

Kommentar

V. 1–7:

Die ersten Verse kennzeichnen durch Zitate bzw. Leitbegriffe aus entsprechenden Werken, aus welchen literarischen Genera sich das Gedicht zusammensetzt: Bukolik, Predigt (und zwar im speziellen Predigt anlässlich eines Heiligenfestes) und Genethliakon (zu den *Topoi* des letzteren s. Cesareo, *Carme natalizio* und Cairns, *Generic Composition* 112f. 136. 168f.; zu antiken Vorschriften des *λόγος γενεθλιακός* s. Menander Rhetor, tract. 2, 8 p. 158f. ed. Russell-Wilson). Dabei zeigt sich, daß, mit Ausnahme der äußeren Form, am Beginn des Gedichts bei weitem der Eindruck des spezifisch christlichen Genus der Predigt *de sanctis* überwiegt: Paulinus hält eine Predigt in Versen *in natali Felicis*, die er durch Anleihen bei anderen, poetischen Genera ausschmückt. Dies gilt im übrigen nicht allein für c. 18 (vgl. dazu die Einleitung 14–17). Predigttopik wird zu Beginn des zweiten Hauptteils des Gedichts, 211–213, wiederkehren, wenn der Sprecher im Fluß der ‚Predigt‘ um weitere Aufmerksamkeit für den Rest bittet.

V. 1:

Der Vers besteht aus fünf Daktylen, was bei Paulinus nie auf Zufall beruht, sondern den Inhalt unterstreichen soll (Huemer, *Re metrica* 37) – es ist sicher Absicht, daß *carm.* 15, 16 und 18, also alle drei Gedichte der „Vita Felicis“, mit einem rein daktylischen Hexameter einsetzen. – *lex mihi iure pio posita* Von einem Gelübde, durch das er sich der Verehrung des Felix geweiht habe (und zwar an dessen Festtag des Jahres 381 als Statthalter von Kampanien, s. Lienhard, *Monasticism* 25), spricht Paulinus im zweiten Natalicium: c. 13, 7–9 *tria tempore longo / lustra cucurrerunt, ex quo sollemnibus istis / coram vota tibi, coram mea corda dicavi.* – Zu *lex* als Verpflichtung, die jemand sich selbst auferlegt, im Sinne von ‚Gelübde‘, cf. *CIC. Verr.* II 3, 1; *OV. met.* 13, 72; *LIV.* 45, 24, 4 u. a. – Die Wendung *iure pio*, wie *lex* ein Begriff der juristischen Sprachsphäre, dient dazu, die *lex*, das Gelübde, als ein religiöses, der *pietas* entspringendes zu charakterisieren. *Iure* wird also hier etwa im Sinne von *more* (‚auf fromme Art und Weise‘) gebraucht, was im Spätlatein möglich ist, cf. *HIER. Didym. spir. praef.* PL 23, 102A *cum ... iure Quiritum viverem*; *PAUL. DIAC. carm.* 15, 3 *solito iure* sowie bei Paulinus selbst eine zweite Stelle, an der er dieselbe Junktur *iure pio* verwendet, c. 27, 459 (Goldschmidt,

Churches, übersetzt „in a holy way“). – Von *lex* hängt als Inhalt des Gesetzes bzw. des Gelübdes der Infinitiv *celebrare* ab. Infinitiv anstelle von Gerundium- bzw. Gerundivkonstruktion in Abhängigkeit von einem Substantiv findet man bei Paulinus vor allem in der daktylischen Dichtung aus Gründen metrischer Erfordernisse öfters (Kraus, Poetische Sprache 85f.), wobei der Infinitiv meist aber nicht von einem Substantiv allein, sondern von einem zu ergänzenden oder sinngemäß vorhandenen Verbalbegriff abhängt (s. dazu auch Hofmann-Szantyr 351, §192b; z. B. VAL. FL. 4, 210); die verbale Komponente wird an dieser Stelle in gewisser Weise durch *posita* erfüllt. Vgl. bei Paulinus c. 9, 25f. *et si tantus amor Sion pia noscere vobis / cantica* (Zitat von VERG. Aen. 2, 10); c. 27, 369f. *amor incidit ... / aedificare*; weitere Beispiele bei Kraus, Poetische Sprache 85f. und Hartel, Index verborum et locutionum s. v. „infinitivi“. — ***hunc celebrare ... /... diem*** d. i. den 14. Jänner, den Festtag des hl. Felix; zur Formulierung cf. c. 12, 13 *hunc liceat celebrare diem. Hic* bzw. *haec dies* als Terminus technicus für den *dies natalis* eines Heiligen begegnet vor allem in der Liturgie zu den Heiligenfesten (s. Blaise, Liturgie 133 §18; vgl. auch die beinahe formelhafte Wendung *hodiernus dies* in Heiligenpredigten, z. B. AUG. serm. 280, 1; 284, 1 u. a.; möglicherweise nach dem Vorbild des ebenfalls liturgisch verwendeten Psalms 117, 24 *haec est dies quam fecit dominus, exultemus et laetemur in illa*); Paulinus nimmt so die Rolle des Predigers an, der zur versammelten Festgemeinde spricht. — ***celebrare quotannis*** Durch Konstatierung der alljährlichen Wiederkehr der Feier stellt Paulinus c. 18 in die Tradition des Genethliakon oder *carmen natalium*: cf. PROP. 3, 10, 31f. *annua solvamus thalamo sollemnia nostro / natalisque tui sic peragamus iter*; OV. trist. 5, 5, 1f. *annuus assuetum dominae natalis honorem / exigit*; cf. auch VERG. Aen. 5, 49–54, wo Aeneas gelobt, den Geburtstag seines Vaters auch nach dessen Tod jedes Jahr zu feiern, v. a. 53 *annua vota ... sollemnis ... pompas* (Paulinus spielt darauf in c. 26, 22–28 an). Die Hexameterklausel *celebrare quotannis* klingt überdies an ein Geburtstagsgedicht des Tibull an: TIB. 1, 7, 63 *at tu, Natalis multos celebrande per annos*. (Zur Frage der Tibullkenntnis des Autors s. Green, Poetry 48, die vorliegende Stelle bleibt unerwähnt). Auffällig ist aber wiederum auch die Parallele zu christlichen Predigten *in natali martyrum*, cf. AUG. serm. 280, 1 (in natali martyrum Perpetuae et Felicitatis, PL 38, 1281) *hodiernus dies anniversaria replicatione nobis in memoriam revocat*; serm. 288, 1 (in natali Iohannis baptistae) *diei hodiernae festivitas anniversario reditu memoriam renovat* (zur Frage der Herleitung des Begriffs *natalis martyrum* im Hinblick auf die alljährliche Feier s. Scivoletto, Natalis martyrum).

V. 2:

eloquio famulante Der Begriff *eloquium* schillert zwischen der dichter-sprachlichen Bedeutung *eloquentia*, ‚Redekunst‘ (*eloquium* ist als Synonym des im Hexameter nicht verwendbaren *eloquentia* von Vergil an häufig belegt, z. B. VERG. Aen. 11, 383; OV. met. 13, 63), und der bibel-sprachlichen ‚Sprache, Wort, Rede, Ausspruch‘ (z. B. deut. 32, 2; I reg. 25, 32); Walsh übersetzt „by putting my eloquence to work“, Ruggiero und Costanza dagegen „con l’aiuto della parola“ bzw. „col servizio della parola“. Parallelen bei Paulinus selbst legen nahe, daß er *eloquium* hier eher als Synonym von *lingua* auffaßt: In Vers 46f. dieses Gedichts nimmt Paulinus im Rahmen eines alii-ego-Topos (s. zu 29–61) auf das in den Einleitungsversen als Erfüllung seines Gelübdes angekündigte literarische *munus* (3 *munus ab ore meo*) Bezug (s. auch 13 *ope ingenii linguaeque reique*), indem er seine sprachliche Gabe den materiellen Gaben der Reichen gegenüberstellt: *ego munere linguae / ... famulor de me mea debita solvens*; im Natalicium des unmittelbar vorangehenden Jahres 399 spricht Paulinus ebenfalls von *famulae ... munera linguae* (c. 16, 10). – *famulante* in abgeschwächter Bedeutung im abl. abs. (‚mit Hilfe von‘) begegnet in der Spätantike öfters, cf. HIL. trin. 1, 1; AMBROSIAST. in Rom. 8, 39; CLAUD. 26, 513; bei Paulinus c. 21, 825 *auxit natura famulante tuum manus (dei) decorem*; c. 26, 250 *famulis elementis*; epist. 49, 8 p. 397, 15 *famulantibus lembulis suis ... navem ad portum duxerunt*. Die Bedeutung ‚dienen‘ bzw. ‚verehren‘ dürfte aber noch mehr oder weniger deutlich durchscheinen (ThL VI 1, 264, 66, der die Paulinus-Stelle zusätzlich unter „B: devotionem, reverentiam praestare, venerari, προσκυνεῖν“ einordnet). — **sollemne reposcit (/ munus)** cf. c. 16, 7f. (*dies quae me sollemnia poscis / munera natalem referens*); mit c. 18 steht der Beginn von c. 16 insofern in Zusammenhang, als dort in Vers 10 das Konzept der ‚Dichtung als Geschenk‘ (c. 16, 10 *munera linguae*) anklingt, das in c. 18, dem unmittelbar folgenden Natalicium, zu einem zentralen Motiv werden sollte. Durch die wörtliche Bezugnahme auf c. 16 stellt Paulinus eine enge Verbindung zwischen c. 18 und der Lebensbeschreibung des Heiligen von c. 15 und 16 her, so daß man, wofür noch einige weitere offensichtlich intendierte Berührungspunkte sprechen, annehmen kann, Paulinus habe c. 18 (mit dem Inhalt ‚Leben des Heiligen nach dem Tod‘) als Teil der Felixbiographie konzipiert (zur Technik, die Gedichte der Vita Felicis durch wörtliche Bezugnahmen zu verklammern, s. Evenepoel, Vita Felicis 1991, 149f.; er bezieht sich allerdings nur auf c. 15/16; ebenso Prete, Paolino agiografo 151, der von „actus S. Felicis“ spricht – ein Begriff, der allerdings den Charakter der betreffenden Gedichte weniger treffend wiedergibt

als die Bezeichnung ‚Vita‘). – Das Kompositum *reposcit* besitzt seine volle Bedeutung im Hinblick auf die alljährliche Wiederholung; die jährliche Wiederkehr der Pflicht, ein Gedicht vorzutragen, betont Paulinus regelmäßig in den Einleitungsversen seiner *Natalicia*, z. B. c. 15, 1f. *annua linguae / debita*. Auch dies gehört in den Bereich der Exordialtopik von Predigten zu Heiligenfesten, cf. AUG. serm. 280, 1 (in natali Perpetuae et Felicitatis, PL 38, 1281) *debetur tamen etiam a nobis tam devotae celebritati sermo sollemnis*; AUG. serm. 284, 1 (in natali martyrum Mariani et Iacobi, PL 38, 1288) *hodierno die reddendi nostri debiti, propitio Deo, tempus illuxit*. – *Sollemne* nimmt *quotannis* aus dem ersten Vers variierend auf, hebt aber im Gegensatz zu dem rein zeitlichen Begriff den Aspekt der Feierlichkeit hervor. – Zur Junktur *sollemne munus* cf. TERT. pall. 2, 1; AMBR. epist. 4, 15, 3 p. 113, 23 (jeweils in anderer Bedeutung); MART. 9, 54, 5 *cara daret sollemne tibi cognatio munus*. – *sollemnis* (in zweifacher Bedeutung) ist wiederum fixes Element sowohl des Geburtstagsgedichtes als auch der Predigt in *natali martyrum*: cf. PROP. 3, 10, 31f. *annua solvamus thalamo sollemnia nostro / natalisque tui sic peragamus iter*; HOR. carm. 4, 11, 17f. *iure sollemnis mihi sanctiorque / paene natali proprio*; AUG. serm. 292, 1 (in natali Iohannis baptistae, PL 38, 1319) *diei hodiernae solemnitas solemnem desiderat tanta expectatione sermonem*; serm. 293, 1 (in natali Iohannis baptistae, PL 38, 1327) *sancti Iohannis ... solemnitatem hodie celebramus*.

V. 3:

(*reposcit /*) *munus ab ore meo* *Munus* ist doppeldeutig: Aufgrund der vorhergehenden Erwähnung eines Gelübdes wird man *munus* zunächst sicherlich im Sinne von *officium* verstehen, der Gesamtzusammenhang des Gedichts (v. a. 29–61) legt es aber nahe, *munus* doch eher als (Geburtstags-) ‚Geschenk‘ zu deuten (s. dazu A. Stuißer, ‚Geburtstag‘, RAC 9, 221; für Christen akzeptiert waren geistige Geschenke, wie sie ja auch Paulinus in Form eines Gedichtes macht; z. B. Luc. 11, 13; act. 2, 38; Rom. 5, 5; II Cor. 1, 22 u. a.; s. auch A. Stuißer, ‚Geschenk‘, RAC 10, 685). Zur Konzeption der (christlichen) Dichtung als Geschenk oder als Opfer, die in diesem Gedicht ein zentrales Motiv darstellt, vgl. zu Vers 46 (s. Curtius, Europäische Literatur 96f.; Thraede, Prudentius, 28ff.; Junod-Ammerbauer, Poète chrétien 18ff.; Costanza, Concezioni; Kohlwes, Christliche Dichtung 62f. 113). — *Felicem dicere versu* epexegetisch zu *munus*, fortgeführt wird die Erklärung in den folgenden Versen mit *modulari* (4) und *cantare* (5). – Zur Klausel cf. VERG. ecl. 5, 2 *tu calamos inflare levis, ego dicere versus*. Durch den Anklang an die Einleitungsverse einer Ekloge

– in der überdies der Hirte Menalcas dem verstorbenen Daphnis alljährliche *vota* verspricht! (ecl. 5, 67f. 74–80) – setzt der Dichter, nach der Bezugnahme auf Genethliakon und Predigt, ein weiteres Signal für eines der Genera, denen er c. 18 zugerechnet wissen will: die Bukolik (s. Bitter, Vergilinterpretation 50; zu christlicher Bukolik allgemein: Schmid, Tityrus Christianus, zu Paulinus 116ff.). Weitere Leitbegriffe der Bukolik folgen im nächsten Vers.

