Probleme der heidnisch-christlichen Gattungskontinuität am Beispiel des Paulinus von Nola

Autor(en): **Herzog, Reinhart**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Entretiens sur l'Antiquité classique**

Band (Jahr): **23 (1977)**

PDF erstellt am: **05.06.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-661010

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

VII

Reinhart Herzog

PROBLEME DER HEIDNISCH-CHRISTLICHEN GATTUNGSKONTINUITÄT AM BEISPIEL DES PAULINUS VON NOLA

> Je voulais réagir contre l'optique défavorable que les préjugés avaient si longtemps imposé à l'étude de ce qu'on continue de désigner du terme de Bas-Empire. Mais je ne prenais pas garde que j'abordais cette étude avec des notions reçues de cette tradition même, avec laquelle je prétendais rompre.
>
> H.-I. Marrou [1]

Marrou hatte in der bekannten, 1949 zu seinem Augustin-Buch geschriebenen *retractatio* die Begriffskomplemente Dekadenz-Säkularisierung im Auge. Doch jeder, der sich längere Zeit mit dem Problem der heidnisch-christlichen Gattungskontinuität in der Spätantike befasst hat, wird sich — mag er sich auch von historischen Denkgewohnheiten und ästhetischen Traditionen unbelastet glauben — in der wissenschaftlichen Diskussion und bei dem Versuch, einen spätantiken Text unter dem Gesichtspunkt jener Kontinuität zu interpretieren, auf Schritt und Tritt ähnlichen Modellkategorien oder deren Nuancen konfrontiert sehen, wie ich sie im folgenden bespreche. Nicht dass sie stets zusammen anzutreffen wären:

[1] In der *retractatio* zu *Saint Augustin et la fin de la culture antique* [4] (Paris 1958), 664.

sie treten in einer gewissen historischen Folge auf und werden in den grundlegenden Arbeiten unserer Disziplin nuanciert oder durch ein neues Begriffsmodell ersetzt (hierauf wird zurückzukommen sein). Aber sie tragen sämtlich zwei Eigentümlichkeiten an sich, die sie als Erbstücke eines komplexen neuzeitlichen Verhältnisses zur Spätantike ausweisen: 1) Sie führen zumeist positive und negative literarische Wertungen mit sich; in ihnen stecken, bei näherem Hinsehen, literarkritische Optionen, die der heutige Spätantikeforscher ausserhalb seiner Interpretation zumeist nicht teilt [1]; 2) sie setzen sämtlich ein Konfrontations- und Kontinuitätsschema zwischen den als vergleichbar hypostasierten Begriffen « Christentum » und « Antike » voraus.

Diese auf die Kontinuität (oder den Kontinuitätsabbruch) zwischen zwei « Welten » fixierte Optik ist uns für die Spätantike als etwas Selbstverständliches überkommen. Aber das ist sie nicht immer gewesen. Dass man die literarische Phase von ca. 300-700 nicht als nachantike Literaturepoche *sui generis*, mit eigenen trans-« konfessionellen » Stilkonstanten, einer eigenen Formtradition ansah, sondern beständig von der Scheidelinie Antike-Christentum durchschnitten, als « Übergangszeit », dass es also nicht um eine Epoche, sondern um die Probleme eines Kontinuums durch sie hindurch ging, ergab sich aus dem Identitätsverlust mit der nachantiken Zeit. In der Geschichtswissenschaft ist dieser Identitätsausfall seit dem Frühhumanismus in seinen Folgen für das historische Epochenbewusstsein [2] und vor allem für die Kontinuitätsoptik und ihre Nachwirkung in der Diskussion um die Grenzdaten zwischen Antike und

[1] Vgl. wiederum H.-I. MARROU, *op. cit.*, 649, der — *post festum* — die Ähnlichkeit zwischen der exegetischen Technik Augustins und der Poesie Mallarmés feststellte.

[2] Vgl. u.a. W. REHM, *Der Untergang Roms im abendländischen Denken* (Leipzig 1930) und A. KLEMPT, *Die Säkularisierung der universalhistorischen Auffassung* (Göttingen 1960).

Mittelalter [1] wiederholt Gegenstand der Untersuchung gewesen. Den entsprechenden Wandlungen des literarischen Epochenbewusstseins ist für die Spätantike bisher nur S. d'Elia in einer materialreichen, wenngleich nicht ganz an die gegenwärtig in der Forschung herrschenden Modellbegriffe heranführenden Arbeit nachgegangen [2].

Das sprechendste Zeugnis für den Identitätsabbruch zu spätantiken Formtraditionen als Ursprung der angedeuteten Kontinuitätsoptik liegt m.W. in einem Brief des Erasmus vor [3]: Warum eigentlich knüpfen die zeitgenössischen christlich-lateinischen Dichter nicht mehr an ihre spätantiken Vorläufer, sondern immer wieder an die römischen Klassiker an ? — Diese Beobachtung teilt seitdem jeder, der die Geschichte « christlicher » Poesie in der Neuzeit an einer beliebigen Gattung verfolgt: in einer beständigen Diskontinuität untereinander (die nicht nur durch die Differenzierung der Nationalliteraturen bedingt ist) geschehen immer erneut Anknüpfungen an die antiken Gattungen (z.B. die Heroide, das Epos, die Ode) — und paradoxerweise treten trotz solcher Diskontinuität immer die gleichen Formkonstanten (z.B. Neigung zur Allegorie, zur Vergeistigung, zur sekundären Anschaulichkeit, zur Entgrenzung der antiken Formen) auf. Offensichtlich ist seit der beginnenden Neuzeit eine einheitliche literarische Gruppe (deren Einheitlichkeit sich zuerst in spätantiken Werkreihen manifestiert hatte) aus dem Bewusstsein selbst der ihr Zugehörigen geschwunden. Dieser Schwund stellte erst das literarische Kontinuitätsproblem zur Antike. Was nun im Bewusst-

[1] Vgl. die von P. E. Hübinger hgg. Sammelbände *Kulturbruch oder Kulturkontinuität im Übergang von der Antike zum Mittelalter* (Darmstadt 1968) und *Zur Frage der Epochengrenze zwischen Altertum und Mittelalter* (Darmstadt 1969); die beste Übersicht über die verschiedenen Ansätze bei K. F. Stroheker, *Germanentum und Spätantike* (Zürich 1965), 275 ff.

[2] *Il basso Impero nella cultura moderna del Quattrocento ad oggi* (Napoli 1967).

[3] *Epist.* 49, 85.

sein bleibt, ist die Projektion auf eine als *Form* gedachte *Antike* und die Reduktion des *Christlichen* auf den nachantiken *Inhalt* der Literatur. Unter dem Modell dieser Leitvorstellungen taucht die spätantike Literatur nach drei Jahrhunderten, in denen sie kaum zur Reflexion Anlass gab, endgültig mit dem Anbruch des Historismus und der beginnenden Literaturgeschichte im Horizont der Wissenschaft auf, ausführlich zum ersten Mal bei Schlegel (1812)[1]: « Die grösseren Versuche aber [*sc.* im Gegensatz zur Hymnendichtung], das Christentum poetisch darzustellen fielen, wie auch oft noch später geschehen, nicht glücklich aus; weil die von den alten Dichtern entlehnte Form für diese Gegenstände nicht passte und es also nur eine tote Zusammensetzung blieb ». Auffälliger als das Form-Inhalt-Schema erscheint die negative literarische Wertung, unter der die spätantik-christliche Poesie (schon bei Schlegel übrigens ebenso die « pagane ») hier gegenüber der Zeit des Erasmus zum Vorschein kommt. Auf welche Weise hat sich eigentlich die negative Kritik mit dieser literarischen Epoche verbunden ?[2]

Die Abwertung dieser Literatur war noch keineswegs, wie oft angenommen wird, mit der stilistischen Orientierung des Frühhumanismus auf die lateinischen Prosa- und Versklassiker vollzogen. Seit Petrarca bis zum 16. Jh. wird die Literatur bis zu Boethius noch stets als eine Einheit antiker Literatur gesehen; und es sind zunächst ausserliterarische, historische Gesichtspunkte, zudem Probleme der eigenen Zeitgeschichte (Italien unter der Herrschaft der « Barbaren », Antagonismus zwischen « republikanischen » und « kaiserlichen » Herrschaftsformen), die auch die Literaturkritik mitbestimmen: nicht zufällig halten die « Caesarianer » den « Ciceronianern » (im politischen wie stilistischen Sinne) vor, es gebe auch in der

[1] *Vorlesungen zur Geschichte der alten und neuen Literatur*, in *Werke*, ed. H. EICHNER, VI (München 1961), 158.

[2] Das folgende im Anschluss an die Darstellung S. d'ELIAS, *Il basso Impero...*, 31 ff.

späteren Kaiserzeit grosse Schriftsteller [1]. Wie eine ästhetisch-grundsätzliche Scheidung zwischen paganen und christlichen Autoren und Formen [2] so fehlt auch das Bewusstsein vom Einschnitt des dritten nachchristlichen Jh. bis zum 16. Jh. (Biondo etwa setzt die Akme des Römischen Reichs und seiner Kultur unter Theodosius an) [3]. Der Wandel zeigt sich seit dem 16. Jh. in einer schrittweise Zurücknahme der Mittelaltergrenze in die Antike an. Seit Sigonio, Paruti und Baronius wird der Einschnitt des 3. Jh. hervorgehoben; Sigonio fasst als erster die nachfolgende Zeit bis zum Langobardeneinfall als eigene Epoche auf [4]. Viel nachhaltiger wirkte die aus konfessioneller (protestantischer) Haltung vorgenommene Reduktion der späteren Antike zum papistischen Mittelalter: liegt für Calvin das Ende der vorpapistischen, positiv gesehenen alten Kirche noch um 500, so für Melanchthon beim Tode Augustins, für Flacius Illyricus dann im 4. Jh., als der (auch durch die Barbareneinfälle sich ankündigende) Teufel kirchlicher Dekadenz bereits *intra viscera receptus est* [5]. Es ist im ganzen der protestantische Begriff einer geistlichen Depravation, einer *Säkularisierung* [6],

[1] Vgl. S. d'Elia, *op. cit.*, 34 ff.

[2] Die erste Wandlung scheint bei G. Villani vorzuliegen: *omnis paene consenuit poesis* [*sc.* im späten römischen Imperium], *eo etiam fortasse quod ars non esset in pretio, cum fides catholica coepisset figmenta poetarum ut rem perniciosam et vanissimam abhorrere* (zitiert nach: *Le vite di Dante*, ed. G. L. Passerini (Firenze 1907), 181). — Viel stärker tritt die Verurteilung der 'christlichen Kunstzerstörer' bei den Theoretikern und Historikern der Schönen Künste auf, zugleich mit dem Topos von Papst Gregor, dem Statuen- und Buchzerstörer (vgl. T. Buddensieg, « Gregory the Great, the destroyer of pagan idols », in *Journ. of the Warb. and Court. Inst.* 28 (1965), 44 ff.).

[3] Vgl. S. d'Elia, *Il basso Impero...*, 38 f.

[4] Vgl. S. d'Elia, *op. cit.*, 67.

[5] Vgl. hierzu eingehend S. d'Elia, *op. cit.*, 84 ff.

[6] Zum Begriff und seiner Geschichte: F. Delekat, *Über den Begriff der Säkularisierung* (München 1968); H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit* (Frankfurt 1966), 9 ff. Zu literarischen Folgeformen: A. Schöne, *Säkularisierung als sprachbildende Kraft* (Göttingen 1968).

der dem allgemein historischen und ästhetischen der *Dekadenz* [1], wie er dann in der Geschichtsschreibung der Aufklärung vorherrschend wird, vorausgeht und ihm dauernden, latenten Nachdruck verleiht. Mit dem Ende des 18. Jh. haben sich beide Modelle zu Komplementen verschränkt.

Diese Verschränkung wird nicht etwa von der beginnenden Romantik, die auf protestantischer Seite das nationale Mittelalter bis zu den Völkerwanderungen, auf katholischer Seite darüber hinaus die christlich-spätantiken « einfachen » Formen der Literatur, insbesondere die Hymnodik, rezipierte, in Frage gestellt, sondern übernommen. Nur im beschränkten Milieu der militant-antirevolutionären Frühromantik versuchte eine extreme Position, die lateinische Dichtung der Spätantike (die seit der *ratio studiorum* Tamissiers (1598) aus dem Schulkanon verschwand) zu popularisieren: so hat Arevalo seine Editionen aufgefasst und in den Vorreden begründet: *huic malo* (*sc.* der französischen Aufklärung und Revolution) *maxima ex parte occurri potest, si mordicus retineatur et accurate explicetur doctrina cum aliorum patrum tum poetarum christianorum* [2]. Aber wie Schlegel, so haben selbst Chateaubriand und vollends Ozanam die überkommenen Wertungen auf die altchristliche Literatur übertragen und sie der immer positivistischer werdenden allgemeinen Literaturgeschichte und Patristik vermittelt. Die Fronten, die man in die spätantike Literatur projiziert, sehen um 1900, etwa zur Zeit der einflussreichsten Werke zu diesem Gegenstand, A. von Harnacks *Geschichte der altchristlichen Literatur* und G. Boissiers *La fin du paganisme*, so aus: eine grundsätzlich neue Weltanschauung (der das Ästhetische ein fremder, jedenfalls untergeordneter Aspekt ist) löst eine absterbende, auch in den ästhetischen Formen dekadente, rhetorisierte

[1] Die beste Begriffsgeschichte, auch für die frühe Neuzeit: K. W. Swart, *The Sense of Decadence in 19th Century France* (Den Haag 1964).

[2] *Prolegomena in Coelium Sedulium* (Romae 1794) = *PL* XIX 436.

Antike ab. Sie steuert ihr eigentlich zukommende, eigenständige poetische Ausdrucksformen (Hymnodik) an, die sie in der Spätantike z.T. auch erreicht; z.T. verfällt sie, in einer Verfälschung des ihre Botschaft tragenden ursprünglichen Gefühls, der Säkularisierung durch dekadente Literaten, die nur mehr tote, trockene, hybride Werke schaffen — hegelianisch gesehen gleichsam eine *massa perditionis* des Epochenübergangs. Dieses Bild, wie es uns heute noch, nicht nur aus älteren Handbüchern [1], vertraut ist, bot der Forschung des 20. Jh. die Angriffsfläche, musste zu Ausgleichsmodellen zwischen den Hypostasen « Antike » und « Christentum » führen, reizte überdies zu beständigen « Rettungen » der in Patristik und Philologie nach wie vor abgelehnten, in der Öffentlichkeit längst vergessenen Werke.

