ist für mein Gefühl ein zu harter Bruch. Zweitens müssen so gegenüber der tradierten Form gleich vier Worte geändert werden, der Vers wäre also, verglichen mit dem Rest des Gedichtes, außergewöhnlich schlecht überliefert, auch wenn die Änderung *requires* zu *quiris* eigentlich überflüssig ist. Damit zusammenhängend ist drittens unerklärlich, weshalb just ein so primitiver Vers in der Überlieferung derartig komplizierten Veränderungen unterworfen worden sein sollte: Man würde einen schwerer verständlichen Vers als Ausgangspunkt für solche Mutationen erwarten.

Das Problem kreist wesentlich um zwei Ovidverse, denen beiden zweifellos Vorbildfunktion zukommt, doch in fraglichem Verhältnis zueinander: am. 1, 6, 31 *quid facies hosti, qui sic excludis amantem* (cf. epist. 16, 103) mit der Abfolge von direktem Fragesatz im Futurum (*quid facies ...*) und Subjektssatz (*qui ...*): offenkundig der für die Textgestalt des Codex G verantwortliche Vorbildvers; sowie met. 14, 508 *Si volucrum quae sit dubiarum forma requiris* mit der Verschränkung eines indirekten Fragesatzes und eines *si*-Satzes ineinander. Nimmt man letztere Stelle, schon wegen ihres perfekt passenden Inhalts (immerhin handelt es sich um Vögel!) als das wichtigere Vorbild, gelangt man zu *quid faciat aquilae post haec si forma requires*: Ein sprachlich korrekter, in seiner Wortstellung aber unangenehm verschraubter Vers, der in der Tat einen Schreiber veranlaßt haben kann, ihn analog zu dem eingängigen Amoresvers zu vereinfachen, wenn auch dabei der metrische Lapsus *formam requires* ebenso in Kauf genommen werden mußte wie der fragwürdige Sinn des *faciet* (wer?), das aber auch durch weitere Änderung zu *facies* nicht weniger störend wirkte: Nicht was der Leser tut, ist die Frage, sondern was der Adler tut, und genau darauf läuft die nach dem Metamorphosenvers erstellte Fassung hinaus.

(66) *permittit praedam caelo sacer ales ovantem*] *sacer ales* hat Verg. Aen. 11, 721<sup>840</sup> im Bild eines Habichts, der von oben herab eine Taube schlägt und ausweidet. Christus als Adler, der seine ‚Beute‘ (z. B. die geretteten Seelen) dem Himmel ‚überläßt‘, ist die lineare Fortführung der christologischen Deutungen der drei vorhergehenden apokalyptischen Wesen; ob man dabei das überlieferte sinnlose *ovantis* zu *caelo ovanti* oder zu *praedam ovantem* ändert, ist zweitrangig<sup>841</sup>: Ersteres griffe die *σμπάθεια* des Himmels anlässlich der Geburt

<sup>840</sup> Die einzige Belegstelle, von dem unmöglich hierherbezieharen Manil. 1, 417 abgesehen.

<sup>841</sup> Schauerhaft nur Peipers *ovans is*, das syntaktisch zum nächsten Vers zu ziehen wäre und dort nur vollends Verwirrung stiftet.

Christi aus de ev. 6sq. auf, letzteres entspricht Prud. perist. 5, 5–8: *Hic te (scil. martyrem) ex tenebris saeculi / ... / evexit ad caelum dies / Christoque ovantem reddidit* und schafft überdies eine gute Bezugsmöglichkeit wiederum auf Vergil. Unmittelbar im Anschluß an das mit *sacer ales* relativ sicher zitierte Habichts- bringt Vergil das bekanntere Adlergleichnis (die Überbietung des Habichts durch den Adler hat Ps.-Hil. bei Vergil richtig beobachtet und dementsprechend die Fügung *sacer ales* ohne Bedenken auf diesen übertragen), bezogen auf den auf trojanischer Seite kämpfenden Tarchon, der in Reaktion auf Camillas Wüten ein ausdrücklich durch Jupiter angeregtes (Aen. 11, 725sq.) Husarenstück ausführt, indem er nach kräftiger moralischer Scheltrede einen Latiner namens Venulus lebend an sich reißt und zu Roß davonträgt, wie eben ein Adler seine Beute (im Gleichnis eine Schlange); übrigens bleibt bei Vergil offen, ob Venulus dabei getötet wird oder nicht. Der Abschluß des Gleichnisses jedenfalls erinnert an Ps.-Hil.: *Haud aliter praedam Tiburtum ex agmine Tarchon / portat ovans* (Aen. 11, 757sq.). Der christliche Dichter dreht aber eine Windung weiter an der Deutungsspirale: Daß Christus, der Adler des Gleichnisses, triumphiert, wäre selbstverständlich, wichtig hingegen ist, daß nunmehr auch der Entführte *ovans* ist: Er ist ja der eigentliche Gewinner des Erlösungswerks Christi.<sup>842</sup> Ein ganz ähnlicher Gedanke Chromat. in Matth., prol. 8<sup>843</sup>.

(67) *Christus erit, terris raptum qui collocet astris*] Es ist mir nicht gelungen, hierfür im Bereich der Dichtung eine lexikalische Vorbildstelle ausfindigzumachen, was deshalb wichtig wäre, weil sich in Hraban. Maur. carm. 48, 4, 2 *Quas rex Christus ovans, arce superna / sanctis pro meritis collocat astris* eine frappierende Parallele findet; das Problem kann für eine Untersuchung der Rezeption und Verbreitung von De Evangelio ein Indiz liefern: Nimmt man geradlienige Übernahme an, muß der dem Hrabanus vorliegende Text von De Evangelio eine Form aufgewiesen haben, die auf *Christus ovans* hinauslief, was angesichts des betrüblichen Zustandes des nur unwesentlich jüngeren einzigen erhaltenen Textzeugen nicht überrascht, und

---

<sup>842</sup> Der Begriff *praeda* und die relativ sichere Verbindung zum Adlergleichnis hindern daran, die entstellten Verse dahingehend zu korrigieren, daß auf die Ascensio Christi in den Himmel Bezug genommen würde, er also die Beute wäre, die der Adler in den Himmel trägt. Wer sollte denn der Adler dann sein? Noch dazu nachdem die übrigen drei apokalyptischen Wesen zuvor alle direkt auf Christus gedeutet wurden? Und kann die Auferstehung bzw. Himmelfahrt Christi ernsthaft als *raptus in coelum* betrachtet werden, mit Christus als Beutestück? Viel näher liegt m. E. doch, Parallele zu de ev. 17 *ereptam plagis plebem* herzustellen.

<sup>843</sup> *Nam et homo intellegitur propter carnem quam suscepit ex virgine, et vitulus propter quod seipsam dignam deo hostiam obtulit pro peccatis nostris, et leo pro potentia virtutis qua mortem triumphando devicit, nullum in se ineptum externi terroris admittens, et aquila quia completo mysterio passionis ut aquila ad superna volavit, rapta secum praeda carnis humanae, quam de faucibus mortis eripuit.*

inhaltlich ja im übrigen unbedenklich ist. – Die Änderung des überlieferten *quem* zu *qui* ergibt sich aus dem unten in Anm. 842 und 843 Gesagten. Zum Begriff *rapere* für das ‚Entführen‘ der Seele in den Himmel cf. Prud. perist. 11, 110 *Hi rapiant artus, tu rape, Christe, animam!*; näher noch Paul. Nol. carm. 31, 31sq. *Nec mora longa fuit, placitam deus aethere Christus / Arcensens merito sumpsit honore animam / Et rapuit terris subitum ...*

(71) *ipseque terrigenam referens, veniam ipse propagans*] Der Vers ist in seiner überlieferten Fassung (*actuque terrigeno referens veniam ipse propagans*) wie auch Stellung sinnlos, meine Verschiebung hierher begründet sich in folgendem: Peiper erkannte richtig, daß das überlieferte *actuque* des Versbeginns teilweise Übernahme aus dem Beginn von 72 *at tu magne pater* ist<sup>844</sup>; dem echten Bestand kann also lediglich das *-que* angehören.<sup>845</sup> Verdächtig ist weiters die Form *terrigeno*: Zwar existiert ein relativ rares Adjektiv *terrigenus* 3, es erscheint aber nie substantiviert, sondern als Substantiv dient das allgemein bekannte *terrigena*, zu dem *terrigenus* 3 seinerseits ja nur ein Seitenstück bildet. Nun ist es unmöglich, den Versbeginn — *que terrigeno* metrisch richtig und inhaltlich sinnvoll zu ergänzen.<sup>846</sup> Doch auch die Stellung des Verses unterliegt Zweifeln: *referens* wird regelmäßig im Kontext von siegreichem Heimkehren gebraucht<sup>847</sup>, was den Vers gut an 67 anschließen ließe; zwischen 67 und 68 wiederum liegt in der überlieferten Form ein logischer Bruch, da man das mit *namque* (68) Eingeleitete beim besten Willen nicht als Erklärung für das Davorstehende nehmen kann: Christus bringt die Erlösten nicht in den Himmel, **indem** er die Wunden der Sünder verbirgt; wohl aber paßt der *placidus inter-*

<sup>844</sup> Was aber nicht mehr beweist, als daß der Vers zum Zeitpunkt dieser Übernahme bereits an der Stelle stand, an der ihn der Codex *G* hat. Bei einer so gründlich beschädigten Stelle wie den hier besprochenen Versen wird man a priori mit mehreren Phasen der Störung rechnen, die im Einzelnen natürlich oft kaum nachzurechnen sind.

<sup>845</sup> Die Vergestalt *Tu qui terrigeno referens veniam, ipse propagans*, die Peiper herstellte, ist freilich undenkbar: Bei allem Hang der Spätantike zu absolut gesetzten Präsenspartizipien, von dem auch Ps.-Hil. nicht völlig unberührt ist (vgl. in gen. 65 mit Kommentar ad loc., sowie oben Anm. 528), ist doch festzuhalten, daß niemals (soweit ich sehe) unter Ersetzung aller finiten Verbalformen durch Partizipien eine Pseudohypotaxe wie hier ein Gefüge aus Haupt- und Relativsatz gebildet wird.

<sup>846</sup> Um *terrigeno* zu halten, müßte, um die zweite Silbe kurz zu halten, ein maskulines oder neutrales Substantiv der konsonantischen Deklination im Ablativ ergänzt werden: Es existiert meines Wissen keines, das hier auch inhaltlich tragbar wäre.

<sup>847</sup> Iuvenc. 3, 341sq.: *Ni prius huc hominis suboles speciosa reportet / in lucem referens mortis de sede tropaea*; Damas. epigr. 71, 7sq. (Ferrua): *Nomen enim Christi celebratur sedibus istis, / Tartaream solus potuit qui vincere mortem / invectus caelo solusque inferre triumphum / nomen Adae referens et corpus et omnia membra / a mortis tenebris ...*; Paul. Nol. carm. 15, 151sq. *et victo victricem corpore mentem / laeta deo referens gaudentibus invehit astris*.

*ventus* der Verse 68–70 gut als Erklärung des *veniam propagare* in 71; und am bisherigen Platz des Verses 71 hinterläßt seine Entfernung keine Lücke: Der mit *At tu ...* als starker ‚Kameraschwenk‘ markierte Neueinsatz von 72 folgt organisch auf die schöne Klausel *temperat ignem*, womit die Verschiebung von 71 zwischen 67 und 68 mehrfach begründet erscheint. Um den Vers nun seiner neuen (und, wie ich meine, alten) Stelle anzupassen, muß lediglich das ohnedies verdächtige *terrigeno* verändert werden, am einleuchtendsten zu *terrigenam*: Denn die Beute, die Christus in den Himmel heimbringt, ist ja der Mensch, sogar der Mensch schlechthin, nämlich der aus der Hölle gerissene Adam, dessen Name regelmäßig mit *terrigena* gekoppelt bzw. regelrecht übersetzt erscheint.<sup>848</sup> Überdies ergibt sich so ein bemerkenswerter Doppelsinn: Christus bringt den Erdensohn Adam ja nicht nur eo ipso wieder, sondern auch in dem Sinne, daß er selbst als neuer Adam diesen gewissermaßen in besserer Form widerspiegelt oder verdoppelt: Auch dies kann *referens* ohne weiteres bedeuten. Auch *propagans* schillert in seiner Semantik: Die wichtigste Vorbildstelle<sup>849</sup> ist wohl Iuven. 1, 166 *nam genitus puer (= Christus) est ... / qui populis lucem mox laetitiamque propagat*: Die prinzipiell gleiche Tätigkeit Christi wird in einem Kontext, der Christus selbst als Sohn charakterisiert (auch bei Ps.-Hil. wird im folgenden Gottvater in entsprechender Weise eingeführt) ebenfalls mit *propagare* bezeichnet, einem Wort, das gerade im christlichen Kontext auch die Assoziation zur Erbsünde offenläßt (in diesem Zusammenhang gebraucht es etwa Augustinus regelmäßig)<sup>850</sup>: Christus pflanzt die Gnade also fort, geradezu als Gegenstück zur sich fortpflanzenden Erbsünde. Gleichzeitig erweckt das Wort *propagare* neben *terrigena* (d. h. auch: *Adam*) überdies den Eindruck, mit dem Begriff *propago* zu spielen: Es ist ja die Nachkommenschaft Adams, die Christus erlöst.

(68) ***namque***] In gleicher Weise, wie er in Vers 61 die christologische Deutung der vier Mischwesen sinnvoll mit *namque* eingeleitet hat (cf. in gen. 60; de ev. 105), eröffnet Ps.-Hil. nun die Erklärung, in welcher Hinsicht der Adler alias Christus *veniam propagat*: — ***placido bonus interventu***] Peiper verweist auf Aen 5, 320 *longo sed proximus intervallo*, nach dessen Muster die

<sup>848</sup> cf. Hieron. nom. hebr. (CC 72, p. 151, lin. 23): *Adam homo sive terrigena*; Aug. in psalm. 48, 1, 3: *Quicumque enim pertinent ad Adam, terrigenae*.

<sup>849</sup> Ein ähnlicher Versschluß erscheint im Venusprooemium Lucr. 1, 20 (cf. 2, 173) *saecla propagent*, demnach müßte im Sinne einer Kontrastierung hier *propagans* auf das ewige Leben gehen, wie es bei Lukrez das irdische und seine Fortpflanzung bezeichnet; allgemein gibt es des öfteren das Substantiv *propago* am Versende, cf. e. g. Verg. Aen. 6, 870; 12, 827; Ov. am. 3, 6, 65; met. 1, 160 etc.

<sup>850</sup> e. g.: gen. lit. 10, 14 (p. 313, 5 Zycha); nupt. et concup. 1, 21, 23; in psalm. 101, serm. 1, 5; pecc. mer. 1, 13, 18.

Wendung tatsächlich gebaut erscheint; dazu vgl. unten zu de ev. 72. Überliefert ist freilich *placidus bono interventu*, Pitras Änderung aus metrischen Gründen scheint plausibel; immerhin wirkt *bonus* in beiden Fällen (*bonus Christus* und *bonus interventus*) etwas banal, *placidus* aber paßt in Anbetracht von de ev. 37 *placidis tu mentibus agnus* vielleicht eine Spur besser auf das Wirken Christi als unmittelbar auf ihn. – Der Gedanke eines ‚Intervenierens‘ bei Gott erscheint auch sonst, und keineswegs nur auf Christus beschränkt: Greg. Magn. mor. 30, 10, 37 etwa kennt eine intervenierende Funktion von erlittenem, nicht gerächtem Unrecht; cf. Rom. 8, 34 *Christus Iesus, qui mortuus est, immo qui et resurrexit, qui est ad dexteram Dei, qui etiam interpellat pro nobis*; Orig. (Rufin.) comm. cant. 3, (PG 13, 160A; CB 33, p. 191, lin. 12) *interventus* der Heiligen bei Gott; Paul. Nol. epist. 36, 4 *interventus* der *pax nostra* bei Gott; vgl. außerdem unten zu de ev. 72.

(69) *vulnera peccantum celat graviora etc.*] Überliefert ist ein unverständliches *gravis ora parentum*, was zu unterschiedlichen Verbesserungsvorschlägen geführt hat, deren Kernproblem stets der Genetiv *parentum* ist: Christus als neuer Adam, der die Verfehlungen (*vulnera*) der Ureltern (nur das könnte *parentum* meinen) aufhebt (heilt), wäre an sich kein auffälliger Gedanke, doch kann man Adam und Eva nicht gut *graviora vulnera* (in Unterscheidung von allfälligen *leviora*) zuschreiben; auch Peipers *gravia ora* hilft nicht weiter (es sei den man wollte zu *gravia ora parentis* weiterkonjizieren, mit einem freilich nicht sehr eleganten *gravia* im Sinne von ‚finster, zornig‘). Vor allem aber ist Christus an dieser Stelle eben primär nicht neuer Adam, sondern symbolische Summe der apokalyptischen Wesen, die mit den Ureltern nichts zu tun haben; hingegen entspricht *parentem mitigat* gut dem geforderten Inhalt und hilft, wenn man die Satzzeichensetzung in der von mir vorgeschlagenen Art vornimmt, ein Trikolon dreier dasselbe Thema leicht variierender Aussagen herzustellen, wie Ps.-Hil. es auch sonst gelegentlich bildet: cf. in gen. 19–21a; 153sq.; de ev. 26sq. In diesem Sinn ist auch *graviora vulnera* aufzufassen: So wie die vier Mischwesen mit ihren Flügeln Gott nicht völlig verbergen, sondern nur ein schädliches Zuviel an Glanz verhindern, so verbirgt Christus nicht alle Vergehen der Sünder, sondern reduziert sie auf ein Maß, das dann nicht gleich den geballten Zorn Gottes herauszufordern imstande ist.

*Vulnera* an erster Versstelle ist häufig, die Fügung *vulnera celare* aber könnte einen interessanten Rückschluß auf die Art des von Ps.-Hil. benützten Vergilttextes erlauben: Servius zu Aen. 1, 356 bezieht Aen. 6, 498sq. mit ein und erklärt das dort erscheinende *dira tegentem / vulnera* mit *hoc est celantem*. Genau diese Klausel dürfte, wie oben ad locum angemerkt, bereits für de ev. 14 *pectora dira terentem* Pate gestanden sein, wobei *pectora* (wenn auch an anderer Versstelle) das vergilische *vulnera* ersetzt, was (da der Gedanke an ein

*vulneratum pectus* der Schlange in 14 ja ohnehin naheliegt) ohne weiteres paßt. Nun enthalten aber, wie ich den textkritischen Apparaten der gängigen Vergilausgaben entnehme, alle dort kollationierten Handschriften in Aen. 6, 498sq. nicht *vulnera*, sondern *supplicia* – an eine Ersetzung von *supplicia* durch *pectora* ist schwerlich zu denken. Es liegt die Annahme nahe, daß Ps.-Hil. den Vergilkommentar des Servius eingehend benützte und sich gelegentlich sogar von ihm zu Formulierungen anregen ließ<sup>851</sup>, oder aber daß er gar zusätzlich noch einen Vergiltext verwendete, der dem von Servius hier zitierten genauer entsprach als der primär überlieferte, einmal vorausgesetzt, Servius ist nicht einem schlichten Irrtum bei einem Gedächtniszitat erlegen. Im übrigen ist die Bezeichnung einer Sünde als *vulnus* am Sündigen oft anzutreffen.<sup>852</sup> — (69sq.) **parentem / mitigat**] Cf. Firm. Mat. err. 24, 2: *Christus filius dei ut humanum genus a mortis laqueis liberaret vere omnia ista sustinuit, ut captivitatis durae iugum tolleret, ut hominem patri redderet, ut mitigata offensa hominem cum deo prospera conciliatione componeret, ut promissae resurrectionis fructum proprio monstraret exemplo*. Mit *mitigat* ist ein verbales Synonym für *placidus interventus* im vorigen Vers gegeben. — (70) **et terris iratum temperat ignem**] Man ist erinnert an die Beschreibung des Aeolus Verg. Aen. 1, 56sq. *celsa sedet Aeolus arce / scepra tenens mollitque animos et temperat iras*, nur daß hier das Bild umgekehrt ist: Nicht Gott zügelt die Wesen rund um sich herum, sondern Christus (die vier Mischwesen) besänftigen Gott auf seinem Thron.<sup>853</sup> Die Fügung *ignis iratus* für Gottes Zorn hat bereits Mar. Victor. aleth. 3, 763sq. In doppelter Weise ruft diese Tätigkeit Christi nochmals das Bild der apokalyptischen Wesen, speziell des Adlers herauf: Zum einen durch die genaue inhaltliche Parallele zu de ev. 52sq. *faciem coruscantem praetexunt / nimius noceat ne fulminis ardor*: Zwar war dieses Tun allen vier Wesen gemeinsam, man kann aber nicht verhehlen, daß der Adler als einziges auch außerhalb der Visionsliteratur geflügeltes Wesen doch am besten dafür in Frage kommt; ferner aber ist an Raubvögeln in der Natur tatsächlich der Brauch des ‚Mantelns‘ zu beobachten, also das Bedecken der Beute mit den Schwingen, ein Bild, das der zeitgenössische Leser des Ps.-Hil. wohl eher vor Augen hatte als der moderne, und das sich hervorragend zur Charakterisierung des Adlers mit seiner Beute

<sup>851</sup> vgl. oben zu de ev. 31.

