

ENTRETIENS SUR L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE

Publiés par Olivier Reverdin

TOME XXIII

CHRISTIANISME ET FORMES LITTÉRAIRES DE L'ANTIQUITÉ TARDIVE EN OCCIDENT

HUIT EXPOSÉS SUIVIS DE DISCUSSIONS

PAR

ALAN CAMERON, MANFRED FUHRMANN,
PETER L. SCHMIDT, † PIETER G. VAN DER NAT,
YVES-MARIE DUVAL, WALTHER LUDWIG,
REINHART HERZOG, JACQUES FONTAINE

Avec la participation de
Helena Junod-Ammerbauer et François Paschoud

Entretiens préparés et présidés
par Manfred Fuhrmann

FONDATION HARDT

POUR L'ÉTUDE DE L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE

VANDŒUVRES - GENÈVE

1977

Pour ses vingt-troisièmes entretiens (1976), la *Fondation Hardt* s'est aventurée dans un domaine nouveau pour elle : le recours des auteurs chrétiens aux genres littéraires traditionnels, la manière dont, en Occident et pendant l'Antiquité tardive, ils les ont renouvelés en les adaptant à leurs propres besoins.

En guise d'introduction, le professeur Alan Cameron (Londres) a scruté divers aspects de la littérature païenne à la fin du IV^e siècle. Les professeurs Manfred Fuhrmann et Peter Lebrecht Schmidt, tous deux de Constance, ont traité des biographies monacales et du dialogue en tant que genre littéraire chrétien. Les témoignages de Minucius Felix et de Lactance font l'objet d'un lumineux exposé du professeur van der Nat, qui est mort subitement quelques semaines après en avoir mis au point le texte.

Comment les oraisons funèbres de saint Ambroise mêlent-elles expressions profanes et références bibliques ? Le professeur Yves-Marie Duval (Tours) répond à cette question. La poésie chrétienne reprend et renouvelle des genres traditionnels. Pour rendre la chose évidente, le professeur Walther Ludwig (Hambourg) prend comme exemple les poèmes de Prudence. Paulin de Nole se conforme davantage, quant à lui, aux formes héritées de la tradition littéraire, comme le montre le professeur Reinhart Herzog (Bielefeld), qui parle à son sujet de continuité.

Couronnant les sept exposés que nous venons de mentionner, le professeur Jacques Fontaine (Paris) analyse l'unité et la diversité des genres littéraires et des tons chez Ausone, saint Ambroise et Ammien Marcellin.

Les exposés et les discussions qui les ont suivis forment la matière du présent volume.

FONDATION HARDT
POUR L'ÉTUDE DE L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE

ENTRETIENS

Tome XXIII

CHRISTIANISME
ET FORMES LITTÉRAIRES
DE L'ANTIQUITÉ TARDIVE
EN OCCIDENT

ENTRETIENS SUR L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE

Publiés par Olivier Reverdin

TOME XXIII

CHRISTIANISME ET FORMES LITTÉRAIRES DE L'ANTIQUITÉ TARDIVE EN OCCIDENT

HUIT EXPOSÉS SUIVIS DE DISCUSSIONS

PAR

ALAN CAMERON, MANFRED FUHRMANN,
PETER L. SCHMIDT, † PIETER G. VAN DER NAT,
YVES-MARIE DUVAL, WALTHER LUDWIG,
REINHART HERZOG, JACQUES FONTAINE

Avec la participation de
Helena Junod-Ammerbauer et François Paschoud

Entretiens préparés et présidés
par Manfred Fuhrmann

VANDŒUVRES - GENÈVE

23-28 AOÛT 1976

TOUS DROITS RÉSERVÉS

© 1977 by Fondation Hardt, Genève

CES ENTRETIENS ONT ÉTÉ ORGANISÉS ET CE VOLUME A ÉTÉ PUBLIÉ
AVEC L'AIDE DE LA THYSSEN STIFTUNG, DE MONTRES ROLEX S.A. ET DE
SODECO-SAIA S.A.

PRÉFACE

Pour la première fois, en 1976, les Entretiens de la Fondation Hardt se sont aventurés dans le domaine de la littérature latine tardive. Le thème choisi était l'utilisation par les auteurs chrétiens de genres littéraires traditionnels, qu'ils ont adaptés, voire renouvelés pour les conformer à leurs besoins propres.

En guise d'introduction à ce thème, le professeur Alan Cameron (Londres) a scruté divers aspects de la littérature païenne à la fin du IV^e siècle. Le professeur Manfred Fuhrmann, qui a préparé les Entretiens et qui les a présidés, et le professeur Peter Lebrecht Schmidt (tous deux de Constance) ont traité des biographies monacales et du dialogue en tant que genre littéraire chrétien. Le témoignage de Minucius Felix et celui de Lactance font l'objet d'un lumineux exposé du professeur P. G. van der Nat (Leyde), qui n'a pu en suivre l'impression: la mort l'a terrassé dans son jardin quelques mois après les Entretiens, et c'est son maître, le professeur J.-H. Waszink, qui a revu son manuscrit et qui a lu les épreuves.

Comment les oraisons funèbres de saint Ambroise mêlent-elles expressions profanes et références bibliques ? Le professeur Yves-Marie Duval (Tours) répond à cette question. La poésie chrétienne reprend et renouvelle des genres traditionnels. Pour rendre la chose évidente, le professeur Walther Ludwig (Hambourg) prend comme exemple les poèmes de Prudence. Paulin de Nole se conforme davantage, quant à lui, aux formes héritées de la tradition littéraire, comme le démontre le professeur Reinhart Herzog (Bielefeld), qui parle à son sujet de continuité.

Couronnant les sept exposés que nous venons de mentionner, le professeur Jacques Fontaine (Paris) analyse l'unité et la diversité des genres littéraires et des tons chez Ausone, saint Ambroise et Ammien Marcellin.

Le professeur François Paschoud et M^{me} H. Junod-Ammerbauer ont participé, avec les huit auteurs, aux discussions qui ont suivi les exposés.

La publication de ce 23^e tome de la série des Entretiens a été laborieuse. Il avait été prévu qu'il ne dépasserait pas 300 pages. Il en a 500. Des accidents se sont produits dans l'acheminement des manuscrits et des épreuves. Il en est résulté que tous les auteurs n'ont pas pu lire les secondes épreuves. Les fautes qui s'y trouvent vraisemblablement encore ne leur sont donc pas imputables.

L'impression du volume a été surveillée par M. Bernard Grange, bibliothécaire de la Fondation Hardt, qui a également établi l'index. Il a voué le plus grand soin à ces travaux. Nous lui en disons notre très vive reconnaissance.

Des dons de la Thyssen Stiftung, de Montres Rolex S.A. et de Sodeco-Saia S.A. ont allégé la charge que représentent l'organisation des présents Entretiens, puis la mise au point des manuscrits en vue de leur impression. Un subsidé de la Fédération internationale des associations d'études classiques (FIEC) a subvenu à une partie des frais de la publication. A eux tous, la Fondation Hardt exprime ici sa gratitude.

TABLE DES MATIÈRES

	Page
I. ALAN CAMERON	
<i>Paganism and Literature</i>	
<i>in Late Fourth Century Rome</i>	I
Discussion	31
II. MANFRED FUHRMANN	
<i>Die Mönchsgeschichten des Hieronymus.</i>	
<i>Formexperimente in erzählender Literatur</i>	41
Discussion	90
III. PETER L. SCHMIDT	
<i>Zur Typologie und Literarisierung</i>	
<i>des frühchristlichen lateinischen Dialogs</i>	101
Discussion	181
IV. PIETER G. VAN DER NAT	
<i>Zu den Voraussetzungen der christlichen</i>	
<i>lateinischen Literatur: Die Zeugnisse</i>	
<i>von Minucius Felix und Laktanz</i>	191
Discussion	226
V. YVES-MARIE DUVAL	
<i>Formes profanes et formes bibliques</i>	
<i>dans les oraisons funèbres de saint Ambroise</i>	235
Discussion	292

VI. WALTHER LUDWIG

<i>Die christliche Dichtung des Prudentius und die Transformation der klassischen Gattungen</i>	303
Discussion	364

VII. REINHART HERZOG

<i>Probleme der heidnisch-christlichen Gattungskontinuität am Beispiel des Paulinus von Nola</i>	373
Discussion	412

VIII. JACQUES FONTAINE

<i>Unité et diversité du mélange des genres et des tons chez quelques écrivains latins de la fin du IV^e siècle : Ausone, Ambroise, Ammien</i>	425
Discussion	473

INDICES	483
---------	-----

I

ALAN CAMERON

PAGANISM AND LITERATURE IN LATE FOURTH CENTURY ROME

The last quarter of the fourth century saw Christianity triumphant and paganism on the retreat. It also saw a resurgence of Latin literature, Christian and pagan alike. That the immense output of Christian writing was a reflection of the success and self-confidence of Christianity is plain enough. But what of the pagan writing of the age? Most of it tends to be interpreted as part of a pagan reaction. More precisely it is traditionally supposed to have been inspired by the 'circle' of Q. Aurelius Symmachus, one of the band of pagan senators who agitated for the restoration of the altar of Victory to the Senate house of Rome¹.

It has long been realised that the circle of Symmachus is due for reassessment. But wider issues are involved than the existence of a literary circle. It is a concept that both presupposes and in turn has largely determined the way we look at the conflict between paganism and Christianity in late fourth century Rome. Compiling a list of its members has become a simple task, a matter of definition rather than evidence. Since the circle is

¹ I agree with John MATTHEWS, *Western Aristocracies and Imperial Court A.D. 364-425* (Oxford 1975), 210 f., that the importance of this affair has been exaggerated in modern accounts of the Christianization of the Roman aristocracy.

assumed to be an association of pagan literary men, it tends to be assumed that all pagan literary men of the right time and place belonged. Those for whom there is no evidence are said to hover on what are called its 'fringes'.

I would suggest that these assumptions need to be examined very carefully. Is it helpful to study either the late Roman aristocracy or late Latin literature in terms of Christian versus pagan? Is it true that pagan aristocrats used classical literature as a weapon in their battle against the new religion? Did pagans really have a monopoly on classical and classicising literature?

In an admirable article which has (alas) done little to alter the prevailing emphasis, Peter Brown tried to get us to look at the much more interesting phenomenon of the Christianization of the aristocracy¹. For by far the most striking feature of this pagan reaction about which Professors Alföldi, Straub and Chastagnol (to name only the most distinguished proponents of this line of research) have so much to tell us and contemporaries so little, is that it was so shortlived and ineffective. Within a generation of Symmachus' death there was hardly a pagan left in Rome.

Modern accounts of the late fourth century 'renaissance' always stress the pagan side. Yet it is the Christians who were most active. This overvaluation of late fourth century pagan culture was first suggested and then fostered by an undervaluation of late third century culture. It must be emphasized that the so-called 'crisis' of the third century was a crisis of the empire's *public* fortunes, with no necessary consequences for the intellectual life of the Roman aristocracy. It is certainly true that very little literature of any sort was produced in Latin during the second half of the third century, but Greek culture was still fairly healthy. And in the case of philosophy at least (to which

¹ *JRS* 51 (1961), 1-11 (= *Religion and Society in the Age of Saint Augustine* (London 1972), 161-182).

we shall be returning) late fourth century Rome shows a sharp *decline* from the heights reached in the late third century.

It is this notion of the pagan culture of Symmachus and his aristocratic friends that I shall be looking at, rather than Symmachus himself and the individual members of his so-called circle. But it may be a useful warning to begin with the four obvious candidates for Symmachus' patronage, the four most prominent literary figures of the age: Ausonius, Claudian, Ammianus Marcellinus and Rutilius Namatianus. The temptation to reckon them *protégés* of Symmachus has naturally proved irresistible. The paradox is that the only one who really was a friend of Symmachus is Ausonius, the only Christian among them.

As for the three pagans, Ammianus writes very sharply of the aristocracy in general and not very tactfully of the Symmachi in particular. Above all he condemns their hostility to literature and men of letters. He presumably had patrons at Rome—but not (it would seem) among the pagan nobility¹. Claudian did begin his career under the auspices of the Roman aristocracy—but its leading Christian family, the Anicii. Most of his time he spent at court in Christian Milan, where he found a highly appreciative audience for his classicizing poetry and pagan imagery. To the pagans of Rome he must have seemed irretrievably committed to the Christian camp. Of all the many people to whom he dedicated poems or with whom he corresponded on literary topics not one is known to have been a pagan and most were certainly Christian. True, it has often been claimed (or rather assumed) that the Florentinus to whom he dedicated part of his *De raptu Proserpinae* was a pagan, but the reasoning is either circular or question-begging. Florentinus—as also his literary brothers Protadius and Minervius—“must have been”

¹ *JRS* 54 (1964), 15-28; cf. too now R. SYME, *Ammianus and the Historia Augusta* (Oxford 1968), 142 f.

a pagan because he was (a) a literary man, (b) a correspondent of Symmachus and (c) a friend of Claudian. In fact there is no reason to doubt that all three brothers were Christians, like almost all literary men from Gaul at this period ¹.

Symmachus' was not the only literary circle or source of patronage around. The most promising catches of the century were snapped up elsewhere.

As for Rutilius, there is nothing whatever beyond their common paganism to associate him with Symmachus. Not only is he nowhere mentioned in Symmachus' extensive correspondence or included among the interlocutors of Macrobius' *Saturnalia*; his famous little poem *De reditu suo* (of which more has recently been found) was not written till fifteen years after Symmachus' death. To count him even on the outermost fringes of Symmachus' circle nonetheless ², is surely to stretch the concept beyond the point where it has any utility.

Not even the pedestrian Rufius Festus Avienus (as we now know him to have been called), author of the third Latin translation of Aratus, an *Ora maritima*, and certainly a pagan, can be counted among Symmachus' associates. He too is absent from the correspondence (his *floruit* fell around the middle of the century), and the Avienus who features along with Symmachus among the interlocutors of Macrobius's *Saturnalia* is to be identified with the fabulist Avianus (as he has been incorrectly known since about the eleventh century) ³.

¹ On all these points see my *Claudian. Poetry and Propaganda at the Court of Honorius* (Oxford 1970), 189 f.; 402 f.

² E. g. U. KNOCHE, in *Symbola Coloniensia I. Kroll ... oblata* (Köln 1949), 14: "Rutilius dem Symmachuskreis durch persönliche Freundschaft ebenso verbunden war, wie durch seine Lebensanschauungen". The new fragment was published by M. FERRARI, "Spigolature Bobbiesi", in *Italia medioevale e umanistica* 16 (1973), 15 f. (incidentally confirming the date 417 for Rutilius' voyage for which I had argued in *JRS* 57 (1967), 31-39).

³ *CQ* 17 (1967), 385 f., with C.E. MURGIA, in *California Stud. in Class. Ant.* 3 (1970), 185-197.

II

Let us take a closer look now at three specific areas where the pagan aristocracy have been thought to be particularly active—and active with a consciously pagan purpose: the “editing” of classical texts, the translating of Greek works into Latin, and historical writing.

First, the editing; though “editing” is rather too grand a word for the very modest activity involved. At the end of certain works occur what are known as *subscriptiones*, notes in the MSS stating that so and so has “emended” the text at such and such a place and time¹. We have a very few originals, such as (perhaps) the signature of Turcius Rufius Apronianus Asterius, cos. 494, in the Medicean of Vergil. Most, inevitably, are copies.

Many of the names that occur in these *subscriptiones* belong to western aristocrats of the fourth and fifth centuries. As a consequence, it has been argued that these aristocrats, who are assumed without argument to have been pagans to a man, chose texts that both reflected and were intended to spread their pagan sympathies.

The most favourable example is the famous *scriptio* to the *Metamorphoses* of Apuleius. In it a certain Sallustius, a pupil (as he says) of the orator Endelevchius, claims to have “emended” Apuleius at Rome in 395 and again at Constantinople in 397. Now Sallustius may be the son of a friend of Symmachus, both dates fall in Symmachus’ lifetime, and Apuleius is an author Christians might be thought to have disapproved of.

So far so good. But unfortunately we also know Endelevchius, a teacher of rhetoric, author of a poem *De mortibus boum*

¹ O. JAHN, “Über die Subscriptionen in den Handschriften römischer Classiker”, in *Berichte der Sächsischen Gesellschaft der Wissensch.* 1851, 327-372, admirable for its day but now badly in need of revision. In individual cases reference should of course be made to the most recent or standard critical editions. See too pp. 26-28.

—and a *Christian* ¹. Naturally we cannot allow a Christian to help young Sallustius disseminate so subversive an author, and it has been suggested, quite gratuitously and improbably, that it was only *after* helping Sallustius that Endelechius was converted ².

The fact that he was a professor of rhetoric proves nothing. At least one other professor of rhetoric in Rome itself at this very moment was a Christian; Magnus, a correspondent of St. Jerome who had a statue erected to him by the whole senate ³. Come to that we have no evidence that Sallustius was a pagan, and the year 395, only months after the utter ruin of what was to prove the last pagan revival at the battle of the River Frigidus, would have been about as inappropriate a moment for pagan propaganda as could well be imagined. (Norman Baynes justly made the same point apropos W. Hartke's singularly misguided attempt to prove that the *Historia Augusta* was written as a pagan apology in the same year ⁴.) Finally, it must be added that the *Metamorphoses* was widely read and evidently enjoyed by Christians; by Jerome and in particular by Augustine, who refers in a perfectly matter of fact way to Lucius' retention of his human faculties after his transformation (it is only from Augustine, incidentally, that we learn the popular name of the book, *The Golden Ass*) ⁵. The serious-minded pagan Macrobius, by contrast, was rather shocked that a respectable philosopher like Apuleius should have written such a racy book ⁶. The whole house of cards collapses.

¹ M. SCHANZ - C. HOSIUS - G. KRÜGER, *Geschichte der römischen Literatur* IV 2 (München 1920), 360-361.

² E. LOMMATSCH, "Litterarische Bewegungen in Rom im vierten und fünften Jhdt. n. Chr.", in *Zeitschrift für vergleichende Literaturgeschichte* 15 (1904), 186 n. 8.

³ H. DESSAU, *ILS* 2951; cf. Hier. *Epist.* 70 (of 397); *The Prosopography of the Later Roman Empire* I (Cambridge 1971), 535.

⁴ *JRS* 43 (1953), 137.

⁵ *Civ.* XVIII 18; see in general C. MORESCHINI, "Sulla fama di Apuleio nella tarda antichità", in *Romanitas et Christianitas. Studia I. H. Waszink... oblata* (Amsterdam/London 1973), 243-248.

⁶ *Somn.* I 2, 8.

A similarly fragile argument has been based on the text book of Arusianus Messius, a collection of phrases from Vergil, Sallust, Terence and Cicero which happens also to include a quotation from a speech by Symmachus. On the strength of this we are asked to believe that Messius "seems to have been close to Symmachus"—as though he could not have quoted an example from the greatest orator of the day without being a personal friend. But there is worse to come. Messius' book is dedicated, not to Symmachus, but to Olybrius and Probinus, two members of the great Christian family, the Anicii. Rather than abandon Messius' supposed closeness to Symmachus, we are now told that even the Christian Anicii "were interested in the literary efforts of the pagan circles"¹. To such extremes is a good scholar unconsciously driven simply because he takes it for granted that *all* secular literary activity must be associated with "pagan literary circles", which means *the* pagan literary circle, that of Symmachus. In fact (of course) the four authors Messius excerpted were the most standard of school texts, read by pagans and Christians alike. Interestingly enough, the first person to quote from Messius' book, very soon after it was written, was St. Ambrose, in one of his sermons².

It is also interesting to observe that Claudian's first poem was a panegyric on the same two Anicii in their consular year 395 (I add in passing that it was clearly because of their Christianity that they were appointed consuls the year after the battle of the Frigidus). Can we not forget about the pagan circles Claudian, Messius and others may or may not have been close to (whatever that may mean), and conclude simply that, with the discrediting of the pagan party in 394, literary men increasingly (and inevitably) sought out the patronage of Christian aristocrats instead?

¹ H. BLOCH, in *The Conflict between Paganism and Christianity in the fourth century*, essays edited by A. MOMIGLIANO (Oxford 1963), 212.

² *Fug. saec.* 3, 16.

III

Now for historiography. It is here above all that we must distinguish between facts and hypotheses. The basic facts can be stated very briefly¹. No one will deny that a number of fourth century pagans interested themselves in the writing of history. Contrary to popular assumption, however, Roman aristocrats are not prominent among these historians nor are their histories characterized by any preoccupation with Christianity. The most notable development of fourth century pagan historiography is the epitome, whether of all Roman history (Eutropius, Festus) or just the Empire (Aurelius Victor). None of these works were written either by or for Roman aristocrats. All three were provincials, and Eutropius and Festus both wrote for the *eastern* court, their purpose to supply the new Christian aristocracy of office with the basic facts of Roman history. They never mention Christianity, but not out of rancour or contempt: in this respect they are simply neutral. The much fuller history of Ammianus (significantly enough a Greek), written at the end of the century, does at least break the conspiracy of silence, but without taking up a definite standpoint one way or the other. The same is true of that mysterious work of perhaps about the same period, the *Historia Augusta*.

We may contrast on the one side the revolutionary developments of fourth century Christian historiography, ecclesiastical history and the world chronicle, and on the other the bitterly anti-Christian history of the eastern pagan Eunapius of Sardis. Whatever the motives of western pagans—tolerance, tradition, prudence, fear—by supplying so inoffensively the basic facts which Christians could then equip with their own interpretation, this reticence must actually have facilitated the eventual Christianization of the pagan traditions of Rome. It would be idle to say that pagans *ought* to have developed a specifically pagan

¹ See the illuminating analysis by A. MOMIGLIANO, in *The Conflict...*, 79 f.

historiography, but by not doing so they unquestionably played into Christian hands.

So far the facts, but it would be misleading to pass on without mentioning some at least of the relevant modern hypotheses.

In the eyes of many the leading pagan historian of the age was Nicomachus Flavianus, one of Symmachus' closest friends and undeniably a militant pagan, indeed the standard bearer of the pagan party in 394. That he wrote a history, apparently called *Annales*, we know from two inscriptions; it has not survived nor is it mentioned by any extant writer. Modern scholars, however, have traced much of Ammianus, Zosimus, the *Historia Augusta*, the *Epitome de Caesaribus* and sundry other works to Flavianus, as well as propounding remarkably detailed theories about his sources, his digressions and even his style¹. It was, they claim, a full-scale pagan interpretation of fourth century history—despite the fact that all we know of the work is that it was dedicated to that most Christian of emperors Theodosius I. If we are frank we must admit that we have no idea whether it was a large scale history or the briefest of epitomes (the title is no guide), nor even whether it covered the empire at all rather than the republic, much less the fourth century down to the accession of Theodosius in propagandist style.

Next, and with all due brevity, the *Historia Augusta*. It will not be necessary to recapitulate here the fragile arguments adduced in support of the view that the *HA* is (in J. Straub's words) a *historia adversus Christianos*². That this tantalising work is in some sense a forgery of the late fourth century (though

¹ The most recent attempts are J. SCHLUMBERGER, *Die Epitome de Caesaribus*, Vestigia 18 (München 1974), 240 f., and F. PASCHOUD, *Cinq Etudes sur Zosime* (Paris 1975), 150 f. On chronological grounds alone Flavianus could not have been a source for Ammianus: see *JRS* 61 (1971), 261, and cf. too now T.D. BARNES, in *CPb* 71 (1976), 266.

² *JRS* 55 (1965), 240 f.

pre-Theodosian)¹ passed off as a work of the age of the Tetrarchs and Constantine I readily concede. Now on the view of the 'pagan literary resistance' here under discussion, a pseudonymous historical work of the late fourth century might indeed have been expected to be a vehicle of anti-Christian propaganda. Thus it is a more than ordinarily damaging blow to this view as a whole that the *HA* so obviously does *not* have any clear cut religious point of view.

More plausible at a very general level is P. L. Schmidt's suggestion that the *Liber prodigiorum* of Julius Obsequens, a collection of prodigies whose due observation is clearly linked to the wellbeing of the empire, is, if not a pagan counterpart to Orosius or Augustine, at any rate some sort of pagan interpretation of Roman history². Unfortunately, however, we just do not know who Obsequens was, or when and where he wrote. Even granted Schmidt's conclusion that he drew on both Livy direct and the Oxyrhynchus *Epitome* of *ca.* 300, it still does not follow that he wrote in the pagan senatorial circles of late fourth century Rome (Symmachus cannot have been the only possessor of a complete Livy) rather than (say) Gaul or North Africa somewhat earlier in the century. And we can hardly exclude the possibility that Obsequens was in fact a religious pagan of the second or third century who wrote without reference to Christianity at all.

Then there is the recent claim of F. Paschoud that the polemical pagan history of Eunapius and its less polemical continuation by the certainly pagan Olympiodorus drew much of their anti-Christian material from an elaborate pagan interpretation of fourth century history written soon after the sack of Rome (410) in *Latin*³. Some of Paschoud's individual arguments are of

¹ *JRS* 55 (1965), 245 and 61 (1971), 258.

² *Iulius Obsequens und das Problem der Livius-Epitome*, Abh. der Akad. d. Wiss. Mainz, geistes- u. sozialwiss. Kl. 1968, 5.

³ *Cinq Etudes sur Zosime* (Paris 1975), 147 f.

considerable interest; for example, the suggestion that Zosimus' erroneous postdating of the conversion of Constantine to 326 is not just an error but a deliberate falsification designed to discredit Constantine's motive by tracing his conversion to remorse for the execution of his son Crispus. But there is no reason to derive this pagan smear from a specific historical work (a similar version appears already in a speech of Libanius), much less one written in Latin (inferred from an oversubtle interpretation of just one passage of Zosimus). It seems to me both simpler and more plausible to attribute this hostility to Constantine (and later Theodosius) to Eunapius himself rather than to a hypothetical intermediary, whether Greek or Latin (it is in any case most improbable that a Greek sophist like Eunapius would have been either willing or able to read such a Latin history, had it existed). I should prefer to find here confirmation in detail of the generalisation expressed above that it was eastern rather than western pagans who, following the Christian example, exploited history for religious ends. As Paschoud acutely realised (though gratuitously deriving the passage from his Latin *Ignotus*), when Eunapius expresses his well known contempt for chronology and those who waste their time computing exact dates (*Fragm. Hist.* 1 and 73), it is surely the new Christian chronicle rather than the traditional annalistic history he had in mind.

It is of course true that Augustine wrote his *Civitas Dei* and Orosius his *Adversus Paganos* with the avowed aim of refuting pagan attacks on Christianity, and it has often been assumed that it was a full scale pagan historical work against which they trained their artillery. In fact, to judge from what both men actually say, there is no reason to suppose that the pagans in question did any more than the obvious, blame the sack of Rome on the anti-pagan legislation of Theodosius in quite general terms. There is nothing to suggest a written work at all, much less a history. All Augustine says is that he is "defending the glorious city of God against those who prefer their gods to its

founder" (I, *prooem.*). More decisively still, Orosius claims to be attacking the *vaniloqua pravitas* of those who blame their present ills on Christianity "without a thought for the future, either forgetful or ignorant of the past" (*qui cum futura non quaerant, praeterita autem aut obliviscantur aut nesciant*, Prol. 9). If these pagan opponents can be described as "forgetful or ignorant of the past", how can we suppose that their method had been the *same* as Orosius', namely to establish their case by detailed historical analysis? I suggest that the idea of a *historical* refutation of paganism was Augustine's own contribution to the debate.

To western medievalists gifted with hindsight the *City of God* has always seemed so inevitable and fitting a conclusion to the debate that the failure of pagans to reply has never evoked comment. But Rutilius Namatianus, who certainly knew the early books ¹, was quite unconvinced. The greater part of the work was intended less to refute pagans than to provide disheartened Christians with an explanation of an event which was a blow to the very foundations of their Eusebian world view. Pagans could hardly be expected to understand, much less refute the complexities of Augustine's exposition. Even the anti-pagan books were less a direct rebuttal of the pagan thesis than Augustine's own deeply personal and sometimes eccentric reflections on Roman history, mostly the history of the Republic, impressive enough in their way but scarcely a decisive answer to the immediate charge against Christianity ². And the shallowness and stupidity of Orosius, an embarrassment surely even to his master Augustine, must have been easy enough meat for any intelligent and well read pagan. In the East we find Zosimus embarking on a sharply anti-Christian interpretation of Rome's decline as late as the beginning of the sixth century. In the West, however, there was apparently no one with the ability, the

¹ *JRS* 57 (1967), 31 f.

² R. A. MARKUS, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine* (Cambridge 1970), 53 f.

equipment or even perhaps the energy. And if the reason for this pagan silence in the West had really (the usual though in my view quite inadequate supposition) been prudence and fear of Christian reprisal, these are hardly motives that should command our admiration. Eastern pagans were less timid and lasted longer.

IV

A few words now about translations from Greek—in themselves, of course, strong and suggestive evidence of cultural decline. In the second and third centuries educated men could be expected as a matter of course to read Greek books in the original. The most favourable and most quoted example for the traditional interpretation is Nicomachus Flavianus' version of Philostratus' *Life of Apollonius of Tyana*. Apollonius had been a miracle worker, help up in some quarters as a pagan counterpart to Christ. But even here it is difficult to be sure. The *Life of Apollonius* had always been a popular book, and it was read, quite possibly in Flavian's translation, by both Jerome and Augustine, neither of whom seems to have interpreted it as an anti-Christian book ¹.

It might be added here that it was the Christians who adapted the biographical genre to a practical purpose, hagiography. We know that biography was popular in late Roman senatorial circles (Ammianus says that Juvenal and Marius Maximus were all they read ²); it was presumably at this audience that the *HA* was aimed. But no one can seriously believe that these trivialised

¹ P. COURCELLE, *Late Latin Writers and their Greek Sources* (Cambridge, Mass. 1969), 189-190; that Flavianus translated the work is a not quite certain inference from Sidonius, *Epist.* VIII 3,1. On the decline of Greek, Courcelle's book remains the standard work; on translations see, on the patristic side, H. MARTI, *Übersetzer der Augustin-Zeit* (München 1974).

² XXVIII 4, 14.

imperial biographies were meant to compete with the *Lives* of Antony and the desert fathers. Here again it was Eastern pagans who in their own way exploited the Christian initiative. Eunapius' *Lives of the Sophists* gives a brief idealised biography of all the prominent Greek pagans of his age, contemporaries, not the long dead Apollonius of Tyana, a precedent continued in Marinus' *Life of Proclus* and Damascius' *Life of Isidore*. There was never anything comparable in the West. It has long been noticed that there is a series of close parallels between the prefaces of Jerome's *Life of St. Hilarion* and the *HA Life of Probus*. I hope to have proved elsewhere that it was Jerome who copied the *HA*, not vice versa¹; that is to say, that it was, typically, the Christian who exploited the pagan, not the pagan the Christian.

Most of the other pagan translations of the age are very small beer indeed. Avienus' rambling verse renderings of Greek astronomical and geographical poetry such as Aratus and Dionysius Periegetes are of purely antiquarian inspiration, quite uninfluenced by contemporary issues. Then there is a sober, Sallustian version of the comical Dictys Cretensis, supposedly an eyewitness account of the Trojan war. More revealing are some colourless works on Alexander the Great, the *Epitoma Rerum Gestarum Alexandri* and the *Liber de morte Alexandri*. Their very anaemic anonymity is perhaps the most striking thing about them. For by the fourth century, the evergreen legend of Alexander, already thoroughly penetrated by romantic and novelistic elements, began to be Christianized too. Propagandist tracts appeared, anti-pagan and anti-ascetic. They were translated into a more popular Latin, with frequent vulgarisms and biblical echoes, very different from the correct, sober and basically historical *Epitoma Rerum Gestarum* and *Liber de morte*. There was plainly a tremendous vogue for the Alexander legend in the fourth and fifth century West, in pagan and Christian circles

¹ *JRS* 61 (1971), 258.

alike, but paradoxically—or perhaps predictably—it was the Christians, not the pagans, who captured him for their cause ¹.

If we turn to more specifically Christian translations then the success of the Christians becomes more apparent still. Jerome's friend Rufinus was producing version after version of Origen, Gregory Nazianzen and Basil the Great for his patron the Roman aristocrat Apronianus. Again, Christian literary patronage. Apronianus' wife Avita confessed to Rufinus that she sometimes found this sort of thing rather heavy going. The tactful (and practical) Rufinus responded with some of Origen's easier homilies, on Psalms 36-38, remarking in his preface to Apronianus that their simplicity will appeal even to the unintelligent, "so that the inspired utterance may reach not only men but also devout ladies". Soon afterwards he had an even better idea, and produced a version of the *Sentences* of Sextus, which became an instant bestseller ². His friend and later enemy Jerome complained indignantly that it was read *per multas provincias*. Jerome's objection was that Sextus had been a pagan. He was probably wrong but we need not enter into the controversy: whoever wrote the *Sentences*, Rufinus was shrewd enough to capture them definitively for a wide Christian market. Jerome himself, of course, with his translations and commentaries (and others of the fathers, notably Ambrose and Augustine) were likewise aiming at a wide public. One might also contrast the traditional aristocratic oratory and correspondence of Symmachus with the popular sermons and more practical correspondence of Ambrose and Augustine. The pagans never attempted to compete at this level.

¹ L. CRACCO RUGGINI, "L'Epitoma Rerum Gestarum Alexandri Magni e il Liber de Morte Testamentoque eius", in *Athenaeum* 39 (1961), 285-357; "Sulla cristianizzazione della cultura pagana: il mito greco e latino di Alessandro dall'età antonina al medioevo", in *Athenaeum* 43 (1965), 3-80 (with gratuitous evocation at p. 8 of "la cerchia dei Symmachi e dei Nicomachi").

² For all details see H. CHADWICK (ed.), *The Sentences of Sextus* (Cambridge 1959), 117 f.

V

By common consent the real heavyweight among late Roman pagans was Vettius Agorius Praetextatus, consul designate for 385. Unlike his fellows he read Greek philosophers in the original, and translated Themistius' *Commentary on Aristotle's Analytics* and perhaps a work on the *Categories* too ¹. For this he has been acclaimed as a precursor of Boethius; an apt parallel, in that Boethius too mainly occupied himself with the formal and uncontroversial problems of logic. Here is a man who, if he had so chosen, might have used his talents like a Rufinus or a Jerome, to popularise the neoplatonists (say) rather than Aristotle's logic.

Praetextatus' position as leader of the pagan intelligentsia of late fourth century Rome is clearly illustrated in the *Saturnalia* of Macrobius—the prime though much misunderstood document of late Roman paganism. The realization that it was in fact written half a century later than used to be thought must involve a complete rethinking of its testimony: not a contemporary record of the literary conversations of Praetextatus and his friends, but an idealized portrayal inspired by nostalgia for what was no more ². The conflict with Ammianus' picture of the late fourth century aristocrats "locking up their libraries like the family tomb" has often enough been noticed. It is a conflict that can easily be minimised; it is safe to assume that both are exaggerating. But we can go further. Macrobius very carefully dates his gathering shortly *before* Praetextatus' death in 384, while Ammianus is writing of his experiences in Rome *after* that date. Macrobius' choice of date was prompted, I would suggest, by a conviction (probably not unjustified) that Praetextatus' death marked the end of an era. He might not have

¹ See the useful summary in A. CHASTAGNOL, *Les Fastes de la préfecture de Rome au Bas-Empire* (Paris 1962), 171-178.

² *JRS* 56 (1966), 25-38.

disagreed with Ammianus' estimate of the cultural pursuits of the aristocracy after then. So in so far as there was a consciously pagan literary circle in late fourth century Rome, in Macrobius' judgement at least it was a circle of Praetextatus, not a circle of Symmachus at all.

It is easy to see why the death of Praetextatus was such a blow to the pagan party. Not only was he a man of enormous authority and determination; he was their one intellectual. He was a philosopher. The importance of philosophy, or rather its absence, in the collapse of western paganism has not (I think) been fully appreciated.

It is instructive to contrast the vigorous resistance conducted by eastern pagans in the philosophical circles of Athens and Alexandria well down into the sixth century. Eastern pagans, with their Plato and Aristotle, their Porphyry and Iamblichus, had a faith that seemed at least as rational and as firmly based as Christianity. More than 150 years after the death of Praetextatus we find Simplicius arguing key points (such as the eternity of the world) with his Christian counterpart John Philoponus blow by blow according to Aristotle¹.

This would have been beyond Symmachus. The Symmachi are generally reckoned to have been fairly late recruits to the Roman aristocracy. A Symmachus consul in 330, grandfather of our Symmachus, consul 391, is universally supposed to have been a new man, according to some a barbarian. One very hostile recent critic of Symmachus has argued that all the many flaws in his character are to be explained by the fact that he was still at bottom a *parvenu*².

Yet in a *Commentary on the Isagoge of Porphyry*, the Christian neoplatonist Elias remarked that the senator to whom Porphyry dedicated the book *ca.* 270, one Chrysaorius, was a descendant of

¹ *PCPhS* 195 (1969), 7-29.

² F. PASCHOUD, in *Historia* 14 (1965), 228 ("un parvenu, un nouveau riche..."); cf. too his *Roma Aeterna* (Rome 1967), 73 f.

someone he calls the famous Symmachus, of whom was written the line ¹ Σύμμαχε Συμμαχίδη, πολυσύμμαχε, σύμμαχε 'Ρώμης.

Other neoplatonists preserve other details about this Chrysaorius ², all perfectly consistent and plausible, presumably all deriving from Porphyry himself. So Chrysaorius, *ca.* 270, was a "descendant" (ἀπόγονος, that is to say, something at any rate more remote than son) of a Symmachus who was himself a son of at least one other Symmachus, all of them long associated with Rome. It is difficult to believe that these third century Symmachi of Rome are wholly unconnected with the fourth century Symmachi of Rome ³.

This discovery has many and varied consequences. For example, whether or not we like the consul of 391, at least we cannot call him a *parvenu*. But what is most interesting for our present concern is to find an ancestor of Symmachus in close contact with no less a pagan intellectual than the great Porphyry. In fact several of Porphyry's works are dedicated to Chrysaorius, and others to other Roman senators of the day. We know relatively little about the aristocracy of late third century Rome, and prosopographers need reminding that our best source for their social and intellectual life is Porphyry's *Life of Plotinus*. Without this fascinating document how could we ever have guessed that large numbers of senators, even (or rather especially) their womenfolk, used to flock to his seminars.

For centuries Athens had been *the* philosophical centre of the Greco-Roman world. But when Plotinus set up school at Rome in 243, even the professors of Athens came to confess themselves overshadowed ⁴. As was the custom in ancient philosophical schools, the Master's disciples were hardly students in the modern sense, but often men of mature years,

¹ *Comm. in Aristotelem Graeca* XVIII 1, ed. A. BUSSE (Berlin 1900), 39.

² Collected in *PLRE* I 204.

³ I shall be arguing this point at greater length elsewhere.

⁴ Porph. *Plot.* 19.

sometimes already distinguished scholars themselves; in Plotinus' case some destined to prove more influential than even himself, such as Iamblichus and Porphyry. It was in circles such as these that the Roman aristocracy of the late third century moved.

Of course there had been a tradition going back to the republic of aristocrats retaining Greek philosophers in their households as a sort of domestic chaplain. Plotinus was the spiritual director of a far wider circle than normally fell even to the most fashionable philosopher's lot. Even the empress Salonina fell under his spell. We need not believe that these debts all completed their Ph.D.s, but they could evidently both read and reason in Greek, and many did take their philosophy very seriously. Plotinus exerted a very practical influence on his disciples. One senator called Rogatianus felt impelled to resign his praetorship (the lictors were actually waiting at his front door when he made his decision). He dismissed his servants, sold his property, made do with eating alternate days and in no time was cured of the gout¹. No wonder Plotinus held him up as a classic example of the value of philosophy.

The truth was important to Plotinus, as it was to his Christian successors a century later. He used to devote much time in his classes to the teachings of the various Gnostic sects—and the Christians too. He encouraged his pupils to write refutations; Amelius wrote forty books against Zostrianus², and of course some years later Porphyry was to publish his long and carefully reasoned attack on Christianity. Not for the pagan circles of third century Rome the "conspiracy of silence" about Christianity that we have seen to be so characteristic of their successors a century later.

Let us return to the late fourth century. On the conventional view neoplatonism was strong in the circle of Symmachus. The

¹ *Plot.* 7.

² *Plot.* 16.

names of Macrobius (above all his *Commentary on the Dream of Scipio*) and of Servius, author of the famous *Vergil Commentary*, are always quoted. And rightly so, inasmuch as both were clearly familiar with neoplatonic writings¹. Unfortunately, however, Macrobius and Servius were not and cannot have been members of the circle of Symmachus. The new date for Macrobius affects Servius too². Both wrote some fifty years after the death of Praetextatus. They are *not* evidence for the interests and attainments of the age of Praetextatus, who, as we saw, was in any case drawn to the logic of Aristotle rather than the neoplatonists. *That* was not going to worry the Christians—or rally his own troops for that matter.

Symmachus himself seems quite innocent of any philosophical equipment. Listen to the letter he wrote commending a philosopher to Nicomachus Flavianus³:

« Both his dress and his hair proclaim that Serapammon is a man of letters, for if he had thought himself outside the circle of such things he would never have adopted a dress fitting to philosophers. But about this form your own opinion, since you profess a knowledge of such things.”

Paradoxically, or perhaps predictably, it is the *Christians* who both read and (more important) exploited Plotinus and Porphyry. This was the momentous discovery that the young Augustine made at Milan in 386. The man who actually introduced him to Plotinus may have been Mallius Theodorus (later a friend of Claudian), who after an outstanding career crowned with a praetorian prefecture retired from public life in 382 to

¹ P. COURCELLE, *Late Latin Writers* . . . , 13 f.

² *JRS* 56 (1966), 31-32; see too N. MARINONE, “Per la cronologia di Servio”, in *Atti della Accademia delle Scienze di Torino* 104 (1969-70), 1-31 (though, unlike Marinone, I believe that Servius’ *Commentary* was published before the *Saturnalia*).

³ *Epist.* II 61; cf. too J.A. McGEACHY Jr., *Q. Aurelius Symmachus and the Senatorial Aristocracy of the West* (Diss. Chicago 1942), 188-191.

devote himself to philosophy, *Christian* philosophy. Courcelle has shown that certain sermons of St. Ambrose that Augustine may have heard or read contain long stretches translated more or less verbatim from Plotinus¹. Yet again we find the Christians adapting and assimilating what they needed from the pagans, while the pagans failed even to make use of what they had.

More instructive still, perhaps, is the lonely figure of Marius Victorinus, the most celebrated and fashionable professor of rhetoric in mid fourth century Rome, a darling of the aristocracy. In the course of his studies of Cicero's *Rhetorica* Victorinus was led to Porphyry's *Isagoge* and thence to other works of Porphyry and Plotinus, which he translated. Here at last, it must have seemed, was Porphyry's Roman successor (after Porphyry's death neoplatonism had moved back, via Iamblichus' school in Syria, to Athens). But then, late in life, Victorinus shocked Rome by announcing his conversion; the rest of his days were spent writing *Commentaries on the Pauline epistles* and an elaborate attack on Arianism² (it is significant, and typical, that, once a Christian, Victorinus should have turned his pen against heresy rather than paganism).

The only other fourth century pagan writer to show knowledge of Porphyry is the astrologer Firmicus Maternus³; after dedicating his *Mathesis* to the pagan aristocrat Lollianus Mavor-tius shortly before the death of Constantine, he too was converted, and wrote an attack on paganism.

Another significant late fourth century neoplatonist is Calcidius, author of a translation of Plato's *Timaeus* and a commentary thereon. Significant, because though it is a purely academic piece of work, there are numerous incidental indications

¹ *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin* (Paris 1968), 106 f., in *REL* 34 (1956), 220-239; and P. HADOT, *ibid.*, 202-220.

² For all details, P. HADOT, *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvres* (Paris 1971).

³ P. HADOT, *Porphyre et Victorinus I* (Paris 1968), 83 f.

(not least extensive use of Origen) that he is a Christian, as too his dedicatee, the Milanese dignitary Hosius¹. In fact, the true heir to Plotinus and Porphyry as spiritual mentor of the Roman nobility was St. Jerome, even down to the flock of aristocratic ladies who attended his seminars on the *Old Testament*. By now Christianity had not only defeated paganism on the political and intellectual fronts; more important still, it was fashionable.

One cannot but feel that if Augustine, or any other intelligent but disillusioned young intellectual in search of the truth, had walked into the lecture room of Proclus at Athens rather than Ambrose's church or Mallius Theodorus' villa, his story might have been very different. But there *was* no Proclus in Rome or Milan, no hard-core pagan neoplatonist, to present him with the *full* truth according to Plato rather than just the bits that were consistent with Christianity. Significantly enough, like both Marius Victorinus and Firmicus Maternus before him, in neoplatonism Augustine found a bridge to Christianity.

In the East, with an unbroken succession in the Academy at Athens and in Alexandria, pagan neoplatonism managed to maintain itself for another century and a half. In the West it was effectively dead before the end of the fourth century. On academic grounds alone there was no one to match an Ambrose or an Augustine. The pagans were simply outclassed on their own ground.

The point is illustrated in a different way by Macrobius a generation later. An accomplished and keen neoplatonist (he called his son Plotinus²) and apparently a pagan, he writes a dialogue to which he assigns the dramatic date 384 with, as interlocutors, the last generation of committed pagan aristocrats—and then gives them nothing in particular to say, certainly

¹ See the preface to J. H. WASZINK's edition (*Plato Latinus* IV) and his article in *JbAC* 15 (1972), 236-244; add P. COURCELLE, in *Romanitas et Christianitas. Studia I.H. Waszink...*, 45-53.

² *JRS* 56 (1966), 37.

nothing that is even positively much less polemically anti-Christian. 384, of course, was the very year in which Praetextatus and Symmachus made their joint bid to get the altar of Victory restored. Of this not a word. Lots of variously fascinating material; the Roman calendar, republican menus, why women rarely get drunk (one speaker says because they are colder than men, another because they are hotter, which is also why they marry younger...), jokes of Augustus, and above all authors imitated by Vergil. But it is all on one footing, the learning of the ancients. Praetextatus, Symmachus and Flavianus appear in Macrobius' pages simply as great and learned men of an almost incidentally pagan past.

More surprisingly still, the more philosophical and mystical *Commentary on the Dream of Scipio* contains even less that is specifically pagan. Which no doubt explains why it was so enormously popular and influential a book in the Christian Middle Ages.

Perhaps we ought to pause a moment on this preoccupation with Vergil, reflected also in the massive *Commentary* of Servius. One scholar has argued that it is not a purely literary phenomenon. Vergil, he claims, was a sort of pagan bible, and this is why the pagans wrote such ponderous commentaries on him, a reply to the commentaries with which men like Jerome were equipping the Scriptures. In particular, he drew attention to the fact that both Servius and Macrobius several times style Vergil *pontifex maximus*, which he connected with the emperor Gratian's ostentatious repudiation of that title only a year before the dramatic date of the *Saturnalia*, after disestablishing the pagan cults¹. Now this theory was advanced under the impression that Macrobius and Servius *were* members of Symmachus' circle and that the *Saturnalia* dated from *ca.* 387, that is to say only three years after the affair of the altar of Victory and five years after

¹ E. TÜRK, "Les Saturnales de Macrobe source de Servius Danielis", in *REL* 41 (1963), 336 f.; cf. *JRS* 58 (1968), 101-102.

Gratian's repudiation of the *pontifex* title. Under these circumstances, there is a certain plausibility to his case. But now that Servius and Macrobius have both been put where they belong, in the 430s, everything takes on a rather different complexion. In any case, since both Servius and Macrobius share this conception of Vergil as *pontifex*, almost certainly it goes back to their common source, Aelius Donatus, the teacher of Jerome, who wrote well before the 380s. No one would wish to deny that the veneration in which Vergil was held at this period had a decidedly religious aura to it, but that is not quite the same as calling him an anti-Christian symbol. We must bear in mind that no classical author was more widely read and better loved among *Christians* than Vergil. Jerome (for example) quotes Vergil more often than all other classical authors put together; the bizarre practice of Vergilian centos, rewriting the *Gospels* in half-lines from Vergil, illustrates as well as anything the desire of Christians to appropriate what they could of the beauties of Vergil for their cause. Of course, not all Christians felt like this about Vergil, but enough did to ensure that Macrobius' discussions, which in any case focus exclusively on the antiquarian rather than patriotic and political aspects of Vergil's poetry, would not be considered subversive ¹.

¹ As F. PASCHOUD observes (*Roma Aeterna* (Rome 1967), 107-108), "ce qui est remarquable, c'est que l'entretien n'en arrive jamais à la signification politique, patriotique, des œuvres du poète. Et pourtant combien de passages n'invitent-ils pas à aborder un tel sujet . . .". He goes on to ask "si l'idéal de grandeur politique qui anime l'*Enéide*, et qui devrait être pour ces lettrés de la fin du IV^e siècle comme une incitation à un patriotisme constructif, ne leur échappe pas en grande partie." For Augustine, by contrast, Vergil is indeed the poet of Roman pride and ambition; see the excellent discussion in H. HAGENDAHL, *Augustine and the Latin Classics* (Göteborg 1967), 384-463. No fewer than 94 lines of Vergil are quoted in full in the *De civitate Dei*, "a fundamental part of the settlement with the pagan past and the grand vision of the two cities" (H. HAGENDAHL, *ibid.*, 449). But I am not persuaded by the thesis of Macklin SMITH (*Prudentius' Psychomachia: a reexamination* (Princeton 1976)) that the *Psychomachia* represents an "assault upon Vergil", and that the frequent Vergilian quotations are characterized by deep "anti-Vergilian irony".

Still less would Macrobius' choice of Cicero for his other commentary have been construed in an anti-Christian sense. Pagans had tended to concentrate on Cicero's *Rhetorica* (like Marius Victorinus before his conversion) and the speeches, which were of course, religiously speaking, pretty neutral. But the philosophical works were grist to the Christian rather than pagan mill (one thinks of the *De divinatione* and *De natura deorum*, which were avidly read and exploited by Christians for the ammunition they supplied against divination, and the apparatus of the old state religion ¹. There is a nice but doubtless apocryphal story in Arnobius that the senate once voted to have *De natura deorum* burnt as a subversive book ². St. Ambrose's *De officiis* is closely modelled on Cicero's, a conscious attempt to combine the best of Cicero's stoicism with Christianity ³. It was a reading of Cicero's *Hortensius* at the age of 19 that first inspired Augustine to look for a higher purpose in life ⁴.

But it is the *De republica* (Book vi of which contains the *Dream of Scipio*) that best illustrates the point. For obvious political reasons it was hardly read in the early empire; in the late empire it was quoted, among the pagans, by the grammarians from time to time. It was only the Christians who read it for its content (as can be seen easily enough from the fragments collected in K. Ziegler's Teubner edition), above all Lactantius (for whom it was written *paene divina voce*) and Augustine in his *Civitas Dei*. So it is in the *Christian* rather than pagan branch of Ciceronian *Fortleben* that Macrobius' *Commentary* fits.

¹ See A.S. PEASE's editions of *De Natura Deorum* I (Cambridge, Mass. 1955), 53 f. and *De Divinatione* I (Urbana 1920), 29 f. It is worth quoting the characteristically pagan comment of Macrobius: *Tullius... quotiens aut de natura deorum aut de fato aut de divinatione disputat, gloriam, quam oratione conflavit, incondita rerum relatione minuatur* (*Sat.* I 24, 4).

² *Adv. Nat.* III 7.

³ H. HAGENDAHL, *Latin Fathers and the Classics* (Göteborg 1958), 348 f.

⁴ *Conf.* III 4.

I am not (of course) suggesting that Macrobius was himself a Christian, still less that either of his books were in any sense Christian books. There is much in both of them that reflects his essentially nostalgic and literary paganism. But it could scarcely have occurred to Macrobius' Christian readers (by the 430s there would have been few pagan readers left) that there was anything *anti-Christian* about them. Had this been his purpose he would have had to go about his task in an altogether different way.

V

There is another aspect of the *subscriptiones* and the editions they are supposed to bear witness to that calls for reassessment.

Though some textual scholars know better, historians continue to assert that it is to these editions that "we largely owe the preservation of culture in Western Europe". Or, from the standard study of the last pagan revival¹: "And yet, while their fight for the ancient religion ended in failure, they gained on another front a victory which has made their names immortal: they rescued the works of the great Latin authors out of the darkness into which they had fallen during the anarchy of the third century, copied and emended them in the fashion inherited from the great scholars of Alexandria and so prepared editions which were improved texts, and which were to form the starting point for the mediaeval tradition of these authors. Without the assiduous activity of these men, much of Latin literature that has come down to us would have been irretrievably lost. . . . This is the historical achievement of the pagan revival at the end of the fourth century." Stirring stuff, but is it true? The fact is that *subscriptiones* prove no more and no less than that Sallustius,

¹ H. BLOCH, "A New Document of the Last Pagan Revival in the West", in *HTbR* 38 (1945), 240-241. The first quotation is from T. WHITTAKER, *Macrobius, or Philosophy, Science and Letters in the year 400* (Cambridge 1923), 11.

Asterius or whoever *corrected his own copy*, usually though not always with the aid of a professional *grammaticus*. Indeed all four *subscriptions* which mention Rome in all probability derive (as H.-I. Marrou saw for three of them) ¹ from texts which a *boy* corrected at *school* under the supervision of his master. It was at once a standard academic exercise and the normal way of checking the work of a not always very literate copyist or calligrapher. No special scholarly concern with the text was involved. The only reason such unimportant details have come down to us at all is that these chanced to be copies that found their way into a monastery where some not very bright fellow copied out the owner's imposing looking signature as though it was a permanent part of the book. Apart from this they did nothing either to preserve or popularize their authors. In fact if the *subscriptions* are any guide to the interests of the aristocracy, then they concerned themselves with a very narrow range of standard authors (Vergil, Horace, Terence, Livy) and school texts (Ps. Quintilianic *Declamations*), works which for the most part would certainly have been preserved in any case. Furthermore they were almost all authors as widely read by Christians as pagans. There is no question of pagans salvaging texts which Christians would have destroyed or allowed to perish. There is no proof that the authors of most of even the fourth century *subscriptions* were pagans: those of the fifth and sixth centuries, in copies of the same classical authors, were certainly Christians.

Otto Jahn's famous study of the *subscriptions*, published in 1851 and still not replaced or even updated, was deliberately confined to classical authors. It is perhaps because they did not realise this that so many scholars have assumed that this "editing" was an exclusively pagan activity. The fact is that we also have *subscriptions* to Christian works of the period. Since we are concerned with the Roman aristocracy, the most relevant

¹ "La vie intellectuelle au Forum de Trajan et au Forum d'Auguste", in *MEFR* 49 (1932), 93-110.

example is a copy of one of Rufinus' translations from Gregory Nazianzen, collated in the house of his aristocratic patroness St. Melania ¹.

There is one further interesting sub-group among the secular *subscriptiones*: those to Martial, Juvenal and Persius, bearing out the revival of interest in Silver Latin poetry we know to have taken place in the late fourth century ². This "renaissance" has been directly linked to those "close to Symmachus" because of the *scriptio* in Juvenal MSS familiar all who read A.E. Housman's prefaces ³: "I, Niceus, read and emended this in the house of Servius". The link, of course, is the assumption that Servius was a contemporary and associate of Symmachus. Even had this been true, the revival of interest in Juvenal can be taken back well before Symmachus and is in any case first attested in Christian writers. Persius too was a great favourite of Jerome.

So we cannot credit Symmachus and his circle with either the preservation of classical authors or the rediscovery of Silver Latin poetry. All we are entitled to say on the evidence of the *subscriptiones* is that they devoted a lot of time to reading, copying and correcting their personal copies of their few favourite authors. The fact that these authors were also Christian favourites only underlines how little specifically pagan content was left to this literary paganism. It is easy to see why, sooner or later, the pagans capitulated to the inevitable. Christianity had taken over all that mattered in pagan culture, guaranteeing that "a minimum of Roman civilization would survive in a dangerous world" ⁴.

¹ ...*usque huc contuli de codice scæ Melaniæ Romæ*, cf. A. ENGELBRECHT, *Tyr. Rufini... interpretatio* I (CSEL XLVI 1 (Wien 1910), pp. XXXII-XXXIII). That is to say someone checked his MS against what he (reasonably) took to be the authoritative copy in Melania's library, no doubt corrected in her own (if not Rufinus') hand.

² *Hermes* 92 (1964), 371 f.; I shall be describing this revival more fully elsewhere.

³ See his edition of Lucan (Oxford 1926), p. XVI f.

⁴ P. BROWN, *Religion and Society*... (cf. p. 2 n. 1), 182.

VI

Let us draw together some of the threads. It may well seem that much of what I have been saying is pretty negative. But it was not at all my purpose simply to debunk the Circle of Symmachus—though I cannot conceal my conviction that it has come in for wholly unmerited admiration for quite long enough. My contention is rather that, despite their genuine enthusiasm for classical (or rather Latin) literature, despite those hours spent poring over MSS; let us even be charitable enough to forget for the moment that Macrobius and above all the ludicrously overrated Servius filched most of their material from predecessors whose names they suppress, and even call them learned; yet despite all this it was precisely on the literary and cultural front that the pagan aristocrats were most vulnerable. So far from the “astonishingly intense pagan reaction” that Professor Alföldi finds wherever he looks, reaction of any sort is conspicuous by its absence. Apathy, rather, born of aristocratic complacency.

Some twenty years ago A. Campana discovered a collection of poems, the so-called *Epigrammata Bobiensia*, put together by a certain Naucellius, already known as a literary friend of Symmachus. Those who were expecting an exciting new document of the pagan revival were to be sadly disappointed. The most interesting thing about them, as Peter Brown has remarked, is precisely “that they have nothing new to contribute; they mirror exactly this quiet world, dominated in its literary expression by the traditional forms of the good life”¹. It is summed up in poem 5 of the collection:

*Parcus amator opum, blandorum victor honorum,
hic studia et Musis otia amica colo . . .
vivere sic placidamque iuvat proferre senectam,
docta revolvantem scripta virum veterum.*

¹ *Op. cit.*, 162.

On all sides we find this preoccupation with what was past rather than a realistic attempt to grapple with the present. Perhaps Christianity would just go away one day. Even Symmachus' own much admired plea for the restoration of the altar of Victory (*Relatio* 3) stands or falls on the argument from tradition; that is to say, it fell. It is worth noting in passing that Symmachus' *Relatio* was paid the compliment of two careful Christian refutations, by Ambrose and Prudentius. Neither Symmachus nor any of his pagan fellows seem to have made any such serious or sustained attempt to answer Christianity on its own terms. It is most unlikely that pagans read Christians as carefully as Christians read pagans. St. Jerome, for example, shameless plagiarist that we now know him to have been, was unscrupulous enough to incorporate large chunks of the arch-pagan Porphyry in his own polemical writings with no acknowledgement and the minimum necessary alterations¹. He evidently knew enough of the state of pagan neoplatonism and the reading habits of his pagan contemporaries to feel confident that he ran no risk of exposure in that quarter. It was only his Christian rival Rufinus who was able to catch him out.

The Roman aristocracy will continue to repay study. The great families continued to play a prominent role in the social, literary and religious life of Rome. But it is rival *Christian* factions that increasingly dominate the scene, while the pagans fade more and more into the background, thrown momentarily into a dazzling but perhaps misleading prominence by the occasional spectacular confrontations. The great issues that divided the nobility were internal Christian issues: Origenism, Pelagianism, asceticism (the scandal when Jerome's young ladies started to die of malnutrition). Above all, it was the great Christian families who came, already, by Symmachus' day, to take on the traditional aristocratic function of providing literary patronage.

¹ P. COURCELLE, *Late Latin Writers* . . . , 79 f.

DISCUSSION

M. Fontaine: Cette « revision déchirante » de la réaction païenne, et de sa virulence intellectuelle et polémique, est de grande conséquence pour une représentation plus exacte de la vie littéraire au IV^e siècle, et, donc, du développement des formes de la littérature chrétienne pendant cette période. Car elle fait justice d'un dualisme dramatique et d'un partage sectaire de la société, qui aurait introduit une sorte d'*apartheid* idéologique dans les manifestations concrètes de la vie intellectuelle.

Trois remarques partiellement hypothétiques découlent de cette constatation. D'abord, les auditoires respectifs, des *recitationes* dans les *auditoria* et des sermons dans les basiliques, n'ont pas dû regrouper des publics respectivement et strictement païens et chrétiens. Ensuite, les extrémistes des deux bords (par ex. Prétextat ou Jérôme) ont été plus bruyants que nombreux; et il faut compter avec un très vaste « marais » de païens et de chrétiens tièdes, surtout après les lois de Théodose qui encouragent les premiers à la lâcheté, et une grande masse au conformisme chrétien. Enfin, si telle fut la réalité sociale, force est d'en conclure que, comme le monde de l'école, ou celui des lectures personnelles de chacun, l'esthétique a, pour une bonne part, échappé aux idéologies: d'où une autonomie, une cohérence dans l'évolution des genres et des styles, facilitées par une coexistence culturelle beaucoup plus pacifique qu'on ne se l'est imaginée, même dans la société romaine de la seconde partie du IV^e siècle. C'est d'ailleurs ce que suggèrent, au milieu du siècle, le contenu du calendrier de 354 ou la juxtaposition des décors funéraires païens et chrétiens dans l'hyppogée de la *Via Latina*.

Deux observations de détail: la notion de « renaissance » littéraire au IV^e siècle doit être posée à partir du slogan tétrarchique et monétaire de la *reparatio imperii*, et il faudrait en examiner la fortune et les vicissitudes au long du siècle, pour mieux comprendre la

renovatio litterarum, conditionnée par celle de l'Empire. En second lieu, le problème des protecteurs romains d'Ammien Marcellin devient à la fois plus clair (la société romaine ne gravite pas autour des seuls Symmaque) et plus obscur (ces protecteurs peuvent même avoir été chrétiens; étaient-ce des nobles authentiques de vieille souche romaine, ou des *emeriti* de l'une des deux *militiae*?).

M. Ludwig: Der Vortrag hatte zwei Hauptthemen, die Frage nach den Mitgliedern des sogenannten Symmachuskreises, dessen Reduzierung sehr überzeugte, und die weitere Frage nach dem Verhalten der Heiden gegenüber dem Christentum am Ende des vierten Jahrhunderts und dem christlichen Verhalten gegenüber der alten heidnischen Literatur. Zu den scharfsinnigen und anregenden Ausführungen in dieser Hinsicht möchte ich zwei Fragen stellen.

1) Was waren die Motive des Macrobius, wenn er um 430 in den *Saturnalien* die aktuelle politische Situation im Jahre 384, vor allem den Kampf um den Altar der Victoria, nicht erwähnte? War es das Bestreben, seine mehrheitlich christliche Umwelt nicht an jenen 'ephemerem' Streitpunkt zu erinnern, in dem die heidnische Partei unterlegen war und um 430 rückblickend keine besondere Sympathie erwarten konnte, und statt dessen die Gelehrsamkeit jener Heiden hervorzuheben, die sie auch für Christen der Generation von 430 in gewisser Hinsicht bewundernswürdig machen konnte?

2) Die Stellung von Heiden und Christen zu Vergil ist vielleicht etwas komplexer als in der Darstellung bisher deutlich wurde. Sie ist sicher weder einheitlich in Bezug auf die Personen, noch konstant in Bezug auf die Zeiten. Wie fügt sich in Ihr Bild vom Verhältnis der Christen zu Vergil die explizite Ablehnung seiner Lektüre durch Augustin? Lässt sich den *Saturnalien*, selbst wenn sie erst um 430 verfasst wurden, nicht entnehmen, dass die Heiden der Generation des Praetextatus dafür bekannt waren, Vergil als 'ihren' Dichter verehrt zu haben?

M. Duval: Je ne pense pas qu'on puisse considérer l'utilisation de Virgile en bloc ni la position des auteurs chrétiens de la fin du

IV^e siècle à son égard comme une pure et simple « récupération ». Il faudrait, pour le premier point, étudier la fréquence relative des citations des *Bucoliques*, des *Géorgiques*, beaucoup plus « ornementales », et de l'*Enéide*: le contenu *religieux* de ces différentes œuvres n'est pas le même. Quant à l'attitude de Jérôme ou d'Ambroise à l'égard de Virgile, elle n'est pas une et simple: Virgile est tantôt un allié, tantôt un adversaire, ou du moins quelqu'un qui appartient au camp des adversaires, des *gentiles*. Virgile peut offrir un point de départ ou un *confirmatur*.

M. Herzog: Vergil als christlich-paganen « Kampfobjekt » sollte vor einem weiteren historischen Hintergrund gesehen werden; im übrigen bestärkt gerade dieser Teilaspekt die Generalthese A. Camerons in einem grösseren Ausmass, als es in der Vorlage zum Ausdruck kommt. Denn die intensive, weltanschauliche und positive Usurpation Vergils beginnt bereits bei Laktanz; sie setzt sich über Juvenecus und Proba in grosser literarisch-imitativer Vielfalt fort (und wird erst am Ende des 4. Jh., und zwar in der *innerchristlichen*, ästhetischen Diskussion, nicht in der Praxis, in Frage gestellt). Demgegenüber fügt sich die Vergil-Diskussion bei Macrobius mit der sorgsam Beschränkung auf Grammatisches und Philologisches der von A. Cameron gekennzeichneten zurückweichenden Reduktion in der lateinisch-paganen Literatur ein: es wurde offensichtlich kein militant-paganer Gegen-Vergil in Szene gesetzt.

M. Cameron: I am sure W. Ludwig is right about Macrobius' reasons for playing down the paganism of his interlocutors. I think that he chose 384 as his dramatic date, not for the political associations that spring to our minds, but simply so as to set his symposium shortly before the death of its host Praetextatus, a curious but established tradition of the genre (*JRS* 56 (1966), 28-29, and *CR* N.S. 17 (1967), 258-61). I was certainly oversimplifying about Vergil, but I think that my basic point is valid (on Augustine, see p. 24 n. 1).

M. Duval: M. Cameron vient de nous donner, me semble-t-il, une excellente leçon de méthode britannique; mais à l'envers: alors que les Britanniques ont coutume de collecter les petits indices, en particulier sur le plan prosopographique, et de nous proposer une belle construction, M. Cameron rassemble les indices de caractère prosopographique, il examine les différentes pierres de l'édifice païen pour constater qu'elles ne peuvent faire une construction homogène, et il attribue aux chrétiens cette volonté de récupérer les matériaux et de « bâtir » quelque chose. En ce qui concerne les chrétiens, il faudrait à mon avis examiner chaque « pierre », se demander si elle n'est pas plus composite que vous ne le dites.

La deuxième tendance de votre exposé consiste à opposer l'attitude de l'Orient et celle de l'Occident d'une part, l'attitude de l'aristocratie romaine au IV^e et au III^e siècle d'autre part. Sur le premier point, je vous accorde sans difficulté que l'activité littéraire païenne a été beaucoup plus importante et durable en Orient qu'en Occident; encore faudrait-il se demander si elle a été en Orient le fait d'une aristocratie. La comparaison entre les deux aristocraties du III^e et du IV^e siècle à Rome se fonde principalement sur la *Vie de Plotin* et sur ce que nous savons des relations de Plotin et de ses disciples avec l'aristocratie romaine. Or, nous ne voyons pas que ces aristocrates aient écrit *eux-mêmes*, et il ne faut peut-être pas se laisser leurrer sur leur culture par les dédicaces qui leur sont faites.

Si, au contraire, on élargit le panorama, on constate que l'aristocratie de Rome a toujours « renâclé » devant la culture littéraire et, surtout, philosophique. Cicéron en savait quelque chose, et l'*Hor-tensius* est précisément dédié à un grand orateur et à un grand aristocrate qui pensait que la philosophie était inutile. C'est d'ailleurs dans le « cercle » de ces grands aristocrates qu'on voit évoluer des écrivains qui ne sont que des protégés, et qui n'appartiennent pas eux-mêmes à l'aristocratie. Les aristocrates se contentent de lire. Or, sur ces *lectures*, je voudrais apporter deux témoignages qui, sans doute, ne concernent pas Rome mais peuvent, je crois, lui être appliqués sans grand risque d'erreur. Dans sa *Lettre à Jovius*, Paulin de Nole fait remarquer à son correspondant que sa prose ne peut s'expliquer

que par de très nombreuses lectures, et il énumère les noms de Cicéron, Démosthène, Xénophon, Caton, Varron, « sans compter ceux dont Paulin ignore même le nom » (*Epist.* 16,6). Ce ne sont pas là de simples « classiques » scolaires. Au milieu du V^e siècle, Sidoine Apollinaire décrit le cabinet de lecture d'un grand propriétaire. On y trouve Varron, qui est comparé à Augustin (*Epist.* II 9,4). Je pense donc que dans les « salons » de Rome, si on n'écrivait pas, on lisait (comme le montre l'épigramme de Naucellius: *revolvere scripta virum veterum*) et on parlait.

Il ne faut pas oublier que nous sommes en un temps où il était dangereux d'attaquer le christianisme de face. Symmaque évoque les gens qui croient faire leur cour en abandonnant le culte païen. L'aristocratie cherchait à subsister et avait davantage le sens de la carrière que le goût du martyre !

M. Cameron: I am sure you are right about the preference of aristocrats for reading rather than writing. Nonetheless, the very fact that they did read rather than write, and read the "old books", is bound to have meant that their paganism became increasingly literary, lacking the religious content that could hold them back indefinitely from the inevitable pressure towards Christianity. The unbroken list of *subscriptiones* from the pagan fourth to the Christian sixth century is as good an illustration as any. It is, as you say, the writers that aristocrats protect that matter, but here too we see the weakness of the pagan party. It was naturally the great Christian families that captured such as Jerome, Rufinus and Pelagius—not to mention Claudian. Significantly enough Macrobius had to commit an anachronism (as he admits) to include the one really prominent pagan scholar of the turn of the century in Praetextatus' circle, namely Servius.

M. van der Nat: It is true that Macrobius does not allude to the events of 384, and so on a political level polemics against the Christians are totally absent. Still the contents of the *Saturnalia* are not as neutral and harmless as it would seem: it is not only antiquarian

information which is given, and the work contains at least two elements which most probably have an anti-Christian aim, and which may be interpreted as polemical on an ideological and cultural level. First there is the long discourse delivered by Praetextatus in Book I (17-23): he demonstrates that almost all gods are manifestations of *Sol*, and after having exposed this solar theology he is praised as the only one who has an adequate knowledge and understanding of the secret nature of the gods. Secondly we have the unpleasant figure of Euangelus (certainly a telling name) who is characterized as an insolent and rude person, sharply contrasting the *urbanitas* of the pagan aristocrats.

M. Cameron: Yes, perhaps the *Saturnalia* is not quite so innocuous as I suggested. But it remains true that by ignoring the actual political situation at the time of his dramatic date, Macrobius portrays his interlocutors as protagonists of a purely cultural paganism. As for Euangelus, it must be borne in mind (a) that any literary symposium must have its uninvited guest who interrupts and provokes the others (J. Martin, *Symposion* (Paderborn 1931), 64); and (b) that Symmachus, *Epist.* VI 7,2 refers to a real person called Euangelus, an unpleasant fellow whose *incautus animus* led him to take risks. Macrobius may not have been displeased with the implication that his urbane pagan assembly was being harrassed by a boorish Christian, but can we be sure that the real Euangelus *was* a Christian? He may well be the Fl. Claudius Euangelus v.c. who built a temple of Apollo at Rome between 357 and 359 (Dessau, *ILS* 3222). However, if Macrobius got the idea for his *εὐαγγελτος* (as I suspect) from Symmachus' letter quoted above, then he may not have known.

M. Herzog: Das neue Bild von den heidnisch-christlichen Auseinandersetzungen am Ende des 4. Jh. ist von A. Cameron überzeugend dargestellt worden. Es bleiben Fragen nach dem Beginn der unterschiedlichen Entwicklung im griechischen und im lateinischen Bereich offen, vor allem die Frage nach den Ursachen und Folgen der lateinischen Entwicklung. Ist wirklich die Krise des

3. Jh. nur eine politisch-militärische gewesen? Existiert in der lateinischen heidnischen Literatur nicht tatsächlich eine kulturelle Lücke oder Depression bis ca. 350? Ich vermute, dass eben diese Diskontinuität im lateinischen Westen auch die Potenz und den Formenreichtum der christlich-lateinischen Literatur bis zum Ende des 4. Jh. mitbewirkt hat.

M. Schmidt: Ihre Skepsis gegenüber der sogenannten « Renaissance » des späten 4. Jh. meint einmal die Bewertung und dann die Benennung dieser literarischen Epoche. Zweifelsohne wird man die Entwicklung vom 3. zum 4. Jh. im Bereich der Griechischkenntnis und — damit zusammenhängend — der philosophischen Aktivität in Rom anders als auf dem literarischen Sektor akzentuieren müssen. Dennoch ist nicht zu übersehen, dass um die Mitte des 4. Jh. von der Grammatikschule des Donat neue Impulse ausgegangen sind — Hieronymus hat als *puer* dort neben den traditionellen Schulklassikern (Vergil, Sallust, Cicero, Terenz, Plautus, Lukrez, Horaz) bereits Persius und Lukan lesen können (*Adv. Rufin.* I 16) —, Impulse, die auf der Stufe der Rhetorenschule zu einer intensiveren Beschäftigung mit der kaiserzeitlichen Literatur führten (Juvenal, Martial, Senecas *Tragödien*, Plinius' *Briefe*). Schon die um 340-350 geborene Generation (Ambrosius, Hieronymus) kann von dieser Entgrenzung des Kanons profitieren, die, wenn ich recht sehe, zu der neuen, christlich wie säkular geprägten Blüte der literarischen Produktion gegen Ende des Jahrhunderts und darüber hinaus (Augustin, Ammian, Claudian, Prudentius) entscheidend beigetragen hat. Ob man allerdings diesen Aufschwung als « Renaissance » bezeichnen soll, bleibt eine Frage der Definition. Sicher geht es nicht um eine Rückwendung zu einem in der historischen Distanz fremd Gewordenen, sondern um ein sich neu Vergewissern einer verschütteten, nicht aber abgebrochenen Tradition als Resultat einer « Bildungsreform ».

M. Fuhrmann: Herrn Camerons Beitrag hat den Symmachus-Kreis « entmythologisiert » — wie zuvor H. Strasburger den Kreis des jüngeren Scipio (in beiden Fällen nahm die vorausgehende

Forschung eine mythisierende literarische Darstellung — Ciceros *De re publica*, die *Saturnalien* des Macrobius — zu sehr beim Wort).

Zum Ganzen zwei modifizierende Hinweise: 1) Die Krise des 3. Jh. lässt sich schwerlich bestreiten. Sie betrifft weder die griechische noch die christliche lateinische, wohl aber die römische Literatur: wir können in diesem Bereich der Zeit von 239 bis 283 keinen Autor und kein Werk mit Sicherheit zuweisen; 2) Seit dem Ausgang des 3. Jh. tun sich auf «heidnischer» Seite sukzessive folgende Kräfte hervor: das Kaisertum, die Schule, die Aristokratie. Hierbei gehen die pure — «physische» — Restauration des Staates und die Verteidigung des überkommenen Staatsbewusstseins ineinander über.

Die «Entmythologisierung» des Symmachus-Kreises selbst ist wohl zwingend. Darüber darf indes das grosse Ausmass der gesamten restaurativen Bemühungen nicht vergessen werden: die Umschrift der Texte in die neue Buchform des Codex, das Stratum von Artes und Kommentaren oder Scholien (zu Terenz, Cicero, Vergil usw.), das alles Frühere nahezu völlig verdrängt hat. A. Cameron hat die bisherigen Subjekte dieser Tätigkeit, die bisherige Rollenverteilung in der literarischen Kultur des 4. Jh. erfolgreich bezweifelt — es gilt nun aufs neue zu fragen, welche Kräfte bewirkt haben, dass die Kontinuität gewahrt und die Grundlegung des Mittelalters vollzogen wurde.

M. Schmidt: So überzeugend Ihre Redimensionierung des Symmachus-Kreises ausfällt, so sehr ist doch auch eine gewisse Tendenz unverkennbar, die Konturen des gezielt paganen Engagements gegen Ende des 4. Jh. im Dunkeln zu lassen. So konzедieren Sie etwa, dass es sich bei Obsequens' *Liber prodigiorum* um eine pagane Interpretation der römischen Geschichte handeln könnte, wie ich meinerseits gerne einräume, die Beziehungen zum Symmachus-Kreis ohne genügende Beweise hergestellt zu haben (*Iulius Obsequens und das Problem der Livius-Epitome*, Abh. Akad. Mainz, Geistes- u. sozialwiss. Kl. 1968, 5, 80 f.). Wenn Sie allerdings die Möglichkeit einer Datierung ins 2. oder 3. Jh. nicht ausschliessen, würde mich interessieren, ob dies eher zu Ihrem Bild vom Paganismus des 4. Jh.

passt, oder ob Sie sich auf Argumente gegen meinen Ansatz nach der *Epitome* von Oxyrhynchus (*ibid.*, 31 ff.) stützen. Ich würde heute noch stärker auf der Spätdatierung insistieren. Obsequens versucht als erster, den historiographischen Topos der Prodigienlisten und ihrer Sühnung einer theologischen Deutung der republikanischen Geschichte zugrunde zu legen (*ibid.*, 72 ff.), ein Ansatz, der ohne die Provokation durch die christliche Teleologie kaum vorstellbar ist. Er repräsentiert genau jene Haltung zu den Katastrophen der römischen Geschichte — die Missachtung des Götterzorns führt ins Verderben —, die Orosius und Augustin bekämpfen. Im weiteren Kontext der spätantiken Livius-Rezeption könnte dies bedeuten, dass der vollständige Livius, den Obsequens benutzt (*ibid.*, 65 ff.), in heidnischen Kreisen für eine entsprechende Deutung der römischen Geschichte ausgewertet wurde, die dann von Orosius und Augustin — ebenfalls an Hand des kompletten Textes — widerlegt wurde. Es scheint mir nach wie vor kein Zufall, dass ein Prototyp unserer Livius-Überlieferung in der Familie der Nicomachi Flaviani emendiert wurde (cf. H. Bloch, in *The Conflict between Paganism and Christianity...*, 215 f.).

M. Paschoud: La préoccupation principale des derniers païens de l'aristocratie romaine n'est ni philosophique, ni même spécifiquement littéraire; ils veulent sauver l'héritage de la grandeur politique de Rome, célébrée par Virgile et Tite-Live; ces deux écrivains les intéressent surtout pour cette raison. Si Ammien écrit en latin, c'est sans doute pour se rattacher à la lignée des chantres de l'œuvre de Rome. Aux yeux d'un Symmaque, le paganisme fait partie intégrante de cet héritage, et c'est pour cette raison qu'il doit être maintenu. L'expression littéraire de cette tradition politique constituait aussi pour les derniers païens un instrument de prestige, comme le montrent notamment les éditions de grand luxe de Virgile qui paraissent vers cette époque. La disparition de cette forme de paganisme a été hâtée par le fait que l'Eglise chrétienne a pris en charge et exploité à son profit les idéaux politiques qui faisaient sa raison d'être.

Certes, les derniers païens n'expriment leur point de vue qu'avec timidité. Cela s'explique: ils vivent sous un régime totalitaire et terroriste, qui a clairement opté pour le christianisme. Il est remarquable que chez un Zosime, on trouve une défense du paganisme, mais non une attaque contre le christianisme — exception faite de la polémique contre les moines; mais ces derniers étaient contestés à l'intérieur même de la religion nouvelle.

Je ne crois pas que la culture et la littérature profanes fussent totalement innocentes aux yeux des chrétiens. Si Jérôme a mauvaise conscience d'être « cicéronien », c'est que les auteurs profanes sont les porte-drapeau d'un système de valeurs, d'une vision de l'histoire et du monde qu'un chrétien ne pouvait que condamner à maints égards.

II

MANFRED FUHRMANN

DIE MÖNCHSGESCHICHTEN DES HIERONYMUS FORMEXPERIMENTE IN ERZÄHLENDER LITERATUR

I

Die Einleitung der *Vita Hilarionis* verspricht ein Stück « grosser » Literatur ¹: Hieronymus ruft den heiligen Geist an; er zitiert Sallust (*Catil.* 3, 2; 8, 4), wonach die bedeutende Leistung so hoch eingeschätzt wird, wie begabte Schriftsteller sie zu erheben vermochten; er beschwört den Ausruf Alexanders des Grossen — des Panthers und Ziegenbocks, wie er wenig passend und nur, um nach dem heidnischen Geschichtsschreiber auch die Bibel zu zitieren, hinzufügt ² — am Grabe Achills. Homer wäre neidisch gewesen oder hätte gar versagt: so gross ist der Stoff, dessen Hieronymus sich anzunehmen gedenkt —

¹ Zum Folgenden s. R. REITZENSTEIN, *Hellenistische Wundererzählungen* (Leipzig 1906), 80 f. Die Abhandlung von J. PLESCH, *Die Originalität und literarische Form der Mönchsbiographien des hl. Hieronymus*, Programm des Wittelsbacher Gymnasiums (München 1910), begnügt sich im wesentlichen mit einem Versuch, die drei Schriften nach den Kategorien F. LEOS, *Die griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischen Form* (Leipzig 1901), zu klassifizieren. Zur Ähnlichkeit des Eingangs mit *HA*, *Prob.* 1, 1-2, s. z.B. T. JANSON, *Latin Prose Prefaces* (Stockholm 1964), 149 f., und A. CAMERON, in *JRS* 55 (1965), 244 f.; 61 (1971), 257 f.

² *Dan.* 7, 6 und 8. Der nicht in allen Handschriften genannte *aries* bleibt besser weg; er steht ja für den Gegner des « Ziegenbocks », für das Perserreich.

ein Stoff, dem Epiphanius, der Bischof von Salamis auf Zypern, nur ein paar enkomiastische Gemeinplätze abzugewinnen gewusst hat. Wahrscheinlich werde es bei diesem Unternehmen ebensowenig an hämischen Kritikern fehlen wie einst bei der Schrift über den Eremiten Paulus; Hieronymus indes werde mit verstopften Ohren an den Hunden der Skylla vorübergehen.

Der Autor — das lässt jeder Satz der anspruchsvollen Einleitung überdeutlich erkennen — fiebert vor literarischem Ehrgeiz. Er nennt sofort die Gattung des neuen Werkes, mit dem er Höchstes zu erreichen hofft: er bezeichnet das Werk als *vita*, als Lebensbeschreibung. Er habe die *conversatio vitae* Hilarions darzustellen, bemerkt er kurz darauf; es gelte, die *propriae virtutes* des Verstorbenen zu schildern, insistiert er bei dem Versuch, das eigene Unternehmen von dem Brief-Enkomion des Epiphanius abzugrenzen.

Die Struktur der *Vita Hilarionis* ist von geradezu abgezierkelter Durchsichtigkeit. Ein erster Abschnitt skizziert den Werdegang des Helden bis zum Beginn des Eremitendaseins (Kap. 2-3). Hilarion, aus einem Dorfe bei Gaza (Palästina) gebürtig, heidnischer Eltern Kind, bemächtigt sich in Alexandria mit Leichtigkeit der Grammatik und Rhetorik — aber er glaubt an Christus, und so findet er nicht am Zirkus, an der Arena, am Theater — an den Versammlungsstätten der Heiden — Gefallen, sondern einzig an der Kirche. Er hört von Antonius, dem berühmten ägyptischen Wüstenmönch; er weilt einige Monate bei ihm; er erwählt ihn zu seinem Vorbild — nicht den Antonius, den er erlebt, den von Scharen Heilungsuchender Umdrängten, sondern den, der er einst in seinen Anfängen gewesen ist, den allem menschlichen Umgang Entrückten. Hilarion kehrt nach Gaza zurück, verteilt sein Vermögen an Verwandte und Arme und zieht, fünfzehnjährig, in die heimatliche, von Räubern bedrohte Wüste — *contempsit mortem, ut mortem evaderet*, bemerkt Hieronymus hierzu mit rhetorischer Bravour.

Der zweite Abschnitt ist der Askese des Helden, seinen Anfechtungen und ihrer Überwindung durch rigoroses Fasten,

gewidmet (Kap. 4-12). Hieronymus berichtet aus grosser Distanz¹; er beschreibt fast durchweg dauernde oder sich wiederholende Gegebenheiten: die Kleidung, Nahrung und Lebensweise Hilarions, die Versuchungen, die Behausung und nochmals die Lebensweise. Mit den Worten *Ergo, aselle, faciam, ut non calcitres* eröffnet Hilarion den Kampf gegen seinen Leib (Kap. 5); mit einem Bilde, das den Helden als « Esel » zeigt — der Dämon reitet auf ihm und fragt ihn, ob er « Gerste » wolle — schliesst der Autor die Schilderung der Versuchungen ab (Kap. 8). Einmal berichtet er aus so grosser Distanz, dass er das ganze Leben des Helden mit einem Blick umfasst (er weist eigens auf die Durchbrechung des *ordo narrandi* hin): das 11. Kapitel schildert den *ascensus* Hilarions, seine asketische Ernährungsweise², wie er sie in fünf Phasen vom 21. bis zum 80. Lebensjahre befolgt habe. Ein das Bisherige geschickt verklammerndes Apophthegma beschliesst den Abschnitt (Kap. 12): die Räuber, zuvor nur eine drohende Möglichkeit (Kap. 3 a.E.; 4), werden handgreifliche Realität, und der Leser vernimmt jetzt aus des Helden eigenem Munde, was ihm am Ende des vorigen Abschnitts der Autor versichert hatte: *mori paratus sum*.

Wer lange genug intensiv der Askese obliegt, erhält als Lohn die Kraft, Wunder zu vollbringen: im Sinne dieser geläufigen Vorstellung folgt auf den Askese-Abschnitt eine mehr als doppelt so umfängliche Partie, die einigen Wundern Hilarions gewidmet ist (Kap. 13-23). Hier dominiert der bis zur szenischen Darstellung ans Detail heranrückende Bericht einmaliger Ereignisse³; der Autor bringt eine Sequenz von elf kurzen, in sich geschlossenen Geschichten. Hilarion habe

¹ Zur Erzählerdistanz s. E. LÄMMERT, *Bauformen des Erzählens*⁶ (Stuttgart 1975), 86 ff.

² Der Migne-Text lautet *vitam eius pariter exponens* (Kap. 10 a.E.): *victum* wäre deutlicher; vgl. Kap. 11: *ad superiorem victum adiecit oleum*.

³ Zu den Begriffen szenische Darstellung und Bericht s. E. LÄMMERT, *op. cit.*, 87 und 91 ff.; zum Folgenden vgl. J. PLESCH, *op. cit.*, 44 f.

bereits 22 Jahre in der Wüste gelebt, da sei eine unfruchtbare Frau aus Eleutheropolis zu ihm gekommen, heisst es zunächst; der für den Abschnitt massgebliche Begriff *signum* wird mit wohlüberlegter Verzögerung erst zu Beginn der folgenden Erzählung genannt (Kap. 14; vgl. Kap. 24). Die ersten drei Geschichten stellen Frauen in den Mittelpunkt (Kap. 13-15)¹, und auch sonst ist für eine gefällige, Variation und Kontrast verbindende Gruppierung gesorgt: zwei Heilungen von Gelähmten, die sich ihr Leiden bei der Ausübung ihres Berufes zugezogen haben, umrahmen zwei Exorzismen (Kap. 16-19); hierauf folgt je ein Paar von Geschichten, worin Hilarion Abhilfe gegen magische Künste und gegen böse Geister schafft (Kap. 20-23)². Die letzte Erzählung hat ein *brutum animal*, ein tollwütiges Kamel, zum Gegenstand; sie enthält unverkennbar den abschliessenden Höhepunkt der Partie. Mancherlei Motive stellen Querverbindungen her: die Wunder der Kapitel 14 und 20 helfen nicht nur den Betroffenen, sondern dienen auch dem Kampfe gegen den Götzen Marnas und der Ausbreitung des christlichen Glaubens; Hilarion weist seine Partner dreimal darauf hin, dass es für Geld und Besitz keine bessere Verwendung gebe als Verteilung an die Armen (Kap. 15; 18; 20). Schliesslich bildet ein duratives Element den Hintergrund der Kette von einmaligen Ereignissen: die *fama* des Helden. Sie gründete sich zunächst auf die Askese und war auf Palästina beschränkt (Kap. 13); sie breitete sich nach dem ersten grossen Heilungswunder *longe lateque* aus (Kap. 14 a.E.) und drang schliesslich nicht nur nach Ägypten und Syrien, sondern auch in entfernte Provinzen vor (Kap. 22 a.A.).

Eben dieses durative Element wird zu Beginn des folgenden kurzen Abschnitts (Kap. 24-28) — er befasst sich mit Hilarions

¹ Das *exemplum salvatoris* (Kap. 15) verweist auf *Mc.* 8, 23 und *Jo.* 9, 6; s. ferner *Mc.* 7, 33.

² Bei der zweiten Geschichte des ersten Paares geht es auch um einen Dämon, bei der ersten Geschichte des zweiten Paares auch um Magie: Hieronymus hat die Wundererzählungen sorgsam miteinander verfügt.

Aufsicht über die Klöster und Mönche Palästinas und Syriens — beherrschend. Die Wunder haben die *fama* des Helden zur *gloria* gesteigert, und was im 14. Kapitel der Autor behauptet hatte — Hilarion sei der Begründer des palästinensisch-syrischen Mönchswesens und somit eine dem Antonius ebenbürtige Figur —, das erfährt der Leser jetzt von Antonius selbst (Kap. 25). Hilarion ruft durch sein Beispiel « unzählige Klöster » ins Leben, und so erwächst ihm die Pflicht, überall nach dem Rechten zu sehen und durch Lob und Tadel, durch Lohn und Strafe für wahrhaftes Mönchtum zu sorgen. Die Beschreibung sich wiederholender Gegebenheiten spitzt sich bald wieder zur Erzählung einzelner Ereignisse zu; die Kapitel 26-28 enthalten Geschichten von einem geizigen, einem freigebigen und wieder einem geizigen Mönch sowie von der jeweiligen Reaktion Hilarions.

Der folgende, besonders ausführliche Abschnitt (Kap. 29-43) kombiniert die bisherigen Themen: die Askese, das Anachoretentum Hilarions sowie die Wunderkraft und deren Reflex, die *fama* oder *gloria*. Die Wunderkraft und deren *fama* locken zahlreiche Menschen — Mönche und Heilungsuchende — an; sie heben so die von Hilarion gewählte Lebensform, den Rückzug aus der Welt, wieder auf, und Hilarion versucht durch immer neue Reisen, die verlorene Einsamkeit zurückzugewinnen. Der Autor führt nunmehr aus, was eine Vorausdeutung der Einleitung angekündigt hatte ¹: dass sein Held der *frequentia* ausgesetzt gewesen sei; zugleich zeigt sich, dass es im 3. Kapitel nicht von ungefähr geheissen hatte, Hilarion habe die *frequentia*, die den berühmten Antonius umgab, nicht ertragen können — er wird jetzt, da er den gleichen Ruhm erlangt hat, selbst ihr Opfer. Hieronymus hat es verstanden, in den einander ähnelnden Abläufen des Reise-Abschnitts ein stereotyp wiederkehrendes Gerüst mit je verschiedenen, zum Teil episodischen Geschichten zu verbinden. Das stereotyp wiederkehrende Gerüst der Abläufe

¹ Zur Vorausdeutung s. E. LÄMMERT, *op. cit.*, 139 ff.

hat folgende Beschaffenheit: der Held bemerkt, dass sein Ruhm die Einsamkeit zunichte gemacht hat; er stellt sie wieder her, indem er in eine entfernte und abgelegene Gegend flieht; sein Ruhm holt ihn ein; er wird genötigt, Wunder zu vollbringen, und abermals ist es um seine Einsamkeit geschehen. Für die nötige Abwechslung sorgen die mannigfachen Wundererzählungen, ferner Episoden wie die Flucht vor den Häschern aus Gaza (Kap. 33) ¹.

Eine erste, exponierende Partie (Kap. 29-34) geht von der Betroffenheit Hilarions — er ist jetzt 62 Jahre alt — über die vielen Menschen aus, die ihn umgeben. Nach zweijährigem Unmut rafft er sich auf; er beschliesst, in die Fremde zu ziehen — der Autor bereitet diesen Entschluss vor, indem er sich — ein einmaliger Fall in der ganzen Schrift ² — mit seinem Urteil in den Bericht einschaltet: andere mögen Hilarions Wunder und seine Askese bestaunen; *Ego nihil ita stupeo quam gloriam illum et honorem calcare potuisse* (Kap. 30). Hilarion besucht zunächst zwei Bischöfe, die Kaiser Constantius, der Arianer-Freund, in die Verbannung geschickt hatte, und den Aufenthaltsort des inzwischen verstorbenen Antonius ³; dann begibt er sich mit zwei Begleitern in die Wüste, und der geschilderte Ablauf « Ruhm — Wunder — Aufhebung der Einsamkeit »

¹ Der Autor stellt hier den Vorgang so dar, wie er sich für die Gastgeber Hilarions zutrug, d.h. er versucht, durch perspektivisches Erzählen, durch die Einnahme eines *point of view* (s. hierüber z.B. W. KAYSER, *Das sprachliche Kunstwerk* ¹¹ (Bern/München 1965), 211 ff.; E. LÄMMERT, *op. cit.*, 70 ff.), Spannung zu erzeugen. Die *Vita Hilarionis* enthält kein weiteres Beispiel dieser Art.

² Die übrigen auktorialen Bemerkungen beziehen sich auf die Schrift, nicht auf deren Gegenstand. Hieronymus weist auf Anfang und Ende des exkursartigen Überblicks über den *victus* Hilarions hin (Kap. 10 a.E.; 11 a.E.); er gibt durch Präteritio-Formeln zu erkennen, dass er aus der Fülle des Stoffes auswählt (Kap. 7 a.A.; 24 a.A.; 42 a.A.); er kündigt eine Beschreibung (Kap. 31 a.A.), einen Vorgriff auf das Ende einer Nebenfigur (Kap. 34 a.E.) und einen Anhang (Kap. 47) an.

³ Beide Besuche sind durch — chiastisch gestellte — Visionen vorbereitet: Kap. 29 a.E. verkündet Hilarion den Tod des Antonius; Kap. 30 weist er in orakelhaft dunkler Rede auf die durch die Kirchenpolitik des Kaisers Constantius verursachten Wirren hin.

setzt ein. Hieronymus führt diesen Ablauf sogleich zweimal vor, das zweite Mal, bei dem Aufenthalt in der Oase (Kap. 34 a.A.), in geraffter, um das Wunder verkürzter Form.

Der Rest des Reise-Abschnitts unterscheidet sich von allem Vorausgehenden dadurch, dass Hilarion den palästinensisch-ägyptischen Raum, in dem sich sein bisheriges Leben abgespielt hatte, verlässt: er sucht über die See hinweg in die ersehnte Einsamkeit zu gelangen. Drei Aufenthaltsorte bedingen ebensoviele Phasen dieses Bemühens: Sizilien (Kap. 34-38); Epidaurus (Kap. 39-41) und Zypern (Kap. 41-43). Die sizilische und die zyprische Etappe zeigen starke Ähnlichkeiten: hier wie dort vollbringt Hilarion schon während der Fahrt zum neuen Ziel ein Wunder; hier wie dort lüften unreine Geister von Besessenen sein Inkognito; hier wie dort muss er daraufhin Exorzismen und Heilungen vornehmen. Die mittlere Etappe, der Aufenthalt in Epidaurus, enthält die spektakulärsten Wundertaten Hilarions: eine Riesenschlange wird gebannt und durch Feuer vernichtet; die Fluten des Meeres, die die Küste mit Überschwemmung bedrohen, werden um Ufer festgehalten¹. Bei der zweiten Geschichte sieht sich Hieronymus, der sonst stets anzunehmen scheint, dass der Leser die Faktizität des Dargebotenen nicht im mindesten bezweifelt, veranlasst, seinen Bericht gegen Skepsis abzusichern: er beruft sich einmal auf die örtliche Tradition, die noch stets von der rettenden Tat Hilarions wisse; er erinnert zum anderen an den fundamentalen Lehrsatz der christlichen Religion, dass dem Glaubenden nichts unmöglich sei (*Mt.* 17, 20). Während der letzten Phase, auf Zypern, durchbricht Hilarion auf den Rat seines Schülers Hesychius den Zirkel immer neuen Fliehens in entfernte Länder; er zieht sich ins gebirgige Innere der Insel, an einen schwer zugänglichen *locus amoenus* in der Nähe der Ruine eines

¹ Die *Vita Hilarionis* bringt zuvor nur ein Naturwunder, Hilarions erfolgreiches Eintreten für Regen (Kap. 32); im Folgenden vermag es nur die Vertreibung der Seeräuber (Kap. 41) einigermassen mit den epidaurischen Taten aufzunehmen.

heidnischen Tempels¹, zurück und verbringt dort einigermaßen ungestört die letzten fünf Jahre seines Lebens.

Der Schluss (Kap. 44-47) berichtet vom Testament, vom Tode und von der Bestattung des neunundsiebzigjährigen Hilarion und wartet sodann mit zwei überraschenden Ereignissen auf: Hesychius entführt die Leiche in die palästinensische Heimat; Constantia, eine Verehrerin Hilarions, stirbt, als sie hiervon erfährt. Mit einem Blick auf den *hortulus Cypri*, den über alles geliebten Aufenthaltsort der letzten Jahre, endet die Lebensbeschreibung.

Die *Vita Hilarionis* gehört zur hagiographischen, im weiteren Sinne zur Asketen- und Wundertäter-Literatur, d.h. zu einer Erscheinung, die sich auch beim hellenistisch-kaiserzeitlichen Heidentum, zumal bei Anhängern des Kynismus und des Neupythagoreismus, nicht geringer Beliebtheit erfreut hat. Daher lassen sich für das motivische Material der Schrift mannigfache Entsprechungen namhaft machen, und zwar nicht nur — wie es sich bei der aller hagiographischen Literatur gemeinsamen biblischen Grundlage von selbst versteht — in christlichen, sondern auch in heidnischen Schriften verwandten Inhalts. Hierfür einige besonders augenfällige Beispiele — nicht als ob es gälte, « Quellen » des Hieronymus ausfindig zu machen, sondern weil es nützlich ist, sich zumindest in einigen Umrissen den Strom der Überlieferung zu vergegenwärtigen, dem die *Vita Hilarionis* angehört; hierbei wird die *Vita Antonii* des Athanasius, das unmittelbare Vorbild des Hieronymus sowohl in der Anlage des Ganzen als auch in vielen Details, zunächst ausgespart.

Die literarische Darstellung einer mönchischen Existenz enthält vor allem zwei Komponenten: die asketische Lebens-

¹ Der *locus amoenus* überbietet die Zufluchtsstätte des Antonius (Kap. 31; vgl. Athanas. *Vita Antonii* 49 f.). Bei dem Tempel mag Hieronymus an ein Venus-Heiligtum gedacht haben, wie ihm denn bei den Worten *Paphum urbem Cypri nobilem carminibus poetarum* (Kap. 42) wohl zuallererst Hor. *Carm.* I 30, 1-2; III 28, 13-15, und Verg. *Aen.* I 415 u.ö. vorschwebten.

führung und die Wunder, d.h. einerseits durativ-iterative Gegebenheiten, die sich durch Beschreibungen bewältigen lassen, und andererseits einzelne Ereignisse, für die eine Vielfalt erzählerischer Techniken — vom kurzen, nüchternen Bericht bis zur ausführlichen, durch Dialoge belebten szenischen Darstellung — zu Gebote steht. Das mönchische Dasein wird durch den Abschied von der « Welt », den Verzicht auf Besitz, bürgerliche Stellung und Lebensgenuss begründet ¹ — diese konstitutiven Schritte Hilarions haben nicht nur in sonstiger Hagiographie, sondern auch in Philostrats Darstellung des Werdegangs von Apollonios von Tyana eine ziemlich genaue Entsprechung ². Der Mönch sucht die Einsamkeit auf und entzieht sich, wenn er allzu stark beansprucht wird, seiner Umwelt durch die Flucht — diese Ingredienzien der *Vita Hilarionis* finden sich auch in der Pythagoras-Überlieferung ³. Hilarion lebt gemäss der Vorschrift des Apostels Paulus von seiner eigenen Hände Arbeit; diese spezifisch christliche Maxime gilt auch für manche andere Mönchsfigur der zeitgenössischen Hagiographie ⁴. Hilarions rigoroser Speiseplan steht nicht für sich allein ⁵, ebensowenig das Motiv des Asketen, der die physischen Triebe durch die Verbindung von Fasten und schwerer Arbeit bricht ⁶ und nur noch aus Haut und Knochen besteht ⁷. Die Versuchungen sind ein nahezu unentbehrliches und schier unerschöpfliches Thema der Mönchsliteratur; hier

¹ S. hierzu R. REITZENSTEIN, *Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius*, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse 1914, 8, 50 f.

² Philostr. *Vita Apollonii* I 13; I 21.

³ Iambl. *De vita Pythagorica* 27 f.

⁴ *Vita Hilarionis* 5 (mit Berufung auf 2 Thess. 3, 10). Vgl. z.B. Pallad. *Historia Lausiaca* 10, 6; 45, 3; 47, 2 (jeweils mit Anspielung auf 2 Thess. 3, 8); *Historia monachorum* 1, 32.

⁵ *Vita Hilarionis* 11. Vgl. Pallad. *Hist. Laus.* 18, 1; 38, 12 f.

⁶ *Vita Hilarionis* 5. Vgl. Pallad. *Hist. Laus.* 19, 6.

⁷ *Vita Hilarionis* 5 a.E. Vgl. Pallad. *Hist. Laus.* 42.

sei nur erwähnt, dass sich die Szene, in der der betende Hilarion durch sachfremde Gedanken abgelenkt wird, durch einschlägige Warnungen illustrieren lässt¹. Man könnte wohl für fast jeden Zug im Askese-Abschnitt der *Vita Hilarionis* Parallelen beibringen; auch für die negativen Exempel monchischen Gebarens und für den *locus amoenus* auf Zypern fehlt es nicht an Entsprechungen².

Unter den Wundererzählungen der *Vita Hilarionis* findet sich neben einer Fülle « gewöhnlicher » Heilungen und Exorzismen manches Ausserordentliche; doch auch hierzu lassen sich leicht christliche und ausserchristliche Analogien nennen. Die Geschichte vom Mädchen, das ein allzu starker Liebeszauber in Wahnsinn versetzt hat, begegnet ähnlich — und offensichtlich in einer ursprünglicheren Fassung — in einem Roman³; die Befragung des Dämons, die Hilarion sowohl in dieser als auch in der unmittelbar folgenden Erzählung vornimmt, hat ein Pendant bei Lukian⁴. Die Heilung des tollwütigen Kamels erinnert deutlich an die Heilung eines ebenfalls tollwütigen Hundes, von der die Apollonios-Biographie zu berichten weiss⁵. Antonius, verlautet in der *Vita Hilarionis*, habe die Wildesel durch ein einmaliges Machtwort an das Leittier auf immer von seinen Gemüsebeeten ferngehalten; dieses ein Detail der *Vita Antonii* variierende Motiv entfernt sich nicht

¹ *Vita Hilarionis* 8. Vgl. *Historia monachorum* 1, 25 f.

² *Vita Hilarionis* 26 und 28; vgl. hiermit Pallad. *Hist. Laus.* 25-28. *Vita Hilarionis* 43; vgl. hiermit *Hist. monachorum* 12, 3 f.

³ *Vita Hilarionis* 21. Vgl. Ach. Tat. IV 15-17, wo der Zauber durch Gegenzauber aufgehoben wird — ein Verfahren, das Hilarion im Vertrauen auf seine überlegene Wunderkraft von sich weisen kann.

⁴ *Vita Hilarionis* 21 f. Vgl. Lucian. *Philops.* 16: ein einschlägig kundiger Syrer aus Palästina heilt Besessene, indem er den Dämon in griechischer oder barbarischer Sprache fragt, wie und woher er in den Kranken gefahren ist, usw.

⁵ *Vita Hilarionis* 23. Vgl. Philostr. *Vita Apollonii* VI 43; hierzu R. REITZENSTEIN, *Hellenistische Wundererzählungen*, 82 Anm. 1. S. ferner Pallad. *Hist. Laus.* 18, 27 f. und *Hist. monachorum* 21, 15 f. (Heilung blinder Hyänen).

weit von zwei Tiergeschichten der Pythagoras-Überlieferung¹. Die Bannung oder Vernichtung von Schlangen findet sich in der einschlägigen Literatur auch sonst²; dasselbe gilt von der Herrschaft über die Elemente, wie Hilarion sie in Epidaurus praktiziert³. Die Begegnung mit den Räubern, von Hieronymus als Vorgang der gewöhnlichen Wirklichkeit dargestellt, erscheint anderwärts als Wunder⁴. Schliesslich die prophetische Gabe, durch die sich Hilarion über bevorstehende Nachstellungen von Seiten der Staatsgewalt unterrichtet zeigt: sie hat ein genaues Analogon in der *Apollonios-Biographie*⁵.

Hieronymus beansprucht im ersten Satz der Einleitung, die Vielfalt der deskriptiven und erzählerischen Motive zum Ganzen einer Lebensbeschreibung verbunden zu haben. Für dieses Unterfangen stand ihm im Bereich der Hagiographie nur ein Vorbild zu Gebote: die *Vita Antonii* des Athanasius. Die *Vita Hilarionis* ist somit *eo ipso*, d.h. schon durch die Wahl der Gattung, der Versuch, mit der von Anfang an erfolgreichen, inzwischen längst auch ins Lateinische übersetzten Schrift des alexandrinischen Bischofs zu konkurrieren⁶. Und Hierony-

¹ *Vita Hilarionis* 31, nach Athanas. *Vita Antonii* 50. Vgl. Iambl. *De vita Pythagorica* 60 f.: Pythagoras hindert durch Zuspruch eine Bärin, Fleisch, und einen Stier, Bohnen zu geniessen. S. ferner *Hist. monachorum* 4, 3.

² *Vita Hilarionis* 39. Vgl. Lucian. *Philops.* 12; hierzu R. REITZENSTEIN, *Hellenistische Wundererzählungen*, 3 f. S. ferner Iambl. *De vita Pythagorica* 142.

³ *Vita Hilarionis* 40. Vgl. Iambl. *De vita Pythagorica* 135. Zur Bannung der Seeräuerschiffe (*Vita Hilarionis* 41) s. R. REITZENSTEIN, *Hellenistische Wundererzählungen*, 82 Anm. 1.

⁴ *Vita Hilarionis* 12. Vgl. *Hist. monachorum* 6, 2; s. hierzu A.-J. FESTUGIÈRE, « Lieux communs littéraires et thèmes de folk-lore dans l'hagiographie primitive », in *WS* 73 (1960), 146 ff.

⁵ *Vita Hilarionis* 33. Vgl. Philostr. *Vita Apollonii* VII 10. Die Reaktion ist allerdings verschieden: Hilarion entzieht sich der Verfolgung; Apollonios stellt sich ihr und kommt ihr gar zuvor.

⁶ Seit ca. 375 gab es zumindest die Übersetzung des Euagrius. Eine anonyme Version wurde von G. GARITTE, *Un témoin important du texte de la vie de saint Antoine par saint Athanase* (Brüssel/Rom 1939), sowie von H. HOPPENBROUWERS, *La plus ancienne version latine de la vie de saint Antoine par saint Athanase* (Nimwegen 1960), ediert.

mus rechnet offensichtlich mit Lesern, die die *Vita Antonii* kennen: seine Schrift fordert ständig sei es ausdrücklich, sei es implizit zum Vergleich mit dem Vorbild auf.

Der erste ausdrückliche Hinweis lässt nicht lange auf sich warten: der junge Hilarion folgt im 3. Kapitel dem *celebre nomen Antonii* in die Wüste, und wenn ihn dort einerseits die mustergültige Lebensführung des Asketen anzieht und ihn andererseits die denselben umschwärmende *frequentia* abstösst, so deutet sich hierin, wie dargetan, der die letzten 17 Jahre Hilarions selbst beherrschende Grundkonflikt an¹. Im Kapitel darauf begründet der Held die eigene asketische Existenz, zu der Antonius einen *pelliceus ependytes* beige-steuert hat; das Gewand aus der Hand des grossen Mönchs ist die Verheissung einer ebenso erfolgreichen Laufbahn². Mit seinen ersten Heilungen, seinem Ruhm und dessen Folge, dem aufblühenden Klosterwesen, löst der Held denn auch die Erwartungen ein, die sein Lehrer in ihn gesetzt hatte: Hilarion erwirbt für Palästina denselben Rang einer Gründerfigur, wie ihn Antonius für Ägypten erworben hatte (Kap. 14 a.E.). Antonius verkehrt brieflich mit seinem Schüler, und er erklärt weite Pilgerfahrten aus syrischen Landen zu seinem ägyptischen Aufenthaltsort für unnötig: wo man doch dort den Hilarion habe (Kap. 24). Hilarion weiss vom Tode des Antonius, ehe eine Bote das Ereignis meldet (Kap. 29)³, und ein oder zwei Jahre darauf sucht er den « Berg » in der oberen Thebais auf, an dem Antonius die letzten Jahrzehnte seines Lebens verbracht hatte (Kap.

¹ S. *supra* S. 45.

² Das Gewand-Motiv spielt in der Antonius-Überlieferung eine nicht geringe Rolle: der sterbende Antonius verfügt die Rückgabe eines *pallium*, das er von Athanasius erhalten habe (Athanas. *Vita Antonii* 91 f.); im Widerspruch hierzu verlangt Paulus, in eben diesem *pallium* bestattet zu werden (Hier. *Vita Pauli* 12).

³ Offensichtlich durch eine Vision, wie sie Antonius beim Ableben des Amun zuteil geworden war (Athanas. *Vita Antonii* 60). Hieronymus konnte die dortige eindrucksvolle Schilderung nicht übernehmen, da er sie bereits *Vita Pauli* 14 imitiert hatte.

30 a.E.-31)¹. Bei der Schilderung dieser Örtlichkeit sucht Hieronymus seinen Vorgänger durch manches Detail zu überbieten². Andererseits aber bringt er nichts, was den Angaben des Athanasius offen widerspräche; insbesondere nimmt seine Behauptung, er wisse nicht, ob man Hilarion das Grab des Antonius gezeigt habe, auf des Antonius Wunsch Bedacht, man möge seine letzte Ruhestätte geheimhalten³. Dieser symbolträchtige Besuch (soll sich der Leser an die Szene der Einleitung — Alexander am Grabe Achills — erinnern?) fasst im Bild, was unmittelbar darauf die Bewohner offen aussprechen: Hilarion ist *successor Antonii* (Kap. 32). Folgerichtig wird von nun an der Name des Antonius nicht mehr genannt.

Die impliziten Hinweise beginnen mit der Schilderung der Jugend: während Antonius die heidnische Bildung abgelehnt hatte, eignet Hilarion sie sich mit Eifer an — Hieronymus macht seinen Helden zum Zeugen des eigenen Verhältnisses zu diesem umstrittenen Gegenstand⁴. Die rasche Einsicht des Teufels, er werde von einem Knaben besiegt, überbietet unverkennbar die entsprechende Leistung des Antonius⁵. Das schon erwähnte Motiv des Sich-Nährens von eigener Arbeit findet sich auch in der *Vita Antonii*; dasselbe gilt von der Tätigkeit des Korbflechtens⁶. Die grandiosen Versuchungsszenen der *Vita Antonii* konnte Hieronymus nicht zu übertreffen wagen; er tut

¹ Ihm war diese Stätte noch nicht bekannt: er hatte sich als Fünfzehnjähriger, also 306 oder 307, bei Antonius aufgehalten; dieser war, wie sich aus Athanas. *Vita Antonii* 47 (Tod des Bischofs Petrus) ergibt, frühestens 311 in die obere Thebais gezogen; s. *ibid.* 49.

² S. *Vita Antonii* 49 f. und 91 (das *refugium* am Gipfel).

³ S. *Vita Antonii* 91 f.

⁴ *Vita Antonii* 1 (vgl. *ibid.* 72 f.) und *Vita Hilarionis* 2. In ähnlicher Weise hatte Hieronymus bereits *Vita Pauli* 4 angedeutet, dass Vertrautheit mit der heidnischen Bildung und Mönchtum nicht unvereinbar seien.

⁵ *Vita Hilarionis* 4. Vgl. *Vita Antonii* 5 a.E.-6. Antonius war damals 18-20, Hilarion hingegen erst 15 Jahre alt.

⁶ *Vita Hilarionis* 5, mit der Bemerkung: *aemulabatur Aegyptiorum monachorum disciplinam*. Vgl. *Vita Antonii* 50 und 53.

die Materie verhältnismässig kurz ab und begnügt sich mit einigen eindrucksvollen Streiflichtern. Einen recht deutlichen Bezug enthalten wieder die Darlegungen über Hilarions Klosterbesuche; die Vision von den arianischen Umtrieben soll offensichtlich an die entsprechende Vision des Antonius erinnern¹. Ferner das Motiv der durch Heilungsuchende gestörten Einsamkeit: Antonius sieht sich hierdurch veranlasst, in die obere Thebais zu entweichen, wobei ihn die Stimme Gottes an den entlegenen « Berg » verweist. Hieronymus lässt diese Antinomie sich mehrfach wiederholen, so dass sie zur Triebfeder der rastlosen Flucht seines Helden wird². Wie schon bemerkt, fordert der *locus amoenus* auf Zypern zum Vergleich mit des Antonius Aufenthaltsort am « Berge » auf³; schliesslich soll auch die Darstellung des Todes den entsprechenden Abschnitt der *Antonius-Vita* variieren und überbieten⁴.

Das Mailänder Edikt hatte den ursprünglichen Grundtyp des christlichen Heiligen, den Märtyrer, nahezu unmöglich gemacht; die Askese, das mönchische Dasein errang alsbald, wie nicht zuletzt aus der *Vita Antonii* hervorgeht (Kap. 46 f.), den Rang eines vollgültigen Ersatzes. Beim Asketen aber kam es, anders als beim Märtyrer, nicht nur auf das Ende, sondern auf das ganze Leben an; folglich musste auch die literarische Fixierung einer asketischen Existenz das ganze Leben zu umgreifen suchen. Athanasius jedenfalls hat diese Konsequenz gezogen: er wählte für seinen Gegenstand, den

¹ *Vita Hilarionis* 24 ff.; vgl. *Vita Antonii* 15 und 54. *Vita Hilarionis* 30; vgl. *Vita Antonii* 82.

² *Vita Hilarionis* 29 ff. Vgl. *Vita Antonii* 48 f. S. hierzu R. REITZENSTEIN, *Leben des Antonius*, 19 ff.

³ S. *supra* S. 48 Anm. 1. Der unmittelbar zuvor mitgeteilte Plan einer Flucht in die Bucolia (*Vita Hilarionis* 43 a.A. Bucolia = obere Thebais) ist ebenfalls ein unverkennbarer Hinweis auf Antonius.

⁴ *Vita Hilarionis* 44 ff. und *Vita Antonii* 89 ff.: Verfügung über die Habe, Vorschriften hinsichtlich der Bestattung. Der Wunderbericht vom nach zehn Monaten noch unversehrten Leichnam Hilarions übertrumpft das Vorbild; s. R. REITZENSTEIN, *Leben des Antonius*, 29 f. Anm. 3.

Mönch Antonius, die Form der Biographie. Da er indes nicht in demselben Masse Schriftsteller wie Kirchenpolitiker und Theologe war, zeigt seine *Vita Antonii* in literarischer Hinsicht manche Schwäche; sie lässt insbesondere einen klaren Plan vermissen. So erklären sich auch die unterschiedlichen Ergebnisse, zu denen wiederholte Gliederungsversuche gelangt sind. Immerhin ist durch Anfang und Ende, durch Jugend (Kap. 1-2) und Tod (Kap. 89-92), ein fester biographischer Rahmen gegeben. Innerhalb dieses Rahmens kann man, wenn auch nicht ohne Mühe, zwei Hauptteile ausmachen: einen erzählenden Teil, der die Ereignisse in zeitlicher Folge darstellt (Kap. 3-55), und einen beschreibenden Teil, der die Gnadengaben und Tugenden des Antonius nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet vorführt (Kap. 56-88)¹. Der erste Hauptteil gibt mehrere Male das Alter an, das Antonius jeweils erreicht hat²; dort ist, jedenfalls zu Anfang, der stufenweis sich vollziehende Aufstieg in der Askese eine wichtige Orientierungsmarke der Darstellung³. Im zweiten Hauptteil lassen sich Partien über seine Wundergabe, seine Einsicht in Übersinnliches, seine Demut, seine Rechtgläubigkeit usw. unterscheiden⁴. An Mustern für diese dem Enkomion nahestehende Form der Biographie hat es Athanasius gewiss nicht gefehlt. Unter den erhaltenen Schriften zeigen zumal Xenophons

¹ So S. CAVALLIN, *Literarhistorische und textkritische Studien zur Vita S. Caesaris Arelatensis*, Lunds Universitets Årsskrift, N.F. Adv. 1, Bd 30, 7 (Lund 1934), 12 ff.; ebenso Th. WOLPERS, *Die englische Heiligenlegende des Mittelalters* (Tübingen 1964), 44 ff. An der abweichenden Gliederung R. REITZENSTEINS, *Leben des Antonius*, ist zumal der «historische Teil im engeren Sinne» (S. 19 f. und 26 f.: Kap. 46-66) anfechtbar.

² So bereits Kap. 2: 18 oder 20 Jahre; Kap. 10: 35 Jahre; Kap. 14: 20 Jahre Anachoretentum, also 55 Jahre.

³ Kap. 3 (vor dem Dorfe); 7-8 (bei den Gräbern); 11-12 (Wüste, Brunnenhaus); 14 (Beginn der Wundertätigkeit); 49 (?; Rückzug in die obere Thebais). S. hierzu J. LIST, *Das Antoniusleben des Hl. Athanasius des Grossen*, Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie 11 (Athènes 1930), 16 ff., mit Hinweisen auf neuplatonische Wurzeln und Analogien.

⁴ Kap. 56-65; 66; 67; 68-71 usw.; S. CAVALLIN, *op. cit.*, 13.

Agésilas und die *Vita Attici* des Cornelius Nepos (mit den Abschnitten Taten-Charakter-Tod) eine verwandte Struktur¹; unmittelbare Anregungen sowohl formaler als auch inhaltlicher Art scheint Athanasius zumal von der Pythagoras-Überlieferung empfangen zu haben².

Die *Vita Hilarionis* unterscheidet sich erheblich von ihrem Vorbild. Athanasius hatte sich an Mönche gewandt: seine Schrift sollte ein Ideal gelassener Weltentsagung verkünden und zugleich vor asketischen Übertreibungen sowie vor einer Überschätzung der Wundertätigkeit warnen — diesen Zwecken dient insbesondere eine lange Predigt des Antonius, welche die Form der Biographie zu sprengen droht (Kap. 16-43). Hieronymus hingegen wendet sich an beliebige christliche Leser; sein Werk enthält keine Reden, keine Paränese, keinerlei didaktisch-moralische Substanz, sondern Handlung — Wunder und Reisen —, die durch effektvolle Darbietung unterhalten soll. Der Aufbau ist, wie die Analyse gezeigt hat, klar und ausgewogen. Die Chronologie ist nur in den mittleren Abschnitten über die Wunder und die Klosterbesuche (Kap. 13-23; 24-28) suspendiert; vorher und zumal innerhalb des Reise-Abschnitts geben relative und absolute Daten (wie der Tod des Antonius, das Regime Julians usw.) ein festes zeitliches Gerüst³. Ein Aufstieg nach Art des ersten Hauptteils der *Vita Antonii* findet nicht statt; der *ascensus* im Speiseplan (Kap. 11) ist kein Äquivalent. Schwerer wiegt, dass sich Hieronymus nicht veranlasst gesehen hat, das Äussere und die Wesensart seines Helden zu beschreiben; das einzige nennenswerte Charak-

¹ S. CAVALLIN, *op. cit.*, 11 ff.

² S. R. REITZENSTEIN, *Leben des Antonius*, 13 ff.; 30 ff.

³ Die Angaben lassen sich sämtlich zu einer in sich stimmigen Zeittafel zusammenfügen. Schwierigkeiten bereitet lediglich die Dreijahresfrist, die Hesychius benötigt haben soll, seinen Lehrer zu finden (Kap. 38): wann soll die Suche begonnen haben? Wohl nach dem Tode Julians und dem letzten, durch den Schüler Hadrian vermittelten Kontakt mit der Heimat (Kap. 34). Dann wäre freilich eine Zweijahresfrist plausibler, da Hilarion im Jahre 365 nach Zypern gelangt sein muss.

teristikum Hilarions besteht darin, dass er öfters lacht oder lächelt — ein Charakteristikum, das offenbar durch die Etymologie des Namens bedingt ist ¹. Der Reise-Abschnitt hat Entsprechungen in den Biographien wandernder Philosophen wie des Pythagoras oder des Apollonios von Tyana; er zeigt Verwandtschaft mit den apokryphen Apostelakten und geht in letzter Instanz auf die Struktur des Liebesromans zurück ². Ein Analogon in der hagiographischen Literatur ist die Geschichte vom wandernden Mönch Sarapion ³; allein dort fehlt das Grundmotiv des unter Prüfungen von Schauplatz zu Schauplatz getriebenen Helden, das sowohl in den Liebesromanen als auch im Reise-Abschnitt der *Vita Hilarionis* die ständigen Ortswechsel motiviert.

Die Gattung Biographie war seit jeher eine variable, für vielfältige Einflüsse aus anderen Gattungen — aus der Historiographie, dem Enkomion usw. — offene Grösse. Insbesondere konnte sie immer schon als Sammelbecken für kleine, in sich geschlossene Erzähleinheiten wie Anekdoten und Apophthegmen dienen; die durch Diogenes Laërtios wenn auch trümmerhaft bewahrte Tradition der Philosophenbiographie bietet hierfür reiches Anschauungsmaterial. So besteht kein Grund, der *Vita Hilarionis* den vom Autor selbst beanspruchten Titel einer Lebensbeschreibung zu verweigern — trotz der schematischen Beschaffenheit dieses Lebens, trotz des grossen Gewichts kleiner Erzähleinheiten, der Wundergeschichten, und trotz der Einflüsse des Romans. Dieses Urteil bezieht sich freilich lediglich auf die literarische Form: die Historizität nicht nur der spektakulären Naturwunder mag gleichwohl erheblichen Zweifeln unterliegen, und man mag überdies beklagen, dass sich der

¹ S. Kap. 18; 20; 26; 41.

² S. R. SÖDER, *Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike*, Würzburger Studien zur Altertumswissenschaft 3 (Stuttgart 1932), 34 ff.

³ Pallad. *Hist. Laus.* 37; hierzu R. REITZENSTEIN, *Hellenistische Wundererzählungen*, 64 ff.

Autor der ersten originalen Mönchsbiographie in lateinischer Sprache — um der Unterhaltsamkeit und des Erfolges willen — in solchem Masse zu Konzessionen an niedere, d.h. nicht mehr moralische, sondern nur noch ästhetische Erbauungsbedürfnisse bereit gefunden hat.

II

Die Einleitung der sogenannten *Vita Malchi monachi captivi* ergeht sich in Andeutungen: wie Seesoldaten die erforderlichen Verrichtungen zunächst im Hafen üben, so wolle er, der lange geschwiegen habe, sich erst einmal durch ein *parvum opus* üben¹; er gedenke dann eine *historia latior* zu verfassen — über die Entwicklung der christlichen Kirche, die seit Konstantin Zuwachs an äusserer Macht durch moralischen Verfall erkaufte habe. Die Schrift ist wohl vor der *Vita Hilarionis* und jedenfalls — wie diese — vor 392, d.h. während der ersten Jahre des Aufenthalts in Bethlehem entstanden². Wenn sie das erste Werk wäre, das Hieronymus in Bethlehem zu Papier gebracht hätte, dann liessen sich die Worte *din tacui* mühelos erklären: Hieronymus hat während der Palästina- und Ägypten-Reise, die er 385/6 gemeinsam mit Paula und Eustochium unternahm, genauer: von seinem fluchtartigen Abschied aus Rom bis zur endgültigen Niederlassung in Bethlehem schwerlich Gelegenheit zu nennenswerter schriftstellerischer Arbeit gefunden. Nun wird der Freund Euagrius in der *Vita Malchi* als *papa*, d.h. als Bischof tituliert (Kap. 2). Diesen Rang hatte er jedoch erst seit 388 inne; die *Vita Malchi* war also nicht das erste bethlehemitische Werk, und die Worte *din tacui* bedürfen einer anderen Deutung. Man hat sie daher plausibel auf das Lieblingsthema des Hieronymus, auf die Propaganda für die Askese bezogen; hierzu hatte sich

¹ Zu Schiffs-Metaphern in Einleitungen s. T. JANSON, *Latin Prose Prefaces*, 146 ff.

² S. das von Hieronymus selbst angefertigte Schriftenverzeichnis *Vir. ill.* 135 (vom Jahre 392).

Hieronymus seit seinem berühmt-berüchtigten Brief an Eustochium (*Epist.* 22, vom Frühjahr 384) in der Tat nicht mehr geäußert¹. Wie dem auch sei, der Autor gibt sich in der Einleitung der *Vita Malchi* minder offiziell und minder anspruchsvoll als zu Beginn der *Vita Hilarionis*, und vor allem: er vermeidet es, das Werk als *vita* oder sonstwie zu klassifizieren; er spricht allgemein von einem *parvum opus*. Hierzu stimmt, dass er sein Erzeugnis am Schluss eine *historia castitatis* nennt (Kap. 10).

Die *Vita Malchi* gibt in der Tat keine Lebensbeschreibung. Sie führt eine einzige, in sich geschlossene Handlung vor: die Geschichte von einem Mönch, der durch eigenes Verschulden in die Gewalt von Räubern geriet und gezwungen werden sollte, durch die Heirat einer Mitsklavin die Keuschheit preiszugeben, dem es jedoch durch List und durch die Flucht gelang, sich und seine Mitsklavin vor der Ehe zu bewahren. Hieronymus hat diese Geschichte in die Form einer Ich-Erzählung gekleidet. Das 2. Kapitel skizziert den Rahmen: der Autor habe, während er sich als junger Mann in Antiochien aufhielt, von einem greisen « Paare » gehört, das in einem nicht weit entfernten Dorfe, einem Besitztum des Euagrius, lebte, von Malchus und einer *anus*; dieses Paar, durch Frömmigkeit ausgezeichnet, so dass es an Zacharias und Elisabeth erinnerte (nur dass es keinen Johannes gab), habe seine Neugier gereizt — von welcher Art war das Verhältnis: war es eine Ehe, war es Blutsverwandtschaft oder ein geistlicher Bund? —, und so sei er zu Malchus gegangen, um sich von ihm seine Geschichte erzählen zu lassen.

Schon hier ist deutlich, dass die *Vita Malchi* mit Zeitschichten operiert². Der Autor gibt den Rahmen im 2. Kapitel einzig

¹ So J. N. D. KELLY, *Jerome. His Life, Writings and Controversies* (London 1975), 170 f. Hierbei bleibt unklar, wer mit der Bemerkung *silere quippe me fecit, cui meus sermo supplicium est* gemeint ist — ein Wortführer der römischen Gegner?

² S. hierzu E. LÄMMERT, *Bauformen des Erzählens* ⁶, 44 f. und 72.

aus der beschränkten Perspektive, die ihm eignete, als er die Geschichte des Malchus noch nicht kannte — er stiess auf ein Problem, geradezu auf ein Rätsel: was für eine Bewandnis hat es mit den beiden frommen alten Leuten? Dem Leser teilt sich hierdurch sofort die Neugier mit, von der der Autor erfüllt gewesen sein will; er wird in Spannung versetzt.

Die Ich-Erzählung des Malchus setzt dieses Verfahren in der Weise fort, dass Malchus im allgemeinen aus der beschränkten Perspektive des einstigen, des erlebenden Ichs berichtet, dass er jedoch an kritischen Punkten des Geschehens aus der überlegenen, den Ausgang kennenden Perspektive des späteren, erzählenden Ichs hierzu Stellung nimmt. So bereits in der Exposition, worin Malchus seinen Werdegang skizziert¹: seine Eltern wollten ihn zur Ehe zwingen; er lief ihnen davon und wurde Mönch. Viele Jahre später, nach dem Tode seines Vaters, beabsichtigte er, in die Heimat zurückzukehren, die Erbschaft zu erheben und hierbei, neben Spenden für die Armen und für das Kloster, einen Teil für sich selbst zu behalten — *quid erubesco confiteri infidelitatem meam*, fügt der Erzähler hinzu. Der Abt, der ihn durchschaut, sucht ihn beschwörend von seinem Vorhaben abzubringen: der Teufel wolle ihn versuchen; so seien schon viele Mönche in die Falle geraten². Jetzt, in einer Vorausdeutung auf den weiteren Verlauf, bricht der Standpunkt des erzählenden Ichs unverhüllt durch: *Vae mihi misero, vici ... pessima victoria, reputans illum*

¹ Die Ausgabe von C. C. MIEROW (in *Classical Essays presented to J. A. Kleist* (St. Louis 1946), 31 ff.), nach der hier im allgemeinen zitiert wird, entscheidet sich Kap. 3 a.A. für die Variante Marionati (statt Nisibeni). Malchus muss indes, wie Kap. 3 (Flucht in den Westen, in die Wüste von Chalkis) und Kap. 4 (Reise auf der Strasse von Beroea nach Edessa) zeigen, aus Nisibis stammen. Dann ist freilich der unsicher überlieferte Passus *et ut vera eiusdem loci indigena* (Kap. 2) schwer verständlich (*ut = tamquam*?).

² Der Abt beruft sich hierbei auf die Bibel: *canem reverti ad vomitum suum* (Pr. 26, 11; 2 Petr. 2, 22); *ne aratrum tenens post tergum respicerem* (nach Lc. 9, 62; vgl. Athanas. *Vita Antonii* 20).

*non meam salutem*¹, *sed suum solacium quaerere*. Der Abt verabschiedet sich von Malchus, indem er ihn als verlorenes Schaf bezeichnet (ein Urteil, dessen Richtigkeit der Erzähler bereits bestätigt hat) — die Geschichte steht am Ende der Exposition in denkbar grösstem Kontrast zu dem preisenden Rahmen, und der Leser ist gespannt, wie der Widerspruch sich lösen wird.

Die nunmehr einsetzende eigentliche Handlung verläuft durchaus einsträngig. Malchus, auf der Reise in die Heimat begriffen, wird mitsamt dem ganzen Konvoi, dem er sich angeschlossen hat, von Räubern gefangen genommen (das anschauliche, eigene Kennntnis des Autors verratende Detail kann hier übergangen werden); er muss seinem neuen Herrn in einer entlegenen Einöde die Schafe hüten. Schon glaubt er die leichtfertig verspielte mönchische Existenz wiederhergestellt: er vergleicht sich mit Jakob und Moses; er betet und singt Psalmen. Der Leser beginnt an der Berechtigung des pathetischen Ausrufs *vae mihi misero* zu zweifeln, den er bei der Schilderung des Aufbruchs aus dem Kloster vernommen hatte — da lenkt eine neuerliche Vorausdeutung des erzählenden Ichs ihn wieder auf die richtige Bahn: *O nihil umquam tutum apud diabolum! O multiplices et ineffabiles eius insidiae! Sic quoque me latentem invenit invidia* (Kap. 6 a.A.).

Der Leser weiss jetzt, dass die Lage des Helden mit der Gefangennahme noch nicht ihren tiefsten Punkt erreicht hat, und in der Tat: der Herr will Malchus für seine treuen Dienste belohnen und gibt ihm eine Mitgefangene zur Frau. Sein Widerstreben ist fruchtlos, so dass er glaubt, sich das Leben nehmen zu müssen — da rät ihm die Mitgefangene, eine verheiratete Frau, die von nun an ebenfalls keusch zu leben gedenkt, zu einer geistlichen Ehe. Gesagt, getan: *Numquam... illius*

¹ Microw: *utilitatem* (statt *salutem*). Doch dann geht eines der von Hieronymus geschätzten Wortspiele verloren (*salutem-solacium*); vgl. z.B. Kap. 6: *habeto me martyrem potius quam maritum*.

nudum corpus intuitus sum, numquam carnem attigi, versichert der Erzähler, das Ergebnis vorwegnehmend (Kap. 6 a.E.). Der Leser ist nunmehr hinsichtlich der Nachstellungen des Teufels beruhigt, und seine Aufmerksamkeit sammelt sich ganz auf die Frage, wie aus dem geistlichen Paar in der Gewalt der Räuber das geistliche Paar im Dorfe bei Antiochien hat werden können.

Der Lösung dieses Rätsels dient die Schilderung der Flucht, der am ausführlichsten erzählte Abschnitt der Handlung (Kap. 7-10). Ein Ameisenstaat und der dort herrschende Gemeinsinn erinnern Malchus an das Kloster; das Paar bereitet mit Umsicht den gefährlichen Zug durch die Wüste vor und macht sich bei Nacht aus dem Staube. Auch hier unterbricht der Erzähler den Gang der Handlung durch eine auf die Erzählgegenwart sich beziehende Bemerkung: *Paveo miser etiam referens; securus toto tamen corpore perborresco* (Kap. 8 a.E.). Dieses Mittel wiederholt sich, als das Paar, vom Herrn und einem Gehilfen verfolgt, in seinem Versteck, einer Höhle, entdeckt wird: *Quid putas nobis fuisse animi ... Rursus cum labore et timore lingua balbutit, et quasi clamante domino non audeo loqui* (Kap. 9). Und noch einmal, wenn auch abgeschwächt, als unversehens eine ebenfalls in der Höhle verborgene Löwin die Verfolger tötet: *Quis hoc umquam crederet, ut ante os nostrum pro nobis bestia dimicaret* (Kap. 9). Diese Kommentare des Erzählers gehen gleichsam in die entgegengesetzte Richtung wie die Vorausdeutungen der Kapitel 3 und 6: während dort das erlebende Ich von der Warte des erzählenden Ichs aus beurteilt wird, ergreift hier das erlebende Ich mit seinen Ängsten und Freuden vom erzählenden Ich Besitz. Beiden Mitteln ist indes gemeinsam, dass sie die Zeitschichten, die Differenz von Erzählvergangenheit und Erzählgegenwart, bewusst zu machen versuchen.

Mit dem Gelingen der Flucht ist das Rätsel gelöst und die Spannung aufgehoben: da der Abt des Malchus inzwischen verstorben war, liess sich das Paar in dem nahe gelegenen Dorfe

bei Antiochien nieder¹. Hieronymus versäumt nicht, auf den Rahmen zurückzukommen: *Haec mihi senex Malchus adulescentulo rettulit* (Kap. 10); er schliesst mit einem *fabula-docet*, mit einer Mahnung zur Keuschheit.

Der *Vita Malchi* fehlen nicht nur wesentliche Merkmale der Lebensbeschreibung; sie lässt auch ein Grundelement aller Hagiographie, das Wunder, vermissen. Das Motiv der rettenden Löwin entfernt sich unter allen Details der Geschichte am weitesten von der Wahrscheinlichkeit — als gänzlich unmöglich und somit als wunderbar muss selbst diese Episode nicht erscheinen, und vor allem: sie wird vom Autor nicht als Wunder hingestellt². Hier sei an eine bekannte Unterscheidung der antiken Theorie erinnert: an die Unterscheidung von unmöglichen (ψεῦδος) und wahrscheinlichen, jedenfalls möglichen Fiktionen (πλάσμα)³. Der ersten Kategorie gehört (nach Ansicht der antiken Theoretiker) der Mythos, die Tragödie an: man kann ihr auch die Wundererzählung, die Aretalogie zuweisen, die als « Lüge » gelten muss, wenn sie nicht — im religiösen oder magischen Sinne — « geglaubt » wird. Unter die zweite Kategorie fällt (ebenfalls nach Ansicht der antiken Theoretiker) die hellenistische Komödie; es ist erlaubt, ihr auch den Roman zuzuschlagen, da dieser sich in ähnlicher Weise — jedenfalls im allgemeinen — bemüht, selbst die unwahrscheinlichsten Vorgänge als dem natürlichen Lauf der Dinge unterworfen und rationaler Erklärung zugänglich hinzustellen. Hiernach liegt bei dem Motiv der rettenden Löwin eine « plasmatische », der Romansphäre angehörende Fiktion vor —

¹ Eine Schwierigkeit bleibt: nach Kap. 2 lebt Malchus mit der *anus* im *contubernium*; Kap. 10 hingegen versichert er: *me monachis reddo, hanc trado virginibus*. Man soll wohl annehmen, dass die beiden das *contubernium* erst im hohen Alter gegründet haben.

² Der Erzähler versteht sich lediglich zu dem Ausruf: *Quis hoc ... crederet*.

³ S. R. REITZENSTEIN, *Hellenistische Wundererzählungen*, 84 ff.; K. KERÉNYI, *Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung* (Tübingen 1927), 1 ff.; R. SÖDER, *Die apokryphen Apostelgeschichten...*, 77 ff.

in der Tat findet sich bei Xenophon von Ephesos eine ziemlich ähnliche Episode ¹.

Die *Vita Malchi* ist überhaupt dem Roman verpflichtet: in der Erzähltechnik, in der Zeichnung des Helden und vor allem in der Struktur und den Motiven der Handlung ²; man kann sie geradezu als eine Übertragung des Liebesromans in das Mönchsmilieu bezeichnen. Die Ich-Erzählung gehört im Roman zu den üblichen Mitteln der Darstellung; sie wird von Achilles Tatius in einer der *Vita Malchi* durchaus entsprechenden Weise in einen Rahmen eingefügt ³. An Techniken, die mit Perspektiven und Zeitschichten operieren, und an Vorausdeutungen (vor allem durch Träume) fehlt es nicht ⁴; für eine Ausgangssituation, die den Leser vor ein Rätsel stellt, sei auf den Anfang von Heliodors *Aethiopica* verwiesen.