In diesem Umfeld sind jene Leitbegriffe entstanden — der des « Ersatzes » tauchte als erster auf —, die im folgenden am Beispiel kurzer Interpretationen darauf befragt werden sollen, inwiefern sie selbst noch den neuzeitlichen Kontinuitätsvorstellungen und Wertungen verpflichtet sind, vor allem aber: inwiefern sie spezifische Literaturformen der christlich-heidnischen Spätantike zu umschreiben vermögen. Denn das erscheint doch als der einzig angemessene Weg: die eigenen Kategorien anhand von Texten zu überprüfen, die seit dem 4. Jh. eine eigene Formkontinuität aufbauen und sich dessen — im Unterschied zur Zeit nach den Humanisten [2] — auch bewusst sind. Man überwindet damit zwar nicht, wie Arevalo meinte, die Tatsache, dass die Spätantike noch immer die ungelesenste Epoche Europas überhaupt darstellt (ausserhalb der *Confessiones* und einiger Brevierhymnen wird kein Buch

[1] Am traditionellsten noch Chr. MOHRMANN, *Etudes sur le latin des Chrétiens* III (Roma 1965), 151 ff.

[2] Vgl. hierzu R. HERZOG, *Die Bibelepik der lateinischen Spätantike* I (München 1975), 165 ff.

von Nicht-Spezialisten gelesen) — ein Faktum, das die Forschung, gerade auch im Fehlen einer lebenden, ausserfachlichen Literarkritik, zu wenig in Rechnung stellt. Aber man erreicht vielleicht ein Textverständnis, das über das Ziel von « Rettungen » hinausgeht und literarische Strukturen sichtbar macht, die ästhetischen Tendenzen der eigenen Zeit durchaus nicht fernstehen.

Zu diesem Zweck sollen poetische Texte gewählt werden, die eben jener Gruppe des « Dekadent-Säkularisierten » angehörten (also der Gruppe Juvencus, Paulinus, Prudentius usw.), und aus ihnen Werke, die exemplarisch das Form-Inhalt-Schema zu erfüllen scheinen, indem sie alte Gattungen « christianisieren ». Es bot sich (auf lateinischer Seite) in diesem Fall die « Christianisierung » des Paulinus von Nola (hier: « Epithalamium »; « Propemptikon ») an; angeschlossen wird eines der « Natalicia ». Paulinus repräsentiert nicht nur, was die Gattungsvielfalt und die poetologische Reflexion angeht, die mittlere Entwicklungsphase dieser Gruppe; er stellt auch in der Forschung zur altchristlichen Poesie so etwas wie einen blinden Fleck dar. Trotz recht zahlreicher Einzeluntersuchungen hat er — im Unterschied zu Prudentius — nicht zu generellen Konzepten Anlass gegeben. Selbst eine befriedigende Gesamtdarstellung der Poesie fehlt noch. Er gilt als langweiliger, z.T. läppischer Poet [1]. Man kann also gewärtig sein, bei ihm trotz aller begrifflichen Nuancen in der neueren Forschung auf das ungebrochene neuzeitliche Verständnis spätantiker Poesie zu treffen.

[1] Vgl. — aus jüngster Zeit — K. THRAEDE, *Studien zu Sprache und Stil des Prudentius* (Göttingen 1965), 26: « langweilige Hexametermassen »; R. ARGENIO, *San Paolina da Nola, cantore di miracoli* (Roma 1970), 65: « non fu grande poeta »; W. H. C. FREND, « The two Worlds of Paulinus of Nola », in *Latin Literature of the Fourth Century*, ed. by J. W. BINNS (London/Boston 1974), 122: « rather tedious works ».

I

Paul. Nol. *Carm.* 25.

Ersatz (Verdrängung); Kontrast (Kontrafaktur); antike Form — christlicher Inhalt

Das *Epithalamium in Iulianum et Titiam* ist die am häufigsten untersuchte Dichtung des Paulinus [1]. Sie ist als einzige in den letzten Jahren neu ediert und kommentiert worden [2]. Mit ihr scheint ein Paradefall für das Phänomen des *Ersatzes (remplacement, sostituzione)* antiker Gattungen durch christliche vorzuliegen. Ohne Zweifel schreibt Paulinus aus dem Bedürfnis, dem sozial hochgestellten Brautpaar bei seiner Einsegnung etwas den alten Hochzeitscarmina Ebenbürtiges zu offerieren. Es sind generell Gattungen, durch welche die sehr stabilen gesellschaftlichen (meist aristokratischen) Lebensformen des spätantiken Ständestaats vor und über allen « konfessionellen » Lagern gewahrt bleiben sollen, für die sich das Ersatz-Modell zur Interpretation anbietet (so in der Panegyrik, im Epikedion, in der Epistolographie). Jedoch ist dieses Modell wegen der in ihm steckenden, aber zumeist falschen wirkungsgeschichtlichen Behauptung der *Verdrängung* (oder wenigstens des Anspruchs auf Verdrängung: um die heidnische Literatur « dann unnütz zu machen » [3]) gegenüber den Tagen Geffckens und Boissiers [4] in der Forschung völlig aufgegeben worden [5]. Vielleicht zu früh; denn dieses Modell stellt in der Tat als einziges eine wirkungsgeschichtliche Frage: inwiefern steht

[1] Vgl. C. Morelli, in *SIFC* 18 (1910), 319 ff.; F. Wilson, in *Speculum* 23 (1948), 35 ff.; R. Keydell, *Epithalamium*, in *RAC* 5, 927 ff.; Z. Pavlovskis, in *CPh* 60 (1965), 164 ff.

[2] J. A. Bouma (Assen 1968).

[3] J. Geffcken, « Antike Kulturkämpfe », in *NJb* 15 (1912), 606.

[4] *La fin du paganisme* II (Paris 1903), 4; hier wird die christliche Poesie noch als Beweismittel gegen die Paganen verstanden; vgl. generell zur Ersatztheorie R. Herzog, *Die Bibelepik...*, p. LXII.

[5] Vgl. P. G. van der Nat, *Divinus vere poeta* (Leiden 1963), 24.

die Handhabung der alten Gattungen durch Christen in einem Verdrängungskampf gegen die alte Literatur; inwiefern ist ein solcher Verdrängungskampf erfolgreich verlaufen; hat die Poesie eine Rolle in der ideologischen Auseinandersetzung zwischen « dezidierten » Paganen und « militanten » Christen gespielt ? Diese Fragen werden ja nach wie vor kontrovers beantwortet, schon aufgrund der unterschiedlichen Methoden, deren sich die Forschung zu ihrer Beantwortung bedient hat (literarische Topik; Sozialgeschichte). Dass jedenfalls für die Poesie der wirkungsgeschichtliche Aspekt des Ersatz-Modells nur beschränkt, nämlich in einem bereits innerchristlichen Umkreis, sinnvoll ist, zeigen die folgenden Beobachtungen: 1) In der direkten und aktuellen christlich-paganen Polemik erscheint die Poesie — ausser *Contra Flavianum* und *Ad quendam senatorem* — nirgends; dass sie überhaupt heidnische Leser gehabt hat, erscheint höchst zweifelhaft [1]; 2) eine eigentliche Verdrängung oder Reduktion paganer (besser: inhaltlich neutraler) Gattungen wird nicht sichtbar; 3) das Bewusstsein, mit den von Christen gehandhabten alten Gattungen über eine « eigene », « christliche » Poesie zu verfügen, tritt vor dem 5. Jh., vor Sidonius Apollinaris, ausserhalb der Präfationentopik nicht auf [2]. Entsprechend bestehen offenbar bestimmte hierarchische Schranken gegenüber dieser ersichtlich als prinzipiell pagan empfundenen Betätigung: von der bischöflichen Ordination ab gilt die Produktion (und Lektüre) von Poesie nicht mehr als vertretbar [3]; 4) demgegenüber lässt sich tatsächlich die wesentliche Funktion dieser christlichen Gattungs-

[1] Über mögliche Wirkungen des Prudentius auf Claudian: A. CAMERON, *Claudian. Poetry and Propaganda at the Court of Honorius* (Oxford 1970), 467 ff.; J. FONTAINE, « Les symbolismes de la cithare dans la poésie de Paulin de Nole », in *Romanitas et Christianitas* (Amsterdam/London 1973), 133, hält die Existenz eines heidnischen Publikums für möglich.

[2] Vgl. R. HERZOG, *Die Bibelepik...*, 167 ff.

[3] Vgl. Sidon. *Epist.* IV 12; IX 12; IX 16; Alc. Avit. *Prologus ad Apoll.* (zu *Carm.* 6 *De virg.*, p. 275 Peiper); Ennod. *Opusc.* 6 (p. 311 Vogel); *Statuta Ecclesiae antiqua* 5.

usurpation als Aneignung eingefleischter Kultur- und Lesebedürfnisse einer *bereits christlichen* Bildungsaristokratie [1] der Spätantike verstehen. Sprechendes Zeugnis ist der *erste Brief* des Sedulius *an Macedonius*: wer der Poesie *pro insita consuetudine vel natura* verfallen sei, sei nicht zu verdammen *(horum mores non repudiandos aestimo)*; wichtig sei, dass er als Christ *(viam libertatis ingressum)* nicht die alte Poesie lese: *non repetat iniquae servitutis laqueos, quibus ante fuerat inretitus* [2]; 5) das Phänomen der programmatisch christianisierten Gattungen in der Poesie lässt sich also nur begrenzt durch die Vorstellung eines Ersatzes, eher durch die einer parasitären Teilhabe am spätantiken Schulbetrieb umschreiben, die ausserhalb der monastischen Institutionen nach dem 5. Jh. nicht aus spontanen, gar poetischen Antrieben fortgesetzt wurde: *properantes ad se de disciplinis saecularibus salutis opifex non refutat, sed ire ad illas quemquam de suo nitore non patitur* [3].

Doch auch im speziellen Fall des *Epithalamiums ad Iulianum et Titiam* führt die Ersatzvorstellung nicht an den Text selbst heran, ja sie trifft, was die Gattung angeht, geradezu ins Leere: nach Paulinus gibt es eine Fülle von Epithalamien, die sehr wohl die antike Gattung im alten Sinne aufnehmen und fortsetzen. Ein Fall kann geradezu als Antwort auf die Umformung des Paulinus angesehen werden [4].

Ein geeigneteres Interpretationsmodell stellt nun der Begriff des Gattungs*kontrasts* (*Konkurrenz*; *opposizione*) bereit, den der christliche Poet zu den alten Formen aufzustellen bemüht sei. Gegenüber der hergebrachten, leicht summarisch hegelianisierenden Ersatzvorstellung (das Alte wird « auf-

[1] Die erst im 5. Jh. erfolgende Erweiterung des Phänomens auf die ländliche Unterschicht ist dargestellt bei P. RICHÉ, *Education et culture dans l'Occident barbare* (Paris 1962).

[2] Ed. J. HUEMER (*CSEL* X), 5 f.

[3] Ennod. *Epist.* IX 9 (p. 297 Vogel).

[4] Ennod. *Carm.* I 4, 53 ff.: die Klage des Eros gegen die zunehmende *virginitas* (pp. 277 sq. Vogel).

gehoben») wird hier die spätantike Literatur als ein längeres Nebeneinander zweier konkurrierender Literaturen aufgefasst. Wo in der Forschung heute noch von Ersatz die Rede ist, ist zumeist diese Kontrast-Vorstellung gemeint [1], und andererseits basiert, selbst wo ein bruchloses Aufgehen des Christlichen im Inhaltlichen, des Antiken im Formalen in Frage gestellt wird, das Kontrastmodell zumeist auf der neuzeitlichen Vorstellung eines Aufnehmens antiker Gattungsformen unter « Füllung » durch neue, christliche Inhalte. Das Modell entwickelt eine reiche Metaphorik, die in den meisten Fällen direkt an die spätantike Topik anknüpfen kann [2]. Denn dass diese Anknüpfung möglich war, dass die christlichen Poeten der Spätantike und die Reflexionen z.B. des Hieronymus und Augustin selbst ein formal-inhaltliches Kontrastbewusstsein verraten, ist ein starkes Argument für die Angemessenheit des Modells. Nicht nur die Spiegelung der antiken Gattungen in die Bibel hinein aus dem Gefühl der geistlich-literarischen Konkurrenz, die Aufstellung einer kontrastiven Literaturgeschichte, die Präfationentopik mit der Ausformung einer kontrastiven Metaphorik, sondern auch die ersten grösseren Poesien der christlichen Literatur, die *Evangelien* des Juvencus und der *Cento* der Proba, sind nach ihrem Programm und ihrer Form als Konkurrenzprodukte angelegt. Der *Cento* Probae kann sogar dem reinsten Modellfall des Gattungskontrasts, der *Kontrafaktur* zugerechnet werden (die auch im eigentlichen, musikalischen Sinn in der Spätantike durch das christliche Keleuma belegt ist und von Hieronymus für einzelne *Psalmen* und das *Hohelied* postuliert wird). Der Begriff der Kontrafaktur

[1] Vgl. M. FUHRMANN, « Die lateinische Literatur der Spätantike », in *A & A* 13 (1967), 76.

[2] Vgl. G. BARDY, *Littérature grecque chrétienne* (Paris 1928), 13 : « admirable vêtement » ; M. L. W. LAISTNER, *Thought and Letters in Western Europe A.D. 500 to 900* [2] (London 1957), 45 : « indebted only for their technique..., filled with new ideas » ; A. F. MEMOLI, « Originalità, fortuna ed arte di un nuovo genere letterario, il sermone latino cristiano », in *Nuovo Didask.* 14 (1964), 70 : « la vesta ricca e splendida ».

mit seinen begleitenden Vorstellungen (so den « Textunterlegungen » (supposizione) erfreut sich gegenwärtig in der Forschung grosser Beliebtheit [1]; in der französischen Forschung von Boissier bis Fontaine [2] wird er durch Chéniers « sur des pensers nouveaux faisons des vers antiques » ausgedrückt).