V. 4:

laetitiamque meam modulari cf. c. 27, 176 *laetitiam enarrare meam*. – Paulinus stellt seine *laetitia* über den Festtag des Heiligen als einen wesentlichen Gesichtspunkt des folgenden Liedes vor (*modulari* mit Angabe des Inhalts: MANIL. 2, 767 *fata Pieridum numeris*; PRUD. cath. 3, 35 *anima ... artificem modulata suum*; CLAUD. 21, 182 *te, d. i. Stilicho*; PAULIN. c. 17, 114 *praecinēt ... lingua Nicetae modulata Christum*). Tatsächlich beherrscht das Thema ‚Freude‘ (s. zu diesem Element der Carmina Natalicia Fabre, Amitié 358ff.) in mehrmaliger Variation den gesamten Einleitungsteil des Gedichtes (bis etwa Vers 24). Die Erwähnung der Freude (des Dichters selbst sowie der anwesenden Freunde und Pilger) stellt ein konstitutives Element des Beginns eines Natalicium dar; vgl. die Anweisungen des Menander Rhetor *περὶ γενεθλιακοῦ* 412, 20ff.; c. 12, 14 ... *gaudentes inter gaudere tumultus*; c. 13, 20 *nunc iuvat effusas in gaudia solvere mentes*; c. 14, 41. 45; c. 15, 4; c. 16, 8; c. 21, 4 u. a. Im Vergleich zu anderen Felixgedichten kommt dieses Thema in c. 18 ausführlicher zur Sprache: Hier handelt der gesamte Einleitungsteil von der Freude der Menschen, die sich in einer Art kosmischer Sympathie in der Natur und Landschaft widerspiegelt. Der Grund für die stärkere Betonung liegt vielleicht im Thema des sechsten Natalicium, das doch im Vergleich zu allen anderen die weitaus wichtigste ‚Tat‘ des Heiligen, die zur größten Freude Anlaß gibt, berichtet: seinen Tod und seine Aufnahme in den Himmel, die es ihm erst ermöglicht, als Patron und Fürsprecher für die Menschen zu agieren. Zur Freude über den Tod eines Heiligen / Märtyrers vgl. hagiographische Texte, z. B. SULP. SEV. epist. 3, 19/20 (Mischung von Freude und Trauer, cf. c. 18, 116); PRUD. perist. 2, 563; perist. 13, 88. Nicht nur bei Heiligenfesten, sondern bei der liturgischen Feier von kirchlichen Festen im allgemeinen hebt der Priester zu Beginn die Freude über den Festtag hervor: cf. SACRAM. LEON. p. 34, 12 *nos geminata laetitia hodiernae festivitatis excipiat*; ibid. p. 164, 25 *huius diei venerandam sanctamque laetitiam*. Paulinus nimmt also in seinem Gedicht die Rolle des den *dies natalis* eines Heiligen feiernden Priesters an. — ***modulari carmine voto*** cf. VERG. ecl.

10, 51; TIB. 2, 1, 53f.; OV. met. 11, 154; 14, 341; VAL. FL. 4, 386; SIL. 14, 471; MART. 13, 77, 1; CLAUD. rapt. Pros. 1, 205; ANTH. Bücheler-Riese 1, 2, 493, 4; bei Paulinus c. 27, 72. Wie mit der Klausel des vorigen Verses *dicere versu* setzt Paulinus auch mit dieser Wendung, die aus einer vergilischen Ekloge stammt (ecl. 10, 51 *carmina ... modulabor avena*) und auch danach (häufig in der Form *modula*× *carmina*) so gut wie ausschließlich in bukolischem Kontext begegnet (s. dazu Bitter, Vergilinterpretation 50), am Beginn des Gedichts für die Rezipienten ein Signal dafür, daß in c. 18 unter anderem mit Inhalten dieser Dichtungsgattung zu rechnen sein wird. – Zu *carmine voto* cf. inhaltlich PAUL. NOL. c. 14, 108f. ... *pia solvite vota / et pariter castis date carmina festa choreis*; c. 14, 118 *annuaque hic et vota tuis et carmina festis*; c. 23, 19; c. 28, 2f. u. a.

V. 5:

Der Vers läßt deutlich den Einfluß der formalen Schulung des Paulinus durch Ausonius (zum Einfluß des Ausonius auf Paulinus s. Green, Poetry 52; Kohlwes, Christliche Dichtung 14ff.; Guttilla, Ausonio 275ff.) erkennen: Zum Parallelismus der Wortstellung tritt – schon mit Vers 4 beginnend – auffällige dreimalige, ebenfalls parallel angeordnete Allitteration: *modulari carmine ... magnum cari meritum cantare patroni. — magnum ... meritum* cf. Aug. bapt. 2, 1, 2 p. 174, 29 *magnum quidem meritum novimus Cypriani episcopi et martyris, sed numquid maius quam Petri apostoli et martyris*. – In christlichem Kontext bezeichnet *meritum* meist die Lebensführung, durch die man sich den entsprechenden Platz im Jenseits verdient; z. B. TERT. anim. 33, 1 p. 355, 20; CYPR. unit. eccl. 15 p. 224, 1; HIER. epist. 53, 3, 4; besonders häufig auf Grabinschriften, z. B. ILCV 326b, 3 *meritis post fata superstis* (sic); 391, 5f. *te tua pro meritis virtutis ad astra vehebat / intuleratque alto debita fama polo*; 1135, 1f. *hoc, Auguste, quidem tumulo tua membra teguntur, / sed nunquam meritum parvula claudit humus*. Versteht man *meritum* hier streng in diesem Sinn, muß man im folgenden Vers das auch überlieferte (in Hss. B,E,G,T) *quo* anstelle von *quod* in den Text nehmen (so der Text der PL; die von Hartel, wie aus dem textkritischen Apparat seiner Edition hervorgeht, erwogene Konjekturen *qui* erscheint mir zu glatt; sie löst auch nicht das Problem der Themenangabe des Gedichts, s. u.). Dafür spricht der weit verbreitete Topos, daß jemand aufgrund seiner *merita* in den Himmel erhoben wird, vgl. die eben genannte Parallele ILCV 391, 5f. Dagegen sprechen allerdings inhaltliche Gründe: Die Verse 3–7 dienen unter anderem als Themenangabe des Gedichts, Thema ist aber nicht die verdienstvolle Lebensweise des Heiligen – dies würde auf die beiden vorangegangenen

Natalicia c. 15 und 16 zutreffen –, sondern seine Aufnahme in den Himmel und sein Weiterleben nach dem Tod als Wunder wirkender ‚Patron‘ (*meritum* bzw. *merita* stellt im ersten Teil von c. 18 ein zentrales Motiv dar, cf. 67, 74, 76, 85, 108, 148, 150, 158, 167). Wir sollten also die beiden folgenden Verse, die Himmelfahrt des Felix, als Erläuterung des *meritum* verstehen. Diese Verse erklären demnach nicht, wodurch Felix in den Himmel gelangte, sondern den Inhalt seines *meritum*, d. h. es handelt sich um ein explikatives *quod* (s. Kühner-Stegmann II, 270f.; *quod* als Erklärung eines Substantivs ist allerdings selten, cf. CAES. Gall. 1, 14, 3). Erst dieses Verdienst der Aufnahme in den Himmel ermöglicht es dem Heiligen, als Fürsprecher bei Gott aufzutreten; das ist der wesentliche Inhalt des Gedichtes. Die Übersetzungen von Walsh „for...“ und Ruggiero „poichè...“ scheinen mir nicht zutreffend. — *cari ... patroni* Als *carus*, eine Charakterisierung, die eine besonders innige Beziehung zu dem Angesprochenen herstellt, bezeichnet Paulinus Felix auch in c. 19, 296: *ad tempus cari facies subtracta patroni*. – Der Begriff *patronus* wurde aus der Sprache des römischen Rechts (s. Heumann-Seckel s. v.; Angenendt, Heilige und Reliquien 190ff.) ins Christliche übernommen, erstmals belegt bei Ambrosius epist. 77, 11. Daß die Beziehung eines Christen zu einem Heiligen dadurch wie das rechtliche Verhältnis des Klienten zu seinem Patron erscheint, war Paulinus offensichtlich noch bewußt: Er läßt in diesem Gedicht den Bauern mit Felix, den der Bestohlene als *immemoremque mei ... patronum* (269) anklagt, in juristischen Termini verhandeln (s. zu 268f., 287ff., 299ff.). Zu *patronus* als Bezeichnung für Felix s. Iannicelli, Lessico 186f.

V. 6/7:

Paulinus kombiniert die seit Hesiod, Erga 387ff. und dem Mythos des Prodikos von Keos von Herakles am Scheideweg (überliefert bei Xenophon, Mem. 2, 1, 21–34) weitverbreitete Metapher vom (unter ethischem Aspekt beurteilten) Lebens-Weg (cf. auch CIC. phil. frg. IX 17; HOR. epist. 1, 18, 103) mit dem von der patristischen Exegese häufig rezipierten neutestamentlichen Bild vom engen Weg, der zum (ewigen) Leben führt (Matth. 7, 13f. *intrate per angustam portam, quia lata porta et spatiosa via quae ducit ad perditionem et multi sunt qui intrant per eam. / quam angusta porta et arcta via quae ducit ad vitam et pauci sunt qui inveniunt eam*), und mit sprachlichen (zum Teil möglicherweise kontextbezogenen) Dichterremiszenzen. Der Dichter nimmt damit zum ersten Mal Bezug auf das konkrete Thema dieses Natalicium: Tod, Bestattung und Aufnahme des Heiligen in den Himmel, Weiterwirken durch die *merita*.

V. 6:

quod Zur Frage der Textgestaltung s. zu 5. — **per iter durum** Bei VERG. Aen. 6, 687f. begrüßt Anchises seinen Sohn in der Unterwelt mit den Worten *venisti tandem, tuaque exspectata parenti / vicit iter durum pietas*, Es könnte sich, wenngleich die Junktur *iter durum* auch sonst (LUCAN. 9, 385; VAL. FL. 1, 565; STAT. Theb. 2, 375; silv. 1, 2, 202) belegt ist, um ein intendiertes Zitat handeln, denn erstens handelt es sich bei Vergil um den Weg des Aeneas in die Unterwelt – wenn auch nicht den endgültigen –, bei Paulinus um den Weg ins christliche Jenseits, zweitens steht die übereinstimmende Wendung bei beiden Autoren an der gleichen Versstelle; überdies zitiert Paulinus die betreffende Aeneisstelle ausführlicher in einem früheren Felixgedicht (c. 14, 79f.): *vicit iter durum pietas, amor omnia Christi / vincit ...* – Für den ‚Weg‘ eines Christen, im besonderen eines Märtyrers, zum ewigen Leben: AUG. serm. 306 (PL 38, 1405 zum Festtag der Märtyrer der sog. ‚Massa Candida‘) *si ad tam magnum bonum venire concupiscimus, iter durum non timeamus*; LUCIF. CALAR. moriend. 15, 1 *durum asperumque iter ingressi*. — **qua fert via** Die Konstruktion dürfte sich an die biblische Vorbildstelle (Matth. 7, 13. 14 *via quae ducit ad*) anlehnen. Zum Wortlaut cf. PRUD. perist. 12, 61 *ibimus ulterius qua fert via pontis Hadriani*. — **via pervia paucis** Der Gedanke, daß nur wenige den beschwerlichen Weg zum ewigen Leben bewältigen, stammt ebenfalls aus Matth. 7, 14 (*pauci sunt qui inveniunt eam*). Paulinus meint hier den direkten Weg zu Gott, der nach christlicher Lehre nur den Heiligen zukommt, die dann als Fürsprecher fungieren. – Die patristische Exegese hat sich der Wegmetapher von Matth. 7, 13f. überaus gerne angenommen: z. B. CYPR. hab. virg. 21 p. 202, 9ff.; AMBR. epist. 6, 6 p. 42, 72; AUG. in psalm. 43, 17; HIER. Ez. 10, 32, 810ff.; bei Paulinus selbst cf. epist. 29, 3 p. 249, 15 ... *ad vitam via illa multis desiderabilis, paucis penetrabilis* (cf. *penetravit* Vers 7); c. 21, 543f. *at via, quae Christi est, quae confessoribus almis / martyribusque patet, paucis iter ardua pandit*; c. 27, 117f. *hinc via labendi proclivior et via vitae / durior, illa capax multis, haec ardua paucis*. Besonders nahe steht Paulinus die Erklärung Cyprians, hab. virg. 21 *arta et angusta est via quae ducit ad vitam, durus et arduus limes qui tendit ad gloriam. per hunc viae litem martyres pergunt, eunt virgines, iusti quique gradiuntur. lata et spatiosa itinera vitate: letales illic inlecebrae et mortiferae voluptates ... non est ad magna facilis ascensus*. – Stilistisches: Wortspiel und Alliteration. Das Wortspiel *via pervia* (cf. VERG. Aen. 3, 383 *longa procul longis via dividit invia terris*) dient nicht nur der klanglichen Hervorhebung, sondern auch der Unterstreichung des Inhalts (s. dazu Hofmann-Szantyr 709f.).