Was die Charakterzeichnung des Malchus angeht, so hätte er sich, wäre er ein vollkommener Asket, nicht nur eines makellosen Wandels, sondern auch der gänzlichen Herrschaft über seine Affekte, einer schwerelos-heiteren Ataraxie zu befleißigen. Statt dessen löst er durch eine Verfehlung — wenn auch nur durch einen Versuch — die verhängnisvolle Folge der Ereignisse aus, und überdies zeigt er sich je nach den Umständen bald froh und zufrieden, bald völlig verzweifelt, dann wieder in äussersten Ängsten oder jauchzend vor Freude. In allen diesen Punkten ist er ein getreues Abbild des typischen Romanhelden. Die

¹ IV 6: Anthia wird zur Strafe mit zwei furchtbaren Hunden in eine Grube gesperrt; die Hunde greifen sie nicht an. Der Autor beeilt sich, den Vorgang zu erklären: der Wächter reicht Nahrungsmittel, und die Hunde sind satt und zahm.

² Eine Ausnahme ist z.B. die aus dem Armutsgebot erwachsende Schuld des Helden (er will einen Teil des väterlichen Erbes für sich behalten); vgl. Pallad. *Hist. Laus.* 17, 3 f.

³ I 1 f. Der Autor hat allerdings, hierin minder sorgfältig als Hieronymus, versäumt, am Schluss der Geschichte an den Rahmen zu erinnern.

⁴ S. hierüber T. HÄGG, *Narrative Technique in Ancient Greek Romances*, Skrifter utgivna av Svenska Institutet i Athen, 80, 8 (Stockholm 1971), 112 ff. (« Points of view ») und 213 ff. (« Anticipations »). Hägg stützt sich, wie diese Skizze, vor allem auf die Gesichtspunkte und Begriffe Lämmerts.

Handlung des Romans von Chariton beginnt mit einer aus Zorn und Eifersucht geborenen Missetat, die Chaireas an seiner jungen Gattin verübt; bei Xenophon straft Eros die hemmungslose Arroganz des verwöhnten Habrokomes¹. Über die seelische Verfassung der Romanfiguren, ihre je nach Lage der Dinge wechselnden Stimmungen und Leidenschaften brauchen nicht viele Worte verloren zu werden; es genügt, auf eines der häufigsten Romanmotive zu verweisen, das sich auch in der *Vita Malchi* findet: auf die zur Selbstmordabsicht sich steigernde Verzweiflung². In den Romanen ist es eine schier aussichtslose Situation, insbesondere der vermeintliche Verlust der oder des Geliebten, wodurch dieser Entschluss herbeigeführt wird; Hieronymus hat hierfür die Bedrohung des höchsten asketischen Gutes, der geschlechtlichen Enthaltensamkeit, eingesetzt. Im übrigen unterscheidet sich das Verhalten des Malchus kaum von dem der Romanhelden. Kleitophon z.B. hält, mit dem Schwerte in der Hand³, am angeblichen Sarge der Geliebten eine pathetische Rede, die mit den Worten endet: « So nimm denn, Leukippe, das einzige dir angemessene Totenopfer von mir entgegen » — da erscheinen, als er schon die Klinge gegen sich gekehrt hat, Freunde, die ihn von seinem Vorhaben abbringen⁴.

Die Struktur der *Vita Malchi* ist — mit einem Paar im Mittelpunkt, mit Räubern, Flucht und Rettung in höchster Not — ein stark verkürzter Abklatsch der Liebesromane. Auch mit dem Grundmotiv der Keuschheit entfernte sich Hieronymus nicht

¹ Charit. I 4, 12; s. hierzu VIII 1, 3 (Aphrodite als Rächerin). Xen. Eph. I 1 f.; vgl. II 1.

² Zeugnisse bei R. HEINZE, « Petron und der griechische Roman », in *Vom Geist des Römertums*³ (Darmstadt 1960), 419 Anm. 7. Dem Christen Malchus steht der Gedanke an Selbstmord schlecht an — das Muster der Romane schlägt durch.

³ Ebenso Malchus: man fragt sich, wie der Sklave von Räubern, der Hirtendienste leisten muss, zu einer solchen Waffe kommt. Auch bei diesem Zuge schlägt das « heroische » Muster unverhüllt durch.

⁴ Ach. Tat. III 16 f. S. ferner z.B. Iambl. *Babyl. Epit. Phot.* 18 (ed. E. HABRICH).

weit von der Gattung, die er sich zum Vorbild genommen hatte: die verheirateten Paare der Liebesromane haben einander die Treue zu wahren und sind somit zur Enthaltensamkeit gegenüber Dritten verpflichtet; noch nicht miteinander verheiratete Liebende dürfen einander nicht berühren¹.

In den Romanen bewährt sich das — nur selten durchbrochene — Prinzip in immer neuen Anfechtungen und Prüfungen; als *ultima ratio* dient auch in diesem Falle der (versuchte) Selbstmord². Oft genug soll jemand — er sei schon verheiratet oder noch nicht — zur Ehe gezwungen werden. So z.B. zu Beginn der Ich-Erzählung bei Achilles Tatius; die Partie liest sich wie ein genaues Analogon zum Anfang der Malchus-Geschichte (I 3): « Ich bin meiner Herkunft nach Phönizier, meine Heimat ist Tyrus, ich heiße Kleitophon... Mein Vater nahm eine zweite Frau, die Mutter meiner Schwester Kalligone; er beschloss, mich mit dieser Schwester zu verheiraten... » Da Kleitophon alsbald Leukippe kennenlernt und sich sterblich in sie verliebt, greift er zum gleichen Mittel wie Malchus, zur Flucht. Der zweiten Ehe, der Malchus sich ausgesetzt sieht, entspricht ziemlich deutlich eine Episode bei Xenophon (II 9)³: Anthia ist — ebenso wie ihr Gatte Habrokomes — in die Gewalt von Räubern geraten; sie wird zu einem Ziegenhirten geführt, der sie, wenn nötig, mit Gewalt, zur Frau nehmen solle; dieser lässt sich von ihrem Flehen und dem Hinweis, dass sie freigeborn und verheiratet sei, erweichen und berührt sie nicht. Die Ähnlichkeit der Konstellation reicht bis ins Detail: auch die Mitgefangene, die Malchus zur Frau gegeben wird, ist ja verheiratet, und auch ihr gegenüber spielt diese Tatsache eine Rolle — wenn auch nur als Argument, das Malchus seinem Herrn vorhält. Das Geschehen in der

¹ S. R. SÖDER, *Die apokryphen Apostelgeschichten...*, 114 ff.

² S. Xen. Eph. III 5 f.

³ Ähnlich, wenn auch in einem komplizierteren Motivationszusammenhang, Heliod. VII 23 ff.

Vita Malchi — die Selbstmordabsicht des Helden, der Beschluss des Paares, sich der Liebe zu enthalten — wäre somit, hinlänglich empfindsame Charaktere vorausgesetzt, auch ohne das asketische Ideal des Malchus und seiner Genossin durchaus überzeugend motiviert — mit anderen Worten: es hat den Anschein, als sei dieses Ideal einem vorgegebenen, in sich geschlossenen Ereignis- und Motivationszusammenhang nachträglich aufgepfropft worden¹. Andererseits hat Palladios eine Geschichte aufgezeichnet, die in einigen Punkten mit der Malchus-Episode übereinstimmt und die ihrerseits offensichtlich den *Thomas-Akten* verpflichtet ist²: Der junge Amun wurde von seinem Onkel zur Ehe gezwungen. In der Hochzeitsnacht belehrte er seine Braut über die Vorzüge der Keuschheit; er überzeugte sie, und das Paar lebte in geistlicher Ehe zusammen, bis sich Amun nach achtzehn Jahren — « damit eine so grosse Tugend nicht verborgen bliebe » — in den Bergen bei Nitria eine Einsiedlerhütte errichtete. Dieses Beispiel zeigt, dass man sich von der Arbeitsweise des Hieronymus keine allzu simple Vorstellung machen darf; die *Vita Malchi* ist sicherlich nicht allein durch Motive und Klischees der erotischen Romane inspiriert worden³.

Der Autor selbst bezeichnet die *Vita Malchi*, wie schon dargetan, vage als *parvum opus*, näherhin als *historia castitatis*. Wie hätte er sie auch nennen sollen: der Antike stand für die erzählende, mehr oder minder romanhafte Prosa keine feste und differenzierte Terminologie zu Gebote, und man bediente sich mannigfacher Ausdrücke, dergleichen Literatur not-

¹ Ein ähnlicher Fall findet sich *Vita Hilarionis* 21; s. hierzu *supra* S. 50.

² *Hist. Laus.* 8. Die Geschichte ist, wenn man der Argumentation R. REITZENSTEINS, *Hellenistische Wundererzählungen*, 58 f., folgt, älter als die *Vita Antonii* des Athanasius. Zu den *Thomas-Akten* (4 ff.) *ibid.* und 134 ff.

³ Zur Ameisen-Parabel, einem vorzüglichen Einfall des Hieronymus (Kap. 7, nach Verg. *Aen.* IV 402 ff.), vgl. Philostr. *Vita Apollonii* IV 3.

dürftig zu etikettieren¹. Er hätte vielleicht die Bezeichnung *exemplum* wählen können; dieser Terminus hätte indes den — zweifellos gegebenen — paränetischen Gehalt der Schrift über Gebühr betont, und ausserdem ist die Geschichte für ein Exempel reichlich lang. So entschied er sich für den Ausdruck *historia*. Hierin befindet er sich in Übereinstimmung mit dem unbekannten Verfasser der *Historia Apollonii regis Tyri* sowie mit Longus, der sein Werk in genauer Analogie zur *historia castitatis* als ἱστορία ἔρωτος klassifiziert². Nach heutigen Vorstellungen kommt die *Vita Malchi*, die man ja wegen ihrer Kürze nicht einmal im abgegriffensten Sinne des Wortes einen Roman nennen kann, einer Novelle ziemlich nahe; mit ihr teilt sie sich jedenfalls in die Merkmale einer in sich geschlossenen, auf einen einzigen Konflikt bezogenen und gradlinig zum Ziel strebenden Handlung. Andererseits unterliegt alles menschliche Tun einer rigorosen Bewertung nach fraglos feststehenden Normen; die Schrift propagiert eine bestimmte, religiös fundierte Lebensform. Um dieser Tendenz willen ist es wohl besser, die *Vita Malchi* schlicht als Erzählung auszugeben, und man mag sogleich hinzufügen: als erbauliche Erzählung. Diese Erbaulichkeit wiederum verzichtet auf das Wunder, so dass der Terminus Legende — wie immer man ihn definieren will — nicht in Betracht kommt. Gleichwohl hat Hieronymus in der *Vita Malchi* kein geringeres Arsenal ästhetischer Mittel aufgeboten als in der *Vita Hilarionis* — immerhin handelt es sich dieses Mal um Mittel, die nicht ausschliessen, dass der Leser die Tendenz der Schrift als einen unmittelbaren, an ihn selbst sich richtenden und sein eigenes Verhalten orientierenden Appell auffasst.

¹ S. K. KERÉNYI, *Die griechisch-orientalische Romanliteratur...*, 8 ff.

² *Praef.* 1. Die Bezeichnung gilt zwar streng genommen nur dem Gemälde, das Longos gesehen zu haben vorgibt; da indes sein Roman das Gemälde in Worten wiedergeben will, kann man sie ohne Gewalt auch auf den Roman beziehen. Vgl. ferner Lukians Ἀληθὴς ἱστορία. Kerényis Feststellung (*op. cit.*, 18), dass das Wort als Bezeichnung für die Romanerzählung nicht vorkomme, trifft insoweit nicht zu.

III

Die sogenannte *Vita Pauli primi eremitae*, wahrscheinlich der literarische Erstling des Hieronymus¹, entstand wohl während des Aufenthalts in der Wüste von Chalkis (Syrien), also etwa 375/377, allenfalls unmittelbar danach in Antiochien². Die Schrift war offenbar sofort ein grosser Erfolg; sie wird auch von heutigen Lesern mit hohem Lobe bedacht³. Der Autor erklärt am Schluss der Einleitung, er wolle einiges wenige über Anfang und Ende des Paulus, des ersten Wüstenmönchs, mitteilen; er beansprucht hingegen nicht, eine Lebensbeschreibung vorzulegen. Der herkömmliche Titel mit dem Begriff *vita* ist auch in diesem Falle eine fremde, dem Charakter des kleinen Werkes nicht angemessene Zutat.

Die beiden in der Einleitung angekündigten Teile haben bei weitem nicht gleiches Gewicht. Der erste, den Anfängen sich widmende Abschnitt (Kap. 2-6) gibt die Exposition; er skizziert, wie Paulus in der Wüste der Thebais eine Eremitenexistenz begründete. Der zweite, etwa dreimal so lange Abschnitt (Kap. 7-16) enthält das eigentliche Geschehen, die Begegnung der beiden Mönche Paulus und Antonius⁴.

Der erste Abschnitt befasst sich zunächst mit dem Zeit-
hintergrund, mit der Christenverfolgung unter Kaiser Decius; zwei Exempel, darunter ein überaus laszives, sollen die Heim-
tücke illustrieren, mit der der Feind die Märtyrer zu Fall zu
bringen suchte (Kap. 2-3). Dann wendet sich der Autor seinem

¹ S. *Vir. ill.* 135. Nur einige *Briefe* (jedenfalls Nr. 1 und 2) sind mit Sicherheit eines früheren Datums.

² Für die an zweiter Stelle genannte Möglichkeit plädiert J. N. D. KELLY, *Jerome. His Life...*, 60 f.

³ S. z. B. R. REITZENSTEIN, *Hellenistische Wundererzählungen*, 63: « ein Kleinod der erzählenden Literatur »; H. VON CAMPENHAUSEN, *Lateinische Kirchenväter* (Stuttgart 1960), 120: « literarisch... sein vollkommenstes Werk ».

⁴ Treffender daher die Kennzeichnung der Schrift, die Hieronymus im *Chron.*, z. J. 356, gibt: (*Paulus*,) *cuius nos exitum brevi libello explicuimus*.

Helden zu: Paulus, heisst es, aus vermögendem Hause, verlor als etwa Sechzehnjähriger beide Eltern; er war mit der griechischen und koptischen Literatur gründlich vertraut, sanftmütig und gottesfürchtig. Er zog sich während der Verfolgungen auf ein abgelegenes Gut zurück, dann — da der Mann seiner Schwester Anstalten machte, ihn zu verraten — in die Einsamkeit der Berge, wo er schliesslich eine Höhle mit einer peristylartigen Öffnung nach oben, mit einer Palme und einem Quell darin, entdeckte; dort blieb er, und die Palme versorgte ihn mit Nahrung und Kleidung (Kap. 4-6).

Der zweite Abschnitt schildert ein über insgesamt neun Tage sich erstreckendes einsträngiges Geschehen, das durchweg aus der Perspektive nicht des Paulus, sondern des Antonius erzählt wird¹. Dieser hatte, als Paulus 113 und er selber 90 Jahre alt war, ein Traumgesicht: es gebe weiter im Inneren der Wüste einen Mönch (gemeint ist Paulus), der viel vollkommener sei als er und den er besuchen müsse. So macht er sich denn am folgenden Tage, ohne das Ziel zu kennen, auf den Weg. Zunächst begegnet ihm ein freundlicher Hippozentaur, der ihm die Richtung weist (Kap. 7). Dann bittet ihn ein Satyr im Namen seiner Artgenossen, er möge bei dem allen gemeinsamen Herrn Fürbitte für sie tun; Antonius, vor Freude Tränen vergiessend, sieht sich zu einem Weheruf über Alexandrien veranlasst, das Ungeheuer als Götter verehere, während *bestiae Christum loquuntur* (Kap. 8). Eine Wölfin lässt ihn in der Morgendämmerung des dritten Tages den Eingang zur Höhle des Paulus finden; dort muss er freilich stundenlang vor verschlossener Tür warten. Endlich öffnet Paulus; die beiden Mönche, die sich nie gesehen haben, begrüßen sich mit ihren Namen (Kap. 9). Während ihrer Gespräche (Paulus will u.a. wissen, ob es noch Heiden gebe) legt ein Rabe ein Brot vor ihnen nieder; Paulus bemerkt hierzu, er pflge seit sechzig Jahren

¹ Hierbei finden, von *quod et evenit* (Kap. 14) abgesehen, keinerlei Vorausdeutungen des Erzählers statt.

täglich ein halbes Brot zu erhalten, mit Rücksicht auf den Besuch des Antonius sei an diesem Tage die Ration verdoppelt worden (Kap. 10). Jetzt findet, bei der Ehre des Brotbrechens, ein edler Wettstreit der Bescheidenheit statt; er wird schliesslich in der Weise entschieden, dass die beiden Mönche, jeder an einem Ende, gleichzeitig an dem Brot ziehen. Am folgenden Tage erklärt Paulus, er werde nun sterben; Antonius solle ihn bestatten, jedoch zuvor — für die Bedeckung des Leichnams — den Mantel holen, den er von Athanasius erhalten habe (Kap. 11-12). Antonius holt den Mantel; auf dem Rückweg zu Paulus sieht er diesen inmitten von Engelscharen gen Himmel schweben (Kap. 13-14). Er eilt in die Höhle; dort trifft er Paulus in Gebetshaltung, kniend und mit erhobenen Armen, an — er bemerkt erst nach einiger Zeit, dass Paulus tot ist (Kap. 15). Zwei Löwen schachten dem hilflosen Alten das Grab aus; sie trollen sich, nachdem sie den Segen des Antonius empfangen haben. Dieser bestattet Paulus und kehrt in sein Kloster zurück (Kap. 16).

Der Schluss geisselt nach Art der kynisch-stoischen Diatribe die Torheit der Reichen und vergleicht sie mit der Genügsamkeit des Paulus, dem das Himmelreich offenstehe. Dann eine Sphragis der Demut: der Leser möge «des Sünders Hieronymus» gedenken; dieser würde die Tunika des Paulus dem Purpur der Könige, der die Strafe der Verdammnis herbeiführe, entschieden vorziehen.

Die *Vita Pauli* gehört demselben Bereich an wie die *Vita Hilarionis*, der Asketen- und Wundertäter-Literatur, und wie dort, so lassen sich auch hier in den einschlägigen Schriften mancherlei Parallelen für das motivische Material namhaft machen. Bei den folgenden Beispielen wird zunächst von dem unmittelbaren Vorbild des Hieronymus, von der *Vita Antonii* des Athanasius, abgesehen.

Die beiden einleitenden Exempel, welche die Heimtücke des Verfolgers dartun sollen, operieren mit ausgesuchten Reizen: mit Mückenstichen, dem Kitzel der Liebe, dem Schmerz der

abgebissenen Zunge. Palladios weiss von einem Mönch, der, auf einen Stich reagierend, eine Mücke zerdrückte; der Mönch habe sich selbst dazu verurteilt, sechs Monate nackt in einem mückenreichen Sumpfbgebiet zu verbringen, und er war schliesslich so zerstoehen, dass man seine Identität nur noch an seiner Stimme feststellen konnte. Eine Dirne tritt in einer Episode der *Andreas-Akten* auf: sie wird nackt ans Tor geführt, die Apostel am Betreten der Stadt zu hindern. Das Motiv der abgebissenen Zunge wird auch einer Pythagoreerin zugeschrieben: sie sollte dem Tyrannen Dionysios auf der Folter ein Geheimnis verraten; sie biss sich die Zunge ab und spie sie dem Tyrannen ins Gesicht — jetzt brauchte sie nicht mehr zu befürchten, sie möchte, von der Folter besiegt, das Geheimnis preisgeben ¹.

Palladios erzählt die Geschichte von einem « Aschenbrödel im Nonnenkloster » ²: eine Jungfrau stellt sich schwachsinnig; sie darf nicht mit den Schwestern essen, leistet Küchendienste und lebt von Abfällen; sie wird geschlagen und verhöhnt. Ein Engel erscheint dem Asketen Piterum: warum er eine so hohe Meinung von sich habe; er solle sich ins Nonnenkloster von Tabenne begeben; dort finde er eine Frau, die ein « Diadem » trage und die besser sei als er. Piterum macht sich sofort auf den Weg; er erkennt die Gesuchte an dem Tuch, das sie um den Kopf trägt; er fällt ihr zu Füssen und bittet sie um ihren Segen, wie auch sie ihm zu Füssen fällt und ihn um seinen Segen bittet. Die Geschichte ist ein recht genaues Analogon zur Entdeckung des Paulus durch Antonius (*Vita Pauli* 7); das Motiv der wechselseitigen Bitte um Segen erinnert an den Bescheidenheitswettstreit beim Brotbrechen (*Vita Pauli* 11).

Die Begegnung mit dem Satyr hat ein Pendant in der Apollonios-Überlieferung: der Wundermann erfuhr in einem

¹ *Hist. Laus.* 18, 4; *Acta Petri et Andreae* 9 (edd. R. A. LIPSIUS - M. BONNET, II 1, 121 f.); Iambl. *De vita Pythagorica* 194.

² *Hist. Laus.* 34. Die Bezeichnung « Aschenbrödel » bei R. REITZENSTEIN, *Hellenistische Wundererzählungen*, 75 f.

äthiopischen Dorfe, dass dort ein Satyr sein Wesen treibe (er stellte den Frauen nach und hatte schon zwei ermordet); er brachte den Unhold durch einen kräftigen Trunk Weines zur Vernunft. Wie Hieronymus, so bemüht sich auch Philostrate, der Skepsis seiner Leser zuvorzukommen: man dürfe nicht bezweifeln, dass es Satyrn gebe; er erinnere sich eines Jugendkameraden, dessen Mutter von einem Satyr besucht worden sei ¹.

Das Motiv der wunderbaren Ernährung von Wüstenmönchen hat sich offenbar nicht geringer Beliebtheit erfreut. Neben Fällen einmaligen göttlichen Beistandes — insbesondere, wenn ein unerwarteter Besuch eingetroffen ist — hört man von einem Mönch, der alle zwei bis drei Tage ein Brot auf seinem Tische vorfand; als er mehr und mehr Versuchungen zu unterliegen begann, verschlechterte sich das Brot nach Massgabe seiner zunehmenden Sündhaftigkeit. Einmal verweist eine Anspielung auf den biblischen Archetyp derartiger Fürsorge: ein Eremit sieht jeden Sonntag « zu seinen Häupten » ein Brot liegen, wie einst der verzagte Elia ein Brot « zu seinen Häupten » bemerkt hatte. Die Variante des Hieronymus ist besonders geistreich: sie greift auf die Raben Elias zurück und verbindet das Motiv der regelmässigen Verpflegung mit einer ausserordentlichen Massnahme wegen des Besuches des Antonius ². Schliesslich ist auch der in Gebetshaltung verharrende tote Paulus nicht ohne Parallele ³.

Dass die *Vita Pauli* mit biblischen Wendungen und Zitaten gespickt ist, versteht sich bei Schriften dieser Art von selbst.

¹ *Vita Pauli* 8. Vgl. Philostr. *Vita Apollonii* VI 27.

² *Vita Pauli* 10; s. hierzu 3 *Reg.* 17, 6 (Raben Elias). Vgl. Pallad. *Hist. Laus.* 51 und *Hist. monachorum* 12, 14 f. (einmalige Hilfe, insbesondere bei Besuch); *ibid.* 1, 47 ff. (alle zwei bis drei Tage ein Brot); *ibid.* 10, 8 (jeden Sonntag ein Brot, mit Verweis auf Elia, 3 *Reg.* 19, 6).

³ *Vita Pauli* 15. Vgl. *Hist. monachorum* 1, 65; s. ferner Pallad. *Hist. Laus.* 47, 4 (ein verstorbener Mönch wird auf einem Stuhle sitzend, mit seiner Arbeit in der Hand, vorgefunden).

Hieronymus hat sich ausserdem erlaubt, heidnische Autoren ins Feld zu führen — dieser Verlockung hat er nur in seinem hagiographischen Erstling so offen nachgegeben, während er sich in der *Vita Malchi* und der *Vita Hilarionis* mit Anspielungen begnügte, die nur der Kundige bemerkt. An einem Höhepunkt — Antonius wartet vor der Klause des Paulus auf Einlass — — zitiert Hieronymus zwei volle, verschiedenen Büchern entstammende Verse der *Äneis*. Derlei in die Erzählung eingefügte, die Handlung weiterführende Zitate finden sich auch in dem Roman des Chariton; auf christlicher Seite hatte sich Laktanz in der Schrift *De mortibus persecutorum* dieses Verfahrens bedient¹.

Die Einleitung der *Vita Pauli* geht davon aus, dass Zweifel bestünden, wer der erste Wüstenmönch gewesen sei. Hieronymus weist zunächst den Versuch zurück, biblische Vorbilder des Mönchtums, den Propheten Elia und Johannes den Täufer, hierfür namhaft zu machen. Er nennt sodann eine andere These, die sich auf Antonius berufe — sie sei nur teilweise richtig, weil Antonius zwar dem Titel, Paulus hingegen der Sache nach als erster in der Wüste gelebt habe. Da man über Antonius in griechischer wie in lateinischer Sprache gründlich berichtet habe, wolle er sich des Paulus annehmen, weil man diesen Gegenstand bislang vernachlässigt habe.

Hieronymus behauptet hiermit ziemlich unverblümt, dass die *Vita Antonii* des Athanasius der Korrektur bedürfe; denn ebendort heisst es, kein anderer als Antonius habe sich zuerst

¹ S. z.B. *Vita Malchi* 8 a.E.: *pavesco* usw. (nach Verg. *Aen.* II 204). *Ibid.* 9: *si iuvat dominus* usw. (nach Sen. *Troad.* 510-512). Vergil-Reminiszenzen in der *Vita Hilarionis* nennt A. CAMERON, in *CPh* 63 (1968), 55 f. Vgl. dagegen *Vita Pauli* 4: *auri sacra fames* (Verg. *Aen.* III 57); *crudelitate quasi pietate utebatur* (nach Flor. *Epit.* I 40, 7: *saevitia quasi virtute utebatur*). *Ibid.* 9: *Talia perstabat memorans* usw. (Verg. *Aen.* II 650 und VI 672). Zu den Homer-Zitaten bei Chariton s. E. H. HAIGHT, *Essays on the Greek Romances*² (Port Washington, N.Y. 1965), 33 ff.; Lact. *Mort. pers.* 12, 1; 16, 2; 30, 5 u.ö.

in die Wüste gewagt¹. Die *Vita Pauli* ist somit eine Replik auf die *Vita Antonii*, ja, sie setzt allenthalben Leser voraus, welche die *Vita Antonii* kennen. Die ersten Hinweise auf die *Vita Antonii* finden sich schon in der Einleitung. Elia nämlich hatte — nach Athanasius — dem Antonius als Vorbild gedient, und auf den schon im Mutterleib prophezeienden Johannes hatte Antonius in seiner grossen Predigt hingewiesen². Dass Hieronymus eine Spitze anzubringen sucht, zeigt sich mit aller Deutlichkeit im 13. Kapitel; er kommt dort auf die beiden biblischen Figuren zurück und lässt Antonius die Rolle widerrufen, die Athanasius diesem zugeschrieben hatte: *Vae mihi peccatori, qui falsum monachi nomen fero. Vidi Eliam, vidi Ioannem in deserto* (gemeint ist beide Male Paulus). Auch die beiden Gewährsleute, auf die sich Hieronymus für seine Version vom ersten Wüstenmönch beruft, verweisen auf die *Vita Antonii*: dort erfährt man von zwei Schülern, die den einsam am Berge Hausenden bedient und seinen Leichnam bestattet hätten³.

In den Andeutungen über die Herkunft und Jugend des Paulus setzen sich die impliziten Bezugnahmen auf die *Vita Antonii* fort. Denn alle Daten, die Hieronymus von Paulus mitzuteilen weiss, stimmen genau mit den Verhältnissen des Antonius überein: beide stammen aus vermögendem Hause; beider Eltern sterben früh; beide haben eine Schwester. Auf dieser Folie tritt der einzige Unterschied desto deutlicher hervor: Antonius hatte die heidnische Bildung von sich gewiesen; Paulus war gründlich mit ihr vertraut. Wie schon festgestellt, lag Hieronymus das Konzept des gebildeten

¹ Kap. 3 und 11. Man muss der etwas dreisten Polemik des Hieronymus zugute halten, dass die These des Athanasius die Tatsachen erheblich stilisierte; s. R. REITZENSTEIN, *Hellenistische Wundererzählungen*, 61 f.

² Elia als Vorbild: *Vita Antonii* 7 a.E. Johannes prophezeit im Mutterleib (nach Lc. 1, 44): *ibid.* 36 a.E.

³ *Vita Antonii* 91 f.; vgl. *Vita Pauli* 13. Aus der Bemerkung *e quibus superior magistri corpus sepelivit* ergibt sich, dass nur einer der beiden Gewährsleute mit einem der beiden den Greis pflegenden *discipuli* identisch ist.

Mönchs so sehr am Herzen, dass er es in der *Vita Hilarionis* abermals zur Sprache brachte ¹.

So geht es fort: schon der asketische *locus amoenus* der *Vita Pauli* sucht das Analogon in der *Vita Antonii* zu überbieten; Hieronymus weist sogar mit wörtlichen Anklängen auf sein Vorbild hin. Weitere motivische Reminiszenzen sind der Hippozentaur sowie das Wartenlassen von Einlass Begehrenden; dasselbe gilt für die Weisung, Antonius müsse noch am Leben bleiben, um anderen Mönchen als Vorbild zu dienen, sowie für die Vision von der Himmelfahrt Pauli ². Dass Hieronymus die *Vita Antonii* zu korrigieren wünscht, ergibt sich noch aus zwei weiteren Details: das Traumgesicht belehrt Antonius, dass Paulus *multo melior* sei als er ³; der Mantel, den Athanasius dem Antonius geschenkt hatte, gelangt an Paulus, er gelangt nicht an den Schenker zurück — mit dieser Version setzt Hieronymus sich in offenen Widerspruch zur *Vita Antonii* ⁴.

Athanasius hatte in der *Vita Antonii* einen unerbittlichen Kämpfer gegen den Teufel und einen in hartem Ringen sich emporarbeitenden Asketen vorgeführt, ferner einen Mann, der vor der Überschätzung des Wunders warnte und kompromisslos

¹ Vermögen, Tod der Eltern, Schwester: *Vita Antonii* 1 f. und *Vita Pauli* 4. Bildung: s. *supra* S. 53.

² *Locus amoenus* (vgl. *supra* S. 54): *Vita Antonii* 49 f.; vgl. *Vita Pauli* 5. Wörtliche Anklänge: *repperit saxum montem* usw. (Kap. 5), vgl. *Vita Antonii* 49 a.E. (in der Übersetzung des Euagrius: *invenit montem valde excelsum*); *quasi quod a Deo sibi offerretur* (Kap. 6), vgl. *Vita Antonii* 50 a.A. (Euagrius: *quasi a Deo sibi offerretur*); vgl. ferner *necessitatem in voluntatem vertit* (Kap. 5) = *Vita Antonii* 17 (Euagrius: *cur ergo non facimus de necessitate virtutem*); weitere Beispiele bei J. PLESCH, *Die Originalität und literarische Form der Mönchsbiographien des hl. Hieronymus*, 32 Anm. 1. Hippozentaur: *Vita Antonii* 53 (als Trugdämon); vgl. *Vita Pauli* 7. Wartenlassen: *Vita Antonii* 13 a.A. (ἐπεὶ μὴ συνεχώρει τοὺτους εἰσελθεῖν); vgl. *Vita Pauli* 9. Leben zum Vorbild anderer: *Vita Antonii* 46 a.E.; vgl. *Vita Pauli* 12. Dasselbe Motiv auch *Hist. monachorum* 8, 17. Himmelfahrt: *Vita Antonii* 60 (Amun); vgl. *Vita Pauli* 14.

³ *Vita Pauli* 7. Athanasius hatte seinen Helden als Ausbund aller mönchischen Tugenden hingestellt.

⁴ *Vita Pauli* 12 f. und 16; vgl. *Vita Antonii* 91 a.E.-92.

für die Rechtgläubigkeit eintrat — so sind die Versuchungen und die Klimax der Weltentsagung das eine und die einen breiten Raum beanspruchenden Belehrungen und Ermahnungen (an die Mönche, gegen Häretiker und Heiden, an das Kaiserhaus, an hohe Beamte) das andere Hauptmerkmal der ältesten Mönchsbiographie. Hieronymus hingegen bringt in seiner *Vita Pauli* eine perfekte Idylle. Der Held lebt in völliger Einsamkeit; er hat weder gegen Dämonen zu kämpfen noch seinesgleichen zu unterweisen. Seine Rolle kennt keinerlei Spannungen; sein harmonisches Glück der Selbstgenügsamkeit ist in eine märchenhafte Sphäre freundlicher Fabelwesen und friedliebender Tiere eingefügt.

Hieronymus bemüht sich in der *Vita Pauli* mit grosser Intensität um Glaubwürdigkeit. Seine Attacke gegen Athanasius war ja nur dann gerechtfertigt, wenn es ihm gelang, den angeblichen wahren ersten Wüstenmönch, dem er Anerkennung zu verschaffen suchte, als historische Persönlichkeit zu erweisen — hiermit stand und fiel das ganze Unternehmen, das als Fiktion keinerlei Gewicht gehabt, ja, den Autor blamiert hätte. Schon die Einleitung geht daher mit einigem Raffinement zu Werke. Hieronymus gibt sich geschickt das Air des kritischen Historikers: Viele haben sich oft gefragt... Manche griffen auf Elia und Johannes zurück... Allgemein gilt Antonius... Er nennt seine Quelle; er spaltet die Rolle des « Ersten » dialektisch auf; er weist entrüstet eine fabulöse Version eines bis zu den Fersen behaarten Höhlenbewohners Paulus ab; er räumt bescheiden ein, dass von der *media aetas* des Paulus nichts bekannt geworden sei. Hier deutet nichts auf schriftstellerische Eigenmacht; Hieronymus scheint ganz und gar von objektiven Gegebenheiten auszugehen: von einer Kontroverse und von Quellen, die, richtig benutzt, trotz ihrer Lückenhaftigkeit eine Schlichtung der Kontroverse gestatten ¹.

¹ Man beachte noch, dass es ausgerechnet zwei Schüler sind, die Antonius den Ruhm des ersten Wüstenmönchs streitig machen.

In der *Vita* selbst argumentiert Hieronymus auf zwei Ebenen: auf der Ebene des spezifisch christlichen (transzendenten, mit Eingriffen Gottes rechnenden) und auf der Ebene des allgemeinen (immanenten, auf nachprüfbare Tatsachen sich stützenden) Weltverständnisses. Die beiden Argumentationsweisen finden sich vereint, die These von der den Einsiedler sowohl nährenden als auch kleidenden Palme zu erhärten (Kap. 6): Hieronymus nennt Analogien, die er selbst in der syrischen Wüste beobachtet haben will (wobei er, um seine Sachkunde zu erweisen, das syrische Wort für Zisterne einflicht), und er beruft sich auf das Wort Jesu, wonach dem, der da glaubt, alles möglich ist (*Mc.* 9, 23)¹.

Im übrigen hat sich der Autor damit begnügt, seine Darlegungen im « natürlichen », historischen Sinne als plausibel erscheinen zu lassen; dieses Bestreben beschränkt sich freilich auf die erste Hälfte der Schrift. So hat Hieronymus seinen Helden mit einer ziemlich exakten Chronologie ausgestattet, mit sowohl absoluten als auch relativen — auf Antonius sich beziehenden — Lebensdaten. Die absolute Zeit ergibt sich aus dem historischen Rahmen des Anfangs (Kap. 2 und 4): Paulus war während der decianischen Verfolgung etwa 16 Jahre alt². Das Verhältnis zu Antonius geht aus Kapitel 7 hervor: Antonius wurde als Neunzigjähriger zum sterbenden Paulus, dem Hundertdreizehnjährigen, gerufen. Setzt man dieses chronologische Gerüst zu den absoluten Lebensdaten des Antonius in Beziehung, so zeigt sich eine kleine Unstimmigkeit: Paulus ist im günstigsten Falle, d.h. wenn er erst als Siebzehnjähriger

¹ Hieronymus hat diese Doppelstrategie noch einmal bei dem Flutwunder Hilarions angewandt; s. *supra* S. 47. Die auf Gottes Allmacht rekurrierende Argumentationsweise auch bei Athanas. *Vita Antonii* 83, dort freilich in einer weit weniger autoritären Form als bei Hieronymus.

² Hieronymus übertrumpft auch in diesem Detail das Vorbild: Antonius war 18-20 Jahre alt, als er seine Berufung zum Asketen erlebte (*Vita Antonii* 2 a.A.). Hilarion liess er gar als fünfzehnjährigen Burschen in die Wüste ziehen; s. *supra* S. 53.

und sofort zu Beginn der decianischen Verfolgung (Herbst 249) in die Einsamkeit floh, 232 geboren und 345 gestorben. Hieraus würde sich für Antonius das Geburtsjahr 255 ergeben; er kam in Wahrheit etwa fünf Jahre früher zur Welt.

Wichtiger als die Chronologie sind einige auktoriale Bemerkungen, durch die Hieronymus Einzelheiten seines Berichts zu beglaubigen sucht. So will er aus ägyptischen Quellen erfahren haben, dass die von Paulus in der Wildnis entdeckte Falschmünzerei auf die Zeit von Kleopatra und M. Antonius zurückgehe (Kap. 5) ¹ — der Leser, der zweifellos von diesen bekannten Figuren der jüngeren ägyptischen Geschichte gehört hat, nickt zustimmend und fragt nicht weiter nach jenen *Aegyptiorum litterae*. Im darauf folgenden Kapitel tritt Hieronymus selbst, wie schon erwähnt, als Augenzeuge für extreme asketische Leistungen auf. Abermals ein Kapitel weiter befolgt er in seinem angeblichen Streben nach seriöser Berichterstattung eine andere Taktik: aus der wohl richtigen Erwägung, ein apodiktisch als Tatsache hingestellter Hippozentaur möchte selbst naiven Gemütern allzu viel zumuten, lässt er hier dem Leser freie Hand — er jedenfalls will sich nicht dafür verbürgen, ob es sich um Teufelsspuk oder um ein wirkliches Monstrum der Wüste gehandelt habe. Desto weniger ist er beim Satyrn bereit, einer skeptischen Einstellung Konzessionen zu machen: dergleichen sei unter Constantius in Alexandrien lebend dem Volke gezeigt und in Antiochien als konservierte Leiche dem Herrscher selbst vorgeführt worden (Kap. 8) ². Offenbar nahm er an, dass der Leser, nunmehr « eingestimmt », den weiteren Episoden den Glauben nicht versagen würde — jedenfalls bringt er vom 9. Kapitel an keine bekräftigenden Kommentare mehr; insbesondere sucht er weder den (biblisch fundierten)

¹ Sie ist unverkennbar durch das Brunnenhaus inspiriert, das Antonius fand (*Vita Antonii* 12).

² Vgl. das Pendant bei Philostrate, *supra* S. 73.

Raben noch die hilfreichen Löwen durch auktoriale Einschaltungen abzusichern (Kap. 10 und 16) ¹.

Die in der *Vita Pauli* geschilderte Mönchsfigur ist durch keine andere hiervon unabhängige Quelle bekannt; alle Überlieferung geht einzig auf Hieronymus zurück ². Schon manche Zeitgenossen des Hieronymus haben die Historizität des Paulus bezweifelt — so berichtet der Autor selbst in der Einleitung zur *Vita Hilarionis*: *Unde et nos... maledicorum voces contemnimus: qui olim detrahentes Paulo meo nunc forte detrahent et Hilarioni, illum solitudinis calumniati, huic obicientes frequentiam, ut qui semper latuit non fuisse, qui a multis visus est vilis existimetur*. Nun hat es gewiss schon vor Antonius diesen oder jenen Wüstenmönch gegeben. Doch die Paulus-Gestalt als solche und zumal ihr apodiktisch behaupteter Vorrang vor Antonius ist — wie jetzt wohl allgemein angenommen wird — mit grösster Wahrscheinlichkeit der Phantasie des Hieronymus entsprungen. Sie ist also gerade nicht, was der Autor mit so grossem Nachdruck zu erweisen sucht, eine geschichtliche Tatsache, sondern Fiktion ³.

Ein später Paulus-Verteidiger fragte angesichts dieser Ergebnisse der historischen Kritik: « Welches Interesse sollte Hieronymus daran gehabt haben, auf Kosten des heiligen Antonius eine fingierte Persönlichkeit auf den Leuchter zu stellen? ⁴ ». Diese berechtigte Frage — sie zielt ja auf den Zweck der Schrift — lässt sich wohl etwa in der Weise beantworten, dass Hieronymus, ein junger Mann, der das Zeug zu einem Schrift-

¹ Die gelehrte Bemerkung in Kap. 12, das Kloster des Antonius sei später von den Sarazenen besetzt worden, gehört nicht zum Historizitätsbeweis für Paulus.

² S. z.B. O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* ² III (Freiburg i.Br. 1923), 637; J. N. D. KELLY, *Jerome. His Life...*, 61.

³ Dass Hieronymus selbst nicht aufhörte, seinen Paulus als historische Figur zu behandeln (s. *Epist.* 22, 36 und 108, 6; *Chron.* z. J. 356), ist, wie schon R. REITZENSTEIN, *Hellenistische Wundererzählungen*, 63 Anm. 1, festgestellt hat, keine Gegensatz: er musste das Gesicht wahren.

⁴ So L. SCHADE, in Hieronymus, *Ausgewählte Schriften*, Bibliothek der Kirchenväter I 15 (Kempten/München 1914), 13.

steller in sich spürte, einen Erfolg erringen wollte, wie ihn Athanasius mit seiner *Vita Antonii* errungen hatte. Da nun aber alle christliche Literatur « littérature engagée » war, da sie dem Glauben zu dienen hatte und sie nicht einfach das freie Spiel der Phantasie und die schöne Form als Selbstzweck vorführen durfte, blieb Hieronymus kaum eine andere Wahl als die, die er traf: er musste « seinen » Paulus für authentisch ausgeben, er musste den historischen Antonius durch eine nicht minder historische Persönlichkeit auszusteichen suchen. Nur in dem einen Punkte wagte er sich unnötig weit vor, dass er die Aufwertung des eigenen Themas mit der Entwertung eines fremden verknüpfte, dass er Behauptung und Widerlegung verband, indem er die Priorität seines Helden vor Antonius, dem anerkannten Gründer des Mönchtums, zu erweisen unternahm. Gerade hiermit begab er sich auf ein Terrain, auf dem auch nach christlicher Auffassung nicht der Glaube, sondern Tatsachen zählen. Er hat dazugelernt und ist mit der *Vita Hilarionis*, seinem zweiten Versuch, mit der *Vita Antonii* zu wetteifern, andere Wege gegangen — bei Hilarion stellt sich die Frage nach der Historizität desto weniger, je weniger dort von Hieronymus selbst die Frage nach der Historizität des Antonius — als der Figur, die Athanasius aus ihm gemacht hatte — in Frage gestellt wird.

Der Gegenstand der *Vita Pauli*, das Ende eines bedeutenden Mannes, ist nicht beispiellos: es gab die Schriften *De viris illustribus*, es gab Lukians Parodie *Über den Tod des Peregrinus* und vor allem die *Märtyrerakten*. Hingegen lässt sich die Form der *Vita Pauli* nur schwer auf Begriffe bringen. *Inter multos saepe dubitatum est*, lautet der Anfang. Die Schrift will also eine Streitfrage lösen, und sie rekuriert hierfür auf « Tatsachen », die sie als wahr hinzustellen sucht; sie erzählt, aber die Erzählung dient einem Beweis. Als das nächste Analogon zu einem derartigen Konzept kann man wohl die *narratio* einer Gerichtsrede, richtiger: die ἀντιδιήγησις ansehen, die Darlegung eines Sachverhalts also, die sich gegen die entsprechende

Darlegung der anderen Partei richtet. Nun haben keineswegs alle erzählenden Abschnitte der Schrift Beweisfunktion für die Priorität des Paulus; die Schrift enthält « überschüssende » Teile, in denen um des Erzählens willen erzählt wird, wie z.B. die Erlebnisse, die Antonius auf seinem ersten Wege zu Paulus widerfuhren (Kap. 7-8: Hippozentaur, Satyr). Hierdurch unterscheidet sie sich von der forensischen Schilderung eines Sachverhalts (wobei gelegentliche Digressionen, die auch dort vorkommen, ausser Betracht bleiben) — sie ist ein hybrides Gebilde, ein Zwitter zwischen beweisender und erbaulicher Erzählung. Um dieser ihrer Kompliziertheit willen wurde die *Vita Pauli*, des Hieronymus frühestes hagiographisches Werk, hier an letzter Stelle behandelt.

IV

Die letzten Jahrzehnte des 4. Jhdts. waren eine überaus experimentierfreudige Zeit: die christlichen lateinischen Schriftsteller versuchten damals, sich nahezu sämtlicher Formen der antiken literarischen Tradition zu bemächtigen und sie im Sinne der neuen Religion umzuprägen. Hieronymus hat zu diesem Prozess neben anderem seine drei Mönchsgeschichten beige-steuert — sie sind kein geringer Beitrag, wenn man bedenkt, dass mit ihnen die lateinische Hagiographie begründet wurde. Sie übernehmen mannigfache Elemente hauptsächlich aus dem griechischen Bereich, Elemente teils heidnischer, teils bereits christlicher Provenienz. Sie zeigen sich in hohem Masse bereit, Paradigmen sogenannter kleiner Gattungen in das umgreifende Gefüge ihres Erzählzusammenhangs einzubeziehen: sie enthalten Exempel, Parabeln, Apophthegmen und vor allem in sich geschlossene Wundererzählungen. Die übergreifenden Zusammenhänge selbst wiederum lehnen sich in ihren Mitteln und Formen an den Roman und die Biographie an. All dies steht im Dienste der christlichen Sinngebung und erhält, wo immer es

angebracht erscheint, durch Zitate und Anspielungen ein biblisches Fundament. Die Mönchsgeschichten haben ausserdem noch einen besonderen Zweck, durch den sie sich von der übrigen christlichen Literatur unterscheiden: sie sollen eine gerade erst sich etablierende Institution und Lebensform der christlichen Glaubensgemeinschaft, eben das Mönchtum, preisen und propagieren. Sie erhalten hierdurch ein spezifisches, didaktisch-paränetisches Element: sie zielen auf Erbauung, auf *aedificatio*. Hiermit ist gesagt, dass sie den Leser entweder zu einem wirklichen oder zu einem bloss gedanklichen Nachvollzuge auffordern, zur *imitatio* oder zur *admiratio*¹. In welchem Masse sie jeweils das eine oder das andere bezwecken und gar erreichen, lässt sich — bei der Ambivalenz, die durch jegliche Art von ästhetischer Vermittlung verursacht wird — schwer abschätzen. Blickt man auf das wichtigste literarische Vorbild, auf die *Vita Antonii* des Athanasius, und auf dessen offensichtlich praktischen, zum wirklichen Nachvollzuge auffordernden Zweck, so muss man wohl einräumen, dass es den Mönchsgeschichten des Hieronymus vor allem um einen bloss gedanklichen Nachvollzug, um Andacht und zum Teil sogar nur um Unterhaltung zu tun ist. Allzu aufdringlich sind die ästhetischen Reize, die Hieronymus bereitgestellt hat, und allzu weit entfernt sich ein gut Teil der Wundergeschichten doch wohl auch für den gläubigen Christen vom normalen Lauf der Dinge. Am ehesten mochte der zeitgenössische Leser der *Vita Malchi* einen Appell entnehmen, der in sein Leben eingriff (nicht durch das romanhafte Detail, das ja nur exemplarische oder parabelartige Funktion hat, sondern durch die Quintessenz, das Ideal der Keuschheit): dieses Werk verherrlicht allein die Askese, die zu befolgen in jedermanns Macht steht, und es verzichtet auf die « Gnadengabe » des Wunders.

¹ Zu dieser Unterscheidung vgl. Greg. Magn. *Dial.*, ed. U. MORICCA (Roma 1924), 20, wo es von höheren Stufen der Askese heisst, sie seien *infirmis veneranda, non imitanda*.

Die *Vita Pauli* hingegen und die *Vita Hilarionis* bemühen in erheblichem Masse das spezifisch christliche Weltverständnis. Hierzu seien einige grundsätzliche Überlegungen vorgebracht¹. Während der Antike hatte sich die Wirklichkeit in unmittelbarer Evidenz präsentiert: sie war unwidersprechlich da und wurde vom Menschen (wie er glaubte) so erfasst, wie sie war. Das Kunstwerk hatte damals im wesentlichen die Funktion, Wirklichkeit abzubilden: den Menschen, die aussermenschliche Natur, die übermenschlichen Mächte, wie sie durch Wahrnehmung und Intuition erfahren wurden. Innerhalb dieses Weltbildes der evidenten Wirklichkeit tat sich allerdings ein fundamentaler Unterschied hervor — ein Unterschied, der, in genauer Entsprechung, die Wirklichkeit selbst, die wirklichkeitserfassenden und -deutenden Organe und das wirklichkeitsabbildende Werk betraf. Denn im homerischen Zeitalter wurden der Mensch, die Natur und die übermenschlichen Mächte als sinnlich-geistige Totalität erfahren; Wahrnehmung und Intuition waren noch nicht als je verschiedene Organe der Weltdeutung voneinander abgegrenzt, und folglich war das die Wirklichkeit wiedergebende Werk einschichtig. In all dem trat mit der attischen Tragödie ein Wandel ein²: In der Welt sind von jetzt an nur noch der Mensch und die Natur sinnlich erfahrbar; die göttlichen Kräfte hingegen können nur noch erschlossen und mit dem inneren Auge erschaut werden. Die Wirklichkeit ist also zweischichtig geworden (wobei beide Dimensionen, sowohl die sinnlich erfahrene als auch die geistig erschlossene, als an Gesetze gebunden vorgestellt sind: die Kategorie *φύσις* umgreift die Götter); entsprechend sind sinnliche Wahrnehmung und geistiges Vermögen (Intuition, Phantasie) als je besondere Organe der Welterfahrung von-

¹ Zum Folgenden vgl. H. BLUMENBERG, « Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans », in *Nachahmung und Illusion*, hrsg. von H. R. JAUSS (München 1964), 9 ff.

² Hierzu B. SNELL, « Mythos und Wirklichkeit in der griechischen Tragödie », in *Die Entdeckung des Geistes*³ (Hamburg 1955), 138 ff.

einander abgegrenzt, und folglich enthält das die Wirklichkeit abbildende Werk zwei Schichten: die Schicht der konkreten Ereignishaftigkeit und die Schicht der allgemeinen Bedeutung, die Schicht der Figuren und Handlungen sowie die Schicht von deren Symbol- oder Modellcharakter. Der Text, der dieses — Erscheinung und Wesen trennende und wieder umgreifende — Weltverständnis der Kunst auf theoretische Formeln gebracht hat, ist das 9. Kapitel der aristotelischen *Poetik*: der Dichtung geht es nicht um das Individuelle, sondern durch die Vermittlung des Individuellen um das Typische und Allgemeine; die Fabel braucht nicht Wirklichkeit abzubilden, sondern es genügt, wenn sie Wahrscheinliches abbildet. In einem Punkte freilich stimmten das epische und das tragische Zeitalter überein: die grosse, repräsentative Kunst hatte — neben und über anderen Funktionen — die Funktion der allgemeinverbindlichen Weltdeutung. Hier trat mit dem Hellenismus eine weitere Differenzierung ein. Die Anerkennung der teilweise oder ganz fingierten Fabel sowie des zugehörigen Wirklichkeitsbezugs, des Wahrscheinlichen, gab der Phantasie die Möglichkeit, sich auch ausserhalb der Bindung an die Aufgabe der Weltdeutung zu betätigen und je besondere Welten hervorzubringen, die, vom Zufall regiert, nicht mehr wahrscheinlich, sondern gerade noch möglich waren — Gattungen wie die hellenistische Komödie und der hellenistisch-kaiserzeitliche Roman haben nicht mehr die umfassende Funktion der Weltorientierung, sondern nur noch die partikuläre des Welter-satzes, der « Traumfabrik », des Trivialen.

Während der christlichen Ära präsentierte sich die Welt nicht mehr unmittelbar aus sich selbst — sie gilt ja nunmehr als das Produkt des Schöpfergottes, und sie ist durch die Selbst-offenbarung dieses Schöpfergottes fundiert und garantiert. Das Weltbild der garantierten Wirklichkeit ist nicht mehr zwei-, sondern dreischichtig: jenseits des Sinnlichen und Geistigen (der beiden Dimensionen, die nach wie vor an Gesetze gebunden sind) steht der transzendente, der über alle dem Menschen

erkennbare Gesetzmässigkeit erhabene Gott. Entsprechend kann diese Welt nicht mehr allein durch Wahrnehmung und Intuition angemessen erfasst werden; der Mensch bedarf gerade für das Wichtigste einer dritten Instanz: des Glaubens als des von ihm beizusteuernenden Korrelats zur göttlichen Garantie. In der von Gott geschaffenen Welt durchdringen sich die Dimensionen des Sinnlich-Geistigen und des Transzendenten, da Gott sich selbst und seine Garantie im Sinnlich-Geistigen offenbart: durch den einmaligen Vorgang der Aussendung des Sohnes sowie — im sinnlichen Bereich — durch Wunder und — im intuitiven Bereich — durch Visionen. Der nicht nur wahrnehmende und intuitiv erfassende, sondern auch glaubende Mensch ist andererseits ermächtigt, die sinnlich-geistigen Gegenstände der Welt nicht mehr nur als das zu nehmen, als was sie sich dem « natürlichen » Verständnis darbieten, sondern auch als Zeichen für die Transzendenz, für Erlösung, Weltgericht und ewiges Leben. Das christliche Kunstwerk spiegelt diese doppelte Verschränkung von sinnlich-geistiger Welt (als $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$) und Transzendenz: es berichtet einerseits von Wundern und Visionen, also von Einbrüchen der Transzendenz in die Welt, von Zeichen, die Gott in die Welt sendet; es fasst andererseits die Welt als « Buch » auf, d.h. als ein Repertoire von Zeichen für die Transzendenz, die es mit Hilfe der Allegorese ermittelt und konstituiert. Infolgedessen erschöpft es sich nicht in der Aufgabe des Abbildens; alles Abbilden hat seinerseits die Funktion, die göttliche Garantie durch den Nachweis von Zeichen zu bezeugen.

Innerhalb des christlichen Weltbildes war das Verhältnis von Intuition (oder Phantasie) und Glauben — von zwei Instanzen, die sich teilweise decken — von früh an heikel, und so kennt dieses Weltbild nicht nur den die natürliche Kausalität « wirklich » aufhebenden Gott, sondern auch allerlei die natürliche Kausalität nur « scheinbar » aufhebende Dämonen; es kennt nicht nur das Wunder, sondern auch Zauberei, Magie und Hypnose. So steht schon in den Evangelien dem Befehl:

«Macht Kranke gesund, weckt Tote auf» (*Mt.* 10, 8) die Warnung gegenüber: «Denn mancher falsche Christus und falsche Propheten werden aufstehen und grosse Zeichen und Wunder tun» (*Mt.* 24, 24). Daher hat in der christlichen Tradition ein der griechischen Entwicklung analoger Prozess stattgefunden: wie Epos und Tragödie als Instrumente der Weltdeutung zu weltersetzenden Gattungen, zu Komödie und Roman «herunterkamen», so konnten auch die weltdeutenden Gattungen des Urchristentums, zumal das Evangelium und die Apostelgeschichte, durch die Phantasie, die Verselbständigung des Kunsttriebes und rein literarische Mechanismen (wie Variation und Überbietung) zu «apokryphen» Schriften, d.h. zum Weltsurrogat, zu trivialem Unterhaltungsfutter degenerieren. Allerdings hatte die antike Unterhaltungsliteratur keiner weiteren Legitimität bedurft; sie beruhte als freie Fiktion einer Gegenwelt auf sich selbst und war nur an formale Regeln, an Gattungsmuster gebunden. Die christliche Unterhaltungsliteratur hingegen bedurfte ausser der formalen auch einer inhaltlichen Legitimation, wenn sie denn christlich sein wollte: sie lehnte sich an das durch die kanonischen Schriften Gegebene, an die dort verbrieften Fakten und Grundsätze an: sie nutzte aus, dass sich «glaubwürdige» Wunder und phantastische Wunderbarkeiten nur schwer voneinander sondern lassen; sie versprach religiöse Belehrung und Erbauung und erschlich sich unter diesem Deckmantel die Weltsurrogat-Funktion, den — durch zügellose Phantastik erzielten — Unterhaltungszweck.

Auf Jesus und die Apostel folgten die Märtyrer und Asketen, und auf die Evangelien und Apostelgeschichten folgte die Hagiographie. Man hat es sich sauer werden lassen zu definieren, was eine Legende sei. Eine vielbeachtete Stimme¹ hält sie für eine «einfache Form», d.h. für eine anthropologisch bedingte Erscheinung von schier schrankenloser Ubiquität; Pindars

¹ A. JOLLES, *Einfache Formen*³ (Tübingen 1965), 23 ff.

Siegeslieder, die Erzeugnisse der christlichen Hagiographie und moderne Sportberichte sind hiernach in gleicher Weise «Legenden». Die wohl vorherrschende Meinung geht mit Recht davon aus, dass für die Legende (im Sinne einer hagiographischen Schrift) die christliche Religion und das christliche Weltverständnis, kurz: das Wunder konstitutiv sei; sie fügt aber noch — hierin von Pietismus und Romantik beeinflusst — die Merkmale der Erbauung und der einfältigen, treuerherzigen Erzählung hinzu, d.h. sie sucht die Gattung auf einen bestimmten Wirkungszweck und eine bestimmte Stilart festzulegen¹. Von der bestimmten Stilart darf sofort abgesehen werden: die Legende hat sich von Anfang an und während ihrer langen Geschichte in immer reicherem Masse als vielfältiger, sehr verschieden stilisierter Überformungen fähig erwiesen; sie erscheint als Brief, als Dialog, als episches oder balladenartiges Gedicht, als Drama, als Biographie, als Novelle usw. Was den Wirkungszweck betrifft, so muss man wohl bedenken, dass sich in der Hagiographie dieselbe Problematik hervorgetan hat wie in den Evangelien und Apostelgeschichten: eine Legende konnte ehrlich bestrebt sein, ein Dokument von einem «wirklichen» Wundertäter zu geben, der seinerseits die Wahrheit der christlichen Botschaft dokumentiert hatte; sie konnte aber auch nur so tun, als sei sie von einem derartigen Bestreben geleitet, um unter diesem Deckmantel desto erfolgreicher an das — als «Erbauung» kamuflierte — Unterhaltungs- und Sensationsbedürfnis des Lesers zu appellieren. Die Theologie hat bei den Evangelien und Apostelgeschichten zwischen kanonischen und apokryphen Werken unterschieden. Es steht der Literaturgeschichte nicht zu, in der Hagiographie mit einer ähnlichen Unterscheidung zu operieren. Sie darf den Wirkungszweck der Legende nicht *a priori* fixieren wollen; sie kann ihn nur von Fall zu Fall zu ermitteln suchen und muss ihn dann als je gegebene Tatsache hinnehmen. Zu welcher Kategorie von

¹ S. den ausführlichen Forschungsbericht bei Th. WOLPERS, *Die englische Heiligenlegende...*, I ff.

Legenden die *Vita Pauli* und die *Vita Hilarionis* des Hieronymus gehören, kann bei dem dort feststellbaren Aufwand an ästhetischen Mitteln und offensichtlicher Fiktion kaum zweifelhaft sein; als Massstab dient bei diesem Urteil nicht ein wie immer bedingtes, über den Zeiten schwebendes Empfinden, sondern — im Sinne der Rezeptionsästhetik¹ — der zeitgenössische Horizont, d.h. zuallererst die *Vita Antonii* des Athanasius, die ja für beide Schriften das weitaus wichtigste Vorbild gewesen ist.

¹ S. H. R. JAUSS, *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft* (Frankfurt a.M. 1970), bes. 173 ff.

DISCUSSION

M. Cameron: I should like to ask what you make of the remarkable similarity between the prefaces of the *Vita Hilarionis* and the *Historia Augusta, Vita Probi*. The parallels are three in number: the same story about Homer and Achilles from Cicero, *Arch.* 10, 24 (note the classical comparison) linked to the same quotation from Sallust, and then the correspondance between Jerome's *tanti ac talis viri conversatio vitaeque* and *tanti viri et talis historia* in the *Historia Augusta*. A common source that made all these combinations is as improbable an explanation as pure coincidence. J. Straub, of course, thought that the author of the *Historia Augusta* was indulging in a polemical allusion to Jerome, but on literary grounds alone it is surely Jerome who is the borrower (cf. *JRS* 55 (1965), 244-5 and 61 (1971), 258). If so, is the allusion deliberate? What could its purpose be? Or (as with the Vergil echoes) could Jerome just not resist showing off?

M. Fuhrmann: Herrn Camerons Argumente, dass sich Hieronymus von der *Vita Probi* hat inspirieren lassen (und nicht der Autor der *Vita Probi* von Hieronymus) haben mich überzeugt. Dass mit der Übernahme der Partie eine bestimmte Absicht verbunden war, scheint mir bei der Verschiedenheit der Gattungen und Leserkreise undenkbar — Hieronymus hat also, wie so oft, eine Lese Frucht benutzt, um zu imponieren.

M. Ludwig: Mich beschäftigt das Problem der Fiktionalität des Paulus. Es ist sicherlich ein starkes Stück, dass Hieronymus seine Schriftstellerei damit begann, einen Einsiedler zu erfinden und dessen Priorität gegenüber Antonius zu behaupten. Als Gipfel des irreführenden Raffinements empfinde ich es dabei, dass er nicht nur, wie bei Lügengeschichten üblich, sich auf eine — erfundene — Quelle berufen, sondern darüber hinaus noch eine abgewiesene Variante

(den behaarten Höhlenbewohner) einführen würde, die er nur zu dem Zweck erfunden hätte, um durch scheinbar besonnene Ablehnung des Phantastischen beim Leser den Glauben an seine Erzählung zu verstärken. Welche Gründe nötigen uns nach Ihrer Ansicht anzunehmen, dass Hieronymus die Figur des Paulus erfunden und nicht nur stark ausgeschmückt hat? Der Umstand, dass alle Überlieferung über Paulus auf Hieronymus zurückgeht, schliesst an sich wohl nicht aus, dass Hieronymus eine mündliche Tradition über einen Einsiedler Paulus vorgelegen haben könnte, von der seine Erfindung dann ausgegangen wäre.

M. Duval: H. Delehaye croyait avoir trouvé un témoignage de l'existence de Paul de Thèbes dans le *Liber Faustini*, mais F. Cavallera a montré qu'il ne s'agit pas dans ce texte du Paul de Jérôme. La faiblesse du témoignage ne préjuge pas de la solution du problème. Je ne pense pas que Jérôme ait inventé de toutes pièces le personnage de Paul.

M. Fuhrmann: Die abgewiesene Variante vom bis an die Fersen behaarten Höhlenbewohner ist nicht die einzige Raffinesse der *Vita Pauli*. Der Held zog als Sechzehnjähriger in die Wüste; er wurde danach nie wieder von einem Menschen erblickt, bis ihn 97 Jahre später Antonius aufsuchte. Hieronymus hat ihn durch diese Konstruktion jeder Möglichkeit einer von den beiden « Gewährsleuten » unabhängigen Kontrolle entzogen.

Vielleicht sollte man bei der Frage Fiktionalität des Paulus zwei Ebenen unterscheiden: die reale (historische) und die literarische. Was die reale Ebene angeht, so hat es dort sicherlich Antonius und noch manchen anderen Mönch, z.B. Amun, gegeben — vielleicht auch irgend jemanden, der Paulus hiess. Auf der literarischen Ebene erscheint — dank der *Vita* des Athanasius — Antonius als der Begründer des Mönchtums, und auf eben dieser Ebene suchte Hieronymus seinem Paulus den Vorrang zu verschaffen. Aus den Indizien, die meine Analyse nennt, ergibt sich, streng genommen, mit Sicherheit nur, dass die Rolle, die Bedeutung fingiert ist, die Hieronymus dem Paulus zuerkannt wissen wollte.

M. Fontaine: Dans le processus de stylisation littéraire qui s'interpose entre un noyau originel de réalité historique et une œuvre hagiographique achevée, il serait imprudent de ne croire qu'à un travail en chambre de l'hagiographe face à ses livres et à ses souvenirs littéraires, antiques ou bibliques. Entre la vie réelle du saint et la rédaction de sa biographie s'interpose l'épaisseur plus ou moins grande des traditions orales, au sens où elles sont étudiées aujourd'hui par des anthropologues et des ethnologues dans les dernières civilisations orales vivantes. Cette élaboration doit être soigneusement située dans le temps et dans l'espace, car elle prend des visages divers: telles les traces de schémas propres au merveilleux celtique en certaines scènes de la *Vita Martini*. Des processus de transpositions analogues sont à éclairer, dans la *Vita Hilarionis*, par rapport aux traditions locales chrétiennes des cités de Palestine où le saint a vécu et opéré des miracles; de même, seul un égyptologue (et coptologue) pourra démêler la nature et l'étendue des traditions locales dans la « matière première » (déjà « seconde »!) dont a disposé Athanase pour achever d'élaborer, littéralement, sa *Vie d'Antoine*. A ces transpositions opérées par l'imagination populaire, sont venus tout naturellement se joindre des schémas empruntés aux livres les plus richement folkloriques de l'*Ancien Testament* (geste d'Elie et d'Elisée), sinon des suggestions fournies par les apocryphes du NT, encore très lus (et non explicitement expulsés du canon) au IV^e siècle. Cette première étape, *orale*, de la stylisation, est capitale. Elle ne doit pas être omise dans une étude complète du processus de *fiction*, c'est-à-dire, étymologiquement, non pas d'invention pure et simple, mais de « remodelage » des faits originels. [L'ensemble de telles vues s'accorde avec celles que vient de développer Friedrich Lotter, *Severinus von Noricum. Legende und historische Wirklichkeit* (Stuttgart 1976), dont nous avons pris connaissance après la présente discussion].

M. Fuhrmann: Meine Untersuchung ist literaturwissenschaftlich; sie beschränkt sich auf das Material, das dem Altphilologen zugänglich ist. Sie deutet am Schluss an, dass es auch ohne den Rekurs

auf — schwer greifbare — mündliche Traditionen Anhaltspunkte dafür gibt, was — in den Augen eines einigermaßen kritischen Betrachters jener Zeit — « Fiktion » war und was nicht: sie verweist auf die *Vita Antonii* des Athanasius. Zweifellos hat man sich damals viele Geschichten erzählt, in denen es ebenso bunt herging wie bei Hieronymus, und zweifellos hat es viele Leser gegeben, die, was Hieronymus ihnen bot, nicht im geringsten für Fiktion hielten.

M. van der Nat: Hieronymus ist nicht der erste gewesen, der es unternommen hat, die Mönchsgeschichte zu literarisieren. Zuvor hatte Euagrius eine freie Übersetzung der *Vita Antonii* verfasst, der er einen Widmungsbrief voranstellte, in dem er diese Freiheit literarisch rechtfertigte (eben dieser Brief ist es, neben Cicero, worauf sich Hieronymus, *Epist.* 57, 6, 1-2, in der Rechtfertigung seiner eigenen Übersetzungstätigkeit beruft). Euagrius hatte in seiner Übersetzung durch Stilisierung, durch dichterische, vor allem vergilianische Färbung von Wendungen, durch Anlehnung an Sallust und durch Dramatisierung versucht, nicht nur die bereits vorliegende, sehr wörtliche lateinische Übersetzung zu übertreffen, sondern auch das Original auf ein höheres literarisches Niveau zu erheben (s. hierzu B.R. Voss, « Bemerkungen zu Euagrius von Antiochien, Vergil und Sallust in der *Vita Antonii* », in *VChr* 21 (1967), 93-102). Hieronymus geht weiter: er korrigiert nicht nur das Vorbild der Hagiographie (in der *Vita Pauli*), sondern verfasst auch eine *Lebensbeschreibung Hilarions*, die explizit sowie implizit mit Athanasius' *Vita Antonii* konkurriert. Da diese *Vita* eben von Euagrius eine literarisch anspruchsvollere Form bekommen hatte, dürfen wir m.E. bei Hieronymus auch eine *aemulatio* mit Euagrius annehmen.

M. Fuhrmann: Gewiss traf das « Husarenstück » des Hieronymus, die *Vita Pauli*, nicht nur das Original, sondern auch alle Übersetzungen, darunter die des Euagrius. Wichtiger an dem Hinweis Herrn van der Nats scheint mir die Tatsache zu sein, dass die Literarisierung der Hagiographie schon vor Hieronymus eingesetzt hat, und zwar ebenfalls in einem lateinischen Dokument. Warum

gerade dort? Vielleicht deshalb, weil es im Westen noch keine (oder fast keine) Mönche gab, so dass man gar nicht umhin konnte, dem dortigen Publikum die neue Gattung (die Hagiographie) in einer ansprechenden literarischen Form zu vermitteln?

M. Duval: Je voudrais une nouvelle fois partir de la méthode de l'exposé. Votre construction en quatre parties nous entraîne vers votre conclusion et votre thèse sur fiction et réalité; mais, comme vous le faites remarquer, elle inverse l'ordre *chronologique* des trois *Vitae*. Or, il me semble qu'on peut se demander s'il n'y a pas eu un progrès ou du moins un processus inverse dans le développement de l'œuvre de Jérôme. Je crois tout d'abord qu'il faudrait joindre à ces trois *Vitae* un autre écrit, « hagiographique » par certains aspects, qui est la première *Lettre* de Jérôme sur la femme de Verceil. Cette lettre, dédiée à Evagre d'Antioche, est, chronologiquement, assez proche de la *Vita Pauli*, ce qui me pose un problème sur lequel je reviendrai tout à l'heure. La *Vita Malchi* est suffisamment ancrée dans le contexte historique pour que l'on ne mette pas en doute le fond de l'histoire, d'autant moins que la fraternité spirituelle que Jérôme décrit entre le vieux moine et sa compagne de captivité n'est pas un modèle que le directeur spirituel qu'est Jérôme proposerait volontiers. Surtout, la préface de cette *Vita Malchi* présente cette biographie comme un premier essai, en prévision d'une œuvre plus vaste qui était l'histoire de l'Eglise depuis ses origines et en particulier depuis le début du IV^e siècle. Or, ce projet, Jérôme en avait déjà fait part dans sa *Chronique*, et il n'y a pas de raison de penser que cela n'ait pas été sincère de sa part. Ce projet ne sera pas réalisé par Jérôme, mais, dans une autre perspective, par Rufin d'Aquilée. Jérôme s'est contenté d'écrire, à peu près à la même époque, une nouvelle *Vie* d'un simple *individu*, la *Vita Hilarionis*, dont l'historicité générale ne peut être mise en doute, ni au niveau du héros, connu par ailleurs, ni au niveau du cadre, dont de multiples détails respirent l'authenticité, mais qui a une visée précise dans l'histoire du mouvement ascétique. Vous montrez très bien comment cette *Vita* se situe par rapport à la *Vita Antonii*. Il me semble que Jérôme veut

défendre et illustrer le monachisme palestinien, syrien, par rapport au monachisme égyptien, qui exerce un grand attrait sur l'Occident de l'époque. On trouve une intention analogue et tout à fait avouée dans la préface de la *Vita Ambrosii* de Paulin de Milan, où le modèle de l'évêque-moine est opposé ou juxtaposé à ceux d'Antoine ou de Martin. La *Vita Pauli* est, elle aussi, écrite en marge de la *Vita Antonii*, puisqu'elle tend à donner la priorité chronologique à Paul sur Antoine. Du point de vue de l'historicité, on peut se demander si Jérôme n'a pas obtenu certains renseignements des moines égyptiens exilés par Valens en Syrie. Les premières *Lettres* de Jérôme font allusion à Macaire l'Égyptien, qui est donné dans la Préface de la *Vie de Paul* comme le garant de l'existence de Paul. Pour l'impact cherché par Jérôme, je ne vois pas bien quel était l'intérêt « ascétique » d'écrire cette *Vita*, qui n'ajoute pas grande précision à la *Vita Antonii* et, s'il s'agissait d'abaisser — indirectement — Antoine, à l'adresse des moines, il me semble peu délicat de la part de Jérôme résidant à Antioche ou à Chalcis, de lancer sur le marché littéraire une *Vie* rivale de celle qu'Evagre avait brillamment traduite pour le public occidental. Il reste la solution que vous proposez, qui est la recherche d'un succès littéraire, acquis ici non pas à la manière romaine (que Jérôme soupçonnera plus tard chez Augustin), c o n t r e quelqu'un, mais dans le sillage de quelqu'un : comme il le suggère dans la préface, où il fait allusion à la traduction de la *Vita Antonii* par Evagre, Jérôme donnerait une sorte de préface ou de premier volet à la *Vita Antonii*. Dans ce cas, il faudrait relier cet essai aux premières *Lettres* et aux premiers écrits de Jérôme, qui sont des tâtonnements littéraires en plusieurs directions.

M. Fontaine : Je voudrais reprendre ce que M. Duval vient de dire de l'ordre chronologique et des premières *Lettres*, en insistant sur l'évolution du g o û t de Jérôme : maturation et approfondissement dans le dessein religieux, recul des éléments de pur divertissement littéraire, indiscutablement encore nombreux dans l'énigmatique *Vita Pauli*. Celle-ci s'éclaire par la série la plus ancienne des *Lettres* de Jérôme. On fait en effet, dans celles-ci, deux constatations instruc-

tives: d'abord le *romantisme* juvénile avec lequel Jérôme décrit l'injuste supplice de la femme de Verceil, l'héroïsme ascétique de Bonose seul sur son île, la solitude cruelle de Jérôme lui-même partant pour l'Orient tel Enée appareillant d'Afrique pour l'Italie, etc.; mais aussi la *réalité* de ces faits et de ces personnages, dont les expériences violentes sont décrites avec tant de riche fantaisie et de colorations dramatiques. Double apport à la position des problèmes et des intentions de la *Vita Pauli*: une riche affabulation du monachisme, pratiquée parfois pour l'amour de l'art, mais très probablement à partir de matériaux authentiques (traditions orales des milieux ascétiques d'Égypte sur l'inventeur; intervention des schèmes de l'érudition « heurématique » alexandrine).

M. Fuhrmann: Es ist richtig, dass in meinem Beitrag der biographische Aspekt, die Entwicklung des Schriftstellers Hieronymus, zu kurz gekommen ist; ich hielt den systematischen Aspekt — den Versuch, die Mönchsgeschichten des Hieronymus als erzählende Literatur zu deuten — für vordringlich.

M. Schmidt: Könnte man nicht der *Paulus-Vita* ihren Gattungstitel belassen? Laut Prologus (in *PL* XXIII 18 f.) will sich Hieronymus zwar auf *principium* und *finis* beschränken, versteht aber dann seinen Verzicht auf die *media aetas*, also auf eine narrativ voll durchgeführte Biographie, als Konsequenz eines — tatsächlichen oder vorgeblichen — Materialmangels und nicht als autonomes Abweichen vom Gattungszwang. Wenn man hinzunimmt, dass sich die Schrift — wie Sie überzeugend gezeigt haben — als Gegenvita zur *Antonius-Biographie* des Athanasius versteht, könnte man das Ganze als Reduktionsstufe des biographischen Normalschemas verstehen. Einem Beweisziel — der Gleichwertigkeit oder Überlegenheit ihrer Helden — dienen auch andere Heiligenleben (die *Hilarion-Vita*, Sulpicius Severus), und die Einführung der Kategorie ἀντιδιήγησις scheint mehr Schwierigkeiten — Ihre « überschüssenden » Teile — hinzuzubringen als zu lösen.

M. Fuhrmann: Als «biographische Form» (und zwar als «Enkomion») wollte schon J. Plesch (s. Anm. i S. 41 meines Beitrages) die *Vita Pauli* verstanden wissen. Hieronymus selbst hat in seiner *Chronik* nur beansprucht, dass seine Schrift den *exitus* des Paulus schildere. Ich halte eine *Vita*, die nur die ersten sechzehn Jahre und — nach einem Hiatus von 97 Jahren — die letzten neun Tage schildert, für überaus problematisch. Es kommt hinzu, dass diese neun Tage ganz und gar aus der Perspektive des Antonius dargestellt werden; die von mir konstatierten «überschiessenden» Teile schiessen auch über, wenn man von der Voraussetzung ausgeht, dass die *Vita Pauli* eine Biographie sei — sie haben ja Erlebnisse des Antonius zum Gegenstand.

M. Herzog: Das mit dem Auftreten christlich-lateinischer Formen in der zweiten Hälfte des 4. Jh. entstehende ästhetische Problem — gibt es spezifisch christliche *modi* der Weltwahrnehmung und ihrer literarischen Reproduktion? — hat im 4. Teil von M. Fuhrmanns Vorlage zur Aufstellung eines Parallelmodells für die griechische Literatur geführt. Offensichtlich ist der für das Modell entscheidende Vergleichspunkt in der Entwicklung der griechischen und christlichen Balance zwischen «Weltdeutung» und «Weltersatz» derjenige, an dem die Phantasiefähigkeit sich emanzipiert. Dieses Vergleichsmodell kann hier nur an seinem Ausgangspunkt, der Interpretation der Hieronymus-*Viten*, gemessen werden; und dabei scheint es, dass M. Fuhrmann in der ästhetischen Einordnung (und zuweilen Beurteilung) dieser *Viten* anderen Begriffen als in seinem vergleichenden Modell, einer anderen — wie mir scheint, sehr diskussionswürdigen — Ansicht vom Prozess der Ästhetisierung hagiographischer Literatur folgt. Ein solcher Prozess würde nach M. Fuhrmann folgende Spannung ergeben: einer «nachfolgenden» *imitatio* (vom Produzenten: Handlungsanweisung) würde eine *admiratio* (*veneratio*, Andacht; vom Produzenten: Erbauung) folgen, dieser eine schliesslich «nur» ästhetische, konsumierende (vom Produzenten: unterhaltende) Funktion, die *delectatio*. Mit dem Verweis auf diese Spannung scheint mir das ästhetische Problem

christlicher Literatur beim Namen genannt zu sein. Verrät allerdings sein Lösungsansatz bei M. Fuhrmann nicht die alte Denkform der Säkularisierung?

M. Fuhrmann: Es ist richtig, dass meine Abhandlung zwei Skalen der Beurteilung enthält: einerseits — für Literatur überhaupt — die Antithese von Weltdeutung und Weltersatz, andererseits — für « christliche » Literatur (ich denke hierbei nicht nur an die Hagiographie, sondern auch an die neutestamentlichen Apokryphen) — die Antiklimax Aufforderung zur Nachfolge, Verehrung/Andacht, Unterhaltung. Mir scheinen die beiden Skalen nicht unvereinbar zu sein; ich meine vielmehr, dass sich die eine in die andere einfügen lässt. Ihr *tertium comparationis* ist nämlich das je verschiedene Mass von Verbindlichkeit, das Literatur beanspruchen kann: weltdeutende Literatur will prägen und verpflichten (das Denken, das Handeln oder beides), weltersetzende Literatur will es nicht. Hiernach wäre ein eindeutig zur Nachfolge aufforderndes Werk wie die *Vita Antonii* der weltdeutenden (oder weltkonstituierenden) Literatur zuzurechnen. Die Mönchsgeschichten des Hieronymus enthalten — in je verschiedenem Masse — eine Mischung von *admiratio* heischen- den und unterhaltsamen Elementen, die *Vita Malchi* enthält ausserdem einen moralischen Appell. Eine zwingende Zuordnung ist daher schwierig; für mich hat die *Vita Malchi* am ehesten (auch) weltdeutende Funktion. Der Verdacht, dass in alledem die « alte Denkform der Säkularisierung » enthalten sei, mag zutreffen; ich würde aber wohl zu demselben Resultat gelangen, wenn ich nicht auch religiöse, sondern lediglich moralische Massstäbe anwenden wollte — für mich bestehen auch zwischen Goethes *Faust* und einem beliebigen Comic Unterschiede, die ich in letzter Instanz auf das Gegensatzpaar Weltdeutung — Weltersatz zurückführen würde.

M. Fontaine: Le schéma théorique des trois phases *imitatio*, *admiratio*, *delectatio* est satisfaisant pour l'esprit, mais à quoi correspond-il, exactement, pour décrire l'évolution des genres hagiographiques? Tout au plus au processus de leur dégénérescence: leur finalité passant de la c o n v e r s i o n totale à l'é d i f i c a t i o n

en un sens de plus en plus affaibli et péjoratif (inefficace), puis à un simple divertissement (cf. la *Légende dorée* du XIII^e s.). Cela ne convient ni aux *Vitae* de Jérôme, où l'on observe au contraire un approfondissement, et une limitation croissante du romanesque, ou du moins de sa gratuité; ni à la maturité du genre (*Vita Martini*, *Vitae* épiscopales d'Ambroise par Paulin et d'Augustin par Possidius...). Dans celles-ci, par excellence, les trois étapes apparaissent en fait simultanément, accordées aux trois fins traditionnelles d'un discours persuasif: *docere imitationem*, *movere ad admirationem*, enfin *delectare* — au sens où Ambroise, dans la préface de son *Commentaire sur les douze psaumes*, fait la théorie d'une *bona delectatio* (sur celle-ci, voir notre analyse dans *Ambrosius episcopus* I (Milano 1976), 141).

Ces trois éléments coexistent, et sont même solidaires, dans une œuvre hagiographique digne de ce nom. Les deux premiers donnent sa dignité propre à la *delectatio*. Celle-ci ne se réduit pas au niveau futile de la *captatio benevolentiae* oratoire, ni au miel du *Musaeus lepos* sur la coupe amère de la philosophie dont parle Lucrèce. Plus profondément, elle assume la fonction d'une *psychagogie*, conformément à la double tradition de Platon et de la théorie du plaisir poétique formulée proverbialement par Horace: *carmina ... dulcia sunt, et quocumque volent animum auditoris agunt*. C'est dans la plénitude de cette triple fonction qu'il convient de concevoir l'intention la plus profonde, et comme les conditions de la maturité littéraire, de l'œuvre hagiographique.

M. Fuhrmann: Ob die drei von Herrn Fontaine genannten Elemente in aller Hagiographie erscheinen, die diesen Namen verdient, ist mir noch zweifelhaft; ich hätte z.B. Mühe, der *Vita Antonii* (auch) die Funktion des *delectare* zuzuerkennen. Andererseits gebe ich zu, dass es meiner Skala noch an der notwendigen Differenzierung fehlt: man muss wohl in der Tat zwischen einer *bona* und einer *mala delectatio* unterscheiden — der letzteren würde ich ohne Zögern die Geschmacklosigkeiten zurechnen, die Hieronymus am Anfang seiner *Vita Pauli* bringt.

III

PETER L. SCHMIDT

ZUR TYPOLOGIE UND LITERARISIERUNG DES FRÜHCHRISTLICHEN LATEINISCHEN DIALOGS

Die Zeiten dürften vorbei sein, in denen sich die Spannung zwischen der wissenschaftlichen Verpflichtung zu positivistischer Vollständigkeit und der Neigung zu paganem, mindestens antiklerikal getöntem Ressentiment gegenüber der christlichen Literatur in dem ingrimmigen Aperçu entladen konnte, Methodios habe in seinem *Symposion* das Meisterwerk Platons ins Christliche übertragen und entweiht — so R. Hirzel in seiner klassischen Darstellung des antiken Dialogs¹. Ebenfalls dürften, so ist zu hoffen, die Zeiten vorüber sein, in denen Hirzels wenn auch knappe Charakterisierung des christlichen Dialogs auf den lapidaren Satz schrumpfen konnte, dass dieser im lateinischen Bereich literarischen Rang mit dem *Octavius* des Minucius Felix erreicht habe und in den *Cassiciacum-Dialogen* Augustins gipfele — so F. Wehrli, im *Lexikon der Alten Welt* (Zürich/Stuttgart 1965), 725, und danach E. G. Schmidt, im *Kleinen Pauly* II (Stuttgart 1967), 1576. Mit Minucius und Augustin sind denn auch die Namen bezeichnet, die die philologische Allgemeinbildung zum lateinischen Dialog der Spätantike umgreifen; nur die Datierung des *Octavius* und die Historizität der augustinischen

¹ R. HIRZEL, *Der Dialog* II (Leipzig 1895), 366 ff.

Frühdialoge haben es zu einer eigenen Forschungsgeschichte gebracht.

Nun liegen mittlerweile zwei umfängliche Monographien zu unserem Thema vor ¹, so dass — insbesondere nach den eingehenden und auf den ersten Blick erschöpfenden Darlegungen von Voss — wenig mehr zu sagen zu sein scheint. Ich habe vor einigen Jahren in einer Rezension ² manche grundsätzliche Bedenken zu Voss angemeldet und werde auch im Folgenden bisweilen in Distanz zu ihm argumentieren müssen; eben deshalb möchte ich vorab nachdrücklich unterstreichen, dass er nicht nur in Einzelinterpretationen erheblich über Hoffmann hinaus gekommen ist, sondern dass seine umfassende Detailkompetenz sich in einer Reihe von Streiflichtern, Anmerkungen und Exkursen niedergeschlagen hat, denen ich weiterführende Anregungen verdanke.

Eine Selbstbeschränkung beider Bücher rechtfertigt unser Unternehmen in jedem Fall, die Eingrenzung auf das Textmaterial bis zum Jahre 400 n. Chr.; beide behandeln zudem griechische wie lateinische Dialoge ungeschieden ³. Eine Aufgabe musste also darin bestehen, ein innerhalb eines durch

¹ M. HOFFMANN, *Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte* (Berlin 1966); vgl. die Besprechungen von H. BERTHOLD, in *DLZ* 89 (1968), 493-497, und B. R. VOSS, in *Gnomon* 40 (1968), 271-276 (weniger substantiell). B. R. VOSS, *Der Dialog in der frühchristlichen Literatur* (München 1970). Ältere Zusammenfassungen des Materials etwa bei O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* I (Freiburg ²1913), 180 ff.; II (²1914), 20 f.; III (²1923), 28 ff.; IV (²1924), 7; 12 f.; 426 f.; 429 f.; O. ZÖCKLER, *Der Dialog im Dienste der Apologetik* (Gütersloh 1894) (aus: *Beweis des Glaubens* 29 (1893); Ergänzungen *ibid.*, 30 (1894), 359-362; 437-439); jüngere bei G. BARDY, *Dialog* (christlich), in *RAC* 3 (1957), 945-955, und E. BERTAUD, *Dialogues spirituels*, in *Dictionnaire de Spiritualité* 3 (1957), 834-850.

² In *Poetica* 5 (1972), 121-126; vgl. ausserdem J. FONTAINE, in *Latomus* 31 (1972), 553-556; H. REYNEN, in *Gymnasium* 79 (1972), 121-124 (kritischer); W. SPEYER, in *JbAC* 15 (1972), 201-206 (materialreiche Ergänzung); G.-M. de DURAND, in *RSPH* 57 (1973), 461-465.

³ Wie auch alle anderen mit Ausnahme von H. JORDAN, *Geschichte der altchristlichen Literatur* (Leipzig 1911), 254-262.

bestimmte Definitionskriterien abgesteckten Bereiches nach Möglichkeit vollständiges Repertorium der lateinischen Texte zusammenzustellen, um zunächst einmal die Quantität der betreffenden Textproduktion zu dokumentieren; von den resultierenden 43 Nummern¹ kommen bei Hoffmann nur 6 und bei Voss 16 eigens zur Sprache.

Ein weiterer Grund, unser Thema erneut anzugehen, berührt methodische Fragen, wie sie sich bei gattungstheoretischen bzw. gattungsgeschichtlichen Untersuchungen immer wieder stellen: Der evangelische Theologe Hoffmann hat in der Tradition der formgeschichtlichen — die bei Voss (*Der Dialog...*, 17) phänomenologisch heisst — Analyse einer Präsentation des Materials nach Dialogtypen den Vorzug gegeben² und dabei in Kauf genommen, dass die Dialoge — etwa des Methodios — zwei verschiedenen Typen zuzuordnen waren. Der Philologe Voss wendet, wie nur zu erwarten, gegen diesen typologischen Ansatz ein, dass eine solche Gliederung des Stoffes nach inhaltlich-formalen Kriterien eine scheinbare Systematik vortäusche und Zusammengehöriges auseinanderreise, stellt sich aber nicht der Frage, ob eine chronologische Anordnung, die griechische wie lateinische Dialoge « in der angenommenen Reihenfolge ihrer Entstehung » (!) (S. 18) traktiert, wirklich einen Gewinn für die Transparenz der Gattungskontinuität abwirft, wenn gegen Ende konstatiert werden muss, dass « von Kontinuität... streng genommen nicht zu sprechen (ist), jedenfalls nicht im Hinblick auf den literarischen Bereich » (S. 353). Zudem mutet bei einer solchen mindestens dem An-

¹ Vgl. ausserdem *infra* S. 115 Anm. 1 (Iulianus Pomerius), S. 144 und 166 (Ps.-Minucius), S. 142 Anm. 2 (Eugenius) und S. 142 Anm. 2 (Maximin und Palladius).

² Vgl. *Der Dialog...*, 1; ähnlich wie Bardy differenziert er nach apologetischen, dogmatisch-polemischen (Bardy: theologischen) und philosophischen Dialogen. Bardys vierter Typ, der biographische (= hagiographische) Dialog, fällt nach Hoffmanns Zeitgrenze (vgl. *op. cit.*, 7); ein fünfter, die Dialogisierung biblischer Stoffe (G. BARDY, in *RAC* 3, 954; B. R. Voss, *Der Dialog...*, 174; 338 f.), scheint in der lateinischen Spätantike nicht vertreten zu sein.

spruch nach gattungsgeschichtlichen Orientierung merkwürdig an, wenn Voss Hoffmanns — nur typologisch legitime — Zeitgrenze von 400 akzeptiert, weil sich bis dahin die Haupttypen ausgebildet hätten, sie aber andererseits zugunsten der *Martins-Dialoge* des Sulpicius Severus (Nr. 39) durchbricht, weil sie als eigentümliche Ausprägung der Dialogform anzusprechen seien (S. 14 f.). Ausserdem würde zu einer Gattungsgeschichte auch die Darstellung des Verfalls — etwa die Erstarrung der Form — und seine Erklärung gehören.

Ich sehe deshalb die Aufgabe meines Beitrags nicht darin, auf Details von Argumentationsstrategie und entsprechender Dialogführung einzugehen, sondern zuerst den Rahmen etwas genauer abzustecken und zu begründen, innerhalb dessen sich eine solche Detailanalyse zu bewegen, an dem sie sich als Impuls wie als Begrenzung zu orientieren hätte. Dieser Rahmen ist durch die im Titel angesprochenen Begriffe bestimmt: Im Unterschied zu Voss, der für seine Zwecke 'Dialog' als « schriftliche Wiedergabe eines Gespräches » definiert (S. 13), meint hier die Textsorte Dialog vorläufig und ganz formal eine Abfolge von teils längeren, teils kürzeren Stellungnahmen (Aussagen, Fragen), zu einem bestimmten Thema, die mehreren, meist aber zwei Sprechern zugeordnet sind und durch narrativ-deskriptive Partien gerahmt oder verbunden sein können. Die gattungsspezifische Differenz zu primär epischen Formen wie dem Roman oder der Novelle besteht darin, dass dort, sofern eine These im Rahmen des Handlungszusammenhanges aktualisiert wird, diese sowohl in Passagen, die über diese Handlung berichten, als auch in solchen, die innerhalb des Handlungsablaufes stehende Gespräche wiedergeben, entfaltet wird. Der Dialog dagegen realisiert sein Thema nicht in Handlungsabfolgen, über die berichtet werden könnte, sondern expliziert es ausschliesslich im Wechselgespräch. Hier liegt auch der Unterschied von Dialog und Drama, das sein Thema wie die epische Gattung in Handlungszusammenhängen darstellt; der Erzähler fällt weg, die Akteure 'erzählen' ihre Geschichte selbst, indem sie sie — vor-

wiegend im Gespräch, in Rede und Widerrede — voragieren. Der Dialog, der wie das Drama fast ausschliesslich aus Gesprächselementen besteht, geht sein Thema direkt, ohne den (Roman wie Drama gemeinsamen) Umweg über Handlungsabläufe an, indem er es gewissermassen abstrakt darbietet; die Dialogpartner sind selten zugleich auch Akteure. Daraus folgt, dass die situationsgebundenen, nicht themenorientierten Wechselgespräche der *Märtyrerakten* — an dieser Stelle trifft die Kritik von Voss (S. 13 f.) an Hoffmann¹ —, aber auch die Dialogeinlagen in narrativen Grossformen² hier entfallen.

Christlich bezeichnet in unserem Zusammenhang, wie sich versteht, nicht die Konfession des Verfassers, sondern die spezifisch christliche Thematik, die es im gegebenen Fall zu verifizieren gilt. Frühchristlich bedeutet den Raum der Spätan-

¹ M. HOFFMANN, *Der Dialog...*, 7; 41 ff. Geht es hier um Verhör, Bekenntnis und vorbildliche Bewährung im Martyrium, so bleibt es in Nr. 10 trotz vergleichbarer Situation und hagiographischer Stilisierung (*infra* S. 131) primär bei einer dogmatischen, also auch thematisch rezipierbaren Kontroverse, die Sache interessiert mindestens ebenso sehr wie die Person. Umgekehrt bleiben die — teils als Verhör, teils als vielstimmige Kontroverse gegebenen — Protokolle der Disputationen von Aquileia 381 (*infra* S. 138 Anm. 3) und Karthago 411 (*infra* S. 129 f.; 134; 139) auf der Stufe von historischen Dokumenten.

² So das 315 spielende, aber im 5. Jh. verfasste Streitgespräch des Papstes Silvester mit zwölf jüdischen Kontrahenten vor Kaiser Konstantin und seiner hier judaisierenden Mutter Helena unter der Leitung zweier Schiedsrichter, das im 2. Buch der *Acta Silvestri* erhalten ist (ed. B. MOMBRIUS, *Sanctuarium* II (Paris 1910), 516-29; Ergänzungen bei C. NARBÉY, *Suppl. aux Acta Sanctorum* II (Paris 1900), 172 ff.; vollständiger zitiert aus den Handschriften W. LEVISON, *Konstantinische Schenkung und Silvester-Legende*, in *Aus rheinischer und fränkischer Frühzeit. Ausgewählte Aufsätze* (Düsseldorf 1948; zuerst Roma 1924), 390 ff. (zum Entstehungsdatum und zur römischen Provenienz: 409 ff.); vgl. A. L. WILLIAMS (zu Typ I), 339 ff.; G. BARDY, in *RAC* 3, 948; B. BLUMENKRANZ (vor Nr. 2), 44 ff. Typologisch ist diese Disputation der anti-jüdischen Variante des Kontroversdialogs zuzurechnen; zu Parallelen mit Nr. 2 vgl. B. BLUMENKRANZ, 46, und W. LEVISON, *Konstantinische Schenkung...*, 416 f., zur Benutzung von Nr. 24: 426 ff. Aus dem griechischen Bereich bezieht B. R. VOSS (*Der Dialog...*, 14; 17; 60 ff.) die Dialogpartien der *Pseudo-Klementinen* ein, die (S. 17) « wirkliche Dialoge » enthielten, nach M. HOFFMANN (*Der Dialog...*, 5) hingegen « Gespräche ohne eigentlichen Dialogcharakter » sind. Vgl. auch P. L. SCHMIDT, *art. cit.*, 122 f.; B. R. VOSS, 365 f. und R. HIRZEL, *Der Dialog* II 343.

tike; gemeint sind Texte vom 3. bis zum frühen 7. Jh., vom *Octavius* des Minucius Felix bis zu den *Synonyma* Isidors. Dass diese mit dem Rahmen unseres Kolloquiums gegebene chronologische Grenze in erster Linie der Arbeitsökonomie dient, wird dort evident, wo die Tradition einzelner Dialogtypen bis in das lateinische Mittelalter hinüberreicht.

Ähnlich pragmatisch begründet ist die Beschränkung auf den lateinischen, d.h. den in lateinischer Sprache konzipierten Dialog. Allerdings ist dieser Schnitt nicht so leicht wie der chronologische durchzuführen bzw. zu rechtfertigen; Hoffmann und Voss könnten gute Argumente für ihre Einbeziehung des griechischen Dialogs beibringen. Manche Dialoge — so Nr. 18, 25, 26 und 37 — sind im griechischen Sprachraum entstanden, andere, ursprünglich griechisch — so die antimani-chäischen *Acta Archelai*¹ —, nur in lateinischer Übersetzung erhalten; sie veranschaulichen ganz unmittelbar die von der patristischen Literatur des Ostens ausgehenden Wirkungen. Weiter sind die meisten Dialogtypen auch im griechischen Bereich vertreten, und dass die griechischen Gegenstücke nicht nur als typologische Analogien zu verstehen sind, bezeugt als zweites Exempel der *Adamantios-Dialog* in der Übersetzung Rufins. Mit den Einflüssen solcher Vorbilder — etwa im Umkreis des Kontroversdialogs — ist stets zu rechnen.

Es scheint indes vertretbar, in einem ersten Schritt von einem Repertoire präsumptiv lateinischer Dialoge auszugehen, um dann Kontakte mit wie Kontraste zu den griechischen Analogien besser konturieren zu können. Es sieht so aus, als ob dort die Wirkung Platons zu einer ausgeglicheneren Proportion von christlich-philosophischen (Typ II) zu polemischen (Typ I) Dialogen beigetragen haben könnte, während jener Typ im Lateinischen nur durch Augustin repräsentiert ist. Die Nennung Platons evoziert jedoch eine angemessene Berücksichtigung des *Platonis aemulus*, und unter dem Aspekt der — zumeist nur formal

¹ Vgl. B. R. Voss, 149 ff.; vgl. auch 135 ff.

realisierten — Rezeption des ciceronischen Dialogs scheint die Beschränkung auf den lateinischen Bereich mindestens in einem Punkte auch prinzipiell legitimierbar.

I

Wenn ich in einem ersten Durchgang den typologischen Ansatz von Bardy und Hoffmann, der mir fruchtbarer und damit hier angemessener zu sein scheint als die gattungsgeschichtliche Intention von Voss, weiter zu führen und zu differenzieren suche, bleibt vorab der Begriff Typus noch etwas genauer zu erläutern. Er bezeichnet in der neueren gattungstheoretischen Diskussion¹ bald die Untergruppe einer historischen Gattung, bald eine ahistorische Konstante, eine « durchwaltende Tendenz » (Lämmert) unabhängig von ihrer formalen, d.h. historischen Realisierung. Typen dieser zweiten Art wären etwa die — vornehmlich, aber nicht ausschliesslich im Roman realisierten — Erzählhaltungen oder die einfachen Formen von Jolles. Postulieren wir, um das hier Gemeinte an dem Beispiel einer anderen Gattung zu verdeutlichen, im Umkreis des Satirischen die Typenreihe Invektive — Moralsatire — Sozialsatire, so lassen sich Lucilius und Senecas *Apokolokyntosis* der Invektive, Ennius, Horaz und Persius der Moralsatire und Varros *Menippeen* wie Juvenal der Sozialsatire zuordnen, obgleich bestimmte formalinhaltliche Kontinuitäten einerseits Ennius, Varro und Seneca und andererseits Lucilius, Horaz, Persius und Juvenal um- und übergreifen, die ihrerseits durch ausdrückliche Berufung auf den bzw. die Archegeten der Gattung und gezielte Imitation der

¹ Vgl. E. LÄMMERT, *Bauformen des Erzählens* (Stuttgart 1955), 9 ff.; J. BRUMMACK, « Zu Begriff und Theorie der Satire », in *Deutsche Vierteljahresschr. f. Lit. wiss. u. Geistesgesch.* 45 (1971), Sonderheft, 277 ff.; K. W. HEMPFER, *Gattungstheorie* (München 1973), 23 ff.

Vorgänger eine Gattungsgeschichte aufbauen, an der eine gattungsgeschichtliche — im Unterschied zu einer typologischen — Betrachtungsweise anzusetzen hat. Die Typen werden aus dem historischen Material gewonnen, zu deren Deskription sie taugen sollen, ihre Definitionskriterien sind jedoch nicht auf die betreffende Gattung beschränkt.

Beide Typus-Begriffe lassen sich für unsere Zwecke so adaptieren, dass unter Typ hier durchaus eine Untergruppe der Gattung (christlicher) Dialog zu verstehen ist, die jedoch nicht nach immanenten Kriterien abzugrenzen ist. Wenn Typologie bedeutet, « einen gegebenen Begriffsbereich nach bestimmten Gesichtspunkten mittels jeweils gleichartiger distinktiver Begriffe » aufzugliedern, so dass « jeder Typ... mindestens einen gleichrangigen Nachbarn » hat (Brummack), ist die Typenbildung — logisch gesehen — beliebig, sind gänzlich verschiedene Einteilungsprinzipien vorstellbar. In der antiken Dialogtheorie haben sich Typologien eingebürgert, die vom Erscheinungsbild des Textes ausgehen, ob das Gespräch häufig wechselt oder zu Lehrvorträgen tendiert, ob der Verfasser selbst oder eine andere, historische oder fiktive Figur dominiert, ob der Dialog in der Einleitung und verbindenden Zwischentexten szenisch ausgestaltet ist (erzählter, diegematischer Dialog) oder nur aus einer Iuxtaposition der Lemmata besteht (dramatischer Dialog); Voss, z.B., gliedert die Dialoge Augustins in literarische und nichtliterarische (Disputationsaufzeichnungen) und jene wiederum in szenische und nichtszenische Dialoge. Wer hingegen eine Typologie nicht als blosse Gliederungshilfe, sondern als Interpretationsvorgabe und adäquaten Frageraster intendiert, wird, wie am Beispiel der Satire angedeutet, nicht nach formalen, sondern nach funktionalen Ordnungsbegriffen suchen. Es geht also darum, den christlichen Dialog nach Inhalt wie Funktion zu untergliedern, in der inhaltlich-funktionalen Homogenität den Abstand zu den anderen Typen hervortreten zu lassen, und erst dann nach der ästhetischen Realisierung der verschiedenen Funktionen zu fragen.

I. Der dogmatische Kontroversdialog.

Quantitativ liegt hier eindeutig der Schwerpunkt der christlichen lateinischen Dialogproduktion, und dies Resultat überrascht um so mehr, als allenfalls Minucius (Nr. 4) und Hieronymus (Nr. 18 und 19) allgemeiner bekannt sind; manches ist noch nicht publiziert (Nr. 3). Im Unterschied zu Typ II sind in diesem Bereich die Themen nicht autonom gesetzt oder durch die philosophisch-theologische Diskussion bereitgestellt, vielmehr in der Abfolge der kirchengeschichtlichen Konflikte vorgegeben. In der Serie der dialogischen Auseinandersetzungen mit Juden, Heiden und Häretikern spiegelt sich die *historia ecclesiastica* des 3. bis 6. Jh. in ihren Phasen und Schwerpunkten; alle wichtigeren Häresien sind vertreten, wobei natürlich die Kontroversen mit den Homöusianern den grössten Raum einnehmen. Dass sich auch die Angegriffenen mit dieser Waffe zur Wehr setzten, wie der Manichäer Faustus von Mileve (Nr. 6), ist nur zu erwarten.

In der Funktion von Bekämpfung und Widerlegung des jeweiligen Gegners ist die typologische Homogenität gegeben. Ganz konventionell und theoretisch nicht begründet wäre demgegenüber die Separierung des apologetischen, antijüdischen bzw. anti-paganen vom dogmatisch-polemischen Dialog, wie sie Hoffmann vornimmt¹. Er wird widerlegt durch die *Consultationes Zacchaei et Apollonii* (Nr. 1), einem Kompendium aller Kontroversrichtungen, das beweist, wie die Christen die Identität dieses Dialogtyps empfunden haben. Hier muss sich der schon mit dem Ende von Buch I bekehrte heidnische Philosoph Apollonius noch die Hauptargumente gegen die Juden (II 4-10) und Häretiker (II 11-18, Manichäer und Markioniten, Photinianer und Sabellianer, Patripassianer, Arianer und Novatianer) anhören, um sich dann in Buch III über die ideale christliche —

¹ Vgl. auch G. BARDY, der in *RAC* 3, 949, den antihäretischen Kontroversdialog ganz bloss « theologisch » nennt.

und das heisst hier monastische — Lebensführung belehren zu lassen.

Während in diesem Beispiel die Didaxe die Kontroverse ergänzt und übergreift, ist sonst die Struktur in der Weise schematisiert, dass ein (orthodoxer) Christ einem Andersgläubigen oder Abweichler gegenüber steht. Eine Ausnahme ist der Dialog des Vigilius von Thapsus (Nr. 15), wo es Athanasius mit mehreren verwandten Richtungen zugleich aufnimmt, vgl. I 5. Zuerst scheidet Sabellius gegen Photinus, Arius und Athanasius aus, dann Photinus gegen die beiden Hauptkontrahenten, die sich am Ende allein gegenüberstehen. Bemerkenswert ist weiterhin das Augustin-Florileg (Nr. 5), von dessen fünf Büchern die ersten beiden der geschichtstheologischen Intention der *Civitas dei* und die letzten drei der paganen Theologie (*civilis* — *Platonica* — *naturalis*) gewidmet sind. Die von Augustin bekämpften und zitierten Positionen werden zu Blöcken verdichtet und einzelnen Sprechern zugewiesen, Politikern (Scipio, Scaevola), Schriftstellern (Sallust, Cicero, Apuleius, Seneca, Varro) oder anonymen Konzentraten (Romanus, Stoicus, Mathematicus), denen der Kirchenvater je mit seinen Worten entgegnet. Im Kontext der sekundären Dialogisierung von Buchtexten wird auf dies eigenartige Produkt zurückzukommen sein.

Wenn damit ein Dialog unter dem Namen Augustins läuft, der mindestens in dieser Form nicht von ihm stammt, ist ein Phänomen berührt, das in besonderer Weise für den Typ des Kontrovers-Dialogs bezeichnend ist, die unverhältnismässig grosse Anzahl von Anonyma (Nr. 1 ; 11) und zumal Pseudepigrapha (Nr. 3 ; 5 ; 13 ; 14 ; 17 ; 23)¹. Offensichtlich kam es mehr auf das griffig formulierte Argument als auf den Namen des Verfassers an, und wenn ein Autor, musste es eine Autorität

¹ Nach W. SPEYER, *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum*, HAW I 2 (München 1971), 33 und 177, wird bei Nr. 14 und 23 wie bei 33 der Hauptunterredner zum Verfasser. Dasselbe gilt auch für Nr. 24, das die *communis opinio* ohne zwingende Gründe einem jüngeren Arnobius zuteilt.

sein: Die Fälschung zur Glaubenswerbung wird in diesen Fällen ausnahmslos Augustin untergeschoben. Der *horror vacui* der Vulgattradition, doch auch die Zuschreibungsfreude noch der modernen Forschung geht deshalb konsequent an der intendierten Funktion solcher Gebrauchsliteratur vorbei; profitiert davon haben Euagrius (Nr. 2)¹ und vor allem Vigilus von Thapsus, dem dann oder wann die Nr. 13, 14, 23 und 24 zugewiesen wurden²; Nr. 1 soll nach G. Morin von Firmicus Maternus stammen³ usf. usf.

Bei der allgemein, d.h. auch in anderen Gattungen der Kontroversliteratur sich aufdrängenden Frage nach der Funktion der Polemik genügen hier vorerst einige Bemerkungen zu Titel und Vorreden; wie die Funktion den Dialog als solchen prägt, wird im Zusammenhang mit der literarischen Realisierung dieses Programms zu besprechen sein. Ungeachtet der Differenzen der Überlieferung, soweit bekannt, und der divergierenden Verlässlichkeit der bei Migne abgedruckten Editionen darf als sicher gelten, dass gerade bei diesem Typ die spezifischen Tendenzen schon im Titel ihren Ausdruck finden. Die traditionelle Benennung Dialog (= Zwiegespräch, Unterhaltung) tritt nurmehr relativ selten in Erscheinung (vgl. Nr. 15; 17; 18; 19; 26); zu ihr gesellt sich das offiziellere Disputatio (Nr. 25 und zu 3; 5; 7; 26 im Text: zu Nr. 8 vgl. Aug. *Retract.* II

¹ Vgl. M. SCHANZ, *Geschichte der römischen Literatur* IV 2 (München 1920), 528, und B. AXELSON, « Ein drittes Werk des Firmicus Maternus? », in *Bull. Soc. Roy. des Lettres de Lund* 1936/7, 110 f.

² Nr. 13, 14 und 23 sind nach B. BLUMENKRANZ, « La survie médiévale de saint Augustin à travers ses apocryphes », in *Augustinus Magister* II (Paris 1954), 1008 f.; 1010, von Vigilus Augustin untergeschoben; hingegen stammen Nr. 13 und 23 nach G. BARDY (zu Nr. 15), 3007 nicht von Vigilus; zu Nr. 14 — weder von Augustin noch von Vigilus — vgl. B. R. VOSS, *Der Dialog...*, 366 ff., auch G. FICKER (zu Nr. 15), 77 f.

³ Vgl. zu Nr. 1, dagegen B. AXELSON, *art. cit.* (zustimmend K. ZIEGLER, in *RAC* 7 (1969), 950), zur Entstehung im afrikanischen Freundeskreis Augustins um 412 vgl. P. COURCELLE (zu Nr. 1), zumal 261-64; 274 f., anders G.M. COLOMBÁS, « Sobre el autor de las Consultationes Zacchaei et Apollonii », in *Studia Monastica* 14 (1972), 7 ff. ohne zwingende Gründe.

33,1). Das Element des Streites, der Kontroverse äussert sich in Präpositionen wie *contra*, *adversus* — seltener sind *cum*, *inter* — und vor allem in dem Begriff der Altercatio (Nr. 2 ; 3 ; 5 ; 10 ; 24 und zu Nr. 7 vgl. *Retract.* I 15,1). Den Ausgleich im Sinne einer unter Christen angemessenen Umgangsform schafft dann Collatio, vgl. den Ambrosiaster zu 2 *Tim.* 2,15 : *Conlatio ergo inter Dei servos esse debet, non altercatio* ; von *lenis conlatio* spricht der Verfasser von Nr. 1 in der 2. *Vorrede*. *Collationes* heissen deshalb nicht nur die Dialoge Cassians und der Gallus des Sulpicius Severus bei Gennadius (*Liber de scriptoribus eccl.* 19), sondern auch die beiden antihäretischen Disputationen mit Maximin (Nr. 12) und Pascentius (Nr. 13), Nr. 5 in der *Praefatio* zu Buch V und Nr. 9 im Bericht von Possidius (*Vita Aug.* 16,4) ¹.

Steht bei Typ II das gemeinsam zu erarbeitende Sachproblem schon im Titel im Vordergrund, so deutet im Falle des Kontroversdialogs das starke Zurücktreten von thematischen Überschriften — Nr. 2 *Altercatio legis*, Nr. 14 *De unitate trinitatis*, vgl. auch Nr. 11 und 17 — bei durchgehender Nennung der personal gefassten Gegenposition darauf hin, dass es von vornherein um Einwirkung auf die Rezipienten geht. Dass ein solcher Appell, d.h. zunächst die Provokation von Reaktionen, beabsichtigt ist, lässt sich vereinzelt auch den einleitenden programmatischen Äusserungen entnehmen. Zuerst ist, worauf die Richtung der Titel verweist, die Widerlegung der dogmatischen Gegner, *cum... profanorum perfidia suis vel maxime intellectibus destruat* (Nr. 1, II, *Prol.* ; vgl. auch Nr. 11 a, I 16), oder die Blosslegung der häretischen Tendenz beabsichtigt : *necessario credidi... occultum et sub verbis catholicis latentem eorum impium prodere intellectum, quatenus detectus et denotatus fiat cunctis ubique*

¹ In Nr. 1, I, *Prol.*, wird als Ziel angegeben, *consultationes de contradictionibus facere* ; *disputatio* steht neben *conlatio* Aug. *Bapt.* II, 4, 5, vgl. noch *Epist.* 129,1 (*conlationem, quae pacifica et pacata esse debet*) und *Contra Cresc.* IV 66,83 (*et vos non ad contentionem, sed ad conlationem vocamus*) ; zur *Conlatio Carthaginiensis cum Donatistis* von 411 s. *infra* S. 129 Anm. 3 ; 139. Zu analogen Begriffen bei Cicero vgl. G. ZOLL, *Cicero Platonis aemulus*, Diss. Freiburg i.d. Schw. (Zürich 1962), 46 ff.

perspicuus (Nr. 26, *Prol.*)¹. Auch Orosius erhofft einen tiefgreifenden Anstoss von Hieronymus' *Dialog gegen die Pelagianer* (Nr. 19): *Hoc* [sc. die pelagianische Häresie] *et beatus Hieronymus, cuius eloquium universus Occidens... expectat — multi enim iam haeretici cum dogmatibus suis ipso oppugnante suppositi sunt —, ... in libro, quem nunc scribit, collata in modum dialogi altercatione confutat* (*Apol.* 4, 6; vgl. auch Hieronymus selbst, Nr. 19, *Prol.* 2, in *PL* XXIII 520 A)².

Für den christlichen Leser, wie häufiger betont wird, soll die antihäretische Argumentation der Belehrung dienen. So differenziert Hieronymus sententiös (Nr. 18, cap. 14, in *PL* XXIII 176 C): *Adversarius enim vincitur, discipulus docetur*³; *et tali studio scholae nostrae lumen accendi* (Nr. 17, in *PL* XLII 1207). Der Belehrung allerdings nicht im Sinne einer unverbindlichen Weitergabe von Information, sondern der Bestärkung in der dogmatischen Auseinandersetzung, *ut congrua brevitate monstretur, quid recipi debeat, quid caveri, cum et fidelium credulitas caelestibus confirmetur exemplis* (Nr. 1, II, *Prol.*), oder noch eindeutiger Nr. 14, *Prol.*: *... ne aut illi* [sc. *religiosi*], *dum non accipiunt* [sc. *communis fidei rationem*], *incipiant ab infidelibus facile decipi... ne*

¹ Vgl. vorher: *... necesse est sectatoribus veritatis prudenter captiosas eius sententias praevidere sapienterque detegere prolatasque in medium malleo veritatis contere; die Nestoriana pravitas kämpft callidis syllogismorum argumentis adversus ipsa catholicae fidei fundamenta*. Ähnlich vom manichäischen Standpunkt aus (Nr. 6, *Prol.*): *... non ab re visum est... propter callidas et astutas conferentium nobiscum propositiones scribere, quo, cum idem vos... captiosis circumvenire quaestiuiculis voluerint, et ipsi ad respondendum vigilanter eis sitis instructi*.

² Indes stellt M. SCHANZ, IV 1 (21914), 481 einen zu direkten Kausalnexus mit der Plünderung der bethlehemitischen Klöster im J. 416 her; eine primär religiöse Motivation ist nicht nachzuweisen, vgl. G. de PLINVAL, *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme* (Paris/Lausanne 1943), 305 ff. (zum *Dialog*: S. 279 ff.; zur Datierung — Herbst 415? — Y.-M. DUVAL, in *REAug* 12 (1966), 19; 44); J. FERGUSON, *Pelagius, a historical and theological study* (Cambridge 1956), 79 f., und J. N. D. KELLY (zu Nr. 18), 322 f.

³ Vgl. auch Nr. 1, I, *Prol.*: *... cum... in informatione... duplex bonum sit, quod et religio nostra, sicut est sancta et simplex, omnibus intimatur, et solent edocti credere, quod spreverint nescientes*, vgl. auch Nr. 11 a, I 8, *supra* S. 112 und zur Doppelfunktion der Kontroverse auch B. R. VOSS, *Der Dialog...*, 363.

inermes tradere videar obsistentibus malis, dum adversus infideles non instruuntur munimine veritatis. Diese bestärkend-didaktische Funktion führt dort zu strukturellen Konsequenzen, wo — wie in den *Consultationes Zacchaei* — der Dialog als Kompendium der historischen Kontroversen angelegt ist: *Visum est ergo... clarius quidem a multis, sed sparsim dicta in corpore quodam credulitatis aperire* (I, Prol.). *Ita instructio ex multis collecta voluminibus brevii vicem dabit, non omnia in singulis elaborans* (II, Prol.). Der Aufbau der drei Bücher schreitet von der Refutatio der paganen Position (Buch I) zu einer Widerlegung von Juden und Häretikern voran (Buch II), eingerahmt schon hier durch positive Aussagen zum Mysterium der Trinität (cap. 1-3 ; 19). Die positive Didaxe zur christlichen *forma vivendi* bestimmt dann das 3. Buch.

II. Der philosophisch-theologische Dialog.

Auch Hoffmann (*Der Dialog...*, 105) — und vor ihm Bardy — hatte seinen christlich-philosophischen Dialog von den Kontroversformen abgesetzt; in ihm würden dogmatische Themen ohne eigentlich polemischen Charakter behandelt. Dieser Typ, im Griechischen weiter verbreitet, im Lateinischen durch Augustin vorgestellt, gewinnt seine Homogenität durch die Rezeption der platonisch-ciceronischen Dialogtradition. In Ciceros Spätdialogen seit dem *Hortensius*, aber auch etwa bei Tacitus und Florus wird ein bestimmtes, vom Autor autonom ausgegrenztes Problem einer Lösung zugeführt: Ist Dichtung, Historiographie, Beredsamkeit oder Philosophie die würdigste Betätigung des Geistes? Welche Gründe hat der Verfall der Beredsamkeit? War Vergil ein Dichter oder ein Redner? Ähnlich begrenzt sind die Themen in der christlichen Ausprägung des Typs. Dies gilt für eigentlich theologische Fragen, wie das Leben der Seele nach dem Tode (Nr. 40, Buch IV); es gilt aber auch für die Themen Augustins, ob er nun auf alte Fragen neue, christliche Antworten sucht (Nr. 27 ; 28 ; 29 ; 31)

oder bereits die Fragen im christlichen Welt- und Menschenbild wurzeln (Nr. 30 ; 32). Den Dialogpartnern als Vor-Bild des Publikums soll nicht einfach Information weitergegeben werden, sondern in der gemeinsamen Erarbeitung des Problems werden sie für die Entscheidung engagiert ; mehr als auf den Ausgang kommt es auf den Gang des Diskurses an.

III. Der didaktische Dialog.

Bei Gregor ist mit Buch IV (*De vita animae post mortem*)¹ die Funktion der Erbauung zur Belehrung hin überschritten ; ganz allmählich wächst die selbständige Didaxe aus allgemeineren Ergänzungsfragen heraus, die der Hörer Petrus im Kontext der Heiligenviten aufwirft und die in der markierten Rückkehr zum Faden der Erzählung in den ersten Büchern als Exkurse ausgewiesen sind². Auch der Spielraum des Kontroversdialogs reichte, wie wir sahen, bis zur bestärkenden Instruktion. Es mag demnach überflüssig, ja systemwidrig erscheinen, den didaktischen Dialog als einen eigenen Typ abzugrenzen³.

Indes stehen hier zunächst andere Inhalte zur Debatte, geht es um christliche Bildung, monastische Lebensführung oder Bibel-Exegese, nicht um Kontroverstheologie, christliche Philosophie oder Heiligenviten. Weiter werden die Gegenstandsbereiche des didaktischen Dialogs im allgemeinen nicht, wie

¹ Ist es Zufall, dass nach Nr. 30, 33 und 40, Buch IV mit dem nur in wenigen Exzerpten erhaltenen (vgl. A. SOLIGNAC, in *Dict. de Spiritualité* 8 (1974), 1595, und « Les fragments du 'De Natura Animae' de Julien Pomère (fin Ve siècle) », in *BLE* 75 (1974), 41 ff.) Werk *De natura animae* des Iulianus Pomerius (5.-6. Jh., vgl. M. SCHANZ, IV 2, 555, bezeugt bei Ps.-Gennadius, *Vir. ill.* 99 [*interrogantibus et rogantibus Iuliano episcopo et Vero presbytero dialogorum more respondens arte dialectica et sermone ingenio apto*]) und Isidor, *Vir. ill.* 12, je mit Inhaltsangabe der acht Bücher) ein vierter Dialog diesem Sujet gewidmet ist ?

² Vgl. etwa Buch II, ed. U. MORICCA, 84 nach einigen Ergänzungsfragen: S. 79 ff.; S. 130 f.; Buch III, S. 182 f. etc.

³ Zu Nr. 30 als Lehrdialog vgl. B. R. VOSS, *Der Dialog...*, 254 ff.; zu Nr. 32, S. 272 ff.; 276 f.; zu Nr. 41, S. 241 f. und allgemein S. 360 f.

etwa bei Typ II, von einer begrenzten Problemstellung her angegangen, die ebenso einlässlich wie überschaubar dargeboten werden soll; jene Gespräche bleiben infolgedessen im Rahmen von 1 (Nr. 28; 30; 32), 2 (Nr. 29) oder 3 (Nr. 27; 31) Büchern¹. Die Didaxe hingegen legt sich auf die Extreme einer möglichst umfassenden wie umfangreichen Traktierung bzw. einer knappen — teils punktuellen (Nr. 36; 38), teils systematischen (Nr. 37) —, zwei Bücher (Nr. 37) nicht übersteigenden Eisa-goge² fest. Cassian bringt es in drei Folgen (10/7/7) auf insgesamt 24 Bücher; Augustin hatte für *De musica* neben den erhaltenen sechs Büchern *De rhythmo* weitere sechs der Behandlung der Melodie vorbehalten (*Epist.* 101, 3), und zu welchen Proportionen seine Enzyklopädie mit den anderen sechs *artes* gediehen wäre, lässt sich leicht mutmassen.

Allerdings versteht sich auch der Kontroversdialog, soweit er Widerlegung und Polemik durch Belehrung übergreift, als eine Art von Einführung; der Konflikt soll möglichst kurz und einprägsam ausgetragen werden. So stellen die (*supra* S. 113 f.) aus der Vorrede der *Consultationes* zitierten Beweggründe — kompendiöse Zusammenfassung und allenfalls nur andeutende Kürze — eine Verbindungslinie auch zu anderen theoretischen Vorüberlegungen dar, so z.B. zu Vigilius Nr. 15, *Prolog.*: ... *quonam modo multiplices et numerosas haereticorum quaestiones responsionis breuitate refellerem et eorum sacrilega dicta variis et longis diffusa tractatibus compendioso disputationis luctamine superarem, ne prolixioribus prolixiora referens interminabilem et nimis laboriosam*

¹ Eine Mittelstellung nehmen die acht Bücher *De natura animae* des Iulianus Pomerius ein, s. *supra* S. 115 Anm. 1. Selbst Cassian geht pro Einzel-Thema nicht über 2 (Buch I/II; VII/VIII; IX/X; XIV/XV; XVI/XVII) bzw. 3 Bücher (Buch XI/XII/XIII; XXI/XXII/XXIII) hinaus.

² Die *Praefatio* des Iunillus (Nr. 37) verweist auf die *Regulae* des Paulus von Nisibis als Vorbild, *quibus ille discipulorum animos divinarum scripturarum superficie instructos, priusquam expositionis profunda patefaceret, solebat imbuiere... ne sparsim et turbulente, sed regulariter singula docerentur... unde in duos brevissimos libellos regularia haec instituta collegi.* Auf der intendierten Kürze insistiert einleitend auch Eucherius (Nr. 36, vgl. I, *Praef.*: ... *consectans... necessariae brevitatis modum*). Vgl. auch *infra* S. 157.

legentibus materiam reliquissem; auf Kürze insistieren Häretiker (Faustus, Nr. 6, *Prol.*: ... *haec... brevia... et concinna responsa... ne profusa... oratione legentium inundarentur ingenia, tam breviter...*, vgl. auch Nr. 1, II 19 f.) und Orthodoxe (Nr. 14, 1: *praesentis libelli brevitatem*), auf Prägnanz etwa Rusticus (Nr. 25, *Praef.*: *ut continue percurrat legentium memoriam*). Daraus ergibt sich zwangsläufig, dass auch bei Typ I der Umfang angemessen beschränkt werden muss¹, dass die Werke meist nur aus einem (Nr. 2; 4; 11 b; 13; 14; 17; 18; 25), seltener aus zwei (Nr. 24; 26), höchstens aus drei Büchern (Nr. 1; 15; 19) bestehen.

Insofern der didaktische Dialog isagogische Funktion hat, ist die Grenze zu den beiden ersten Dialogtypen also nicht quantitativ, sondern qualitativ zu ziehen. Thema und Dialogisierung, Inhalt und Form stehen hier wie dort in einem je anderen Verhältnis zueinander, wie noch näher zu zeigen sein wird. Ob eine These diskutiert (Typ II) oder ein Konflikt antithetisch ausgetragen wird (Typ I), in beiden Fällen sind die Dialogpartner engagiert, tritt die dialogische Präsentation von der vorgegebenen oder vom Verfasser so akzentuierten, latent dialogisch strukturierten Problemdimension her an die Oberfläche, ist das dialogische Element nicht akzessorisch wie in den didaktischen Gesprächen, in denen die Konstellation der Partner durchweg auf ein Lehrer-Schülerverhältnis reduziert werden kann, die Funktion der Form also ganz wesentlich in der übersichtlichen Darbietung und Vermittlung von Information, nicht im Appell zu sehen ist.

An dieser Stelle greift das, was wir hier unter dem Stichwort 'didaktischer Dialog' behandeln, auf einen Bereich über, der gemeinhin unter dem Stichwort 'Erotapokriseis' zusammengefasst wird². In Wirklichkeit jedoch umfasst dieser (unantike)

¹ Disputationsprotokolle und Buchdialoge — s. *infra* S. 129 f.; 142 f. — bleiben hier ausser Betracht. Eine Ausnahme bildet mit sieben Büchern nur Nr. 11 a.

² So der Artikel im *RAC* 6 (1966), 342-70, wo Heinrich Dörrie der nichtchristlichen Antike gewidmeter Abschnitt die Konturen klarer hervortreten lässt als Hermann Dörries (347 ff.), der unsere Nr. 36-38 als Zetemata-Literatur behandelt,

Begriff zwei typologisch verschiedene und in ihrem genetisch-historischen Zusammenhang mindestens 'fragwürdige' informierende Textformen, das klassische Schüler-Lehrer-Gespräch *per peusin et apokrisin, id est per interrogationem et responsionem*¹, und die Literatur der Quaestiones (Erotemata, Zetemata, Problemata), die isolierte Probleme — christlich zumeist aus der Heiligen Schrift — in lockerer Reihung traktieren. Gibt hier die Frage nur das Thema ab, und kann sich die Antwort zu kleinen Abhandlungen entwickeln, so wird die Struktur dort durch die rasche Sequenz von Fragen und Antworten konstituiert; bleibt hier Auswahl und Anordnung der Probleme ganz unsystematisch, so wird dort systematische Vollständigkeit bei aller isagogischen Kürze doch mindestens intendiert. Im einen Fall ist die Frage-Antwort-Folge des didaktischen Gespräches (Nr. 37, *Prol. : velut discipulis interrogantibus et magistro respondente*) nur ein Spezialfall des die Gattung konstituierenden Grundrhythmus von *interrogatio* und *responsio* (vgl. etwa Nr. 26, *Prol. : sub persona interrogantis haeretici et catholici respondentis*, vgl. *infra* S. 169; Iulianus Pomerius (*supra* S. 115; Anm. 1): *interrogantibus... dialogorum more respondens*; Nr. 41, II 14,2: *cum enim neque melius quaeri veritas possit quam interrogando et respondendo*); eine — reale oder fingierte — historische Dialogsituation kann vorausliegen².

die — überhaupt hier nicht einschlägigen — 24 Bücher Cassians als Einführung versteht (nach Ed. NORDEN, *Kleine Schriften* (Berlin 1966), 348 Anm. 54) und generell inhaltlicher Würdigung des Einzelwerks Priorität vor gattungstheoretischer Präzision einräumt.

¹ So der Bernensis 363 zur *Rhetorik* des Chirius Fortunatianus; unentbehrlich immer noch Ed. NORDEN, *Kleine Schriften*, 339 ff. (zuerst 1905); vgl. auch R. HIRZEL, *Der Dialog* II 364 f. Auch Jordan trennt richtig die Aporienliteratur (*Geschichte der alichr. Lit.*, 409 ff.) von den biblischen Einleitungsschriften (S. 423 ff., vgl. S. 426); Cassiodor (*Inst. div.* 10,1) hingegen stellt unter den *introductores Scripturae divinae* Eucherius und Iunillus zusammen.

² Augustin führt den Kern seiner Enzyklopädie auf seine Lehrtätigkeit im J. 387 zurück (*interrogans eos, qui mecum erant atque ab huius modi studiis non abhorrebant*, *Retract.* I 5,6), Eucherius bezieht sich auf Fragen seines Sohnes Salonius (I, *Praef. : audies quae sciscitatus es. in quibus iam nunc et interrogantem te et me respondentem recognosce*).

Im anderen Fall sind die Eingangsfragen Probleme, die sich der Verfasser selbst stellt oder aus einer ungeschiedenen Vielheit von Fragen herausdestilliert¹ und löst (*quaestio-solutio*). Auch dort, wo er auf brieflich vorgelegte Quästionen eines Freundes eingeht, entwickelt sich keine dialogische Diskussion mit einem personalen oder personal vorgestellten Gegenüber. Das schliesst nicht aus, dass — wie bei Nr. 36 und 38² — vom Inhalt einer auf das Detail konzentrierten Bibelexegese her die Dialogform der lockeren Form der Zetemata angeglichen werden kann.

Es ist sehr bezeichnend, wie Hoffmann (*Der Dialog...*, 5) und Voss (*Der Dialog...*, 13 Anm. 2), von ihren Definitionen her diese Problemata mit diametral entgegengesetzten Argumenten beiseite lassen: Für Hoffmann, der es mit den «mehr oder weniger fiktiven, also literarischen Kunstdialoge(n)» zu tun haben will (S. 4), scheint der fassbare Realitätsgehalt ausschlaggebend zu sein, für Voss — der von einer «schriftliche(n) Wiedergabe eines Gespräches» ausgeht, «wobei Gespräch verstanden wird als mündlicher Gedankenaustausch zwischen Partnern, die einander unmittelbar gegenüber stehen» —, dass

¹ Zu Augustins *De diversis quaestionibus* (CPL 289), das von R. HIRZEL, 377, fälschlich als Dialog eingeordnet wird («dogmatische Excerpte aus wirklich gehaltenen Gesprächen») vgl. *Retract.* I 25,1: *Cum autem dispersae fuissent per cartulas multas, quoniam... sicut interrogabar a fratribus, quando me vacantem videbant, nulla servata ordinatione dictatae sunt...*

² Das traditionell als unecht gilt, vgl. neben R. E. McNALLY (noch in *Isidoriana* (León 1961), 308 ff.) J. MADDOZ (zu Nr. 43), 42 und 81, und J. N. HILLGARTH, in *Isidoriana*, 28; anders G. BARDY (zu Typ III), 22 f. und H. DÖRRIES, in *RAC* 6, 352. Braulio indes weiss von zwei *Quästionen*-Werken Isidors (vgl. R. E. McNALLY [zu Nr. 38], 40); das Argument, dies sei der einzige Lehrer-Schüler-Dialog Isidors, ist offensichtlich absurd, die Parallelen zur irischen Kommentar-Praxis des 8. Jh. (R. E. McNALLY, in *Isidoriana*, 309 f., vgl. auch in *Traditio* 19 (zu Nr. 38), 39 f.) können Isidor-Rezeption anzeigen, und — allein entscheidende — sprachliche Unechtheitsargumente scheinen bisher nicht vorgelegt. Wenn echt, hätte Isidor wie Eucherius, der mit Buch II die Dialogform verlässt, Nr. 38 durch eine Quästionen-Reihe in eigenem Namen (*Mysticorum expositiones sacramentorum*, CPL 1195) ergänzt; wenn unecht, repräsentiert die kleine Schrift den Übergang dieser Ausprägung des Typs in das Mittelalter.

hier «kein wie auch immer geartetes Gespräch zugrunde (liegt)» (S. 13).

Ist bei den drei kleinen Einführungs-Dialogen in die Bibellektüre das spezifisch christliche Element mit dem Inhalt gegeben, so manifestiert es sich bei Cassian und in Augustins Enzyklopädie in sehr unterschiedlicher, ja antithetischer Richtung. Zunächst geht es beiden um ein umfassendes und existentiell verbindliches Bildungsideal, die Instruktion übergreift Entscheidungshilfen (Typ I) oder punktuelle Lösungen (Typ II und die Introduktorien). Cassians Publikum soll sich an Hand der *praecepta patrum* (*instituta, instructio*), wie die drei Vorreden unterstreichen, die exemplarische Lebensführung zumal der ägyptischen Anachoreten zu eigen machen; seine *Collationes* geben sich als Fortbildungsprogramm für Mönche (*Conl. XI, Praef.*), Anachoreten wie Koinobiten (*Conl. XVIII, Praef.*)¹. Demgegenüber hat sich Augustin vorgenommen, das traditionelle System der sieben freien Künste als einen ersten Schritt einer christlichen Bildung² zu integrieren, *per corporalia cupiens ad incorporalia quibusdam quasi passibus certis vel pervenire vel ducere* (*Retract. I 5,6*). Vor allem in *De musica VI, ubi est omnis fructus ceterorum* (*Epist. 101,4*; vgl. *Mus. VI 1*), ist die Harmonie der göttlichen Schöpfungsordnung erreicht. Peter Brown³ hat zu Recht den «sense of purpose and continuity» als «the most striking feature of Augustine's 'Conversion'» bezeichnet. «This sense of continuity is all the more surprising, as Augustine had already heard of an alternative to a classical

¹ Vgl. J. LEROY, «Les préfaces des écrits monastiques de Jean Cassien», in *RAM* 42 (1966), 157 ff., hier 167 ff.

² Das Programm, als *prolusio* (*Epist. 101,3*) für klassisch gebildete Christen und zur Überwindung der *errores litterarum saecularium* bestimmt (*Mus. VI 1*), ist in *Ord. II 9*, 26 ff., insbesondere II 12, 35 ff., theoretisch fundiert, vgl. *Retract I 3,1*. Zu noch spezifischer christlichen Aspekten in *Mus. VI* vgl. H.-I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (Paris 1958), 292 ff.; B. R. VOSS, *Der Dialog...*, 270 f. und W. KURZSCHENKEL, *Die theologische Bestimmung der Musik* (Trier 1971), 142 ff.

³ (Zur Nr. 27), 113, vgl. auch 121 f.

life 'in Philosophy': that of the monks of Egypt». Nichts könnte diesen Kontrast besser illustrieren als der Vergleich von Augustins christlich überformter Enzyklopädie und Cassians *mönchischer Institutio*. Im Übergang von der paganen zur christlichen Gesellschaft und im Prozess von Augustins Konversion stehen die Bücher *De musica* an der Grenze dessen, was noch als christlich-didaktischer Dialog gelten darf¹.

IV. Der hagiographische Dialog.

Keiner besonderen Begründung bedarf die Abgrenzung einer vierten Textgruppe, die von der Forschung allgemein zutreffend beurteilt wird, nämlich der von Plezia sog. *histoire dialoguée*, des in ein Zwiegespräch gekleideten Berichtes über die Zeichen und Wunder, die *signa* und *virtutes* bestimmter Heiliger². In den *Martins-Dialogen* des Sulpicius Severus lässt der Verfasser sich und den Freund Postumianus durch einen gallischen Schüler des Helden informieren, während es in den *Dialogen* Gregors der Autor selbst ist, der seine Information einem Hörer, einem Diakon Petrus, weitergibt. Dass es dabei vornehmlich — und für manche Interpreten ausschliesslich — um eine Variation der direkten Erzählung, also der Heiligen-Vita im engeren Sinn geht, wird von Sulpicius dort unterstrichen, wo er den Supplementcharakter des Dialogs hervorhebt (I 23,7: *ut... ea te supplere compellerem, quae in illo tuo libro de virtutibus beati viri professus es praeterisse*); eine weitere Variante hat Sulpicius in den *Martins-Briefen* durchgespielt. Die neben der inhaltlichen Homogenität den Typus bestimmende Funktion ist mit der erbaulichen Intention der Hagiographie allgemein gegeben, wie sie prä-

¹ Die mit Boethius' *Kommentar zu Porphyrius' Eisagoge* (1. Fassung), einem Dialog des Verfassers mit dem fragenden Schüler Fabius (vgl. S. BRANDT, in *CSEL* XLVIII (1906), VIII f. und allgemein *CPL* 881) eindeutig überschritten ist.

² Vgl. noch G. BARDY, in *RAC* 3, 953 f.

nant bei Gregor (Buch I, ed. U. Moricca, S. 16,5) formuliert ist: ... *aedificatio oritur ex memoria virtutum... in narratione vero signorum cognoscimus inventa ac retenta qualiter declaratur* [sc. *virtus*]. *et sunt nonnulli quos ad amorem patriae caelestis plus exempla quam praedicamenta succendunt.*

An dieser Stelle mag die Frage nicht ganz belanglos sein, ob die typologische Analogie auch als genetische Verwandtschaft gedeutet werden darf, ob eine direkte historische Linie von Gregor zu Sulpicius zurückführt¹. Einerseits sind die Differenzen in der Applikation und Motivierung der Dialogform beträchtlich: Sulpicius bemüht sich um einen szenisch gestalteten Dialog in der Tradition Ciceros, auf den schon der ursprüngliche, in der handschriftlichen Überlieferung verloren gegangene Titel *Gallus*² weist; nach dem Hauptunterredner heissen z.B. auch Hortensius, Laelius und Cato, drei Partner führen neben anderen ciceronischen Gesprächen die *Academica* in ihrer zweiten Fassung vor, denen Sulpicius am meisten verpflichtet ist. Aus dem klassischen Dialogverständnis ist auch sein Bemühen abzuleiten, den Ablauf der Konversation nach einer gewissen Wahrscheinlichkeit anzulegen, das Beliebige in das glaubhaft Zufällige zu überführen: Postumianus ist soeben aus dem Osten zurückgekehrt und kann deshalb autoritativ und glaubwürdig davon sprechen, *qualiter in Oriente fides Christi floreat, quae sit sanctorum quies, quae instituta monachorum* (= Buch I). Wie der Verfasser einleitend (I 2,2) das Gespräch in Gang bringt und gegen Ende von Buch I die eigentlichen Martins-Erzählungen (Buch II/III) mit dem Wunsch der Leser seiner *Martins-Biographie* begründet, also einen Praefatio-Topos in den Dialog integriert, so weist er dort I 26,7 f. die Rolle des Erzählers dem Gallus zu: *At ego, inquam, arbitror rectius istud a Gallo esse poscendum, quippe qui plura noverit — neque*

¹ So ohne weiteres M. PLEZIA (vor Nr. 39), 492 und B. R. VOSS, *Der Dialog...*, 351.