Legt man also einer Interpretation des *Carm.* 25 das Modell des Gattungskontrasts zugrunde — und so verfährt durchweg die Spezialforschung [3] — muss die erste Frage nach der *formalen Kontinuität* zur Gattung Epithalamium lauten. Die Antwort wird durchweg in einer Gliederung von *Carm.* 25 nach den Topen des antiken Epithalamiums unter Beiziehung des Theoretikers Menander gegeben. Freilich fällt sogleich die starke Differenz bei der Abgrenzung dieser Topen (1. προοίμιον, 2. περὶ τοῦ γάμου, 3. ἐγκώμιον τῶν γαμούντων, 4. ἔκφρασις τῆς νύμφης, 5. προτροπή) auf [4], mehr noch deren Zersplitterung und zufällige Position im Rahmen des Gedichts: nur προοίμιον (v. 1-14) und περὶ τοῦ γάμου (15-26 (28 ?)) sollen einander den Vorbildern gemäss folgen, im übrigen sei in v. 27-152 an Stelle des ἐγκώμιον « een protreptisch betoog te vinden » [5]; v. 153-198 erscheint nur mehr unter der Bezeichnung Exkurs [6] oder wird nicht erwähnt [7]. Bei näherer Prüfung stimmt aber offensichtlich die ganze Topensubsumtion nicht: wo wird in v. 1-14 die traditionelle epische Maschinerie in der Tradition des Statius, die hier nach Meinung der Forschung gespiegelt

[1] Vgl. R. Herzog, *Die Bibelepik...*, p. LXII; 221.

[2] *La fin du paganisme*, II 43; « Les symbolismes de la cithare... », 142 Anm. 60.

[3] Vgl. C. Morelli, in *SIFC* 18 (1910), 417: « voluta opposizione »; ähnlich Z. Pavlovskis, in *CPh* 60 (1965), 165; J. A. Bouma (ed.), 11; R. Keydell, in *RAC* 5, 942: statt einer « προτροπή in Wahrheit eine ἀποτροπή ».

[4] Vgl. C. Morelli, *art. cit.*, 418 ff.; R. Keydell, *art. cit.*, 943; J. A. Bouma (ed.), 12; S. Costanza, « I generi letterari nell'opera poetica di Paolino di Nola », in *Augustinianum* 14 (1974), 643.

[5] J. A. Bouma (ed.), 12.

[6] R. Keydell nur, *art. cit.*, 943: « ein grosses Stück der Mitte ».

[7] S. Costanza, in *Augustinianum* 14 (1974), 643.

wird, greifbar ? Ist die Einsetzung der Ehe im Paradies v. 15 ff. wirklich ein Kontrast zu den mythologischen Projektionen des alten Epithalamiums, an dieser Stelle meist auf die Hochzeit des Peleus ? Generell gefragt: wo wird wirklich einer alten Form ein neuer Inhalt gegeben ? Die Antwort, die *Carm.* 25 gibt, widerspricht dem Form-Inhalt-Schema. Denn es gibt in diesem Gedicht sehr wohl Kontrastpunkte, aber an ihnen wird — mit dem Schema zu reden — ein Inhalt einem anderen konfrontiert, wird der alte Inhalt *vergeistigt*. So einmal in v. 151 f., wo statt der *Juno Pronuba* ein *Jesus Pronubus* fungiert — aber nicht im Rahmen eines Gattungsabschnitts, überhaupt einer Handlung, sondern in einer biblischen Vergleichsszene (es liegt der Rezeptionstyp der Korrektur vor, wie er in der Imitationsforschung geläufig ist) [1]. So aber vor allem im « Proömium » v. 3 f.:

Christe deus, pariles duc ad tua frena columbas
et moderare levi subdita colla iugo.

Hier ist aus dem gesamten mythologischen Zug der erotischen Gottheiten zum Ort des Epithalamiums nur ein *Bild* herausgelöst, verselbständigt und vergeistigt worden: die Zugtiere des zum Brautpaar eilenden Venuswagens, die Tauben (zuweilen sind es auch Schwäne), werden — über die Vorstellung der Seele als Taube — zu den christlichen Eheleuten selbst. Vergeistigung ist also Metapher; und diese Metapher wird im Pentameter *biblisch verbreitert*. Das Joch (des Venuswagens) wird zum « sanften Joch » Christi. In der Forschung ist diese Beziehung durchaus beachtet worden [2]; da sie jedoch im Modell des formalinhaltlichen Kontrasts keinen Platz findet, ist man sich der Eigentümlichkeit und Tragweite der Vergeistigung nicht bewusst geworden. Der Eigentümlichkeit nämlich, dass

[1] R. Herzog, *Die Bibelepik...*, 193 f.

[2] Vgl. C. Morelli, *art. cit.*, 418; Z. Pavloskis, *art. cit.*, 166; J. A. Bouma (ed.), *ad loc.*

diese Verwandlung der alten mythologischen Handlung nicht nur Vergeistigung, sondern Isolierung auf ein Bild und Reduktion zur Unanschaulichkeit bedeutet: die Eheleute ziehen selbst den Wagen, dessen Fahrt nun sinnlos (und überformt) ist. Übrigens hat Paulinus hier ausser dem Eingang des traditionellen Epithalamiums auch den vor den Triumphwagen der Venus gespannten *amator* der römischen Elegie vergeistigt. Die Tragweite des inhaltlich spiritualisierenden, formal metaphorischen Kontrasts wird erkennbar, wenn man mit den vergeistigenden Antithesen ab v. 31 (vorbereitet ab v. 9 ff.) der Grundform überhaupt von *Carm.* 25 begegnet, einer wahren Stretta von Antikerezeptionen κατ' ἀντίφρασιν [1]. Es handelt sich hier um eine verbreitete Form des inhaltlichen Antikekontrasts; man vergleiche etwa Hier. *Epist.* 108, 3 (ἐπιτάφιος λόγος auf Paula [2]). Eher als die gewaltsame Rückbeziehung auf Gattungstopen verlohnt hier ein Einblick in die verschiedenen antithetischen Typen, auf deren Vielfalt die eigentliche Kompositionsenergie von *Carm.* 25 liegt. Es gibt neben der ausgearbeiteten Form v. 31 ff. den stillschweigenden, « thetischen » Kontrast (v. 30; 53 — verborgene Vergeistigung: Edelstein = *virtus*), den Kontrast durch Aussparung (*Christus sonet* — und nicht *Hymenaeus*), die Vergeistigung der erotischen Sondersprache (vgl. v. 146: *suscipere*), die Vergeistigung antiker Objekte zu Symbolen (*unguentum* v. 37 ff.); schliesslich erscheint auch die Form der biblisch verbreiterten Metapher (v. 45 f.; 91 ff.).

Scheinen solche Phänomene zunächst nur dem Modell « christliches Epithalamium » etwas mehr Hintergrund zu verleihen, so stellen bestimmte formale Konsequenzen das Kontrafakturmodell überhaupt in Frage. Zweifel beginnen bei jener Form, die als biblisch verbreiterte Metapher bezeichnet wurde; und diese liegt eben in jenen Passagen vor, welche die

[1] Vgl. bereits W. SCHMID, *Elegie*, in *RAC* 4, 1058.

[2] Zur Form: R. HERZOG, *Die Bibelepik...*, p. LI.

Forschung unter Verlegenheitsbegriffe wie Exkurs subsumierte. Biblisches erscheint zwar in *Carm.* 25 auch in einer der antiken Mythologie vergleichbaren, exemplarisch-illustrativen Funktion (so v. 73 ff.: Jesaias; v. 103 ff.: Paradies, Rebecca, Herodias), wird allerdings nicht mehr auf den Anlass Epithalamium bezogen. Ab v. 15 aber liegt eine neue Form vor, die nicht mehr als Accompagnato verstanden werden kann, sondern — in v. 141-190 wiederaufgenommen — mit ihrer impliziten Bibelexegese die Einheit des Gedichtes trägt. Was v. 15-27 noch ganz unmetaphorisch erzählt wird (*prisca sub imagine*; daher dem Topos περὶ τοῦ γάμου in der Tat ähnlich), gibt ab v. 146 *(Christum in coniuge suscipiat)* über verschiedene paulinische Metaphern (*Eph.* 4, 15 f.: Christus als Haupt des Gemeindekörpers) und paulinische Exegesen (*2 Cor.* 11, 2; vor allem *Eph.* 5, 31 f.) der « Ehe » einen ekklesiologischen Sinn; sie wird zum Inbegriff der keine Geschlechter, weder Jugend noch Alter (vgl. 175 f.) kennenden kirchlichen Gemeinschaft — ein paradoxer « Kontrast » zum Epithalamium ! Aber es geht nicht an, sich beim Exkurscharakter dieser Passagen zu beruhigen. Denn der ekklesiologische Horizont mit einer Aufhebung aller individuellen und geschlechtlichen Besonderheit ist es, den Paulinus ersichtlich durch die biblisch-metaphorische Form in diesem Gedicht zu erreichen sucht. Es handelt sich nicht um blosse « Überladenheit mit biblischen Zitaten und Anspielungen » [1]; vielmehr steuert dieses « Epithalamium » einem Preis der Virginität zu. In v. 149 f. erscheinen Eva und Sarah zunächst nur als weitere Exempel; in v. 151 ff. scheint das Auftreten des *Jesus Pronubus* und der Maria zu Kana nur durch die « Hochzeit » vermittelt zu sein. Doch die ausgefeilte Exegese v. 153-190 erweist, dass Eva und Sarah als Typen der Gattin und Schwester vereint in Maria, der « schwesterlichen », unberührten Ehefrau gespiegelt werden,

[1] L. Kraus, *Die poetische Sprache des Paulinus Nolanus* (Diss. Würzburg 1918), 86.

die die Kirche ist, aber auch in der als Gemeindemitglied einen Teil des Körpers Christi darstellenden Titia anwesend sein soll (vgl. 233 ff.). Die komplizierte Linie der Exegese kann hier nicht im einzelnen nachgezogen werden; wichtig ist, dass sie nach biblischem Material und Argumentation an die altkirchlichen Traktate *De virginitate* anschliesst [1]. Hinter dem Gattungskontrast des christlichen Epithalamiums erscheint also — angezeigt durch formale Anomalien — eine ekklesiologisch-asketische Poesie. Solche Transformationen sind in der spätantkien Literatur recht häufig. Vermutlich ist das Material noch nicht einmal hinreichend aufgedeckt (der Form von *Carm.* 25 am ehesten zu vergleichen: eine *consolatio* wird über die Metapher Träne = *pii actus* zum Mildtätigkeitssermon: Paul. Nol. *Epist.* 13; eine Grabrede wird zur Klosterregel, zum antihäretischen Disput: Hier. *Epist.* 108, 20 ff.)

Das Modell der formal-inhaltlichen Gattungskontinuität führt also nur zu einem bestimmten Punkt, über den hinaus es den Text nicht mehr zureichend erfasst. Es ist kein Zufall, dass eben an diesem Punkt — formale Anomalien — bei allen, die an dem Modell festhalten, die überkommene Negativwertung in einem eindrucksvollen internationalen Unisono durchschlägt: beklagt wird die « Manie des Verfassers, Zitate aus der hl. Schrift einzuschalten » [2], « senza un ordine ben definito » [3]; Paulinus ersetze leider die Mythologie durch einen « sermon qui nous semble quelquefois plus édifiant qu'agréable » [4]; kurzum: « by challenging classical poetry... he suffered a signal defeat » [5].

[1] Vgl. J. A. Bouma (ed.), *ad loc.*

[2] A. Ebert, *Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters* I 1 [2] (Leipzig 1889), 310 f.

[3] C. Morelli, in *SIFC* 18 (1910), 421.

[4] G. Boissier, *La fin du paganisme*, II 88.

[5] H. Green, *The Poetry of Paulinus of Nola* (Bruxelles 1971), 37; vgl. S. Prete, *Paolino di Nola e l'umanesimo cristiano* (Bologna 1964), 152.

II

Paul. Nol. *Carm.* 17.

Verschmelzung (christlicher Humanismus); Christianisierung (Verwandlung, Vergeistigung)

Das Kontrast-Modell wurde im 20. Jh. mehrfach revidiert. Am folgenreichsten erwies sich, dass gegenüber der unzureichenden Verrechnung von Antike und Christentum auf Form und Inhalt die Konfrontation von Inhalt und Inhalt, m.a.W. die geistesgeschichtliche Auseinandersetzung in den Vordergrund trat. Jetzt erst kam es zu einer dauerhaften Begegnung von Patristik und Philologie. Versuche, Liturgie und Exegese von der literarischen Analyse fernzuhalten, können mittlerweile als Anachronismen gelten [1]. Diese Begegnung hat dazu geführt, dass der Begriff einer mehr oder weniger « reinen » Form der antiken Gattung als Fiktion betrachtet wurde [2]; vor allem die Arbeiten Fontaines haben auf die lange Geschichte der Gattungs- und Stilmischungen vor und innerhalb der Spätantike hingewiesen, ohne welche die Gestalt der christlichen Aneignungen nicht zu erfassen sind. Und andererseits wurde die Ungeschichtlichkeit eines für die Spätantike pauschal Verwendung findenden Begriffs des « Christlichen », ja seine Angemessenheit überhaupt, in Frage gestellt [3]; was in der Spätantike einer « christlichen Seite » zugerechnet werden muss, erwies sich als höchst zweifelhaft: ist das — historische — Christentum der Spätantike nicht bereits *Verschmelzung*, also Ergebnis selbst der Auseinandersetzung ? Diese Fragen wurden

[1] Vgl. noch M. PELLEGRINO, « Religion et poésie dans le christianisme antique », in *RHPhR* 41 (1961), 395.

[2] Vgl. J. FONTAINE, « Le mélange des genres dans la poésie de Prudence », in *Forma Futuri* (Torino 1975), 760.

[3] Insbesondere durch K. THRAEDE, vgl. zuletzt in *JbAC* 17 (1974), 154.

und werden in den Arbeiten der Dölger-Gesellschaft erörtert [1]; sie werden überdies seit den 20er Jahren durch eine Reaktionsbewegung gegen das allgemeine Verdikt über die christliche Spätantike getragen, die sich unter der These von einem *christlichen Humanismus* der Spätantike artikulierte, in der Mehrzahl von katholischen Gelehrten repräsentiert wurde und nach dem 2. Weltkrieg, indem sie den christlichen Humanismus des 4. Jh. als die erste und exemplarische Antikerezeption Europas interpretierte, zuweilen an eine restaurative Kulturpolitik anknüpfte. Die Arbeiten E. K. Rands, H. Rahners, P. Courcelles, E. R. Curtius' (um nur einige zu nennen) bezeugen gerade da, wo sie nicht Detailanalyse sind, noch die ursprüngliche Apologetik gegen klassizistische Vorurteile: der christliche Schriftsteller erreicht nach dem Humanismus-Modell, « ne sacrifiant jamais le fond à la forme » [2], eine Harmonie [3], eine Art prästabilierten Ausgleichs zwischen den sich ergänzenden, im Grunde einander zugeordneten « wahren » Werten der Antike und des Christentums; im christlichen Humanismus des 4. Jh. bekräftigen diese sich gegenseitig [4], ja das « Christliche » befreit einerseits durch seine Rezeption die verschütteten Werte der Antike und erreicht so andererseits erst seine verbindliche Hochform [5]. Kritik am humanistischen Verschmelzungsbegriff setzte denn auch an dem Punkt an, wo ohne zureichende Detailanalyse Harmonie postuliert wurde,

[1] Vgl. zuletzt H. Dörrie, in *JbAC* 11-12 (1968-69), 189: « Die Forschung steht vor einer ungemeinen Fülle von Umwendungen, Neu-Deutungen, Umwertungen, in denen ' Spätantiker Geist ' (der nicht notwendig als christlich zu präzisieren ist) am Werke ist ».