<sup>852</sup> Cf. e. g. Cypr. laps. 30 *peccandi vulnera*; Lact. inst. 4, 30, 12 *peccata et vulnera*; epit. 62, 2 *vulnerum peccatorumque sanatio*; Ambr. apol. Dav. I 9, 47 *vulnus sentire peccati*; et passim.

<sup>853</sup> Die Klausel *temperat ignem* selbst findet sich (sieht man von ihrem recht passenden ersten Auftreten App. Verg. Aetna 639 ab) Luc. 4, 109; Paul. Nol. carm. 17, 312 (in einer Überlegung hinsichtlich des Weltengerichtes!); 26, 272; späterhin Drac. laud. 1, 299; 2, 22.



(*praeda*) in den Versen 66sq. fügt.<sup>854</sup> Man denkt hiervon ausgehend auch an biblische Wendungen: Ps. 90, 4 *sub pinnis (iuxta LXX) / alis (iuxta Hebr.) eius sperabis*<sup>855</sup>; Ps. 16, 8 *sub umbra alarum tuarum protege me*; Ps. 60, 5 *protegar in velamento (iuxta LXX) / sperabo in protectione (iuxta Hebr.) alarum tuarum*.

Es sei abschließend noch darauf hingewiesen, daß die Reihung der vier Mischwesen nicht nur der kanonischen Abfolge der vier Evangelien entspricht, vorausgesetzt, man identifiziert die Evangelisten in der heute üblichen Form mit jenen (dazu vgl. o. zu de ev. 47sq.), sondern in ihrer allegorischen Ausdeutung auch der chronologischen Abfolge des Erlösungswerks Christi: Menschwerdung – Wirken als Lehrer (Löwe: vgl. zu 62 *indoctos caedere ferro*) – Passion (*vitulus als peccantis victima mundi*, Vers 63) – Auferstehung und Erlösung der Menschheit (Adler).<sup>856</sup>

<sup>854</sup> Diese Information verdanke ich Unornithologe Kurt Smolak.

<sup>855</sup> Hier konkurriert aber das naheliegende Bild eines brütenden bzw. seine Jungen schützenden Vogels mit einer allfälligen Raubvogelvorstellung: cf. Paul Nol. epist. 50, 5: *Christus etenim lumen et vita credentium est et sanitas sub pennis eius. Unde non mirum, si et tenebrae et infirmitates eorum multiplicatae sunt in interitum, qui vitam et lucem non receperunt neque sub pennis eius manere voluerunt, quos, ut ipse flens in evangelio suo protestatur, saepe voluit congregare sub alas suas, sicut gallina congregat pullos suos, et noluerunt*; ebenso Aug. in psalm. 90, serm. 1, 5.

<sup>856</sup> Für diesen Hinweis danke ich Hildegund Müller. – Eine entsprechende Vorstellung, freilich ohne explizite Erklärung als symbolische Verschlüsselung der vier Lebensstufen Christi, hat etwa Ambros. expos. in Luc. prol.: *Plerique tamen putant ipsum dominum nostrum in quattuor evangelii libris quattuor formis animalium figurari, quod idem homo, idem leo, idem vitulus, idem aquila: homo, quia natus ex Maria est, leo, quia fortior est, vitulus, quia hostia est, aquila, quia resurrectio est*. Mensch, Stier und Adler ergeben sich hierbei zwanglos, einzig der Löwe führt zu interpretatorischen Schwierigkeiten: und entsprechend kühn ist auch an ebendieser Stelle die symbolische Parforçetour des Ps.-Hil. (Vers 62). Ein strukturell vergleichbares Konzept hingegen bereits Iren. adv. haer. 11, 8: Die Gleichsetzungen erfolgen hier in folgender Reihenfolge: Löwe = König (*principale et regale significans*, also ein Begriffspaar entsprechend der Semantik von ἀρχή) = Johannes; Stier = Priestertum = Lukas; Mensch = Christus als Menschensohn = Matthäus; Adler = Erlösung = Markus, und werden historisch gedeutet als *ante cataclysmum* (Löwe) – *post cataclysmum* (Stier) – *sub Moyses* (Mensch) – Heilszeit (Adler), d. h. in einer vierschichtigen Variante des sonst dreistufigen Typologienmodells *ante legem – sub lege – sub gratia*. Die Reihenfolge der Wesen ist bei Irenäus an der von Apoc. 4, 7 und nicht an der Anordnung der vier kanonischen Evangelien orientiert, gleichzeitig werden die vier Evangelien in dieser Reihenfolge in ein welthistorisches Programm gepreßt. Die Anordnung des Ps.-Hil. ist demgegenüber unauffälliger, insoferne die zu diesem Zeitpunkt jedenfalls längst kanonische Reihenfolge der Evangelien das tragende Gerüst bildet, sein historisches Konzept, das einzig auf die Person Christi konzentriert ist, wirkt passender als Irenäus' Annahme eines Evangeliums für die Zeit vor der Sintflut usw., dafür muß bei der Gestalt des Löwen auch hier eine etwas abenteuerliche Allegorese bemüht werden, um zum gewünschten Ergebnis zu gelangen.

Damit endet der für die sonstige Ausführlichkeit des Gedichtes ungewöhnlich breit, gewissermaßen in dozierendem Tonfall ausgeführte Abschnitt zu den vier Wesen, der als große, der Argumentation dienende Digression an den tu- / te-Hymnus (v. 33–42) bzw. an die in 43–46a speziell in den Blickwinkel gerückte Eigenschaft Christi als Messias angeschlossen wurde und mit immerhin 25 Versen alle anderen Einzelabschnitte deutlich übertrifft. Noch bewegt sich freilich das Gedicht weiter im Bereich von Apoc. 4, woraus die noch fehlenden Elemente jetzt nachgetragen werden. Daraus den Schluß zu ziehen, Ps.-Hil. habe es seiner Ehre als Bibeldichter, d. h. nach alter Auffassung als Paraphrast, nicht zumuten wollen, die einmal begonnene Paraphrase eines biblischen Abschnittes unvollendet zu lassen, wäre völlig verfehlt. Auch wenn der Textausfall 73/74 eine restlos gesicherte Betrachtung der folgenden Verse nicht zuläßt, so ist doch jedenfalls der Duktus erkennbar, der im Bereich der Verse 42–46 vom Hymnus zur Apokalypse geführt hat und der jetzt in ähnlicher Weise von der Apokalypse wieder zum Hymnus zurückkehrt; man würde es dem Poeten nicht verdenken, daß er die sich geradezu aufdrängende Verbindung, nämlich den Preis Gottes durch die vierundzwanzig Ältesten im selben Abschnitt der Apokalypse, bereitwillig nützte, selbst wenn man nicht wüßte, daß aller Wahrscheinlichkeit die Einbeziehung des Trisagion in den Evangelienkontext das eigentliche Ziel des Dichters und damit der Grund für die apokalyptische Digression ist: Nur so konnte das paraliturgische Programm des Doppelgedichtes erfüllt werden. Im Prinzip resultiert daraus erst die fast komplette Paraphrase von Apoc. 4, symmetrisch aufgebaut und verbunden mit glatt und gut gearbeiteten Überleitungen am Beginn wie am Ende. So scheint nun das hymnische Element, von dem die Digression ihren Ausgang nahm, in de ev. 72 erstmals wieder auf, wird aber erst v. 80/81 bzw. 82–90 wieder zum Hauptmotiv; die beiden polyptotischen resp. anaphorischen Partien sind im übrigen annähernd gleich lang, sodaß, wenn auch nicht in genauen Verszahlen, die Symmetrie rings um den ‚Apokalypsenblock‘ ungefähr gewahrt bleibt.

At tu, magne pater, nati pietate quietus,  
sublimi residens solio, opera ardua cernens,

\* \* \*

oceanu ceu forma maris vitreique elementi.

75 Tum senior domino servit chorus hymno peritus,  
bis duodena virum facies, et crinibus albis;  
caesariem rutilae ex auro pressere coronae  
involvitque humeros stola candida, mitis amictus;  
surgentes crebro capitis vincimina ponunt,

80           te dominum linguis, te consona voce canentes:  
 „Agie, sancte deus, vigor ignee, celse Sabaoth!“

Doch du, großer Vater, durch die Liebe deines Sohnes (*d. h. sein Erlösungswerke*) besänftigt, auf hohem Thron sitzend und deine hehren Werke betrachtend <auf dem Thron, vor dem sich etwas befindet, an Aussehen> wie die Gestalt des Meeres und des kristallinen Elements. Weiters dient dem Herrn ein Chor von Alten, im Hymnengesang geübt, zweimal zwölf Männer mit weißen Haaren; ihr Haupthaar bedeckten von Gold rotglänzende Kronen und es umhüllte ihre Schultern ein weißer Mantel, ein weiches Gewand; immer wieder stehen sie auf, legen die Diademe ihrer Häupter ab und besingen dich, Herr, mit ihren Stimmen und in harmonischem Gesang: „Sanctus, heiliger Gott, feurige Gewalt, hehrer Sabaoth!“

(72) *at tu*] Zur Textkritik vgl. im vorhergehenden.; doch auch ohne Verschiebung des Verses 71 zum vorigen Abschnitt wäre es unangebracht, unmittelbar vor einer Lücke, die jede endgültige Entscheidung unmöglich macht, an einem nicht sichtlich verdorbenen Überlieferungsbestand zu ändern. — *magne pater, nat<i> pietate quietus*] Lexikalisch basiert die Formulierung auf mehreren Vorbildstellen: Die Klausel *pietate quieta* findet sich Prud. c. Symm. 2, 597, das Grundgerüst bildet offenbar Verg. Aen. 9, 495 *aut tu, magne pater divum, miserere* ... aus der Klage der Mutter des Euryalus.<sup>857</sup> In der überlieferten Form *magne pater, natum pietate quietus* erscheint das vergilische *divum* durch den gleich gebildeten Genitiv Plural *natum* ersetzt, der aber – ein feines Spiel im System der Centonentechnik – syntaktisch anders zu beziehen wäre. Das Problem liegt in der offenkundig erstrebten Christianisierung des *pietas*-Motivs, das die gesamte Klage um Euryalus dominiert: Mangel an *pietas* wirft ihm die Mutter vor (Aen. 9, 483 heißt sie ihn *crudelis*), und fordert die Feinde sowie (mit dem oben zitierten *miserere*...) Jupiter auf, sie zu töten, *siqua est pietas* (Aen. 9, 493). Wie läßt sich nun die Verbindung zu de ev. 72 herstellen? Da *natum* unmöglich für Christus stehen kann, bliebe nur die Menschheit (bzw. deren christlicher Teil) als Ganzes qua ‚Kinder Gottes‘ (schon das eine etwas mühsame Deutung), die mehr *pietas* zeigt als weiland Euryalus, worob Gott *quietus* ist (was die Mutter des Euryalus eindeutig nicht ist); daß bei dieser Imitation zwecks Herstellung eines Kontrasts die Figur des Euryalus ganz untypisch negativ bewertet wird, wäre noch das geringste Problem<sup>858</sup>: Von den

<sup>857</sup> cf. Ov. met. 7, 617; Val. Fl. 5, 644; ferner Arator epist. ad Vigil. 27.

<sup>858</sup> Das Gebet der Mutter an Jupiter um raschen Tod ist leider in zu mannigfältiger Weise christlich deutbar, als daß es hier für die Interpretation des ganzen Verses 72 einen Hinweis

‚Kindern Gottes‘ oder dgl. war im Vorhergehenden nicht solcherart die Rede, daß man eine quieszierend wirkende *pietas* ihrerseits erkennen könnte – es paßt also eigentlich nichts zusammen.

Hingegen lösen sich, wenn ich richtig sehe, durch die Änderung von *natum* zu *nati*<sup>859</sup> (wodurch erneut vergilisches Formulierungsgut anklingt, nämlich Aen. 3, 480 *Vade, ait, o felix nati pietate ...*)<sup>860</sup> diese Schwierigkeiten von selbst. Christus wurde in de ev. 68–70 als ‚Besänftiger Gottes‘ gezeichnet, auch Vers 71 deutet darauf hin, und nichts ist natürlicher, als Vers 72 ebenso, nur aus umgekehrter Perspektive (nämlich aus der des Besänftigten: dazu auch die mit *at tu* markierte Anrede zu Versbeginn) zu lesen. Zweitens bezeichnet *natus* recht stark und eindeutig eine leibliche Sohnschaft und paßt so gut auf Christus, aber (zumindest ohne erläuterndes Beiwerk) schlecht auf die Mensch- oder Christenheit: ‚Kinder Gottes‘ ist eine harmlose Metapher, aber ‚Gottgeborene‘ (und auf das liefe *natum* hinaus) geht zu weit. Drittens wird das Vergilzitat sinnvoll und Christus zum neuen, (besseren) Euryalus – eine perfekte Kontrastparallele: Euryalus riskiert sein Leben **gegen** die *pietas* (er verheimlicht seiner Mutter sogar sein Unternehmen) – Christus geht dasselbe Risiko **aus** *pietas* ein (und er ist vom Vater gesandt); durch den Tod des Euryalus scheitert sein Unternehmen und bleibt eine sinnlose Episode – das ‚Unternehmen‘ Christi wird gerade durch seinen Tod vollendet, und dieser un-euryalische Tod aus *pietas* ist es, der den *magnus pater* besänftigt, d. h. der Menschheit das ewige Leben eröffnet, während die Mutter des Euryalus über dessen sinnlosen Tod nur klagen kann. Auch das *referens* v. 71 kann so vergilisch motiviert sein: *Hoc mihi de te, nate, refers?* fragt die Mutter Aen. 9, 491sq. Auch bei dieser Ausdeutung des Vergil in christlichem Sinn kommt Euryalus nicht übermäßig gut weg, aber seine Inferiorität gegenüber Christus ist eine, die dem von Ps.-Hil. so sehr verfochtenen Gedanken von der nicht grundsätzlichen Schlechtigkeit des Heidentums, das für seine Blindheit nicht gut verantwortlich gemacht werden kann und in prinzipiell richtiger Absicht quasi ohne Verschulden falsch handelt,

---

gäbe. Denkbar ist eine Kontrastierung Jupiter (der die Menschen mit dem Blitz trifft) – christlicher Gott (der das ewige Leben schenkt); nur schleudert Jupiter bei Vergil sein *telum* ja eben **nicht**: also eine genaue Parallele, und die Bitte um raschen Tod als gewissermaßen schon in die richtige Richtung weisende, aber letztlich doch noch heidnisch-falsche Bitte um die Aufnahme ins Paradies? Beides ist möglich, aber ich halte diese Bitte der Mutter, wenn auch das Schlüsselzitat gerade aus ihr stammt, in keinem Fall für den Hauptangelpunkt der Anspielung.

<sup>859</sup> Als Erklärung für das Eindringen von *natum* in den Text könnte man z. B. annehmen, ein Schreiber habe dank seiner Vergilkenntnisse zunächst *magne pater divum* geschrieben und dann, als er die falsche Wortwahl erkannte, versehentlich nur zu *natum* korrigiert statt zu *nati*.

<sup>860</sup> Mögliche Reminiszenz auf jene Vergil- und/oder auf unsere Pseudohilariusstelle: Drac. laud. 3, 290 *nati pietate peremptus / ...*

recht gut entspricht.<sup>861</sup> Es bleibe jedem Leser nun unbenommen, weitere Parallelen zu suchen, etwa zwischen den von der Belagerung zu erlösenden Trojanern und dem zu erlösenden Volk Gottes usw. Die einzige Parallele, die Ps.-Hil. offenkundig **nicht** ziehen will, ist die für den modernen Leser so nahe-liegende zwischen der Mutter des Euryalus und Maria; doch abgesehen davon, daß die vergilische Mutter schon für ihre Parallelisierung mit Gottvater vergeben war, ist eben im fünften Jahrhundert auch noch nicht das Zeitalter von Pietà oder poetischen Meditationen *de VII doloribus beatae virginis Mariae* angebrochen.

Als Detail am Rande sei noch angemerkt, daß die in de ev. 68 für *placido bonus interventu* vorbildhafte Wendung *longo sed proximus intervallo* (Aen. 5, 320) aus der Beschreibung genau jenes Wettlaufes stammt, den **Euryalus** gewinnt. Dies noch als Zufall zu nehmen, ist deutlich unglaubwürdiger, als den Vers 68 per Zitat für eine dem Vers 72 vorausgeschickte Interpretationshilfe anzusehen.

(73) *sublimi residens solio*] Die Lücke nach diesem Vers macht es unmöglich, zu entscheiden, ob *residens* und *cernens* absolut gebrauchte Partizipien wie in gen. 65sq. *condens – didens – distinguens* sind oder nicht. Ovid hat, basierend auf Aen. 7, 169 *solio medius consedit avito* in met. 6, 650 *ipse sedens solio Tereus sublimis avito*. Die Übertragung des Attributs *sublimis* findet bereits bei Ps.-Tert. Carm. adv. Marc. 3, 134 *prolem sublimi solio suo* statt<sup>862</sup>, *residens* hingegen (das dem ovidischen *sedens* entspricht) erinnert an Iuenc. 1, 590 *sidereo genitor residens in vertice caeli*, immerhin der erste Vers der Paternoster-Paraphrase des Iuencus. — *opera ardua cernens*] Auch hier sind einige Versatzstücke zusammengefügt: Aen. 4, 246sq. *iamque volans apicem et latera ardua cernit / Atlantis duri ...*, vor allem aber Aen. 7, 562 *Cocytique petit sedem supera ardua linquens*. Bedauerlicherweise läßt die nachfolgende Lücke nicht mehr erkennen, was genau den Dichter zu der immerhin metrisch bedenklichen Ersetzung von *supera* durch *opera* veranlaßte. Der Thron ist natürlich der von Apoc. 4, 2sq., doch *opera ardua*<sup>863</sup> *cernens* hat, soweit ich sehen kann, keine genaue Entsprechung im Apokalypsentext, sieht man von *in conspectu sedis* (Apoc. 4, 6), das damit gewissermaßen verbalisiert würde, ab. Es ist daher auch schwierig abzuschätzen,

<sup>861</sup> Einen ähnlichen Fall von christlicher Überbietung eines mythischen Heros hat Ps.-Hil. in de ev. 102 (Pallas).