² Vgl. aber Hier. *In Ezecb.* XI 36 (in CC LXXV 500); dass ich die Einteilung in drei Bücher für original halte, soll anderswo begründet werden.

enim ignorare potuit magistri facta discipulus. Dieselbe überlegte und überlegene Dialogregie verrät auch die Einführung des Priesters Refrigerius am Ende des 2. Buches (II 14,5 ff.), der im 3. Buch als zusätzlicher Garant für die Wahrheit des Berichts benötigt wird (III 1,3 : *proinde additum nobis Refrigerium auditorem eo inpensius gratulamur, quo promptius Postumianus iste, qui haec Orienti inferre festinat, quasi sub testibus consignatam abs te accepturus est veritatem* ; vgl. III 5,1 ; 7,5 ; 9,1 und 3). Die Figur des Refrigerius, dem die Taten Martins natürlich bestens bekannt sind (III 1,2 : *non ignarus quidem iste omnium, quaecumque memoranda sunt* ; § 3 : *... hic a prima adolescentia Martinum secutus novit quidem omnia*), gibt auch Sulpicius Gelegenheit kurz anzuzeigen, warum er sich dies alles noch einmal anhöre (III 1,3, s. *infra* S. 149). Weil der Verfasser die personifizierten Informationsquellen zusammenführt und den Ablauf koordiniert, um glaubhaft unterrichtet das Gehörte dann redigiert weiter zu geben, löst er abschliessend die Gesprächsrunde wieder auf (III 17,1).

Ganz anders Gregor, der mit dem Übergang zum Thema einen abrupten Wechsel von szenischer Introduction zu einer nichtszenischen Frage-Antwortfolge verbindet (*Sed iam quae prolata sunt melius insinuo, si ea quae per inquisitionem ac responsionem dicta sunt, sola nominum praenotatione distinguo*, S. 15, 18) und dabei aus der Rolle des Dialogpartners in die des Autors fällt. Einen ähnlich grosszügigen Umgang mit der Dialogform lässt auch der Übergang von Buch III zu Buch IV erkennen, wo nicht ein neuer Abschnitt der Unterhaltung, sondern das *quantum volumen* angekündigt wird. Vergleichbar ist indessen die Tendenz der beiden hagiographischen Dialoge : Ging es bei Sulpicius um die Aufwertung Martins gegenüber den ägyptischen Mönchen, so sollen nun die italischen Heiligen die ihnen gebührende Aufmerksamkeit finden (S. 15). Lässt man bei Gregor das vierte, dem Thema *de vita animae post mortem* (S. 227) gewidmete Buch ausser Acht, so entsprechen sich die Buchzahlen beider Werke, tritt die Zentralposition Benedikts von Nursia

als Kontrapost zu dem Gallier deutlich heraus. Schliesslich bleibt zu bedenken, dass allein die Abfassung von Hagiographie in Dialogform ein Faktum darstellt, das nicht selbstverständlich ist.

V. *Der selbstbetrachtende Dialog.*

Bei diesem Typ liegt der Gewinn des typologischen Ansatzes im Sinn der gegenseitigen Erhellung der verschiedenen Ausprägungen auf der Hand. Augustins *Soliloquien* und die *Consolatio* des Boethius werden üblicherweise nicht gemeinsam behandelt¹, und die Gründe dafür sind evident, die Differenzen in der literarischen Form unübersehbar: Die *Soliloquien* repräsentieren den sog. dramatischen Dialog in seltener Reinheit, lassen die Einführung auf wenige Sätze schrumpfen und reduzieren auch sonst die dialogische Einbettung auf ein Minimum; wie bei Gregor wird auch hier das 2. Buch als solcher angekündigt (II 1,1). Boethius' *Tröstschrift* lebt demgegenüber von einer Fülle der verschiedensten literarischen Anregungen und lässt sich als einziger christlicher Dialog auf das spätantike Experiment der Gattungsmischung ein: Neben der prosimetrischen Form der *Satura Menippea*, die nach der Übertragung auf eine narrative Grossform (Petron) und auf enzyklopädisch-didaktische Darlegungen (Martianus Capella — Fulgentius) als Einkleidung freigesetzt war, ist hier vor allem die Tragödie Senecas zu nennen, wenn denn die *Consolatio* mit ihren 5 Büchern, der regulierten Frequenz der Verseinlagen in der Art von Chorliedern und der Ausarbeitung der *carmina* nach Anregungen Senecas als Supertragödie verstanden werden darf². Wechseln

¹ Sie werden von Hoffmann an verschiedenen Stellen (*Der Dialog...*, 155 und 164) als philosophische Dialoge rubriziert. Vgl. allerdings G. MISCH, *Geschichte der Autobiographie* I 2 (Frankfurt/M. 31950), 640 ff.; 701 ff.

² Worauf ich in einer Arbeit zur Rezeption der Seneca-Tragödien näher einzugehen gedenke; E. RHEIN, *Die Dialogstruktur der 'Consolatio philosophiae' des Boethius* (Diss. Frankfurt/M. 1963), bleibt trotz dem — insofern irreführenden — Titel

bei Augustin die Parts in rascher Folge bis hin zu einem fast stichomythischen Satzabtausch, so geht bei Boethius das Gespräch immer wieder in Lehrvorträge der Philosophie über. Schliesslich käme ein Vergleich von den weltanschaulichen Prämissen her nicht in Frage, wenn das Urteil von Voss treffen sollte (S. 351), dass die *Consolatio* zwar von einem Christen geschrieben, aber ohne jede Verbindung mit dem christlichen Dialog vor ihr, dass sie, wenn nicht unchristlich, so doch untheologisch und ungeistlich sei ¹.

Und doch ist die innere Struktur beider Dialoge frappierend ähnlich ²: Beide stellen ihre Verfasser im Gespräch mit einer Personifikation vor, der Ratio und der Philosophie, die von Boethius zu einer veritablen Allegorie ausgeformt wird. Beide reden im Grunde mit sich selbst, wenn sie die für ihre Situation zu aktivierende geistige Kraft persönlich vorstellen und sich durch sich selbst belehren lassen ³. Dies kommt bei Augustin deutlich genug zur Sprache: *Ait mihi subito sive ego ipse sive alius quis, sive extrinsecus sive intrinsecus, nescio: nam hoc ipsum est*

ganz textnah: Bemerkungen zur Dialogform sind Einsprengsel in der Paraphrase. Auch K. REICHENBERGER, *Untersuchungen zur literarischen Stellung der Consolatio Philosophiae* (Köln 1954), geht zu sehr vom Detail aus, vgl. indes 30 f.

¹ Zum Problem vgl. S. OBERTELLO (zu Nr. 42), I 766 ff.; II 172 ff. (Bibliogr.); etwa noch F. VERNET, in *Dict. de Spiritualité* 1 (1937), 1740 ff., und jetzt auch C.J. de VOGEL, in *Vivarium* 10 (1972), 1 ff., und in *Romanitas et Christianitas. Studia I. H. Waszink oblata* (Amsterdam 1973), 357 ff.

² Mit direkten Einflüssen von Nr. 41 auf 42 rechnet E.T. SILK, «Boethius's (I) *Consolatio Philosophiae* as a Sequel to Augustine's Dialogues and Soliloquia», in *HTbR* 32 (1939), 19 ff., hier 35 ff. Vgl. auch W. SCHMID, «Philosophisches und Medizinisches in der 'Consolatio Philosophiae' des Boethius» (zuerst 1956), in *Römische Philosophie*, hrsg. von G. MAURACH (Darmstadt 1976), hier 363 ff., zumal Anm. 75 (zustimmend zu Silk, vgl. auch E. RHEIN, *Die Dialogstruktur...*, 49 f.) und 78.

³ Dass die Ratio nicht Augustins eigene, sondern die Vernunft selbst repräsentiere — so B. R. Voss, *Der Dialog...*, 239 ff. —, trifft nicht zu; in ihr spricht Augustin zu sich selbst, vgl. ihre Worte *Soliloq.* II 7, 14 (*placuit a me ipso interrogatum mihiq[ue] respondentem... verum quaerere*) und *Retract.* I 4,1 (*me interrogans mihiq[ue] respondens, tamquam duo essemus Ratio et ego*). Deshalb — und nicht, weil «sie in zunehmendem Masse Züge eines wirklichen Dialog-Partners angenommen»

quod magnopere scire melior, ait ergo mihi Ratio (Soliloq. I 1,1). Es gilt aber auch für Boethius: Die Musen der einleitenden Klage-Elegie personifizieren Boethius' Jugendpoesie (*Carmina qui quondam studio florente peregi*), und die Philosophie ruft ihn als *Eleaticis atque Academicis studiis innutritum (Cons. I pr. 1,10)* unter diesem Aspekt zu sich selbst zurück. Mit Offenbarung, die von aussen an den Menschen herantritt, hat dies offensichtlich nichts zu tun, und W. Speyer¹ zieht deshalb zu Unrecht, wie ich meine, eine Parallele zu den gnostischen Offenbarungsdialogen.

Analog ist auch die Situation, in der die beiden personifizierten Selbstgespräche entstehen: Augustin sucht in einer intellektuellen Krise, bei der Konversion vom Manichäismus über den Neuplatonismus zum ambrosianischen Christentum die Gotteserkenntnis über die Selbsterkenntnis; noch ist sein Gott « the god of the philosophers »². Auch Boethius bemüht sich in einer existentiellen Krise, im Gefängnis vor der Hinrichtung, um Trost bei den allbekannten Motiven der Konsolationstopik. Es erschiene lohnend, die viel umstrittene Frage nach dem Christentum der *Consolatio* einmal im Rahmen der Dialog-Typologie, d.h. im Vergleich mit den *Soliloquiis*, zu vertiefen. Einzugehen wäre etwa auf die Analogie der beiden einleitenden Gebete, die das jeweilige Anliegen kristallisieren, bei Augustin die Suche nach Gott (*Deus, universitatis conditor... I 1, 2,1*), bei Boethius die Theodizee, die göttliche Providentia für den Menschen (*O stelliferi conditor orbis..., I m.5,1*). Sollte nicht ein solches religiös fundiertes und motiviertes Selbst-

habe (B. R. Voss, 241) — kann sie hier das grammatische Geschlecht des Verfassers annehmen; vgl. auch *Soliloq.* II 13, 24,2, anders H. MÜLLER (zu Nr. 41), 80 f. Zur Stilisierung als Lehrgespräch vgl. H. MÜLLER, 78 f.; M. HOFFMANN, *Der Dialog...*, 156; B. R. Voss, *Der Dialog...*, 241 f.

¹ Zu Voss; S. *JbAC* 15 (1972), 203.

² P. BROWN, *Augustine of Hippo*, 123, vgl. auch M. HOFFMANN, *Der Dialog...*, 157 f.; zum neuplatonischen Usus eines Einführungsgebetes G. MISCH, *Geschichte der Autobiographie* I 2, 606.

gespräch in einer Krise einen charakteristisch christlichen Impuls verraten ?

II

Bisher war gleichsam naiv vorausgesetzt worden, dass es sich bei dem christlichen Dialog um eine Gattung der Literatur handle. Ist dies legitim bzw. wie bestimmt sich der literarische Status oder, um ein wenig schönes, aber prägnantes Kunstwort zu gebrauchen, die Literarizität unserer Gattung ? Später bleibt noch zu fragen, was gerade die Dialogform für die verschiedenen typologisch abgegrenzten Funktionen bedeutet.

Auf die erste Frage gibt Voss die traditionelle Antwort : Literatur ist ihm schöne Literatur, und dementsprechend der literarische Dialog der künstlerische Dialog, der sich in Szenerie, Gesprächsführung und Sprachgestalt dem platonisch-ciceronischen Vorbild verpflichtet weiss. Zwecke verfolgen so definierte Dialoge nicht : « Von Werken der Belletristik, und das waren trotz ihres meistens sachlichen Inhalts die literarischen Dialoge, ist Aktualität, direktes Eingreifen in die lebendigen Auseinandersetzungen ihrer Zeit, nicht ohne weiteres zu erwarten. Man mag ihnen deshalb Wirklichkeitsnähe absprechen » (*Der Dialog...*, 362) ! Das Gegenteil gilt von den antihäretischen Kontroversdialogen, die « in der Regel nicht als Werke der Literatur angesehen werden können, sondern rein praktischen Zwecken dienen » (S. 328) ; « die nichtliterarischen Streitgespräche » konnten « als wirklichkeitsnahe Gebrauchsliteratur... künstlerischen Rang für sich nicht in Anspruch nehmen » (S. 363). Ebenso inkonsequent wie apodiktisch fällt dann — offenbar von den Kontroversdialogen her — das Schlussurteil aus (S. 364) : Der christliche Dialog sei « grundsätzlich eine unkünstlerische Literaturform ». Es versteht sich, dass, wer sich derart festlegt auf einen historisch ziemlich genau fassbaren Kunst- und Literaturbegriff — nämlich den der anti-rhetorischen, von Zwecken absehenden Kunstphilosophie der deut-

schen Klassik, wie man ihn theoretisch formuliert bei Kant und in Hegels Ästhetik findet — und diesen als inzwischen enthistorisiertes Dogma auf alle, auch vor 1770 produzierte Literatur anwendet, das Profil und die literarische Entwicklung einer von Anfang an zweckgebundenen Gattung kaum zutreffend wird einschätzen können. So ist symptomatisch, dass Voss, obgleich er die Wirkungsmöglichkeiten dieses Typs durchaus zutreffend einschätzt (S. 363), im Falle von Hieronymus' *anti-pelagianischen Dialog* nicht den oben angedeuteten zeithistorischen Erwartungshorizont, sondern die «Mannigfaltigkeit eines Platon oder Cicero» zum Parameter wählt und das vermeintliche Misslingen psychologisierend erklärt («Der Dialog hat dem Autor offenbar nicht gelegen und seine Gestaltung ihm wenig Freude gemacht... Für die lebendige szenische Ausgestaltung eines Gespräches fehlte es ihm anscheinend an Erlebnissen und an Phantasie», S. 195 f.).

Weil Voss den Dialog zunächst als schriftliche Wiedergabe eines wirklich Gespräches definiert, stellt sich ihm das Problem der Literarisierung als das der Stilisierung und nicht als das der Fiktionalität, deren Ausmass abzuschätzen die Forschung — und nicht nur bei den Frühdialogen Augustins — immer wieder beschäftigt hat¹. Umgekehrt hatte Hoffmann (S. 4) unter 'Dialog' «die mehr oder weniger fiktiven, also literarischen Kunstdialoge» verstanden. Wie Voss in den zitierten Passagen Stilisierung gegen Funktion ausspielt, zeigt sich Hoffmann (S. 6) an dem seiner Meinung nach kaum vorhandenen und jedenfalls schwer erschliessbaren Realitätsbezug gänzlich desinteressiert. Beide fragen also sozusagen von oben nach unten und nehmen infolgedessen das Unten kaum noch (Hoffmann) bzw. nur in der dichotomischen Perspektive Belletristik-Gebrauchsliteratur wahr (Voss). Es liegt auf der Hand, dass nicht

¹ Zu Euagrius s. *infra* S. 134; zu Minucius *infra* S. 144 ff.; zu Cassian J. LEROY, in *RAM* 42 (1966), 158 ff. («Cassien Reporter»), und O. CHADWICK (zu Nr. 35), 18 ff.

anders als bei anderen frühchristlichen Textsorten auch hier das Problem der Literarisierung gezielt von der Funktion als dem spezifischen Wirklichkeitsbezug her angegangen werden muss. Nicht umsonst insistiert die theologische Hermeneutik auf dem 'Sitz im Leben'.

So ist die Antithese Realität-Fiktionalität funktional insofern zunächst irrelevant, als es bei einer — realen oder fingierten — Dialogsituation in erster Linie auf generelle, das u.U. einmalige Ereignis transzendierende Rezipierbarkeit ankommt. Mag auch eine historische Lehrer-Schüler-Konstellation vorausliegen (Typ III) — Augustin in Mailand, Eucherius —, sie ist beliebig reproduzierbar¹; andererseits kann eine sehr reale persönliche Krise die Introspektion stimulieren (Typ V) — die intendierte Rezeption wird in der Richtung der von Cicero prägnant formulierten Absicht seiner *Consolatio* zu suchen sein (*Div. II 1, 3*): *quae mihi quidem ipsi sane aliquantum medetur; ceteris item multum illam profuturam puto*².

Was für andere christliche Gattungen das Martyrium oder das Geschehen des Gottesdienstes (Liturgie, Predigt), ist für den Kontroversdialog, nehmen wir Minucius aus, die authentische dogmatische Altercatio, wie sie uns in den Protokollen der augustininischen Disputationen (Nr. 7; 9; 12; 22) und der Aufzeichnung eines Verhörs (Nr. 10) vorliegen³. Die Histo-

¹ S. *supra* S. 118 Anm. 2. *Mus. VI 1* wendet sich an *adolescentes vel cuiuslibet aetatis homines, quos bono ingenio donavit Deus*, vgl. auch Nr. 37, *Prol.*

² Einerseits behandelt Augustin sein Selbstgespräch als real, wenn er es mit wirklichen Disputationen vergleicht (*Soliloq. II 7, 14, 2*); andererseits soll es zwar wenige, aber doch Leser finden (*I 1, 13* spricht die Ratio: ... *nec modo cures invitationem turbae legentium; paucis ista sat erunt civibus tuis*, vgl. auch *II 15, 28, 3*). Für Hoffmann stellt die Einführung der Personifikation ein Äusserstes an Wirklichkeitsferne dar (S. 6, vgl. 136); hinwiederum soll der Dialog « seinen historischen Hintergrund... in den mancherlei Selbsterwägungen haben, die Augustin namentlich in schlaflosen Nächten anstellte » (S. 155), vgl. aber H. MÜLLER (zu Nr. 41), 78 ff.

³ Augustins *Breviculus Conlationis cum Donatistis* (CPL 337; ed. S. LANCEL, *CC CXLIX A* (1974), 259 ff.) fasst das Stenogramm des berühmten Religionsprozesses von 411 (*Gesta conlationis Carthaginensis*, CPL 724; ed. S. LANCEL, *ibid.*, 3 ff.) zusammen.

rizität des Faktums wird durch das einleitende Formular garantiert, z.B. zu Nr. 10: *Quod gestum est in civitate Sirmiana coram omni populo, idus Ianuariae VI. feria, Gratiano et Dagalaifo consulibus* (= 366); auch vor Nr. 7 wird genau datiert, lokalisiert (*in urbe Hipponensium regionum in balneis Sossii*) und auf die Öffentlichkeit hingewiesen (*sub praesentia populi*). Solche Protokoll-Einleitungen sind bekanntlich am Beginn von Senecas *Apokokyntosis* parodiert (*Quid actum sit in caelo ante diem III idus Octobris anno novo initio saeculi felicissimi...*). Die Disputationen wurden mitgeschrieben und das Protokoll (*gesta, acta*) von beiden Kontrahenten durch ein abschliessendes *subscripsi* beglaubigt¹; so heisst es zu Nr. 7 in Augustins *Retraktationen* (I 15, 1): *quae disputatio nobis altercantibus excepta est a notariis* (vgl. auch I 19), *veluti gesta conficerentur; nam et diem habent et consulem*, und zu Nr. 9 in Possidius' *Vita* (16,4; zu Nr. 7 vgl. 6,6; zu Nr. 22 c. 14,4 ff.²): *Cum quodam etiam Felice... publice in Hipponiensi ecclesia notariis excipientibus disputavit populo astante*.

Eine erste Möglichkeit der Literarisierung solcher Protokolle vor dem vertrauten Horizont altchristlicher Literaturformen nimmt der Bearbeiter der — wohl inoffiziellen — Mitschrift des anti-nicänischen Prozesses Nr. 10 wahr, indem er die gemässigte Position eines homöusianischen Bischofs gegenüber einem nicänisch gesonnenen Laien arianischer stilisiert und innerhalb eines hagiographischen Schemas eine intellektuelle Kluft zwi-

¹ Zur *subscriptio* vgl. E. TENGSTROM, *Die Protokollierung der Collatio Carthaginiensis* (Göteborg 1962), 21 f.; H. HAGENDAHL, «Die Bedeutung der Stenographie für die spätlateinische christliche Literatur», in *JbAC* 14 (1971), 26; zur Protokollierung der *Collatio Carthaginiensis* vgl. neben Tengström noch S. LANCEL, *ibid.*, X ff. (auch in der zweisprachigen Ausgabe: *Actes de la Conférence de Carthage en 411 I* (Paris 1972), 342 ff.); zum Stellenwert der Kurzschrift in der Spätantike vgl. neben Hagendahl B.L. MEULENBROEK, in *Mnemosyne* S. 3, 13 (1947), 203 ff. und noch H. BOGE, *Griechische Tachygraphie und Tironische Noten* (Hildesheim 1974), 65 ff., und J. SCHLUMBERGER, in *Bonner Historia-Augusta-Colloquium* 1972/1974 (Bonn 1976), 221 ff.

² Vgl. M. PELLEGRINO, Komm. zu Possidius, *Vita di S. Agostino* (Alba 1955), 211; *Retract.* II 77 und Nr. 22, cap. 3.

schen dem rechtgläubigen 'Märtyrer' und dem häretischen 'Verfolger' aufreißt¹. Der inoffizielle Charakter der Vorlage bzw. die hagiographische Überformung lässt manches narrative Detail situationsgebunden stehen bzw. topisch eindringen: Über das Protokollformular des bischöflichen Prozesses hinaus ist der öffentliche Disput in einen narrativen Rahmen eingespannt. Dem Bischof verschlägt es mehrfach die Sprache (*PL* Suppl. I 346: *Germinius tacuit horam amplius unam*; 347); er versucht seinen Kontrahenten durch Schmeichelei zu gewinnen (346), wird aber dann doch zornig (350: *repletus est ira et indignatione... et vociferare coepit*) und droht mit Verbannung; schliesslich entlässt er jedoch Heraclian und seine Anhänger, ja rettet sie vor der Auslieferung an die zivile Gewalt. Das bischöfliche Gefolge schlägt den Gegner (345), ist mit der Entlassung nicht einverstanden (350) und zwingt die Nicäner, sich als Häretiker zu bekennen (*cogebant eos, ut subscriberent in fide haereticorum*) bzw. sich dem Bischof zu beugen (*ut humiliarent se sub manibus eius*). Heraclian schliesslich bringt nicht nur den Bischof, sondern auch zwei theologisch Gleichgesinnte, Theodorus und Agrippinus, zum Schweigen (347 f., vgl. etwa: *Theodorus dixit cum confusione... ubi hic est fusus et humiliatus tacuit*) und weigert sich, seinen theologischen Gewährsmännern abzuschwören (350). Mit dem so aufgebauten Kontrast von intellektueller Überlegenheit und faktischer Niederlage, von Recht und Macht, und mit der Akzentuierung von knapper, schlagfertiger Argumentation und relativer Standfestigkeit ist ein Modell entstanden, das in einer für den Kontroversdialog singulären Weise belehrend-bestärkende und erbauliche Tendenzen vereinigt.

¹ Vgl. M. SIMONETTI, « Osservazioni sull' 'Altercatio Heracliani cum Germinio' », in *VChr* 21 (1967), 39 ff.; dem Gewicht seiner Argumente werden Voss' Vorbehalte (*Der Dialog...*, 156 ff., zumal 159 Anm. 18) kaum gerecht. Nimmt Voss — unliterarische — Treue der Wiedergabe an, so votiert Hoffmann (*Der Dialog...*, 99) widersprüchlich für « eine interpretierende Darstellung », « die sich allerdings grösstmöglicher Objektivität beflüssigt »; zu dem angeblich « märchenhaften Schluss » (S. 99 f.) vgl. indes M. SIMONETTI, *ibid.*, 41, jetzt auch *La crisi Ariana nel IV secolo* (Roma 1975), 383 ff.

Allerdings entwickelt sich die Literarisierung der Funktion hauptsächlich auf der Linie der augustinischen Protokolle (d.h. in eine andere Richtung). Bei dem streng geregelten Hin und Her der Diskussion selbst bzw. einer dementsprechend komprimierten Redaktion blieb das historische Ambiente ausgeschlossen bzw. wurde rigoros zurückgedrängt¹; die einleitende Datierung und Lokalisierung dient der Beglaubigung und nicht der historisch-ästhetischen Situierung des Dialogs. Führt von hier aus kein Weg zu einer narrativ angereicherten Dialogszenerie oder einer Personengestaltung mit positiven bzw. negativen Identifikationseffekten, so garantiert die beiderseitige Anerkennung des Textes ursprünglich eine faire Präsentation der Standpunkte, dann aber — vom Rezipienten aus gesehen — eine Konzentration auf Inhalt und Gang der Argumentation.

Dass solche historischen Dokumente nach antiker Auffassung nicht ohne weiteres der Literatur zuzurechnen sind, deutet Augustin selbst an, wenn er zu Nr. 7 (*Retract.* I 15,1) ergänzt: *hanc in librum memoriae mandandum conferre curavi*, oder noch klarer zu Nr. 9 (*Retract.* II 34,1): *gesta sunt ecclesiastica, sed inter meos libros computantur*². Andererseits liegt auf der Hand, dass sich eine Literarisierung — und das heisst hier Übergang vom historisch Einmaligen zum potentiell wiederholbar Interessierenden — der latent allgemeinen Kontroverse unschwer bewerkstelligen

¹ Anders als in Nr. 9 und 12 liegt mit Nr. 7 und 22 nicht das offizielle, durch die Subscriptio des Kontrahenten beglaubigte Protokoll vor. In Nr. 7 referiert cap. 19 den Übergang vom ersten auf den zweiten Tag, wobei die narrative Rekapitulation in den vorliegenden Text des Stenogramms zurückgreift (vgl. 19 Anf.: *Aug. dixit: Rationibus ut discuteremus duarum naturarum fidem, interpositum est ab his qui nos audiunt = Hic strepitus factus est a consedentibus, qui rationibus potius agi volebant*) und mit der literarischen Formel *discessum est* (B. R. Voss, *Der Dialog...*, 42 Anm. 6) schliesst. Auch Voss, S. 295, rechnet bei z.T. anderer Begründung mit punktueller Überarbeitung. In Nr. 9 ist das Formular vor beiden Büchern, und in Nr. 12 noch stärker reduziert. Nr. 9, I 20 kommt allerdings ein Zuhörer (Bonifacius, vgl. F. DECRET [vor Nr. 6], 79) wie Alypius in Nr. 22, cap. 5 und 7 zu Wort, und in Nr. 12, 10 (PL XLII 713) muss der Stenograph Antonius aus dem bisher Mitgeschriebenen zitieren.

² Vgl. H. HAGENDAHL, in *JbAC* 14 (1971), 33 f., vgl. auch 27 Anm. 27.

lässt. Dieser Punkt ist in systematischer Hinsicht mit den Dialogen des Hieronymus (Nr. 18 und 19) und der pseudo-augustinischen Kontroverse Nr. 13, in historischer Hinsicht mit Nr. 18 erreicht, dem nach Minucius ältesten christlich-lateinischen Dialog.

Nach Art der öffentlichen Disputationen¹ stehen sich hier ein Orthodoxer und ein Häretiker vor einem Publikum (*audientia et circulus*) gegenüber, und auch die Argumentationsweise ist die gleiche. Dennoch ist die Fiktionalität des Gespräches von den ersten Worten an transparent, die den Anfang von Tertullians² *Adversus Iudaeos* erkennbar zitieren und rhetorisch aufblasen (Tertullian: *Proxime accidit: disputatio habita est Christiano et proselyto Iudaeo* = Hieronymus: *Proxime accidit, ut quidam Luciferi sectator, cum alio Ecclesiae alumno odiosa loquacitate contendens, caninam facundiam exercuerit*), was überdies die Analogie der Kontroverssituationen im Verständnis der Christen und damit die typologische Identität des Kontrovers-DIALOGS noch einmal unterstreicht. Die Figur des Orthodoxen bleibt ohne Namen — und doch: Man löst den Kreis abends auf, trifft sich erneut am nächsten Morgen und lässt die Disputation aufzeichnen: *visum est utriusque sermonem a notariis excipi*.

Punkt für Punkt ist hier Formular und Personal einer realen Altercatio in die Allgemeingültigkeit der erkennbaren Fiktionalität transponiert, sind Zeit (*Proxime accidit... primo mane*), Ort (*in secretam porticum*) und Partner (Orthodoxus-Luciferianus) ebenso traditionell wie unbestimmt fixiert; auch die unbegrenzte Öffentlichkeit des Anfangs (*in plateis*) wird bei der zweiten Zusammenkunft nur reduziert, nicht aufgehoben (*cum... convenissent*). Bleibt mit dem Verzicht auf eine persönliche Vorrede und in der fast spielerischen Verwendung des Beglaubigungstopos einer Mitschrift die Impression einer im Kern

¹ Vgl. B. R. Voss, *Der Dialog...*, 187; 189; 191; 195 f.; 297 f.

² Vgl. B. R. Voss, 187; 189, und unabhängig davon Y.-M. DUVAL, in *REAug* 17 (1971), 272 Anm. 194.

historischen Kontroverse noch weitgehend gewahrt, so lassen bei Nr. 14 und 19 die Präfationen mit ihrer Dialogtheorie keinen Zweifel mehr daran, dass nicht die Geschichte, sondern ein Autor zu Wort kommt. Hingegen wird die klassische Gattungsnorm einer durchschaubar fingierten Historizität ¹ erneut realisiert von Euagrius (Nr. 2), der mit einem Übersendungsschreiben, nicht mit einer Widmungsvorrede einleitet, die Autopsie garantiert (*Gratissimam tibi referam quaestionem factam nuper sub oculis nostris*), doch mit sprechenden Namen — *Simo Iudaeus* und *Theophilus Christianus* — operiert.

Als weiteres differenzierendes Element der Realität, das für die Struktur der literarischen Kontroversialdialoge Bedeutung gewinnt, kommt die Figur des Richters oder Schiedsrichters hinzu. Als die dogmatischen Streitigkeiten nach der festen Etablierung der Kirche zunahmen, musste der politischen Autorität daran gelegen sein, in diesem zentralen gesellschaftlichen Bereich für Ruhe und Ordnung zu sorgen. In Ausnahmefällen hat deshalb die Administration selbst eingegriffen und die Konflikte in prozessähnlichen Formen durch einen Richter, der Laie und zur Objektivität verpflichtet war, zu schlichten versucht. Marcellinus, *tribunus et notarius*, richtet im J. 411 in Karthago über Katholiken und Donatisten nach den für einen Zivilprozess üblichen Rechtsformen und mit einem klaren kaiserlichen Auftrag, das Schisma zu beenden ².

Umgekehrt bemühen sich bei weniger offiziell ausgetragenen Konflikten die an Macht Unterlegenen — so die katholischen Bischöfe in Afrika 484 bei ihrer Auseinandersetzung mit den vandalischen Arianern, mehr Tumult als Gespräch ³ — um

¹ Vgl. E. BRATKE (zu Nr. 2), 47; 187 f.; B. BLUMENKRANZ, *Les auteurs chrétiens latins...*, 28.

² Vgl. S. LANCEL (ed.), *Actes de la Conférence de Carthage en 411* I 66 ff., zur Rechtsbasis — einem die Entscheidung faktisch präjudizierenden kaiserlichen Reskript —: 25 ff., zum Urteil: 102 f.

³ Vgl. Victor von Vita, *Hist. pers.* II 52 ff., hier II 53; dazu Chr. COURTOIS, *Les Vandales et l'Afrique* (Paris 1955), 296 f.; K. BAUS, in *Handb. der Kirchengeschichte*, hrsg. von H. JEDIN, II 2 (Freiburg 1975), 184.

einen neutralen Verhandlungsleiter, *ut cognitoribus discernentibus partibus agentibus quod verum est agnoscat. Nunc qui erit cognitor, qui examiner, ut libra iustitiae aut bene prolata confirmet aut prave adsumpta refellat*? Es ist kaum Zufall, dass zwei afrikanische Dialoge aus der Epoche der Verfolgung der Orthodoxen die Figur eines Richters in den Kontroversdialog einführen. Bei Cerealis (Nr. 16)¹ entwickelt sich sein Bericht über eine Brandkatastrophe durch das Hinzutreten des arianischen Bischof Maximinus zu einer dogmatischen Kontroverse; die Schlichtung durch einen Beauftragten (*PL LVIII 768 B: qui intererat, cui erat iniunctum*) scheitert, weil sich Maximinus einer Stellungnahme entzieht, und der abschliessende Spruch lässt die Kontroverse ebenso offen wie Cerealis ungeschoren (*Vade tibi in propriam Ecclesiam, quia conventus a me Maximinus noluit respondere... Iam inter vos Deus audit*). Zufälligkeit und Regellosigkeit der Gesprächsentwicklung deuten ebenso wie die nur skizzierten historischen Details auf einen konkreten Hintergrund; eine auktoriale Praefatio fehlt. Erst Vigilius (Nr. 15) hat die literarischen Möglichkeiten dieser Konstellation genutzt²: Er führt einen *arbiter* mit dem sprechenden Namen Probus ein (*Prol.: arbitrum quendam nomine Probum auctoritate iudiciaria functum interesse feci*), ein Heide, der sich am Ende zur Lehre des Athanasius bekehrt.

Wenn der Konflikt wie im Falle von Nr. 18 und 19 intern ausgetragen wird, bietet sich die Möglichkeit an, das Verfahren durch einen Verhandlungsleiter eigener Wahl beaufsichtigen zu lassen. Jedenfalls scheint sich ein solcher Realitätshintergrund aus dem augustinischen Pseudepigraphon Nr. 13 zu ergeben, das sich wie Nr. 18, diesmal allerdings im Interesse einer zusätzlich beanspruchten Autorität, den Anschein eines echten Streitgespräches gibt, *ex abrupto* beginnt und eingangs

¹ Vgl. Chr. COURTOIS, *op. cit.*, 223 f. Anm. 6.

² Vielleicht nach dem — um 400 von Rufin übersetzten — *Adamantios-Dialog*, vgl. B. R. Voss, *Der Dialog...*, 143 ff.; 337 Anm. 62.

ein pseudo-historisches, allerdings um die Datierung verkürztes Formular vorlegt (*Collatio beati Augustini cum Pascentio Ariano, habita in domo Anicia Hippone Regio, praesente Laurentio iudice delecto a Pascentio viro spectabili*). Laurentius wird zwar als Richter angesprochen (cap. 2: *mihi autem placet te iudicio iudicem praesidere...*; 8: *de tuo non solum alii sapientissimi viri iudicio indicabunt, verum etiam Deus verissimus*; 11: *praesidens cognitor*), achtet indes vornehmlich auf die Einhaltung der Spielregeln, bemüht sich einleitend um eine entspannte Atmosphäre der Disputation (cap. 1), präzisiert den Dissens und stimmt am Ende Augustin mehr aus der inneren Logik der — natürlich in dieser Richtung angelegten — Diskussion zu. Der Verfasser von Nr. 24, der den Vertretern der römischen wie der ägyptischen Kirche je einen Richter zuordnet, Decius Constantius und Ammonius (I 1, PL LIII 241 A: *singulos tantum esse iudices..., quibus liceret pro merito conclusionum dare sententiam*), definiert ihre Rolle ähnlich wie der Verfasser von Nr. 13 als die von Verhandlungsleitern, die für den Fortgang des Gespräches sorgen (I 5, 246), Wiederholungen unterbinden (245; I 7, 248 f.), Aufgaben — Fragen und Antworten — zuweisen und schliesslich Zitierungen von schriftlichen Zeugnissen zulassen (II 11, 285 eine Homilie des Nestorius; II 13, 14 und 16, 288 f., 290 f., 294 f.: Cyrillus); sie brauchen gleichfalls nur die Kapitulation des Serapion zur Kenntnis (II 20, 300 f.), nicht aber die Prärogative eines formellen, abschliessenden Urteils in Anspruch zu nehmen.

Die eigenartige Doppelrolle als Verhandlungsleiter und Richter, die Constantius und Ammonius hier spielen, erweist diese Konstellation als ahistorisches Konstrukt. Bleibt es im Rahmen von Nr. 13 noch einigermaßen verständlich, dass der Laie (*vir clarissimus*) Laurentius als Einzelrichter in einer Art von privatem Schiedsverfahren fungiert, vorgeschlagen von dem Laien Pascentius (*vir spectabilis*), aber akzeptiert von Augustin, so wird andererseits gleich zu Beginn in den Worten des Laurentius die Problematik dieser Doppelfunktion zu erkennen gegeben, um seine Bekehrung als Umschwung um so plastischer

herausarbeiten zu können (cap. 3): *Sacramento enim me meum animum animamque memini constrinxisse, ne tuas intentiones ulla ratione palparem, nec aliquid a iustitia longius cōhiberem. Tua enim delectione iudex in cognitione fidei inter utrosque videor praesidere.* Unklar und konkret nicht nachvollziehbar ist demgegenüber die Funktion des Richterpaares in Nr. 24, da sie beiden Parteien dogmatisch verbunden sind und doch urteilen sollen, in der Tat aber immer nur gemeinsam agieren und kaum eingreifen. Die inkonsequente Verwendung von Begriffen wie *cognitores* in Nr. 24 — teils für das Publikum (I 1, 241 A: *ceteri cognitorum loco sedentes*), teils für die Richter (etwa I 2, 242 A) — verweist die betreffende Terminologie, *partes* für die Kontrahenten (Nr. 13, cap. 1 und 3), *actio* (Nr. 24, II 19, 298 B; Nr. 15, II 2) bzw. *cognitio* (Nr. 13, cap. 3), *petitor* für den Häretiker (Nr. 13, cap. 9), *defensor* (Nr. 24, I 1) bzw. *defensio* (Nr. 13, cap. 3) für die orthodoxe Position, *sponsio* für die formale Vereinbarung zu Prozessbeginn (Nr. 15, II 2), endgültig in den Bereich der Metaphorik.

Wenn wir also annehmen, dass die Figur des parteiischen Schiedsrichters nicht einen tatsächlichen Austragungsmodus innerchristlicher Auseinandersetzungen widerspiegelt, sondern der literarischen Transformation eines — mindestens theoretisch — neutralen *arbiter* seine Existenz verdankt, brauchen wir uns indes nicht auf werkimmanente Argumente zu beschränken: Bei Nr. 13 handelt es sich um eine nachweislich fingierte, literarische Entfaltung einer Auseinandersetzung Augustins mit dem hochgestellten Laien Pascentius, von der Possidius (*Vita Aug.* 17, 1-6) berichtet und die auch im Epistolar des Bischofs von Hippo (*Epist.* 238-241) ihren Niederschlag gefunden hat: die *Collatio* fand — wohl um 406 — in Karthago statt¹. Unser pseudepigrapher Dialog gibt sich als Fortsetzung der Diskussion, die schon am folgenden Tag in Augustins

¹ Vgl. zu den näheren Umständen Fr. van der MEER, *Augustin der Seelsorger* (Köln³ 1958; holl. Orig. 1947), 141 ff.; M. PELLEGRINO (ed.), *Vita di S. Agostino*,

Bischofssitz vor sich gegangen sein soll ; jedenfalls datiert Nr. 13 ein Detail des karthagischen Gesprächs — vgl. *Epist.* 238, 4¹ — *besterna die* (cap. 4)². Aus den *interpositi honorati et nobiles viri* (Possid. *Vita Aug.* 17, 1, vgl. 17, 5) wird in der pseudepigraphen Ergänzung der im Einvernehmen beider Parteien bestellte *arbitr* des zeitgenössischen Zivilprozesses³. Der Verfasser von Nr. 24 verdoppelte diese Grösse, da es ihm logischer erscheinen mochte, beide Parteien in eigenen Vertretern zu beteiligen. Dass er dazu von Nr. 13 angeregt wurde, legt auch die strukturelle Parallelität der Dialoge nahe: Beide setzen einleitend *collatio* von Beschimpfungen ab, von *convicium* und *animositatis caligines* (Nr. 13, cap. 1) bzw. *seditione verborum* (Nr. 24, I 1, 241 A); hier (II 11 ff., 285 ff.) wie dort (cap. 14 ff.) sind die Richter an dem Punkt eigentlich schon überzeugt, wo eine lange Zitatenfolge bzw. Rede des Orthodoxen einsetzt.

Letztlich stehen also hinter dem Kontroversdialog nur drei historische Konstellationen, das Verhör vor dem Bischof (Nr. 10; die Synode von Aquileia 381), der innerchristliche Disput ohne Schiedsrichter (Nr. 7; 9; 12; 22; der Tumult von 484) und der dogmatische Zivilprozess unter Leitung eines Laien (Nr. 16; die *Collatio Carthaginiensis*). Die Literarisierung dieses

213; B. R. Voss, *Der Dialog...*, 292, 408, der jedoch auf Nr. 13 nicht eingeht. Pascentius hatte aus Angst vor Rechtsfolgen eine Mitschrift ausdrücklich abgelehnt, während sich die fingierte Fortsetzung als Protokoll gibt.

¹ Dass der Text von Nr. 13 auch sonst auf *Epist.* 238 basiert, kann hier nicht ausgeführt werden.

² Vgl. noch cap. 1: *post illud totum, quod pars parti, persona personae convicii intulit pridem*; auf diese chronologischen Widersprüche und Unwahrscheinlichkeiten weist schon die Vorrede der Mauriner hin (*PL XXXIII* 1154 f.).

³ Zu den von den Parteien einvernehmlich vorgeschlagenen *arbitri, iudices* (*s*)*electi* der Spätantike vgl. M. KASER, *Das römische Zivilprozessrecht*, HAW X 3,4 (München 1966), 369 Anm. 20; 440. Widersprüchlich — s. *supra* S. 136 f. — heissen die Richter bei Nr. 24 teils *electi* (I 2), teils *dati* (I 7-10, delegierte Richter, vgl. M. KASER, *ibid.*, 439 f.). Die — heidnischen — Schiedsrichter schulmässiger Streitgespräche wie der *Acta Archelai* (B. R. Voss, *Der Dialog...*, 151 f.; 153 f.) und des *Adamantios-Dialogs* kommen im lateinischen Milieu jedenfalls nicht generell in Betracht, vgl. aber B. R. Voss, 357 f. und *supra* S. 106; 135 Anm. 2.

dialogischen Potentials vollzieht sich jedoch nicht nur auf dem Wege einer direkten Imitation solcher Situationen (Nr. 18 und 2; Nr. 15), der Metaphorisierung isolierter Realitätselemente (Nr. 13) und ihrer Ausbildung zu Traditionen (Nr. 18 — Nr. 19; 14; Nr. 13 — Nr. 24); zusätzlich werden Anregungen von potentiell dialogischen Texten anderer Gattungen aufgegriffen: Wie Nr. 13 aus Augustins 258. *Epistel* herauswächst, war gezeigt worden.

Auch Nr. 1 — genauer sein erstes, apologetisches Buch — geht auf einen Impuls der Augustin-Korrespondenz zurück¹: Augustins paganer Freund Volusian reicht in *Epist.* 135 einige Probleme, die sich bei einem Gespräch (cap. 1: *est operae pretium cognoscere habitam inter nos proxime confabulationem*, vgl. cap. 2) im Zusammenhang mit der Geburtsgeschichte Christi ergeben haben, an Augustin weiter, der den Brief Volusians in seiner Antwort als *magni cuiusdam dialogi specimen laudabili brevitate comprehensum* beurteilt (*Epist.* 137, 1). Auch Marcellinus — der Richter der *Collatio Carthaginiensis*, Volusians und Augustins Freund — schaltet sich ein² und bittet um eine ausführlichere Behandlung in einer eigenen Schrift (*Epist.* 136, 3), da sich Volusian bei seinen Zweifeln dem begrenzten Umfang eines Briefes habe anpassen müssen (cap. 1), also wohl um einen Dialog. Augustin will es im Moment bei einem *epistulare colloquium* mit Marcellinus belassen (*Epist.* 138, 1), schliesst aber für die Zukunft die erbetenen *libri* nicht aus (138, 20). Der Verfasser der *Consultationes* hat diesen von Augustin selbst nicht realisierten Plan in der Weise ausgeführt, dass er den vier Briefen nicht nur die Argumente *pro* und *contra*³, sondern auch die anvisierte Form der Darbietung entnommen hat. Wie oben bei der Auseinandersetzung mit Pascentius spannt sich auch

¹ Vgl. P. COURCELLE, (zu Nr. 1), 270 ff.

² Der Anfang von *Epist.* 136 spielt offenbar auf 137 an, das demnach chronologisch zwischen 135 und 136 gehört, anders P. COURCELLE, 267; 272 f.

³ Vgl. P. COURCELLE, 264 ff.

hier der Bogen von den privaten *disputationes* (*confabulationes*) über das *epistulare conloquium* bis zum literarischen Dialog.

Dass sich die zunächst nicht personal besetzte Textsorte der Problemata (Aporien) in ihrer Frage-Antwort-Struktur für eine Verschmelzung mit dem Dialog anbietet, war an Typ III (Didaxe) schon beobachtet worden (*supra* S. 115 f.). Auch der Kontroversdialog, vom geregelten Hin und Her der halb-offiziellen Disputationen aus bereits weitgehend formalisiert und ebenso gezielt wie polemisch fragend, steht dem Eindringen eines solchen Schemas offen. Die Fragen können in bewusst paganer — so im Ambrosiaster ¹ — oder häretischer Absicht — so in den pseudo-augustinischen *Solutiones diversarum quaestionum ab haereticis obiectarum* — aufgeworfen werden; sie können ausdrücklich als Meinungsäußerung vorangestellt werden — so etwa in *Contra Varimadum Arianum* (Ps.-Augustin, Ps.-Vigilius, CPL 364): *si dixerint — responsio* ². Zum Dialog wird die Antithese allerdings erst in dem Moment, wo sich die beiden Kontrahenten persönlich gegenüberstehen, der Häretiker fragt und der Orthodoxe antwortet. Seit dem 4. Jh. ist dieser Typ mehrfach vertreten, so dass von der Ausprägung einer eigenen Traditionslinie gesprochen werden kann. Die Vorreden weisen darauf hin (Nr. 1, I, *Prol.*: *introducenda sciscitantis respondentisque persona*; Nr. 6, I: *quo, cum idem vos... captiosis circumvenire quaestumculis voluerint, et ipsi ad respondendum vigilanter eis sitis instructi* ³, der Übergang zum Text schärft es ein (Nr. 11 a ⁴, I 22: *Hic*

¹ Vgl. H. DÖRRIES, in *RAC* 6, 349 f. Die *Consultationes* benutzen denn auch den Ambrosiaster, vgl. P. COURCELLE (zu Nr. 1), 267 Anm. 2.

² Eine Präsentation, die allerdings bereits Sidonius als Dialog gilt, s. *infra* S. 169.

³ Vgl. noch Nr. 15, *Prol.* (*quonam modo... haereticorum quaestiones responsionis brevitate refellerem*) und Nr. 1, III 10; von einer Antwort auf *quaestumculae* spricht auch Hieronymus (Nr. 19, *Prol.*).

⁴ Nicht Eusebius von Vercelli — so Bulhart (danach E. CROVELLA, *S. Eusebio di Vercelli* (Vercelli 1961), 226 ff.), dagegen Simonetti (beide zu Nr. 11 a) —, sondern wohl ein Spanier (G. MORIN, in *RBen* 19 (1902), 237 ff.; M. SIMONETTI, in *ND* 3 (1949), 68) des 5. Jh. (so M. SIMONETTI, in *RCCM* 5 (1963), auch nach dem Datum des — ursprünglich selbständigen, vgl. *ND* 3 (1949), 63 ff.; *RCCM* 5 (1963), 386 f. — 6. Buches, vgl. *ND* 3 (1949), 64 Anm. 1; 68).

*interrogantis est persona*¹...; 23: *Perfecte ad haec respondetur pro loco interroganti*), das Gespräch ist entsprechend angelegt² — vgl. etwa Euagrius (Nr. 2) —, und der *terminus technicus* 'quaestiones solutionesque' wird von Rusticus (Nr. 25, *Praef.*) auf diese Dialogvariante appliziert, obwohl er das Gespräch freier gestaltet.

Schliesslich darf ein Aspekt nicht übersehen werden, der insbesondere im Umkreis Augustins für die Textkonstitution dialogischer Darbietung nicht unerhebliche Bedeutung gewonnen hat, die Entwicklung eines Dialogs nicht in einer Mischung von lebensweltlichen und innerliterarischen Traditionen, sondern die Entwicklung einer Kontroverse aus einem Buch heraus. Dies ist bei dem Florilegisten von Nr. 5 so verschleiert, dass er seinen aus Augustin synthetisierten Gegnern wie lebendigen Kontrahenten begegnet: *Sed iam vos pagani, quae animo concepistis, tamquam de latebris tenebrosis in lucem proferre curate* (I, *Prol.*, ähnlich II, *Prol.*, zurückhaltender gegenüber den *philosophi Platonici*: IV, *Prol.*). Die Dialogisierung soll den divergierenden Standpunkt deutlicher hervortreten lassen (V, *Prol.*: *Commodum autem arbitror sub eorum nomine verba eorum ponere et sub meo responsiones meas... ut quis quid dicat manifestius appareat*). Der erste Satz zitiert Augustins Vorrede zu *Contra Faustum* (Nr. 8, I 1: *commodum... eius... eius... responsionem meam*), der die

¹ Was eine spätere (erweiterte und um ein Buch VIII vermehrte, vgl. M. SIMONETTI, in *ND* 3 (1949), 59 ff.) so verballhornt: *Itaque interrogantis atque solventis accipe personam*. Allgemein zur Dialogform vgl. V. BULHART (zu Nr. 11 a), XXIX f. Nr. 11 b (die Argumente von M. SIMONETTI, in *ND* 3 (1949), 62; 69 ff., für eine Datierung vor Augustin, also ins 4. Jh., überzeugen nicht) leitet durch einen von V. BULHART, 136 (vgl. 133) zu Unrecht getilgten Zwischentitel über: *Interrogationes haereticorum et responsiones catholicorum*.

² Bei Cerealis (Nr. 16) sind die Fragen des Arianers *en bloc* vorangestellt und die Antworten ebenfalls in geschlossener Kapitelfolge gegeben, vgl. 768 B: *Propositis ab eo quaestionibus... respondi; cur meis propositionibus non respondet?* Bei Faustus (Nr. 6) heissen die *quaestiones* (*propositiones*) *Capitula*, dazu F. DECRET (vor Nr. 6), 64 ff.

Capitula des Manichäers je voranstellt (*Faustus dixit*) und ihnen nach der Art einer öffentlichen Disputation antwortet¹.

Dass Augustin seinen Buchdialogen, wie wir sie abgekürzt nennen wollen, eben diese Funktion einer öffentlichen, jedoch schriftlich geführten Kontroversdisputation zumisst, entnehmen wir der Einleitung zu *Contra litt. Pet.* II (Nr. 21): ... *ut quasi alternis sermonibus in praesentia disseramus. verba ex epistula eius ponam sub eius nomine et responsionem reddam sub meo nomine, tamquam, cum ageremus, a notariis excepta sint*². Wenn sich der Gegner nicht stellen kann oder will (*ibid.*: *Donatistae, qui coram nobiscum disserere nolunt*), ist der Buchdialog die zweitbeste Möglichkeit der Widerlegung (*ita non effugiant respondentem sibi ad singula veritatem, tamquam nobiscum faciem ad faciem colloquantur*). Der Verfasser des Pseudepigraphon Nr. 23 ist bestrebt, durch den Anschluss an dies Vorbild den autoritativen Charakter seines antidonatistischen Dialogs zu unterstreichen. Zunächst widerlegt er den *libellus* eines Fulgentius (*Donatista dixit — Catholicus respondit*), geht aber dann in ein personal gefasstes Gespräch über und treibt den Häretiker durch gezielte Fragen in die Enge (*Augustinus respondit — Fulgentius dixit*). Diese singuläre Kombination von Buch- und komplementär daraus

¹ Vgl. *Retract.* II 33,1: *verbis eius propositis reddens responsiones meas. triginta et tres disputationes sunt*; ähnlich in der Vorrede zu Nr. 20, *Praef.* 2: *His [sc. Iuliani libris] nunc respondeo eius verba praeponeis eisque subiungens responsionem meam ad loca singula*. Vgl. auch B. R. Voss, *Der Dialog...*, 172 f.; 301 f.

² Worüber sich Petilian beschwerte (vgl. *Contra Gaud.* I 1,1: *unde mihi, tamquam mentitus fuerim, calumniatus est dicens, quod numquam mecum comminus disputaverit*), weshalb Augustin die Briefe des Donatisten Gaudentius nun als solche zitierte (*verba epistulae... ad haec responsio*), vgl. B. R. Voss, *Der Dialog...*, 300 f. Die *Altercationes* des Eugenius von Karthago, *quas cum Arianorum praesulibus per internuntios habuit* (Ps.-Gennadius, *Liber de scriptoribus eccl.* 97; vgl. M. SCHANZ, IV 2, 571 f.) mögen dieser Form oder auch der eines Buchdialogs entsprochen haben. Auch der Arianer Maximin 'dialogisiert' in seiner Polemik gegen Ambrosius das Protokoll der Synode von Aquileia durch antilogische Einlagen (*Maximinus episcopus disserens dicit...*), vgl. F. KAUFFMANN, *Aus der Schule des Wulfila* (Strassburg 1899), 67-72. Dasselbe arianische Dossier zitiert aus einem weiteren Buchdialog, Palladius gegen Ambrosius, *De fide* 1 (F. KAUFFMANN, *ibid.*, 79 f.).

entwickeltem Quästionen-Dialog ist allerdings auch darin singulär, dass nicht der Häretiker, sondern der Orthodoxe die Fragen stellt; die mit dem Supplementcharakter der zweiten Hälfte gegebene Umkehrung des traditionellen Schemas verbirgt sich dem ersten Blick, weil die Einführung eben dies Schema reproduziert, das in Wirklichkeit die erste Hälfte besser beschrieb: *quaecumque credidi posse te dicere mihi proposui tibi que respondi, ut omnes controversiarum auferrentur ambages* (ed. C. Lambot, S. 214).

Somit ergeben sich im Bereich des Kontroversdialogs unter dem Aspekt von Historizität versus Literarisierung fünf Subtypen, die aufgezeichnete, wenn auch bisweilen bearbeitete Disputation (Nr. 7; 9; 10; 12; 16; 22), die fingierte Disputation (Nr. 2; 13), die eingestandenermaßen literarische Disputation (Nr. 4/15; 18; 24/14; 17; 19; 25; 26), der Quästionen-Dialog (Nr. 1; 6; 11 a und b; 23 [II]) und der Buchdialog (Nr. 3; 5; 8; 20; 21; 23 [I]). Allerdings gewinnt der Quästionen-Dialog — an sich in dem Verzicht auf individuelle Benennung der Partner, ja auf ihre Kennzeichnung überhaupt (Nr. 6) ein Extrem an Generalisierung — manchmal durch eine wenn auch typisierende Individuierung der Partner (Nr. 1 Apollonius-Zacchaeus) oder gar den Anschein einer historischen Fundierung (Nr. 2) den Anschluss an die historisierende Wurzel dieser Entwicklungslinie zurück. Umgekehrt stellt der Buchdialog entgegen dem ersten Anschein nicht ein Extrem an Literarisierung vor, sondern ist in seiner Nähe zum mündlichen Streitgespräch mit einem konkreten historischen Partner auf der Stufe des ersten Subtyps einzuordnen.

Literarisierung bedeutet im Fall des Kontroversdialogs zunächst eine idealtypische Abstraktion von zahlreichen historischen Kontroversen, eine Reduktion des je gegebenen historischen Ambientes, von Szenerie, Partnern, Anlage und Durchführung der antithetischen Argumentation. Eine Untersuchung der Form- und Strukturelemente der verschiedenen Dialogtypen, die hier nicht am Platze ist, würde für die Frage nach

dem Verhältnis von Historizität und literarischem Status ergeben, dass die Kontroverse in einer nüchtern zurückhaltenden Stilisierung an dem Bezug zur konkreten dogmatischen Disputation im grossen und ganzen festgehalten hat und von den klassischen Dialogmustern nicht tiefgreifend geprägt worden ist, während die anderen Typen traditionelle Linien ausziehen.

Eine Ausnahme macht nur der *Octavius* des Minucius Felix, der bis hierher ausgespart worden ist. Als erster frühchristlicher Dialog in lateinischer Sprache — und für etwa 150 Jahre der einzig erhaltene¹ — repräsentiert er einerseits in der Richtung der anti-jüdischen griechischen Dialoge (Ariston von Pella, Justin) die anti-pagane Ausprägung des Kontroversdialogs²: Kontrahenten sind, wie bekannt, der Heide Caecilius und der Christ Octavius, der Verfasser fungiert als Schiedsrichter und das Gespräch endet mit der Bekehrung des Heiden. Dies auf den ersten Blick vertraute typologische Schema ist indes, wie zu Schiedsrichter und Bekehrung noch zu zeigen ist, anders als bei späteren Konkretisationen des Typus zu verstehen. Ausserdem wird die Ausführung des Schemas in werbend gemeinten ciceronischen Anklängen variiert: Der Titel hebt — wie ursprünglich auch bei Sulpicius — den Protagonisten heraus, die Einleitung ist — wie Ciceros *Brutus* für Hortensius — dem Andenken

¹ Einen dem Minucius zugeschriebenen — zu dieser Praxis der Kontroversdialoge s. *supra* S. 110 f. —, dem Titel nach zu schliessen wohl ebenfalls apologetischen Dialog *De fato vel Contra mathematicos* kennt Hieronymus, *Vir. ill.* 58, vgl. R. HIRZEL, *Der Dialog* II 373. Die klassische Dialogregel, das Gespräch zur Zukunft hin offen zu lassen (*Octavius* 36,2: *de fato... disputaturi alias*, vgl. 40,2), lässt eine Lücke, in die der Fälscher wie bei Nr. 13 (*supra* S. 133) hineinstossen kann. Wer die Hieronymus-Notiz zu *Contra mathematicos* (vgl. auch *Epist.* 70,5: *et in altero [sc. libro] contra mathematicos, si tamen inscriptio non mentitur auctorem — quid gentilium litterarum dimisit intactum?*) für erfunden hält, muss sein eindeutiges Bekenntnis zur Autopsie des Buches Lügen strafen, so richtig E. PARATORE, in *RicRel* 18 (1947), 144 ff. (auch in *RCCM* 14 (1972), 5 = *Romanae litterae* (Roma 1976), 549) und H. v. GEISAU (zu Nr. 4), 953.

² Als Mischung von philosophischem Dialog, rhetorischer Disputatio *in utramque partem* und Auseinandersetzung vor Gericht interpretiert den *Octavius* A. VECCHI, in *Convivium* 32 (1964), 561 ff., vgl. auch M. HOFFMANN, *Der Dialog...*, 32 f.

des toten Freundes gewidmet, und die privat geführte Auseinandersetzung wird nicht als Abfolge von skeptischen Fragen und orthodoxen Antworten oder als ungeregelter polemischer Schlagabtausch, sondern in einer Angriffs- und Verteidigungsrede geführt; die Argumentation bezieht sich am stärksten auf den thematisch verwandten Traktat *De natura deorum*¹.

Das Ausmass der damit erwartbaren Literarisierung im *Octavius* ist, nachdem sich die ewige Krankheit der umstrittenen Chronologie nicht mehr fortzupflanzen scheint², neuerdings intensiver diskutiert worden. Nach den klassischen Dialogregeln muss mit einer wahrscheinlichen Fingierung der Gesprächssituation gerechnet werden. In der Tat hat Minucius den Rahmen von einem bei Gellius (XVIII 1) wiedergegebenen Dialog zwischen Stoiker und Peripatetiker entlehnt, der sich dort unter der Leitung des Favorin (*tamquam apud arbitrum Favorinum*, § 15) ebenfalls am Strande von Ostia gegen Abend abspielt. Der Zeitraum ist nun — wieder wohl nach ciceronischem Vorbild — auf einen ganzen Tag ausgedehnt und der landschaftliche Hintergrund durch eine Reihe von reizvollen und mit Recht — wie das Spiel mit den flachen Steinen auf den Wellen — berühmten Details aufgefüllt, die sich aber nicht recht zu einer lückenlos nachvollziehbaren, realistischen Szenenfolge zusammenfügen

¹ Zum Einfluss Ciceros vgl. W. KRAUSE, *Die Stellung der frühchristlichen Autoren zur heidnischen Literatur* (Wien 1958), 142 ff.; J. BEAUJEU (zu Nr. 4), XXXII f.; C. BECKER (zu Nr. 4), 10 ff.; 68 ff.; 102 ff.; M. HOFFMANN, *Der Dialog...*, 30 ff.; H. v. GEISAU (zu Nr. 4), 975 ff.; 983 f.; 1374; 1376; B. R. VOSS, *Der Dialog...*, 40 ff.; G. W. CLARKE (zu Nr. 4), 26 ff.; 136 Anm. 18.

² Die *communis opinio* votiert jetzt für etwa 210-240, d.h. nach Tertullian und vor Cyprian, vgl. J. BEAUJEU (zu Nr. 4), XLIV ff. und *RPh* S. 3,41 (1967), 121 ff.; C. BECKER, 74 ff.; H. v. GEISAU, 988 ff.; 1376 f.; G. W. CLARKE, 8 ff. (= «The Historical Setting of the Octavius of Minucius Felix», in *JRH* 4 (1967), 269 ff.). Vgl. jetzt auch J.-M. VERMANDER, «L'Octavius de Minucius Felix, le règne de Caracalla et le pontificat du pape Calixte», in *REAug* 20 (1974), 225 ff. Unbekehrt bleibt z.B. E. PARATORE, vgl. nach *RicRel* 18 (1947), 132 ff. jetzt die Einführung seiner Ausgabe (Bari 1971), IX ff. und *Romanae litterae*, 621 ff.

wollen¹. Unglaublich ist auch, dass bei einer wirklichen Unterhaltung unter Freunden der dritte sich die Rolle des Schiedsrichters hätte anmassen können, die indes im apologetischen Kontext die Unzweideutigkeit der vom Leser zu ziehenden Konsequenzen erfordert: *Et ne singulorum prosecutiones in dubium nullo examinante venirent, arbitrum quendam... auctoritate iudiciaria functum interesse feci, quo de singulis quibusque probabiliter discernente impiae pravitatis cassaretur intentio* (Nr. 15, *Prol.*). Die Rolle Favorins bei Gellius wird adaptiert; Schiedsrichter in öffentlichen antihäretischen Disputationen, der Heide als Urteiler (Nr. 15) und die eigenen Parteigänger als Gesprächsleiter (Nr. 13; 24) treten erst später in die Literatur ein. Nicht minder unglaublich wirkt es, wenn Caecilius gegenüber dem befreundeten Octavius die konventionellen antichristlichen Verleumdungen ohne jede explizite Distanzierung vortragen muss. Die Einbettung eines letztlich lebensentscheidenden, heilswirksamen Konfliktes in das Ambiente des ciceronischen Freundschaftsdialogs, der allenfalls ein durch die Normen gesellschaftlicher Konvention vermitteltes, 'philosophisches' Engagement zulässt, muss zwangsläufig zu einem hybriden Resultat führen².

Soweit der ahistorische Rahmen und die ahistorische Struktur der fingierten Gesprächssituation. Auf der anderen Seite stellt die Wahrscheinlichkeit der Fiktion die Ebene der Identifikation für das angesprochene, klassisch gebildete Publikum dar, dem die Wahl dieser Form und die Fülle literarischer Anklänge bei weitgehendem Verzicht auf Bibelzitate, dogmatische Einzel-

¹ So W. SPEYER, « Octavius, der Dialog des Minucius Felix: Fiktion oder historische Wirklichkeit ? », in *JbAC* 7 (1964), 45 ff. und P. FRASSINETTI (*infra* S. 148 Anm. 1), 338 ff. (dagegen H. v. GEISAU, 956 ff.; 1366); auch W. FAUSCH, *Die Einleitungskapitel zum 'Octavius' des Minucius Felix. Ein Kommentar* (Diss. Zürich 1966) und R. MEIGGS, *Roman Ostia* (Oxford 1973), 490 ff.

² Vgl. B. R. VOSS, *Der Dialog...*, 45 f.; 48 f.; zur Rolle des Caecilius A. DELATTE, « La réalité du dialogue de l'Octavius de Minucius Felix », in *Serta Leodiensia* (Liège 1930), 103 ff., und W. SPEYER, in *JbAC* 7 (1964), 50 f.

heiten gilt¹. Alle drei Personen — Minucius und Caecilius in Rom praktizierend, Octavius, Afrikaner wie die anderen, dort zu Besuch — stehen in den besten Jahren und gehören als *causidici* (Gerichtsredner) der gleichen Berufsgruppe an. Octavius und Minucius sind bereits zum Christentum konvertiert, Caecilius tut diesen entscheidenden Schritt unter dem frischen Eindruck der christlichen Heilslehre zum Abschluss der Konversation. Nur wenn seine Konversion für ein römisches Publikum kontrollierbar historisch war, konnte der damit gegebene imitative Appell verstanden und nachvollzogen werden. Hier ist also die Schlusswendung noch nicht literarischer Topos, sondern unmittelbarer Ausdruck der Intention und Vorbild der Rezeption. Die Wahrscheinlichkeit der Fingierung, fundiert in der Historizität der biographischen Grundlagen, wird weniger durch die Kontrollmöglichkeit des nächsten, römischen Publikums — so musste z.B. ein Zeitpunkt gewählt werden, zu dem man sich in Ostia hätte treffen können —, sondern durch die erforderliche persönliche Glaubwürdigkeit der persönlichen Vorbilder als Basis der Kommunikation erzwungen. Wer also von der offensichtlichen Literarizität der Szenerie und von den Brüchen des Gesprächsgangs, die mit der funktionalen Divergenz der verschiedenen Voraussetzungen eingehandelt werden, ausgeht und den personalen Informationen (Wohnung in Rom, Bekehrung) ihren historischen Kern abspricht², stellt die Wirkungsabsicht des Werkes nicht in Rechnung; wer von vermeintlichen Unklarheiten und Leerstellen der Charakterisierung aus ein abgerundetes, geschlossenes

¹ Zur Intention von Minucius' 'verdecktem' Christentum vgl. J. BEAUJEU (zu Nr. 4), XVI ff.; M. HOFFMANN, *Der Dialog...*, 33 f.; J. FONTAINE, *Aspects et problèmes de la prose d'art latine au III^e siècle* (Torino 1968), 98 ff.; zum literarischen Erwartungshorizont seines Publikums G. W. CLARKE (zu Nr. 4), 12 ff. (= « The Literary Setting of the Octavius of Minucius Felix », in *JRH* 3 (1965), 196 ff.); vgl. auch H. v. GEISAU, 969 ff.; 1369 ff., und zur Protreptik B. R. VOSS, 49 f., die S. 326 (« mehr eine literarische als wirklichkeitsbestimmte Aufgabe ») offensichtlich unterschätzt ist.

² W. SPEYER, in *JbAC* 7 (1964), 51.

Persönlichkeitsbild fordert oder gar psychologisierend argumentiert ¹, verwechselt einen appellativ argumentierenden Dialog, in den mimetische Details nur einstimmend, auflockernd oder exemplarisch — und d.h. selektiv — einzugehen brauchen, mit autonomer — erzählender oder darstellender — Literatur. «The proper course is, therefore, to conclude that while the debate at Ostia in the *Octavius* is, in all probability, pure literary contrivance, the protagonists of that debate and the few biographical facts assigned to those protagonists are not». ² Der eigentliche Realitätsbezug des *Octavius* ist indes nicht nach dem Grade der Historizität des Gespräches, sondern nach seinem Rezeptionsästhetischen Hintergrund zu bemessen ³.

III

Warum bedienen sich die Autoren der dialogischen Darbietung, um die in Abschnitt I umschriebenen Funktionen zu realisieren? Warum ziehen sie nicht andere Möglichkeiten der literarischen Konkretisation, die Form des antihäretischen (Typ I) oder dogmatischen Traktats (II), des Lehr- oder Handbuchs (III), der direkten biographisch-hagiographischen Erzählung (IV) oder der unvermittelten Confessio (V) vor? Wie begründen sie ihre Präferenz, *rem inter personas melius agi* (Nr. 1, II, *Prol.*, vgl. auch III, *Prol.*)?

Ein Streben nach Abwechslung und Auflockerung zur grösseren Attraktivität scheint nahezuliegen, um — in der schönen Formulierung von G. Misch (*Geschichte der Autobio-*

¹ P. FRASSINETTI, «Finzione e realtà nell' *Octavius*», in *Athenaeum* N.S. 46 (1968), 327 ff.

² G. W. CLARKE (zu Nr. 4), 7 (= *JRH* 4 (1967), 269), vgl. auch J. BEAUJEU, XXIII ff., und H. v. GEISAU, 954 ff.

³ Zur Bedeutung des *Octavius* vor dem geistes- und religionsgeschichtlichen Hintergrund seiner Epoche vgl. J. BEAUJEU, LXXIX ff., und G. W. CLARKE, 32 ff. (= *JRH* 4 (1967), 270 ff.).

graphie I 2, 703) — « eine lehrhafte Gedankenfolge so durch Umsetzung in Handlung, Gespräch und Erzählung zu verлиндern, dass sich die überkommenen Denkgebilde in ihrer starren Existenz dem Gefühl näherbringen liessen ». In Wirklichkeit aber wird eine solche Begründung relativ selten angeboten (Sulpicius, *Dial.* III 5,6: ... *dialogi speciem, quo ad levandum fastidium lectio variaretur, adsumpsimus*, vgl. I 23,8), ein solches Programm nur in den Typen praktiziert, die in der klassischen Tradition stehen (II-III) oder sich in ihrer Fortsetzung entwickeln (IV-V): Sulpicius hat sich wie vor ihm Augustin dem ciceronischen Vorbild enger angeschlossen, Cassian hat es in das exotische Milieu der ägyptischen Asketen transponiert, Boethius in ganz anderer Richtung auf der sprachlich-stilistischen Ebene die Mischform des Prosimetrum eingesetzt.

Bei Vigilus (Nr. 15, *Prol.*) wird diese Motivation zu einem beziehungslosen Topos (*ut... diversitate personarum vel responsionum ac interlocutionum huius operis variata digestio fastidium legentibus amputaret*), weil die strenge Sachbezogenheit des Kontroversdialogs das Verbot des *movere* auf das *delectare* ausdehnt. Nur Minucius hatte in einer gattungsgeschichtlich offenen Situation eine grössere Freiheit, als die historische Realität der öffentlichen Disputationen noch nicht typenprägend, d.h. literarisch restringierend eingegriffen hatte. Später steht eine ganz andere Motivation im Vordergrund, von der wir im Unterschied zu den etablierten Typen deshalb so viel erfahren, weil eine Literaturform in Ablösung von der Realität neu begründet wird und deshalb begründet werden muss: Das *docere* ist entscheidend, die Anschaulichkeit der antilogischen Präsentation (Nr. 21, II 1,1: *ut quasi alternis sermonibus in praesentia disseramus... tamquam nobiscum faciem ad faciem colloquantur*; Nr. 15, *Prol.*: *utile hoc et valde commodum apparuit, ut uniuscuiusque haeretici personam cum sui dogmatis professionibus, quasi praesentes cum praesentibus*¹ *agerent, introducerem*; Nr. 33, in *PL*

¹ Nach Cicero, *Lael.* 1,3: *ut tamquam a praesentibus coram haberi sermo videretur*.

XXX 271: *loqui veluti praesentes alternis vicibus feci*) soll durch eindeutige Trennung der antithetischen Standpunkte (Nr. 21, II 1,1: *ita nemo erit, qui... propter indiscretas personas se non potuisse intellegere conqueratur*; Nr. 25, Praef.: *ne vero iterum confundamus eadem distinctione sermones, sed ut continue percurrat legentium memoriam, duabus tantummodo personis oppositiones discretas sunt*)¹ das Auftreten von Unklarheiten verhindern (Nr. 6, Prol.: *ac, ne profusa confusave oratione legentium inundarentur ingenia, tam breviter quam distincte ex adverso sibi ipsorum atque nostrorum verba constitui*; Nr. 14,1: *quia in eiusmodi quaestionibus quaedam obscuritas continua oratione frequenter incurritur*; Nr. 23, S. 214: *ut omnes controversiarum auferrentur ambages*; Nr. 5, V, Prol.: *ut quis quid dicat manifestius appareat*; Nr. 26, Prol.: *quo facilius obiectionum absolutio legentibus elucescat*), die Wahrheit deutlich hervortreten (Nr. 19, I, Prol., in PL XXIII 519 A: *ut ex utraque parte quid dici possit exponat et magis perspicua veritas fiat, cum posuerit unusquisque quod senserit*; Nr. 15, Prol.: *ut veritas summo confligentium certamine eliquata ad omnium notitiam perveniret*) und schliesslich sogar die Gegenseite zu ihrem Recht kommen lassen (Nr. 1, I, Prol.: *itaque ne sibi velut absenti praeiudicatum gentilitas quereretur... placuit gentilitatis adhibere philosophum*; Nr. 21, II 1,1: *ita nemo erit, qui me aliquid praetermisisse... conqueratur*).

Das einzige theoretische Zeugnis zum christlichen Dialog ausserhalb der Vorreden, Basilius' 135. Brief, beleuchtet zusammenfassend die Bewusstheit einer Tradition, die sich auch in einer entsprechend konsequenten Praxis ausspricht, und bestätigt noch einmal unser vom quantitativen Profil des Erhaltenen ablesbares Ergebnis, dass der Kontroversdialog als der christliche Dialog *par excellence* galt. In diesem kritischen Dankschreiben an Diodor von Tarsus (v. J. 373) für die Zusendung zweier — nicht erhaltener — Dialoge wird gefordert a) Kürze

¹ Rusticus, der im Osten arbeitete, mag Basilius gelesen haben, vgl. Ep. 135,1 wo εὐχρίθεια, Rücksicht auf die μνήμη gefordert und vor dem διασπᾶν τὸ συνεχές τῆς ἐννοίας gewarnt wird.

und b) deutliche Abgrenzung von häretischer These und orthodoxer Antithese im Interesse von leichter Fasslichkeit und Einprägarkeit (*μνήμη*), und schliesslich c) ein einfacher, ungeschminkter, einem christlichen Werke angemessener Stil. Dementsprechend lehnt Basilius zu c) ab ein rhetorisches Sichzurschaustellen (*λέξις πολυτελεστέρα, σχήματα ποικίλα*), d.h. eine Vielfalt von Stilfiguren und eine reichere Ausgestaltung des dialogischen Elements (*διαλογικαὶ χάριτες*), zu b) eine dialektische Verzahnung von Argument und Polemik, die die gleichmässige Kontinuität der Auseinandersetzung unterbricht und so verunklärt. Persönliche Polemik gegen historische Individuen heisst Sachliches und Persönliches in unzulässiger Weise vermischen; insofern wird empfohlen, keine bestimmten Personen, sondern *ἀόριστα πρόσωπα* einzuführen, also Sprecher mit typisierenden oder kollektiven Namen¹.

Das in den Vorreden wie bei Basilius punktuell angesprochene Programm — Abwechslung und prägnante Veranschaulichung — wird im Blick auf die je angesprochenen Publikumsgruppen durch die Kombination und Vorführung der Dialogpartner typenspezifisch differenziert und realisiert. Wenn der Dialog, in dem der Verfasser selbst spricht, erst durch die anderen Gesprächspartner von einem Traktat unterschieden ist, ist für die Bewertung der dialogischen als der eigentlich literarischen Strategie offensichtlich weniger die Figur des Autors (oder der Vertreter der Orthodoxie als sein Sprachrohr), sondern die Konfiguration der Interlokutoren entscheidend. Sofern der Verfasser als Informant oder Lehrer selbst auftritt, kommt eine eigentlich autobiographische Intention relativ selten — in dem

¹ Schief paraphrasiert von B. R. Voss, *Der Dialog...*, 173 f. (vgl. 339 f.), der die Zielrichtung der Kritik missversteht. Die ausführliche Empfehlung indefiniter Partner und die dementsprechende Anerkennung der platonischen *Nomoi* lassen sich nur so erklären, dass Diodor persönliche Invektive gegen historische Dialogpartner — die nach Basilius allenfalls nach Art des frühen Platon (Voss, 36 Anm. 49) gegen abschreckende moralische Paradigmen legitim wäre — mit antihäretischer Polemik verwirrend kombiniert hat. Dass sich Hieronymus mit Pelagius hinter der Maske auseinandersetzt, ist mit dieser Norm noch zu vereinbaren.

so definierten Typ V, auch in Augustins Cassiciacum-Dialogen und vereinzelt in z. T. nur andeutenden Streiflichtern auf die zeitgenössische Szene bei Sulpicius (*Dial.* I 2,2 ff.; I 8,6 ff.; I 12,2 ff.; 21,5 f.; II 8,3 f.) — ins Spiel.

Zum anderen wird in den monastisch-hagiographischen Dialogen (Nr. 35; 39) die Autorrolle durch die spezielle Beglaubigungsproblematik in Mitleidenschaft gezogen: Anders als Gregor sind Sulpicius und Cassian nicht nur Sammler, Bearbeiter und Vermittler von Informationen, sondern sie garantieren durch eine bestimmte Dialogform zusätzlich Wahrheit und geistliche Autorität ihrer Inhalte. Cassian deutet in den vereinzelt Einwürfen des Germanus eine Gesprächssituation an und begnügt sich darum mit der Rolle eines bloss Zuhörenden¹, weil er die ägyptischen Väter selbst auftreten und zu Wort kommen lassen will. Als zusätzlicher Zeuge für die Historizität des Berichteten ist der Martins-Schüler Gallus mit dem Verfasser Sulpicius austauschbar: Wie Gallus im ersten Abschnitt von Buch II (cap. 1-4) aus eigenem Erleben bezeugen kann (II 1,1: *quo primo igitur tempore relictis scholis beato me viro iunxi*, vgl. II 2,3; II 3,1 und zumal II 4,3: *cuius rei ego testis sum, si tamen nihil de idoneo teste dubitatis*), spielt er gegen Buchende den Ball Sulpicius zu (II 12,1: *illud vero, Sulpici, meminisse te credo...*; 13,1: *ceterum hoc, quod dicturus sum, Sulpici, hoc te — me autem intuebatur — teste perhibeo*, vgl. auch II 4,1 und III 3,5). Als weitere literarische Dublette zu dem hörenden und bestätigenden Autor wird, wie wir sahen (*supra* S. 123), gegen Ende des 2. Buches der Priester Refrigerius eingeführt, der wie Gallus viel von Martin weiss und deshalb als zusätzlicher Zeuge willkommen ist.

¹ Ausser *Conl.* XIV 12 meldet er sich nur XVII 3 im Vorgespräch zu Wort; sonst wird regelmässig ein anfängliches *nos* durch Germanus eingeschränkt. Auf diese Weise tritt der scheinbar objektive, gleichsam nicht einmal durch den Verfasser vermittelte Vorbildcharakter der ägyptischen Tradition gegenüber *propria praesumptio* und *propriae adinventiones* um so reiner heraus (I, *Praef.* 3: *... non tam suis adinventionibus quam illorum traditionibus maluit erudiri*), vgl. XVIII, *Praef.* 3.

Wenn der narrative Dialog ein nicht informiertes Publikum ansprechen will und dies Publikum in der Figur des Postumianus antizipiert, gerät er andererseits mit der lebensweltlichen Wahrscheinlichkeit eines Gespräches in Konflikt, in dem sich die wissenden Sulpicius und Refrigerius bekannte Sachverhalte erneut anhören müssen. Sulpicius sieht dies Dilemma wohl, das mit seiner Partner-Konstellatation gegeben ist, und versucht es zunächst für Refrigerius (III 1,2: *sed dulcis et grata cognitio est etiam nota relegenti...*; 3: *sed libenter cognita recognoscit*) wie für sich selbst (III 1,3: *fatebor... Martini mihi saepius auditas esse virtutes... sed per gestorum admirationem semper mihi nova sunt, quae de illo licet audita saepius revolvuntur*) auf der Ebene psychologischer Wahrscheinlichkeit zu entschärfen, hebt aber dann den wohl entscheidenden Aspekt der sich gegenseitig ergänzenden Zeugenschaft heraus (§ 2): *... siquidem natura ita comparatum sit, ut meliore quis conscientia se nosse congaudeat, quae multorum testimoniis non esse incerta cognoscat.*

Stärker indes wird der Dialog des Sulpicius durch diese Austauschbarkeit von Autor und führendem Partner in dem Kernbereich seiner intendierten Wirkung gefährdet. Der Verfasser steht nicht im eigenen Namen für seine Informationen gerade, er lässt vielmehr seinen Hauptzeugen im Rahmen einer — nach klassischem Beispiel — historisch wahrscheinlichen, aber doch erkennbar fingierten Dialogszenerie auftreten, muss also dem Verdacht begegnen, der von der literarischen Strategie her die Historizität des Berichtes in Zweifel setzen könnte. Dort, wo er die Notwendigkeit einer Einzelbezeugung — möglichst durch Lebende, unter ihnen auch einige Dialogpartner — grundsätzlich reflektiert (III 5), wird auch die literarisch-fiktionale Entlastungsfunktion des dialogischen Rahmens ausdrücklich als Ergänzung und nicht als Widerspruch zur geschichtlichen Wahrheit zu verstehen gegeben (III 5,5 f.: *sed totius sermonis fidem, Christe, apud te deponimus, nos nec alia dixisse nec alia dicturos, quam quae aut ipsi vidimus aut quae manifestis auctoribus vel plerumque ipso referente cognovimus. ceterum etsi dialogi*

speciem, quo ad levandum fastidium lectio variaretur, adsumpsimus, nos pie praestruere profitemur historiae veritatem. haec me extrinsecus inserere nonnullorum incredulitas non sine meo dolore compulit); im Interesse dieser Richtigstellung¹ nimmt Sulpicius sogar in Kauf, dass er aus der Rolle des Gallus fallen muss.

Bei den mit dem Verfasser nicht identischen Partnern ist von der Regel auszugehen, dass sie als indirekte Rezeptionsvorgabe, als erwünschte Rezeptionshaltung und Identifikationsangebot an das Publikum eingesetzt werden. In den *Consultationes* soll der mittlerweile bekehrte Heide die durch das häresiologische Kompendium des 2. Buches nur angerissenen Probleme in eigener Lektüre vertiefen (II 19: *superest, ut... refertioribus maiorum voluminibus strenuus lector invigiles*); bei Gregor nimmt Petrus die skeptischen Fragen selbst vorweg (S. 235,23: *me aequanimiter feras, si ipse quoque apud te... infirmantium in me personam suscepero, ut eisdem infirmantibus prodesse propinquius quasi per eorum inquisitionem possim*)².

Am vielseitigsten wird diese Möglichkeit jedoch wieder bei Sulpicius exemplifiziert. Zuerst repräsentiert Postumianus gleichsam die Weltmeinung, das anzusprechende Publikum der Ökumene; in seinen begeisterten Erzählungen von den Wundern der ägyptischen Mönche spiegelt sich eine allgemeine Hochschätzung; er lässt sich dann aber durch Sulpicius (vgl. I 24,1 ff. mit 26,1) wie endgültig durch die Erzählungen des Gallus (II 5,1: *Vicisti, inquit Postumianus, Galle, vicisti...*) von der Gleichwertigkeit, ja Überlegenheit des gallischen Heiligen überzeugen. Wie er zunächst von dem weltweiten Erfolg von Sulpicius' *Martins-Vita* nur zu referieren wusste (I 23, vgl. I 26,2), so wird er dann — gleichsam als Bekehrter — dem Dialog überall zur Verbreitung verhelfen (III 1,3; III 17), in Campanien

¹ Sie scheint gemünzt auf Leser wie Voss, nach dem S. 308 für die Erzählungen « in seltsamen Kontrast zu dem fiktiven Rahmen, Wahrheitsanspruch erhoben wird. » Der Illusionsbruch ist also funktional und nicht genetisch (« spätere Bearbeitung », Voss, S. 309 Anm. 7) zu verstehen.

² Vgl. F. TATEO (zu Nr. 40), 107; 108 f.

in Konkurrenz zum heiligen Felix, in Afrika zu Cyprian, in Griechenland gegenüber Paulus, aber auch Platon und Sokrates, und endlich, wie sich versteht, in Ägypten.

Das gemeinte Publikum ist auch in dem Moment angesprochen, wo sich mit Buch III die Zuhörerschaft um eine Reihe herbeieilender Mönche und Geistlicher erweitert (III 1,3 ff.), die z. T. auch als *testes* apostrophiert werden (Euagrius: III 2,8; Saturninus und ein ungenannter Anwesender: III 3,6), in erster Linie aber den Hörer-Leser darstellen (III 1,5: *propterea maturavimus frequens auditorium...*; 2,1: *illa* [sc. die beiden ersten Bücher] *qui non audierunt, ex scripturis cognoscent*, vgl. 17,1: *studiosi auditores*). Dass Sulpicius eine vornehmlich geistliche Leserschaft (III 2,1: *Convenistis, inquit, ad me audiendum, viri sancti et disert, sed religiosas potius quam doctas aures, ut arbitror, adtulistis*) auch exklusiv im Auge hat, lässt ein zunächst funktionslos anmutendes Detail erkennen: Auch Laien, *saeculares*, drängen herzu (1,6 f.), werden aber mit wenigen Ausnahmen ferngehalten, weil sie — so die verpönte gegenüber der erwünschten Rezeptionshaltung — *ad audiendum curiositate potius quam religione venerunt*. Von Neugier zum Unglauben ist nur ein Schritt, wie die Auflösung der Allegorie anzeigt: ... *fatear necesse est Aprum fecisse constanter, qui reppulit infideles, eos tantum indicans audire debere qui crederent* (III 5,7 nach der zitierten Rechtfertigung des Dialograhmens).

Gehen wir die einzelnen Typen auf mögliche Identifikationsangebote hin durch, so ist damit auch der verbreiteten Ansicht zu begegnen, man könne gerade bei vielen christlichen Dialogen die Einwürfe der Partner ohne Schaden für die intendierte Funktion einfach streichen, die Form als Einkleidung und Hülle gleichsam abheben¹. Dies gilt z.B. nicht für die erbauliche Funktion der *Dialoge* Gregors, die der Verfasser als Erzähler

¹ Zu Nr. 40 etwa M. PLEZIA (vor Nr. 39), 493, vgl. aber F. TATEO (zu Nr. 40), 106 ff.

ankündigt und der Partner Petrus als Hörer/Leser realisiert¹, vgl. etwa S. 183,22: *sed quaeso coepta persequere, ut dum tempus vacat sine aedificatione hora non transeat* (vgl. S. 16,3; 23,19; 40,16; 90,23; 216,1). Petrus begnügt sich also nicht damit, die Erzählung als Information entgegenzunehmen und das Gespräch durch gliedernde Fragen weiterzuführen, sondern spielt seine Sympathie, seine affektische Identifikation mit dem Gehörten appellativ vor. Seine staunende Betroffenheit von den *virtutes* und *miracula* (vgl. S. 208,1: *mirandum valde et vehementer stupendum*) schliesst Freude (S. 204,12: *perge quolibet; nam laetus ducor, laetus reducor*), Hoffnung und Furcht (S. 177,9: *auditu paveo*; S. 151,15: *res haec gesta, quam audiui, et metum mihi praebet et spem*) bis hin zu Tränen ein (S. 139,7: *cum me audire contigit, quod imitari non valeo, flere magis libet quam aliquid dicere*).

Der Schüler des didaktischen Dialogs (III) nimmt gleichfalls das präsumptiv bildungshungrige Publikumssegment vorweg, dem die Wissensvermittlung eigentlich gilt (Nr. 37, *Praef.*: *haec tu, pater, ... omnibus Christianis erudiri volentibus necessaria iudicasti... ut velut discipulis interrogantibus et magistro respondente breviter singula et perlucide dicerentur*). Er tritt wie jemand, der die Fragen bloss vorgibt und ihre einlässliche Beantwortung dem sachkundigen Lehrer (Verfasser) überlässt, als Person kaum noch in Erscheinung, ob er einen historischen Namen trägt (Germanus bei Cassian, der die Lehrvorträge vergleichsweise selten unterbricht; Salonius bei Nr. 36), ob er nurmehr als Kollektivum *discipulus* figuriert (Nr. 37) oder sich gar in eine Sequenz von Fragen und Antworten verflüchtigt (Nr. 30; 31; 38)². Hier — allerdings nur hier — ist der Dialog in der Tat zu einem blossen

¹ Der demnach nicht als Charakter (so F.H. DUDDEN, *Gregory the Great* I (London 1905), 324, was A. VITALE BROVARONE, « La forma narrativa dei Dialoghi di Gregorio Magno », in *AAT* 108 (1974), 168 ff. bis in Stildifferenzen hinein fortzusetzen sucht), sondern als Abstraktion zu bewerten ist. Vgl. auch B. R. VOSS, *Der Dialog...*, 351 f.

² Kein « Dialog im eigentlichen Sinne » ist Cassians *Conl.* XVI nach K.A. NEUHAUSEN, in *Studien zur Literatur der Spätantike* (Bonn 1975), 188 f.; die *Conl.* XV besteht aus einem durchgehenden Lehrvortrag des Abtes Nesteros.

Modus der Darbietung degeneriert, zu einem Vehikel transparenter Weitergabe (*perlucide*!) von Information geworden. Jetzt ist die Form akzessorisch geworden; Eucherius bringt ihre Beliebtheit zum Vorschein, wenn er im 2. Buch mit eben der Begründung auf sie verzichtet, die Sulpicius und Vigilius — allerdings unter dem Vorzeichen ästhetischer Auflockerung — für sie vorgebracht hatten (*Praef.*): *Quoniam... vereor, ne adsiduae interrogationes... legenti generent ex satietate fastidium, meo nunc nomine... opus variaturus...* Der kleine Schritt zur unvermittelten Didaxe ist damit getan.

Ganz zu schweigen davon, dass das Gegenüber zu Engagement oder Widerspruch herausgefordert würde, geht in Typ III die Informierung in der Regel nicht in Pädagogik über. Augustin allerdings zeigt sich in *De magistro* und *De musica* einem blossen Schematismus überlegen, wenn er in der Unterhaltung mit seinem Sohn Adeodat und den — anonym bleibenden — Mailänder Schülern von 387 die seit Ciceros *Partitiones* und *Tuskulanen* geltende Norm durchbricht, den Lehrer einleiten lässt und das freie Hin und Her eines Unterrichtsgesprächs abbildet¹.

Noch früher in Augustins literarischer Karriere leben die *iuvenes* Licentius und Trygetius (*Contra Academicos* und *De ordine*) eine vorbildhafte und zur Nachahmung mahnende Lebenshaltung vor. Was auf den ersten Blick wie ein typisches Schulgespräch² auf dem erwartbaren Niveau aussieht — das Vorgeplänkel (*prolusio*) bis *C. acad.* II 8, 20 (vgl. II 9,22) und *Ord.* II 7,23 und insbesondere die geregelte scholastische Disputation von *C. acad.* I, der Augustin als *index* präsidiert (I 5 f.; 8; 16) —, bringt bei näherem Zusehen eine tiefere Dimension zur Anschauung. Zuerst setzt die ideale und vorbildlich philosophische

¹ S. *supra* S. 120, zu Nr. 34 F. AMERIO, 47 ff. B. R. VOSS, *Der Dialog...*, 266, stellt die Eingangsfrage des Lehrers als Regel hin, ohne jedoch die einzige sichere spätantike lateinische Analogie (Caelius Aurelianus, *infra* S. 173 Anm. 3) zu erwähnen; vgl. indes Ed. NORDEN, *Kleine Schriften*, 348 f.

² Vgl. J. O'MEARA, « The Historicity of the Early Dialogues of Saint Augustine », in *VChr* 5 (1951), 166 f.; M. HOFFMANN, *Der Dialog...*, 138 ff.

Lebensform in der Abgeschlossenheit von Cassiciacum, die gleichsam das ciceronische *otium* christlich-monastisch fundiert, eine nicht nur geographisch gemeinte Abkehr von der Welt, eine philosophische Askese voraus. Dann aber würde kindische Ruhmsucht die Wahrheitssuche einer christlichen Philosophie (*Ord.* I 10, 29 f., vgl. auch *C. acad.* I 3,8) gefährden; auf dem Wege dorthin muss sich auch Licentius endgültig von der Poesie zur Philosophie bekehren (*Ord.* I 3,6 ff., vgl. 8,21: *pulchrior est philosophia, fateor, quam Thisbe, quam Pyramus, quam illa Venus et Cupido talesque omnimodi amores*)¹.

Mit dieser — allenfalls erhofften, kaum realen — Umkehr des Licentius bewegt sich Augustin auf den Spuren des *Hortensius*, wo Cicero die gleiche Alternative und die gleiche — allerdings auf die eigene Person bezogene — Entscheidung hatte Gestalt gewinnen lassen. Der ciceronische Dialog bezeichnet nicht nur im Hintergrund, sondern auch im direkten Zitat den Übergang zur Philosophie: Nach seiner Lektüre (*C. acad.* I 1,4; III 4,7) stehen die jungen Leute eben dort, wo sich Augustin selbst, allerdings für den falschen Weg der manichäischen *sapientia* entschieden hatte. Natürlich soll die Protreptik² zur moralisch-geistigen Konversion nicht auf die Dialogpartner beschränkt bleiben; sie greift *C. acad.* I 1,4 (vgl. I 9,25) auf den Adressaten Romanian über, dem sein philosophierender Sohn als Vorbild anempfohlen wird (*a iuvenalibus inlecebris voluptatibusque conversus est ita, ut eum non temere patri audeam imitandum proponere. Philosophia est enim, a cuius uberibus se nulla aetas queretur excludi*). Auch *C. acad.* III 16,35 (*de adolescentium moribus vitaeque tractamus*, vgl. *Ord.* II 10,28) sind nicht nur die Anwesenden gemeint;

¹ Hierzu zuletzt vor dem Hintergrund der christlichen Poetologie des späten 4. Jh. R. HERZOG, *Die Biblepik der lateinischen Spätantike* I (München 1975), 170 f.

² Vgl. B. R. VOSS, *Der Dialog...*, 201; 216 f., zur literarischen Tradition J. O'MEARA, in *VChr* 5 (1951), 164 f. Auf das Glatteis, von Augustin über Cicero auf Aristoteles rückzuschliessen, begibt sich P. VALENTIN, «Un protreptique conservé de l'antiquité, le *Contra Academicos* de saint Augustin», in *RSR* 43 (1969), 1 ff.; 97 ff.

dieser Weg der christlichen Philosophie steht allen offen, *nam et maximae res cum a parvis quaeruntur, magnos eos solent efficere* (*C. acad.* I 2,6) ¹. Allerdings geht der Weg für den Augustin dieser Lebensperiode über eine strenge geistige Schulung, so dass die vorgespielten Übungen in dialektischer Methode, Definition und Thesenverteidigung, nur scheinbar auf Abwege und Umwege führen ² und in Wirklichkeit der *exercitatio animi* dienen (*C. acad.* I 9,25; II 7,17: *cum haec inter nos disputatio suscepta sit exercendi tui causa et ad elimandum animum provocandi*; III 3,6).

Komplizierter gestaltet sich die Konkretisation einer solchen Rezeptionsvorgabe im Kontroversdialog; die in den Vorreden niedergelegte, in zwei verschiedene Richtungen gehende Intention — negativ die Widerlegung der Häretiker, positiv die Bestärkung der eigenen Anhänger — führt in der Realisierung an, wenn möglich, ein und derselben Rolle zu differenzierten Lösungsversuchen. Das Schweigen eines Gegners, der am Ende nichts mehr zu sagen hat, mag in der Realität nicht selten gewesen sein ³, lässt jedoch in der literarischen Umsetzung die Eindeutigkeit einer Entscheidungshilfe vermissen und ist allenfalls in ganz schematisch angelegten Quästionen-Dialogen unbedenklich (Nr. 6; I 1 a ⁴ und I 1 b; 23), wo die Gegenseite ohnehin

¹ Vgl. P. BROWN (zu Nr. 27), 120 f., hier zumal 120 («... vehicles perfectly adapted to communicate an ideal of philosophy by and for the amateur»).

² Vgl. etwa die Kritik von P. KESELING (zu Nr. 29), 71 ff. und J. O'MEARA, in *VChr* 5 (1951), 154 f., dagegen H.-I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, 308 ff. (E.B.J. POSTMA [zu Nr. 28], 77 ff.) und Voss, S. 218 ff.; 238 f.; 251 ff.; 274 ff.; 283 ff. Vgl. auch *Mag.* 8,21 (Augustin zu Adeodat): *Dabis igitur veniam, si praeludo tecum non ludendi gratia, sed exercendi vires et mentis aciem*; zum genau durchdachten Aufbau von *Mag.* vgl. auch die Analyse von G. MADEC, in *REAug* 21 (1975), 63 ff.; E. SCHADEL (zu Nr. 32), 55 ff.; 242 ff.

³ Fortunatus, vgl. *Retract.* I 15,1 und Possidius, *Vita Aug.* 6,7 f.; Maximinus bei Cerealis (s. *supra* S. 135); Emeritus, vgl. *Retract.* II 77,1 und Possidius, *Vita Aug.* 14,6 f. Auch Serapion schweigt längere Zeit (Nr. 24, I 10, in *PL* LIII 255 B); zu Germinius s. *supra* S. 131.

⁴ Hier ist ein Abschied an den Adressaten Theophilus in den Schluss (vgl. VII 26 f.: *memento... veritatem*) hinein verwoben, wie auch in der Einleitung die

nach der je auslösenden Eingangsfrage argumentativ keine Kontur gewinnt, die Rollen mithin ungleichmässig, aber unmissverständlich verteilt sind.

Dass der Kontrahent auf seinem Dogma beharrt, liegt ebenso nahe wie es selten dargestellt wird. Wer Arius in eigener Person auftreten lässt (vgl. Nr. 15, II 50, in *PL* LXII 230 B) oder Pelagius verschlüsselt attackiert (Hieronimus in Nr. 19), muss so verfahren; allerdings bleibt die schroffe Intransigenz des anonymen Nestorianers auffällig (Nr. 26, II 25: *meam tenaciter fovebo sententiam*).

Die Regel zu dieser Ausnahme ist — ebenfalls in Kontrast zur alltäglichen Erfahrung — mit der öffentlichen Bekehrung des Gegners im Laufe oder gegen Ende des Disputs gegeben, des Heiden in Nr. 1, des Juden in Nr. 2, des Luciferianers in Nr. 18 und des Monophysiten in Nr. 24¹; die handlungsleitende Orientierungshilfe scheint mit Händen zu greifen, indes: Zwar gibt der Manichäer Felix am Ende einer historischen Kontroverse klein bei (Nr. 9)², zwar opfert der Verfasser von Nr. 24 im Interesse eines solchen Appells die Illusion der Dialoghandlung (II 19, 298 B: *quo possint et auditores nostri et huius actionis nostrae lectores aut non errare aut, si erraverint, ab erroris itinere revocari. Erit Dei nostri parata clementia electis his, ut redeant ad Christum, ad pacem, ad concordiam fidei catholicae*; vgl. auch im Zwischenprooemium Nr. 11 a, VII 1: *ergo ubi placet proficiscere*), doch dürfte generell mit einem solchen krönenden Resultat der

Ebenen von Dialograhmen (I 1-8; 16; 20-23) und Dialog (I 9-15; 17-19; 23 ff.) nicht klar geschieden sind, die Kontroverse also keine reinliche Distanz von einem Gespräch des Verfassers mit dem Adressaten gewinnt.

¹ Danach die zwölf Juden in den *Silvester-Akten*, wo allerdings die Einführung in den hagiographischen Rahmen als zusätzliches, ja entscheidendes Überzeugungsmittel das berühmte Stierwunder erfordert (ed. B. MOMBRITIUS, *Sanctuarium* II 528: *taure surge*), vgl. W. LEVISON, *Konstantinische Schenkung...*, 415 f.

² Vgl. neben dem Schluss des Protokolls (*CSEL* XXV 2, 851 f.) auch Possidius, *Vita Aug.* 16,4, zur Ernsthaftigkeit der durch die Drohung des Anathema erzwungenen Gesinnungsänderung indes F. DECRET (vor Nr. 6), 88 f.; 328 ff.

internen Argumentation eine Reaktion eines nennenswerten Leserkreises kaum getroffen oder gar — mit Ausnahme des *Octavius* — gemeint sein. Was in der apologetischen Auseinandersetzung mit Juden oder Heiden — Minucius! — wörtlich zu nehmen ist, wird in die antihäretischen Dialoge als literarischer Topos übernommen¹. Jene Schlachten waren mit dem späten 4. Jh. im wesentlichen geschlagen, eine Werbung in Dialogform jedenfalls überflüssig; über die Bekehrbarkeit von Häretikern wird man sich kaum Illusionen gemacht haben. Die zur Routine erstarrte Konvention liegt zumal bei Euagrius (Nr. 2) zu Tage, wo der Jude Simon seine mögliche Gesinnungsänderung schon einleitend verkündet: *aut, si tu me hodie reviceris, facito Christianum; aut, ego te cum superavero, faciam Nazoraeum Iudaeum*.

Hingegen eröffnet eine frühe Konversion im Dialog die Möglichkeit, dem nunmehr christlichen Partner gegenüber die didaktischbestärkende Absicht wieder direkt ausdrücken zu können. Nach den klassischen Dialogregeln, die die Konversation als Realitätsausschnitt anlegten — zufälliger Einsatz und geplante Fortsetzung über das Textende hinaus —, hatte auch Minucius seine Kontroverse offen enden lassen; der neu gewonnene Caecilius will am nächsten Tag noch einige subsidiäre Punkte klären (Min. Fel. 40,2: *non obstrepentia veritati, sed perfectae institutioni necessaria*). Hieronymus, der Nr. 18 selbst eine *exhortatoria altercatio* nennt (*Vir. ill.* 135) und damit die beiden Funktionen prägnant kombiniert, setzt mit seiner Lehre ab cap. 14 gleichsam eine solche Situation fort, nachdem er den Rollenwechsel des Partners auch terminologisch markiert hatte (*PL XXIII* 176 B f.: *si discere cupis, in meam aciem transgredere. Adversarius enim vincitur, discipulus docetur...* Luc.: *En tollo manus,*

¹ Dass die anti-jüdischen Dialoge « for the sake of wavering Christians » geschrieben sind, betont zu Recht A.B. HULEN, « The 'Dialogues with the Jews' as Sources for the Early Jewish Argument against Christianity », in *JBL* 51 (1932), 62 ff., hier 64. Bei einer Registrierung des Phänomens Bekehrung belässt es B. R. Voss, *Der Dialog...*, 321 f.

cedo, vicisti)¹. Auch Serapion hat bei Ps.-Arnobius schon so früh (II 19 f.) seinen Irrtum eingesehen (vgl. *PL* LIII 299 A und 300 D f.), dass noch Gelegenheit zu weiteren Zitaten und Vorträgen bleibt (II 21-32). Ein solcher Übergang lässt sich bruchloser und unauffälliger bewerkstelligen, wenn der Partner von vornherein nicht als fixiert Andersdenkender, sondern nur als skeptisch Fragender eingeführt wird wie in Nr. 13 — trotz der vorgeblichen Prozesssituation —, 14 und 17, wo jeweils wie in Nr. 18 und 24 die monologische Didaxe den Ausgang bestimmt (Nr. 13, cap. 15; 14, cap. 20 ff.; 17, *PL* XLII 1210 ff.; vgl. schon 1207 f.).

In eine Person komprimiert und in direkter Vorbildlichkeit symbolisch vorgelebt werden die verschiedenen erhofften Entwicklungsphasen des implizierten Lesers am Beispiel der Gestalt des Apollonius (Nr. 1), der es innerhalb dreier Bücher vom selbstsicheren Heiden (I, *Prol.*: *dum de credulitate nostra arrogantius disputat... ad extremum fidei manus dabit*, vgl. I 3) zum gelehrigen Christen (II, *Prol.*: *Apolloniumque iam nostrum ad praedictos causarum gradus robustiore scientia deducemus, ut... is qui discendi accenditur studiis, Deo vivere cupiat ac vitiis interire*) und zum potentiellen Asketen, ja Märtyrer bringt (III, *Prol.*: *institutum a cognito eruditore discipulum arduae professionis honore provocabimus morem distractionis adgredi disciplinae, subiectisque actibus probabilium monachorum mentionem futurae consummationis inducere... ut... servire iustitiae artius cupiat, aevique residua Deo deputans mori quoque pro eius nomine non recuset*). Diese von den Vorreden vorweggenommene spirituelle Entwicklung wird im Text selbst so konkretisiert, dass Buch I mit Bekenntnis und Verdammung der heidnischen Kulte, Buch II mit einer verinnerlichenden Rekapitulation und Buch III mit einem Gebet endet, *ut probatio catholicae confessionis et morte proveniat*.

Auch an der Figur des Schiedsrichters, die zunächst als Horizont für die Argumente der Kontrahenten, als Beobachter

¹ Der Übergang ohne Verständnis der Funktion kritisiert von Voss, S. 188 f.

und Kommentator eingesetzt wird (Nr. 13; 15; 24), kann ein solcher Umschwung, und zwar in zwiefacher Weise, veranschaulicht werden. Wenn er von vornherein auf der Gegenseite steht — Nr. 13, ähnlich Nr. 24 —, vollzieht sich seine Entwicklung analog und parallel zu der des Häretikers, der sich der Übermacht der orthodoxen Einlassungen beugen muss, bevor ein formelles Urteil nötig wird ¹. Nach der Bekehrung Serapions (Nr. 24, II 19 f.) können Constantius und Ammonius mit ihm und den *auditores (cognitores)* zu einer allumfassenden Hörer-, sprich Lesergemeinde verschmelzen (II 23 f., 304 B f.: *iudices et omnes auditores dixerunt... dicite mihi... qui respondentes dixerunt*; 27, 308 B: *universi dixerunt*). Von der Problematik einer solchen Konstruktion ² in einem vorgeblich juristischen Kontext hatten wir gesprochen (s. *supra* S. 136 ff.).

Anders geht Vigilius (Nr. 15) vor: Er arbeitet mit — natürlich unbelehrbaren — Schulhüptern und lässt einen zu Beginn zwar schon christenfreundlichen, den verschiedenen Richtungen gegenüber jedoch noch neutralen Richter das Überzeugendste auswählen. Auf diese Weise bleibt die Wahrscheinlichkeit stärker gewahrt als in Nr. 13 und 24, und wird die beabsichtigte Entscheidungshilfe, von der die Praefatio in schöner Offenheit spricht, eindeutiger und intern schlüssiger gegeben (*Prol.*): *Et ne singulorum prosecutiones in dubium nullo examinante venirent, arbitrum quemdam nomine Probum... interesse feci, quo de singulis quibusque probabiliter discernente impiae pravitatis cassaretur intentio*. Urteil und abschliessender Appell an die Häretiker fallen dann

¹ Vgl. Nr. 13, cap. 3 mit 14,16 und 18; auch in Nr. 24 sind die *iudices* schon II 6 (278 B) zu *testes* für Arnobius geworden, vgl. II 13 (289 A), 15 (294 A: *superflue itaque moramur palmam dare vincenti*, ähnlich 18, 297 C).

² Weshalb sie der von Ps.-Arnobius (Nr. 24) abhängende (s. *supra* S. 160, und speziell zu den Schiedsrichtern Craton und Zenophilus W. LEVISON, *Konstantinische Schenkung...*, 414 f.; 427 ff.) Verfasser der *Silvester-Akten* in eine anfängliche Neutralität verwandelt, *ut victoria Christi ab iis sumeret palmam, qui neque Iudaicae superstitionis polluerentur elogio neque Christianae religionis titulo ornarentur, ut, cum unum e duobus verum esse astruerent, non illis hoc potuisset opponi, quod professionis suae gratia ducti partis suae defensores existerent* (ed. B. MOMBRITIUS, *Sanctuarium* II, 516).

wie erwartet aus, und auch die potentielle Identität mit dem Leser bleibt nicht in der Schwebel (II 1, in *PL* LXII 197 C): *Ad quam rei probationem non tantum, ut opinor, mea, sed cunctorum paene mortalium mens ita est pendula expectatione suspensa.*

Der als Identifikationsvorgabe und zur Rezeptionslenkung eingesetzte Partner — ob in protreptischer oder bestärkender, lehrhafter oder erbaulicher Absicht — ermöglicht eine Übersetzung der inhaltlichen Aussage auf dem gleichen Niveau mit den angesprochenen Publikumsgruppen. Nur an zwei Stellen erlebt der Leser des christlichen Dialogs die Figuren aus der Distanz: An dem einen Ende der Gefühlsskala finden sich die Mönche, Anachoreten und Eremiten Cassians, die die von ihnen vorgetragene Lehre vorleben und damit die Vermittlerrolle des Verfassers bis zu einem für die Glaubwürdigkeit noch erforderlichen Minimum schrumpfen lassen. Die Leser sollen das Gespräch mit den Vätern gleichsam selbst fortsetzen (*Conl. XVIII, Praef. 3: ipsosque in cellulas suas auctores conlationum cum ipsis conlationum voluminibus recipientes et cotidianis quodammodo cum eis interrogationibus ac responsionibus conloquentes*). Allerdings kann eine solche Rezeption über affektive Identifikation (H. R. Jauss) nur im tiefen Bewusstsein der eigenen Unvollkommenheit gelingen, so dass die Verzweiflung an der Realisierungschance (*Conl. I, Praef. 7: ea, quae inexpertis atque ineruditis pro condicione et mediocritate consuetudinis suae impossibilia forsitan videbuntur*) beschwichtigt werden muss.

An dem anderen Ende steht die Inszenierung des Gallus bei Sulpicius, der im Interesse von unterhaltender Abwechslung überhaupt das reichste Partner-Spektrum anbietet, den Verfasser und Refrigerius als Berichterstatter und Zeugen, Postumianus als vorweggenommene Weltmeinung und schliesslich Gallus, dessen Informantenrolle in gewagter Weise mit den Zügen einer komischen Rolle ausgestattet ist. Als *scholasticus*¹

¹ Vgl. *Dial.* I 9,3; III 10,4. Ob hier die in der griechischen Spätantike ausgeprägte Witzfigur des Σχολαστικός als «Erz-Dummkopf» (vgl. A. THIERFELDER (ed.), *Philogelos* (München 1968), 17 ff.) hineinspielt, stehe dahin.

spielt er seine Bildung in unpassender Pedanterie (II 7,2) und vordergründigen Bescheidenheitsfloskeln (I 27; III 2,1) aus, als Gallier muss er sich wegen der sprichwörtlichen *edacitas* hänseln lassen (I 4,5 ff.; 8,4 ff.; II 8,2). Anders als diese Ansätze zu einer unterhaltenden Ethopoie dienen primär vergleichbare Details in der reichen Besetzung der Cassiciacum-Dialoge¹ einmal der historisierenden Fundierung des szenischen Ambientes, zum anderen einer protreptischen Profilierung der Gesprächssituation. Der soeben vom Militär zurückgekehrte Trygetius (*C. acad.* I 1,4) ist zu dem geistig beweglicheren Licentius in Kontrast gesetzt, der als protreptische Identifikationsfigur von der Dichtung zur Philosophie findet, aber ebenso wie sein erwachsenes Analogon Alypius vor dem Lehrer Augustin die Waffen strecken muss, während die weniger intellektuelle Mutter den unmittelbar begnadeten Weg zur *sapientia* verkörpert (vgl. *Ord.* I 11,31 ff.; II 1,1).

Nur in diesen mimetischen Ansätzen bei Sulpicius, Cassian und Augustin² kommt der christliche Dialog in die Nähe einer freien Fiktionalität, die uns allenfalls berechtigen würde, von den Dialogen als « Werken der Belletristik » zu reden, wie es

¹ Zur Charakterisierung der Teilnehmer von *De vita beata* vgl. E.B.J. POSTMA (zu Nr. 28), 58 ff.; 237 ff., von *De ordine* A. DYROFF (zu Nr. 29), 16 ff., zu Monica etwa A. MANDOUZE, in *REL* 47 bis (1969), 131 ff. Vgl. auch J. O'MEARA (zu Nr. 27), 4 ff. und P. KESELING (zu Nr. 29), 28 ff. Die Nebenfiguren — Augustins Bruder Navigius (vgl. *C. acad.* I 2, 5), sein Sohn Adeodat (*Beat. vit.* 12; 18) und die Neffen Lartidians und Rusticus als *ἑταῖροι πρόσωπα*, vgl. *Beat. vit.* 6; 12 — füllen die historisierende Szene auf. In der ausgiebig diskutierten, doch immer noch nicht befriedigend geklärten Frage der Historizität von Augustins szenischen Dialogen folge ich provisorisch J. O'MEARA, in *VChr* 5 (1951) (knapper im Kommentar zu *C. acad.*, S. 23 ff.), der von der Literarizität in klassischer Tradition ausgeht, von einem historischen Kern hingegen M. HOFFMANN, *Der Dialog...*, 136 f.; 143 f.; 148 f.; B. R. VOSS, *Der Dialog...*, 198, und H. HAGENDAHL, in *JbAC* 14 (1971), 34.

² Zu ähnlichen Versuchen bei Gregors Petrus s. *supra* S. 155 f.; zu vermeintlichen Stildifferenzen von Augustin zu Adeodat in Nr. 32 — wo Augustin nach *Conf.* IX 6,14 indes nur die Meinungen und Gedanken (*sensa*) des Sohnes wiedergegeben haben will —, vgl. G.E.A.M. WIJDEVELD, 1 ff., dagegen G. WEIGEL, *CSEL* LXXVII (1961), XXX ff. und 1973 (zu Nr. 32), 255 ff.; vgl. auch B. R. VOSS, *Der Dialog...*, 271 f.; 279, und E. SCHADEL (zu Nr. 32), 38 ff.

Voss (S. 362) theoretisch etwas salopp tut. Zwischen einer allenfalls indirekt funktionalisierten Fiktionalität und der blossen Faktizität eines Disputationsprotokolls geht der christliche Dialog einen Mittelweg der modellhaften Generalisierung von historischen Situationen oder Situationstypen (Lehrgespräch, Kontroverse, Selbstgespräch).

IV

Eine Gattungsgeschichte des frühchristlichen Dialogs in lateinischer Sprache kann nur als Funktionsgeschichte skizziert werden, nicht als innerliterarische Formgeschichte, deren Traditionslinien im ganzen nur spärlich, allenfalls innerhalb der einzelnen Typen und auch dort nur ganz selten entscheidend zur Wirkung kommen. Indes vermag ein solcher funktionsgeschichtlicher Ansatz die Beschränkung auf den lateinischen, im wesentlichen westlichen Sprachraum mit seinen mindestens nach Theodosius eigentümlichen historischen, kirchengeschichtlichen und häresiologischen Entwicklungen über einen provisorisch pragmatischen Ansatz hinaus (s. *supra* S. 106) auch systematisch zu rechtfertigen.

Konstruiert man einen idealtypischen Dreischritt der apologetischen Appellformen, so steht der werbende Dialog des Minucius Felix, als die Welle der Verfolgungen für eine Zeit abebbte und das Christentum auch die Bildungsschicht zu ergreifen begann, zwischen der apologetischen Rhetorik eines Tertullian in einem Moment der Krise und der Lehrschrift des Laktanz in der Phase der endgültigen Konsolidierung der Kirche. Diese apologetisch-protreptische Ausprägung des Kontroversdialogs war ebenso typisch für ihre Epoche wie sie sich eben deshalb in der Folgezeit als überholt erwies. War der Verfasser des *Octavius* bekannt genug, um wenigstens ein Pseudepigraphon an sich zu binden¹ — noch Hieronymus und

¹ S. *supra* S. 144; die Testimonien bei J. BEAUJEU (zu Nr. 4), CX ff., vgl. Y.-M. DUVAL, « La lecture de l'Octavius de Minucius Felix à la fin du IV^e siècle », in

später Eucherius zählen ihn zu den Klassikern der frühen christlichen Kunstprosa —, so wird er z.B. von Laktanz nur im inhaltlichen Detail rezipiert.

Etwa 150 Jahre nach Minucius leitet wiederum der Kontroversdialog eine neue Phase der Gattungsgeschichte ein, nun aber in radikal veränderter Situation und damit in anderer Form und Funktion; dogmatische Polemik ersetzt Protrepitk. Mit der zunehmenden Etablierung der Kirche als Staatskirche radikalisierten sich die Konflikte im Inneren, die sich in den ersten erhaltenen Stücken in charakteristischer Vielfalt spiegeln: Das Verhör Heraklians durch Germinius (Nr. 10) zeigt die Arianer noch in der politischen Übermacht, durch Faustus (Nr. 6) wird die Orthodoxie attackiert, und Hieronymus versucht, auf intransigente Extremisten in den eigenen Reihen mässigend einzuwirken (Nr. 18). Zumal an diesem Beispiel wird deutlich, dass die literarische Form von der zeitgenössischen Realität und nicht von literarischen Traditionen ihre entscheidenden Impulse erhält. Natürlich kannte Hieronymus die typologischen Äquivalente in griechischer Sprache¹, natürlich konnte und wollte er seine Bildung nicht bis zu einem Verzicht auf ciceronische Floskeln verleugnen, erwies er Minucius als dem Archegeten der Gattung — wie Tertullian als dem Begründer der christlichen lateinischen Literatur — an markanter Stelle seine Reverenz², doch wäre eine ciceronische Inszenierung in werbender Absicht überflüssig und der polemisch-didaktischen Intention eher hinderlich gewesen.

REAug 19 (1973), 56 ff. und G. W. CLARKE (zu Nr. 4), 1 ff. (= *JRH* 3 (1965), 195 f.). Das *Symposium* des Laktanz (Hier. *Vir. ill.* 80) steht noch in der grammatischen, säkularen Tradition, vgl. R. HIRZEL, *Der Dialog* II 374; H. JORDAN, *Geschichte der altchr. Literatur*, 256; J. MARTIN, *Symposion* (Paderborn 1931), 286.

¹ Vgl. *Vir. ill.* 54 (*Origenes, qui et Adamantius*; zum *Adamantios-Dialog* B. R. VOSS, 135 ff.) und zu der *Disputation* des Archelaus (vgl. Voss, S. 149 ff.) *Vir. ill.* 72.

² S. *supra* S. 133, zum Zitat von Min. Fel. 40,2 am Ende vgl. Voss, S. 72 Anm. 48; 189, und Y.-M. DUVAL, in *REAug* 19 (1973), 61 f., ausserdem noch Voss, S. 50 Anm. 29; 147 Anm. 54; 195 Anm. 29; aber 326.

In der gleichen Epoche gewinnt auch für unsere Gattung die innovative Kraft Augustins entscheidende Bedeutung, der a) mit seinen Cassiciacum-Dialogen das Experiment christlicher Philosophie wagt, b) mit den *Soliloquiis* der ciceronischen Form neue Ausdrucksmöglichkeiten verschafft und c) mit den *Disciplinarum libri* das konventionelle Schüler-Lehrer-Gespräch christianisiert, also bei drei unserer fünf Typen vorangeht. Bleiben die Ansätze von a) fast völlig isoliert¹, ist die unspezifische Leerform von c) jederzeit anwendbar, so wirkt er mit b) — wenn auch spärlich — typenbildend. Zusätzlich wird durch seine Autorität die Verbreitung der Protokolle seiner realen Disputationen (Nr. 7; 9; 12; 22) und — als Pendant dazu — seiner Buchdialoge (Nr. 8; 20; 21) gesichert. Fortsetzer können sich in Pseudepigrapha der Form wie der Autorität des Vorbildes anschliessen (Nr. 23, partiell als Buchdialog), ja von Anregungen aus der Vita profitieren wie Nr. 13 und 1, dessen Verfasser sich allerdings nicht als Augustin ausgibt. Seitdem mehren sich die Dialoge in Afrika, wo mit den Vandalen die Arianer neuen Auftrieb gewinnen, wie Cerealis (Nr. 16) und Vigilius (Nr. 15) sowie als weiteres Pseudepigraphon Nr. 14 bezeugen.

Mit Sulpicius, der in klassizistischer Manier² seinem erbaulichen Bericht einen ciceronischen Hintergrund gibt, ist zu Beginn des 5. Jh. dann auch der hagiographische Dialog zuerst vertreten³. Der Einfluss seines Gallus reicht nicht nur in direkter Linie bis zum Papst Gregor, sondern auch in andere Typen hinein: Cassians Partner-Konstellation — ebenfalls drei Redende, ebenfalls der Verfasser im Hintergrund — ist von dort ebenso

¹ Die Voss, S. 302 f. deshalb nicht ohne Grund als Anachronismus qualifiziert; zum Einfluss auf Boethius vgl. indes E. T. SILK, in *HTbR* 32 (1939), zumal 24 ff.; und W. SCHMID, in *Römische Philosophie* (Darmstadt 1976), 365 ff.

² Im Unterschied zu Augustin (vgl. Y.-M. DUVAL, in *REAug* 19 (1973), 58) war er auch mit Minucius vertraut (*ibid.*, 58 n. 8) und hat ihn im Detail benutzt (B. R. Voss, *Der Dialog...*, 312 f.).

³ Zu möglichen Motiven für die Wahl der Dialogform vgl. Voss, S. 346 f., zur Legitimität des Sujets problematisch S. 312.

beeinflusst wie Vigilius, der überhaupt recht eklektisch verfährt¹. Mit Sulpicius und Cassian, Euagrius und Eucherius hat die Gattung in Südgallien ihren zweiten, weniger von der Kontroverse bestimmten Konzentrationspunkt gefunden².

Von den beiden Dialogen des Hieronymus hat insbesondere die Polemik gegen die Luciferianer typenbildende Kraft bewiesen. Mit der Generalisierung des orthodoxen Partners³ — der Luciferianer darf als zu Bekehrender einen Individualnamen behalten — wird er zum Vorbild etwa für die Verfasser von Nr. 11,25 und 26. Typenprägend wirkt auch das augustinische Pseudepigraphon Nr. 13, von dem aus sich die Figur des Schiedsrichters bis zu Nr. 24 und — wohl auch unter griechischem Einfluss — Nr. 15⁴ entwickelt, mit der gleichen Autorität ausgestattet auch Nr. 14, das zum ciceronischen *otium* zurückfindet und damit Nr. 25 mitzieht⁵. Durch Iunillus, Rusticus und Maxentius partizipiert auch der Dialog an der Spätblüte der lateinischen Literatur im Konstantinopel des 6. Jh.; die letzten beiden haben es mit Eigenbewegungen und Spaltungen der östlichen Kirche zu tun (Monophysiten, Nestorianer), die einige Generationen früher in Nr. 24 vom Standpunkt des apostolischen Stuhles aus beleuchtet worden waren.

Es trifft also durchaus zu, dass — womit Voss⁶ seine zeitliche Untergrenze rechtfertigt — bis etwa 400 «alle Formen und Ausprägungen» — unsere Typen — des christlichen Dialogs

¹ Vgl. *supra* S. 149.

² Zu Iulianus Pomeirus vgl. *supra* S. 115 ff.; mit dem von Sidonius (*Epist.* IX 9, 10 f.) gepriesenen *opus... sub dialogi schemate* des Faustus von Riez dürfte indes der Traktat *De gratia* (CSEL XXI (1891); *dicit Pelagius... sed dicis* etc.) gemeint sein, vgl. M. SCHANZ, IV 2, 544 und zum irrigen Bezug auf Nr. 24 B. GRUNDL, 553 f.

³ Vgl. auch die Beschreibung des *Octavius* (*Vir. ill.* 58: *scripsit dialogum Christiani et Ethnici disputantis*).

⁴ Zum stilistischen Einfluss von Nr. 18 auf Nr. 15, B. R. VOSS, *Der Dialog...*, 367.

⁵ Vgl. etwa noch Nr. 14,1 (*PL* LXII 333 C): *praenotatis propter personarum discretionem principalibus nominum litteris*, mit Nr. 25, *Praef.* (*PL* LXVII 1170 B): *propria per singula praenotatur ad ea, quae sunt dicta, persona*.

⁶ S. 14, vgl. auch 347.

auch im Westen ausgebildet waren, Subtypen wie den Quästionen-Dialog (zuerst Nr. 6) und den Buchdialog (zuerst Nr. 8 und 21) eingeschlossen. Die Variation der einmal geprägten Typen, die dies Repertoire anbietet, heisst bei Hoffmann (*Der Dialog...*, 7) lapidar Sklerose. Allerdings bedeutet diese einen biologischen Automatismus suggerierende Metapher¹ Voraussetzung wie Ergebnis von Hoffmanns Untersuchungen und gelangt über den Status einer *self-fulfilling prophecy* nicht hinaus. Selbst wenn man von der Verbindlichkeit der klassischen Muster ausgeht und registriert, dass nach Augustin und Sulpicius in der Tat für einige Zeit einfacher stilisierte Formen vorherrschen, sollte man doch auch die Transposition des ciceronischen Dialog-Milieus in die monastische Askese bei Cassian und die durchaus klassizistische, wenn auch anderen Anregungen (*Satura Menippea*, Seneca *tragicus*) folgende *Tröstschrift* des Boethius nicht ausser Acht lassen. Auch mehr im Detail greifen die Autoren, wenn nötig, immer wieder auf die Hilfe von Ciceros dramatischen Dialogen zur Konstruktion der eigenen Dialoge zurück; Rusticus z.B. übernimmt von Nr. 14 die Verlegung des Konflikts aus der Öffentlichkeit in das *otium*; die Sprache der beiden Hieronymus-Dialoge ist wie die von Nr. 14 ciceronisch überformt.

Lässt man sich allerdings nicht auf den klassischen Dialog als einzigen Parameter ein, wird man die Traditionslinien des Streitgespräches (Nr. 17; 25; 26) und des Schiedsrichterdialogs (Nr. 13; 15; 24) als spezifisch christliche Antworten auf ureigene Bedürfnisse nicht unterschätzen. Über solche Gebrauchsformen hinaus mag die Qualifikation 'Sklerose' allenfalls dort gerechtfertigt sein, wo eine Frage-Antwortfolge als bloss äusserlich strukturierendes Schema die Kontroverse (Nr. 1; 2; 6; 11 a und b; 23 [II]) oder Didaxe (Nr. 36-38) bestimmt, oder wo — wie im Florilegiendialog (Nr. 3; 5; 33) — einfach Exzerpte gegenein-

¹ Dagegen die Rezensionen von B. R. Voss (in *Gnomon* 40 (1968), 275) und H. BERTHOLD (in *DLZ* 89 (1968), 494; 496), auch P. L. SCHMIDT zu Voss (in *Poetica* 5 (1972), 121 f.).

ander gestellt sind. Nur wer die Form über die Funktion stellt, wird sich die verbreitete Bergsteiger-Metaphorik¹ zu eigen machen und dort von einem — ästhetisch definierten — Scheitern² sprechen, wo offensichtlich eine Funktionsentsprechung eine Dauer der Gattung garantiert.

Bisher war die Frage allenfalls implizit beantwortet worden, ob von dem christlichen Dialog begründbar als von einer — gegenüber den klassischen Mustern und ihren spätantiken Nachzählern im Kern selbständigen — spezifischen literarischen Möglichkeit gesprochen werden kann. Von Hoffmann war sie im Blick auf Platon und Cicero klar verneint worden, während Voss die von den Disputationsprotokollen herkommenden Kontroversdialoge zwar zunächst nur als sekundäre Untergattung gelten lässt, ihr dann aber doch trotz ständiger Polemik gegen unkünstlerische Form und Perversion des dialektisch-dialogischen Prinzips immer mehr Raum geben muss³. In der Tat darf mindestens im lateinischen Bereich nicht nur quantitativ, sondern auch nach den Schwerpunkten der gattungsgeschichtlichen Entwicklung seit Minucius der Kontroversdialog als der christliche Dialogtyp *par excellence* angesprochen werden. In ihm haben die christlichen Verfasser ein angemessenes Instrument der apologetischen oder antihäretischen Konfliktstrategie entwickelt, die Konsistenz seiner Entwicklung unterfängt die Diskontinuität der anderen Typen. Seine Dominanz geht

¹ H. JORDAN, *Geschichte der altchr. Literatur*, 257: « Wir werden aufwärts geführt, wenn wir von des Hieronymus Dialogen zu denen des Augustin kommen », auch S. 262. Selbst Voss, der doch die Provenienz von der realen Disputation nicht verkennt, bezeichnet Gespräche wie den *Adamantios-Dialog* und die *Acta Archelai* ganz unangemessen als « gesunkenes Kulturgut im sublitterarischen, ausserkünstlerischen Bereich » (S. 349), vgl. auch S. 336.

² H. JORDAN, *op. cit.*, 262, gebunden an ein Bild von der Spätantike als einer « vollen Dekadenz der antiken Literatur ».

³ Vgl. einerseits *Der Dialog...*, 14; andererseits S. 172; 174; 302; 340; 349 f. (« Viel wirkungsmächtiger als der literarische Dialog war... die unkünstlerisch-sachliche Nebenform des Dialogs »); 363, auch zu Hoffmann, vgl. *Gnomon* 40 (1968), 274 f.

so weit, dass er sogar in formalen Details in Konkurrenz zur ciceronischen Tradition treten kann: Von daher reduzieren Cassian und Gregor die Szenerie bis zu einer blossen Iuxtaposition der einzelnen Interventionen ¹, und von dort bewertet Gennadius den *Martins-Dialog* als Schiedsrichter-Gespräch ² (*Liber de scriptoribus eccl.* 19: ... *conlationem Postumiani et Galli se mediante et indice de conversatione monachorum Orientalium et ipsius Martini habitam in dialogi speciem*).

Die Eigenart des christlichen Dialogs tritt unter diesem Aspekt klar vor dem Hintergrund der spätantiken säkularen Literatur hervor. Als H. Jordan F. Overbecks formgeschichtliches Programm zu realisieren suchte, wurde er von A. Jülicher einer unerlaubten Isolierung, einer Herauslösung aus dem Hintergrund der spätantiken, aber klassisch geprägten Kulturszene bezichtigt ³. Dieser Vorwurf ist — bezogen auf den Dialog — durchaus unberechtigt: Von der Cicero-Rezeption ergibt sich keine Kontinuität, ist keine Entwicklung des patristischen Dialogs zu beschreiben. Nach individuellen oder allgemeinen Voraussetzungen und Bedürfnissen greift man immer wieder auf den Klassiker zurück, nach Minucius Augustin, aber über den Apologeten hinweg, und dann Sulpicius an Augustin vorbei und an Minucius anknüpfend ⁴. Querbeziehungen zum zeitgenössischen säkularen Dialog ergeben sich nur im Umkreis des einzigen dort noch vertretenen Typs, der dialogischen

¹ S. *supra* S. 155 f.

² Verkannt von Voss, S. 309 f.

³ F. OVERBECK, *Über die Anfänge der patristischen Literatur* (Darmstadt 1954; zuerst 1882); A. JÜLICHER, in *GGA* 1913, 708 ff., zumal 714 f., wo wieder der Gegensatz (klassische, d.h. schöne) Form und (christliche) Funktion mitschwingt; vgl. auch M. TETZ, « Altchristliche Literaturgeschichte. Patrologie », in *Theol. Rundschau* N.F. 32 (1967), 12 f.; 25, und W. SPEYER zu Voss, in *JbAC* 15 (1972), 202, die indes zu Recht auf der — bei Jordan fehlenden — Beachtung von literaturhistorischem Epochenquerschnitt und Funktionsanalyse der Formen insistieren.

⁴ Zum nur punktuellen Klassizismus des christlichen Dialogs etwa B. R. Voss, *Der Dialog...*, 322; 353 f.; 364.

Didaxe. Mit den Lehrgesprächen Augustins (Nr. 34, aber auch Nr. 30-32) und Cassians lassen sich Boethius und Fulgentius ¹ vergleichen, mit Macrobs *Symposion* Augustins *De vita beata* (*convivium* : *Beat. vit.* 36; *Ord.* II 1,1) ² und mit den introduktorisch-systematischen Frage-Antwort-Folgen der scholastischen Praxis ³ Iunillus, aber auch Nr. 1. In den teils inhaltlich, teils strukturell spezifischer christlichen und homogenen Dialogtypen der Kontroverse, der Hagiographie und der Selbstreflexion bildet sich in der Spätantike eine differenzierte Gattungstradition heraus, die noch eine lange Entwicklung vor sich haben sollte ⁴. Doch das ist eine andere Geschichte.

¹ *Kommentar zur Eisagoge des Porphyrios*, vgl. R. HIRZEL, *Der Dialog* II 363; *Expositio Virgilianae continentiae* (vgl. R. HIRZEL, 347), wo Vergil selbst als Lehrer auftritt.

² Vgl. R. HIRZEL, 356 ff.; J. MARTIN, *Symposion*, 280 ff. und M.D. GALLARDO, « El simposio Romano », in *CFC* 7 (1974), 124 ff.

³ Vgl. C. Chirius Fortunatianus (*Rhetorik*) und Ps.-Soran, *Quaestiones medicinales* (V. ROSE (ed.), *Anecdota Graeca* II (Berlin 1870), 243 ff., vgl. 247: *et quoniam utilior videtur eis, qui ad medicinam introducuntur, interrogationum et responsionum modus, ... brevi in controversia isagoga tradenda est illis*; vgl. Ed. NORDEN, *Kleine Schriften*, 341 ff.) und Caelius Aurelianus, *Responsiones medicinales* (V. ROSE, *ibid.*, 196 ff.), wo der Lehrer fragt und der Schüler Lukrez antwortet.

⁴ Reiches Material zu dem noch weitgehend unbekannten mittelalterlichen Dialog bei E. BERTAUD, in *Dict. de Spiritualité* 3 (1957), 838 ff., zur Kontinuität der antijüdischen Kontroverse O. ZÖCKLER, *Der Dialog im Dienste der Apologetik*, 25 ff., G. BARDY, in *RAC* 3, 948 f. und die vor Nr. 1 bzw. 2 genannten Titel, zum hagiographischen Dialog M. PLEZIA (vor Nr. 39), 493 ff.

REPERTORIUM

Jede Notiz verzeichnet nach der Nr. der *C(lavis) P(atrum) L(atinorum)* die je massgebende Ausgabe sowie zusammenfassende, ein- oder weiterführende Behandlungen, sofern unter dem Aspekt des Dialogs einschlägig. Nr. 43 ist mir erst durch die Freundlichkeit von J. Fontaine bekannt geworden und deshalb im Text nicht berücksichtigt; übergangen wurde die nach A. OEPKE, *Das neue Gottesvolk* (Gütersloh 1950; zuerst 1947), 297 ff., vermutlich frühmittelalterliche, pseudoaugustinische *Altercatio Ecclesiae et Synagogae* (CPL 577).

I. DER KONTROVERSDIALOG

Vgl. A.L. WILLIAMS, *Adversus Iudaeos. A Bird's-Eye View of Christian Apologiae until the Renaissance* (Cambridge 1935), 295-305 (Nr. 1-2).

1. *Consultationes Zacchaei et Apollonii* (3 Bücher); CPL 103; ed. 5. Jh.
G. MORIN (Bonn 1935); vgl. G. MORIN, in *HJ* 37 (1916), (um 412)
229-66; F. CAVALLERA, in *Dict. de Spiritualité* 2 (1953), 1641-
43; P. COURCELLE, « Date, source et genèse des 'Consulta-
tiones Zacchaei et Apollonii' », in *Histoire littéraire des grandes
invasions germaniques* (Paris 31964; zuerst 1954), 261-75.

Juden-Christen; vgl. B. BLUMENKRANZ, *Les auteurs chrétiens latins
du moyen âge sur les juifs et le judaïsme* (Paris 1963), 27-31
(Nr. 2); 52 (Nr. 3).

2. Euagrius, *Altercatio legis inter Simonem Iudaeum et Theophilum
Christianum*; CPL 482; ed. E. BRATKE, *CSEL* XLV 1 440-450
(1904); vgl. E. BRATKE, in *SAAW* Phil.-hist. Kl. 148, 1
(1904); A. MARMORSTEIN, « Juden und Judentum in der
Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani », in *Theol.
Tijdschr.* 49 (1915), 360-83; M. SCHANZ, *Geschichte der römi-
schen Literatur* IV 2, 528; R. AUBERT, in *Dictionnaire d'histoire
et de géographie ecclésiastiques* 16 (1967), 102.

3. Ps.-Augustin, *Altercationes contra Iudaeos* (2 B.); nicht ediert, 6. Jh.
 Ausg. von D. ASCHOFF (vgl. zu Nr. 5) in Vorbereitung; vgl.
 B. BLUMENKRANZ, « Une survie médiévale de la polémique
 antijuive de saint Augustin », in *RMAL* 5 (1949), 193-96.

Heiden-Christen

4. Minucius Felix, *Octavius*; *CPL* 37; ed. J. BEAUJEU (Paris 220-230
 1964); Kommentar: G.W. CLARKE (New York 1974); vgl.
 M. SCHANZ, III, 262-71; P. FERRARINO, « Il problema arti-
 stico e cronologico dell' *Octavius* », in *Mem. Acc. Sc. Ist.*
Bologna, Cl. Scienze Morali, S. 4, 1947, 131-184; M. HOFF-
 MANN, *Der Dialog...*, 28-39; C. BECKER, « Der 'Octavius'
 des Minucius Felix », in *SBAW* Phil.-hist. Kl. 1967, 2;
 H. v. GEISAU, *M. Minucius Felix*, in *RE* Suppl.-Bd. XI
 (1968), 952-1002; 1365-1378; B.R. VOSS, *Der Dialog...*, 40-50.
5. Ps.-Augustin, *Altercationes Christianae philosophiae* (5 B.); 6. Jh.
CPL 360; ed. D. ASCHOFF, *CC* LVIII A (1975).