[2] G. Bardy, *Littérature grecque chrétienne*, 13.

[3] So z.B. N. K. Chadwick, *Poetry and Letters in early Christian Gaul* (London 1955).

[4] So P. Courcelle, « L'humanisme chrétien de saint Ambroise », in *Orpheus* 9 (1962), 34.

[5] Vgl. F. Arnaldi, *Dopo Costantino* (Pisa 1927), 243 f. (von Paulinus) ; A. Wifstrand, *Die alte Kirche und die griechische Bildung* (Bern 1967), 19.

wo nicht das Wie der Verschmelzung zur Debatte stand [1]. Auch erhoben sich Stimmen gegen die intendierte Vorbildlichkeit eines christlichen Humanismus für unser Jahrhundert [2]. Indessen haben gerade Einzeluntersuchungen, die (innerhalb und ausserhalb des *RAC*) unter dem Leitbegriff einer *Christianisierung (Umsetzung, transformation, retractatio)* standen, zu dem sehr fruchtbaren Kontinuitätsmodell der *Vergeistigung (spiritualité chrétienne, symbolism)* geführt. Wohlgemerkt: da hier Inhalt und Inhalt konfrontiert werden, stehen bei diesen Untersuchungen literarische Form und Gattungen gewöhnlich nicht im Vordergrund; nach diesem Modell ergeben sich die Formen der christlich-spätantiken Literatur erst als Konsequenzen der Christianisierung [3], und zwar — worauf nach W. Schmid des öfteren insistiert wurde [4] — unterhalb der Gattungsschwelle, im Bereich des Stils und der Bilder. Natürlich fanden derartige Untersuchungen auf dem Feld der poetologischen Metaphorik ein lohnendes Objekt — so ist die Vergeistigung des « Opfers » und der Leier für die christliche Poesie mehrfach Gegenstand der Untersuchung gewesen [5]. Abgesehen von der unter diesem Modell besonders fruchtbaren Imitationsforschung (z.B.: geistliche Bukolik; Lichtsymbolik) [6] sind die Untersuchungen

[1] Vgl. vor allem K. THRAEDE, *Studien...*, 12 ff. und A. SALVATORE, *Studi Prudenziani* (Napoli 1958), 12 ff.

[2] So K. THRAEDE, in *Romanitas et Christianitas*, 327 Anm. 26: wer heute noch Vergil und die Bibel vereinen wolle, marschiere « möglicherweise philologisch *und* theologisch in die falsche Richtung ».

[3] Vgl. — zu Paulinus — J. A. BOUMA (ed.), 12 Anm. 2.

[4] *Elegie*, in *RAC* 4, 1058, und J. FONTAINE, « Permanencia y mutaciones de los géneros literarios clásicos de Tertulliano a Lactancio », in *Actas d. 3. Congr. esp. de est. clas.* II (Madrid 1968), 128, und « Le mélange des genres... », *passim*.

[5] Vgl. K. THRAEDE, *Studien...*, 28 ff.; R. HERZOG, *Die Bibelepik...*, 172 f.; zur Leier: Ch. WITKE, *Numen Litterarum* (Leiden 1971), 89 ff.; J. FONTAINE, « Les symbolismes de la cithare... »; H. JUNOD-AMMERBAUER, « Le poète chrétien selon Paulin de Nole », in *REAug* 21 (1975), 13 ff.

[6] Vgl. R. HERZOG, *Die Bibelepik...*, 185 ff.

zur Vergeistigung der Erotik [1] und des ländlichen *otium* [2] hervorzuheben.

Das Modell Vergeistigung führt näher an den Text heran als jenes der Kontrafaktur — das zeigte sich am « Epithalamium » des Paulinus, dessen Transposition in eine ekklesiologisch-asketische Dichtung nur durch Aufmerksamkeit auf Spiritualisierungsprozesse erkennbar wurde. Im folgenden soll der formale Aspekt dieses Modells — die inhaltliche Umsetzung antiker Bilder, Stile und Werte führe zu formal neuartigen Konsequenzen (Problem der Gattungsmischung) — am Beispiel des « Propemptikon » des Paulinus (*Carm.* 17) überprüft werden.

Dass im Fall von *Carm.* 17 die These vom Gattungskontrast nichts Förderliches erbringt, liegt auf der Hand: handelt es sich bei diesem Monstrestück (mit seinen 85 sapphischen Strophen der Riesenform der prudentianischen *Romanushymnus* präludierend) überhaupt um eine Anknüpfung an das alte Propemtikon (so die einzige Spezialstudie zu diesem Gedicht [3]) oder an die Tradition des poetischen Iter [4] ? Die Gattungstopen, wie sie Jäger aufführt [5], greifen nicht mehr; und soweit eine Folge von Abfahrt des Nicetas aus Nola, seinen Reisestationen und seiner Ankunft in Serbien überhaupt als reale Handlung erscheint, liegt sicher eine Mischung beider Traditionen vor. Es ist nun charakteristisch, dass die Feststellungen, die unter dem Vergeistigungsaspekt bisher zu *Carm.* 17

[1] W. Schmid, *Elegie*, und A. Salvatore, « Il motivo dell'Eros nella spiritualità e nel linguaggio di San Agostino », in *Vichiana* 7 (1974), 251 ff.

[2] J. Fontaine, « Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans la spiritualité des grands propriétaires terriens à la fin du IVe siècle occidental », in *Epektasis. Mélanges patristiques offerts à Jean Daniélou* (Paris 1972), 571 ff.

[3] F. Jäger, *Das antike Propemptikon und das 17. Gedicht des Paulinus von Nola* (Diss. München-Rosenheim 1913).

[4] So E. Doblhofer, « Drei spätantike Reiseschilderungen », in *Festschrift K. Vretska* (Heidelberg 1970), 1 ff.

[5] *Op. cit.*, 48 ff.

getroffen wurden (eine Detailuntersuchung fehlt noch), nicht an der Rezeption der alten literarischen Traditionen, sondern der antiken Vorstellung der Freundschaft interessiert sind: Paulinus, der überhaupt als der Transformator des antiken Freundschaftsbegriffs ins Spirituelle angesehen wird [1], habe in *Carm.* 17 die « spiritual unity » der beiden Freunde Nicetas und Paulinus ausdrücken wollen [2].

Lässt sich nun unter diesem Gesichtspunkt auch die Form von *Carm.* 17 interpretieren ? Dafür spricht zunächst, dass das Gedicht in seiner Ausdehnung, auch in seiner scheinbaren Gestaltlosigkeit durch eine Kette von Vergeistigungsformen, genauer gesagt: durch ein stets neu einsetzendes Respondieren zwischen einer realen und einer spirituellen Instanz geprägt ist — sehr ähnlich den *Hymnen* des Prudentius. *Carm.* 17 lässt sich zwischen den Rahmenstücken (v. 1-16, endend in einem Makarismos, und v. 317-340), die die Trennungssituation vergeistigen (und insofern tatsächlich an die Situation des Propemptikon anknüpfen) in sieben Blöcke gliedern, die jeweils von einem Abschnitt der Reise ausgehen (und insofern tatsächlich an die Situation des Iter anknüpfen) und Landschaft und Bewohner vergeistigen: 1) v. 21-56: Reise durch die Malariagebiete Süditaliens; 2) v. 57-100: durch Apulien; 3) v. 101-136: Einschiffung; 4) v. 137-184: Seefahrt; 5) v. 185-240: durch Mazedonien; 6) v. 241-276: durch Thrakien; 7) v. 277-316: Heimkehr. Wie aber stehen die Reisespiritualisierungen mit der Verarbeitung der Trennung am Anfang und Ende in Beziehung ? Die Trennung vom Freund wird hier negiert — wieder eine Anknüpfung κατ' ἀντίφρασιν an die alte Gattung —, bleibt mit dieser Negation aber noch in der Konsequenz eines Gedankens des alten Propemptikon: *mente* und *corde* bleibt der Abreisende mit dem Freund verein (vgl. ferner: v. 89 ff.).

[1] Vgl. P. Fabre, *Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne* (Paris 1949); S. Prete, *Paolino di Nola...*, 152.

[2] H. Green, *The Poetry of Paulinus of Nola*, 35; vgl. S. Costanza, in *Augustinianum* 14 (1974), 642, und E. Doblhofer, in *Festschrift K. Vretska*, 5.

Nur in der stärkeren Betonung der Nicht-Trennung hat denn auch Jäger die « eigenartige Umbildung » [1] des antiken Freundschaftsgedankens gesehen. Doch was wäre an dieser Umbildung christlich ? Und vor allem: sind die « ausgeuferten » 300 Verse des Iter nur eine unverbundene und weitschweifige [2], aus der Gattungsmischung mit einer anderen poetischen Tradition resultierende Einlage, ein « spiritueller Reiseführer für seinen Freund Nicetas » ? [3]

In Wahrheit begründen die Stationen des Iter erst die Negation der Trennung. Sie formieren ein spirituelles Gefüge, das sich nicht mehr auf eine Vergeistigung antiker Gattungen und Werte beschränkt. Bis zur vierten Station (Seereise) einschliesslich werden die Reiseszenen jeweils durch die bereits besprochene Form der biblisch verbreiterten Metaphorisierung überbaut — eine Form, die hier noch differenzierter als in *Carm.* 25 sichtbar wird. Die Campagna-Sümpfe, so bittet der Dichter, sollen die Bitterkeit ihrer Miasmen verlieren, wenn Nicetas sie durchquert — so wie (*Exod* 15, 25) das Wasser von Mara durch Eintauchen des Holzes; wie als nächtliche Feuersäule den fliehenden Israeliten, so soll Christus auch Nicetas in der Dunkelheit leuchten (v. 29 ff.). Das sind noch biblische Bezüge, die im Bereich des Exempels bleiben; noch sind die biblischen Geschichten heilsgeschichtliche Tatsachen, die an sich ihre « normale » sakramentale Exegese erfordern (Paulinus deutet sie in v. 30 und 49 ff. an) und nicht auf ein aktuelles, postskripturales Ereignis « bezogen » sind: Nicetas « erfüllt » auf diesem Abschnitt seiner Reise nicht das *AT*, sondern der Poet knüpft mit seinen guten Wünschen an die Exempel der alten Wunder an. Mit der Einschiffung aber verwandelt, ver-

[1] *Das antike Propemptikon...*, 62.

[2] Vgl. G. Boissier, *La fin du paganisme*, II 88: « comme il arrive toujours à saint Paulin, le milieu du poème languit ».

[3] E. Doblhofer, in *Festschrift K. Vretska*, 3.

zaubert sich die Natur [1], die Meerestiere drängen herzu, und unter ihnen tritt auch der Fisch des Jonas auf (v. 129 ff.), zunächst scheinbar nur ein *testis* (v. 129). Doch dann handelt er, « besser » als im *AT*, für Nicetas korrigiert er sich: er spitzt nur die Ohren und sättigt sich ausschliesslich am Gesang des Hymnendichters Nicetas. Von der « normalen » (christologischen) Exegese fehlt hier jede Spur: Nicetas « erfüllt » hier das *AT*. Untrügliches Anzeichen für diese « bezogene » Form der biblisch-metaphorischen Narrativität ist die Korrektur. Und neben der Korrektur alsbald die Überbietung: wenn Nicetas auf der Seefahrt als ein zweiter Jakob « flieht » (nämlich die « Welt »), übertrifft er spirituell den Patriarchen:

quod semel fecit patriarcha semper
hic facit (v. 150 f.) ;

ja nicht genug damit: die Himmelsleiter schaut er nicht nur; er erklettert sie auch *per crucis scalas* (v. 157). Der Abschluss der Fahrt durch Mazedonien und Thrakien zeigt dann Nicetas völlig als wundertätigen Verzauberer von Mensch und Landschaft, ohne dass nun noch eine biblisch-narrative Verankerung der Vergeistigungen nötig wäre. Die kalten und schroffen Gebirge werden — spirituell in der Seele ihrer Bewohner — sanft; die Briganten werden zu Mönchen; die unruhigen, seit 378 vom Reich praktisch nicht mehr kontrollierten thrakischen Föderaten nehmen den Frieden an (vgl. v. 261 ff.). Hierbei überbietet Nicetas übrigens durch die (mit biblischen Metaphern überbaute) Gleichsetzung der thrakischen Einwohner mit Tieren implizit den thrakischen Sänger Orpheus (vgl. v. 253 ff.). Die politisch-geistliche Allegorese zeigt in ihrer Tier-Metaphorik (vgl. v. 261 ff.) eine grosse Nähe zum politischen Aspekt der prudentianischen *Psychomachie* [2]. Und selbst nach der Heimkehr geht die spirituelle Reise des Nicetas noch fort (301 ff.):

[1] Begleitet von Symbolen wie der *antemna crucis* (v. 47); vgl. das metaphorische Umfeld in v. 181 ff.

[2] Zu diesem Zusammenhang vgl. R. Herzog, *Die allegorische Dichtkunst des Prudentius* (München 1966), 113 ff.

in den Himmel, den Schoss Abrahams, wo Paulinus einen *patronus* (v. 306) für sich zu erwarten hat [1].

Solche den modernen Leser bisweilen blasphemisch anmutende Applikation der figuralen Spiritualität auf den Freund (der Begriff « Säkularisierung » meldet sich bereits) begründet Paulinus zu wiederholten Malen durch jene christologische Klammer, die auch die ekklesiologische Einheit von *Carm.* 25 stiftete. Mit Nicetas (z.B. v. 58), in ihm (v. 15 f.), als sein Haupt (v. 14) reist eigentlich Christus und erfüllt in dem zusammengedrängten Handlungsgefüge einer Reise das Heilsgeschehen spirituell noch einmal. Und unter Christus als Haupt ist auch Paulinus « eins » mit dem nur scheinbar abreisenden Freund (vgl. v. 10 ff.). Die den Rahmen setzende Negation der Trennung ist aufs engste mit dem spirituellen Iter verbunden [2].