<sup>862</sup> Zu möglichen Rezeptionen cf. Victorin. de lege domini 148: *sublimi solio*; weiters cf. Vitalis Blesensis, Aulularia 567 *sublimi solio residentem Gnato salutet?*

<sup>863</sup> Die pluralische Fügung *opera ardua* findet sich, soweit ich sehen kann, übrigens nur einmal: Val. Max. 4, 6 pr. 6; der Singular ist hingegen seit Cic. Orator 33 (cf. 75; Tusc. 3, 34, 84) topisch: Aug. civ. 1, praef.; Faust grat. 1, 9.

welchen Umfang die nach Vers 73 ausgefallene Passage<sup>864</sup> hatte, ob Ps.-Hil. mit *opera ardua cernens* eine neue Digression einleitete, die erst nach Umwegen zur Beschreibung des Thrones und seiner Umgebung v. 74 zurückführte, oder ob, was ich meinem Empfinden nach für plausibler halte, nur ein oder zwei Verse entfielen, die nicht viel mehr als eine breitere Ausgestaltung des *Et in conspectu sedis* (Apoc. 4, 6) enthielten.

(74) *oceani ceu forma maris vitreique elementi*] Der Vers, mit dem der überlieferte Text wieder einsetzt, stellt eine Übertragung von Apoc. 4, 6 *Et in conspectu sedis tamquam mare vitreum simile crystallo* dar. Lexikalische Anleihen aus Vorgängerautoren sind hier kaum zu beobachten: Zum Gebrauch von *ceu* vgl. oben zu de ev. 54; *vitreum elementum* erscheint, soweit ich sehen kann, erst wieder bei Cassiodor var. 2, epist. 39, 6; hingegen ist die Wendung *oceanum mare* öfter anzutreffen<sup>865</sup>. — Victorin. Poetov. in apoc. interpretiert das Meer aus Apoc. 4, 2 übrigens als Symbol für die Taufe, *ante solium* heiße dabei *ante iudicium*.

(75) Die Beschreibung der vierundzwanzig Ältesten entspricht Apoc. 4, 4 bzw. 4, 9sqq. Wörtliche Übernahmen sind keine zu beobachten, nur *peritus* am Versschluß hat Prudenz zweimal (c. Symm. 1, 94 und perist. 9, 23); die Wendung *hymnō peritus* ist nie belegt, doch erscheint die Konstruktion *peritus* + Abl. immerhin gelegentlich: cf. ThLL X, 1, 1504, 9–35. Der Versbeginn *tum senior*, der seit Verg. Aen. 5, 409. 704; 11, 122 auch bei Ovid, Silius und Proba begegnet, leitet bei allen genannten Autoren stets eine direkte Rede eines *senior* ein. Diese Funktion übernimmt Ps.-Hil. im Prinzip auch mit, schiebt aber die echte Rede noch bis Vers 81 hinaus.

(76) *bis duodena virum facies*] Es ist auf den letzten, der Apokalypse gewidmeten titulus im Dittochaeon des Prudenz zu verweisen: *Bis duodena senum sedes*: Ps.-Hil. tauscht zwar *senum* und *sedes* aus, beläßt aber mit *facies* den Nominativ der Vorbildstelle, was die Verse 75–76 zu einer etwas schwerfälligen Aufzählung geraten läßt, die nur darum nicht allzusehr stört, weil das Gedicht ohnehin seit Vers 47 letztlich den Charakter einer kommentierten Bildbeschreibung angenommen hat, wie ja auch Apoc. 4 die Niederschrift eines visionär geschauten Bildes ist.<sup>866</sup> — *et crinibus albis*] Die weißen Haare sind

<sup>864</sup> Auf die *lacuna* wies Manitius, Geschichte der christlich-lateinischen Poesie, 104, Anm. 1 hin.

<sup>865</sup> cf. Cat. 115, 6 *mare ad Oceanum*; Paul. Nol. carm. 21, 406; Paul Pell. euchar. 45; Oros. hist. 6, 14, 1 *et velut forma Oceani maris, quae omni die dispar* ...

<sup>866</sup> Daß Prudenz für sein Dittochaeon aus der an dichterisch verwertbaren Bildern nicht eben armen Johannesapokalypse just das des vierten Kapitels wählte, zeigt die außergewöhnliche Beliebtheit dieser Szenerie, der sich ja auch Ps.-Hil. nicht verschließt. Auch setzt gerade im 5. Jhd. die Tradition der Darstellung der vier Wesen und der vierundzwanzig

die einzige Zutat, um die Ps.-Hil. die Paraphrase der genannten Apokalypsenstelle erweitert, wohl um die Ehrwürdigkeit der Ältesten hervorstreichend und übrigen im Einklang mit bildlichen Darstellungen: unten Anm. 866; die Klausel ist sonst nicht belegt.

(77) *caesariem rutilae ex auro pressere coronae*] Der Versbeginn *caesariem* ebenso wie der Versschluß *coronae* sind klassisch häufig belegt. Die Materialangabe *ex auro* analog z. B. zu Verg. Aen. 4, 138 *cui pharetra ex auro*<sup>867</sup> ließe die Fügung *rutilo ex auro* erwarten (cf. Prud. c. Symm. 1, 466 *solido ex auro*) anstelle des schwerfälligen *rutilae ex auro coronae*, das aber trotz entsprechender Formulierungen bei Claudian (carm. 24, 230 *ditabat rutilo quidquid Mida tangeret auro*; rapt. Pros. 1, 185 *rutilum ... aurum*) nicht anzutasten ist: Prud. ham. 926 hat ebenso wie Ps.-Cypr. resurr. 183 jeweils *rutilas ... coronas*, letztere als wahrscheinliche Vorbildstelle in identischem Kontext; cf. Paul. Petr. Mart. 5, 859. Die Charakterisierung der schon in der Apokalypse als golden bezeichneten Kronen der Ältesten mit einem rötlichen Farbwert läßt mehrere Assoziationen zu: Einmal scheint das Epitheton *rutilus* gerade in der Spätantike relativ eng mit *aurum* gekoppelt<sup>868</sup>, während klassische

---

Ältesten in der Kunst ein, am besten sichtbar an einigen römischen Kirchen: So zeigt das unter Leo I (sic!) verlegte Mosaik des Triumphbogens von S. Paolo fuori le mura die in zwei Gruppen geteilten Ältesten, alle in weiße Gewänder gekleidet und weißhaarig, wie sie ihre Kronen mit verhüllten Händen zu Christus erheben, über ihnen die vier geflügelten Wesen. Daß das Mosaik nach dem Brand von 1823 eher übel restauriert wurde, hat für die Komposition glücklicherweise keine Bedeutung; vgl. van der Meer, Frits, Apokalypse. Die Visionen des Johannes in der europäischen Kunst, Freiburg – Basel – Wien 1978, 60–65; eine Zeichnung nach dem alten Mosaik (aus Cod. Barb. lat. 4406, f. 139sq.) bietet Waetzoldt, Stephan, Die Kopien des 17. Jahrhunderts nach Mosaiken und Wandmalereien in Rom, Wien – München 1964 (= Römische Forschungen der Bibliotheca Hertziana 18), 64, Nr. 835 mit Abb. 453. Eine gleichartige Komposition zierte den Triumphbogen von SS. Cosma e Damiano (um 526/530), woselbst zwar dank barocker Umbauten nur noch geringe Reste der Ältesten zu erkennen sind, doch gibt das jener alten Kirche präzise nachempfundene Mosaik des inneren Triumphbogens von Santa Prassede (um 820), das die Ältesten in derselben Weise darstellt wie das Mosaik von S. Paolo, einen guten Eindruck vom Verlorengegangenen: vgl. van der Meer, Apokalypse, 66; ferner Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter 2, 3, 1. Gleichfalls verloren ist der Bildschmuck der Fassade von Alt-St. Peter, gestiftet von Konsul Marianus zwischen 423 und 448: Hier waren die Ältesten auf sechs Vierergruppen verteilt zwischen und neben den (unteren) drei Bogenfenstern dargestellt, darüber wieder die Evangelistensymbole, die erst bei einer Restaurierung unter Gregor IX um weitere vier anthropomorphe Evangelistenfiguren ergänzt wurden: vgl. Waetzoldt, Kopien, 67f., Nr. 884–889 mit Abb. 473 und 474.

<sup>867</sup> cf. Ov. met. 4, 638; Varro sat. Men. frgm. 121, 2.

<sup>868</sup> Zu den schon genannten Belegstellen sind aus der Dichtung vor Ps.-Hil. noch jedenfalls Claud. 22, 450; Paul. Nol. carm. 25, 75; Hept. exod. 1078; Prud. c. Symm. 2, 27sq.; perist. 3, 196sq.; Mar. Victor. aeth. 1, 281sq. hinzuzufügen. Von den zahlreichen Belegen in

Belege zwar nicht gänzlich fehlen, aber doch signifikant rarer sind<sup>869</sup>, was vielleicht sehr schlicht eine Vorliebe der Spätantike für Rotgold in der Goldschmiedebbranche widerspiegelt.<sup>870</sup> Ferner ist es wahrscheinlich, daß Ps.-Hil. und der Dichter des pseudonymen *Carmen de resurrectione mortuorum*) das Attribut *rutilus* in die Apokalypsenparaphrase einfügten, um zum biblisch fundierten *albus* der Gewänder (und der Haare, denn daß diese als weiß zu denken sind, ließ sich unschwer aus der Bezeichnung der Vierundzwanzig als *seniores* in Apoc. 4, 4. 10 ableiten) eine weitere kräftige Farbqualität hinzuzufügen. — Zum Perfekt *pressere* vgl. zum nächsten Vers.

(78) *involvitque humeros stola candida, mitis amictus*] Die Korrektur des überlieferten *amictum* durch Peiper ist sicher zutreffend, denn die mutmaßliche Vorbildstelle Claud. *carm. mai.* 20, 250 mit der Klausel *mitis amictu* ist anders zu konstruieren<sup>871</sup>. Zugrunde liegt klärlich Apoc. 4, 4 (*vidi viginti quattuor seniores sedentes circumamictos vestimentis albis*; davon ist das Partizip *circumamictos* aufgespalten in seine verbale Komponente, die durch *involvit* wiedergegeben wird, und in das Substantiv *amictus*. – *involvit* ist wohl, parallel zu *pressere*, Perfekt, was im Kontext eigentlich unpassend, aber auf dem Erzähltempus von Apoc. 4 (Vulg.) begründet ist; weshalb der Dichter dann freilich Vers 79 ins Präsens wechselt, bleibt rätselhaft; der griechische Text ist in diesem Bereich zur Gänze im Präsens gehalten, doch zweifle ich daran, daß Ps.-Hil. hier bewußt darauf anspielt. Eher ist anzunehmen, daß nach der seit de ev. 47 konsequent im Präsens gehaltenen Schilderung sich in den Versen 77sq. doch einmal das paraphrastische Element in den Vordergrund drängt, und sei es auch nur als Hinweis darauf, daß der Dichter hier ja nicht seine eigenen Visionen, sondern die eines immerhin zu kanonischen Ehren erhobenen Vorgängers schildert. Während etwa Nonnos in seiner Paraphrase des Johannesevangeliums die oftmaligen Tempuswechsel und Unstimmigkeiten seiner Vorlage geflissentlich ausnivelliert, hätte man es somit bei Ps.-Hil. mit einem bewußten Einsatz eben so eines typisch biblischen Tempuswechsels zu

---

Prosa sei nur exempli gratia Aug. *serm.* 301, 7, 6 (PL 38, 1383) *pious deum laudat, aurum rutilat: impius deum blasphemat, palea fumat* herausgegriffen.

<sup>869</sup> Varro *ling.* Lat. 7, 5, 83: *Apud Accium: ‚Iamque auroram rutilare procul cerno.‘ (...)* *Quod addit Rutilare, est ab eodem colore; aurei enim rutili, et inde mulieres valde rufae rutilae dictae*; Sen. *Oed.* 137; *Sil.* 1, 477; cf. 4, 202. Umgekehrt hat die Fügung *aurum flavum* (also ein gelber Farbwert) zwar einige klassische Belege, in der Spätantike aber nur den wenig aussagekräftigen, weil ganz offenkundig alle in Frage kommenden Farben recht pastos mischenden Vers Paul. *Petric.* *Mart.* 4, 563 *aurea flavorum rutilabat gratia florum* aufzuweisen.

<sup>870</sup> Man denkt auch unwillkürlich an die für jene Jahrhunderte typischen, in Schmelzflußtechnik hergestellten Schmuckstücke, die zumeist in Rottönen gehalten sind.

<sup>871</sup> cf. *Sedul. carm. pasch.* 5, 328 *niveo praeclarus amictu*.



tun. — Die Fügung *stola candida* ist durch Ps.-Hil. in die Dichtung eingeführt und erscheint erst wieder Ven. Fort. carm. 8, 21, 13; carm. spur. 1, 171.<sup>872</sup>

(79) ***surgentes crebro***] Das *crebro* entspricht dem wegen *et requiem non habebant die ac nocte dicentia Sanctus, Sanctus ...* (Apoc. 4, 8) als Iterativ aufgefaßten cum-Satz in Apoc. 4, 9sq. *Et cum darent illa animalia gloriam et honorem ...* <sup>10</sup>*procidebant viginti quattuor seniores ante sedentem in throno, et adorabant viventem in saecula saeculorum, et mittebant coronas suas ante thronum dicentes ...*; offenbar ist Ps.-Hil. bestrebt, die vier Wesen, die er bereits abgehandelt hat, jetzt nicht nocheinmal zu bemühen, und streicht also vordergründig (vgl. zum nächsten Vers) die durch den cum-Satz hergestellte Koppelung der Anbetungen von Mischwesen und Ältesten; der Iterativ, der ja auch ohne das notwendig ist, wird durch *crebro* ersetzt, das freilich die Apoc. 4, 8sq. breit und würdevoll beschriebenen Vorgänge für mein Empfinden etwas ins Komische zieht. — ***capitis vincimina ponunt***] *vincimen* ist, soweit ich irgend sehen kann, ἄπαξ λεγόμενον, entspringt aber einem durchaus regulären Ableitungstypus<sup>873</sup>. Die Klausel ist nach dem Typus *velamina ponunt* (Ov. met. 2, 460; fast. 2, 169) gestaltet.

(80) ***te dominum linguis***] Den Versanfang *te dominum* hat Mar. Victor. aleth., prec. 25. — ***te consona voce canentes***] *consona voce* ist eine beliebte, gerade zur Beschreibung von Singenden gern verwendete Formulierung, jedoch mit Ausnahme von Hept. Ies. 458 nur in Prosatexten, e. g. Aug.in psalm. 18/2, 1; Hieron. in psalm. 117; weiters vgl. zum Folgevers. — *voce canentes* als Klausel hat hingegen Sedul. 1, 359 *quattuor hi procures una te voce canentes*: Da es sich dort um die vier Evangelisten handelt, die Sedulius unmittelbar zuvor anhand ihrer Symbole, also anhand der vier apokalyptischen Mischwesen charakterisiert hat, liegt die Vermutung nahe, daß Ps.-Hil. mit dieser Anspielung seine Übertragung des Lobgesangs von den Mischwesen allein auf die vierundzwanzig Ältesten unterschwellig konterkariert.<sup>874</sup>

(81) ***Agie, sancte deus, vigor ignee, celse Sabaoth***] Latinisierte Formen von ἅγιος erscheinen nicht häufig; ausgehend von Ps.-Cypr. or. 1,1 *Hagios, hagios, hagios, sancte sanctorum* bezeichnet v. Harnack<sup>875</sup> die Anrufung „Agie“ als

<sup>872</sup> Mögliche Rezeption: Flor. Lugd. carm. 12, 1, 35 *atque immortales stola candida praebet amictus*.

<sup>873</sup> zu *-men, -minis* – Bildungen vgl. Väänänen, V., Introduction au latin vulgaire, Paris <sup>3</sup>1981, 89. Das Wort an sich erscheint erst wieder im Mittelalter, so etwa nicht weniger als siebenmal bei Flodoard v. Reims.

<sup>874</sup> cf. Cic. Arat. 148: Ov. met. 11, 20; Ps. tert. carm. adv. Marc. 3, 131; Auson. griph. 23.

<sup>875</sup> v. Harnack, A., Drei wenig beachtete cyprianische Schriften und die „Acta Pauli“, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 19 (= N. F. 4), Leipzig 1899, Heft 3, 3–34; dort 28: „Daß aber die ‚Oratio‘ [gemeint: Ps. Cypr. or. 2; Anm. d. Verf.]

typisch gallische Eigenheit (im Zusammenhang mit der Autorenuweisung von Ps.-Cypr. or. 1 & 2). Jedenfalls weist auch das zu Vers 77 herangezogene *Carmen de resurrectione mortuorum* des Ps.-Cyprianus an entsprechender Stelle Derartiges auf: *Solus agios sanctusque Deus vox omnibus una est* (185): Hiervon hat Ps.-Hil. bereits die *vox omnibus una* mit *consona voce* wiedergegeben, die zweisprachige Preisung Gottes überbietet er durch das hebräische *Sabaoth*.

– *sancte deus* ist eine relativ übliche Anrede des christlichen Gottes, die prominenteste einschlägige Stelle wohl Mar. Victor. aleth. prec. 1 *Summe et sancte deus, cunctae virtutis origo*; weiters *carm. laud. dom. 136*; Paul. Nol. *carm. app. 3, 1. 109*; Orient. *carm. min. 4, 63*; Paul. Petr. *visit. 2.* – *vigor igneolus* hat Prud. *cath. 3, 186*, und die dortige Weiterführung *de solio patris artificis / vim liquidae rationis habet* (*cath. 3, 189sq.*) mag erklären, weshalb Ps.-Hil. hier im Kontext des Himmelsthrones *vigor ignee* setzt: Im Preis der Ältesten Apoc. 4, 11 wird Gott gleichfalls als Schöpfer angesprochen, und auch das Erscheinen des Wortes *solium* kann eine Verbindung nahelegen; Mar. Victor. aleth. 1, 6 ist Gott bei der Schöpfung *arcani vitalis summa vigoris*.<sup>876</sup> Möglich ist auch, daß in den sieben Flammen und den vom Thron ausgehenden Blitzen Apoc. 4, 5, die nebst den mineralogischen Vergleichen in 4, 3 praktisch das einzige noch nicht erwähnte Element aus Apoc. 4 sind, die Motivation für *ignee* zu suchen ist. Im übrigen fühlt man sich, gerade auch in Anbetracht der genannten Prudenzstelle, an den feurigen λόγος der Stoa erinnert, ein Konzept, dessen Ps.-Hil. sich, ausgehend von der kosmologischen Rede des Anchises aus Verg. Aen. 6, 724sq. bereits im Genesisteil bedient hat, wo Gott als Weltseele im Anbeginn der Schöpfung ebenso wirkmächtig ist wie als Seelenstoff, aus dem sich die menschliche Seele ableitet (vgl. zu in gen. 145sq.); und auf die genannte Anchisesrede geht der *vigor igneus* des Prudenz ebenso wie hier des

---

gallischen Ursprungs ist, kann viel sicherer bewiesen werden als der Ursprung der ‚Caena‘ aus diesem Lande. Erstlich nämlich beginnt das Gebet mit einer seltsamen Zusammenstellung von ‚sanctus‘ und ‚agios‘. Wir finden diese wieder bei dem gallischen Dichter Hilarius saec. V., der in seinem Gedicht de evangelio schreibt: ‚Agie, sancte deus‘, und im Sacram. Gallicanum (‚Summe deus, aios, ipse sanctus‘).“ Das Argument ist also für Ps.-Hil. nur in seiner zweiten Hälfte, d. h. in der Parallele zum gall. Sakramentar, heranziehbar. Vgl. Handbuch der lateinischen Literatur, hrsg. v. R. Herzog und P. L. Schmidt, Bd. 5, München 1989, 509.

<sup>876</sup> Laut Löfstedt, Ei., *Coniectanea. Untersuchungen auf dem Gebiete der antiken und mittelalterlichen Latinität*, Uppsala 1950, 112–115 rücken in der Spätantike *vigor* und *rigor* bedeutungsmäßig eng zusammen. Für de ev. ergibt sich daraus leider kein weiterer Interpretationsansatz.