V. 7:

Stilistisches: *alta per arta* (vgl. die sprichwörtliche Wendung *per aspera ad astra* bzw. *per angusta ad augusta*; die Quelle der beiden zugespitzt prägnanten Formulierungen ist nicht eruierbar; vorbereitet werden sie durch SEN. Herc. f. 437 *non est ad astra mollis e terris via* bzw. SIL. 4, 603f. *perque aspera duro / nititur ad laudem virtus interrita clivo*): Klang- und Sinnspiel sowie Assonanz dienen der inhaltlichen Hervorhebung. Auffällig die alternierende Alliteration *alta per arta petens ... penetravit ad arces*. — *alta per arta petens* Paulinus kombiniert die allgemein dichter-sprachliche, in erster Linie epische Formel *alta per*× (z. B. VERG. georg. 1, 142; Aen. 5, 508 u. a.) mit dem im vorigen Vers evozierten biblischen Bild vom engen Weg (Matth. 7, 14 *angusta porta et arta via quae ducit ad vitam*) zu einem Wortspiel (s. auch zum vorigen Vers). Die, wie erwähnt, in der Dichtung von Vergil an geläufige Umschreibung *alta* für den Himmel sowie analog dazu die Form des Neutrum Plural *arta* (cf. SIL. 6, 45; 15, 232) anstelle von *arta via* wählt Paulinus um des sprachlichen Effektes willen. — *superas penetravit ad arces* Belege für die Klausel *penetra*×× *arces* bei Schumann, Hexameterlexikon, z. B. CULEX 42; OV. trist. 5, 5, 53; STAT. silv. 4, 4, 4. – Mit der Bezeichnung des Himmels als *arx* verläßt Paulinus den Kontext der biblischen Wegmetapher und wendet sich der alten, aus der antik-heidnischen Dichtung stammenden Vorstellung vom Himmel als Burg bzw. als Palast oder Stadt zu (mit der Bezeichnung *arx* erstmals bei VERG. Aen. 1, 250 *caeli quibus adnuis arcem*; OV. am. 3, 10, 21; fast. 6, 18; der Himmel als *regia*: VERG. Aen. 7, 210; OV. met. 2, 1), die von den Christen übernommen wurde (vgl. das himmlische Jerusalem) und vom 4. Jhd. an die christliche Kunst in Form von bildlichen Darstellungen des Himmels als Stadt oder Palast beeinflußt hat (s. A. Lumpe - H. Bietenhard, ‚Himmel‘, RAC 15, 206f.). Der erste Beleg für *arx* in diesem Sinn ist LACT. inst. 6, 4, 1 (*virtutis via*) *fert non in Elysios campos, ... sed ad ipsam mundi arcem*; ferner ILCV 1784, 6 *in arce poli*; bei Paulinus c. 10, 320 *ab aetheria ... arce* (cf. CULEX 42, s. o.).

V. 8/9:

Durch zweimalige Alliteration (*concordate ... conplaudite ... / ... carminibus castoque ...*) unterstrichene Aufforderung an die Zuhörer zur Anteilnahme an der Festesfreude. Vor allem die eindringliche Wiederholung der Vorsilbe *con-* soll den Eindruck der Gemeinsamkeit verstärken (s. Blaise, Handbook, 33). Geradezu ringkompositorisch aufgenommen wird das gemeinschaftliche Gotteslob – nichts anderes als Gotteslob ist ja nach des Verfassers eigener Ansicht ein Gedicht zum Lob des Felix (cf. 28. 67–

69) – am Ende des Gedichts auf der Ebene der Wundererzählung (467 *conlaudante deum populo*).

V. 8:

concordate Ein bei christlichen Autoren, vor allem bei Augustinus, äußerst beliebtes Verbum (ThL IV 87, 70–89, 33), das hier nicht, wie häufiger, mit der Präposition *cum*, sondern in Anlehnung an das folgende *conplaudite* mit Dativ konstruiert wird (cf. OV. met. 1, 518 *per me concordant carmina nervis*). — **conplaudite** Paulinus wählt die vornehmer klingende Wortform *conplaudere* anstelle der weiter verbreiteten *conplodere*; er hat wohl für diesen Kontext die eher prosaische (cf. ITALA Am. 6, 5; VEREC. in cant. 2, 28, 34) Form als zu wenig poetisch empfunden. — **fratres** Zur Anrede und zur Frage des öffentlichen Vortrags s. Einleitung 8 Anm. 8; vgl. auch AUG. util. ieiun. 8, 10 *concordemus, fratres, colentes unum Deum*. C. 18 ist das erste Gedicht in der Reihe der *Natalicia*, in dem Paulinus ein Publikum anspricht (s. Fabre, Amitié 341). Weitere Anreden an die Zuhörer 211; c. 23, 100; c. 26, 11; c. 28, 167 u. a. – Die – nur in diesem Gedicht, hier aber wiederholt (Vers 62) auftretende – Anrede *fratres* an die Zuhörer evoziert ebenfalls das strukturierende Genus des *carmen* 18, die Predigt (vgl. zu 1–7).

V. 9:

casto ... luxu sonst nicht belegte Junktur, Oxymoron (zur Figur des Oxymoron in der christlichen Latinität s. Blaise, Handbook 15): Durch die Beifügung von *castus* wird aus dem für Christen im allgemeinen negativ besetzten Begriff *luxus* (z. B. PRUD. praef. 11 *luxus petulans*) ein Äquivalent der positiv verstandenen *laetitia* (bzw. des *gaudium*). – Mit der Aufforderung zu „keuscher, heiliger“ Freude bewegt sich Paulinus wiederum (wie auch c. 14, 109 *et pariter castis date carmina festa choreis*; c. 21, 105f. *castis agendus gaudiis et hostiis / dies refulsit laude Felicis sacer*; c. 26, 9f. *mens adsueta piis sua solvere pectora votis / et domino festis caste gaudere diebus*; c. 27, 129 *pascha sacrum ... cultu celebrare pudico*) auf dem Terrain der Liturgiesprache: cf. SACR. LEON. p. 377 *ut divina mysteria castis iocunditatibus celebremus* u. a.; AUG. serm. de temp. 157 lect. 4 d. in albis *ita a nobis sanctorum dierum festivitas agatur, ut relaxatione corporum puritas non obfussetur, sed potius abstinentes ab omni luxu, ebrietate, lascivia demus operam sobriae remissioni*. — **animos effundite** Die Verbindung *animos/-as/-um/-am effundere* ist sowohl klassisch-antik (VERG. Aen. 1, 98; LUCAN. 5, 263; letzteres an gleicher Versstelle: ... *animasque effundere viles*) als auch biblisch (I reg. 1, 15; psalm. 41, 5; Is. 58, 10) gut belegt.

V. 10:

Mit der Frage, welche Art von Freude einem Christen erlaubt sei (s. dazu ‚Freude‘, RAC 8, 348–418, v. a. 412–414), setzte sich vor allem Paulinus’ Zeitgenosse und Briefpartner Augustinus auseinander, der als den eigentlichen Gegenstand wahrer christlicher Freude Gott erkennt (z. B. conf. 10, 22, 32; diese ist Kennzeichen der *civitas dei*: in psalm. 105, 34; vgl. auch den Streit zwischen weltlicher und geistlicher Freude in conf. 10, 28, 39) – dies ist er in weitestem Sinne auch hier, zumal auch das Lob eines Heiligen gleichzusetzen ist mit dem Lob Gottes / Christi (cf. 28; 67f.). — ***gaudia sancta*** Cf. Paulinus epist. 13, 23 p. 103, 25 (*dominus*) *convertat planctum pium in gaudium sanctum tibi*; DAMAS. carm. 77, 6 Ferrua; AUG. civ. 14, 16 p. 38, 20f. D.; SULP. SEV. epist. 3, 19, wobei vor allem die zuletztgenannte Stelle Beachtung verdient: Sulpicius Severus spricht über Tod und Begräbnis des Heiligen – dies ist auch das Thema des ersten Teils von c. 18 – und über die Reaktionen des Volkes, das zwischen Trauer und Freude schwankt. In diesem Zusammenhang fallen die Ausdrücke *sanctum gaudium* (... *quam sancto dissimulabat gaudio, quod dolebat*) und *sancta exultatio* (... *tam sancta erat de illius gloria exultatio*). Allerdings sind die sprachlichen Parallelen an dieser Stelle nicht so deutlich, daß man Abhängigkeit des Paulinus von Sulpicius Severus annehmen könnte. Daß Paulinus die Vita Sancti Martini, zu der die drei Briefe eine Ergänzung darstellen, kannte, steht fest; nicht sicher ist, ob er seine sogenannte ‚Vita Felicis‘ nach deren Vorbild gestaltete, der Gedanke läge jedoch nahe: Mit Sicherheit nachweisen läßt sich Sulpicius-Kenntnis in c. 15 und 16 nicht (s. Evenepoel, Vita Felicis 1989, 170). — ***carmina casta*** Eindringliche Wiederholung sowohl der Aussage als auch des stilistischen Effektes des vorigen Verses (Alliteration *carmina casta*; die Figur begegnet mit denselben Worten auch in c. 9, 14f. *carmina castis / apta choris*).

V. 11–24:

Neuerliche, jetzt als rhetorische Frage formulierte Aufforderung an die Zuhörer zur Freude und aktiven Teilnahme an der Feier und Begründung durch Hinweis auf Analogie in der Natur. Die Ekphrase der Natur, deren Zweck es auch ist, die übernatürlichen Vorgänge um Tod und Himmelfahrt des Heiligen sichtbar zu machen, entwickelt sich zu einer umfangreichen Unterbrechung des Proömiums, das erst in Vers 25 mit der Inspirationsbitte an Christus fortgeführt wird.

V. 11:

nam cui fas hominum Der Begriff *fas* entstammt der religiösen Sphäre, allerdings nicht der christlichen, stellt also einen Klassizismus dar (so auch

bei bewußt klassizistisch schreibenden Prosaschriftstellern wie Laktanz, inst. 1, 18, 10, und Minucius Felix, 30, 6, oder in der Dichtung: CYPR. GALL. Ios. 518; PS.HIL. gen. 149). — **cui Christus amorque timorque est** Zum Text: Die PL-Edition tilgt *est* in Anlehnung an Cod. B und an die Erstedition (v), es sollte jedoch belassen werden, da *est*, zumal wenn es gekürzt war und wenn auch das vorangehende *-que* gekürzt war, sehr leicht ausfallen konnte. – Zur Konstruktion *mihi amor / timor est* (wobei die beiden Abstrakta *amor* bzw. *timor* im Sinne von Konkreta gebraucht sind: ‚Gegenstand der Liebe/Furcht‘) vgl. PROP. 1, 18, 15 *ut tibi sim ... furor*; PETRON. 57, 4 *ut nemini iocus sim*. Die konkurrierende Konstruktion mit zweifachem Dativ tritt vor allem in der Dichtung aus metrischen Gründen zugunsten der mit Dativ und Nominativ zurück (Hofmann-Szantyr 99f.). – Der ganze Ausdruck stellt eine Periphrase für ‚Christen‘ oder *fideles* (10) dar.

V. 12:

vacuum procedere voti Die Fortsetzung des von *fas est* abhängigen Dativs *cui* durch ein prädikatives Adjektiv im Akkusativ (*vacuum*) erfolgt in Anlehnung an *licet*, bei dem schon seit Caesar und Cicero – in Analogie zum Griechischen, wo dies weiter verbreitet ist – beide Konstruktionen möglich sind, der Akkusativ allerdings seltener (s. Hofmann-Szantyr 349f.; Kühner-Stegmann I 679f.). *Fas est* mit AcI (s. Hofmann-Szantyr 359) ist äußerst selten, cf. PAUL. PELL. euch. 17f. *sit mihi fas igitur versu tua dona canentem / pangere et expressas verbis quoque pendere grates* (Moussy ad loc.: „Cette dernière construction est tout à fait exceptionnelle“; unsicher VAL. FL. 7, 419f. *sic te sub teste remitti / fas mihi, virgo, †tuum†?*). – *Vacuum voti* bedeutet hier wohl konkret ‚ohne Geschenk‘, ‚mit leeren Händen‘ (cf. exod. 23, 15 *non apparebis in conspectu meo vacuus*); so übersetzt etwa Ruggiero „presentarsi senza l’offerta votiva“; Walsh dagegen versteht *vacuum voti* als „to avoid fulfilling his vow“. Sowohl zu *vacuum* als auch zum folgenden Vers wie zum Anfangsteil des Gedichtes insgesamt (v. a. 29–43 ist von den einzelnen Gaben die Rede) paßt aber besser die konkrete Bedeutung. Zu *votum* als Gegenstand eines Gelübdes, also (Weihe-)Geschenk, cf. LIV. 23, 46, 5 *spolia hostium Marcellus Vulcano votum cremavit*; TIB. 2, 5, 29 *pendebatque vagi pastoris in arbore votum*. – *Procedere* in heidnisch-sakralem Kontext: APUL. met. 11, 16; HOR. sat. 2, 8, 13f.; PRUD. perist. 10, 1043; christlich bei TERT. uxor. 2, 4; MAX. TAUR. hom. 112. Speziell eine Wallfahrtsreise (wie an der vorliegenden Stelle), und zwar nach Jerusalem, bezeichnet damit HIER. epist. 46, 10 p. 340, 1–4 *divisus ab orbe nostro Britannus, si in religione processerit, occiduo sole*

dimisso quaerit locum fama sibi tantum et scripturarum relatione cognitum. Einen Zug der Pilger zum Wallfahrtsort im heutigen Sinn von ‚Prozession‘ dürfen wir uns darunter jedoch nicht vorstellen, da sich ein organisiertes Wallfahrtswesen erst im Mittelalter entwickelte (Kötting, *Peregrinatio religiosa* 386ff.; die Belegstellen, die er neben der oben erwähnten Hieronymusstelle anführt, die beiden berühmten, jeweils auf den Truppenkatalog VERG. Aen. 7, 641–817 Bezug nehmenden Pilgerkataloge PRUD. perist. 11, 199–214 und PAUL. NOL. c. 14, 49–81 – zu diesen beiden Partien s. Costanza, *Catalogo dei pellegrini* – haben in erster Linie literarischen Hintergrund).