Dass dieser Gedichtaufbau nicht mehr die Vergeistigung einer einzelnen Gattung oder eines einzelnen antiken Ideals (des Freundschaftsideals) bedeutet, wird vollends im Zentrum der Dichtung, auf der mittleren Station der « Reise » (der Seefahrt) deutlich. Die Fahrt wird hier über die Gleichsetzung mit Jakob zur Flucht; Nicetas « kommt » in der Welt nirgends mehr « an », sondern steigt auf der Himmelsleiter zum edelsteingebauten himmlischen Jerusalem. Die Handlung schwindet vor einem statischen Bild:

in astra,
qua deus nitens ad humum coruscis
e thronis spectat varios labores
bellaque mentis (v. 157 ff.).

Nicetas, wie die von ihm Bekehrten ein Stein im Gefüge der Himmelsstadt (v. 238 ff. und 301 ff.) ist aus einer irdischen Psychomachie entrückt — der gleiche Bildzusammenhang wie

[1] Vgl. mit dieser Verarbeitung das andere geistliche Propemptikon des Paulinus: *Epist.* 5, 18 f.

[2] Vgl. wiederum *Epist.* 5, 18 f.

in der *Psychomachie* des Prudentius. In v. 169-184 — übrigens gerade in der Mitte des Gedichts — hat sich Paulinus unter dem Aspekt eines allgemein menschlichen « nos » gänzlich vom poetischen « Anlass » gelöst und variiert nur mehr die Symbole des « Wegs », des « Lichts », des « Meers », des (psychischen) « Sturms », des (Körper-) « Schiffs » und der *vela cordis*.

Mit dem biblisch-metaphorischen Eintritt in den begrenzten, von der altchristlichen Dichtung ständig variierten Kreis von Symbolen kann von einer lediglich auf Kontinuität zur Antike beruhenden Vergeistigung sinnvollerweise nicht mehr gesprochen werden. Auch dieses Modell führt nur bis zu einem bestimmten Punkt. Diesen Punkt aber bezeichnet offensichtlich gerade die in *Carm.* 17 beobachtete Ausweitung der biblischen Metaphorik von der « normalen » Exegese zur « bezogenen » Form. Bei Wahrung der prinzipiell nur skripturalen und sakramental zu beziehenden Typologie blieb das der Bibelexegese eigene literarische Potential latent, domestiziert; die biblischen Vergleichsszenen konnten als « Exempel » den mythologischen Illustrationen in der Literatur vor der Spätantike nichts strukturell Neues hinzufügen. Die Freisetzung dieser Dynamik aber in der « bezogenen » Form bedeutet den Beginn einer nachantiken *exegetischen Poesie*, die gegenüber vergleichbaren Experimenten mit dem Mythos bei Horaz und vor allem Claudian durch die typologische Aufbereitung der Bibel in der Schriftexegese qualitativ neu erscheint. Jeder Realitätsausschnitt vermag nun in einen ausgedehnten, aber in sich geschlossenen Kosmos spiritueller Bilder und Handlungsfragmente integriert zu werden. Wer die exegetische Poesie der Spätantike studiert und die vordergründige Monstrosität ihrer Formen überwindet, wird feststellen, dass in einem jeden ihrer Produkte eine potentielle *Totalität der Welterfassung* herrscht.

Noch gilt von diesen Formen, was bereits Kaspar Barth zu den Poesien des Paulinus anmerkte: *longe maiorem diligentiam requirunt quam putatum hactenus est* [1]. Aber das Dilemma ist eben,

[1] *Adversaria critica* 13, 14.

dass es bisher an einer zureichenden Ästhetik und Begrifflichkeit für alle als Kontinuität zur Antike nicht mehr beschreibbaren Formen fehlt, dass sich insbesondere zur Umschreibung christlicher Formen Verlegenheitsbegriffe theologischer Provenienz einstellen. Denn um solche — auch in dem hier behandelten engen Sektor aus der christlich-lateinischen Poesie — handelt es sich natürlich bei Formulierungen wie « asketisch-ekklesiologische Dichtung », « christologische Kompositionsklammer », « exegetische Dichtung ». Der Verfasser teilt diese Verlegenheit mit anderen, die die Beteiligung spezifisch christlicher Ausdrucksformen an der Synthese der spätantiken Literatur untersuchen [1]. Sie zeigt an, dass neben der vielfach ausgeleuchteten Begegnungsgeschichte zwischen Antike und Christentum eine Geschichte der innerchristlichen Ausdrucksformen zum vorrangigen Desiderat der Spätantikeforschung geworden ist. Für die hier behandelte Form etwa lautet das Problem: in welcher Weise vollzog sich die Literarisierung der seit der alexandrinischen Schule ausgebildeten exegetischen Technik; wie wurde sie im 4. Jh. im Westen rezipiert; an welche Ausdrucksformen in der vorhilarianischen christlichen Latinität konnte sie anschliessen ? [2] Solange solche Untersuchungen nicht unternommen worden sind, schlägt nicht nur nach wie vor bei der Begegnung mit exegetischen Formen das Unverständnis als Werturteil durch [3]. Vielmehr muss bis dahin der Interpret nach einer Überprüfung der Kontinuitätsmodelle der Frage gewärtig sein, ob denn über-

[1] Vgl. R. ARGENIO, *San Paolino da Nola...*, 71: « l'intendimento parenetico »; F. GASTALDELLI, « Teologia e retorica in San Gregorio Magno », in *Salesianum* 29 (1967), 293: « esposizione dottrinale »; vor allem J. FONTAINE, « Le mélange des genres... », 773: « écho catéchétique de la parole de Dieu..., discours apologétique, exégétique, moralisant..., célébration liturgique ou paraliturgique ».

[2] Vgl. meine Bemerkungen, *Die Bibelepik...*, 179 ff.

[3] Vgl. für den Fall des « Propemptikon »: mit der *spiritual unity* gehe einher « a corresponding loss of tension which makes the classical composition so successfull » (H. GREEN, *The Poetry of Paulinus of Nola*, 35).

haupt « christliche » Formen in literarischer und nicht nur theologischer Beschreibung vorgestellt werden können.

Ein Versuch, das Baugesetz der exegetischen Form in der christlich-lateinischen Poesie näher zu umschreiben, soll an einem der hagiographischen Gedichte des Paulinus unternommen werden.

III

Paul. Nol. *Carm.* 26.

Rhetorisierung (Dekadenz)-Säkularisierung; Poesie als Exegese

Die Form der biblisch ausgedehnten Metaphorik und Vergeistigung, die « broderie spirituelle » der altchristlichen Dichtung [1], ist von der Forschung, auch der Spezialforschung zu Paulinus, seit langem konstatiert, freilich bislang nur in Ausnahmefällen als das Kompositionsprinzip dieser Dichtung interpretiert worden. Die Ursache liegt noch einmal in jener Verschränkung der Spätantike-Abwertung, welche die (im Nordenschen Sinn) ubiquitär gewordene rhetorische Technik der späteren *(dekadenten)* Antike eine unheilige, das Evangelium verfälschende, *säkularisierende* Allianz mit der Technik der Exegese eingehen sah, diese letztere Technik wohl gar als einen der alexandrinischen Schule aus der Antike selbst überkommenen Krebsschaden verstand. Was sich in dieser Praxis spätantiker (ob paganer, ob christlicher) Literatoren unterhalb der Gattungsschwelle austauschte, sah man zu einer unauflöslichen Verkrustung von panegyrischen Techniken des Exemplifizierens (insbesondere der Überbietung) und « postfiguralen » [2] Formen der Schriftexegese gerinnen. Während die Säkularisationskomponente dieser Verschränkung zumeist nur

[1] J. Fontaine, « Valeurs antiques et valeurs chrétiennes... », 583.

[2] Zum Begriff (als Säkularisationsphänomen) A. Schöne, *Säkularisierung als sprachbildende Kraft*, 37 ff.

in begleitenden Wertungen zum Ausdruck kommt, beherrscht die Ableitung der exegetischen Technik aus der Rhetorik, die Angleichung der biblischen Narrativität an die Funktion der Mythologie in der alten Poesie, bis heute weithin das Feld [1]. Ein Versuch (des Verfassers), die exegetische Technik im Werk des Prudentius zu verfolgen [2], hat wohl die Schriftauslegung als Kompositionsprinzip erweisen können, erfasst jedoch durch eine zu starke und unhistorische Abgrenzung des « Christlichen » von der imitativen und rhetorischen Tradition das Phänomen nur ebenso partiell wie die globale Subsumtion und Abwertung. Denn dass die altchristliche Literatur in der Rezeption von Gattungen wie den panegyrischen Redespezialitäten, der *consolatio*, z.T. auch des Epos, vor allem der Epistolographie die eigene exegetische Tradition in erheblichem Umfang nach den Prinzipien der Synkrisis und Überbietung verwertet hat, ist gar nicht zu leugnen — hier ist auf Untersuchungen in der Art von L. Méridiers *L'influence de la seconde sophistique sur l'œuvre de Grégoire de Nysse* (Paris 1906) zu verweisen. Der Verfasser ist kürzlich diesem Aspekt für die griechische und lateinische Literatur nachgegangen [3]; und unter den Beispielen für die rhetorische Einformung hat auch Paulinus seinen Platz [4]. Sind aber unter diesem Aspekt nicht auch die biblisch ausgedehnten « Vergeistigungen » seiner Gedichte zu begreifen ? Man sehe etwa die *specimina* einer auf

[1] Exegetische Poesie als Rhteorik: « lourd attirail d'une rhétorique superficielle » (G. Bardy, *Littérature grecque chrétienne*, 13); Verschränkung von Dekadenz und Säkularisation: A. Ebert, *Allgemeine Geschichte...*, 112, und H. Fuchs, « Die frühe christliche Kirche und die antike Bildung », in *Die Antike* 5 (1929), 107 ff.; ähnlich K. Thraede, *Studien...*, 10 f. und in *JbAC* 17 (1974), 154; J. Fontaine, « Le mélange des genres... », 758 f. und 764 Anm. 19; speziell zu Paulinus: S. Prete, *Paolonio di Nola...*, 107, und Ch. Favez, « Note sur la composition du *carm.* 31 de Paulin de Nole », in *REL* 13 (1935), 267.

[2] *Die allegorische Dichtkunst des Prudentius*, 113 ff.

[3] « Metapher — Exegese — Mythos », in *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, hg. von M. Fuhrmann, Poetik und Hermeneutik 4 (München 1971), 157 ff.

[4] Vgl. *ibid.*, 174 ff.

den Adressaten « bezogenen » Form — einer Form, also, wie sie bereits zu *Carm.* 17 von der « normalen » heilsgeschichtlichen Exegese abgesetzt wurde —, die in dem poetischen Brief gelegentlich der Rettung des Martinianus aus dem Seesturm (*Carm.* 24) wuchern. Nicht nur, dass Martinianus eine Vielzahl von Figuren der alt- und neutestamentarischen Geschichte « erfüllt » (Isaak, Joseph, Samuel, Samson, Jonas [1], Paulus) — die Applikation dieser Erfüllungen überschattet offenbar die traditionelle heilsgeschichtliche Spiritualität:

ut quod parentes gestitarunt corpore
nos actitemus spiritu (v. 641 f.).

Und diese auf den Adressaten bezogene Spiritualität tritt wieder in den Formen der Korrektur [2] und Überbietung [3] auf, die z.T. im Nicetas-Gedicht zu beobachten waren und generell der panegyrischen Synkrisis eigen sind [4].

Könnten also unterhalb der Gattungsschwelle die poetischen Christianisierungen, auch was biblische Strukturen betrifft, doch als Kontinuität zur antiken literarischen Technik gedeutet werden ? Jedoch: zieht man alle Seiten des Phänomens in Betracht, muss das Ergebnis lauten, dass hier wie bei den « Anknüpfungen » an antike Gattungen das Kontinuitätsmodell zu kurz greift, die Texte nicht ausschöpft. Denn die Verbindung der exegetischen Tradition und der ihr inhärenten Vergeistigungsmechanismen mit rhetorischer Technik stellt nur einen Vorgang an der Randzone des exegetisch-literarischen Potentials dar. Eher als das Modell einer Kontinuität von der Antike her trifft die Vorstellung von einer *begrenzten* Rezeption der Rhetorik in christlich-literarische Ausdrucksformen hinein zu, die im lateinischen Westen seit der Einübung in die Schriftexegese, seit der Generation des Hilarius, möglich wurde und mit der

[1] Vgl. zu dem « Jonas-Epyllion » v. 205 ff. die Verarbeitung bei Ennod. *Carm.* I 11.

[2] Vgl. v. 557: *hac parte Samson nolo sit...* .

[3] Vgl. v. 503 ff.

[4] Vgl. R. Herzog, « Metapher — Exegese — Mythos », 178 ff.

in der lateinischen Poesie zum ersten Mal im Werk des Paulinus experimentiert wurde [1]. Die Rezeptionsgrenze wird auf der Ebene der poetischen Gattungen durch die hier besprochenen « Kontrafakturen » des Paulinus gekennzeichnet; später, bereits bei Prudentius aber, gibt es programmatische Gattungs-Kontrafakturen nicht mehr. Unterhalb der Gattungen ist die Rhetorikrezeption vor allem im Feld der Prosa, der Rede und der Epistolographie, vollzogen worden, und hier geht auch die Öffnung viel weiter als beim imitativen oder einzelne Gattungen mischenden Anschluss der Poesie an die Antike. Kurz gefasst lautet die These [2]: 1) Das Phänomen der exegetischen Formen kann aus der Kontinuität zur Antike nicht voll erfasst werden; es gibt hier einen Überschuss, der die Umformung antiker Traditionen als nur marginale Rezeption in ein eigenes literarisches Ausdruckspotential erkennbar werden lässt; 2) Die Entwicklung dieses Ausdruckspotentials, auch seine wechselnde Aufnahmefähigkeit gegenüber der antiken Literatur, kann erst durch eine Analyse des intendierten Publikums und damit der wechselnden literarischen, pastoralen und liturgischen Situation eines jeden Werkes beschrieben werden.