Ps.-Hil. letztlich zurück (Aen. 6, 730 *igneus est illis vigor ...*)<sup>877</sup>. – *Sabaoth* (das in Apoc. 4 nicht erscheint, abgesehen davon, daß die den Ältesten hier in den Mund gelegte Lobpreisung eher diejenige der Mischwesen aus Apoc. 4, 8 denn ihre eigene aus Apoc. 4, 11 ist) bildet jedenfalls das Gegenstück zu *Agie* und versammelt so im (auf einen Vers beschränkten Gesang) der vierundzwanzig Ältesten die drei heiligen Sprachen, ein Konzept, das dem fünften Jahrhundert bereits vertraut ist: Prud. apoth. 379sq.: *Hebraeae pangit stilus, Attica copia pangit, / pangit et Ausoniae facundia tertia linguae etc.*; etwas ausführlicher Aug. in evang. Ioh. 117, 4<sup>878</sup>. Dabei geben die dem westlichen Leser fremdartigen Elemente wirkungsvoll den Rahmen. Ich vermute freilich, daß es Ps.-Hil. hierbei nicht allein um die symbolische Wirkung zu tun war, sondern auch um einen kräftigen Aufputz mit ein wenig biblisch-exotischem Flair.<sup>879</sup> Noch ein zweiter Effekt ergibt sich, wenn man Prud. apoth. 833 *est impossibile spectare profunda Sabaoth*<sup>880</sup> mithört: Gegenüber dem emphatischen *modo pandere fas sit / o celsa secreta poli* (de ev. 47), das den auf Apoc. 4 beruhenden Teil des Doppelgedichtes einleitete und eine Aufdeckung der *celsa secreta* möglich erscheinen ließ, bildet der Prudenzvers gewissermaßen eine respektvolle Zurücknahme dieser Ankündigung.

85                    Teque genus hominum celebrat sermone frequenti,  
te pecudes volucresque sonant, te muta loquuntur,  
te canit omne nemus, colles vallesque supinae;  
te venti strepitant, pelagi te murmurat unda.

Dich feiert das Menschengeschlecht mit zahlreichen Gebeten, dich (d. h. deinen Namen) lassen Landtiere und Vögel ertönen, dich führen die Stummen im Munde, dich besingt jeglicher Hain, die Hügel und die sanft

<sup>877</sup> cf. Ps.-Cypr. de resurr. mort. 146 *igneus hic vigor est ...*; Anth. Lat. 489, 39 (Riese): *Illius igneus est vigor ...*

<sup>878</sup> *Hae quippe tres linguae ibi* (= auf der Kreuzesinschrift, die auch für die zitierte Prudenzstelle den Ausgangspunkt bildet) *prae ceteris eminebant: hebraea propter Iudaeos in dei lege gloriantes; graeca propter gentium sapientes; latina propter Romanos multis ac paene omnibus iam tunc gentibus imperantes.*

<sup>879</sup> Zum Vergleich: Ademar Cabannensis, carm. 1, 3: „*Agie, sancte, sacer!*“, *qui promunt ore patenter, / rite boant iugiter: „Agie, sancte, sacer!“* Auch hier zumindest eine Variation von drei verschiedenen Ausdrücken. Schlichter vor Ps.-Hil. Ps.-Ambros. carm. tern. num. 7: *ter sabaoth sanctum referens benedictio psallit.*

<sup>880</sup> Die Indeklinabilität hebräischer Eigennamen im Lateinischen erweist sich spürbar als für das Zitieren recht nützlich, da noch mehr als sonst mit homonymen Formen gespielt werden kann; daß *celsa* gegenüber *profunda* auch noch Kontrastimitation ist, kann man ruhig als Spezialeffekt werten.

ansteigenden Täler, dich preisen im Brausen die Winde, dich preist in einem Murmeln das Meer.

(82) *Teque*] Es ist auf den ersten Blick durchaus vorstellbar, die Verse 82sq. als Fortsetzung des Hymnus der vierundzwanzig Ältesten zu sehen, wenn dann auch nicht recht klar wäre, wo diese direkte Rede endet; am ehesten käme noch v. 90 in Frage, und genau so teilt Peiper, wie ich dem Druckbild seiner Ausgabe entnehme, den Text auch ab. (Ebenso Pitra, bei dessen Einteilung es sich hier um Sektion VII handelt). Das Gegenteil ist der Fall. Erstens ist von v. 82 bis zum Abbruch des Gedichtes in Wahrheit kein Einschnitt zu entdecken, der ein Ende der Rede der Ältesten anzeigte, womit diese (eine kuriose Vorstellung) zu den Erzählern der Wunderheilungen de ev. 105sq. würden; und zweitens würde das *-que* zu einer sinnlosen und gegen jedes Sprachgefühl gesetzten Partikel, denn es ist undenkbar, eine Aufzählung gleich mit *teque* zu beginnen, dann aber rein asyndetisch und ohne eine zweite, korrespondierende Kopula fortzufahren. Es muß *-que* demnach als echtes ‚und‘ diesen mit einem entsprechenden vorher ausgesprochenen Gedanken verbinden, mögen sie auch syntaktisch unterschiedlich strukturiert sein; also: ‚Dich preisen die Ältesten und singen ...‘ – ‚Dich preist auch das Menschengeschlecht usw.‘ In einem Punkt hat jedoch Peiper recht, wenn er die Verse 81sq. zur Gruppe zusammenfaßt: Ps.-Hil. setzt hier nämlich möglicherweise das Metrum bewußt-gestalterisch ein: Die vierundzwanzig Ältesten preisen, wie es ihnen als Bewohnern der reinen Himmelsphäre zukommt, Gott im Holodaktylus (81); ein Spondeus mischt sich in den Preis der Menschen (82), ebenso bei den Tieren (83), zwei Spondeen für die Äußerungen der restlichen Natur (84), und ebenfalls zwei, doch einer davon gleich zu Versbeginn, beim Preis Gottes durch die unbelebten Elemente (85). Daß die darauffolgende Charakteristik des Heidentums mit gleich drei Spondeen noch schwerfälliger wird, mag (falls meine Interpretation nicht schon zu weit geht) eine Zusatzpointe sein. Jedenfalls hat man es mit einer nach absteigenden Belebtheitsgrad geordneten Lebewesenreihe ähnlich in gen. 11sq. zu tun, diesfalls aber ausgedehnt auch auf die unbelebten Weltbereiche, jedenfalls soweit ihnen wie dem Wind oder den Meereswellen dennoch die Fähigkeit zur akustischen Äußerung, mithin zum Lobpreis Gottes, gegeben ist. — *genus hominum*] Die Formulierung ist häufig, in der christlichen Dichtung seit Comm. apol. 874; instr. 1, 11, 17; Proba 40. 603 verbreitet; cf. *gens hominum* in gen. 11; *regna hominum* in gen. 96. — *sermone frequenti*] Auch Versausgänge auf *frequenti* sind oft anzutreffen (e. g. Iuvenc. 4, 407 *plebe frequenti*; Prud. cath. 10, 170 *fronde frequenti*; ham. 142 *caede frequenti*; Mar. Victor. aleth. 3, 384 etc.), die Kombination mit *sermo* erscheint aber erst im Mittelalter wieder. Zu *frequenti* vgl. auch unten zu de ev. 86sq.

Es ist evident, daß die Verse 82–85 eine nach dem Belebtheitsgrad geordnete Reihe der Wesen und Elemente bringen, wie sie spätestens seit dem Segenschor der Eumeniden (Aisch. Eum. 916sqq.) über das Venusprooemium des Lukrez bis zu Goethes „Ein Gleiches“ (Wanderers Nachtlied II) immer wieder anzutreffen ist, nur daß allgemein die Reihung vom Unbelebten hin zum Menschen als Krone der Schöpfung wohl die häufigere ist. Hier aber ergibt gerade der absteigende Grad der Belebtheit die erwünschte Klimax, denn sogar die niederen Naturbereiche rühmen Gott. Vgl. Vict. Christ. 131–137, wo eine ebensolche, aber aufgrund des dort Vorangegangenen umgekehrt geordnete Reihe der den Herrn preisenden Geschöpfe eine Art Schlußhymnus bildet.

(83) *te pecudes volucresque sonant*] *te ... sonant* hat nur Sil. 2, 490sq. *te maesta virorum / ora vocant, primaque sonant te voce minores* in einer Rede des um Sagunt besorgten Herkules zur Fides, die als *decus divumque hominumque, / qua sine non tellus pacem, non aequora norunt, / iustitiae consors tacitumque in pectore numen ...* (Sil. 2, 484sqq.) geschildert wird: Abgesehen von der Kontrastierung der *maesta ora* durch den ja wohl freudig zu denkenden Preis der Natur in De Evangelio, könnte man die beschriebene Fides allenfalls auch als *fides Christiana* verstehen; ansonsten erscheint der Versbeginn nach Stat. Theb. 1, 339 *iam volucres pecudesque tacent ...* gestaltet, von der gängigen Iuxtaposition der Begriffe *pecudes* und *volucres*, die, in Lucr. 1, 12sqq. de facto schon zu erkennen, seit Verg. georg. 3, 243; Aen. 4, 525 kanonisch ist und bereits in gen. 11 und 96 erschien, abgesehen; vgl. dort. – Es scheint fast, als wollte der Dichter nach einer längeren, von nur gelegentlichen Anspielungen auf klassische Autoren geprägten Passage mit diesen ziemlich unauffälligen Zitaten oder Entlehnungen einen Anlauf für den eher feuerwerksartigen Zitatenverbrauch der nächsten Verse nehmen. — *te muta loquuntur*] Das Oxymoron als solches ist wenig originell, vgl. e. g. Marc. 7, 37 *et surdos facit audire et mutos loqui*; Ambr. vid. 10, 63 *caecus videt, paralyticus ambulat, mutus loquitur, surdus audit ...*; nur ist bei Ps.-Hil. nicht von stummen Menschen, sondern entweder in Fortführung des Vorigen von stummen Tieren, d. h. Wasserwesen, oder, wahrscheinlicher, in Zusammenfassung des Nachfolgenden von den unbelebten Weltbereichen die Rede. Die Klausel erlaubt die Verbindung zu Paul. Nol. carm. app. 3, 45 *ipsa etiam te bruta tremunt, tibi muta loquuntur*; cf. Paul. Nol. carm. 20, 444 *... quem signis muta loquuntur*; 15, 35; 24, 874; Comm. apol. 624; weiters cf. Prud. cath. 11, 80 *mutis et ipsis credita* (scil. *cunabula*); die Fortführung dieses Gedankens bei Prudenz stellt übrigens eine recht genaue Parallele zur bei Ps.-Hil. im folgenden aufgebauten Polarisierung Natur/Heiden – Juden dar: *Sed cum fideli spiritu / concurrat ad praesepia / pagana gens et quadrupes / sapiatque, quod brutum fuit, / negat patrum prosapia / perosa praesentem deum ...* (Prud.

cath. 11, 85–90). Das hymnische Element der Aussage kommt nahe an Prud. apoth. 386sq.<sup>881</sup>

(84) *Te canit omne nemus*] Den Versanfang *te canit* hat Tibull in Elegie 1, 7 (sogar zweimal: v. 27 & 61), doch kann der Anklang bei Ps.-Hil. sich zufällig durch Variation des echten Vorbildes Verg. ecl. 6, 11 *te nemus omne canet* ergeben haben; der Rest des Verses ist gleichfalls eine Zitatencollage: *omne nemus* ist seit Vergil, dessen Autorität dabei sogar das Durchbrechen der Regel, ein Wort solle nicht mit derselben Silbe beginnen, auf die das vorangegangene endete, sanktioniert, sehr verbreitet, für de ev. 84 kommen v. a. folgende Stellen in Betracht: Verg. Aen. 5, 149 *consonat omne nemus, vocemque inclusa volutant / litora, pulsati colles clamore resultant* am Beginn des Wettruderns in einem Gleichnis; Aen. 8, 305 *consonat omne nemus strepitu collesque resultant* wenige Verse nach dem Ende des schon für de ev. 24 als grundlegend bemerkten Herkuleshymnus (Aen. 8, 293–302); und Sil. 7, 458sq. *sonabat / omne nemus gradiente dea* (scil. Minerva). Prinzipiell ist davon, des hymnischen Kontextes wegen, am ehesten Aen. 8, 305 vorzuziehen, doch vgl. unten zu de ev. 87. — *colles vallesque supinae*] Peiper verweist zu Recht auf Verg. georg. 3, 555 *ripae collesque supini* (cf. 2, 276 *sin tumulis acclive solum collisque supinos*); bereits die pseudonyme Heptateuchdichtung variiert das in Paraphrase von Ios. 9, 1 *qui versabantur in montanis et in campestribus* zu *vel campos habitant laetos vallesque supinas* (Hept. Ios. 265). Tatsächlich kann man ein Tal ebensogut als ‚schräg hingelagert‘ bezeichnen wie einen Hügel<sup>882</sup>, und Ps.-Hil. setzt dementsprechend beide Begriffe, gleichsam augenzwinkernd einer ehrwürdigen vergilischen Wendung am Zeug flickend.<sup>883</sup> Auch anderwärts spielt er mit dem gleichen Motiv: vgl. in gen. 97sq. mit Kommentar ad loc.

(85) *te venti strepitant*] Es scheint, daß *strepitare* in der christlichen Literatur der Spätantike mit Ausnahme von *carm. Sodom.* 41 sonst nie erscheint; auch klassisch ist das Wort eher selten (immerhin je einmal bei Vergil, Ovid, Silius und Valerius Flaccus belegt, doch ohne nähere Beziehung zu dieser Stelle). —

---

<sup>881</sup> *Quidquid in aere cavo reboans tuba curva remugit / quidquid ab arcano vomit ingens spiritus haustu / quidquid casta chelys, quidquid testudo resultat, / organa disparibus calamis quod consona miscent, / aemula pastorum quod reddunt vocibus antra, / Christum concelebrant, Christum sonat, omnia Christum / muta etiam fidibus sanctis animata loquuntur.*

<sup>882</sup> Die Fügung *vallis supina* hat Liv. 4, 46, 5; 6, 24, 3; 7, 24, 5.

<sup>883</sup> Auch die wichtigste christliche Assoziation zu den Begriffen ‚Hügel‘ und ‚Täler‘ läuft auf eine Einebnung des Unterschiedes zwischen beiden hinaus: Luc. 3, 4sq. (basierend auf Is. 40, 3–5): *Vox clamantis in deserto: Parate viam Domini: rectas facite semitas eius: omnis vallis implebitur, et omnis mons et collis humiliabitur ...*

*pelagi te murmurat unda]* *murmurat unda* stammt aus Verg. Aen. 10, 212 bzw. 291 (letztgenannte Stelle ahmt Val. Fl. 2, 453 nach), *pelagi unda* ist Gemeingut des dichterischen Sprachschatzes.

90                    Sacrorum ritu vario templisque dicatis  
                       in nemore incluso, sculptis de marmore templis,  
                       aere cavo positis signis picturaque inani  
                       te gentes populique colunt, tibi vota precesque  
                       suscipiunt, numenque tuum nomenque requirunt.

Mit verschiedenen religiösen Bräuchen und mit Tempeln, in Hainen gestiftet, mit aus Marmor gemeißelten Tempeln, mit hohlem Erz, gesetzten Zeichen und mit nichtigen Bildern verehren dich die heidnischen Völker, legen dir Gelübde ab, suchen deine Gottheit, deinen Namen.

(86) *sacrorum ritu vario]* Ps.-Hil. benützt hier eine Vergilklausel (Aen. 12, 836 *ritusque sacrorum*; cf. Proba 587) und dreht sie nicht nur in der Wortstellung, sondern auch durch Beifügung von *vario* in christlichem Sinn um: An der genannten Aeneisstelle kündigt Jupiter an, aus Troern, Latinern etc. **ein** Volk zu machen, auch im Sinne der Religion; der Christ des fünften Jahrhunderts konstatiert freilich, daß es *varios sacrorum ritus* gibt, und stellt ihnen das eine wahre Christentum gegenüber, bzw. läßt dieses in der Art einer christlich-römischen Geschichtsdeutung letztlich zur einigenden Religion werden. Ich kann mir tatsächlich vorstellen, daß selbst die Verdrehung der vergilischen Klausel (die, aber unverdreht, noch öfter erscheint, cf. e. g. Stat. Theb. 12, 501) ein wohlberechneter Hinweis auf die Grundaussage steckt: Das Heidentum enthält sozusagen gutes Material, fügt es aber nicht richtig zusammen, erst das Christentum richtet alles gerade. Gleichzeitig wird aber auch noch Marius Victorius kontrastiert: *A nimium miseri gentiles, quos furor egit / in varios ritus!* (aleth. 1, 407sq.): Was Victorius in einer langen Partie als *furor* beklagt, sieht Ps.-Hil. wenn schon nicht positiv, so doch schlimmstenfalls als *error*. Allerdings spürt man damit bei ihm auch stärker den wahren Zeithintergrund: Die Haltung einer Religion, die sozusagen nicht mehr zu bitten braucht, wo sie befehlen kann (seit mehr als einem halben Jahrhundert sind die übrigen Religionen verboten!), macht aus dem vorsichtig vermittelnden Gedanken der *anima naturaliter Christiana* im Endeffekt eine Geste von der herablassenden (dabei aber noch nicht einmal böartigen, nur eben selbstverständlichen) Arroganz etwa eines Kolonialherren, der sich fest vornimmt, die ihm untergebenen Eingeborenen trotz ihrer unzweifelhaften Inferiorität nicht zu verachten. Demgegenüber wirkt der traditionell-apologetische Grundton der

genannten Passage aus der Alethia, mag das Werk auch ein wenig älter sein als De Evangelio, als spürbarer Anachronismus. — (86sq.) *templisque dicatis / in nemore incluso*] Die Zuordnung der Gruppe *in nemore incluso* zum vorangehenden Vers wird motiviert durch die Notwendigkeit, einen sinnvollen Unterschied zwischen diesen und den folgenden Tempeln herauszuarbeiten. Zu *templis dicatis* verweist schon Peiper auf Aen. 5, 60 *templis sibi ferre dicatis* aus der Stiftung der jährlichen Spiele zu Ehren des Anchises<sup>884</sup>. — *in nemore incluso* ist schwerer aufzuschlüsseln: *inclusos lucos* immerhin hat Sil. 14, 647sq. in einer sehr tempelreichen Beschreibung Korinths, doch wird dort das *inclusos* durch *longis porticibus* näher erläutert. Noch fraglicher wäre eine Verbindung zu dem schon oben zitierten Vers Aen. 5, 149 *consonat omne nemus, vocemque inclusa volutant / litora ...*; ein wirklich vergleichbarer Gedanke (denn *in nemore incluso* muß ohne weitere Beifügung wohl soviel wie ‚abgegrenzt‘, ‚abgeschieden‘ heißen) findet sich hingegen Aen. 6, 704 *seclusum nemus* in der Beschreibung des Tales der auf ihre Wiedergeburt wartenden Seelen. Die Änderung *seclusum* zu *inclusum* dürfte dabei nicht so sehr einem allgemeinen Streben nach Variatio, sondern in der Absicht des Dichters liegen, zwar Elemente vergilischen Heidentums durch Zitate aneinanderzureihen, sie aber allgemein genug zu halten, um sie für das Heidnische schlechthin eintreten zu lassen; daher die ‚Entschärfung‘ des zu speziellen *seclusum nemus*, wobei die neue Wortwahl dann sehr wohl durch eine der genannten anderen Stellen motiviert sein kann.