V. 13:

Paulinus erklärt, welcher Art die konkreten Gaben sein sollen, nämlich nicht allein materiell, es erhalten vielmehr immaterielle Geschenke mehr Gewicht (*reique* erweckt gegenüber *ingenii linguaeque* geradezu den Eindruck eines ‚Anhängsels‘). Damit spricht Paulinus nun nicht so sehr die Anwesenden an, sondern erinnert in erster Linie an sein eigenes *munus* (Vers 3), das Gedicht, das eben ein *munus linguae* bzw. *ingenii* darstellt. Dieser Gedanke der Verschiedenheit der Geschenke durchzieht die gesamte Anfangspartie von c. 18, v. a. 46–61, wo Paulinus sich mittels eines Bescheidenheitstopos von den materiellen Gaben der anderen absetzt: *ego munere linguae ... meque ipsum pro me, vilis licet hostia, pendo*, um dann doch sehr geschickt anhand einer Bibelparaphrase die Überlegenheit seiner „billigen“ Gaben herauszustreichen. – Zur Verpflichtung, Geschenke zur Feier des dies natalis zu bringen, läßt sich abgesehen von Votivgaben an die Forderung nach Armenfürsorge im Rahmen liturgischer Feiern erinnern (s. ‚Armenfürsorge‘, RAC 1, 695): Caesarius von Arles etwa tadelt in einer Predigt (serm. ed. Morin 13, 2; 14, 3; 19, 2 etc.) diejenigen, die ohne Opfergaben zur heiligen Messe erscheinen (cf. auch CYPR. eleem. 15). Auch die detaillierte Beschreibung der einzelnen Gaben 29–45 enthält sowohl Votivgaben für das Grab des Heiligen als auch Spenden für Bedürftige: 29–39 spricht Paulinus über Votivgaben (vermengt mit Wallfahrtsbräuchen im allgemeinen), ab 40 geht der Katalog, deutlich markiert durch die Wiederholung von *cedo* am Versbeginn, zur Idee der Armenfürsorge über. Dazu kommt, daß ja auch Votivgaben meist mit einer Spende für Arme verbunden wurden (s. Kötting, *Peregrinatio religiosa* 40, 1; Paulin. c. 20). — ***qua quis possit ope*** Der Relativsatz schließt sich nicht ganz logisch, sondern frei, nach dem Muster der sog. frei begründenden Relativsätze (Hofmann-Szantyr 565, z. B. CIC. Verr. II 1, 105 *qua est ipse sagacitate*), an das Vorhergehende an, er orientiert sich am imperativischen Sinn der

rhetorischen Frage des Hauptsatzes (‚denn wer dürfte mit leeren Händen kommen‘ = ‚jeder muß Geschenke bringen‘) und ergänzt die Aufforderung um die Einschränkung ‚jeder, wie/was er kann‘. In diesem Sinne muß *quis* die Bedeutung von *quisque* haben, was in späterem Latein möglich ist (s. Löfstedt, Komm. 272f.; Hofmann-Szantyr 202f.); ältester Beleg dafür: CIL VIII 2728, 48 (a. 152); VICT. VIT. 1, 25; nach *ut* findet sich enklitisches *quis* statt *quisque* bereits bei TAC. ann. 2, 83, 1 *ut quis ... ingenio validus*. – Inhaltlich vgl. HIER. praef. Vulg. reg. p. 365, 59 *in tabernaculum dei offert unusquisque quod potest* und den Epilog des Prudentius.

V. 14/15:

Paulinus bekräftigt seine Aufforderung zur Freude über den dies natalis, indem er auf die in der Natur sichtbare Freude Christi und der Engel hinweist.

V. 14:

caelicolas ... ministros Die Bezeichnung *minister* für Engel (cf. MIN. FEL. 26, 11 *angelos, id est ministros et nuntios*; LACT. inst. 1, 7, 4. 8; IUVENC. 1, 52 u. a.; PRUD. apoth. 579; oft wie hier mit einem verdeutlichenden Adjektiv: PRUD. ham. 166 *aerios ... ministros*; PAUL. NOL. carm. 15, 242 *sacri ministri*; die Verbindung *caelicolas ministros* ist sonst nicht belegt) konnte sich gegenüber dem griechischen Lehnwort *angelus*, das zum Terminus technicus wurde, nicht durchsetzen (s. dazu Mohrmann, Études I, 226ff.). Gerade die christliche Dichtung mied jedoch gern spezifisch christliche griechische Termini und ersetzte sie durch lateinische (für *angelus* eben *minister* oder *nuntius*); Paulinus bediente sich allerdings für gewöhnlich des geläufigsten Begriffs *angelus* bzw. des Adjektivs *angelicus*, s. etwa 22 *angelica ... luce et pace*; 141 *angelicique chori* (über Paulinus' Bezeichnungen für Engel s. Green, Poetry 77). Paulinus macht durch Beifügung des hochepischen, altertümlichen Wortes *caelicola* (s. Kraus, Poetische Sprache 21; ENN. ann. 445 Skutsch; für Engel: COMM. apol. 1012; PRUD. Symm. 1, 170; DRAC. laud. dei 2, 483; u. a.) eine antikisierende poetische Periphrase daraus. — Engel spielen beim Tod von Märtyrern – Felix gilt Paulinus als solcher (s. Einleitung 9) – eine wichtige Rolle (‚Engel‘, RAC 5, 167): Sie freuen sich (*adgaudere!*) über deren Aufstieg in den Himmel (cf. ORIG. in Iud. hom. 7, 2; IOH. CHRYS. s. martyribus 2, PG 50, 710), begleiten deren Seelen dorthin bzw. nehmen sie in Empfang (cf. PASS. Perp. et Fel. 11, 1; PRUD. perist. 14, 92f.; perist. 3, 48 – dort wird Eulalia bereits auf dem Weg zum Martyrium von Engeln begleitet; GREG. NYSS. or. in XL mart. PG 46, 780A; vgl. auch die Adventus-Szene im Himmel in diesem Gedicht 138–144) und bringen himmlische Gewänder

und Kränze (s. Vers 145 dieses Gedichts). — *quando* (... / *produnt*) Kausales *quando* begegnet schon in klassischer Zeit in Texten von entweder kolloquialen oder feierlichem Ton (z. B. CIC. Att. 9, 13, 8; LUCR. 1, 206), besonders oft im Spätlatein und bei Kirchenschriftstellern. — *Christo adgaudere* Daß Christus Affekte, wie z. B. Freude, zeigt, ist in der christlichen Literatur eher selten; s. etwa in diesem Gedicht 50; 315f.; PRUD. psych. 642 *et Christum gaudere suis victoribus arce / aetheris*. — *Adgaudere* ist in der alten lateinischen Bibelübersetzung Wiedergabe des griechischen προσχαίρειν (prov. 8, 30 ἐγὼ ἤμην ἢ προσέχαίρειν) und findet in der Folge Eingang bei patristischen Autoren (z. B. LACT. inst. 4, 6, 8). Paulinus ist der erste, der dieses Wort freier, d. h. ohne Bezugnahme auf die erwähnte Bibelstelle, gebraucht. In ähnlichem Zusammenhang bei FULG. RUSP. epist. 6, 2: *Nunc vero consulatu proveheris, nunc felici triumpho certissime sublimaris non cui populus Romanus applaudit, sed cui angelicus coetus adgaudeat*.

V. 15–24:

Auf der Erde sichtbar wird die himmlische Freude durch das glänzende Weiß der Winterlandschaft. Paulinus beschreibt dieses Zeichen der ‚kosmischen Sympathie‘ ausführlich über zehn Verse hinweg, und zwar in einer Landschaftsekphrase, die auf die symbolische Deutung des Geschehens in der Natur abzielt (s. Gnilka, Natursymbolik; Grosse, Sympathie). Ihre Wirkung entfalten konnte die Ekphrase klarerweise nur, wenn beim Vortrag in Nola auch tatsächlich Schnee lag. Daher kann zumindest die Einleitungspartie von c. 18 (bis Vers 24) erst knapp vor der Rezitation verfaßt worden sein (s. Fabre, Amitié 359: „ces vers ... ont dû être écrits le matin même de la fête, car la neige est, dans la plaine campanienne, un phénomène aussi rare que fugace“). — Lob der Jahreszeit gehört nach den Anweisungen des Menander Rhetor (περὶ γενεθλιακοῦ, 412f.) zu den Standardthemen des Genethliakon. Paulinus berücksichtigt dieses Element, macht aber etwas völlig anderes daraus, indem er ihm symbolische Funktion verleiht – übrigens die gleiche Technik, die er auch ein Jahr später in c. 23 anwendet: Am 14. Jänner des Jahres 401 ist es in Nola bereits Frühling, das Vogelgezwitscher deutet Paulinus auf die Heiterkeit in seinem Inneren. — Die symbolische Bedeutung des Schnees (s. auch zu 18 und 24) beruht in erster Linie auf dessen strahlend weißer Farbe, die schon in der Antike sprichwörtlich war (s. Otto, Sprichwörter, s. v. ‚nix‘). Die Farbe ‚weiß‘ und damit auch weiße Gegenstände (s. ‚Farbe‘, RAC 7, 358–447; zur christlichen Farbsymbolik 431–435) stehen bereits in der griechisch-römischen Antike vor allem für Licht, Reinheit und Freude, ebenso in der

christlichen Welt. Dazu kommt im Christentum die spezielle symbolische Bedeutung der weißen Farbe als Kennzeichen der Heiligkeit und des ewigen Lebens. Vor allem ist in unserem Zusammenhang an die Farbe der Heiligen und Märtyrer zu denken (vgl. die Weißgekleideten in apoc. 7, 9 sowie die Darstellung von weißgekleideten Heiligen und Märtyrern in der frühchristlichen Kunst, z. B. in S. Apollinare Nuovo in Ravenna). Paulinus nützt an vorliegender Stelle das gesamte Spektrum der Symbolik aus: Zunächst versteht er die Naturerscheinung als Spiegelbild der Freude im Himmel, dann geht er langsam über zur Deutung des *candor* als Beweis für die *cani honores* und für das Licht, also das (ewige) Leben, das Felix zuteil geworden sei. Damit nimmt Paulinus wiederum auf eines der Themen dieses konkreten Natalicium, Tod, Bestattung und Himmelfahrt des Heiligen, Bezug; die umfangreiche Ekphrase fällt also nicht aus dem Rahmen des Gedichts, sondern ist auf eines der Hauptthemen hin komponiert. — Gegenstände bzw. eher Naturerscheinungen weißer Farbe begegnen in der hagiographischen Literatur beim Tod eines Heiligen / Märtyrers oft, wobei die symbolische Deutung der Farbe manchmal explizit ausgesprochen ist, manchmal erschlossen werden kann. Vor allem Prudentius ist hier zu nennen: perist. 13, 86 deutet er den realen *candor* der Kalkgrube, in der die Märtyrer der sogenannten ‚Massa Candida (!)‘ (die exquisite Art des Martyriums ist ein Aition für den Namen), angestachelt durch eine Rede ihres Bischofs Cyprian, freiwillig den Tod finden, allegorisch auf den inneren *candor*, der den Märtyrern den Weg in den Himmel ebnet (*corpora candor habet, candor vehit ad superna mentes*; cf. Vers 18 unseres Gedichtes: *candor habet*). Besondere Beachtung verdient perist. 3, 176–185: Eulalias Leichnam wird von einer Schnee(!)decke wie durch ein Leichentuch vor Raubvögeln geschützt (*ipsa elementa iubente deo / exequias tibi, virgo, ferunt*). Ob eine Abhängigkeit des einen Dichters vom anderen besteht, läßt sich an dieser Stelle kaum entscheiden (falls ja, so muß wohl zumindest das zeitliche Verhältnis unklar bleiben). Die einzige sprachliche Parallele *ipsa elementa* (von Costanza, Rappotti letterari, nicht erwähnt) ist nicht signifikant genug, um als Beweis auszureichen; auch Ambrosius gebraucht dieselben Worte, wenn er über Naturerscheinungen beim Tod des Theodosius spricht (obit. Theod. 1 *ipsa igitur excessum eius elementa maerebant*). Die Funktion des Schnees ist bei Prudentius eine andere als bei Paulinus. Was aber vielleicht doch für eine Beziehung zwischen den beiden Stellen spricht, ist der jeweilige Kontext: Bei beiden Dichtern folgt (beinahe) unmittelbar auf die Schilderung der Winterlandschaft eine poetologische Aussage über die Funktion der Dichtung als Geschenk bzw. Motivgabe (Prud. 206–210; Paulin. 29–61), formuliert jeweils als *Topos alii-ego*

(s. zu 29–61): Während die anderen materielle Gaben ans Grab des/der Heiligen bringen, besteht das *munus* des Dichters in der Dichtung für/über den Heiligen. Freilich können auch diese Gedanken beide Dichter unabhängig voneinander entwickelt haben; aufgrund erwiesener Bezugnahme des Prudentius auf Paulinus an anderen Stellen (s. Charlet, *Prudence lecteur de Paulin*; Costanza, *Concezioni*; id., *Rapporti letterari*; zum Verhältnis Paulinus – Prudentius s. auch Fontaine, *Naissance* 147ff.) ergibt sich jedoch eine gewisse Wahrscheinlichkeit einer Abhängigkeit, deren Richtung hier allerdings nicht festgestellt werden kann. – Ein weiterer Autor, den Paulinus mit Sicherheit kannte, nämlich Sulpicius Severus, bedient sich im Zusammenhang mit dem Tod des heiligen Martin der Symbolik der Farbe ‚weiß‘ (Schnee erwähnt er in Form eines Vergleichs): SULP. SEV. epist. 3, 17 *membra autem eius candida tamquam nix videbantur ... Iam enim sic videbatur quasi in futurae resurrectionis gloria et natura demutatae carnis ostensus esset*. Nicht klar ist auch hier das zeitliche Verhältnis: Die Briefe des Sulpicius Severus sind nicht allzu lange nach Martins Tod (397) entstanden, also vermutlich knapp vor c. 18 des Paulinus (400). Die Parallele bewegt sich allerdings wie so viele Parallelen zwischen der sog. *Vita Felicis* und der *Vita Martini* auf dem Boden hagiographischer Topik (s. Evenepoel, *Vita Felicis* 1989, 176).

V. 15:

ipsa etiam ... elementa Der Begriff *elementa* kommt über die Verwendung für die vier Elemente, aus denen sich nach antiker Lehre die Welt aufbaut, zur allgemeineren Bedeutung ‚Natur, Welt‘: cf. STAT. silv. 5, 3, 20 *rerumque elementa*; APUL. met. 4, 30 *rerum naturae prisca parens, ... elementorum origo initialis*; TERT. resurr. 7 p. 36, 7ff. *quem ... naturae usum, quem mundi fructum, quem elementorum saporem non per carnem anima depascitur*; PAUL. NOL. c. 26, 250 *famulis elementis* u. a. Personifiziert haben die *elementa* z. B. DRAC. laud. dei 1, 210 *cuncta salutifero rident elementa vapore*; AMBR. obit. Theod. 1 (s. o.) und PRUD. perist. 3, 184f. (s. o.). — *festo ... colore* Nur hier belegt. Das Adjektiv *festus* kommt sonst fast ausschließlich in Verbindung mit *dies* vor, gelegentlich für Dinge (auch aus der Natur), die mit einem Festtag in Zusammenhang stehen, jedoch beinahe immer in Bezug auf heidnische Götterfeste (cf. CATULL. 66, 90 *cum ... placabis festis luminibus Venerem*; VERG. Aen. 2, 248f. *nos delubra deum ... / festa velamus fronde*).