Zur Begründung muss ein Text herangezogen werden, der im Gegensatz zu den bisher besprochenen ausserhalb der expliziten Gattungskonfrontation steht, auf eine bestimmte Situation der Hörer (Gemeinde) antwortet, jedoch die Ansatzpunkte deutliche werden lässt, an welche auch die marginale Antikerezeption anschliessen konnte. Paulinus hat diese Art Poesie in seiner hagiographischen Dichtung erreicht, die auch in diesem Sinne Prudentius am nächsten steht. Zur Überprüfung der These sei ein kaum beachtetes [3], weil wieder

[1] Vgl. zu diesem Zusammenhang R. HERZOG, *Die Bibelepik...*, 155 ff.

[2] Eine ähnliche Position bezog bereits J. FONTAINE, « Le mélange des genres... », 769 ff. (vgl. auch Ch. FAVEZ, in *REL* 13 (1935), 267).

[3] P. FABRE streift in seinem Paulinus-Buch *(Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne)* lediglich die wenigen Verse über die Felix-Wunder.

« massloses » Gedicht auf den hl. Felix, *Carm.* 26 aus dem Jahre 401/402, herangezogen. Was also hat es mit der Bauform « exegetischer Poesie » auf sich, die selbst eine Rezeption der rhetorischen Technik erst ermöglicht ?

Carm. 26 ist in der Situation der allgemeinen Panik nach dem ersten Italieneinfall der Barbaren vor der Schlacht von Pollentia entstanden. Man kann es wie die gleichzeitigen *Sermonen* des Maximus von Turin als Reaktion auf die Befürchtungen der Gemeinde verstehen, die durch die Fortifikation Roms nur noch bestärkt wurden — Stilicho hatte bereits auf paganer wie auf christlicher Seite viel Vertrauen eingebüsst [1]. Denn diese Panik ist deutlich der « Ausgangspunkt » — so wie die Situationen des Epithalamiums und der Trennung in den anderen Gedichten. Der wiederkehrende Todestag des Ortsheiligen bot nur den Anlass, der Panik entgegenzutreten; er hat, wie generell in den « Natalicia », nicht zu einem Kontrast mit dem alten Geburtstagscarmen geführt. Und dieser Ausgangspunkt soll auch hier zu einer für die öffentliche Ruhe dringend benötigten « Vergeistigung » führen, wird auch hier κατ' ἀντίφρασιν behandelt: die wahrhafte Bestürzung « sei » die dringend gebotene Freude am Gedenktag — dies Leitmotiv, ab v. 5 ff. wiederholt (antithetisch-argute Verarbeitung: 74 ff.), hat also einen nicht literarisch (rhetorisch oder exegetisch) zu isolierenden, sondern einen handfest politisch-pastoralen Hintergrund. Es galt, die entscheidende Fähigkeit des Lokalpatrons auch zur Meisterung der unbestimmten politischen Bedrohung sichtbar zu machen und zur Stabilisierung des öffentlichen Lebens einzusetzen. Die Heiligenverehrung war übriggeblieben — das schwache weströmische Kaisertum begann, Ravenna auszubauen; die Barbaren waren vielleicht schon auf dem Weg nach Mittelitalien — konnte das Grab des Märtyrers nach den bukolisch-begrenzten *signa* auch für die Reichspolitik

[1] Zum politisch-literarischen Hintergrund am ausführlichsten P. COURCELLE, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques* [3] (Paris 1964), 32 ff.

Heilszeichen setzen ? Es ist nötig, sich dieser konkreten Umstände bewusst zu sein, wenn man dem Gang des Gedichts und seinem Aufbau exegetischer Formen folgt. Denn die Exegese ist in der Spätantike eine volkstümliche, ja auch politische Denkform.

Das Fest unter gedrückter Stimmung und Fluchtgedanken wird zunächst mit dem Pascha der Israeliten in Ägypten verglichen (v. 55 f.). Paulinus « bezieht » nicht etwa die Geschichte auf seine Laien; der heilsgeschichtliche Typ des Pascha sei in Christus erfüllt worden, und damit *perit umbra figurae* (v. 54). Dieser typologische Anschluss an das *AT* vermag jedoch die konkreten Rettungs-*signa* Gottes im *AT*, um deren Wiederholung es der Gemeinde in dieser Situation gehen muss (denn präzise auf die Hoffnungen und Befürchtungen im *municipium* ist die alttestamentliche Kette ab v. 80 komponiert: militärische Wirkung des blossen Gebets v. 92 ff.; Sinnlosigkeit der Fortifikation v. 114 ff.; militärische Wirkung des Gottvertrauens von Kindern und Frauen v. 150 ff.; Abbruch einer feindlichen Belagerung v. 166 ff.), nur mehr als Vergeistigung zu wiederholen: die wahren Feinde sind eben nach der Erfüllung der *AT-signa* im Evangelium nur mehr spirituelle, also « innere » (v. 99-114); der Aufbau geschieht von der antithetischen Verarbeitung zur expliziten Vergeistigung. Damit muss der Gegenwartsbezug der alten Wunder zum Exempel und komplementär dazu zur Spiritualisierung (hier zur Psychomachie) geraten. Anzeichen dafür ist wieder, dass in den biblisch-narrativen Partien die christologische Exegese erwähnt wird (vgl. v. 143-148: Rahab).

In diese heilsgeschichtliche « Lücke » nun — der gegenüber der nach Zeichen verlangenden Gemeinde fehlende Realitätsgehalt einer nur mehr vergeistigten skripturalen Geschichte — wird der *patronus* als *interventor* (v. 195) von Paulinus eingeführt — gleichsam als gegenwärtiger Anachronismus einer (seinetwegen) doch noch nicht « erfüllten » Heilsgeschichte. Wie die Rettungswunder des *AT* in Wirklichkeit Interventoren zu

verdanken seien (v. 219 ff.: Moses; v. 221 ff.: Abraham; v. 227 ff.: Elias), so wirke die Präsenz des Felix auch in der gegenwärtigen Situation (v. 230 f.): sein Martyrium entlastet, enthebt die Gemeinde den unabsehbaren und schwer zu deutenden *signa* der Gegenwartsgeschichte in die durch Felix präsente Zeitlosigkeit sämtlicher von Gott gegebener Antwort-*signa* auf geschichtliche Bedrohungen. Diese Entlastung erst lässt, im Sinne einer Negation der Bestürzung am Anfang, die ängstliche Fürbitte des Patrons die direkte Kehrseite der geforderten *laetitia* in der Gemeinde sein:

> *inque vicem flebit nobis, quia mente dicata*
> *nos laetamur ei* (v. 215 f.)

In einem abschliessenden Gebet an Felix wird daher noch einmal die gesamte Kette der *AT*-Wunder bis zu der — erflehten — Abwendung der Katastrophe vom Römischen Reich (v. 249 ff.) zusammengefasst: mit Felix besitzt man das Schlussglied dieser Kette. Doch wie können die Gefahren, die sich im Barbarensturm abzeichnen, auf die in Nola bekanntgewordenen Wunder des Patrons bezogen werden ? Zunächst dadurch, dass Paulinus nunmehr den Patron mit einer der Gestalten aus dem *AT* in jene typologische Identität zu setzen vermag, die gegenüber der Gemeinde nicht mehr gegeben war (oder nur mehr in vergeistigender Verallgemeinerung). Und an diesem Punkt tritt jene Form der bezogenen Exegese auf, die auch einen Anschlusspunkt für die Rezeption rhetorischer Tradition (Synkrisis) zu bilden vermochte. Hier indessen ist sie durch die Integration des Patrons in die Heilsgeschichte typologisch gebunden, und hier ist sie nicht rhetorische Einformung, sondern wird geistlich-politisch benötigt [1]. Indem Paulinus Daniel in der Löwengrube und die Geschichte von den drei Jünglingen im Feuerofen durch Felix « wiederholen » lässt (v. 255 ff.), können deren Züge auf die gegenwärtige Lage

[1] Dass allerdings die hagiographische « Verlängerung » der Heilsgeschichte auch als ein erster Schritt zur « Säkularisierung » gedeutet werden kann, ist nicht zu leugnen.

bezogen werden, erfordern dabei aber wiederum jene Korrekturen, jene unanschauliche Bildverbindung, die uns für diese Form vertraut ist. Die « Löwen » sind nun die sich in Italien herandrängenden Feinde (v. 257), und wenn sie sich um Felix-Daniel ruhig lagern, so sind sie die gefangenen oder als Föderierte befriedeten Barbaren (vgl. v. 258 ff.). Die Korrektur der biblischen Geschichte wird andererseits dadurch nötig, dass der babylonische König als Zuschauer von der Unschuld der Gefangenen im Ofen überzeugt ist — die jetzigen « Könige » aber leider auch die Geweihten des Herrn bei ihrer Invasion nicht geschont haben (gewissermassen die von Felix garantierte Identität mit der Schrift verletzend: die « Korrektur » erfolgt daher als empörte *exclamatio*: v. 266 ff.). Vollends unanschaulich wird die biblische Geschichte in ihrer Beziehung auf Felix, wenn das Auslöschen der Flamme im Ofen durch Gott zum Auslöschen der (Kriegs-)Flamme in Italien durch den « Jüngling » Felix selbst wird. — Es sei angemerkt, dass am Beispiel der Jünglinge im Feuerofen und ihrer « Wiederholung » durch den Märtyrer Fructuosus auch Prudentius (*Perist.* 6) die Spannung zwischen den skripturalen und hagiographischen Zeichen exemplifizierte: *illis sed pia flamma tunc pepercit, | nondum tempore passionis apto | nec mortis decus inchoante Christo* (v. 112 ff.). Der Märtyrer hat zwar einen Schrifttyp in seinen Zügen zu wiederholen, im entscheidenden Zug, der Rettung, aber zu ändern: er muss sterben, und seine Qual bis zum Tod ist häufig mit der typologischen Wiederkehr des Schriftwunders identisch: *iam plenus titulus tui est..., absolvas, precor...* (*Perist.* 7, 76 ff.) [1]. Die Situation der hagiographischen Dichtung des Paulinus ist bereits eine andere: am Grabe des Patrons — also nicht mehr innerhalb der *vita* des *sanctus* — müssen die — nunmehr der Gemeinde gehörenden — *signa* den Schrifttyp exakt wiederholen und werden zu diesem Zweck notfalls korrigiert.

[1] Vgl. zu diesem Zusammenhang R. Herzog, *Die allegorische Dichtkunst...*, 28 ff.

Paulinus hat mit dieser Beziehung nun eine Basismetaphorik, « Tiere », « Flamme », « Löschen », die die direkte Applikation der Nolaner Felix-Wunder auf die drohende Invasion endlich ermöglicht. Es kommt aber beim Übergang zu dieser Applikation, dem gedanklichen Ziel des ganzen Gedichts, zu einer fast theoretischen Begründung der hagiographischen Ausdehnung einer exegetischen Kette bis zu den auf den Nägeln brennenden « Anknüpfungspunkten » der zeitgenössischen Realität, die als poetologische Rechtfertigung in der spätantiken Literatur ihresgleichen sucht:

... patriis virtutibus aemula sanctus
signa geris, nec, si species operum tibi dispar,
non similis virtus; diversa est gratia vobis,
gloria par, quoniam sanctis fons omnibus unus
et regnum commune dei, non una prophetis
martyribusque sacris opera, ut diversa fuerunt
tempora, nec coeunt signis distantia causis
gesta: dei per dona sibi coelestia distant
aequales meritis. (v. 286 ff.)

Die *virtutes* aber sind — dieser Beweisführung dient die ausführlich durchgeführte Konfrontation der hagiographischen und der skripturalen *signa* v. 323-381 — im Gegensatz zu den vordergründigen *species* das Entscheidende und Gemeinsame,

in quibus iste feras omnes compescit et ignes. (v. 305) [1]

Dementsprechend folgen zum Abschluss des Gedichts drei Wunder des Felix, die auf die Schlüsselmetaphern (*ferae* = Barbaren; v. 307 ff.; *ignis* = Invasion v. 394 ff.; Wasser = Löschung der Kriegsgefahr; v. 411 ff.) ausgelegt werden. Der Schlussvers fasst noch einmal die drei Aspekte zusammen. Die Heilung des Gefrässigen, der das Geflügel mit den Federn

[1] Der Abschluss dieser *signa*-Theorie findet sich v. 372 f.: die verschiedenen *signa* der Schrift und der Märtyrer ergänzen einander zur Gesamtökonomie der Heilsgeschichte: Petrus schlug kein Wasser aus dem Felsen, aber Moses wandelte auch nicht auf dem Meer.

hinabschlingt, die Verschonung der Kirchengebäude bei einer Feuersbrunst, die Ableitung einer drohenden Überschwemmung — in diesen lokalen Ereignissen kann die Gemeinde von Nola durch die exegetische Dichtung die Weltgeschichte begreifen und in *laetitia* transzendieren.

Man kann rechtens über die politischen Implikationen und Konsequenzen einer solchen Realitätsintegration den Kopf schütteln und in ihr gar, ähnlich wie Piganiol in seinem Verdikt über den geistlichen Quietismus und Opportunismus eines Themistios, eine der geistigen Ursachen für den Untergang des Römischen Reiches sehen [1]. Übrigens sind ja die politischen Konsequenzen einer solchen Haltung gerade zur Zeit von *Carm.* 26 in Claudians Spottversen an einen christlichen Befehlshaber gebrandmarkt worden [2]. Was indessen die literarische Form betrifft, so wird nun die exegetische Poesie als eine variable Spannung von Realitätsfragmenten und Metaphern sichtbar. Ihre Struktur wird durch genau abgestufte (und in *Carm.* 26 programmatisch erörterte) Beziehungen zwischen vereinzelter Kontingenz, hagiographischer Teilhabe an einem figuralen Realitätscorpus und schliesslich dessen Aktualisierung durch Spiritualisierung gewährleistet. Als literarische Bauform lässt sich diese Poesie so charakterisieren: der Rückzug aus den mimetischen Kunstzwecken der Antike führt zu einem Rückzug aus der Oberflächenbehandlung: Kompositionsverluste, Gliederungsdefizite, eine geminderte Gattungsdistinktion verbergen eine klare und gleichbleibende Struktur. Ausschnitte jedweder Wirklichkeit, die deshalb dem modernen Beobachter meist als fragmentiert erscheint, sind keine mimetischen Kunstwerte, sondern werden dem Publikum durch vergeistigende Metaphorik als Handlungszeichen vorgestellt (dies ist der « heteronome » Aspekt der christlichen Literatur). Die vergeistigende Metaphorik und ihre Handlungsziele werden gesetzt durch ein

[1] A. Piganiol, *L'empire chrétien* [2] (Paris 1972), 234 f.