(87) *sculptis de marmore templis*] Peiper verweist auf georg. 3, 13 *et viridi in campo templum de marmore ponam* (Vergil als der die griechische Dichtung in seine italische Heimat Übertragende), sprachlich noch näher kommen jedoch folgende Stellen: Aen. 4, 457 *de marmore templum* (scil. des Sychaeus: Damit bliebe man im Bereich des Ahnenkultes wie v. 86 durch das mögliche Zitat von Aen. 5, 60, und auch das *seclusum nemus* Aen. 6, 704 fällt letztlich diesem Bereich zu) sowie Aen. 6, 69 *solido de marmore templum* (scil. des Apoll und der Diana, womit die Sphäre der hohen Religion erreicht wäre) – ich halte es ohne weiteres für denkbar, daß Ps.-Hil. die von Vergil selbst schon innerhalb seines Werkes vorgegebene Verbindung in ihrer Gesamtheit benützt, also mit einem Zitat gleich zwei Bereiche des Heidentums bezeichnet. Weiters ist auf Ov. ars 1, 81 (~ pont. 3, 6, 25) *facto de marmore templo* hinzuweisen, wo immerhin zur vergilischen Wendung noch die Partizipialklammer tritt; es handelt sich im übrigen bei Ovid um die Tempel der Venus bzw. der

<sup>884</sup> Es handelt sich freilich nur um die prominenteste Referenzstelle: cf. Ov. fast. 1, 610. 706; 3, 704; Stat. Theb. 2, 728; silv. 1, 1, 105; Claud. carm. min. 17, 42; Sidon. carm. 9, 177.



Iustitia; angesichts so vieler (und keineswegs besonders entlegener) Bezugsstellen ist es nicht zu verwundern, wenn Ps.-Hil. den Plural *templis* setzt.

(88) *aere cavo positis signis*] Man denkt als erstes an Bronzestatuen, wozu *aere cavo* gut passen würde; doch ist diese Fügung zwar öfters belegt, bedeutet aber kaum je eine im Hohlguß oder in Treiarbeit hergestellte Plastik<sup>885</sup>, sondern Verg. Aen. 3, 240 und Prud. apoth. 386 Blasinstrumente (zu letzterer Stelle vgl. oben Anm. 881), Ov. met. 4, 505 und 7, 317 Bronzekessel<sup>886</sup>; zu Aen. 3, 286 siehe unten. Sollte man demnach *aere cavo* z. B. als ein Element der Kultpraxis, am ehesten die dem Christen der Antike noch suspekta Musikuntermalung nehmen? An der Textoberfläche mag das angehen; es bliebe *positis signis* für irgendeine Form von Statuen o. dgl., doch ist auch diese Wendung so nicht nachweisbar: *dispositis signis* Lucr. 5, 695 bezeichnet die Sternzeichen, *positis pro nomine signis* Ov. trist. 1, 5, 7 und 4, 4, 7 ist noch entfernter. Es bleibt, will man nicht auf eine Detailinterpretation verzichten und, obwohl dies gerade in einer so stark aus (sinnvollen) Zitaten zusammengestellten Passage denkbar unpassend wäre, annehmen, der Dichter habe hier bloß zwei beliebige und irgendwie auf den heidnischen Kult beziehbare Wendungen wahllos aneinandergereiht, nur eine einzige brauchbare Bezugsstelle: Verg. Aen. 3, 286sq. *aere cavo clipeum, magni gestamen Abantis / postibus adversis figo et rem carmine signo: / AENEAS HAEC DE DANAIIS VICTORIBUS ARMA*. Demnach würde es sich nicht um Götterbilder, sondern um Votivgaben mit entsprechenden Inschriften o. dgl. handeln, und eine weitere wichtige Facette des Heidentums wäre abgedeckt. — *picturaque inani*] Peiper verwies schon zu de ev. 87 auf die Passage Verg. Aen. 1, 441sq. (*Lucus in urbe fuit media ...*), eine sehr gute Parallele, die hier mit *pictura pascit inani*<sup>887</sup> aus Aen. 1, 464 *animum pictura pascit inani* ihre Bestätigung erhält.

Ich rekapituliere: Drei Verse (86–88) widmet Ps.-Hil. einer Charakterisierung des Heidentums, die an der Oberfläche eher diffus ausfällt: verschiedene Riten, diverse Tempel, irgendwelche *signa* sowie bildliche Darstellungen. Jedes dieser Elemente ist Zitat, und zwar, von einigen möglichen Extrabeziehungen, die der Dichter offenbar mit in Kauf nahm, abgesehen, ausschließlich aus Vergil, sogar, läßt man die Georgicastelle zu 87b als sekundär beiseite, nur aus der Aeneis. Man kann das gleichermaßen als Reverenz gegenüber dem späten Heidentum sehen, dessen Selbstdefinition, für die der ehrwürdige Vergiltext ja konstituierend ist, Ps.-Hil. nicht unterlaufen will,

<sup>885</sup> Der einzige Beleg, Anth. Lat. 282,1 (Riese), ist wegen seiner inhaltlichen Abstrusität kaum hierherbeziehbar.

<sup>886</sup> Die letztgenannte Stelle berührt immerhin den Bereich der Zauberei, die bei einiger Malignität als weitere Facette des Heidentums gelten könnte; vgl. zu in gen. 130.

<sup>887</sup> Darauf wies auch Manilius, Geschichte der christlich-lateinischen Poesie, 105 hin.

indem er sein Gottesbild, seinen Kult etc. ins Lächerliche zieht (was in technisch gleicher Weise durch einige Ovidzitate etwa leicht möglich wäre), wie auch als hohen Selbstanspruch, dem Heidentum in dessen höchster Form noch überlegen zu sein. Die Facetten, die durch diese per Zitat erfolgte Vertiefung herausgearbeitet werden, sind: Die trotz Jupiters Ankündigung nicht erreichte Einheitlichkeit (86a), die Stiftung eines Ahnenkultes (86b), die Seelenwanderungs- bzw. Unterweltslehre (87a), Totenkult **und** Olympier (87b), kultische Musik und/oder Votivgaben (88ab) und nochmals die olympischen Götter (88c). Zweierlei ist noch festzuhalten: Die Reihe ist insofern geordnet, als auf die allgemeine Aussage *sacrorum ritu vario* (86a) zuerst der Unterweltsbereich, dann, mit dem ‚multifunktionalen‘ *de marmore templis* (87b) als Scharnier, der Bereich der Götter folgt.<sup>888</sup> Und dieser zweite Teil wird durch das dominierende Schlußzitat aus Aen 1, 464 (88c) noch in ein besonderes Licht gerückt: Der Junotempel von Karthago bildet schon bei Vergil das Motiv eines ‚falschen‘ Tempels: Wie Aeneas mit seinen Trojanern in Karthago fehl am Platz ist, so interpretiert er auch mit dem bekannten *sunt lacrimae rerum* (Aen. 1, 462) die bildlichen Darstellungen am Junotempel in ihrer Intention völlig falsch (für das persönliche Verhalten der Dido leider richtig). Nimmt man also diesen Tempel als Symbol für einen historischen Irrtum, eine ‚Sackgasse‘ der Geschichte, so hindert nichts daran, diesen Symbolgehalt aus der Aeneis auf die Charakterisierung des Heidentums in De Evangelio zu übertragen. Daß Ps.-Hil. zu solch komplexen Übernahmen fähig ist, konnte schon mehrfach demonstriert werden, auch läßt sich eine Brücke zur christlichen Geschichtsdeutung schlagen: Die (auf menschlicher Ebene für Aeneas und Dido katastrophale) Korrektur der beinahe falsch verlaufenden Geschichte besteht für Vergil darin, daß Aeneas zum Stammvater der Römer, nicht womöglich zu dem der Karthager wird. Im Sinn einer teleologischen Geschichtsauffassung dient das römische Reich als Voraussetzung für das Entstehen des Christentums, welches seinerseits erst die endgültige ‚Korrektur‘ des von Vergil irrtümlich schon als Korrigiertes und Endgültiges gesehenen römischen Heidentums bildet, die von Jupiter versprochene religiöse Einheit (*ritu vario* de ev. 86) wirklich vollendet, usw.

(89) *te gentes populique colunt*] Als ob er das durch seine Veränderung etwas verunklärte Zitat aus Aen 6, 704 *seclusum nemus* in Vers 87 nachträglich noch bestätigen wollte, greift der Dichter jene Stelle nochmals auf: Aen 6, 706 *hunc* (= der Lethe-Strom) *circum innumrae gentes populique volabant*; die

---

<sup>888</sup> Zu beachten ist auch das Changieren der scheinbar regelmäßigen Ablativreihe: Auf den Instrumentalis *ritu vario* folgen einige Elemente, die man, verleitet durch *in nemore incluso*, für Ortsangaben halten möchte, ehe in 88 wieder instrumentale Ablative auftreten. Die Aufzählung wirkt dadurch, passend zu ihrem Inhalt, auch formal etwas holprig und willkürlich.

Fügung war allerdings schon durch Iuven. 1, 415 und Ps.-Cypr. pasch. 30 in die christliche Literatur übernommen worden. — (89sq.) *tibi vota precesque / suscipiunt*] Nach mehr als drei Versen komprimierter vergilischer Wendungen sucht man auch hier nach einem vergilischen Vorbild: Aen. 6, 51 *cessas in vota precesque*?<sup>889</sup> (cf. Aen. 11, 158), doch kommt die ihrerseits von Vergil abhängige Wendung *Dis vota precesque / ferte modo ...* Sil. 12, 327sq. syntaktisch etwas näher, und da beide Stellen aus den Reden von Orakelpriesterinnen stammen, so ist der obigen Liste heidnischer Charakteristika nachträglich auch noch das Orakelwesen hinzuzufügen. Die Fügung *vota suscipere* ist völlig regulär (cf. e. g. Ov. met. 7, 449sq.), *preces suscipere* hingegen ungebräuchlich<sup>890</sup>, ergibt sich hier aber durch die Übernahme des vergilischen Wortpaares.

(90) *numenque tuum nomenque requirunt*] Der Versschluß *requirunt* auch de ev. 21. Das an sich nicht sehr originelle Wortspiel *numen / nomen* (das aber den Schreiber des Cod. G sichtbar verwirrte, vgl. Apparat) erscheint öfter, am nächsten kommt Manil. 2, 898sq. *sub corde sagaci / conde locum numenque loci nomenque potentis* (dabei ist *loci* Konjektur Baileys, in allen Hss. ist *dei* überliefert), womit, da es sich um die Aufforderung handelt, sich einen bestimmten unglückverheißenden Himmelsbezirk (*templum*) zu merken, jetzt auch noch die Astrologie abgedeckt wäre, neben den Orakeln der zweite große Zweig der heidnischen Mantik, die hiermit als drittes neben Unterweltliches und Olympisches tritt. Zu beachten ist aber auch *carmin. adv. Marc. 1, 81 falsum sine nomine numen*: So charakterisiert der Dichter jenes etwas bedenklichen Kunstprodukts den zweiten Gott im manichäischen Dualismus. Eine Beziehung hierauf ergäbe wiederum einen für Ps.-Hil. typischen Pluspunkt für das sogenannte Heidentum, das immerhin in lobenswerter Weise nach Gotteserkenntnis strebt (*requirunt*) und sich nicht mit einem *falsum sine nomine numen* zufriedengeben will, wenn auch ohne christliche Offenbarung dieses Streben ziel- und ergebnislos bleibt.

Ac velut in tenebris errat, cui lumen ademptum:  
sentit adesse hominem; qui sit, ubi denique sistat,  
nescit, et ignarus per inania brachia iactat,  
prendere si possit tactumque adsistere saltem:  
95 non aliter gentes, caecis erroribus actae,  
ante oculos positum quaerunt; sed lumine cassae

<sup>889</sup> Diese Klausel auch im Carmen de Iona 61.

<sup>890</sup> Tac. ann. 13, 54, 2; Ps. Aug. (Ambrosiast.) quaest. 18, 1.

transiliunt ipsum quem quaerunt; ludicra captant  
 effigiesque locant varias et nomina mille  
 imponunt uni, si possit adesse vocatus.

Und wie in der Finsternis der umherirrt, der des Lichtes beraubt ist: Er fühlt die Gegenwart eines Menschen; wer es ist, und wo er sich endlich niederlassen kann, weiß er nicht, und unwissend tastet er mit seinen Händen ins Nichts, ob er irgendetwas zu fassen bekommt und wenigstens eine Berührung herstellen kann – Nicht anders suchen auch die Heiden, von blindem Irrtum getrieben, was ihnen doch vor Augen steht; doch ohne Sehvermögen gehen sie an dem, den sie suchen, vorbei, haschen nach Nichtigkeiten, stellen verschiedene Bilder auf und geben tausend Namen dem Einen, ob er nicht unter einer Bezeichnung doch zu finden sein könnte.

Das einzige breit ausgeführte Gleichnis im Gedicht des Ps.-Hil., übersichtlich strukturiert durch das *ac velut – non aliter*; vgl. unten zu de ev. 95. Anzuerkennen ist die unmerkliche Themenverschiebung, die der Dichter hier sukzessive vornimmt: Von Christus als Messias zur Exegese eines Abschnittes aus der Apokalypse, von dort anlässlich eines apokalyptischen Hymnus zum Preis Gottes allgemein, weiter zum Preis Gottes auch unter den Heiden, jetzt zu einer Beschreibung des Heidentums in Form eines Gleichnisses, das die Kontrastierung Heiden – Juden ermöglicht und von diesen zur (selektiven) Evangelienerzählung zurückleiten wird, wobei eine der dann erzählten Perikopen, die Heilung des Blinden, nachträglich das Gleichnis stützt und so eine zusätzliche Verklammerung bildet.

(91) *Ac velut in tenebris errat*] Cf. Ov. epist 18, 155sq.: *Est aliud lumen, multo mihi certius istis, / non errat tenebris quo duce noster amor*; abgesehen davon, daß dieses Distichon aus der fiktiven Feder des Leander in jeder christlichen Predigt und in Ausdeutung auf Gott bzw. Christus erscheinen könnte, bleibt festzustellen, daß Ps.-Hil. das Bild des im Dunkeln suchend Umherirrenden offenbar noch verstärkt, indem er die noch beängstigendere Vorstellung eines orientierungslos im nächtlichen Meer Treibenden durch Zitate hervorruft: vgl. zu den folgenden Versen. — *lumen ademptum*] Peiper verweist auf Verg. Aen. 3, 658 *monstrum cui lumen ademptum*, was immerhin ganz gut paßt ist, auch wenn die Beziehung zwischen Heidentum und Polyphem mit dem Element des Monströsen als *tertium comparationis* nicht übermäßig elegant erscheint; die Klausel selbst hat zuvor Catull. carm. 68, 93, nach Vergil noch Ov. met. 3, 337 und trist. 4, 4, 45; bei Catull bezeichnet sie noch ‚Tod‘, seit Vergil ‚blind‘. Die Stellen waren, mit Ausnahme wohl des

Catull<sup>891</sup>, Ps.-Hil. sicher bekannt, doch griff er hier, wie ich glaube, auf Iuvenus als Vermittler zurück: Iuven. 2, 411 *Num virtute mea se reddet lumen ademptum?* fragt Christus zwei von ihm zu heilende Blinde, und offenbar betrachtete sich der Dichter von De Evangelio aufgrund der Tatsache, daß die benötigte Wendung schon von einer Autorität der christlichen Dichtung in einem ganz ähnlichen Kontext einer Anverwandlung unterzogen worden war, von der Verpflichtung befreit, bei Klassikerzitate nach Möglichkeit auf sinnvolle Bezugnahmen zu achten; er zitiert eben vornehmlich Iuvenus, nicht Vergil oder Ovid. Dafür kann man das Zitat aus der Blindenheilung schon hier als einen Hinweis darauf nehmen, daß die Gegenüberstellung Juden – Heiden und ihre Koppelung an das Blindenmotiv, wie sich für den Leser freilich erst nachträglich herausstellt, erzählerisch auf die johanneische Wunderheilungsperikope (Ioh. 9) hinausläuft. Damit konkretisiert Ps.-Hil. einen uralten Lehr- und Lehrgedichtstopos, die Bezeichnung der verkündeten Offenbarung als Licht im bisher herrschenden Dunkel: Man betrachte Lucr. 3, 1 *e tenebris tantis tam clarum extollere lumen ...* und halte dies neben Beispiele christlicher Lichtmetaphorik wie den in der Osterliturgie verwendeten Psalmvers (111, 4 iuxta Hebr.) *ortum est in tenebris lumen iustis*<sup>892</sup>: Erst das changierende Spiel zwischen dem Gleichnis vom Blinden, der Ausdeutung dieses Gleichnisses und der nachfolgenden Paraphrase der neutestamentlichen Heilung eines Blinden, die bei Johannes selbst bereits in gleicher Weise gedeutet wird, macht (und das ist die Leistung unseres Dichters) aus einem konventionellen Motiv ein komplexes, poesiewürdiges Gebilde.

(92) *sentit adesse hominem*] Stat. Theb. 10, 285 *sentit adesse deam, tacitus sed gaudia celat* (cf. 10, 146); da das Gleichnis ja die Suche der Heiden nach Gott repräsentiert, paßt das Zitat fugenlos in den Kontext, weniger gut allerdings zum Motiv des Im-Meer-Treibenden: In solch einer Lage sucht man nicht einen zweiten Schwimmer, sondern das Ufer. — (92sq.) *qui sit, ubi denique sistat / nescit*] Zu *sistat* cf. Val. Fl. 4, 396 *nec qua valle memor <nec> quo se vertice sistat / Inachias errore etiam defertur ad undas*; Ov. met. 1, 307 *quaesitisque diu terris ubi sistere possit*: Letztere Stelle birgt erneut den Aspekt des Im-Meer-verloren-Seins. — Die Konjektur Pitras *quis sit* ist unnötig: Nicht nur erscheint *qui sit* mehrmals in entsprechender Verwendung (Ov. met. 11, 279; 15, 595; Il. Lat. 555), es kann in Lucr. 3, 55sq. *quo magis in dubiis*

<sup>891</sup> Catullkenntnis über das in Sonderüberlieferung verbreitete *carm. 62* hinaus ist bei Ps.-Hil. nicht nachweisbar; vgl. oben 278f. mit Anm. 655.

<sup>892</sup> Diesen Hinweis verdanke ich: Fabian, Claudia, Dogma und Dichtung. Untersuchungen zu Prudentius' Apotheosis (Europäische Hochschulschriften, Reihe 15, Bd. 42), Frankfurt a. M. – Bern – New York – Paris 1988, 241; dort 232–270 eine gute Skizze der (so der Titel des Kapitels) Affinitäten zwischen Prudentius und Lucrez.

*hominem spectare periculis / convenit adversisque in rebus noscere qui sit* sogar eine konkrete Bezugsstelle definiert werden. Lukrez hat unmittelbar davor die menschliche Eigenart, in kritischen Situationen sich blindlings religiösen Exzessen hinzugeben, beschrieben<sup>893</sup>, und aus der Warte des überlegenen Beobachters an diese von ihm natürlich mißbilligte Tatsache die (übrigens richtige) Feststellung geschlossen, daß man den Charakter eines Menschen am besten in der Gefahr erkennen kann. Ps.-Hil. verteilt demgegenüber die Karten neu: Die verschiedenen religiösen Übungen entspringen dem völlig ernstzunehmenden Suchen eines, der die Existenz einer Gottheit (im Gleichnis des Ps.-Hil.: eines Menschen, entsprechend dem Thebaiszitat oben) fühlt, aber eben mangels Offenbarung nicht genau weiß, wie diese beschaffen ist: So wird das *qui sit* von der niedrigen Stufe einer etwas hämischen Charakterstudie eines wohl-situierten Beobachters an einem nicht so Gefestigten (man denkt an das Eröffnungsbild des zweiten Lukrezbuches) auf das höhere Niveau der Suche nach Gott gehoben; die Rolle des Beobachters nimmt selbstverständlich der Christ ein, während für jemanden wie den als Atheisten verschrieenen Lukrez überhaupt kein Platz bleibt: Nach christlicher Vorstellung vom Epikureismus müßte er im Gleichnis die Funktion eines Menschen einnehmen, der im Dunkeln nicht einmal die Mühe des Suchens auf sich nimmt.