V. 16/17:

Im äußeren Glanz des Festtages soll man wie in einem Spiegelbild bzw. an Zeichen (*sacris insignibus*) die Freude des Himmels erkennen. Das

Vokabular dieser Stelle schillert dementsprechend zwischen eigentlicher und metaphorischer Bedeutung. Zugrunde liegt die alte Vorstellung von der Natur bzw. Welt als ‚Spiegel‘, in dem man Gottes Werke erkennen kann (biblische Grundlagen: psalm. 18, 2 *caeli enarrant gloriam dei et opus manus eius adnuntiat firmamentum*; Rom. 1, 20). – Dieser Gedanke der Gotteserkenntnis anhand von Naturphänomenen war Teil der theologischen Ansichten des Paulinus, der im übrigen kein besonderes theologisches Interesse zeigte (s. Fabre, *Amitié* 55; Lienhard, *Monasticism* 141; Leanza, *Aspetti esegetici* 68); cf. epist. 24, 18 p. 218, 12 *quae igitur difficultas est videre quod deus sis, cum et caeli enarrent gloriam tuam et „invisibilia tua per ea quae facta sunt intellecta conspiciantur“* (Anspielung auf psalm. 18, 2).

V. 16:

cernite Neuerliche Apostrophe an das Publikum (cf. 8) – *Cernere* ist doppeldeutig: zugleich mit der physischen Wahrnehmung der Natur sollen die Hörer/Leser die kosmische Freude geistig erfassen, und zwar anhand von Zeichen (17 *sacris insignibus*). — **laetitiam mundi** In dem Ausdruck kann man neben der ‚Freude‘ auch die Bedeutung ‚äußerer Glanz, Heiterkeit (im Sinn von *serenitas*)‘ mithören (s. ThIL VII 2, 878, 75–82), wie dieselbe Junktur etwa Apuleius gebraucht (APUL. mund. 22 *micant ignes, imbres rumpuntur, et rursus placatis omnibus amoena laetitia mundi reseratur*). – *Mundus* steht, als Äquivalent des griechischen κόσμος, für die ganze Welt, das Weltall; diese Übersetzung von κόσμος findet sich öfters auch im christlichen Latein (cf. act. 17, 24 *deus qui fecit mundum*; TERT. apol. 21, 10; anim. 23, 5 u. a.; AUG. civ. 11, 21 p. 488, 25 D.). — **splendore diei** zur Klausel cf. c. 14, 101f. *sic nox splendore diei / fulget*. Auch *splendor* dürfte doppeldeutig zu verstehen sein: in erster Linie sicher *proprie* (Glanz des Schnees), daneben aber scheint auch die Bedeutung ‚Glanz = Würde, *gloria*‘ des Tages durch. *Diei* steht prägnant für *huius diei*, also den *dies natalis* (s. o. zu 2), Walsh übersetzt „today“. Paulinus verwendet *dies* prägnant ohne weiteres Attribut im Sinn von *dies natalis* auch in c. 20, 15–17 *non erat unde epulum votis sollemne pararem, / instabatque dies, nec adhuc mihi prompta facultas / ex aliquo suberat*.

V. 17:

elucere sacris insignibus Gewissermaßen als nachträgliche Ergänzung zum vorigen Vers, der für sich genommen schon einen vollständigen Satz ergäbe („erkennt ... in ...“), bringt Paulinus nun den Terminus für diese Art des (geistigen) Erkennens (durch Symbole): *signum*. So nennt Prudentius Naturgegebenheiten, die als Symbole fungieren, mit deren Hilfe der

Mensch Gottes Wirken erkennen kann (z. B. PRUD. cath. 1, 45; 12, 4; s. Gnilka, Natursymbolik 412f.). Den Ausdruck *insigne* gebraucht auch Ambrosius in einem für die Entwicklung der christlichen Naturdeutung entscheidenden Werk (unmittelbar neben drei weiteren Begriffen für ‚Symbol‘: *imago, speculum, figura*): AMBR. hex. 3, 7, 29 (Erklärung von gen. 1, 11 *germinet terra ...*) *in hac enim germinum specie et illo virentis herbae munere imago est vitae humanae et naturae condicionisque nostrae insigne quoddam spectatur et speculum elucet* (cf. *elucere* bei Paulinus). *illa herba et flos faeni figura est carnis humani ...* Zu *insigne* in der Bedeutung ‚Symbol‘ s. auch SERV. georg. 1, 12 *oliva ... insigne pacis* (cf. CIC. Pis. 73 *pacis est insigne et otii toga*). Paulinus könnte seine Terminologie aus Ambrosius – das chronologische Verhältnis des Paulinus zu Prudentius ist nicht hinreichend geklärt, um Aussagen über einen diesbezüglichen Einfluß zu machen – bezogen haben (mit Ambrosius stand er bekanntlich in engem Kontakt, s. Lienhard, Monasticism 86f.; Costanza, Rapporti tra Ambrogio e Paolino; Marin, Sulla presenza di Ambrogio nell’epist. 23 di Paolino), wenn auch die oben erwähnte Hexameronstelle nicht unmittelbar im Hintergrund stehen dürfte, da sie von etwas ganz anderem handelt. – *Elucere* ist im Kontext der Natursymbolik sicherlich metaphorisch zu verstehen, aber sehr wohl mit Bedacht auf die eigentliche Bedeutung passend zu *in splendore* gewählt (s. ThIL V 2, 425, 15–29). Cf. CIC. fam. 4, 3, 2 *quasi lumen aliquod extinctis ceteris elucere sanctitatem et prudentiam et dignitatem tuam*. — **laetus / candor** Die Junktur ist sonst nicht belegt. *Laetus* kann der *candor* metonymisch genannt werden, da er die *laetitia* (der Welt) erkennen läßt. Die Nebenbedeutung der äußeren Erscheinung kann man jedoch deutlich mithören (also *laetus* etwa gleichbedeutend mit *nitidus, serenus*, vor allem in Zusammenhang mit Licht verwendet: z. B. CIC. Arat. 458 *laeto ... lumine*; OV. fast. 6, 252 *laeta ... purpurea luce refulsit humus*; PRUD. cath. 11, 9 – ebenfalls doppeldeutig – *caelum nitescat laetius*; s. o. zu *laetitiam mundi*).

V. 18:

(omnia laetus /) candor habet *Candor* steht metonymisch für den Schnee, cf. NAEV. trag. 48 *iam solis aestu candor (nivis?) cum liquesceret*; PAUL. FEST. p. 4, 6 *nomen Alpium a candore nivium*; öfters in Vergleichen, z. B. RHET. Her. 4, 3, 44; VERG. Aen. 3, 538; 12, 84; OV. met. 3, 423. Doch auch in Zusammenhang mit in den Himmel aufsteigenden Märtyrern finden wir in hagiographischen Texten öfters den Begriff *candor* bzw. *candidus*, und zwar mit einer zweiten Bedeutungsebene, die, ausgehend von den Weißgekleideten der Apokalypse (apoc. 7, 9), auf das ewige Le-

ben weist: cf. HIER. vita Pauli 14 *vidit niveo candore Paulum fulgentem in sublime conscendere*; SULP. SEV. epist. 3, 18 *membra autem eius candida tamquam nix videbantur ... quasi in futurae resurrectionis gloria ...*; PRUD. perist. 1, 89 *visum ... textilis candor fugit*; perist. 13, 86 (s. o.) *corpora candor habet, candor vehit ad superna mentes*; URAN. epist. 10 p. 864C *niveo candore vultus (Paulini mortui) ... et omne corpus affectum est*; GREG. TUR. glor. mart. 92 *candorem lentei*. Mit PRUD. perist. 13, 86 verbindet Paulinus nicht nur die Methode, eine Übereinstimmung zwischen äußerer und innerer Haltung herzustellen, sondern auch die Formulierung *candor habet* (die sonst in dieser Form nicht belegt ist; s. zu der Parallele Costanza, *Rapporti letterari* 47). Zur Frage der Beziehung zwischen Prudentius und Paulinus s. oben (Vers 15–24). — ***siccus cineris a nubibus imber*** Zur Klausel *nubibus imber* cf. VERG. georg. 4, 312; Aen. 11, 548; ecl. 6, 38 (*nubibus imbres*); OV. met. 11, 516 u. a. (kein Kontextbezug). – Hartels Text *cineris* wurde von Blomgren (Ställen 63f.) unter Rückgriff auf die PL-Edition zu *teneris* geändert, dem auch Walsh (375, Anm. 4) und Ruggiero in der Übersetzung (209, Anm. 2) den Vorzug geben; letzterer kehrt in der Edition von 1996 (315, Anm. 2) mit dem Argument, *cineris* passe besser zu *siccus imber*, wieder zu Hartels Text zurück; Mencucci und Costanza halten sich ebenfalls an den Text der CSEL-Edition. Überliefert ist *cineris* in den Codices A und Q, D bietet *ceneris*, korrigiert zu *ceteris*, was von vornherein ausscheidet, alle übrigen *teneris*. Die Verschreibung *teneris* - *ceneris* (cf. Cod. D) - *cineris* scheint mir gleich plausibel wie *cineris* - *ceneris* - *teneris*. Für die Textänderung zu *teneris* sprechen folgende Gründe: Zunächst die Quantität der Endsilbe: Es wäre dies die einzige Stelle, an der die Genetivendung *cineris* lang gemessen wird (ThLL III 1069, 76); Längungen kurzer Silben in der Arsis kommen bei Paulinus vor Zäsuren gelegentlich vor (über prosodische Unregelmäßigkeiten s. Green, *Poetry* 122f.), z. B. c. 26, 338; 27, 7 (Blomgren, Ställen 63); hier allerdings handelt es sich nicht um einen ausgeprägten Verseinschnitt. Der Sprachgebrauch des Paulinus spricht eher für *teneris*: die Junktur *tenerae nubes* u. ä. (cf. auch LUCR. 2, 146; VERG. Aen. 9, 699; OV. met. 4, 616) verwendet er mehrmals mit Bezug zum Jenseits: c. 10, 313 *et teneris vecti per sidera nubibus ibunt*; c. 24, 911–914 *quia sarcinatos et graves rebus suis / mundi caduci divites / portare tenera non valebunt nubila / ad regis occursum dei*; c. 24, 933f. *vos ... facile adlevantes perferant tenui sinu / nubes*. Auch hier fungiert der Schneefall als sichtbares Zeichen der Freude im Himmel, dementsprechend ist es nur folgerichtig, wenn er aus jenseitig anmutenden Wolken herabfällt. – Zu fragen wäre schließlich, entscheidet man sich für *cineris*, worauf dies zu beziehen wäre, auf *siccus imber* (Blomgren) oder

auf *nubibus* (Ruggiero, Costanza übersetzen „nubi cinerine“): Belegen läßt sich mittels Computerkonkordanzen weder die eine noch die andere Junktur; vom Sinn her würde sich eher die erste Möglichkeit (als bildlicher Ausdruck für den Schneefall) anbieten, die Ausgewogenheit des Satzbaus – Paulinus steht, was dies betrifft, im allgemeinen in der klassischen Tradition – verlangt aber ein Attribut zu *nubibus* und nicht zu dem schon durch *siccus* hinreichend charakterisierten *imber*. Diese Ausgewogenheit ließe sich durch zu *nubibus* gehörendes *teneris* herstellen. Ein weiteres Argument könnte ein Vers des Venantius Fortunatus bieten: c. 1, 21, 37 *at si forte fluat tenuis de nubibus imber. Nubibus imber* ist allerdings eine weitverbreitete Klausel (s. o.). – Ein Argument für die Beibehaltung von Hartels *cineris* dagegen könnte eine biblische Parallele bieten: psalm. 147, 16 *qui dat nivem sicut lanam, nebulam sicut cinerem spargit* (s. zu 24). Inhaltlich gibt es keinen Zusammenhang mit dem Psalmtext. Eine weitere Parallele spricht ebenfalls für die Beibehaltung des Hartelschen Textes: AVIEN. Arat. 1774–1776 *quid maiora canam? Cinis <en> cinis ipse, repente / cum coit, albenti nix terras vestit amictu. / Nix operit terras, ...* Zwar ist die Passage bei Avien anders zu verstehen (es handelt sich um Vorzeichen für Unwetter), die wörtlichen Parallelen sind aber doch sehr auffällig: Neben der Erwähnung von *cinis* im Zusammenhang mit Schnee gebraucht Avien so wie Paulinus im darauffolgenden Vers das Bild vom *amictus* der schneebedeckten Erde. Da überdies Avienkenntnis des Paulinus nachgewiesen ist (c. 15, 32 zitiert den ersten Vers der *Phaenomena*, s. Weber, *Aviens Phaenomena* 3), steht der Vermutung einer Reminiszenz an diesen Text nichts entgegen. Möglicherweise sollte man sich Shackleton Bailey, *Critical Notes* 9 anschließen, der *cinerosis* vorschlägt, wodurch das prosodische Problem umgangen würde und dennoch die Beziehung zu Avien und auch zur biblischen Parallele gewahrt bliebe. Der Fehler müßte dann in einer Verschreibung von *cinerosis* zu *cineris* und in der Folge zu *teneris* liegen. – *Siccus imber* läßt sich sonst nirgends belegen außer in einer Homiliensammlung des 7. Jhdts. („Eusebius Gallicanus“ hom. 17, l. 60; für das Manna), *imber* für andere Niederschläge als Regen ist jedoch nicht ungebrauchlich (für Hagel: LUCR. 6, 107; VERG. Aen. 8, 429; COLUM. 10, 329; für Schnee: VAL. FL. 6, 612 *gelu magnoque incanuit imbre Caucasus*).