Häretiker-Orthodoxe

- Manichäer*; vgl. F. DECRET, *Aspects du manichéisme dans l'Afrique
 romaine* (Paris 1970), 43 ff. (Nr. 7); 61 ff. (Nr. 6; 8); 76 ff.
 (Nr. 9). C.P. MAYER, « Die antimanichäischen Schriften
 Augustins », in *Augustinianum* 14 (1974), 292 ff. (Nr. 7);
 298 ff. (Nr. 8); 308 ff. (Nr. 9).
6. Faustus von Mileve, *Capitula*; *CPL* 726; ed. P. MONCEAUX, 387
Le manichéen Faustus de Milev. Restitution de ses Capitula (Paris
 1924); vgl. A.-M. LA BONNARDIÈRE, in *Dict. d'hist. et de
 géogr. ecclés.* 16 (1967), 729-31.
7. Augustin, *Contra Fortunatum Manichaeum*; *CPL* 318; ed. 392
 J. ZYCHA, *CSEL* XXV 1 (1891), 81-112; vgl. M. SCHANZ,
 IV 2, 425; 427; B.R. VOSS, *Der Dialog...*, 292-95; zu Augu-
 stin allg. sind zu vergleichen die Bibliographien und For-
 schungsberichte von T. van BAVEL, *Répertoire bibliographique
 de saint Augustin* 1950-1960 (Steenbrugge 1963); C. ANDRESEN
 (ed.), *Bibliographia Augustiniana* (Darmstadt ²1973).
8. Augustin, *Contra Faustum Manichaeum* (33 B.), vgl. Nr. 6; ca. 400
CPL 321; ed. J. ZYCHA, *CSEL* XXV 1 (1891), 249-797;
 vgl. M. SCHANZ, IV 2, 425; 427.

9. Augustin, *Contra Felicem Manichaeum* (2 B.); CPL 322; ed. 404
J. ZYCHA, CSEL XXV 2 (1892), 801-852; vgl. M. SCHANZ,
IV 2, 425; 427; B.R. VOSS, *Der Dialog...*, 295-97.

Arianer

10. *Altercatio Heracliani laici cum Germinio episcopo Sirmiensi*; 366
CPL 687; ed. C.P. CASPARI, *Kirchenhistorische Anecdota I*
(Oslo 1883), 131-147 (= PLS I 345-50); vgl. M. SCHANZ,
IV 1, 309-311; M. HOFFMANN, 99-103; B.R. VOSS, 156-159.
11. a) Eusebius von Vercelli (?), *De Trinitate* (7 B.); CPL 105; 5. Jh.
ed. V. BULHART, CC IX (1957), 3-99; vgl. M. SCHANZ, IV 1,
311; IV 2, 570 f.; V.C. de CLERCQ, in *Dict. d'hist. et de*
géogr. ecclés. 15 (1963), 1481-83; M. SIMONETTI, « Qualche
osservazione sul « De Trinitate » attribuito a Eusebio di
Vercelli », in RCCM 5 (1963), 386-93.
- b) Anonymus, Buch X; ed. V. BULHART, CC IX 135-145; 5. Jh.
M. SIMONETTI (ed.), *Pseudo-Athanasii De Trinitate libri X-
XII* (Bologna 1956), 17-39.
12. Augustin, *Collatio cum Maximino Arianorum episcopo*; CPL 427/8
699; ed. PL XLII 707-742; vgl. M. SCHANZ, IV 2, 438 f.
13. Ps.-Augustin, *Collatio cum Pascentio Ariano*; CPL 366; ed. 5. Jh.
PL XXXIII 1153-62.
14. Ps.-Augustin, *Contra Felicianum Arianum*; CPL 808; ed. 5. Jh.
PL XLII 1155-72 und LXII 333-52; vgl. M. SCHANZ, IV 2,
569 f.; B.R. VOSS, *Der Dialog...*, 366-68.
15. Vigilus von Thapsus, *Contra Arianos, Sabellianos, Photi- Ende*
nianos dialogus (3 B.); CPL 807; ed. PL LXII 179-238; 5. Jh.
vgl. G. FICKER, *Studien zu Vigilus von Thapsus* (Leipzig 1897),
25-42; M. SCHANZ, IV 2, 569 f.; G. BARDY, in *Dictionnaire*
de Théologie catholique 15,2 (1950), 3005-8.
16. Cerealis von Castellum Ripense, *Libellus contra Maximum Ende*
Arianum; CPL 813; ed. PL LVIII 755-768; vgl. M. SCHANZ, 5. Jh.
IV 2, 571.
17. Ps.-Augustin, *De unitate sanctae Trinitatis dialogus*; CPL 379; 5. Jh.
ed. PL XLII 1207-1212.

Luciferianer

18. Hieronymus, *Dialogus contra Luciferianos*; CPL 608; ed. PL XXIII 161-192; vgl. M. SCHANZ, IV 1, 480-82; B.R. VOSS, 187-91; I. OPELT, *Hieronymus' Streitschriften* (Heidelberg 1973), 13-27; J.N.D. KELLY, *Jerome* (London 1975), 62-64. 375-80

Pelagianer

19. Hieronymus, *Dialogus adversus Pelagianos* (3 B.); CPL 615; ed. PL XXIII 513-618; vgl. M. SCHANZ, IV 1, 481 f.; B.R. VOSS, 191-196; I. OPELT, *op. cit.*, 128-154; J.N.D. KELLY, *op. cit.*, 319-21. 415
20. Augustin, *Contra Iulianum <opus imperfectum>* (6 B.); CPL 356; ed. M. ZELZER, CSEL LXXXV 1 (1974) (Buch I-III); vgl. M. SCHANZ, IV 2, 435; 437. 428-30

Donatisten

21. Augustin, *Contra litteras Petiliani*, Buch II; CPL 333; ed. M. PETSCHENIG, CSEL LII (1909), 23-160; vgl. M. SCHANZ, IV 2, 428; 430. 401
22. Augustin, *Gesta cum Emerito*; CPL 340; ed. M. PETSCHENIG, CSEL LIII (1910), 179-97; vgl. M. SCHANZ, IV 2, 429; 431. 418
23. Ps.-Augustin, *Adversus Fulgentium Donatistam*; CPL 380; ed. C. LAMBOT, in *RBen* 58 (1948), 177-222; vgl. M. SCHANZ, IV 2, 432. ca. 430

Monophysiten

24. Arnobius Iunior (?), *Altercatio cum Serapione* (2 B.); CPL 239; ed. PL LIII 239-322; vgl. B. GRUNDL, « Über den Conflictus Arnobii... », in *ThQ* 79 (1897), 529-568; M. SCHANZ, IV 2, 533-36. ca. 450
25. Rusticus Diaconus, *Contra Acephalos disputatio*; CPL 946; ed. PL LXVII 1167-1254; vgl. M. SCHANZ, IV 2, 596; G. BARDY, in *Dict. de théol. cath.* 14,1 (1939), 371 f. ca. 550

Nestorianer

26. Johannes Maxentius, *Dialogus contra Nestorianos* (2 B.); CPL 661; ed. E. SCHWARTZ, *Acta Conc. Oec.* IV 2 (Berlin 1914), 14-44; vgl. E. AMANN, in *Dict. de théol. cath.* 14,2 (1941), 1751 f. Anf. 6. Jh.

II. DER PHILOSOPHISCHE DIALOG

27. Augustin, *Contra Academicos* (3 B.); *CPL* 253; ed. W.M. GREEN, *CC* XXIX (1970), 3-61; Kommentar: J. O'MEARA (Westminster 1950); vgl. M. SCHANZ, IV 2, 410-13; M. HOFFMANN, *Der Dialog...*, 135-43; B.R. VOSS, *Der Dialog...*, 199-208; zu Augustins literarischen Dialogen vgl. einführend W. THIMME, « Literarisch-ästhetische Bemerkungen zu den Dialogen Augustins », in *ZKG* 29 (1908), 1-21; D.E. ROBERTS, « The Earliest Writings », in R.W. BATTENHOUSE (ed.), *A Companion to the Study of St. Augustine* (Oxford 1955), 93-126 und die Bibliographie bei T. van BAVEL, *Répertoire bibliographique...*, 264-74 (zu Nr. 34 noch S. 442-44; zu Nr. 27 S. 534 f.; zu Nr. 32 S. 565-69; vgl. auch die einzelnen Werk-titel im Index II, S. 925 ff.); C. ANDRESEN (ed.), *Bibliographia Augustiniana*, 57-62 und in der Ed. von W.M. GREEN, *CC* XXIX 325-52 (zu Nr. 27-29; 31-32); zu den Cassiciacum-Dialogen vgl. noch P. BROWN, *Augustine of Hippo* (London 1967), 110-123 (Nr. 27-29; 41) und Einleitungen wie Erläuterungen zur Übersetzung von Nr. 27-29 durch B.R. Voss, I. und W. SCHWARZ, E. MÜHLENBERG (Zürich/München 1972), ausserdem die zweisprachige Ausgabe von D. GENTILI, *Opere di Sant'Agostino* III 1-2 (Roma 1970-76). 386

28. Augustin, *De beata vita*; *CPL* 254; ed. W.M. GREEN, *CC* XXIX 65-85; Kommentar: R.A. BROWN (Washington 1944); vgl. M. SCHANZ, *ibid.*; E.B.J. POSTMA, *De beata vita* (Diss. Amsterdam 1946); M. HOFFMANN, 143-148; B.R. VOSS, 208-211. 386

29. Augustin, *De ordine* (2 B.); *CPL* 255; ed. W.M. GREEN, *CC* XXIX 89-137; Kommentar: P. KESELING (Münster 1940); vgl. M. SCHANZ, *ibid.*; A. DYROFF, « Über Form und Begriffsgehalt der augustininischen Schrift *De ordine* », in *Aurelius Augustinus* (Köln 1930), 15-62; M. HOFFMANN, 148-154; B.R. VOSS, 211-15. 386

30. Augustin, *De quantitate animae*; *CPL* 257; ed. K.-H. LÜTCKE (Zürich/München 1973); Kommentar: J.M. COLLERAN (Westminster 1950); vgl. M. SCHANZ, IV 2, 412 f.; B.R. VOSS, 245-60. 388

31. Augustin, *De libero arbitrio* (3 B.); CPL 260; ed. W.M. GREEN, CC XXIX 211-321; Kommentar: M. PONTIFEX (Westminster 1955); vgl. M. SCHANZ, IV 2, 424; 426; B.R. VOSS, 260-66. 388-95
32. Augustin, *De magistro*; CPL 259; ed. K.D. DAUR, CC XXIX (1970), 157-203, mit Nr. 30 auch G. WEIGEL (Zürich/München 1973); Kommentar: G.E.A.M. WIJDEVELD (Diss. Amsterdam 1937) und J.M. COLLERAN (mit Nr. 30); E. SCHADEL (Diss. Würzburg 1975); vgl. M. SCHANZ, IV 2, 412 f.; B.R. VOSS, 271-77. 389

III. DER DIDAKTISCHE DIALOG

- Vgl. G. BARDY, «La littérature patristique des 'Quaestiones et Responsiones' sur l'Écriture Sainte», in *RBi* N.S. 42 (1933), 14-20 (Nr. 36); 22 f. (Nr. 38); H. DÖRRIES, *Erotapokriseis* (B. *Christlich*), in *RAC* 6 (1966), 350-52 (Nr. 36-38); 354 f. (Nr. 35).
33. *Dialogus sub nomine Hieronymi et Augustini de origine animarum*; vgl. CPL p. 145, *Epist.* 37; ed. PL XXX 261-71; vgl. H. v. SCHUBERT, *Der sogenannte Praedestinatus* (Leipzig 1903), 136-140. ca. 440
 34. Augustin, *De musica* (6 B.); CPL 258; ed. G. FINAERT — F.-J. THONNARD (Paris 1947) (Saint Augustin, *Œuvres*, 7); G. MARZI (Firenze 1969); vgl. M. SCHANZ, IV 2, 412-14; F. AMERIO, «Il 'De musica' di S. Agostino», in *Didaskaleion* N.S. 7, 3 (1929), 1-196; G. WILLE, *Musica Romana* (Amsterdam 1967), 603-23; B.R. VOSS, 266-71. 387-9
 35. Johannes Cassianus, *Collationes* (24 B.); CPL 512; ed. M. PETSCHENIG, CSEL XIII (1886); vgl. M. SCHANZ, IV 2, 513-15; M. CAPPUYNS, in *Dict. d'hist. et de géogr. ecclés.* 11 (1949), 1329-32; O. CHADWICK, *John Cassian* (Cambridge 21968), 14-22. 420-30
 36. Eucherius Lugdunensis, *Instructiones*, Buch I; CPL 489; nach ed. C. WOTKE, CSEL XXXI (1894), 63-139; vgl. M. SCHANZ, IV 2, 519 f.; R. ETAIX, in *Dict. d'hist. et de géogr. ecclés.* 15 (1963), 1315-17. 428
 37. Iunillus Africanus, *Instituta regularia divinae legis* (2 B.); CPL 872; ed. H. KIHN, *Theodor von Mopsuestia und Junilius Afri-* ca. 542

canus als Exegeten (Freiburg 1880), 465-528; vgl. 215 ff.; M. SCHANZ, IV 2, 583-85; L. PIROT, in *Dict. de théol. cath.* 8,2 (1925), 1971-76.

38. (Ps. ?) Isidor, *De vetere et novo testamento quaestiones*; CPL 624-36 1194; ed. R.E. McNALLY, in *Traditio* 19 (1963), 43-50; vgl. 37-43.

IV. DER HAGIOGRAPHISCHE DIALOG

Vgl. P.R. COLEMAN-NORTON, «The Use of Dialogue in the Vitae Sanctorum», in *JThS* 27 (1926), 388-95; M. PLEZIA, «L'histoire dialoguée», in *Stud. Patr.* 4 (1961), 490-96.

39. Sulpicius Severus, *Gallus* (3 B.); CPL 477; ed. K. HALM, ca. 404 CSEL I (1866), 152-216; vgl. M. SCHANZ, IV 2, 474-76; B.R. VOSS, *Der Dialog...*, 308-14.
40. Gregorius Magnus, *Dialogi* (4 B.); CPL 1713; ed. U. 593/4 MORICCA (Roma 1924); vgl. M. SCHANZ, IV 2, 614-16; F. TATEO, «La struttura dei dialoghi di Gregorio Magno», in *VetChr* 2 (1965), 101-127; R. GILLET, in *Dict. de Spiritualité* 6 (1967), 878-80.

V. DER SELBSTBETRACHTENDE DIALOG

41. Augustin, *Soliloquia* (2 B.); CPL 252; ed. H. FUCHS — 386/7 H. MÜLLER (Zürich 1954); vgl. M. SCHANZ, IV 2, 411-13; H. MÜLLER (ed.), *Augustins Soliloquien* (Diss. Basel 1947; gedruckt — mit dem Text der Ausg. 1954 — Bern 1954); M. HOFFMANN, *Der Dialog...*, 155-159; B.R. VOSS, *Der Dialog...*, 233-45.
42. Boethius, *Consolatio Philosophiae* (5 B.); CPL 878; ed. L. 523-4 BIELER, CC XCIV (1957); vgl. M. SCHANZ, IV 2, 161-165; R. del RE, «Boezio e il 'De consolatione philosophiae'», in *Cult. e Scuola* 6 (24) (1967), 34-40; P. COURCELLE, *Boezio*, in *Diz. Biogr. degli It.* 11 (1969), 157-162; 164 f.; S. OBERTELLO, *Severino Boezio I-II* (Genova 1974), zumal II (Bibliografia) 23-33; 115-127; 219-26.
43. Isidor von Sevilla, *Synonyma*; CPL 1203; ed. PL LXXXIII 610-15 825-868; vgl. J. MADDOZ, *San Isidoro de Sevilla* (León 1960), 48-51; J. FONTAINE, in *Stud. Med. S. III*, 6,1 (1965), 163 ff.; in *Dict. de Spiritualité* 7 (1971), 2104-16.

DISCUSSION

M. Fontaine: La construction d'une typologie fondée sur la fonction respective des dialogues et sur leur orientation vers un public particulier est de grande conséquence pour une position correcte des problèmes de la création littéraire paléochrétienne en général. Ce caractère fonctionnel, qu'il convient de situer par rapport à la gravité d'une parole humaine en quelque façon messagère et écho de la Parole de Dieu, distingue essentiellement la littérature chrétienne comme telle: cf. l'introduction de notre petite *Littérature latine chrétienne* (Paris 1970; trad. ital. Bologna 1973). Cette fonctionnalité détermine une certaine *esthétique*, résolument hostile à une rhétorique fleurie et « divertissante ». La caractérisation antithétique de ces deux esthétiques se trouve au ch. 14 de l'*Octavius*, ainsi que dans la page initiale de l'*Ad Donatum* de Cyprien (voir notre commentaire dans *Aspects et problèmes...*, 159 sq.). On touche là à une constante ancienne de la réflexion esthétique des chrétiens.

Une remarque plus ponctuelle: le « dialogue hagiographique » regroupe de façon neuve et suggestive, dans la classification ici proposée, les *Dialogues* de Sulpice Sévère et de Grégoire le Grand. Mais n'y aurait-il pas là, aussi, un sous-genre des « dialogues de controverse », et de leur espèce « ascétique » ? Dans l'un et l'autre cas, en effet, il s'agit de trancher par des récits de miracles bien attestés, récits utilisés comme des dossiers de preuves de fait (*testimonia extrinsecus* dans la théorie rhétorique de l'argumentation), en faveur de la supériorité d'un nouveau maître local de spiritualité ascétique: Martin face à Antoine dans la Gaule de la fin du IV^e et du début du V^e siècle, Benoît et les « Pères d'Italie » dans la péninsule du VI^e siècle. Dans les deux cas, ne s'agit-il donc pas aussi d'une c o n t r o v e r s e entre des courants et des conceptions de la vie monastique, assez différents (et en différend) pour susciter la composition de dialogues qui sont à considérer également comme des « dossiers » de controverse ?

M. Schmidt: Sicher liegt auch den hagiographischen Dialogen ein latenter Konfliktstoff, die Bedeutung des jeweils gepriesenen Heiligen, zugrunde. Allerdings tritt dieser Konflikt nur ganz am Rande, z.B. in der Figur des Postumianus bei Sulpicius. Sonst wird der hagiographische Dialog durch eine narrative Folge vor einem begierig lauschenden Publikum konstituiert; er spielt also im eigenen Lager, während der Kontroversdialog den Gegner vorstellt.

M. Fontaine: Le « dialogue autobiographique » assemble ici de manière séduisante les *Soliloques* d'Augustin et la *Consolation* de Boèce. L'origine proprement chrétienne de ce type de dialogue entre soi et soi-même, et de cette méditation propre à apaiser une âme en grave crise, ne remonterait-elle pas à la grande tradition scripturaire et dans sa descendance paléochrétienne antérieure à nos deux dialogues: celle des *Psaumes*? Ainsi dans le *Ps.* 42,4 (*Vulgate*): *Quare tristis es, anima mea, et quare conturbas me? Spera in Deo quoniam adhuc confitebor illi, salutare vultus mei et Deus meus.* Ce dialogue du moi souffrant et pécheur avec la « raison » de l'âme religieuse a été magistralement incorporé à la littérature chrétienne (jusque dans la trame du style) par les *Confessions* augustinienes. Un tel dialogue intérieur est promis à une riche descendance médiévale, dans le reflet littéraire de la pratique de l'examen de conscience et de l'oraison chrétienne, en particulier à travers le cas extrême des *Synonymes ou lamentation de l'âme pécheresse* d'Isidore de Séville (in *PL* LXXXIII 825 sq.). Vers l'amont, il faudrait en relier les racines à la doctrine juive des deux *yéser*.

M. Duval: M. Fontaine vient de montrer que les deux dialogues « hagiographiques » concernaient des problèmes monastiques. Je me demande si on ne pourrait pas leur joindre les *Collationes* de Cassien, que je suis surpris de voir aux côtés du *De musica* d'Augustin. Dans ces entretiens successifs, les Pères du désert sont des héros analogues à ceux de Sulpice Sévère ou de Grégoire.

M. Schmidt: Auch Cassian erzählt nicht, sondern lässt die ägyptischen Väter als Kronzeugen für bestimmte Themen (vgl. etwa

Conlatio 1: *De monachi destinatione vel fine*) argumentierend auftreten. Vom hagiographischen Dialog unterscheidet ihn nicht nur Thema und Textform (*narratio* gegenüber *argumentatio*), sondern auch die Funktion. Sulpicius wie Gregor geht es um Erbauung, die natürlich nicht ohne Konsequenzen bleiben soll, während Cassian eine Handlungsanleitung für angehende Mönche, für « Fachasketen » geben will. Bei Cassian autorisieren die ägyptischen Väter die inhaltliche Aussage, bei Gregor und Sulpicius sind die Heiligen, von denen erzählt wird, Vorbild in ihrer ganzen Existenz.

M. Fontaine: Le dialogue de controverse se développe par un processus de stylisation littéraire appuyé d'abord sur les *réalités* des colloques théologiques officiels des IV^e et V^e s. (type: *collatio* de Carthage de 411); cette racine vivante du genre sera longtemps vivace, car l'arianisme des peuples barbares prolongera la tradition de ces colloques jusqu'à une époque avancée. Ainsi en Espagne wisigothique, où dans la seconde moitié du VI^e s., le roi Liuvigild sert d'arbitre à un colloque entre les évêques catholique et arien de Mérida (cf. *PL* LXXX 141 sq.). Mais entre ces modèles réels et le travail conscient de l'auteur, ne faut-il pas faire aussi une place à la force d'inertie des habitudes scolaires: celles de la *controversia* rhétorique, dont, au reste, le terme même de « dialogues de controverse » évoque directement le souvenir? Cet exercice a pesé très tôt sur les formes de l'invention littéraire romaine (discours opposés dans Tacite et dans l'*Octavius*, qui reste aux origines du genre en latin). Cette composante scolaire maintient aussi un lien direct entre le nouveau genre chrétien et la tradition littéraire antique.

M. Schmidt: Die *controversia*, eine Übungsrede an Hand eines mehr oder weniger fiktiven juristischen Falles, mag — wie andere rhetorische Übungen auch — zur Ausformung der prozessähnlichen Situation des Kontroversdialogs beigetragen haben. Dass sie allerdings als eine nicht-dialogische Textsorte in einem spezifischen Sinn diesem Dialogtyp vorgearbeitet haben könnte, bleibt mir zweifelhaft, zumal wir ihr tatsächliches Gewicht im Schulunterricht der Zeit schwer abschätzen können.

M. Duval: Deux dialogues de Jérôme m'intriguent. Ils sont, en gros, placés aux deux extrémités de sa vie littéraire. L'*Altercatio* se trouve être le *premier* dialogue littéraire latin du IV^e s. J'ai identifié à diverses reprises les sources de son argumentation dogmatique et de sa mise en scène littéraire (*REAug* 14 (1968), 145-180; 17 (1971), 272; 19 (1973), 62). Il est impossible d'en défendre le caractère historique et, pour la conduite du dialogue, il faut distinguer deux parties à peu près égales: la première s'arrête au moment où le Luciférien rend les armes et, d'adversaire, devient élève. C'est donc un « dialogue » composite. Comparé à l'*Altercatio*, le *Dialogue contre les Pélagiens* me paraît plus obscur dans la mesure où ses intentions affirmées démentent son historicité: Jérôme dit qu'il mettra en scène des personnages pour ne pas sembler viser des personnes; il ne veut s'en prendre qu'aux thèses qui pourront être librement exposées et discutées; mais, en dehors de quelques allusions à des écrits de Pélage, dont les thèses sont réfutées à la manière de celles d'Helvidius ou de Jovinien, je ne vois pas bien quelles sont les œuvres qui sont utilisées ou réfutées. Est-ce simplement parce que la littérature pélagienne a disparu dans sa majeure partie? Je note d'autre part la manière un peu surprenante avec laquelle, dans ce dialogue « anonyme », Jérôme se réfère explicitement à Augustin (cf. *REAug* 12 (1966), 15-21). Cet hommage est une entorse — peut-être tardive — à la règle qu'il s'est donnée, et le « dialogue » se termine aussi brusquement qu'il avait commencé, sans mise en scène.

M. Schmidt: Die chronologische Differenz zwischen beiden Dialogen spielt insofern eine Rolle, als der ältere mit seinen Zitaten zu Eingang (Tertullian) und Ausgang (Minucius) und weiteren literarischen Einflüssen (vgl. B. R. Voss, *Der Dialog...*, 190 f.) stilistisch stärker überformt und dazu transparenter gegliedert ist. Hieronymus hat sich also auch hier bei seinem ersten Versuch mit der Gattung relativ viel Mühe gegeben; M. Fuhrmann hat bei der *Vita Pauli* Ähnliches diagnostiziert. An dem längeren Augustinzitat zum Ende des *Pelagianer-Dialoges* ist in der Tat auffällig, dass es eingeführt wird — offenbar *honoris causa* — bevor der Kontrahent

bekehrt ist. Vielleicht haben die turbulenten Monate des Jahres 415 Hieronymus keine Ruhe zum Ausfeilen gelassen? Das Zitat aus Augustins *De peccatorum meritis* ist indes keine Verletzung der im Vorwort versprochenen Anonymität, da zwar für uns die persönlichen Kontakte Augustin-Orosius-Hieronymus in der Einfügung des Zitates gipfeln, für den Leser jedoch der Gesprächsteilnehmer Atticus jederzeit Augustin — wie zuvor Cyprian — zitieren kann.

M. Fuhrmann: « So musste z.B. ein Zeitpunkt gewählt werden, zu dem man sich in Ostia hätte treffen können », schreibt P. L. Schmidt zum *Octavius*, um die Wahrscheinlichkeitserfordernisse zu illustrieren, auf deren Erfüllung das römische Publikum bei der Lektüre eines Dialogs zu dringen pflegte. Der Dialog, der von historischen Personen bestritten wurde, war eben gewissermassen eine Beweisurkunde von der Art, dass er nichts enthalten durfte, was sich durch handfeste Tatsachen widerlegen liess, was den Rahmen gab für die Fiktion des Autors ab.

Hierzu eine Analogie aus dem Rechtsleben. In Rom dominierten mündliche Rechtsakte, die Schriftlichkeit spielte eine geringe Rolle. Das universale Verpflichtungsgeschäft der Stipulation verlangte die gleichzeitige Anwesenheit beider Parteien am gleichen Ort; der Versprechensempfänger musste fragen, der Versprechende antworten; ein Schriftstück pflegte den Akt zu dokumentieren. Wie aber, wenn — was öfters vorkam — der mündliche « Dialog » unterblieb und nur eine Urkunde aufgesetzt wurde, die das Zustandekommen des « Dialogs » behauptete? Dann galt das Geschäft, wenn die Urkunde bestimmten Wahrscheinlichkeitserfordernissen genügte (so zwar erst Justinian in Form einer allgemeinen Norm — doch wie hätte der Richter in klassischer Zeit den einzelnen Streitfall anders entscheiden sollen?): *disponimus tales scripturas, quae praesto esse partes indicant, omnimodo esse credendas, nisi ipse* [d.h. die bestreitende Partei] ... *approbaverit in ipso toto die quo conficiebatur instrumentum sese vel adversarium suum in aliis locis esse* (Iust. Inst. III 19, 12).

M. Duval: La remarque de M. Fuhrmann sur la composante « juridique » romaine du *Dialogue* s'appliquerait encore bien mieux,

me semble-t-il, aux différentes controverses qui nous sont parvenues avec des indications précises de lieux, de dates, de témoins, comme l'*Altercatio Heracliani laici cum Germinio*, les *Controverses* d'Augustin avec Fortunatus, avec Maximin. En ce qui concerne l'*Octavius*, la question est plus subtile, car nous avons sinon un modèle, du moins un point de départ chez Aulu-Gelle. Je ne suis pour ma part aucunement « gêné » pour reconnaître cette « dette », tout en maintenant une certaine historicité des circonstances de ce *Dialogue*. Sur le plan esthétique en effet, il y a un progrès considérable entre les quelques indications d'Aulu-Gelle et la mise en scène du début de l'*Octavius* et du chapitre 14. Cette transformation est tout à l'honneur de Minucius. Elle n'exclut pas un fond historique — les indications précises sur le voyage d'Octavius à Rome, l'allusion à ses enfants restés en Afrique, etc. —, et elle a une portée symbolique. Ce paysage marin, avec ce mélange de calme et d'agitation, est celui de la vie des deux personnages principaux: inquiétude du païen qui ne trouvera son repos que dans la foi chrétienne, port du salut.

M. van der Nat: Dass Minucius Felix den Rahmen des *Octavius* von Gellius übernommen hat, möchte ich bezweifeln, obwohl er ihn sowie den Fronto wohl gekannt haben wird. Denn einerseits ist Gellius' Dialog traditionell aufgebaut: er enthält manche gebräuchliche dialogische Topoi, wie auch der *Octavius*. Andererseits gibt es zwischen beiden Dialogen erhebliche Unterschiede. Bei Gellius besteht die Gruppe aus zumindest vier Personen, von denen Gellius selbst schweigt; er ist Berichterstatter und bringt seine Anwesenheit nur am Beginn und am Ende des Streitgesprächs zwischen dem Stoiker und dem Peripatetiker zum Ausdruck. Dieses Streitgespräch findet am Abend statt; Caecilius und Octavius dagegen diskutieren einen ganzen Tag während der Ferien (ein traditionelles, auch bei Varro und Cicero vorkommendes Motiv). Bei Gellius finden wir nicht zwei Reden unterbrochen durch ein Intermezzo, worin der Schiedsrichter zu Worte kommt, sondern zwei Mal zwei kurze Reden und es werden mehrere Diskussionen erwähnt (Gell. XVIII 1, 15: *haec atque alia quaedam... conferebant*). Was den

Schiedsrichter betrifft — ein Motiv, das bereits bei Plato zu finden ist, und sich seit Cicero (vgl. im wichtigsten Vorbild des Minucius, *Nat. deor.* I 7, 17; vgl. auch *Fin.* II 35, 119) in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten nicht nur in römischen, sondern auch in griechischen Dialogen nachweisen lässt —: die Rolle des Favorinus ist ganz anders als die des Minucius Felix; sie erschöpft sich in einer Zurechtweisung des Peripatetikers und einer Entscheidung zugunsten des Stoikers; seine Bemerkung über die *argutiola* ist nicht allgemein und wird nicht in einem Intermezzo gemacht, sondern sie richtet sich unmittelbar gegen ein Argument des Peripatetikers und leitet die Entscheidung des Favorinus ein. Bleibt somit nur der gemeinsame Schauplatz des Dialogs: der Strand von Ostia. Was dies angeht muss man bedenken, dass Ostia seit und infolge der Anlage des *Portus Augusti* ein stiller Ort geworden war, der zu Ausflügen einlud; in diesem Zusammenhang ist m.E. Minucius' Charakterisierung von Ostia als *amoenissima civitas* (2, 3) im Hinblick auf Cic. *Leg.* II 1, 3: *amoenitatem et salubritatem hanc sequor*, sehr wichtig. Weiter findet in Iustins *Dialogus cum Tryphone* das Gespräch des Autors mit dem alten Mann in der Nähe des Meeres statt (*Dial.* 3, 1 sqq.). Zusammenfassend meine ich, dass Gellius' Dialog nur als eine Parallele, nicht als das unmittelbare Vorbild des Minucius Felix zu betrachten ist.

Ich möchte noch etwas hinzufügen, was sich nicht auf Ihren Vorschlag bezieht, nämlich dass die Auffassung, Minucius Felix habe sich besonders gegen Favorinus und seinen Kreis gerichtet, m.E. unrichtig ist.

M. Schmidt: Unterschätzen Sie nicht die Analogie der gemeinsamen Dialogszenerie? In beiden Fällen treten 1) drei Partner auf, 2) zwei Kontrahenten und 3) der dritte als Schiedsrichter. Der Kontroversdialog findet 4) am Strand von 5) Ostia statt, wo man 6) am Ufer spazieren geht (Gell. XVIII 1, 3: *ambulabamus autem in litore* = Min. Fel. 2, 4 *inambulando litore*). 7) Das Gespräch endet (Min. Fel. 40, 2) bzw. spielt am Abend, und zur Nacht trennt man sich (*discessimus*). Das Ausmass der Übereinstimmung, das insgesamt

weit höher liegt als mit jedem einzelnen ciceronischen Dialog, auch zu *De natura deorum*, bis hin zu wörtlichen Aufnahmen (Nr. 6), spricht für sich. Natürlich stehen einzelne Motive in der mindestens bis auf Cicero zurückführenden Dialogtradition; mit *discessimus* endet auch *Fin.* (IV 28, 80) und Tacitus' *Dialogus* (42, 2). Indes führt es nicht weit, die einzelnen Linien sich rückwärts im Dunkeln verlieren zu lassen, und den Text, wo sie sich versammelt finden, beiseite zu schieben. Die Ökonomie der Thesenbildung gebietet es, Minucius direkt auf Gellius zu beziehen, der ihm auch zeitlich am nächsten steht. Cicero hingegen kommt z.B. als Vorbild der Schiedsrichterrolle nicht in Frage: *Nat. deor.* I 7, 17 sieht er sich in der Rolle eines unparteiischen Zuhörers (*tu autem nolo existimes me adiutorem huic venisse, sed auditorem, et quidem aequum*); er bildet sich ein Urteil, gibt es jedoch nicht ab, was ihm als jüngerem auch nicht zustehen würde. Ich meine also, dass Minucius insbesondere den Rahmen des Gellius (XVIII 1, 1-3 und 15 f.) übernommen hat und ihn seinen Intentionen anpasst, so wie er auch in Beispiel Nr. 6 sprachlich im Detail variiert.

M. Fontaine: Faut-il écarter aussi radicalement tout rapport avec la littérature non chrétienne contemporaine? Au niveau des formes, de la topique, du style, ces dialogues chrétiens sont *aussi* des œuvres « antiques tardives », présentant en tant que telles des traits qui les distinguent des dialogues classiques, cicéroniens en particulier. Outre que l'*Octavius* était encore connu et admiré au IV^e siècle, et qu'il était, à ce titre, un médiateur efficace de nombreux aspects cicéroniens du dialogue, il faudrait distinguer, parmi les genres de dialogues de la nouvelle classification, ceux qui présentent encore bien des traits « classiques » (ainsi, en particulier, les *Dialogues* de Sulpice Sévère). Si la différence des publics tient une place importante dans l'esthétique choisie pour tel dialogue, c'est une raison de plus pour faire une place à part aux œuvres qui, comme celle de Sulpice, ont déféré au goût (et donc aux exigences esthétiques) d'un public lettré, en acceptant de composer avec les raffinements et le style fleuri de la tradition antique.

Cette légère « correction d'angle » nous incite à observer le respect d'un *pluralisme esthétique* des formes littéraires chrétiennes. Si les chrétiens refusent, à la suite des philosophes, les mensonges et les « fards » (*fucus*) d'un style trop apprêté, ils n'ont pas *une* esthétique qui s'impose à toutes leurs œuvres. Là aussi, les composantes personnelles (goût de l'auteur) et collectives (goûts du public) imposent à une édification et à une pastorale efficaces le respect de la diversité (« Il y a bien des demeures — même esthétiques — dans la maison de mon Père »). Aussi l'auteur de dialogues doit-il chercher une *via media* difficile entre les données, souvent esthétiquement misérables, des entretiens réels (cf. le latin des évêques donatistes en 411!) et l'oreille chatouilleuse des μουσικὸι ἄνδρες convertis à l'ascétisme, mais non pas encore à un atticisme monastique insoucieux du trop bien dire.

M. Schmidt: Ich stimme Ihnen zu, dass auch eine Reihe von christlichen Dialogen im Blick auf ein gebildetes Publikum ciceronianisiert, und habe dies mehrfach betont. Andererseits kam es mir darauf an, dass diese Cicero-Rezeption in meiner Gattung keine kontinuierliche Linie ausbildet. Weder Augustin noch Sulpicius greifen auf Minucius zurück oder verdanken ihm wesentliche Anregungen. Ich habe auch eine Beziehung der christlichen Dialoge als, wie sich versteht, spätantiker Dialoge zur säkulären Literatur der Epoche bzw. zu christlichen Formalalternativen (Traktate, Briefe, Augustin *Confessiones* zu den *Soliloquia*) nicht geleugnet, meine aber, dass sowohl der Ciceronianismus wie auch eine spätantike Stilebene allenfalls einen mindestens partiellen Kontrast abgeben, von dem aus man den christlichen Dialog als eine genuine — und legitime — Möglichkeit christlicher Streitprosa zutreffend beurteilen kann.

M. Cameron: The dialogue is a classic illustration of the second of the two main theses of my own contribution — a form of enormous practical potentiality that was extensively used by Christians and virtually ignored by pagans. Despite its early appropriation for Christian apologetic — and, by Minucius Felix, in a highly literary

form — we know of no pagan counterpart. The essentially philological character of Macrobius' *Saturnalia* appears the more striking still when compared with the genuine, controversial issues discussed in the surprisingly large number of Christian dialogues you have managed to assemble. Nothing, for example, even on the "ideological" interpretation of Vergil so prominent among Christians.

IV

PIETER G. VAN DER NAT

ZU DEN VORAUSSETZUNGEN DER CHRISTLICHEN LATEINISCHEN LITERATUR: DIE ZEUGNISSE VON MINUCIUS FELIX UND LAKTANZ

I

Die Entstehung der christlichen lateinischen Literatur, ihre Voraussetzungen und ihre Entwicklung zu behandeln, scheint keine schwierige Aufgabe zu sein. Wir können uns ja von den Grundlinien dieses Prozesses ein ziemlich deutliches Bild machen, das sich in Kürze wie folgt skizzieren lässt.

Die christliche lateinische Literatur ist verhältnismässig spät entstanden, weil sich die Religion im Westen langsamer ausbreitete als im Osten, ferner weil sie zu Anfang vor allem in jüdischen und griechisch sprechenden Kreisen propagiert wurde. Infolgedessen blieb das Griechische für lange Zeit die Sprache, deren man sich nicht nur im Kultus, sondern auch in Literaturwerken und Briefen bediente. Erst gegen das Ende des 2. Jhdts. entstanden christliche Schriften in lateinischer Sprache. Von da an kommen verschiedene Typen von Werken auf, die — mit Ausnahme der christlichen Biographie, von der die *Vita Cypriani* des Pontius das erste Beispiel ist — zuvor vom griechischen Osten hervorgebracht worden waren.

Die Christen bildeten damals, obwohl ihre Zahl stets wuchs, in ihrer heidnischen Umgebung noch eine kleine Gruppe. Sie

waren aber zahlreich genug, um aufzufallen, und wurden ausserdem immer straffer organisiert, nicht zuletzt unter dem Druck des Kampfes gegen Gnostiker und Ketzler, der im 2. Jhdt. mächtig aufflammt. Diese Situation spiegelt sich in den Schriften. Denn diese haben sämtlich ein praktisches Ziel: sie dienen der Auseinandersetzung mit dem Heidentum und dem Kampf gegen die Häretiker, sie wollen die Rechtgläubigen belehren und sie in ihrem Glauben und dessen praktischer Anwendung bestärken — als einzige Ausnahme könnte man Tertullians Bravourstück *De pallio* nennen, aber selbst in diesem Falle ist es nicht unmöglich, dass das stilistische Feuerwerk auf realen Gegebenheiten von grimmigem Ernst beruht¹. Hiermit steht ein zweites auffälliges Merkmal dieser Werke in Zusammenhang: sie sind alle in Prosa abgefasst, und dies sollte während des ganzen 3. Jhdts. so bleiben.

Dass Dichtung, d.h. Buchdichtung (die kultische Hymnendichtung muss hier ausser Betracht bleiben), in der christlichen lateinischen Literatur bis zum 4. Jhdt. fehlt, hängt ohne Zweifel mit dem sozialen und kulturellen Niveau der Christen zusammen. Zwar braucht man heidnische Äusserungen, dass die Christen « Leute ohne Bildung, ohne Kenntniss der Wissenschaften » seien, « ja sich nicht einmal auf ordinäre Gewerbe verstehen »², nicht ganz wörtlich zu nehmen; gleichwohl ist unleugbar, dass die grosse Mehrheit von ihnen aus einfachen, wenig gebildeten Leuten bestand³. Dies finden wir zum Beispiel in der wiederholt von christlichen Schriftstellern

¹ Vgl. J.-Cl. FREDOUILLE, *Tertullien et la conversion de la culture antique* (Paris 1972), 443-478, Kap. IX: « Echec et solitude: La signification du 'De Pallio'. »

² Min. Fel. 5, 4: *studiorum rudes, litterarum profanos, expertes artium etiam sordidarum*; 8, 3; 12, 7; Celsus, *ap. Orig. Cels.* III 44; 55; Arnob. *Nat.* II 13. Weitere Belege bei H. FUCHS, *Bildung*, in *RAC* 2, 351.

³ S. A. H. M. JONES, « The Social Background of the Struggle between Paganism and Christianity », in *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*. Essays edited by A. MOMIGLIANO (Oxford 1963), 17-37, bes. 19 sqq., und J. VOGT, « Der Vorwurf der sozialen Niedrigkeit des frühen Christentums », in *Gymnasium* 82 (1975), 401-411, mit Angabe älterer Literatur.

geäusserten Klage bestätigt, dass die Propaganda der Ketzler und Gnostiker wegen der grossen Zahl von *simpliciores* unter den Gläubigen so überaus gefährlich und erfolgreich war ¹.

Wichtiger noch ist die Einstellung dieser Gruppe zum Leben, einer Gruppe, an die Paulus die Mahnung gerichtet hatte: *qui utuntur hoc mundo, tamquam non utantur* (1 Cor. 7, 31). Die «Welt» war für sie der Schauplatz der Dämonen — *daemonia magistratus sunt saeculi huius*, wie Tertullian sagt (*Idol.* 18, 3) — und das Leben auf Erde eine *peregrinatio* im buchstäblichen Sinne. Die Christen leben auf Erden und erfüllen die Pflichten, welche dieses Leben ihnen auferlegt, aber ihr wahres Vaterland, in das sie so bald wie möglich zurückzukehren trachten, ist der Himmel. Dieser vom Autor des *Briefes an Diognetus* und von mehreren anderen geäusserte Wunsch versetzte sie nicht nur in Bereitschaft, für den Glauben zu leiden und zu sterben, sondern führte bei einigen sogar zu einer negativen Einstellung gegenüber dem Leben und zu einem exstatischen Verlangen nach dem Martyrium ². Man muss hierbei berücksichtigen, dass man jahrhundertlang die *παρουσία*, die Wiederkehr des Herrn, und das jüngste Gericht als unmittelbar bevorstehend ansah.

Das man bei einer derartigen asketischen Einstellung zum Leben für Schönheit um ihrer selbst willen nichts übrig hat,

¹ Vgl. z.B. Tert. *Scorp.* 1, 5. Weitere Belege bei R. F. REFOULÉ (ed.), Tertullien, *Traité du baptême* (Paris 1952), 64 Anm. 4.

² *Ad Diogn.* 5, 5; 5, 9; Hermas, *Pastor, Sim.* I 4, mit dem Komm. von M. DIBELIUS, Handbuch zum Neuen Testament, Ergänzungsband (Tübingen 1923), 550-551. — Die Bereitschaft, für den Glauben zu leiden und zu sterben, wird mehrfach ausgesprochen, vgl. z.B. Arist. *Apol.* 15, 10; Iust. *Apol.* I 39, 3-5; 57, 1-2; *Ad Diogn.* 1; 10, 7; Tert. *Apol.* 50, 1-2; Lact. *Inst.* V 13, 5. Die Heiden sahen die Christen denn auch als ein *expeditum morti genus* an (Tert. *Spect.* 1, 5; vgl. Min. Fel. 8, 5; Iust. *Apol.* II 2, 19 sq.; Lucian. *Peregr.* 13) und sie rügten ihre Haltung als *obstinatio* (Tert. *Apol.* 27, 7; 50, 15; *Spect.* 1, 5; so bereits Plin. *Epist.* X 96, 3; M. Ant. XI 3). — Von einer negativen Einstellung gegenüber dem Leben zeugen Passagen wie Tert. *Apol.* 41, 5; *Spect.* 28, 5; *Uxor.* I 5, 1; I 5-7; Cypr. *Mort.* 17, gegen Christen, die während einer Pestepidemie klagen: *martyrio meo privor, dum morte praevenior*.

versteht sich von selbst. Schönheit dient stets einem höheren Ziel. Dieses Prinzip sollte gewiss auch später ein wesentliches Kennzeichen der christlichen Literatur bleiben — für sie kommen lediglich heteronome, keine autonomen Kunstwerke in Betracht —, es ist jedoch für die ersten Jahrhunderte von besonderer Bedeutung. Christliche Prosaschriften fanden — sofern sie sich als Kunstwerke zu erkennen gaben und als solche betrachtet wurden — ihre religiöse Rechtfertigung in der Verteidigung und Ausbreitung des Glaubens und in der Belehrung und Erbauung der Gemeinde. Hinsichtlich der poetischen Form und ihrer ästhetischen Reize liess sich eine derartige Rechtfertigung gar nicht oder jedenfalls viel weniger leicht plausibel machen, sicherlich gegenüber den *illiterati* und weniger Gebildeten. Damit fehlten die Voraussetzungen, die Dichtung als annehmbar und sinnvoll hätten erscheinen lassen und die ihr ein empfängliches Publikum hätten verschaffen können.

Allmählich hat sich diese Lage verändert. Die Zahl der Intellektuellen unter den Christen nahm zu ¹, vor allem nach dem sogenannten Mailänder Edikt, das die Freiheit der Religionsausübung Wirklichkeit werden liess. Das Christentum wird alsbald nicht nur die einzige offiziell anerkannte, sondern auch immer mehr die allgemeine Religion. Die Kirche wird eine überaus wichtige Einrichtung im Staatsganzen ²; manche hervorragende Persönlichkeit verzichtet auf eine Karriere im Staatsdienst und zieht es vor, der Kirche alle Kraft zu widmen — man denke an Marius Victorinus und, vor allem, an Ambrosius.

Diese Entwicklung hatte einschneidende Folgen. Die grosse Entspannung, welche die Freiheit der Religionsausübung mit

¹ S. W. ECK, « Das Eindringen des Christentums in den Senatorenstand bis zu Konstantin dem Grossen », in *Chiron* 1 (1971), 381-406; J. VOGT, in *Gymnasium* 82 (1975), 401-411; A. H. M. JONES, in *The Conflict...*, 19 sqq.

² S. A. MOMIGLIANO, « Christianity and the Decline of the Roman Empire », in *The Conflict...*, 1-16, bes. 9-12.

sich brachte, verringerte das Bedürfnis, sich mit allen Mitteln zu behaupten und sich gegen eine übermächtige Umgebung in Positur zu setzen; sie verringerte infolgedessen auch die Neigung, das Fremde von vornherein abzulehnen. Die negative Einstellung gegenüber der antiken Kultur, die sich bei den frühen Christen, vor allem im Westen, so oft feststellen lässt, beginnt zu schwinden. Eine grössere Aufgeschlossenheit wird sogar notwendig: da jetzt die christliche Lehre allgemein bekannt ist, muss man gerüstet sein, Einwände von beliebiger Seite zu widerlegen, und so ist es eine gebieterische Forderung, dass man sich eine möglichst umfassende Bildung aneignet und sich mit der höheren Kultur vertraut macht.

Diese Feststellung bedarf freilich sofort einer Ergänzung: im 4. Jhdt. konsolidieren sich die staatlich-politischen Verhältnisse, und hiermit ist ein allgemeines Wiederaufleben der Kultur verbunden. Wenn in dieser Zeit zum ersten Male eine ernsthafte Diskussion mit der Philosophie in Gang kommt und wenn man, nachdem der Osten hierin vorausgegangen war, nun auch im Westen danach strebt, die Ergebnisse des philosophischen Denkens für ein besseres Verständnis und eine wirksamere Verteidigung der Glaubensinhalte zu verwenden, so ist dies nicht nur durch die veränderte Einstellung der Christen bedingt, sondern auch dadurch, dass sich ihnen der Neuplatonismus als ein lebendiges und umfassendes philosophisches System darbot.

Natürlich darf man diese Erscheinungen nicht zu stark verallgemeinern. Dass viele Christen nach wie vor die Philosophie, die Wissenschaft und die Literatur fürchteten und ablehnten, braucht ebensowenig dargetan zu werden wie die Tatsache, dass man noch immer mit Nachdruck auf den nur relativen Wert dieser Dinge und auf die Gefahr, die von ihnen ausging, hinwies. Nichtsdestoweniger ist klar, dass im Laufe des 4. Jhdts. ein geistiges Klima entstand, in dem eine christliche lateinische Literatur — nicht nur Prosa, sondern nunmehr auch Dichtung — zu reicher Entfaltung kommen konnte, zu einer

Entfaltung, die auch den Anspruch verständlich macht, man sei auf literarischem Gebiet zu Leistungen imstande, die denen der Heiden ebenbürtig seien. Mit dem ausdrücklich erklärten Ziel, dies zu zeigen, hat Hieronymus die erste Geschichte der christlichen Literatur verfasst; schon der Titel seines Werks, *De viris illustribus*, der von entsprechenden heidnischen Schriften, insbesondere von der Suetons, übernommen ist, spricht eine deutliche Sprache¹. Andererseits beweist der berühmte Traum desselben Hieronymus — *Ciceronianus es, non Christianus* —, zu welchem inneren Konflikt der Kult der schönen Form auch damals noch führen konnte².

Diese summarische Übersicht mag für den Nachweis genügen, dass die Entwicklung der christlichen lateinischen Literatur und die sie bedingenden kulturgeschichtlichen Faktoren im grossen und ganzen deutlich zu Tage liegen. Doch bei näherem Zusehen verändert sich das Bild und drängen sich mancherlei Fragen auf. Diese beziehen sich vor allem auf die Rezeption der Gattungen, Formen und Techniken der überkommenen profanen Literatur sowie auf die sprachlich-stilistischen Probleme, wie sie literarische Bemühungen mit sich brachten, die der Verkündigung der christlichen Botschaft dienen wollten und somit an die Bibel gebunden waren. Diese zwiefache Problematik ist in jüngster Zeit in einer erfreulich grossen Anzahl von Werken erörtert worden. So stehen uns jetzt — um nur wenige wichtige Untersuchungen, die in Buchform erschienen sind, zu nennen — Werke über Tertullian von Fredouille und Sider³, über Hilarius von Doignon⁴, über Prudenz von Gnilka, Thraede und Herzog zur Ver-

¹ Hier. *Vir. ill., prol.* (pp. 1-2 Bernoulli).

² Hier. *Epist.* 22, 30.

³ J.-Cl. FREDOUILLE, *Tertullien et la conversion de la culture antique*; R. D. SIDER, *Ancient Rhetoric and the Art of Tertullian* (Oxford 1971).

⁴ J. DOIGNON, *Hilaire de Poitiers avant l'exil* (Paris 1971).

fügung¹; den Stil der christlichen lateinischen Prosa des 2. und 3. Jhdts. hat Fontaine behandelt²; der Gattungsproblematik hat — nach Wolfgang Schmid's Beitrag über die Bukolik und die Elegie und Dörries Werk über den heroischen Brief³ — Herzog in seinem kürzlich erschienenen Buch über die Bibeldichtung eine gründliche Untersuchung gewidmet⁴. Diese Werke haben unser Wissen und unser Verständnis erheblich bereichert, aber zugleich gezeigt, dass für das altüberkommene Handwerk des Philologen noch viel zu tun bleibt. Eine möglichst vollständige Interpretation des einschlägigen Materials muss vorliegen, ehe eine nuancierte Synthese möglich ist, und hierbei darf — dies muss mit Nachdruck hervorgehoben werden — die profane Literatur der Spätantike, die bislang viel weniger Interesse gefunden hat, nicht von der christlichen abgesondert werden. Ich will im Folgenden versuchen, hierzu einen Beitrag zu liefern, indem ich mich mit zwei Zeugnissen, von Minucius Felix und von Laktanz, befasse, die meines Erachtens für die Entwicklung der christlichen lateinischen Literatur, der Prosa und der Dichtung, von grösster Bedeutung sind.

II

Die frühchristlichen Prosaschriftsteller hatten, wie wir sahen, ein praktisches Ziel vor Augen. Dass sie sich nicht belletristisch betätigen wollten, ergibt sich schon aus einer

¹ Chr. GNILKA, *Studien zur Psychomachie des Prudentius* (Wiesbaden 1963); K. THRAEDE, *Studien zu Sprache und Stil des Prudentius* (Göttingen 1965); R. HERZOG, *Die allegorische Dichtkunst des Prudentius* (München 1966).

² J. FONTAINE, *Aspects et problèmes de la prose d'art latine au III^e siècle. La genèse des styles latins chrétiens* (Torino 1968).

³ W. SCHMID, *Bukolik*, in *RAC* 2, 786-800, und *Elegie, B. Christlich*, in *RAC* 4, 1051-1061. — H. DÖRRIE, *Der heroische Brief. Bestandsaufnahme, Geschichte, Kritik einer humanistisch-barocken Literaturgattung* (Berlin 1968).

⁴ R. HERZOG, *Die Bibelepik der lateinischen Spätantike* (München 1975).

keineswegs spektakulären, gleichwohl um nichts weniger charakteristischen Erscheinung. Sie haben alle — Minucius Felix ausgenommen — ohne jede Einschränkung Bibelzitate in ihre Darlegungen eingefügt. Dies war ein Verstoss gegen die Stiltradition der rhetorischen und historischen Prosa, in der Zitate — zumal von Dichtern, aber auch von Prosaschriftstellern — vermieden wurden, weil dadurch fremdartige Stilelemente hineingeraten wären, die die Stileinheit gestört hätten. In die ethischen Schriften stoischen Gepräges hingegen und die populäre kynisch-stoische Diatribe wurden gern Dichterzitate eingeflochten, wie wir in den philosophischen Schriften Ciceros und in den Werken Senecas feststellen können, von denen der letztgenannte auch die von Kleanthes stammende theoretische Begründung dieser Gepflogenheit mitteilt¹. Die christlichen Autoren schlossen sich somit einer Tradition an, in der nicht die Formschönheit, sondern der paränetisch-didaktische Zweck an erster Stelle stand. Ausserdem haben sie offensichtlich keinen Gedanken daran verschwendet, dass Bibelzitate — unabhängig davon, ob sie sie aus vorhandenen Übersetzungen übernahmen oder sie selbst aus dem Griechischen übersetzten, was Tertullian des öfteren getan hat — gewiss in besonders starkem Masse *corpora aliena* waren, weil die Heiligen Schriften einen abstossenden Fremdkörper in der lateinischen Literatur bildeten.

Dass sich die christlichen Schriftsteller in ihrem Sprachgebrauch — zumal hinsichtlich des Vokabulars und der Semantik — durch ihre Religion beeinflussen liessen, haben die Untersuchungen der Schule von Nimwegen bewiesen. Dass sie auch in ihrem Stil, in der Struktur und dem Rhythmus der Sätze, bewusst und unbewusst, versucht haben, die christliche, auf die biblischen Schriften sich gründende Tradition mit der profanen literarischen Kultur zu verbinden, hat Fontaine

¹ Sen. *Epist.* 108, 8 sqq.; vgl. Cic. *Tusc.* II 11, 26. S. hierüber H. HAGENDAHL, «Methods of Citation in Post-Classical Latin Prose», in *Eranos* 45 (1947), 114-128; *Latin Fathers and the Classics* (Göteborg 1958), 298-309; *Augustine and the Latin Classics* (Göteborg 1967), 695-702.

dargetan. Indes, diese Christianisierung des Stils ging langsam vonstatten; sie vollzog sich weder gleichmässig noch konsequent, und, vor allem, sie hielt sich in sehr engen Grenzen. Was vorherrscht und den Charakter der christlichen Prosawerke bestimmt, ist die Übernahme von Formen und Ausdrucksmitteln der heidnischen Literatur. Dies lag natürlich bei der Gattung, die im 2. und 3. Jhdt. dominiert, der Apologetik, überaus nahe; diese wendet sich ja an ein gemischtes, sowohl christliches als auch nichtchristliches Publikum. Doch dies ist nicht der wahre Grund. Wesentlich ist, dass die damaligen Autoren schrieben, wie sie es in der heidnischen Schule gelernt hatten, dass sie fast alle erst in höherem Alter bekehrt worden waren, eine rhetorische Ausbildung genossen hatten oder, wie Cyprian, selbst als Rhetor tätig gewesen waren.

Es ist nun auf den ersten Blick eigenartig, dass die christlichen Schriftsteller, wenn sie sich über die literarische Formgebung aussprechen oder darüber reflektieren, dieselbe grundsätzlich verwerfen. « Wir verachten die Gelehrsamkeit der Literatur der Heidenwelt als eine Torheit vor Gott », erklärt Tertullian, indem er sich auf *1 Cor.* 3, 19 beruft ¹. Und Cyprian schreibt an Donat in einer Passage, die wichtig ist, weil sie nicht nur ablehnt, sondern auch einen Gegensatz formuliert, folgendes ²: « Bei Gerichtsverhandlungen, in der Volksversammlung, auf der Rednerbühne mag sich eine glänzende Redekunst mit ihrem überschwenglichen Prunke breitmachen; wenn hingegen von dem Herrn Gott die Rede ist, dann stützt sich die reine Lauterkeit der Rede für die Beweise des Glaubens nicht auf die Macht der Beredsamkeit, sondern auf Tatsachen (*non eloquentiae viribus nititur ... sed rebus*). So vernimm denn nicht beredte, sondern kräftige Worte, Worte, die nicht mit einem eleganten Stil aufgeputzt sind, um die Menge zu berücken,

¹ Tert. *Spect.* 17, 6: ... *doctrinam saecularis litteraturae ut stultitiae apud deum deputatam aspernamur....*

² Cypr. *Ad Donat.* 2.

sondern schlicht, in ungeschliffener Wahrheit, lediglich dazu dienen, die göttliche Gnade zu preisen» (*denique accipe non diserta sed fortia nec ad audientiae popularis inlecebram culto sermone fucata, sed ad divinam indulgentiam praedicandam rudi veritate simplicia*). Diese Äusserung wendet sich nicht nur gegen den präzisen, auf äusserliche Effekte bedachten, aber oft hohlen Stil der damals modernen zweiten Sophistik; die Verwendung des Begriffs *rudis* beweist, dass es sich hier um etwas handelt, was viel weiter reicht, und zwar um die grundsätzliche Ablehnung der *eloquentia*.

Wir stossen hier auf ein fundamentales Problem, das auch im 4. Jhdt. noch eine grosse Rolle spielen sollte — wenn man auch damals die Lösung in der entgegengesetzten Richtung suchte —, nämlich auf die Verlegenheit, in die Sprache und Stil der Bibel und vor allem der lateinischen Bibelübersetzungen die Christen brachten, und auf ihr Bestreben, diese Verlegenheit zu verdrängen. Wenn wir ausdrücklichen Zeugnissen entnehmen können, dass allein schon die Form der Heiligen Schriften abschreckend auf Heiden wirkte und auch bei Christen Widerwillen erregte¹, ist es psychologisch vollauf begreiflich,

¹ Vgl. z.B. Celsus, *ap. Orig. Cels.* I 62; Arnob. *Nat.* I 45; I 58-59; Lact. *Inst.* V 1, 15-17. Noch Augustin (*Conf.* III 5, 9) bekennt seinen anfänglichen Widerwillen: *visa est mihi indigna (sc. scriptura) quam Tullianae dignitati compararem*. Weitere Belege bei P. de LABRIOLLE-G. BARDY, *Histoire de la littérature latine chrétienne*³ I (Paris 1947), 21 Anm. 1 und 2; H. FUCHS, in *RAC* 2, 351-352. — In diesen Zusammenhang gehört auch die Diskussion über den *sermo piscatorius*, vgl. z.B. Lact. *Inst.* V 2, 17; Hier. *Tract. in Psalm.* 143 (*Anecd. Mareds.* III 2, p. 286, 8-9): *nolumus eloquentiam Platoniam, sed volumus simplicitatem apostolicam piscatorum*; s. E. NORDEN, *Die antike Kunstprosa* II³ (Leipzig/Berlin 1918), 516; 521; 530; H. BRUHN, *Specimen vocabularii rhetorici ad inferioris aetatis latinitatem pertinens* (Diss. Marburg 1911), 20-21; J. H. WASZINKS Anm. zu Tert. *Anim.* 3, 3; H. FUCHS, *loc. cit.*; H. HAGENDAHL, «Piscatorie et non Aristotelice. Zu einem Schlagwort bei den Kirchenvätern», in *Septentrionalia et Orientalia. Studia B. Karlgren dedicata* (Stockholm 1959), 184-193; E. AUERBACH, *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter* (Bern 1958), 37; G. BARTELINK, «Sermo piscatorius», in *Studia Catholica* 35 (1960), 267 sqq.; G. MADEC, *Saint Ambroise et la philosophie* (Paris 1974), 214-224.

dass man christlicherseits hierauf mit Geringschätzung, ja mit grundsätzlicher Ablehnung eines gepflegten Stils reagierte, dass man diesen für völlig unwesentlich erklärte, für bare Konvention und Künstelei, die vom Inhalt ablenkt und ihn schwer zugänglich macht, und dass man die Schlichtheit (*simplicitas*), die ungeglättete Form (*rusticitas*) der Bibel als ideal hinstellte ¹.

Es ist bekannt, dass sich Laktanz, der sich nicht an ein Publikum wandte, das der literarischen Tradition fremd gegenüberstand, sondern an gebildete Heiden, für die Möglichkeit und Wünschbarkeit eines schönen Stils christlichen Gepräges ausgesprochen hat. Man hat jedoch, wie mir scheint, noch nicht bemerkt, dass diese Gegenbewegung bereits mit Minucius Felix *disertis verbis* eingesetzt hat.

Der Octavius des Minucius Felix nimmt in der frühchristlichen Literatur eine besondere Stelle ein. Die Dialogform, der Stil und der Inhalt verleihen dieser Apologie den Charakter eines hochliterarischen Erzeugnisses, wobei sie mit Nachdruck beansprucht, ein solches zu sein. Ihr wichtigstes Vorbild ist Cicero. Dies geht aus der ständigen *imitatio* hervor, die im ersten, von *De oratore* und *Brutus* inspirierten Kapitel pro-

¹ Vgl. auch Arnob. *Nat.* I 58-59; II 6. — Im 4. Jhdt. beginnt man neben der Idealisierung der *simplicitas* der Heiligen Schrift und im Gegensatz zu ihr vor allem in Bezug auf das *Alte Testament* hervorzuheben, dass der Text literarischen Charakters ist und zum Teil sogar aus metrischer Dichtung besteht. Ambrosius erstreckt das alte apologetische Argument, dass die Griechen ihr ganzes Wissen der Bibel entnommen hätten (s. *infra* S. 216 Anm. 5), auch auf die Rhetorik: aus der literarischen Form, die die biblischen Schriften der göttlichen Inspiration verdanken, haben die heidnischen Rhetoren ihre Stilvorschriften abgeleitet (*Epist.* 8, 1, in *PL XVI* 950 D-951 A). Und Augustin legt schliesslich dar, dass die *eloquentia*, das Ziel des Rhetorikunterrichts, sowohl im *Alten* als auch im *Neuen Testament* zu finden sei (*Doctr. christ.* IV 6, 9 sqq.). S. P. G. van der NAT, *Divinus vere poeta. Enige beschouwingen over ontstaan en karakter der christelijke Latijnse poëzie* (Leiden 1963), 14; 28; R. HERZOG, *Die Biblepik...*, 179 sqq. mit weiterer Literatur.

grammatisch einsetzt¹ und die am Ende des Werks bekräftigt wird — dort sind in der Beschreibung der Weise, in der die Diskussion abgebrochen wird, unverkennbar Züge aus dem Schluss von *De natura deorum* verarbeitet². Es ist klar, dass Minucius Felix nicht einfach schreibt, wie man das in seiner Zeit zu tun pflegte, wie er es gelernt hatte, sondern dass er sich mit vollem Bewusstsein und absichtlich an die literarische Tradition anschliesst. Hierfür ist charakteristisch, dass er als einziger frühchristlicher Autor Anspielungen an die Bibel stilistisch völlig in seine Darlegungen integriert hat, so dass sie nur noch für Eingeweihte zu erkennen sind. Fontaine hat den Stil des Minucius nicht zu Unrecht als « kryptochristlich » bezeichnet³.

Um so auffälliger ist eine Passage am Anfang der Rede des Christen Octavius. Nachdem sich der Heide Caecilius voller Verachtung darüber entrüstet hat, dass ungebildete, unwissende Hungerleider wie die Christen sich ein Urteil über die Geheimnisse von Himmel und Erde anmassen, legt Octavius dar, dass in Wahrheit nicht der geringste Anlass zu Entrüstung und Unmut besteht, wenn jemand, er sei, wer er wolle, die göttlichen Dinge untersucht, sich darüber ein Urteil bildet und dieses kundtut; es geht ja nicht um das Ansehen des Redners,

¹ Der erste Satz ist eine Imitation des berühmten Anfangs des ersten Buches von *De oratore*, wobei er ausserdem noch deutlich an *De orat.* III 1, 1 anklingt. Das Bild des verstorbenen Freundes Octavius, das Minucius beschwört, zeigt unverkennbare Ähnlichkeiten mit der Persönlichkeit des Hortensius, wie diese im *Brutus* gezeichnet wird (es wird ergänzt mit kleinen Zügen von Ciceros intimsten Freund Atticus). S. den Komm. von W. FAUSCH, *Die Einleitungskapitel zum 'Octavius' des Minucius Felix* (Zürich 1966), 14 sqq.

² Vgl. Cic. *Nat. deor.* III 40, 94-95; s. W. SPEYER, « Octavius, der Dialog des Minucius Felix: Fiktion oder historische Wirklichkeit? », in *JbAC* 7 (1964), 45-51, bes. 47. Über die Cicero-imitatio des Minucius s. I. OPELT, « Ciceros Schrift *De natura deorum* bei den lateinischen Kirchenvätern », in *A & A* 12 (1966), 141-155, bes. 147-148; C. BECKER, *Der 'Octavius' des Minucius Felix* (München 1967), der p. 6 Anm. 2 die ältere Literatur nennt.

³ J. FONTAINE, *Aspects et problèmes...*, 98-121, Kap. IV: « Minucius Félix et les valeurs ambiguës d'un style cryptochrétien ».

sondern um den Wahrheitsgehalt dessen, was er sagt. «Tritt ja sogar, je kunstloser die Rede ist, desto einleuchtender ihr Sinn hervor, weil er dann nicht durch den äusseren Prunk wohlklingender Phrasen und gefälliger Formulierungen geschminkt, sondern durch das Richtmass der Wahrheit in seinem Wesen erhalten wird¹.» Wir treffen hier also in den üblichen Formulierungen dieselbe Ablehnung der *eloquentia* an wie bei anderen Autoren. Minucius Felix hat sie offenbar als ein unvermeidliches apologetisches Motiv aufgenommen, obwohl dies bei ihm im besonderen Masse befremdlich wirkt, weil die Rede des Christen Octavius keineswegs kunstloser ist als die des Heiden Caecilius.

Wir wollen uns nunmehr dem 14. Kapitel, dem Intermezzo zwischen den beiden Reden, zuwenden, das in Übersetzung wie folgt lautet²:

Also sprach Caecilius, und mit triumphierendem Lächeln — denn der ungestüme Redefluss hatte seiner aufgestauten Empörung Luft gemacht — fügte er hinzu: «Nun? Wagt hierauf Octavius wohl eine Entgegnung, der Mann von der Sippe des Plautus, der erste der Mühlknechte, aber der letzte der Philosophen?» 2. «Du sollst dir nicht auf seine Kosten Siegeslorbeeren anmassen,» sagte ich. «Es wäre gegen die gleichmässige Ordnung des Gesprächs, wenn du dich als Sieger brüsten würdest, ehe noch beide Seiten ihre Darlegungen in aller Ausführlichkeit zu Ende geführt haben, besonders da eure Disputation nicht Ruhm, sondern Wahrheit zum Ziele hat. 3. Deine Rede hat mich durch ihr feinberechnetes Farbenspiel sehr angesprochen; dennoch fühle ich mich in einem tieferen Grunde beunruhigt, nicht wegen des gegenwärtigen Streites, sondern wegen dieser Art von Diskussionen über-

¹ Min. Fel. 16, 6: *Atque etiam, quo imperitior sermo, hoc inlustrior ratio est, quoniam non fucatur pompa facundiae et gratiae, sed, ut est, recti regula sustinetur.*

² Diese Übersetzung stützt sich auf die von B. DOMBART (*Octavius. Ein Dialog des M. Minucius Felix*² (Erlangen 1881)) und die von B. KYTZLER (*M. Minucius Felix. Octavius. Lateinisch-deutsch* (München 1965)).

haupt. Denn häufig erscheint je nach den Kräften der Sprechenden und nach der Gewalt ihrer Beredsamkeit selbst die augenscheinlichste Wahrheit in einem veränderten Licht. 4. Dass dies infolge der grossen Beeinflussbarkeit der Zuhörer geschieht, ist allbekannt. Gefangen vom verführerischen Spiel der Worte lassen sie sich davon abhalten, auf die Sache selbst zu achten. Kritiklos stimmen sie allem zu, was man ihnen sagt, ohne das Falsche von dem Wahren zu scheiden. Es kommt ihnen gar nicht in den Sinn, dass auch hinter Unglaublichem eine Wahrheit und auch hinter Wahrscheinlichem eine Lüge stecken kann. 5. Und so werden sie denn auch, je öfter sie irgendwelchen Behauptungen Glauben schenken, desto öfter von Klügeren des Irrtums überwiesen, und wenn sie sich so durch ihre Leichtgläubigkeit ständig getäuscht sehen, klagen sie, statt die Schuld im eigenen Urteil zu finden, über die Unsicherheit der Dinge. Die Folge ist, dass sie alles verwerfen und lieber jedes Problem in der Schwebe lassen als über trügerische Sachen ein Urteil fällen. 6. Darum müssen wir uns vorsehen, dass wir uns nicht in gleicher Weise ¹ von einem Widerwillen gegen jegliche Diskussion anstecken lassen, ähnlich wie so häufig allzu arglose Leute sich zu Verwünschung und Hass gegen die Menschheit hinreissen lassen. Denn in ihrer harmlosen Leichtgläubigkeit lassen sie sich von solchen betrügen, die sie für gut gehalten haben; darnach fassen sie — was genauso verkehrt ist — Misstrauen gegen alle Menschen und fürchten sich, als seien es Schurken, auch vor denen, die sie als durchaus rechtschaffen hätten kennenlernen können. 7. Wir wollen darum auf der Hut sein, da auf beiden Seiten der Streit mit aller Kraft geführt wird und auf der einen Seite die Wahrheit oft verborgen ist, während auf der anderen eine so ausserordentliche Geriebenheit herrscht, dass sie nicht selten durch die Fülle ihrer Worte scheinbar die Glaubwürdigkeit eines unwiderleglichen Beweises erreicht, und

¹ *Idem* = *idem*, s. E. LÖFSTEDT, *Vermischte Studien zur lateinischen Sprachkunde und Syntax* (Lund 1936), 97.

wir wollen Punkt für Punkt mit der grösstmöglichen Sorgfalt erwägen, damit wir Spitzfindigkeiten zwar loben, das Richtige aber auslesen, anerkennen und uns aneignen können.»

Von diesem Kapitel sind für unser Thema die Paragraphen 3-7 von Bedeutung. Hiervon stehen der erste und der letzte unverkennbar in engem Zusammenhang miteinander, und ihre Funktion ist in der gegebenen Situation sofort verständlich. Der Schiedsrichter lobt das Raffinement der Rede des Caecilius; er fügt jedoch unmittelbar eine Einschränkung hinzu: Beredsamkeit ist nicht ungefährlich; sie kann nämlich die augenscheinlichste Wahrheit als unannehmbar hinstellen und so der Unwahrheit den Schein von Wahrheit geben (3). Deshalb und weil die Wahrheit oft verborgen ist, so folgert der Schiedsrichter schliesslich, ist Wachsamkeit angezeigt: wir müssen alles mit Sorgfalt abwägen und dürfen nur das wirklich Richtige gelten lassen, d.h. im Falle des Minucius, nur ihm den Sieg in der Debatte zuerkennen (7). Der in Paragraph 3 formulierte Vorbehalt gilt für die Beredsamkeit allgemein (*de toto genere disputandi; plerumque*); Minucius nimmt sogar die Diskussion, die im Gange ist, ausdrücklich aus (*non de praesenti actione*)¹. Auch die Schlussfolgerung (7) ist so allgemein wie möglich formuliert (*plerumque; nonnumquam*). Weil sie jedoch auf eine Verhaltensmassregel für Minucius als Schiedsrichter *hic et nunc* hinausläuft, liegt der Gedanke nahe, dass er als Christ in Paragraph 7 bei «der Wahrheit» an das Christentum denkt und mit den Worten «die ausserordentliche Geriebenheit, die nicht selten durch die Fülle ihrer Worte scheinbar die Glaubwürdigkeit eines unwiderleglichen Beweises erreicht» auf die gerade wegen ihres «feinberechneten Farbenspiels» gepriesenen Darlegungen des Heiden Caecilius zielt. So werden die Worte des Minucius auch

¹ C. BECKER, *Der 'Octavius' des Minucius Felix*, 8 Anm. 4, meint, dass *non... sed* hier die Bedeutung von *non modo... sed etiam* hat. Doch dann wäre Minucius nicht nur unhöflich gegenüber seinem Freund Caecilius, sondern er widerspräche auch der von ihm in Paragraph 2 geäusserten Warnung und — schlimmer noch — er würde sich selbst als Schiedsrichter disqualifizieren.

von Caecilius selbst interpretiert, der ihm in Kapitel 15 den Vorwurf macht, dass er die Wirkung seines Plädoyers abschwäche und somit parteiisch sei. Dieses Missverständnis wird von Minucius aus dem Wege geräumt: er erklärt, dies sei keineswegs seine Absicht gewesen; er habe lediglich im gemeinsamen Interesse gesprochen, um zu betonen, dass er erst nach einer gewissenhaften Untersuchung sein Urteil sprechen und sich dabei nicht vom Bombast der Beredsamkeit (*tumor eloquentiae*), sondern von der Haltbarkeit der Beweise (*soliditas rerum*) leiten lassen werde¹. Dies ist ein Gedankengang, wie man ihn von einem Schiedsrichter erwartet. Dass aber die Schlussfolgerung des Minucius in 14, 7 doch ein bemerkenswertes Element enthält, werden wir später noch sehen.

Zuert wollen wir die Paragraphen 4-6 in Kapitel 14 betrachten. Diese Partie zeigt, wie zuerst Vahlen festgestellt und danach Waltzing im einzelnen dargelegt hat², eine starke Ähnlichkeit mit einer Episode des platonischen *Phaedo*, und zwar mit der, die auf den Beweis des Sokrates, dass die Seele unsterblich sei, und auf die Entgegnung des Simmias und Cebes folgt. Zunächst wird die Verwirrung beschrieben, die diese einander entgegengesetzten Darlegungen bei den Zuhörern verursacht haben, ihre Ratlosigkeit (88 c 1-89 a 8). Dann ergreift Sokrates das Wort; er warnt vor einer aus einer solchen Stimmung leicht entspringenden *μισολογία* und zieht zum Vergleich die Weise heran, in der einfältige Gemüter in *μισανθρωπία* verfallen (89 b 2-91 c 5). Erst daraufhin beginnt er mit seinem zweiten Vortrag über die Unsterblichkeit der Seele.

¹ Min. Fel. 15, 1-2: «*Decedis*» inquit Caecilius «*officio iudicis religiosi; nam periniurium est vires te actionis meae intergressu gravissimae disputationis infringere, cum Octavius integra et inlibata habeat singula, si potest, refutare*». «*Id quod criminarius*» inquam «*in commune, nisi fallor, compendium protuli, ut examine scrupuloso nostram sententiam non eloquentiae tumore, sed rerum ipsarum soliditate libremus*».

² J. VAHLEN, *Index lectionum aestivalium 1894*, Berlin, 21 = *Opuscula Academica* II (Lepzig 1908), 130; J. P. WALTZING, «*Minucius Félix et Platon*», in *Mélanges Boissier* (Paris 1903), 455-460. Ergänzungen bei C. BECKER, *Der 'Octavius' des Minucius Felix*, 7 Anm. 3.

Diese Episode (88 c 1-91 c 5) bildet somit ein Zwischenspiel, das die beiden Hauptteile des *Phaedo* trennt. Dieselbe Funktion hat im Octavius Kapitel 14. Doch nicht allein die Identität der Funktion, sondern auch schlagende Übereinstimmungen in Inhalt und Formulierung lassen es als unzweifelhaft erscheinen, dass die Paragraphen 4-6 auf Plato zurückgehen — ob unmittelbar oder mittelbar, können wir hier offen lassen. Wie arbeitet nun Minucius diese Partie des *Phaedo* in seine Schrift ein, und zu welchen Zwecken verwendet er sie hier ?

Paragraph 4 schliesst sich fugenlos an das Vorausgehende an; die in Paragraph 3 vorgetragenen Bedenken gegen die Beredsamkeit, nämlich dass sie der Wahrheit ein anderes Ansehen geben kann, werden näher erläutert: hieran sind, sagt Minucius, in Wahrheit die Zuhörer schuld; diese lassen sich ja durch die verführerische Form einer Rede von deren Inhalt ableiten und stimmen allem zu, was in beredter Weise gesagt wird. Dieses Thema wird nunmehr entwickelt: die Zuhörer erleiden aus dem soeben genannten Grunde jedesmal eine Enttäuschung; was sie sich leichtsinnig von einem Redner haben weismachen lassen, wird von einem folgenden Redner widerlegt. Ihr mangelndes Unterscheidungsvermögen bewirkt obendrein, dass sie die Schuld nicht bei sich selbst suchen, sondern bei dem zur Erörterung stehenden Thema. Das Ergebnis ist schliesslich eine gänzlich negative Einstellung und ein Widerwillen gegen jegliche Diskussionen (5) ¹. Hieraus wird dann gefolgert, dass wir uns hüten müssen, nicht der *μισολογία* anheimzufallen, genauso wie einfältige Leute infolge des Mangels von einem selbständigen Urteil zu Menschenhass gelangen (6). Wenn Minucius daraufhin in Paragraph 7 folgen-

¹ *Suspendere* zielt hier demnach nicht auf die skeptisch-philosophische *ἐποχή*, wie C. BECKER, *op. cit.*, 8 und 10, dem sich H. von GEISAU, *M. Minucius Felix*, in *RE* Suppl.-Bd XI (1968), 963 und 1367 anschliesst, meint; diese resultiert vielmehr gerade aus dem *de fallacibus indicare*. Der wichtigste rhetorische Beitrag der skeptischen Akademie bestand übrigens im *disputare in utramque partem*, vgl. Cic. *De orat.* III 21, 80; Quint. *Inst.* XII 2, 25; vgl. auch Lact. *Inst.* V 14, 3-4.

dermassen fortfährt: « Wir wollen darum auf der Hut sein und Punkt für Punkt mit der grösstmöglichen Sorgfalt erwägen, damit wir das Richtige auslesen und uns aneignen können », dann setzt er nicht den vorausgehenden Gedankengang fort, sondern greift auf Paragraph 3 zurück, was durch die Entsprechung von *subtilis varietas* (3) und *subtilitas, quae... ubertate dicendi fidem... imitetur* (7) unterstrichen wird.

Diese Analyse lässt erkennen, dass Paragraph 4 am Anfang einer sich immer mehr verselbständigenden Abschweifung mit einer speziellen Schlussfolgerung steht. Diese Schlussfolgerung ist ebenso wie die Überlegung, die den Ausgangspunkt der Abschweifung bildete, von genereller Art. Doch deswegen ist sie in diesem Stadium der Diskussion nicht weniger befremdlich. Im *Phaedo* folgt ja die Warnung vor *μισολογία* auf zwei einander entgegengesetzte Demonstrationen und auf die Schilderung der Unsicherheit, in die die Zuhörer hierdurch geraten sind. Hier hingegen hat sich erst der eine der beiden Streitredner geäussert, und es ist obendrein der Schiedsrichter, der spricht!

Was bezweckt nun diese durch die Fuge zwischen den Paragraphen 6 und 7 deutlich markierte Abschweifung? Dies wird meines Erachtens begreiflich, wenn wir uns vor Augen stellen, dass die grundsätzlich ablehnende Haltung, welche die Christen der profanen Literatur und der literarischen Formgebung gegenüber einnahmen, für einen Mann wie Minucius Felix nahezu unannehmbar war: wie sein Werk sonnenklar zeigt, war es ihm nicht nur unmöglich sich dem Zauber der *eloquentia* zu entziehen, sondern er wollte es auch nicht, obwohl ihm bewusst war, dass sie betrügerisch sein konnte. So erklärt sich, dass er in diesem Intermezzo des von ihm verfassten Dialoges, worin er selbst als Schiedsrichter das Wort ergreifen konnte, den lobenden Äusserungen über die Beredsamkeit der ersten *dramatis persona* allerdings eine — in der gegebenen Situation keineswegs unangebrachte — Einschränkung folgen liess und so zu erkennen gab, dass er die Gefährlichkeit der

Beredsamkeit nicht verkannte, dass er jedoch zugleich die Bemerkung nicht unterdrücken konnte, die Schuld liege, wenn die *eloquentia* verführerisch wirke, bei den Zuhörern und deren gänzliche Ablehnung beruhe auf mangelndem Unterscheidungsvermögen. Wenn er diese Betrachtungen in Paragraph 6 mit der Mahnung beschliesst, dass « wir » nicht einer Abneigung gegen jegliches Diskutieren anheimfallen dürfen, dann deutet er mit « wir » nicht nur auf sich selbst (wie in Paragraph 7 mit *nos*) und ebensowenig auf die drei im Octavius auftretenden Personen insgesamt. *Nobis* hat in diesem Zusammenhang eher eine verallgemeinernde Bedeutung. Das Pronomen steht im Gegensatz zu *simpliciores*; er meint also « uns, die Gebildeten » und denkt dabei zweifellos zuallererst an gebildete Christen, wie er selbst einer war. Mit diesen Betrachtungen erlaubte er sich eine Abschweifung, die der Situation nicht gemäss war, vor allem weil er deren Form aus einer gänzlich andersartigen Episode des *Phaedo* übernahm (das er sein Vorbild bei Plato suchte, ist wieder charakteristisch für seine Einstellung). Obwohl sich nun diese Abschweifung in logischer Hinsicht nicht rechtfertigen lässt, ist sie doch psychologisch vollauf verständlich.

Diese Interpretation wird, scheint mir, durch jenes bemerkenswerte Element in Paragraph 7 bestätigt, auf das ich soeben angespielt habe. Bei Plato geht es um die Wahrheit von Beweisführungen und um sonst nichts: er stellt wahre und scheinbar wahre λόγοι einander gegenüber. Bei Minucius Felix hingegen geht es von Anfang an um den Gegensatz von Form und Inhalt. Ausserdem lautet die Regel, die er hier aufstellt: « Wir müssen alles mit Sorgfalt abwägen, damit wir spitzfindige Beweisführungen zwar loben, aber dasjenige, was wahr ist, aussuchen, gutheissen und annehmen können. » Minucius fügt hier etwas hinzu, das bei Plato und in der vorausgehenden Abschweifung fehlt: *argutias laudare*.

Mit *argutiae*, einem Ausdruck, der sich sowohl auf die Form als auch auf den Inhalt beziehen kann, ist offensichtlich dasselbe gemeint — wenn auch auf abschätzigere Weise — wie mit *subtilis*

varietas (3) und *mira subtilitas, quae ubertate dicendi fidem confessae probationis imitetur* (7)¹. Wie Minucius das Raffinement der Darlegungen des Caecilius gepriesen hat, so fordert er nunmehr, ebenso schönen wie spitzfindigen Beweisführungen das Lob nicht vorzuenthalten. Die *eloquentia* ist durch ihre bezaubernde Form gefährlich, sie kann verführerisch wirken — Minucius hat das selbst 14, 3 festgestellt und betont es 15, 2 noch einmal, wenn er die von Caecilius vorgebrachte unrichtige Auslegung seiner Worte korrigiert —, indes, so lautet die Regel, die er für die Beurteilung eines Vortrags aufstellt, man kann die schöne Form schätzen und zugleich allein die zutreffenden Elemente des Inhalts guthessen. Hiermit ist zum ersten Male von seiten eines christlichen lateinischen Autors zwischen Form und Inhalt unterschieden, hiermit ist ein differenziertes Urteil über die *eloquentia* gefällt, das in der christlichen lateinischen Literatur gänzlich neu ist.

Minucius Felix nähert sich hiermit der positiven Haltung, die Laktanz der *eloquentia* gegenüber einnimmt. Dieser verteidigt, wie andere christliche Schriftsteller, die *simplicitas* der Bibel, doch zugleich glaubt er, dass seine Ausbildung zum Rhetor von grossem Nutzen für die Verteidigung der Wahrheit sei. Ein guter Stil und eine gepflegte Form sind erforderlich, damit die Wahrheit mit grösserer Macht in den Geist eindringen kann, ausgerüstet mit der ihr eigenen Kraft und umglänzt vom Licht der Beredsamkeit (*vi sua instructa et luce orationis ornata*)². Laktanz hat hierbei zweifellos Anregungen von Lukrez empfan-

¹ Für *argutiae* vgl. z.B. Cic. *Brut.* 45, 167, mit dem Komm. von W. KROLL; *Lael.* 13, 45, mit der Anm. von C. MEISSNER-P. WESSNER; Lact. *Inst.* I 1, 8: (*professio*) *illa oratoria, in qua diu versati non ad virtutem, sed plane ad argutam malitiam iuvenes erudiebamus*. Für *subtilitas* und *varietas* vgl. Cic. *De orat.* III 16, 60, mit dem Komm. von K. W. PIDERIT-O. HARNECKER.

² Lact. *Inst.* VI 21, 6; I 1, 10: *Multum... nobis exercitatio illa fictarum litium contulit, ut nunc maiore copia et facultate dicendi causam veritatis peroremus. Quae licet possit sine eloquentia defendi, ut est a multis saepe defensa, tamen claritate ac nitore sermonis inlustranda et quodammodo adserenda est, ut potentius in animos influat et vi sua instructa et luce orationis ornata*; I 1, 7; I 3, 1.

gen. Dieser will, obwohl Epikur die Dichtung ablehnte, gleichwohl dessen Lehre — nach seiner unumstösslichen Überzeugung die Wahrheit, die indes für viele bitter und abschreckend ist —, eine *res obscura*, in *lucida carmina* verkünden, indem er alles mit dem Zauber der Musenkunst berührt. Er gebraucht hierbei das Bild von dem Arzt, der den Rand des mit bitterer Arznei gefüllten Bechers mit Honig bestreicht, und eben dieses Bild wird von Laktanz übernommen ¹.

Minucius Felix lässt sich mit Laktanz vergleichen. Er kann und will die *eloquentia* nicht ablehnen. So erklärt sich die Abschweifung in Kapitel 14, die in letzter Instanz eine Selbstverteidigung ist; so erklärt sich auch, dass er Form und Inhalt mit Nachdruck unterscheidet (14, 7). Andererseits kann er sich nicht von der bei den Christen üblichen negativen Einstellung gegenüber der *eloquentia* befreien, wie sich aus den Worten ergibt, die er Octavius in den Mund legt (16, 6, der erste von mir behandelte Passus), ebenso wenig wie Laktanz dazu imstande ist. Allerdings hat Minucius es in dieser Hinsicht leichter als Laktanz; er kann die einander entgegengesetzten Standpunkte auf zwei Personen verteilen: Octavius spricht das traditionelle, ablehnende, Minucius selbst hingegen das differenzierte, «moderne» Urteil aus, wenn auch noch nicht so explizit wie Laktanz.

Dass die beiden den Widerspruch in ihrem Urteil nicht aufzuheben vermochten, ist, scheint mir, vor allem dadurch bedingt, dass sie ihre Anerkennung der *eloquentia* noch überhaupt nicht (wie Minucius Felix) oder nur apologetisch-pragmatisch (wie Laktanz) mit ihrem Glauben vereinbaren konnten ². Es

¹ Lact. *Inst.* V 1, 14 — Lucr. I 926-950 = IV 1-25.

² Dass in dieser Hinsicht die Gedanken des Minucius in die apologetisch-pragmatische Richtung des Laktanz gingen, lässt sich aus Kapitel 39 schliessen, wo Minucius seine Bewunderung für die soeben geendete Rede von Octavius ausspricht, weil dieser «Dinge, die leichter zu fühlen als zu formulieren sind, mit Beweisen, Beispielen und Zitaten aus der Literatur beleuchtet hatte und weil er die Übelwollenden mit ihren eigenen Waffen, den Pfeilen der Philosophie, zurückgeschlagen und sogar die Wahrheit nicht nur leicht fasslich, sondern geradezu anziehend dargestellt hatte» (*quod ea, quae facilius est sentire quam dicere*,

war ein weiter Weg bis zu Hilarius, nach dessen Meinung die Ehrfurcht vor Gott vom Diener Seines Wortes einen sorgfältigen, würdigen Stil, einen *honor dictorum*, erfordert, dessen Quellgrund Gott selbst ist¹, und erst recht bis zu Augustin, der nüchtern feststellt, dass die *eloquentia* indifferent ist und ebenso gut für die Verkündigung und Verteidigung der Wahrheit wie für die von Lügen verwendet werden kann und muss — wenn er sie auch alsbald in seinen Darlegungen über die praktische Handhabung durch den Christen grundlegend verändert².

III

Zur Dichtung ein positives Verhältnis zu gewinnen, war für die Christen noch schwieriger, nicht nur für die *simpliciores*,

et argumentis et exemplis et lectionum auctoritatibus adornasset et quod malevolos isdem illis, quibus armantur, philosophorum telis retudisset, ostendisset etiam veritatem non tantummodo facilem sed et favorabilem; man beachte die Wortwahl).

¹ Hil. In psalm. 13, 1: *In multis nos erudiens apostolus etiam id edocet, cum omni reverentia verbum dei esse tractandum, dicens: qui loquitur, tamquam eloquia dei [1 Petr. 4, 11]. Non enim secundum sermonis nostri usum promiscuam in his esse oportet facilitatem; sed loquentibus nobis ea, quae didicimus et legimus, per sollicitudinem sermocinandi honor est reddendus auctori. Et exemplum nobis caelestis doctrinae praestat humani officii consuetudo. Si enim quis verba regis interpretans et praecepta eius in aures populi deducens curat diligenter et caute per officii reverentiam regis satisfacere dignitati, ut cum honore ac religione omnia et relegantur et audiantur: quanto magis convenit dei eloquia ad cognitionem humanam retractantes dignos nos hoc officio praestare? Sumus enim quoddam sancti spiritus organum, per quod vocis varietas et doctrinae diversitas audienda est. Vigilandum ergo et curandum est, ut nihil humile dicamus metuentes huius sententiae legem: maledictus omnis faciens opera dei neglenter [Jer. 48, 10]; Trin. I 38 (in PL X 49 C): Tribue ergo nobis verborum significationem, intelligentiae lumen, dictorum honorem, veritatis fidem. — S. J. FONTAINE, « L'apport d'Hilaire de Poitiers à une théorie chrétienne de l'esthétique du style », in *Hilaire et son temps* (Paris 1969), 287-305; vgl. auch J. DOIGNON, « Hilaire écrivain », *ibid.*, 267-286.*

² Aug. *Doctr. christ.* IV 2, 3: *Cum ergo sit in medio posita facultas eloquii, quae ad persuadenda seu prava seu recta valet plurimum: cur non honorum studio comparatur, ut militet veritati, si eam mali ad obtinendas perversas vanasque causas in usus iniquitatis et erroris usurpant?* IV 12, 27 sqq.; *C. Cresc.* I 1, 2; I 13, 16; IV 2, 2. S. E. AUERBACH, *Literatursprache und Publikum...*, 29 sqq.; H.-I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*⁴ (Paris 1958), 506 sqq.

sondern auch, und vielleicht hauptsächlich, für die *litterati*, die deren Zauber in den Grammatikschulen, in denen die *poetarum enarratio* den vornehmsten Gegenstand ausmachte, erfahren hatten. Sie wurde für desto gefährlicher gehalten, je mehr ihr Inhalt verwerflicher war als der eines grossen Teiles der Prosa: die Mythen des Epos, die sinnlichen Elemente im Drama und in der Lyrik. Die Christen haben sich die philosophische Dichterkritik zu eigen gemacht, die auf Plato zurückgeht (dieser hatte sich gegen den Mangel an Wahrheitsgehalt, gegen das ψῆδος der Dichtung schlechthin, gewandt) und die nach ihm vor allem von den Epikureern entfaltet worden war (bei ihnen näherte sich ψῆδος immer mehr der Bedeutung von «Lüge») ¹. Die Suche nach einer ὑπόνοια, einer ἀλληγορία in der Dichtung, vor allem in den Mythen, wie die Stoiker sie betrieben, um Mythos und Philosophie miteinander in Einklang zu bringen, und wie sie sich auch in der Philologie eingebürgert hatte — diese Suche lehnten die Christen kompromisslos ab, obwohl sie selbst die allegorische Auslegung bei der Heiligen Schrift ohne Einschränkung anwandten.

So werden in den ersten drei Jahrhunderten Drama und Lyrik ausnahmslos als Schule der Immoralität und als lächerlicher Unsinn gebrandmarkt und wird eine scharfe ethisch-religiöse Polemik gegen die *mendacia poetarum* vorgetragen, womit man vor allem auf das Epos und seine Mythen zielt. Natürlich kommt, wie ich schon dargelegt habe, eine Anerkennung der schönen Form nicht in Betracht: Sprache und Stil der Dichtung sind nichts als Künstelei, die verfälschend und verblendend wirkt. Tertullian erklärt im Hinblick auf die *scaenicae doctrinae* kurz und bündig: «Wir haben Literatur genug, genug Verse, genug Sinnsprüche, auch genug Gesänge, genug Lieder, und keine Fabeln, sondern Wahrheiten, keine

¹ S. P. G. van der NAT, *Divinus vere poeta*, 12 und Anm. 15 und 16; K. THRAEDE, *Epos*, in *RAC* 5, 983-1042, bes. 997 sqq.; 1006 sqq.

trügerischen Künsteleien, sondern einfältige Worte»¹. Wie der Schluss dieses Zitates zeigt, spielt auch hier die durch die Sprache und den Stil der Bibel verursachte Verlegenheit eine grosse Rolle.

Wie stark der Widerstand war, geht daraus hervor, dass, als zu Beginn des 4. Jhdts. die erste christliche Buchdichtung entsteht — die *Evangelienparaphrase* des Iuvencus und der als Vergilius *mutatus in melius* präsentierte *Cento* Probas, der Wunderbericht der *Laudes Domini*, die Mythenerklärung in *De ave Phoenix* —, dies noch keineswegs zu einer kontinuierlichen Produktion führt². Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren — Herzog hat mit Recht darauf hingewiesen —, dass diese Werke ignoriert wurden: ihre Wirkungspräsenz beschränkt sich auf zwei Reaktionen des Hieronymus, auf eine anerkennende Äusserung über die *Evangelia* des Iuvencus und eine schneidende Kritik des *Centos* von Proba (die er übrigens nicht namentlich nennt). Erst gegen Ende des Jahrhunderts kommt eine Diskussion über die Pflege von Poesie durch Christen in Gang — im Kreise Augustins, im Briefwechsel zwischen Paulinus von Nola und Ausonius, in des Paulinus *Brief* und *Gedicht an Iovius* —, und dann zeigt sich, dass Dichtung noch immer in hohem Masse für etwas Heidnisches gehalten wird³.

Es müssen jedoch in konstantinischer Zeit Voraussetzungen für die poetischen Werke vorgelegen haben, die damals entstanden sind. In diesem Zusammenhang haben die Betrachtungen, die Laktanz über Dichter und Dichtkunst anstellt, grosses Gewicht — um so mehr, als er selbst nach der Über-

¹ Tert. *Spect.* 29, 4: *Si scaenicae doctrinae delectant, satis nobis litterarum est, satis versuum, satis sententiarum, satis etiam canticorum, satis vocum, nec fabulae, sed veritates, nec strophae, sed simplicitates*; vgl. *Apol.* 14, 2-6; *Min. Fel.* 23.

² Ausser Betracht bleibt Commodian, der in das 5. Jhd. datiert werden muss, s. P. COURCELLE, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*³ (Paris 1964), 319-337; vgl. auch P. G. van der NAT, *Divinus vere poeta*, 37-38 Anm. 31.

³ Hier. *Vir. ill.* 84 (p. 45 Bernoulli); *Epist.* 53, 7. — R. HERZOG, *Die Bibelepik...*, 167 sqq.

lieferung der Autor des Gedichtes *De ave Phoenix*¹ ist und als die Art, in der er in seinen Schriften profane Dichtung verwendet, deutliche Übereinstimmungen mit der Bibeldichtung zeigt.

Laktanz bringt bekanntlich Hunderte von Dichterzitaten. Diese sind bereits mehrere Male im Rahmen der Imitationsforschung und im Hinblick auf die Rezeptionsformen untersucht worden². Hier geht es jedoch nicht so sehr um die Funktion, welche die Dichterzitate in der Argumentation des Laktanz haben, als vielmehr um die Art und Weise, in der er sich mit der profanen Dichtung auseinandersetzt, und um die theoretischen Betrachtungen, die er dabei anstellt. Es ist natürlich unmöglich, das gesamte Material zu erörtern. Ich beschränke mich auf die nach meinem Dafürhalten wichtigsten Partien.

Laktanz ist sich der Gefährlichkeit der profanen Dichtung bewusst: Dichter sind, ebenso wie Philosophen und Redner, verderblich (*perniciosi*), weil sie arglose Leute ohne Mühe mit dem Zauber ihrer Sprache und ihrer in süßem Wohlklang dahineilenden Lieder (*suavitate sermonis et carminum dulci modulatione currentium*) umgarnen können³. Er zieht auch gegen ihre Lügen und Unsittlichkeiten zu Felde. Doch schon hier ist auffällig, dass sich heftige Äusserungen nur selten finden; des öfteren verbindet er seine Kritik oder Ablehnung mit einer entschuldigenden oder gar aner kennenden Wendung⁴. Hierfür ist die Stelle *Inst.* VI 11, 8 ein charakteristisches Beispiel, wo er, nachdem er eine verabscheuenswerte Betrachtung von Plautus zitiert hat, ganz richtig bemerkt: *At enim poeta fortasse*

¹ S. die von R. van den BROEK genannte Literatur: *The Myth of the Phoenix, according to Classical and Early Christian Traditions* (Leiden 1972), 7 Anm. 4.

² S. zuletzt R. HERZOG, *Die Bibelepik*..., 185 sqq., dort weitere Literatur.

³ *Lact. Inst.* V 1, 10.

⁴ Z.B. *Inst.* IV 15, 21: Jesus schritt über die Wogen wie auf festem Boden, *non ut poetae Orionem mentiuntur in pelago incedentem, qui demersa corporis parte « umero supereminet undas »* [Verg. *Aen.* X 765]; VI 20, 27 sqq. — *Inst.* II 4, 4 über Priap: *poeta maximus, homo in ceteris prudens, in hoc solo non poetice, sed aniliter desipit, cum in illis emendatissimis libris etiam fieri hoc iubet: « Et custos furum atque avium cum falce saligna/Hellespontiaci servet tutela Priapi »* [Verg. *Georg.* IV 110-111]; V 10, 7.

pro persona locutus est. Er gibt hiermit zu erkennen, dass er sich des zumal bei der Beschäftigung mit Tragödien und Komödien so oft vernachlässigten Prinzips bewusst ist, dass ein Autor nicht mit seinen Figuren identifiziert werden darf.

Von der in der Apologetik oft angewandten Methode, die Gegner durch den Rekurs auf ihre eigene Literatur zu widerlegen, macht auch Laktanz Gebrauch: Zitate — verändert oder nicht, kontaminiert oder umgedeutet — beweisen, dass die heidnischen Dichter sowohl (negativ) den Polytheismus bekämpfen als auch (positiv) den Monotheismus und bestimmte Elemente der christlichen Lehre bezeugen¹. Wie sie hierzu kamen, wird von ihm auf verschiedenerlei Weise erklärt: durch die Evidenz der Wahrheit — ein auch sonst häufig verwendetes Argument²; durch natürliche Kenntnis — ein Gedanke, der an Tertullians Konzept von der *anima naturaliter christiana* erinnert³; ferner durch eine Art göttlicher Inspiration⁴; vor allem aber durch eine wenn auch noch so dürftige Kenntnis der Heiligen Schrift. Die zuletzt genannte Behauptung finden wir bekanntlich auch bei anderen Apologeten; sie legen dar, dass die heidnischen Dichter und Philosophen teils selbst die Heilige Schrift geplündert haben, ohne sie zu begreifen, teils den Einflüsterungen der Dämonen gefolgt sind, die wiederum entweder ebensowenig wie jene deren Mysterien ergründet oder zu ihrem eigenen Vorteil die Menschen absichtlich irregeführt hatten⁵. Laktanz

¹ Z.B. *Inst.* I 21, 14; I 21, 48 (negativ); I 1, 5 (positiv).

² *Inst.* I 5, 2.

³ *Inst.* I 5, 14: Laktanz kannte dieses Konzept, wie sich aus *Inst.* II 1, 6 sqq. (vgl. auch II 1, 2) ergibt, und zwar aus Minucius Felix, der es von Tertullian übernommen hatte; aber Laktanz beruft sich bei weitem nicht so explizit und mit geringerem Nachdruck darauf.

⁴ *Inst.* VI 8, 10; vgl. V 9, 6.

⁵ S. hierfür J. H. WASZINKS Komm. zu Tert. *Anim.* 2, 3-4; R. HOLTE, *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne* (Paris 1962), 125 sqq.; G. MADEC, *Saint Ambroise et la philosophie*, 29 und Anm. 26; 82-85; 323-337; Index analytique, s.v. Emprunt; P. G. van der NAT, *Geister (Dämonen), C. III: Apologeten und lateinische Väter*, in *RAC* 9, 715-761, bes. 755.

indes geht ganz anders zu Werke. Aufschlussreich ist hierfür seine Behandlung der Mythen von Prometheus sowie von Deukalion und Pyrrha, die mit den biblischen Berichten von der Erschaffung des Menschen und von der Sintflut übereinstimmen, ferner der Mythen über Aiakos, Minos und Rhadamanthys sowie über Tityos, die eine gewisse Ähnlichkeit mit der christlichen Lehre vom jüngsten Gericht und von der Verdammnis haben ¹. Auch er stellt bei den Mythendichtern neben Übereinstimmungen mit den Propheten Irrtümer und Verfälschung der Wahrheit fest ², doch dies ist, behauptet er, eine Folge davon, dass die Dichter den Inhalt der Heiligen Schrift nur vom Hörensagen kannten, durch Erzählungen, die von Mund zu Mund gegangen waren und so die Wahrheit entstellt hatten ³; sie besaßen keine zuverlässige Kenntnis, sondern gaben nur eine *opinio* wieder, und waren sich dessen auch selbst bewusst (was mit Vergils Worten *sit mihi fas audita loqui* [*Aen.* VI 266] bekräftigt wird) ⁴. Er nimmt also die Dichter in Schutz: ihre Irrtümer sind nicht ganz und gar von ihnen selbst verschuldet, und ebensowenig wird die Wahrheit in jeder Hinsicht absichtlich von ihnen verfälscht. Sofern sie dies jedoch wirklich mit Absicht tun, muss man die dichterische Freiheit in Rechnung stellen. Diese putzt allerdings die Wahrheit mit Lügen auf ⁵, indes — Laktanz weist mit grossem Nachdruck und immer wieder darauf hin — von der *poetica licentia* wird nicht schrankenlos Gebrauch gemacht: bestimmte Unwahrheiten bringen die Dichter nicht vor (Prometheus z.B. wird von ihnen nicht als Gott bezeichnet), und ausserdem pflegen sie bestimmte Wahrheiten verhüllt wiederzugeben: *figuris involvere et obscurare quae dicant* ⁶.

¹ *Inst.* II 10, 5-13; VII 21, 5; VII 22, 1 sqq.

² *Inst.* II 10, 5; 10, 8; VII 22, 2; 22, 4; 22, 6.

³ *Inst.* II 10, 6; 10, 13; VII 22, 2; 22, 6.

⁴ *Inst.* II 10, 6; 10, 11; VII 22, 3; 22, 6.

⁵ *Inst.* II 10, 13; VII 22, 6.

⁶ *Inst.* II 10, 8; 10, 12.

Von diesen Gesichtspunkten lässt sich Laktanz leiten, wann immer er Mythen interpretiert. Die stoische Allegorese lehnt er ab, weil mit ihrer Hilfe demselben Mythos mehrere einander widersprechende Bedeutungen zuerkannt werden können¹. Er legt die Theorie des Euhemerus zugrunde, wonach die Mythen in Wahrheit die Schicksale von Menschen schildern, und zwar von grossen, mächtigen Herrschern, die wegen ihrer Vorzüge und Verdienste oder wegen der Erfindungen, die sie gemacht hatten, in der Erinnerung fortlebten und göttliche Verehrung erlangten². Ihn interessiert vor allem die Art und Weise, in der diese menschlichen Schicksale in Mythen umgesetzt worden sind. Um die Frage zu beantworten, wie die Mythen zustande gekommen seien, wählt er einen Ausgangspunkt, der mit dem der Allegorese übereinstimmt: der Mythos scheint etwas anderes auszusagen, als er in Wahrheit meint; Laktanz wendet jedoch dieses Prinzip in ganz anderer Weise an und benutzt es für eine Art der Interpretation, die man mit Pépin « une allégorie réaliste et historique » nennen könnte³. Das für den Mythos charakteristische *fabulosum*⁴ qualifiziert er als *poeticus color*⁵, dessen Vorliegen er daraus ableitet, dass er die Geschichten auf einen rationalen Kern zurückführt: der Goldregen, der sich auf Danaes Schoss senkte, war in Wirklichkeit die von dem Menschen Juppiter bezahlte *stupri merces*; der Adler, der Ganymed raubte, war entweder das Feldzeichen der Legion oder die Galionsfigur des Schiffes, womit die Entführung stattfand, und so muss auch der Stier interpretiert werden, der Europa über das Meer trug⁶. Es ist somit ein Irrtum anzunehmen, dass diese Geschichten pure Erfindungen

¹ *Inst.* I 12, 3; I 17.

² *Inst.* I 8, 3-8. Euhemerus wird genannt *Inst.* I 11, 33-34.

³ J. PÉPIN, *Mythe et allégorie* (Paris 1958), 443.

⁴ *Inst.* I 11, 26; II, 37.

⁵ *Inst.* I 11, 19; vgl. I 20, 8.

⁶ *Inst.* I 11, 17 sqq.

der Dichter seien. « Sie handelten nämlich von Menschen, doch um ihnen, deren Andenken sie durch Lobeserhebungen feierten, Glanz zu verleihen, nannten sie sie Götter. Fiktion ist also, was sie von ihnen, als wären sie Götter, nicht, was sie von ihnen als Menschen erzählt haben... Nicht die Ereignisse selbst haben somit die Dichter erfunden — wenn sie das getan hätten, wären sie grosse Aufschneider —, sondern sie haben die Ereignisse mit einer gewissen Tönung versehen. Denn nicht um zu verkleinern, haben sie ihre Geschichten erzählt, sondern weil sie Schmuck anbringen wollten » (*ornare cupientes*)¹.

Die Dichter sind also nicht *vani* (wie sie so oft von anderen christlichen Autoren bezeichnet wurden); sie übten lediglich das *officium poetae* aus, dass darin besteht, dass der Dichter « den tatsächlichen Ereignissen durch behutsame Änderungen in der Darstellung, verbunden mit einer Art von Sublimierung, ein anderes Aussehen gibt » (*ut ea quae vere gesta sunt in alias species obliquis figurationibus cum decore aliquo conversa traducat*). Alles zu erfinden ist Sache eines Narren und eines Lügners, nicht eines Dichters².

Es ist somit ebenso verkehrt, die Mythen in Bausch und Bogen zu verwerfen, wie das Fabulöse, das sie enthalten, abzulehnen und gleichwohl die dargestellten Personen als Götter zu verehren. Wer das tut, « weiss nicht, welches Ausmass die dichterische Freiheit hat, wie weit man beim Erfinden gehen darf » (*nesciunt... qui sit poeticae licentiae modus, quousque*

¹ Inst. I 11, 17 und 23: *At enim poetae ista finxerunt. Errat quisquis hoc putat. Illi enim de hominibus loquebantur, sed ut eos ornarent, quorum memoriam laudibus celebrabant, deos esse dixerunt. Itaque illa potius ficta sunt quae tamquam de diis, non illa quae tamquam de hominibus sunt locuti... Non ergo res ipsas gestas finxerunt poetae, quod si facerent, essent vanissimi, sed rebus gestis addiderunt quendam colorem. Non enim obtrectantes illa dicebant, sed ornare cupientes.*

² Inst. I 11, 24-25: *Hinc homines decipiuntur, maxime quod dum haec omnia ficta esse a poetis arbitrantur, colunt quod ignorant. Nesciunt enim qui sit poeticae licentiae modus, quousque progredi fingendo liceat, cum officium poetae in eo sit, ut ea quae vere gesta sunt in alias species obliquis figurationibus cum decore aliquo conversa traducat. Totum autem quod referas fingere, id est ineptum esse et mendacem potius quam poetam.*

progredi fingendo liceat)¹. Nach Laktanz liegt somit der Fehler nicht bei den Dichtern, sondern bei den Zuhörern und Lesern — gerade so wie Minucius Felix das im Hinblick auf die *eloquentia* dargetan hatte.

Die Dichter haben denn auch mit ihren Mythen den Polytheismus nicht hervorgebracht. Sie haben ihn durch ihre Gedichte lediglich gefördert, wobei sie nicht in dieser Absicht schrieben, sondern nur um der Bezauberung willen². Ausserdem hielt sie Furcht davon ab, gegen die allgemeine Überzeugung anzugehen und für die Wahrheit einzutreten — wie andererseits, z.B. beim Mythos von Priap, ihre Fiktion den Zweck hatte, etwas noch Schändlicheres zu verhüllen³. Die wahren *auctores* der Abgötterei sind die Dämonen: sie haben die Menschen dazu gebracht, Bilder von verstorbenen Königen herzustellen und anzubeten, und sie benutzen deren Namen, *quasi personas aliquas*, um selber die Zeichen der Verehrung im Empfang zu nehmen. Die Dichter sind immerhin von der Existenz der Dämonen unterrichtet, und sie wissen auch, dass die sogenannten Götter in Wirklichkeit Dämonen sind⁴.

Wenn wir diese Darlegungen des Laktanz überblicken, gewinnen wir den Eindruck, dass hier nicht nur ein christlicher Apologet das Wort hat, sondern ebenso sehr ein Schriftsteller, der das *officium poetae* und die *poetica licentia* gegen Unverständnis in Schutz nimmt. Wir dürfen nicht vergessen, dass Laktanz ein hochangesehener Rhetoriklehrer war — er wurde von Diokletian aus Afrika in die Residenz Nikomedien berufen — und dass

¹ *Inst.* I 11, 22-24.

² *Inst.* I 15, 13: *Accesserunt etiam poetae et compositis ad voluptatem carminibus in caelum eos sustulerunt, sicut faciunt qui apud reges etiam malos panegyricis mendacibus adulantur.*

³ *Inst.* I 11, 31: *Sic veritatem mendacio velarunt, ut veritas ipsa persuasioni publicae nihi derogaret*; I 19, 5: *Mendacium poetarum non in facto est, sed in nomine: metuebant enim malum, si contra publicam persuasionem faterentur quod erat verum*; I 21, 29: *... poetis licet quidquid velint. Non excutio tam deforme mysterium nec Priapum denudo, ne quid appareat risu dignum. Finxerint haec sane poetae, sed necesse est maioris alicuius turpitudinis tegendae gratia ficta sint.*

⁴ *Inst.* II 16, 3; 14, 7; IV 27, 15-17.

er ausser den erhaltenen Schriften ein Gedicht *Hodoeporicum* und als Christ noch viele andere Werke verfasst hat, auch über weltliche Themen, u.a. eine Abhandlung (wahrscheinlich in Briefform) *De metris comoediarum*¹.

So ist es einleuchtend, dass uns bei ihm als dem ersten christlichen lateinischen Autor ein Echo der Diskussionen begegnet, die Philosophen und Grammatiker über die Dichtung geführt hatten, wobei es ihm einmal — wie wir gesehen haben — um die Frage nach der Erlaubtheit und dem Ausmass des Fiktiven geht und zum anderen um den Zweck der Dichtung. Sein Standpunkt hinsichtlich des zuletzt genannten Problems ist der des Horaz; die Dichter wollen, wie aus dem oben Dargelegten hervorgeht, durch Bezauberung Genuss bereiten (*delectare*), sie wollen jedoch auch belehren (*docere*); allerdings pflegen sie *praecepta per ambages dare* und machen sie deswegen Gebrauch von der *poetica fictio*².

Die Betrachtungen, die Laktanz den Mythen widmet, haben nach Pépin das Ziel, die Nutzlosigkeit und Verkehrtheit der Allegorese zu erweisen³. Doch dies ist zweifellos nicht sein einziges Ziel. Er will zugleich die profane Dichtung von dem Gift befreien, das die Christen so sehr verabscheuten und fürchteten, oder er will es zumindest neutralisieren und so den Widerstand verringern, den die Gläubigen der Dichtung entgegensetzten.

Dies führt uns zum Abschluss auf die Frage, ob Laktanz an die Möglichkeit von christlicher Dichtung gedacht hat. Eine ausdrückliche Stellungnahme dazu findet sich in seinen Werken

¹ Vgl. Hier. *Vir. ill.* 80 (pp. 43-44 Bernoulli); Damas. *Epist. ad Hier.* = Hier. *Epist.* 35, 2; Rufin. *Comm. in metra Terent.* (*Grammatici Latini* VI 564, 7 Keil). S. M. SCHANZ-C. HOSTIUS-G. KRÜGER, *Geschichte der römischen Literatur* III³ (München 1922), 425-427.

² Hor. *Epist.* II 3, 333-34. — Lact. *Inst.* I 11, 36: *Multa in hunc modum poetae transferunt, non ut in deos mentiantur, quos colunt, sed ut figuris versicoloribus venustatem ac leporem carminibus suis addant. Qui autem non intellegunt quomodo aut quare quidque figuretur, poetas velut mendaces et sacrilegos insecuntur*; I 15, 13; V 5, 1-3.

³ J. PÉPIN, *Mythe et allégorie*, 443 (439).

nicht. Doch vielleicht lassen sich einer Partie aus dem sechsten Buch der *Divinae Institutiones* Hinweise entnehmen.

Im 20. Kapitel beginnt Laktanz mit einer Kampagne gegen zügellose Genussucht. Er wendet sich zuerst gegen visuelle Genüsse, was ihm selbstverständlich zu einer ausführlichen Bekämpfung der *spectacula* Anlass gibt¹. Im folgenden Kapitel wird die *aurium voluptas* behandelt. Auditive Genüsse, die *ex vocum et cantuum suavitate* eingesogen werden, sind nicht auf das Theater beschränkt: auch zu Hause kann man sie sich munden lassen. Dabei geht nach der Meinung von Laktanz, der offensichtlich weniger in musikalischer als in literarischer Hinsicht sensibel war, nicht von der Musik und den Melodien der Lieder die grösste Gefahr aus, da sich diese nicht aufzeichnen lassen; *carmen autem compositum et oratio cum suavitate decurrens capit mentes et quo voluerit inpellit* (VI 21,4). So geschieht es, fährt er fort, dass, wenn gebildete Leute (*homines litterati*) sich dem Dienst an Gott zuwenden und sie den elementaren Unterricht von einem unerfahrenen Lehrer erhalten, ihr Glaube zu wünschen übriglässt. Denn an anmutige, ausgefeilte Reden und Gedichte gewöhnt, verachten sie die schlichte und alltägliche Sprache der göttlichen Schriften als etwas Vulgäres. Sie haben nämlich nur nach dem Verlangen, was den Sinnen schmeichelt; sie lassen sich durch alles überzeugen, was betörend ist und Genuss verschafft und so tief in die Seele eindringt. Hiermit ist Laktanz wieder bei dem Thema angelangt, das ihn stets aufs neue beschäftigt: die Tatsache, dass Sprache und Stil der Bibel der Wirkung von Gottes Wort im Wege stehen. Er sucht hier das Problem auf dieselbe Weise zu lösen wie sonst: Gott, der den Geist, die Stimme und die Zunge geschaffen hat, kann sich ganz gewiss in wohlgesetzter Rede äussern, doch in seiner

¹ Vgl. besonders VI 20, 27: *In scaenis quoque nescio an sit corruptela vitiosior. Nam et comicae fabulae de stupris virginum loquuntur aut amoribus meretricum, et quo magis sunt eloquentes qui flagitia illa finxerunt, eo magis sententiarum elegantia persuadent et facilius inbaerent audientium memoriae versus numerosi et ornati.* Die bezieht sich schon auf auditive Genüsse; in VI 21, 2 wird dann auch darauf zurückverwiesen.

providentiellen Weisheit hat er gewollt, dass sein Wort frei sei von falschem Putz (*fucus*), damit, was er zu allen gesagt hat, auch von allen verstanden werde. Wer nach der Wahrheit strebt, der weise somit die schädlichen Genüsse von sich, die die Seele verderben wie raffinierte Speisen den Körper: *praeferantur vera falsis, aeterna brevibus, utilia iucundis*. Nichts sei angenehm zu sehen, als was rechtschaffen und fromm ist; nichts sei lieblich zu hören, als was die Seele nährt und den Menschen besser macht; vor allem das Ohr, das Sinneswerkzeug, das wir erhalten haben, um Gottes Lehre in uns aufzunehmen, darf nicht durch Verkehrtheiten verdorben werden (VI 21, 6-8).

Für den Zauber, der von Liedern und Gedichten ausgeht, folgert Laktanz aus alledem: *itaque si voluptas est audire cantus et carmina, dei laudes canere et audire iucundum sit*. Dies ist der wahre Genuss, der Begleiter und Bundesgenosse der Tugend, der Genuss, der nicht flüchtig und von kurzer Dauer ist, sondern anhaltend und ununterbrochen. Wer diese Grenzen überschreitet und den Genuss nur um seiner selbst willen sucht, der arbeitet auf seinen Tod hin; denn wie das ewige Leben auf der Tugend, so beruht der Tod auf dem Genuss (VI 21, 9-11).

Der ganze Gedankengang erinnert an die bereits zitierte Äusserung über Verse und Gesänge in Tertullians Abhandlung gegen die *voluptates spectaculorum*¹. Doch der Unterschied tritt deutlich hervor. Tertullian hält die biblischen Psalmen und Cantica für ausreichend; die Schlichtheit der Heiligen Schrift ist für ihn ein fragloser Wert, und die schöne literarische Form gilt ihm lediglich als betrügerische Künstelei — und was die *voluptas* betrifft: kurz zuvor hat er erklärt, dass der höchste Genuss in dessen Verachtung besteht². Laktanz entschuldigt den *simplex communisque sermo* der Heiligen Schrift: Gott hätte anders gekonnt, aber er wollte nicht; ein *carmen compositum* und eine *oratio cum suavitate decurrens* sind für ihn nicht nur eine reale

¹ Vgl. *supra* p. 214 und Anm. 1.

² Tert. *Spect.* 29, 2.

Macht (das sind sie für Tertullian auch — daher seine heftige Polemik), sondern sie sind auch etwas Wertvolles. Und er treibt zwar dazu an, man solle die *noxiae voluptates* von sich weisen und *utilia* über *incunda* stellen, aber es gibt eine *vera voluptas*, nämlich *dei laudes canere et audire* — verderblich ist nur das Streben nach Genuss um des Genusses selbst willen. Der gepanzerten Abwehr Tertullians steht bei Laktanz Unsicherheit gegenüber, oder richtiger: ein Ringen, die Schönheit der Dichtung annehmbar zu machen.

Dies alles kann uns helfen zu verstehen, was Laktanz mit seiner Empfehlung gemeint hat, man solle sich Vergnügen verschaffen durch *dei laudes canere et audire*. Es handelt sich zweifellos um eine Anspielung auf *Psalm* 49, 14: *immola deo sacrificium laudis*; doch wie er diese Worte auffasste, hat er nirgends verdeutlicht. Zwar sagt er *Inst.* VI 25, 7, an der einzigen vergleichbaren Stelle: *donum [an Gott] est integritas animi, sacrificium laus et hymnus*, doch damit kommen wir nicht weiter. *Laus et hymnus* müssen nicht unbedingt zwei verschiedene Dinge bezeichnen; sie können ein Hendiadyoin bilden, wobei noch zweifelhaft bleibt, was *hymnus* bedeutet¹.

An sich kann der Ausdruck *dei laudes* sehr wohl allein die biblischen Cantica und die Psalmen Davids, des *divinorum scriptor hymnorum*, bezeichnen. Dass Laktanz nur an diese gedacht hat, ist sogar das Wahrscheinlichste; denn im Kontext deutet nichts darauf hin, dass er etwas Neues hat propagieren wollen. Doch die Einstellung, die er der Literatur — sowohl der profanen als auch der christlichen — gegenüber zeigt, lässt es meiner Meinung nach nicht als gezwungen erscheinen anzunehmen, dass er ein Werk wie die *Evangelia* des Iuvenus in vollem Masse als *dei laudes* angesehen hat oder, falls er dasselbe — wie wahrscheinlich — nicht mehr kennen lernen konnte, angesehen haben würde. Und jedenfalls konnten die Betracht-

¹ Vgl. *Inst.* IV 8, 14: *Huius [sc. von Salomon] pater divinorum scriptor hymnorum in psalmo XXXII sic ait...*; IV 12, 3: *Solomon in ode undevicesima ita dicit...*

tungen des Laktanz zur Rechtfertigung eines solchen Werkes dienen. Iuvenius will ja *Christi vitalia gesta* besingen, und er hebt sein Werk von der profanen Epik ab, die Menschen besingt, *adculant quorum famam laudesque poetae*¹; es ist seine Absicht, der *divinae gloria legis* den irdischen Schmuck einer schönen literarischen Form, *ornamenta terrestria linguae*, zu verleihen². Und den Gedanken, dass christliche Dichtung ein Lobopfer an Gott sei — einen Gedanken, den später vor allem Paulinus von Nola und Prudenz herausgearbeitet haben — hat Iuvenius wenn auch noch nicht ausdrücklich ausgesprochen, so doch immerhin angedeutet³.

Wie dem auch sei, aus den Betrachtungen des Laktanz geht jedenfalls hervor, dass die christlichen Dichtwerke der konstantinischen Zeit keineswegs aus der Luft gefallen sind, dass Laktanz erheblich dazu beigetragen hat, die Voraussetzungen hierfür zu schaffen, und dass er somit ein wichtiger Wegbereiter für die christliche lateinische Dichtung gewesen ist, für eine Dichtung — wie sich Paulinus von Nola später ausdrücken sollte — *non solis placitura auribus, sed et mentibus hominum profutura*⁴.

¹ Iuvenc. praef. 6-8: *Sed tamen innumeros homines sublimia facta | et virtutis bonos in tempora longa frequentant, | adculant quorum famam laudesque poetae*; 19: *Nam mihi carmen erit Christi vitalia gesta*.

² Iuvenc. IV 802-805: *Has mea mens fidei vires sanctique timoris | cepit et in tantum lucet mihi gratia Christi, | versibus ut nostris divinae gloria legis | ornamenta libens caperet terrestria linguae*.

³ S. P. G. van der NAT, « Die Praefatio der Evangelienparaphrase des Iuvenius », in *Romanitas et Christianitas. Studia I. H. Waszink... oblata* (Amsterdam/London 1973), 249-257, bes. 254 und Anm. 18; R. HERZOG, *Die Biblepik...* 172-173.

⁴ Paul. Nol. *Epist.* 16, 11.

DISCUSSION

M. Fontaine: Je croyais encore en 1966 que le début de l'*Ad Donatum* était le plus ancien texte latin dans lequel un chrétien s'était explicitement préoccupé de problèmes d'esthétique littéraire chrétienne, dans le sens d'un examen de conscience esthétique sur les exigences formelles de la foi d'un auteur. Depuis, un enseignement approfondi sur Minucius Felix m'a révélé, il y a deux ans, la priorité de ce chapitre 14 de l'*Octavius*. J'ai donc beaucoup apprécié l'étude que M. van der Nat nous a donnée de cette page, et je voudrais seulement lui soumettre quelques observations complémentaires.

La hiérarchie que l'auteur établit entre les exigences d'un beau style et celles de la vérité (qui doivent passer avant tout) me frappe par son analogie avec les préceptes esthétiques de Sénèque, formulés en certaines de ses lettres (cf. nos *Aspects et problèmes*, cités *infra* p. 427, n. 2, à la p. 161). Il y a donc continuité entre les conceptions stoïciennes romaines et les idées de Minucius. C'est pourquoi, aussi, ce que M. van der Nat appelle une « digression » philosophique, au centre de la page (référence à la *μισολογία* et à la *μισανθρωπία*, d'après Platon) ne m'en semble pas une. N'est-elle pas plutôt destinée à faire allusion au fait que la primauté de la recherche de la vérité, par rapport au charme de la présentation, est référée à l'*auctoritas* du prince des philosophes grecs? On est ainsi devant une conciliation entre Isocrate et Platon, avec une préférence donnée au point de vue de la philosophie sur la rhétorique, sous l'égide d'une réflexion chrétienne sur la prééminence de la Vérité.

M. Duval: Cette dualité me semble clairement rappelée à la fin du dialogue: le chapitre 39 reprend la thèse du chapitre 14 et permet d'en confirmer l'interprétation.

M. Fontaine: Il n'en reste pas moins que le début de l'*Ad Donatum* pourrait apparaître comme une *retractatio* très brève

de thèmes majeurs d'*Octavius* 14, dans le sens d'une réaction esthétique, plus rigoureuse envers la rhétorique que les thèses « libérales » de Minucius. Mais n'observe-t-on pas, dans le texte de Cyprien, certains échos du vocabulaire esthétique cicéronien qui invitent à nuancer l'apparence de refus, sans compromis, de toute rhétorique?

M. van der Nat: Il est vrai qu'il y a une certaine analogie entre l'exposé de Minucius Felix et les préceptes de Sénèque, notamment ceux qu'on trouve dans ses *Lettres* 40, 75 et 100, mais dans la mesure seulement où ils sont tous deux préoccupés par le problème de la relation entre les mots et les choses, entre la forme et le contenu. L'analogie ne va pas au delà.

Pour Sénèque, il s'agit du style philosophique. Il attire l'attention sur l'étroite union entre la doctrine et l'expression. Il se propose d'expliquer quel usage le philosophe doit faire de l'éloquence; ce qu'il récuse, c'est l'*oratio sollicita*, en d'autres termes l'anxiété du style, la recherche obstinée de la perfection littéraire. Dans tous ses développements, il est sous-entendu que ceux auxquels il s'adresse s'intéressent, comme lui-même, à la beauté de la forme littéraire. Minucius, lui, ne parle pas de l'usage qu'il faut faire de l'éloquence, mais des dangers que représente sa force séductrice. Et le problème dont il est préoccupé, et qui l'embarrasse, c'est que les chrétiens renoncent par principe à toute recherche d'un style littéraire et qu'ils portent même un jugement hostile à l'éloquence — hostilité que lui-même ne peut partager.

Sénèque donne donc des préceptes sur un style digne d'un stoïcien et propre à un enseignement philosophique efficace. Minucius ne parle ni du style ni de la forme; il admet que les *argutiae* comme telles peuvent être louées; il se fixe, pour lui-même seulement, une règle de conduite: éviter d'être dupe de la séduction des mots et de l'ingéniosité de l'argumentation.

Je ne pense donc pas qu'on puisse établir une continuité entre les conceptions de Sénèque (ou les conceptions stoïciennes romaines, comme a dit M. Fontaine) et les idées de Minucius Felix.

Je suis en revanche d'accord avec M. Fontaine que l'imitation du *Phédon* dans les paragraphes 4-6 du chapitre 14 de l'*Octavius* est un recours à l'autorité de Platon, encore que Platon oppose des raisonnements vrais à des raisonnements faux, tandis que pour Minucius, il s'agit du contraste entre la forme persuasive et le contenu faux. D'autre part, je crois qu'il est permis (comme j'ai essayé de le démontrer dans mon analyse) d'appeler ce développement une digression, parce qu'il se détache nettement du début et de la fin du chapitre 14.

La règle de conduite (terme que je préfère à celui de « thèse ») formulée dans le chapitre 14 est-elle reprise dans le chapitre 39 ? Je n'en suis pas certain. Ici Minucius exprime son admiration pour Octavius qui a « éclairé des idées plus faciles à sentir qu'à formuler par des preuves, des exemples et l'autorité des textes » (*et argumentis et exemplis et lectionum auctoritatibus adornasset*), qui a « repoussé les ennemis avec les mêmes armes que les leurs, celles de la philosophie », et qui a « montré la vérité comme une chose accessible et même attrayante » (*ostendisset etiam veritatem non tantummodo facilem sed et favorabilem*).

Le chapitre 39 pourrait en revanche donner une indication sur la manière dont Minucius a su concilier son attitude positive à l'égard de l'éloquence avec sa foi. Il ne s'est exprimé nulle part explicitement à ce sujet. Mais le choix du terme *adornare* et de l'expression *facilis et favorabilis* (expression fréquente chez Quintilien dans des contextes oratoires : cf. *TLL* VI 1, 387) tend à montrer que pour Minucius, comme plus tard pour Lactance, l'éloquence était légitimée par le fait qu'elle rend la vérité chrétienne plus facilement accessible, plus agréable à recevoir.

Je pense aussi que dans le chapitre 2 de l'*Ad Donatum*, Cyprien réagit contre les idées exprimées par Minucius Felix. Bien entendu, on ne peut pas prouver qu'il attaque Minucius personnellement ; mais qu'il condamne ici une attitude comme celle de Minucius, cela me paraît évident.

Quant à l'expression *rudi veritate simplicia*, je voudrais faire remarquer que *veritas* ne peut signifier ici que la vérité pour autant

qu'elle est formulée; car il est inconcevable que Cyprien ait qualifié de *rudis* le mot *veritas* dans le sens de contenu du message chrétien. Les mots *rudi veritate* renforcent donc le concept de la simplicité de la forme, exprimé par *simplicia*, et l'expression entière *rudi veritate simplicia* indique le refus absolu de l'éloquence.

M. Schmidt: Könnte man den Widerspruch, den Sie zwischen Kap. 14 und 16, 6 konstatieren, nicht so entschärfen, dass man in Betracht zieht, dass in Kap. 14 der Verfasser und in 16, 6 eine seiner Personen, der Christ Octavius spricht, der insofern traditioneller bleibt? Eine ähnliche Stellungnahme zum legitimen Stil christlicher *oratio* findet sich ja auch in der Prosopopoie des Gallus bei Sulpicius Severus, *Dial.* I 27, wo indes der Verfasser in der Gestalt des Postumianus den Bescheidenheitstopos ironisiert und damit den Anspruch ästhetischer Askese implizit relativiert (5: *ceterum cum sis scholasticus, hoc ipsum quasi scholasticus artificiose facis, ut excuses imperitiam, quia exuberans eloquentia*), während Minucius die Spannung offen hält.

M. van der Nat: Selbstverständlich darf man einen Autor nicht ohne weiteres mit seinen Personen identifizieren. Wenn man aber beobachtet, dass Minucius die Gefahr der *eloquentia* wiederholt betont und mit einer lobenden Äusserung über die Beredsamkeit jedesmal eine Einschränkung verbindet, wenn man vor allem in Betracht zieht, dass er eine der gegebenen Situation unangemessene Abschweifung einfügt um die Schuld an der verführerischen Wirkung der *eloquentia* den leichtgläubigen Zuhörern zuzuschreiben und sich selbst und andere gebildete Christen nachdrücklich mit diesen *simpliciores* zu kontrastieren, dann scheint mir die Folgerung berechtigt, dass für ihn die *eloquentia* keineswegs etwas Indifferentes und die Frage ihrer Anerkennung gefühlsmässig bedingt war, d.h. dass er von der traditionellen ablehnenden Einstellung innerlich noch nicht frei geworden war. In diesem Licht muss man m.E. die Worte, die er Octavius — ohne jede Ironie oder Relativierung — in den Mund legt, beurteilen: die Spannung zwischen Kapitel 14 und 16, 6 ist eine Spannung, die Minucius in sich selbst erfuhr.

M. Fuhrmann: Herr van der Nat hat darauf hingewiesen, dass Minucius Felix, Tertullian usw. nicht anders schreiben konnten, als sie schrieben, und dass sich so die Diskrepanz zwischen (jeglichen « Schmuck » ablehnender) Theorie und (diesen « Schmuck » verwendender) Praxis erklärt. Nun scheint mir mit diesen beiden Autoren doch so etwas wie eine Relativierung des Stilistischen einzusetzen, welche für die ganze Spätantike massgeblich blieb: der Stil wurde nicht mehr als eine sonderlich verbindliche Konvention erachtet, es gab keine Stilepochen und Stildiskussionen — nach Art des Streites zwischen Attizisten und Asianern in ciceronischer Zeit — mehr, und jeder konnte seinen persönlichen Neigungen nachgehen. So heben sich von dem Goldgrund eines sich stets gleichbleibenden, einer Entwicklung nicht mehr fähigen *Schulstils* gerade die überragenden Autoren als je eigenwillige Gestalten ab: man liess — wie Tertullian — seiner Individualität recht ungehemmt freien Lauf oder befeissigte sich einer eklektizistischen Haltung, indem man sich Cicero, Sallust usw. zum Vorbild nahm.

M. Schmidt: Meinen Sie, dass Laktanz' Poetologie die Möglichkeit einer christlichen Dichtung anvisiert oder nur nicht ausschliesst, sie intendiert oder allenfalls akzeptiert? Die zweite Frage würde ich bejahen, die erste verneinen. Laktanz will doch in erster Linie seine eigene exegetische Verwendung der klassischen Dichtung rechtfertigen. Angesichts des Fehlens ernstzunehmender säkular-paganer Dichtung bestand für ihn kaum ein Anlass, die Möglichkeit einer christlichen Dichtung überhaupt ins Auge zu fassen. Mit dem Ende des 4. Jh. hatte sich diese Situation insofern geändert, als die mit der *renovatio studiorum* neu erblühte klassizistische Dichtung einmal der (christlichen) Philosophie Konkurrenz machte — Licentius in Augustins Frühdialogen bietet sich als symptomatisches Beispiel an —, zum anderen die Reflexion über die ästhetisch legitime Möglichkeit einer mindestens im Inhalt christlichen Dichtung stimulierte (Hieronymus — Paulin — Augustin).

M. van der Nat: Zwar halte ich es für wahrscheinlich, dass Laktanz eine Poesie wie die von Iuvencus begrüsst haben würde,

aber — darin stimme ich Herrn Schmidt zu — man kann seinen Betrachtungen nur entnehmen, dass er die Möglichkeit einer christlichen Dichtung nicht ausgeschlossen hat. Dies ist meiner Meinung nach nicht daraus zu erklären, dass Laktanz nur oder in erster Linie seine apologetische, exegetische oder sonstige Verwendung der klassischen Dichtung rechtfertigen will. Seine Bewunderung für die Schönheit der Dichtung und sein Verständnis für das *officium poetae* und die *poetica licentia* hat er ja öfters explizit ausgesprochen. Ebenso wenig lässt sich die Zurückhaltung des Laktanz aus der Inferiorität der säkular-paganen Dichtung der Zeit erklären, denn die Klassiker hatten ihre beherrschende Stellung in der Bildung behalten — und wie wichtig gerade die Klassikerimitation für die sich entwickelnde christliche Dichtung ist, braucht nicht weiter erörtert zu werden. Man muss vielmehr berücksichtigen, dass Laktanz an der Schwelle einer neuen Periode steht: Er hat die traditionelle christliche Ablehnung überwunden und nimmt zu der Poesie eine nuancierte Stellung ein; er versucht die profane Dichtung zu neutralisieren und die Schönheit der Dichtung für die Gläubigen annehmbar zu machen. Aber er ist noch nicht so weit, dass er sich offen für eine christliche Dichtung aussprechen kann — wie er auch seine Anerkennung der *eloquentia* nur apologetisch-pragmatisch mit seinem Glauben vereinbaren kann.

M. Herzog: Geht man mit P. G. van der Nat, wie auch ich es versucht habe, dem Problem von Verbindungslinien zwischen Lactantius und der entstehenden lateinischen Buchdichtung nach, so stellt sich die Frage einmal nach einem Einfluss, was die Poetologie, zum anderen, was die poetische Praxis betrifft. In beiden Punkten unterscheide ich mich von Herrn van der Nat — allerdings kann sich dieser Unterschied u.U. als unterschiedlich gewählte Perspektive erweisen.

Die Praxis der lateinischen Poesie des 4. Jh. hat zweifellos an die Einformung von Bibeltexten in Klassikerzitate in der Prosa bis Lactantius angeknüpft; es gibt textuelle Abhängigkeiten des Iuvenecus von Lactantius; und Herr van der Nat scheint mir die Kontinuität

in der poetischen Praxis des 4. Jh. zu gering einzuschätzen. Bis zu Paulinus kennt jeder dieser Poeten den anderen, setzt sich mit ihm an programmatischer Stelle auseinander, und es liegt eine (übrigens bis zu Hosidius Geta und Serenus zurückreichende) Formkontinuität vor, welche den Neuansatz bei Paulinus (*Carm.* 6: Ablösung von der Paraphrase durch Kontrastexperimente mit einer antiken Gattung) so bemerkbar macht.