(93) *et ignarus per inania brachia iactat*] *et ignarus* an selber Versstelle Ov. met. 5, 623; 8, 196. Auch hier weiters sind nur einige lockere Anklänge erkennbar: *per inania* ist seit Lukrez immer wieder belegt, zumeist mit Attribut (*per inania caeli, per inania terrae* u. dgl.), auch in der christlichen Dichtung ist die Wendung bereits heimisch: Iuvenc. 4, 106 *fixa etiam solido per inania pondere tellus*; bei Paul. Nol. carm. 26, 49 bewahren die Juden ihre *patrios ritus, sed iam per inania sabbata*; auch *brachia iactat* ist keineswegs selten: Verg. Aen. 5, 376sq.; Ov. met 5, 596; epist. 14, 69; vor allem aber pont. 1, 6, 34 *Naufragus in mediis brachia iactet aquis* paßt mit dem Bild des um sich schlagenden Ertrinkenden so einigermaßen zum hilflosen Heidentum; vgl. zum vorangehenden Vers.<sup>894</sup>

(94) *prendere si possit tactumque adsistere saltem*] Wiederum eine Lukrezanspielung, wenngleich keine besonders elegante: Lucr. 4, 1142sq. *In adverso* (scil. amore) *vero atque inopi sunt / prendere quae possis oculorum lumine operto / innumerabilia* (scil. mala)... – demzufolge entspricht das Heidentum dem Liebestollen, der gegenüber den Übeln, die die Liebe mit sich

<sup>893</sup> Die entsprechende Kurzcharakteristik diverser religiöser Praktiken (Lucr. 3, 52–54) erinnert in ihrem herablassend-kopfschüttelnd-verächtlichen Tonfall stark an die Aufzählung diverser heidnischer Elemente in de ev. 86sqq.

<sup>894</sup> Mögliche Rezeption in einem freilich besorgniserregenden Vers des Venantius Fortunatus (Mart. 4, 535): *intolerabiliter per inania bombica iactans*.

bringt, blind ist. – Zur verklammernden Wirkung von *si possit* siehe unten zu de ev. 99. Die auffällige Fügung *tactum saltem adsistere* scheint vorbildlos zu sein.

(95) **non aliter**] Geradezu der Standardversbeginn nach epischen Gleichnissen: Das oben zu de ev. 66 erwähnte Adlergleichnis Verg. Aen. 11, 751–756 wird so etwa (11, 757) mit *haud aliter* abgeschlossen, korrespondierend mit einem *utque* im ersten Gleichnisvers; Dutzende weitere Beispiele ließen sich finden, und auch die christliche Dichtung bedient sich dieses Versanfangs häufig, wenn auch epische Gleichnisse hier etwas weniger Verwendung finden (vgl. immerhin Prud. ham. 208; psych. 650). — **caecis erroribus actae**] Peiper verwies zutreffend auf Sedul. carm. pasch. 1, 248sq. *ast alii solem caecatis mentibus acti / adfirmant rerum esse patrem ...* : Damit schließt sich Ps.-Hil. an eine lange, im Klagegestus gestaltete Aufzählung heidnischer ‚Verrücktheiten‘ an, wählt aber sorgfältig nur ein, und zwar das zum Bild des Blinden gleichsam ex positivo am besten passende Element des Sonnenkultes aus. (Eine ähnliche Klage über die Irrtümer des Heidentums hat im übrigen, wie schon oben zu de ev. 86 erwähnt, Mar. Victor. aleth. 1, 407sq.) Auch der zweite Verweis Peipers, auf Verg. Aen. 6, 532 *pelagine venis erroribus actus / an monitu divum?* ist insofern zutreffend, als damit binnen drei Versen zum dritten Mal das Motiv des Übers-Seeer-Irrrens aufscheint. Sprachlich näher kommen jedoch des Adjektivs wegen die Stellen Ov. epist. 2, 107; met. 4, 567; 15, 771; trist. 4, 10, 109 (jeweils *longis(que) erroribus act\**), das genau entsprechende Attribut hat freilich erst Sil. 15, 618sq. *implicat* (scil. *tellus*) *actas / caeco errore vias umbris faventibus arto / circumagit spatio sua per vestigia ductos*; die Vorstellung vom Im-Kreis-Irren würde nicht weniger gut zur Grundaussage passen als die vom Meer. Ferner cf. Prud. perist. 11, 111 *caecoque errore feruntur*.

(96) **ante oculos positum quaerunt**] Ich werte *positum* als Neutrum, wengleich man es mit einer gewissen Berechtigung auch direkt für Gott resp. Christus eintreten lassen könnte; der sogar durch identischen Versbeginn hierher verweisende Vers de ev. 101 und der in ihm aufgebaute Gegensatz Juden (die Gott, d. h. Christus effektiv vor Augen hatten) – Heiden (denen er nicht *adstitit ipse* [100]) veranlassen mich aber dazu, von dieser Deutung lieber Abstand zu nehmen. – Die Fügung *ante oculos* ist unauffällig<sup>895</sup>, wengleich zu bemerken ist, daß sie in der Mehrzahl der Fälle, wo sie (in der Dichtung) auftritt, das

<sup>895</sup> cf. Arnob. nat. 4, 24: *Si aperire oculos mentis et veritatem propriam intueri sine ulla vultis gratificatione privata, miseriarum omnium causas, quibus genus ut dicitis iamdudum afflictatur humanum, ex huiusmodi repperietis opinionationibus fluere quas habetis antiquitus de diis vestris et quas in melius reformare ante oculos posita veritate rennuitis*. Die Parallele zu Ov. am. 1, 5, 17 *ut stetit ante oculosposito velamine nostros* werte ich als Zufall.

Auftreten von Traumerscheinungen bezeichnet; eine der Ausnahmen ist aber immerhin Lucr. 1, 62 *Humana ante oculos foede cum vita iaceret ... — lumine cassae*] Lucr. 4, 368 hat *lumine cassus* (scil. *aer*; cf. 5, 719. 757), die Klausel übernimmt Stat. Theb. 2, 15, wo sie aber, ähnlich *lumen ademptum* bei Catull (vgl. oben zu de ev. 91), nicht Blindheit, sondern Tod bezeichnet (ebenso Verg. Aen. 2, 85 und epigr. Bob. 31, 2)<sup>896</sup>; daß der Gedanke ‚ohne Licht‘ offenbar, gleichgültig in welcher Formulierung, als geläufige Metapher für ‚tot‘ eintreten kann, ergibt für die Gegenüberstellung Heiden – Christen (denen das ewige Leben eröffnet ist!) einen keineswegs unpassenden Nebeneffekt. – *lumine cassis* als Klausel findet sich weiters in Prud. apoth. 123sq: *Est invisibilis donum patris edere natum / visibilem, per quem valeat pater ipse videri, / nec solis sanctorum oculis, sed lumine cassis / caecorum; caecos loquor, atra socordia quorum / corde tenebroso verum perpendere nescit*. Das schlichte Mittel der Polemik, den Gegener als blind zu bezeichnen, eventuell noch in Koppelung mit dem Topos vom ‚geistigen Auge‘, kann hier unmöglich näher ausgeführt werden, es sei lediglich auf die umfangreiche Materialsammlung dazu in: Smolak, K., Exegetischer Kommentar zu Prudentius, Apotheosis (Hymnus, Praefatio, Apotheosis 1–216), Diss. Wien 1968, 196f., verwiesen; dort auch Bedachtnahme auf den antiheidnischen und antijüdischen Einsatz dieses Topos.

(97) *transiliunt ipsum quem quaerunt, ludicra captant*] Zur ersten Vershälfte sind keine Anklänge feststellbar. In der zweiten könnten Hor. serm. 1, 1, 68 oder Ov. am. 2, 2, 43 die Formulierung beeinflußt haben (beide Stellen haben *captat* als Versschluß und handeln von dem vergeblich nach Speise haschenden Tantalus); cf. Verg. ecl. 2, 8; Stat. silv. 4, 4, 17. Die Form *ludicra* im 5. Fuß ist nicht selten<sup>897</sup>, interessant ist freilich eine mögliche Beziehung zu Paulinus von Nola: *lucra dum captant, acquirere damna salutis ...* hat dieser carm. 20, 291, und zumindest steht die dortige Aussage zu der in de ev. 97 nicht in krassem Widerspruch, wenn auch ein Zitat *ludicra/lucra* praktisch einmalig wäre. Doch worin bestehen die *ludicra*? Will man eine konkrete Antwort, hilft möglicherweise Paulinus: ... *maior rerum tibi nascitur ordo. / Non modo iudicium Paridis nec bella gigantum / falsa canis; fuerit puerili ludus in aevo / iste tuus quondam; decuerunt ludicra parvum* (carm. 22, 14). Der massive Seitenhieb gegen die heidnische Literatur (deren höchster Vertreter mit *maior nascitur ordo* und *quondam*, letzteres aus den Vorspannversen zur Aeneis *Ille ego qui quondam ...*, deutlich genug bezeichnet wird) kann ohne weiteres auch

<sup>896</sup> Eine Ausnahme bildet Auson. parent. 4, 26, wo *lumine cassus* ‚eines Auges beraubt‘ bedeutet.

<sup>897</sup> Hor. epist. 1. 1. 10; 2, 1, 180; Avien. orb. 890; Prud. psych. 298; Paul. Nol. 22, 14; Paul. Pell. euchar. 130; Mart. Cap. nupt. 8, 808, 13. Mit Langmessung des -i-: Verg. Aen. 12, 764, daher hier wohl als Vorbildstelle unpassend.



in de ev. 97 mitgehört werden: Es spricht bei allem Respekt vor dem Heidentum und seinen literarischen Leistungen doch der christliche Dichter, für den all das nichts als Vanitas ist (allerdings eine, die er selbst ziemlich konsequent ausbeutet, doch schließt eines das andere ja nicht aus).

(98) *effigiesque locant varias*] *effigiesque virorum / rite locat* erscheint Val. Fl. 3, 444, ohne weitere Bezugsmöglichkeit. Das Wort *effigies* zu Versbeginn hat Prud. psych. 527 und, eher hierher passend, c. Symm. 2, 355 in einer Aufzählung diverser Götterbilder, die sich gegen ihr eigenes Geraubtwerden nicht wehren konnten: Sie waren also eben nicht *locatae*, sondern *raptae*<sup>898</sup>. Wahrscheinliche Vorbildstelle ist aber trotz dem Plural Verg. Aen. 4, 508sq.: *Effigiemque toro locat* (scil. *Dido*) *haud ignara futuri. / Stant arae circum et crinis effusa sacerdos / ter centum tonat ore deos ...*: Das Attribut *varias* überbietet (und entdeutlicht) die Handlung der Dido ebenso, wie die *mille nomina* im folgenden die dreihundert vergilischen Götter. — (98sq.) *nomina mille / imponunt uni*] *per nomina mille deorum* hat Paul. Nol. carm. 19, 159 (vgl. im selben Gedicht 99: *nomina mille sibi variis adcommoda monstris*), und die Wendung selbst ist, auf Verg. Aen 7, 337sq. *tibi nomina mille / mille nocendi artes* (Allecto) basierend, eines der populärsten Vergilizitate; cf. e. g. Paul. Nol. epist. 4, 2; Ambr. hex. 5, 8, 21 (allerdings ohne *mille*); Aug. civ. 2, 10; 8, 18; Orient. carm. app. 3, 93<sup>899</sup>; Caesarius von Arles rafft sich anlässlich dieses Vergilizitates sogar (serm. 152, 2; 207, 1) zu einem „*de quo scriptum est* ...“ auf, also zu einer Wendung, die man eher einem Bibelzitat vorangeschickt erwarten würde! Daß die *mille nocendi artes* dem Heidentum ganz allgemein von christlicher Seite natürlich zugesprochen werden, bedarf keiner Erwähnung. – Zu *nomina imponere* cf. Ov. met 7, 69sq. *speciosaque nomina culpa / imponis, Medea, tuae?*; 9, 708; Iuven. 4, 809sq; Mar. Victor. aleth. 3, 618.

(99) *si possit adesse vocatus*] Mit *si possit* wird v. 94 aus dem Blindengleichnis aufgegriffen: eine außergewöhnlich klare und auf Durchschaubarkeit angelegte Verklammerung der exakt einander entsprechenden Elemente in Gleichnis und Geglichenem. *Si* als ein gewissermaßen zögerndes, unsicheres ‚ob vielleicht‘ ist gelegentlich belegt, cf. e. g. Verg. Aen. 4, 85 *si fallere possit amorem*. Die Klausel entstammt wohl Paul. Nol. carm. 27, 205sq. *Ergo tuos etiam, Felix, imploro parentes: hic quoque ades, mihi nunc poscas ut adesse vocatos*.

<sup>898</sup> vgl. auch Comm. instr. 1, 2, 7 *ad quorum effigies faciebant idola vana*.

<sup>899</sup> Die Stelle paßt gut hierher: *Nec mirum, vix digna deo si nomina mille / laus numerosa trahat ...*

100            Illos culpa premit gravior, quibus adstitit ipse  
                  ante oculos doctor verus, quibus ore locutus,  
                  quos prece, quos dictis monuit, quos denique factis.  
                  Nec videre tamen caeci, cum lumen adesset  
                  per populos clarum, factis celebrans genitorem.

Jene sind schwerer mit Schuld beladen, denen der wahre Lehrer selbst vor Augen stand, zu denen er aus eigenem Mund sprach, welche er durch Bitten und (Schelt)worte mahnte, ja schließlich auch durch Taten. Und doch sahen die Blinden ihn nicht, als das Licht da war, über alle Völker leuchtend, in seinen Taten den Vater verherrlichend.

(100) Die schon seit längerem vorbereitete Polarisierung von Heiden (die zur unbewußt und automatisch christlichen Natur gezählt werden, also wirklich blind und daher letztlich unschuldig, zumindest nicht voll verantwortlich für ihren Irrtum sind) und Juden (die aus böswilliger Absicht nicht sehen wollen) wird nun ausgesprochen<sup>900</sup>. Vgl. oben zu de ev. 83 (Prud. cath. 11, 81sq.). Sprachliche Ähnlichkeiten zu klassischen oder christlichen Autoren sind keine zu beobachten.

(101) *ante oculos*] Wie Ps.-Hil. mit *si possit* (de ev. 94 und 99) Gleichnis und Gleichnisauflösung miteinander verspannt hat, so verklammert er jetzt, doch diesmal in kontrastierender Weise, die beiden Gegensätze Heiden und Juden. Die formale Perfektion geht dabei so weit, daß, da die *si possit*-Verse jeweils die letzten ihres Abschnittes sind, während *ante oculos* jeweils im zweiten Vers des nächsten Abschnitts zu stehen kommt (96 und 101), sich eine streng parallele, dabei aber ineinander verschränkte Abfolge der Verklammerungselemente ergibt. — *doctor verus*] Christus als *doctor* ist nicht selten: cf. e. g. Aug. serm. 156, 12, 13 (PL 38, 856): *magister enim verus, qui neminem palpat, neminem fallit, verax doctor idemque salvator ...*; Lact. inst. 4, 11, 13sq. Christus als

---

<sup>900</sup> Das Grundschema, daß die Juden in Wahrheit schlimmer als Heiden sind, ist topisch; vgl. e. g. Aug. adv. Iud., PL 42, 51: *Illi autem qui permanent in infidelitate, ad illam sententiam domini pertinent, ubi ait: filii autem regni huius ibunt in tenebras exteriores; ibi erit fletus et stridor dentium. Gentes autem permanentes in bonitate, ad illud quod superior ait: multi ab oriente et occidente venient, et recumbent cum Abraham et Isaac et Iacob in regno coelorum*; adv. Iud. PL 42, 62: *Ipsae (scil. scripturas) testimonium perhibent de hoc sacrificio mundo, quod offertur deo Israel, non ab una gente vestra, de cuius manibus non se accepturum praedixit, sed ab omnibus gentibus, quae dicunt Venite, ascendamus in montem domini*.

*doctor virtutis*;<sup>901</sup> am wichtigsten ist hier aber die Parallele zu in gen. 203sq. *vestigia fraudis, / quae bonus ablueret doctor melioribus undis.* — **ore locutus**] Die Klausel findet sich Verg. georg. 4, 444; Aen. 4, 276; 9, 319; *ore locuta est* 9, 5; Val. Fl. 8, 36; *carm. adv. Marc.* 5, 222; Paul. Nol. *carm.* 6, 307; Lux. *anth.* 18, 53.

(102) **quos prece, quos dictis monuit, quos denique factis**] Strukturiert durch ein dreimaliges *quos* (derartige Relativtrikola erscheinen nicht selten, in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle allerdings im Nominativ<sup>902</sup>) bringt Ps.-Hil. ein Trikolon *prece – dictis – factis*, das in der klassischen Literatur, soweit ich sehen kann, keine Entsprechung hat<sup>903</sup>; Verg. Aen. 10, 368 *nunc prece, nunc dictis virtutem accendit amaris* ist zwar sicher der Ausgangsvers, wobei das iterierte *nunc* durch *quos* ersetzt, durch das Weglassen der Beifügung *amaris* bei Ps.-Hil. aber die Klimax von *dictis* gegenüber *prece* verunklart wird, doch fehlen in der vergilischen Reihe die *facta* – zumindest scheinbar. Der solcherart beschriebene Sprecher nämlich (es handelt sich um Pallas, der schon in de ev. 7 eine Parallele zu Christus abgegeben hat; vgl. Kommentar ad loc.) mahnt seine zurückweichenden Gefolgsleute nicht nur *prece* und *dictis amaris*, sondern erinnert sie auch an vergangene *fortia facta* (dies die Klausel des unmittelbar nächsten Verses Aen. 10, 369), um sich dann in den Kampf zu stürzen. Der erste Teil Überbietungstopos liegt auf der Hand, und er gleicht im Prinzip dem gegenüber Euryalus in de ev. 72: Beider Taten führen letztlich zum Tod, aber während die Kriegstaten des Pallas zusammen mit seinem sinnlosen Tod für das große Geschehen letztlich überflüssige Bravourstückchen bleiben, sieht man von der zeitweiligen Wirkung auf das Verhalten des Aeneas ab, sind die

<sup>901</sup> Etwas häufiger wird wegen des genauen Wortlautes der zugrundeliegenden Vulgatastelle (Matth. 23, 10 *quia magister vester unus est Christus*) der gleichbedeutende Begriff *magister* für Christus gebraucht: In der Dichtung etwa Comm. instr. 2, 22, 6; Iuvenc. 2, 120. 295. 526; Prud. cath. 6, 78; 7, 197; Prosp. prov. 206; Paul. Nol. *carm.* 20, 51 (vgl. unten Komm. zu de ev. 106); von den zahlreichen Belegen der Prosaliteratur seien stellvertretend Cypr. mortal. 7 *Christus ipse salutis atque utilitatis nostrae magister*; Ambros. expos. psalm. 118, 14, 28 *quia unus magister omnium Christus est* genannt.

<sup>902</sup> e. g. Verg. georg. 4, 393; Stat. silv. 1, 2, 267; anth. Lat. (Riese) 509, 1; relativ beliebt ist dieses Strukturierungsprinzip bekanntlich in Hymnen: e. g. Prud. apoth. 153; Hept. iud. 241. Mögliche Rezeption bei Theodulf *carm.* 28, 811 *qui prece, qui lacrimis, qui falso murmure fallunt*, wo die Akkusative wieder zu den gewohnten Nominativen verwandelt und das im Ps.-Hil.-Text ohne Vergilkenntnis nicht mehr als Steigerung erkennbare *dictis* durch ein besser funktionierendes *lacrimis* ersetzt erscheinen.