[2] *In Iacobum magistrum equitum* (*Carm. min.* 50).

zweites — und abgeschlossenes — Realitätscorpus mitsamt typologischer und allegorischer (also historischer und moralischer) Sinndeutung; es kann einem andächtigen Publikum als Erbauungsobjekt dargestellt werden (dies ist der « erbauliche » Charakter der christlichen Literatur). Dies Realitätscorpus kann in posttypologischen Identifikationen aufgrund hagiographischer Teilhabe zu einer Intensivierung der Ausgangsrealität führen (dies ist der « symbolistische » Aspekt der christlichen Literatur). Jeder der Typen vermag sich literarischen Traditionen der Antike zu öffnen. Formal neigt die exegetische Bauform zu antithetischen und Ringkompositionen.

Hervorgehoben werden sollte: 1) dass das zweite Realitätscorpus einen (durch die Schrift) abgeschlossenen Charakter hat. Die beständigen Variationen seines begrenzten Bildinhalts [1] ergeben daher Züge einer hermetischen Poesie, die bisher erst in der Barockforschung thematisiert wurden; 2) dass demgegenüber die Form an jedwede, auch die alltäglich-mikroskopische, auch die politisch-aktuelle Realität anschliessen kann. Ihre Fähigkeit zur Sinngebung auch des Absurden und Unmenschlichen in der Geschichte unterscheidet sie vielleicht

[1] Mit diesem Variationscharakter hängt wohl die sehr enge Traditionsbildung seit der Entstehung der christlich-lateinischen Poesie im 4. Jh. zusammen. Laktanz wirkt auf Juvencus, den Proba und Paulinus kennen (welcher ebenso auf Proba rekurriert); Hieronymus entwickelt im Austausch mit Paulinus das exegetische Programm dieser Poesie; und die entscheidende Wende, die Paulinus in dieser Tradition bedeutet (Abkehr von den imitativen Grossformen des *Cento* und der Paraphrase, aber auch, nach den hier besprochenen Experimenten, vom expliziten Gattungskontrast) wird von Prudentius radikalisiert. Blickt man ins 5. Jh., so ist mit den Gedichten Prospers und des Orientius das Formexperiment exegetischer Dichtung noch keineswegs abgeschlossen, als das Verblassen der Schultradition und der Zerfall der lateinischen Kulturlandschaft und, damit einhergehend, ein zurückgehendes Verständnis für die poetischen Möglichkeiten der Exegese, die Form versiegen lässt. Die mittlerweile erreichten Formen werden mitsamt den aus der Antike rezipierten fest, sklerotisch. Nachdem Sedulius sein *Carmen Paschale* auftragsgemäss zum Kommentar umarbeitete, wurden auch die hagiographischen Gedichte des Paulinus auf Anweisung eines seiner Amtsnachfolger zur Prosa-*Vita S. Felicis* umgearbeitet (*ASS*, *Januar*. I 946).

am stärksten von späteren Literaturen, die die Geschichte ausgrenzten und ihr in « Autonomie » opponierten oder sich ihr unterwarfen. « C'est le christianisme qui a commencé de substituer à la contemplation du monde la tragédie de l'âme. Mais du moins il se référait à une nature spirituelle et, par elle, maintenait une certaine fixité. Dieu mort il ne reste que l'histoire et la puissance » [1].

[1] A. Camus, *L'exil d'Hélène*, in *Essais* (Paris 1965), 855.

DISCUSSION

M. van der Nat: Ich möchte daran erinnern, dass am Ende des vierten Jh. das Christentum nicht nur die einzige offiziell anerkannte, sondern auch mehr und mehr die allgemeine Religion war. Eine grössere Aufgeschlossenheit sowohl auf heidnischer als auf christlicher Seite war dadurch notwendig — und wohl auch möglich — geworden. Wie die Christen zur Erklärung und Verteidigung des Glaubens sich mit heidnischen Schriften vertraut machen mussten, so mussten auch die Paganen von christlichen Werken Kenntnis nehmen, wäre es nur um « schwierige Fragen » stellen zu können. Dass sie das wirklich taten, davon ist nur wenig später der Kreis des Volusianus, wie er in Augustins Korrespondenz hervortretet, ein gutes Beispiel. Aus Augustins *Briefen* geht nun auch hervor, dass man in diesem Kreis über grammatische und rhetorische Probleme diskutierte, d.h. sich mit Literatur befasste. Es scheint mir darum sehr plausibel, dass gebildete Heiden in polemischer Absicht, aber doch wohl auch der Kuriosität halber von christlicher Dichtung Kenntnis genommen haben.

M. Fontaine: La lecture de la poésie chrétienne par les païens eux-mêmes peut-elle être qualifiée de « höchst zweifelhaft »? Je dirais plutôt « noch ungenügend bewiesen ». La fluidité dans les relations sociales de la haute société romaine, que nous avons déjà soulignée, n'est pas le seul fait qui incline en faveur d'une telle probabilité. Il faut compter aussi, chez les païens les plus combatifs, avec le désir de mieux connaître leurs adversaires; avec les dimensions réduites de ce petit monde des lettrés, toujours friand de toutes les nouveautés; enfin, et surtout, avec ces hommes « de l'entre-deux » dont Ausone est pour nous, parmi les lettrés, un représentant très typique: à la fois créateur — et donc aussi « récepteur » — d'une poésie tantôt chrétienne et tantôt entièrement

profane, sinon paganisante, dans ses images et ses thèmes. S'il est bien établi que des païens (Celse, par exemple) se sont très tôt informés de la Bible — et cela bien que la facture leur en parût étrange, sinon rebutante —, on doit *a fortiori* supposer avec vraisemblance qu'ils ont pu s'intéresser à des œuvres d'un attrait formel certain. Enfin, des poèmes comme l'*Epithalamium*, étudié ce matin, s'insèrent dans une liturgie sociale (ici un mariage) dont les participants n'étaient certainement pas tous des païens; or tous ont entendu déclamer le poème de Paulin.

M. Duval: Il est certainement difficile de trouver de nombreuses preuves d'une réponse des païens aux poètes chrétiens pour la raison très simple que la poésie païenne est bien peu représentée à cette époque. Il faut peut-être procéder par analogie. Nous savons que les œuvres en prose de Jérôme et d'Augustin étaient lues par les païens. Il est probable qu'un homme comme Paulin, dont Ambroise dit combien la conversion a été ressentie par l'aristocratie païenne comme une perte pour l'éloquence, est resté en contact avec cette aristocratie. Son *Carmen* 22 à Jovius n'est certainement pas destiné au seul Jovius. Il constitue une sorte de « lettre ouverte » non datée. Quant à l'*Epithalame*, qui est en fait un sermon de mariage, il contient des motifs de caractère protreptique, ce qui s'explique par le caractère « mondain » d'un mariage dans la « gentry » d'Italie du Sud.

M. Herzog: Meine Bemerkungen zur Resonanz christlich-engagierter Poesie bei den Paganen bezogen sich auf die alte Vorstellung vom Ersatzwillen und Verdrängungseffekt, der dieser Poesie zugeschrieben wird. Ich halte ein gemeinsames spätantikes Publikum solcher Poesie sozial und kulturell durchaus für möglich. Nur haben wir in diesem Fall in der Tat nicht das geringste Zeugnis einer paganen Lektüre; und dies Faktum ist nicht zufällig. Poesie war im 4. Jh. und noch bis zu Apollinaris Sidonius für die meisten Christen (abgesehen eben von den Poeten selbst) heidnische Poesie. Christliche Poesie bedeutet im 4. Jh. in erster Linie immer auch

Verteidigung ihrer Möglichkeit im eigenen Lager. Dass pagane oder auch nur neutrale Poeten mit ihr in bestimmten gesellschaftlichen Situationen in Berührung kamen, ist nicht auszuschliessen, aber als Poesie hat sie sie offenbar nicht interessiert.

M. Cameron: You quote with obvious disapproval R. P. H. Green's comment that "by challenging classical poetry (Paulinus) ... suffered a signal defeat." Now I do not wish to dispute your claim that Paulinus was doing something more subtle than simply "challenging" classical poetry, but is there not a certain validity in what Green says nonetheless? Paulinus was of course perfectly entitled to glorify chastity within marriage, but there is surely something incongruous in the attempt to incorporate such a theme within the traditional, erotic framework of the epithalamium. Paulinus' readers, like Paulinus himself familiar with the very recent fully classicising *Epithalamia* of Claudian, were almost bound to see his poem as in some sense a Christian challenge. And the fact that Paulinus' model had no successors while Claudian's did suggests that it might after all be legitimate, even by contemporary standards, to call this particular poem of Paulinus an "unsuccessful" experiment.

M. Fuhrmann: Absit ab his thalamis vani lascivia vulgi (*Carm.* 25, 9) — wie Herrn Camerons Reaktion zeigt, ist ein « asketisches » *Hochzeitsgedicht* für den Heutigen schwer verständlich. Schon im 5. Jh. hat man ebenso geurteilt wie wir: das Experiment des Paulinus blieb vereinzelt; die Geschichte des Epithalamiums führt an ihm vorbei, von Statius zu Claudian und weiter zu Sidonius Apollinaris und Ennodius, bis zur höfischen Venus-Poesie des Mittelalters. Immerhin ist es vielleicht möglich, dem sonderbaren Gedicht in seiner Zeit eine positive Funktion zuzuerkennen. Der Druck des asketischen Ideals mag gerade beim ersten Ansturm im ausgehenden 4. Jh. als sehr stark empfunden worden sein; er hat sicherlich bei vielen schwere Konflikte, zumindest erhebliche Unsicherheit erzeugt. Unter diesen Umständen kann das von dem Asketen (also von einer unangreifbaren Autorität) Paulinus verfasste *Hochzeitsgedicht*

geradezu als Entlastung, als legitimierendes Zugeständnis gewirkt haben — der Schluss des Gedichtes (v. 235 ff.) enthält ja so etwas wie eine Rechtfertigung der Ehe.

M. Herzog: Die von mir nur konstatierte Tatsache — die Pflege des Epithalamiums läuft an der Christianisierung des Paulinus vorbei — hat bei A. Cameron und M. Fuhrmann zu Deutungen geführt, deren Unterschiedlichkeit (Cameron: literarischer Fehlschlag; Fuhrmann: Entlastung vom asketischen Druck) zwingend auf die Kategorie des Publikums verweisen. Für wen ist dieses Produkt geschrieben? Gibt es ausser dem asketischen Zirkel noch die Leserresonanz im gebildeten Christentum oder gar eine « claudianisch-prudentianische » Leserschaft? Im Horizont der letzteren wurde freilich der Versuch nicht akzeptiert (blieb « erfolglos »); innerhalb der ersteren aber hat er an einer Produktions- und Lesegewohnheit mitgewirkt, die eine wenig beachtete Gattungsumwandlung kennzeichnet: er erobert der Poesie die altchristliche Literaturtradition *de virginitate*. In den entsprechenden Gedichten des Avitus, des Fortunatus und Aldhelms werden nun Elemente des Epithalamiums und der Elegie konserviert und ans Mittelalter weitergegeben.

M. van der Nat: In Ihren Interpretationen habe ich ein Konzept vermisst, das mir für das Verständnis der spätantiken christlichen Dichtung von wesentlicher Bedeutung scheint, nämlich das antike Konzept der *aemulatio*. *Aemulatio* ist ja doch nicht mit « Ersatz » oder « Kontrast », nicht mit « Kontrafaktur » oder « Verschmelzung » identisch — es ist etwas Anderes und Umfassenderes; es bezieht sich auf Form und Inhalt zusammen; und es hat schliesslich auch einen rezeptionsästhetischen Aspekt. Es bedeutet, dass ein Autor etwas von der Tradition Gegebenes in seiner eigenen Weise behandelt, und dabei das Traditionelle nicht rücksichtslos verwirft, sondern es wählend und differenzierend von seinem eigenen kulturellen Hintergrund her verwendet. Und das ist m.E. gerade das, was die christlichen Dichter mit ihrer Christianisierung bezweckten — und auch wohl realisierten.

M. Fontaine: M. Herzog a — légitimement — proposé une révision de nos concepts opératoires et de notre vocabulaire critique; je crois cependant opportun d'exprimer quelques réserves sur son vœu de mettre en quarantaine des vocables aussi fondamentaux que *Antiquité* et *christianisme*, et de suspecter les emprunts possibles au vocabulaire qu'il appelle « théologique ».

Sans doute devons-nous réviser et préciser nos concepts si nous voulons éviter, à travers leur emploi, de devenir inconsciemment prisonnier de problématiques périmées et dangereuses. En ce sens, je tenterai d'apporter, cet après-midi, ma contribution à la mise en valeur d'un facteur spécifiquement « antique tardif » dans les phénomènes de mutation des formes littéraires qui nous occupent. Mais un facteur proprement *antique*, au sens d'une intervention nouvelle des auteurs *classiques* dans la culture de nos écrivains du IVe siècle, est d'autant plus important et original en ce siècle que cette Antiquité est perçue dans une optique de Renaissance (*renovatio litterarum*) au delà de l'hiatus culturel du IIIe siècle.

Quant au *christianisme*, il est vrai qu'il représente un mixte culturel dont la préhistoire s'éclaire déjà à travers l'osmose du judaïsme hellénistique avec la civilisation et même la littérature grecques. Il faut donc prendre le terme de christianisme en un sens plus strictement *religieux*: celui d'une expérience religieuse singulière, et d'une culture religieuse représentée par la double *bibliotheca sacra* des auteurs bibliques et des auteurs latins chrétiens depuis Tertullien. Il convient enfin de bien distinguer théologie, spiritualité, exégèse. La théologie, en tant que « discours sur Dieu », s'exprime en divers genres littéraires au IVe siècle, et sa visée d'intelligence de la foi n'exclut nullement des perspectives esthétiques: que l'on pense à Hilaire de Poitiers découvrant le Dieu unique comme *pulcherrimum pulchrorum omnium*, ou, tout près de nous, à la « théologie esthétique » de H. U. von Balthasar. Mais, pour les œuvres latines chrétiennes, produit d'une activité littéraire essentiellement religieuse, et comme telles liées à des visées kérygmatiques et pastorales, leur caractère *spirituel* (au sens de l'expression d'une relation personnelle de chaque membre du *populus christianus* avec Dieu) me paraît rendre tout à fait

« opératoire », dans leur étude, un recours à la terminologie de la spiritualité (ainsi p. ex. les qualifications de liturgique, paraliturgique, ecclésial, etc. Je ne pense pas que l'usage de néologismes abstraits améliorerait les choses, ou éviterait des confusions. Il est d'ailleurs notable que R. Herzog lui-même recourt à l'adjectif « exégétique » (et je l'en approuve) pour montrer comment son troisième poème se christianise entièrement, en rejoignant le genre littéraire plus exclusivement chrétien de l'homélie.