Anders in der poetologischen Kontinuität. Hier scheinen mir im Unterschied zu Herrn van der Nat die Liberalität des Lactantius gegenüber der mythologischen Poesie, die poetische Möglichkeit, die er mit den *dei laudes* vielleicht andeutet, erst um fünfzig Jahre später, beim jungen Augustin (*De ordine*) und in der Poetologie des *sacrificium laudis* (seit Paulinus, Augustinus, Licentius) aufgenommen zu werden. Die Poetologie des Iuvencus hingegen ist in engem Zusammenhang mit der Stiltheorie der (politischen und theologischen) *gratia* zu sehen, wie sie Konstantin (*Brief seiner Kanzlei an Porphyrius*), Iuvencus und Hilarius eigen ist und bei den ersten beiden in überraschend enger Verwandtschaft vorliegt. Inhaltlich-poetologische Beziehungen zwischen Lactantius und *Proömium* sowie *Epilog* des Iuvencus halten einer Prüfung nicht stand.

M. van der Nat: In Bezug auf Ihren ersten Punkt möchte ich ein Missverständnis aus dem Wege räumen. Als ich sagte, dass die erste christliche Buchdichtung noch nicht zu einer kontinuierlichen Produktion geführt hat, meinte ich nur, dass bis spät im 4. Jh. nur sehr wenige Werke entstanden sind. Hinsichtlich der Formkontinuität bin ich durchaus mit Ihnen einverstanden.

Dagegen kann ich was das Problem der poetologischen Kontinuität betrifft nicht mit Ihnen übereinstimmen. Wie mir scheint, gibt es auch in dieser Hinsicht enge Beziehungen zwischen Iuvencus und Laktanz. Ich möchte auf Folgendes hinweisen:

1) Bei Iuvencus, der im *Proömium* sein Werk ausdrücklich als Epos bezeichnet (V. 19), finden wir dieselbe panegyrische Auffassung der Epik wie bei Laktanz: « zahlreiche Menschen », sagt er, « leben fort durch ihre erhabenen Taten, dank dem Lobe der Dichter »

(V. 6-8; vgl. oben S. 225 Anm. 1); die Verse 9-10 zeigen, dass er dabei die Epik, repräsentiert von Homer und Vergil, im Auge hat (*Hos celsi cantus Smyrnae de fonte fluentes, | illos Minciadae celebrat dulcedo Maronis*). — Ebenso handeln nach Laktanz die Dichter von Menschen, deren Andenken sie durch Lobeserhebungen feiern wollen (vgl. oben S. 219 und Anm. 1).

2) Iuvenus kontrastiert sein Werk scharf mit der profanen Epik: die heidnischen Dichter erzählen die oft nur erlogenen Taten von Menschen; er dagegen besingt die Leben schenkenden Werke Christi, ein Geschenk Gottes an die Menschen und deswegen frei von jeglichem Makel des Falschen (V. 15-20: *Quod si tam longam meruerunt carmina famam, | quae veterum gestis hominum mendacia nectunt, | nobis certa fides aeternae in saecula laudis | immortale decus tribuet meritumque rependet. | Nam mihi carmen erit Christi vitalia gesta, | divinum populus falsi sine crimine donum*; ich möchte in diesem Zusammenhang darauf hinweisen, dass m.E. *certa fides* (17) ambivalent ist und sich sowohl auf die Sicherheit des Glaubens wie auf die völlige Wahrhaftigkeit des Iuvenus bezieht). Dennoch sagt Iuvenus nicht, dass die heidnischen Dichter lauter Lügen erzählen, nur dass sie Lügen in die Taten der Menschen der Vorzeit einflechten (V. 16). — In gleicher Weise erklärt Laktanz, dass die Dichter zwar die Wahrheit mit Lügen aufputzen, aber nicht alles erfinden, denn «alles zu erfinden ist Sache eines Narren und eines Lügners, nicht eines Dichters» (*Inst.* I 11, 25; vgl. oben S. 219 und Anm. 2).

3) Laktanz empfiehlt Gottes Lob zu singen (*dei laudes canere*) als ein *sacrificium dei* (vgl. oben S. 224). — Iuvenus hofft, dass sein Verdienst belohnt werden wird (V. 18). Das bezieht sich zwar zunächst auf seinen Nachruhm bei den Menschen (V. 17-18), aber aus der im Anschluss hieran durchgeführte Christianisierung des Verewigungsmotivs ergibt sich, dass er vor allem gedacht hat an die Belohnung beim Endgericht (V. 21-24: *Nec metus, ut mundi rapiant incendia secum | hoc opus; hoc etenim forsan me subtrahet igni | tunc, cum flammivoma descendet nube coruscans | iudex, altithroni genitoris gloria, Christus*). Der Gedanke nun, dass sein Werk ihm beim End-

gericht zum Verdienst angerechnet werden konnte, setzt voraus, dass er sein Dichten als ein Dienst Gottes sah. Er hat also nicht ausdrücklich gesagt, dass christliche Dichtung ein *sacrificium dei* ist, aber jedenfalls diese Auffassung angedeutet.

4) Iuvenus schliesst das *Proömium* ab mit einer christianisierten epischen *invocatio*: der Heilige Geist möge ihm beistehen und seinen Geist mit dem reinen Wasser des Jordan laben, damit das, was er sagen wird, Christi würdig sei (V. 25-27: *Ergo age! sanctificus adsit mihi carminis auctor | spiritus, et puro mentem riget amne canentis | dulcis Iordanis, ut Christo digna loquamur*). Da der Dichter bereits gesagt hat, dass *Christi vitalia gesta* Gegenstand seines Werkes sind, liegt es nahe zu vermuten, dass die Worte *ut Christo digna loquamur* sich auch, oder sogar in erster Linie, auf die sprachliche Form beziehen. Und diese Vermutung wird bestätigt durch den *Epilog*, wo Iuvenus sagt, dass «die Herrlichkeit des göttlichen Gesetzes» dank der Gnade Christi durch sein Gedicht «die irdische Zier der Rede» angenommen hat (IV 803-805: *... in tantum lucet mihi gratia Christi, | versibus ut nostris divinae gloria legis | ornamenta libens caperet terrestria linguae*). Diese Worte des *Epilogs* bezeugen die Erfüllung der Bitte um Beistand des *Proömiums*. Offenbar ist der zugrunde liegende Gedanke, dass die *lex divina*, das Evangelium, des schönen Gewandes der *ornamenta terrestria linguae* bedürftig ist, weil die Sprache der Heiligen Schrift selbst schlicht und ungeschliffen ist. Iuvenus legitimiert hier somit seine Dichtung mit der schönen sprachlichen Form. Das ist nun aber auch das Argument, mit dem Laktanz seine Anerkennung der *eloquentia* begründet. Andererseits ist diese Legitimation deutlich verschieden von der Stiltheologie des Hilarius, nach dem der Verkündiger Gottes Wortes *quoddam sancti spiritus organum* und Gott selbst der Quellgrund des *honor dictorum* ist.

V

YVES-MARIE DUVAL

FORMES PROFANES ET FORMES BIBLIQUES DANS LES ORAISONS FUNÈBRES DE SAINT AMBROISE

« Ah! heureux le savant poète de ce temps-là, le serviteur des Muses, lorsque la prairie était encore intacte! Aujourd'hui où tous les genres sont divisés, chaque art a ses limites et me voici donc, seul, le dernier dans la carrière! Je cherche de tout côté comment conduire un attelage nouveau... ». Ce fragment de Chœrilos de Samos me semble pouvoir servir d'épigraphe à cet exposé ¹. Pour plusieurs raisons. Tout d'abord parce que ce poète épique du V^e siècle avant notre ère se plaint déjà de la division des genres littéraires, de la rigueur de leurs règles, en regrettant le temps d'Homère, le temps de la poésie « complète ». Qu'aurait-il dit à la fin du IV^e siècle après notre ère? Il est symptomatique que Ménandre de Laodicée, l'un des rhéteurs qui nous ont laissé un exposé des plus détaillés sur les diverses oraisons funèbres, commence son traité *Sur la monodie* en disant qu'« Homère, le divin poète, nous a tout enseigné, sans omettre le genre de la monodie ». Et il en apporte pour preuve le fait qu'Homère a mis dans la bouche de ses héros les paroles de deuil qui correspondent au πρόσωπον de

¹ Choeril. *Perseis* fr. 1 (ed. A. F. NAEKE (Leipzig 1817), 104).

chacun, comme pour nous montrer qu'il n'ignorait pas ces règles de la rhétorique. D'où le conseil d'étudier Homère¹. Ambroise avait dû recevoir les mêmes conseils, à constater la manière dont il utilise la seule « oraison funèbre » de Salluste, tous les éloges funèbres de jeunes gens que contient l'*Enéide*. Virgile, « poète complet » — autant qu'orateur ou que prêtre! Pallas, Marcellus, Nisus et Euryale, le jeune prince numide Hiempsal viennent escorter Satyrus, Valentinien et Gratien. Quelle puissance de suggestion, mais aussi, peut-on craindre, quelle tyrannie des genres dans cet apprentissage!

Le Pseudo-Denys d'Halicarnasse justifie son chapitre sur l'*epitaphios* en disant que l'orateur ne peut se permettre d'ignorer ce genre, car, un jour ou l'autre, il aura à l'utiliser: tout le monde meurt!² L'oraison funèbre est de fait un genre très pratiqué dans l'Antiquité. Cependant, l'abondance de la documentation n'explique pas seule le nombre des études qui, depuis un siècle, ont été consacrées à ce genre³ et en particulier à ses représentants chrétiens. Il était intéressant de voir comment la foi nouvelle avait ou non utilisé tout l'arsenal de la consolation antique, comment, devant un problème aussi concret et aussi essentiel que celui de la mort, les chrétiens avaient exprimé de façon plus ou moins nouvelle leur sympathie et leur espérance. De là une multitude d'études, sur Grégoire de Nazianze⁴,

¹ Men. Rh. Περὶ ἐπιδεικτικῶν, περὶ μονῳδίας (ed. L. SPENGLER (Leipzig 1856), III 434, 10-15), cité désormais d'après la seule section du traité: *Epitaphios*, *Paramyteticos*, *Monôdia*.

² Dion. Hal. *Rh.* VI 1.

³ On trouvera la bibliographie ancienne dans les trois études récentes de R. KASSEL, *Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur* (München 1958); J. ESTEVE-FORRIOL, *Die Trauer- und Trostgedichte in der römischen Literatur* (München 1962); H.-Th. JOHANN, *Trauer und Trost. Eine quellen- und strukturanalytische Untersuchung der philosophischen Trostschriften über den Tod* (München 1968).

⁴ Grégoire de Nazianze, *Discours funèbres en l'honneur de son frère Césaire et de Basile de Césarée*, ed. F. BOULENGER (Paris 1908); J. F. MITCHELL, « Consolatory Letters in Basil and Gregory Nazianzen », in *Hermes* 96 (1968), 299-318.

Grégoire de Nysse ¹, Basile de Césarée ², sur Ambroise ³, Jérôme ⁴, Augustin ⁵... jusqu'au plein moyen âge ⁶. Et c'est bien là une seconde raison d'invoquer Chærilos qui, déjà, se sentait tard venu. Me voici donc — momentanément — le dernier...

Il ne s'agit d'ailleurs pas de faire du neuf, mais de chercher à approcher un peu plus de la vérité, dût celle-ci ne pas être agréable ou brillante. En m'attaquant à Ambroise et à la composition de ses *Oraisons funèbres*, je n'ai pas l'impression de me faciliter la tâche. L'évêque de Milan ne passe pas pour un modèle de clarté ⁷. Ce n'est pas que les copules logiques soient

¹ J. BAUER, *Die Trostreden des Gregorios von Nyssa* (Marburg 1892); L. MÉRIDIER, *L'influence de la seconde sophistique sur l'œuvre de Grégoire de Nysse* (Paris 1906), 251-274; M. ALEXANDRE, « Le De mortuis de Grégoire de Nysse », in *Studia Patristica* 10, Texte und Untersuchungen 107 (Berlin 1970), 35-43.

² Outre l'article de J. F. MITCHELL (in *Hermes* 96 (1968), 299-318), voir L. MULA-NOWICZOWNA, « The New and Old in the Greek Christian Consolatio », in *Annales de Lettres et Sciences humaines*, Soc. des Lettres et des Sc. de l'Université de Lublin, XIX 3 (1971), 73-84.

³ Sur l'inspiration, voir Ch. FAVEZ, *La consolation latine chrétienne* (Paris 1937); « L'inspiration chrétienne dans les Consolations de saint Ambroise », in *REL* 8 (1930), 82-91. Sur l'aspect formel, voir les études citées *infra* pp. 240 et 242 et en particulier F. ROZYSKI, *Die Leichenreden des H. Ambrosius insbesondere auf ihr Verhältnis zu der antiken Rhetorik und den antiken Trostschriften untersucht* (Breslau 1910).

⁴ Voir l'étude de Ch. FAVEZ, *La consolation latine chrétienne*, qui s'occupe également de Paulin de Nole.

⁵ Ch. FAVEZ, « Les Epistulae 92, 259 et 263 de saint Augustin », in *MH* 1 (1944), 65-68; M.-M. BEYENKA, *Consolation in St. Augustine*, Cath. Univ. of America, Patristic Studies 83 (Washington 1950); « Saint Augustine and the Consolatio mortis », in *CB* 29 (1953), 25-28.

⁶ P. von Moos, *Consolatio. Studien zur mittelalterlichen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer*, 4 vol. (München 1971-72).

⁷ Voir, par exemple, le jugement de M. SCHANZ (*Geschichte der römischen Literatur* IV² (München 1914), 352) sur le *De obitu Theodosii*: « Auch diese Rede zeigt, dass es Ambrosius nicht möglich war, seine Gedanken zu einem festen Organismus zu vereinen und künstlerisch zu formen. Die Episode über die Auffindung des Kreuzes durch Helena, die in gar keinem inneren Zusammenhang zum Thema steht, ist eine fast unbegreifliche Geschmacklosigkeit ». Nous verrons ce qu'il faut penser de cette faute de goût, *infra* pp. 284 sq. Sur les procédés de composition d'Ambroise, voir les études rassemblées dans le volume *Ambroise de Milan. XVI^e centenaire de son élection épiscopale* (Paris 1974).

absentes de son discours. Les *ergo*, les *enim*, les *igitur* abondent au contraire dans les *Oraisons funèbres* comme dans le reste des traités. Cependant, on peut quelquefois se demander s'ils n'ont pas été ajoutés après coup pour donner une cohérence à des développements séparés. Je crois pouvoir répondre que, sans exclure retouches ni réajustements, une *analyse* attentive fait le plus souvent apparaître une cohérence plus profonde, qui est à découvrir, malgré ces obstacles.

En étudiant, dans le cadre de ces *Entretiens*, la *dispositio* et non l'*inventio* ¹, j'ai en effet à affronter une double opinion reçue. Celle, d'une part, qui, depuis F. Rozynski, veut — mais au prix de quel traitement de Procuste! — que les *Oraisons funèbres* se plient aux cadres définis par Ménandre. J'essaierai de montrer à quelles simplifications et à quelles erreurs a conduit un tel *a priori*, même si je crois pouvoir mieux que lui rendre compte par la rhétorique profane de certains développements d'Ambroise. La deuxième est plus fondée et je la suivrais volontiers. Selon Ch. Favez, en effet, les « arguments traditionnels » forment « l'élément le moins original » des *Oraisons funèbres* d'Ambroise ². Leur nouveauté réside dans « les idées et les sentiments » qui sont empruntés au Christianisme. Aussi ne consacre-t-il que cinq courtes pages à la « forme » chrétienne de l'ensemble de ces oraisons funèbres latines, en insistant sur l'aspect doctrinal de ces consolations qui se transforment en exhortations ³. Je voudrais montrer que la Bible n'a pas seulement fourni des réminiscences, des citations, des idées ou des exemples; dans un cadre précis que l'on n'a pas assez aperçu, elle a aussi fourni ce que j'ose appeler de véritables *formes* littéraires; de façon diverse, à des degrés divers, Ambroise les

¹ Je ne peux examiner ici les sources *doctrinales* d'Ambroise, ni le traitement qu'il fait subir aux arguments philosophiques. J'espère pouvoir le faire dans l'édition annotée que je prépare de ses oraisons funèbres. L'annotation est donc réduite ici au minimum.

² Ch. FAVEZ, *Consolation latine*, 7.

³ *Ibid.*, 79-83.

a utilisées de façon très consciente, d'une *Oraison funèbre* à l'autre. Les trois *Oraisons funèbres*, étagées sur près de vingt ans de la vie d'Ambroise, demandent à être regardées séparément. Elles sont suffisamment différentes et ont fait l'objet d'études suffisamment différentes pour qu'on les aborde avec une méthode propre à chacune. Je pense cependant pouvoir montrer en conclusion que toutes trois, non seulement manifestent la même foi, mais reposent également sur les mêmes principes — ou les mêmes présupposés — qui sont *à la fois* religieux et littéraires, doctrinaux et esthétiques ¹.

I

DIVERSITÉ ET UNITÉ DES DEUX LIVRES
DU *De excessu Satyri* : DE LA MÉTHODE DE CONSOLATION

Le *De excessu Satyri* est formé de deux discours prononcés, d'après les indications mêmes d'Ambroise, à quelques jours d'intervalle. Pourtant, tout le monde s'accorde à relever la différence de tonalité et de forme entre les deux livres. Le second se présente comme l'exposé soigneusement ordonné d'un traité doctrinal. Le premier, près de moitié plus court, est d'un ton tout différent, de l'aveu même d'Ambroise (II 1). Quant à son plan, qui doit seul nous occuper ici, le moins qu'on puisse dire est qu'il n'a pas la clarté de celui qu'Ambroise a adopté pour son second livre, d'où, sans doute, les divergences des auteurs modernes sur l'ordonnance et sur la nature de l'œuvre.

Il faut ajouter, en guise de préalable, que les études consacrées à l'ensemble du *De excessu Satyri* ou à l'une ou l'autre de ses deux parties ont été dominées par deux idées directrices qui ne se rejoignent pas totalement. Certains ont reconnu, dans l'un ou l'autre livre, des traces, voire des pans entiers de la *Consola-*

¹ Le texte cité est celui d'O. FALLER (*CSEL* LXXIII), avec sa linéation, le cas échéant.

tion de Cicéron ¹. D'autres y ont recherché le plan conseillé par les rhéteurs et, de façon plus précise, par Ménandre ². Contrairement aux auteurs de ces différentes enquêtes, on ne peut ignorer l'une ou l'autre idée directrice ³; mais il est facile de deviner, *a priori*, que si la *Consolation* de Cicéron a été étroitement suivie par Ambroise, il devient inutile d'aller chercher son plan chez Ménandre. Et vice versa. A moins que le plan de la *Consolation* perdue de Cicéron ne corresponde à un plan de Ménandre, ce que les dates n'empêchent pas — puisque le rhéteur du III^e siècle de notre ère dépend d'une longue tradition —, mais ce qui est à démontrer.

La situation ne peut d'ailleurs se résoudre par cette simple alternative. On a relevé de nombreuses parentés entre les deux livres et les *Tusculanes*, le *De senectute*, qui sont postérieurs à la *Consolation* et peuvent donc reprendre ses thèmes. Mais Ambroise, familier de Cicéron, pouvait connaître ces traités philosophiques comme il connaît le *De officiis*. Il est donc imprudent de tout rapporter à la *Consolation* et même à Cicéron. P. Courcelle a montré l'influence du *De Platone* d'Apulée ⁴. Rozynski trouve dans *De excessu Satyri* I de nombreuses parentés avec les *Consolations* de Sénèque ⁵, dont le plan est pourtant

¹ Dernière mise au point sur cette *Consolation* chez K. KUMANIECKI, « A propos de la Consolatio perdue de Cicéron », in *AFLA* 46 (1969), 369-402. Sur les rapports entre Ambroise et cet ouvrage de Cicéron, on trouvera chez K. SCHENKL (« Zu Ciceros Consolatio », in *WS* 16 (1894), 38-46, en part. 38-39) la bibliographie du siècle dernier. Depuis lors, voir G. MADEC, *Saint Ambroise et la philosophie* (Paris 1974), 155-159; J. DOIGNON, « Lactance intermédiaire entre Ambroise de Milan et la Consolation de Cicéron? », in *REL* 51 (1973), 208-219.

² F. ROZYSKI, *Die Leichenreden des H. Ambrosius insbesondere auf ihr Verhältnis zu der antiken Rhetorik...* (Breslau 1910); P. B. ALBERS, « Über die erste Trauerrede des hl. Ambrosius zum Tode seines Bruders Satyrus », in *Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums und der byzantinischen Literatur. Festgabe A. Erhard* (Bonn/Leipzig 1922), 24-52.

³ Rozynski, sauf erreur, ne cite pas même le titre de la *Consolation* de Cicéron !

⁴ P. COURCELLE, « De Platon à saint Ambroise par Apulée. Parallèles textuels entre le 'De excessu fratris' et le 'De Platone' », in *RPh* 87 (1961), 15-28.

⁵ F. ROZYSKI, *Die Leichenreden...*, 25-32; 41-42; etc.

loin d'être uniforme. Or Sénèque connaissait, lui aussi, la *Consolation* de Cicéron, dont il ne semble pas avoir respecté le plan..., ce qui peut être tout aussi bien le fait d'Ambroise. Car il faut soigneusement distinguer le *plan* et l'arsenal d'arguments que cette *Consolation* constituait, aux dires mêmes de Cicéron¹. Si Sénèque y a choisi de préférence, mais non exclusivement, les arguments stoïciens, le christianisme d'Ambroise pouvait, à son tour, conseiller certains choix. Ambroise avait sur ce point un prédécesseur au moins: Lactance, qui nous a conservé un certain nombre de fragments de la *Consolation* cicéronienne². Quant à Jérôme, il faut avoir garde d'oublier que, s'il connaît et utilise Cicéron, il connaît également et utilise notre *De excessu Satyri*³. On le voit, même en ce qui concerne la seule *Consolation* de Cicéron, le problème est complexe. Il y a de toute façon peu de chance qu'Ambroise se soit comporté à l'égard de la *Consolation* avec une fidélité plus grande que celle qu'il a montrée à l'égard du *De officiis*.

Les discours funèbres offraient-ils, de par leur nature, des règles plus contraignantes? Ménandre, notre seule source d'information, distingue trois genres: la monodie, la consolation et l'*epitaphios*, mais il laisse entendre que certains motifs sont communs à différents genres⁴ et, pour chacun, il prévoit

¹ Cic. *Tusc.* III 31, 76: *in Consolatione omnia in consolationem unam coniecimus*. Conclusion d'une énumération sur les diverses méthodes de consolation.

² Voir sur cet intermédiaire très important l'article de J. DOIGNON, in *REL* 51 (1973), 208-219.

³ G. MADEC, *Saint Ambroise et la philosophie*, 160 n. 385; J. DOIGNON, *art. cit.*, 215 n. 5. Il faut donc manier avec précaution Jérôme, *Epist.* 60, 7, dont K. Buresch faisait, avec *Exc. Sat.* I 3, un témoin de la *Consolation* de Cicéron. Cette formule est d'ailleurs courante. Sur la dépendance de Jérôme vis-à-vis d'Ambroise, comparer *Epist.* 60, 14, 1: *scio quod nolueris amorem in te civium sic probare et affectum patriae magis quaesisse in prosperis. Sed huiusmodi OFFICIUM IN bonis IUCUNDIUS EST, IN malis GRATIUS*, et *Exc. Sat.* I 28: *habeo sane vobis, fratres dilectissimi, plebs sancta, maximam gratiam quod non alium meum dolorem quam uestrum putatis [...] Mallem fratrem uiuentem sed tamen publicum OFFICIUM IN secundis rebus IUCUNDIUS EST, IN aduersis GRATIUS*.

⁴ *Param.* (ed. L. SPENGEL, III 413, 9 sq.).

des variantes, suivant l'identité, l'âge, la personnalité du défunt ou de l'auditoire ¹. Mesures de bon sens! La diversité des « genres » provient essentiellement chez lui de la *répartition* des motifs d'éloge, de thrène et, éventuellement, de consolation. En ce qui concerne le *De excessu Satyri* I, des solutions contradictoires ont été proposées. Rozynski y voit une *consolation*, avec la succession thrène-éloge-thrène-consolation de Ménandre ². Dix ans plus tard, cette classification et ce plan ont été contestés par P. B. Albers, qui a vu dans ce discours à la fois un *epitaphios* et surtout une *monodie* ³. Sa critique se fonde essentiellement sur le fait que la répartition des éloges, des thrènes ou des consolations est loin d'être aussi tranchée que le voudrait Rozynski ⁴. Selon Ménandre, la monodie doit alterner éloge et déploration, de telle manière que l'éloge (du passé) devienne à chaque fois la matière de la déploration (d'aujourd'hui) ⁵. Dix ans plus tard, G. M. Carpaneto insiste sur l'ensemble compact (§§ 42-63) constitué par l'énumération des *vertus* de Satyrus qui ne suit pas l'ordre chronologique de la monodie. Il donne donc son accord à Rozynski contre Albers en revenant à la *consolation* de Ménandre ⁶. En 1937, Favez mettait à son tour l'accent sur le développement consolatoire ⁷.

¹ *Epit.* (ed. L. SPENGEL, III 421, 15 sq.). Songeons à ce qu'il dit du respect des πρόσωπα par Homère (voir p. 236 n. 1).

² F. ROZYSKI, *Die Leichenreden...*, 17-73, en particulier 67-72, et son tableau pp. 18-19.

³ P. B. ALBERS, *De obitu Satyri fratris laudatio funebris*, Florilegium Patristicum 15 (Bonn 1921), 4-8; « Über die erste Trauerrede... », in *Festgabe A. Ehrhard*, 24-52.

⁴ F. ROZYSKI remarque d'ailleurs (*Die Leichenreden...*, 22-32) que les §§ 1-6 font allusion à des arguments de consolation. Il y voit une introduction, mais ne semble pas en avoir perçu le sens. Il n'y a d'ailleurs pas de raison de la faire arrêter au § 6.

⁵ *Mon.* (ed. L. SPENGEL, III 434, 21-23; 435, 7-9).

⁶ G. M. CARPANETO, « Le opere oratorie di S. Ambrogio », in *Didaskaleion* 9 (1930), 35-156, et en particulier 68.

⁷ Ch. FAVEZ, *Consolation latine*, 41.

Depuis lors, la question n'a pas été reprise en détail, que je sache. Il est symptomatique, voire inquiétant, qu'O. Faller, qui donne un plan des deux *Oraisons funèbres* impériales, reste silencieux sur ce problème de la composition quand il s'agit de nos deux livres ¹. N'est-il pas dès lors téméraire ou vain de rouvrir cette question? Je ne me flatte pas de découvrir ce plan parfait et moins encore de pouvoir l'identifier avec l'un ou l'autre des genres prônés par les divers rhéteurs. Il me semble cependant qu'Ambroise, qui connaît à merveille les différents thèmes rhétoriques, a été amené par les circonstances, générales et personnelles, politiques et religieuses, à modifier les cadres généraux, « abstraits », que lui offrait la rhétorique. On ne peut, en effet, examiner le premier livre sans tenir compte de la personnalité et de la situation personnelle d'Ambroise d'une part, du contexte historique, ensuite, de cette *Oraison funèbre*, ce que l'on a un peu trop oublié.

Tout le monde sait, certes, que Satyrus est mort à l'approche d'une invasion barbare en prévision de laquelle il s'était hâté de rentrer à Milan. Nous sommes en 378 ². Le *De excessu Satyri* n'est pas seul à nous renseigner sur les conséquences de cette invasion qui devait déferler, en définitive, jusqu'au pied des Alpes Juliennes ³. On devine la consternation des populations d'Italie du Nord. Ambroise s'en fait l'écho. Mais, ce que l'on n'a pas assez vu, il y trouve matière à consolation et ce en utilisant un thème, semble-t-il, de la consolation funèbre antique.

Car Ambroise n'est pas seul à connaître le deuil. On pense à Marcelline, dont la présence discrète se laisse deviner tout au long de l'évocation de la vie et des qualités de Satyrus. Le sort de cette sœur est plus particulièrement plaint en deux endroits,

¹ O. FALLER (*CSEL* LXXIII), p. 89* § 11.

² *Ibid.*, 81*-88*. Mais je situerais cette mort plus tard que février (378).

³ Amm. XXXI 16, 7. Voir mon étude « Aquilée sur la route des invasions entre 351 et 452 », in *Aquileia e l'Arco alpino orientale*, Antichità Altoadriatiche 9 (1976), 237-298, en particulier 255 sq.

symétriques, du premier discours. Tout d'abord, lorsqu'Ambroise félicite son frère d'avoir par sa mort échappé à tous les dangers présents (§§ 30-32). Il mentionne à ce moment les périls que lui-même, mais sa sœur surtout, va courir du fait des Barbares (§ 33). De même, tout à la fin, Ambroise demande à Satyrus de consoler plus particulièrement sa sœur (§§ 76-77), et il signale que ses larmes sont actuellement davantage destinées à pleurer, dans le cadre du deuil général, sa pudeur menacée¹. Autrement dit, Marcelline fait déjà ce qu'Ambroise voudrait faire.

Dès les premières phrases, Ambroise se félicitait et rendait grâce à Dieu de ce que le deuil le frappât lui-même plutôt que la communauté (I 1, 6-11). C'est là, comme on l'a noté, une adaptation du mot de Paul-Emile². On ne sait exactement comment cet *exemplum* était développé dans la *Consolation* pour la mort de Tullia, mais il est probable que Cicéron ne voyait pas précisément dans Paul-Emile un modèle pour lui-même et, surtout, que cet appel à Paul-Emile n'ouvrait pas la *Consolation* comme c'est le cas ici. En effet, les *Tusculanes* citent Paul-Emile au milieu d'une liste de pères qui par leur conduite attestent qu'un homme doit demeurer inaccessible au deuil et au chagrin³.

¹ *Exc. Sat.* I 77 (2-5): *Neque enim possis prohibere quod doceas, praesertim cum religionis adstruat lacrimas, non doloris et communis seriem deplorationis in metu pudoris obtexat.*

² Le vainqueur de Persée aurait, d'après Tite-Live (XLV 41, 8), déclaré qu'il avait prié la Triade Capitoline de le frapper lui plutôt que la Cité, si quelque fléau devait s'abattre sur Rome. La présence de ce même mot chez Valère Maxime, où l'exemple de Paul-Emile figure dans une liste de « parents qui ont supporté avec courage la mort de leurs enfants » (V 10, 2) et qui regroupe des noms que l'on rencontre chez saint Jérôme (*Epist.* 60, 5), laisse penser que Valère Maxime l'a emprunté à la *Consolation* de Cicéron. Le fait me paraît vraisemblable, car on retrouve non seulement la figure de Paul-Emile dans une page des *Tusculanes* (III 28, 70) qui se réfère à la *Consolation*, mais également dans la *Consolation à Marcia* de Sénèque, où son exemple voisine, comme chez Jérôme, avec celui de Pulvillus et de Xénophon (*Dial.* VI (*Marc.*) 13, 3).

³ *Cic. Tusc.* III 28-29, 70-71. Noter — ce qui n'est pas contradictoire — qu'en *Tusc.* IV 29, 63, Cicéron dit qu'il convient « de passer en revue ceux qui ont supporté le malheur » avec courage.

Quant à l'attitude de Cicéron et à la manière dont il commençait sa *Consolation*, il faut plutôt la découvrir dans la soumission à la Fortune que peint le fragment transmis par Lactance¹ et situé par les critiques modernes dans le prologue de la *Consolation*²: *Cedo et manum tollo*, déclare-t-il après une vie de lutte³. Point de trace ici d'un sacrifice à la cause de la patrie. Lactance blâme la sottise de cette attitude de Cicéron, ce qui a pu constituer un avertissement pour Ambroise.

Cette attention au deuil général est plusieurs fois réaffirmée au cours de ce premier livre. Elle ne se limite pas au témoignage de sympathie qu'Ambroise atteste à deux reprises et dont il remercie la foule présente⁴. A ces moments déjà, on peut dire que cette foule est rassemblée pour pleurer l'un des siens, et non seulement pour manifester sa sympathie à l'évêque de la cité. La chose devient indubitable lorsque, après avoir prolongé son second remerciement à la foule par le thème de l'*opportunitas mortis*, suivi de l'éloge des vertus de Satyrus, Ambroise commence par résumer les points de son développement (I 64, 1-3). Et il enchaîne (I 64, 4): « Il est en effet écrit que la douleur personnelle doit laisser la place à la douleur générale » (*Scriptum est enim in communi dolore proprium uacare debere*). De quel texte est-il question? Du IV^e Livre d'*Esdras*, comme la suite le montre. De longs passages de son chapitre 10 sont cités dans

¹ Lact. *Inst.* III 28, 9 (fr. 13 Müller).

² K. KUMANIECKI, in *AFLA* 46 (1969), 381-382.

³ En *Tusc.* I 45, 109, Cicéron remarque qu'il lui eût été bon de mourir plus tôt après une vie déjà bien remplie: *Cum Fortuna bella restabant!* Il lui a rendu les armes.

⁴ *Exc. Sat.* I 5: *Cur solus prae ceteris fleam quem fletis omnes? Priuatum dolorem communi dolore digessi...*, que l'on peut rapprocher de *Obit. Valent.* 3 et qui trouve de nombreux parallèles à l'époque: Grégoire de Nysse, *Placill.* (in *PG* XLVI 881 A-B; 885 A, 885 C-D); *Melet.* (*ibid.*, 853 D-E); Libanius, *Or.* XVII 25-27... F. ROZYSKI (*op. cit.*, 30) rapproche à juste titre Sen. *Dial.* XII (*Polyb.*) 12, 2: *Est hoc ipsum solacii loco inter multos dolorem suum diuidere...*, mais le contexte est différent. Le second remerciement se trouve au § 28.

les pages suivantes, qui sont une recommandation faite à une femme de ne pas pleurer son fils alors que le deuil affecte l'ensemble d'Israël. Ambroise s'en fait l'application à lui-même (I 67, 1-3), puis fait allusion à d'autres deuils qui ont dû survenir à Milan à cette même époque, mais sont, semble-t-il, liés à la perspective de l'invasion barbare¹. L'évêque veut obéir aux injonctions de l'Écriture et faire cesser ses pleurs (I 68-69); il veut adopter une attitude chrétienne qui soit différente de celle des païens et soit en rapport avec la grandeur de l'espérance chrétienne (I 70-71). Mais ce raidissement n'est nullement assuré de durer, de sorte qu'Ambroise se réfugie à nouveau dans le deuil général: « Mes larmes donc cesseront », commence-t-il par affirmer. Mais il poursuit (I 72): « Ou, si elles ne peuvent cesser, je te pleurerai dans le deuil *collectif*, ô mon frère, et je cacherai mes gémissements personnels sous la douleur *générale*. Car comment pourraient-ils cesser, alors qu'il suffit qu'on prononce ton nom pour que les larmes me viennent aux yeux...? »².

Ce deuil général, qui est aussi le voile dont Marcelline masque ses pleurs (I 77), est donc à l'arrière-plan de tout ce discours. Chacune de ses évocations n'a pas le même sens ni la même fonction. On se demandera cependant si le thème initial, dont nous avons ici signalé l'origine profane³, mais qui a son équivalent dans l'histoire du peuple juif⁴, n'a pas été choisi parce qu'il était suggéré par le texte du IV^e Livre d'*Esdras*. La manière dont celui-ci est évoqué la première fois⁵ laisse

¹ Nous ne savons rien sur ces deuils; ils affectent des veuves (I 67, 5 sq.).

² *Exc. Sat.* I 72. Sur l'ensemble de ce texte, voir *infra* pp. 251-2.

³ *Supra* p. 244.

⁴ Ainsi David désirant se sacrifier pour son peuple, comme Paul pour Israël.

⁵ *Exc. Sat.* I 64-65: *Scriptum est enim in communi dolore proprium uacare debere; neque enim prophetico sermone uni illi mulieri quae figuratur sed singulis dicitur cum Ecclesiae dictum uidetur. Dicitur ergo et ad me et dicit Scriptura caelestis: Hocine doces? Sic instituis Dei plebem?* L'auditeur ne peut comprendre que s'il a la lecture en mémoire.

entendre que ce chapitre avait été lu lors de l'office funèbre ¹. Toutefois, même si ce thème est un leitmotiv de notre premier discours, je n'en ferais pas une « forme ». Ses récurrences, même relativement régulières, n'ont pas, à elles seules, caractère suffisamment « structurant », pour utiliser un mot à la mode. J'y vois moins encore une « forme biblique » du type de celles que nous découvrirons dans les deux autres *Oraisons funèbres*, mais nous sommes en marche vers de telles « formes bibliques ». Il ne s'agit ici encore que de la « sacralisation » d'une forme profane comme le montrera également l'exemple suivant. Nous verrons dans notre conclusion comment se justifie cette « sacralisation » et s'il convient de conserver ce terme ².

On ne peut pas refuser ce nom de « forme » à la classification des vertus cardinales qui sert de structure à un long éloge des qualités de Satyrus : environ le quart de ce premier discours ³.

¹ On ne s'en étonnera pas si l'on pense non seulement que ce IV^e *Esdras* contient le *Requiem aeternam* de la liturgie funéraire qui a, semble-t-il, laissé des traces dans le *De obitu Theodosii* 32 (*Fruitur nunc... Theodosius luce perpetua, tranquillitate diuturna...*), mais aussi que le *De bono mortis* 45-53 d'Ambroise commente longuement et avec grande estime plusieurs chapitres de cet apocryphe.

² Voir *infra* pp. 289-290 et n. 2.

³ Ménandre ne signale pas cette classification. Mais, ayant sa place dans les panégyriques, elle apparaît dans l'« oraison funèbre » de Julien par Ammien Marcellin (XXV 4) et nous la trouvons dans plusieurs oraisons funèbres en forme de la fin du IV^e siècle, en dehors de celles d'Ambroise. Voir J. PRÉAUX, « Les quatre vertus païennes et chrétiennes. Apo théose et ascension », in *Hommages à Marcel Renard* I (Bruxelles 1969), 639-657. Sur leur présence partielle dans *Obit. Valent.*, voir *infra* pp. 264-269. Sans remonter jusqu'à l'*Agésilas* de Xénophon, comme le voudrait K. SCHENKL (in *WS* 16 (1894), 40 en bas), il suffit de signaler que Diodore de Sicile fait de ces vertus l'une des pièces de l'armature des éloges funèbres chez les Egyptiens (Diod. I 92 — le Pseudo-Denys d'Halicarnasse (*Rh.* VI 3) cite la force, la justice, la sagesse). Le contexte ne permet pas de supposer que ce point distinguait les Egyptiens des Grecs, bien au contraire. Il est donc vraisemblable qu'Ambroise a utilisé un schéma ordinaire des oraisons funèbres. Qu'il ait emprunté un certain nombre de définitions, de notions, de formules au *De Platone* d'Apulée, comme P. Courcelle l'a découvert, ne doit pas faire penser qu'Ambroise se lance dans un exposé philosophique. Le propos reste bien celui de l'éloge, comme le révèle la façon dont, dans cet ensemble fortement teinté de christianisme, Ambroise se met soudain à vanter l'éloquence de son frère, pour se reprendre aussitôt et déclarer qu'il préfère ne parler que de ses vertus chrétiennes (I 49).

Ce n'est pas l'endroit de montrer le contenu chrétien de ce long développement, et comment, aux vertus platoniciennes, s'ajoutent des vertus moins prisées des philosophes comme la *simplicité* (I 51), ou, autre façon de considérer le même phénomène, comment ces vertus platoniciennes se subdivisent en espèces où le christianisme exerce une influence indéniable, comme par exemple cette *pietas erga pauperes* qui doit prendre la place de la *liberalitas* ou de la *beneficentia*¹ philosophiques. Je voudrais plutôt attirer l'attention sur les « attaches » et la justification de ce long développement et montrer comment Ambroise intègre — ou récupère — cette forme profane dans son propre discours. En effet, près de conclure l'éloge de ces vertus de Satyrus — et principalement de sa justice, dont il a dit qu'elle informait toutes les autres vertus (I 57) —, Ambroise déclare que son frère a bien mérité les paroles que le lecteur a prononcées au cours même de la cérémonie. Or le texte qui est cité à ce moment par Ambroise est un centon des *Psaumes* 14 et 23 qui exalte explicitement l'*innocence* et la *justice*². Peut-être est-ce la raison pour laquelle la dernière et plus importante vertu reçoit une justification scripturaire beaucoup plus longue que les précédentes vertus, qui n'avaient eu droit qu'à un bref « appui » scripturaire³. Les auditeurs — Ambroise en tout cas — avaient ces textes liturgiques dans la mémoire depuis le début de ce développement... Car la conviction *pour Ambroise* de se trouver devant — osons le mot, même si, pour le moment, il peut paraître trop fort — une « forme biblique » est affirmée dès le début de cet éloge. Il n'a pas si tôt présenté « l'opinion des Sages » sur la primauté et l'excellence de la prudence qu'il déclare que cette définition provient en réalité de la Bible⁴.

¹ Voir le *De officiis ministrorum* I 130; 143.

² *Exc. Sat.* I 61: ... *hodie quoque per uocem lectoris* ... etc.

³ La simplicité en I 51, 8; l'absence de cupidité en I 55, 7.

⁴ *Exc. Sat.* I 42: *Non mediocris igitur prudentiae testimonium quae ita a sapientibus definitur ... Quod etiam mundi sapientes nostris hausere de legibus...*

De la *définition* des vertus à leur *classification*, il n'y a qu'un pas... qui n'est pas réellement franchi ici, mais qui le sera dans le *De obitu Valentiniani* ¹.

Mais ce ne sont là encore que des éléments « statiques ». On peut les multiplier. Il est en effet possible d'isoler des unités, plus ou moins étendues, tout au long de ce discours : certaines ont l'air simplement juxtaposées ou opposées les unes aux autres ² ; d'autres révèlent une composition interne ³ ; d'autres encore semblent se répondre, comme cette affirmation de la présence permanente de Satyrus qui, exposée au tout début du discours (I 6), est reprise à l'extrême fin (I 72-75) dans ce qui pourrait être une inclusion, procédé cher à Ambroise. On ne peut cependant exclure qu'il s'agisse d'une répétition plus ou moins maladroite, car la vertu de force a droit à deux développements, le premier à peine amorcé (I 44) et le second plus développé (I 50), mais tous deux introduits de la même façon. On peut même relever une contradiction entre la première page, où Ambroise assure qu'il n'avait pas oublié que son frère était mortel (I 1, ligne 3), et la page où il se reproche de ne pas avoir prévu la mort de son frère (I 35 ; I 40). Enfin, dernier élément de désordre, Ambroise reconnaît lui-même une digression qui l'éloigne de son objectif (I 11-13).

La définition de cet objectif peut nous permettre de préciser la nature de ce discours et d'en trouver le rythme interne. Certes, on pourrait légitimement se méfier d'une affirmation isolée, qui pourrait n'avoir pour but que de justifier *a posteriori* un développement désordonné. Dans le cas présent, cette intention initiale est répétée plusieurs fois au long du discours et nous verrons qu'elle est confirmée par une affirmation exté-

¹ Voir *infra* pp. 264-269.

² Le thème de l'*opportunitas mortis* développé en I 30, 3-34 et opposé à la résurrection du fils de la Veuve de Naïm (I 29).

³ La *praemeditatio mortis* débute en I 35 et réapparaît en I 40 pour se fermer sur elle-même.

rieure à notre premier livre. La première pause se situe donc au moment où Ambroise vient d'assurer que ses pleurs n'étaient pas ceux du désespoir et d'en appeler aux pleurs des patriarches et aux pleurs du Christ, ce qui l'entraîne dans un développement christologique. Il arrête bien vite celui-ci en constatant (I 14): « Ce problème demanderait à être exposé avec plus de détail, pour que nous puissions montrer l'autorité du Père, la propriété du Fils, l'unité de toute la Trinité. Toutefois, je n'ai pas pour rôle aujourd'hui de faire un exposé, mais de composer une consolation, bien que les consolations recommandent de distraire l'esprit de son chagrin en l'occupant par un exposé. Mais j'ai davantage à modérer mon chagrin qu'à renoncer à toute peine, de façon que mes regrets s'apaisent plus qu'ils ne s'endorment. Je ne veux en effet m'éloigner trop de mon frère et me laisser entraîner par une occupation (intellectuelle), alors que j'ai justement entrepris de prononcer ce discours pour l'accompagner en quelque sorte, pour le suivre plus longtemps avec mon esprit au moment de son départ et pour embrasser avec mon cœur celui que mes yeux saisissent. Je veux en effet fixer sur lui toute l'intensité de mon regard; je veux demeurer avec lui et lui montrer toute l'affection de mon âme, je veux l'entourer de tout l'hommage de mes marques d'amour, durant tout ce temps où mon esprit est plongé dans la stupeur, où je ne crois pas avoir perdu celui que je contemple encore devant moi, où je ne pense pas que soit mort celui dont je ne recherche pas encore les témoignages d'affection auxquels j'avais voué le temps de ma vie et toute ma vie elle-même ». Je n'analyse pas immédiatement cette confession frémissante. J'enchaîne en citant un second aveu qui échappe à Ambroise quelques pages plus loin, après qu'il a évoqué divers souvenirs des attentions de Satyrus (I 21): « En vérité, je m'aperçois, dit-il, qu'en énumérant tes marques d'affection et en faisant le compte de tes vertus, mon esprit ressent de la peine; mais cependant je trouve un apaisement à ressentir cette peine, et ces souvenirs, s'ils renouvellent ma douleur, m'apportent cependant du plaisir.

Pourrais-je ne pas penser à toi ? ou penser jamais à toi sans pleurer ? Et pourrai-je jamais ne pas me souvenir d'un tel frère ou m'en souvenir sans éprouver à son égard une reconnaissance mêlée de larmes ? ». Eloge, consolation, larmes se succèdent et se fondent l'un dans l'autre. On ne peut pas dire, comme le voudrait Rozynski, que l'éloge nourrit le thrène et lui sert de prétexte. Jamais Ambroise n'oublie de proclamer sa foi ou sa reconnaissance. Cela est vrai même de la courte affirmation qui clôt le long développement sur les vertus cardinales de Satyrus et dans laquelle Rozynski a voulu voir le second thrène ordinaire dans la *Consolation* (I 63) ¹ : « Toutes ces qualités et les autres, qui, jadis, déclare Ambroise, faisaient mon plaisir, exaspèrent maintenant au plus haut point le souvenir de ma douleur ». Cette opposition du passé (heureux) et du présent (malheureux) est bien le procédé du thrène. Mais Ambroise ajoute aussitôt : « Mais ces qualités demeurent et elles existeront toujours, sans passer comme l'ombre. En effet, la beauté de la vertu ne disparaît pas avec le corps et la fin de la nature n'est pas celle des mérites. Bien que la nature elle-même ne disparaisse pas à jamais, mais se repose en quelque sorte, de façon temporaire ». Le ton de cette deuxième partie est plus doctrinal que personnel, mais il suffirait de poursuivre la lecture pour entendre Ambroise déclarer (I 64) qu'il doit plutôt exprimer sa reconnaissance que sa douleur. Nous avons déjà examiné ce texte, qui contient également un autre fil conducteur : celui du chagrin personnel qui doit céder devant le deuil général ². Cette juxtaposition ne doit pas étonner. On la retrouve d'ailleurs un peu plus loin, à la fin de cette invitation à faire passer le deuil collectif avant le chagrin personnel. Je cite à nouveau ce texte, de façon plus complète (I 72) : « Mes larmes donc cesseront. Ou, si elles ne peuvent cesser, je te pleurerai dans le deuil collectif, ô mon frère, et je cacherai mes gémissements personnels sous la dou-

¹ F. ROZYNSKI, *Die Leichenreden...*, 54; 67.

² Voir *supra* pp. 243-247.

leur générale./ Car, comment pourraient-ils cesser alors qu'il suffit qu'on prononce ton nom pour que les larmes me viennent aux yeux, alors que la vie ordinaire éveille en moi ton souvenir, alors que mon affection te met sous mes yeux, alors que ton souvenir renouvelle ma douleur /. Quand, en effet, me manques-tu, toi qui m'es présent par de telles marques d'attention? Tu m'es présent, dis-je, et sans cesse tu t'offres à moi et de toute mon âme, de tout mon esprit, je t'embrasse, je te vois, je te parle, je te saisis...». Absence et présence, pleurs et joie se mêlent inextricablement, comme Ambroise le remarque un peu plus loin (I 74): « Je te tiens donc, ô mon frère, et la mort ni le temps ne t'arracheront à moi! Les larmes elles-mêmes me sont douces, les pleurs eux-mêmes me sont agréables. Ils apaisent l'ardeur de mon cœur et détendent ma douleur en la relâchant. Je ne puis en effet vivre sans toi, ni ne pas penser sans cesse à toi, ni ne pas penser à toi sans larmes. O jours amers qui révélez l'interruption de notre union! O nuits de larmes qui avez perdu mon si doux compagnon de repos, mon associé inséparable! Quel supplice vous me donneriez si l'image de sa présence ne s'offrait à mes yeux, si mon âme ne le croyait présent devant moi, lui dont mes yeux ne peuvent voir le corps! ». Consolation, douleur, joie, confiance, peine, l'âme d'Ambroise passe sans cesse de l'une à l'autre, sans que le mouvement soit appelé à s'arrêter. Il faudra une brusque intervention de l'orateur ¹ et un recours aux cadres ordinaires de la monodie pour que le discours s'achève, mais dans un nouveau mouvement de peine, de confiance et d'assurance joyeuse. L'existence de ce rythme ternaire — plus que binaire — est d'ailleurs confirmée par le début du second livre où Ambroise définit son attitude dans le premier (II 1): « Dans le livre précédent, déclare-t-il, j'ai donné quelque satisfaction à mon regret, de peur que l'application de médicaments trop violents sur une plaie brûlante n'exaspère la douleur plus qu'elle ne

¹ *Exc. Sat. I 78: Sed quid ego demoror, frater?*

l'adoucisce. En même temps, comme je me suis adressé assez souvent à mon frère et que je l'avais sous les yeux, il ne m'a pas paru déraisonnable d'apaiser quelque peu ma douleur naturelle. Celle-ci se repaît plutôt de larmes, s'adoucit à force de pleurs, s'absorbe dans la stupeur... ». Cette analyse et cette thérapeutique, qui ne sont pas sans se référer aux traités sur la consolation ¹, correspondent assez bien à ce qu'a tenté Ambroise dans son premier livre.

Il a voulu avant tout « bercer » et calmer sa douleur, en la laissant s'épancher doucement. Il n'ignore aucunement les arguments de la consolation. Les premières pages de son discours les rappellent ² et ils affleurent à tout moment ³, lorsqu'ils ne sont pas rappelés d'un mot. Ainsi, ni Ambroise ni sa sœur ne doutent-ils un instant des mérites de leur frère ⁴ ou de la foi en la résurrection ⁵. Mais ce n'est pas sa raison qu'il est nécessaire de convaincre; c'est son cœur qu'il convient d'apaiser, sans le brutaliser. Loin de brimer cette douleur, il faut la nourrir et, en la laissant s'échapper, la calmer. Véritable traitement homéopathique, où le chagrin s'alimente également de la peine

¹ D'après Cicéron (*Tusc.* IV 29, 63), Chrysippe demandait que l'on attendît que la douleur se calmât pour s'attaquer au patient. Sénèque varie dans ses affirmations. A sa mère il refuse un traitement hâtif (*Dial.* XI (*Helv.*) 1, 2), mais regrette que le mal de Marcia se soit invétéré faute d'un traitement précoce (*Dial.* VI (*Marc.*) 1, 8). Stace, *Silv.* II 1, 14 sq. Voir *infra* p. 259 n. 2.

² Rozynski l'a noté, mais ne me semble pas avoir vu le sens de cette *Introduction*. La « raison » d'Ambroise est convaincue, mais cela n'empêche pas son cœur de souffrir !

³ Par exemple en I 16 le thème que désormais Ambroise n'a plus rien à craindre pour son frère (cf. Sen. *Dial.* VI (*Marc.*) 24, 4); en I 30 sq. le *topos* de la *commoditas mortis*.

⁴ Affirmations explicites dans *Exc. Sat.* I 3-4; 15, lignes 9-10 et 13-15; 51, lignes 8-11; 77, ligne 7; mais tout le discours est rempli de l'éloge de ses vertus chrétiennes, comme Ambroise le fait remarquer lorsqu'il arrête un développement sur une qualité humaine de Satyrus en I 49.

⁵ *Exc. Sat.* I 30, 1-2: *Non opus fuit ei resurrectio temporalis cui aeterna debetur*; 63, 3-6: *neque enim uirtutis gratia cum corpore occidit, nec idem naturae meritorumque finis, licet ipsius naturae usus non in aeternum occidat sed temporali quadam uacatione requiescat*; 67, 3-5; 70, 8-11; 71, 8-11; 78, 7 sq.

générale... et se perd en elle. Ce premier discours ne *développe* donc guère d'arguments propres aux consolations ¹. Il les utilise, quelquefois même longuement, mais ne s'y maintient pas ², même lorsque l'Écriture vient leur donner sa garantie. De même, l'énumération des vertus de Satyrus, empruntée au schéma de l'éloge, n'a pas exactement la même fonction que dans une consolation ou dans une monodie, et elle ne diffère pas essentiellement de l'évocation plus chronologique des faits et gestes de Satyrus ³, qui est un autre schéma de développement ⁴. De part et d'autre cependant, il ne s'agit pas de transformer cet éloge en thrène désolé ⁵, mais de trouver dans cette évocation le plaisir de prolonger la présence du disparu et l'assurance — à cause de la foi — de la permanence de ces qualités et de ces mérites. Ambroise se séparera de la même façon de la consolation païenne dans l'*Oraison funèbre* de Valentinien, et il refusera le thrène qui précède d'ordinaire la partie consacrée à la consolation proprement dite (*Obit. Valent.* 38).

Cette consolation rationnelle n'a pas, à mon sens, sa place dans ce premier discours, où la raison est sans cesse — et sans grande résistance — débordée par la sensibilité. Elle va au

¹ Le tableau de F. ROZYNSKI (*Die Leichenreden...*, 19) fait appel à l'*opportunitas mortis* qui est bien mentionnée en I 64 (et non 68), mais comme un rappel d'un argument développé en I 30 sq. C'est au contraire aux *solacia* du deuil général (voir *supra* p. 245) et au 4 *Esd.* qu'il est fait appel dans la majeure partie de cette section I 64-74. J'en ai montré plus haut le rythme « affectif » et « historique ».

² En dehors de la section I 64-74, voir le thème de l'*opportunitas mortis* en I 30-33. En I 71 se trouve concentré ce qui sera la matière de longs développements dans le deuxième Discours sur la libération des maux (II 22 sq.) avec refus de l'absence de *sensus* après la mort, sur la résurrection (II 50-135). Cf. *Obit. Valent.* 44-45, où l'argument est davantage développé que dans *Exc. Sat.* I 71.

³ Le développement sur les vertus cardinales (I 42-62) n'est que la poursuite du récit de l'activité de Satyrus. En I 21, Ambroise disait déjà qu'il était en train d'énumérer les *officia* et les *uirtutes* de son frère.

⁴ Men. Rh. *Epit.* (ed. L. SPENGLER, III 420, 24 sq.): les *πράξεις* pour chacune desquelles il est conseillé de faire intervenir le thrène.

⁵ Men. Rh. *Epit.* (ed. L. SPENGLER, III 420, 5-9; 421, 10-14); *Mon. (ibid., 434, 21-23; 435, 7-9); Param. (ibid., 413, 20-22).*

contraire occuper toute la place dans le second discours, plus tardif. Le chagrin existe toujours, mais il s'exprime peu ¹ en dehors de l'introduction ² et de l'extrême conclusion ³ de ce sermon, que l'on a souvent considéré comme un véritable traité ⁴. Le plan et l'intention du traité sont annoncés dès le début avec une grande netteté. Ambroise déclare vouloir se consoler selon la méthode ordinaire — *communi usu*. Il a donc l'intention de montrer (II 3) qu'il ne faut pas s'abandonner au deuil, tout d'abord parce que la mort est le lot commun de l'humanité, ensuite parce qu'elle nous libère des maux de ce monde, enfin parce qu'elle est un sommeil au sortir duquel, reposés des labeurs de ce monde, nous nous retrouvons avec une vigueur nouvelle. Ce plan sera suivi avec une remarquable fidélité. Tels qu'ils se présentent dans cette annonce du plan, ces trois arguments correspondent bel et bien à trois chapitres des consolations : condition mortelle, mort libératrice, immortalité de l'âme. On comprend que K. Schenkl ait pu les revendiquer pour la *Consolation* de Cicéron, même s'ils ne lui appartiennent pas en propre. En ce qui concerne Ambroise et l'usage qu'il fait de cette argumentation, je puis me contenter ici de quelques remarques. Les deux premiers arguments sont le plus souvent développés pour eux-mêmes, quitte à être complétés ⁵,

¹ *Exc. Sat.* II 42-43 contient le seul développement sur son frère à l'intérieur même du second Discours. Ambroise y déclare aussi que ce *livre* est composé pour *consoler les autres*. Nous avons là la trace d'une retouche sans doute de beaucoup postérieure au 7^e jour. — Brève allusion en II 14, 3 : *sicut meo exemplo metior*.

² *Exc. Sat.* II 1-3.

³ *Exc. Sat.* II 135, qui reprend, de façon plus apaisée, I 80.

⁴ Avec parfois les procédés de la diatribe : II 9 : *Sed dicis...* ; II 14 : *sed desideramus amissos* ; II 15 : *Sed cur tu putas...?* ; II 15, ligne 5 : *Sed recuperandi tibi interclusa spes !* ; II 16, ligne 3 : *Sed non subpetit expectare remeantem...* ; 57, ligne 4 : *Sed habet sucum*. Toutes interventions d'un interlocuteur fictif qui ont leur place dans un traité écrit comme un sermon. L'auditoire n'apparaît qu'en II 60, ligne 3. Voir également II 105, ligne 2.

⁵ Ainsi en II 35, sur la *meditatio mortis*.

corrigés¹, ou illustrés² par l'Écriture, quand Ambroise ne montre pas que ces pensées ont été *empruntées* à l'Écriture, comme le *non nasci longe optimum*. Le point le plus délicat concerne la mort, qui, pour la Bible, n'est ni originelle ni naturelle. Ambroise doit donc concilier deux *doctrines* différentes³. Il en va autrement avec l'immortalité de l'âme. Ambroise ne lui fait qu'une place minime, parce qu'elle va de soi pour lui. Au contraire, il consacre les deux tiers de ce second livre (II 50-130) à établir la preuve de la résurrection du corps et à réfuter la métempsychose.

Du seul point de vue de la composition, cette réfutation serait intéressante à étudier⁴. Elle nous renseigne, entre autres, sur un des procédés d'écriture d'Ambroise: le refus est prononcé une première fois au moment où commence l'exposé sur la résurrection des corps (II 59, lignes 3-5). Il est formulé à nouveau à la fin de la première série de preuves (II 65). Il n'est développé qu'à la fin de la dernière (II 126-130, ligne 1), juste avant que ne soit rappelé l'ensemble des preuves qui ont été présentées au long de ce traité (II 130, lignes 2 sq.).

On ne peut d'ailleurs pas utiliser sans précaution le mot de « preuves ». Dans ce traité, Ambroise fait valoir à plusieurs reprises — et à nouveau de manière cyclique — qu'il n'est pas besoin de *ratio* et que la *fides* l'emporte sur le raisonnement. L'un de ces textes, le plus explicite, a fait couler de l'encre et ferait taxer Ambroise de fidéisme. Il en est un autre, tout à la fin de ce second discours, qui a échappé à l'attention, sans doute parce qu'on en a trop bien identifié la source, sans en voir le

¹ Ainsi en II 36, sur les définitions de la mort.

² Les *incommoda uitae* sont, en II 23-28, illustrés par la vie des Patriarches.

³ On remarquera que ce problème est envisagé au *terme* de l'exposé sur les malheurs de la vie et alors que l'ensemble de l'argumentation a été résumé (II 46, 8-15).

⁴ L'analyse de H. CROUZEL (« Fonte prenicene della dottrina di Ambrogio sulla risurrezione dei morti », in *La Scuola cattolica* 102 (1974), 373-386) est trop lâche. Sa perspective l'amène à ne tenir aucun compte des données philosophiques qu'Ambroise intègre ou discute.

sens profond. Ambroise déclare en effet qu'en *croyant* à la résurrection des corps, il se sépare des philosophes qui se contentent de l'immortalité de l'âme ou défendent la métempsycose dans des corps d'animaux. Il poursuit (II 134) en disant que si c'est là une erreur, il préfère se tromper. On a reconnu à juste titre dans ce mouvement un souvenir de Cicéron. O. Faller renvoie au *Cato Maior* 23, 85. Mais on trouve un mouvement analogue dans les *Tusculanes* (I 17, 39 sq.): Cicéron déclare qu'il « préfère se tromper avec Platon... plutôt que d'être dans le vrai en compagnie des Epicuriens » qui nient l'immortalité de l'âme. Et, plus loin (I 21, 49), il ajoutera: « A supposer que Platon n'apportât aucun argument (*ratio*) en faveur de cette immortalité — tu vois quel cas je fais de sa personne! —, sa seule autorité (*auctoritas*) triompherait de mes doutes... ». Substituons Jésus à Platon, nous serons chez Ambroise. L'autorité du Christ, indépendamment des *rationes*, suffit à persuader et à consoler Ambroise. Bien que l'on s'accorde à penser que cet appel à l'immortalité de l'âme occupait la dernière partie de sa *Consolation*¹, nous ne pouvons savoir si Cicéron avait, au sujet de l'immortalité de l'âme de sa fille, recouru à cette même « autorité » de Platon dans sa *Consolation*. Il suffit de remarquer qu'Ambroise, à la fois, utilise un mode d'exposition ordinaire, qu'il applique à l'exposé de la doctrine chrétienne² et, tout en s'abstenant de développer le thème de l'ascension de l'âme, auquel il consacrera de longues pages dans l'*Oraison funèbre* de Valentinien (*Obit. Valent.* 71 sq.), démarque un épilogue *littéraire*: celui du *Cato* (23, 85). Cet épilogue est lui aussi « converti » en un sens chrétien, puisqu'il se termine (II 135) par le souhait que « ce corps corruptible revête l'incorruption et ce corps mortel revête l'immortalité », selon les propos de saint Paul.

¹ K. KUMANIECKI, in *AFLA* 46 (1969), 389-390.

² On trouvera, pour la résurrection des corps, la même façon de procéder dans *De bono mortis* 42-43; 51. Je l'ai mise en lumière dans mon étude sur « Ambroise, de son élection à son ordination », in *Ambrosius Episcopus* (Milano 1976), II 265 n. 80; 271 n. 108.

Terminer un discours n'est pas toujours facile, à moins qu'on y soit invité par les circonstances extérieures, comme dans le premier livre (I 78) ou dans l'*Oraison funèbre* de Théodose (*Obit. Theod.* 54). Pour ce second livre, Ambroise a recouru au finale d'un traité de Cicéron. Imitation toute formelle d'ailleurs, puisque la résurrection des corps vient remplacer l'immortalité de l'âme et un développement platonicien. Nous sommes néanmoins devant un *traité* beaucoup plus que devant un des discours que décrit Ménandre. Sans doute faut-il distinguer une tradition *rhétorique* de la consolation — représentée par Ménandre — et une tradition *philosophique*, dont nous n'avons guère plus, en latin, que les traités de Sénèque, en grec, que les *Conso-lations* de Plutarque¹. Mais, dans ces divers écrits, la part faite à la personne éprouvée est beaucoup plus importante que dans ce second discours d'Ambroise. Je penserais volontiers que celui-ci a été conçu pour offrir la partie rationnelle, « consola-toire » au sens antique du terme, qui n'avait pu être développée dans le premier sermon.

En plus donc d'une certaine unité « externe », provenant de l'articulation des deux discours, il existe une unité plus profonde qui provient de la foi d'Ambroise aux prises avec sa sensibilité. Celle-ci a été exacerbée par le deuil. Elle le demeure certes, au delà même des quelques jours qui sont censés séparer les deux discours. Cependant, Ambroise cherche à l'apaiser, sans vraiment ni la contraindre ni la laisser déborder. Thérapeutique des âmes sur laquelle nous sommes renseignés, mais dont nous n'avons, que je sache, aucune application concrète dans la *littérature* antique. Ambroise la vantera lui-même aux sœurs de Valentinien (*Obit. Valent.* 41, 3 sq.), et la préface de cette *Oraison funèbre*, écrite sans doute postérieurement au discours lui-même, en décrit le principe: avoir pleuré est souvent une consolation (*Obit. Valent.* 1, 8 sq.). L'originalité de ce *De excessu Satyri*, du

¹ La *Lettre* de consolation, suivant sa longueur, la personne visée, etc., évolue entre les deux.

livre I surtout, réside dans le fait qu'Ambroise, tout en puisant dans la pharmacopée antique prévue pour des traitements *plus tardifs*, a, si l'on me permet l'expression, recouru à un traitement « de première urgence », plus léger, moins violent ¹, dont nous n'avons aucune description théorique ². On peut se demander si Ambroise lui-même en connaissait une. D'où ces tâtonnements, qui ne sont pas seulement ceux de l'émotion et du trouble intérieur ³. Le *De obitu Valentiniani*, prononcé plus de deux mois après la mort du jeune Empereur, utilise une méthode qui n'est pas très différente, même si elle est déjà un peu plus ferme et fait davantage appel à la raison. Sénèque attendra trois ans avant de « secouer » Marcia ⁴. Même lorsqu'Ambroise recourt à des arguments rationnels pour atténuer le chagrin des

¹ *Exc. Sat.* II 1: *ne tamquam feruenti plagae austeriora adhibita medicamenta exasperarent magis quam lenirent dolorem.*

² On ne peut considérer comme telles les courtes déclarations de Sénèque (*Epist.* 63, 3-4; 99, 1; 99, 18-19). Nous savons par Cicéron que Chrysippe conseillait de ne pas entreprendre la cure trop vite (*Tusc.* IV 29, 63 — cf. III 31, 76), mais il est vraisemblable que Crantor, moins intellectualiste et volontariste, concédait quelques droits à la nature et au chagrin (*Tusc.* III 29, 71 — cf. III 6, 12). Cependant, il attirait l'attention sur l'égoïsme d'un tel chagrin et demandait qu'on modérât ce chagrin. Selon H.-Th. JOHANN (*Trauer und Trost...*, 45-47; 157), c'est à cette théorie de Crantor qu'Ambroise fait allusion; à travers la *Consolation* de Cicéron. Si cela est, il faut noter que l'évêque de Milan est bien plus large encore que Crantor, car il ne condamne nullement ce *desiderium* ni ne s'accuse d'égoïsme. Une longue page de l'*In Psalm.* 37, 42 expose les avantages d'une thérapeutique *tardive* au sujet de Job et de ses amis. Voir de même Basile de Césarée, *Ep.* 6, 1. Le Pseudo-Denys d'Halicarnasse (*Rb.* VI 4) conseille de ne pas brusquer trop vite ceux qui pleurent, pour pouvoir mieux les gagner. Ainsi s'expliquent en partie les différences entre les genres établies par Ménandre; on ne fait pas une monodie très longtemps après le deuil (*Epit.*, ed. L. SPENGEL, III 418, 25-419, 10). En contraste avec l'attitude d'Ambroise, on lira la longue analyse des sentiments d'Augustin à la mort de Monique, la manière dont ses yeux restent tout d'abord secs *violento animi imperio* (*Conf.* IX 12, 29), puis dont les larmes reculent peu à peu, pour revenir, mais sans faire éruption (IX 12, 31), etc. Un peu plus loin (IX 12, 32 sq.), Augustin citera un passage d'une hymne d'Ambroise sur le sommeil consolateur...

³ Comme le voudrait Ch. FAVEZ (*Consolation latine*, 41).

⁴ Sen. *Dial.* VI (*Marc.*) 1, 7. Pour Helvia, comparer *Dial.* XI (*Helv.*) 1, 2 et 17, 1-2.

deux sœurs (*Obit. Valent.* 43-48), on ne le voit pas leur faire un exposé analogue à ceux de Sénèque ou même à ceux qu'il se développe à lui-même dans le deuxième discours du *De excessu Satyri*. Nous sommes loin de la méthode que Cicéron déclare avoir suivie dans sa *Consolation*, où il s'était, dit-il, fait violence à lui-même « pour que la puissance du remède fît lâcher prise à la puissance de la douleur »¹. Comment s'étonner dès lors qu'il soit difficile de mettre ce premier livre sur le lit de Procuste des modèles antiques ?

II

LE *De obitu Valentiniani* :

DU JEUNE PRINCE D'ÉPOPÉE AU JEUNE HÉROS BIBLIQUE

On ne peut pas en dire autant de la première oraison funèbre impériale, et pourtant, en plus même de la thérapeutique et de l'esprit, nous aurons l'occasion de le voir, le premier livre du *De excessu Satyri* et le *De obitu Valentiniani* ont plus d'un autre point commun. Ils manifestent aussi un égal refus d'Ambroise d'utiliser le seul genre de la monodie qui lui était recommandé par les circonstances et par les rhéteurs : deuil cruel dans la perte d'un proche ou d'une personne tendrement aimée ; deuil, surtout, de deux être jeunes. Libanios avait écrit une monodie sur Julien. Ambroise, qui évoque Julien (*Obit. Valent.* 21), n'a nullement écrit une monodie, même s'il a emprunté à ce genre l'un ou l'autre développement². La monodie met en cause les dieux dont elle accuse la dureté ; la monodie ne cherche qu'à

¹ Cic. *Tusc.* IV 29, 63. Mais il faut ajouter qu'en *Tusc.* III 31, 76, Cicéron déclare avoir utilisé *tous* les traitements. Ambroise aurait-il fait un choix ? Il est certain en tout cas que le choix du moment est un thème souvent évoqué par les consolateurs, de même que l'image de la plaie, ouverte, cicatrisée, ou seulement en cours de cicatrisation.

² Ainsi l'éloge du corps : Men. Rh. *Mon.* (ed. L. SPENGEL, III 436, 15 sq.). Voir cependant *infra* pp. 272-273.

exciter la douleur ¹. Ni l'une ni l'autre suggestions ne pouvaient étre suivies par Ambroise. Ce dernier cherche avant tout à célébrer Valentinien, à consoler ses sœurs et lui-même ².

Personne n'a d'ailleurs qualifié le *De obitu Valentiniani* de monodie. De fait, contrairement à ce que laisse attendre la monodie *ἀνετος*, le plan de cette *Oraison funèbre* est apparu trop clair à ceux qui l'ont examiné. Rozynski y a donc reconnu le schéma de la consolation, avec la succession: thrène, éloge, thrène, consolation. Il a été suivi par Th. A. Kelly ³, mais non entièrement par O. Faller qui, dans les quelques lignes qu'il consacre à la composition de cette oraison funèbre, ne fait aucune place à un second thrène. Je crois que c'est lui qui a raison ⁴.

Je ne suis pas sûr cependant que l'on ait vraiment aperçu la véritable disposition de cette oraison funèbre et, surtout, je me demande si d'apparentes similitudes formelles n'ont pas trompé ceux qui cherchaient à en établir l'architecture et à en préciser les lignes de force. L'Écriture fournit en effet des modèles formels qui ne me semblent pas avoir été aperçus. Cet « aveuglement » s'explique, me semble-t-il, par le fait que ces « formes » bibliques sont, ici, à peu près analogues aux « formes » profanes ⁵. Ceux qui se sont intéressés à la composition de cette *Oraison funèbre*, tout préoccupés de ces formes profanes, n'ont pas prêté attention aux autres. S'ils l'avaient fait, ils auraient remarqué que ces formes bibliques permettaient d'intégrer des pans entiers qui échappent à la « compréhension »

¹ Men. Rh. Mon. (ed. L. SPENGEL, III 434, 18-19; 435, 7-11).

² *Obit. Valent.* I; 38 sq.

³ F. ROZYSKI, *Die Leichenreden...*, 80-93, et tableau pp. 73-74; Th. A. KELLY (ed.), *S. Ambrosii Liber de consolatione Valentiniani. A Text with a Transl., Introduction and Commentary*, Patristic Studies 58 (Washington 1940), 13-15 et tableau p. II.

⁴ O. FALLER (*CSEL LXXIII*), p. 106 *.

⁵ Voir *infra* pp. 262 et 265-266 sur thrène et *Lamentations*, etc.

des formes profanes et de mieux saisir comment, ainsi que Rozynski l'a remarqué, tel mouvement, tout en se déroulant, formellement, en conformité avec les règles de la consolation, est néanmoins ordonné à un but tout différent ¹.

D'une manière qui correspond aux indications de Ménandre ² et dont nous avons de nombreux témoins ³, à commencer par le *De excessu Satyri* I ⁴, l'*Oraison funèbre* commence par une déploration qui, pour les auditeurs (§ 2), oppose le présent (malheureux) au passé (plein d'espoir), avant d'attester le deuil de l'ensemble de l'Empire (§ 3). Mais ce thrène dans la tradition rhétorique — et poétique ⁵ — est relayé immédiatement par une page des *Thrènes* de Jérémie, ce qui va permettre d'associer, à l'Empire (§§ 3-4), l'Eglise, dont les différents membres (§§ 5-8) pleurent, eux aussi, le jeune prince. Ce passage de la lamentation aux *Lamentations* est conscient. Ambroise déclare explicitement (§ 4, ligne 10) qu'il se réfère au début de la lamentation du prophète: *unde prophetici threni mihi utendum exordio uidetur...* En réalité, il l'utilise déjà depuis une page (§ 3, ligne 9), et ce texte de Jérémie va lui servir longtemps encore de fil conducteur dans le développement qu'il consacre aux pleurs de l'Eglise.

Cependant, à cette déploration de l'Eglise est déjà joint, d'après la remarque expresse de l'orateur, l'éloge que celle-ci va faire de la vie de Valentinien. Selon le modèle du *Cantique des Cantiques*, qui jouera un grand rôle dans une autre partie du discours, l'Eglise s'adresse à Valentinien en lui promettant de le conduire, disons, dans la demeure céleste ⁶. La réponse de

¹ F. ROZYNSKI, *Die Leichenreden...*, 81, au sujet de l'Eloge et de son début.

² *Param.* (ed. L. SPENGLER, III 413, 17 sq.).

³ Voir, par ex., Hier. *Epist.* 39, 1.

⁴ Mêmes questions: *Quid igitur primum defleam? Quid primum amara conquestione deplem?*

⁵ Ambroise y cite la déploration d'Anchise sur le sort de Marcellus (§ 3, 3 sq.).

⁶ *Obit. Valent.* 8 (lignes 4 sq.): *Et intra se quidem 'indignatur' [Lam. 1, 4], ad Valentinianum autem dicit [Ecclesia]: 'Adsumam te et inducam te in domum matris meae...' [Cant. 8, 2].*

Valentinien n'est pas empruntée au *Cantique*, mais à une nouvelle page des *Lamentations* de Jérémie. C'est pourtant elle qui va introduire l'éloge du jeune prince, qui commence bien dès ce moment-là, comme l'a noté Faller.

Rozynski ne fait pas apparaître ces premières pages dans son schéma ¹. Son analyse détaillée les met à part, en perçoit bien le ton ², mais ne veut voir dans ce développement que le recours rhétorique à la σύγκρισις qui permet de grandir un personnage ³. Rozynski est suivi par Kelly, qui voit dans ces propos un éloge « général », avant que ne commence l'éloge des vertus particulières ⁴. Tout autre me paraît être l'économie de cette partie. Il faut une nouvelle fois prendre en considération le texte biblique qui régit véritablement le développement. Dans sa réponse à l'Eglise, Valentinien reprend donc les paroles de Jérémie et déclare en particulier: « Il est bon pour l'homme d'avoir porté un joug pesant durant sa jeunesse. Il s'asseyera à part et il gardera le silence, parce qu'il a porté un joug pesant [*Lam.* 3, 27 sq.] ». Et Ambroise de poursuivre aussitôt: « En vérité, Valentinien se console de voir ses vertus récompensées, car il a peiné durant sa jeunesse, supporté de nombreux dangers, préféré porter sur la nuque vigoureuse de son esprit le joug pesant d'une vie réformée plutôt qu'un joug de mollesse et de délices » ⁵. Tous les thèmes des pages suivantes, où Ambroise va reprendre un à un chacun des éléments du texte de Jérémie, sont déjà dans ce premier commentaire. Il serait facile de le montrer en détail. J'attire ici l'attention seulement sur deux

¹ F. ROZYSKI, *Die Leichenreden...*, 74.

² *Ibid.*, 81, milieu. La suite voudrait voir dans la citation de l'Ecriture matière à consolation.

³ *Ibid.*, 81-82.

⁴ Th. A. KELLY (ed.), *S. Ambrosii Liber de consolatione Valentiniani*, 11 et 13.

⁵ *Obit. Valent.* 9 (lignes 9-13): *Et ille quidem se suarum uirtutum remuneratione solatur eo quod in iuuentute sua labores absorbit, pericula multa tolerauit, iugum maluit graue emendationis propositi quam molle illud ac plenum deliciarum uiuida mentis ceruice portare.*

points. Tout d'abord, Ambroise évoque bien dès ce moment les *vertus* de Valentinien. D'autre part, ces vertus et cette « réforme » sont celles d'un *jeune homme*. Ce jeune homme n'a pas connu les vices de la jeunesse ou s'en est vite séparé en reconnaissant ses fautes, pour parvenir, en tout domaine, à la perfection de la vieillesse ¹.

Ce thème de la perfection atteinte dès la jeunesse n'est plus, me semble-t-il, développé au delà de ce long passage (§§ 9-22). Mais Ambroise revient à son commentaire initial du texte de Jérémie. Il évoque, dans le cadre de l'amour de Valentinien pour ses sujets, tous les périls qu'il était prêt à affronter pour eux ². Un mouvement se ferme ici sur lui-même. Nous en avons vu l'unité et l'ampleur. Il ne se réduit pas à un catalogue de vertus, même s'il est possible d'isoler certaines de ces vertus et d'y reconnaître les cadres ordinaires des éloges. Si nous n'étions que devant un cadre rhétorique profane, il serait difficile de rendre compte de tout le début de cet éloge, et l'on ne pourrait que constater, sans l'expliquer, le complet changement de ton

¹ Cette dernière affirmation n'est qu'implicite dans le commentaire initial; elle est développée dans la suite de l'exégèse du texte de Jérémie; surtout, elle sous-tend, ce qui ne me semble pas avoir été vu, l'essentiel du développement sur les diverses vertus de Valentinien: *temperantia* dans ses diverses parties, *pietas*, *amor provinciarum*, etc. Qu'est-ce qui est loué, en effet? C'est la maîtrise de soi d'un jeune homme qui renonce aux amusements de son âge et mène la vie posée d'un vieillard (§ 15, 2-4); c'est la sagesse d'un Daniel qui fait montre de la sagesse d'un vieillard là où les vieillards, précisément, hésitent (§ 16, 1-4); c'est la tempérance d'un jeune homme qui éconduit une danseuse et devient ainsi un exemple pour la jeunesse (§ 17, 8-9); c'est la piété d'un jeune prince qui, durant les fêtes de Pâques, ne veut pas entendre parler d'une conjuration et « se rit de ce qui fait trembler d'ordinaire des empereurs mûrs » (§ 18, 9-10). Dans l'évocation de l'affaire de l'autel de la Victoire (§ 19, 5 sq.), c'est à nouveau la sagesse de ce Daniel qui est louée, en même temps que son amour pour son père et surtout pour son frère (§ 20). Quant à son amour pour ses sujets, Ambroise en voit une première preuve dans une mesure fiscale de Valentinien qu'il compare à l'attitude de Julien en ajoutant: « Mais Julien était d'âge mûr, tandis que Valentinien était encore dans l'adolescence » (§ 21, 4-6; Ammien (XXV 4, 7) développe justement ce thème du *puer senex* au sujet de Julien: *uirtute senior quam aetate*).

² *Obit. Valent.* 22, 4-5: *cupiens dimittere Gallicana otia et pericula nostra suscipere*. Voir le texte cité *supra* p. 263 n. 5.

de cet éloge par rapport à celui que conseillent les manuels de rhétorique. En effet, comme l'a bien vu Rozyński ¹, dans la consolation, l'éloge doit être un aliment de la déploration, ce qui n'est nullement le cas pour toute la partie de l'éloge que nous avons parcourue, mais qui va l'être pour le point que nous allons aborder, ce que n'a pas vu Rozyński, qui ne me semble pas avoir, non plus que Kelly ², perçu la véritable nature de ce développement.

Paradoxalement, c'est le plus « chrétien » par le sujet : Ambroise y narre tout d'abord la manière dont Valentinien l'a pressé de venir lui administrer le baptême (§§ 23-26). Pourtant, s'il fallait donner la raison pour laquelle Ambroise a placé à cet endroit ce récit, je dirais qu'après avoir donné des preuves en Valentinien de l'*amor provincialis* (§§ 21-22), Ambroise découvre dans l'appel de Valentinien le signe d'un amour particulier pour lui-même : *haec mihi cum aliis communia*, déclare-t-il après avoir évoqué le dévouement du jeune prince à la cause de ses sujets. Et il enchaîne : *illa priuata quod saepe me adpellabat absentem et a me initiandum se sacris mysteriis praeferibat* (§ 23). Et de faire état des sentiments chaleureux du jeune homme à son égard dans ces jours qui précédèrent sa mort. Et d'attester sa propre affection et sa propre angoisse pour le jeune homme, jusqu'au moment où l'espoir n'est plus permis.

Alors la douleur ne peut qu'être à la mesure de la joie escomptée et déçue. *Vtinam!* s'écrie Ambroise, et il multiplie les cris de douleur, les excuses également ³, avant de revenir à la lamentation en reprenant deux textes des *Lamentations* : *Reuertamur ad threnos* — ou *ad Threnos* — déclare-t-il avant de citer Jérémie

¹ F. ROZYŃSKI, *Die Leichenreden...*, 81, milieu.

² Th. A. KELLY (ed.), p. 11, reprend pour les §§ 23-35 le titre du tableau de F. ROZYŃSKI (*op. cit.*, 74) : « Désir du baptême (mêlé à un thrène) ». Dans son exposé (*op. cit.*, 83 n. 2), F. ROZYŃSKI découvre dans les §§ 23-35 une « digression ». Voir, de même, p. 85.

³ *Obit. Valent.* 28, 5 sq. : *Sed non sum Helias...*

(§ 29, lignes 1 sq.), qui pleure sur le sort de Jérusalem en même temps que sur le sien. Malgré les textes bibliques, ou plutôt *grâce à eux* et à cet aveu d'un prophète qui dit sa peine, Ambroise retrouve les règles de la consolation, qui demande que l'éloge devienne ἀφορμή τῶν θρήνων¹, de sorte qu'il peut faire remarquer: « Qui me *consolera*, moi *dont les autres attendent que je les console*? » (§ 29, lignes 5-6). Toutefois, Ambroise ne se livre pas encore à sa tâche de consolateur, comme aurait pu le laisser attendre cette apparente transition. Il revient en réalité à l'éloge au travers d'un très long développement qu'il nous faut analyser quelque peu et « situer » dans le déroulement du discours, dans la mesure même où les analyses le laissent d'ordinaire de côté.

L'impression première est en effet contradictoire. Car, si l'exposé semble rebondir — comme l'une de ces « palinodies » habituelles aux rhéteurs — en affirmant que, contrairement à Ambroise — et à ce que l'on pourrait croire —, Valentinien n'a pas perdu, mais obtenu ce qu'il recherchait (§ 30, ligne 1), le développement s'éloigne aussitôt de l'oraison funèbre, puisqu'Ambroise évoque le sermon qu'il a tenu le jour même devant le peuple. Il y a, dit-il, opposé le peuple juif au peuple chrétien (§ 30, lignes 2-7). Malgré l'une ou l'autre allusion à Valentinien, ce développement a-t-il un rapport profond avec le discours d'Ambroise ou n'est-il qu'un de ces *excursus* dont on crédite d'ordinaire l'évêque de Milan? La manière dont ceux qui se sont intéressés à cette *Oraison funèbre* ont passé ce passage sous silence laisserait entendre qu'ils ont opté pour la deuxième solution². Il me semble pourtant que l'analyse de ce développement autant que l'examen de ses « attaches » permettent de défendre la première.

Non que nous ayons la chance d'avoir conservé le sermon auquel se réfère Ambroise et que nous puissions là-même

¹ *Mon.* (ed. L. SPENGEL, III 435, 8-9).

² Développement sur la prière, selon F. ROZYNSKI (*Die Leichenreden...*, 85 n. 1), et son efficacité. On verra plus loin de quelle prière il s'agit.

connaître le texte qu'il commentait. Cependant ces oppositions entre la richesse et la pauvreté du Christ, entre la richesse du peuple juif et la pauvreté du peuple chrétien, apparaissent avec une telle netteté dans plusieurs pages de l'évêque de Milan qu'il nous est sans doute possible de retrouver la trame du discours perdu et même de découvrir le passage de l'Écriture qui a servi de support aux développements d'Ambroise, en ce jour. Pour abrégier ici cette approche, je dirai immédiatement qu'il s'agit, selon moi, du *Psaume* 108¹. Son début est cité, sous forme de conclusion ou plutôt de « reprise », à la fin du développement ici en question², et l'un de ses tout derniers versets sera cité une bonne page plus loin³. Or, quel est ce *Psaume*? C'est la prière — ou le cri — d'un persécuté, trahi par ses proches, calomnié par ses ennemis. Il est d'ordinaire appliqué au Christ en croix⁴. Celui-ci s'en prend soit à Judas, soit aux Juifs, avec l'importante nuance que voici: les imprécations du psalmiste deviennent dans la bouche du Christ prière et *pardon*⁵. Si nous revenons à Valentinien et à notre oraison funèbre, il n'est pas difficile de voir que le jeune prince nous est présenté comme un imitateur du Christ qui prie (§ 32, lignes 12 sq.) et, qui plus est, prie sans doute pour ses ennemis (§ 34).

Prière du Christ sur la croix, disais-je. Prière du Christ à l'approche de sa mort. Appliqué à Valentinien, cela veut suggérer que le jeune homme, qui attendait avec tant de foi le baptême des mains d'Ambroise, a vécu ses derniers moments dans la prière, sans avoir peur de la mort du corps (§ 33, ligne 9), peut-être même en priant pour ses ennemis, pour ses persécuteurs, pour ses *calomniateurs* (§ 34, ligne 12). Mais, si nous replaçons dans son contexte l'ensemble du développement

¹ Sur le lien entre ce *Ps.* 108 et la richesse et la pauvreté du Christ, voir, par ex., *In Psalm.* 40, 4-5.

² *Obit. Valent.* 32, 8-12: *Ps.* 108, 1-4.

³ *Obit. Valent.* 34, 11: *Ps.* 108, 28.

⁴ Ambr. *In Psalm.* 43, 69; *In Psalm.* 40, 4-5; Hier. *Tract. de Ps.* 108, 2 et *passim*.

⁵ Hier. *Tract. de Ps.* 108, 4-5-6.

analysé, ses attaches apparaissent maintenant plus nettement, en même temps que s'éclaire la composition de toute cette partie de l'*Oraison funèbre*.

Ambroise parlait explicitement naguère de l'*amor prouincialium* (§§ 21-22). J'ai proposé d'appeler le long développement §§ 23-29: *Amor mei* ou *Amor Ambrosii*, et je viens de montrer que, par cette prière, Valentinien atteste son amour *pour ses ennemis* (§§ 30-35). La suite du texte évoque la protection dont Valentinien, dans ses derniers jours, voulut entourer ses proches, au péril même de sa vie. Or Ambroise enchaîne aussitôt: *Aduertimus quem circa amicos suos habuerit animum. Consideremus quem erga germanas suas habuerit adfectum* (§ 36, ligne 1). On voit dès lors quelle est l'idée directrice de tout cet ensemble, aussi divers en soient les objets. Le dernier n'est pas tant de célébrer la *justice* — au sens strict — de Valentinien *dans le procès* où ses sœurs se trouvent mêlées, comme le voudraient Rozynski et Kelly, qui réduisent trop l'objet de ce développement¹, que de montrer les délicates attentions du jeune prince pour ses sœurs.

Mais il se trouve que cette *pietas pro sororibus* (§ 37, ligne 6), si on la réunit aux autres chefs que nous avons recueillis ou mis en lumière: *pietas erga patrem et fratrem* (§ 20), *amor prouincialium* (§§ 21-22), *amor Ambrosii* (§§ 23-29), *amor inimicorum* (§§ 30-34), *amor amicorum* (§ 35), se révèle constituer l'une des *species* de la *iustitia*, telle qu'Ambroise l'a analysée dans le *De excessu Satyri*². Il est donc tout naturel que la *iustitia* de Valentinien commence également par l'examen de sa *pietas* (§ 18) dans son respect de

¹ F. ROZYNSKI, *Die Leichenreden...*, 74 et 83; Th. A. KELLY (ed.), p. 11. En réalité, Ambroise donne *plusieurs* exemples de l'affection et de la délicatesse de Valentinien pour ses sœurs. Le procès, où la *iustitia* vient tempérer la *pietas*, n'est qu'un exemple. C'est de *pietas* qu'il s'agit... même si, comme on va le voir, celle-ci est une partie de la *iustitia* !

² *Exc. Sat.* I 58: *Sed huius [iustitiae] multiplex species: alia erga propinquos, alia erga uniuersos, alia erga Dei cultum uel adiumentum inopum. Itaque qualis in uniuersos fuerit, prouincialium quibus praefuit studia docent (...);* I 59: *Inter fratres autem qualis fuerit...*

la fête de Pâques et dans son refus de restaurer l'autel de la Victoire (§§ 18-20), avant de passer à l'examen de sa *pietas* envers son père, puis ses sujets.

Si l'on poursuit ce rapprochement entre les deux *Oraisons funèbres*, on constatera que l'utilisation des cadres rhétoriques, très simple dans sa démarche comme nous venons de le constater, est loin d'être mécanique. Ambroise avait loué la prudence et la force de Satyrus. La prudence n'apparaît ici que dans l'exemple de Daniel, mais il n'est fait nulle mention de la *force* de ce jeune prince qui voulait pourtant marcher contre les Barbares à la tête de son armée! A défaut de la force militaire, que l'évêque ne pouvait pourtant pas refuser d'envisager chez un empereur¹, il pouvait célébrer la force d'âme de Valentinien soit devant le Consistoire, soit, mieux encore, dans la protection de ses amis au péril de sa vie. Il préfère en faire une marque d'« amour pour ses amis » (§ 35), et en venir, comme dans le cas de Satyrus, aux preuves d'amour pour ses sœurs (§§ 36-37).

Cependant, en terminant par les marques d'affection témoignées par Valentinien à ses sœurs, l'orateur se ménage une transition habile, en même temps qu'il donne le ton de la consolation qui va maintenant commencer: la véritable consolation de ces sœurs, c'est l'éloge qui vient d'être prononcé de leur frère, c'est le souvenir de cette tendre délicatesse. *Haec uobis desiderio quam dolori sint, ut fraterna gloria plus reficiat mentem quam dolor torqueat*, déclare-t-il avant d'entamer la consolation (§ 38, 8-10). L'évêque, nous l'avons vu, a lui-même connu ce *desiderium* et il ne l'interdit pas aux jeunes filles. Nous avons vu l'évêque renoncer immédiatement à une attitude de désespoir lorsqu'à la fin de l'éloge des vertus de Satyrus, il commençait par dire: *haec et alia quae mihi tunc erant uoluptati, maxime nunc recordationem doloris exasperant* — mais il rectifiait aussitôt: *manent tamen, eruntque semper*, avant d'affirmer sa foi dans le

¹ Le *De officiis ministrorum* I 175 exclut l'examen de la force militaire dans un traité adressé à des clercs.

salut de Satyrus et sa résurrection, le temps venu ¹. Ce mouvement à trois temps que nous avons défini dans cette première *Oraison funèbre* de Satyrus se retrouve ici, avec la différence que la *gloria* — sans plus de précision — tient ici la place des affirmations plus caractéristiquement chrétiennes du *De excessu Satyri*. De part et d'autre, Ambroise refuse donc le thrène et le désespoir prôné par Ménandre. Comme pour son propre deuil, il reconnaît la puissance de consolation des larmes: *pascunt frequenter et lacrimae et mentem abluant; fletus refrigerant pectus et maestum solantur adfectum* (§ 38, lignes 10-12). La sensibilité assouvie, il convient cependant que la raison l'emporte. L'évêque va en présenter les arguments.

Malgré cette modification fondamentale — au niveau des sentiments ² —, nous retrouvons le schéma de la consolation, tel que le présente Ménandre ³. Nous retrouvons aussi l'une des indications que fournit Sénèque sur l'ordre à suivre en la matière: à Marcia, le philosophe faisait remarquer qu'il ne suivrait pas l'ordre ordinaire et qu'il présenterait des *exempla* avant de traiter de *praecepta* (Sen. *Dial.* VI (*Marc.*) 2, 1). Ambroise commence également par un exemple: aux jeunes sœurs de Valentinien il présente l'attitude de Marie au pied de la croix de Jésus (§ 39, ligne 1). Il se compare lui-même à saint Jean, ce qui lui permet bientôt de définir son rôle de consolateur (§§ 40-41). Il peut alors dérouler une série d'arguments dont

¹ *Exc. Sat.* I 63. Voir *supra* p. 251.

² F. ROZYSKI, *Die Leichenreden...*, 85-86, reconnaît tout d'abord qu'il n'y a pas ici de thrène à la fin de l'éloge, qu'il fait se terminer au § 39. Mais il en découvre aussitôt un dans un *Utinam* qu'Ambroise prononce sur Gratien et Valentinien à la fin du § 39 (ligne 13). En réalité, il s'agit d'une courte digression aussitôt arrêtée comme le montre § 40, 1: *Sed ad uestram, sanctae filiae, consolationem reuertar...* Celle-ci a bien commencé depuis § 39. La digression a été entraînée par le fait que, nouveau saint Jean qui, à la place de Marie, a reçu en dépôt les sœurs de Valentinien, Ambroise reconnaît en elles l'image des deux frères disparus...

³ Dans la succession éloge-consolation, le second thrène est donc remplacé par une invitation à savourer la gloire de Valentinien, et non pas à la pleurer. Cf. Basile de Césarée, *Ep.* 302 (ed. Budé, t. 3 (Paris 1966), 180, lignes 34-36).

beaucoup rappellent ceux de la consolation profane, même si Ambroise en prend parfois le contre-pied ¹. De véritables raisonnements sont amorcés, qui viennent tout droit de Cicéron ou de Sénèque, après avoir subi les aménagements nécessaires ². Il n'est pas utile de s'y arrêter longuement ici. Je voudrais seulement faire observer que cette série d'arguments « profanes » sur la condition de l'âme après la mort (§§ 43-45), la vie meilleure que connaît désormais le défunt (§§ 46-47), sur la condition mortelle (§ 48), la modération à apporter au deuil (§§ 49-50), est prolongée par un développement spécifiquement chrétien sur le baptême de désir (§§ 51 sq.). Certes, les arguments « profanes » étaient déjà développés dans une perspective chrétienne, mais on ne peut pas ne pas remarquer, du point de vue de la *dispositio*, que cet argument « chrétien » est traité à part, avec une ampleur qui équivaut à elle seule à l'ensemble des autres développements. Est-ce parce que c'était l'argument le plus « chrétien » ³, ou le plus personnel, ou celui qui permettait d'associer Valentinien et Gratien ?

Il ne s'agit pas là, cependant, du *topos* des retrouvailles dans le ciel, mais simplement de sa *préparation*. Il sera en effet développé un peu plus loin ⁴. Pour l'instant, Ambroise se contente d'associer Valentinien le Père et Gratien à sa propre prière en faveur de celui qui n'a pas pu recevoir les rites du baptême (§§ 54-56). C'est la prière qui occupe ici la place essentielle et il est important de remarquer la forme qu'elle utilise : celle de

¹ Ainsi au § 42, Ambroise fait remarquer aux deux sœurs qu'elles ont la chance de posséder le tombeau de leur frère, dont elles peuvent faire leur demeure. Attitude confirmée par l'*Epist.* 53, 5 ; attitude analogue à la sienne (*Exc. Sat.* I 6, lignes 10 sq.), mais dénoncée par Sénèque (*Dial.* VI (*Marc.*) 25, 1).

² Le premier (§ 44 sq.) aborde dans un style très philosophique le problème de savoir si *aliquis sit post mortem sensus an nullus*. C'est saint Paul qui sert d'autorité... L'appel à la mesure dans le deuil (§§ 49-50) est illustré par l'exemple de la fille de Jephté.

³ On notera que dans l'*Epist.* 39, une première partie, aux arguments traditionnels (2-3), est suivie d'un long développement paulinien (5-7).

⁴ *Obit. Valent.* 71 sq. Voir *infra* p. 273.

l'élégie d'Anchise sur la mort de Marcellus! Deux points méritent surtout d'être notés. Tout d'abord, alors qu'Anchise ne peut offrir « à l'âme de son petit-fils » que des fleurs « à pleines mains », « vain hommage » reconnaît-il, Ambroise, lui, « pour l'âme du jeune prince », offrira « à pleines mains » les saints mystères. Non point un vain hommage, non pas de simples fleurs, mais le parfum du Christ (§ 56). D'autre part, ce recours à l'élégie d'Anchise à ce moment du discours est à relier à l'allusion qui lui avait déjà été faite au tout début, lorsqu'Ambroise décrivait le deuil qui avait accompagné le convoi mortuaire de Valentinien depuis la Gaule ¹. L'essentiel du discours d'Ambroise est donc *encadré* par ces deux citations de Virgile. Elles lui donnent très subtilement son sens. Au deuil national, profane, s'oppose la prière de l'Eglise, qui pleure certes, mais qui est sûre du sort du nouveau Marcellus si tôt ravi. L'oraison funèbre pourrait se terminer ici par cette très belle inclusion et par cette prière qui est la fin ordinaire d'une oraison funèbre chrétienne ².

Pourtant, Ambroise obéit aux préceptes de la rhétorique en prolongeant ³ son discours. Dans son traité *Sur la monodie*, Ménandre invite l'orateur à prononcer, au moment de l'ἐκφορά, un éloge de la beauté du corps ⁴. C'est ce que va faire très longuement Ambroise ⁵, puisque cette conclusion occupe à elle seule entre le cinquième et le tiers de l'*Oraison funèbre* suivant la manière dont on considère le développement qui s'ouvre ici. Il est peu probable qu'une telle ampleur corresponde aux vœux

Obit. Valent. 3, 3. Voir *supra* p. 262 et n. 5.

² Alors que la *consolation* de Ménandre s'adresse au disparu comme à « un héros ou un dieu ». Mais le schéma est analogue.

³ Le § 58 qui revient en arrière (et développe un argument fréquent dans les consolations païennes et chrétiennes) semble être un ajout tardif. Il n'est d'ailleurs pas en parfaite harmonie avec ce qui précède. Pourquoi ne pas attendre le baptême de Valentinien pour le faire échapper au mal?

⁴ *Mon.* (ed. L. SPENGEL, III 436, 15 sq.).

⁵ Dans *Exc. Sat.* I 78, l'utilisation — probable — de ce *topos* est au contraire très brève.

de Ménandre ¹. Mais ce n'est pas la seule singularité. En effet, le rhéteur grec ne parlait pour ce point que de l'éloge du corps ², tandis qu'Ambroise s'étend plus longuement sur l'éloge de l'âme (§§ 64-70) que sur l'éloge du corps (§§ 58-63). Plus important, pour ce double éloge, Ambroise se laisse guider par deux poèmes du *Cantique des Cantiques*, qui célèbrent la beauté de l'époux et de l'épouse. Une « forme biblique » se substitue ici à l'énumération de Ménandre. Elle a l'avantage supplémentaire de fournir, sans rupture, le schéma directeur du dernier motif de l'*Oraison funèbre*. Le *Cantique* évoque en effet la rencontre de l'époux et de l'épouse. Ambroise coule dans ce moule la rencontre de Gratien et de Valentinien (§§ 71-77), dont il décrit l'ascension vers le ciel.

Grâce à ce dernier développement, l'oraison funèbre de Valentinien s'élargit très habilement à celle des deux frères. Elle se termine par un plus heureux effet encore, qui me semble typique de la manière d'Ambroise dans ce *De obitu Valentiniani*. En effet, l'adieu aux deux frères se calque sur l'adieu de Virgile aux deux amis Nisus et Euryale (§ 78). Mais il est aussitôt suivi par un dernier adieu aux deux frères, qui, cette fois, se modèle sur l'*Elégie* de David sur la mort de Saül et Jonathan (§§ 79-79 b)! Ces deux pages épousent le style biblique en une série de strophes qui ont pour début tour à tour les propos mêmes de David, le tout se terminant à nouveau par une très belle inclusion. Il ne reste plus qu'à adresser à Dieu une dernière prière en faveur des deux jeunes gens (§ 80).

Cette façon de clore son *Oraison funèbre* par ce double adieu est doublement originale. Tout d'abord, elle ramène le discours de la consolation à la déploration et à une déploration qui exprime les sentiments mêmes d'Ambroise. La monodie reprend

¹ Ménandre demande d'ailleurs qu'on le tourne en *déploration*, ce qui ne sera bien entendu pas le cas ici. C'est presque un second éloge.

² Dans l'*epitaphios*, l'un des *topoi* de l'éloge, la *physis*, se divise en beauté du corps et beauté de l'âme (ed. L. SPENGEL, III 420, 12-14). Mais il ne s'agit pas du tout de la même partie du discours.

ici le pas sur la consolation adressée... aux sœurs de Valentinien. Toutefois, l'évêque de Milan ne se permet cette infraction, à la fois « formelle » et morale, que parce qu'il a David pour garant. Ambroise était certes trop sensible pour ne pas vibrer à la délicatesse de Virgile. A côté du poète païen, il place le poète chrétien, auquel il donne à coup sûr la préférence. Cette utilisation parallèle de deux modèles correspond assez bien à ce que nous a montré d'un bout à l'autre cette *Oraison funèbre* : une fidélité à l'économie *matérielle* générale ¹ de la consolation profane, à l'intérieur de laquelle cependant les « formes bibliques » remplacent les « formes profanes » au point de modifier fondamentalement le sens du discours ². Nous avons vu également Ambroise compléter certains schémas, rectifier celui qu'il trouvait chez Virgile ³ ; jamais il ne les a éliminés. Cette juxtaposition ultime du thrène sur Nisus et Euryale et de l'*Elégie* de Saül et Jonathan est symbolique, et son déséquilibre montre de quel côté penche la tendance de l'orateur. Exagéré-je beaucoup en disant que l'*Oraison funèbre* de Théodose va confirmer cette évolution en ne nous offrant plus que des formes bibliques ? A vous de me le dire tout à l'heure.

III

LE *De obitu Theodosii*

UN DISCOURS POLITIQUE DANS LE CADRE DE LA LITURGIE FUNÉRAIRE

Pour faire mieux admettre ce paradoxe et mon audace, il ne me semble pas déplacé d'utiliser la méthode d'Ambroise qui tire parti du désaccord des philosophes pour refuser toute la

¹ Déploration-Eloge-Consolation-Adieu dans un éloge.

² Ainsi de la réponse de Valentinien, qui dévoile le secret de sa vie (§ 8) et introduit son éloge.

³ La prière et le sacrifice de l'eucharistie, au lieu de vaines fleurs (§ 56).

philosophie, quitte à lui emprunter plus qu'il ne pense. De même n'est-il pas difficile de montrer l'embarras des modernes devant cette *Oraison funèbre*. Faller se contente d'une longue énumération inorganisée, où les titres de *lamentatio*, de *laudatio* et de *consolatio* disséminés d'un bout à l'autre du « plan » ne doivent pas tromper¹ : ils ne correspondent qu'à quelques pages du discours. Rozynski lui-même, d'ordinaire si assuré, avoue sa gêne : il découvre de très nombreuses digressions, hésite à reconnaître une consolation et, finalement, se décide pour un éloge dans la tradition de ceux dont Polybe mentionne l'usage². M. Mannix a repris cet examen sans aboutir à des conclusions bien différentes³.

Tout n'est évidemment pas faux dans les notations que ne peut manquer de faire celui qui a les yeux tournés vers les modèles rhétoriques profanes. Pourtant, on ne peut pas s'empêcher de noter le caractère décousu qu'elles donnent à cette *Oraison funèbre*. Tant qu'on n'a pas aperçu le principe de composition d'Ambroise et ses intentions profondes, on ne découvre bien que des éléments dispersés d'un discours funèbre : éloge, plus ou moins développé, d'un certain nombre de vertus de Théodose : sa foi (§§ 8-10), sa piété, sa miséricorde (§§ 12-14), et, beaucoup plus loin, son humilité (§ 27). L'allusion à la libération « des soucis du siècle » (§ 29) semble aiguiller vers le thème des malheurs de ce monde et du bonheur de la mort. De même, la description des retrouvailles de Théodose avec

¹ O. FALLER (*CSEL* LXXIII), pp. 115*-116*. Sur l'intérêt pour le Ps. 114, voir *infra* p. 276 n. 2 (fin).

² F. ROZYSKI, *Die Leichenreden...*, 110-112.

³ M. M. MANNIX (ed.), *Sancti Ambrosii Oratio de obitu Theodosii*, with texte and transl., *Patristic Studies* 9 (Washington 1924), 39-42. Elle a eu l'ingéniosité de comparer de façon détaillée l'*Oraison funèbre de Théodose* par Ambroise et les *Oraisons funèbres* de l'impératrice Flaccilla et de Méléce d'Antioche par Grégoire de Nysse. A regarder les choses d'un peu près, on ne peut que constater des différences et la remarquable liberté d'Ambroise par rapport à Ménandre et à son élève Grégoire (*ibid.*, 43-45). Pour Ch. FAVEZ (*Consolation Latine*, 42-43), il s'agirait plutôt d'un *epitaphios*.

les membres de sa famille, avec Gratien et Constantin (§§ 39-40), peut passer pour l'application des préceptes de Ménandre visant la conclusion de la consolation¹. Enfin, au delà de la « digression » sur la découverte de la croix du Christ (§§ 41-49), l'allusion, sinon à l'ἐκφορά, du moins au départ du convoi funèbre pour Constantinople (§§ 54-56), nous maintient, il est vrai, dans le cadre d'un discours funèbre, mais pour la raison toute simple que nous assistons à des funérailles et que celles-ci supposent l'enlèvement d'un corps, d'une manière ou d'une autre. Quant aux éléments précédents, il faut chercher leur cohérence et leur organisation, non pas dans un plan fourni par la rhétorique profane, mais dans celui que lui suggéraient les circonstances politiques et la liturgie.

Je commence par cette dernière, car, à défaut de nous faire aborder cette *Oraison funèbre* par son début, elle nous fera rendre compte de toute sa partie centrale et nous mènera en son cœur. Plus de trace ici de modèles « profanes ». Ils sont remplacés par une « forme » empruntée à la Bible. Certes, on a depuis longtemps noté le grand nombre des citations bibliques de ce texte, et on a relevé la place importante — « fast über Gebühr », selon M. Schanz — réservée en particulier au *Psaume* 114². Mais cela ne suffit pas. Il faut tout d'abord éviter de projeter sur cette longue explication des cadres *a priori*, comme si Ambroise suivait d'abord et avant tout une classification — ou une série — de vertus, qu'il *illustrerait* par des faits et gestes de

¹ *Param.* (ed. L. SPENGLER, III 414, 16 sq.). Voir Sénèque, *Dial.* VI (*Marc.*) 25; J. ESTEVE-FORRIOL, *Die Trauer- und Trostgedichte...*, 147-149.

² M. SCHANZ, *Geschichte der römischen Literatur* IV², 352. F. ROZYNSKI (*Die Leichenreden...*, 95 n. 1) note que le titre de certains manuscrits met l'accent sur ce *Psaume* 114. Ch. FAVEZ (in *REL* 8 (1930), 86) écrit: « L'Oraison funèbre de Théodose n'est, en grande partie, que le développement d'un psaume ». Long développement sur l'inspiration biblique d'Ambroise chez M. M. MANNIX (ed.), pp. 5-6, sans attention spéciale au *Ps.* 114. Seul O. FALLER a vu (p. 115 * *in fine*) que ce *Psaume* avait été *lu* durant la cérémonie, mais il attribue ce développement au goût que témoignait alors Ambroise pour l'exégèse des *Psaumes*.

Théodose et consacrerait en quelque sorte par un recours à l'Écriture ¹. Nous avons mis une telle méthode en lumière dans le *De excessu Satyri* I ². La démarche est ici toute différente. Elle ne consiste pas non plus à tirer de l'Écriture, comme dans le *De obitu Valentiniani*, un prologue, une préface, qui donnerait son sens à une liste de vertus qui seraient ensuite envisagées une à une pour composer le portrait de l'Empereur ³. C'est ici le texte biblique lui-même — et lui seul ⁴ — qui suggère les développements.

« Mais, me direz-vous, les auditeurs ou les lecteurs étaient-ils supposés connaître si bien le *Psaume* 114 qu'ils aient su suivre ce long développement et deviner les versets qui n'étaient pas explicitement cités ? » La réponse est très facile, et je m'étonne que la chose n'ait jamais, à ma connaissance, été relevée pour

¹ Ainsi F. ROZYSKI (*op. cit.*, 102-103) : le début du *Ps.* 114 vient étayer un éloge de l'amour de Dieu chez Théodose.

² Voir *supra* p. 248.

³ Voir *supra* p. 263.

⁴ Encore faut-il bien le remarquer. C'est une deuxième condition qui n'est malheureusement pas remplie par les éditeurs ni par ceux qui se sont intéressés à cette oraison funèbre. Une annotation aussi attentive aux allusions bibliques que l'est celle du P. Faller n'a pas relevé que le développement sur l'humilité de Théodose, si important dans cette oraison funèbre, est amené par le texte même du *Psaume* 114, 6 b. Ambroise commente la première partie du verset, qui déclare que le Seigneur protège les petits, en quelques phrases qui évoquent — mais, cette fois-ci, pour le refuser (§ 26, lignes 8-12) — le thème du naufrage, des pleurs et de la naissance. Il ajoute : *ipse ergo custodit paruulos* [*Ps.* 114, 6 a] *aut certe eos qui se paruulos humili confitentur adfectu* (§ 26, 13-14), avant d'enchaîner : *bona igitur humilitas quae liberat periclitantes...* (§ 27, 1). Il n'y a pas là une fausse cheville ni un hiatus dans l'exposé. Le *Psaume* 114, 6 b déclare : « Je me suis humilié et Il m'a sauvé ». L'allusion à la libération renvoie au *Ps.* 114, 4 b, qui a été commenté un peu plus haut (§ 24, 3) ; mais celle qui est faite à deux reprises à l'humilité n'a pas d'autre origine que ce verset 6 b, de sorte qu'après avoir commenté le verset 6 à la fin du § 26 et dans le § 27, Ambroise peut passer, dans les §§ 28-29, à l'explication de trois éléments du verset 7, etc. On est loin du décousu que l'on croit découvrir dans ces pages. La Vulgate traduit le *Ps.* 114, 6 b : *Humiliatus sum et liberauit me*, mais le texte d'Ambroise (v.g. *In Psalm.* 118, 10, 30 ; 12, 6 ; 14, 21) est *Humiliatus sum* et saluum me fecit, ce qui correspond au ἐταπεινώθητι καὶ ἔσωσεν με des *Septante*. De même Hier. *Tract. de Ps.* 114, 6.

ce qu'elle est ¹. Le *Psaume* 114 avait certainement été *lu*, de façon tout ordinaire, lors de l'office au cours duquel cette *Oraison funèbre* a été prononcée. Les *Constitutions apostoliques*, auxquelles nous aurons recours pour un autre point, citent le verset 7 du *Psaume* 114 parmi les prières et psaumes des funérailles ². La prescription est confirmée par Jean Chrysostome qui, à plusieurs reprises, déclare que le *Psaume* 114 est chanté lors des funérailles ³.

On comprend mieux dès lors la manière dont est introduit ce *Psaume* 114 au § 17: *unde pulchre psalmista dixit: Dilexi quoniam audiet dominus uocem orationis meae* [Ps. 114, 1]. *In quo psalmo*, dum legitur, *uelut ipsum Theodosium loquentem* audiuiimus. Les deux verbes *legitur*, *audiuiimus*, ne laissent aucun doute sur la présence de ce *Psaume* dans la liturgie funéraire de Milan ⁴. Cependant, la vraie clé de tout le développement qui va suivre et que l'on peut taxer d'accommodatice est fournie par les règles et le vocabulaire de l'exégèse — profane ou sacrée, indistinctement. Chacun sait qu'il faut chercher qui est la *personne* qui parle, quel est le πρόσωπον. Or, depuis Origène, les exégètes s'accordent à reconnaître que la principale difficulté des *Psaumes* est dans la détermination du πρόσωπον ⁵. Dans le cas présent, Ambroise renforce et atténue à la fois son identification. Il commence par souligner la justesse (*pulchre*) de la *persona Theodosii* qu'il découvre derrière ces propos, puis restreint

¹ Sur l'explication de Faller, voir *supra* p. 276 n. 2 (fin).

² *Constitutions Apostoliques* VI 30, 3 (in PG I 989 A-B; ed. F.-X. FUNK, I 381, 15-16).

³ Jean Chrysostome, *Pan. Bern.* 3 (in PG L 634); *Hom. 31 in Mt.* 3 (in PG LVII 374 B-C); *Hom. 4 in Heb.* 5 (in PG LXIII 43 D); etc.

⁴ Je ne puis m'arrêter ici à l'interprétation de ce Ps. 114 ni à ses sources.

⁵ Voir, par ex., Hier. *Tract de Ps.* 80, 8: *Prophetae et psalmi ideo obscuri sunt, quoniam subito, cum nescis, persona mutatur*; ou Ambr. *In Psalm.* 43, 68: *Quid est quod interdum ex persona unius, interdum ex persona plurimorum psalmus hic dicitur?*; *In Psalm.* 118, 14, 21, qui concerne justement le *Psaume* 114, 6.

d'un *uelut* qui marque bien les limites de cette assimilation. Celles-ci permettent par le fait même à Ambroise de prononcer lui aussi ce *Psaume* aux §§ 33-37, avant de comparer le *Psaume* 114 — psaume de la perfection — et le *Psaume* 14 — psaume du progrès ¹.

Invocquera-t-on, pour expliquer cette « digression », l'amour d'Ambroise pour les chiffres et pour leurs correspondances ? Ce serait faire erreur, me semble-t-il. Ambroise déclare explicitement que « *plus haut*, dans le *Psaume* 14, il était question du perfectionnement de l'homme » ². Certes, on cherche vainement dans ce qui précède un tel développement et on serait prêt à souscrire à la note de Faller qui voit dans le *supra* une allusion à un passage antérieur du Psautier lui-même ³. Pourtant, l'*Oraison funèbre* de Théodose, comme Faller lui-même l'a relevé avec pertinence, s'ouvre par une allusion au *Psaume* 14, 1 ⁴. Cela serait insuffisant si nous n'avions pas la première oraison funèbre d'Ambroise pour nous dire que ce psaume avait été lu aux funérailles de Satyrus ⁵, de façon tout à fait ordinaire ⁶. Sans doute l'avait-il été également aux funérailles de Théodose.

Le repérage d'autres textes bibliques appartenant à la liturgie des funérailles permet de mieux comprendre certains dévelop-

¹ *Obit. Theod.* 37, lignes 9-38. Même enseignement chez Jérôme dans un sermon prononcé devant des catéchumènes au début du Carême (*Tract. de Ps.* 14). L'ensemble vient d'Origène.

² *Obit. Theod.* 37, 10-11: *Denique supra in quarto decimo psalmo perfectionem hominis accepimus...*

³ O. FALLER, *ad loc.*: « *supra*: scil. in eodem libro *Psalmorum* ».

⁴ *Obit. Theod.* 2, 1: *Et ille quidem abiit sibi regnumque non deposuit sed mutavit*, in tabernacula Christi iure pietatis adscitus...

⁵ *Exc. Sat.* I 61: ... *hodie quoque per uocem lectoris...* Suit, comme nous l'avons dit *supra* p. 248, un centon des *Ps.* 23 et 14.

⁶ *Agnosco oraculum* déclare Ambroise. *Quod enim nulla ordinavit dispositio, Spiritus reuelauit* (*Exc. Sat.* I 61, 9-10). C'est la manière ordinaire d'Ambroise pour signaler un texte imposé par la liturgie, en dehors de tout choix personnel.

pements d'Ambroise ¹ et de ne pas voir dans ces recours à l'Écriture un simple ornement ou une christianisation de thèmes profanes. Il en est sans doute qui nous échappent. Aucun, cependant, n'a joué dans les deux premières *Oraisons funèbres* le rôle du *Psaume* 114 dans le *De obitu Theodosii*. Ce recours à la liturgie ordinaire est plein d'enseignements. Le propre frère d'Ambroise, Théodose, l'Empereur victorieux, n'ont nullement eu droit à une liturgie « spéciale ». Ils ont été traités comme de simples chrétiens, qu'ils étaient éminemment. L'affirmation vaut probablement pour un autre élément qui tient une place importante dans le cadre comme dans la composition de cette *Oraison funèbre* : le service du quarantième jour.

Ce thème rend compte de deux développements qui se situent aux deux extrémités du texte et qui prennent une valeur dépassant le simple contexte liturgique dans lequel il faut commencer par le situer. Au tout début de son discours, Ambroise justifie en effet la cérémonie qui est en train de se dérouler quarante jours après la mort de Théodose en invoquant le délai de quarante jours des funérailles de Jacob. Que le texte *hébreu* parle, non de funérailles, mais d'embaumement, ne doit pas faire penser trop vite que ce texte a été *choisi* en la circonstance par Ambroise — pour justifier *a posteriori* une cérémonie exceptionnelle — et encore moins que le délai de quarante jours, dont nous savons qu'il est le temps normal de l'embaumement ², était nécessaire pour une dépouille qui allait quitter Milan pour Constantinople. Les situations de la *Genèse* et de la fin du IV^e siècle offrent certes d'étroites ressemblances, dans la mesure

¹ Ainsi *Sap.* 4, 7 présent en *Obit. Valent.* 51; *Sap.* 4, 11 présent en *Exc. Sat.* I 30 et *Obit. Valent.* 57 appartiennent-ils à une lecture attestée chez Augustin: A.-M. LA BONNARDIÈRE, *Biblia Augustiniana: Ancien Testament. Le Livre de la Sagesse* (Paris 1970), 75-78. Le IV^e *Esdras* est lu lors des funérailles de Satyrus (*Exc. Sat.* I 64-69; *supra* pp. 245-246), ainsi que le *Ps.* 86, 5 (*Exc. Sat.* I 11).

² Sur le texte hébreu, le texte grec et les traductions latines de *Gen.* 50, 2, voir la note de L. CANET en appendice (pp. 294-298) à F. CUMONT, « La triple commémoration des morts », in *CRAI* 1918, 278-294. Pour *Deut.* 34, 8, voir J. ZIEGLER, « Die Peregrinatio Aetheriae und die Hl. Schrift », in *Biblica* 12 (1931), 172 sq.

où, de part et d'autre, le corps devra faire un long voyage avant d'être inhumé, l'un en Palestine, l'autre à Constantinople. Nous savons toutefois que ce service des quarante jours était, pour des inhumations sur place, habituel dans plusieurs régions d'Orient ¹, même si certains prédicateurs se sont élevés contre la longueur de ce deuil ². Le délai des quarante jours — plutôt que celui de trente jours connu à Rome — aurait-il été imposé à Ambroise par l'usage de Constantinople ³, ou appartenait-il à la liturgie milanaise ? Après d'autres ⁴, je pencherais plutôt pour la seconde hypothèse. En tout cas — et nous revenons à la composition de cette *Oraison funèbre* —, Ambroise n'a très vraisemblablement pas choisi ce parallèle, dont il sera amené à montrer qu'il est boiteux...

En effet, dans ce même début où il rapproche la cérémonie qui se déroule à Milan des funérailles faites à Jacob sur l'ordre de son fils bien-aimé Joseph, Ambroise découvre dans les patriarches les modèles de Théodose et d'Honorius. Le père, nouveau Jacob, a « supplanté » les tyrans et les idoles (§ 4). Honorius n'est autre que Joseph. Or, à l'extrême fin de l'*Oraison funèbre*, au moment où le corps va quitter Milan pour Constantinople, Ambroise évoque à nouveau le transport du corps de Joseph jusqu'en Palestine, *accompagné par Joseph* (§ 54). Pourtant, à cause des devoirs de sa charge, Honorius ne peut, comme Joseph, accompagner si loin le corps de son père. L'orateur l'explique au jeune homme qui pleure (§ 55). Il l'engage à prendre en main le pouvoir que son père lui a laissé

¹ *Constitutions Apostoliques* VIII 42, 3 (in *PG* I 1146-1147; ed. F.-X. FUNK, I 552); Palladius, *Hist. Laus.* 21, 15; *Peregr. Aeth.* 10, 4; etc. Voir E. FREISTEDT, *Altchristliche Totengedächtnistage und ihre Beziehung zum Jenseitsglauben im Totenkultus der Antike* (Münster/West. 1928).

² Jean Chrysostome, *Pan. Bern.* 3 (in *PG* L 634).

³ L'usage du quarantième jour y est attesté par la *Vie de Mélanie* 56, où la voyageuse a dû se plier à la liturgie locale.

⁴ L. Canet, F. Cumont, E. Freistedt. Fr. DÖLGER (« Unterbrechung der Trauer am Sonntag. Festtagkleid statt Trauerkleid », in *Antike und Christentum* 5 (1936), 69) a mis en valeur le témoignage de Jérôme, *Epist.* 118, 4.

et que « le Seigneur a confirmé » (§ 55, ligne 9), ce qui suppose qu'il demeure à Milan. Il est probable que le texte biblique avait été lu — *lectio* (§ 3) — et que cette lecture appartenait à la liturgie ordinaire de l'office du quarantième jour. Ambroise s'est soumis à ce cadre liturgique. Cela ne l'a pas empêché de l'infléchir quelque peu ¹ et, comme nous allons le voir, d'utiliser à ses fins les paroles de l'Écriture.

Après avoir rendu compte du centre de cette *Oraison funèbre*, puis de ses deux extrémités, il reste à montrer comment s'articulent, de part et d'autre du centre, les deux parties symétriques qui s'adressent la première à l'entourage d'Honorius, et en particulier à l'armée, la seconde à Honorius lui-même. La première a été introduite par l'évocation des derniers moments de Jacob. Celui-ci avant de mourir a béni son fils, a demandé pour lui l'aide de Dieu (§ 4, lignes 2 sq.), et lui a promis toute sorte de bénédiction. Il n'est pas nécessaire qu'Ambroise applique explicitement ces propos à Honorius. Bien au contraire, il déclare que l'Empereur n'a pas laissé de testament *écrit*. Mais l'évêque se fait le défenseur de la volonté de Théodose contre une double menace, civile et militaire. Auprès de l'entourage d'Honorius, il maintient la validité des promesses faites par Théodose à son peuple (§ 4, ligne 13 - § 5). Auprès de l'armée victorieuse, fière de sa puissance, Ambroise fait valoir que la victoire contre Eugène a été acquise en réalité par la seule *foi* de Théodose et que celui-ci continue à protéger ses soldats en protégeant ses enfants ². « La foi de Théodose a fait votre victoire », dit-il aux soldats. « Que votre fidélité fasse la force de ses fils » (§ 8). Et l'éloge de la foi-fidélité est bien davantage destiné à convaincre les soldats et à les rappeler à

¹ Il n'est que d'examiner les modifications et les coupures qu'Ambroise introduit dans sa citation de *Gen.* 49, 25 sq. en *Obit. Theod.* 4, 2-5.

² Le thème a été annoncé dès la fin du § 2 : *Non sunt destituti* [Arcadius et Honorius] *quibus Christi adquisiuit* [Theodosius] *gratiam et exercitus fidem, cui documento fuit Deum favere pietati ultoremque esse perfidiae.*

leurs devoirs qu'à magnifier Théodose lui-même (§§ 8-11). C'est à l'Ecriture qu'il laisse ce soin en citant un texte des *Proverbes* qui vante l'homme faisant preuve de foi et de miséricorde (§ 8). Ambroise s'attache surtout à donner des preuves de la bonté de Théodose; mais, une fois encore, la pointe de tout ce développement n'est pas tant de faire l'éloge de Théodose que de montrer que ces qualités se sont acquis les faveurs de Dieu, par conséquent la protection divine sur ses enfants: « Qui donc doutera », déclare-t-il à la fin d'une série d'exemples, « que Théodose sera d'une très grande protection pour ses fils auprès du Seigneur? » (§ 15). Et, un peu plus loin, après avoir cité l'exemple de rois de Juda arrivés très jeunes au pouvoir et qui l'ont conservé grâce à leur foi en Dieu et malgré leur ascendance mauvaise, Ambroise déclare: « Théodose, lui, était rempli de la crainte de Dieu, rempli de miséricorde. Nous espérons qu'il sera le défenseur de ses enfants auprès du Christ, si le Seigneur est propice aux affaires humaines » (§ 16). Cette assurance s'accompagne d'un rappel des qualités vantées par l'Ecriture et qu'a pratiquées Théodose, en particulier la miséricorde qui n'est qu'une forme de l'amour. Le *Psaume* 114 peut éclater avec son *dilexi* !

On a vu la place qu'il occupe au centre de ce discours (§§ 17-32). Chose jamais vue dans la littérature profane — où les citations poétiques ont valeur d'ornement ou d'autorité —, c'est ici l'âme de Théodose qui prononce les paroles de David, en révélant les secrets de sa vie avec Dieu. Ambroise les explicite en découvrant les motifs religieux de plusieurs événements politiques récents. Il s'adresse également de manière directe à son auditoire en une série de prolongements homilétiques; puis il reprend de façon plus personnelle les paroles du *Psaume* en leur faisant exprimer cette fois-ci ses propres sentiments à l'égard de Théodose (§§ 33-38), son chagrin de le voir parti, son assurance de le savoir avec Dieu et avec ses proches, puisqu'il a atteint la perfection de la charité dont parle le *Psaume* 114.

Ce double mouvement de peine et de confiance qui nous ramenait à l'oraison funèbre entraîne en réalité Ambroise dans un dernier développement, qui est politique autant que religieux, ou, si l'on veut, qui énonce les conditions religieuses et morales d'un bon gouvernement politique. Car, si l'on regarde bien le tableau des retrouvailles de Théodose avec Gratien, avec les membres de sa famille, avec Constantin (§§ 39-40), on ne sera pas sans apercevoir que ce n'est pas tant le bonheur de la rencontre qui est souligné que les qualités chrétiennes de tous ces êtres qui viennent se grouper autour de Théodose. Gratien et Théodose « se réjouissent d'avoir fait, l'un et l'autre, preuve de miséricorde » (§ 39, ligne 5). Théodose « ne règne vraiment que maintenant qu'il est dans le Royaume du Seigneur Jésus » (§ 40, lignes 1-2), qu'il a toujours servi. La dynastie constantinienne, celle de Valentinien ou Gratien, celle de Théodose trouvent l'explication et la condition de leur puissance dans la soumission au « frein » de la foi et de la morale chrétienne symbolisé par ce clou de la Croix dont Hélène a fait le mors du cheval impérial (§§ 41-50). « Digression! » a-t-on dit; « Pièce rapportée! »¹. S'il y a « pièce rapportée », je la restreindrais pour ma part au strict récit de la découverte de la croix (§§ 41-49); car, dès avant ce récit, Ambroise a évoqué ce « frein » (§ 40, ligne 12), sur lequel il va s'étendre (§ 50, lignes 1 sq.) *après* le récit de la découverte de la croix. On pourrait donc, à la rigueur, extraire ce morceau². Mais je ne le ferais qu'à regret, car cet éloge d'une fille d'auberge me paraît bien situé dans cette *Oraison funèbre* qui ne tient aucun compte des valeurs terrestres. Quel mépris des « mérites » de la race chez cet aristocrate et quelle audace fulgurante de rapprocher

¹ Sur la bibliographie ancienne, voir Ch. FAVEZ, « L'épisode de l'invention de la Croix dans l'Oraison funèbre de Théodose », in *REL* 10 (1932), 423-429, repris dans *Consolation latine*, 180-188. Favez a bien vu l'importance politique de ces pages (pp. 426-427 = pp. 185-187).

² Le « frein » est également évoqué au § 47, 9-10.

Hélène, le témoin de la Résurrection du Christ, de Marie, le témoin de l'Incarnation¹, Hélène, la mère des Empereurs, comme Marie était celle du Christ; Hélène et Marie en face d'Eve la malheureuse mère des vivants!² Avant de sourire — aujourd'hui — de ces rapprochements, il faudrait les replacer dans la théologie politique — partout présente dans ce texte — d'Ambroise, où ils se justifient sans peine: Constantin a ouvert une ère nouvelle, celle d'un Empire soumis aux lois du Christ et non plus à la puissance ni à la passion effrénées. Le clou de la Croix sur le diadème, le clou de la Croix devenu mors du cheval impérial symbolisent et rappellent cette double exigence (§ 50, lignes 1-4). Ambroise n'a pas besoin de préciser davantage sa pensée pour qu'Honorius en découvre les leçons. Ce n'est certainement pas par hasard, cependant, que les deux exemples d'empereurs dépravés qui soient cités soient justement ceux de deux *jeunes* empereurs, Néron et Caligula (§ 50, lignes 4-6)! A Honorius, Ambroise donne au contraire comme modèles Gratien et Théodose, qui ont su « porter un joug pesant dès leur jeunesse » (§ 52, lignes 11 sq.). Nous retrouvons le texte de Jérémie qui avait *introduit* l'éloge de Valentinien II dans l'*Oraison funèbre* de ce prince³. Il sert ici de *conclusion*. Mais il est aussi un programme pour le jeune Honorius.

La plasticité des textes bibliques n'a d'égale que celle qu'Ambroise confère aux cadres ou aux thèmes profanes. Car il serait erroné de dire qu'il n'y a aucune trace d'un cadre rhétorique et moins encore aucune volonté de la part d'Ambroise de se plier aux devoirs et aux joies de l'affection. La savante construction que j'ai essayé de mettre en lumière pourrait, avec ses symétries et ses embrassements, sembler révéler le calcul d'une tête froide. En réalité, quelle émotion tout au long de ce dis-

¹ *Obit. Theod.* 44, et en particulier lignes 7 sq.; 46, lignes 9 sq.

² *Obit. Theod.* 47, 4: *Visitata est Maria ut Enam liberaret; uisitata est Helena ut redimerentur imperatores.*

³ *Obit. Valent.* 9; *supra* p. 263.

cours ! N'est-il pas significatif que le seul endroit où Ambroise éclaire sa démarche soit celui où il avoue qu'il prolonge son discours pour se « consoler » (§ 35) ? C'est là le seul emploi de *solari* dans cette *Oraison funèbre*. La consolation ne provient plus désormais d'une ratiocination et d'un appel à des arguments destinés à convaincre ou à charmer la raison. Elle est dans le tableau d'une vie où Ambroise découvre l'imitation de Jésus. Théodose, nouveau David par ses fautes, s'est montré également un nouveau David par son humilité. On comprend que l'orateur ait mis dans la bouche de l'Empereur chrétien un poème d'un roi selon le cœur de Dieu, et qu'il ait fait de cette prière de l'Eglise l'essentiel de son *Oraison funèbre*. La « forme » chrétienne exclut tout recours à une « forme » profane, païenne, de même qu'il n'y a pas de compromis possible entre l'idéal de l'empereur chrétien et celui d'un ou des empereurs païens ¹.

CONCLUSION

Avant de conclure cette étude, je voudrais dire que, si, dans le cadre de ces *Entretiens* sur les « genres littéraires », j'ai la conviction de fournir un éclairage quelque peu nouveau de ces oraisons funèbres, j'ai la conscience non moins nette de ne pas avoir épuisé leurs richesses proprement « littéraires ». En tout

¹ Dans ce *De obitu Theodosii*, on n'a relevé que quatre allusions à des réalités ou à des textes païens. Trois figurent dans la page où Ambroise, à l'adresse d'Honorius, oppose à Gratien et Théodose les figures de Néron et Caligula d'une part (§ 50, ligne 5), celle de Julien d'autre part (§ 51, 13 sq.). Les deux premiers ont été les esclaves de leur *libido*, et Ambroise cite à leur propos la condamnation portée par Salluste dans la préface de son *Catilina* contre ceux qui se ravalent au niveau de la bête (§ 51, lignes 6 sq. : *Catil.* 1, 1). Quant à Julien, plutôt qu'à Dieu, il s'est livré à la philosophie (§ 51, 13-15). Or, Ambroise l'a laissé entendre dans un quatrième endroit où il a condamné les philosophes qui permettaient la colère (§ 14, 1-3), il n'y a pas d'accord possible entre la philosophie et Dieu. L'exclusion de la rhétorique et des « valeurs » qu'elle vante en découle comme une conséquence inéluctable.

cas, même si la mise en évidence de ma « thèse » m'a, dans le cadre restreint de cette étude, amené à privilégier certains aspects de ces oraisons funèbres, je n'ai nullement l'intention de diminuer la dette qu'Ambroise a contractée à l'égard de la rhétorique, même lorsqu'il la refuse, ni à l'égard des *topoi* de la consolation, même lorsqu'il en change le contenu ou le sens. Il y aurait également à montrer comment ces oraisons funèbres sont riches de tout ce qu'elles taisent ou négligent de leurs modèles profanes. Aucune d'entre elles n'a, par exemple, recouru aux *topoi* de la naissance, de la famille ou de l'éducation ¹. Encore moins est-il question des qualités *militaires* de Théodose ². Celui-ci n'apparaît que comme un serviteur de Dieu, comme les autres hommes, dans cette cérémonie qui est d'abord un office religieux ordinaire, même si les circonstances historiques ou politiques sont exceptionnelles et ne peuvent être négligées ³.

¹ Jérôme refuse explicitement ces *topoi* lorsqu'il parle de Népotien, qui n'était sans doute pas de grande famille (*Epist.* 60, 8); il en traite par préterition au sujet de Fabiola (*Epist.* 77, 2) ou de Marcella (*Epist.* 127, 1), mais il ne se prive pas de les développer au sujet de Blésilla (*Epist.* 39, 1) et surtout de Paula (*Epist.* 108, 3-4). Grégoire de Nazianze, à l'occasion de la mort de son frère Césaire, vante sa propre famille (*Or.* VII 2-5). Ambroise reste muet sur la sienne et, des deux empereurs, ne veut envisager que leur personne et même leurs dernières années. L'allusion à la jeunesse de Théodose (§ 53, lignes 4 sq.) ne l'entraîne pas à parler de son père, dont la mort chrétienne a fait l'admiration d'Orose (*Hist.* VII 33, 7).

² Cette omission étonne, scandalise un certain nombre d'historiens, qui songent au *Panegyrique* de Pacatus, mais contestent quelquefois par ailleurs la valeur militaire de Théodose... Ambroise ne fait allusion à la Rivière froide que pour y voir le fruit de la *fides* de Théodose. C'est la thèse que devait présenter le *Panegyrique* d'un autre Aquitain et connaissance d'Ambroise, Paulin de Nole, d'après ce que lui-même et Gennade de Marseille disent de cet écrit. A propos de son influence sur Rufin d'Aquilée, qu'Augustin suit et *modifie* dans *Cité de Dieu* V 26, voir mon « Eloge de Théodose dans la Cité de Dieu (V 26, 1). Sa place, son sens et ses sources », in *Recherches Augustiniennes* 4 (1966), 135-179, et particulièrement 153 sq.; 169 n. 123; 171-175.

³ Ainsi des circonstances de la mort de Valentinien et de la situation ambiguë dans laquelle se trouvaient Ambroise et l'Italie; ainsi de la situation « constitutionnelle » à la mort de Théodose. Pour la mort de Satyrus, voir *supra* pp. 243-244.

En attirant l'attention sur le cadre liturgique et sur ces « formes » bibliques, il me semble que l'on rend compte davantage de ces textes qui ont tout d'abord été prononcés dans le cadre d'un office religieux et qui supposent toute une série de lectures et de chants. Les oraisons funèbres chrétiennes, « profanes » dans leur origine, se sont trouvées insérées dans un cadre religieux qui a réagi sur elles. On le constate beaucoup mieux chez Ambroise que chez Grégoire de Nysse, où le discours demeure une ἐπίδειξις, même lorsqu'il concerne Méléce. Mais il s'est trouvé, chez Ambroise, que la culture littéraire et philosophique s'est, à l'occasion de ce genre littéraire et de son contenu, trouvée confrontée avec une question beaucoup plus vaste et fondamentale : celle de la vérité révélée et de son expression.

Nous avons eu plusieurs fois l'occasion de noter, et dès les deux *Discours* consacrés à Satyrus, qu'Ambroise revendiquait pour l'Écriture l'origine de telle définition philosophique de la prudence ¹, de tel aphorisme sur le malheur de la naissance ². Pour Ambroise, la vérité biblique est toujours à la fois antérieure et supérieure aux maximes des philosophes. Mais on peut dire que cet *a priori* ne se limite pas au domaine notionnel. L'évêque peut de temps à autre se moquer des règles rhétoriques de la composition ³ et déclarer qu'il préfère à l'*ars* les *exempla* des patriarches ; on sent et on s'aperçoit que ce problème de l'esthétique de la Bible l'a préoccupé et qu'il y a réfléchi ⁴, ne serait-ce que pour répondre aux critiques païennes. « Nos adversaires disent », écrit-il, « que nos écrivains n'ont pas respecté les règles de l'art. Nous non plus ne le prétendons. En

¹ *Exc. Sat.* I 42, 6 sq.

² *Exc. Sat.* II 30, 1-3. Voir p. 256.

³ Voir, par ex., *De officiis ministrorum* I 116.