<sup>903</sup> Eher eine zufällige Parallele dürfte meiner Ansicht nach Val. Fl. 5, 321sq. sein: *Sin vero preces et dicta superbus / respuerit, iam nunc animos firmate repulsae, quaque via patriis referamus vellera terris.* Eine solche Parallele Christus – Jason, der ganz einfach zu jedem Mittel bereit ist, erscheint nicht brauchbar; die Erlösung der Menschheit in Parallele zu einem Raub? Und noch dazu ist Jason nicht eben eine besonders angesehene Gestalt.

unkriegerischen Taten Christi (seine *facta*, auf die er gewissermaßen gar nicht extra hinzuweisen braucht, er vollbringt sie lediglich ganz selbstverständlich) ebensowenig sinnlos wie sein Tod; doch mit einer Ausnahme, und diese bildet ein, wie ich glaube, seltenes Phänomen, nämlich die Kontrastierung der eigenen Kontrastimitation: Sinnlos oder nicht, Pallas hat mit seiner Ansprache an die Krieger ja immerhin Erfolg, und der Sieg in der Schlacht liegt letztlich auf seiner Seite; Christus hingegen scheitert gerade bei ‚seinen‘ Volk, das sich wieterhin ablehnend verhält. Der zweite Teil der Kontrastimitation erhellt aus Servius zu Aen. 10, 369: *adiurat eos per ipsorum facta, quoniam non habet puer proprios titulos: nam est ei prima militia*. Christus hingegen brauchte gar nicht auf die Taten anderer zurückzugreifen, und dennoch scheitert er am verstockten Volk.

(103) *nec videre tamen caeci, cum lumen adesset*] Zu *caeci* verweise ich nochmals auf den Kommentar von K. Smolak zu Prud. apoth. 125 (s. oben zu de ev. 96); von den dort genannten Belegstellen sei aus dem Feld der Dichtung eine Ps.-Hil. zeitlich naheliegende exempli gratia herausgegriffen: Sedul. carm. pasch. 5, 14: *O gens caeca oculis, o gens durissima corde*<sup>904</sup>. — *lumen adesset* bildet eine Doppelklammer: Zum einen erinnert es an *lumen ademptum* (91): Den Juden war eben nicht *lumen ademptum*, sondern es leuchtete ihnen vor Augen; zum anderen entspricht das *adesset* dem *si possit adesse vocatus* (99): Was die Heiden immerhin suchen und nicht aus eigener Schuld verfehlen, wollten die Juden nicht einmal sehen, als es sich ihnen von selbst darbot. Christus als Licht entspricht wiederum ebenso seiner solaren Grunddisposition (vgl. Kommentar zu in gen. 52 und 64) wie dem sich bei seiner Geburt verbreitenden Glanz<sup>905</sup> (de ev. 4sq.). Das Grundmuster hat etwa auch Sedul. hymn. 1, 67sq.: *Lumen adesse dei persensit tartarus ingens; / nec cernunt homines lumen adesse dei*: Demgegenüber werden die *homines* bei Ps.-Hil. differenziert.

(104) *per populos clarum*] *per populos* ist ein gängiger Versanfang, cf. Verg. Georg. 4, 562 *per populos dat iura viamque adfectat Olympo*. Allerdings ist auf den christlichen Sprachgebrauch zu achten, der *populi* gut und gerne als Synonym für *gentes* ‚Heiden‘ führt: cf. Prud. c. Symm. 1 praef. 3sq. *Christum per populos ritibus asperis / inmanes placido dogmate seminans*: Es bedeutet also *lumen per populos clarum* nicht nur ein allgemein leuchtendes

<sup>904</sup> Außerhalb der Dichtung vgl. besonders Aug. adv. Iud., PL 42, 51sq. *nam utique intelligerent de quo praedixerit propheta, quem legunt, Dedi te in lucem gentium, ita ut sis salus mea usque in fines terrae, non sic caeci essent, non sic aegroti, ut in domino Christo nec lucem agnoscerent, nec salutem*.

<sup>905</sup> Die entsprechende Kombination erscheint tatsächlich später in hymn. Nynie episc. 22: *lumen adesse dei hydrus in orbe gemit* (anlässlich der Geburt Christi wie in de ev. 12–18).

Licht, sondern ein Licht, das den Völkern, d. h. den Heiden ‚klar‘ war, nur nicht denen, denen es eigentlich am nächsten stand. — *factis celebrans genitorem*] Eine Parallele zu dieser Formulierung ist mir nicht bekannt; vgl. jedoch immerhin Iuvenc. 2, 668sq. *Nam veris operum signis manifestior omni / luce nitet praesens nostris testatio factis* (es spricht Christus); ferner vgl. die unten Anm. 911 zitierte Stelle aus dem Carmen adversus Marcionitas, wo Christus in nachträglicher Zusammenfassung derselben Wundertaten, die Ps.-Hil. im Folgenden schildern wird, als *novi factor, veteris bonus ... refector* bezeichnet wird. – Manilius nahm nach Vers 104, „da jeder Uebergang fehlt“<sup>906</sup>, Textausfall an. Dagegen ist einzuwenden, daß die regelmäßige Abfolge von je fünf Verse umfassenden Gruppen (95–99, 100–104, 105–109, 110–114, wo freilich der Text abbricht) die Interpolation eines oder mehrerer Verse ebenso überflüssig macht wie das den folgenden Vers einleitende *namque*, das mir sehr wohl als ausreichender Übergang erscheint; immerhin sind die nun folgenden Wundererzählungen ja als Beispiele für die gerade aufs Tapet gebrachten *facta Christi* zu verstehen.<sup>907</sup>

105            *Namque iacebat homo, pallenti marcidus ore,  
cui inerat morbis corpus compage solutum  
viventisque animae dudum iam mortua membra;  
„Surge“, ait, „atque tui iam lecti baiulus esto.“  
Exilit atque alacer humeris vehit ipse cubile.*

Denn es lag darnieder ein Mann, abgezehrt und bleichen Gesichts, dem der Körper in seinem Gefüge durch Krankheiten gelockert war, einer lebendigen Seele längst schon gestorbene Glieder; „Steh auf“, sprach er, „und sei der Träger deines Bettes!“ – Er sprang auf und trug schleunig seine Liege auf den Schultern davon.

Es beginnt eine Reihe von Beispielen für *facta*, d. h. *miracula Christi*, die vermutlich (denn der nunmehrige Abbruch des erhaltenen Textes mit Vers 114 läßt eine endgültige Beurteilung nicht zu) aus einem Trikolon von (1.) Heilung eines durch Krankheit Lahmen – (2.) Heilung eines Blind Geborenen – (3.) Erweckung des Lazarus bestand. Folgendes nämlich ist erkennbar: Die Kombination von Lahmem und Blindem ist zunächst unauffällig, das Begriffspaar

<sup>906</sup> Manilius, Geschichte der christlich-lateinischen Poesie, 104, Anm. 3.

<sup>907</sup> Es ist außerdem vorstellbar, daß im jetzt verlorenen Teil des Gedichtes nach der Heilung des Blinden oder nach der fast sicher referierten Erweckung des Lazarus noch eine abschließende Bemerkung folgte, die die gedichtimmanente Funktion dieser Perikopenparaphrasen als Beispiele für die *facta* aus de ev. 102 und 104 nochmals unterstrich.

erscheint gerade im Neuen Testament mehrfach als Chiffre für ‚alle Kranken‘.<sup>908</sup> Von daher ist es nicht verwunderlich, wenn Ps.-Hil. just derartige Heilungen als Beispiele wählt. Die konkret zugrundeliegenden Perikopen zeigen aber darüber hinaus eine Auffälligkeit: Während die Heilung dieses einen Lahmen, den man auch unter der Bezeichnung des ‚Gichtbrüchigen‘ kennt, in allen vier Evangelien referiert wird (Ioh. 5, 5–9; Matth. 9, 2–8; Marc. 2, 3–12; Luc. 5, 18–25; die Version des Ps.-Hil. kommt aber der des Johannes am nächsten: vgl. zu Vers 106), wird die Blindenheilung einzig in Ioh. 9 berichtet und dort auch theologisch gedeutet: Ps.-Hil. hat ebendiese Deutung längst durch seine Gegenüberstellung von blinden (aber heilbaren) Heiden und verstockten (unheilbaren) Juden vorweggenommen, sodaß er, wenn er in den Versen 110–114 die zugrundeliegende Geschichte paraphrasiert, gewissermaßen nur seine dem bibelkundigen Leser längst bekannten Karten aufdeckt. Im Johannes-evangelium nun, das demnach den biblischen Hauptbezugstext bildet, stehen genau die beiden fraglichen Perikopen in Extrempositionen: Die Heilung des Lahmen ist die erste ausführlich geschilderte Wunderheilung bei Johannes<sup>909</sup>, die des Blinden die letzte vor dem ebenfalls nur bei Johannes geschilderten Höhepunkt der Wunder Christi, der Erweckung des Lazarus. Bildet schon die Heilung des Blinden eine Steigerung gegenüber der des Lahmen (denn dieser ist nur krank, während der Blinde bereits blind geboren wurde), würde sich die Lazarusepisode, um die der Dichter übrigens angesichts ihrer Wichtigkeit auch kaum herumgekommen wäre, gut in die Klimax fügen, während durch die beiden anderen Heilungen gleichsam sämtliche (Heilungs)wunder Christi pauschal abgedeckt wären; keinesfalls ist an eine ausführliche Paraphrase weiterer oder gar aller Wunder der Evangelien zu denken<sup>910</sup>: Durch Zitate aus v. a. Sedulius macht Ps.-Hil. klar, daß er durch diese beiden Eckpunkte des Johannesevangeliums das diesbezügliche Wirken Christi für ausreichend demonstriert hält (vgl. Kommentar zu de ev. 110 und 111); dies einmal zur Kenntnis genommen, bleibt darnach nur noch Platz für die Erweckung des Lazarus, bevor der Erzählkomplex rund um Passion und Auferstehung Christi

<sup>908</sup> Matth. 11, 5; 21, 14; Luc. 7, 22; 14, 13. 21; Ioh. 5, 3.

<sup>909</sup> Davor nur Ioh. 4, 46–53 eine Geschichte, die leicht als literarische Doublette zur aus Luc. 7, 1–11 besser bekannten Geschichte vom Zenturio in Kapharnaum und seinem Diener zu erkennen ist.

<sup>910</sup> So etwa Manitius, Geschichte der christlich-lateinischen Poesie, 102: „Dasselbe [= das Carmen de Evangelio, Anm. des Autors] scheint nur ein unbedeutendes Fragment zu sein, denn vielleicht waren die Wunder Christi vollständig dargestellt; so aber bricht das Gedicht mit der Erzählung von Joh. 9, 1ff. ab.“ – ebds. 104f.: „Da in der verlorenen Fortsetzung höchst wahrscheinlich die weiteren Wunder Christi behandelt waren, so halte ich den Titel ‚De Christo‘ für entsprechender; doch Sicheres lässt sich natürlich nicht hierüber sagen.“

eingesetzt haben muß. Auch literarische Parallelen erhärten diese Sicht: Die Kombination der Lahmen- und der Blindenperikope ist auch anderwärts auffindbar, doch geradezu topisch wirkt die Kombination von *paralyticus*, *caecus* und Lazarus: cf. Ambros. explan. psalm. XII 35, 15; epist. 9, 67, 4; Rufin. symbol. 18; Ps. Clem. Rom. (Rufin.) recogn. 10, 66, 6; auch in der Dichtung erscheint das gesuchte Trikolon: Ps. Tert. carm. adv. Marc. 2, 206–210 (Ps.-Hil. zitiert daraus: vgl. zu de ev. 107) bringt exakt dieselbe Reihe in geraffter Form<sup>911</sup>; und das anonyme, aus konstantinischer Zeit stammende Carmen de laudibus domini (112–119) bietet ebenfalls diese Dreiergruppierung, ausdrücklich deklariert als Beispiele für didaktische Betätigung Christi, der *indociles animos* bekehren will<sup>912</sup>, was sehr an den *doctor verus* des Ps.-Hil. (101) erinnert; übrigens zitiert Ps.-Hil. im folgenden vermutlich auch hieraus (vgl. zu de ev. 106). — Zu Parallelen in der bildenden Kunst vgl. den abschließenden Exkurs (unten 439ff.).

(105) *namque*] Daß mit *nam* vollkommen korrekt eine Beispielreihe für die *facta* Christi eingeleitet wird, ohne daß davor Versausfall anzunehmen ist, wurde schon bemerkt; Ps.-Hil. hat denselben Versbeginn in gen. 60, de ev. 61 und 68, man vergleiche auch de ev. 47; schwerer zu erklären ist die Kopula *-que*, die hier wirklich unangebracht erscheint: Am ehesten möchte ich dabei an eine halberstartete Wortfügung denken, deren Sinn nicht mehr nach klassischem Sprachgebrauch gemessen werden darf; vgl. Löfstedt, Ei., Vermischte Studien zur lateinischen Sprachkunde und Syntax, Lund 1936 (Skrifter utgivna av kungl. humanistiska vetenskapssamfundet i Lund 32), 36ff. — *iacebat homo*] Man wird stark an das ovidische *iacebat humi* (am. 3, 1, 12) bzw. *iacebat humo* (rem. 596) erinnert<sup>913</sup>, doch handelt es sich, sieht man von der originellen Vorstellung, daß hier anläßlich einer Heilung ausgerechnet die Remedia Ovids zitiert werden, ab, nicht um weitergehende Anspielungen. Die hier beginnende Erzählung entspricht Joh. 5, 5–9 (Matth. 9, 2–8; Marc. 2, 3–12; Luc. 5, 18–25), ist aber

<sup>911</sup> carm. adv. Marc. 2, 206–210: *Propterea cunctae carnis praemortua membra / curabat sabbati aut caeci a germine nati / lumina, quae nondum dederat, cernendo peregit / aut hominem totum exanimem per sabbata vivum / deque sepultura praesenti plebe vocavit / ipse novi factor, veteris bonus ipse refector.*

<sup>912</sup> carm. laud. dom. 110–119: *Indociles animos monitis servare paternis / aggredieris rectamque viam labentibus offers; / atque ut missa deo penitus praecepta paterent, / imperium <tu> morti adimis morboque solutos / desperata iubes apprehendere munia vitae / restituisque diem caecis et, ne quid inausum / restaret penitus, quo perfidus error obiret, / indicis sensum tumulis et condita pridem / membra iubes iterum superas consurgere in auras / agnoscuntque suum dilecta cadavera nomen.*

<sup>913</sup> So offenkundig auch der Schreiber der Hs. G: vgl. Appar. Übrigens sind die beiden Ovidverse gleichzeitig neben Sedul. carm. pasch. 1, 154 die einzigen Verse vor Ps.-Hil., die das Wort *iacebat*, gleich in welcher Person, nicht als Versschluß haben.

einerseits gekürzt, in der Beschreibung der Krankheit hingegen deutlich breiter ausgestaltet. — *pallenti marcidus ore*] das Wort *marcidus* erscheint seit Ovid<sup>914</sup> in der Dichtung (weitere Belege bei Lucan und Statius), auch in der Spätantike ist es nicht besonders selten.<sup>915</sup>

(106) *cui inerat morbis corpus compage solutum*] Die Ausdrucksweise ist (um kein abschätzigeres Wort zu verwenden) zumindest apart und, vergleicht man die möglichen Vorbildstellen mit ihr, eine eindeutige Schöpfung des Pseudohilarius. Die Klausel *compage solut*\* ist zunächst nicht selten: Pers. 3, 58; Lucan. 1, 72; Stat. Theb. 8, 31; Claud. rapt. Pros. 1, 115. Grundlage für Ps.-Hil. bildet aber eine Kombination aus der Klausel von *carm. laud. dom.* 113 *morboque solutos* (in identischem Kontext: vgl. oben in der Einleitung zu diesem Abschnitt) mit Paul. Nol. *carm.* 20, 45 *restituit putri dudum compage iacentem* (dort übrigens 51 erneut im Heilungswunderkontext die Bezeichnung Gottes/Christi als *magister*).<sup>916</sup> Das Bild vom gleichsam aufgelösten Zustand eines kranken Körpers kennt die Bibeldichtung auch sonst: *Ecce revertenti iuvenis torpentia membra, / officium quorum morbus dissolverat aeger, / ante pedes Christi lecto posuere cubantem* beginnt Iuven. 2, 76sq. dessen Ausgestaltung derselben Perikope, und die entsprechende Passage *Sedul. carm. pasch.* 3, 89sq. *Ecce aderant vivum portantes iamque cadaver / ... cubantem / vix hominem, cui vita manens sine corporis usu / mortis imago fuit, resolutaque membra iacebant / officiis deserta suis, fluxosque per artus / languida dimissis pendebant vincula nervis* kann seine nahe Verwandtschaft zu Ps.-Hil. schon gar nicht verbergen, wenn sich dieser auch merklich bemüht, im Prinzip gleichen Tatbestand doch möglichst unabhängig zu formulieren. Eine deutliche Abweichung von beiden Vorgängern ist aber in einer Akzentverschiebung zu beobachten: Iuvenus wie auch Sedulius betonen stark die mit der körperlichen Heilung exemplarisch gekoppelte Sündenvergebung, die in der Version der drei synoptischen Evangelien eine wesentliche Rolle spielt; Ps.-Hil. hingegen tut dessen keine Erwähnung, streicht dafür aber (*dudum iam* 107) die lange Zeitdauer der Krankheit hervor. Damit schließt sich der Dichter der Version der Geschichte aus dem Johannesevangelium an, was, da dieses Evangelium vergleichsweise die wenigsten Einzelerzählungen, dafür die größte Intensität an Ausdeutung der einzelnen Wundertaten etc. hat, an sich schon ein Signal für die gegenüber Iuvenus und Sedulius gänzlich anders geartete Grundhaltung des Ps.-Hil. ist. Zur Bedeutung der damit für den Leser klar-

<sup>914</sup> Ov. met. 10, 192 in einem Blumengleichnis anlässlich des Todes des Hyacinthus, also aus einem Kontext, aus dem bereits de ev. 10 *caespite flores* stammt.

<sup>915</sup> Möglicher Nachklang des Verses in Gunt. Ligurin. 3, 28 *pallenti squalidus ore*.

<sup>916</sup> Das Wort *compago* an sich erinnert natürlich auch an den ersten Vers der Iuvenusprefatio: *Immortale nihil mundi compage tenetur ...*



gemachten Bezeichnung des Johannesevangelium als Hauptreferenztext für die Überlegungen zum Inhalt des verlorenen Schlusses von *De Evangelio* vgl. oben 430f. und unten 439ff.

(107) *viventisque animae dudum iam mortua membra*] Die Ausmalung des Krankenzustandes wird den bereits zum vorangegangenen Vers zitierten Parallelen bei Iuvenc. und Sedul. entsprechend fortgesetzt. Peiper verweist auf Verg. Aen. 8, 485 *mortua quin etiam iungebat corpora vivis*, eine Referenz, der gegenüber ich *caecus* zu sein gestehe; viel näher kommt Luc. 6, 529 *viventes animas et adhuc sua membra regentes*. Die Klausel *mortua membra* erinnert stark an Ov. am. 3, 7, 65 *praemortua membra*, doch wird man eine echte Bezugnahme auf diese Stelle (es handelt sich um die recht kräftige Schilderung einer Anwandlung von Impotenz) besser nicht herzustellen versuchen, sondern auf die schon oben (Anm. 911) zitierte Passage aus dem *Carmen adversus Marcionitas* rekurren, wo in gleichem Kontext diese Ovidklausel bereits umgedeutet wurde (2, 206). Überhaupt ist mit einem leichten Spiel mit allgemein christlichen, wenn auch nicht unbedingt poetischen Ausdrücken zu rechnen: *anima vivens* ist eine weit über die Sinnhaftigkeit des Aufzählens von Belegstellen hinaus verbreitete Wendung, *membra* hingegen sind im Gegensatz zu *anima* in der Regel eher *mortalia*, nicht gleich *mortua*; immerhin cf. Mart. 13, 34, 1; Sidon. carm. 16, 45; die Formulierung des Ps.-Hil. läßt durch Assoziation den Lahmen wie zuvor und darnach die bzw. den Blinden zum Ungläubigen werden: cf. Eucher. formul. lin. 657 CC: *mortui peccatores vel infideles; in evangelio: Sine mortuos sepeliant mortuos suos*. – Leichten spätantiken Manierismus verrät die Wortstellung *dudum iam*: Abgesehen von Plaut. mil. 1028 ist klassisch stets *iam dudum* zu finden, die hier gewählte Wortstellung begegnet erst Paul. Nol. carm. 19, 149; Hept. num. 595; Maxim. eleg. 1, 157; Paul. Petr. Mart. 1, 345<sup>917</sup>.