M. van der Nat: Mit meiner Bemerkung über die *aemulatio* habe ich das Kontinuitätsproblem berührt. In diesem Zusammenhang möchte ich noch auf einen anderen Aspekt hinweisen: die Mischung der Gattungen ist eine für die römische Literatur charakteristische Erscheinung, die sich nicht nur auf das aus dem Griechischen Übernommene, sondern auch — besonders seit dem ersten nachchristlichen Jh. — auf die literarischen Formen, wie sie sich in der römischen Tradition entwickelt haben, bezieht.

M. Duval: Une partie de l'ambiguïté des discussions sur la *Spätantike* et sur *Antike und Christentum* vient du fait qu'en parlant d'*Antike*, à propos de ce siècle de « renaissance », nous envisageons surtout ses rapports avec l'« Antiquité *classique* ». En réalité, la situation est beaucoup plus complexe. On peut l'éclairer en la comparant avec celle de la littérature latine à l'époque d'Ennius ou à l'époque de Virgile et d'Horace. Ennius est influencé *à la fois* par la littérature grecque classique, d'Homère aux Tragiques *et* par la littérature alexandrine récente ou contemporaine, voire — mais dans une mesure évidemment beaucoup moindre que Virgile ou Horace — par les œuvres latines (ne serait-ce que celle de Nævius). Nous avons, au IVe siècle, une situation analogue. Les *veteres*, grecs et latins, sont de plus en plus nombreux, mais ils n'excluent pas la production contemporaine, grecque et latine, avec laquelle tout écrivain entreprend toujours un dialogue. S'y ajoute, comme composante spécifiquement chrétienne, la Bible; mais, dès que cette Bible devient matière littéraire, commence le même processus littéraire, fondamental dans toute l'esthétique antique, celui de la *mimésis*, qui passe

par la *versio*, la *retractatio*. C'est par là que s'explique la manière dont Paulin reprend peut-être Juvencus, dont Prudence, qui connaît Ausone, reprend également Ambroise ou Paulin.

M. Herzog: Mein Versuch, eine « exegetische Poesie », die nur von christlichen Voraussetzungen aus entwickelt werden konnte, durch angemessene Begriffe zu beschreiben, hat zu zwei Bemerkungen Anlass gegeben:

1) Lässt sich diese Poesie, lässt sich generell die Entfaltung der christlich-lateinischen Literatur im 4. Jh. nicht als ein « antikes » Phänomen, beschreibbar mit den literarischen Kategorien der Antike, erfassen? Setzt nicht der christliche « Kontrast » die ämulative Literaturpraxis fort (van der Nat)? Wiederholt nicht der Aufschwung des 4. Jh. unverkennbar Züge der beginnenden und sich entfaltenden römischen Literatur (alle Interventionen)?

2) Ist meine Forderung, bei der Beschreibung spezifisch christlicher Formen über theologische « Verlegenheitsbegriffe » hinauszugehen, nicht unangemessen (Fontaine)?

Ad 1): Die strukturelle Ähnlichkeit des lateinischen 4. Jh. mit der beginnenden römischen Literatur ist gross; ich sehe die lateinisch-spätantike Literatur in der Tat wie Y.-M. Duval als komplexe Wiederholung der römischen, der ersten europäischen Rezeptionsliteratur (mit ihrer schrittweisen, oft diskontinuierlichen Eroberung der griechischen Literatur) an, und ich verweise auf die Darstellung bei M. Fuhrmann (*Neues Handbuch der Literaturwisschenschaft* III, hrsg. von M. Fuhrmann (Frankfurt 1974)). Allerdings: die Bedeutung der spätantiken Literatur gegenüber dem römischen Neueinsatz scheint mir in dem erstmaligen Auftreten einer nicht mehr autonomen (« heteronomen ») Literatur mit entsprechenden formalen Neuartigkeiten zu liegen, wie sie die Vorlage am Ende skizziert. Für sie scheinen mir die antiken Kategorien einfach zu kurz zu greifen.

Ad 2): Die andere Grenze meiner Ansicht von spätantiker Literatur wird durch die Bemerkung Fontaines bezeichnet. Gewiss

habe auch ich mich in dieser Vorlage noch « theologischer » Begriffe bedient, aber ich halte es nicht für förderlich, auf die Dauer hierbei stehenzubleiben und diese Begriffe (die leicht in die Interpretationsmetaphorik führen) gar für « opératoires » zu halten. Man muss sich nicht gleich in Abstraktionen verflüchtigen, wenn man textnah bleibt und dabei — um ein bisher nicht versuchtes Beispiel zu nennen — die Kategorien marxistischer, ebenfalls heteronomer Literaturtheorie mit den Programmen geistlicher Literatur vergleichen würde.

M. Fontaine: Puisque M. Herzog me fait l'honneur de voir dans mes travaux des exemples d'exégèse des œuvres chrétiennes par la « spiritualisation » (*Vergeistlichung*), je voudrais préciser sur quel point ma vue des choses diffère de la sienne. Son analyse du processus en question dans l'*Epithalame* a distingué trois étapes: au départ, le poète choisit un « élément de réalité », qui peut être un motif littéraire (ainsi le motif poétique et iconographique de l'attelage de colombes de Vénus); puis il « spiritualise » ce thème dans un cadre de référence biblique et exégétique; enfin il l'enrichit en l'élargissant à un vaste horizon chrétien. Il me semble qu'il faut placer plus haut un processus beaucoup plus large de spiritualisation, qui affecte toute l'Antiquité tardive, à partir de la « nouvelle religiosité » hellénistique. La lecture allégorique d'Homère qu'ont anciennement pratiquée les philosophes (voir la thèse de F. Buffière) est un bon exemple de la « mentalité symbolique » à travers les catégories de laquelle l'homme de l'Antiquité tardive est porté à interpréter non seulement tout texte (poétique en particulier), mais aussi tout événement et toute rencontre. La « spiritualisation » chrétienne n'intervient donc, en quelque sorte, qu'au second degré, comme une s u r d é t e r m i n a t i o n chrétienne d'une symbolique souvent préexistante (pour ce concept applicable aux problèmes d'ensemble de la symbolique religieuse, voir l'éclairante seconde partie de M. Meslin, *Pour une science des religions* (Paris 1973)). Ici, par exemple, à la symbolique érotique de l'attelage de colombes de la déesse (contrainte et tendresse du désir amoureux qui associe les

coniuges sous le même *iugum*), se superpose — sans l'abolir — la référence à une symbolique christique de l'Ecriture, qui est en l'occurrence celle des images bibliques de la colombe dans le *Cantique des Cantiques* et l'*Evangile* (*Mt.* 10,16, p. ex.). Cette superposition d'un symbolisme chrétien à une signification antérieure est analogue à ce que les linguistes ont observé dans les « christianismes indirects », chers à l'Ecole de Nimègue, et les historiens de l'art dans la surdétermination chrétienne des schèmes iconographiques devenus des « signifiants » scripturaires et chrétiens (voir les travaux de Th. Klauser et A. Grabar). C'est dans cette perspective, et non pas dans celle d'une problématique ancienne de la « forme » et du « fond », qu'il m'est arrivé de citer en un sens élargi le vers d'André Chénier: « Sur des pensers nouveaux faisons des vers antiques ».

P. G. van der Nat appuie l'idée d'une « mentalité symbolique » propre aux hommes du IVe siècle: tout le monde alors, même sans être explicitement platonicien, conçoit la réalité visible comme un *signum*, et toutes choses s i g n i f i e n t une réalité transcendante au sensible. Dans le même sens, la plastique impériale tend à délaisser les traits individuels pour une représentation abstraite et symbolique de la souveraineté.

M. Herzog: Die Bemerkungen J. Fontaines sind eine willkommene Ergänzung. Nur ein textbezogener Einwand: im Falle von Paulin, *Carm.* 25, 3 f. stimmt die Annahme einer « superposition » christlicher Spiritualität über bereits gegebenen Symbolismus gerade nicht; hier wird lediglich die hellenistische Ikonographie der Eingangsszene des *Epithalamiums* (Taubenzug der Venus) *ad hoc* vergeistigt.

M. Schmidt: Sehen Sie bei Ihrer Reihe *Epithalamium - Propemptikon - Natalicium* ein Verhältnis des gattungstypologischen Aspekts zum Ausmass bzw. der Ausprägung der Christianisierung? Die drei Formen sind ja von unterschiedlicher Prägekraft und werden auch von Ihnen selbst unterschiedlich ernst genommen. Die feste Form des *Epithalamiums* (*Carm.* 25) entspricht seinem festen Ort in einer

« gesellschaftlichen Liturgie »; Paulins Gedicht stellt deshalb eine reale Alternative zum paganen Hochzeitsgedicht (Claudian für Honorius/Maria bzw. Palladius/Celerina) dar, das bei der Hochzeitsfeier vorgetragen wurde. In diesem Fall scheint mir sowohl die Verwendung der Begriffe Ersatz (im gegebenen Fall) wie auch Konkurrenz (auf der Gattungsebene allgemein) legitim. Es liegt ein konkreter Beleg dafür vor, was man in Abwandlung Ihrer Formulierung eine « christliche Gattungsusurpation als Aneignung eingefleischter Rezeptionsbedürfnisse einer bereits christlichen Bildungsaristokratie » nennen könnte.

Ihrem zweiten Beispiel, dem *Propemptikon* (*Carm.* 7) — nach der Tradition ein Typ der Elegie — geht eine solche feste gesellschaftliche Grundlage ab. Unterhalb der Gattungsschwelle konstituiert sich diese Form des Reisegedichts auf der Basis einer strukturierenden Situation in einer prinzipiell linearen, aber offenen und damit variablen Motivfolge (Abfahrt-Trennung-Weg mit Gefahren-Ankunft-Rückkehr). Bei Ihrem dritten Exempel (*Carm.* 26) weisen Sie ja selbst die Bezeichnung als *Natalicium* zurück; der Geburtstag des Heiligen bedeutet nur eine äussere Verknüpfung. Gibt es, was Ihre systematische Reihe vermuten lässt, eine zunehmende Konkretisation der christlichen Formbildung, die mit der zunehmenden Offenheit von Anlass und formaler Vorgabe korrespondiert, bzw. wie wäre diese christliche Formbildung positiv — und, wenn ich Ihre Kritik an der bisherigen Begriffsbildung recht verstehe, genauer — zu benennen?

M. Duval: Je voudrais parler un peu du *Carm.* 26. Mon observation est double. Vous semblez vous étonner de la manière dont Paulin justifie par la Bible l'intervention (espérée) de Félix. Pour comprendre ce « sermon en vers », il faut suivre soigneusement son argumentation *logique*; il faut en outre admettre les présupposés de Paulin. Pour lui, l'histoire du salut, ou mieux l'« histoire sainte », ne se termine pas avec les Apôtres. En rapprochant Félix des Patriarches ou des prophètes, il ne se livre pas à une simple *synkrisis* destinée à grandir son héros; il est persuadé que les merveilles et en particulier

les libérations miraculeuses qui ont eu lieu dans l'*Ancien Testament* peuvent tout naturellement se reproduire aujourd'hui. Il montre ensuite un début de réalisation de merveilles analogues par l'intermédiaire de Félix dans les trois miracles qu'il raconte. Il ne s'agit donc pas ici d'un registre littéraire chrétien où Paulin puiserait, mais à la fois d'une *démonstration* par des faits qui sont autant d'*exempla* et d'une affirmation de la continuité de l'histoire sacrée. Dans un tel sermon, je ne vois cependant pas beaucoup d'« exégèse », c'est-à-dire d'explication de texte, et j'aimerais, d'un point de vue plus formel, que vous précisiez ce que vous entendez par « exégèse ».

Mme Junod-Ammerbauer: Der Erklärung der biblisch vergeistigten Funktion des Nicetas aus dem Intimitätscharakter des *Propemptikons* widerspricht das *Carm.* 27. Auch hier erfüllt Nicetas eine Aufgabe, die zuvor nur Christus oder Felix vorbehalten war, die des Inspirators (vv. 315-328), aber er erscheint nicht mehr isoliert, sondern als Miglied der christlichen Gemeinde, an die sich Paulinus in diesem *Natalicium* wendet.

M. Herzog: Die letzten Interventionen verweisen sehr deutlich auf das von mir bereits hervorgehebene Kriterium des Publikums, vor dem die « exegetischen » Formen entfaltet werden konnten. In der Tat ist der Reichtum der in dieser Poesie (und Homiletik) möglichen Formen nicht in chronologisch fassbaren Entwicklungen des 4. Jh., sondern in der wechselnden Hörer- und Leserschaft begründet; in ihr erst gewinnt auch der von Y.-M. Duval mit Recht kritisierte Begriff der Exegese seine Variationsbreite zwischen Einformung in Synkrisis und pastoraler Situation. Eine « systematische Reihe » — um die abschliessende Frage von P. L. Schmidt zu beantworten — könnte unter diesem Aspekt so charakterisiert werden: die homiletisch-exegetisch durchgearbeitete *historia* der Schrift vermag (poetisch zuerst bei Paulinus) in die intime, private Situation des spätantiken Literaten, seines Zirkels und sodann einer entsprechenden Leserschaft im Reich integriert zu werden (« bezogene » Formen; gesellschaftliche Poesie und Prosa von den Epikedien der

Kappadozier bis zum *Propemptikon* und *Martinianus-Gedicht* sowie vielen *Briefen* des Paulinus und des Hieronymus). Diese Leserschaft (sie entspricht der oben genannten « claudianisch-prudentianischen ») lässt sich deutlich von der öffentlich-pastoralen (etwa der *Natalicia*) abheben, deren « bezogene » Formen eine geistliche Funktion haben und nicht mehr luxurieren (P. L. Schmidt: « zunehmende Konkretisation der christlichen Formbildung »). Interessant sind gerade die gemischten Situationen wie im *Epithalamium* und, wie Mme Junod-Ammerbauer mit Recht anmerkt, in *Carm.* 27. Folgenreich und wenig untersucht ist, dass an der Wende zum 5. Jh. auch die intime literarische Situation eingegrenzt, vergeistlicht wird — ein Vorgang, der vermutlich zum Absterben der transkonfessionellen Leserschaft beigetragen hat. So zuerst im Buch *Cathemerinon* des Prudentius (die Entwicklung wird deutlich durch einen Vergleich mit der *Ephemeris* des Ausonius und den poetischen Gebeten des Paulinus).