⁴ Voir, par ex., les considérations sur le style « historique » de Luc : *In Luc., Prol.* 1-5.

effet, ils n'ont pas écrit selon les règles de l'art, mais selon la grâce qui dépasse tout art. Ils ont en effet écrit ce que l'Esprit Saint leur donnait à dire. Cependant, ceux qui ont mis par écrit les règles de l'art, ont trouvé cet art dans les écrits de nos écrivains, et c'est de là qu'ils ont tiré leurs manuels et leurs règles» (*Epist.* 8, 1). Ambroise appuie cette affirmation, à première vue si surprenante, par un exemple qui le montre surtout préoccupé, en fait, de retrouver dans un texte biblique de seconde importance les classifications et les catégories rhétoriques et philosophiques¹. Le fait est doublement révélateur. Il nous montre tout d'abord Ambroise à l'affût de ces « parentés », qu'il fait toujours jouer dans le même sens. Les « formes bibliques » que nous avons découvertes dans ses oraisons funèbres ne relèvent pas toutes de la seule liturgie. Lorsqu'Ambroise substitue les éloges du *Cantique des Cantiques* à l'éloge proposé par Ménandre, lorsqu'il juxtapose les adieux de Virgile à Nisus et Euryale et l'*Elégie* de David sur la mort de Saül et Jonathan, ou lorsqu'il passe du thrène prévu par la rhétorique aux *Thrènes* de Jérémie, il ne fait pas de doute — même s'il n'en dit pas un mot — qu'il a été conscient des ressemblances des genres. Certains *Psaumes* pouvaient convenir de la même façon à l'éloge ou à la déploration, aux apothéoses et aux ascensions de l'âme. Nous connaissons trop mal cette liturgie et son histoire pour pouvoir assister à sa constitution et déceler son éventuelle évolution. En ce qui concerne Ambroise, en tout cas, je ne pense pas que l'on puisse parler réellement d'évolution, même si nos trois oraisons funèbres sont très différentes, même si elles s'échelonnent, comme je l'ai rappelé, sur deux décennies. Un appel aux deux *Lettres* 15, de 382-383,

¹ Cette *Lettre* 8, 2 s'appuie en effet sur Philon, *De fuga et invent.* 133.

et 39, de date indéterminable ¹, montrerait un certain nombre de constantes d'un bout à l'autre de la carrière ecclésiastique d'Ambroise. La philosophie ou la rhétorique ne sont pas progressivement évacuées par la Bible. Dès ses premiers écrits, Ambroise affirme que ce que celles-ci contiennent de bon *provient* de la Bible et n'a donc pas à être éliminé ni justifié ².

Les prémisses sont assurément fausses. Il faut bien voir que cette erreur entraîne aussi des conséquences sur le plan esthétique. Elles ne sont pas, en ce domaine, propres à Ambroise. Lorsque Jérôme rapproche par exemple David d'Horace ou lorsqu'il aborde le livre de Job avec les catégories de la rhétorique classique ³, il est douteux qu'il puisse rendre véritablement compte de l'originalité de David ou de Job ⁴. Il en sera de même lorsqu'Augustin isolera chez saint Paul et chez Amos des exemples d'éloquence selon le modèle profane ⁵. Vouloir à tout prix retrouver l'*ars* gréco-romaine dans un texte biblique risquait de

¹ La *Lettre* 15 développe *Phil.* 1, 23 (§ 3) en un sens analogue à *Exc. Sat.* II 41-42, mais aussi le *Ps.* 54, 8 (§ 3), comme *Obit. Theod.* 29 développera le *Ps.* 54, 7, le *Ps.* 47, 9 (§ 4) et *Bar.* 3, 24-25 (§ 4) comme *Obit. Theod.* 1 et 52; l'*Epist.* 39, entre autres, juxtapose le *topos* de la destruction des villes (§ 3), déjà présent dans la *Lettre* de Sulpicius à Cicéron, à un développement sur la « connaissance selon la chair » et la connaissance selon l'esprit d'après 2 *Cor.* 5, 16, après avoir pris en compte le *desiderium* de Faustinus pour sa sœur, dont il ne met pas en doute les mérites et la foi (§ 5). C'était la situation et les sentiments d'Ambroise au moment de la mort de Satyrus. La date de cette lettre, malgré J. R. PALANQUE (*Saint Ambroise et l'Empire romain* (Paris 1933), 550), ne peut être déterminée.

² On voit donc que, pour Ambroise, les richesses profanes sont toujours un emprunt aux richesses de la Bible ou leur dégradation. Il ne voudrait donc pas parler, comme je l'ai fait plus haut, de « sacralisation » du profane (voir *supra* p. 247). Mais le cheminement psychologique est bien celui-là.

³ Hier. *Praefatio in librum Iob ex hebraeo* (in *PL* XXVIII 1081-1082).

⁴ J'ai montré le même désir de mettre la Bible au goût de l'époque dans « Saint Cyprien et le roi de Ninive dans l'*In Ionam* de Jérôme. La conversion des lettrés à la fin du IV^e siècle », in *Epektasis. Mélanges J. Daniélou* (Paris 1972), 551-570, et particulièrement 567-569.

⁵ Aug. *Doctr. christ.* IV 6, 9-7, 21. Celui-ci revient d'ailleurs à l'affirmation d'Ambroise: *Neque enim haec humana industria composita, sed diuina mente sunt fusa et sapienter et eloquenter...* (§ 21).

rendre aveugle à l'esthétique véritable et multiple de la Bible. On sera moins sévère pour une telle attitude en relevant que cette erreur a été, *mutatis mutandis*, celle même des critiques modernes qui ont trop étudié les oraisons funèbres d'Ambroise en projetant sur elles les cadres classiques. On y verra le signe de l'importance que conservent à l'époque les genres littéraires, quels qu'ils soient. On constatera aussi que ces écrivains et Ambroise en particulier ont, par mimétisme biblique, modifié, distendu ces cadres, de sorte qu'il y a davantage dans leur pratique que dans leur théorie. Ce n'est pas chose unique dans l'histoire de la littérature. C'est aussi la faiblesse des classifications, quelles qu'elles soient, puisque, depuis Pascal au moins, nous savons que la véritable éloquence se moque de l'éloquence...

DISCUSSION

M. Fontaine: La triade oratoire ambrosienne d'Yves-Marie Duval répond à la triade hagiographique hiéronymienne de M. Fuhrmann: ces deux études « cinétiques » montrent le mouvement de la création littéraire à travers trois « épreuves » successives d'un même genre, dues à un même auteur. Elles illustrent ainsi *in vivo* l'idée que le grand écrivain est celui qui *remodèle* un genre littéraire, et en modifie plus ou moins profondément le profil général par les mutations que sa création personnelle lui fait accomplir: il le *façonne à neuf*, et il en propose de *nouveaux modèles*.

Mais la situation de la triade ambrosienne représente un cas extrême, en ce sens que le genre de l'oraison funèbre prend naissance au cœur même de la liturgie chrétienne, entre ces deux autres prises de parole que sont la lecture des textes sacrés et l'hymnodie. Arrivé au terme de sa maturation ambrosienne, avec l'*Oraison funèbre de Théodose*, il coïncide finalement avec une espèce particulière du genre spécifiquement chrétien de l'homélie, qui est exégétique et parénétique tout à la fois: en l'occurrence un sermon qui commente le *Psaume 114* afin d'en tirer des leçons pratiques pour l'auditoire de la Cour, et, plus particulièrement, pour l'état-major impérial et le jeune Honorius. La nature singulière de cette prédication lui permet de prendre ses distances avec ses modèles et ses antécédents antiques; mais elle lui impose aussi, puisqu'il s'agit de se faire comprendre efficacement d'un auditoire officiel, où se mêlent aux chrétiens des convertis de fraîche date et des lettrés attachés aux langages des lettres antiques, de ne pas abandonner totalement le recours aux souvenirs profanes (p. ex. virgiliens). Paradoxalement, comme naguère dans l'apologétique, c'est donc ici la préoccupation de l'efficacité pastorale qui limite une christianisation totale des thèmes et de l'expression à tous ses niveaux.

M. Duval: Je souscris à votre premier point, parce que je puis le vérifier: Ambroise est bel et bien devenu un modèle, et on peut suivre son influence de saint Jérôme à saint Bernard, pour ne parler que de littérature latine. Je voudrais en revanche préciser que si j'accepte pour le *De obitu Theodosii* le terme de cas-limite (peut-être faudrait-il même parler de mutation), je me suis refusé à parler d'évolution consciente continue. Les trois *Oraisons funèbres* ont été prononcées dans des circonstances dramatiques, mais trop différentes les unes des autres pour que les trois textes soient pleinement comparables. J'ai au contraire insisté sur le fait que la théorie du larcin est affirmée sur le plan *doctrinal* dès le *De excessu fratris Satyri* (378), avant d'être utilisée sur le plan *littéraire* dans le *De obitu Valentiniani* (392). Malheureusement, nous ne connaissons la date ni de la *Lettre* 8, qui en dresse la constatation, sur le plan littéraire, ni de la *Lettre* 39, qui recourt à la fois à la tradition profane et à l'enseignement chrétien. Il faut donc être très prudent.

M. Herzog: Das Auftreten der von Y.-M. Duval beschriebenen biblischen Formen lässt sich als eine zunehmende Durchdringung, Eroberung literarischer Konventionen durch biblische Darstellungsweisen deuten. Duval spricht von « mimétisme biblique » — dies würde die Perspektive des Autors betreffen; objektiv könnte man von dem im 4. Jh. sichtbar werdenden enormen literarischen Potential der Bibel sprechen. Den Prozess dieser Integration in die Literatur kann man durchaus in den von Duval vorgestellten Formtypen verfolgen; er sprengt zunehmend die Balance zwischen « rhetorischen » Formen und biblischen « Inhalten ». — Diese überzeugenden Beobachtungen geben Anlass, ein Forschungsproblem und eine Frage zu äussern. Der Prozess des Eindringens der Bibel in literarische Formen ist nämlich die Kehrseite des grossen Vorgangs, der für die lateinische Literatur des 4. Jh. entscheidend sein dürfte: die Gewinnung der lateinischen Bibel als Literatur. Ich frage mich ferner, ob, wie es Duval am Beispiel des Ambrosius darstellt, « liturgische » Situationen hierbei eine so ausschlaggebende Rolle gespielt haben und nicht vielmehr die Ausarbeitung einer

exegetischen Technik — unabhängig von der homiletischen « Situation » — seit Origenes. Vielleicht bedarf es hier nur einer Verständigung über den Begriff « Liturgie ».

M. Duval: Il est certain que le problème posé par la qualité littéraire de la Bible, surtout de la Bible *latine*, a été crucial pour tous les écrivains chrétiens du IV^e siècle, de Lactance à Augustin en passant par Jérôme et Ambroise. Nous n'avons de confessions analogues ni chez Tertullien, ni chez Cyprien, qui est pourtant le défenseur du style biblique *incultus* dans la page de l'*In Ionam* de Jérôme que j'ai analysée et que je cite dans une des notes de ma conclusion. Que l'exégèse ait joué un grand rôle dans cette découverte des beautés, souvent émiettées, de la Bible, rien de plus certain; mais il faut bien voir que cette découverte découle, d'une part, de la connaissance auprès des Juifs des lois de la *poésie* hébraïque en particulier; d'autre part de l'application (souvent dangereuse) au texte biblique de catégories gréco-latines. C'est le point sur lequel j'ai voulu insister.

En ce qui concerne la notion de liturgie ou de cadre liturgique, je ne vois pas qu'elle s'oppose ici à l'exégèse, même si celle-ci peut revêtir plusieurs formes, du tome à la scolie en passant par l'homélie, si on se réfère à Origène. Lorsqu'on compare certains commentaires écrits avec certaines homélies de Jérôme, on ne constate pas de différence de nature. Dans le cas des oraisons funèbres d'Ambroise, l'exégèse du *Cantique des Cantiques* et celle du *Psaume* 114 viennent toutes deux d'Origène, du moins pour l'essentiel. Pour ce *Psaume* 114, le moyen de vérifier cette dépendance se trouve précisément dans le *Tractatus de psalmis* 114 de Jérôme. Le prédicateur s'explique d'abord à lui-même l'Écriture avant de l'expliquer au peuple. Il n'est que de penser au tableau qu'Augustin a donné d'Ambroise à sa table de travail: le pasteur doit nourrir son troupeau. Il peut lui signaler les beautés littéraires de la Bible comme il peut lui procurer un plaisir littéraire en remodelant les textes bibliques; cela d'autant plus, sans doute, qu'il était lui-même sensible aux objections païennes. Mais il ne se privait pas, par ailleurs, devant une faute de langue

caractérisée, de souligner que la forme littéraire est beaucoup moins importante que le contenu: *res* et *verba* toujours !

M. Fontaine: J'adhère tout à fait à l'élargissement que M. Duval vient de donner à la notion de liturgie: elle peut avoir aussi une acception individuelle, dans l'expression d'un « culte intérieur » où, justement, la lecture et la méditation de la Parole scripturaire tiennent une grande place. Sur ce point, la « réception littéraire » de la Bible doit tenir compte de deux facteurs connexes: la conversion croissante de l'aristocratie lettrée, en particulier dans la seconde moitié du IV^e s.; la diffusion — sensiblement contemporaine — de l'ascétisme monastique en Occident. Bon nombre de *μουσικοὶ ἄνδρες* franchissent ainsi successivement, ou en une seule fois, les pas de deux conversions: au christianisme et au style de vie ascétique. Ceux-là ont formé par excellence la minorité la plus agissante dans la « réception littéraire » de la Bible. Décidés à pratiquer le mieux possible la *lectio divina* et à nourrir des Ecritures leur nouvelle vie de foi, ils n'ont pu s'empêcher d'aborder celles-ci avec leurs habitudes culturelles antérieures (cf. par ex. le plus ancien commentaire exégétique de Jérôme, *Sur l'Ecclésiaste* !). Ils ont été entraînés ainsi à pratiquer, peu consciemment, une lecture encore « antique » des Ecritures, comme d'un nouveau rayon de leur culture littéraire: celui de la *bibliotheca sacra*; sans compter la double formation orale du peuple chrétien à l'Ecriture et à son système d'interprétation allégorique centré sur le Christ (voir, pour Ambroise en particulier, la conclusion de l'excellente thèse de H. Savon, *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif* (Paris 1977)), à travers la « formation permanente » par les *enarrationes* épiscopales.

M. Cameron: It seems to me worth emphasising that Ambrose appears to have no Latin predecessor in this genre later than Seneca, while in the East we have examples from the Gregories, Basil and Libanius, all much more closely modelled on the rhetorical tradition codified by Menander. There was undoubtedly a revival and refinement of ceremonial literature at Rome and especially at court in

Milan at the end of the fourth century, and it may be that it was Ambrose himself who revived the formal *consolatio*. The most conspicuous and prolific exponent of this ceremonial literature was of course Claudian, a Greek, and an experienced disciple of Menander. But it is doubtful to what extent Menander's teachings were operative in the West before this. The Gallic panegyrists knew them, but the official rhetor of Milan in the 380s was Augustine—who knew no Greek. In fact we do not know of any Greek rhetors in Rome or Milan at this period, nor did Macrobius see fit to place one in the company of Praetextatus. No Latin translation of Menander's books is extant and there are good reasons for supposing that none was ever made. It may thus be doubted whether Ambrose, who was educated in the West, had any first hand knowledge of Menander (which would certainly simplify your problem), though of course he may have seen one of the apparently fairly numerous Greek *consolationes* of the period based on Menander.

M. Schmidt: Ich frage mich, ob manche Voraussetzungen Ihrer Aufbauanalyse nicht noch kritischer überprüft werden können, so dass Ihre Resultate dann noch deutlicher hervortreten. Das Problem scheint mir zu sein, wie weit das menandrische Schema im Westen bekannt war, genauer wie weit sich ein lateinischer Redner daran messen bzw. messen lassen wollte. Menander stellt ja eine Art Schlusspunkt in der Entwicklung der griechischen Rhetorik dar, die wegen ihrer geschrumpften politischen Bedeutung sich die Ausarbeitung der personenbezogenen, zeremoniellen Rede (Preisrede, Grabrede) besonders angelegen sein lassen konnte. Diesen Vorsprung hat die römische Theorie der Kaiserzeit wegen des Beharrungsvermögens der republikanischen Rhetorik erst allmählich und relativ spät aufgeholt. So wie man sich in der Panegyrik an das plinianische Vorbild hielt, scheint sich Ambrosius zunächst auf die Motive und Strukturen der Konsolationstopik bezogen zu haben, weniger auf ein — auch im Erwartungshorizont des westlichen Publikums nicht präsent — festes Schema, das aufzubrechen war. Selbst wenn er bei seiner Bildung eine der menandrischen vergleichbare *dispositio*

der Trauerrede gekannt haben mag, war sie für ihn kaum so verpflichtend, wie es für den Osten die Praxis von Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa aufweist. Eine interessante Folie bilden die *Panegyriken* Claudians, die der festen Form des Panegyricus im Westen zur Verbreitung halfen. Ich möchte vier Punkte unterstreichen:

1) Gegenüber einer vagen Vorstellung einer ubiquitären und allzeitigen totalen Rhetorik der Antike ist die historische Entwicklung auch in ihrer je verschiedenen lokalen Ausprägung zu differenzieren;

2) die Ebene der Makrostruktur einer Rede ist gesondert von einzelnen — auch strukturierenden — Motiven (z.B. Tugendkatalog) zu betrachten;

3) Menander kann als nützlicher Vergleichspunkt, nicht jedoch als historischer Bezugspunkt, als Analogie und nicht als Quelle dienen;

4) die Originalität des Ambrosius wäre demnach so zu bestimmen, dass er das verfügbare Repertoire von *Topoi* zumal der philosophischen *consolatio* frei handhabte und christlich um- bzw. überformte.

M. Duval: La première question de M. Schmidt rejoint la suggestion de M. Cameron et pose le problème de Ménandre et de sa connaissance en Occident avant Claudien, qui le suit scolairement dans ses *Eloges*. A mon avis, Ménandre n'est pas « le manuel » unique, encore que ce soit à peu près le seul que nous connaissions, et il est loin lui-même d'être aussi rigoureux que semblent le laisser entendre ceux qui ont voulu retrouver son plan partout. Sur ce point, je suis donc d'accord, je crois, avec le troisième point de M. Schmidt. Par ailleurs, je ne puis penser qu'Ambroise n'ait pas reçu à Rome une éducation grecque très soignée. Dès les premières années de son épiscopat, il lit à livre ouvert les ouvrages grecs les plus divers. Il s'est d'ailleurs formé à l'époque de Marius Victorinus, un helléniste hors pair. Le texte du Pseudo-Denys d'Halicarnasse que j'ai cité dans mon introduction insiste également sur l'utilité de pratiquer à l'école le genre de l'ἐπιτάφιος. Je ne suis donc pas enclin à penser qu'Ambroise n'a découvert les préceptes rhétoriques

de la consolation, chez Ménandre ou ailleurs (ou les consolations), qu'au moment où il a eu lui-même à écrire le *De excessu fratris Satyri*. Il en avait déjà au moins une teinture, par l'école. Les oraisons funèbres ménandriennes de Grégoire de Nysse ou de Grégoire de Nazianze sont d'ailleurs postérieures à 378, à l'exception de l'*Oraison funèbre de Césaire*.

J'ai enfin parlé d'une tradition philosophique et d'une tradition littéraire de la consolation. Il me paraît tout à fait *latin* — et typique d'Ambroise comme de Cicéron ou de Sénèque — de constater un certain éclectisme, qui est, dans le cas présent, renforcé par la foi chrétienne: Ambroise puise à la fois dans les deux traditions profanes, mais la foi en la résurrection de la chair l'invite à ne pas donner trop de place à la lamentation et, sur le plan philosophique, à refuser certains arguments.

Je serais en revanche tout disposé à distinguer « Makrostruktur » et « Mikrostruktur ». Pour le *De obitu Valentiniani*, il a surtout été question de « Mikrostruktur »; je constate cependant que chez Ménandre la *consolation* (Makrostruktur) est déjà constituée par un assemblage de « Mikrostrukturen »: thrène, éloge, thrène, consolation.

Quant à la dernière remarque, elle me semble concerner surtout le *De excessu Satyri*, car les *topoi* philosophiques apparaissent peu dans le *De obitu Theodosii* et n'occupent qu'une place limitée dans le *De obitu Valentiniani*.

M. Cameron: It is possible that Ambrose did not treat of the birth, family education etc. of at any rate the two emperors because these subjects had already been adequately dealt with in other, more conventional *laudationes funebres*. We learn from Priscian (*Anast.* 160 f.) and Corippus (*Iust.* IV 154 f.) that it was normal for more than one panegyric to be recited on ceremonial occasions. But I agree that the omission of these sections from all three *consolationes* is probably significant.

M. Duval: On peut certes se demander s'il y a eu des *laudationes funebres* profanes; mais on ignore tout à leur sujet. Pour Valentinien II,

vu les circonstances de sa mort et l'époque d'incertitude politique que provoquait en Italie l'attitude de Théodose, il me paraît peu vraisemblable qu'un rhéteur se soit aventuré à prononcer une telle *laudatio funebris* alors que la fixation même de la date des funérailles s'est fait attendre. Pour Théodose, mort peu après sa victoire, nous n'avons de trace que du *Panegyrique* de Paulin de Nole. Tout panegyrique de la victoire de la Rivière froide qu'il a été, à en juger par ce que nous en dit saint Jérôme, ce panegyrique semble avoir été composé après la mort de l'empereur; mais, vous le savez mieux que moi, Claudien, qui a écrit à la fin de 394 — donc encore du vivant de Théodose — pour les deux consuls de 395, nommés par lui, n'a pas reçu à ce moment de « commande » pour un panegyrique de l'empereur. Nous ne connaissons malheureusement pas le nom du successeur d'Augustin à Milan. Cependant, ce serait peut-être concevoir les choses de façon trop moderne (un discours religieux avant ou après un discours profane) ou trop judiciaire (en pensant au partage des rôles entre les avocats), que de penser qu'Ambroise n'avait pas à parler des *topoi* « profanes » parce que quelqu'un l'avait déjà fait. Peut-être certains sujets pouvaient-ils l'embarrasser (l'éducation de Valentinien II, l'influence de Justine ou la question de la mort de Théodose l'Ancien)? Mais je croirais plutôt que ce sont des motifs religieux qui ont commandé ce silence. J'ai surtout voulu opposer ce silence total aux variations de Jérôme auquel il arrive pourtant d'attirer ici ou là l'attention sur ce point précis.

M. Fuhrmann: Duvals Abhandlung zeigt, dass die Gattung « Trauerrede » von Ambrosius in zunehmendem Masse « liturgisiert » worden ist — sein Verfahren besteht ja darin, die biblischen Partien einzubeziehen, von denen sich Ambrosius jeweils hat leiten lassen, und mit ihrer Hilfe die Schwierigkeiten zu beseitigen, die sich der bisherigen, einseitig von rhetorischen Schemata ausgehenden Betrachtungsweise darbieten. Herr Duval setzt hierbei konsequenterweise und, wie mir scheint, mit Recht voraus, dass diese Partien während der Trauerfeier und vor der Rede verlesen worden waren, so dass die Zuhörerschaft sie frisch im Gedächtnis hatte.

Hieraus resultiert einiges für die « Form » der ambrosianischen Trauerreden: diese Reden sind nicht mehr vollauf aus sich selbst verständlich (sie wären es auch für die zeitgenössischen Zuhörer ohne die Verlesung der biblischen Partien nicht gewesen). Ihre « Einheit » und « Ganzheit » — im Sinne der aristotelischen *Poetik* — wird somit zweifelhaft; diese Ganzheit weicht ja der Rücksicht auf ein grösseres Ganzes, auf den gesamten Kultakt. Die Trauerrede, bisher « autonom » und in sich geschlossen, wird heteronom und Teil einer umfassenden Gegebenheit.

Zum Schluss eine Frage: welche Bedeutung hat in der Abhandlung Duvals der Begriff « biblische Form » — ist das Vorbild, der Leitfaden einer biblischen Partie ein zulänglicher Grund, von « Formen » zu sprechen?

M. Duval: Il est bien certain que les *Oraisons funèbres* d'Ambroise ne sont pleinement intelligibles que dans leur cadre liturgique, et qu'elles ne sont pas pleinement unifiées, au sens aristotélicien. Mais je n'ai pas dit et je ne voudrais pas avoir donné à entendre que *tous* les textes bibliques qui sont exploités ont été lus lors de la cérémonie. Par ailleurs, je me suis bien gardé de définir le mot « forme », que j'ai choisi, bien avant qu'il fasse partie du titre définitif de ces *Entretiens*, parce qu'il est extensible... et déformable. Les trois *Oraisons funèbres* ont été traitées de manière différente par Ambroise, et je ne considère pas de la même façon l'utilisation du *Psaume* 114 dans le *De obitu Theodosii* d'une part, l'utilisation des *Thrènes* de Jérémie et des éloges du *Cantique des Cantiques*, en tant que thrènes et éloges, ou l'utilisation de l'*Elégie de David sur Saül et Jonathan* dans l'*Oraison funèbre de Valentinien*, d'autre part. Dans ces cas, il me semble qu'Ambroise a réellement choisi ces textes pour leur forme, autant que pour leur contenu littéraire, avec la volonté de remplacer une « forme » profane par une « forme » biblique. Il ne s'agit pas d'une forme qui serait un plan d'ensemble et qui viendrait entièrement de la Bible. Il faut d'ailleurs remarquer que la *consolation*, telle que la décrit Ménandre, est, elle aussi, une juxtaposition de différents genres: thrène, *encomion*, consolation. Le *De obitu Theodosii*

est à considérer à part. *Grosso modo*, on pourrait dire que le centre en est occupé par une prosopopée, puisque c'est Théodose lui-même qui est censé s'adresser à Dieu.

VI

WALTHER LUDWIG

DIE CHRISTLICHE DICHTUNG DES PRUDENTIUS UND DIE TRANSFORMATION DER KLASSISCHEN GATTUNGEN

Die Werke des Prudentius sind nicht mehr Stiefkinder der Philologie. Die Forschung der beiden letzten Jahrzehnte hat das literarische Verständnis der Dichtung ausserordentlich gefördert. Monographien, Rezensionen, Aufsätze und Kommentare lieferten wichtige Interpretationen, die auch die poetische Konzeption des Prudentius, sein Verhältnis zur klassischen lateinischen Dichtung und das Besondere seiner literarischen Leistung immer deutlicher erkennen liessen. In dem folgenden Beitrag hoffe ich durch neue Beobachtungen und Überlegungen das bisher erschlossene Bild zu klären, zu berichtigen und zu ergänzen.

Begonnen sei mit einer Feststellung, die mir von zentraler Wichtigkeit zu sein scheint. Alle überlieferten Werke des Prudentius mit Ausnahme der Epigrammsammlung, die unter dem Titel *Dittochaeon* bzw. *Tituli Historiarum* auf uns gekommen ist, sollen eine grosse künstlerische Einheit bilden, in der christliche Gegenstücke zu nahezu allen klassischen Dichtungsgattungen gefunden werden können. Das eben ausgenommene *Dittochaeon*, eine Sammlung von 48 Vierzeilern, die 24 Szenen des *Alten* und ebensoviele des *Neuen Testaments* beschreiben, gehört nicht zu dieser poetischen Grosskomposition, obwohl

es in unseren Ausgaben meist vor den «*Epilogus*» gesetzt ist, und zwar erstens, da die *Praefatio*, die ex- oder implizit das Programm aller anderen Werke ankündigt, keine irgendwie geartete Anspielung auf das *Dittochaeon* enthält, und zweitens, da dieses auch strukturell mit keinem der anderen Gedichte verbunden ist, während jene alle, wie sich im weiteren zeigen wird, in ein in sich geschlossenes Bezugssystem eingeordnet sind. Das *Dittochaeon* ist eine für sich stehende künstlerische Einheit, die unabhängig von den anderen Gedichten und nicht notwendigerweise nach diesen entstand. Denn die Sammlung der anderen Gedichte stellt eben nicht die 405 herausgegebenen «Gesammelten Werke» des Prudentius dar, vielmehr wurde sie 404 oder 405 von Prudentius als eine literarische Einheit mit einer spezifischen thematischen und formalen Struktur veröffentlicht (die Möglichkeit, dass einzelne Gedichte vorher gesondert veröffentlicht worden waren, sei damit nicht grundsätzlich ausgeschlossen).

Diese Gedichtsammlung stellt den in seiner Art einzigen Versuch eines christlichen Dichters dar, der von vielen seiner Zeitgenossen immer noch bewunderten und in der Schule immer traktierten heidnischen Dichtung ein grosses «Supergedicht» entgegenzusetzen, das unter anderem zeigen sollte, dass die heidnischen Dichtungsgattungen verwandelt und als christliche Gattungen wiedergeboren werden können. Zu diesem Zweck sind die christlichen Gegenstücke zu einem komplexen strukturellen Gefüge zusammengeordnet, wodurch sie zu Teilen eines poetischen Ganzen geworden sind, oder anders ausgedrückt, die Gedichte sind, wenigstens zum grössten Teil, bereits im Hinblick aufeinander verfasst, einem absichtreichen Schema gemäss zusammengestellt und dem gemeinsamen Ziel des Ganzen, dem Preis Gottes, untergeordnet worden. Prudentius gibt ein christliches mythologisches Epos, christliche Lehren, christliche Lyrik, Hymnen und Epinikien, eine christliche Elegie und ein christliches Epigramm, einen christlichen Mimus und sogar eine christliche Tragödie. Der

wesentliche künstlerische Unterschied zwischen diesen Gedichten und ihren gattungsmässigen heidnischen Vorgängern ist nicht nur die neue christliche Sinngebung, sondern auch ihre Koordinierung zu einer grösseren künstlerischen Einheit, ihre Subordinierung unter eine geschlossene literarische Struktur. Nirgends in der lateinischen und griechischen Literatur vor Prudentius finden wir einen Dichter, der Epen und lyrische Gedichte oder ein Drama und Elegien oder Satiren und Oden in der Art zusammenkomponierte, dass sie eine in sich geschlossene literarische Einheit bilden sollten. Natürlich gab es schon früher eine Kreuzung und Mischung der Gattungen dergestalt, dass eine Dichtung Stilelemente in sich aufnahm, die vorher in einer anderen Dichtungsgattung zu Hause gewesen waren. So brachte Ovid in seine *Metamorphosen* Tragödienhaftes und Elegisches ein, aber das Ganze blieb doch ein hexametrisches Epos. Auch Prudentius setzt solche Mischungen in starkem Masse fort, wenn er zum Beispiel Bukolisches in einen Hymnus, Satirisches in ein Lehrepoesie einführt¹. Worauf es hier jedoch im Augenblick ankommt, sind nicht Gattungsmischungen innerhalb eines Gedichts, sondern die bewusste Zusammenordnung gattungsmässig verschiedener Dichtungen zu einer höheren literarischen Einheit. Horaz schrieb zwar in einer Periode seines Lebens *Satiren* und in einer späteren *Oden*, und es ist möglich, gewisse gemeinsame Züge in den *Satiren* und den *Oden* zu entdecken. Aber es ist wichtig, dass Horaz die zwei Bücher der *Satiren* und die beiden *Odensammlungen* als eigenständige künstlerische Einheiten schuf, die für sich betrachtet werden können und sollen. Die Sammlung des Catull bildet nur eine scheinbare Ausnahme von der vorher aufgestellten Regel. Wenn wir annehmen, dass sie von ihm selbst stammt, so ordnete er offenbar seine Gedichte nach

¹ Vgl. zu diesem Aspekt jüngst J. FONTAINE, «Le mélange des genres dans la poésie de Prudence», in *Forma Futuri. Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino* (Torino 1975), 755 ff.

Metrum und Länge in drei Gruppen und innerhalb der Gruppen teilweise auch nach gewissen thematischen Gesichtspunkten. Aber er schrieb die gattungsmässig teilweise verschiedenen Gedichte nicht in der Absicht, dass sie am Ende die konstituierenden Teile eines künstlerischen Ganzen sein sollten, und er schrieb auch nicht in Gattungen, die ihren Bildegsetzen zufolge diametral auseinander liegen, obgleich zugestanden werden muss, dass seine Sammlung Disparateres vereinigte, als es sich die Dichter der augusteischen Zeit erlaubten. Formen, die zu prinzipiell verschiedenen poetischen Gattungen gehören, werden in klassischer Zeit in aller Regel jedenfalls nicht zu literarischen Superstrukturen zusammengestellt. Doch das ist genau das, was Prudentius tat. In seinem Bestreben, mit den klassischen Dichtern zu konkurrieren, schuf er so ein durchaus unklassisches Werk. Die für sich existierenden klassischen Gattungen mit ihren verschiedenen Funktionen sind zu konstituierenden Teilen eines grösseren Ganzen geworden, in welchem sie jetzt alle dem gemeinsamen Thema und dem letzten Zweck des Werkes dienstbar geworden sind ¹.

Das soeben thesenhaft und summarisch Festgestellte soll durch eine Analyse des Werkes veranschaulicht und im einzelnen aufgezeigt werden. Zugleich stellt sich die Frage, wie Prudentius zu dieser eigentümlichen poetischen Konzeption kam und wie sie verstanden und aufgenommen wurde.

Es darf kurz daran erinnert werden, dass die frühesten Christen im Glauben, das Ende der Welt sei nahe und es käme

¹ Grundsätzlich im selben Sinn erklärte bereits W. STEIDLE, « Die dichterische Konzeption des Prudentius und das Gedicht *Contra Symmachum* », in *VChr* 25 (1971), 246: « Wenn bei Prudentius ganz verschiedene Gattungen als Glieder eines als Einheit angesehenen Ganzen zusammengestellt werden, so liegt in noch höherem Masse als in der Vermischung verschiedener Stilelemente in den einzelnen Werken und in der Einwirkung ganz verschiedener Vorbilder nebeneinander ein durchaus unklassisches Gestaltungsprinzip vor. In der klassischen Poesie werden verschiedene Dichtungsformen niemals als Teile eines im Grunde einheitlichen Ganzen zusammengeordnet ».

allein darauf an, ihre Seelen durch den Glauben an Christus zu retten, keinerlei Interesse an den Feinheiten einer höheren Kultur hatten, zu der ihnen infolge ihrer niederen sozialen Herkunft meist ohnehin der Zugang fehlte. Als im Laufe des zweiten Jahrhunderts Römer von höherer Bildung den christlichen Gemeinden des Westens beizutreten begannen, war die Dichtung der alten Welt mit das Erste, was sie von sich zu weisen hatten, die frivolen und sündhaften Liebeselegien, die Epen mit ihren monströsen Mythen über heidnische Dämonen und vor allem die unmoralischen, mit teuflischen Kulturen verbundenen Theateraufführungen. Als Christen vermissten sie diese Dinge auch nicht, und so kam keiner auf die Idee, christliche Texte in den überholten und verachteten Formen zu schaffen. Doch die eschatologische Vernachlässigung der Welt wurde, wenigstens teilweise, allmählich durch weltliche Interessen ersetzt, nachdem seit Konstantin dem Grossen die Zugehörigkeit zur christlichen Kirche mehr und mehr eine Bedingung weltlichen Erfolges geworden war. Jetzt, im vierten Jahrhundert, wurden auf Befehl der Kaiser christliche Kirchen gebaut, die in ihrem grandiosen Bau und ihrer Pracht die alten Tempel in den Schatten stellen sollten, und der gebildete Christ konnte bedauern, dass die *Evangelien* in einem so ungebildeten Stil geschrieben waren und dass sie als Christen nichts vorzuweisen hatten, was sich mit dem « heiligen » Buch der heidnischen römischen Kultur, mit Vergils *Aeneis*, vergleichen liess, für die sie selbst ihre Bewunderung kaum unterdrücken konnten, selbst wenn sie es versuchten. Was man brauchte, war ein christliches Epos — und mehrere Christen versuchten auszuhelfen.

Der erste Gedanke war, Aeneas durch Jesus zu ersetzen und in vergilischen Hexametern das Leben des Heilands nachzu erzählen. So verfuhr um 330 der spanische Presbyter Juvenius in seinen *Evangeliorum libri IV*, der sein Werk im Prolog stolz mit den Epen Homers und Vergils vergleichen konnte. Andere

machten sich an Teile des *Alten Testaments*¹. Aber das biblische Epos hielt den Dichter notwendig am engen Zügel, es kam zu Konflikten zwischen dem nötigen Anschluss an die Heilige Schrift und der vergilisch geprägten Ausdrucksweise, und in einem Epos über das Leben von Christus musste ein mit dem antiken Epos vertrauter Leser immer etwas vermissen, was ihn bei der Lektüre heidnischer Epen immer gefesselt hatte, so dass er es für ein notwendiges Element jeder epischen Poesie, vom Lehrepos abgesehen, zu halten geneigt war, nämlich die Erzählung grosser Kämpfe zwischen Kriegern von heroischer Statur. Das Problem, das sich stellte, war, wie ein wahrhaft christliches Epos solche Kampfszenen enthalten und dennoch ein christliches Epos bleiben konnte.

Prudentius gelang in der *Psychomachie* die Quadratur des Kreises, indem er eine ihm aus der Biblexegese vertraute Methode anwendete. Er nahm den Kampf allegorisch und erzählte die siegreiche Schlacht der sieben personifizierten christlichen Tugenden gegen die sieben ihnen entgegenstehenden Laster (*Ps.* 21-725). Der Umstand, dass man zur Zeit des Prudentius auch begann, die *Aeneis* ihrerseits allegorisch zu interpretieren, dürfte bei seinem Schritt zum allegorischen Epos mitgewirkt haben². Es ist bekannt, dass die Handlung der *Psychomachie* auf einer psychologischen, einer ekklesiologischen und einer eschatologischen Ebene interpretiert werden kann³. Die Verherrlichung kriegerischer Akte war auf diese Weise gerechtfertigt, und Autor wie Leser konnten die Beschreibung

¹ Vgl. zum Biblepos jetzt R. HERZOG, *Die Biblepik der lateinischen Spätantike. Formgeschichte einer erbaulichen Gattung* I (München 1975); zu Juvenus besonders auch P.G. van der NAT, « Die Praefatio der Evangelienparaphrase des Juvenus », in *Romanitas et Christianitas. Studia Iano Henrico Waszink ... oblata* (Amsterdam/London 1973), 249 ff.

² Vgl. J. STROUX, in *Philologus* 86 (1931), 363 ff., zur allegorischen Deutung Vergils zur Zeit Augustins, ausserdem allgemein P. COURCELLE, « Interprétations néo-platonisantes du livre VI de l'Enéide », in *Entretiens Fondation Hardt* 3 (Vandœuvres 1957), 95 ff.

³ Vgl. Chr. GNILKA, *Studien zur Psychomachie des Prudentius* (Wiesbaden 1963).

grausamer Schlachtszenen ohne Schuldgefühl geniessen. Dem Sieg der Tugenden folgen als zweiter Teil der Erzählung ein hymnischer Preis des Friedens und die Aufforderung, Gott einen Tempel zu bauen, gesprochen von *Concordia* und *Fides*, die als letzte bzw. erste der Tugenden den Kampf gegen die Laster bestanden hatten (*Ps.* 726-822), worauf sich als dritter Teil eine Beschreibung des prächtigen Tempels, den die Tugenden bauen, anschliesst (*Ps.* 823-887). Prudentius nahm hier die Beschreibung des himmlischen Jerusalem in der *Offenbarung des Johannes* zum Model. *Sapientia*, das heisst Christus, sitzt im Zentrum des Bauwerks, das ein Symbol des *templum mentis*, der Kirche und der kommenden neuen Welt zugleich ist. Prudentius hatte damit auch ein zweites typisches Element des heidnischen Epos, die Ekphrasis in Gestalt der Tempel- oder Palastbeschreibung, in sein Gedicht aufgenommen. Die *Psychomachie* ist seine Antwort auf Vergils *Aeneis*. Sie soll sozusagen eine christliche *Aeneis* sein, wo Kampf und Sieg der christlichen Tugenden zur Errichtung des Hauses Gottes führen, während bei Vergil die Kämpfe des Aeneas den Weg zur Gründung Roms öffneten. Die Parallele würde noch enger, wenn die Grundgedanken der bei Fulgentius vorliegenden Allegorese, die sicher älter als Fulgentius sind, in die Zeit des Prudentius zurückgehen. Der Weg des Aeneas symbolisiert dort den Weg des Menschen zur *perfectio*, der über die Überwindung von Unwissenheit, Hochmut, Lust, Habsucht, Fressgier, Trunksucht, Neid, Faulheit, Gottlosigkeit und wilder Wut zum Sieg der *virtus* und *sapientia* führt¹. Auf den Anspruch der *Psychomachie*, ein christliches Analogon zur *Aeneis* zu sein, deutet jedenfalls bereits ihr erster Vers (*Christe, graves hominum semper miserate labores*), der, wie bekannt, wörtlich aus dem Munde des Aeneas

¹ Fulgentius rückt ohnehin zeitlich näher an Prudentius heran, wenn seine Datierung auf etwa 410-439 zutrifft, für die sich Eleanor L. WIMETT in einem Vortrag auf dem Jahreskongress der American Philological Association in Washington D.C. am 29. Dezember 1975 (*The two Fulgentii: An attempt at dating the Mitologiarum Libri tres*) mit guten Gründen einsetzte.

genommen ist mit Ausnahme der Anrede an Christus, der Apollo verdrängt hat und dessen Erbarmen sich nicht nur auf die Trojaner, sondern auf die ganze Menschheit erstreckt ¹.

Das erzählende mythologische Epos hatte immer den obersten Rang in der poetischen Hierarchie der Römer. Dies war zumindest ein wichtiger Grund, weshalb Prudentius seine *Psychomachie* in das Zentrum seines christlichen Supergedichts setzte. Er umgab sie mit vier Büchern didaktischer Epen. Die Christen lehnten den klassischen und immer noch gelesenen Repräsentanten des philosophischen Lehrgedichts, Lukrezens *De rerum natura*, bekanntlich schärfstens ab. Prudentius gab ihnen christliche Gegenstücke derselben Gattung. Er versäumte nicht, eine versteckte Polemik gegen Lukrez einzufügen. In *C.o.S.* II 873 ff. erklärt er, dass der finstere Weg derer, die glauben, es gebe keinen Gott und alles werde nur durch den Zufall in Bewegung gehalten, gar nicht weit von den viel betretenen Wegen der Polytheisten entfernt sei. Lukrez war seinerseits stolz gewesen, die *tenebrae* zu vertreiben (I 146, II 59, III 91, VI 39) und den richtigen «Weg» zu zeigen (II 10, VI 27). Jetzt wird er mit seinen Anhängern dem stummen Vieh gleichgesetzt (vgl. zu *C.o.S.* II 874 *semita, quam pecudes et muta animalia carpunt*, *D.r.n.* V 1059 *pecudes mutae*; auch findet sich *animalia* bei Lukrez dreizehn Mal an derselben Versstelle). Prudentius wählte so für seinen Hieb gegen den ungenannt bleibenden Lukrez dessen Bildersprache.

Die beiden Bücher, die vor der *Psychomachie* stehen, *Apotheosis* und *Hamartigenia*, sind durch ihre antihäretische Tendenz, ihren dogmatischen Gehalt und ihre formale Struktur miteinander verbunden ². Nur die *Apotheosis* hat ein, wenn auch kurzes Proömium (*A.* 1 f.), nur die *Hamartigenia* einen Epilog (*H.* 931-966). Die *Apotheosis* zeigt, dass Vater und Sohn *unus*

¹ Vgl. *Aen.* VI 56 und K. THRAEDE, in *JbAC* 4 (1961), 114.

² Zur Bedeutung des Titels *Apotheosis* vgl. Chr. GNILKA, in *RbM* 109 (1966), 92 ff.

Deus sind, die *Hamartigenia*, wie sich der eine Gott zum Teufel verhält, die *Apotheosis*, dass die menschliche Seele nicht *Deus*, sondern nur *similis Dei* ist und deshalb der Sünde verfallen und nur durch Christus gerettet werden kann, die *Hamartigenia*, wie sich ihr Sündenfall vollzieht und wie sie sich für Christus entscheiden kann. Beide Bücher gliedern sich im ganzen in zwei Halbtteile (*A.* 3-551, 552-1084; *H.* 1-552, 553-930), die sich ihrerseits aus je drei grösseren Abschnitten zusammensetzen¹. Neben diesen die beiden Bücher zu einem Paar verbindenden Gesichtspunkten ist es wichtig zu sehen, dass *Apotheosis* und *Hamartigenia* die beiden wesentlichen Bilder der *Psychomachie* einführen und erklären, und zwar jeweils gegen Ende des ersten Halbtteils: *A.* 518 ff. sprechen vom christlichen *templum mentis*, *H.* 393 ff. vom Kampf der vom Teufel angeführten *vitia* gegen die menschlichen Seelen.

Die beiden antipaganen Bücher hinter der *Psychomachie*, *Contra orationem Symmachi* I und II, sind gleichfalls inhaltlich und formal zusammengeköpelt². *Contra orationem Symmachi* I

¹ Zur Gliederung und Interpretation der *Apotheosis* vgl. W. STEIDLE, in *VChr* 25 (1971), 253 ff.

² Natürlich besteht das prudenzianische Buch *C.o.S.* II nur aus seinen Hexametern. Die in der handschriftlichen Überlieferung nahezu durchgehend dazwischengesetzten Prosazitate aus der *Relatio* des Symmachus wurden von einem spätantiken Herausgeber zur Erläuterung eingefügt (vergleichbar ist die Überlieferung der *Aratea* der Germanicus, wo die übersetzten Katasterismen des Eratosthenes in den poetischen Text eingeschaltet wurden). Überraschenderweise nahm M. Cunningham an, bereits Prudentius habe die Symmachuszitate zwischen seinen eigenen Text gesetzt und damit eine Art Prosimetrum schaffen wollen (vgl. die Praefatio zu seiner Edition S. XXVI). K. THRAEDE, in *Gnomon* 40 (1968), 682 Anm. 4, konnte ihn anscheinend nicht von der Unsinnigkeit dieser Annahme überzeugen, so dass er in *TAPbA* 102 (1971), 66, seine Hypothese erneut zur Diskussion stellt. Sie ist nicht nur deshalb völlig abwegig, weil Prudentius die Thesen des Symmachus in poetischer Transformation in seine Dichtung selbst aufgenommen hat und weil die Zitate die strukturelle Gliederung des Buches teilweise störend unterbrechen (die sechs Thesen werden in 7-66, 67-369, 370-487, 488-772, 773-909 und 910 ff. besprochen, die Symmachuszitate erscheinen vor 7, 278, 375, 488, 649, 781 und 910) und weil, worauf Thraede hinwies, der Gedankengang des Prudentius sich nicht exakt an den des Symmachus anschliesst, so dass die Zitate

bildet, eine satirische Beschreibung der Religion des alten Rom und den Preis ihres endgültigen Überwinders Theodosius enthaltend, eine ausführliche Einleitung zu der im zweiten Buch erfolgenden Auseinandersetzung mit den sechs Thesen des letzten Verteidigers des Heidentums. Im Unterschied zu den beiden vorderen Lehren, die formal durch den äusseren Rahmen eines Proömiums in der *Apotheosis* und eines Epilogs in der *Hamartigenia* verbunden sind, werden die beiden Bücher *Contra orationem Symmachi* durch eine innere Klammer zusammengehalten. Das Ende des ersten Buches enthält einen das Thema des zweiten ankündigenden Epilog und schliesst mit einer Abbruchsformel (*C.o.S.* I 643-657); das zweite beginnt mit einem auf das erste rückblickenden Proömium (*C.o.S.* II 1-6). Es verdient an dieser Stelle hervorgehoben zu werden, dass nur die *Psychomachie* in zwei Gebeten (*Ps.* 1-20 und 888-915) sowohl ein Proömium als auch einen Epilog innerhalb des hexametrischen Epos enthält und sich auch durch diese formelle Eigentümlichkeit vor den beiden sie umgebenden Lehrenpaaren auszeichnet. Hatte in der *Psychomachie* auf der allegorischen Ebene der Sieg der *Virtutes* den Frieden gebracht, der den Bau des Gotteshauses ermöglichte, so wird in *C.o.S.* II unter anderem auf der konkreten historischen Ebene deutlich gemacht, wie die durch die *virtus* der römischen Soldaten und die Vorsehung Gottes errungene *pax Romana* die Verbreitung des Christentums in der Welt ermöglichte¹. Die beiden Reden Gottes in

auch nicht immer an der Stelle stehen, wo Prudentius auf ihren Inhalt Bezug nimmt, sondern auch allgemein, weil die Zwischenschaltung der Prosazitate die poetische Konzeption des Prudentius zerstören würde (*C.o.S.* I und II bilden zusammen ein christliches Lehrepos, mit einer spezifischen poetischen Funktion innerhalb des Gesamtwerks), und schliesslich auch weil die Prosazitate aus dem Epos natürlich noch lange kein literarisches Prosimetrum machen würden.

¹ Vgl. zur Interpretation von *C.o.S.* I und II W. STEIDLE, in *VChr* 25 (1971), 262 ff.; M. FUHRMANN, «Die Romidee der Spätantike», in *Historische Zeitschrift* 207 (1968), 556 ff.; und R. KLEIN, *Symmachus. Eine tragische Gestalt des ausgehenden Heidentums* (Darmstadt 1971), 140 ff.

C.o.S. II 123-160 und 184-269 fordern die menschliche Seele nicht nur auf, die *vitia* zu besiegen (146 ff.) und Gott ein *templum mentis* zu errichten (244 ff.), womit wieder an die Bilder der *Psychomachie* erinnert wird, sie resümieren auch die wichtigsten dogmatischen Themen der *Apotheosis* und *Hamartigenia* und bestätigen dadurch autoritativ deren theologische Position.

Die vier Lehrepen sind so nicht nur paarweise zusammengeschlossen. Thematische und bildliche Bezüge verbinden auch beide Paare und die zwischen ihnen befindliche *Psychomachie* untereinander. Die insgesamt fünf epischen Bücher bilden den Kern des Gesamtwerks. Sie enthalten zusammen eine Summa der christlichen Lehre, welche gegen Häretiker und Heiden erklärt und verteidigt und als siegreich erwiesen und gepriesen wird. Jedes dieser Bücher wird nun jedoch durch ein kurzes Vorwort in jambischen oder äolischen Massen eingeleitet. Diese fünf *Praefationes* dienen aber nicht nur der Einstimmung in die jeweiligen Epen, sie sind durch thematische Bezüge auch miteinander verbunden. Sie bilden zusammen einen allegorischen Lehrgang, der den Leser Schritt für Schritt vom biblischen Symbol des geteilten Weges (*Praef.* zu *A.*) zu zwei Geschichten des *Alten* und zwei des *Neuen Testaments* führt, von Kain (*Praef.* zu *H.*) und Abraham (*Praef.* zu *Ps.*) zu Paulus (*Praef.* zu *C.o.S.* I) und Petrus (*Praef.* zu *C.o.S.* II). Die metrischen Formen unterstreichen diese thematischen Beziehungen der *Praefationes* untereinander. Die erste besteht aus alternierenden jambischen Trimetern und Dimetern, während die restlichen vier ein Versmass jeweils stichisch wiederholen, und zwar sind die beiden *Praefationes* mit alttestamentlichen Allegorien in jambischen Trimetern, die mit neutestamentlichen Allegorien in äolischen Versen (in Asklepiadeen bzw. Glykoneen) verfasst.

Es ist wichtig, die genannten Strukturbezüge zwischen den *Praefationes* zu erkennen. Diese Beobachtungen geben die definitive Antwort auf ein altes Problem der Prudentiusforschung. Man hat öfters angenommen, dass die *Psychomachie*

nicht Teil des ursprünglichen Planes war bzw. nicht zusammen mit den anderen Epen herausgegeben wurde, weil sie nicht ausdrücklich in dem allgemeinen Programm erwähnt wird, das die *Praefatio* zum Gesamtwerk in V. 37-42 gibt. J. Bergman schloss daraus, dass die *Psychomachie* erst nach 405, dem Entstehungsjahr der *Praefatio*, verfasst sei, und nahm an, dass *Peristephanon* X ursprünglich für die Mittelstellung zwischen den vier Lehrepen vorgesehen gewesen wäre¹. In jüngerer Zeit glaubte M. Brožek nachweisen zu können, dass Prudentius die *Psychomachie* nicht in die Mitte zwischen die vier didaktischen Bücher setzte, da die ältesten Zeugnisse und Handschriften aus dem fünften und sechsten Jahrhundert die Bücher nicht in dieser Reihenfolge bringen². Brožek zufolge veröffentlichte Prudentius seine Gedichte überhaupt nicht als geschlossenes Corpus, obgleich er vielleicht kurz vor seinem Tode an die Sammlung einiger seiner Werke gedacht habe, für die er damals die *Praefatio* geschrieben hätte. Die Herausgeber und Kopisten des fünften bis siebten Jahrhunderts hätten die Schriften dann auf verschiedene Arten angeordnet, teilweise geleitet von ihrer subjektiven Interpretation der *Praefatio*. Die in unseren Ausgaben übliche und erstmals in einer Handschrift des sechsten Jahrhunderts (B) auftauchende Reihenfolge der Epen ginge damit nicht auf Prudentius selbst zurück und würde seinen Absichten nicht notwendig entsprechen. Wäre diese These richtig, so dürften die fünf Epen nicht, wie es vorher geschah, als eine zusammenhängende literarische Einheit interpretiert werden. Sie wären unabhängig voneinander entstanden und erst nachträglich so zusammengestellt worden. Um diese These als falsch zu erweisen, ist es nicht nötig zu zeigen, dass Brožek den Überlieferungsbefund falsch gedeutet hat. Vielmehr geben

¹ Vgl. die Prolegomena zu seiner Edition S. XIII.

² S. M. BROŽEK, « De Prudentii praefatione carminibus praefixa », in *Forschungen zur römischen Literatur. Festschrift zum 60. Geburtstag von Karl Büchner* (Wiesbaden 1970), 31 ff.

die strukturellen Beziehungen der *Praefationes*, die diese sozusagen vertikal mit den jeweiligen Epen in Verbindung setzen, als auch sozusagen horizontal untereinander verknüpfen und an ihrer jeweiligen Stelle fixieren, die Gewissheit, dass wir die Epen in der Reihenfolge lesen, in der Prudentius sie gelesen wissen wollte. Die thematischen Bezüge zwischen den Epen wiesen deutlich in dieselbe Richtung. Prudentius plante und komponierte die Reihe der zehn Gedichte als eine literarische Einheit. Sie ist gedanklich und formal kohärent und, wie wir sahen, auf doppelte Weise strukturiert, auf der Ebene der *Praefationes* nach dem Schema 1-2-2, auf der Ebene der Epen nach dem Schema 2-1-2. Dass diese Ordnung von Abschreibern nicht immer bewahrt wurde, ist verständlich, da ihnen der Sinn für das artistische Arrangement leicht fehlen und andere Gesichtspunkte sich vordrängen und zu einer Änderung der ursprünglichen Anordnung führen konnten.

Wenn aber Prudentius für die *Psychomachie* die zentrale Stellung vorgesehen hatte, warum übergeht er dann gerade sie in der *Praefatio*? Diese Frage beruht auf einer immer noch verbreiteten irrigen Interpretation von V. 37-42, nach der V. 37 f. das Buch *Cathemerinon*, 39 *Apotheosis* und *Hamartigenia*, 40 f. *Contra orationem Symmachi* I und II und 42 das Buch *Peristephanon* ankündigen. J. Bergman hatte davon abweichend in V. 40 die Ankündigung von *Pe. X*, in 41 die von *C.o.S.* und in 42 die der restlichen *Peristephanon*-Gedichte gesehen¹. Vereinzelt hat man auch schon eine Ankündigung der *Psychomachie* in V. 39² oder in 39 f.³ sehen wollen, ohne jedoch damit durchzudringen und auch ohne eine solche Interpretation stich-

¹ S. die Prolegomena zu seiner Edition S. XII f.

² So Ch. WITKE, *Numen Litterarum. The Old and the New in Latin Poetry from Constantine to Gregory the Great* (Leiden/Köln 1971), 112.

³ So M. BROŽEK, «Ad Prudentii Praefationem interpretandam», in *Eos* 57 (1967/68), 155.

haltig zu erhärten. Es soll deshalb im folgenden nachgewiesen werden, dass die *Psychomachie* tatsächlich in dem Programm der *Praefatio* eingeschlossen ist, und zwar auf eine Weise, die eine erneute Verklammerung der fünf Epen darstellt. Von den drei Aussenversen zielen die beiden ersten auf das Buch *Cathermerinon* (37 f.: *hymnis continuet dies, | nec nox ulla vacet quin Dominum canat;*), der letzte auf das Buch *Peristephanon* (42: *carmen martyribus devoveat, laudet apostolos.*). Von den drei Innenversen bezieht sich umgekehrt der erste (39: *pugnet contra hereses, catholicam discutiat fidem,*) explizit auf die beiden antihäretischen, dogmatischen Bücher *Apotheosis* und *Hamartigenia* (vgl. im Ausdruck *Praef.* zu *A.* 2 *rectamne servamus fidem, A.* 1 f. *ne dira relatu | dogmata catholicam maculent male prodita linguam*), während die beiden weiteren (40 f.: *conculcet sacra gentium, | labem, Roma, tuis inferat idolis,*) explizit auf die beiden antiheidnischen Bücher *Contra orationem Symmachi* gehen (vgl. besonders auch die satirische Darstellung des heidnischen Pantheons in *C.o.S.* I und die Reden der heidnischen und der christianisierten *Roma* in *C.o.S.* II 83 ff.; 655 ff.). Gleichzeitig beziehen sich alle drei Innenverse aber auch implizit auf die *Psychomachie*, und zwar liegt in V. 39 eine Anspielung auf den Kampf, den *Concordia* im Verein mit *Fides* gegen *Discordia cognomento Heresis* in *Ps.* 629-725 führt (vgl. zum Ausdruck 710 und auch 22 *pugnatura Fides*), in V. 40 f. eine Anspielung auf den Kampf, den *Fides* gegen *Veterum Cultura Deorum*, d. h. gegen *Idolatria*, in *Ps.* 21-39 austrägt (vgl. zum Ausdruck 30 ff. *illa hostile caput... labefactat et... pede calcat elisos in morte oculos*). Damit wird der letzte und der erste der Kämpfe der *Psychomachie* anvisiert. Der letzte, siebte Kampf stellt seinerseits eine allegorische Verschlüsselung des Gegenstandes von *Apotheosis* und *Hamartigenia*, der erste eine ebensolche des Gegenstands von *Contra orationem Symmachi* dar. Die *Praefatio* brauchte nicht explizit auf die *Psychomachie* zu verweisen, weil diese ihrerseits eine allegorische Verschlüsselung der vier Lehren darstellt und damit implizit in einem Hinweis auf jene bereits enthalten ist.

Vor die Gruppe der fünf Epen und ihrer *Praefationes* plazierte Prudentius ein aus zwölf Hexametern bestehendes Gedicht, das gewöhnlich *Hymnus de Trinitate* betitelt ist und als zusätzliche *Praefatio* zur *Apotheosis* gilt. Beides ist unrichtig. Es ist kein Hymnus sondern ein *Credo*, ein Bekenntnis des Glaubens an die Dreieinigkeit, und ein Vorspruch nicht zur *Apotheosis* allein, sondern zu allen folgenden Epen, und zwar in metrischer Hinsicht, da hier der Hexameter innerhalb des Gesamtwerks erstmals erscheint und so gewissermassen seiner ausgedehnten Verwendung in den fünf folgenden Epen präludiert, und auch in thematischer, weil eine universale Exposition des christlichen Glaubens dem konzentrierten christlichen Bekenntnis folgt (der Begriff *Trinitas* erscheint übrigens nicht im *Hymnus de Trinitate*, sondern in der *Praef.* zu Ps. 63) ¹.

Vor und hinter die bis jetzt besprochene Innengruppe von 1 + 10 Gedichten setzte Prudentius die beiden vorwiegend lyrischen Bücher *Cathemerinon* und *Peristephanon* mit 12 bzw. 14 Gedichten. Vor Prudentius gab es an christlicher lateinischer Lyrik, wenn man von lateinischen Psalmenübertragungen und verlorenen arianischen Hymnen absieht, den nicht sehr erfolgreichen Versuch des Hilarius und die von Ambrosius seit 386 für seine Gemeinde verfassten *Hymnen* für die täglichen Gebetszeiten, für Feste des Kirchenjahres und im Dienste der Märtyrerverehrung. Das entscheidend Neue des Prudentius war, dass er nicht unmittelbar für den liturgischen Gebrauch schrieb, sondern dem klassisch gebildeten Christen die erste Sammlung christlicher Lyrik für die eigene Lektüre und seine sozusagen private Devotion bot. Er schrieb Hymnen für dieselben Anlässe wie Ambrosius, aber statt der kraftvoll schlichten und nur wenige Strophen umfassenden *Hymnen* dessel-

¹ K. THRAEDE, *Epos*, in *RAC* 5, 1020, fasste den *H.d.T.* fälschlich als Einleitung speziell zu *A.* und *H.* auf und schlug vor, ihn unmittelbar an *A.* heranzurücken und zusammen mit *H.* 931-966 als Rahmen für dieses Buchpaar zu betrachten. Dabei wird der eigenständige Charakter des *H.d.T.* zu wenig berücksichtigt.

ben erscheinen überaus lange Gedichte mit einer sehr komplexen gedanklichen Struktur¹. Prudentius dichtete im ambrosianischen Metrum, dem jambischen Dimeter, benützte aber auch viele Formen der klassischen lateinischen Metrik, an denen sich teilweise bereits Hilarius versucht hatte.

Im Buch *Cathemerinon* fällt bekanntlich das Arrangement in zwei Gruppen zu je sechs Gedichten auf. Die Hymnen 1-6 beziehen sich auf die sechs täglichen Gebetszeiten der frühen Kirche, 7-12 betreffen andere Anlässe des christlichen Jahres und Lebens. Diese Gliederung in zwei Halbtteile (und innerhalb dieser in je drei thematische Paare) ist jedoch von einem anderen wichtigen Strukturmuster begleitet. Prudentius benützte das ambrosianische Metrum für seine beiden ersten und für seine beiden letzten Hymnen. Diese beiden Paare, C. 1-2 und C. 11-12, bilden einen Rahmen, der die Hymnen in den anderen, sich nicht wiederholenden Metren umschließt und der sich auch in thematischer Hinsicht bemerkbar macht. In den Morgenhymnen C. 1 und 2 wird Christus allegorisch in der aufgehenden Sonne gesehen, in C. 11 und 12 werden Christi Geburt und Epiphanie unmittelbar gefeiert.

Prudentius verdankt diesem Buch den Titel eines *Horatius Christianus*, und er hätte ihn wohl auch gerne insoweit angenommen, als er unter anderem den klassischen lateinischen Lyriker durch seine christliche Lyrik ersetzen wollte. Es ist bekannt, wie er öfters horazische Stellen kontrastierend imitierte². Falsch ist dagegen das gängige Urteil, dass er in erster Linie horazische Metra verwendet hätte³. Eine Prüfung seiner Metren deutet vielmehr darauf hin, dass er sie nicht aus Horaz direkt bezog, sondern aus einem metrischen Handbuch, mit

¹ Vgl. zu ihrer Interpretation R. HERZOG, *Die allegorische Dichtkunst des Prudentius* (München 1966).

² Vgl. auch I. OPELT, « Prudentius und Horaz », in *Festschrift Karl Büchner*, 206 ff.

³ So A. KURFESS, *Prudentius*, in *RE* XXIII 1, 1066.

dessen Hilfe er auch Horaz lesen gelernt hatte. Von den zwölf Gedichten des Buches *Cathemerinon* weisen nur zwei, C. 5 und 8, von Horaz verwendete Metren auf. Es folgen einander C. 3 im hyperkatalektischen daktylischen Trimeter, C. 4 in Phaläkeen, C. 5 im kleineren asklepiadeischen Vers, C. 6 im katalektischen jambischen Dimeter, C. 7 im jambischen Trimeter, C. 8 in sapphischen Strophen, C. 9 im katalektischen trochäischen Tetrameter und C. 10 im katalektischen anapästischen Dimeter. Wir wissen natürlich nicht, welches metrische Lehrbuch Prudentius benützte, dürfen es uns aber in der Art der *Ars grammatica* des Marius Victorinus oder der *Ars* des Atilius Fortunatianus vorstellen¹. In solchen Werken werden die einzelnen Metrengeschlechter in der Regel nacheinander abgehandelt. Daktylus und Jambus gelten als Grundmasse. Meist beginnt man mit dem *Daktylicus*, worauf als zweites Kapitel der *Anapaesticus* folgt (*dactylico contrarium est anapaesticum metrum*, S. 285 Keil). Prudentius setzte in C. 3 ein daktylisches Metrum, in C. 10, dem letzten Gedicht vor dem ambrosianischen Rahmen, seine anapästische Umkehrung. Aus der klassischen lateinischen Dichtung sind die verwendeten Versmasse nur aus den plautinischen *Cantica* und der republikanischen Tragödie, später teilweise von den *poetae neoterici* der hadrianischen Zeit und aus Ausonius bekannt. Prudentius kann von der Praxis des letzteren beeinflusst sein, die Stellung, die er den reziproken Metren am Anfang und Ende der Reihe C. 3-10 gab, dürfte jedoch im Hinblick auf die zeitgenössische metrische Theorie gewählt sein. Die dem Daktylus und Anapäst folgenden Kapitel der metrischen Lehrbücher handeln in der Regel vom Jambus und Trochäus (*contrarium huic [sc. iambico] trochaicon metron*, S. 287 Keil). Nachdem Prudentius bereits für die rahmenden Gedichtpaare den jambischen Dimeter im Stil des Ambrosius gewählt hatte, setzte er ins Zentrum des *Cathemerinon* nochmals zwei

¹ Die antiken metrischen Schriften werden im folgenden zitiert nach der Ausgabe von H. KEIL, *Grammatici Latini* VI (Leipzig 1874; Nachdruck Hildesheim 1961).

jambische Gedichte. Der katalektische jambische Dimeter von C. 6, in den Metriken als *Anacreontion* geführt, ist im Lateinischen sonst nur aus ein paar plautinischen Cantica bekannt, während der jambische Trimeter bzw. Senar von C. 7 als dramatischer Sprechvers der verbreitetste jambische Vers ist. Prudentius verwendet weder bei ihm noch beim katalektischen trochäischen Tetrameter oder Septenar von C. 9 die freie plautinische oder terenzische Form. Dies, sowie die undramatische Verwendung und der metrische Kontext legen wieder ein metrisches Lehrbuch als direkte Quelle nahe. Dort gehören die daktylischen, anapästischen, jambischen und trochäischen Metren zu den *metra originalia* oder *prototypa*; die restlichen Metren, der phaläkeische Hendekasyllabus, der asklepiadeische Vers und die sapphische Strophe, für die die metrischen Lehrbücher die ersten Verse bzw. Strophen von Catulls *Carm.* 1 und Horazens *Carm.* 1 und 2 zu zitieren pflegen, zählen zu den *paragoga*.

Prudentius hat in den ambrosianischen Rahmen also nicht spezifisch horazische Versmasse gesetzt, vielmehr stellen die Metren von C. 3-10 einen repräsentativen Querschnitt durch den Gesamtbestand der nichthexametrischen klassischen lateinischen Dichtung dar. Prudentius hat die einzelnen Metren allem Anschein nach nicht selbst aus den poetischen Texten zusammengesucht, sondern sie der Zusammenstellung entnommen, die ihm ein metrisches Lehrbuch bot. Dafür spricht seine beispielhafte Berücksichtigung der wichtigsten Versgeschlechter gemäss der zeitgenössischen metrischen Theorie, ausserdem die stichische Verwendung der Verse (auch solcher, die klassisch vor allem als Klauselverse in plautinischen Cantica belegt sind), sowie die gelegentliche Verwendung von metrischen Termini wie *citos iambicos* (*Epil.* 7) und *rotatiles trochaeos* (*Epil.* 8), die die Benützung metrischer Lehrbücher verraten¹.

¹ S. dazu K. THRAEDE, *Studien zu Sprache und Stil des Prudentius* (Göttingen 1965), 46 ff.

Prudentius erfasste so die Metrik der klassischen Dichtung auf dem Weg über die *Ars grammatica*. Er erweiterte den Formenschatz der christlichen Hymnik über das ambrosianische Versmass und die klassizistischen Versuche des Hilarius hinaus und zeigte, dass die nichthexametrischen Metren der heidnischen Dichtung insgesamt für die christliche Hymnendichtung in Anspruch genommen werden können und sollen. Die Anordnung, die er für die einzelnen Metren von C. 3-10 wählte, lässt ein beabsichtigtes Strukturmuster erkennen. Bezeichnet man die daktylisch/anapästischen Gedichte mit a, die iambisch/trochäischen mit b und die äolischen mit c, so stehen sie in folgender Ordnung: a c c b b c b a. Eine solche Ordnung konnte nur zustandekommen, wenn Prudentius vor der Komposition des *Cathemerinon* bereits seine thematische und metrische Struktur im Entwurf fixierte. Das Hymnenbuch, das den christlichen Tages- und Jahresablauf begleiten sollte, sollte zugleich beispielhaft die Eroberung der klassischen Metrik für die christliche Lyrik dokumentieren.

Das Buch *Peristephanon* ist in Hinsicht auf seine Struktur und die Gattungsform seiner Gedichte problematischer. Die Ausgaben bringen es nicht in der Form, die Prudentius ihm gegeben hat, und da die Herausgeber es für unmöglich hielten, die ursprüngliche Anordnung zu rekonstruieren, belassen sie es bei der zufälligen Anordnung, die die Ausgaben seit 1527 wiederholen und die durch keine einzige Handschrift gestützt wird. Zu einer solchen Resignation besteht kein Grund. Es lässt sich meines Erachtens die ursprüngliche Anordnung des *Peristephanon* zum grössten Teil sicher rekonstruieren. Die Frage ist in Hinsicht auf die poetische Konzeption des Prudentius von grosser Bedeutung, da das Buch *Peristephanon* als Gedichtbuch erst verstanden werden kann, wenn seine ursprüngliche Struktur erfasst ist.

Zur Klärung der Situation sind einige überlieferungs- und editionsgeschichtliche Angaben nötig. Die erste gedruckte Prudentiusausgabe, die um 1495 in Deventer erschien (*s.l.a.*, Hain

13 432)¹ und vielleicht von Alexander Hegius herausgegeben wurde², bringt *Peristephanon* in folgender Ordnung: 1. 5. 2. 11. 12. 13. 4. 14. 3. 6. 7. 9, danach als eigenes Buch *Pe.* 10. Dem Herausgeber lag eine Handschrift von Bergmans Gruppe *Bb* vor (vgl. den Oxoniensis *O* und den Sangallensis *S*: 1. 5. 2. 11. 13. 12. 4. 14. 3. 6. 7. 9. 8. 10; am nächsten steht der Bernensis *U*, wo *Pe.* 8 ebenfalls ausgefallen ist: 1. 5. 2. 11. 13. 12. 4. 14. 3. 6. 7. 9. 10). Als Aldus Manutius 1501 ohne Kenntnis der Deventer-Ausgabe Prudentius erstmals druckte, benützte er nach eigener Angabe eine Handschrift aus England (*Prudentius primus ex christianis poetis, qui in manus nostras pervenerunt, ab usque Britannis accitus, cum iam mille et centum annis et plus eo delituisset, exit in publicum typis nostris excusus* schreibt er im Widmungsbrief). Er gab *Peristephanon* in folgender Ordnung: 10 (als eigenes Buch unter dem Titel *Romanus martyr*), 1-9, 11-14, also in der Reihenfolge, die die bei Bergman durch den Cantabrigiensis *C* und den Dunelmensis *D* vertretenen englischen Handschriften der Gruppe *Aa* aufweisen (Bergman identifiziert die Vorlage des Aldus vermutungsweise mit dem Bolonensis 189). Die Aldina fand Verbreitung, wurde auch in Raubdrucken nachgedruckt³, und lag Johannes Sichardus vor, als er 1527 für Andreas Cratander in Basel eine neue Ausgabe besorgte. Er legte den Aldina-Text zugrunde und korrigierte ihn mit Hilfe von *codices vetustiores*, namentlich einer Strassburger Handschrift, die Bergman mit dem jetzigen Bernensis *U* identifizieren konnte. Er folgte dem Text der Aldina im allgemeinen

¹ Die Datierungen schwanken zwischen 1490 und 1497. Die Ausgabe wurde benützt im Exemplar der Princeton University Library Ex I 2911.1490, in welchem sich eine Besitzersignatur von Petrus Burmannus Secundus findet.

² Sie enthält eine Elegie auf Prudentius von Rudolphus Langius Ca. Monasteriensis (vgl. J.E. SANDYS, *A History of Classical Scholarship* II (New York/London 1967), 255, zu Alexander Hegius und Rudolf von Langen).

³ Die Columbia University Library besitzt einen Raubdruck der Aldina von Balthazar de Gabiano, Lyon 1503 (*s.l.a.*, ohne Druckerzeichen), in der Gonzalez Lodge Collection (1503, P 95).

auch für die Reihenfolge der *Peristephanon*-Gedichte, nur dass er *Pe.* 10 hinter *Pe.* 9 einreihete. Dies tat er, wie er in seinen *Scholia* (S. 451 der Ausgabe) schreibt, weil Aldus das *Romanus*-Gedicht fälschlich von den übrigen *Peristephanon*-Gedichten getrennt habe, zu denen es thematisch gehöre, und weil seine *exemplaria vetustiora* es immer so überlieferten. In der Tat hat *U* es am Ende hinter *Pe.* 9, und Sichard dürfte noch mindestens eine weitere Handschrift der gleichen Art besessen haben. Seine Handschriften gehörten offenbar alle zu der gleichen Gruppe. Es ist dieselbe Familie, die die Vorlage der Deventer-Ausgabe abgegeben hatte. Alle späteren Ausgaben haben sich an diese durch eine zufällige Kontamination entstandene Reihenfolge der Gedichte gehalten. Sichard hatte recht, wenn er die Zugehörigkeit des Gedichts über das Martyrium des Romanus zu den übrigen Märtyrergedichten betonte. Es hatte seiner Länge wegen in der handschriftlichen Überlieferung einen eigenen Buchtitel bekommen und auch neuere Philologen haben es deshalb vom *Peristephanon*-Buch getrennt. Die Interpretation von *Pe.* 10 wird jedoch zeigen, dass seine Länge kein Argument gegen seine Zugehörigkeit zur Sammlung *Peristephanon* und es im Gegenteil ein integraler Bestandteil derselben ist. Dagegen übersah Sichard, dass in der ihm vorliegenden Handschrift *U* nicht die Stellung von *Pe.* 10 nach *Pe.* 9, sondern die Stellung von *Pe.* 10 am Ende der gesamten Sammlung das Wesentliche ist. Auch wusste er nicht, dass abgesehen von der Anfangsstellung von *Pe.* 1 und der Endstellung von *Pe.* 10 gerade die mit *U* zusammengehenden Handschriften (Bergmans Gruppe *Bb*) eine äusserst stark verwirrte Reihenfolge des *Peristephanon* aufweisen und deshalb für die Rekonstruktion des ursprünglichen Zustandes nahezu wertlos sind. Es gilt festzuhalten, dass *Pe.* 10 handschriftlich nie innerhalb der Sammlung, also auch nie zwischen *Pe.* 9 und *Pe.* 11 erscheint, sondern immer nur entweder am Ende, wobei *Pe.* 1 dann am Anfang steht (so in *P E, O S U* und wohl auch *A*, das nur *Pe.* 1-5 hat und dann abbricht), oder aber am Anfang, wobei *Pe.* 1 dann jeweils

unmittelbar folgt (so in *C D* und *B V N*). Die Interpretation wird zeigen können, dass *Pe.* 1 ursprünglich das Anfangs-, *Pe.* 10 ursprünglich das Endgedicht der Sammlung war.

Die Überlieferung der übrigen Gedichte, soweit sie sich nach den Ausgaben von Bergman, Lavarenne und Cunningham beurteilen lässt, führt auf einen *Peristephanon*-Archetypus, der sie in folgender Ordnung enthielt: 2. 3. 4 oder 5. 5 oder 4. 6. 7. 8. 9. 11. 12. 13. 14. Da die Handschriftengruppe *O S U* von allen anderen Handschriften stark abweicht und ihre Reihenfolge deutlich Merkmale einer verhältnismässig späten Entstehung aufweist, ist sie im folgenden ausser Acht gelassen worden. Überlieferungsgeschichtlich lassen sich drei Gedichtgruppen unterscheiden. Die Gedichte *Pe.* 2. 3. finden sich hinter *Pe.* 1 in *A*, *B*, *C D* und *V N T*. In einem Hyparchetypus von *P E* ist dieses Paar vom Anfang entfernt und hinter *Pe.* 14 gesetzt worden. Die Gedichte *Pe.* 4 und 5, die ausser in *P E* immer auf *Pe.* 2. 3. folgen, finden sich als 4. 5. in *A* und *C D*, dagegen als 5. 4. in *B*, *V N T* und *P E*. Die Gedichte *Pe.* 6. 7. 8. 9. 11. 12. 13. 14. folgen immer den Gedichten 4 und 5. Sie finden sich in der angegebenen Ordnung in *C D* und *P E* (*A*, das hierher gehören dürfte, bricht nach *Pe.* 5 ab). Dagegen findet sich in *B*, das nach *Pe.* 9 abbricht, und in *V N T* folgende Reihe: 14. 6. 7. 9. 8. 11. 12. 13. Vermutlich wurde in einem gemeinsamen Hyparchetypus *Pe.* 14 vom Ende vorgezogen und zwischen *Pe.* 4 und 6 gestellt (vielleicht wollte man die sapphische Strophe von *Pe.* 4 und den alkäischen Vers von *Pe.* 14 nebeneinander haben), sowie *Pe.* 8 und 9 miteinander vertauscht (vielleicht um die beiden Gedichte in elegischen Distichen, *Pe.* 9 und 11, nebeneinander zu haben).

Eine strukturorientierte Interpretation des *Peristephanon*-Buchs wird zeigen, dass die für den Archetypus unserer Überlieferung in Anspruch genommene Ordnung weitestgehend der prudenztianischen Anordnung entspricht. Nur in Hinsicht auf die Stellung von *Pe.* 4 wird unsere Interpretation zu dem Ergebnis kommen, dass Prudentius das Gedicht sehr wahrschein-

lich hinter *Pe.* 7 gestellt hatte, so dass hier schon sehr früh, d. h. im fünften Jahrhundert, eine Verschiebung erfolgt sein dürfte. Die folgende Interpretation wird zunächst hypothetisch von dieser Anordnung ausgehen, wobei ihre Stichhaltigkeit jeweils zu prüfen ist ¹.

Pe. 1 ist im trochäischen Septenar gehalten. Der Vers war bereits von Hilarius für einen christlichen *Hymnus* benützt worden. Seit alter Zeit wurde er für die *carmina triumphalia* verwendet, welche die römischen Soldaten sangen, wenn sie im Triumphzug hinter dem Wagen eines siegreichen Imperators marschierten. Das Metrum ist in diesem Sinn hier passend gewählt für den Preis des Martyriums von Emeterius und Chelidonius, zweier römischer Soldaten, die im spanischen Calagurris hingerichtet wurden. Ihr Tod ist ein christlicher Triumph, den das Gedicht immer wieder mit vom heidnischen Triumph genommenen Metaphern beschreibt und dadurch ständig diesem entgegensetzt. Die Soldaten verliessen *Caesaris vexilla* (34) und entschieden sich für das *signum crucis* (34), sind *milites Christi* geworden (32), die das *insigne lignum* tragen (36) und in seinen *cohortes* dienen (67). Anstelle der *porta triumphalis*, durch die der Triumphzug in Rom einzog, öffnet sich ihnen durch ihre Wunden eine *nobilis porta* (29), ihre Folterqualen sind ihre *pompa* (81), ihre *via sacra* ist der Weg zum Himmel (84). So gewannen sie ihre *corona* und das neue christliche *carmen triumphale* endet mit der Aufforderung an Mütter und Frauen, die glückliche Heimkehr der *milites* in den Himmel freudig zu feiern. Am Tod von Soldaten liess sich das Bild des christlichen Triumphs im Kontrast zum heidnischen besonders gut in die Märtyrerdichtung einführen. Das Bild ist ein Leitmotiv der gesamten *Peristephanon*-Sammlung. *Pe.* 1 steht so passend am Anfang. Ausserdem ist der Gedankengang hier verhält-

¹ Vgl. zur Interpretation des Buches *Peristephanon* insgesamt den Aufsatz von M. BROŽEK, « De Prudentio — Pindaro Latino », in *Eos* 47 (1954/55), 107 ff.; 49 (1957/58), 123 ff.

nismässig einfach. Das Martyrium selbst wird nicht im einzelnen geschildert (72). Die folgenden Hymnen, die immer neue Aspekte des Martyriums beleuchten, können so in einer Steigerungsreihe folgen. Wie bemerkt, macht nur *Pe.* 10 in der Überlieferung diesem Gedicht den Anfangsplatz streitig. Es ist jedoch leicht einsehbar, dass *Pe.* 10 nicht vor *Pe.* 1 passt. Eine hochkomplizierte literarische Struktur von grosser Länge, in der die verschiedensten *Peristephanon*-Motive ihre letzte Steigerung erfahren, würde dann vor dem einfachen Gedicht stehen, das das christliche Triumphmotiv aus seinem heidnischen Gegenbild entwickelt. In welchem Masse *Pe.* 10 umgekehrt einen krönenden Abschluss der *Peristephanon*-Sammlung darstellt, so dass es von Prudentius nur für ihr Ende bestimmt sein kann, wird später gezeigt werden können.

Pe. 2 bedeutet in vielfacher Hinsicht eine Steigerung gegenüber *Pe.* 1. Es ist viel länger, die zum Martyrium führende Erzählung entfaltet sich in mehreren Szenen, in die zwei Redenpaare und das Schlussgebet eingelegt sind, das Gedicht verwendet das ambrosianische Hymnenmass, preist einen Märtyrer von Rom, den *levita sublimis gradu* Laurentius, und stellt den Triumph des Christentums in der Weltkapitale dar¹.

Pe. 3, im hyperkatalektischen daktylischen Trimeter kehrt nach Spanien zurück (das Martyrium findet in der Hauptstadt der Provinz Lusitania, Emerita Augusta, statt) und bietet einen knapper erzählenden Hymnus als *Pe.* 2. Das Neue ist hier, dass das Martyrium von einem Mädchen, der erst zwölfjährigen Eulalia, bestanden wird, das sich aus freiem Entschluss dem Tribunal des Prätors stellt.

Pe. 5, wieder im jambischen Dimeter gehalten, ist auch in anderer Beziehung ein Pendant zu *Pe.* 2. An Umfang etwa gleich (584 bzw. 576 Verse) sind beide Gedichte, abgesehen von

¹ Vgl. dazu V. BUCHHEIT, «Christliche Romideologie im Laurentius-Hymnus des Prudentius», in *Polychronion. Festschrift für Franz Dölger zum 75. Geburtstag* (Heidelberg 1966), 121 ff., und dagegen K. THRAEDE, «Rom und der Märtyrer in Prudentius, *Peristephanon* 2, 1-20», in *Romanitas et Christianitas*, 317 ff.

Pe. 10, die bei weitem längsten von *Peristephanon*. Der Märtyrer ist wieder ein Priester (*levita*, 30), Vincentius, der aus Caesar-augusta stammte, in Valentia hingerichtet und bei Saguntum bestattet worden war. Auch entfaltet sich die Erzählung im Stil des *Laurentius-Hymnus*, allerdings unter noch stärkerem Einsatz direkter Reden (Rede und Gegenrede gehen während des Prozesses fünfmal hin und her). Das Bild des Triumphes ist wieder, sogar in gesteigerter Form benützt. Nicht nur sind die Folterqualen des Vincentius verlängert, der Prätor Datianus verfolgt ihn sogar noch über seinen Tod hinaus und verweigert seinem Leichnam das Begräbnis (vgl. dagegen *Pe.* 2, 489 f.). Als die wilden Tiere wunderbarerweise seinen Körper nicht antasten, lässt er ihn ins Meer versenken, aber die Leiche wird, obwohl sie mit einem Stein beschwert war, wieder an die Küste zurückgeschwemmt, wo der Heilige von seinen gläubigen Verehrern schliesslich bestattet wird. *Tu solus, o bis inclyte,| solus bravii duplicis| palmam tulisti, tu duas| simul parasti laureas.|| In morte victor aspera,| tum deinde post mortem pari| victor triumpho proteris| solo latronem corpore.||* (537 ff.). Leiden und Triumph sind verdoppelt, wodurch das Martyrium des Vincentius eine Steigerung gegenüber den früheren darstellt. *Pe.* 5 wäre natürlich auch ein Pendant zu *Pe.* 2, wenn *Pe.* 4 im vorausginge. Die Eigenart von *Pe.* 4 verlangt seine Transposition.

Pe. 6, in phaläischeen Hendekasyllaben (Prudentius setzte den metrischen Begriff in den Schlussvers), feiert das Martyrium des Bischofs von Tarraco, Fructuosus, und seiner zwei *levitae*, Augurius und Eulogius, die gleichzeitig mit ihm hingerichtet wurden. Drei Christen einer Stadt erringen so gleichzeitig die *corona*. *O triplex honor, o triforme culmen,| quo nostrae caput excitatur urbis,| cunctis urbibus eminens Hiberis!||* (142 ff.). Die drei gehen durch das Feuer in den sich öffnenden Himmel ein, aus dem vorher der göttliche *spiritus* ermunternd zu ihnen sprach. Ihr Tod bekehrt sogar die Tochter des Prätors.

Pe. 7, in Glykoneen, handelt von Quirinus, dem Bischof der annonischen Provinz Savia. Er erleidet eine neue Todesart.

*Non illum gladii rigor,| non incendia, non ferae| crudeli interitu
necant,| sed lymphis fluvialibus| gurgēs, dum rapit, abluit.||* (11 ff.).
Der Bischof, der mit einem Stein am Hals in den Fluss geworfen
ist, predigt seiner Gemeinde, seinen Kopf auf wunderbare
Weise über Wasser haltend, und muss am Ende Gott noch um
seinen Tod bitten.

In *Pe.* 1-7 war das Martyrium von insgesamt neun Glaubens-
zeugen verherrlicht worden. *Pe.* 4 beginnt: *Bis novem noster
populus sub uno| martyrum servat cineres sepulchro|*. Dieses dritte
Gedicht in einem äolischen Versmass (sapphische Strophen)
preist nicht so sehr wie die vorigen Gedichte die Märtyrer als
solche und schildert auch nicht ihr Martyrium im einzelnen,
vielmehr verherrlicht es vor allem die Stadt Caesaraugusta, wo
diese achtzehn Märtyrer hingerichtet wurden und deren heiliger
Schatz sie dadurch für immer geworden sind. Um die hohe
Zahl gebührend hervorzuheben, gibt Prudentius in V. 17 ff.
eine Liste anderer Städte, die je einen, zwei, drei oder fünf
Märtyrer aufzuweisen haben, um den Vergleich mit der Fest-
stellung zu schliessen, dass selbst Carthago und Rom Caesar-
augusta in dieser Hinsicht kaum übertreffen können. Der
Städte- und Märtyrerkatalog dient sowohl als Folie für die
achtzehn Märtyrer von Saragossa, er feiert zugleich in einem
repräsentativen Überblick die zahlreichen Märtyrer Spaniens
und der angrenzenden Provinzen insgesamt. Neunzehn Mär-
tyrer aus Africa proconsularis (1), Baetica (5), Hispania Tarra-
conensis (7), Gallia Narbonensis (2), Lusitania (1), Hispania
Carthaginensis (2) und Mauretania Tingitana (1) werden aus
insgesamt elf Städten genannt — einer mehr als die Achtzehn
von Caesaraugusta, jedoch fügt Prudentius beim folgenden
Preis des Märtyrerreichtums dieser Stadt zu den Achtzehn
noch zwei weitere hinzu (177 ff.), Vincentius, der zwar bei
Saguntum begraben wurde, aber als Priester von Caesaraugusta
auch von diesem in Anspruch genommen werden kann (77 ff.),
und das Mädchen Encratis, die das Martyrium zwar überlebte,
aber gerade dadurch Caesaraugusta eine einzigartige Ehre

brachte (109 ff.), so dass die neunzehn Märtyrer des Städte-katalogs am Ende wieder durch die achtzehn plus zwei Märtyrer Saragossas übertrumpft worden sind (V. 181-188 halte ich mit Bergman für eine frühe Interpolation).

Pe. 4 unterscheidet sich durch seinen Katalog, seine Betonung der Märtyrerezahlen und die Konzentration auf die märtyrerstolzen Städte stark von allen vorhergehenden Gedichten. Sein summierender Charakter stellt es passend ans Ende der bisherigen Reihe, d. h. des ersten Halbtails von *Peristephanon*. Es enthält Hinweise auf mehrere in den früheren Gedichten gefeierte Märtyrer. V. 21 ff. nennen die drei Märtyrer von Tarraco, denen *Pe. 6*, V. 31 ff. die zwei von Calagurris, denen *Pe. 1*, V. 37 ff. Eulalia von Merita, der *Pe. 3*, und V. 77 ff. Vincentius, dem *Pe. 5* gewidmet gewesen war. Der in V. 17 ff. erwähnte Cyprianus von Carthago wird Gegenstand von *Pe. 13* sein. Für die Frage der Stellung von *Pe. 4* ist V. 21 ff. besonders wichtig, da hier das *tribus gemmis diadema pulchrum*, das Tarraco durch das Martyrium von Fructuosus und seiner zwei Priesterkollegen Christus dargebracht habe, mit dem weitaus grösseren Opfer der Achtzehn von Caesaraugusta verglichen wird. In *Pe. 6* war das dreifache Martyrium in Tarraco durch V. 142 ff. besonders hervorgehoben worden. Diese Strophe wirkt überzeugend, wenn sie in einem Gedicht steht, vor dem *Pe. 1*, 2, 3 und 5 das Martyrium von je einem oder höchstens zwei Märtyrern dargestellt hatten, sie ist unbefriedigend, wenn dasselbe dreifache Opfer bereits zuvor in *Pe. 4* als Folie zu dem weitaus grösseren achtzehnfachen Opfer von Caesaraugusta gedient hätte. *Pe. 6* bildet nach *Pe. 4* eine unerträgliche Antiklimax, und es darf nach unseren bisherigen Interpretationen des prudenzianischen Corpus vorausgesetzt werden, dass Prudentius auch die *Peristephanon*-Gedichte nicht isoliert, sondern im Zusammenhang des Gedichtbuches betrachtet wissen wollte. Steht jedoch *Pe. 4* hinter *Pe. 7*, so bilden *Pe. 6* und *Pe. 4* zwei klimaktisch geordnete Pendants, gesperrt durch das andersartige Quirinus-Gedicht *Pe. 7*, womit die drei äolischen Gedichte ein

der Folge von *Pe.* 2. 3. 5. prinzipiell analoges Strukturmuster aufweisen.

Die Folge der Hymnen *Pe.* 1. 2. 3. 5. 6. 7. 4, die im Gegensatz zu den folgenden Gedichten alle in Versmassen verfasst sind, welche Prudentius bereits früher in *Cathemerinon* und der *Praef.* zu *C.o.S.* I verwendet hatte, ist dann in der Weise strukturiert, dass dem isolierten Anfangsgedicht *Pe.* 1 zwei metrisch zusammengehörige Dreiergruppen folgen, in denen zwei Pendants jeweils durch ein Zwischengedicht gesperrt sind (die erste Dreiergruppe in *metra prototypa*, die zweite in *paragoga*). Die Gedichte haben insgesamt das Martyrium von immer neuen Seiten angestrahlt. Die Metaphorik, die Lokitäten, Beruf und Geschlecht der Märtyrer, die Art der Folter und der Hinrichtung, ihre Reden und ihr Verhalten vor dem Richter, ihre Wirkung auf ihre Umgebung, die übernatürlichen Wunder, sowie ihre Zahl als solche boten Möglichkeiten für eine immer wieder variierte Darstellung, bis am Ende die sapphische Strophe (die erste nicht stichische Strophenform des Buches) eine katalogartige Ausweitung brachte, die über die unmittelbar gefeierten Märtyrer hinausblickend ein Panorama von Städten und Märtyrern in die Darstellung einbezog und den *Hymnus auf die achtzehn Märtyrer* geradezu in einen Hymnus auf die Stadt Caesaraugusta verwandelte.

Prudentius gibt Calagurris, Caesaraugusta und Tarraco das Attribut *nostra*. Dies ist wohl am besten dadurch zu erklären, dass Calagurris sein Geburtsort und der Wohnsitz seiner Familie, Caesaraugusta die benachbarte grössere Stadt und der Vorort des Gerichtsbezirks und Tarraco die Hauptstadt der Provinz war, zu der Calagurris gehörte¹. Unter diesem Gesichtspunkt fällt neues Licht auf die von Prudentius gewählte

¹ Vgl. I. LANA, *Due capitoli Prudenziani* (Roma 1962), 3 ff.; M. ALAMO, in *Dict. d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques* XI (Paris 1949), 276 f. (s.v. *Calaborra*), und J. GUILLEN/I. RODRIGUEZ (edd.), *Obras completas de Aurelio Prudencio* (Madrid 1950), 7 ff.

Anordnung. *Pe.* 1 und 8, die Anfangsgedichte der beiden Buchhälften, beziehen sich auf die Märtyrer seines Geburtsorts (es ist das einzige Mal, dass in *Peristephanon* zwei Gedichte denselben Märtyrern gelten). *Pe.* 4, das Endgedicht der ersten Buchhälfte, konzentriert sich auf den Ruhm des nahen Caesaraugusta, das als religiöser Mittelpunkt sogar der Provinzhauptstadt den Rang abläuft und auch auf den in *Pe.* 5 gefeierten Vincentius Anspruch erheben kann (der Bezug von *Pe.* 4 und 5 auf Caesaraugusta und die Würdigung des Vincentius in beiden Gedichten könnte zu der frühen Versetzung von *Pe.* 4 vor und hinter *Pe.* 5 geführt haben).

In der zweiten *Peristephanon*-Hälfte führt Prudentius nicht nur bisher nicht verwendete Metren ein, er experimentiert auch mit verschiedenen neuen Gattungsformen und erweitert dadurch das Feld der Märtyrerdichtung über den Bereich des Hymnus hinaus.

Pe. 8, das kürzeste Gedicht der Sammlung, ist ein Epigramm in acht elegischen Distichen. Es gibt sich als Inschrift für das Baptisterium in Calagurris, das auf der überlieferten Hinrichtungsstätte der Märtyrer Emeterius und Chelidonium gebaut worden war. Wegen der einzigartigen Form und der Kürze des Gedichts hat man früher vermutet, dass es ursprünglich nicht für die *Peristephanon*-Sammlung bestimmt gewesen sei, sondern unabhängig von ihr entstanden war und erst nachträglich und ohne poetischen Sinn zu den *Hymnen* gestellt worden sei¹. Dabei verkannte man nicht nur die Strukturparallele zum Anfang der ersten *Peristephanon*-Hälfte, auf die eben aufmerksam gemacht wurde, sondern auch die Absicht des Prudentius, christliche Musterstücke für die verschiedenen heidnischen Dichtungsgattungen zu liefern. Und ein Epigramm gehörte sicherlich in eine Sammlung von Märtyrergedichten. Die Gattung war um 370 durch Papst Damasus für das Christentum gewonnen worden, als dieser zahlreiche poetische Mauerin-

¹ So A. KURFESS, in *RE* XXIII 1, 1053.

schriften für Kirchen und Märtyrergräber in Rom verfasste, die Prudentius bei seinem Aufenthalt in Rom lesen konnte ¹.

Pe. 9 ist in alternierenden daktylischen Hexametern und iambischen Senaren verfasst. Prudentius kannte das Metrum nur aus Horaz, *Epod. 16*, bzw. aus seinen metrischen Lehrbüchern, wo im Anschluss an die nach Versgeschlechtern erfolgende systematische Behandlung ein Abschnitt *De Metris Horatianis* die spezifisch horazischen Versmasse zu behandeln pflegte (vgl. z.B. Marius Victorinus, *Ars gramm.*, S. 171 Keil, der zu *Altera iam teritur etc.* bemerkt: *prior herous, sequens trimeter iambicus acatalectus est, qua copulatione inter se metrorum Horatius semel usus reperitur*). Das Gedicht ist ebenso wenig wie *Pe. 8* ein Hymnus, es ist ein Reisegedicht, in dem der Autor erzählt, wie er auf seiner Reise von Spanien nach Rom in Forum Cornelli (Imola) das Grab des Märtyrers Cassianus besuchte, wie er dort ein Bild seines Martyriums sah und von dem Kirchendiener einen Bericht über das Leiden des christlichen Lehrers erhielt, den seine Schüler mit ihren *stili* erstachen. Die Schilderung des Martyriums ist dadurch in den Mund eines zweiten Erzählers gelegt, wodurch eine neue Perspektive gewonnen ist. Dem heidnischen Reisegedicht nach Art von Horazens *Iter Brundisinum* hat Prudentius so das christliche Pilgergedicht entgegengesetzt, zu dem er ein horazisches Epodenmass benützte.

Pe. 11 ist wie *Pe. 8* in elegischen Distichen verfasst, die diesmal für eine elegische Epistel verwendet werden, die der Autor aus Rom an seinen Bischof Valerianus schreibt und in der er neben einem kurzen allgemeinen Bericht über die von ihm besuchten Märtyrergräber eine ausführliche Schilderung des Martyriums des Hippolytus gelegentlich einer Beschreibung des an seinem Grabe gesehenen Bildes gibt, um Valerianus nahezu legen, den Kult auch in seiner Gemeinde einzuführen.

¹ Vgl. A. FERRUA (ed.), *Epigrammata Damasiana* (Roma 1942), und G. BERNT, *Das lateinische Epigramm im Übergang von der Spätantike zum frühen Mittelalter* (München 1968), 55 ff.

Der elegische Brief, der vor allem durch Ovid bekannt war, und die Ekphrasis von Kunstgegenständen, die besonders in Epen und Epyllien gepflegt worden waren, waren damit einer besseren Verwendung zugeführt. Vielleicht liess auch die Grammatikerlehre über Wesen und Ursprung der Elegie, wie sie sich z.B. bei Diomedes findet (S. 484 Keil: *defunctorum laudes hoc carmine comprehendebantur*), die elegische Form für ein Märtyrergedicht geeignet erscheinen.

Pe. 12 folgt dem Metrum von Horazens *Carm.* I 4. Den mit einem katalektischen jambischen Trimeter alternierenden *versus Archilochius* konnte Prudentius wieder nur dort und, erläutert, in seinem metrischen Lehrbuch finden. Er verwendet die Strophenform für einen christlichen Mimus. Die Szene ist eine Strasse in Rom. Zwei Freunde, deren Worte in direkter Rede ohne erzählende Rahmen- oder Zwischenstücke wiedergegeben werden, sprechen miteinander. Der eine der Freunde fragt, warum die Römer sich so freudig versammelten; sein Partner erklärt, dass gerade das Fest des Triumphes von Petrus und Paulus stattfindet, beschreibt die prächtigen Kirchen bei ihren Gräbern und fordert den andern auf mitzufeiern. Der Mimus ist ein naher Verwandter der Komödie, und es ist hier, wo Prudentius dieser Gattung formal am nächsten kommt (die Handlung einer christlichen «Komödie» hatte er bereits in Pe. 2 eingebaut, vgl. dort bes. V. 313 ff.). Das Gedicht gibt gleichsam eine dramatische Szene wieder, die wie in der römischen Komödie und sicher oft im Mimus auf einer *platea* (57) stattfindet. Wir hören den Dialog zweier Personen, die andere beobachten, wie sie *cursitant* (2, vgl. Ter. *Eun.* 278), und nach ihnen die imaginäre Bühne verlassen. Die dominante fröhliche Stimmung setzt gleich bei Beginn ein, wenn die Freunde von den *gaudia* des *festus dies apostolici triumphi* sprechen. Die ausgelassene Stimmung des frivolen heidnischen Mimus ist in die angemessene christliche Emotion transponiert.

Pe. 13 und 14 verwenden lyrische Masse stichisch für Erzählungen von *Passiones*. Dem Fest der römischen Kirchen-

fürsten folgt im *versus Archilochius* das Leben, Lehren und Sterben des Bischofs Cyprianus, des berühmtesten Märtyrers von Carthago, der nach Rom bedeutendsten christlichen Stadt des lateinischen Westens. Er wird als Erklärer der heiligen Schriften des Paulus gepriesen (18), in seinem Tode *canit triumphans* (95). Als *doctor* verbreitet er weiterhin auf Erden die christliche Lehre, während er als *martyr* im Himmel als Patron der Gläubigen wirkt (105 f.). Prudentius liess seinem Martyrium das von dreihundert afrikanischen Christen vorausgehen (76 ff.). *Pe.* 13, in alkäischen Hendekasyllaben, kehrt nach Rom zurück und erzählt die *Passio* der Agnes, der berühmtesten weiblichen Märtyrerin dieser Stadt. *Ibat triumphans virgo Deum Patrem/ Christumque sacro carmine concinens* (52 f.) — eine zweite Eulalia, die jedoch — wie Vincentius — zwei Kronen erringt: *duplex corona est praestita martyri;| intactum ab omni crimine virginal,| mortis deinde gloria liberae* (7 ff.). Prudentius hat hier den Aufstieg zum Himmel auf einzigartige Weise ausgemalt, indem er Agnes aus der Höhe auf die Erde in ihrer Finsternis zurückschauen lässt. Er schliesst mit einem Gebet an die *virgo*.

Die Metren von *Pe.* 8-14 treten alle im Werk des Prudentius erstmals hier auf. Die Gedichte bilden abermals zwei Dreiergruppen. Metrisch weist die Gruppe *Pe.* 8. 9. 11. auffällige Parallelen zu *Pe.* 2. 3. 5. auf. In beiden Dreiergruppen ist das Versmass des ersten und dritten Gedichts jeweils identisch (kein anderes Versmass findet sich in *Peristephanon* mehr als einmal). Beidesmal sind die Versmasse durchweg jambisch und daktylisch, vorne überwiegen die Jamben, in der zweiten Dreiergruppe die Daktylen. Der metrische Unterschied zwischen beiden Gruppen besteht vor allem darin, dass zuerst die Metren durchweg stichisch verwendet werden, während nachher alle drei Gedichte eine epodische und zwar mit einem daktylischen Hexameter beginnende Strophenform aufweisen (das elegische Distichon gilt der antiken Metrik als eine Epodenform). Andererseits zeigen sich auch metrische Bezüge zwischen den Dreiergruppen *Pe.* 6. 7. 4. und *Pe.* 12. 13. 14. Anders als die « proto-

typischen » daktylisch-iambischen ersten Dreiergruppen weisen die zweiten Dreiergruppen nur » paragogische » äolisch-lyrische Masse auf. Zwei Gedichte sind jeweils stichisch (*Pe.* 6. 7. 13. 14), je eines ist strophisch-epodisch (*Pe.* 4. 12). Die metrische Struktur von *Pe.* 2-14 berücksichtigt damit die Prinzipien der zeitgenössischen metrischen Theorie in einem Masse, dass wie bei *Cathemerinon* angenommen werden muss, dass Prudentius sie bewusst im Auge hatte, als er den kompositionellen Grundplan aufstellte.

Es steht jedoch noch *Pe.* 10 mit seinen 1140 jambischen Senaren aus. Man hat immer wieder gefragt, wie Prudentius es überhaupt in die Sammlung der sonst weniger als halb so grossen Märtyrergedichte aufnehmen konnte, weshalb viele Philologen es auch für ein ursprünglich unabhängiges oder überhaupt nie der Sammlung *Peristephanon* eingegliedertes bzw. sie sprengendes Gedicht hielten. Der Umstand, dass es in der handschriftlichen Überlieferung einen eigenen Titel erhalten hatte (*Romani martyris contra gentiles dicta*) schien ausserdem für eine Trennung vom Buch *Peristephanon* zu sprechen. Dagegen gilt es daran festzuhalten, dass *Pe.* 10 als Gedicht über das Martyrium eines Christen natürlich eines der Gedichte *Peristephanon* ist. Die ausführliche Apologie des christlichen Glaubens, die dem Märtyrer Romanus von Prudentius in den Mund gelegt worden ist, trennt das Stück nicht von den anderen Märtyrergedichten, die öfters auch apologetische Äusserungen enthalten. Die Ausweitung des Motivs steht in Zusammenhang mit dem Umstand, dass *Pe.* 10 in vieler Hinsicht die Klimax der *Peristephanon*-Gedichte darstellt. Die ausserordentliche Länge des Gedichts muss in Verbindung mit den ohnehin beträchtlichen Grössenunterschieden der Sammlung gesehen werden. Die zweite *Peristephanon*-Hälfte beginnt mit dem kürzesten, sie endet mit dem längsten Gedicht der Sammlung. So ist sie mit insgesamt 1815 Versen doch nur etwa ebensogross wie die erste Hälfte der Sammlung mit 1939 Versen (ähnlich haben auch die beiden Hälften des *Cathemerinon* einen etwa gleich

grossen Versumfang). Eben die Länge des Gedichts konnte jedoch in der handschriftlichen Überlieferung zu seiner Abtrennung von den übrigen *Peristephanon*-Gedichten führen. Die singuläre Form von *Pe. 10* lässt sich aber erst voll verstehen, wenn man die Experimente in verschiedenen Gattungen erkennt, die Prudentius in der zweiten *Peristephanon*-Hälfte durchführt. Das Romanus-Gedicht soll das Beispiel für eine christliche *tragoedia* darstellen. Es ist kein zur Aufführung bestimmtes Drama. Die Einwände der Christen gegen jede Bühnenproduktion waren noch zu stark, als dass ein christliches Bühnendrama zu jener Zeit hätte ins Auge gefasst werden können. Prudentius schrieb ein Lesedrama, wobei er absichtlich den jambischen Senar, den dramatischen Sprechvers, und zwar in der Form des jambischen Trimeters, wie ihn Seneca in seinen Tragödien benützt hatte, verwendete. Er stellte in ihm die Worte und Taten des Protagonisten, des heiligen Romanus dar, der mit *ratio* gegen den *furor* des Präfekten Asclepiades kämpft (175) und dessen standhaftes Bekennen des christlichen Glaubens alle Bemühungen des *tyrannus* scheitern lässt, so dass er auch im Tod der Sieger bleibt. Prudentius fügte nach der ihm vorliegenden *Passio* noch drei kleinere Sprechrollen hinzu, einen jungen Knaben, der als Schiedsrichter angerufen wird, seine christliche Mutter, sowie den Arzt Aristo, der Romanus die Zunge aus dem Mund schneiden muss¹. Das Drama entwickelt sich in einer sich steigernden Folge pathetischer Szenen. Prudentius hat die Ansätze, die die prosaische *Passio* ihm dazu bot, in eigener Erfindung weiterentwickelt². Er gab dem Dialog der fünf Figuren 865 Verse und brauchte nur 215 für

¹ Die hagiographische Überlieferung präsentiert und bespricht H. DELEHAYE, « S. Romain martyr d'Antioche », in *Analecta Bollandiana* 50 (1932), 241 ff.; dazu M. SIMONETTI, in *Rivista di Archeologia Cristiana* 31 (1955), 223 ff.

² Das Motiv, dass die Folterknechte und die Umstehenden den Knaben beweinen, hat G. SIXT, « Des Prudentius Abhängigkeit von Seneca und Lucan », in *Philologus* 51 (1892), 501 ff., vielleicht mit Recht auf die Darstellung des Todes des Astyanax in Sen. *Troad.* 1098 ff. zurückgeführt.

die kurzen erzählenden Verbindungsstücke. Das Ganze rahmte er durch einen Pro- und einen Epilog von je 30 Versen. Dass der Leser berechtigt ist, dieses Gedicht als einen bewussten Versuch zu interpretieren, eine christliche Tragödie zu schaffen, wird durch den hier absichtsvollen Gebrauch des Begriffs *tragoedia* im Epilog des Gedichts bestätigt, wo es heisst: *Gesta intimasse cuncta fertur principi| praefectus addens ordinem voluminum| seriemque tantae digerens tragoediae* (1111 ff.). Der Heide sieht die Tragödie von Leid und Tod, der Christ sieht, wie in der christlichen «Tragödie» Leid und Tod überwunden werden, da sie den Weg und die Pforte zum Himmel bilden. Die heidnische Bühne und die frivolen mythologischen Erfindungen der heidnischen Dichter waren in der Auseinandersetzung des Romanus mit Asclepiades kritisch vergegenwärtigt worden (215 ff.). Die Abfassung einer derartigen christlichen Tragödie war ein Experiment, das, so viel wir wissen, kein anderer antiker Autor versuchte¹.

Pe. 10 bildet das reich orchestrierte Finale des Buches *Peristephanon*, da es eine Summa seiner Motive enthält, die hier eine letzte Steigerung erfahren. Die verschiedenen Folterqualen, die Romanus mehr als alle anderen erleiden muss, sind ausführlicher als je geschildert, Wunder ereignen sich in erhöhter Zahl, die endgültige Hinrichtung ist in mehrfacher Stufung verzögert und kombiniert mit dem Martyrium des jungen Knabens (*omnes capaces esse virtutum Pater| mandavit annos, neminem exceptit diem,| ipsis triumphos adnuens vagitibus* 743 ff.), das Verhör vor dem Richter ist über den Dialog, wie er sich besonders in *Pe.* 5 fand, hinausentwickelt zu einer letzten summarischen und rekapitulierenden Darstellung und Verteidigung des christlichen Glaubens, die auch das Bild des *templum mentis* wiederverwendet (346 ff.). Hingewiesen sei noch auf ein für *Pe.* 10 zentrales Motiv, das nur dann voll zur Geltung

¹ Vgl. jedoch die Verwendung des Begriffs *tragoedia* im Titel des hexametrischen Lesedramas *Orestis tragoedia* des Dracontius.

kommt, wenn dieser Text der letzte von *Peristephanon* ist. Romanus ist ein beredter Bekenner des christlichen Glaubens, der ihn auf miraculöse Weise selbst dann noch verkündet, als der Arzt ihm seine Zunge herausgeschnitten hat. Diese wunderbare *elinguis eloquentia* kann nach dem Prinzip der Steigerung dem Preis des *nive candidius linguae genus* Cyprians (*Pe.* 13, 11) nur folgen. Letzterer würde in einer unerträglichen Antiklimax nachhinken, wenn ihm die ungleich grössere Leistung des Romanus schon vorausgegangen wäre. Auch verwendet Prudentius das Motiv der *elinguis eloquentia* in einem Bescheidenheitstopos zur Begründung seines eigenen Dichtens: Romanus (*nam scis et ipse posse mutos eloqui* | 5) soll dem «sprachlosen» Prudentius zur preisenden Rede verhelfen. Prudentius und Romanus sind am Ende des Gedichts dann erneut aufeinander bezogen, wenn ersterer in V. 1136 ff. die persönliche Hoffnung ausspricht, am Tage des jüngsten Gerichts durch die Intervention des Romanus gerettet zu werden. Die persönlichen Motive am Anfang und Ende von *Pe.* 10 werden in dem folgenden persönlich gestimmten «*Epilogus*», der Dichtung und Hoffnung des Prudentius thematisiert, verstärkt wiederkehren.

Schliesslich steht *Pe.* 10 auch metrisch gesehen passend am Ende. Isoliert gestellt rahmen *Pe.* 1 und 10 im trochäischen Septenar und im iambischen Senar die vier Dreier- bzw. zwei Sechsergruppen von *Peristephanon*. Die beiden Versmasse, die Prudentius vorher in *C.* 7 und 9 verwendet hatte, galten in der zeitgenössischen metrischen Theorie als conträr zusammengehörig. *Pe.* 1 und 10 sind jedoch auch durch ein spezifisches Inhaltsmotiv miteinander verknüpft. *Pe.* 1 beginnt mit dem Gedanken, dass die Namen der Märtyrer im Himmel durch Christus mit goldenen Buchstaben aufgeschrieben sind (*Scripta sunt caelo duorum martyrum vocabula,| aureis quae Christus illic adnotavit litteris* | 1 f.), *Pe.* 10 endet mit demselben ausführlicher geschilderten Bild (1119-1135).

Blickt man jetzt auf die Bücher *Cathemerinon* und *Peristephanon* insgesamt, fallen wichtige strukturelle Gemeinsamkeiten

auf. Beide Sammlungen sind durch zwei sich überlagernde Struktursysteme bestimmt. Beide sind inhaltlich in zwei Hälften zu $6 + 6$ bzw. $7 + 7$ Gedichte gegliedert, und in beiden Rahmen metrisch und motivisch verbundene Gedichte (*C.* 1-2 und 11-12 bzw. *Pe.* 1 und 10) den umfangreichen Innenteil, bei dessen Ordnung unter anderem die zeitgenössische metrische Theorie erkennbar eine Rolle gespielt hat. Aber es tritt jetzt auch der Fortschritt von *Cathemerinon* zu *Peristephanon* deutlich hervor. Nur die erste Hälfte von *Peristephanon* wiederholt die Metren von *Cathemerinon*, nur sie zeigt die Form des christlichen Hymnus in Anwendung auf den Märtyrerpreis. In der zweiten Hälfte von *Peristephanon* erscheinen vorher noch nicht verwendete Metren, wird die epodische Strophenform verwertet und, dies ist die wichtigste Ausweitung, es finden sich neue, vorher noch nicht benützte Gattungsformen, die für die christliche Dichtung gewonnen und dem Preis der Märtyrer dienstbar gemacht worden sind, wodurch *Peristephanon* verschiedenartigere Gedichte als alle bisherigen Bücher enthält und nicht nur lyrisch, sondern auch epigrammatisch, elegisch, episch und dramatisch ist.

Cathemerinon und *Peristephanon* rahmen nicht nur den epischen Mittelteil. Es findet auch ein thematischer Progress vom Anfang bis zum Ende statt, der die einzelnen Teile zu einem Ganzen zusammenbindet. Das Werk beginnt mit den Hymnen, die den Christen in seinem täglichen Leben begleiten. Christus tritt in *C.* 11 und 12, den Hymnen auf seine Geburt und Epiphanie, am stärksten hervor. Der Christ erhält darauf in *Apotheosis* und *Hamartigenia* tiefere Belehrung über das Wesen des trinitarischen Gottes und die Natur des Bösen und wird so gegen häretische Verführungen gewappnet. Danach gibt die *Psychomachie* eine Allegorie des Kampfes, den jeder Christ in seiner Seele zu bestehen hat, um aus ihr einen Tempel Gottes zu machen, eines Kampfes, der zugleich von der ganzen Kirche gekämpft wird. Danach demonstrieren die Bücher *Contra orationem Symmachi* die Überlegenheit des christlichen Glaubens

über die alte römische Religion und enden mit einer Beschreibung des irdischen Ideals, des Sieges der christlichen Kirche im römischen Weltreich. Die Märtyrer, in deren Preis das Werk dann kulminiert, sind die Ursache für die Christianisierung Roms und seines Reiches, ebenso Vorbilder für die höchste Form christlichen Lebens, sie sind die neuen Helden, Symbole des Sieges der christlichen Kirche und Patrone jedes einzelnen Christen, jetzt und am jüngsten Tag. Das Werk ist so eine universale Darstellung der christlichen Lehre und ihrer Erfüllung im christlichen Leben, verfasst mit Hilfe der verschiedenen christlichen Literaturgattungen und in dichterischen Formen, die die alten klassischen Gattungen in neue christliche verwandeln.

Prudentius umgab dieses Werk mit dem Rahmen eines persönlichen lyrischen Prologs und Epilogs, wobei er in dieser Hinsicht dem Vorbild Horazens folgte, der seine erste *Oden*-sammlung mit den vergleichbaren Rahmengedichten *Carm.* I 1 und III 30 umgeben hatte. Die Anknüpfung an Horaz wird sogleich beim Metrum der *Praefatio* sichtbar. Anstelle des von Horaz stichisch verwendeten *versus Asclepiadeus minor* wählte Prudentius eine dreizeilige Strophe, in der dem *Asclepiadeus minor* ein *glyconeus* vorausgeht und ein *Asclepiadeus maior* folgt. Das Metrum des horazischen Eröffnungsgedichts wird gewissermaßen in seinen metrischen Kontext gestellt, indem ihm ein verwandter, um einen Choriambus verringerter Vers voraus- und ein gleichfalls verwandter, um einen Choriambus vermehrter Vers nachgeschickt wird. Die Zusammenstellung ist bei Horaz nirgends zu finden, aber auch bei Prudentius singulär. Er hat sie angeregt durch sein metrisches Lehrbuch gewählt. In den uns überlieferten Lehrbüchern des Caesius Bassus, des Terentianus Maurus, des Atilius Fortunatianus und des Marius Victorinus werden die Masse des *glyconeus* und des *Asclepiadeus minor* und *maior* jeweils auf die gleiche Weise abgehandelt. Es wird im Sinne der Derivationstheorie gezeigt, dass aus dem einen Choriambus enthaltenden *glyconeus* durch *adiectio* bzw. *per*

incrementum der zwei Choriamben enthaltende *Asclepiadeus minor* und aus diesem wiederum auf gleiche Weise der drei Choriamben enthaltende *Asclepiadeus maior* entsteht. Dabei werden jeweils drei horazische Beispielveise untereinander gestellt: *Intermissa, Venus, diu* (*Carm.* IV 1, 1), *Maecenas atavis edite regibus* (I 1, 1) und *Tu ne quaesieris, scire nefas, quem mihi, quem tibi* (I 11, 1), d. h. die Verse, wo Horaz die Masse an Buchanfängen bzw. bei ihrem ersten Auftreten angewendet hatte¹. Der Umstand, dass sich die Zusammenstellung *glyc./ Ascl. min./ Ascl. maior* nur bei Prudentius und in den metrischen Lehrschriften findet, gestattet die Annahme, dass Prudentius, als er seinem dichterischen Werk ein Eröffnungsgedicht nach Art des horazischen *Carm.* I 1 vorausschicken wollte, dessen Metrum in dem Zusammenhang übernahm, in den es durch die systematisierenden metrischen Theoretiker gestellt worden war.

Im übrigen knüpft die *Praefatio* nicht so sehr an einzelne Wendungen als vielmehr an die Gesamtstruktur von Horazens *Carm.* I 1 an. Prudentius hat seinem Gedicht folgende Gliederung gegeben: In einem ersten Teil (1-33) werden sieben Strophen von je zwei Strophen gerahmt. Die Rahmenstrophen (1-6, 28-33) richten den Blick auf das als nahe vorgestellte Lebensende des Dichters und fragen, ob er im bisherigen Leben etwas Nützliches geleistet habe, das heisst etwas, das ihm nach seinem Tod vor Gott nützen wird (die Leitbegriffe sind *utile* in V. 6 und *prodesse* in V. 28). Der Rückblick auf sein bisheriges Leben in V. 7-27 hilft diese Frage zu beantworten. Zwei Strophen (7-12) vergegenwärtigen seine *pueritia* und *adolescentia*, seine Erziehung bei Grammatiker und Rhetor und seine damalige moralische Situation, drei Strophen (13-21) seine berufliche Karriere als Anwalt, Provinzialstatthalter und *proximus*², wonach wieder zwei (22-27) ihn als *senex* im Rück-

¹ Vgl. H. KEIL (ed.), *Grammatici Latini* VI, 259 f.; 402 ff.; 295 f.; 302; 150.

² Vgl. I. LANA, *Due capitoli Prudenziiani*, 10 ff.

blick auf sein Geburtsjahr (*consule Salia*) zeigen. Der Blick zurück hat deutlich gemacht, dass er im Sinne Gottes noch nichts Verdienstliches leistete. Auf dieser Grundlage bauen die vier Strophen des zweiten Teils auf (34-45), in denen wiederum ein Rahmen von diesmal je einer Strophe einen Innenteil von diesmal zwei Strophen umschliesst. Prudentius fasst den Entschluss vor seinem Tod wenigstens noch mit seiner Stimme Gott zu preisen, wenn er es schon nicht durch verdienstliche Taten getan hat (34-36). In *anima ... saltem voce Deum concelebrat* ist der Zweck seines Dichtens zusammengefasst, dessen Programm in den folgenden zwei Strophen (37-41) angekündigt wird, die schon vorher interpretiert wurden. Die vierte Strophe (43-45) fasst diese dichterische Tätigkeit dann wieder zusammen, um mit dem Wunsch zu enden, dass seine Seele während dieser Tätigkeit den Fesseln des Körpers entspringen und sich dorthin begeben möge, wohin das Dichten gerichtet gewesen war. In *emicem* (44) ist das Bild der wie ein Funke dem Stein entspringenden Seele gegenwärtig — wie ein Stern soll die Seele zu den Sternen des Himmels fliegen.

Dagegen hatte das Eröffnungsgedicht des Horaz folgende Struktur: Nach der Anrede an den Patron waren die verschiedenen Lebensstile und -ziele der anderen vorgestellt worden (1-28), gegen die Horaz seine eigenen Ziele absetzte (29-36). Er will Dichter sein, seine Anerkennung durch Maecenas würde ihn zum Himmel erheben. Prudentius hat wie Horaz einem grösseren ersten einen kleineren zweiten Teil folgen lassen. Die horazische Opposition « die Anderen und ich » hat der prudenzischen « Ich früher und jetzt » Platz gemacht. In beiden Gedichten wird jedenfalls der im ersten Teil vorgestellte Lebensstil abgelehnt und im zweiten das Bekenntnis zum eigenen Dichten abgegeben. Dabei ist nicht zu übersehen, dass die vergangene Lebensweise des Prudentius zum grossen Teil der Lebensweise der Anderen bei Horaz entspricht. Es war ein Leben, das nach Lust und politischem Ruhm strebte (vgl. auch *evectum* in V. 20 und *evehit* in Horazens V. 6). Umgekehrt ist

das Bekenntnis zur dichtenden Existenz den Gedichten in ihrem zweiten Teil zwar gemein (vgl. auch *hymnis* in V. 37 und Horazens *Polyhymnia* in V. 33), aber die Motivation und Zielsetzung der beiden Dichter könnte nicht verschiedener sein. Der Zweck des christlichen Dichters ist der Gott wohlgefällige Preis Gottes, der heidnische Dichter sucht, so liest ihn Prudentius, seine persönliche Befriedigung. So endet Horaz beim Gedanken, dass ihn die Anerkennung des Maecenas sozusagen zu den Sternen erhebt, während Prudentius am Ende hofft, dass seine Seele nach seinem Tod in das himmlische Reich Gottes eingehen wird. So lassen gewisse strukturelle Parallelen zwischen den beiden Gedichten den Kontrast zwischen ihnen, der in erster Linie den Kontrast zwischen dem christlichen und dem heidnischen Dichter betrifft, umso stärker hervortreten¹. Neben seiner Stellung machen die Anknüpfung an das Metrum und das strukturelle Grundmuster von Horazens *Carm. I 1* die *Praefatio* zum prudenzischen Äquivalent des horazischen Eröffnungsgedichts. Der Bezug zu Horaz ist durch die Kontrastimitation einzelner Stellen aus anderen Horazgedichten noch verstärkt worden².

Hinsichtlich des « *Epilogus* » hat K. Thraede die Behauptung aufgestellt, dass es sich hier nicht um den Epilog zu dem Gesamtwerk handle (eine « Gesamtausgabe » des Prudentius ist ihm ohnehin unwahrscheinlich), sondern um eine Vorrede zu einer im weiteren unbestimmbaren Ausgabe einzelner Gedichte, wofür er auch die *Praefatio* hält, welche seines Erachtens

¹ Die Aufnahme von Horaz' *Carm. I 1, 2 o et praesidium et dulce decus meum* in A. 393 f. *o nomen praedulce mihi, lux et decus et spes/praesidiumque meum*, wo anstelle des menschlichen Patrons Christus getreten ist, macht einen schon in der *Praefatio* implizierten Gedanken manifest. K. ECKERT, in *WS* 74 (1961), 61 ff., der die Formulierung bei Prudentius als Argument dafür anführt, dass die horazische Wendung Maecenas in die Nähe des Göttlichen gerückt habe, hat übersehen, dass Prudentius ja gerade in einer Kontrastimitation dem menschlichen Patron des Horaz seinen göttlichen gegenüberstellen und entgegensetzen will.

² Vgl. dazu Ch. Witke, *Numen Litterarum*, 106 ff.

vielleicht auch das Schlusstück einer Gesamt- oder Teilausgabe darstellen könnte¹. Dass er hinsichtlich der *Praefatio* und hinsichtlich der « Gesamtausgabe » irrt, dürfte schon deutlich geworden sein. Es lässt sich aber auch positiv nachweisen, dass der « *Epilogus* » tatsächlich den Epilog des prudenzianischen Sammelgedichts bildet.

Man hat schon früher die Parallelmotive zur *Praefatio* gesehen, das Sündenbekenntnis des Autors, die Frage nach dem Nützlichen, die Dichtung anstelle der guten Werke, die Verherrlichung Gottes durch die Dichtung und den Gedanken an das Eingehen in den Himmel. Genauere Betrachtung zeigt, dass der « *Epilogus* », wie es für ein abschliessendes Gedicht passend ist, bei Bewahrung der Grundsituation die Gedanken der *Praefatio* weitergeführt hat. Die *Praefatio* hat im einzelnen auf das sündige Leben des Prudentius zurückgeschaut, wodurch der Begriff *peccatrix anima* (35) konkrete Farben erhielt. Der « *Epilogus* » geht davon aus, dass Prudentius *sanctitatis indigus nec ad levamen pauperum potens* ist (9 f.). Die *Praefatio* fragte im Rückblick auf das bisherige Leben: *quid nos utile tanti spatio temporis egimus* ? (6) und *numquid talia proderunt ...* ? (28); der « *Epilogus* » weiss: *omne vas fit utile | quod est ad usum congruens erilem* (21 f.), so dass Prudentius zuversichtlich im Blick auf seine Dichtung sagen kann: *vel infimam | Deo obsequellam praestitisse prodest* (31 f.). Die *Praefatio* setzte gegen Ende das Programm: *saltem voce Deum concelebrat, si meritis nequit* (36); der « *Epilogus* » stellt am Anfang den guten Werken der anderen die eigene Dichtung entgegen, die er ersatzweise Gott darbringt und von der er weiss, dass Gott sie *benignus audit* (1-12). Im « *Epilogus* » hat Prudentius mit Hilfe des biblischen Gleichnisses von den verschiedenen Gefässen im Hause des Reichen einen Platz im Hause Gottes gefunden, nach welchem er in der *Praefatio* gesucht hatte. Dort setzte er sich vor, den Herrn zu

¹ S. K. THRAEDE, *Studien...*, 73 ff. und dagegen bereits W. STEIDLE, in *VChr* 25 (1971), 251 ff.

besingen (*Dominum canat*, 38); im « *Epilogus* » schaut er aus der vorgestellten Zukunft der Zeit nach dem Tod darauf zurück, dass er Christus besungen hat (*inwabir ore personasse Christum*, 34). Am Ende der *Praefatio* wünscht er, dass seine Seele im Tod von den körperlichen Banden befreit aufsteigt, *quo tulerit lingua sono mobilis ultimo* (45); im « *Epilogus* » weiss er zuversichtlich: *munus ecce fictile | inimus intra regiam salutis* (29 f.).

Für die Schlussstellung des « *Epilogus* » spricht auch das Metrum. Es ist, singular bei Prudentius, ein katalektischer trochäischer Dimeter, dem ein katalektischer jambischer Trimeter folgt. Prudentius konnte die Strophenform nur bei Horaz' *Carm.* II 18 und in seinem metrischen Lehrbuch finden. In den überlieferten Metriken wird sie auffälligerweise unter den horazischen Metren in der Regel erst gegen Ende besprochen¹. Es scheint, dass Prudentius für das letzte seiner Gedichte absichtlich eine Strophenform wählte, die seine Metrik unter den letzten horazischen Odenformen behandelte. Er hat bemerkenswerterweise für den « *Epilogus* » nicht wie Horaz für *Carm.* III 30 dasselbe Metrum wie für die *Praefatio* gewählt, vielmehr stehen sich bei ihm die glykoneisch-asklepiadeische und die trochäisch-jambische Strophe gegenüber. Es ist derselbe Gegensatz zwischen den beiden Versgeschlechtern, den die *Praefationes* zu den Epen in umgekehrter Folge gezeigt hatten, wo vor *A.*, *H.* und *Ps.* jambische, vor *C.o.S.* I und II glykoneische und asklepiadeische Verse stehen, eine Opposition, die Prudentius, wie beobachtet, in strukturierender Absicht verwendete. Wichtig ist dabei auch, dass das dritte Einzelgedicht im Gesamtwerk, der *Hymnus de Trinitate*, in einem dritten,

¹ Vgl. Marius Victorinus, S. 168 Keil, *omnes fere odae in subsequentibus libris isdem metris subsistunt exceptis perpaucis admodum, e quis in secundo libro ode XVIII, cuius initium « non ebur neque aureum ».* nam novum haec metrum, de quo nondum apud Horatium tractatum est, continet; Caesius Bassus, S. 270 Keil, *restat unum genus carminis de quo nihil adhuc diximus*; Atilius Fortunatianus, S. 302 Keil, *cetera quae sequuntur eadem metra sunt, de quibus iam dictum est. in secundo libro metrum novum est « non ebur neque aureum ».*

prinzipiell andersartigen Versgeschlecht verfasst ist, dem in den metrischen Handbüchern und in Hinsicht auf seine Dignität an erster Stelle rangierenden stichischen daktylischen Hexameter, wodurch, wie bereits erwähnt, ein passendes Vorwort zu dem epischen Mittelteil zustande gekommen ist, ausserhalb dessen der stichische daktylische Hexameter im gesamten Sammelgedicht des Prudentius keine Anwendung findet. Prudentius nennt im « *Epilogus* » die von ihm verwendeten Verse mit den aus den Lehrbüchern gebräuchlichen Epitheta *citos iambicos* und *rotatiles trochaeos* (7 f.). Es darf in diesem Zusammenhang daran erinnert werden, dass die Rahmengedichte des dem « *Epilogus* » vorausgehenden Buches *Peristephanon* eben trochäisch und jambisch waren, so dass der « *Epilogus* » diesen Rahmen metrisch gesehen gewissermassen kondensiert.

Die Verwertung von Horaz *Carm.* II 18 beschränkt sich jedoch nicht nur aufs Metrische. Die horazische Ode spricht vom *domus* eines *dives*, ein solches erscheint gleichnishaft im « *Epilogus* », und Prudentius hat die Liste der goldenen, silbernen, hölzernen und irdenen Gefässe aus 2 *Tim.* 2, 20 f. um bronzene und elfenbeinerne (*eburna*, 19) erweitert, letzteres vielleicht im Anschluss an *ebur* im horazischen Anfangsvers. Im übrigen spielen in beiden Gedichten die Motive von Armut und Reichtum, das Geschick des Dichters und sein künftiger Tod eine in bezeichnender Weise verschiedene Rolle. Andere, und zwar vor allem kontrastierende Linien gehen zu Horaz' *Carm.* III 30. Dem dort ausgesprochenen Stolz des Dichters, ein unvergängliches Werk geschaffen zu haben, steht der Ausdruck der Bescheidenheit des christlichen Dichters gegenüber, der es zufrieden ist, durch seine Gott preisende Dichtung einen Platz im Haus des Vaters zu erhalten, auch wenn er dort nur einem *obsoletum vasculum* oder einem *munus fictile* gleicht. Die Selbstbezogenheit des heidnischen hat der Gottbezogenheit des christlichen Dichters Platz gemacht. Der Anspruch auf das neue *Aeolium carmen* ist ersetzt durch die demütige Bezeichnung der prudenzischen Dichtung als ein *pedestre carmen*. Mehr als die

Bekrönung durch Melpomene gilt Prudentius, dass Gott seine Dichtung billigt und in gnädigem Wohlwollen hört. Nicht persönlichen Ruhm bei den Menschen, sondern das Eingehen in die *regia salutis* erhofft er sich von ihr.

Neben den Beziehungen zur *Praefatio* und der Metrik drängen die Kontrastbeziehungen zu Horaz' *Carm.* III 30 dazu, den «*Epilogus*» als Schlussgedicht anzusehen. Ein solches ist im übrigen auch wegen der symmetrischen Gesamtstruktur des prudenzischen Sammelgedichts unerlässlich. Es scheint jedoch in der Überlieferung eine Schlusszeile verloren zu haben. Der metrisch überschüssige Vers 35 *quo regente vivimus* wird von den neueren Herausgebern allgemein getilgt, und man wird wohl den Vers *iuvabit ore personasse Christum* (34) als einen besonders prägnanten Schlussvers empfunden haben. Das Urteil des modernen Lesers dürfte hier von dem des Prudentius abweichen, dem nachdrückliches Verdeutlichen ein Stilprinzip war und der die blosse Setzung von *Christum* viel eher als schmucklos und den Gedanken als nicht voll ausgeformt empfunden haben dürfte. M. Brožek hat auf die Analogie in der Gedankenfolge des «*Epilogus*» zu *H.* 931 ff. hingewiesen¹, wo Prudentius in einem Gebet an Gottvater und Christus an seine Todesstunde denkt, an die Hölle und die vielen verschiedenen Behausungen im Himmel erinnert und bescheiden (*non posco beata| in regione domum*, 953 f.) um eine milde Strafe im reinigenden Feuer bittet. Der Anrede an Gottvater und Christus folgen dort die Prädikationen *te moderante regor, te vitam principe duco| iudice te pallens trepido, te iudice eodem| spem capio fore quidquid ago veniabile apud te|* (933 ff.). Dem ersten Teil entspricht genau der Relativsatz *quo regente vivimus*, der zweite Teil der Prädikationen fehlt. Ein weiterer Relativsatz, der auf den richtenden Christus und des Prudentius Hoffnung auf Vergebung seiner Sünden sich beziehen würde, würde den Gedanken in voller Analogie zu

¹ S. M. BROŽEK, «*De Prudentii Epilogo mutilo*», in *Eos* 49 (1957/58), 151 ff.

H. 931 ff. zum Abschluss bringen und die Strophe metrisch durch eine zweite Zeile vervollständigen. Ich ergänze beispielsweise, ohne damit natürlich den Anspruch zu erheben, das Ursprüngliche sicher zu treffen: *quem iudicantem gratiam precamur* (zum doppelten Akkusativ vgl. Stat. *Theb.* IX 757; zu *gratia*, *TLL* VI 2, 2226, 50 ff.).

Das Sammel- oder Supergedicht des Prudentius umfasst die vorstehend mehr oder weniger ausführlich besprochenen 39 Gedichte¹. Die *Psychomachie* steht nicht nur in der Mitte der Epen, sondern auch in der Mitte des Ganzen: je 19 Gedichte gehen ihr voran und folgen ihr. Diese Beobachtung führt auf eine bisher nicht berücksichtigte Perspektive, die Numerologie. Zahlensymbolik spielte, wie bekannt, in der zeitgenössischen Bibelexegetik, z.B. bei Augustin, eine grosse Rolle². Dass auch Prudentius ihr huldigt, konnte man unter anderem dem Bau des *templum Sapientiae* in der *Psychomachie* entnehmen. Der quadratische Tempel hat vier Aussenmauern mit je drei Toren über denen die Namen der zwölf Apostel eingeschrieben sind, wobei die vier Seiten die vier Himmelsrichtungen, zusammen die ganze Welt, symbolisieren, wohin die zwölf Apostel die vier Evangelien der heiligen Dreieinigkeit tragen³. Im Innern des Tempels umgeben sieben Säulen, die für die sieben siegreichen

¹ Es wurde versucht, die wichtigsten der nachgewiesenen Bezüge zwischen den Gedichten auf Tafel 1 durch ein graphisches Schema auszudrücken. Auf eine Darstellung der natürlich auch nicht unwichtigen Umfangsverhältnisse wurde dabei verzichtet. Der Übersicht über die metrischen Bezüge dienen die Tafeln 2 und 3.

² Vgl. zuletzt E. HELLGARDT, *Zum Problem symbolbestimmter und formalästhetischer Zahlenkomposition in mittelalterlicher Literatur. Mit Studien zum Quadrivium und zur Vorgeschichte des mittelalterlichen Zahlendekens* (München 1973), und A. FOWLER (ed.), *Silent Poetry. Essays in numerological analysis* (London 1970), beide mit früherer Literatur.

³ Vgl. die Kommentierung durch Chr. GNILKA, *Studien...*, 93 ff. Dieselbe Zahlensymbolik in Aug. *In Evang. Iob.* 27, 12.