V. 19:

(a nubibus) ponitur *Ponere* im Sinn von ‚deorsum mittere, mandare giù‘ (Forcellini p. 757 I 16) kann für Niederschläge (Schnee, Tau) verwendet werden: cf. SEN. Phoeniss. 370 *Bruma ter posuit nives*; meist jedoch als PPP: HOR. carm. 3, 10, 7f. *positas ut glaciet nives / puro numine Iuppiter*;

OV. fast. 2, 72 *posita sub nive terra latet*; fast. 6, 200; PROP. 1, 8, 7. — ***niveo tellus velatur amictu*** Zur Hexameterklausel *vela*× *amictu*: CATULL. 64, 266; VERG. Aen. 3, 545 u. a. (s. Schumann, Hexameterlexikon); besonders nahe an Paulinus OV. fast. 3, 363 *caput niveo velatus amictu* (Green, Poetry 48). – Die Metaphorik des ‚Kleides‘ der Erde oder der Natur bietet sich gerade für schneebedeckte Landschaften an, cf. CATULL. 63, 70 *nive amicta loca*; AVIEN. Arat. 1775 *albenti nix terras vestit amictu* (cf. zu 18); für frühlingshafte Umgebung: AMBR. hex. 3, 8, 34 *terra ... induit se amictu viriditatis*; CLAUD. 26, 167f. *solutis / ver nivibus viridem monti reparavit amictum*. Zur Junktur *niveus amictus* cf. PRUD. Symm. 1, 546 *niveum pietatis amictum*. Das Bild des weißen Kleides erfüllt jedoch über seine Funktion als poetisches Schmuckmittel hinaus auch symbolischen Zweck: Dadurch, daß sie sich in ein schneeweißes Gewand hüllt, zeigt die Erde in einer Art Analogie der Natur, daß Felix im Himmel dasselbe zuteil wird, d. h. die Aufnahme unter die ‚Weißgekleideten‘, also die Märtyrer und Heiligen der Apokalypse; ein Gewand weiß wie Schnee trägt auch Christus bei der Verklärung (Marc. 9, 2). Mit diesem Bild wechselt die Symbolik von der himmlischen Freude zur Heiligkeit und zum ewigen Leben, was in den folgenden Versen deutlicher wird. Daß Paulinus durch die Metapher des „schneeweißen“ Umhangs tatsächlich auf Felix’ Aufnahme in den Himmel vorausweisen will, zeigt die Verwendung desselben Bildes an einer späteren Stelle des Gedichts: Engel nehmen den Heiligen in Empfang (in einer typischen Adventus-Szene, 138–144) und verleihen ihm (bzw. Gott verleiht ihm) eine weiße und eine rote *corona* sowie ein weißes und ein rotes Kleid (zu deren Symbolik s. dort), 145–153: *tum nivea sacrum caput ornare corona, / sed tamen et roseam pater addidit iudice Christo / purpureoque habitu niveos duplicavit amictus, / quod meritis utrumque decus*. Die weiße Farbe kennzeichnet Paulinus jeweils durch das Adjektiv *niveus*; die Verbindung *niveus amictus* übernimmt er sogar wörtlich; er stellt so mittels bewußter Wortwahl einen Fernbezug innerhalb des Gedichtes her.

V. 20:

Der Text dieses Verses bereitete den Herausgebern Schwierigkeiten; auch die Textgestalt, wie sie Hartel bietet (er erläutert seine Entscheidung in Patristische Studien VI, 60), scheint mir sprachlich unausgewogen und schwer verständlich; ich denke jedoch, daß sich das Problem durch eine geringfügige Änderung lösen läßt. Überliefert ist der Text in der Mehrzahl der Handschriften (und zwar in den besseren) so, wie ihn Hartel übernimmt; G und R bieten, wie meist (s. Hartel, *ibid.* 48), eine Umschreibung

in Prosa: *quia aequae nive tecta solum vel silva culmina colles cuncta senis sancti canos testantur honores*, die übrigen Varianten können vernachlässigt werden. Die lange, dem Anschein nach ungeordnete und unverständliche Reihung von Substantiva hat wohl Chatelain (71) zur Konjekturen *aequae tecta solum nive, silvae, culmina, colles: cuncta ... testantur* veranlaßt; klarer wird der Text dadurch nicht. Die neueren Editionen und Übersetzungen halten sich entweder an Hartel und umgehen das Problem durch nicht ganz exakte Übersetzung (Costanza, Antologia „e con la nivea copertura del suolo, e con il niveo ornamento delle selve, dei colli e dei monti attesta gli splendidi onori del santo vecchio“; Ruggiero, Ed. 1996 „e questa, coperta di neve, con il niveo ornamento del suolo, delle selve, dei tetti dei colli attesta le candide glorie del santo vecchio“; Walsh: „the earth thus covered with snow [its soil and woods, mountains and hills adorned with it] bears witness to the snow-white distinctions accorded the ancient saint“) oder übernehmen Chatelains Konjekturen (Ruggiero, Übersetzung 209, Anm. 3). Eine sprachlich und metrisch (hinsichtlich der Zäsuren) glattere Aussage, scheint mir, kann man allein durch Versetzung des Komma nach *solum* (statt nach *tecta*) und durch Auffassung von *solum* als von *tecta* (mit *tellus* übereingestimmtes Partizip) abhängigem Accusativus Graecus herstellen – die Übersetzung von Costanza, der die Textgestalt jedoch von Hartel übernimmt, entspricht genau dieser Auffassung: Wir erhalten dadurch zwei parallele, jeweils von einem auf *tellus* bezogenen Partizip abhängige Charakterisierungen der schneebedeckten Landschaft, wobei aus rhetorischen Gründen die einzelnen Teile der Landschaft aufgezählt werden; die wörtliche Übersetzung lautet also: „die (sc. die Erde), von Schnee in bezug auf den Boden bedeckt, von Schnee in bezug auf Wälder, Anhöhen und Hügel geschmückt, ... bezeugt“ (zur Konstruktion von *comptus* mit Acc. Graec., überdies auf eine geographische Gegebenheit bezogen, cf. AVIEN. orb. terr. 663 *Corcyra compta solum*). Der Dichter stellt dem Zuhörer also in zwei syntaktisch voneinander durch die Wiederaufnahme von *nive* getrennten Teilen zunächst, in leicht pleonastischer Ausdrucksweise, ein Bild der schneebedeckten Erde im allgemeinen vor Augen, danach lenkt er den Blick zu den Wäldern und Bergen der Umgebung (s. auch Hudson-Williams, Notes 456; Blomgren, De locis 115 führt als Argument neben der Anapher *nive ... nive* auch die Zäsur an; s. *ibid.* 114, wo er c. 6, 257 ebenfalls aus Gründen der Versgliederung ein Komma versetzt). — *silvas culmina colles* Aufgrund der Stellung zwischen zwei auf die Landschaft bezogenen Begriffen (*silvas, colles*) muß auch *culmina* hier eine Naturgegebenheit, also ‚Gipfel, Hügel‘, bedeuten. – Zur Klausel cf. CYPR. GALL. gen. 743 *cum tumidi conscendit culmina collis*.

V. 21:

Zum Text: *cuncta ... testantur* stammt aus der schlechten Überlieferung der Codices G und R und gelangte von dort auch in die Handschrift T sowie in die editio princeps (s. Hartel, Patristische Studien VI, 60) und in die PL-Edition. Zu der vorgeschlagenen Textgestalt des Verses 20 paßt aber selbstverständlich nur das besser überlieferte *compta*. — **compta** *Comere* kann im späteren Latein, d. h. zur Zeit Paulins und danach, in der Dichtersprache in übertragenem Sinn für Lebloses, insbesondere Landschaften, Landstriche gebraucht werden; hinsichtlich Konstruktion und Inhalt für vorliegende Stelle von Interesse ist vor allem AVIEN. orb. terr. 663 *Corcyra compta solum*; ferner AUSON. Mos. 286 *alternas comunt praetoria ripas*; ENNOD. carm. 1, 5, 48 *Eridanus claris radiabat comptus arenis*. — **senis sancti** Daß Paulinus Felix als *senex* bezeichnet, ist nicht bloß Ausdruck der Ehrwürdigkeit und religiösen Vorbildhaftigkeit des Heiligen (s. Blaise, Dict.: „religieuse âgée [nuance respectueuse]“; cf. AUG. epist. 209, 3 *sanctum senem, qui tunc primatum Numidiae gerebat*), wiewohl die „nuance respectueuse“ deutlich mitzuhören ist; Felix starb nämlich tatsächlich hochbetagt, wie Paulinus selbst am Ende der irdischen Biographie des Heiligen berichtet: c. 16, 297–299 *hac vivens pietate deo maturus et aevi / et meriti plenis clausit sua saecula diebus / mutavitque piae, non clausit saecula vitae*. — **canos testatur honores** Das Adjektiv *canus* zeigt einmal mehr das „Schillern“ der gesamten Passage zwischen eigentlicher und übertragener Bedeutung: Als Attribut zu *honores* kann es selbstverständlich nur übertragen und im Hinblick auf die Aufnahme des Heiligen unter die *candidati* gemeint sein, der Dichter wählt den Ausdruck aber sicherlich mit Bedacht auf die Ekphrase der verschneiten Landschaft, denn *canus* ist geradezu stehendes Epitheton von *nix*, *pruina* u. a. (s. ThL III 296, 35–53, z. B. LUCR. 3, 21; SEN. Phaedr. 935; HOR. sat. 2, 5, 41). Die Verbindung *cani honores* findet sich sonst nur bei CASSIOD. var. 3, 5, 32; man kann sich jedoch an Wendungen wie das biblische *cani ... sunt sensus hominum* (Sap. 4, 8) oder FRONTO p. 41, 26 N. (erste Belegstelle für *canus* als „animi maturus“) *consilium canum et grave*; PAUL. NOL. c. 28, 176 *prudencia cana* erinnern fühlen. Auch zur Charakterisierung des Felix als *senex* fügt sich das Adjektiv *canus*, das oft zur Bezeichnung weißen Haars dient, vorzüglich: cf. OV. met. 8, 8–10 *cui splendidus ostro / inter honoratos medioque in vertice canos / crinis inhaerebat* (dort dient die *canities* ebenfalls als Ausdruck von *honor*). — Zur Klausel *testa(n)tur honores/em* cf. STAT. Theb. 6, 127 *pios testantur honores*; SIL. Pun. 16, 585; AVIEN. Arat. 198; ANTH. LAT. 2, 2, 1273, 5.

V. 22–24:

Sprachlich, klanglich und inhaltlich cf. c. 31, 549f. (Consolatio über den Tod des Celsus): *certa fides illa superum regione potiri, / ignea qua sanctos protegit ara dei*. — Eine Parallele zu 22/23 findet sich auch in – allerdings zeitlich lange nach Paulinus angesiedelten – liturgischen Gebeten für Verstorbene: cf. GELAS. lib. sacram. (7. Jhdt.) III, 104 *in pacis ac lucis regione*; SACRAM. GREGOR. (8. Jhdt.) 225, 1 *pacis ac lucis regione*. Da solche Texte über die Jahrhunderte hinweg oft nur geringfügig verändert wurden, ist es nicht undenkbar, daß Paulinus auf eine schon zu seiner Zeit gebräuchliche Gebetsformel Bezug nimmt.

V. 22:

Nun stellt Paulinus explizit einen Zusammenhang zwischen dem äußeren Glanz der Winterlandschaft und dem des ewigen Lebens her. – **angelica ... luce ... pace** Das ewige Leben im Himmel wird bereits im Neuen Testament mit dem Leben der Engel gleichgesetzt (,Engel‘, RAC 5, 158–160): Matth. 22, 30 *sed sunt (erunt) sicut angeli dei in caelo*; cf. auch CLEM. ALEX. paed. 2, 10, 100, 3; LACT. inst. 7, 26, 5; AMBR. in Luc. 7, 126. 129; ἀγγελικὸς βίος, für gewöhnlich Umschreibung für das Mönchsleben, und ähnliche Begriffe in Verbindung mit demselben Adjektiv können auch zum ewigen Leben in Beziehung gesetzt werden (cf. EUSEB. CAES. vita Const. 3, 46 p. 97, 10 PG 20, 1105D; Acta Philippi 144 p. 87, 2), das lateinische Lehnwort *angelicus* kann dementsprechend auch im Hinblick auf das ewige Leben gebraucht werden, cf. AUG. civ. 13, 1 D. *angelica immortalis et beata aeternitas*; PROSP. in psalm. 136, 1 *ad patriam caelestem angelicamque*; die Verbindung *angelica lux* auch bei AUG. bapt. 2, 5, 6 p. 181, 17f. (verf. 404) (*Cyprianus ...*) *per martyrii confessionem pervenit ad angelicam lucem*; bei Paulinus cf. c. 6, 318 *nominis angelici tu participatus honore?*; c. 31, 40 *spiritus angelico vectus abit gremio*; c. 33, 70 *ille autem angelicis manibus per nubila raptus*. Paulinus bewegt sich mit dem Bild vom himmlischen Glanz der Engel, den der Christ, insbesondere aber der Märtyrer (EUSEB. mart. Pal. 6. 13), im Jenseits erlangen wird, im Rahmen konventioneller Vorstellungen: ACT. Petr. 16 (17) ἐνδεδυμένοι ... ἔνδυμα ἀγγέλων φωτεινῶν; HIER. epist. 75, 2, 4 *angelico splendore decorati*. Zur Rolle der Engel beim Tod von Heiligen und Märtyrern s. o. zu 14. – Wie schon mehrere Begriffe dieser Passage, so läßt auch *lux*, hier natürlich stellvertretend für das ewige Leben, den Bezug zur Ekphrase der hellen, weißglänzenden Schneelandschaft erkennen. Biblische Grundlage der christlichen Symbolik ‚Licht‘ für ‚Leben‘ ist vor allem Johannes (1, 4 *vita erat lux hominum*; 8, 12 *lumen vitae*). Auch in der

heidnischen Philosophie konnte das jenseitige Leben bereits durch die Metaphorik des Lichtes versinnbildlicht werden (s. ThLL VII 2, 1908, 72–79): z. B. SEN. dial. 6, 25, 2 (*parens tuus apud felices animas nepotem suum ... adplicat sibi nova luce gaudentem*; christlich z. B. bei TERT. anim. 53 p. 386, 23f. (*anima*) *erumpit in apertum ad meram et puram et suam lucem*; PRUD. ham. 965 *lux immensa*; Symm. 2, 485 *lux immensa vocat, factorem noscite vestrum*; GENNAD. dogm. 62 *ut ... in beatitudinis luce persisterent (angeli)*. — **docent** Subjekt ist (*quae ...*) *vellera* (24, s. dort). — **et luce et pace potiri** Zur Klausel cf. LUCAN. 4, 385 *pace potitos*; ANTH. LAT. 2, 1, 278, 2 *pace potimur*; die Junktur *luce potiri* bei LACT. inst. 1, 11, 6 *luce ... potiti*. — *Pace potiri* erinnert an die üblichen Formeln auf Grabinschriften, z. B. *in pace abiit, obiit in pace, requiescat in pace* (s. ILCV 2816, 2885 u.v.a.; biblische Grundlage ist gen. 15, 15 *in pace sepultus*). — *Potiri* muß durative Bedeutung haben (s. ThLL X 2, 328, 37 *compotem esse, possidere, tenere*), daher der Präsensinfinitiv (anstelle des – metrisch gleichwertigen – *potitum*); angelegt ist diese Verwendungsweise bereits in klassischem Latein (CIC. Tusc. 4, 66 *in eis ipsis [divitiis, voluptatibus sim.] potiundis exultans gestiensque laetitia turpis est*; SEN. Phaedr. 501f. *rure vacuo potitur et aperto aethere / innocuus errat*); eindeutiger in späterer Zeit (SUET. Cal. 35, 3 *multos iam annos potiretur sacerdotio*; PROSP. chron. I p. 475, 1322 [*pace*] *non diu potiri*); *potiri* nähert sich semantisch mit der Zeit dem gleich konstruierten *frui* und *uti* an, so daß es auch zur Übersetzung von griech. ἀπολαύειν herangezogen werden kann (CASSIOD. Ios. antiq. 8, 286 [*provincia*] *pace potita est annis decem*).