(108) *Surge, ait, atque tui iam lecti baiulus esto*] Versanfänge mit *Surge* oder auch *Surge age* sind sehr verbreitet (Aen. 3, 169; 10, 241; Ov. epist. 14, 73; met. 11, 669; fast. 4, 526; Sil. 7, 19; 8, 176; 15, 556; Stat. silv. 4, 4, 74; 5, 2, 127; Val. Fl. 4, 35 etc.), doch ist die hierhergehörige Bezugsstelle (obwohl im identischen Kontext auch Iuvenc. 2, 90 *Surge ... hat*) sicher zunächst Sedul. carm. pasch. 3, 98 *Surge, ait, et proprium scapulis adtolle grabatum*. Die weitere Formulierung des Befehles ist hingegen eine dritte Variante zu den ebenfalls völlig voneinander verschiedenen Ausdrücken bei beiden Vorgängern, lediglich der Imperativ *esto* wird wohl, um sozusagen nach Sedulius am Versbeginn am -schluß doch noch Iuvencus durchscheinen zu lassen, nach

<sup>917</sup> Die letztgenannte Stelle (*et cutis exesis dudum iam lurida membris*) kann auf Ps.-Hil. zurückgehen.

*stratumque tuum sub tecta referto* (Iuenc. 2, 90) gewählt sein. – *baiulus* ‚Lastträger, Kuli‘ ist ein von der Klassik offenbar verschmähtes, bei den Komikern aber ebenso wie im spätantiken Sprachgebrauch nicht unbeliebtes Wort; cf. ThLL. II, 1686, 57 – 1687, 56.

(109) *exilit atque alacer humeris vehit ipse cubile*] Spiele mit dem Versmaß erscheinen bei Ps.-Hil. nicht oft, doch hier bot es sich geradezu an, einen holodaktylischen Hexameter zu bauen. Der Versbeginn, wenngleich mit *exilit et* ... Lucr. 6, 163 und Stat. Theb. 9, 601 sowie *exilit atque* ... (Aetna 328) auch klassisch fundiert, verweist doch am ehesten auf Mar. Victor. aleth. 1, 212 *exilit ac dominum prudens rationis adorat*: Demgemäß handelt der Geheilte im Gegensatz zu den Beobachtern des Wunders (um deren Verstocktheit es ja eigentlich geht) richtig und beginnt sein neues Leben als Christ – denn der Vers aus der Alethia bezeichnet dort das freudige Aufspringen des frischgeschaffenen Menschen. – *humeris* kann, falls man dafür ein Vorbild suchen will, auf Iuenc. 2, 91 *Surrexit lectumque umeris iam fortibus aptat* zurückgehen; es fällt auf, wie der Dichter in Wortwahl und Versmaß sowie durch die sich überstürzenden Subjektswechsel die Geschwindigkeit des Handlungsablaufs gegenüber seinen Vorgängern stärkstmöglich steigert. Die zweite Vershälfte wiederum klingt, wahrscheinlich zufällig, an Avien. Arat. 404 *otia sunt remis, pontus vehit ipse carinas* an.

110            *Ecce trahebatur caecus, quem lumine mater  
ediderat viduum, communis lucis egentem,  
non totum natum, mundi quia parte carebat.  
Ut vidit, miseratus ait: „Hunc cernere iussi!“  
Protinus ad caelum caecus nova lumina tollit.*

\* \* \*

Da, ein Blinder wurde herbeigetragen, den die Mutter des Augenlichtes verlustig geboren hatte, des gemeinsamen Lichtes entbehrend, nicht komplett geboren, weil eines Teils der Welt er entraten mußte. Als er ihn sah, sprach er voll Mitleid: „Ich befahl, daß dieser sehen sollte.“ Sogleich schlägt der Blinde seine neuen Augenlichter gen Himmel auf.

(110) *Ecce trahebatur*] Klassisch findet sich der Versanfang Verg. Aen. 2, 403 und Sil. 16, 73, letztere Stelle ist immerhin interessant: *Ecce trahebatur lucemque – heu dulcia caeli / lumina! – captivus lucem inter vincla petebat*, wenn auch der Kontext eine weitergehende Interpretation nicht zuläßt. *Ecce trahebatur* beginnt auch Sedul. carm. pasch. 4, 236 die dort der Blindenheilung

direkt vorangehende Erzählung (entspricht Ioh. 8, 3–11), vor allem aber ist eines zu bemerken: Die Wendung würde eigentlich weit eher zum Lahmen auf seiner Bahre passen als zum Blinden, der Ioh. 9, 1 auch ebensowenig getragen wird wie in der Paraphrase des Sedul. (4, 251sq.); und tatsächlich werden sowohl bei Iuvenius als auch bei Sedulius die Darstellungen der Heilung des **Lahmen** (Iuven. 2, 76; Sedul. 3, 89) mit *Ecce* eingeleitet, was zwar zugegebenermaßen nicht weiter ungewöhnlich ist (cf. e. g. Iuven. 1, 733; 2, 9; 3, 498; 4, 542 etc.), aber doch als Indiz immerhin vermerkt werden sollte; vgl. zum nächsten Vers. — (110sq.) *quem lumine mater ediderat viduum*] Hier paraphrasiert Ps.-Hil. genau Ioh. 9, 1 *hominem caecum a nativitate*, streicht jedoch die sich dort sofort anschließende Diskussion, welche Schuld den Anlaß für die Blindheit des Mannes gegeben habe; genaugenommen wird sogar der Sinn eines Ausspruchs Christi (sehr ungewöhnlich für die Bibeldichtung!) geändert: vgl. unten zu de ev. 113. – *viduus* + *Abl.* ‚beraubt‘ ist regulär (cf. Forcellini, LTL, tom. 3, <sup>4</sup>Padua 1940, p. 987), angesichts eines bereits blind Geborenen aber nicht auf den ersten Blick passend; auch das zielt in die unten zu de ev. 113 darzustellende Richtung.

(111) *communis lucis egentem*] *communi luce privati* hat Aug. civ. 11, 1 (lin. 20 CC) als Ausdruck für Nicht-Christen.<sup>918</sup> Das wirft die Frage auf, ob man hier den Blinden nur als Blinden, also in Parallele zum Gleichnis de ev. 91–94, oder selber als Beispiel für ‚Heide‘ oder besser ‚Nicht-Christ‘ sehen soll: Ein Problem, das sich, wenn zu einem Gleichnis und seiner Auflösung noch ein entsprechendes Beispiel gefügt wird, automatisch ergibt. Meinem Dafürhalten nach steht einer symbolischen Interpretation des Blinden nichts im Wege, wie ja auch der Lahme durch das Alethiazitat v. 109 (vgl. ad loc.) praktisch zum Bekehrten wurde; damit ergibt sich ein Anhaltspunkt, weshalb Ps.-Hil. das Element der Sündhaftigkeit bzw. Sündenvergebung aus beiden Perikopen streicht: Für die glatte Gleichsetzung von Heilung und Bekehrung wäre dieses Motiv eher hinderlich und würde den Blick auf die gewünschte Grundaussage verstellen. — *egentem* erinnert (und diesmal deutlicher als das bloße *Ecce* im

---

<sup>918</sup> Der schlichte und weitverbreitete Topos von der Allgemeinheit von Licht, Luft etc. kann hier nicht weiter ausgeführt werden; in der konkreten Formulierung *lux communis* begegnet er zuerst bei Cicero (in Verr. 2, 5, 9, 23; pro Quinct. 23, 74; pro S. Rosc. 52, 150); in der christlichen Literatur cf. Ambros. expos. psalm. 118, 8, 57: *Si quis autem non credit in Christum, generali beneficio ipse se fraudat, ut, si quis clausis fenestris radios solis excludat, non ideo sol non ortus est omnibus, quia calore eius se ipse fraudavit, sed quod solis est, praerogativam suam servat, quod imprudentis est, communis a se gratiam lucis excludit*. Demgegenüber ist der blind Geborene unschuldig: Im Gleichnis des Ambrosius wäre er der in einem fensterlosen Raum (wenn man so will: in einer platonischen Höhle) Eingesperrte, der gar keine Möglichkeit hat, zum Licht zu kommen.

vorangehenden Vers) an Sedul. 3, 95sq. *egentem / robore* aus der Paraphrase der Lahmenheilung. Damit wird doch klar, daß Ps.-Hil. durch eine Art über Kreuz gespannten Anklang die beiden Erzählungen so eng wie möglich miteinander verbinden will. Für meine Annahme, es seien im verlorenen Schluß des Gedichtes mitnichten noch weitere Wundertaten Christi (mit Ausnahme vielleicht des Lazarus) dargestellt gewesen, bildet diese Verklammerung, die ja praktisch über ein ganzes Evangelium hinweg reicht, ein wesentliches Argument. Allerdings erscheint die Klausel *lucis egent\** auch sonst: Stat. Theb. 4, 486; Val. Fl. 4, 427; cf. Avien Arat. 830; Prud. c. Symm. 1, 377. Die Fähigkeit des Dichters, mehrfach hintereinander mit verschiedenen Worten dasselbe zu sagen (was man mit einigem Wohlwollen als meditative *ruminatio* bezeichnen kann), konnte bereits an anderer Stelle beobachtet werden: vgl. Kommentar zu de ev. 31.

(112) *non totum natum, mundi quia parte carebat*] Das Motiv des inkomplett Geborenen hat genau in diesem Kontext Sedul. 4, 252sq., v. a. 255sq. *imperfecta ... membra*; die Formulierung kann durch Sedul. 3, 184 *non totum vivere* (aus der Paraphrase von Matth. 12, 9–14; Marc. 3, 1–6; Luc. 6, 6–11: der Mann mit der verdorrten Rechten) angeregt sein, der Gedanke ist freilich nicht einmalig: cf. Suet. Claud. 3, 2 *nec absolutum a natura, sed tantum inchoatum*. – Der Versschluß ‚*Abl. + carebat*‘ ist bekannt (e. g. Ov. am. 3, 4, 23; cf. met. 7, 724; 10, 246; Manil. 1, 67; Stat. Theb. 1, 164); auch *mundi pars* ist nicht selten, bezeichnet jedoch in aller Regel einen geographischen Bereich, nie aber, soweit ich sehen kann, einen Teil der menschlichen Natur bzw., um genau zu sein, die Summe der durch eine bestimmte Form der Wahrnehmung erfäßbaren Eindrücke.

(113) *Ut vidit, miseratus ait: „Hunc cernere iussi!“*] Den Versanfang *ut vidit* hat Iuvenecus zweimal (1, 432; 4, 374); cf. Prud. perist. 14, 67; klassisch ist er häufig (allein sechsmal bei Vergil, usw.). – Auch hier wird Christus als stets im Zentrum stehende Figur automatisch zum Subjekt, ohne daß sich der Dichter mit einer regulären Subjektsbezeichnung aufhielte, die auf das Erzähltempo doch nur ‚bremsend‘ wirken könnte.<sup>919</sup> – Das Perfekt *iussi* hat im Text des Johannesevangeliums keine Entsprechung; der Versausgang an sich (*Inf. + iussi*) ist öfter belegt: Verg. Aen. 5, 834; Luc. 4, 802; Claud. rapt. 3, 8; Prud. ham. 772 haben es jeweils als Partizip, Stat. silv. 1, 2, 129; Hept. ex. 259. 756; carm. Sibyll. 101; Mar. Victor. aeth. 2, 392 als erste Person Perfekt, davon die Stellen aus der Heptateuchdichtung und aus Prudenz sogar in direkten, Gott selbst in den Mund gelegten Reden, doch ist das Perfekt dort normales

<sup>919</sup> Daß die wilden Subjektswechsel dieser Verse allerdings Verwirrung stiften bzw. nach Klärung verlangen konnten, zeigt die vermutlich als *dominus* zu lesende Beifügung des Codex G nach *ait* in 113.

Erzähltempus. Für die auffällige Formulierung hier sind zwei Gründe auszumachen: Die biblische Aussage über den Anlaß für die Blindheit des Blinden (*neque hic peccavit, neque parentes eius: sed ut manifestentur opera Dei in illo* ... Ioh. 9, 3) ist für Ps.-Hil. nicht verwertbar: Schon die Behauptung an sich, der Mann sei zeit seines Lebens blind gewesen, damit sich Gelegenheit für eine Demonstration der Macht Gottes bietet, ist nicht übermäßig anheimelnd, zumindest nicht vom Standpunkt des Betroffenen her betrachtet; für eine Gleichsetzung Blinder – Ungläubige eignet sie sich noch deutlich weniger. Unter dem Einfluß von Sedul. 4, 251sq., wo bereits neutral vom inkompletten Zustand des Mannes die Rede ist und die dahintersteckende Absicht Gottes ebenfalls ausgelassen wird<sup>920</sup>, geht Ps.-Hil. noch einen Schritt weiter in diese Richtung und macht das Gebrechen gewissermaßen zu einer Widersetzlichkeit, Unbotmäßigkeit der Natur, die es zu korrigieren gilt, woraus plötzlich eine neue, wenn man so sagen darf: deutlich christlichere Absicht Gottes bezüglich dieses Menschen (den er von vorneherein komplett sehen wollte) resultiert. Zweitens denkt man an Sedul. carm. pasch. 3, 18sq. (aus der Paraphrase von Ioh. 4, 46–54; ~ Matth. 8, 5–13; Luc. 7, 1–10) und die dortige Erklärung des ‚Befehlstempus‘ Christi: *Vivit iam filius, inquit, / perge, tuus. Quantum imperii fert iussio Christi! / Non dixit ‚victurus erit‘, sed ‚iam quia vivit‘ / more dei, qui cuncta prius quam nata videndo / praeteritum cernit quidquid vult esse futurum.* Die Steigerung dieses göttlichen Umgangs mit der Zeit ist der Befehl im Perfekt<sup>921</sup>, für den Leser bedeutet dies eine erneute Beschleunigung des Erzähltempus. Vgl. auch den Kommentar zu in gen. 25 *serotina*.

(114) ***protinus ad caelum caecus nova lumina tollit***] Der Blinde erblickt das Licht ebenso schnell, wie in de ev. 5 *protinus* das Licht die Welt erfüllte, und diese Verbindung hat prinzipiell ihre Entsprechung in der hierhergehörigen Perikope: *Quamdiu sum in mundo, lux sum mundi* (Ioh. 9, 5): Die Gleichsetzung oder mindestens Annäherung Christi mit Licht/Sonne, wie sie im Metrum in Genesin gezeigt werden konnte (vgl. zu in gen. 64). Der Rest des Verses ist geschickt gemachte Collage: Verse des Typus *ad caelum ... tollit (tollens)* erscheinen v. a. bei Ovid und in sehr verschiedenen Kontexten: met. 2, 487 (Klage der Callisto); 3, 20sq. (die klagende Io); 6, 279 (die zornige Niobe); 11,

<sup>920</sup> Sedulius dürfte dabei seinerseits von Paul. Nol. carm. 23, 290sq. angeregt worden sein: *Spiritus ille dei penetrator ubique per omnes / naturas rerum, tenui subtilior omni, / perdita caecatis qui lumina reddidit et qui / ex utero et caecum nova lumina fecit habere, / vultum imperfecti natura corporis implens / arte creatoris ...* – Die Stelle dürfte auch direkt auf Ps.-Hil. eingewirkt haben, vgl. zu de ev. 114.

<sup>921</sup> Eine mit diesem grammatikalischen Adynaton entfernt vergleichbare Konstruktion ist der bekannte vorzeitige Konsekutivsatz Tac. Agr. 6, 5 *fecit, ne cuius alterius sacrilegium res publica quam Neronis sensisset.*

131 (der reuige Midas); 11, 541 (Ceyx im Seesturm); 15, 570 (der erstaunte Cypus). Wirkliches Vorbild ist indes eine andere Ovidstelle, nämlich met. 1, 85sq. *Os homini sublime dedit caelumque tueri / iussit et erectos ad sidera tollere vultus*. Damit spannt sich ein exegetischer Bogen von der konkreten Heilung des einen Blinden zum Konzept vom aufrechten Gang des Menschen, der den Blick zum Himmel ermöglicht und im Sinne eines *anima-naturaliter-christiana*-Konzeptes die Prädisposition des Menschen zur (christlichen) Gotteserkenntnis körperlich manifest werden läßt. Wie wichtig Ps.-Hil. dieses Konzept nimmt, konnte schon an in gen. 114 und vor allem 133sq. beobachtet werden: Auch so funktioniert die Allegorese, die blind mit ungläubig, Heilung mit Bekehrung gleichsetzt, reibungslos. – Die zweite zugrundeliegende Stelle wird man in Catull. carm. 62, 2 *expectata diu vix tandem lumina tollit* sehen<sup>922</sup>: Zwar paßt der Kontext nicht hierher, der isolierte Vers selbst jedoch umso besser. – Das Nebeneinander der Wörter *caelum* und *caecus* ergibt ein Klangspiel, das ich nicht für Zufall halten möchte und das auch anderweitig erscheint: cf. Verg. Aen. 3, 232; Manil. 5, 53sq.; Paul. Nol. epist. 23, 22; Sedul. carm. pasch. 5, 243. – *nova lumina* basiert mit größter Wahrscheinlichkeit auf Paul. Nol. carm. 23, 293: vgl. oben Anm. 920 – Und letztlich denkt man beim gesamten Vers natürlich an Prud. cath. 12, 1sq. *Quicumque Christum quaeritis / oculos in altum tollite*, womit auch der Blinde, wie vorher schon der Lahme, per Zitat zum Christen, also zum Bekehrten wird.<sup>923</sup> Die Tatsache, daß das funktional entsprechende Zitat bei der Heilung des Lahmen (109: Mar. Vict. aleth. 1, 212) passenderweise im letzten Vers der dortigen Erzählung stand, veranlaßt mich, de ev. 114 auch für den letzten Vers der Blindenheilung zu halten, die damit ebenfalls auf genau fünf Verse käme. Zu Spekulationen über Inhalt und Umfang des Verlorengegangenen siehe im Folgenden.

<sup>922</sup> Zur Präsenz dieses einzigen auch außerhalb des Catullcorpus in Sonderüberlieferung erhaltenen Gedichtes bei Ps.-Hil. vgl. Kommentar zu in gen. 124. – Eine wahrscheinliche Parallele, die ich aber eher für später als Ps.-Hil. halten möchte, auch Anth. Lat. 879 (Riese), 9: *Editus ex utero caecus nova lumina sensit*: vgl. oben Anm. 783.

<sup>923</sup> Man könnte einwenden, daß der Blinde sich in einer Situation befindet, auf die der Prudenvers nicht anwendbar ist: Schließlich steht Christus in diesem speziellen Fall ja leibhaftig vor ihm, ist also just nicht im Himmel zu suchen. Das hieße den Text aber in beckmesserischer Weise zu pressen, denn zum einen bleibt immer noch die Möglichkeit, ein *tableau vivant* ähnlich der rührend-kitschigen Szene Ov. met. 10, 293sq. *sensit et erubuit timidumque ad lumina lumen / attollens pariter cum caelo vidit amantem* anzunehmen – die Szene war Ps.-Hil. zweifellos bekannt, daß sie ihm hier vor Augen schwebte, ist immerhin möglich –, zum anderen bleibt der Dank an Gott, der sich in der Geste des Blickes zum Himmel zeigt, von der aktuellen Präsenz Christi auf Erden ja unbeeinflußt.