Tugenden stehen ¹, die Christus symbolisierende *Sapientia*. Die Zahl der Apostel und die Zahl der Tugenden ergibt zusammen 19, das ist die Zahl der Gedichte vor und nach der das *templum Sapientiae* enthaltenden *Psychomachie*. Danach dürften auch die Zahlen der verschiedenen Gedichtgruppen symbolisch relevant sein, so die 12 in $6 + 6$ und in $4 + 8$ gegliederten Gedichte des *Cathemerinon*, die 14 in $7 + 7$ und in $2 + 12$ gegliederten Gedichte *Peristephanon*, sowie die 10 ($= 5 + 5$) Gedichte des epischen Mittelteils. Eine numerologische Interpretation, die sich von der zeitgenössischen christlichen Zahlensymbolik leiten lässt, wird hier zu weiteren wichtigen Einsichten gelangen können. Dabei ist in einzelnen Fällen anscheinend sogar die Verszahl der Gedichte symbolisch aufschlussreich. Der *Hymnus de Trinitate* enthält $12 = 4 \times 3$ Verse, der «*Epilogus*» mit dem zusätzlichen Schlussvers $36 = 3 \times 12$ Verse. Die Gliederung der beiden Gedichte entspricht diesem arithmetischen Aufbau. Die *Praefatio* besteht aus $45 = 3 \times 15$ Versen. Die Zahl 15 ist, wie Augustin in seiner *Enarratio* zum letzten Psalm (*In Psalm.* 150) erklärt, die Summe der Symbolzahlen des *Alten* und des *Neuen Testaments*, des zeitlichen Lebens (7) und der Ewigkeit (8). Die *Praefatio* selbst gliedert sich in 11×3 Verse, die auf das bisherige Leben des Prudentius zurückblicken, und in 4×3 Verse, die auf das dichterische Programm des Prudentius, seinen Tod und den Aufstieg seiner Seele zum Himmel vor-ausblicken. Die Zahl 11 ist nach Augustin die Zahl der Sünde, insofern sie die 10 des Gesetzes überschreitet, während in $4 \times 3 = 12$ wieder die apostolische Evangelisation der Welt sichtbar wird. Natürlich ist auch die Gesamtzahl der Gedichte

¹ Chr. GNILKA, *Studien...*, 115, lehnt die Deutung der sieben Säulen auf die sieben Tugenden ab, da die Tugenden bereits für die Edelsteine in Anspruch genommen werden würden, und sieht in den sieben Säulen vor allem den Aspekt der Vollkommenheit der Siebenzahl. Die naheliegende Deutung auf die sieben Tugenden scheint mir trotzdem zulässig. Es ist mit einer symbolischen Überdeterminiertheit zu rechnen. Die Tugenden sind die Erbauer des Tempels und erscheinen zugleich symbolisch kollektiv in den Edelsteinen, ihrer Zahl nach in den Säulen.

zu beachten (Augustin hatte über die Zahl der 150 *Psalmen* spekuliert). Die Zahl 39 ist $3 \times 12 + 3$ (ähnlich löst Augustin die Zahl 153 aus Jo. 21, 11 in $3 \times 50 + 3$ auf, s. *Doctr. Christ.* II 16), d. h. 39 basiert auf der Zahl der Apostel und der Zahl der Dreieinigkeit. Ihr arithmetischer Aufbau hat eine Analogie in der Struktur des Werkes, da dieses $3 \times 12 = 36$ Gedichte in drei Gedichtgruppen zu 12, $12 - 2 = 10$ und $12 + 2 = 14$ Gedichten umfasst, zu denen drei einzelne Gedichte am Anfang, vor dem Mittelteil und am Schluss kommen. Die Gesamtzahl der anderen prudenzischen Gedichtsammlung, der 2×24 Gedichte *Dittochaeon*, ist symbolisch einfacher zu durchschauen und bestätigt darum auch die Anwendung einer numerologischen Interpretation auf das Hauptwerk, die an dieser Stelle jedoch nicht weiter verfolgt werden soll.

Bei der Konzeption der Gesamtstruktur seines Sammelgedichts scheint Prudentius noch von einer anderen nicht beachteten Seite her entscheidende Anregungen empfangen zu haben, nämlich vom zeitgenössischen christlichen Kirchenbau. Es ist bekannt, dass Prudentius ihn aufmerksam beobachtet hat. Kein anderer antiker christlicher Dichter schildert so begeistert die Pracht der neuen christlichen Basiliken¹. Es muss hier daran erinnert werden, dass Konstantin der Grosse mit dem Bau fünfschiffiger Kirchenbasiliken begann, wobei die Architekten oft auch die christliche Zahlensymbolik berücksichtigten². Das älteste Bauwerk dieser Art war die schon um 313 begonnene Lateransbasilika. Der nächste Schritt war die Verbindung von Basilika und Märtyrerkultstätte. Er wurde zuerst beim Bau der 328 begonnenen und 336 konsekrierten Grabeskirche in Jerusalem vollzogen, deren ursprüngliche Gestalt Eusebius beschrieben hat. Der fünfschiffigen Basilika vorgelagert war ein offener

¹ S. Chr. GNILKA, *Studien...*, 89.

² Vgl. zum Folgenden allgemein R. KRAUTHEIMER, *Early Christian and Byzantine Architecture* (Harmondsworth 1965); A. GRABAR, *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique* (Paris 1943-1946), sowie die Artikel *Atrium*, *Basilika*, *Altar*, *Ciborium* und *Baptisterium*, in *RAC*.

Säulenhof. Das grössere Mittelschiff der Basilika mündete in eine Apsis mit zwölf Säulen, hinter der Basilika befand sich ein von einer Mauer umgebener offener Hof, in welchem sich das heilige Grab befand, das von einem von zwölf Säulen getragenen Baldachin überdacht war, der 350 von einer Rotunda umgeben wurde. Der Bau wurde durch Pilger in aller Welt bekannt. Das um 400 gefertigte Apsismosaik von S. Pudenziana in Rom bildete ihn ab. Bald nach der Grabeskirche wurde um 333 in Rom nach demselben Prinzip St. Peter begonnen (fertiggestellt um 390). Einem Atrium schloss sich die fünfschiffige Basilika mit betontem Mittelschiff und Säulenreihen zu je 22 (= 10 + 12 !) Säulen an, an die ein breites Querschiff angebaut wurde, in dem sich das Martyrium von Petrus befand. Es war nicht nur der grösste konstantinische Bau, er blieb einzigartig für den ganzen Westen, bis ihn Theodosius um 385 bei der Errichtung von St. Paul kopieren liess. Dieser um 400 unter Honorius vollendete Kirchenkomplex gliedert sich abermals in drei Baukörper, ein mit Säulen ausgestattetes Atrium, eine fünfschiffige Basilika mit grösserem Mittelschiff und ein Querschiff mit dem Martyrium des Apostels. Dies waren um 400 die beiden bei weitem grössten und prächtigsten kirchlichen Bauwerke des Westens. Prudentius preist und beschreibt sie in *Pe.* 12, 31 ff., wo er auch das bei dem Martyrium von St. Peter von Papst Damasus errichtete Baptisterium rühmt.

Vergleicht man mit diesen Kirchenbauten die Struktur des prudenzischen Werks, so zeigen sich auffällige Analogien. Die literarische Komposition gliedert sich ebenso wie die Baukompositionen von St. Peter und St. Paul in drei grosse Komplexe. Vorbereitende Funktion haben das Atrium, das den Gläubigen als erster Aufenthalt dient und in dem manchmal auch Beerdigungen stattfinden, und das Buch *Cathemerinon*, das das Leben des Christen umfasst und auch einen *Hymnus circa exequias defuncti* enthält. Den Mittelkomplex bilden die fünfschiffigen Basiliken, in denen sich die Gläubigen zum Predigtgottesdienst versammeln, bzw. die fünf Epen des Mittelteils,

die der christlichen Lehre dienen. Das Mittelschiff ist vor den Seitenschiffen durch seine Grösse und Höhe ausgezeichnet. Entsprechend setzt sich auf seine Weise das mittlere Epos, die *Psychomachie*, von den eigentlichen Lehren ab. Es mündet in die Beschreibung des *templum*, in dem *Sapientia* unter einem Ciborium thront¹. Analog pflegte am Ende des Mittelschiffs einer Basilika der Altar zu stehen, an dem die Eucharistie gefeiert wurde. Er symbolisierte in der Vorstellung des vierten Jahrhunderts den Thron Christi. In der Lateransbasilika hatte Konstantin der Grosse ihn deshalb auch durch ein Ciborium überdachen lassen. Der dritte Komplex ist in St. Peter und St. Paul das Querschiff mit dem Martyrium der Apostel, über dem in diesen Kirchen der Altar stand. Prudentius setzte sein Märtyrerbuch an die dritte Stelle, in dem neben die Apostelfürsten eine repräsentative Auswahl anderer Märtyrer getreten ist. Das Schwergewicht liegt auf den Märtyrern Spaniens und Roms, daneben finden sich je ein Märtyrer aus dem nördlichen Italien, aus Illyricum, Africa und Oriens, wodurch das römische Reich in seinem ganzen Umfang einbezogen worden ist. Innerhalb der Märtyrergedichte aber steht das Epigramm für das Baptisterium in Analogie zu den Baptisterien, die in St. Peter und bei anderen Märtyrerkultstätten nahe dem Martyrium errichtet worden waren. Der Vergleich darf natürlich nicht gepresst werden. Prudentius wollte keine bestimmte Kirche kopieren, aber anscheinend wollte er eine poetische Grosskomposition schaffen, die in ihrer Art auf dem poetischen Feld etwas Ähnliches erreichen sollte wie die grossen christlichen Gebäudekomplexe, die man im vierten Jahrhundert in Rom erbaut hatte. Er komponierte sozusagen die poetische *figura* einer Martyriumsbasilika, die wie jene Bauwerke des Konstantin und Theodosius das Gesamt des christlichen Lebens und Glaubens in sich schliessen sollte, und führte seine Leser auf

¹ Vgl. die Interpretation durch Chr. GNILKA, *Studien...*, 118 f.

einem Weg, der sie an den erinnern konnte, welcher dort durch Atrium und Basilika zum Martyrium führte.

Vor sich und für sein christliches Publikum konnte Prudentius sein Unternehmen nur rechtfertigen, indem er das *concelebrare Deum* für seinen Zweck erklärte. Aber jeder klassisch gebildete christliche Leser war sich bewusst, dass er dies tat, indem er die alten klassischen Gattungen um des höheren Ruhms des christlichen Glaubens willen benützte und in christliche verwandelte. Prudentius unternahm den ersten und letzten Versuch dieser Art. Paulinus von Nola transponierte etwa zur selben Zeit einzelne klassische Gedichtgattungen, wie z.B. das Epithalamium und das Propempticum, ins Christliche und experimentierte dabei gleichfalls mit verschiedenen klassischen Versmassen. Er machte aber weder den generellen Versuch, den klassischen Gattungsreichtum für die christliche Dichtung zu gewinnen, noch stellte er seine Einzelgedichte zu einem umfassenden « Supergedicht » zusammen ¹.

Natürlich setzte das Unterfangen des Prudentius die besondere historische Situation gegen Ende des vierten Jahrhunderts voraus und war nur innerhalb ihrer möglich. Die politischen und kulturellen Verhältnisse dieser Zeit sind oft dargestellt worden ². Der orthodoxe Spanier Theodosius, unter dem Prudentius gedient hatte, wandte sich mit derselben Schärfe gegen Häretiker und Heiden. Es war die Zeit der letzten aktiven heidnischen Opposition. Die noch nicht christlichen Mitglieder der römischen Senatsaristokratie besannen sich mit besonderem Nachdruck auf ihr kulturelles Erbe, neue Editionen

¹ Vgl. zu ihm zuletzt Ch. WITKE, *Numen litterarum*, 3 ff., und 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), 100 ff., mit früherer Literatur.

² Vgl. R.A. MARKUS, « Paganism, Christianity and the Latin Classics in the fourth Century », in *Latin Literature of the Fourth Century*, 1 ff.; A. MOMIGLIANO (ed.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century* (Oxford 1963); P.R.L. BROWN, « Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy », in *JRS* 51 (1961), 1 ff., sowie A.H.M. JONES, *The Later Roman Empire, 284-602* (Oxford 1964).

der verehrten klassischen Autoren der späten Republik und frühen Kaiserzeit wurden besorgt. Vergil — *poeta, philosophus, orator* und *pontifex maximus* zugleich — wurde als Quelle aller Weisheit gepriesen, die *Aeneis* zum « heiligen » Buch des heidnischen Rom¹. Auf der christlichen Seite war die Lage etwas zwiespältig. Einerseits hatte sich die Kirche einem Interesse an Kultur, Kunst und Dichtung geöffnet — eine Konsequenz des Umstandes, dass sie die vom Staat geschützte und begünstigte Religion vertrat. Klassisch gebildete römische Christen konnten deshalb auch die Anziehungskraft der alten heidnischen Literatur empfinden und das Bedürfnis fühlen, christliche Werke derselben literarischen Qualität zu besitzen. Sie mussten zugeben, dass die klassische Dichtung ein Plusposten für die Verteidiger der heidnischen Kultur war und dass sie in dieser Richtung noch unterlegen waren. Solche Erwägungen werden besonders in der christlichen Senatsaristokratie zu Hause gewesen sein, die dem ständigen Kontakt mit der gebildeten heidnischen Seite ausgesetzt war. Ihre Mitglieder waren nicht bereit, die politische und die kulturelle Vergangenheit Roms der heidnischen Opposition zu übereignen. Ihre politische Ideologie war vermutlich die des Prudentius in *Contra orationem Symmachi*, nämlich dass die *virtutes* der Römer unter Gottes Vorsehung das römische Weltreich geschaffen hatten, damit es ein christliches Weltreich unter einem christlichen Kaiser würde, und ein weibliches Mitglied derselben senatorischen Familien, Proba, hatte um 360 auch auf eigentümliche Weise in ihrem *Cento* einen biblischen Vergil herzustellen versucht. Solchen Christen brachte das poetische Genie des Prudentius an einem entscheidenden Punkte Hilfe, indem es zeigte, dass eine konkurrierende christliche Dichtung möglich war, ja dass die heidnischen Werke durch christliche ersetzt werden konnten. Es ist bezeichnend,

¹ Auch wenn die *Saturnalia* nach A. CAMERON, « The date and identity of Macrobius », in *JRS* 56 (1966), 25 ff., erst nach 431 verfasst wurden, sind sie ein Zeugnis für die Schätzung Vergils gegen Ende des vierten Jahrhunderts.

dass die einzigen Zeitgenossen, die Prudentius abgesehen von seinem Bischof Valerianus nennt, die Kaiser Theodosius, Honorius und Arcadius, der bei Pollentia siegreiche Stilicho, der Führer der heidnischen Opposition Symmachus und eben die Familien der christlichen Senatsaristokratie, die Nachfahren der *Amnii* und der *Probi*, die *Anicii*, *Olybrii*, *Paulini*, *Bassi* und *Gracchi* sind (*C.o.S.* I 544 ff.).

Wie die Marmorsäulen heidnischer Tempel nun christliche Kirchen trugen und schmückten, so wurden die poetischen Formen und Gattungen der Heiden durch Prudentius dem christlichen Gott dienstbar gemacht. Auch in der Schule konnte die Lektüre der heidnischen Autoren nun, wenigstens nach Absicht des Prudentius, durch seine christliche Dichtung ersetzt werden. Von hier aus wird auch vollends deutlich, weshalb er die klassischen Gattungen zu einer grossen literarischen Superstruktur kombinierte. Ein für sich stehendes Epos oder für sich stehende lyrische Gedichte konnten allenfalls den analogen Formen der heidnischen Dichtkunst entgegeng gehalten werden. Prudentius aber produzierte ein universales christliches Werk, die literarische *figura* einer riesigen Martyriumsbasilika, die christliche Beispiele für alle wesentlichen Gattungen in konzentrierter und repräsentativer Form enthielt. Deshalb konnte und sollte das neue Werk gegen die heidnische Dichtung insgesamt bzw. an ihre Stelle gesetzt werden. Bei der Entscheidung des Prudentius war sicher auch der Umstand von Belang, dass der grammatisch-rhetorische Unterricht, den er genossen hatte, einen nach Gattungen geordneten Überblick über die klassische Dichtung zu geben pflegte. Aus Quintilian (*Inst.* X) und Diomedes (*Ars gramm.* III) lässt sich erschliessen, dass in der Regel zuerst die Epen und andere hexametrische Formen, danach verschiedene kleinere *genera* wie Elegie, Iambus und Lyrik, und zuletzt die dramatischen Gattungen behandelt wurden. Dadurch stellten sich die heidnischen Dichtungen Prudentius weniger in ihrer chronologischen Reihenfolge und Entwicklung, als vielmehr als ein in verschiedene Gattungs-

provinzen gegliedertes Reich dar. Die zeitgenössische Vergilphilologie bot ihm des weiteren sogar ein heidnisches Analogon für die Zusammenfassung verschiedener Gattungsformen zu einem universalen Werk. Donat hatte erklärt, Vergil habe seine Werke in der Reihenfolge der grossen Etappen der menschlichen Kulturentwicklung geschrieben, so dass die das Hirtenleben darstellenden *Eklogen*, die den Ackerbau darstellenden *Georgica* und die das Zeitalter der Kriege darstellende *Aeneis* zusammen ein aus einem umfassenden Plan heraus entstandenes Universalgedicht ergeben. Prudentius fand hier eine gewisse literarkritische Rechtfertigung für sein neues Vergil an Gattungsvielfalt noch übertreffendes Universalgedicht, in dem das Zeitalter des Kampfes durch das des christlichen Friedens abgelöst wird. So ist sein Werk — es ist mit etwa 10 000 Versen ungefähr ebenso lang wie die *Aeneis* — gemeint als Symbol des christlichen Sieges über die klassische Dichtung, deren verschiedene Gattungen jetzt nur noch einen Zweck haben. Sie sind vereint in einem Werk, weil sie von nun an nur noch eine gemeinsame Funktion haben: *concelebrare Deum*.

Die die Verbindung mit der politischen und kulturellen Vergangenheit Roms suchende christliche Richtung war jedoch gegen Ende des vierten Jahrhunderts keineswegs unangefochten. Die führenden christlichen Schriftsteller, Hieronymus und Augustin, waren ihre erbitterten Gegner. Sie betonten die Unvereinbarkeit der klassischen Dichtung mit dem christlichen Glauben so stark, dass man die Zeit um 400 für die einer krassen Polarisierung zwischen den beiden Kräften hielt. Die heidnische Aristokratie, die sich mit der klassischen Vergangenheit Roms identifizierte und den Christen keinen Anteil daran lassen wollte, und die lautstarken christlichen Schriftsteller, die die klassische Tradition, in der sie selbst aufgewachsen waren, bewusst von sich abstiessen, bewirkten zusammen, dass die moderne Forschung die durch die christliche Senatsaristokratie und durch Prudentius vertretene christliche Richtung zu übersehen geneigt war, so dass sich ihr die Entwicklung als

ein Zickzackweg von Assimilationsversuchen um 350 über eine Polarisation um 380-400 zu einem Ausgleich zwischen Klassik und Christentum um 430-450 darstellen konnte, während die mittlere Periode vielmehr eine Zeit war, in der die Christen ein sehr verschiedenes Verhältnis zur klassischen Literatur hatten. Die Auslassungen von Hieronymus selbst beweisen durch ihre Heftigkeit die Existenz der anders Denkenden. In *Epist.* 21, 13, hält er Damasus vor, dass Priester Komödien, bukolische Liebesgedichte und den Vergil lesen und schärft ihm ein: *daemonum cibus est carmina poetarum*. In *Epist.* 22, 29, erklärt er: *quae communicatio luci ad tenebras? qui consensus Christo et Belial? ... quid facit cum psalterio Horatius, cum euangelii Maro, cum apostolo Cicero?* und gesteht anschliessend seine eigene Cicero- und Plautuslektüre und seinen Traum, in dem er gescholten wird, ein *Ciceronianus* zu sein. Und in *Epist.* 53 schreibt er an Paulinus von Nola, dass dieser seine Lektüre auf das *Alte* und *Neue Testament* beschränken solle, was dieser kaum tat, und dass er nicht an dem schlichten niederen Stil der Bibel Anstoss nehmen solle, was für einen klassisch gebildeten Christen wohl möglich war. Als er den unausschöpflichen Reichtum des *Alten* und *Neuen Testaments* rühmt, greift er auch zu dem defensiven Argument, der Psalmendichter David sei der christliche Simonides, Pindar, Alkäus, Horaz, Catullus und Serenus in einem — nötig nur für den, der diese Dichter vermissen konnte. Das Bedürfnis nach den klassischen Dichtern, das Prudentius durch seine formverwandte christliche Dichtung stillen wollte, sieht Hieronymus als durch die Bibel selbst bereits hinlänglich befriedigt an, wodurch ein Versuch wie der des Prudentius natürlich überflüssig wird.

Es ist immer aufgefallen, dass Prudentius von keinem der zeitgenössischen christlichen Schriftsteller der Erwähnung gewürdigt wird. Das könnte ein Zufall sein, aber vielleicht hat das Schweigen von Augustin und Hieronymus auch seine besonderen Gründe. Beide hätten mancherlei Anlässe finden können, sich zu Prudentius zu äussern. Vielleicht war ihre

Einstellung zur klassischen Dichtung, die sie im Laufe ihres Lebens gewonnen hatten, mit Schuld daran, dass sie es nicht taten. Ein Augustin, der in *De doctrina Christiana* die klassische Dichtung unter den erwünschten Bildungsvoraussetzungen eines Christen völlig ausser Acht lässt und in den *Confessiones* erklärt, die *Aeneis* sei so schädlich, dass man lieber auf Lesen- und Schreibenlernen verzichten als sie lesen solle¹, und ein Hieronymus, der in *Epist.* 107 die Lektüre der heidnischen Dichter und Prosaiker völlig beseitigen und die Jugend auf die Lektüre der Bibel sowie einiger orthodoxer Schriftsteller wie Cyprianus, Athanasius und Hilarius beschränken möchte, mochten die Wichtigkeit, die Prudentius der heidnischen Dichtung gerade durch den Akt ihrer Transformation ins Christliche beilegte, als verhängnisvoll ansehen. Der von der Bibel getragene Glaube hatte es in ihren Augen nicht nötig, in heidnischen Dichtungsformen Ausdruck zu suchen. Der Teufelsspeise der *carmina poetarum* war damit bereits zu viel Ehre erwiesen. Dazu kam, dass die Romideologie, die Prudentius verkündet hatte, 410, als Alarich Rom eroberte, gescheitert war und sich spätestens damals die gefährliche Fragwürdigkeit der Verknüpfung des Schicksals des römischen Reiches mit dem des Christentums zeigte. Augustins *De civitate Dei* löst die beiden voneinander und übt damit implizit schärfste Kritik an der Position des Prudentius und der Senatsaristokratie, deren Ideologie er hier ausgesprochen hatte². Die Opposition bzw. Zurückhaltung der tonangebenden kirchlichen Kreise und die politisch-militärische Entwicklung in den Jahren 405-410 verhinderten offenbar eine eindeutig positive Rezeption des prudenzianischen Werkes unmittelbar nach seinem Erscheinen. Dass es dennoch nicht verlorenging, dürfte gebildeten christlichen Senatoren, vielleicht auch lokalem spanischen Interesse zu verdanken sein.

¹ Vgl. H. HAGENDAHL, *Augustine and the Latin Classics* II (Göteborg 1967), 384 ff., und H.I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (Paris 1938), 339 ff.

² Vgl. M. FUHRMANN, in *Historische Zeitschrift* 207 (1968), 559 f., und grundlegend F.G. MAIER, *Augustin und das antike Rom* (Stuttgart 1955).

Als Prudentius das erste Mal genannt wird, findet Sidonius Apollinaris seine Werke in der Bibliothek des mit ihm verschwägerten Tonantius Ferreolus (*praefectus praetorio Galliarum* 451) auf dessen Gut in der Nähe von Nîmes (*Epist.* II 9, 4)¹. Der Besitzer war ein Enkel des in Lyon begrabenen Flavius Afranius Syagrius, der 381, nach anderer Auffassung 382 *consul ordinarius* gewesen war². Ausonius hatte ihm Gedichte gewidmet und er selbst hatte gleichfalls Gedichte geschrieben, die Sidonius noch kannte. Wenn er nicht selbst bereits Christ geworden war, dann sicher sein im übrigen unbekannter Schwiegersohn, der Vater des Ferreolus. Prudentius kann mit Syagrius und seinem Schwiegersohn bekannt gewesen sein. Jedenfalls gehörten beide eben der Gesellschaftsschicht an, die auch christianisiert die klassische Kultur nicht zu verlieren trachtete. In dieser Familie konnte sich ein Manuskript mit Gedichten des Prudentius erhalten, wobei jedoch natürlich nicht anzunehmen ist, dass Prudentius nur durch diese Familie erhalten wurde. In der Generation des Ferreolus ist der Ausgleich zwischen Christentum und Klassik erreicht. Prudentius ist in den etwa fünfzig Jahren nicht nur bekannt, sondern selbst zum christlichen «Klassiker» geworden. Sidonius nennt seinen Namen neben Augustin, Varro und Horaz. Die vier Autoren repräsentieren die christliche und heidnische Prosaiker und Dichter gleichermaßen umfassende Bibliothek. Prudentius hat sich durchgesetzt. Seine Gedichte stehen nun neben der *Civitas Dei*,

¹ Vgl. K.F. STROHEKER, *Der senatorische Adel im spätantiken Gallien* (Tübingen 1948), 173.

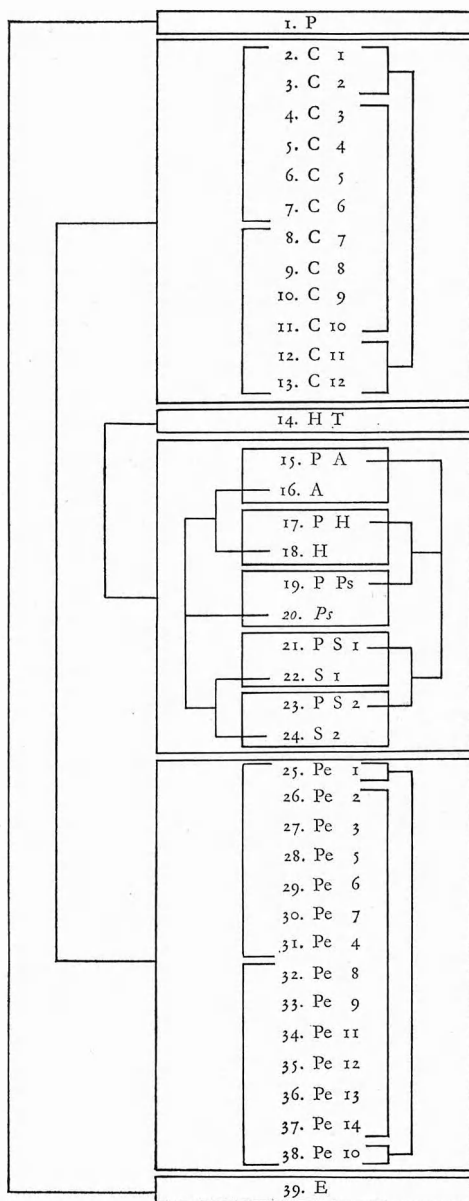
² Zur Identifizierung des Flavius Afranius Syagrius vgl. zuletzt A.H.M. JONES, in *JRS* 54 (1964), 84 f.; J.R. MARTINDALE, in *Historia* 16 (1967), 254 ff.; und J.P. CALLU (ed.), Symmaque, *Lettres*, I (Paris 1972), 231, die ihn für den Consul von 382 halten, wogegen A. DEMANDT, in *ByzZ* 64 (1971), 38 ff., mit guten Gründen in ihm den Consul von 381 sieht. Alle stimmen gegen A. SEECK, in *RE* IV A 1, 997, darin überein, dass es sich bei ihm nicht um denjenigen Syagrius handelt, an den Symmachus die *Briefe* I 94-107 richtete, welcher vielmehr entweder der Consul von 381 (nach Jones, Martindale und Callu) oder der von 382 (nach Demandt) war. Beide Syagrii stammten aus Gallien und waren wohl nahe verwandt.

dies wohl entgegen den Zielsetzungen Augustins. Andererseits steht er auch neben Horaz und nicht an Stelle von Horaz. Wenn es nach Augustin und Hieronymus gegangen wäre, hätte die Generation des Ferreolus weder Vergil noch Horaz mehr gelesen, wenn die Intention des Prudentius sich erfüllt hätte, wären an ihre Stelle seine Dichtungen getreten. Der klassisch-christliche Ausgleich des fünften Jahrhunderts hat zur literarischen Koexistenz von Augustin, Prudentius und Horaz geführt. (Vettius Agorius Basilius Mavortius, der Consul des Jahres 527, wird Editionen von Prudenz und Horaz besorgen.)

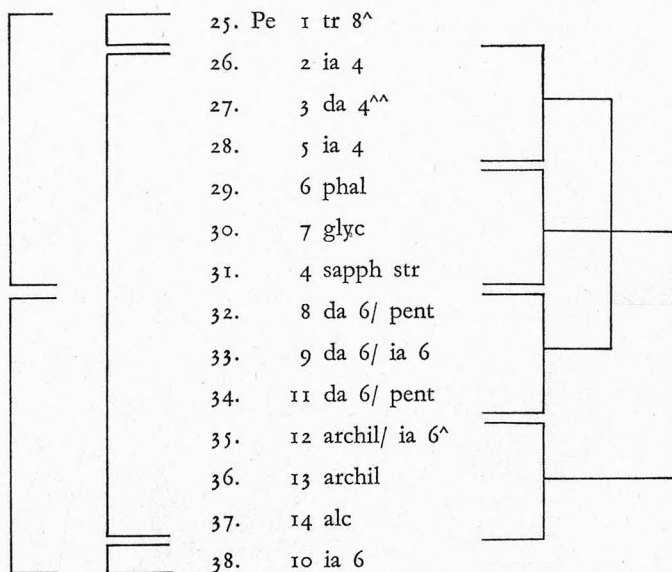
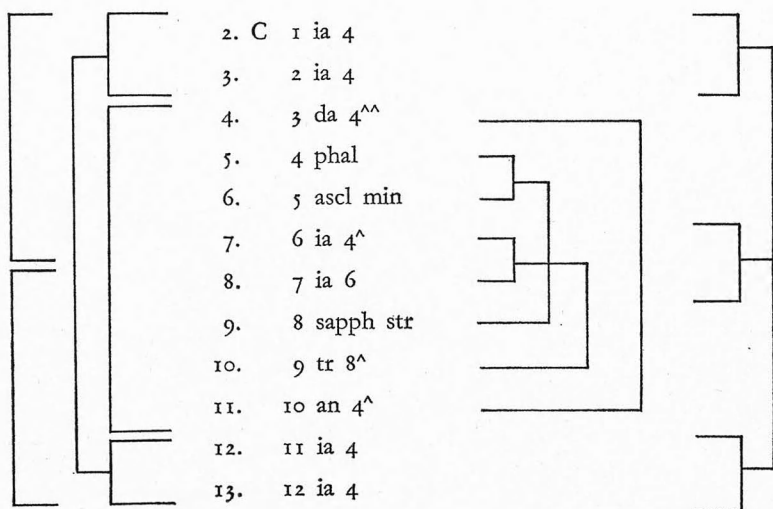
Die zweite Nennung erfährt Prudentius wenige Jahrzehnte später durch Gennadius, der um 480 in Marseille die kirchliche Literaturgeschichte des Hieronymus fortsetzt und dabei auch Prudentius mit dem nun rühmenden Epitheton *saeculari litteratura eruditus* unter die Kirchenschriftsteller aufnimmt, unter denen er von nun an seinen festen Platz hat. Aus der Werkliste bei Gennadius wird jedoch deutlich, was auch die älteste erhaltene Handschrift aus dem sechsten Jahrhundert, der *Puteanus* (A) bezeugt: Die von Prudentius den Gedichten gegebene sinnvolle Anordnung wird zum grossen Teil für unwesentlich gehalten. Der Gesamtplan wird nicht gesehen. Man scheut sich nicht, die Gedichte nach eigenen Gesichtspunkten und Bedürfnissen umzustellen. Nur noch das einzelne Gedicht, nicht mehr das Ganze ist von Interesse.

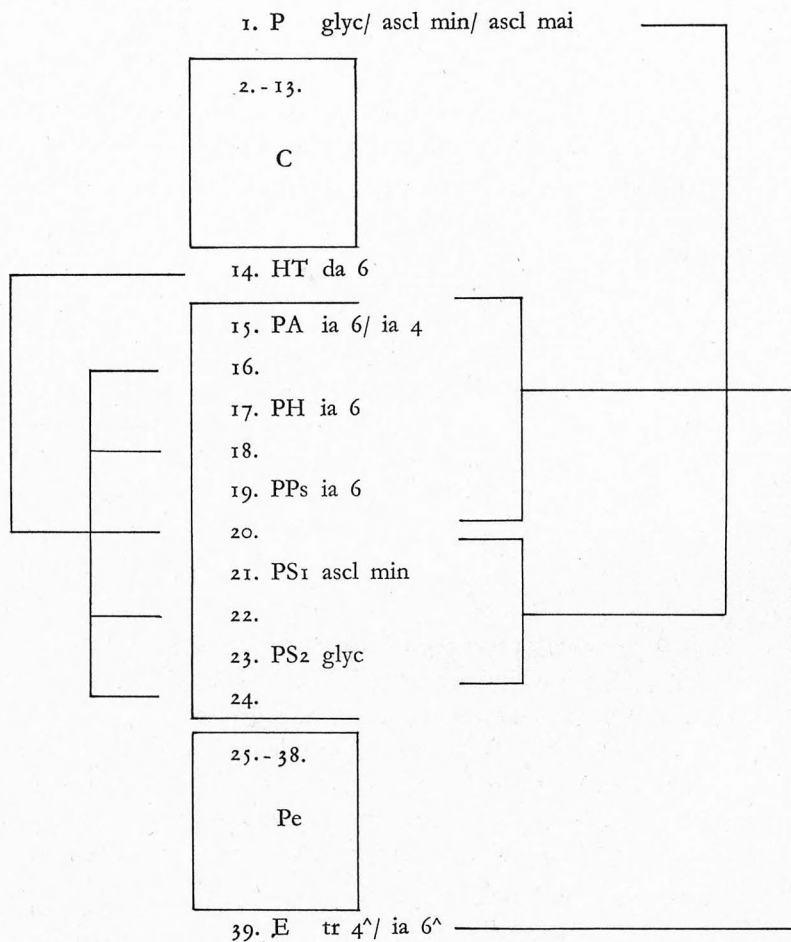
Doch die Rezeptionsgeschichte soll hier nicht weiter verfolgt werden. Es kam hier zum Schluss nur darauf an zu zeigen, dass noch im fünften Jahrhundert Weichen gestellt wurden, die die Bahnen, in denen sich das Prudentiusverständnis bis heute bewegte, bestimmten ¹.

¹ Verschiedene kürzere Fassungen dieser Abhandlung wurden im Herbst 1973 an der State University of New York at Buffalo, 1974 an der University of Toronto und der Columbia University, 1975 an den Universitäten von Berlin (FU), Mannheim, Heidelberg, Mainz, Konstanz und Lausanne vorgetragen. Ich benütze die Gelegenheit für die wertvollen Anregungen zu danken, die mir in den sich anschliessenden Diskussionen zuzugingen.



Tafel 1: Strukturschema der Gedichtsammlung des Prudentius

Tafel 2: Metrisches Schema des *Cathemerinon* und des *Peristephanon*

Tafel 3: Metrisches Schema der *Praefationes* und des *Epilogus*

DISCUSSION

M. Herzog: Die Grundthese W. Ludwigs setzt einen poetischen Plan von Seiten des Autors, setzt zumindest ein ästhetisches Bewusstsein des Prudentius vom Kontrast- und Integrationscharakter eines christlichen Poesie-Corpus voraus. Ist es möglich, Spuren eines solchen Bewusstseins im Werk selbst wiederzufinden und so die These zu bekräftigen? Ich meine, dass Prudentius in der Tat unter der Hülle poetologischer Metaphorik (Gattungen = Musikinstrumente) auf eine umfassende Ersetzung der alten poetischen Gattungen durch christliche Poesie angespielt hat: so in *Cath.* 3, 26 ff., am Beginn von *Cath.* 9, vor allem aber in *Apoth.* 147 ff. und 376 ff. An der letztgenannten Stelle liegt geradezu ein Programm der Gattungs-usurpation (nach dem « Verstummen » der alten Poesie) vor, das bis ins Einzelne ausgeführt ist (vgl. v. 390) und seine imitative Krönung durch die Verblendung eines Horaz- und eines Vergilzitats (v. 393 f.) erhält.

M. Fontaine: Que Prudence n'ait pas explicitement mentionné la *Psychomachie* dans le passage célèbre de sa *Préface* où il a tracé le programme de son œuvre poétique, est très gênant si, avec vous, on fait de ce poème le centre absolu de l'ordonnance de son œuvre: c'est comme une cathédrale dont les quatre piliers du carré du transept — en l'occurrence les quatre poèmes épiques: *Ham.*, *Apoth.* et *C. Symm.* I-II — ne soutiendraient pas la tour-lanterne couronnant l'édifice.

M. Fuhrmann: W. Ludwig hat die interpretatorische Crux von v. 37 ff. der *Praefatio* (des Gesamtwerks) verblüffend einfach gelöst: es ist ja nur konsequent, dass auf ein allegorisches (d.h. spirituelles, gewissermassen über allem Konkretem schwebendes) Epos nicht konkret, sondern allegorisch verwiesen wird: die *Psychomachie* stellt keinen besonderen Sachverhalt innerhalb des christlichen Lehrge-

bäudes dar: sie durchdringt alles, sie ist universal. Folglich durfte sie auch im « Katalog » der Werke nicht als besonderer Sachverhalt in Erscheinung treten. Mit der allegorischen Erwähnung des ersten und des letzten Zweikampfes ist das ganze Epos angekündigt; hiergegen lässt sich auch nicht einwenden, dass so die Schilderung des Tempels, welche die *Psychomachie* krönt, unberücksichtigt bleibe: dieser Tempel ist ja seinerseits mit dem Sieg der Tugenden identisch; er stellt innerhalb der *Psychomachie* keinen besonderen Sachverhalt dar, sondern ist so etwas wie eine Allegorie der Allegorie.

M. Ludwig: Der strukturelle Plan des prudenztischen Sammelgedichts ist am Text selbst aufzeigbar. Die Frage, wie und wann er zustande gekommen ist, eine Frage, die sich bei allen derartigen dichterischen Plänen stellt, lässt sich verständlicherweise wesentlich schwerer und nicht in allen Punkten mit Sicherheit beantworten. Es steht fest, dass der « Plan » den Einzelgedichten von Prudentius nicht am Ende sozusagen übergestülpt wurde. Metrum und Thematik vieler Gedichte ist, wie ich in meiner Analyse zu zeigen suchte, bereits in Hinsicht auf den Plan gewählt. Andererseits ist natürlich auch nicht anzunehmen, dass der Plan bei Prudentius am Anfang gestanden hätte. Prudentius wird manche Einzelgedichte verfasst haben, ehe er seinen grossen Strukturplan konzipierte. Dieser mag bis zu seiner endgültigen Fassung auch mehrfach geändert worden sein. Es ist ferner möglich, dass aus bestimmten Anlässen unabhängig entstandene Gedichte nachträglich in die Gesamtkonzeption eingebracht und unter Umständen in Hinsicht auf den Plan noch revidiert wurden. Die *Praefatio* wurde sicher erst zu einer Zeit verfasst, als der allgemeine Strukturplan nicht nur in thematischem Sinne festlag. Das Metrum der *Praefatio* mit seinen Bezügen zu den Metren des *Epilogus* und der Epenpraefationen dürfte erst gewählt worden sein, als Prudentius sich auch sozusagen über den metrischen Stellenwert, den die *Praefatio* innerhalb des Ganzen haben sollte, im klaren war.

M. Herzog: Insbesondere die nach Ludwig symmetrisch angeordnete zentrale « Epengruppe » von *Ham.* bis *C. Symm.* gibt zu

der Frage Anlass, ob die These von der sowohl sorgsam geplanten wie mit ihren Einzelwerken die antiken Gattungen kontrastierenden « Super-Poesie » nicht unter beiden Aspekten stärker differenziert werden muss: 1) Die Edition von 405 ist zweifellos nicht nur Ausführung eines vorgefassten Schemas, sondern stellt mit Sicherheit aus aktuellen Anlässen, in einer bestimmten poetischen Entwicklung Entstandenes zusammen. Andererseits vermag die These Ludwigs durchaus eine neue Antwort auf die oft beobachtete « Inaktualität » mancher prudentianischen Werke zu geben. Man wird also vor 405 mit einem längeren Nebeneinander von « Plan » und wechselnden Anstößen zu rechnen haben; 2) es ist der prudentianischen Poesie eigentümlich, dass sie in den meisten Fällen — im Gegensatz z.B. zu Paulinus von Nola — nicht mehr die alten poetischen Gattungen durch entsprechende « neue » Reprisen beantwortet, sondern die Rezeption in Form von Gattungsmischungen innerhalb der Grenzen eines Werks vollzieht.

M. Fontaine: L'admirable architecture, dont vous avez montré de manière quasi convaincante toutes les symétries raffinées et les correspondances de détail, jusque dans le choix des mètres, nous présente un plan *spatial* et *statique* que votre tableau final résume très clairement. Mais il faut passer dans le domaine *dynamique* du *temps*, passer, pour ainsi dire, de l'architecture à la musique, pour poser le problème fondamental: celui de la *signification* d'une telle ordonnance. Le projet global de célébration spirituelle que précise la *Préface* invite à se demander dans quelle mesure l'ordre des différents poèmes reflète un itinéraire intérieur réel, ou recomposé par le poète, avec des intentions précises. Sa longue mélodie poétique doit-elle être entendue comme une sorte de *méthode spirituelle*, dont les différents poèmes marqueraient les étapes, dans un ordre réfléchi, et donc sans interventions possibles? Quelle est la signification de cet ordre, si on le considère non seulement dans son ensemble, mais aussi à chacune de ces étapes et dans l'enchaînement de celles-ci?

M. Ludwig: Es ist wichtig neben der Tektonik des prudenzischen Werkes an die ihm immanente Progression zu denken. Der tek-

tonische Gesichtspunkt stand bei meiner Untersuchung im Vordergrund. Damit sollte aber auch einem detaillierten Studium der sinnvollen Progression innerhalb des Werkes der Boden bereitet werden. Ich bitte dazu meine ergänzungsbedürftigen Hinweise oben zu vergleichen.

M. Cameron: The pattern you have discovered cannot be ignored or denied, but one might still ask whether you are quite justified in calling the oeuvre of Prudentius as a whole on "Supergedicht". Might it not be considered just an elegant, logical, and particularly happy method that he hit upon for arranging what material he had? Does the whole really gain from the perception of precisely this interrelationship of its parts? Is it inevitable, for example, that the *Contra Symmachum* comes after rather than before the *Psychomachia*?

M. Ludwig: Ich sollte wohl ausdrücklich sagen, dass ich zu dem Terminus « Supergedicht » gegriffen habe, um mit diesem Neologismus auf provokative und etwas scherzhafte Weise auf die Tatsache aufmerksam zu machen, dass die Gedichte des Prudentius, vom *Dittochaeon* abgesehen, zusammen eine künstlerische Einheit darstellen. Der Nachweis ihrer bisher übersehenen Tektonik scheint mir ein wichtiges ästhetisches Phänomen zu betreffen, in seiner Art ebenso bedeutsam wie die rhythmische Struktur eines Verses oder die eines Einzelgedichts. In ähnlicher Weise kann es in anderen Kunswissenschaften von Interesse sein, die Struktur einer symphonischen Komposition oder die einer barocken Städteplanung zu erfassen. Dass Prudentius seinen strukturellen Plan nicht erst fasste, um das Material, das er schon hatte, elegant zu arrangieren, scheint mir nach allem evident.

M. Herzog: Wie wenig zufällig die Komposition der zentralen « Epengruppe » wie überhaupt der von Ludwig überzeugend dargestellte Gesamtaufbau des Werkes sind, zeigt ein kurzer Blick auf die m.W. bisher noch nicht erkannte Integration des heils- und weltgeschichtlichen Ablaufs in die prudentianische Werkfolge. In

Cath. gibt es nur die vor- bzw. transhistorische Beziehung des Einzelnen zu biblisch-sakramentalen Spiritualisierungen; die biblische Geschichte beginnt in *Apoth.* (noch zumeist als Beleg) und *Ham.* (oft schon als Erzählung) — es ist charakteristisch, dass Weltgeschichte nur in einem Exkurs von *Apoth.*, und hier nur bis zum letzten paganen Kaiser, auftaucht (v. 449 ff.); die zentrale *Psych.* lässt die biblischen, in ihrer Spiritualisierung « zeitlos » gewordenen Figuren und Ereignisse durch die Einführung der Personifikationen, unter ihnen der *cultura veterum deorum*, in ihrer Identität mit der irdischen Geschichte hervortreten; *C. Symm.* und *Perist.* entfalten dann diesen « subskripturalen » politischen Geschichtshorizont in der zweiten Hälfte des Gesamtwerks bis zur Eroberung des Römischen Reichs durch die Märtyrer und bis zur Einmündung des christlichen Roms in die Eschatologie (*C. Symm.* II).

M. Fuhrmann: Die Hauptthese W. Ludwigs überrascht, und man fragt sich: gibt es Analogien, die es gestatten, das « Supergedicht » des Prudenz aus der ein wenig misstrauisch stimmenden Isolation zu befreien, in der es zunächst, bei der ersten Bekanntschaft mit dieser These, erscheint? Es wäre banal, lediglich auf einen allgemeinen Zug des Zeitalters (der Spätantike) hinzuweisen: auf das allenthalben bemerkbare Bestreben, Synthesen herzustellen, also auf die Enzyklopädien und Anthologien, z.B. auf das *Corpus Iuris*, das man ja wohl durchaus als ein « Super-Rechtsbuch » bezeichnen könnte.

Herr Ludwig konstatiert bei Prudenz einen dreigliedrigen Plan: tägliches Leben des Christen (*Cathemerinon*), christliche Lehre (epische Gedichte), Vollendung christlichen Daseins (*Peristephanon*). In diesem Zusammenhang kann man vielleicht an eine Gründerfigur der christlichen Literatur erinnern, an Klemens von Alexandrien. Das dreigeteilte Hauptwerk des Klemens beginnt mit dem *Protreptikos*, setzt sich fort im *Paidagogos* und endet mit den *Stromateis*. Der *Protreptikos* soll den Leser vom Heidentum abwenden, der *Paidagogos* ihn in das neue, christliche Leben einführen; die *Stromateis* haben die Aufgabe, ihm so etwas wie eine wissenschaftliche (theoretische)

Kenntnis der christlichen Lehre zu vermitteln. Klemens war nicht so naiv, anzunehmen, die drei Werke könnten diese Zwecke unmittelbar, sozusagen als Imperative des Präsens, erfüllen — er setzte vielmehr einen Leser voraus, der bereits Christ war, der somit während der Lektüre seinen Lebensgang wiederholen, im geistigen Nachvollzug die gelebte Wirklichkeit bekräftigen und zu Ende führen sollte. Auch in diesem Punkt — der wiederholenden, bekräftigenden Funktion des Literaturwerks — scheint eine Übereinstimmung mit Prudenz zu bestehen; von der *Hamartigenia* z.B. lässt sich schwerlich behaupten, dass sie, indem sie Tertullians Schrift *Adversus Marcionem* aufgreift, von aktuellen Problemen handelt, und auch das Werk *Contra Symmachum* wäre — etwa zwei Jahrzehnte nach dem Brief des Ambrosius — herzlich überflüssig gewesen, wenn es einem unmittelbar praktischen Zweck hätte dienen wollen.

M. Duval: Dans ce débat sur les différents moments de la construction ou de l'assemblage de cette architecture gigantesque, il faut donner une grande place aux *Préfaces*. Elles organisent l'œuvre. Elles créent des symétries. Elles ont très vraisemblablement été composées *en un second temps*. On trouve dans la correspondance d'Ambroise une tentative analogue de grouper en un *corpus* ce qui a d'abord été conçu de manière autonome. J. P. Mazières a montré que cela obéissait à une architecture fondée, entre autres, sur des valeurs numériques (« Un principe d'organisation pour le recueil des Lettres d'Ambroise de Milan », in *Ambroise de Milan. XVI^e Centenaire de son élection épiscopale* (Paris 1974), 199-218). L'idée est dans l'air. Elle est d'ailleurs très ancienne.

M. Paschoud: L'œuvre de Prudence ne constitue pas seulement la récupération par les chrétiens de la poésie profane sous toutes ses formes, mais aussi la récupération de l'idéologie impériale de *Roma aeterna*. Le point de rencontre, de croisement de ces deux traditions, revivifiées et christianisées, peut être localisé en *C. Symm.* I 542 (*imperium sine fine docet*), qui démarque Verg. *Aen.* I 279: *imperium*

sine fine dedi. Après Ambroise, Prudence reprend et exprime de manière encore plus frappante l'idéal du *Romanus et Christianus*. Ce sont surtout les deux livres *Contre Symmaque* et l'*Hymne à saint Laurent* qui sont significatifs à cet égard. Je voudrais aussi rappeler le rôle que jouent dans la poésie de Prudence les deux apôtres Pierre et Paul, les Romulus et Rémus chrétiens, qui apparaissent symétriquement au premier vers des deux préfaces de la *Réponse à Symmaque*. Comme je l'ai déjà dit ailleurs (*Roma aeterna* (Rome 1967), 223 sqq.), je ne crois pas du tout que le *Contre Symmaque* soit un poème d'actualité, ou du moins d'actualité immédiate, et qu'il réagisse à une nouvelle tentative de l'aristocratie romaine de rétablir l'autel de la Victoire. Ce poème est l'aboutissement de l'itinéraire spirituel de Prudence, et il répond à un besoin qui se fait jour dans les premières années du Ve siècle; le conflit entre Symmaque et Ambroise n'y est pas repris, mais dépassé, l'idéal politique romain y est réconcilié avec la doctrine chrétienne, puis absorbé au point d'en devenir un important élément constitutif. Saint Augustin ne s'est jamais exprimé sur Prudence; son silence peut avoir de multiples motifs; on tiendra pour le moins pour certain qu'Augustin a totalement désapprouvé la prise de position politique de Prudence, qu'il est en somme possible de qualifier comme exprimant l'une des formes les plus intégristes de la théologie politique d'Eusèbe de Césarée.

M. Cameron: Ought we not to look at Prudentius a little more closely against his immediate literary context? The precise relationship of all of Prudentius' poems to all of Claudian's cannot be determined, but some were certainly written after (cf. Appendix B of my *Claudian* (Oxford 1970), 467 sqq.). Now whether or not Claudian himself really was *paganus pervicacissimus*, his arrival, first at Rome and then at court, represented a sudden and spectacular explosion of classicising poetry in full pagan panoply such as had not been seen for centuries. It must have posed cultivated Christians with the problem of classical culture in a dangerously attractive form. It would of course be absurd to suppose that Prudentius took up his pen just to provide a Christian counterpart to Claudian, but he must in fact

have been writing for much the same public and cannot have been very happy at Claudian's success. The converted Rome of *C. Symm.* II is surely a deliberate transformation of the pagan figure who flits through so many of Claudian's poems, and there may be other illustrations.

M. Herzog: Die naheliegende Deutung des prudentianischen Werks als Responson auf die claudianische Herausforderung, auf die « Erneuerung » der römischen Poesie in den neunziger Jahren, verkürzt die Prudentius zukommende Perspektive zu sehr. Denn Prudentius wie Claudian steht — und zwar mit seinen Kontrastexperimenten etwas früher einsetzend — Paulinus von Nola zur Seite. Die christliche Poesie folgt, auch in der nachweisbaren Beziehung von Prudentius zu Paulinus, eigenen Entwicklungsphasen. Man sollte bei der (zutreffenden) Annahme eines gemeinsamen claudianisch-prudentianischen Lesepublikums sich dieser Entwicklungsphasen christlich-lateinischer Poesie seit dem Anfang des 4. Jh. bewusst bleiben.

M. Schmidt: Beziehen Sie sich bei Ihrer insgesamt überzeugenden, ja suggestiven These, Prudenz habe mit seinem Werk der heidnischen Dichtung Konkurrenz machen wollen, nicht zu sehr auf den Hintergrund der Schule? Zwar ist richtig, dass etwa durch Vorreden zu Kommentaren einzelner Texte (Donat zu Vergil und Terenz) das Gattungsbewusstsein geschärft worden sein mag; der Abschnitt *De poematibus* bei Diomedes steht allerdings unter den zahlreichen spätantiken *artes* ganz vereinzelt da, und seine auf Varro zurückgehende Anordnung lässt wohl kaum einen Schluss darauf zu, in welcher Reihenfolge die Gattungen als solche, wenn überhaupt, behandelt wurden. Der eigentliche Bezugspunkt dürfte indes die kontemporäre säkulare Poesie gewesen sein, das Epigramm (vgl. *Perist.* 8), das Reisegedicht (vgl. *Perist.* 9 und Ausonius' *Mosella*), der Mimus (*Perist.* 12) und das *carmen tragicum* (*Perist.* 10).

M. Ludwig: Beim Zitat von Diomedes kam es mir nicht auf die Reihenfolge, in der die Gattungen dort präsentiert werden, sondern

nur darauf an, dass spätrömische Grammatiker offenbar die Dichtungen nach Gattungen traktierten und auf diese Weise zu dem «Gattungsbewusstsein» des Prudentius beitragen konnten. Da Quintilian ja auch die Literatur nach Gattungen abhandelt (worin er meiner Meinung nach Nachfolger gehabt haben dürfte), hielt ich eine Unterrichtung über Dichtungsgattungen während der grammatischen und rhetorischen Schulung eines Prudentius für wahrscheinlich. Neben den durch die Schule erstmals vermittelten Klassikern waren sicherlich auch die zeitgenössischen Dichtungen für das prudenzische Dichten von Bedeutung.

M. Schmidt: Ich meine, dass Sie auch das Catull-Corpus nicht als scheinbare Ausnahme von Ihrer Regel der «bewussten Zusammenordnung gattungsmässig verschiedener Dichtungen zu einer höheren literarischen Einheit» durch Prudenz gelten zu lassen brauchten. Für eine Rolle ist es offensichtlich zu lang, und eine Separierung von Polymetra und Epigrammen wäre, verglichen mit anderen Gedichtbüchern in der neoterischen Tradition (*Priapea*, Martial, Statius' *Silven*), eine Singularität. Wie von Ihrer These Licht auf die wohl spätantike Kompilation des Corpus fällt, auf die Entmischung der metrisch variierenden Kleingedichte und Zentralposition der *carmina maiora*, so darf zu Prudenz auf der anderen Seite die Frage gewagt werden, ob er bei seiner Gesamtstruktur, die im Überblick von der Präfatio bis zum Epilog zu rezipieren war, nicht von der relativ neuen technischen Möglichkeit des Buches (Codex) bewusst Gebrauch gemacht hat.

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 teilt¹; 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 Epochenbewusstsein² 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. KLEMP, *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 Schriftsteller¹. Wie eine ästhetisch-grundsätzliche Scheidung zwischen paganen und christlichen Autoren und Formen² 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 auf⁴. 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 Handbüchern¹, 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 Humanisten² — 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 Biblepik 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 » angehören (also der Gruppe Juvenius, 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 Poet¹. 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. ARGENTIO, *San Paolina da Nola, cantore di miracoli* (Roma 1970), 65: « non fu grande poeta »; W. H. C. FRENCH, « 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 zweifelhaft¹; 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 auf². 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 vertretbar³; 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* Bildungsaristokratie¹ 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 werden⁴.

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 gemeint¹, 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 kann². 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 Juvenus 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 *Hobelied* 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» (supposizioni) erfreut sich gegenwärtig in der Forschung grosser Beliebtheit¹; in der französischen Forschung von Boissier bis Fontaine² wird er durch Chéniers «sur des penses nouveaux faisons des vers antiques» ausgedrückt).

Legt man also einer Interpretation des *Carm.* 25 das Modell des Gattungskontrasts zugrunde — und so verfährt durchweg die Spezialforschung³ — 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) auf⁴, 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 Exkurs⁶ oder wird nicht erwähnt⁷. 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 Kontrapunkte, 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 frenas 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 worden²; 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 Biblepik...*, 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' ἀντίφρασιν¹. Es handelt sich hier um eine verbreitete Form des inhaltlichen Antikekontrasts; man vergleiche etwa Hier. *Epist.* 108, 3 (ἐπιτάφιος λόγος auf Paula²). 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 (*unquendum* v. 37 ff.); schliesslich erscheint auch die Form der biblisch verbreiteten 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 Biblepik...*, 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 Biblexegese 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* anschliesst¹. Hinter dem Gattungs-kontrast des christlichen Epithalamiums erscheint also — angezeigt durch formale Anomalien — eine ekklesiologisch-asketische Poesie. Solche Transformationen sind in der spätantiken 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 1² (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 gelten¹. Diese Begegnung hat dazu geführt, dass der Begriff einer mehr oder weniger « reinen » Form der antiken Gattung als Fiktion betrachtet wurde²; 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 gestellt³; 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 *RHPbR* 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 artikuliert, 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 sacrifient 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 stand¹. Auch erhoben sich Stimmen gegen die intendierte Vorbildlichkeit eines christlichen Humanismus für unser Jahrhundert². 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. Wohlgedenkt: 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 Christianisierung³, und zwar — worauf nach W. Schmid des öfteren insistiert wurde⁴ — 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 gewesen⁵. 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 Pruden- ziani* (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 Tertuliano 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 Erotik¹ 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 Gattungscontrast nichts Förderliches erbringt, liegt auf der Hand: handelt es sich bei diesem Monstrestück (mit seinen 85 sapphischen Strophen der Riesenform der prudentianischen *Romanushymnus* präluierend) überhaupt um eine Anknüpfung an das alte Propemptikon (so die einzige Spezialstudie zu diesem Gedicht³) oder an die Tradition des poetischen Iter⁴? Die Gattungstopen, wie sie Jäger aufführt⁵, 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 IV^e 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. DOBLHOFFER, « 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 wird¹, habe in *Carm.* 17 die « spiritual unity » der beiden Freunde Nicetas und Paulinus ausdrücken wollen².

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. DOBLHOFFER, 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 « ausgefertigten » 300 Verse des Iter nur eine unverbundene und weitschweifige², 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 verbreiteten 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 Feuer säule 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. DOBLHOFFER, in *Festschrift K. Vretska*, 3.

zaubert sich die Natur¹, 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 Förderaten 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 *antenna 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 Biblexegese 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. ARGENTIO, *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 Biblepik...*, 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 successful » (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 Dichtung¹, 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 Krebschaden verstand. Was sich in dieser Praxis spätantiker (ob paganer, ob christlicher) Literatoren unterhalb der Gattungsschwelle austauschte, sah man zu einer unauflösbaren 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 Rhetorik: « 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, *Paolino 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, Jonas¹, 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 Korrektur² und Überbietung³ auf, die z.T. im Nicetas-Gedicht zu beobachten waren und generell der panegyrischen Synkrisis eigen sind⁴.

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 wurde¹. 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 These²: 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 beachtetes³, 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 eingebüsst¹. Denn diese Panik ist deutlich der « Ausgangspunkt » — so wie die Situationen des Epithalamiums und der Trennung in den anderen Gedichten. Der wiederkehrende Todestag des Ortheiligen 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 ff.). 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 Einförmigkeit, sondern wird geistlich-politisch benötigt¹. 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 sehen¹. Übrigens sind ja die politischen Konsequenzen einer solchen Haltung gerade zur Zeit von *Carm.* 26 in Claudians Spottversen an einen christlichen Befehlshaber gebrandmarkt worden². 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. PIGANIOU, *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 Bildinhalts¹ 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 Prosper's 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 IV^e 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 III^e 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 IV^e 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 kérygmiques 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 IV^e 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 Literaturwissenschaft* 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 surdétermination 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

coninges sous le même *iugum*), se superpose — sans l'abolir — la référence à une symbolique christique de l'Écriture, qui est en l'occurrence celle des images bibliques de la colombe dans le *Cantique des Cantiques* et l'*Évangile* (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'École 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 IV^e siècle : tout le monde alors, même sans être explicitement platonicien, conçoit la réalité visible comme un *signum*, et toutes choses signifient une réalité transcendante au sensible. Dans le même sens, la plastique impériale tend à délaissier 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 ».

M^{me} Junod-Ammerbauer: Der Erklärung der biblisch vergeistigten Funktion des Nicetas aus dem Intimitätscharakter des *Propemptikon* 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 Mitglied der christlichen Gemeinde, an die sich Paulinus in diesem *Natalicium* wendet.

M. Herzog: Die letzten Interventionen verweisen sehr deutlich auf das von mir bereits hervorgehobene 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 Epikeden 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 M^{me} 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).

VIII

JACQUES FONTAINE

UNITÉ ET DIVERSITÉ DU MÉLANGE DES GENRES ET DES TONS CHEZ QUELQUES ÉCRIVAINS LATINS DE LA FIN DU IV^e SIÈCLE : AUSONE, AMBROISE, AMMIEN

Du choix des mots à celui des structures de la *dispositio*, de la genèse des styles aux mutations des genres, les problèmes posés par la vie des formes littéraires dans l'Occident latin du II^e au VII^e siècle n'ont cessé d'être un thème majeur de mes recherches depuis bientôt un tiers de siècle. C'est pourquoi les *hypothèses de travail* que je tenterai de poser ici ne seront ni des spéculations théoriques provoquées par une « commande » intellectuelle inattendue, ni des études monographiques sur un aspect trop précis du thème qui nous est proposé. L'ambition de cette réflexion de méthode est à la fois plus simple et plus large ; mais aussi, à la fois, plus concrète et plus *prospective*. Car il s'agit de tirer les leçons d'une série de travaux personnels antérieurs, pour mieux définir l'orientation possible des recherches à venir, dans ce domaine de l'esthétique littéraire et de la latinité tardive qui est celui de nos entretiens.

A cette double fin, mon projet est d'explicitier l'intuition par laquelle je crois percevoir l'unité paradoxale de l'heureuse dispersion de mes travaux. C'est à la perception globale d'une esthétique théorique et pratique de la *latinité tardive* que m'a progressivement amené cet échantillonnage partiellement invo-

lontaine d'études aux objets *divers*. Dans les formes simplifiées de sa survie à travers le haut moyen âge hispanique, je fus d'abord amené à percevoir cette unité, dialectiquement réalisée dans la culture personnelle d'Isidore de Séville¹. L'image la plus suggestive de cette culture richement et contradictoirement unifiée se trouvait d'ailleurs inscrite au fronton de la bibliothèque de l'évêché de Séville, où l'on pouvait lire la devise: *Sunt hic plura sacra, sunt hic mundalia plura*. Chez le Sévillan, cette ambition synthétique trouve son expression matérielle dans un « alignement des auteurs » qui n'opère qu'en théorie un *apartheid* périmé entre écrivains païens et chrétiens. L'étude des sources des *Etymologies* apporte en effet, sur ce point, un démenti pratique et sans réplique aux distinctions moralisantes et à la « mise à l'index » trop voyante des auteurs dits païens par les *Versus in bibliotheca*²; et les derniers chapitres du livre I présentent une curieuse histoire des genres depuis leurs origines, où les auteurs classiques voisinent avec les auteurs scripturaires. Le même divorce n'est pas moins clairement observable, entre les apparences de la théorie et les réalités de la pratique, au niveau des problèmes posés par le style isidorien, par rapport aux principes de distinction posés principalement, mais non exclusi-

¹ Au delà d'une typologie des genres littéraires paléochrétiens, et aussi en deçà, c'est à la fois au niveau plus ample de l'histoire des formes de la culture, et à celui, plus restreint, des phénomènes d'interférence dans la langue et le style, que nous avons été amené à nous situer respectivement en étudiant la culture isidorienne: d'où le caractère complémentaire des vues de synthèse, dans les conclusions de notre thèse principale sur *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique* (Paris 1959), II 735-888, et des analyses de détail de la langue et du style de son *Traité de la nature*, dans l'introduction de notre édition de ce texte (Bordeaux 1960).

² En dépit de la confrontation explicite entre auteurs antiques et chrétiens dans plusieurs distiques de ces *Versus*, et la priorité déjà tacitement affirmée par l'ordre même de présentation des *sacra* et des *mundalia* dans ce premier distique, la pratique isidorienne manifeste un « alignement des auteurs » tel que nous avons pu parler, dans sa culture, d'une véritable « coexistence pacifique ». Le paganisme rural du VII^e siècle n'a plus grand rapport avec la relative (cf. *infra* p. 436 !) virulence du paganisme lettré au IV^e siècle.

vement, dans les *Etymologies*¹. Il y a plus, en ce domaine: la diversité des valeurs esthétiques et des genres de styles s'avère encore conforme, dans la prose isidorienne, non seulement aux histoires, respectivement considérées, des styles latins, antiques depuis Cicéron et chrétiens depuis Tertullien et Cyprien; mais surtout, cette diversité demeure celle que l'on trouve chez les plus grands prosateurs d'art de l'Antiquité tardive, et cela dans la mesure même où ces prosateurs ont été les médiateurs les plus directs et les plus fréquents de la culture isidorienne. Ainsi, comme en un microcosme instructif, la longue histoire esthétique d'un demi-millénaire, par la vivante *traditio* de contenus inséparables de leurs formes, m'apparut d'abord dans le petit miroir parabolique (en plus d'un sens) de la culture isidorienne et de ses formes d'expression.

C'est à une contre-épreuve significative que m'invitèrent en 1966 les « Leçons Rostagni » de Turin. L'analyse approfondie et comparative d'échantillons caractéristiques m'y fit percevoir, à la naissance même des lettres latines chrétiennes et du travail stylistique de ses premiers artisans de la prose, toutes sortes de *continuités* avec les techniques et les valeurs antiques, que la conversion au christianisme réorientait progressivement sans les abolir². Saisie au niveau premier de l'écriture, la création littéraire des écrivains latins du III^e siècle s'avérait en *mutation* — mais combien timide et lente — par

¹ La « polarité » du style isidorien ne joue pas seulement entre des œuvres au style synonymique somptueux (ainsi la *Laus Spaniae*), et d'autres où l'économie stylistique correspond au caractère ascétique de l'inspiration (la *Regula monachorum*); elle se manifeste souvent aussi, dans une même œuvre, par une alternance des deux genres de style, où se reflète lointainement une instabilité due au mélange des genres dans les œuvres du IV^e siècle: cf. notre « Théorie et pratique du style chez Isidore de Séville », in *VCbr* 14 (1960), 65-101.

² Publiées dans le vol. 4 des Lezioni Augusto Rostagni, sous le titre *Aspetti e problemi della prosa d'arte latina au III^e siècle. La genèse des styles latins chrétiens* (Torino 1968). Une telle constatation invite à beaucoup de prudence envers la tentation de refuser la problématique « classiciste » d'antan d'une manière trop brutale, et de vouloir prématurément expliquer les caractéristiques *formelles* de ces œuvres par la culture biblique et chrétienne de leurs auteurs.

rapport à la double solidité de leur formation scolaire et, souvent (qu'on pense à Cyprien), de leur exercice professionnel de l'enseignement de l'éloquence, à peine converti à de nouvelles tâches par l'exercice de la prédication *post conversionem*. Ce n'est que très lentement que la conscience esthétique des écrivains latins chrétiens prit un essor personnel et en vint à affirmer, dans le cadre des techniques et des valeurs de l'Antiquité tardive, l'autonomie d'une *relative* mutation ¹. Dans la clarté encore naïve des origines, Tertullien prosateur d'art est bien loin de tourner le dos à son compatriote et aîné Apulée de Madaure: l'édition commentée du *De corona* ne pouvait qu'affirmer en moi cette conviction ².

Elle ne fut pas démentie par l'étude ultérieure d'une œuvre écrite près de deux siècles plus tard: la *Vita Martini* de Sulpice Sévère. Non seulement son œuvre se place sous l'égide d'un sallustianisme assez indiscret pour avoir rhabillé l'affaire Priscilien en nouvelle conjuration de Catilina, l'imitation formelle ayant entraîné, en ce dernier cas, jusqu'à une réinterprétation sallustéenne des faits et des hommes ³. Mais l'analyse des formes de la *Vita Martini*, considérées aux différents niveaux et étapes d'une très minutieuse composition, révèle les « structures fines » d'une sorte de néo-alexandrinisme: composition par

¹ Cette lenteur de la prise de conscience esthétique des chrétiens ressort de notre étude, complémentaire au livre précédent, que les *Mélanges J. Vogt* auraient dû publier depuis 1972 (où le manuscrit a été remis), sur « Essor et mutations de la conscience esthétique chez les écrivains chrétiens du III^e au V^e siècle ».

² Voir l'introduction de notre édition du *De corona* de Tertullien, dans la collection Erasme (Paris 1966), et les analyses des ch. 2 et 5 de *Aspects et problèmes de la prose d'art latine...* A compléter par le bilan détaillé des structures antiques de la culture de Tertullien dans J.-Cl. FREDOUILLE, *Tertullien et la conversion de la culture antique* (Paris 1972): plaidoyer approfondi en faveur de la continuité.

³ Comme nous avons tenté de le montrer de manière détaillée dans « L'affaire Priscilien ou l'ère des nouveaux Catilina. Observations sur le « sallustianisme » de Sulpice Sévère », in *Classica et Iberica. Mélanges J. M.-F. Marique* (Worcester, Mass. 1975), 355-392. C'est l'aspect de conformité poussée à l'idéal tardif de *renovatio litterarum* qui apparaît ici dans la *Chronique* (genre cependant typiquement chrétien) de Sulpice Sévère.

médailles autonomes, découpage d'un récit en scènes de genre tour à tour dramatiques et charmantes, polarité très hellénistique associant pathétique et pittoresque, expressionnisme dramatique et art gracieux « des formes qui volent » — le fait qu'il s'agisse de magnifier un nouveau type de sainteté chrétienne n'ayant pratiquement aucune influence discernable sur le choix de ces moyens d'expression particuliers ¹. Cette quintessence d'expressionnisme latin tardif est ici d'autant plus significative que la *Vita Martini* restera pour un millénaire occidental l'archétype admiré de toute œuvre hagiographique ².

Depuis lors, pour des raisons qui ne tenaient pas toutes à mon souci ancien d'explorer en leur devenir diversifié les styles latins de Tertullien à Isidore, mes recherches se sont étendues à l'intérieur de cette dernière génération du IV^e siècle qui, entre la composition des *Hymnes* d'Hilaire de Poitiers et celle des *Confessions* augustinienues, nous offre la très riche diversité d'une littérature qui a pu compter aussi la correspondance de

¹ Cette singularité esthétique de la *Vita Martini* ressort mieux sur le pastiche sallustéen moins hétérogène de la *Chronique*. Son esthétique composite, mais clairement apparentée aux contradictions d'un certain baroque hellénistique attaché aux péripéties du roman grec, est d'autant plus intéressante que, hormis les anciennes traductions latines de la *Vita Antonii*, Sulpice innove en latin en créant le genre de la biographie ascétique d'un contemporain d'*Occident*. Or les modèles qu'il choisit aux différents niveaux de sa création formelle (composition, style narratif, vocabulaire même) sont beaucoup plus antiques que bibliques : le genre dont il donne le prototype apparaît ainsi plus généralement « antique tardif » que spécifiquement chrétien. Voir l'introduction littéraire dans le tome 1 de notre édition (*Sources Chrétiennes*, Paris 1967), 97 sq. (et 59 sq. pour la composition); pour la démonstration de détail, voir le commentaire dans les tomes 2 et 3 (Paris 1968 et 1969).

² Nous l'avons montré à propos des *Vies de Radegonde*, écrites deux siècles plus tard : voir « Hagiographie et politique de Sulpice Sévère à Venance Fortunat », communication présentée au Colloque de Nanterre de 1974 et publiée dans la *Revue d'Histoire de l'Eglise de France* 62, n° 168, 1975 (1976), 113-140. C'est dire le rayonnement persistant de cet opuscule ingénieux et très limé sur l'évolution des genres hagiographiques médiévaux, et donc l'enjeu d'une recherche sur la typologie des genres du IV^e siècle, pour tout l'avenir de la littérature médiévale (et au delà, si l'on pense aux perspectives du maître livre d'E. R. CURTIUS).

Symmaque et les *Res gestae* d'Ammien Marcellin. Entre une suite d'études sur les poèmes de Prudence ¹, mais aussi sur le développement de la spiritualité du *secessus in uillam* dans l'Aquitaine d'Ausone et de Paulin ², le minutieux travail à l'aiguille requis d'un éditeur et d'un commentateur me faisait lentement entrer dans les secrets de fabrication des *Hymnes* et des sermons d'Ambroise, et de ce sommet de la prose d'art historiographique que continue de représenter pour nous, au terme d'une longue histoire littéraire, l'œuvre exceptionnellement raffinée d'Ammien ³. Sur ces divers terrains d'expérimentation, je fus de plus en plus frappé par la constance et la diversité de ce que l'on pourrait commencer par appeler globalement les phénomènes d'*interférence*. Ils me sont apparus à tous les niveaux de la vie des formes, et cela quelles que fussent les options philosophiques et religieuses des auteurs étudiés. Bigarrure lexicale, dans laquelle se touchent les extrêmes expressifs du *sermo cotidianus*,

¹ Consacrées à la peinture des possédés (*Hommages à J. Bayet* (Bruxelles 1964)), à la spiritualité des eaux vives (*Oikoumene* (Catania 1964)), à trois variations sur le thème du paradis (*Festschrift K. Büchner* (Wiesbaden 1970)), à la femme (*Mélanges M. Durry* (Paris 1970)), elles ont permis d'« isoler », sur des textes précis, la triple présence, dans la création littéraire de Prudence, d'une forte base antique, de sa réinterprétation à la lueur des symbolismes bibliques, mais aussi de traits esthétiques particuliers, propres à l'esthétique romaine tardive.

² « Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans la spiritualité des grands propriétaires terriens à la fin du IV^e siècle occidental », in *Epektasis. Mélanges J. Daniélou* (Paris 1972), 571-595 (traduction allemande, avec notes réduites, dans *Askese und Mönchtum in der alten Kirche*, hrsg. von K. Suso Frank (Darmstadt 1975), 281-327) : en montrant aussi l'alliance étroite existant entre les formes littéraires, leur réinterprétation chrétienne, et le style de vie réel et imaginaire des auteurs, cette étude constitue également un apport aux problèmes de la typologie des genres.

³ Nos séminaires de ces dernières années ont mené en parallèle la préparation d'une édition commentée des *Hymnes* d'Hilaire et d'Ambroise (encore non publiée) et celle de l'édition du tome 4 (collection des Universités de France) des *Res gestae* d'Ammien, livres XXIII à XXV (dans ce tome, à paraître en 1977, on consultera la dernière partie de notre introduction, sur les problèmes de forme). Nous avons mis en valeur certains aspects de la mentalité antique tardive chez Ammien dans notre conférence « Ammien Marcellin historien romantique », in *Bull. Assoc. G. Budé* 28, 4 (*Lettres d'Humanité*) (1969), 417-435.

des vocabulaires techniques, des poétismes relevant originellement de genres différents. Interférence croissante et souvent concertée entre valeurs et procédés de la prose d'art et de la poésie proprement dite : particulièrement curieuse à saisir dans le cas unique d'Ambroise de Milan, celui d'un écrivain assez exceptionnellement doué pour avoir laissé à la fois des chefs-d'œuvre à l'influence durable en prose *et* en poésie. D'où ses recherches de *mixtes* nouveaux entre les valeurs formelles de la prose et celles de la poésie, dans l'esprit à la fois moderniste et érudit de la littérature alexandrine ¹. La problématique de ces interférences fit enfin l'objet d'une recherche particulière, au niveau des genres proprement dits, dans la poésie de Prudence : j'ai tenté d'y montrer les triples affinités de ce phénomène : avec de très anciennes traditions classiques de la poésie hellénistique, devenue romaine, dès le premier siècle avant J.-C. ; avec certaines formes contemporaines de la poésie d'Ausone, sur laquelle je voudrais revenir ici dans une perspective plus témérairement comparative ; avec certaines traditions de la littérature biblique et paléochrétienne, qui n'apparaît ainsi que comme une « partie prenante » — certes capitale — parmi d'autres, dans les sources et les motivations de ce phénomène esthétique ².

Les présupposés sur lesquels se fondera ici notre double enquête comparative se déduisent des résultats convergents des

¹ L'interférence des genres en poésie et en prose est ainsi l'une des originalités de la création littéraire d'Ambroise, comme j'ai tenté de le montrer en décembre 1974 au Congrès ambrosien de Milan : « Prose et poésie : l'interférence des genres et des styles dans la création littéraire ambrosienne », in *Actes du Congrès* (Milan 1976), 124-170. À compléter, pour les *Hymnes*, par l'article publié dans *REL* 52 (1974), 318-355.

² Présentée à Nimègue en 1973, au séminaire de Christine Mohrmann, puis offerte au Cardinal Michele Pellegrino dans les *Mélanges Forma futuri* (Torino 1975), 755-777, cette contribution à l'esthétique de Prudence représente l'étape la plus récemment publiée de notre réflexion sur la vie des formes tardives : étant donné son contenu et sa date, il est logique qu'on y renvoie ici, pour trouver le point de départ bibliographique et méthodologique de la double comparaison qui fait l'objet de la présente recherche.

études dont les principales étapes viennent d'être brièvement rappelées. Il s'agit d'évaluer la réalité et le degré de l'*osmose* (sinon, pour poursuivre cette métaphore biologique, de l'*anastomose*) entre les techniques et les valeurs formelles d'œuvres écrites ou plutôt, d'abord, *prononcées* par des auteurs appartenant sensiblement à la même génération. Il paraît non seulement opportun, mais nécessaire de refuser méthodiquement à cette fin, et dans ce domaine des techniques littéraires, le préalable d'une dualité traditionnelle entre « auteurs païens » et « auteurs chrétiens ». Par rapport à cet ordre de problèmes — et sans nier le clivage *ultérieur* qu'introduisent, parfois jusque dans la forme, les finalités idéologiques et le *Sitz im Leben* concret et originel d'une œuvre donnée appartenant à un genre littéraire précis —, il faut *d'abord* considérer ces œuvres et leurs auteurs dans l'unité de ce que nous appelons avec Peter Brown « le monde de l'Antiquité tardive »¹.

Cela suppose entre tous ces auteurs — et en particulier ceux de la fin du IV^e siècle — le lien profond d'une même *mentalité esthétique*, au sens où la mentalité a été clairement définie comme « cette pensée sociale qui, à une époque déterminée, se trouve présente en nous, sans être précisément possédée par nous et sans tomber sous le regard de la conscience claire »². Il s'agit donc bien d'un véritable retournement de la problématique

¹ Dans son étincelant petit livre, déjà classique: *The World of Late Antiquity* (London 1971). Pour la problématique de la *Spätantike*, outre la réflexion et les références de R. Herzog dans les présents *Entretiens*, on trouvera une large bibliographie commentée dans l'étude récente à laquelle nous avons travaillé avec René MARTIN, « Qu'est-ce que l'Antiquité 'tardive' ? Réflexions sur un problème de périodisation », in *Aiôn. Le temps chez les Romains*, Caesarodunum 10 bis, publié par R. CHEVALIER (Paris 1976), 261-304.

² Cette claire définition est bien antérieure à la mode récente de l'« histoire des mentalités » chez les historiens. Elle a été donnée par l'un des précurseurs les plus remarquables des études bibliques récentes en France, le Père Pouget; elle se trouve rapportée par J. GURTON, *Portrait de Monsieur Pouget* (Paris 1941), 109, dans un chapitre sur « L'enveloppement et la mentalité » (chez les auteurs scripturaires).

traditionnelle de toutes nos histoires de la littérature, y compris de la petite *Littérature latine chrétienne* que j'ai pu commettre, il y a quelques années, sous un titre encore conventionnel¹. Ce retournement doit d'ailleurs être plus profond dans la *méthode* d'étude des textes — c'est-à-dire dans l'ordre des étapes qui jalonnent notre *cheminement vers* leur intelligence —, que dans le résultat final de cette étude. Car il ne s'agit pas de nier non plus, d'une manière abusivement systématique, la *spécificité* personnelle qu'imprime à chacune de ces œuvres l'idiosyncrasie de leur auteur: nous voulons dire le « mixte » particulier et original de ses convictions philosophiques et religieuses. L'empreinte de ces options personnelles peut et doit, inévitablement, se refléter dans la fonction qu'il assigne à sa création littéraire, et par suite dans la forme singulière et unificatrice que cette intention confèrera à l'expression de ce qu'il veut dire: bref au *genre* de l'œuvre.

Une telle précision me paraît importante pour deux raisons. La première est que K. Thraede nous a présenté, il y a quelques années, une exégèse de Prudence qui, pour mettre en relief cette primauté de la mentalité esthétique tardive à l'intérieur de son œuvre, en refusait ou en voulait ignorer les composantes spécifiquement chrétiennes². La seconde raison est, symétri-

¹ Edition française: collection « Que sais-je ? » n° 1379 (Paris 1970); traduction italienne, augmentée pour le haut moyen âge et la bibliographie, par S. d'ELIA (Bologna 1973). Les réflexions de l'introduction nous paraissent encore importantes pour la problématique des genres littéraires chrétiens. J'insisterais davantage, à présent, sur la nécessité de n'isoler aucune des trois perspectives complémentaires d'approche du problème: ni par le seul classicisme, ni par le seul christianisme, ni par la seule *Spätantike*.

² Etude malheureusement trop systématique et *a priori* de Klaus THRAEDE, *Studien zu Sprache und Stil des Prudentius* (Göttingen 1965) (voir notre compte rendu dans la REL 44 (1966), 571-574). L'orientation du travail est neuve, et nous allons ici dans le même sens (mise en valeur d'un facteur « antique tardif », irréductible aux facteurs néo-classique et *chrétien*, au double sens précis de la foi chrétienne et de l'influence littéraire des « littératures » biblique et chrétienne); mais nous entendons le faire de manière plus inductive, plus ouverte, et si possible plus nuancée.

quement pour ainsi dire, non pas à chercher, mais à *observer* dans la facticité de la vieille distinction entre la « forme » et le « fond » d'une œuvre littéraire donnée. Tant il est vrai qu'à tous ses niveaux, la structure du discours que nous tient un écrivain est indissolublement liée aux intentions diverses de sa « prise de parole ». En aucun cas la priorité méthodique accordée à la recherche d'un « enveloppement » *antique tardif* du langage de nos écrivains ne saurait donc effacer de notre visée *esthétique* l'importante attention qu'il convient d'accorder également, en dernière analyse, à cette composante idéologique de leur esthétique personnelle.

Ce souci d'atteindre le *particulier*, dans sa singularité personnelle à chaque auteur et au genre de chaque œuvre, ne doit pourtant pas nous amener, par une déférence insuffisamment critique envers les catégories traditionnelles de l'histoire de la littérature, à sous-estimer au départ l'importance des données culturelles de base qui furent communes à tous ces écrivains sans exception. Ces données leur ont été imposées par un conditionnement social rigoureux de la culture qu'ils ont reçue, préalablement à tout exercice de la création littéraire. Ce conditionnement social, qui leur a forgé une « mentalité esthétique » commune, peut se définir brièvement par trois faits.

Le premier est qu'en dépit de la tentative éphémère et mal suivie de Julien pour créer une école confessionnelle en excluant les maîtres chrétiens, Latins et Grecs n'ont connu, à travers tout le Bas-Empire, qu'une école commune imposant à tous l'empreinte d'un vrai *classicisme* au sens premier du terme : celui d'une imprégnation longuement donnée dans les *classes* du *grammaticus* et du *rhétor* par la lecture et l'exégèse d'un programme précis d'auteurs *classiques*, sinon « classicistes » — programme largement étendu, en matière de poésie, au delà de l'âge augustéen entendu en un sens étroit. Aucun auteur latin de l'âge théodosien n'a échappé à ce conditionnement de base, y compris les Grecs qui, comme Ammien et Claudien, ont probablement reçu une formation scolaire latinophone dès leur adolescence dans

les grandes capitales de l'Orient grec, et sûrement pratiqué sur ce point un « recyclage » accéléré, sinon une « auto-éducation » permanente au cours de leur carrière littéraire en Occident.

En second lieu, cette contrainte de l'école, et des normes esthétiques qu'elle imposait par les moyens discrets et efficaces d'une imprégnation de la mémoire, s'est exercée très fortement dans une civilisation où l'ampleur du fonctionnariat civil et militaire faisait de cette culture, « classique » en tous sens du terme, un instrument encore très efficace de promotion sociale, aux débouchés multiples et alléchants. Il n'est que de voir, pour prendre un exemple extrême dans cet éventail des carrières, comment Ammien admire, même chez Constance, l'excellence d'une éducation littéraire très soignée (XXI 16), et ne manque pas de s'étonner comme d'une inconvenance (XXV 10, 15) de la médiocrité de la culture de Jovien.

En troisième lieu, il faut tenir compte des implications culturelles du grand slogan tétrararchique et constantinien de la *renovatio imperii*, et du rayonnement exercé tout au long du siècle par le thème de la renaissance des lettres, tel qu'il s'exprime de manière exemplaire, dès la fin du III^e siècle, dans le *Discours d'Eumène sur la restauration des écoles d'Autun*. Cette propagande idéologique pour un universel pèlerinage aux sources des *litterae antiquiores* s'exerça avec d'autant plus de force et de constance qu'elle traduisait et appuyait tout à la fois un idéal de restauration politique et sociale, promu par les Tétrarques et adopté de manière diverse par les dynasties qui leur succédèrent.

La puissante empreinte diachronique de la culture antique marquait ainsi fortement diverses générations, à l'intérieur desquelles il importerait fort de procéder à un véritable « décloisonnement » horizontal. Ce n'est pas en appeler naïvement de l'histoire aux structures, ou de la *Quellenforschung* aux catégories d'un structuralisme tranquillement anhistorique, que de se réclamer ici d'une attention à la notion de *génération*, telle qu'elle a fait ses preuves, depuis Albert Thibaudet, dans l'étude de la

littérature française moderne. Dans cette littérature qu'il fut parfois de bon ton de considérer comme *aliénée* par le passéisme nostalgique de la classe sénatoriale ou par l'eschatologisme antimondain d'un christianisme travaillé en profondeur par l'appel à un *secessus* monastique sans compromissions, il faut affirmer et retrouver avec précision l'importance d'une double *synchronie* des ouvrages et des auteurs. Synchronie en quelque sorte interne à la « république des lettres », entre des écrivains mutuellement *contemporains*, plus attentifs aux œuvres les uns des autres que ne le laisserait même penser un pseudo-clivage social entre « païens » et « chrétiens ». Mais aussi synchronie externe, entre la littérature et la vie, entre la parole et l'événement, en des temps de plus en plus durs où, depuis deux siècles déjà, « païens » et « chrétiens » avaient vécu ensemble « dans une ère d'anxiété », pour reprendre le titre des admirables conférences d'E. R. Dodds.

Le souci de classification que nous avons hérité d'Aristote, souci aggravé par les perspectives individualistes et abstraitement historicistes des méthodes de l'histoire littéraire pratiquées au XIX^e siècle, nous ont souvent fait oublier l'importance de ce facteur de *contemporanéité*. Il a joué d'autant mieux qu'entre extrémistes païens et chrétiens — ceux qui paradedent souvent trop exclusivement dans l'écume événementielle des polémiques : type « affaire de l'autel de la Victoire » ! —, il convient de se représenter l'existence d'un vaste « marais » de *conformistes* inoffensifs des deux bords, de païens peu convaincus et de chrétiens mal convertis, entre lesquels l'intransigeance idéologique fort peu développée ne devait guère faire obstacle aux communications de toute sorte¹. Même au niveau le plus

¹ Quelle que soit la date de Commodien (mais la convergence des travaux linguistiques, métriques, historiques et théologiques semble bien faire pencher la balance en faveur de la date haute), il est un bon témoin de ces divers types de demi-chrétiens douteux, arrêtés sans grands scrupules à mi-chemin de la conversion — intérieure ou officielle —, dans plusieurs pièces satiriques de ses *Instructions* : voir p. ex. la pièce, au titre suggestif, contre « ceux qui vivent dans l'entre-deux » (I 24).

élevé et le plus conscient, dans les élites sociales et intellectuelles, la juxtaposition des cubicules païens et chrétiens dans l'hypogée de la *Via latina*, ou la courtoisie des relations personnelles entre Symmaque et Ambroise, sont des faits qui portent à réflexion. La première montre, par une analogie picturale très propice à notre propos, que la différence parfois radicale des iconographies ne portait guère ombrage à la cohérence stylistique des peintres qui ont exécuté ces commandes idéologiquement peu compatibles !¹

Ce n'est donc pas un dessein de virtuosité mal placée qui nous a inspiré de tenter, dans l'ordre du *langage* entendu au sens le plus large, l'esquisse d'une double comparaison entre des couples d'œuvres en poésie et en prose : d'un côté la *Moselle* d'Ausone et les *Hymnes* d'Ambroise, de l'autre certains sermons d'Ambroise et certaines pages de l'*Histoire* d'Ammien Marcellin. Il y a gageure apparente à rassembler ainsi, pour un dialogue des morts assez problématique, le vieux pédant bordelais, le docteur milanais de la virginité consacrée, et ce militaire grec en exil volontaire à Rome. En fait, les considérations précédentes nous ont suggéré *a priori* que cette double disparate est peut-être plus apparente que réelle, surtout dans l'optique étroite qui est celle de la question posée : celle d'un aspect particulier des techniques de l'expression littéraire tardive. Car, d'abord, nous avons bien affaire à des contemporains : à l'avènement de Théodose en Orient, s'il est vrai qu'en cette année 379 Ausone a déjà plus de quatre-vingts ans, Ambroise atteint

¹ Plus exactement, la diversité des styles n'est pas directement liée à celle des iconographies figurales. Fresquistes ou sculpteurs funéraires du IV^e siècle n'étaient pas idéologiquement spécialisés, mais — comme aujourd'hui — travaillaient selon la commande « idéologique » de la clientèle. L'étude des origines de l'iconographie chrétienne met de mieux en mieux en lumière la « surdétermination » chrétienne de symboles ou de schèmes figuraux d'origine antique (travaux de Th. Klauser et d'A. Grabar) : c'est dire, par une analogie suggestive, que l'art paléochrétien, dans ses décors, a été « antique tardif » avant d'être chrétien ; la remarque vaut *a fortiori* pour les styles, et même pour les principaux genres d'architecture, de sculpture, de peinture à la fresque, de mosaïque, etc.

la quarantaine et Ammien la cinquantaine. Ensuite — la qualité de leur culture en témoigne avec éloquence —, ces trois écrivains appartiennent à l'élite de la société; l'éloignement de leurs provinces d'origine n'a guère troublé l'uniformité de leur formation intellectuelle et de leur initiation à l'art de parler et d'écrire le latin en référence aux mêmes modèles canoniques, en poésie comme en prose. Enfin, les conditions concrètes de la relation de l'auteur à son public initial ont-elles été si différentes pour nos trois auteurs ? Qu'il s'agisse du *comitatus* impérial, de la basilique majeure de Trèves, ou d'un *auditorium* romain, il paraît vraisemblable de penser que les œuvres que nous nous proposons d'interroger se sont d'abord concrètement présentées à leurs auditeurs comme des prises de parole publiques, chargées d'imposer un certain message (de contenu fort diversifié) en un certain langage, où le mélange concerté des *genres* et des *tons* apparaît comme un facteur esthétique commun¹. Nous considérerons donc successivement les deux œuvres en vers, puis les deux œuvres en prose (l'ordre de ces deux enquêtes étant quasi conforme aux suggestions de la chronologie relative des quatre ouvrages), avant de tenter une synthèse des résultats acquis de part et d'autre, et d'entreprendre ainsi de cerner ce « je ne sais quoi » qui est comme le *goût* spécifique de l'Antiquité tardive.

* * *

L'hexamètre de la *Moselle* a beau se situer aux antipodes métriques du dimètre iambique adopté par Ambroise, il n'en

¹ Nous entendons par *ton* la couleur affective propre à un genre donné. C'est à ce niveau mineur — encore que clairement distinct — que le mélange des genres se manifeste souvent à l'intérieur d'une œuvre: ainsi, l'épopée virgilienne n'exclut pas des pages de *ton* lyrique, satirique, didactique, pages dans lesquelles les variations du ton (ou ses ambiguïtés) reflètent une *interférence* de l'épopée avec d'autres genres poétiques. A la limite, il suffit d'une alliance de mots ou même d'un mot rare (par ex. de vocabulaire épique caractérisé) pour créer une telle interférence (ainsi dans l'hymne ambrosienne: cf. *infra* p. 449 n. 2). On conçoit donc que, dans ce domaine particulier du « mélange des genres », il faille être attentif à une analyse du *style* et même du *vocabulaire*.

reste pas moins qu'eu égard à la seule classification traditionnelle des genres littéraires antiques, le poème d'Ausone est aussi (et peut-être d'abord) un *hymne* à la Moselle, comme nous en assure la triple récurrence, dans ce poème, du schéma hymnique aussi commun aux hymnes horatiennes et virgiliennes qu'au *Te Deum*: celui des longues anaphores laudatives de la divinité invoquée par le pronom personnel de la seconde personne, employé à différents cas ¹.

Sous quelles formes diverses s'y présente à nous le mélange des genres et des tons ? Dans le cadre assez libre de cet « hymne à la Moselle » — au sens commun et figuré du terme d'« hymne » tel que nous l'employons dans la langue courante —, il est certain que cette poésie *hexamétrique* cumule une grande part des usages diversifiés que la forme de ce mètre d'Homère, qui fut aussi celui des *Hymnes homériques*, avait reçus depuis douze siècles. En ce sens, la prouesse d'Ausone ne fait que pousser d'abord à un degré de virtuosité extrême le désir de refléter la pluralité des genres poétiques tour à tour issus de l'*Urigenus* de l'épopée grecque ancienne, puis réintégrés dans la *poikilia* encore très hellénistique de la poésie virgilienne ².

¹ Plus que l'attaque virgilienne de « salutation du dieu » par *Salve...* en début d'hexamètre (23 et 381), importe en effet le schème stylistique de célébration des mérites: *Tu placidis... Tu duplices... Tu neque...* (33; 39; 45); *Te clari proceres, te bello exercita pubes, | aemula te Latiae...* (382-383); *Te fontes uinique lacus, te caerulea noscent | flumina, te veteres...* (477 sq.; 7 fois *te* en 7 vers dans ce finale du poème I). La Moselle est bien un *canticum laudis* (selon la définition chrétienne de l'hymne, appliquée aussi aux *Psaumes*; définition augustinienne, reprise encore par Isidore, *Orig.* VI 19, 17: *Si ergo et in laudem Dei dicitur et cantatur, tunc est hymnus*). — On trouve de très utiles matériaux de *Quellenforschung*, mais aucune aide pour une enquête esthétique, *a fortiori* de typologie des genres, dans les éditions commentées disponibles du poème: la 3^e édition de C. Hosius (Marburg 1926), rééditée chez Olms en 1967; ou l'édition de l'archéologue luxembourgeois Ch.-M. TERNES, dans la collection Erasme (Paris 1972).

² Que l'on considère celle-ci dans la diversité des trois recueils virgiliens (tous trois également en hexamètres) ou bien à l'intérieur de la seule *Enéide*: elle-même héritière de la poésie néotérique des épyllions de Catulle, aussi bien que de la diversité respectivement propre aux genres bucolique et géorgique, et de l'épopée philosophique et didactique de Lucrèce.

Pour y voir plus clair dans la pluralité des intentions esthétiques successives et simultanées de la *Moselle*, on peut y considérer, dans leurs dimensions respectivement verticale et horizontale, les effets tirés de l'interférence des genres et des tons.

Verticalement, Ausone juxtapose, dans la diachronie de ses 483 hexamètres, vingt-deux thèmes poétiques constitués formellement en autant de médaillons épigrammatiques à l'alexandrine. Ce faisant, il ne renonce pas à son goût fondamental pour les pièces extrêmement courtes qui composent la majorité des poèmes que nous conservons de lui par ailleurs. Mais la nouveauté consiste précisément à avoir conservé ici, à chacune de ces « épigrammes », son autonomie dans le cadre d'une composition plus stricte qu'il n'y paraît d'abord. De fait, le mouvement de la création poétique s'élargit constamment — et « fluvialement » —, de l'aventure personnelle d'un journal de voyage poétique à un éloge final aux dimensions mêmes de l'univers de toute la Gaule, en passant par les tableaux du fleuve, des êtres vivants, des architectures, et les thèmes politiques et épiques de l'*orbis Romanus*. Moins que l'ensemble de ce parti, dont l'ampleur croissante donne son unité au poème, nous intéresse ici la diversité changeante des tons et des genres, telle qu'elle se découvre, pour le divertissement du lecteur, au fil même de cette succession de médaillons poétiques.

Contentons-nous d'en évoquer ici les sept premiers; ils illustrent de façon exemplaire cette volonté de ruptures répétées et, pour ainsi dire, de « division du ton », qui s'apparente à la polychromie des tesselles juxtaposées dans l'art de la mosaïque: après un *itinerarium* (journal poétique de voyage) en miniature, du Rhin à la Moselle (1-11), c'est l'épiphanie de la vallée de la Moselle, dans une épigramme descriptive qui est comme une variante lumineuse du *locus amoenus* (12-22); suit la première des trois séquences hymniques dédiées à la rivière (23-52), puis une description gracieuse et pseudo-philosophique de ses eaux (53-74); on entre alors dans un échantillon de poésie didactique, avec le catalogue des poissons (75-151), que suivent une descrip-

tion géographique des vignobles en pleine activité (152-168) et une fantaisie mythologique sur satyres et naïades (170-188). Il faut ajouter, à ce premier bilan, que les quatre premiers vers, évoquant les combats et les fortifications de Rome, à Bingen, sont un prélude épique qui pastiche joliment le lyrisme grandiloquent en *Icb-Stil* si caractéristique de Lucaïn. Cela fait beaucoup de disparates concertées, en moins de deux cents vers !

Mais à cet impressionnisme encore élémentaire, qui joue de la juxtaposition de tons relativement purs, il faut bien voir que se superpose un mélange horizontal, beaucoup plus subtil dans sa synchronie : celui-là même que nous venons de suggérer, en tentant de caractériser l'exemple qu'en donnent les premiers vers. Ce sont ici les valeurs de surprise précieuse, de pastiche, et parfois d'ambiguïté poétique ou burlesque, qu'il faut évoquer pour tenter de cerner ces « mixtes » poétiques d'une grande subtilité. Pour nous en tenir au genre dominant, qui est celui de la poésie descriptive de tradition alexandrine, on y peut observer au moins deux procédés ou, plutôt, deux perspectives d'interférences. La plus frappante, parce que la plus « massive », est celle du mélange des genres au sens le plus simple du mot : ainsi l'énumération des poissons tient-elle à la fois du catalogue homérique par certaine emphase burlesque, des listes de la poésie didactique, zoologique et gastronomique mise en honneur par l'alexandrinisme, du plaisir épigrammatique des formes et des couleurs étranges, au niveau d'une pure poésie descriptive, à la fois sensuelle et savante, apparemment spontanée et réellement artistique, dans l'émerveillement devant une nature plus artiste que l'art le plus raffiné des hommes ¹. Enfin, l'esthé-

¹ Il faudrait suivre la filière des parodies de la fameuse énumération homérique d'*Iliade* II (« retraitée » par Virgile dans son catalogue des alliés latins en *Aen.* VII), pour bien apprécier l'ascendance de ce défilé des poissons mosellans. La variété burlesque et gastronomique du didactisme ichtyologique possède à Rome un représentant ancien et célèbre dans les fragments conservés des *Hedyphagetica* d'Ennius (citation dans Apul. *Apol.* 39 = *Remains of Old Latin*, ed. E. H. WARMINGTON, I (Cambridge, Mass. / London 1935), 408). Enfin, la poésie des reflets — thème de pure métamorphose kaléidoscopique très alexandrin —, après avoir

tique pure du *mirabile*, évoquant à lui toutes les formes possibles de la *contemplation*¹.

La seconde perspective est celle d'un raffinement extrême dans la technique de l'allusion. Elle consiste à laisser transparaître, à travers des mots rares ou des *iuncturae uerborum* caractéristiques, la résonance quasi simultanée avec des stades esthétiquement distincts de la poésie latine hexamétrique bien connue du lecteur lettré. C'est ici une sorte de toile de fond panoramique, devant et sur laquelle Ausone détache sa propre création poétique. Pour ne rien dire des destinées de la poésie néotérique renouvelée du IV^e siècle lui-même, l'analyse du détail permet ici de distinguer trois « plans » principaux — ou trois strates de la culture poétique « classique » : flavienne, néronienne, augustéenne ; néo-classique, baroque, classique : disons, pour faire court, Stace, Lucain, Virgile ; mais aussi l'inclassable Ovide, maître des variations et des interférences, baroque au terme des classiques, et déjà si néo-classique dès cette fin de l'ère augustéenne².

paru dans Virgile (*Aen.* VIII 22 sq.), s'épanouit dans les *Silves* de Stace (surtout I 3, la villa de Vopiscus à Tibur, et II 2, la villa de Pollius Felix à Sorrente). Tout se passe comme si Ausone cumulait ici en sa diversité ce riche héritage littéraire.

¹ Un même objet aquatique, végétal, architectural, cristallise ainsi sur lui une contemplation dont les caprices de la rêverie explorent les différents niveaux ; et la diversité de ces relations simultanées du sujet à l'objet engendre des postures intérieures d'étonnement, plus ou moins profondes, depuis le divertissement engendrant une pure poésie ludique, jusqu'à une authentique contemplation, percevant dans le « merveilleux » (*mirabile*) d'un spectacle une manifestation mystérieuse et transcendante de la *natura artifex*. Pour ces derniers thèmes, cf. v. 51 : *naturae mirabor opus*, et la nature bretonne imitant par ses perles les bijoux de l'art humain : *assimilant nostros imitata monilia cultus* (72).

² Nous n'avons encore que les *membra disiecta*, utilement collectés par les *Quellenforscher*, de la fortune d'Ovide au IV^e siècle. Une telle recherche serait d'autant plus utile que l'esthétique du IV^e siècle présente l'aspect majeur d'une recrudescence de l'alexandrinisme « hellénistique-romain », en particulier dans ce phénomène du mélange des genres et des tons : voir notre enquête sur Prudence (*supra* p. 430 n. 1). Quel poète classique, mieux qu'Ovide, pouvait être le médiateur privilégié de cette affinité esthétique ? Or cette affinité et cette médiation sont multiples dans la *Moselle*.

Cette richesse d'interférences, diversifiée selon ces deux perspectives, est justement ce qui permet à Ausone de transmuier en *poésie*, c'est-à-dire de *recréer* les réalités mosellanes, et d'en dissiper l'opacité matérielle sans en trahir la substance. Vision, mais en quel sens ? Car la réalité historique de la riche vallée, plus dévastée encore que tout le reste de la Gaule par la terrible invasion de 352, ne devait guère ressembler, dans les années 375, aux charmants tableaux qu'Ausone nous invite à contempler. Kaléidoscope de « visions », cette Moselle poétique nous est bien présente, mais dans l'ordre d'une réalité *spectaculaire*. Cette petite liturgie en l'honneur de la Moselle romaine est de l'ordre de la *re-présentation*, au sens où elle *rend présente* une réalité qui a été, et dont on espère qu'elle redeviendra ce qu'elle fut : ainsi le slogan de la *renovatio imperii* subsiste-t-il au cœur du dessein poétique. L'éclatement des tons et la superposition des genres sont les instruments de ce jeu, plus sérieux qu'on ne penserait.

Le poème traduit et inculque une désinvolture ludique, dont le dessein est d'inspirer certaine distance envers ce qui veut être un spectacle sans cesse renouvelé. Non pour un pur divertissement, mais pour créer les conditions favorables à un détachement contemplatif, et pour traduire en son langage même un message d'instabilité. La clé du poème est à chercher en son vers 239 : *ambiguus fruitur ueri falsique figuris*, « il prend plaisir à l'*ambiguïté* de ces figures vraies et fausses ». On retrouve ainsi, au cœur de cette esthétique, l'obsession ovidienne de la *métamorphose*. Cette vision d'un monde aux formes déformées, c'est-à-dire en perpétuelle transformation (ce mot latin transpose exactement le terme grec de métamorphose), culmine symboliquement dans la réussite poétique parfaite des vers sur les paysages inversés et mouvants, contemplés dans les reflets vespéraux des eaux de la Moselle (189 sq.). La fascination de ces vers ne tient pas seulement à leur vérité pour ainsi dire « cinématographique », mais à la densité d'une suggestion symbolique. L'esthétique (c'est-à-dire la science des formes) du poème y

affleure de manière directement visible, en un langage poétique immédiatement transparent à ce jeu des formes interférentes ¹.

Sous l'aspect quelquefois agaçant de *satura* laborieuse et de pastiche polyvalent, la dispersion même des tons et des genres concentrés aux dimensions d'une suite de miniatures est donc ici tout autre chose qu'un vain jeu, trouvant en soi sa propre fin: celle d'un divertissement gratuit et, à la limite, absurde. La leçon cachée au cœur de cette esthétique n'est pas creuse ni naïve, et les couplets politiques de la fin du poème ne sont pas un placard de propagande officielle artificiellement plaquée sur un divertissement poétique qui n'aurait aucun rapport avec ce grand dessein. « Le temps qui détruit tout donne à tout l'existence: des débris que tu vois j'ai reçu la naissance » ². Sortie toute armée de la mémoire et de l'imagination du poète, cette Moselle absolue espère un lendemain que gagent les réalités d'hier ³. Il n'est pas trop de la mobilisation générale de tous les

¹ La réussite poétique exceptionnelle de ces vers ne saurait être attribuée à la seule perfection avec laquelle est décrit un spectacle exceptionnellement difficile à enfermer dans les formes du langage. Elle tient, plus profondément, à la puissance de leur signification: dans ces reflets mouvants se trouve livrée au regard l'instabilité essentielle d'un univers où le mouvement des atomes s'exténue en un mouvement des apparences. Une telle intuition métaphysique trouve son expression *esthétique* (toujours l'« ordre » des *formes* !) dans la pratique générale, et même « miniaturisée », du mélange des genres et des tons: transposition technique et littéraire d'un univers de reflets, et tentative d'ajuster le langage même du poète à ce message. Sur l'importance de ce thème de l'instabilité dans la mentalité antique tardive, cf. p. 454.

² Je lis ce distique sur une gravure romantique, où l'on peut voir à la fois, soit horizontalement un paysage de ruines dans un cadre de grande nature sauvage, soit verticalement une effigie humaine au profil barbu: un instantané de métamorphose, dans la plus pure tradition ovidienne !

³ Par cette double actualisation (un chrétien dirait: de l'histoire du salut, et de la « récapitulation » dans l'eschatologie), la *Moselle* d'Ausone prend l'aspect essentiel d'une véritable *liturgie* poétique. Fondamentalement, l'hymne est d'ailleurs poésie liturgique en ce sens précis: elle joint à l'action de grâces envers un dieu, pour ses exploits et ses bienfaits passés, la demande qu'à l'avenir il poursuive, pour le bien des hymnodes et de ceux qu'ils représentent, cette action bénéfique et salvatrice. Cet aspect liturgique est ici une affinité secrète de plus avec les *Hymnes* ambrosiens.

genres poétiques pour exprimer un tel espoir, sans se prendre trop au sérieux d'un grand genre, incongru devant les dures réalités d'aujourd'hui, ni exténuer l'espérance dans les menus divertissements des genres mineurs.

Cette « miniaturisation » du poème, ce raffinement subtil, cet apparent recul de la sensibilité trop directe devant les jeux littéraires des scènes de genre, tout cela caractérise le processus assez cérébral par lequel un *baroque* s'exténue en *rococo*¹. Il y a là un nouveau conditionnement de l'invention, un nouvel usage *extrême* de toute topique, où les diverses interférences créent les conditions de rupture propices à une authentique *renovatio carminum*. Il en résulte un inconfort, sinon un malaise, constamment ressenti par le lecteur partagé entre l'adhésion lyrique et la distance critique, l'engagement et le dégagement : ainsi, quand la mort épique et obsédante du poisson pris à l'hameçon apparaît en contrepoint avec le thème descriptif gracieux et usé (par des siècles d'alexandrinisme facile) de la pêche et du pêcheur (v. 250 sq.)².

Ce maniérisme quintessencié engage-t-il la poésie romaine dans une impasse solitaire ? Ce n'est pas ainsi que permettent de conclure, dans les mêmes années, ces *Hymnes* ambrosiennes qui créent à elles seules, dans l'histoire de la poésie latine, un nouveau genre promis à un succès plus que millénaire dans l'Occident médiéval³. Rien ne serait plus faux que de refuser

¹ Pour l'application de ce processus à l'esthétique (à la poétique en particulier) du IV^e siècle, voir la bibliographie moderne et la tentative d'application à Prudence dans notre étude parue dans *Forma futuri* (Torino 1975), 755-777.

² Le mélange des genres atteint ici le degré peu soutenable d'une alliance entre les contraires : vision tragique de participation intense à l'agonie d'un être vivant, vision détachée et purement esthétique d'un spectacle de mouvements menus et gracieux. Le paradoxe « spectaculaire » de l'assistance aux jeux de gladiature est ici totalement présent, sous les espèces ingénieuses d'un « transfert » poétique inattendu.

³ La composition de la *Moselle* se place dans la fourchette 371-375 (exposé commode de l'argumentation dans l'édition de Ch.-M. TERNES, p. 11 sq.). Le début de la composition des *Hymnes* d'Ambroise entre 374 (élévation à l'épiscopat de Milan) et 386 (« invention » de l'hymnodie ambrosienne dans la fameuse Semaine Sainte

la comparaison par le verdict prématuré d'une incompatibilité totale. Certes, le projet, la fonction, le contenu, bref le genre des hymnes liturgiques de Milan sont radicalement distincts de ceux de l'hymne à la Moselle. Aussi bien n'est-ce pas à ce niveau, uniquement et littéralement fonctionnel, que nous entendons situer la comparaison, mais à celui de l'instrument d'expression, pour y retrouver, sous son *espèce* chrétienne par excellence, le même type d'interférence, qui nous apparaît comme un trait spécifique de la même « mentalité esthétique » de ce dernier tiers du IV^e siècle. La rigueur transparente du langage hymnique d'Ambroise, mais aussi les dimensions notablement réduites de ces pièces en huit strophes de quatre octosyllabes en dimètres iambiques, y rendent assurément l'observation du substrat « antique tardif » plus malaisée que dans les longs méandres de la *Moselle*. L'importance des composantes spécifiquement bibliques, psalmiques, chrétiennes, en revanche, n'est qu'un obstacle apparent. Car la référence à ces filières culturelles, exclues, par le tiède chrétien Ausone, du projet encore très purement « antique » de sa *Moselle*, multiplie les occasions d'interférence avec une tradition romaine que, symétriquement à l'attitude d'Ausone, Ambroise est loin de refuser. Il ne fait, sur ce dernier point, qu'entrer dans une tradition d'horatianisme et de virgilianisme chrétiens dont Hilaire avait posé, avec une audace parfois maladroite, les premiers jalons ¹.

de 386: voir Aug. *Conf.* IX 7, 15, et la note de M. PELLEGRINO à la *Vita Ambrosii* 13, pp. 68-69 de son édition (Roma 1961); le *terminus ad quem* absolu des *Hymnes* authentiques est évidemment le décès d'Ambroise en 397.

¹ Sur la logique esthétique du développement du genre latin chrétien de l'hymne, d'Hilaire à Prudence, et sur l'utilisation subtile et très personnelle de l'héritage antique dans les *Hymnes* d'Ambroise, voir notre étude sur « L'apport de la tradition poétique romaine à la formation de l'hymnodie latine chrétienne », in *REL* 52 (1974), 318-355. Pour la composante curieuse de certaines valeurs de la prose d'art classique, dans cette poétique nouvelle, voir notre communication du Congrès ambrosien de Milan, in *Actes du Congrès*, 124-170.

Comme la *Moselle*, l'hymnodie ambrosienne représente une synthèse poétique raffinée, où l'on retrouve à la fois pluralité et disparité de sources, concentration et « fondu » des effets, et ceci dans la promotion originale d'un mètre rare, éloigné comme tel des routines et des commodités historiques de l'hexamètre dactylique. Mais au delà de cette intuition première, il convient de ressaisir dans le détail quelques affinités précises dans le recours aux procédés et aux intentions esthétiques du mélange des genres et des tons. Pour la clarté de l'exposition, nous tenterons de le faire en suivant les principales étapes de notre réflexion précédente sur la *Moselle*.

La variation « longitudinale » liée à la pluralité des propos du poète se concentre ici, d'abord, à travers l'inspiration psalmique ¹. La pluralité d'intentions de la prière hymnique s'y double de l'interférence, très ancienne dans la littérature paléochrétienne, entre les genres de l'hymne et de l'*homélie* ². Dans cette dernière perspective, on entrevoit l'ouverture de ce genre poétique à des types d'inspiration, et donc de forme et de

¹ Au sens propre d'une continuité consciente entre le psaume biblique et l'hymne chrétienne. Outre le texte (obscur) de saint Paul (*Col.* 3, 16), invitant les chrétiens à chanter à Dieu, dans leurs cœurs, leur reconnaissance « par des psaumes, des hymnes, des cantiques spirituels », Hilaire avait explicitement placé en tête de son recueil d'*Hymnes* un distique éclairant la continuité entre les *Psaumes* et ses propres *Hymnes*, en adressant à David ce « macarisme » : « Heureux le prophète à la harpe, David, qui, le premier, / annonça au monde, par ses hymnes, le Christ incarné » (*Felix propheta David primus organi | in carne Christum hymnis mundo nuntians*). Les *Psaumes* sont ici purement et simplement désignés par le pluriel *hymnis*.

² Sur cette interférence ancienne, qui définit dès l'origine les difficultés et l'incertitude du statut typologique de l'hymne dans la littérature chrétienne, voir la récente et intéressante mise au point de Máximo BRIOSO SÁNCHEZ, *Aspectos y problemas del himno cristiano primitivo* (Salamanca 1972). Bien que l'analyse ne porte que sur les hymnes les plus anciens en langue grecque, elle inventorie de manière suggestive l'héritage d'ambiguïtés que les hymnodes latins reçurent de leurs prédécesseurs grecs. Ces ambiguïtés tiennent évidemment au caractère en quelque sorte intrinsèquement liturgique du genre : il est, avec la lecture scripturaire et l'homélie épiscopale, l'une des trois grandes « prises de parole » de la synaxe liturgique chrétienne. Sur cet aspect, voir notre communication du Congrès ambrosien de Milan, in *Actes du Congrès*, 124-170.

langue, plus spécifiquement didactiques et parénétiques: le contenu d'une *doctrina* peut s'y orienter à la fois vers la morale, la spiritualité, et d'abord vers la théologie prégnante des formules de foi. Ainsi, le discours hymnique tend-il à s'organiser dans la dualité d'un lyrisme religieux et d'une profession expressive du contenu de la foi et de ses corollaires existentiels dans la vie de chacun et de tous les fidèles réunis en assemblée liturgique. La paraphrase scripturaire des grandes images de l'histoire du salut, réduites aux proportions d'énoncés symboliques concentrés, tient ici la place et la fonction expressives des mythes dans la poésie horatienne¹; et cela, sans que les souvenirs de la langue épique et lyrique la plus classique soient exclus de la méditation hymnique échappant à cette paraphrase. L'interférence est si violente, parfois, pour le lecteur, l'auditeur (et d'abord l'*exécuteur*) cultivés, susceptibles, comme tels, de percevoir ces dissonances concertées, qu'il y a de bonnes raisons de se demander si Jérôme ne pensait pas à de telles rencontres dans la poésie ambrosienne, lorsqu'il s'écriait: « Que fait ici Horace avec le psautier ? »²

Pour percevoir ces interférences, il faut, dans ce discours hymnique si bref et si discrètement fondu, procéder à des analyses serrées au niveau élémentaire, mais primordial, du vocabulaire; surtout dans un genre aux affinités horatiennes, et comme tel attentif à cette forme première du mélange des formes qui est l'art de la *callida iunctura*. C'est aussi à ce niveau des mots

¹ Celle d'un langage symbolique, de structure imagée, dont la vertu de communication tient à sa diffusion universelle dans le public, lettré ou non: d'où sa capacité à communiquer, pour ainsi dire visuellement, un signifié plus aisément accessible à toute l'assemblée par ce truchement que par le détour d'un signifiant conceptuel. Le processus de communication est ici exactement comparable à celui de l'iconographie dans les monuments figurés: mythes dans les décors pompéiens, scènes scripturaires dans la peinture, la mosaïque, la sculpture funéraire chrétiennes.

² Hier. *Epist.* 22, 29, 7: *Quid facit cum psalterio Horatius ? cum euangeliiis Maro ? cum apostolo Cicero ?* Les trois questions pourraient viser le seul Ambroise, comme j'en ai émis l'hypothèse dans mon étude « L'apport de la tradition poétique... », in *REL* 52 (1974), 337 et n. 1.

qu'apparaît une curieuse alternance de l'énoncé entre un lexique simple, propre, prosaïque sinon même familier (celui de l'*Umgangssprache*) et un vocabulaire expressif, savant, quelquefois rare, aux attaches très diverses, puisqu'il n'exclut même pas les plus proprement païens des virgilianismes religieux, ni non plus des réminiscences du vocabulaire lucrétien ¹.

Ces deux orientations tendent évidemment à se répartir en fonction de la diversité des thèmes de l'inspiration. La première se trouvera plus volontiers dans l'expression de la *formula fidei* antiarienne, ou d'une *parénèse* morale « diatribique » à la longue ascendance romaine; elle évoque, souvent avec des attaches certaines, la direction de conscience personnelle de Lucrèce, d'Horace, de Sénèque. La seconde devient le moyen d'expression préféré d'un *lyrisme* romain chrétien; la langue poétique classique s'y trouve « surdéterminée » par des inflexions spécifiquement chrétiennes, qui n'en laissent pas moins transparaître, comme en sous-jacence, la saveur des contextes originaux — plus particulièrement ceux de l'intense religiosité virgilienne ². Cette couleur épique devient plus transparente

¹ En attendant la démonstration aussi exhaustive que possible de ces constatations dans le détail de notre commentaire de l'édition en préparation (*supra* p. 430 n. 3) à paraître aux *Sources Chrétiennes*, on trouvera des exemples précis de ces phénomènes dans nos deux publications récentes sur Ambroise (in *Actes du Congrès*, 124-170, et *REL* 52 (1974), 318-355). Beaucoup d'observations pertinentes et de références sont à recueillir dans les notes de l'édition d'A. S. WALPOLE, *Early Latin Hymns* (Cambridge 1922), 16-114.

² L'enquête est sur ce point d'autant plus délicate que la langue virgilienne était, depuis quatre siècles, non seulement le fondement de toute langue poétique, mais celui de toute éducation primaire chez les *grammatici*. On risque donc de surestimer la perception d'un virgilianisme comme tel. Mais l'universelle connaissance de Virgile chez un Latin moindrement alphabétisé du IV^e siècle (et encore faudrait-il faire la part de la mémorisation des *recitationes* publiques de Virgile) conforte l'hypothèse d'une perception directe (et non médiatisée par tel poète intermédiaire virgilianisant) d'une *iunctura* virgilienne, surtout si les vocables ou l'alliance sont rares par rapport au vocabulaire courant. Un seul exemple: *adolere taedis* (allumer avec des torches) dans l'*Hymne à Agnès* 8, 17 (ed. W. BULST (Heidelberg 1956)) a toute chance d'avoir évoqué le contexte de ce virgilianisme d'*Aen.* VII 71 et provoqué ainsi une *syncrasis* implicite entre Agnès et Lavinie: voir *REL* 52 (1974), 348.

encore, lorsqu'elle modèle l'expression d'une spiritualité triomphale appliquée au double triomphe du Christ et de ses martyrs. Ce discours poétique bigarré rejaillit évidemment sur le contenu même de ce que l'on pourrait appeler une spiritualité de synthèse, assumant en partie les valeurs antiques à travers la trame même des mots: spiritualité déjà « catholique romaine », au double sens fort d'une qualification plus traditionnelle que moderne ¹.

Si le *spectacle* de la Moselle, *re-présenté* et actualisé par la poésie d'Ausone, n'était pas sans affinités liturgiques, on se trouve ici en présence d'une affinité inverse, entre les grandes liturgies basilicales et le spectacle d'une cérémonie qui invite, ainsi que le décor peint ou mosaïqué des absides contemporaines, à contempler l'invisible à travers le visible. Acteur autant que spectateur de cette action liturgique éminemment *re-présentative*, au sens que nous avons défini plus haut, le peuple chrétien qui chante les hymnes se trouve *situé* dans une pluralité de relations vivantes et simultanées: à Dieu, à l'évêque officiant, à lui-même en tant que collectivité et qu'individu. Cette pluralité de relations explique fondamentalement, par la pratique même de l'hymnodie, la pluralité des formes et des tons qui se trouvent interférer dans l'hymne, si l'on veut bien se rappeler, comme un ouvrage récent nous l'a montré à partir de la poésie grecque, que la genèse des différents genres poétiques s'explique d'abord à partir de « situations importantes et récurrentes tirées de la vie réelle » ². Voilà pourquoi et comment la pluralité des situations, globalement vécues dans l'hymnodie par celui qu'Hilaire

¹ Donc, au sens d'un universalisme romain de type politique traditionnel aussi bien que culturel, tel qu'il s'exprime encore dans l'hymne à Rome du *De reditu suo* de Rutilius Namatianus; mais non pas encore dans le sens d'un catholicisme romain, dont le nationalisme religieux et ecclésial apparaît dans l'œuvre de Prudence, en particulier dans le *Contra Symmachum* (voir *supra* l'étude de W. Ludwig, pp. 303 sqq.).

² Pour l'importance des perspectives de sociologie de la littérature ouvertes sur l'origine des genres poétiques antiques par ce livre de Francis Cairns (Edinburgh 1972), voir notre étude sur Prudence dans *Forma futuri*, 760-761. Voir aussi les chapitres sur « Littérature et société » et « Les genres littéraires », dans R. WELLEK et A. WARREN, *La théorie littéraire*, traduction de la 3^e édition 1962 (Paris 1971).

appelait le *concinens populus*, ne pouvait s'exprimer en plénitude qu'à travers l'extraordinaire concentration de genres poétiques opérée par Ambroise sous l'apparente simplicité de ses courts poèmes. En effet, tour à tour en une même pièce, les chanteurs y pratiquent et y vivent, en acteurs liturgiques, le monologue dramatique, le choral lyrique, l'exhortation morale, le récit épique, et même une *reditio symboli* en miniature. Et cela, en faisant appel à une quantité de registres de langue véritablement étonnante, surtout dans certains vers où se trouvent réunis en vérité, et mal gré qu'en garde l'intratable Jérôme, « Horace avec le psautier », ou Virgile avec tel cantique scripturaire, sinon Lucrèce avec tels souvenirs sapientiels.

Ainsi l'esthétique de la *métamorphose* se trouve-t-elle intériorisée à travers la fonction de l'hymnodie, dans les temps forts liturgiques d'une *conversion continuée*. Elle n'est plus ici perceptible dans la symbolique ausonienne de l'eau et de ses reflets. Elle s'intériorise en un mimodrame chanté, tout ordonné à une entrée approfondie dans le Mystère de ces métamorphoses suprêmes qui sont celles du Christ. Conclusion et *sphragis* de la célébration liturgique, l'hymne permet au peuple chrétien de rassembler comme en un microcosme musical tout son être de pécheur racheté et sauvé, dans le présent liturgique d'une *distensio* très augustinienne, entre l'histoire sainte passée, mais actualisée, et son achèvement transhistorique dans l'eschatologie anticipée. Ce jeu sérieux et fonctionnel n'exclut pas les harmoniques « spectaculaires » d'une représentation, orientée doublement par la mémoire de la foi et par l'imagination de l'espérance. Comment une expérience spirituelle aussi riche n'aurait-elle pas mobilisé au service de son expression, dans une interférence qu'explique assez l'exceptionnelle concentration littéraire de ces hymnes en 256 syllabes, les moyens d'expression d'une pluralité de genres littéraires, souvent « miniaturisés » jusqu'à une technique de l'allusion, elle-même réduite aux harmoniques diverses d'un groupe de mots, ou d'un seul mot ?

On perçoit peut-être mieux ainsi les ressemblances et les différences qui rapprochent et opposent à la fois l'hymne d'Au-

sone à la *Moselle* et les *Hymnes* d'Ambroise adressés au Christ et aux martyrs. Ni les motivations, ni les composantes, ni même les procédés ne sont, de part et d'autre, identiques. Mais il reste qu'une certaine poétique commune régit de part et d'autre le jeu de ces interférences entre les diverses formes d'un héritage poétique en bonne partie commun; surtout si l'on se rappelle qu'Ausone, dans son *Ephemeris*, n'avait pas dédaigné non plus de dire en *dimètres iambiques* (dont certains ressemblent fort à un *pastiche ambrosien* !) une prière spécifiquement chrétienne. On est là devant une quintessence nouvelle de l'alexandrinisme ancien, qu'il convient de replacer dans le mouvement des « nouveaux néotériques » du IV^e siècle. Une poétique *cumulative*, et pour ainsi dire totalisante, y cherche à affirmer les voies d'une renaissance authentique: celle qui allie les langages d'antan avec piété et hardiesse, pour essayer de tirer de ces mélodies anciennes des vers nouveaux. Ce mélange des tons y trouve peut-être sa justification dernière dans l'intention plus ou moins consciente d'exprimer la complexité réelle d'une vie intérieure moins simple que jadis. Dans ces petits miroirs poétiques se concentre en reflets changeants une très longue histoire des langages. Chaque miroir est personnel et renvoie comme tel une image singulière. Mais l'intention esthétique et son empreinte sur chaque poème n'en présentent pas moins des traits formels communs à la poésie tardive de l'Occident latin, qu'elle soit, ou non, spécifiquement chrétienne.

* * *

Les échanges anciens entre la prose et la poésie avaient déjà déconcerté la réflexion de Cicéron dans une curieuse page de son *Orator*, consacrée aux moyens de l'expressivité dans la prose d'art oratoire¹. Une telle interférence n'a fait que s'ac-

¹ Cic. *Orat.* 20, 66. Sur ce texte et la difficulté qu'y exprime Cicéron à distinguer clairement les poètes des prosateurs d'art, voir notre communication du Congrès ambrosien de Milan, in *Actes du Congrès*, 124-170.

croître au cours des quatre siècles qui l'ont suivi, comme j'ai déjà eu l'occasion d'en esquisser une première démonstration à propos de la création littéraire ambrosienne. S'il est vrai que la prose d'art d'Ambroise présente divers traits de caractère poétique, on est en droit de se demander si les observations que nous venons de faire, sur l'unité esthétique profonde de la création poétique tardive, ne sont pas à étendre, dans le domaine particulier que nous avons choisi d'explorer, aux diverses espèces d'une prose d'art demeurée sous la souveraineté incontestée de la *regina rerum oratio*.

Sur ce nouveau terrain, il a paru plus instructif de faire dialoguer les observations que nous avons été amené à faire sur le mélange des genres et des tons dans des œuvres en prose qui relèvent de genres littéraires bien différents : ceux de l'homélie chrétienne et de l'historiographie de type traditionnel, envisagés chez deux contemporains qui ont vécu, dicté, parlé en Italie dans les mêmes décennies, mais probablement sans se rencontrer jamais. De fait, les symétries biographiques entre les deux hommes sont, à y regarder de près, assez étonnantes. Tous deux sont en effet d'anciens *milites* de haut rang. Mais Ammien avait choisi la *militia armata* dans la garde impériale des *protectores*; Ambroise entra dans la *militia non armata*, jusqu'à la hiérarchie civile des *correctores*. L'un parlait dans la « première chaire » chrétienne de la nouvelle capitale impériale milanaise, l'autre drainait à ses *recitationes* romaines l'élite futile et exigeante de la capitale déjà déchue, mais demeurée pour lui l'*Vrbs aeterna* qui gardait les promesses de l'éternité. Le dissentiment idéologique implicite entre Ambroise et Ammien, mais aussi la symétrie de leur double culture (l'un sut encore bien le grec, et l'autre admirablement le latin) rendent encore plus piquante la tentative de découvrir entre les deux auteurs la communauté d'une mentalité esthétique présentant des traits analogues à ceux qui viennent de s'esquisser à partir de nos analyses poétiques.

Ce n'est pas seulement par voie de déduction, à partir de la formule de Cicéron sur l'histoire *opus oratorium maxime*, que l'on

peut d'emblée assimiler les *Res gestae* d'Ammien à une œuvre oratoire. Il ne s'agit pas non plus de cette immédiate impression de *grandiloquentia* que donne la lecture d'une simple page d'Ammien, même à un familier de Tacite et de Salluste. Mais surtout, l'exploration minutieuse de la « méthode d'Ammien Marcellin » à laquelle vient de procéder l'important livre de Guy Sabbah ¹ a bien mis en lumière, dans « la construction du discours historique » de cet auteur, toute l'importance et la minutie complexe des méthodes d'une argumentation en forme, destinée à imposer aussi insidieusement que chez Tacite un certain nombre de thèses ; bref, le *Pro domo* d'une histoire personnellement vécue (on sait qu'Ammien a consacré les dix-huit livres qui nous restent aux événements des années 354 à 378) s'organise en un *Pro Iuliano* aussi lucidement critique qu'essentiellement admiratif. Par là, ce discours n'est pas moins *impressif* qu'*expressif* : il entend exercer sur son public romain une psychagogie aussi efficace que celle de l'évêque de Milan sur ses auditoires chrétiens. Ces discours sont ainsi également à considérer comme des interprétations orientées et persuasives d'une certaine histoire qui prétend à un mode d'exemplarité particulier. Il y a, dans cette perspective, une fonction symétrique et respective, en chacun de ces deux discours, des vierges et martyrs de naguère, et des héros républicains d'antan ; cette commune et ancienne technique des *exempla* est de vieille souche oratoire ; mais il est remarquable qu'aucun des deux auteurs ne

¹ GUY SABBAB, *La méthode d'Ammien Marcellin. Recherches sur la construction du discours historique dans les Res gestae*, thèse d'Etat de l'Université de Paris-Sorbonne, en cours d'impression à Paris, Les Belles Lettres (à paraître en 1977). Le chap. 16 et dernier, sur les moyens de « la persuasion esthétique », apporte beaucoup de neuf sur l'esthétique d'Ammien et ses moyens d'expression ; en particulier sur l'expression symbolique et la subtilité des structures internes des épisodes. Mais l'ensemble de la thèse montre bien que l'œuvre doit être entendue comme « un discours historique », voire comme un *Pro domo et pro Iuliano* (les deux intimement liés) — voire aussi comme un *Pro Vrsicino* —, avec les fins et les moyens d'une argumentation fort précise : voir en particulier toute la quatrième partie sur « Démonstration et persuasion historiques ».

sélectionne les siens avec une partialité qui lui ferait refuser ceux qui se rattachent à la tradition religieuse qu'il désapprouve, ou ne les retenir que s'ils étaient systématiquement défavorables à celle-ci. Fortement contrastés en noir et blanc, portraits de païens et de chrétiens jalonnent ainsi, avec des dosages divers, les traités d'Ambroise *Sur la virginité* aussi bien que l'*Histoire* d'Ammien. C'est bien l'indice d'une communauté de techniques qui ne saurait se limiter à ces observations particulières, mais immédiatement frappantes.

Dans la prose d'art oratoire, dont chacun d'eux a illustré deux espèces particulières, le problème du mélange des genres est lié à des exigences matérielles précises: celles d'une *uariatio sermonis* à laquelle le classicisme cicéronien attachait déjà beaucoup de prix, mais que le croissant *fastidium legis* a considérablement renforcées dans l'Antiquité tardive; celles du ton et de la structure distincts des différentes parties du discours, au sens technique et oratoire du mot; celles, enfin, d'une évolution de la prose d'art impériale qui a incorporé successivement à l'art du bien dire les valeurs suivantes: l'esthétique du sublime; le modernisme d'une écriture raffinée, brillante et ornée comme celle de la poésie; les renouvellements du goût archaïsant et de la seconde sophistique; enfin, les contorsions du maniérisme d'Apulée et de ce baroque de l'âge des Sévères dont l'œuvre de Tertullien n'a pas été moins marquée que les ouvrages de ses contemporains païens¹. L'esthétique *cumulative*, qui résulte de ces mutations successives dans l'idéal de la prose d'art, se reconnaît à certains traits majeurs dans les œuvres que nous avons choisi de comparer; plus précisément, dans la manière dont elles ont conçu et appliqué les techniques d'interférence des genres et des tons. Nous en avons distingué provisoirement quatre aspects majeurs, que nous tenterons d'esquisser simultanément à partir

¹ Nous avons tenté d'esquisser schématiquement ce processus d'enrichissements successifs des valeurs et des procédés de la prose d'art romaine sous l'Empire, dans la première de nos Lezioni A. Rostagni (*Aspects et problèmes...*), à laquelle nous renvoyons ici.

de l'observation des traités ambrosiens *Sur la virginité* et des livres xxiii à xxv, dans lesquels Ammien a retracé l'expédition tragique de Julien en Perse ¹.

A la différence des avocats d'antan, mais aussi et encore des panégyristes impériaux, tenus étroitement en lisière par la topique que conditionnent une idéologie et un cérémonial précis, Ambroise et Ammien entendent se présenter comme des témoins autant que comme des acteurs. Une même gravité, une même conviction du sérieux de l'existence imprègnent d'une subjectivité particulière leurs discours. Cet engagement personnel reste sensible sous une dramaturgie qui ne recule pas devant la déclamation et la mise en scène poussées. L'optique à la fois grave et souvent démesurée des *Tragédies* de Sénèque trouve ici son homologue dans la peinture qu'Ammien fait des tragédies intérieures et extérieures de l'Empire, mais aussi dans celle qu'Ambroise trace de l'héroïsme des vierges martyres. Un même goût de la mise en scène mélodramatique grandit et assombrit les récits à demi folkloriques qu'Ambroise donne des martyres de Thècle et de Pélagie, et Ammien des procès et des tortures injustes infligées à des innocents et à des philosophes. Il y a donc là plus que certaine infiltration d'un mauvais goût populaire, que l'on serait tenté de ne dénoncer que dans certaine optique particulière à l'hagiographie chrétienne des *Passions littéraires*. C'est une sorte d'indifférence shakespearienne aux

¹ Les deux terrains de comparaison ont été choisis pour des raisons de conjoncture personnelle qui sont les suivantes. Les homélies d'Ambroise *Sur la virginité*, parce qu'elles ont paru offrir des exemples particulièrement nets — sinon agressifs en certains de leurs procédés — des traits qui apparentent la prose oratoire d'Ambroise aux procédés rhétoriques et aux valeurs esthétiques sensibles chez d'autres témoins (chrétiens et non-chrétiens) de la prose d'art oratoire de son temps: d'où le choix que nous en avons fait, pour procéder à une étude comparée de la *prose d'art* et de la *poésie* ambrosiennes, à Milan. D'autre part, nous venons de passer plusieurs années à décortiquer, en vue de leur édition commentée, les livres xxiii à xxv d'Ammien (édition sous presse). Les analyses qui suivent procéderont donc d'une étude directe des textes. La (rare) bibliographie afférente à cette double enquête se trouve dans les notes de notre communication de Milan, et dans celles de la dernière partie de la thèse de G. SABBAH, *La méthode d'Ammien Marcellin*.

dissonances introduites dans la tragédie par des figures à la fois odieuses et parfois ridicules, qui inspire un mélange de sentiments tragiques et de recul ironique et satirique, jusqu'au bord, parfois, de la tragi-comédie.

Tout proche de l'effet de ces dissonances est le malaise esthétique et moral qu'inspire certaine naïveté des tons trop violemment contrastés qui opposent les bons aux méchants; les victimes agressives aux bourreaux et aux tyrans; les bons empereurs aux mauvais; les policiers exécrables à quelques hauts fonctionnaires modèles. Le sens des nuances est ici moins perdu que renié, au nom d'une reconstruction puissamment significative et moralisante. Une telle simplification, dans l'outrance du noir et du blanc, correspond au règne croissant du clair-obscur dans la plastique contemporaine, où les nuances des volumes tendent à s'effacer dans la violence des jeux picturaux, ou même graphiques, entre l'ombre et la lumière. *Tragediante, commediante* ! Le goût pour l'outrance de la mise en scène et les excès du grossissement théâtral n'est pas nouveau dans la littérature latine. Mais on doit convenir qu'il atteint chez Ambroise et Ammien un paroxysme d'autant plus surprenant que chacun des deux auteurs, et des deux hommes, donne en bien d'autres domaines de sa création littéraire la preuve d'une sensibilité et d'une délicatesse artistiques extrêmement déliées. C'est bien pourquoi « l'air du temps » nous paraît ici plus directement responsable de ce que l'on pourrait appeler leur commune « mentalité mélodramatique ». Il faudrait étudier celle-ci non seulement dans les sous-genres du tableau, du portrait, du récit, mais aussi dans la composition des ensembles, et d'abord au niveau plus élémentaire, mais capital, du choix des registres métaphoriques (ainsi celui des images animales chez Ammien) et des mots dont le caractère poétique, ou surtout épique, est responsable de ces éclairages divers ¹.

¹ Ce goût mélodramatique pour une vision violemment dualiste des faits et des êtres est évidemment lié à une intention moralisante, qui ne recule pas devant une sorte de « Jugement dernier » permanent. La morale retentit directement sur

Le problème des composantes poétiques de la prose d'art est aussi ancien que la pénétration, à Rome, des raffinements de l'art de parler et d'écrire issu du monde grec hellénistique. L'*exquisitus et poeticus cultus* réclamé par Aper dans le *Dialogue des orateurs*, mais déjà condamné par Quintilien sous la qualification méprisante des *recentis huius lasciviae flosculi*¹, atteint chez nos prosateurs un point de saturation extrême. Rarement la passion du pèlerinage aux sources a plus fortement affirmé l'universelle souveraineté de Virgile, non seulement sur la poésie, mais sur la prose d'art, qu'au siècle de Donat et de Servius. Ce virgilianisme vient heureusement compenser chez eux le raidissement presque grimaçant vers lequel les poussait, malgré eux, un goût souvent exécrable pour le mélodrame. C'est Virgile qui inspire à Ambroise telle gracieuse comparaison des vierges chrétiennes avec les abeilles et les fleurs². C'est aussi Virgile qui pare le personnage de Julien d'un héroïsme

l'esthétique, selon un processus romain ancien, dont témoigne clairement, par exemple, l'évolution sémantique des valeurs d'emploi d'*bonus* et *honestus*. Chez Ambroise, on pourrait croire à la seule influence de la vision d'un monde partagé, issue de la foi chrétienne: sur ce dualisme, cf. p. ex. l'étude sémantique de *saeculum* et *mundus* chez A. P. ORBÁN, *Les dénominations du monde chez les premiers auteurs chrétiens* (Nijmegen 1970). En fait, pour le violent « blanc et noir » que les études de H. Drexler et G. Sabbah ont mis en évidence dans les *Res gestae* d'Ammien, on ne peut recourir à cette explication. Force est donc d'admettre (avec ses composantes morales) une esthétique mélodramatique propre à l'Antiquité tardive comme telle: reprise et aggravation caricaturale de l'esthétique hellénistique du pathétique violent (Scopas, face à Praxitèle), analysée avec beaucoup de sensibilité dans l'art du Bas-Empire par R. Bianchi Bandinelli, indépendamment de tout facteur spécifiquement chrétien.