V. 23:

clarum Das Felix zuge dachte Adjektiv eignet sich in seiner Doppeldeutigkeit wiederum vorzüglich zum Ausdruck der Natursymbolik: Die Helligkeit der Natur dient als Beweis für die *dignitas* (21 *honorem*) des Heiligen, direkt in den Himmel gelangt zu sein. Auch in letzterem Zusammenhang ist *clarus* in der Hagiographie, vor allem bei Prudentius, ein durchaus üblicher Begriff: PRUD. perist. 1, 66 *clara nos hinc angelorum iam vocant stipendia*; perist. 2, 275f. *sed purpurantibus stolis / clari et coronis aureis*; perist. 4, 33 *Barchinon claro Cucufate freta*. — *clarus* in bezug auf das christliche Jenseits: FIRM. err. 25, 4 *deus Abrahae clarius a caeli sideribus promiserat regnum*; AUG. civ. 20, 28 *clara ac sempiterna beatitudine perfruuntur*. Paulinus hat hier die Charakterisierung des Jenseits auf Felix selbst übertragen. — **placida ... in regione piorum** Zur christlichen Terminologie für den Himmel als Ort der Seligen s. ‚Himmel‘, RAC 15, 201f.; zu Paulinus’ Wortschatz in diesem Bereich: Green, Poetry

75ff., z. B. *regio superum* c. 31, 549; *regio superna* c. 21, 641; *sedes piorum* epist. 32, 6 p. 281, 4. Ähnlich bezeichnet Damasus, dessen Schriften Paulinus kennt (Green, Poetry 39. 52), an zwei Stellen den Himmel: *carm.* 25, 5; 43, 5 *Ferrua regna piorum*; bei Paulinus cf. c. 31, 34 *adsociata pii vivere conciliis* (was auf VERG. *Aen.* 5, 734f. *piorum / concilia* anspielen dürfte). All diese Wendungen gehen von *psalm.* 114, 9 aus: *in regione vivorum*. Paulinus bezeichnet damit den jenseitigen Aufenthaltsort der Heiligen, die ja nach der Ansicht, die sich seit dem 3. Jhd. allgemein durchgesetzt hatte, zum Unterschied von den ‚gewöhnlichen‘ Verstorbenen unmittelbar nach ihrem Tod die jenseitige Seligkeit erlangten (s. ‚Heiligenverehrung I‘, RAC 14, 113f.). *Pius* kann in Paulinus’ Sprachgebrauch, gerade im Genetiv Plural am Hexameterschluß, aus metrischen Gründen als Ersatz von *sanctus* dienen (Kraus, Poetische Sprache 41; z. B. c. 19, 18. 313). – Die Junktur *placida regio* für den Himmel bzw. einen Teil davon findet sich auch bei VAL. FL. 2, 118f. ... *placidis regionibus arceat / aetheris*. – Zwar können sowohl *placidus* (TERT. *scorp.* 12 p. 173, 25 *placidum quiescunt*) als auch *pius* (AMBR. Isaac 4, 37 *animae piorum*) als auch *regio* (s. o.) in Zusammenhang mit dem christlichen Jenseits gebraucht werden, der gesamte Vers macht jedoch, im Vergleich zu dem vorangegangenen mit dem christlichen Terminus *angelicus*, den Eindruck einer antikisierenden poetischen Umschreibung: cf. zu *regio* als ‚Himmelsgegend‘ CIC. *Arat.* 256 (22) *summa ab regione Aquilonis*; VERG. *Aen.* 8, 528 *caeli in regione serena* u. a.; zu *pii* als ‚Elysii manes‘ OV. *met.* 11, 62f. *quaerensque per arva piorum / invenit Eurydicen*; CIC. *Phil.* 14, 12, 32 *qui extremum spiritum in victoria effudistis, piorum estis sedem et locum consecuti*.

V. 24:

Hartel konjiziert *qua* anstelle des einhellig überlieferten, auf *vellera* zu beziehenden Relativpronomens *qu(a)e*. Alle neueren Editoren und Übersetzer haben sich dem angeschlossen; dennoch halte ich die Konjektur weder für notwendig noch für sinnvoll. Zunächst auf der Ebene der Syntax: Wenn Vers 24 eine Ortsangabe (*in regione .../ qua*) und nicht einen Subjektsatz darstellt, fehlt – auch in Hartels Text – ein Subjekt zu *docent* (22), das nur durch Übernahme des schlecht überlieferten Textes *cuncta ... testantur* (21) zu gewinnen wäre; die Übersetzer umgehen das Problem. Auch inhaltlich scheint mir der überlieferte Wortlaut den Intentionen der vorliegenden Passage angemessener: Es ist ja die Absicht des Dichters, sichtbare Gegebenheiten der Natur als Zeichen für unsichtbare übernatürliche Gegebenheiten darzustellen. Daher ist es sinnvoller, wenn er am Ende

der Ekphrase die Symbole in der Natur noch einmal als solche deutlich macht, indem er sie personifiziert die Zuhörer belehren (*docent*) läßt. Nimmt man *qua* in den Text, ergibt sich erstens eine Unschärfe durch nunmehr zwei nebeneinanderstehende Ortsangaben, *qua* und *tacito caelo*; zweitens ist die Annahme wenig wahrscheinlich, daß es Paulinus darum ging, den Ort festzulegen, an/von dem die Flocken vom/am Himmel schweben. Wichtig ist ihm ja, die auf die Erde gelangten Flocken zu interpretieren. – Was Hartel zu der Konjektur bewogen hat, erläutert er nirgends; es ist jedoch vorstellbar, daß er sich von der oben angeführten Parallelstelle in Paulinus' eigenem Werk hat leiten lassen: c. 31, 549f. *certa fides illa superum regione potiri, / ignea qua sanctos protegit ara dei*. Einen einheitlich überlieferten, sinnvollen Text aufgrund eines möglichen Selbstzitates zu ändern ist jedoch methodisch nicht gerechtfertigt. — *lactea ... vellera* Paulinus bedient sich zur Beschreibung der Schneeflocken einer kühnen Kombination zweier Metaphern. Tertium comparationis für deren erste (*vellera*) ist das flockige Erscheinungsbild frisch geschorener Schafwolle. Sprachliches Vorbild wird wohl MART. 4, 3, 1 *densum tacitarum* (cf. *tacito ... caelo*) *vellus aquarum* sein. In Form eines Vergleichs finden wir das gleiche Bild in der Bibel: psalm. 147, 16 *qui dat nivem sicut lanam* und apoc. 1, 14 *tamquam lana alba, tamquam nix*. Zu dem ungewöhnlichen Ausdruck für ‚Schnee(flocken)‘ setzt Paulinus ein Adjektiv mit einer weiteren ungebräuchlichen Charakterisierung des Schnees: *lacteus*. Tertium comparationis ist die Farbe beider Substanzen. Der Vergleich ist lediglich in umgekehrter Form (Vergleich der Milch mit Schnee) belegt: VERG. ecl. 2, 20 *nivei quam lactis abundans*; OV. met. 13, 829 *lac mihi semper adest niveum*; fast. 4, 151; fast. 4, 780. Möglicherweise hat die Wahl des Adjektivs *lacteus* mit der alten Vorstellung von der Milchstraße als Weg der Seele in den Tod bzw. als Aufenthaltsort der Seele zu tun (s. ‚Milchstraße‘, RE VII 1, 563f.; in der christlichen Dichtung wurde diese Vorstellung besonders forciert, cf. PRUD. perist. 14, 93; bei Paulinus erscheint die Milchstraße in c. 14, 48 *laetum plaga cingere lactea caelum* ebenfalls als Teil der kosmischen Sympathie am Felixtag). — *tacito labuntur ... caelo* Hinsichtlich der Formulierung scheint ein Vergilvers Pate gestanden zu sein (VERG. Aen. 3, 515 *sidera cuncta notat tacito labentia caelo*), der aber etwas anderes bedeutet, da dort *labi* als ‚über den Himmel gleiten‘ zu verstehen ist, während Paulinus das Simplex anstelle des Kompositums *delabi* setzt, um damit das Herabfallen der Schneeflocken zu bezeichnen. — Das Verbum *labi* für Niederschläge bietet sich besonders für das langsame, sanfte Herabschweben von Schneeflocken an, läßt sich aber in dieser Verbindung sonst nicht belegen, allerdings für andere Arten

von Niederschlägen: SEN. epist. 90, 16 *pluviis per devexa labentibus*; PLIN. nat. 17, 222 *lapsa persidit (pruina)*; PS.RUFIN. in Am. 9, 6 *lapso de nubibus imbre*. — Daß der Himmel – personifiziert – als *tacitum* bezeichnet wird, ist unmittelbar einsichtig, denn bei Schneefall werden sämtliche Geräusche in der Natur nur gedämpft wahrgenommen.

V. 25–28:

Deutlich markiert durch eine Apostrophe an Christus bricht Paulinus die umfangreiche Ekphrase ab und setzt mit einer Bitte an Christus um Inspiration neu ein. Das kurze Gebet trägt wesentliche Charakteristika eines Hymnus (nach Norden, *Agnostos Theos* 143ff.): Epiklesen (*Christe deus Felicis, sermo deus, sapientia*), Bitte (*ades, da, da*), hymnische Begründung der Bitte (27/28) mit *namque* (dazu s. Norden, op. cit. 152f. 157), anaphorisches Possessiv- und Personalpronomen (*tuas, tua, tui*). Die Inspirationsbitte, ein Element der heidnischen Dichtung, ist hier in allen ihren Teilen verchristlicht. Mit der Bitte stellt Paulinus eine Verbindung zum ersten Gedicht der ‚*Vita Felicis*‘ (c. 15 und 16) her: cf. c. 15, 45–51 (die Anrede wendet sich ebenfalls an Christus) *da verbum de fonte tuo, tua non queo fari / te sine; namque tui laus martyris et tua laus est .../ (50) quare ades, ut duce te repetens ab origine pergam / Felicem narrare tuum ...* (s. auch zu 71 *repetens ab origine*). Zu den Gebeten in den Gedichten des Paulinus s. Guttilla, *Preghiere e invocazioni*; zu diesem Gebet: 118ff.

V. 25:

Christe deus Felicis Die Anrufung Christi als Inspirationsgottheit ist ein wesentliches Element der christlichen Dichtung des Paulinus (zur christlichen Inspirationstopik allgemein s. Curtius, *Europäische Literatur* 242f.; im speziellen zu Paulinus Green, *Poetry* 18; Junod-Ammerbauer, *Poète chrétien* 22ff.; Kohlwes, *Christliche Dichtung* 81ff. 159ff.; Skeb, *Christo vivere* 187ff.); cf. c. 15, 32 *carminis incentor Christus mihi* (Kontrastierung von Avien, *Arat.* 1 *carminis incentor mihi Iuppiter*; cf. Junod-Ammerbauer, *Poète chrétien* 25f.). – Für die Gleichsetzung von *Christus* mit *deus* nennt Skeb, *Christo vivere* 223, Anm. 154 bei Paulinus 26 Belegstellen; zumal als Asyndeton gebraucht Paulinus diese Verbindung mehrmals (c. 17, 91; c. 18, 103; c. 22, 68; c. 25, 3 ebenfalls die Anrede *Christe deus*; cf. Green, *Poetry* 61f. 67; Ruggiero, *Cantore di Cristo* 48f.). Skeb (ibid. 224, Anm. 162) weist auf die Möglichkeit antiarianischer Tendenzen in dieser Gleichsetzung hin, ich glaube allerdings nicht, daß Paulinus solche Absichten verfolgt, da er sich in dogmatischen Fragen im allgemeinen nicht engagierte (s. Lienhard, *Monasticism* 141). *Christe deus* (oder in umgekehrter Reihenfolge) als Anrede findet sich mehrmals bei Prudentius