¹ Tac. *Dial.* 20, 4 et Quint. *Inst.* II 5, 22. Mise en place et bibliographie dans nos *Aspects et problèmes...*, *passim*.

² Par le mécanisme curieux d'un appel des souvenirs de la quatrième *Georgique* à partir d'un verset du *Cantique* 4, 11: Virgile devient ainsi le canevas exégétique sur lequel Ambroise bâtit son développement d'allégorisation du verset scripturaire (*De uirginibus* I 8). Pour l'importance capitale de la culture virgilienne dans l'œuvre ambrosienne, partir des relevés de M. D. DIEDERICH, *Vergil in the Works of Saint Ambrose* (Washington 1931); mais il nous manque encore une véritable interprétation des faits observés, dans la perspective largement littéraire et historique du *Virgil in der Deutung Augustins* de K. H. SCHELKLE (Stuttgart 1939).

où le courage militaire le plus brutalement physique peut se réconcilier avec la sagesse, et où, pour ainsi dire sous le signe d'Enée, il redevient possible de louer en Julien l'homme de guerre sans déprécier pour autant le sage ¹. Le grand archétype de Marc Aurèle n'y contribue pas peu; mais c'est bien à Virgile et à son influence profonde, qu'Ammien comme Ambroise doivent de pouvoir donner à leurs discours cette chaleur affective vraie, cette dimension contemplative parfois sereine, et même cette ferveur de religiosité par laquelle ils communient, sans le savoir, dans une même vénération virgilienne.

Mais Virgile n'est pas leur seul maître d'expression poétique. La tendance à l'hermétisme, qui, dès la génération de Constantin, a produit les solennels galimatias d'Optatianus Porphyrius, ne travaille pas moins, à des degrés divers, nos deux auteurs. Les délices de la périphrase, de la *compositio uerborum* insolite et clichée, du langage imagé, de toutes les formes de l'impropriété expressive — y compris la survie des binômes en asyndète, remontant aux archaïsmes de la plus ancienne prose d'art historiographique —; tout cela montre la part prépondérante de la poésie dans cette marche vers le *stilus scholasticus* ² en deçà

¹ Sur cette héroïsation virgilienne de Julien, on verra, outre le détail de l'annotation du tome 4 des Belles Lettres, sous presse, l'introduction de ce volume; et aussi notre « Julien selon Ammien Marcellin », à paraître en 1977 dans un volume collectif sur *Julien à travers la littérature universelle*, publié par un groupe de recherches de l'Université de Nice, sous la direction de J. RICHER. Plus généralement sur l'apologie de Julien par Ammien, voir le chap. 14 de G. SABBAH, *La méthode d'Ammien Marcellin*.

² Sur l'évolution de la poésie lyrique tardive en latin, voir (avec bibliographie) notre communication de Milan, in *Actes du Congrès*, 124-170. L'importance des binômes en asyndète me semble avoir été démontrée, de manière décisive pour les conséquences que doivent en tirer désormais les éditeurs d'Ammien, par le mémoire de S. BLOMGREN, *De sermone Ammiani Marcellini quaestiones variae* (Uppsala 1937). Bien d'autres singularités tardives demeurent à « déclasser » dans Ammien, par une docilité plus grande envers les leçons (malheureusement si souvent fautives) du ms. V. Ces tendances sont communes à l'ensemble du latin tardif: il faut suivre ici les perspectives ouvertes par l'œuvre d'E. Löfstedt sur le *Late Latin*, avant de se placer — même chez un écrivain chrétien — dans celles, plus particulières (mais non moins indispensables dans leur ordre et à leur place méthodique), de l'école de Nimègue.

duquel, chacun à sa manière, Ambroise et Ammien arrêtent à grand-peine le contournement de leur style, par un sens encore horatien des exigences en dehors desquelles il n'y a plus d'œuvre d'art, et par conséquent de prose d'art digne de ce nom. Ambroise en plus fluide, Ammien en plus massif, ne s'en distinguent pas moins, ensemble et chacun à leur manière, de la prose plus terne et plus obscure, plus scolaire aussi, des derniers panégyristes ou des phraseurs guindés qui ont rédigé les constitutions récapitulées dans le *Code théodosien*.

S'il fallait risquer une hypothèse sur le facteur majeur qui a distingué, dans cette génération, la qualité de leur prose d'art, il me semble à nouveau qu'il serait avisé d'étudier en profondeur ce qu'a représenté dans la formation esthétique de chacun d'eux l'influence de Virgile : non seulement au niveau assez simple et directement repérable des imitations formelles et des souvenirs de mots ou de locutions ; mais davantage encore à celui de la mesure à tenir, et de la clarification à apporter à la constitution d'une langue artistique et personnelle, à la fois affective, expressive, voire polyvalente dans ses suggestions sémantiques ¹.

C'est aussi l'une des composantes de leur commune mentalité symbolique. Il est curieux qu'avec des justifications philosophiques et religieuses diverses, l'un et l'autre soient également et constamment sensibles aux jeux de la pensée et de l'expression *analogiques*. Mais il est vrai qu'indépendamment des composantes

¹ Sur la subtilité et l'équilibre de la création stylistique virgilienne et sa contribution décisive à la création d'une *koïnè* de la poésie romaine, voir les pages précises et suggestives de K. QUINN, *Vergil's Aeneid. A Critical Description* (Ann Arbor 1968), chapitre sur le style. L'intensité nouvelle et universelle du virgilianisme, chez païens et chrétiens, s'explique à la fois par une *renovatio litterarum*, dont Virgile reste l'indispensable et primordiale base scolaire, et par le fait que la langue virgilienne représente la forme la plus parfaitement affinée du latin littéraire. Raison complémentaire : l'affrontement culturel entre les plus virulents extrémistes des positions antipaïennes et antichrétiennes se déroule en grande partie autour de Virgile, en particulier depuis les tentatives de « récupération » du « prophète Virgile » par les chrétiens. Pour la discussion autour de la création d'une épopée biblique, riches réflexions, à présent, dans R. HERZOG, *Die Biblepik der lateinischen Spätantike* I (München 1975), et notre compte rendu dans *Latomus* 35 (1976).

religieuses de leurs esthétiques, les filières de leurs cultures respectives se rejoignent dans les traditions symbolistes de l'Orient grec : indirectement pour Ambroise, à travers sa double imprégnation par l'exégèse philonienne et, plus généralement, par les traditions herméneutiques de la grande Eglise chrétienne; plus directement pour Ammien d'Antioche, très tôt initié aux méandres allégoriques de l'exégèse philosophique d'Homère et de l'herméneutique des mythes. Dans cet ordre d'idées, l'herméneutique systématiquement christique d'Ambroise est sans rapport avec la foi providentialiste beaucoup plus vague (mais non moins ferme) qui est celle d'Ammien. Mais les présupposés théologiques nous importent moins ici que la commune tendance des deux auteurs à *allégoriser* les faits qu'ils racontent, qu'il s'agisse de l'Ecriture, de l'hagiographie, de la société, ou purement et simplement des faits de l'histoire contemporaine recréés par le récit d'Ammien¹. Cette double lecture allégorique de l'histoire sainte chrétienne et de l'histoire impériale de Rome est sans doute la composante la plus profonde et, comme telle, la moins immédiatement perceptible, de la poétisation de leur prose. Il est d'ailleurs à noter que cette allégorisation est tout à fait cohérente avec l'apport virgilien : celui d'un univers poétique où tout se tient par une universelle *sympathie* et où, comme tel, tout peut être *signifiant* d'autre chose. A ce niveau dernier d'un discours exégétique, parénétique ou historiographique, l'expression symbolique s'efforce à déchiffrer les inconnues d'une vraie réalité, située au delà de l'univers extérieur et intérieur. Le discours rectiligne de la prose (* *pro-*

¹ Pour Ammien, pages du chap. 14 de G. SABBAH, *La méthode d'Ammien Marcellin*, avec leur intéressante bibliographie. Pour Ambroise, on verra maintenant les conclusions très suggestives de la thèse d'Hervé SAVON, *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif. Recherches sur les traités philoniens d'Ambroise de Milan* (parue en 1977 aux Etudes Augustiniennes). H. Savon a décrit dans ses conclusions la structure du système christique d'expression symbolique (donc d'exégèse universelle) chez Ambroise. Il vient d'en montrer les conséquences pour l'esthétique d'Ambroise dans une communication à la Société des Etudes Latines (qui sera publiée dans la *REL* de 1976).

uorsa oratio !¹) se contourne (tel le *uersus*) pour mieux accéder aux énigmes, et pour ainsi dire se modeler sur le mystère entrevu des choses et des êtres. Le langage du prédicateur et celui de l'historien se chargent ainsi d'une couleur philosophique et religieuse, et la parole de chacun devient aussi un exercice spirituel, c'est-à-dire un cheminement vers la connaissance de l'absolu.

Nulle part cette dimension symbolique de l'expression, qui est aussi celle des catégories symboliques de l'entendement « antique tardif », n'apparaît plus clairement que dans la chasse aux *mirabilia* poursuivie par nos deux auteurs sur des terrains différents, mais dans le même esprit de *curiositas*. En ce sens, plus d'une page d'Ambroise et d'Ammien ressortit au genre précis illustré par l'œuvre de Solin : celui des *Collectanea rerum memorabilium*. L'un et l'autre cèdent alors aux séductions des belles histoires légendaires, qu'ils content avec une sorte de gourmandise intellectuelle et de ferveur contenue. Récits thaumaturgiques et merveilles de la Création explorées dans le sillage de l'*Hexaemeron* de Basile de Césarée répondent, chez Ambroise, à ce que sont chez Ammien les amours des palmiers ou des huîtres perlières, ou encore les merveilles captivantes de la Chine et de l'Arabie heureuse. Dans de tels passages, la cloison tombe entre la réalité et la fiction, et l'imagination en éveil devant cette *légende* (ce qu'il « faut lire » !¹) trouve à ses divagations l'excuse de croire déchiffrer une partie menue du mystère du monde, et d'en tirer aussitôt des justifications moralisantes.

Théoriquement exclu par les exigences de la vérité révélée aussi bien que par les ambitions polybiennes d'une histoire positive et critique¹, un genre qui devrait être doublement

¹ On trouvera une démonstration rigoureuse de la cohérence théorique du projet d'Ammien, et de ses affinités directes et conscientes avec la théorie historiographique de Polybe, dans la première partie de l'important livre de Guy Sabbah. Pour les tentations romanesques chez les chrétiens, dès l'âge de la rédaction du *Nouveau Testament*, voir les apocryphes en général, et les *Acta Petri* ou l'*Apocalypsis Petri* à titre exemplaire. Le domaine périphérique de l'hagiographie a très rapidement servi d'abcès de fixation de l'imaginaire: voir les travaux classiques du Père H. Delehaye sur les « *Passions littéraires* » et, ici même, l'étude de M. Fuhrmann.

honni affleure ainsi dans la prédication milanaise aussi bien que dans l'histoire romaine : c'est le *roman*, produit d'une fonction fabulatrice que ni la foi ni la raison ne parviennent à refouler absolument. Ambroise et Ammien croient ainsi saisir la réalité dernière quand ils n'étreignent que des fictions, mais si charmantes, qu'elles donnent à leurs œuvres une part de rêve que réclamaient aussi passionnément leurs publics respectifs : justement parce que cette part de rêve tient une place considérable dans la mentalité de l'Antiquité tardive, éprise des pseudo-sciences sinon des sciences occultes ¹.

* * *

Ronsard pouvait se croire fidèle à une certaine métaphysique antique quand il formula son beau vers : « La matière demeure et la forme se perd ». Notre enquête nous amène à proposer cette vérité complémentaire, dans l'ordre particulier de la vie des formes littéraires : « La matière évolue et les formes survivent » — sous des aspects nouveaux, que métamorphose lentement l'évolution même des contenus —. Ces formes de l'Antiquité tardive sont à la fois semblables et différentes, selon des formules que le temps modifie constamment. L'antinomie absolue que les siècles qui nous ont précédés ont cru percevoir entre paganisme et christianisme apparaît aujourd'hui en grande partie périmée, et plus idéologique que scientifique. Il n'y a pas, au IV^e siècle, de genres littéraires « substantiellement païens »,

¹ Ce déchaînement pseudo-scientifique d'une imagination souvent poétique a été bien mis en valeur dans les travaux classiques d'A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste* (Paris 1949-1954); puis, de façon plus ample et plus synthétique, dans d'excellents chapitres de Jean BAYET, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*² (Paris 1969). Voir aussi P. BROWN, *The World of Late Antiquity*, et bien des pages de E. R. DODDS, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety* (Cambridge 1965). Pour le goût des *mirabilia*, tel qu'il émerge d'abord avec force chez Apulée, voir les deux études de H. J. METTE (in *A & A* 16 (1970)) et S. LANCEL (in *RHR* 160 (1961), 25 sq.) sur la *curiositas* chez Apulée, avec ses aspects naïfs et ses préoccupations métaphysiques, également irrécusables.

et il y a très peu de genres « substantiellement chrétiens »¹, pour la raison que, dans l'ordre de la création littéraire, il serait faux de croire que la fonction crée *ex nihilo* son organe, et le seul message son langage. Il n'y a guère eu, du moins dans l'ordre des formes, des tons et des techniques, de « concessions au goût du public », à partir d'une problématique de conflit progressivement réduite par un ajustement de la Parole judéo-chrétienne à sa traduction en des langages artistiques antiques. Car, même pour un croyant, cette Parole apparaît aujourd'hui très anciennement « enveloppée », comme le disait le P. Pouget, dans les langages successifs où elle s'est incarnée : c'est pourquoi la fin de l'*Ancien Testament* est écrite en grec, et de plus en plus tributaire, en tous ses langages, des formes et des modes d'expression littéraire du monde hellénistique².

Il y avait là de puissantes raisons de fait pour que l'interférence des formes littéraires classiques fût en quelque sorte congénitale aux diverses formes d'expression littéraire du christianisme. Cette préhistoire du dialogue entre « la civilisation de l'Antiquité et le christianisme », selon le titre du beau livre de Marcel Simon, gageait objectivement, par avance, les convergences de formes que nous venons d'observer entre auteurs

¹ Nous reprenons ainsi, pour les critiquer amicalement, certaines des formules que M. Fuhrmann nous avait soumises et développées, au cours de la correspondance personnelle qui a préparé l'organisation des présents *Entretiens*.

² Cette considération va dans le sens de la critique (parfois abusive) de la notion de « christianisme », dans le sens où elle sert depuis un demi-siècle de « concept opératoire » à l'Ecole de Bonn depuis F.-J. Dölger, et dans l'ensemble des publications sur *Antike und Christentum*. Car il est bien vrai que, depuis très longtemps (et bien avant sa naissance, si l'on considère l'évolution du judaïsme hellénistique à la lumière du *Livre de la Sagesse de Salomon*), le *Christentum* est dans l'*Antike* et ne peut donc lui être opposé dans un absolu quasi anhistorique. Il est non moins vrai que son message n'est pas réductible à une « hellénisation du kérygme » comme on l'a cru sur la foi de grands théologiens de la fin du siècle dernier. Il y a bien, pour emprunter une formule commode — et juste — à un titre de J. DANIELOU, une dualité entre *Message évangélique et culture hellénistique*. Mais il faut, ici aussi, « tenir les deux bouts de la chaîne ». Ce qu'a fait, avec une lucidité et une délicatesse admirables, Marcel SIMON dans sa synthèse sur *La civilisation de l'Antiquité et le christianisme* (Paris 1972).

chrétiens, demi-chrétiens et non-chrétiens, dans l'unité de cette Antiquité tardive dont ils sont tous également les tributaires et les représentants éminents. Une « convivance » de près de quatre siècles a renforcé encore ces convergences, par les liens d'une double conversion mutuelle : la « conversion de la culture antique », analysée par J.-Cl. Fredouille chez Tertullien, mais aussi la « conversion du christianisme » à la culture antique, observée avec humour et pertinence par Peter Brown¹. Tout cela concourait à une osmose dont la constatation nous impose une nouvelle problématique des recherches à venir sur les formes et les tons dans les œuvres du siècle de Théodose.

Un demi-siècle après les travaux de F.-J. Dölger et de son école, la barrière entre « Antiquité » et « christianisme » apparaît de plus en plus fragile et, sur bien des points, récusable. La forme n'est pas un ingrédient extérieur surajouté à une matière pré-existante, et l'écrivain ne travaille pas, en fait, à la manière du démiurge dans le *Timée* de Platon. *Emitte spiritum tuum et creabuntur* : l'écrivain antique travaille plutôt à la manière du Dieu Créateur judéo-chrétien, par une parole agissante qui ne saurait préexister absolument à sa mise en forme. Mais cette parole humaine part de l'unité d'un langage commun pour exprimer la diversité de ses messages particuliers. Ce langage est celui d'un fond culturel commun à tous les lettrés de l'Antiquité tardive occidentale. Dans les cas examinés ici, il est fait des formes différenciées du latin littéraire, dans ce climat esthétique particulier que l'on pourrait appeler le goût théodosien.

Un tel concept opératoire implique plusieurs règles de méthode. Il suppose une unité du goût, indépendante, du moins

¹ Dans son livre *The World of Late Antiquity*, 82 (titre du chapitre : « The Conversion of Christianity, 300-363 »). Les deux phénomènes sont envisagés à des niveaux bien différents : littéraire et personnel chez J.-Cl. Fredouille, historique et général chez P. Brown : il s'agit de *Bildung* dans le premier, de *Kultur* dans le second. Mais il reste que la religion chrétienne et les formes de la civilisation antique tardive (incluant certaines formes culturelles, parmi lesquelles les genres littéraires) se sont bien « tournées l'une vers l'autre », et en ce sens « converties » l'une à l'autre, entre 200 et 400.

au départ, des options idéologiques et religieuses des artistes de la parole vivante. Il implique ainsi la recherche d'une typologie *globale* des formes littéraires, induite de la comparaison minutieuse des formes jumelles, issues des mêmes racines antiques, et rapprochées par des phénomènes d'osmose horizontale qui sont encore loin d'avoir été explorés comme ils le méritent : ainsi entre l'hagiographie et l'arétalogie, l'hymnodie chrétienne et l'hymnodie païenne (philosophique ou purement littéraire), les panégyriques impériaux et les panégyriques des martyrs, les correspondances d'Ambroise et de Symmaque, etc. Seules de telles enquêtes permettront de saisir, à tous les niveaux de sa mise en forme, une parole de quelque façon commune à tous les écrivains d'une génération donnée, conditionnée dans les mêmes conjonctures historiques par une même société qui la produit et la « consomme », et donc par une même mentalité esthétique fondamentale.

Le phénomène particulier, dont nous avons exploré comparativement quelques aspects, montre à la fois, chez les écrivains les plus divers de l'âge théodosien, la permanence et la vitalité nouvelle d'une très ancienne tendance de la littérature hellénistique : celle d'une époque de la littérature grecque qui avait tout à la fois savamment étiqueté une terminologie précise et diversifiée des genres littéraires, et pris une sorte de malin plaisir à renier pratiquement la spécificité de ces genres, en s'efforçant, dans le cadre d'une œuvre donnée, de les faire interférer et communiquer entre eux. Considérée dans la perspective de cet héritage, l'Antiquité tardive apparaît comme l'*âge hellénistique par excellence* de la littérature latine¹ : celui où de telles tendances de la création littéraire sont portées à des mélanges extrêmes, d'une subtilité inégalée. Il y a, à ce phénomène paroxystique, des raisons objectives d'analogie, dans la chronologie

¹ Le seul authentiquement alexandrin, parce qu'il se trouve au terme d'un large demi-millénaire de littérature latine, comme l'alexandrinisme grec était apparu au terme d'un large demi-millénaire de littérature grecque.

relative du développement des formes littéraires en Grèce et à Rome : il y a presque le même demi-millénaire entre Virgile et Ausone, ou Horace et Ambroise, que jadis entre Homère et Callimaque, ou Archiloque et Méléagre. En dépit des « télécopages » chronologiques qui ont rendu les grands poètes romains du premier siècle av. J.-C. contemporains d'un alexandrinisme vivant — et qui ont fait d'Archias un contemporain de Lucrèce et d'Horace —, il reste que le véritable alexandrinisme latin est celui qui trouve des sortes de Lycophrons en Optatianus Porphyrius et même parfois en Ausone (nous pensons ici à telle digression érudite et abstruse de la *Moselle*), voir aussi, dans une certaine mesure, son Clitarque en Ammien.

Pas plus que la conversion au christianisme n'implique un changement total de la personnalité (mais seulement une *réorientation nouvelle* de ses structures et de ses valeurs), le christianisme n'interpose une contradiction irréductible entre les fins et les moyens de la création littéraire traditionnelle. Les chrétiens, oublieux des conseils de leur Maître, ont commencé par mettre leur vin nouveau dans de vieilles outres : dans la plupart des cas, elles ont mis fort longtemps à éclater, si tant est qu'elles y soient jamais parvenues. On se condamnerait donc à de graves illusions d'optique, si l'on continuait d'*isoler* l'étude de la littérature latine chrétienne au nom de son christianisme¹. Car on risquerait de prendre pour une nouveauté chrétienne tel trait qui se révèle caractériser, beaucoup plus largement, l'ensemble des formes d'expression littéraire de l'Antiquité tardive comme

¹ Qu'on le fasse négativement, dans une perspective idéologique d'ordre anticlérical et antichrétien (Voltaire, Gibbon) ou simplement esthétique (mépris du XVIII^e siècle pour tout le post-classique — « le génie n'a qu'un siècle... » — ou le non-classique considéré comme barbare ou barbarisé); ou pour des raisons positives de mise en valeur, quasi apologétique, de l'originalité absolue du christianisme, en confondant un peu le message et ses langages: ainsi dans la perspective d'*Antike und Christentum*, ou dans celle du « latin des chrétiens »: deux problématiques créées par ces prêtres catholiques que furent F.-J. Dölger et Jos. Schrijnen.

telle. Ainsi Albert Blaise a-t-il pris pour des « christianismes » le symbolisme et le langage affectif que l'on retrouve, sous des espèces distinctes mais néanmoins radicalement analogues, dans tant de pages d'Ammien Marcellin...¹. C'est pourquoi il est indispensable de travailler « horizontalement », et moins de compenser que de compléter l'attention aux filières historiques et individuelles, héritée du XIX^e siècle, par une sorte de sociologie de la littérature, et des conditions réelles et collectives de la création artistique à l'intérieur d'une génération donnée. Notre intelligence plus exacte d'une œuvre située en telle génération est au prix de ce *comparatisme synchronique*.

En fait, les chrétiens du IV^e siècle ne se sont pas exactement proposé d'« adapter » des genres antiques à une nouvelle utilisation chrétienne². Mais l'on doit constater, au niveau des procédés et des formes qui est aussi celui des « lois des genres », que la relativité croissante de la notion de genre ne tient pas, dans ces générations, à une sorte de couple de forces mutantes qui serait d'une part certain épuisement de la créativité du « paganisme », et d'autre part une sorte d'obscurantisme croissant du christianisme. Il faut plutôt commencer par constater

¹ Dans la partie stylistique de son petit *Manuel du latin chrétien* (Strasbourg 1955): symbolisme et langage figuré, d'autre part langage affectif, lui apparaissent comme les traits spécifiques du style chrétien. D'une autre manière, en raison de l'écart des tempéraments aussi bien que des langages et de leurs sources collectives et personnelles, de tels traits apparaissent logiquement dans bien d'autres œuvres du IV^e siècle. Mais qu'il y ait une inflexion chrétienne de ces tons particuliers, inflexion due peut-être à certaine spécificité d'une affection humaine éclairée et formée par la charité, et sûrement à la pratique approfondie des langages scripturaires (même en traduction), cela est difficilement niable.

² Au sens où il se serait agi de remplacer ou de surclasser les genres littéraires antiques: sur la nécessaire critique de ces conceptions, cf. l'étude de R. Herzog, *supra* pp. 373 sqq. En revanche, ils en ont révolutionné l'esprit et même l'utilisation concrète, comme le montrent ici la « spiritualisation » de certains genres poétiques précis chez Paulin de Nole (étudiée par R. Herzog) et la véritable métamorphose homilétique que subit l'oraison funèbre à partir de son *Sitz im Leben* au cœur d'une liturgie funéraire, et donc entre les « prises de parole » sacrées des lectures scripturaires et de l'hymnodie (étude d'Y.-M. Duval, *supra* pp. 235 sqq.).

que l'on est en présence d'un phénomène général. A ce titre, il doit être expliqué dans le cadre de la « mentalité antique tardive », telle qu'elle a été modelée en Occident par toute une évolution politique et militaire, économique et spirituelle, de la société romaine depuis le III^e siècle. Dans une telle perspective, la recherche accrue, souvent abusive, du mélange des formes et des tons, traduit chez tous nos écrivains un malaise intérieur que ne suffirait guère à expliquer quelque névropathie individuelle et tempéramentale d'Ausone, d'Ambroise ou d'Ammien. Ce malaise est celui de tous les post-classicismes acculés « à chercher du nouveau, n'en fût-il plus au monde », à secouer la tyrannie des genres dans le sens où les grands écrivains alexandrins avaient eux-mêmes cherché à se libérer : par des emprunts diversifiés, par la fragmentation et la miniaturisation, par une certaine fronde envers les grands genres et les gros livres ¹.

En second lieu, dans ce siècle de la polychromie où triomphent les symphonies chromatiques des mosaïques et de l'*opus sectile*, comment s'étonner, dans la création littéraire, d'être mis en présence d'une résurgence si vivace des valeurs hellénistiques de la *poikilia* ? Celle-ci est vivement stimulée par l'aggravation du *fastidium legentis* (*sine audientis*) dans l'aristocratie traditionnellement lettrée, mais dont telles pages célèbres d'Ammien accusent si violemment la « déculturation » accélérée ². D'où

¹ Dans les trois cas examinés ici, Ammien fait-il exception pour ce point précis ? Il faudrait se représenter mieux la fragmentation de l'œuvre en *recitationes* distinctes, et aussi, dans l'œuvre même, les ruptures introduites par des digressions relativement nombreuses et étendues.

² Les digressions romaines y insistent à plusieurs reprises (voir XIV 6, 15 et 18 : défiance envers les lettrés et préférence maniaque pour la musique aux dépens de la lecture; XXVIII 4, 14 et 27 : lectures restreintes à Marius Maximus et Juvénal, inculture et hostilité à la culture). Même s'il faut faire la part de la convention et d'une généralisation induite des cas particuliers, dans cette double galerie de portraits, et même s'il est vrai que la phrase célèbre sur les « bibliothèques fermées comme des tombeaux » pourrait se référer au dépit d'Ammien devant les aristocrates qui n'ont pas voulu lui ouvrir leurs archives familiales (on est amené à entrer dans leurs vues après avoir lu Ammien I), il reste que toute cette fumée ne saurait s'expliquer sans feu.

la nécessité, consentie, de faire du nouveau avec de l'ancien, comme les constructeurs et sculpteurs de l'arc de Constantin, et de réduire souvent la créativité formelle aux étroites limites d'une sorte d'*adresse combinatoire* d'ordre supérieur.

Au plus profond, cette instabilité des formes de tout discours trahit ou exprime consciemment la crise spirituelle d'une civilisation à laquelle le désastre d'Andrinople a achevé de révéler le sentiment de sa mortalité fragile : en un « âge d'anxiété », c'est cette « douleur de vivre » que Ranuccio Bianchi Bandinelli croyait percevoir comme une sorte de romantisme profond dans l'esthétique plastique du Bas-Empire ; cet *otherworldliness* dont Peter Brown fait une composante fondamentale de la conscience religieuse tardive ; bref, ce que, d'une formule de Miguel de Unamuno, on pourrait appeler, chez les hommes de ce temps, ce qu'il nommait en philosophe « le sentiment tragique de la vie ». L'homme de l'Antiquité tardive (*a fortiori* l'écrivain qui vit cette expérience intérieure aussi consciemment que possible, et qui cherche toujours à s'en délivrer de quelque manière dans sa création) est un homme *compliqué*, dans une société qui n'est pas simple ni sereine, mais bien remplie de *contradictions* et d'angoisses, qui vont s'aggravant. C'est aussi pourquoi, dans l'esthétique de ce temps, les siècles de la « noble simplicité et de la grandeur silencieuse » sont bien passés. Le naturalisme s'efface des arts plastiques au profit d'un art violent et symbolique, voire, dans une bonne mesure, *abstrait* du présent éphémère. Dès lors, l'anxiété de ressaisir et de sauver, malgré tout, la totalité d'une culture menacée avec la civilisation même qui la supporte — et cela jusque dans ces franges de l'étrange et de l'occulte —, une telle anxiété engendre cette sorte de malheur de la conscience esthétique, qui cherche à se rassurer par la tension d'une constante surenchère. Dans cet effort pour survivre et se dépasser, par tous les moyens accumulés à travers un long millénaire, la création littéraire se dirige tout droit vers la préciosité de Sidoine Apollinaire, vers le galimatias d'Ennode de Pavie, vers l'hermétisme et (déjà) le « trobar clus »

des *Hisperica famina*. Auprès de ces quintessences de mélanges trop raffinés ou (et ?) déjà barbares, les vieilles valeurs de la *satura* romaine paraissent d'une simplicité encore enfantine. Mais nos auteurs sont déjà plus qu'à mi-chemin de cette très longue évolution.

A partir d'une constatation de ce « facteur commun » *générique*, il deviendra possible de mieux percevoir, par différence, que le mélange des formes et des tons ne se présente pas avec la même formule de dosage dans chacune des œuvres que nous avons échantillonnées. Le facteur particulier et *spécifique* aux écrivains chrétiens tient évidemment à la richesse nouvelle d'une panoplie de modèles dans lesquels interviennent à la fois la *bibliotheca sacra* des Ecritures et les deux siècles de littérature latine chrétienne qui les ont immédiatement précédés. Mais la majeure partie des écrivains chrétiens de l'âge théodosien sont encore des convertis au sens propre ou au sens figuré ¹, et tous se sont formés dans les écoles traditionnelles. Cela est aussi une puissante raison de fait pour considérer toujours méthodiquement, dans l'*analyse* de leurs moyens et de leurs techniques d'expression, que le christianisme intervient en vérité comme un facteur *second*, à tout le moins au sens chronologique du mot. Pour autant, il serait imprudent de ne vouloir considérer chez eux le christianisme, au niveau précis des problèmes de formes et de styles, que comme « l'expérience de la nouveauté » (*Neuheitserlebnis*) dont parlait Karl Prümmer (après le Christ de l'*Apocalypse*).

Au début du IV^e siècle, Lactance soulignait encore combien ceux qui avaient voulu se dépouiller trop tôt de leur « vieil homme » esthétique, tel Cyprien, avaient fait fausse route, face à un public profane pour lequel un langage trop strictement

¹ Il est encore des convertis au sens propre : instruits et baptisés à l'âge adulte ; mais la dominante de la fin du IV^e siècle est la conversion du christianisme « sociologique » à la vie parfaite, en particulier dans les cadres de l'expérience ascétique et monastique.

scripturaire ne pouvait que demeurer lettre morte. C'est donc le souci même de communication kérygmaticque et d'efficacité pastorale qui fut, et reste pour nous, le plus sûr garant de l'intérêt de notre hypothèse de travail. Se faire Juif avec les Juifs et Grec avec les Grecs, c'était aussi, au IV^e siècle, accepter les normes implicites dictées à l'orateur-écrivain par une mentalité esthétique commune et par les règles d'un goût composite, parmi lesquelles le mélange subtil des genres et des tons demeurait une requête fondamentale, entre bien d'autres qu'un large programme de monographies *comparatives* devrait nous permettre de découvrir progressivement.

DISCUSSION

M. Herzog: Die Methode, die Herr Fontaine gewählt hat, besteht in dem Erweis einer gemeinsamen ästhetischen Mentalität, dem Erweis einer theodosianischen Literaturepoche über « konfessionelle » Schranken hinweg. Diese Methode erreicht, besonders eindrucksvoll, in dem engen Aneinanderrücken des Ammianus Marcellinus und des Ambrosius, dass die Forschung das Bewusstsein einer eigenen und unverwechselbaren literarischen Epoche Spätantike gewinnt. Ist dies Bewusstsein einmal erreicht, so ergibt sich doch dann erst, wie die gesamten Diskussionen gezeigt haben, das Kernproblem dieser literarischen Epoche: wenn diese in so überwiegender Weise von christlich-programmatischen, jedenfalls nicht dezidiert-paganen Schriftstellern repräsentiert wird, hat es möglicherweise einen spezifischen Beitrag christlicher (biblischer, exegetischer, liturgischer) Kommunikationssituationen gegeben, der der spätantiken Synthese nicht nur Formen hinzufügte, sondern die eigentlich neuartigen, strukturell überlegenen, und für das Mittelalter folgenreichen, also die für die Spätantike eigentlich « leitenden » und repräsentativen Formen? Für die Beantwortung dieser Frage dürfte sich nicht so sehr die Methode der Synopse, der komparativen Synthese, wie die Anwendung der Kriterien der Funktion und des Publikums empfehlen, die bei jedem einzelnen Werk untersucht werden sollten. Vielleicht werden solche Untersuchungen eine Reichhaltigkeit dieser literarischen Epoche belegen können, wie sie uns J. Fontaine *sub umbra futuri* hat erkennen lassen.

M. Fuhrmann: Vieles von dem, was Herr Fontaine darlegt, leuchtet mir unmittelbar ein; insbesondere der Vergleich zwischen Ambrosius und Ammian hat mich sehr beeindruckt.

Ich frage mich allerdings, ob man — auf der Suche nach dem Gemeinsamen der theodosianischen Epoche — gut daran tut, den

Begriff « Gattung » in den grossen Mischungsprozess einzubeziehen. Mir scheint, dass man die Phänomene, die Herr Fontaine vorführt, auf den Stil und die Motive, auf die allgemeine Einstellung und die beherrschenden Tendenzen der Zeit beziehen sollte, nicht aber auf die Gattungen. Denn wenn wir erklären, auch die Gattungen liessen sich in der Spätantike nicht mehr klar voneinander abgrenzen, dann fehlt uns eine Kategorie für etwas, das auch damals deutliche Konturen gezeigt hat: für die verschiedenen Verwendungsweisen von Literatur. Ein Preisgedicht auf einen Fluss und ein liturgischer Hymnus mögen noch so viele Gemeinsamkeiten erkennen lassen: sie hatten gleichwohl einen je verschiedenen « Sitz im Leben », sie waren mit je verschiedenen Institutionen, Konventionen und Publikumserwartungen verknüpft. Es mag bei einem spätantiken Literaturwerk, wenn man es für sich betrachtet, schwierig sein, eine bestimmte Gattung namhaft zu machen — die jeweilige Verwendung, für die es bestimmt war, gestattet im allgemeinen eine eindeutige Entscheidung. Kurz und gut: gerade bei spätantiken Literaturwerken ist es nicht angezeigt, nach werkimmanenten Kriterien bestimmen zu wollen, was eine Gattung sei; man benötigt dort einen funktionellen, auf die Institutionen und das Publikum bezogenen Gattungsbegriff.

M. Fontaine: Il ne s'agit pas seulement, M. Herzog, d'une spéculation *sub umbra futuri*, mais des résultats d'un effort réalisé pour établir un bilan, provisoire et rationnel, d'impressions et d'observations précises accumulées au cours d'un travail philologique de commentaire et d'édition, effectué en séminaire, sur la plupart des textes que j'ai pris en considération dans mon exposé.

J'en viens au point essentiel. Je me refuse à m'en tenir à l'intuition d'un syncrétisme littéraire assez vague. La spécificité d'une œuvre chrétienne signifie à la fois l'irréductible originalité d'une création, mais aussi la *spécification* à partir d'un point de départ plus *général*, et pour ainsi dire l'apparition d'une *espèce* à partir d'un *genre*. Dans cette optique, il n'y va donc pas seulement de l'empreinte originale donnée à telle œuvre par un auteur chrétien qui destine

cette œuvre à un public particulier : il faut aussi considérer la façon dont cette création se rattache à son époque, et même à l'ensemble de la production littéraire et de la culture latine dans telle génération particulière du IV^e siècle. Bref, il faut d'abord tenir compte de tous les conditionnements collectifs de cette œuvre par la société de son temps, et non seulement par ses destinataires précis.

Mon hypothèse, fondée sur des observations nombreuses et diverses, est la suivante : dans la génération de Théodose, il existe un certain nombre de paramètres *généraux* dans la position des problèmes de la beauté littéraire — que l'on cherche à cerner cette réalité par les concepts de « mentalité esthétique », de « goût » ou de *Zeitgeist*. Ceci posé, cette première phase d'enquête ne supprime pas la phase ultérieure de recherche : celle qui tente de saisir l'irréductible spécificité d'une œuvre chrétienne et de sa forme, en tant que déterminée par le christianisme. Mais la détermination des éléments globaux permettra peut-être de ne pas prendre pour spécifique du christianisme ce qui risque d'être, dans plus d'un cas, un élément commun à toutes les formes littéraires de l'époque (cf. mes constatations sur les formes de la *Vita Martini*, *supra* p. 428 sq.). Mon objectif est d'atteindre finalement la spécificité chrétienne avec plus de discernement, et non pas de la réduire à des facteurs « antiques tardifs ».

Ces précisions laissent clairement entendre que je n'ai nullement la prétention de récuser le fait que la notion de genre apparaît dans la création organique, et donc unitaire, de l'œuvre adressée par un auteur précis à un public déterminé, dans une conjoncture où ces données *spécifiques* interviennent bien, pour l'œuvre chrétienne, dans un contexte chrétien. Mon enquête d'aujourd'hui se situe d'ailleurs en deçà du genre, au niveau d'un phénomène où, plutôt que de genres, il s'agit encore de *tons*, d'éclairages esthétiques, de valeurs traduites dans des techniques diverses. Ces formes littéraires mettent en cause des phénomènes de style, au sens large *et* précis du mot ; ils retentissent sur la physionomie particulière et les mutations du genre, ils ne s'y substituent pas. Bref, cette enquête est *complémentaire* de celles qui ont été précédemment présentées ici ; elle ne les contredit pas.

M. Schmidt: Eine einseitige Lektüre Ihres Exposés könnte den Eindruck vermitteln, als sei im späten 4. Jh. die Konfession des Verfassers für ein gegebenes Werk nur von akzidenteller Bedeutung. Zwar ist Ihre Warnung vor einer weitgehenden gegenseitigen Abschottung christlicher und heidnischer Literatur gerade in dieser Epoche sehr zu beherzigen, und für die Homogenität der stilistisch-rhetorischen Basis haben Sie überzeugende Argumente gebracht. Achtet man jedoch stärker auf Gattungen, Inhalte und Funktionen, so gewinnt eine religiös bedingte Divergenz wieder stärker Kontur. Dies sei auch meinerseits an Hand einer autobiographischen Linie verdeutlicht.

Bei meiner Arbeit über den Historiker Iulius Obsequens hat sich mir eine bestimmte Tendenz der *heidnischen* Geschichtsdeutung ergeben; zu den mehr oder weniger dezidierten und engagierten Paganen sind auch Praetextatus und Symmachus, Rutilius Namatianus und Macrobius zu rechnen. Mit Claudians Panegyrik ist mir sodann eine Hofdichtung begegnet, wo die persönliche Religiosität für das Werk ohne Bedeutung ist; dieser *klassizistisch* orientierten Literatur wären etwas noch Ausonius und Ammian zuzurechnen. Prudentius verkörpert — und von meinen Dialog-Autoren Sulpicius Severus und der Augustin des Cassiciacum-Phase — jenen Typ des, wenn man so will, *liberalen* Christen, der eine weitgehende Verschmelzung von heidnischer Form und christlichem Inhalt nicht als grundsätzliches Problem oder unüberwindliche Schwierigkeit begreift, der wirklich — in Ihrer Formulierung — neuen Wein in alte Schläuche giesst. Schliesslich bin ich auf den Kontroversdialog gestossen, der sich der Norm ästhetischer Askese verpflichtet glaubt. Für Autoren wie Ambrosius, Paulin oder den späteren Augustin — in der Theorie auch für Hieronymus — resultiert der Magnetismus des *christlich-asketischen* Ideals in einer weitgehenden inhaltlich-formalen Christianisierung ihrer literarischen Tätigkeit.

Erst wenn wir die — bei allen Übergängen und Diskrepanzen zwischen Ideal und Realisierung — zwischen diesen *vier Gruppen* durchgehaltene Spannung recht fassen, werden wir unserer Epoche

in ihrem *Übergangscharakter* hin zu der mit Sidonius einsetzenden Phase gerecht werden, in der sich Heiden wie Christen als Klassiker in dem friedlichen Nebeneinander einer Bibliothek wiederfinden, in der ein vergilianisierendes Epos ein Gebet an Christus einschliessen kann (Coripp) oder bestimmte Altersstufen oder Stadien der kirchlichen Hierarchie der legitimen Beschäftigung mit klassischer Literatur offen stehen (Ennodius).

M. Fontaine: Pour ce que vous avez dit au début de votre intervention, je vous renvoie à ma réponse aux objections de MM. Herzog et Fuhrmann. Votre quadripartition idéologique des auteurs de l'âge théodosien est très séduisante, et je partage tout à fait l'idée que le christianisme des auteurs, entendu comme une expérience religieuse personnelle, a pu modifier toute leur *Weltanschauung* — y compris esthétique —, et en bouleverser l'échelle des valeurs. C'est l'hypothèse dont j'étais parti pour étudier, au III^e siècle, la genèse des styles latins chrétiens (cf. *supra* p. 427 n. 2), aussi bien qu'ensuite l'essor et les mutations de leur conscience esthétique (cf. p. 428 n. 1). Les résultats ont été décevants: la conversion du style et de la conscience esthétique s'est en effet révélée très lente et notablement incomplète, voire difficilement perceptible, et cela jusque dans le quatrième groupe de M. Schmidt. En effet, même chez ces « extrémistes », disons plutôt chez ces chrétiens plus radicaux dans leurs exigences, non seulement les modèles bibliques et chrétiens ne font toujours sentir que modérément leur influence; mais il arrive parfois à ces écrivains d'en jouer de manière assez mondaine, en pastichant, non sans malice ni sans des intentions assez purement ludiques, tel texte ou telle expression empruntés à la Bible. Ainsi, dans la correspondance de Jérôme, ou *a fortiori* de Paulin. Il faut évidemment faire une exception de taille: celle des *Confessions* augustinienes, dans lesquelles on voit les *Psaumes* imprégner tous les niveaux du langage, depuis les citations et allusions de tout ordre à la lettre de tel verset ou fragment de verset, jusqu'à la structure du genre même de l'autobiographie. Mais cette réussite demeure exceptionnelle et malheureusement assez isolée. La richesse et la puissance

de renouvellement de la « greffe » biblique ne me semble pas avoir été assez clairement perçue, ni suffisamment prise au sérieux, même par les écrivains les plus chrétiens de l'âge théodosien.

M. Duval: Les déclarations des auteurs concernant leurs principes esthétiques sont assurément plus nombreuses que leur mise en application et concernent plus souvent la prose que la poésie. Chez les poètes on peut cependant citer les déclarations de Paulin à Ausone qui l'invitait, dans les temps qui ont suivi sa conversion, à poursuivre son œuvre de poète léger. Paulin refuse en invoquant la nécessité d'une conversion totale (*Carm.* 10). On peut dire qu'il a recherché une conversion de son style en prose dans plusieurs de ses *Lettres* qui essaient d'imiter le style biblique. Assurément, celui qui a su le mieux convertir son style chaque fois qu'il n'était pas nécessaire de faire autrement est saint Augustin; pourtant, il n'a pas écrit en vers, sauf justement le *Psaume abécédaire* destiné au peuple.

M. Fontaine: En matière de styles « convertis » à un dépouillement ascétique de l'expression, je penserais plutôt au classicisme sévère de la prose de Cassien et de saint Léon, et d'abord de Cyprien (voir *op. cit. supra* p. 427 n. 2, aux pages 149 sqq.). Mais outre ce *genus humile*, qui répond au style de vie des ascètes, il faudrait faire sa place à une *grandiloquentia christiana*, qui n'est pas en contradiction avec un idéal de simplicité. Il y a pluralité de styles chrétiens, ou, mieux, de styles adoptés par des auteurs chrétiens. En ce domaine situé au-dessous du niveau des genres, on constate que les auteurs de la fin du IV^e siècle manifestent une grande diversité d'options. Mais rares sont ceux qui se sont vraiment approchés d'un idéal de mimétisme biblique — celui-ci étant d'ailleurs à concevoir très largement par rapport à la diversité non seulement des genres, mais aussi des styles, des textes si divers inclus dans la *bibliotheca sacra*.

M. Duval: Il convient de préciser que le *médaillo*n, chez Ausone, n'est pas identique au *tableau*, chez Virgile, et de rappeler aussi qu'à l'opposé de ce goût de la miniature, le IV^e siècle éprouve un goût

non moins marqué pour le colossal (basilique de Maxence et « super-poème » de Prudence, colosses impériaux...). Ce dernier goût n'a rien de spécifiquement chrétien et fait bien partie du *Zeitgeist*.

M. Fuhrmann: Herr Fontaine konstatiert bei seiner Analyse des Anfangs der *Mosella* eine Reihe in sich geschlossener Partien, die er mit Bezeichnungen wie *itinerarium*, Epigramm, Hymnus, Deskription usw. versieht. Ich frage mich noch, ob hier etwas Besonderes, etwas für das enkomiastische Lehrgedicht des Ausonius Charakteristisches vorliegt. Denn eine erhebliche « division du ton » scheint mir auch bei den *Georgica* Vergils gegeben zu sein — Hymnisches, Epigrammatisches, Katalogartiges, Deskriptives usw. findet sich auch dort, in wohlüberlegtem, wohlabgewogenem Wechsel.

M. Fontaine: Cela concorde avec ma proposition de caractériser la poésie de la fin du IV^e siècle comme une phase extrême de la poésie hellénistique. Mais on retrouve ici la fameuse question: à partir de quand la différence de degré devient-elle une différence de nature? Car il y a changement d'échelle et donc d'« ordre » en un sens pascalien. La variation ne nuit pas chez Virgile à l'ampleur et à l'unité homogène du dessein — et du dessin — d'ensemble, dans tel chant des *Géorgiques*. Dans la *Moselle* au contraire, on est devant une esthétique de fragmentation et de miniaturisation, qui est très en deçà de l'ampleur du souffle virgilien, devant l'*angustum pectus* des épigrammatistes de tradition hellénistique. Loin de constater une intégration des épigrammes dans l'unité organique d'un ensemble poétique plus vaste, on est devant une collection de médaillons, dans chacun desquels le genre correspondant est mal intégré à un ensemble trop lâche. Par la suite, chaque ton garde, en son médaillon respectif, des attaches plus directement sensibles avec le ou les genres correspondants. La perspective de la collection de pastiches n'est nullement exclue d'un poème qui est aussi un exercice de style (et de styles).

M. Schmidt: Könnte man nicht den Epochenbegriff Hellenismus, der von Ihnen mehrfach als verdeutlichende Analogie für das 4. Jh.

verwendet wird, durch einen historisch weniger belasteten, präziser beschreibenden Terminus, wie z.B. *Manierismus* ersetzen? Die Tatsache, dass beide Perioden gegenüber einer als klassisch empfundenen Epoche Spätphasen darstellen, dürfte kaum verbindend genug sein, und die Analogie beschwört zusätzliche Schwierigkeiten herauf: Die Literatur unserer Epoche geht bis ins Gelehrte, ja Artifizielle hinein, bleibt aber auch für den Teil des Publikums verständlich, das den Anspielungen — etwa in den *Hymnen* des Prudentius — nicht folgen konnte noch wollte; die Predigten des Ambrosius waren offenbar für Augustin so reizvoll wie für seine Mutter verständlich. Es fehlt die absichtliche Verästelung, die Dunkelheit als Extrem der Exklusivität. Der Vergleich Lykophron-Optatianus verweist eher auf Divergenz als auf Übereinstimmung, insofern die Figurengedichte des Panegyrikers auch unter Absehung von dem Buchstabenspiel lesbar bleiben, während Lykophron Wort für Wort verrätselt.

M. Fontaine: J'accepte d'autant plus volontiers le terme de *maniérisme* que je l'ai utilisé à propos du mélange des genres dans la poésie de Prudence (cf. l'étude citée *supra* p. 431 n. 2). Il présente l'avantage d'être moins nettement connoté historiquement que ceux de *baroque* ou de *rococo* — dont l'usage comparatif et métaphorique me paraît néanmoins fort utile pour éclairer certains caractères de l'esthétique de nos auteurs. L'obscurité de certains poètes du IV^e siècle doit être comprise à partir d'une constante surenchère dans la *retractatio*. D'où un degré de raffinement et de contournement qui rend ces auteurs sinon inintelligibles, du moins très difficiles dans la richesse trop dense de leur discours en prose ou en vers. La comparaison entre Lycophron et Optatianus me paraît au moins légitimée par les *carmina figurata*, et les acrobaties verbales auxquelles ils contraignent le poète.

M. Duval: Les spécimens que vous avez choisis pour votre étude de la prose d'Ambroise ont peut-être un peu trop facilité le rapprochement avec Ammien. Les textes auxquels vous vous référez

appartiennent au *De virginibus*, traité qui date du début de l'épiscopat de l'auteur; ils représentent le traitement dramatique de quelques *exempla*. D'autres choix, dans le *De virginibus* comme chez l'Ambroise de la maturité, montreraient autre chose.

M. Fontaine: Il aurait été certainement instructif de prendre des textes datant de la maturité d'Ambroise. Si j'ai choisi des traités plus proches du début de son épiscopat, c'est précisément parce que les éléments d'esthétique antique tardive y étaient plus saillants, et donc, si je puis dire, le terrain d'expérience *a priori* plus « rentable ».

Encore quelques mots sur la pluralité des styles chrétiens, et l'ouverture des écrivains chrétiens à une diversité d'options esthétiques: l'attitude des auteurs chrétiens face à la pluralité des options stylistiques possibles se définit plutôt négativement, par le rejet du *genus medium* ou *floridum*: celui qui inclut le *fucus*, voire le *mendacium*, et qui sert avec duplicité le vraisemblable et non pas le vrai. Par suite, si l'on se réfère à la théorie hellénistique des trois styles, encore présente dans le *De doctrina christiana* d'Augustin et les *Etymologies* d'Isidore de Séville, on constate que les chrétiens demeurent devant la polarité du *genus humile* et du *genus grande* — celui qu'il faut justement employer *cum de Deo loquimur*. Cette polarité finira par refléter moins les exigences des publics respectivement lettré et illettré que deux appréhensions du Dieu révélé dans la personne du Christ. Au *sermo humilis* de la kénose du Fils de l'homme (si bien étudié par l'essai d'E. Auerbach sur *sermo humilis*) s'oppose le *sermo grandis*, qui apparaît comme la projection esthétique de la manifestation du Christ glorieux. D'où une querelle esthétique qui traversera tout le moyen âge, pour et contre le « luxe pour Dieu ».

Cette dispute à la fois théologique et esthétique se projette déjà dans le ch. 24, 4 sq. de la *Vita Martini*: l'apparition à Martin d'un faux « Christ empereur », qui n'est pour lui qu'un déguisement satanique; Martin, lui, se réclame, en présence d'une telle tentation, du Christ humilié et souffrant de la Passion. Cette singulière vision illustre ainsi la rupture entre certains milieux ascétiques et l'Empire chrétien. Elle a, certes, une signification politique. Mais elle n'a pas

moins de portée esthétique. Elle oppose en effet ceux qui veulent réconcilier le monde et la foi à ceux qui continuent de ne croire qu'à l'authenticité chrétienne d'une attitude de rupture. Elle oppose au Christ en majesté représenté dans les absides des basiliques le Christ pauvre des ascètes reclus dans leurs cellules: Prudence à Jérôme; les « libéraux » aux moines intransigeants. Ce conflit en dit long sur la pluralité d'attitudes esthétiques que l'on est en droit de supposer parmi les chrétiens des générations théodosiennes; et donc, par une sorte de choc en retour, sur l'importance que conservent alors les facteurs « antiques tardifs » jusqu'au cœur de la grande majorité des œuvres qui se veulent chrétiennes.

INDEX LOCORUM

A. AUCTORES VETUSTIORES

Achilles Tatius, I 1 sq.: 64 / I 3:
66 / III 16 sq.: 65 / IV 15-17: 50.
Adamantius, *Dial.*: 106, 135, 138,
167, 171.

Agorius Praetextatus, M. Vettius:
16, 17, 20, 23, 31, 33, 296, 476 /
ap. Macr. *Sat.* I 17-23: 16, 36 /
Translatio Themistii commentario-
rum in Aristotelis Analytica: 16 /
Translatio commentariorum in Aris-
totelis Categorias: 16.

Alcaeus: 357.

Alcimus Ecdicius Avitus, episcopus
Viennensis: 415 / *Carm.* VI
Prol. p. 275 Peiper: 382.

Aldhelmus, episcopus Scireburnen-
sis: 415.

Ambrosius, episcopus Mediolanen-
sis: 15, 21-2, 30, 33, 37, 194,
236-41, 243-5, 247-53, 255-76,
278-90, 292-300, 317, 319, 370,
413, 418, 431, 437-8, 446, 448-9,
451, 453, 456-63, 466-7, 469, 473,
476, 450-1.

Bon. mort. 42-43: 257 / 45-53:
247 / 51: 257.

Epist.: 369 / 8: 293 / 8, 1, in
PL XVI 950 D-951 A: 201,
289 / 8, 2: 289 / 15: 289 / 15, 3
(= *Ps.* 54, 8): 290 / 15, 3
(= *Phil.* 1, 23): 290 / 15, 4
(= *Ps.* 47, 9 et *Bar.* 3, 24-25):
290 / 39: 290, 293 / 39, 2-3:
271 / 39, 3: 290 / 39, 5 (= 2 *Cor.*
5, 16): 290 / 39, 5-7: 271 / 53, 5:
271.

Exc. Sat.: 241, 258, 269, 280, 288,
293, 298, 300.

I: 239-40, 242-5, 247, 250, 253-4,
258-60, 262, 270, 277 / 1-6:
242 / 1, 3: 249 / 1, 6-11: 244 / 3:
241 / 3-4: 253 / 5: 245 / 6:
249 / 6, 10 sq.: 271 / 11-13:
249 / 11, 5 sqq. (= *Ps.* 86, 5):
280 / 14: 250 / 15, 9-10: 253 / 15,
13-15: 253 / 16: 253 / 21: 250,
254 / 28: 241, 245 / 29: 249 / 30-
31: 253, 254 / 30-32: 244 / 30-
33: 254 / 30, 1-2: 253 / 30, 3-34:
249 / 30, 8 sq. (= *Sap.* 4, 11):
280 / 33: 244 / 35: 249 / 40:
249 / 42: 248 / 42-62: 254 / 42-
63: 242 / 42, 6 sq.: 288 / 44:
249 / 49: 247, 253 / 50: 249 / 51:
248 / 51, 8: 248 / 51, 8-11:
253 / 55, 7: 248 / 57: 248 / 58:
268 / 59: 268 / 61 (= *Ps.* 23 et
14): 248, 279 / 61, 9-10: 279 /
63: 251, 270 / 63, 3-6: 253 / 64:
251, 254 / 64-65: 246 / 64-69
(= 4 *Esd.* 10): 280 / 64-74: 254 /
64, 1-3: 245 / 64, 4: 245 / 67,
1-3: 246 / 67, 3-5: 253 / 67, 5 sq.:
246 / 68-69: 246 / 70-71: 246 /
70, 8-11: 253 / 71: 254 / 71,
8-11: 253 / 72: 246, 251 / 72-75:
249 / 74: 252 / 76-77: 244 / 77:
246 / 77, 2-5: 244 / 77, 7: 253 /
78: 252, 258, 272 / 78, 7 sq.:
253 / 80: 255.

II: 239, 255-6, 258, 260 / 1: 239,
252, 259 / 1-3: 255 / 3: 255 /
9: 255 / 14: 255 / 14, 3:
255 / 15: 255 / 15, 5: 255 / 16, 3:
255 / 22 sq.: 254 / 23-28: 256 /
30, 1-3: 288 / 35: 255 / 36: 256 /
41-42 (= *Phil.* 1, 23): 290 / 42-

43: 255 / 46, 8-15: 256 / 50-130:
256 / 50-135: 254 / 57, 4: 255 /
59, 3-5: 256 / 60, 3: 255 / 65:
256 / 105, 2: 255 / 126-130, 1:
256 / 130, 2 sq.: 256 / 134: 257 /
135: 255, 257.

Fid. 1: 142.

Fug. saec. 3, 16: 7.

Hymn.: 317, 430-1, 437, 444-7,
452 / *Hymn. ad Agn.* 8, 17 (ed.
W. Bulst): 449.

In Luc. Prol. 1-5: 288.

In Psalm. 1: 99 / 37, 42: 259 / 40,
4-5: 267 / 43, 68: 278 / 43, 69:
267 / 118, 10, 30: 277 / 118, 12,
6: 277 / 118, 14, 21: 277-8.

Obit. Theod.: 237, 243, 247, 274-82,
284, 286, 292-3, 298, 300-1.
2, 1 (= *Ps.* 14, 1): 279 / 2, 3-5
(= *Ps.* 47, 9): 290 / 2, 7-10:
282 / 3: 282 / 4: 281 / 4, 2 sq.:
282 / 4, 2-5 (= *Gen.* 49, 25 sq.):
282 / 4, 13-5: 282 / 8: 282-3 /
8-10: 275 / 8-11: 283 / 12-14:
275 / 14, 1-3: 286 / 15: 283 / 16:
283 / 17 (= *Ps.* 114, 1): 278 /
17-32: 283 / 24, 3 (= *Ps.* 114,
4 b): 277 / 26-27 (= *Ps.* 114, 6):
277 / 26, 8-12: 277 / 26, 13-14
(= *Ps.* 114, 6 a): 277 / 27: 275 /
27, 1: 277 / 28-29 (= *Ps.* 114,
7): 277-8 / 29 (= *Ps.* 54, 7):
275, 290 / 32: 247 / 33-37
(= *Ps.* 114): 279 / 33-38: 283 /
35: 286 / 37, 9-38 (= *Ps.* 14):
279 / 37, 10-11: 279 / 39-40:
276, 284 / 39, 5: 284 / 40, 1-2:
284 / 40, 12: 284 / 41-49: 276,
284 / 41-50: 284 / 44, 7 sq.:
285 / 46, 9 sq.: 285 / 47, 4:
285 / 47, 9-10: 284 / 50, 1 sq.:
284 / 50, 1-4: 285 / 50, 4-6:
285 / 50, 5: 286 / 51, 6 sq.
(= *Sall. Catil.* 1, 1): 286 / 51,
13 sq.: 286 / 51, 13-15: 286 / 52,
9-11 (= *Bar.* 3, 24-25): 290 / 52,

11 sq.: 285 / 53, 4 sq.: 287 / 54:
258, 281 / 54-56: 276 / 55: 281 /
55, 9: 282.

Obit. Valent.: 243, 247, 249, 254,
259-61, 266, 268-9, 272-4, 277,
280, 285, 293, 298, 300.

1: 261 / 1, 8 sq.: 258 / 2: 262 / 3:
245, 262 / 3-4: 262 / 3, 3: 272 / 3,
3 sq.: 262 / 3, 9: 262 / 4, 10:
262 / 5-8: 262 / 8: 274 / 8, 4 sq.
(= *Lam.* 1, 4 et *Cant.* 8, 2):
262 / 9: 285 / 9-22: 264 / 9,
7-9 (= *Lam.* 3, 27 sq.): 263 /
9, 9-13: 263 / 15, 2-4: 264 / 16,
1-4: 264 / 17, 8-9: 264 / 18:
268 / 18-20: 269 / 18, 9-10: 264 /
19, 5 sq.: 264 / 20: 264, 268 /
21: 260 / 21-22: 265, 268 / 21,
4-6: 264 / 22, 4-5: 264 / 23: 265 /
23-26: 265 / 23-29: 268 / 23-35:
265 / 28, 5 sq.: 265 / 29, 1 sq.
(= *Lam.*): 265-6 / 29, 5-6: 266 /
30-34: 268 / 30-35: 268 / 30, 1:
266 / 30, 2-7: 266 / 32, 8-12
(= *Ps.* 108, 1-4): 267 / 32, 12 sq.:
267 / 33, 9: 267 / 34: 267 / 34,
11 (= *Ps.* 108, 28): 267 / 34,
12: 267 / 35: 268-9 / 36-37:
269 / 36, 1: 268 / 37, 6: 268 / 38:
254 / 38-39: 261 / 38, 8-10:
269 / 38, 10-12: 270 / 39: 270 /
39, 1: 270 / 39, 13: 270 / 40-41:
270 / 40, 1: 270 / 41, 3 sq.:
258 / 42: 271 / 43-45: 271 / 43-
48: 260 / 44-45: 254, 271 / 46-
47: 271 / 48: 271 / 49-50: 271 /
51-52: 271 / 51, 8 sq. (= *Sap.*
4, 7): 280 / 54-56: 271 / 56: 272,
274 / 56 (= *Verg. Aen.* VI
883-6): 274 / 57, 3 (= *Sap.* 4,
11): 280 / 58: 272 / 58-63: 273 /
64-70: 273 / 71-72: 257, 271 /
71-77: 273 / 78 (= *Verg. Aen.*
IX 446 sq.): 273-4, 289 / 79-79 b
(= 2 *Reg.* 1, 22-27): 273-4,
289 / 80: 273.

- Off.*: 25 / I 116: 288 / I 130: 248 / I 143: 248 / I 175: 269.
Orat. funebr.: 237-40, 286-7, 289, 291, 293-4, 300.
Serm.: 437.
Virg.: 481 / I 8: 458.
Virginit.: 455-6.
 Amelius: 19.
 Ammianus Marcellinus: 3, 8, 9, 16-7, 32, 37, 39, 430, 434-5, 438, 444, 453-4, 456-7, 459-63, 467-9, 473, 476, 480.
Res gestae: 430, 437, 454-5, 458 / XIV 6, 15: 469 / XIV 6, 18: 469 / XXI 16: 435 / XXIII-XXV: 430, 456 / XXV 4: 247 / XXV 4, 7: 264 / XXV 10, 15: 435 / XXVIII 4, 14: 13, 469 / XXVIII 4, 27: 469 / XXXI 16, 7: 243.
 Apollonius Tyanensis: 13, 14, 49, 51, 57, 72.
 Apuleius Madaurensis, L.: 5, 6, 110, 428, 455, 463 / *Apol.* 39 (= Enn. Fr. *Hedypgeticorum*): 441 / *Met.*: 5, 6 / *Plat.*: 240, 247.
 Aratus, epicus: 4, 14.
 Archias, Aulus Licinius, epigrammaticus: 467.
 Archilochus: 467.
 Aristides Atheniensis, *Apol.* I 15, 10: 193.
 Aristo Pellaeus: 144.
 Aristoteles: 16, 17, 20, 158, 436 / *Po.*: 300 / *Po.* 9: 85.
 Arnobius: 25 / *Nat.* I 45: 200 / I 58-59: 200-1 / II 6: 201 / II 13: 192 / III 7: 25.
 [Arnobius Iunior], *Conflict.*: 105, 110-2, 117, 136-9, 143, 146, 160, 162-3, 169-70 / I 1, in *PL* LIII 241 A: 136-8 / I 2, *ibid.*, 242 A: 137 / I 2: 138 / I 5, *ibid.*, 245: 136 / I 5, *ibid.*, 246: 136 / I 7, *ibid.*, 248 sq.: 136 / I 7-10: 138 / I 10, *ibid.*, 255 B: 159 / II 6, *ibid.*, 278 B: 163 / II 11, *ibid.*, 285: 136 / II 11 sqq., *ibid.*, 285 sqq.: 138 / II 13, *ibid.*, 288 sq.: 136 / II 13, *ibid.*, 289 A: 163 / II 14, *ibid.*, 290 sq.: 136 / II 15, *ibid.*, 294 A: 163 / II 16, *ibid.*, 294 sq.: 136 / II 18, *ibid.*, 297 C: 163 / II 19, *ibid.*, 298 B: 137, 160 / II 19 sq., *ibid.*, 299 A et 300 D sq.: 162 / II 19 sq.: 163 / II 20, *ibid.*, 300 sq.: 136 / II 21-32: 162 / II 23 sq., *ibid.*, 304 B sq.: 163 / II 27, *ibid.*, 308 B: 163.
 Arusianus Messius: 7.
 Athanasius Alexandrinus, sanctus: 53-4, 56, 71, 75-7, 81, 358.
Vita Antonii: 48, 50-3, 55-6, 67, 71, 74-6, 81, 83, 89, 91-9 / I: 53 / 1-2: 55, 76 / 2: 55, 78 / 3: 55 / 3-55: 55 / 5-6: 53 / 7: 75 / 7-8: 55 / 10: 55 / 11-12: 55 / 12: 79 / 13: 76 / 14: 55 / 15: 54 / 16-43: 56 / 17: 76 / 20: 60 / 36: 75 / 46: 76 / 46-47: 54 / 46-66: 55 / 47: 53 / 48-49: 54 / 49: 53, 55, 76 / 49-50: 48, 53, 76 / 50: 51, 53, 76 / 53: 53, 76 / 54: 54 / 56-65: 55 / 56-88: 55 / 60: 52, 76 / 66: 55 / 67: 55 / 68-71: 55 / 72-73: 53 / 82: 54 / 83: 78 / 89-92: 55 / 89 sqq.: 54 / 91: 53 / 91-92: 52-3, 75-6.
 Augustinus, episcopus Hipponensis: 6, 10-13, 15, 20-2, 24, 32-3, 35, 37, 39, 95, 101, 106, 108, 110-1, 114, 118, 120-1, 125-6, 128-9, 136-7, 139, 141-2, 149, 157-9, 165, 168, 170-3, 184-5, 189, 212, 214, 230, 232, 237, 294, 296, 299, 308, 348-50, 356-7, 359-60, 370, 373-4, 377, 384, 413, 476, 478, 480.
Bapt. II 4, 5: 112.
Beat. vit.: 114, 116, 165, 173 / 6: 165 / 12: 165 / 18: 165 / 36: 173.

Cassiciaci Dialogi: 101, 152, 165, 168.

Civ.: 11, 12, 24-5, 110, 358-9 / I
Praef.: 12 / V 26 (= *Rufin.*):
287 / XVIII 18: 6.

Coll. c. Don.: 129.

Coll. c. Max.: 112, 129, 132, 138,
143, 168, 186 / 10, in *PL XLII*
713: 132.

Conf.: 182, 189, 358, 379, 429,
477 / III 4: 25 / III 5, 9: 200 /
IX 6, 14: 165 / IX 7, 15: 446 /
IX 12, 29: 259 / IX 12, 31:
259 / IX 12, 32 sq.: 259.

C. acad.: 114, 116, 157 / I: 157 / I
1, 4: 158, 165 / I 2, 5: 165 / I
2, 6: 159 / I 3, 8: 158 / I 5 sq.:
157 / I 8: 157 / I 9, 25: 158-9 /
I 16: 157 / II 7, 17: 159 / II 8,
20: 157 / II 9, 22: 157 / III 3, 6:
157 / III 4, 7: 158 / III 16, 35:
158.

C. Cresc. I 1, 2: 212 / I 13, 16:
212 / IV 2, 2: 212 / IV 66, 83:
112.

C. Emer.: 129-30, 132, 138, 143,
168 / 3: 130 / 5: 132 / 7: 132.

C. Faust.: 111, 143, 168, 170 / I 1:
141-2.

C. Fel.: 112, 129-30, 132, 138,
143, 168 / I 20: 132 / II 21 sq.,
in *CSEL XXV* 2, 851 sq.: 160.

C. Fort.: 111-2, 129-30, 132, 138,
143, 168, 186 / 19: 132.

C. Gaud. I 1, 1: 142.

C. Iul. op. imperf.: 143, 168 /
Praef. 2: 142.

C. Petil.: 143, 168, 170 / II 1, 1:
142, 149-50.

Discipl.: 168.

Divers. quaeest.: 119.

Doctr. christ.: 358, 481 / II 16:
350 / IV 2, 3: 212 / IV 6, 9 sqq.:
201 / IV 6, 9-7, 21: 290 / IV
12, 27 sqq.: 212.

Epist.: 139, 412 / 101, 3: 116, 120 /

101, 4: 120 / 129, 1: 112 / 135
(= *Volus. Epist. ad Aug.*): 139 /
135, 1: 139 / 135, 2: 139 / 136:
139 / 136, 1: 139 / 136, 3: 139 /
137: 139 / 137, 1: 139 / 138, 1:
139 / 138, 20: 139 / 238: 138 /
238-241: 137 / 238, 4: 138 / 258:
139.

In Euang. Iob. 27, 12: 348.

In Psalm. 150: 349.

Lib. arb.: 114, 116, 156, 173.

Mag.: 115-6, 157, 159, 165, 173 /
8, 21: 159.

Mus.: 121, 157, 173, 182 / I-VI
(*De rhythmo*): 116 / VI: 120 / VI
1: 120, 129.

Ord.: 114, 116, 157, 165, 232 / I
3, 6 sqq.: 158 / I 8, 21: 158 / I
10, 29 sq.: 158 / I 11, 31 sqq.:
165 / II 1, 1: 165, 173 / II 7,
23: 157 / II 9, 26 sqq.: 120 / II
10, 28: 158 / II 12, 35 sqq.:
120.

Pecc. mer., ap. Hier. Adv. Pelag.:
184-5.

Psalm. c. Don.: 478.

Quant. anim.: 115-6, 156, 173.

Retract. I 3, 1: 120 / I 4, 1: 125 / I
5, 1: 112 / I 5, 6: 118, 120 / I
15, 1: 130, 132, 159 / I 19: 130 /
I 25, 1: 119 / II 33, 1: 111-2,
142 / II 34, 1: 132 / II 77: 130 /
II 77, 1: 159.

Soliloq.: 115, 124-6, 168, 182, 189 /
I 1, 1: 125-6 / I 1, 1, 3: 129 / I
1, 2, 1: 126 / II 1, 1: 124 / II 7,
14: 125 / II 7, 14, 2: 129 / II
13, 24, 2: 126 / II 14, 2: 118 / II
15, 28, 3: 129.

[*Augustinus*]

Altercationes contra Iudaeos: 109-12,
143, 170.

Coll. c. Pasc.: 110-2, 117, 133, 135-
9, 143-4, 146, 163, 168-70 / 1:
136-8 / 2: 136 / 3: 137, 163 / 4:
138 / 8: 136 / 9: 137 / 11: 136 /

- 14: 163 / 14 sqq.: 138 / 15:
162 / 16: 163 / 18: 163.
C. Felician.: 110-2, 117, 139, 143,
168-70 / *Praef.*: 113, 134 / 1:
117, 150 / 1, in *PL* LXII 333 *C*:
169 / 20 sqq.: 162.
C. Fulg.: 110-1, 142-3, 159, 168,
170 / ed. *C. Lambot*, p. 214:
143, 150.
C. Varimadum Arianum (cf. *CPL*
364): 140.
Solutiones diversarum quaestionum ab
baereticis obiectarum (cf. *CPL*
363): 140.
Un. trin.: 110-2, 117, 143, 170 / in
PL XLII 1207: 113 / *ibid.*,
1207 sq.: 162 / *ibid.*, 1210 sqq.:
162.
Aurelius Victor, *Sex.*: 8.
[*Aurelius Victor*], *Epit.*: 9.
Ausonius, *D. Magnus*, *Burdigalensis*:
3, 214, 319, 359, 412, 418,
430-1, 437, 439-40, 442-3, 446,
467, 469, 476, 478-9.
Ephemeris: 423, 452.
Mosella: 371, 437-40, 442, 444-7,
450-2, 467, 479 / 1-4: 441 / 1-11:
440 / 12-22: 440 / 23: 439 / 23-
52: 440 / 33: 439 / 39: 439 /
45: 439 / 51: 442 / 53-74: 440 /
72: 442 / 75-151: 440 / 152-168:
441 / 170-188: 441 / 189 sq.:
443 / 239: 443 / 250 sq.: 445 /
381: 439 / 382-383: 439 / 477
sq.: 439.
Avianus: 4.
Avienus, *Rufius Festus*: 14 / *Ora*
maritima: 4.

Basilii Caesariensis, sanctus: 151,
237, 295 / *Ep.* 6, 1: 259 / 135:
150-1 / 135, 1: 150 / 302 (ed.
Y. Courtonne, *CUF*, III p. 180,
34-36): 270 / *Hex.*: 462.

- Bassus*, *Caesius*: 340 / in *Gramm.*
Lat. VI 270: 345.
Boethius, *Anicius Manlius Severinus*:
16, 125-6, 149, 168, 376 / *Cons.*:
125-6, 170, 182 / I-V: 124 / I
pt. 1, 10: 126 / I m. 5, 1: 126 /
In Porph. Isag. comm.: 121, 173.
Caelius Aurelianus, medicus: 157 /
Responsiones medicinales, in *Anecd.*
Gr. II, ed. *V. Rose*, pp. 196
sqq.: 173.
Callimachus: 467.
Cassianus, *Iohannes*, *abbas Massi-*
liensis: 120, 128, 149, 152, 165,
168-70, 172, 183, 478.
Conl.: 112, 120, 152, 156, 173, 182 /
I: 183 / I-II: 116 / I-XXIV:
116, 118 / I, *Praef.*: 120 / I,
Praef. 3: 152 / I, *Praef.* 7: 164 /
VII-VIII: 116 / IX-X: 116 / XI-
XIII: 116 / XI, *Praef.*: 120 /
XIV-XV: 116 / XIV 12: 152 /
XV: 156 / XVI: 156 / XVI-
XVII: 116 / XVII 3: 152 /
XVIII, *Praef.*: 120 / XVIII,
Praef. 3: 152, 164 / XXI-XXIII:
116.
Inst.: 121.
Cassiodorus, *Fl. Magnus Aurelius*,
Inst. div. 10, 1: 118.
Cato Censorius, *M. Porcius*: 35.
Catullus, *C. Valerius*: 305-6, 357,
372 / *Carm.*: 439 / *Carm.* 1: 320.
Celsus, *philosophus*: 413 / *ap. Orig.*
Cels. I 62: 200 / III 44: 192 / III
55: 192.
Cerealis, *episcopus Castelli Ripensis*
in *Africa*: 143, 159, 168 / *Contra*
Maximinum Arianum libellus, in
PL LVIII 768 B: 135, 138, 141.
Chalcidius, *Comm. in Plat. Ti.*: 21 /
Transl. Plat. Ti.: 21.
Charito: 65, 74 / I 4, 12: 65 / VIII
1, 3: 65.

- Chocirilus Samius, epicus: 237 / *Perseis*, Fr. 1 (ed. A. F. Naeke, p. 104): 235.
- Chrysippus, *ap. Cic. Tusc.* IV 29, 63: 244, 253.
- Chrysostomus, Iohannes, *Hom.* 4 in *Heb.* 5, in *PG* LXIII 43 D: 278 / *Hom.* 31 in *Mt.* 3, in *PG* LVII 374 B-C: 278 / *Pan. Bern.* 3, in *PG* L 634: 278, 281.
- Cicero, M. Tullius: 7, 21, 25, 34-5, 37-8, 93, 107, 110, 112, 122, 128, 158, 170-2, 186, 188-9, 198, 201-2, 230, 240, 245, 257-8, 271, 298, 357, 427, 448, 452-3.
- Ac.*: 122.
- Arch.* 10, 24 (= Homerus): 90.
- Brut.*: 144, 201-2 / 45, 167: 210.
- Cato*: 240 / 23, 85: 257.
- Consolatio*: 239-41, 244-5, 255, 257, 259-60 / Fr., *ap. Lact.*: 241 / Fr. 13 Müller, *ap. Lact. Inst.* III 28, 9: 245.
- De orat.*: 201 / I: 202 / III 1, 1: 202 / III 16, 60: 210 / III 21, 80: 207.
- Div.*: 25 / II 1, 3: 129.
- Fin.* II 35, 119: 187 / IV 28, 80: 188.
- Hortensius*: 25, 34, 114, 158.
- Lael.* 13, 45: 210.
- Leg.* II 1, 3: 187.
- Nat. deor.*: 25, 145, 188 / I 7, 17: 187-8 / III 40, 94-95: 202.
- Off.*: 25, 240-1.
- Orat.* 20, 66: 452.
- Part.*: 157.
- Rep.*: 38 / VI (*Somnium Scip.*): 25.
- Tusc.*: 157, 240 / I 17, 39 sqq.: 257 / I 21, 49: 257 / I 45, 109: 245 / II 11, 26: 198 / III 6, 12: 259 / III 28, 70: 244 / III 28-29, 70-71: 244 / III 29, 71 (= Crantor): 259 / III 31, 76: 241, 259-60 / IV 29, 63 (= Chrysippus): 244, 253, 259-60.
- Claudianus, Claudius: 3, 4, 7, 20, 35, 37, 296, 299, 370-1, 382, 398, 409, 414, 434 / *Carm.* 1: 7 / 9-10 (*Epithalamia*): 414, 421 / *Carm. min.* 25: 421 / 50 (*In Iacobum magistrum equitum*): 409 / *Paneg.* (in *Carm.*): 297, 476.
- Cleanthes: 198.
- Clemens Alexandrinus, T. Flavius: 369 / *Paed.*: 368-9 / *Prot.*: 368-9 / *Str.*: 368-9.
- Clitarchus Alexandrinus, historicus: 467.
- Commodianus, poeta christianus: 214, 436 / *Instr.*: 436 / I 24: 436.
- Constantinus, imperator, *Epist. ad Opt. Porf.*: 232.
- Corippus Afer, Fl. Cresconius: 477 / *Iust.* IV 154 sq.: 298.
- Crantor: 259 / *ap. Cic. Tusc.* III 29, 71: 259.
- Cyprianus, Thascius Caecilius, episcopus Carthaginiensis: 145, 155, 185, 199, 294, 358, 427-8, 471, 478 / *Ad Donat.*: 226 / 1: 181 / 2: 199, 227-9 / *Mort.* 17: 193.
- D**amascius, *Isid.*: 14.
- Damasus, papa, *Epigr.*: 331-2 / *Epist. ad Hier.*: cf. *Hier. Epist.* 35, 2.
- Demosthenes: 35.
- Dictys Cretensis: 14.
- Diodorus Siculus, I 92: 247.
- Diodorus Tarsensis: 150-1.
- Diogenes Laertius: 57.
- Diomedes, *Ars gramm.* III: 355 / III, in *Gramm. Lat.* I 484: 333 / *De poem.*, in *Ars gramm.* III: 371.
- [Dionysius Halicarnassensis], *Rh.* VI 1: 236, 297 / VI 3: 247 / VI 4: 259.
- Dionysius Periegeta: 14.
- Donatus, Aelius, grammaticus: 24, 37, 356, 371, 458.
- Dracontius, Blossus Aemilius, poeta, *Orest.*: 337.

Elias, *In Porph.*: 17.

Endelechius, rhetor (*sive* Severus Sanctus; cf. *RE* V 2, 2552 sq.): 5, 6 / *De mortibus boum*: 5.

Ennius, Quintus: 107, 417 / *Hedypagetica*, Fr. ap. Apul. *Apol.* 39: 441.

Ennodius, Magnus Felix, episcopus Ticinensis: 414, 470, 477 / *Carm.* I 4, 53 sqq. (p. 277 sq. Vogel): 383 / I 11: 402 / *Epist.* IX 9 (p. 297 Vogel): 383 / *Opusc.* 6 (p. 311 Vogel): 382.

Epicurus: 211.

Epiphanius Constantiensis, episcopus: 42 / *Ep.*: 42.

Eratosthenes, *Catasterismi*: 311.

Euagrius, monachus: 169 / *Alterc.*: 105, 111-2, 117, 128, 134, 139, 141, 143, 160, 170 / I: 161.

Euagrius Antiochenus: 58-9 / *Vita Anton.*: 51, 76, 93-5.

Eucherius, episcopus Lugdunensis: 118, 129, 167, 169-70 / *Instr.*: 116-7, 119, 156 / I, *Praef.*: 116, 118 / II: 119 / II, *Praef.*: 157.

Eugenius, episcopus Carthaginiensis: 103 / *Altercationes* (*cit. ap. Gennad. Liber de script. eccl.* 97): 142.

Euhemerus Messenius: 218.

Eunapius, historicus: 8, 10, 11 / *Fragm. hist.* I: 11 / 73: 11 / *VS*: 14.

Eusebius Pamphilius Caesariensis: 350, 370.

Eusebius Vercellensis (*sive* [Vigilius Thapsensis]), *Trin.*: 110, 143, 170 / I-VII: 117 / I 1-8: 160 / I 8: 113 / I 9-15: 160 / I 16: 112, 160 / I 17-19: 160 / I 20-23: 160 / I 22: 140-1 / I 23: 141 / I 23 sqq.: 160 / VI: 140 / VII 1: 160 / VII 26 sq.: 159 / VIII(?): 141.

Eutropius: 8.

Faustinus, presbyter Romanus, *De trinitate liber*: 91.

Faustus, episcopus Milevitanus, *Capitula*: 109, 141, 143, 150, 159, 167, 170, 188 / *Prol.*: 113, 117 / I: 140.

Faustus, episcopus Reiensis, *Grat.*: 169.

Firmicus Maternus, Iulius: 22, 111 / *Math.*: 21.

Florus, Annius: 114 / *Epit.* I 40, 7: 74.

Fortunatianus, Atilius, *Ars*: 319, 340 / in *Gramm. Lat.* VI 302: 345.

Fortunatianus, C. Chirius, *Rhet.*: 118, 173.

Fronto, M. Cornelius: 186.

Fulgentius Afer, Fabius Planciades: 124 / *Myth.*: 309 / *Virg. cont.*: 173.

Fulgentius, episcopus Ruspensis: cf. Fulgentius, Fab. Planc., *Myth.*

Gellius, Aulus: 146, 186, 188 / XVIII 1: 145, 187 / XVIII 1, 1-3: 188 / XVIII 1, 3: 187 / XVIII 1, 15: 145, 186 / XVIII 1, 15 sq.: 188.

Gennadius, presbyter Massiliensis: 287, 360 / *Liber de script. eccl.* 19: 112, 172 / 97: 142 / *Vir. ill.*: 360 / 99: 115.

Germanicus, Iulius Caesar, *Aratea*: 311.

Gregorius Magnus, papa: 115, 122, 165, 168, 172, 182-3, 377 / *Dial.*: 121, 152, 155, 181 / II: 115 / III: 115 / III-IV: 123 / IV: 114-5 / ed. U. Moricca, p. 15: 123 / p. 15, 18: 123 / p. 16, 3: 156 / p. 16, 5: 122 / p. 20: 83 / p. 23, 19: 156 / p. 40, 16: 156 / p. 90,

- 23: 156 / p. 139, 7: 156 / p. 151,
15: 156 / p. 177, 9: 156 / p. 183,
22: 156 / p. 204, 12: 156 / p. 208,
1: 156 / p. 216, 1: 156 / p. 227:
123 / p. 235, 23: 154.
Gregorius Nazianzenus, sanctus: 15,
236, 295, 297-8 / *Or.* VII: 298 /
VII 2-5: 287.
Gregorius Nyssenus, sanctus: 237,
275, 288, 295, 297-8 / *Melet.*:
275, 288 / in *PG* XLVI 853
D-E: 245 / *Placill.*: 275 / in
PG XLVI 881 A-B: 245 / *ibid.*,
885 A: 245 / *ibid.*, 885 C-D: 245.

Heliodorus, *Aethiopica*: 64 / VII
23 sq.: 66.

Hermas, *Pastor*, *Sim.* I 4: 193.

Hieronymus, Sophronius Eusebius,
sanctus: 6, 13-6, 22-4, 28, 30-1,
33, 35, 37, 40-5, 48, 51-4, 56,
58-9, 61, 63-5, 67, 71, 73-83, 90-
1, 93-8, 151, 166-7, 171, 185,
196, 214, 230, 237, 241, 290,
293-4, 299, 356-7, 360, 384, 410,
413, 448, 451, 476, 482.

Adv. Pelag.: 109, 111, 117, 128,
133, 135, 139, 143, 160, 169-70,
184-5 / *Prol.*: 134, 140 / *Prol.* 1,
in *PL* XXIII 519 A: 150 / *Prol.*
2, *ibid.*, 520 A: 113.

Adv. Rufin. I 16: 37.

Chron.: 94, 97 / a. 356: 69, 80.

C. Lucif.: 106, 109, 111, 117, 133,
135, 139, 143, 160-2, 167, 169-
70, 184 / 1: 133 / 14 sqq., in
PL XXIII 176 B sqq.: 161 / 14,
ibid., 176 C: 113.

Epist.: 95, 423, 477 / 1: 69, 94,
96 / 2: 69 / 3: 96 / 21, 13: 357 /
22 (*ad Eustochium*): 59 / 22, 29:
357, 448 / 22, 30: 196 / 22, 36:
80 / 35, 2 (= Damas. *Epist. ad*
Hier.): 221 / 39, 1: 262, 287 / 53:
357 / 53, 7: 214 / 57, 6, 1-2:

93 / 60, 5: 244 / 60, 7: 241 / 60,
8: 287 / 60, 14, 1: 241 / 70: 6 /
70, 5: 144 / 77, 2: 287 / 107:
358 / 108, 3: 387 / 108, 3-4:
287 / 108, 6: 80 / 108, 20 sqq.:
389 / 127, 1: 287.

In Eccles.: 295.

In Ezech. XI 36, in *CC* LXXV
500: 122.

In Ion.: 294.

Praefatio in librum Iob ex hebraeo,
in *PL* XXVIII 1081-2: 290.

Tract. de Ps. 14: 279 / 80, 8: 278 /
108, 2: 267 / 108, 4-6: 267 / 114:
294 / 114, 6: 277 / 143 (*Anecd.*
Mareds. III 2, p. 286, 8-9): 200.
Vir. ill.: 81, 196, 360 / *Prol.*
(pp. 1-2 Bernoulli): 196 / 54:
167 / 58: 144, 169 / 72: 167 / 80:
167 / 80 (pp. 43-4 Bernoulli):
221 / 84 (p. 45 Bernoulli): 214 /
135: 58, 69, 161.

Vita Hilar.: 14, 41-2, 46-51, 56-9,
68, 71, 74, 76, 81, 84, 89, 90,
92-4, 96-7, 99 / 1: 80, 90 / 2:
53 / 2-3: 42 / 3: 43, 45, 52 / 4:
43, 52-3 / 4-12: 43 / 5: 43, 49,
53 / 7: 46 / 8: 43, 50 / 10: 43,
46 / 11: 43, 46, 49, 56 / 12: 43,
51 / 13: 44 / 13-15: 44 / 13-23:
43, 56 / 14: 44-5, 52 / 15: 44 /
16-19: 44 / 18: 44, 57 / 20: 44,
57 / 20-23: 44 / 21: 50, 67 /
21-22: 50 / 22: 44 / 23: 50 / 24:
44, 46, 52 / 24-28: 44, 56 /
24 sqq.: 54 / 25: 45 / 26: 50,
57 / 26-28: 45 / 28: 50 / 29: 46,
52 / 29-34: 46 / 29-43: 45 /
29 sqq.: 54 / 30: 46, 54 / 30-31:
52-3 / 31: 46, 48, 51 / 32: 47,
53 / 33: 46, 51 / 34: 46-7, 56 /
34-38: 47 / 38: 56 / 39: 51 / 39-
41: 47 / 40: 51 / 41: 47, 51, 57 /
41-43: 47 / 42: 46, 48 / 43: 50,
54 / 44-47: 48 / 44 sqq.: 54 /
47: 46.

Vita Malchi: 59, 60, 62-8, 74, 83,
94, 97-9 / 2: 58-60, 63 / 3: 60,
62 / 4: 60 / 6: 61-2 / 7: 67 / 7-10:
62 / 8: 62, 74 / 9: 62, 74 / 10:
59, 63.

Vita Pauli: 42, 69, 71, 73-8, 80-2,
84, 89, 91, 93-9, 184 / 1 (*Prol.*):
95-6 / 2: 78 / 2-3: 69 / 2-6:
69 / 3: 75 / 4: 53, 74, 76, 78 /
4-6: 70 / 5: 76, 79 / 6: 76, 78-9 /
7: 70, 72, 76, 78 / 7-8: 82 / 7-16:
69 / 8: 70, 73, 79 / 9: 70, 74,
76, 79 / 10: 71, 73, 80 / 11: 72,
75 / 11-12: 71 / 12: 52, 76, 80 /
12-13: 76 / 13: 75 / 13-14: 71 /
14: 52, 70, 76 / 15: 71, 73 / 16:
71, 76, 80.

Hilarius, episcopus Pictavorum: 196,
212, 232, 234, 317-8, 321, 358,
402, 416, 446, 450 / *Hymn.*:
325, 429, 447 / *In Psalm.* 13, 1:
212 / *Trin.* 138, in *PL* X 49 C: 212.

Homerus: 41, 74, 233, 235-6, 242,
307, 417, 419, 439, 461, 467 / *ap.*
Cic. Arch. 10, 24: 90 / *Il.* II: 441.

Horatius Flaccus, Q.: 27, 37, 99,
107, 221, 290, 305, 318-9, 332,
340-1, 343, 345, 347, 357, 359-
60, 398, 417, 448-9, 451, 467.

Carm.: 305, 340 / I 1: 320, 340-3 /
I 1, 1: 341 / I 1, 1-28: 342 / I 1,
2, *ap. Prud. Apoth.* 393-394:
343, 364 / I 1, 6: 342 / I 1, 29-
36: 342 / I 1, 33: 343 / I 2:
320 / I 4: 333 / I 11, 1: 341 / I
30, 1-2: 48 / II 18: 345-6 / II
18, 1: 346 / III 28, 13-15: 48 /
III 30: 340, 345-7 / IV 1, 1: 341.

Epist. II 3, 333-334: 221.

Epod. 16: 332.

Sat.: 305 / I-II: 305.

Hosidius Geta: 232.

Iamblichus: 17, 19, 21 / *VP* 27 sq.:
49 / 60 sq.: 51 / 135: 51 / 142:
51 / 194: 72.

Iamblichus, scriptor eroticus, *Babyl.*,
Epit. Phot. 18 Habrich: 65.

Iohannes Maxentius, monachus Scy-
tha, *Dial.*: 106, 111, 117, 143,
169-70 / *Prol.*: 113, 118, 150 / II
25: 160.

Isidorus, episcopus Hispalensis: 119,
156, 426, 429 / *Laus Spaniae*,
in *Goth.*: 427 / *Mysticorum exposi-
tiones sacramentorum* (sive *Quaes-
tiones in vetus Testam.*): 119 / *Nat.*:
426 / *Orig.*: 426-7, 481 / I:
426 / VI 19, 17: 439 / *Quaest.*
test.: 116-7, 119, 156, 170 / *Reg.*
monach.: 427 / *Synon.*: 106 / in
PL LXXXIII 825 sq.: 182 /
Versus in Bibliotheca, in *Carm.*:
426 / *Vir. ill.* 12: 115.

Isocrates: 226.

Iunillus (sive Iunilius) Africanus,
Instituta regularia divinae legis: 106,
116-8, 156, 169-70, 173 / *Praef.*:
116, 118, 129, 156.

Iustinianus, Fl. Anicius Iulianus,
imperator: cf. *Institutiones Iusti-
niani*.

Iustinus Martyr: 144 / *Dial.*: 187 / 3,
1 sqq.: 187 / *Apol.* I 39, 3-5:
193 / I 57, 1-2: 193 / II 2, 19 sq.:
193.

Iuvenalis, D. Iunius: 13, 28, 37, 107,
469.

Iuvenus, C. Vettius Aquilinus: 33,
225, 230-4, 308, 380, 410, 418 /
Euangeliorum libri IV: 214, 224,
307, 384 / *Praef.*: 232, 234 /
Praef. 6-8: 225, 233 / 9-10: 233 /
15-20: 233 / 16: 233 / 17-18:
233 / 19: 225, 232 / 21-24:
233 / 25-27: 234 / IV 802-805:
225 / IV 803-805: 234 / *Epil.*:
232, 234.

Lactantius, L. Caelius Firmianus:

25, 33, 166-7, 197, 201, 210-1,
214-8, 220-5, 228, 230-4, 241,
245, 294, 410, 471.

De metris comoediarum: 221.

Hodoeporicum: 221.

Inst. I 1, 5: 216 / I, 7: 210 / I, 8:
210 / I, 10: 210 / 3, 1: 210 / 5,
2: 216 / 5, 14: 216 / 8, 3-8:
218 / II, 17: 219 / II, 17 sqq.:
218 / II, 19: 218 / II, 22-24:
220 / II, 23: 219 / II, 24-25:
219 / II, 25: 233 / II, 26: 218 /
II, 31: 220 / II, 33-34: 218 / II,
36: 221 / II, 37: 218 / 12, 3:
218 / 15, 13: 220-1 / 17: 218 /
19, 5: 220 / 20, 5: 218 / 21, 14:
216 / 21, 29: 220 / 21, 48: 216 /
II 1, 2: 216 / I, 6 sqq.: 216 / 4, 4
(= Verg. *Georg.* IV 110-111):
215 / 10, 5: 217 / 10, 5-13:
217 / 10, 6: 217 / 10, 8: 217 / 10,
11: 217 / 10, 12: 217 / 10, 13:
217 / 14, 7: 220 / 16, 3: 220 /
III 28, 9 (= Cic. *Consol.* Fr. 13
Müller): 245 / IV 8, 14: 224 /
12, 3: 224 / 15, 21 (= Verg.
Aen. X 765): 215 / 27, 15-17:
220 / V 1, 10: 215 / 1, 14:
211 / 1, 15-17: 200 / 2, 17:
200 / 5, 1-3: 221 / 9, 6: 216 / 10,
7: 215 / 13, 5: 193 / 14, 3-4:
207 / VI: 222 / 8, 10: 216 / II,
8: 215-6 / 20: 222 / 20, 27: 222 /
20, 27 sqq.: 215 / 21: 222 / 21, 2:
222 / 21, 4: 222 / 21, 6: 210 / 21,
6-8: 223 / 21, 9-11: 223 / 25,
7: 224 / VII 21, 5: 217 / 22,
1 sqq.: 217 / 22, 2: 217 / 22, 3:
217 / 22, 4: 217 / 22, 6: 217.

Mort. pers.: 74 / 12, 1: 74 / 16, 2:
74 / 30, 5: 74.

Phoen.: 214-5.

Symp. (cit. ap. Hier. Vir. ill. 80):
167.

Leo Magnus, papa: 478.

Libanius: 11, 260, 295 / *Or.* XVII
25-27: 245.

Licentius: 230, 232.

Livius, Titus: 10, 27, 39 / XLV 41,
8: 244 / *Periochae T. Livi omnium
librorum ab Urbe condita factae*
(= *Oxyrhynchi Epitome*): 10, 39.

Longus: 68 / *Praef.* 1: 68.

Lucanus, M. Annaeus: 28, 37, 441-2.

Lucianus, *Peregr.*: 81 / 13: 193 /
Philops. 12: 51 / 16: 50 / *VH*: 68.

Lucilius, Caius: 107.

Lucretius Carus, Titus: 37, 99, 210-1,
310, 449, 451, 467 / *De rerum
natura*: 310, 439 / I 146: 310 / I
926-950 = IV 1-25: 211 / II
10: 310 / II 59: 310 / III 91:
310 / V 1059: 310 / VI 27: 310 /
VI 39: 310.

Lycophron: 467, 480.

Macarius Aegyptius: 95.

Macrobius Theodosius: 16-7, 20, 22-
6, 29, 32-3, 35-6, 296, 476 / *Sat.*:
4, 16, 20, 23, 32, 35-6, 38, 173,
190, 354 / I 17-23 (= Agor.
Practext.): 36 / I 24, 4: 25 /
Somn.: 20, 23, 25 / I 2, 8: 6.

Magnus, Flavius, rhetor (= *RE* XIV
1, 490): 6.

Mallius Theodorus, Flavius (= *RE*
V A 2, 1897 sqq.): 20, 22.

Marcus Aurelius Antoninus, impe-
rator: 459 / XI 3: 193.

Marinus, *Procl.*: 14.

Marius Maximus, L. (= *RE* XIV 2,
1828 sqq.): 13, 469.

Marius Victorinus, C.: 21-2, 25, 194,
297 / *Adv. Arium*: 21 / *Ars
gramm.*: 319, 340 / in *Gramm.*
Lat. VI 168: 345 / VI 171:
332 / in *Phil.*: 21.

Martialis, M. Valerius: 28, 37, 372.

Martianus Capella: 124.

Maximinus Arianus: 103 / *ap.*
Cereal.: 159 / *Dissertatio contra*
Ambrosium: 142.

Maximus, episcopus Taurinus, *Serm.*:
404.

Meleager Gadareus: 467.

Menander Laodiceus, rhetor: 238,
240, 242, 247, 258, 270, 272-3,
275, 289, 295-8, 300, 385 / *Περὶ*
ἐπιδεικτικῶν: 236 / *Περὶ ἐπι-*
ταφίου, ed. L. Spengel, III 418,
25: 259 / 419, 10: 259 / 420, 5-9:
254 / 420, 10-14: 254 / 420, 12-
14: 273 / 420, 24 sq.: 254 /
421, 15 sqq.: 242 / *Περὶ μονω-*
δίας: 235 / ed. L. Spengel, III
434, 10 sqq.: 236 / 434, 18-19:
261 / 434, 21-23: 242, 254 / 435,
7-9: 242, 254, 266 / 435, 7-11:
261 / 436, 15 sq.: 260, 272 /
Περὶ παραμυθητικῶν, ed. L.
Spengel, III 413, 9 sq.: 241 /
413, 17 sq.: 262 / 413, 20-22:
254 / 414, 16 sq.: 276.

Methodius Olympius: 103 / *Symp.*:
101.

Minucius Felix, M.: 101, 128-9, 143,
149, 167-8, 171-2, 184, 189, 197-
8, 201-3, 205-8, 211, 216, 220,
226-30.

Octavius: 101, 106, 109, 117, 133,
144-8, 161, 166, 169, 183, 185-8,
201-2, 209-10 / 2, 4: 187 / 5, 4:
192 / 8, 3: 192 / 8, 5: 193 / 12,
7: 192 / 14: 181, 186, 203-5, 207,
211, 226-9 / 14, 2: 205 / 14, 3:
207-8, 210 / 14, 3-7: 205 / 14,
4: 207-8 / 14, 4-6: 206-7, 228 /
14, 5: 207 / 14, 6: 207, 209 / 14,
6-7: 208 / 14, 7: 206-11 / 15:
206 / 15, 1-2: 206 / 15, 2: 210 /
16, 6: 203, 211, 229 / 23: 214 /
36, 2: 144 / 39: 211-2, 226,
228 / 40, 1: 167 / 40, 2: 144,
161, 187.

[Minucius Felix]: 103 / *De fato vel*
Contra mathem. (*cit. ap. Hier.*
Vir. ill. 58 et *ap. Epist.* 70, 5):
144.

Naeuius, Cn.: 417.

Naucellius: 29, 35.

Nepos, Cornelius, *Att.*: 56.

Nicomachus Flavianus, Virius: 9,
20, 23 / *Annales*: 9 / *Transl.*
Philostrati Vitae Apoll. Tyan.: 13.

Obsequens, Iulius: 10, 39, 476 /
Liber prodigiorum: 10, 38-9.

Olympiodorus Thebanus, historicus
(= *RE* XVIII 1, 201 sqq.): 10.

Optatianus Porfyrius, Publilius: 459,
467, 480.

Orientius, episcopus Gallus: 410.

Origenes Adamantius: 15, 22, 278-9,
294 / *Cels.* I 62: 200 / III 44:
192 / III 55: 192.

Orosius, Paulus: 10, 12, 39, 113, 185 /
Apol. 4, 6: 113 / *Hist.*: 11 /
Hist. I, *Prol.* 9: 12 / VII 33,
7: 287.

Ovidius Naso, P.: 333, 442 / *Met.*:
305, 443.

Pacatus Drepanius, *Paneg. Theodosio*
Augusto dictus: cf. *Paneg.* 12.

Palladius, monachus: 72.

Hist. Laus. 8: 67 / 10, 6: 49 / 17,
3 sq.: 64 / 18, 1: 49 / 18, 4:
72 / 18, 27 sq.: 50 / 19, 6: 49 /
21, 15: 281 / 25-28: 50 / 34:
72 / 37: 57 / 38, 12 sq.: 49 / 42:
49 / 45, 3: 49 / 47, 2: 49 / 47, 4:
73 / 51: 73.

Hist. monachorum, 1, 25 sq.: 50 / 1,
32: 49 / 1, 47 sqq.: 73 / 1, 65:
73 / 4, 3: 51 / 6, 2: 51 / 8, 17:

- 76 / 10, 8: 73 / 12, 3 sq.: 50 / 12, 14 sqq.: 73 / 21, 15 sq.: 50.
- Palladius, episcopus Ratiarensis: 103, 142.
- Paulinus Mediolanensis, clericus et notarius Ambrosii, *Vita Ambr.*: 95, 99 / 13: 446.
- Paulinus, episcopus Nolanus: 214, 225, 230, 232, 237, 287, 353, 357, 366, 371, 373, 380-3, 387-94, 397-8, 400-1, 403, 405-8, 410, 413-5, 418, 421-3, 430, 468, 476, 478.
- Carm.*: 410.
- 6: 232.
- 10: 478.
- 17 (*Propempticum*): 390, 393-5, 398, 402, 421-3 / 1-16: 394 / 10 sqq.: 397 / 14: 397 / 15 sq.: 397 / 21-56: 394 / 29 sqq.: 395 / 30: 395 / 47: 396 / 49 sqq.: 395 / 57-100: 394 / 58: 397 / 89 sqq.: 394 / 101-136: 394 / 129: 396 / 129 sqq.: 396 / 137-184: 394 / 150 sq.: 396 / 157: 396 / 157 sqq.: 397 / 169-184: 398 / 181 sqq.: 396 / 182: 398 / 185-240: 394 / 238 sqq.: 397 / 241-276: 394 / 253 sqq.: 396 / 261 sqq.: 396 / 277-316: 394 / 301 sqq.: 396-7 / 306: 397 / 317-340: 394.
- 22 (*ad Iovium*): 214, 413.
- 24 (*ad Martinianum*): 402, 423 / 205 sqq.: 402 / 503 sqq.: 402 / 557: 402 / 641 sq.: 402.
- 25 (*Epithalamium in Iulianum et Titiam*): 381, 383, 385-9, 393, 397, 404, 413-4, 419-21, 423 / 1-14: 385 / 3 sq.: 386, 420 / 9: 414 / 9 sqq.: 387 / 15-26: 385 / 15-27: 388 / 15 sqq.: 386, 388 / 27-152: 385 / 30: 387 / 31 sqq.: 387 / 37 sqq.: 387 / 45 sq.: 387 / 53: 387 / 73 sqq.: 388 / 91 sqq.: 387 / 103 sqq.: 388 /

- 141-190: 388 / 146: 387-8 / 149 sq.: 388 / 151 sq.: 386 / 151 sqq.: 388 / 153-190: 388 / 153-198: 385 / 175 sq.: 388 / 233 sqq.: 389 / 235 sqq.: 45.
- 26 (*Natalicium*): 395, 400, 404-5, 409, 417, 421-2 / 5 sqq.: 404 / 54: 405 / 55 sq.: 405 / 74 sqq.: 404 / 80: 405 / 92 sqq.: 405 / 99-114: 405 / 114 sqq.: 405 / 143-148: 405 / 150 sqq.: 405 / 166 sqq.: 405 / 195: 405 / 215 sq.: 406 / 219 sqq.: 406 / 221 sqq.: 406 / 227 sqq.: 406 / 230 sq.: 406 / 249 sqq.: 406 / 255 sqq.: 406 / 257: 407 / 258 sqq.: 407 / 266 sqq.: 407 / 286 sqq.: 408 / 305: 408 / 307 sqq.: 408 / 323-381: 408 / 372 sq.: 408 / 394 sqq.: 408 / 411 sqq.: 408 / 429: 408.
- 27: 422-3 / 315-328: 422.
- Epist.*: 423, 477-8 / 5, 18 sq.: 397 / 13: 389 / 16 (*ad Iovium fratrem*): 34, 214 / 16, 6: 35 / 16, 11: 225.
- Paneg.*: 287, 299.
- Paulus Emeritanus (?), diaconus, *De vita patrum Emeritensium*, in *PL LXXX* 141 sq.: 183.
- Paulus Nisibenus, *Regulae*: 116.
- Pelagius: 35, 151, 160, 184.
- Persius Flaccus, A.: 28, 37, 107.
- Petronius Arbitrator, Titus: 124.
- Philo Alexandrinus: 461 / *De fuga et inventione* 133: 289.
- Philoponus, Iohannes: 17.
- Philostratus, Flavius: 73, 79 / *VA*: 13 / I 13: 49 / I 21: 49 / IV 3: 67 / VI 27: 73 / VI 43: 50 / VII 10: 51.
- Pindarus: 87, 357.
- Plato: 17, 22, 99, 106, 128, 151, 155, 171, 187, 207, 209, 213, 226, 228, 257 / *Lg.*: 151 / *Phd.*: 207-9, 228 / 88 c 1-89 a 8: 206 / 88 c

1-91 c 5: 207 / 89 b 2-91 c 5:
206 / *Smp.*: 101 / *Ti.*: 465.
Plautus, T. Maccius: 37, 215, 357.
Plinius Caecilius Secundus Minor, C.,
Epist.: 37 / X 96, 3: 193 /
Paneg.: 296.
Plotinus: 18-22, 34.
Plutarchus, *Consolationes*: 258.
Polybius: 462.
Pomerius, Iulianus, presbyter Are-
latensis: 103, 118, 169 / *De*
natura animae I-VIII: 115-6.
[Pontius, diaconus], *Vita Cypri.*: 191.
Porphyrius Tyrius: 17-22, 30 / *Chr.*:
19 / *Intr.*: 21 / *Plot.*: 18, 34 / 7:
19 / 16: 19 / 19: 18.
Possidius, episcopus Calamensis Afer,
Vita Aug.: 99 / 6, 6: 130 / 6,
7 sq.: 159 / 14, 4 sqq.: 130 / 14,
6 sq.: 159 / 16, 4: 112, 130,
160 / 17, 1: 138 / 17, 1-6:
137 / 17, 5: 138.
Praetextatus: cf. Agorius Praetexta-
tus.
Priscianus, grammaticus, *Anast.* 160
sq.: 298.
Proba, *Cento*: 33, 214, 354, 384, 410.
Proclus: 22.
Prosper Tiro Aquitanus: 410.
Prudentius Clemens, Aurelius: 30,
37, 196, 225, 303-6, 308-10,
312-5, 317-22, 324, 326-50, 352-
60, 364-5, 367-72, 380, 382, 394,
401, 403, 410, 418, 430-1, 433,
442, 445-6, 450, 476, 479-80, 482.
Apoth.: 310-3, 316-7, 339, 364,
368 / *Praef.*: 313, 345 / *Praef.* I
(= *Hymnus de Trinitate*): 317,
345-6, 349 / *Praef.* II 2: 316 /
1 sq.: 310, 316 / 3-551: 311 /
147 sqq.: 364 / 376 sqq.: 364 /
390: 364 / 393 sq. (= *Hor.*
Carm. I 1, 2): 343, 364 / 394
(= *Verg. Aen.* III 393): 364 /
449 sqq.: 368 / 518 sqq.: 311 /
552-1084: 311.

Cath.: 317-9, 321, 330, 335, 338-9,
349, 351, 368, 423, 480 / 1-2:
318, 339 / 1-6: 318 / 3: 319 / 3-
10: 319-21 / 3, 26 sqq.: 364 / 4:
319 / 5: 319 / 6: 319-20 / 7:
319-20, 338 / 7-12: 318 / 8:
319 / 9: 319-20, 338, 364 / 10:
319, 351 / 11-12: 318, 339.
Ditt. sive Tituli Historiarum: 303-4,
350, 367.
Epil.: 304, 338, 340, 343-7, 349,
365, 372 / 1-12: 344 / 7: 320 /
7 sq.: 346 / 8: 320 / 9 sq.:
344 / 13 sqq. (= 2 *Tim.* 2,
20 sq.): 346 / 19: 346 / 21 sq.:
344 / 29 sq.: 345 / 31 sq.: 344 /
34: 345, 347 / 35: 347.
Ham.: 310-3, 316-7, 339, 364-5,
368-9 / *Praef.*: 313, 345 / 1-552:
311 / 393 sqq.: 311 / 553-930:
311 / 931-966: 310, 317 / 931
sqq.: 347-8 / 933 sqq.: 347 /
953 sq.: 347.
Perist.: 317, 321, 327, 331, 335-9,
346, 349, 352, 368, 480 / *Ordo*
hymnorum: 322-6, 329-31, 334-
6.
1: 325-6, 328-31, 338-9 / 1 sq.:
338 / 29: 325 / 32: 325 / 34:
325 / 36: 325 / 67: 325 / 72:
326 / 81: 325 / 84: 325.
2: 326-8, 333, 370 / 313 sqq.:
333 / 489 sq.: 327.
3: 326, 328-9.
4: 327-9, 331 / 17 sqq.: 328-9 /
21 sqq.: 329 / 31 sqq.: 329 /
37 sqq.: 329 / 77 sqq.: 328-9 /
109 sqq.: 328-9 / 177 sqq.:
328 / 181-188: 329.
5: 326-9, 331, 337 / 30: 327 /
537 sqq.: 327.
6: 327-9 / 112 sqq.: 407 /
142 sqq.: 327, 329.
7: 327-9 / 76 sqq.: 407.
8: 331-2, 371.
9: 332, 371.

10: 314, 323-4, 326-7, 335-9, 371, 393 / 5: 338 / 175: 336 / 215 sqq.: 337 / 346 sqq.: 337 / 743 sqq.: 337 / 1111 sqq.: 337 / 1119-1135: 338 / 1136 sqq.: 338.

11: 332.

12: 333, 371 / 2: 333 / 31 sqq.: 351 / 57: 333.

13: 329, 333-4 / 11: 338 / 18: 334 / 76 sqq.: 334 / 95: 334 / 105 sq.: 334.

14: 333-4 / 7 sqq.: 334 / 52 sq.: 334.

Praef.: 304, 314-6, 340-1, 343-5, 347, 349, 365-6, 372 / 1-6: 341 / 1-33: 341 / 6: 341, 344 / 7-12: 341 / 7-27: 341 / 13-21: 341 / 20: 342 / 22-27: 341-2 / 28: 341, 344 / 28-33: 341 / 34-36: 342 / 34-45: 342 / 35: 344 / 36: 344 / 37: 343 / 37-38: 315-6 / 37-41: 342 / 37-42: 314-5 / 37 sqq.: 364 / 38: 345 / 39: 315-6 / 39-40: 315 / 39-41: 316 / 40: 315 / 40-41: 315-6 / 41: 315 / 42: 315-6 / 43-45: 342 / 44: 342 / 45: 345.

Psych.: 24, 308-16, 348-9, 352, 364-5, 367-8, 396, 398 / *Praef.*: 313, 345 / *Praef.* 63: 317 / 1-20: 312 / 21-39: 316 / 21-725: 308 / 22: 316 / 30 sqq.: 316 / 629-725: 316 / 710: 316 / 726-822: 309 / 823-887: 309 / 888-915: 312.

C. Symm.: 312, 316, 339-40, 354, 365, 367-70, 450.

I: 311-2, 316, 364 / *Praef.*: 313, 330, 345 / *Praef.* 1: 370 / 542: 369 / 544 sqq.: 355 / 643-657: 312.

II: 311-2, 364, 368, 371 / *Praef.*: 313, 345 / *Praef.* 1: 370 / 1-6: 312 / 7: 311 / 7-66: 311 / 67-369: 311 / 83 sqq.: 316 / 123-160: 313 / 146 sqq.: 313 / 184-

269: 313 / 244 sqq.: 313 / 278: 311 / 370-487: 311 / 375: 311 / 488: 311 / 488-772: 311 / 649: 311 / 655 sqq.: 316 / 773-909: 311 / 781: 311 / 873 sqq.: 310 / 874: 310 / 910: 311 / 910 sqq.: 311.

Pythagoras: 57.

Quintilianus, M. Fabius: 228, 372, 458 / *Inst.* II 5, 22: 458 / X: 355 / XII 2, 25: 207.
[Quintilianus], *Decl.*: 27.

Rufinus, grammaticus Antiochenus, *Comm. in metra Terent.*, in *Gramm. Lat.* VI 564, 7: 221.

Rufinus, Turranius, presbyter Aquileiensis: 15-6, 30, 35, 94 / *ap.* Aug. *Civ.* V 26: 287 / *Adamant.*: 106, 135 / *Greg. Naz. orat. transl.*: 28 / *Orig. in Psalm.* 36-38 *hom.*: 15 / *Sent. Sext.*: 15.

Rufius Festus: 8.

Rusticus, diaconus Romanus, *C. aceph.*: 106, 111, 117, 143, 150, 169-70 / *Praef.*: 117, 141, 150 / *Praef.*, in *PL* LXVII 1170 B: 169.

Rutilius Namatianus, Claudius: 3, 4, 12, 476 / *De reditu suo*: 4, 450.

Sallustius Crispus, C.: 7, 37, 90, 93, 110, 230, 236, 454 / *Catil.* I, 1, *ap.* Ambr. *Obit. Theod.* 51, 6 sq.: 286 / 3, 2: 41 / 8, 4: 41.

Salonius, episcopus Viennensis: 156.
Sedulius, Coelius, presbyter: 378 / *Carm. pasch.*: 410 / *Epist.* I, in *CSEL* X 5 sq.: 383.

Seneca, L. Annaeus: 107, 110, 198, 227, 241, 258, 260, 270-1, 295, 298, 449.

- Apocol.*: 107, 130.
Dial. VI (*Marc.*): 240 / 1, 7: 259 / 1, 8: 253 / 2, 1: 270 / 13, 3: 244 / 24, 4: 253 / 25: 276 / 25, 1: 271 / XI (*Helv.*): 240 / 1, 2: 253, 259 / 17, 1-2: 259 / XII (*Polyb.*): 240 / 12, 2: 245.
Epist.: 226 / 40: 227 / 63, 3-4: 259 / 75: 227 / 99, 1: 259 / 99, 18-19: 259 / 100: 227 / 108, 8 sqq.: 198.
Tragoediae: 37, 124, 170, 336, 456 / *Troad.* 510-512: 74 / 1098 sqq.: 336.
 Septimius Serenus, poeta neotericus: 232, 357.
 Servius Honoratus, M.: 20, 23-4, 28-9, 35, 458 / *Comm. in Verg.*: 20, 23.
 Sextus Pythagoreus, *Sent.*: 15.
 Sidonius Apollinaris: 140, 359, 382, 413-4, 470, 477 / *Epist.* II 9, 4: 35, 359 / IV 12: 382 / VIII 3, 1: 13 / IX 9, 10 sq.: 169 / IX 12: 382 / IX 16: 382.
 Simonides: 357.
 Simplicius: 17.
 Solinus, C. Iulius, *Collectanea rerum memorabilium*: 462.
 [Soranus], *Quaest. med.*, in *Anecd. Gr.* II, ed. V. Rose, pp. 243 sqq.: 173 / p. 247: 173.
 Statius, P. Papinius: 385, 414, 442 / *Silv.*: 372 / I 3: 442 / II 1, 14 sq.: 253 / II 2: 442 / *Theb.* IX 757: 348.
 Suetonius Tranquillus, C.: 196.
 Sulpicius Rufus, Ser., *Cic. epist.*: 290.
 Sulpicius Severus, rhetor Gallus: 121-3, 144, 149, 152-4, 157, 164-5, 168-70, 172, 182-3, 189, 429.
Chron.: 428-9.
Dial.: 104, 112, 121-2, 168, 172, 181-2, 188, 476.
 I: 122 / 2, 2: 122 / 2, 2 sqq.: 152 / 4, 5 sqq.: 165 / 8, 4 sqq.: 165 / 8, 6 sqq.: 152 / 9, 3: 164 / 12, 2 sqq.: 152 / 21, 5 sqq.: 152 / 23: 154 / 23, 7: 121 / 23, 8: 149 / 24, 1 sqq.: 154 / 26, 1: 154 / 26, 2: 154 / 26, 7 sqq.: 122-3 / 27: 165, 229 / 27, 5: 229.
 II: 122 / 1-4: 152 / 1, 1: 152 / 2, 3: 152 / 3, 1: 152 / 4, 1: 152 / 4, 3: 152 / 5, 1: 154 / 7, 2: 165 / 8, 2: 165 / 8, 3 sqq.: 152 / 12, 1: 152 / 13, 1: 152 / 14, 5 sqq.: 123.
 III: 122, 155 / 1, 2: 123, 153 / 1, 3: 123, 153-4 / 1, 3 sqq.: 155 / 1, 5: 155 / 1, 6 sqq.: 155 / 2, 1: 155, 165 / 2, 8: 155 / 3, 5: 152 / 3, 6: 155 / 5: 153 / 5, 1: 123 / 5, 5 sqq.: 153-4 / 5, 6: 149 / 5, 7: 155 / 7, 5: 123 / 9, 1: 123 / 9, 3: 123 / 10, 4: 164 / 17: 154 / 17, 1: 123, 155.
Epist.: 121.
Mart.: 92, 96, 99, 122, 154, 428-9, 475 / 24, 4 sqq.: 481.
 Symmachus, Q. Aurelius: 1-5, 7, 9, 10, 15, 17-20, 23, 28-30, 32, 35, 37-9, 311, 370, 437, 466, 476 / *Epist.*: 429-30 / II 61: 20 / VI 7, 2: 36 / *Rel.* 3: 30, 311.
 Tacitus, P. Cornelius: 114, 183, 454 / *Dial.*: 458 / 20, 4: 458 / 42, 2: 188.
 Terentianus Maurus: 340.
 Terentius Afer, P.: 7, 27, 37-8, 371 / *Eun.* 278: 333.
 Tertullianus, Q. Septimius Florens: 145, 166-7, 184, 196, 198, 213, 216, 223-4, 230, 294, 416, 427-9, 455, 465 / *Adv. Iud.* 1, 1: 133 / *Adv. Marc.*: 369 / *Anim.* 2, 3-4: 216 / 3, 3: 200 / *Apol.* 14, 2-6: 214 / 27, 7: 193 / 41, 5: 193 / 50, 1-2: 193 / 50, 15: 193 / *Bapt.*: 193 / *Coron.*: 428 / *Idol.* 18, 3: 193 / *Pall.*: 192 / *Scorp.* 1, 5:

193 / *Spect.* 1, 5: 193 / 17, 6:
199 / 28, 5: 193 / 29, 2: 223 /
29, 4: 213-4 / *Uxor.* I 5-7:
193 / I 5, 1: 193.
Themistius, sophista: 409 / *In Anal.*:
16.

Valerius Maximus, V 10, 2: 244.
Varro, M. Terentius: 35, 107, 110,
186, 359, 371 / *Men.*: 107, 124,
170.
Venantius Fortunatus, episcopus Pic-
tavorum: 415 / *Vita Radeg.*: 429.
Vergilius Maro, P.: 5, 7, 23-4, 27,
32-3, 37-9, 90, 114, 173, 190,
214, 233, 272, 274, 307-9, 354,
356-7, 360, 371, 392, 417, 442,
448-9, 451, 458-60, 467, 478-9.
Aen.: 24, 33, 74, 236, 307-9, 354,
356, 358, 439 / I 279: 369 / I
415: 48 / II 204: 74 / II 650:
74 / III 57: 74 / III 393, *ap.*
Prud. *Apoth.* 394: 364 / IV
402 sqq.: 67 / VI 56: 310 / VI
266: 217 / VI 672: 74 / VI 883-
886, *ap. Ambr. Obit. Valent.* 56:
274 / VII: 441 / VII 71: 449 /
VIII 22 sq.: 442 / IX 446 sq.,

ap. Ambr. Obit. Valent. 78: 273-
4, 289 / X 765, *ap. Lact. Inst.* IV
15, 21: 215.

Ecl.: 33, 356, 439.

Georg.: 33, 356, 439, 479 / IV:
458 / IV 110-111, *ap. Lact. Inst.*
II 4, 4: 215.

Victor, episcopus Vitensis, *Hist. pers.*

II 52 sqq.: 134 / II 53: 134-5.

Vigilius, episcopus Thapsensis: 111 /
C. Arian.: 110-1, 117, 135, 139,
143, 146, 157, 163, 168-70 /
Prol.: 116, 135, 140, 146, 149-
50, 163 / I 5: 110 / II 1, in *PL*
LXII 197 C: 164 / II 2: 137 / II
50, in *PL* LXII 230 B: 160.

[Vigilius Thapsensis]: cf. Euseb.
Verc. *Trin.*

Volusianus, *Epist. ad Aug.*: cf. Aug.
Epist. 135.

Xenophon: 35 / *Ages.*: 55-6, 247.
Xenophon Ephesius, I 1 sq.: 65 / II
1: 65 / II 9: 66 / III 5 sq.: 66 /
IV 6: 64.

Zosimus: 9, 11-2, 40.

B. ANONYMA, VETUS ET NOVUM TESTAMENTUM

Acta Apostolorum apocrypha: 57 /
Acta Petri et Andreae 9 (edd.
R. A. Lipsius-M. Bonnet, II 1,
121 sq.): 72 / *Acta Thomae*: 67 /
4 sqq.: 67.

Acta Archelai (sive Archelai episcopi
Liber disputationis adversum Mani-
chaeum): 106, 138, 167, 171.

Acta Martyrum: 81, 105.

Acta Petri: 462.

Acta Silvestri papae (CPL 2235) II:
105 / II, ed. B. Mombritius,
Sanctuarium II, p. 516: 163 /
p. 528: 160.

Altercatio Heracliani laici cum Germi-
nio episcopo Sirmiensi (CPL 687):
105, 112, 129-30, 138, 143, 167,
186 / in *PL* Suppl. I 345: 131 /
346: 131 / 347: 131 / 347 sq.:
131 / 350: 131.

- Altercationes Christianae philosophiae contra erroneas et seductiles paganorum philosophorum versutias ex S. Augustini libris aliquot excerptae* (CPL 360): 110-2, 143, 170 / I, *Prol.*: 141 / II, *Prol.*: 141 / IV, *Prol.*: 141 / V, *Prol.*: 112, 141, 150.
- Ambrosiaster*: 140 / *In 2 Tim.* 2, 15: 112.
- Anonymus, *Trin.* X (cf. *supra* p. 176, Nr. 11 b): 110, 112, 117, 141, 143, 159, 169-70.
- Apocalypses apocryphae, Apocalypsis Petri*: 462.
- Carmen contra paganos adversum Nicomachum* (CPL 1431): 382.
- Carmen ad quendam senatorem* (CPL 1432): 382.
- Carmina figurata*: 480.
- Clementina*: 105.
- Codex Theodosianus*: 31, 460.
- Constitutiones Apostolorum*, VI 30, 3, in PG I 989 A-B: 278 / VIII 42, 3, in PG I 1146-7: 281.
- Consultationes Zacchaei Christiani et Apollonii philosophi* (CPL 103): 109-111, 117, 139-40, 143, 160, 168, 170, 173 / I: 114, 139, 162 / I, *Prol.*: 112-4, 116, 140, 150, 162 / I 3: 162 / I, *ad finem*: 109 / II: 114, 162 / II, *Prol.*: 112-4, 148, 162 / II 1-3: 114 / II 4-10: 109 / II 11-18: 109 / II 19: 114, 154 / II 19 sq.: 117 / III: 109, 114, 162 / III, *Prol.*: 148, 162 / III 10: 140.
- Dialogus sub nomine Hieronymi et Augustini de origine animarum* (CPL p. 145): 110, 115, 170 / in PL XXX 271: 149-50.
- Diognetum, Epistula ad*, 1: 193 / 5, 5: 193 / 5, 9: 193 / 10, 7: 193.
- Epigrammata Bobiensia*: 29, 35 / 5: 29, 35.
- Epitome rerum gestarum Alexandri Magni*: 14.
- Gesta conlationis Aquileiensis a. 381 habitae*: 105.
- Gesta conlationis Carthaginiensis a. 411 habitae*: 105, 129-30, 134, 183.
- Hisperica famina*: 471.
- Historia Apollonii regis Tyri*: 68.
- Historia Augusta*: 6, 8-10, 13-4 / *Prob.*: 14 / 1, 1-2: 41, 90.
- Hymni Homerici*: 439.
- ILS* (Dessau) 2951: 6 / 3222: 36.
- Institutiones Iustiniani*, III 19, 12: 185.
- Laudes Domini*: 214.
- Liber de morte testamentoque Alexandri Magni*: 14.
- Oxyrhynchii Epitome*: cf. Livius, Titus.
- Paneg.*: 466 / 4 (*Eumenii pro restaurandis scholis oratio*): 435 / 12 (*Pacati Drepanii paneg. Theodosio Augusto dictus*): 287.
- Passiones*: 333.
- Peregrinatio Aetheriae*, 10, 4: 281.
- Priapea*: 372.
- Statuta Ecclesiae antiquae*: 382.
- Testamentum Vetus*: 22, 92, 201, 303, 308, 313, 349, 357, 395-6, 405-6, 422, 464.
- Gen.* 49, 25 sq., *ap. Ambr. Obit. Theod.* 4, 2-5: 282 / 50, 2: 280.
- Ex.* 15, 25: 395.
- Deut.* 34, 8: 280.
- 2 *Reg.* 1, 22-27 (= *Elegia Davidis*), *ap. Ambr. Obit. Valent.* 79-79 b: 273-4, 289, 300.
- 3 *Reg.* 17, 6: 73 / 19, 6: 73.
- 4 *Esd.*: 247, 254 / 10: 245-6 / 10, *ap. Ambr. Exc. Sat.* I 64-69: 280.
- Job*: 290.
- Psalmi*: 182, 224, 276, 278, 289, 350, 384, 439, 447, 477 / 14: 248 / 14, *ap. Ambr. Exc. Sat.* I 61: 248, 279 / 14, *ap. Ambr. Obit. Theod.* 37, 9-38: 279 / 14, 1, *ap. Ambr. Obit. Theod.* 2, 1: 279 / 23: 248 / 23, *ap. Ambr.*

- Exc. Sat.* I 61: 248, 279 / 42, 4: 182 / 47, 9, *ap.* Ambr. *Epist.* 15, 4 et *Obit. Theod.* 2, 3-5: 290 / 49, 14: 224 / 54, 7, *ap.* Ambr. *Obit. Theod.* 29: 275, 290 / 54, 8, *ap.* Ambr. *Epist.* 15, 3: 290 / 86, 5, *ap.* Ambr. *Exc. Sat.* I 11, 5 sqq.: 280 / 108: 267 / 108, 1-4, *ap.* Ambr. *Obit. Valent.* 32, 8-12: 267 / 108, 28, *ap.* Ambr. *Obit. Valent.* 34, 11: 267 / 114: 275-8, 280, 283, 292, 294, 300 / 114, *ap.* Ambr. *Obit. Theod.*: 300 / 114, *ap.* Ambr. *Obit. Theod.* 33-37: 279 / 114, 1, *ap.* Ambr. *Obit. Theod.* 17: 278 / 114, 4 b, *ap.* Ambr. *Obit. Theod.* 24, 3: 277 / 114, 6, *ap.* Ambr. *Obit. Theod.* 26-27: 277 / 114, 6 a, *ap.* Ambr. *Obit. Theod.* 26, 13-14: 277 / 114, 6 b: 277 / 114, 7, *ap.* Ambr. *Obit. Theod.* 28-29: 277-8.
- Pr.* 19, 12: 283 / 26, 11: 60.
- Cant.*: 262-3, 273, 289, 294, 384, 420 / *ap.* Ambr. *Obit. Valent.*: 300 / 4, 11: 458 / 8, 2, *ap.* Ambr. *Obit. Valent.* 8, 4 sq.: 262.
- Sap.*: 464 / 4, 7, *ap.* Ambr. *Obit. Valent.* 51, 8 sq.: 280 / 4, 11, *ap.* Ambr. *Exc. Sat.* I 30, 8 sq. et *Obit. Valent.* 57, 3: 280.
- Amos*: 290.
- Jer.* 48, 10, *ap.* Hil. *In Psalm.* 13, 1: 212.
- Bar.* 3, 24-25, *ap.* Ambr. *Epist.* 15, 4 et *Obit. Theod.* 52, 9-11: 290.
- Lam.*: 261-3, 285, 289 / *ap.* Ambr. *Obit. Valent.* 29, 1 sq.: 265-6 / 1, 4, *ap.* Ambr. *Obit. Valent.* 8, 4 sq.: 262 / 3, 27 sq., *ap.* Ambr. *Obit. Valent.* 9, 7-9: 263.
- Dan.* 7, 6: 41 / 7, 8: 41.
- Testamentum Novum*: 201, 303, 313, 349, 357, 462.
- Mt.* 10, 8: 87 / 10, 16: 420 / 17, 20: 47 / 24, 24: 87.
- Mc.* 7, 33: 44 / 8, 23: 44 / 9, 23: 78.
- Lc.* 1, 44: 75 / 9, 62: 60.
- Jo.*: 309 / 9, 6: 44 / 21, 11: 350.
- Epistulae Pauli*: 290 / 1 *Cor.* 3, 19: 199 / 7, 31: 193 / 2 *Cor.* 5, 16, *ap.* Ambr. *Epist.* 39, 5: 290 / 11, 2: 388 / *Eph.* 4, 15 sq.: 388 / 5, 31 sq.: 388 / *Phil.* 1, 23, *ap.* Ambr. *Epist.* 15, 3 et *Exc. Sat.* II 41-42: 290 / *Col.* 3, 16: 447 / 2 *Thess.* 3, 8: 49 / 3, 10: 49 / 2 *Tim.* 2, 15: 112 / 2, 20 sq., *ap.* Prud. *Epil.* 13 sqq.: 346.
- 1 *Petr.* 4, 11, *ap.* Hil. *In Psalm.* 13, 1: 212 / 2 *Petr.* 2, 22: 60.
- Apoc.*: 471.
- Apocrypha*: 92, 98.
- Vitae sanctorum anonymae, Vita Antonii*: 14, 429 / *Vita Melaniae* (auctore Gerontio?) 56: 281 / *Vita S. Felicis*, in *ASS, Januar.* I 946: 410.

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 14 DÉCEMBRE 1977
SUR LES PRESSES DE L'IMPRIMERIE DU
« JOURNAL DE GENÈVE », A GENÈVE, SUISSE

DÉPOSITAIRES

SUISSE

A. FRANCKE VERLAG, *Hochfeldstrasse 113*,
CH 3000 Berne 26.

FRANCE, BELGIQUE ET ESPAGNE

LIBRAIRIE C. KLINCKSIECK, *11, rue de Lille*,
Paris VII^e.

GRANDE-BRETAGNE ET COMMONWEALTH

W. HEFFER & SONS LIMITED, Cambridge.

ITALIE

LIBRERIA GÖRLICH,
Via S. Senatore 6/2, 20122 Milano.

Pour les autres pays, s'adresser directement
à la

LIBRAIRIE DROZ
11, rue Massot, CH 1206 Genève

- I (1954) LA NOTION DU DIVIN DEPUIS HOMÈRE JUSQU'À PLATON. *Epuisé.*
- II (1956) L'INFLUENCE GRECQUE SUR LA POÉSIE LATINE DE CATULLE À OVIDE. *Epuisé.*
- III (1958) RECHERCHES SUR LA TRADITION PLATONICIENNE. *Epuisé.*
- IV (1958) HISTOIRE ET HISTORIENS DANS L'ANTIQUITÉ. *Epuisé.*
- V (1960) LES SOURCES DE PLOTIN *par* A. H. ARMSTRONG — Vincenzo CILENTO — E. R. DODDS — Heinrich DÖRRJE — Pierre HADOT — Richard HARDER — Paul HENRY — H.-Ch. PUECH — H. R. SCHWYZER — Willy THEILER.
- VI (1960) EURIPIDE. *Epuisé.*
- VII (1962) HÉSIODE ET SON INFLUENCE. *Epuisé.*
- VIII (1962) GRECS ET BARBARES. *Epuisé.*
- IX (1963) VARRON *par* C. O. BRINK — Jean COLLART — Hellfried DAHLMANN — F. della CORTE — Robert SCHRÖTER — Antonio TRAGLIA, *avec la participation de* J.-H. WASZINK — Burkhard CARDAUNS — Alain MICHEL.
- X (1964) ARCHILOQUE *par* Winfried BÜHLER — Kenneth J. DOVER — Nikolaos M. KONTOLEON — Denys PAGE — Jean POUILLOUX — Anton SCHERER — Erik K. H. WISTRAND, *avec la participation de* Bruno SNELL — Max TREU — Olivier REVERDIN.
- XI (1965) LA « POLITIQUE » D'ARISTOTE *par* G. J. D. AALDERS — Donald ALLAN — Pierre AUBENQUE — Olof GIGON — Paul MORAUX — Rudolf STARK — Raymond WEIL.
- XII (1966) PORPHYRE *par* Heinrich DÖRRJE — Pierre HADOT — Jean PÉPIN — Angelo Raffaele SODANO — Willy THEILER — Richard WALZER — J.-H. WASZINK.
- XIII (1967) LES ORIGINES DE LA RÉPUBLIQUE ROMAINE *par* Andreas ALFÖLDI — Frank E. BROWN — Emilio GABBA — Einar GJERSTAD — Krister HANELL — Jacques HEURGON — Arnaldo MOMIGLIANO — P. J. RIIS — Franz WIEACKER, *avec la participation de* Denis van BERCHEM et J.-H. WASZINK.
- XIV (1969) L'ÉPIGRAMME GRECQUE *par* A. E. RAUBITSCHKE — Bruno GENTILI — Giuseppe GIANGRANDE — Louis ROBERT — Walther LUDWIG — Jules LABARBE — Georg LUCK, *avec la participation de* Albrecht DİHLE et Gerhard PROHL.
- XV (1970) LUCAIN *par* Berthe MARTI — Pierre GRIMAL — F. L. BASTET — Henri LE BONNIEC — Otto Steen DUE — Werner RUTZ — Michael von ALBRECHT. *Entretiens préparés et présidés par* Marcel DURRY.
- XVI (1970) MÉNANDRE *par* E. W. HANDLEY — Walther LUDWIG — F. H. SANDBACH — Fritz WEHRLI — Christina DEDOUSSI — Cesare QUESTA — Lilly KAHIL. *Entretiens préparés et présidés par* E. G. TURNER.
- XVII (1972) ENNIUS *par* Otto SKUTSCH — H. D. JOCELYN — J.-H. WASZINK — E. BADIAN — Jürgen UNTERMANN — Peter WÜLFING von MARTITZ — Werner SUERBAUM. *Entretiens préparés et présidés par* Otto SKUTSCH.
- XVIII (1972) PSEUDEPIGRAPHIA I *par* Ronald SYME — Walter BURKERT — Holger THESLEFF — Norman GULLEY — G. J. D. AALDERS — Morton SMITH — Martin HENGEL — Wolfgang SPEYER. *Entretiens préparés et présidés par* Kurt von FRITZ.
- XIX (1973) LE CULTE DES SOUVERAINS DANS L'EMPIRE ROMAIN *par* E. BICKERMAN — Chr. HABICHT — J. BEAUJEU — F. S. B. MILLAR — G. W. BOWERSOCK — K. THRAEDE — S. CALDERONE. *Entretiens préparés et présidés par* Willem den BOER.
- XX (1974) POLYBE *par* F. W. WALBANK — Paul PÉDECH — Hatto H. SCHMITT — Domenico MUSTI — Gustav Adolf LEHMANN — Claude NICOLET — Eric W. MARSDEN — François PASCHOD — Arnaldo MOMIGLIANO. *Entretiens préparés et présidés par* Emilio GABBA.
- XXI (1975) DE JAMBLIQUE À PROCLUS *par* Werner BEIERWALTES — Henry J. BLUMENTHAL — Bend DALSGAARD LARSEN — Edouard des PLACES — Heinrich DÖRRJE — John M. RIST — Jean TROUILLARD — John WHITTAKER — R. E. WITT. *Entretiens préparés et présidés par* Heinrich DÖRRJE.
- XXII (1976) ALEXANDRE LE GRAND, IMAGE ET RÉALITÉ *par* E. BADIAN — A. B. BOSWORTH — R. M. ERRINGTON — R. D. MILNS — Fritz SCHACHERMEYR — Erkiner SCHWARZENBERG — Gerhard WIRTH. *Entretiens préparés par* E. BADIAN et *présidés par* Denis van BERCHEM.
- XXIII (1977) CHRISTIANISME ET FORMES LITTÉRAIRES DE L'ANTIQUITÉ TARDIVE EN OCCIDENT *par* Alan CAMERON — Yves-Marie DUVAL — Jacques FONTAINE — Manfred FUHRMANN — Reinhart HERZOG — Walther LUDWIG — P. G. van der NAT — Peter L. SCHMIDT. *Entretiens préparés et présidés par* Manfred FUHRMANN.
- XXIV (A paraître en 1978) LUCRÈCE *par* L. ALFONSI — D. FURLEY — Olof GIGON — Pierre GRIMAL — Knut KLEVE — Gerhard MÜLLER — Wolfgang SCHMID — P. H. SCHRIJVERS. *Entretiens préparés et présidés par* Olof GIGON.
- XXV (A paraître en 1979) LE « CLASSICISME » *par* G. W. BOWERSOCK — Hellmut FLASHAR — Thomas GELZER — Woldemar GÖRLER — François LASSERRE — Karl MAURER — Felix PREISSHOFEN — D.A. RUSSEL — Paul ZANKER. *Entretiens préparés par* Hellmut FLASHAR.