und Paulinus: PRUD. cath. 4, 101 *in te, Christe deus, loquemur unum*; ham. 931 *o dee cunctiparens, animae dator, o dee Christe*; perist. 7, 85 *pro te, Christe deus, mori*; PAUL. NOL. c. 25, 3; c. 27, 639 (ebenfalls am Versbeginn). – *Deus Felicis* nennt Paulinus Christus aufgrund der traditionellen Auffassung, daß zwischen Christus und Heiligen / Märtyrern, die ja Christi Göttlichkeit bezeugen, eine besonders enge Beziehung besteht (s. ‚Christus II‘, RAC 2, 1260f.; LThK 7, 128): Die Heiligen bringen (vgl. Darstellungen der bildenden Kunst, z. B. S. Apollinare Nuovo in Ravenna) Christus mit verhüllten Händen das *aurum coronarium* dar, sie erhalten von ihm die *corona* als Siegespreis; schließlich – und das ist wohl für Paulinus der entscheidende Gedanke, der in seinen Gedichten immer wieder durchscheint, z. B. auch im Abschlußvers des Inspirationsgebetes, *tua namque tui sunt gloria sancti* – ist Christus der eigentliche Urheber aller Wunder, die ein Heiliger wirkt (s. Iannicelli, *Deus operatus est*). Die Formulierung macht Christus geradezu zum persönlichen Schutzgott des heiligen Felix, cf. auch die ausführlichere Partie in c. 26, 380–383 *ille deus Danielis et ille trium puerorum / Felicis deus ipse deus nec se minor ipse est / in sancto Felice deus, per quem bona dona / et medicas exercet opes terraque marique*; cf. auch c. 20, 248 *deus ipse, Petri deus et Felicis*. Muster dafür ist die alttestamentliche Selbstvorstellung Jahwes vor Moses (exod. 3, 6.15.16): *deus Abraham deus Isaac deus Iacob*. Daß Christus gerade mit dieser Epiklese angerufen wird, hat Funktion: Durch sein Naheverhältnis zu und seine Fürsorge für Felix ist er besonders berufen, ein Gedicht über dessen Taten und zu dessen Ehren zu inspirieren. – *ades* Terminus technicus des heidnischen Hymnus (s. Guttilla, *Pregchiere e invocazioni* 119), im besonderen des ἕμνος κλητικός, für die Bitte um Epiphanie und hilfreiche Präsenz des Gottes; cf. CATULL. 62, 5; VERG. georg. 1, 17f. (so wie hier Bitte an einen Gott um Beistand beim Verfassen eines literarischen Werkes); Aen. 3, 116; in christlichen Gebeten SACRAM. LEON. p. 2, 13 *adesto, Deus noster, famulis tuis*; ibid. p. 10, 13 *adsit, Domine, misericordia tua populo*; bei Paulinus c. 15, 50 *quare ades, ut duce te repetens ab origine pergam / Felicem narrare tuum* – dort drückt Paulinus die persönliche Beziehung zwischen Christus und Heiligem mittels des Possessivpronomens *tuum* aus. — *da nunc mihi verbum* cf. c. 15, 45 (s. o.). Mit der Inspirationsbitte *da verbum*, die nicht der traditionellen heidnisch-antiken Formulierung solcher Bitten entspricht, stellt sich der Dichter einerseits in biblische Tradition, cf. psalm. 67, 12 (iuxta LXX) *dominus dabit verbum evangelizantibus virtute multa*, vor allem aber läßt er in der Wortwahl seinen Inspirationsgott in Erscheinung treten, Christus, den göttlichen λόγος, den er im folgenden, passend zur Bitte um *verbum*, mit der Epiklese *sermo* bedenkt

(zu den lateinischen Übersetzungen des griechischen λόγος s. Mohrmann, *Études* II, 71; III, 109. 140). *Christe, verbum* und *sermo* stehen so jeweils an exponierten Stellen am Versbeginn oder -schluß. Den Gedanken, daß Christus als λόγος der Inspirator seiner Dichtung ist, formuliert Paulinus öfter, cf. c. 15, 32–34; c. 21, 672f. *da nunc mihi, Felix, / a domino exorans verbo mihi currere verbum*; c. 23, 27 *adnue, fons verbi, verbum deus*. Zum Konzept *verbum/Verbum, eloquentia/Christus*, einem Standardthema christlicher Literatur, zumal von Proömien, s. Curtius, *Europäische Literatur* 287f., Anm. 3; Thraede, *Prudentius* 70; *Infantia* 364f.; Junod-Ammerbauer, *Poète chrétien* 37ff.; Kohlwes, *Christliche Dichtung* 174f.; Skeb, *Christo vivere* 188 mit Anm. 511; *Salvatore, Aspetto biblico* 10, Anm. 14. Beispiele: HIER. *epist.* 1, 1 *neque eum posse verba deficere, qui credidisset in verbo*; AMBR. *virg.* 1, 1; vgl. auch die Hieronymusprologe in *Abc.* 2, 21; in *Os.* 3; in *Abd.*; in *Mich.* 2; in *Zach.* 2.

V. 26:

sermo deus sermo ist gegenüber *verbum* die ältere, in Nordafrika zunächst vorherrschende Übersetzung des griechischen Begriffs λόγος von Ioh. 1, 1 (s. Mohrmann, *Études* II, 27. 71; III, 109. 140 u. a.; z. B. bei CYPR. *idol.* 11; *unit. eccl.* 21), der Christus als das von Gott ausgesprochene Wort (λόγος προφορικός) und damit als den Schöpfungsmittler interpretiert (TERT. *adv. Prax.* 7 *ipse sermo speciem et ornatum suum sumit, sonum et vocem cum dicit deus: fiat lux*). Die christliche Dichtung bediente sich dieser Übersetzung auch dann noch gerne, als sich längst *verbum* durchgesetzt hatte: cf. PRUD. *cath.* 3, 141 *fit caro vivida sermo patris*; *cath.* 6, 3; *apoth.* 155f.; bei Paulinus in c. 25, 97 *sermo dei*; öfter allerdings gebraucht Paulinus den üblichen Begriff *verbum* (Green, *Poetry* 68). — **sapientia** Zur zweiten göttlichen Person als *sapientia* cf. *epist.* 11, 2; *epist.* 16, 6; c. 22, 85; c. 22, 135; c. 23, 296; c. 28, 312 u. a. Die Gleichung Christi mit der alttestamentlichen σοφία (λόγος ἐνδιάθετος im Gegensatz zu *sermo / verbum*, dem λόγος προφορικός) geht auf I Cor. 1, 24, *Christum dei virtutem et dei sapientiam*, zurück und hat in der christlichen Literatur weite Verbreitung gefunden: z. B. PRUD. *apoth. praef.* 2 *corde patris genita est sapientia*; AUG. *gen. ad litt. imperf.* 1 p. 459, 16 u. a. – Bei beiden Epiklesen geht es Paulinus nicht um Theologisches, um die Darstellung der Aspekte Christi als λόγος ἐνδιάθετος bzw. λόγος προφορικός – theologische Erörterungen und Spekulationen interessierten ihn kaum –, sondern einzig und allein um dessen in diesen Epiklesen zum Ausdruck kommende Fähigkeit zur Inspiration eines christlichen Literaturwerkes, wobei *sermo* und *sapientia* eine untrennbare Verbindung eingehen. Ich glaube nicht (wie

Fabre, Amitié 105, Anm. 2 ausführt), daß der zweite Teil der Bitte nur als eine Art Füllsel um der Symmetrie *sermo – sapientia* willen existiert; Bitte um ‚grâce intellectuelle‘ im Sinne theologischer oder dogmatischer Erkenntnis ist er allerdings tatsächlich nicht, hierin stimme ich Fabre zu. Es scheint sich aber um eine Art von Hendiadyoin zu handeln: Paulinus bittet um die intellektuelle Fähigkeit, ein gelungenes Gedicht zu verfassen; *verbum* und (*perspicua*) *mens* sind dazu beide unabdingbar notwendig. — ***perspicuam ... mentem*** *Perspicuus* ist Terminus technicus der Rhetorik und bezeichnet als solcher die Klarheit und Verständlichkeit einer Rede bzw. Argumentation, cf. RHET. Her. 1, 16 *ut ... perspicuam rationem exordiorum haberemus*; CIC. de orat. 2, 329 *erit ... perspicua narratio, si verbis usitatis, si ordine temporum servato ... narrabitur*; QUINT. 4, 2, 31 *neque refert an pro lucida perspicuam (narrandi rationem) dicamus*; QUINT. 8, 1, 1. Hier allerdings muß das Adjektiv in aktiver Bedeutung, etwa gleichbedeutend mit *perspicax* (‚alles durchschauend, klar sehend‘, also ‚gib mir klare Einsicht‘), aufgefaßt werden. Belege dafür gibt es nicht eben zahlreich, und zwar erst in der Spätantike und nur in christlicher Literatur: AUG. civ. 2, 1 *ratio perspicua veritatis*; CASSIOD. inst. 5 c. 1116 B *quando perspicuo corde conspexit*. Die ‚klare Einsicht‘ ist jedoch nicht allein intellektuell zu verstehen, sie meint ebenso die richtige ‚Gesinnung‘, man vergleiche etwa 214: die Witwe wird *e pretio mentis* beurteilt.

V. 27:

cf. c. 15, 45f. (s. o.) — ***non opis humanae facundia*** Ruggiero schließt sich sowohl in seiner Übersetzung als auch in der Edition dem Text der Editio princeps an, die anstelle des in allen von Hartel herangezogenen Codices überlieferten *facundia* (mit Ausnahme von Q: *fecundia*, was offenkundig auf Textverderbnis beruht) das Adverb *facunde* konjiziert, ebenso Costanza. Die Konjektur räumt die Schwierigkeiten aus dem Weg, die sich bei der Erklärung der Konstruktion des Satzes ergeben. Allerdings ergeben sich auch mit dem überlieferten Wortlaut keine unlösbaren syntaktischen Probleme. Es bieten sich zwei Möglichkeiten, den überlieferten Text aufzufassen: Entweder kann *opis humanae* (sc. *est*) als possessiver Genetiv verstanden werden (etwa: ‚liegt nicht im Bereich menschlicher Fähigkeit, Macht‘), das Subjekt *facundia* hätte als erklärendes Attribut einen Infinitiv bei sich. Ein von einem Substantiv abhängiger Infinitiv anstelle klassischen Genetivs des Gerundiums oder Gerundivs ist nicht unbedingt anstößig, Paulinus verwendet diese für dichterische Texte evidentermaßen bequemere Konstruktion öfter (cf. zu 1 *lex ... celebrare*). Für diese Auffassung spricht, daß die Wendung (*non*) *opis est* (eventuell mit Attribut zu

opis) sehr üblich ist: VERG. Aen. 1, 601 (*grates persolvere*) *non opis est nostrae*; LIV. 10, 29, 1 *vix humanae ... opis videri pugna potuit*; AUSON. grat. act. 1 *quod ... nostrae opis est, gratias ago*; SULP. SEV. chron. 2, 2, 2 *non esse id humanae opis*; AMBR. spir. 1 prol. 18 p. 24, 174 *neque enim humanae opis est divina conferre, sed tuum, Domine, munus et patris est* – die Aussage der zuletzt genannten Stelle stimmt mit der vorliegenden inhaltlich überein, sie stammt ebenfalls aus dem Bereich der Exordialtopik (im übrigen ist die Benützung von Ambrosius’ *de spiritu sancto* durch Paulinus erwiesen; s. Lienhard, *Monasticism* 27 mit Anm. 24; zum Verhältnis Paulinus – Ambrosius s. auch Acconci, *Ambrogio* 94ff.). In diesem Sinn versteht auch Walsh den Satz: „eloquent ability to sing Your praises lies not within man’s resources“. Man kann aber *opis humanae* auch als von *facundia* abhängigen Genetivus explicativus auffassen; vom ganzen Ausdruck, zu dem wiederum die Kopula zu ergänzen wäre, müßte nun die Infinitivkonstruktion abhängen („es ist nicht eine menschlicher Fähigkeit zukommende Beredsamkeit, dein Lob zu singen“). Zu *opis* (ev. mit Attribut) als explikativem Genetiv zu einem Substantiv cf. VERG. Aen. 8, 377 *non ... auxilium ..., non arma ... artis opisque tuae*; RUT. NAM. 2, 52 *Sibyllinae fata ... opis*; LEO M. serm. 3, 2 *apostolicae opis munimen*; schließlich bei Paulinus selbst epist. 12, 3 p. 75, 12 *omnem humanae opis medelam*. Die Entscheidung ist nicht einfach, da beide Möglichkeiten grammatikalisch und inhaltlich vertretbar sind, leichte Präferenzen würde ich jedoch für die zuletzt genannte zeigen, einerseits, da sich für *humanae opis* abhängig von einem Substantiv eine Parallele im Sprachgebrauch des Autors selbst beibringen läßt (epist. 12, 3), andererseits, weil sich dieses Textverständnis meines Erachtens aus dem Duktus des Lesens bzw. Hörens zwangloser ergibt. – Zur Junktur *opis humanae* bei Paulinus cf. auch c. 16, 195 *nil opis humanae indignum*. — **dicere laudes** Mit der Klausel, die ausgehend von VERG. ecl. 6, 6f. *namque super tibi erunt, qui dicere laudes / Vare tuas cupiant* poetisches Allgemeingut wurde (cf. HOR. carm. saec. 76; OV. ars 2, 739; TIB. 1, 3, 31 u. a.), setzt Paulinus ein weiteres deutliches Zeichen betreffend das literarische Genus seines Gedichtes: *laudes* (cf. auch 68) im Sinne von *laudatio* (s. ThL VII 2, 1063, 43–1064, 32) ist Terminus technicus für die Gattung der Panegyrik (RHET. Her. 3, 6, 10 *demonstrativum genus ... dividitur in laudem et vituperationem*; s. die Werktitel *laus Pisonis, laudes Iustini, de laudibus dei* u. ä.; Paulinus’ 6. Gedicht trägt den Titel *Laus sancti Iohannis*) und als christliche Panegyriken lassen sich Paulinus’ *Carmina natalicia* unter anderem auffassen. Mit weltlichen Herrscher- oder Beamtenpanegyriken verbindet die Gedichte auf Felix unter anderem die Praxis des öffentlichen Vortrags vor Publikum.

Paulinus verchristlichte das Genus, indem er den weltlichen Würdenträger durch einen Heiligen ersetzte. Wenn auch, wie erwähnt, die Klausel *dicere laudes* weite Verbreitung gefunden hat, so dürfte dennoch klar sein, daß es die oben zitierte Vergilstelle ist, auf die sich Paulinus unmittelbar bezieht: Das Zitat stammt aus Vergils Eklogen – Paulinus' c. 18 ist unter anderem in bukolischem Milieu angesiedelt; auch Vergil gebraucht an der zitierten Stelle den Begriff *laudes* terminologisch für ‚Panegyrik‘. Als Träger panegyrischer Aussagen fungierte das Genus der Bukolik schon von seinem Archegeten Theokrit an, infolgedessen bilden Heiligenlob und bukolischer Rahmen bei Paulinus eine Einheit.

V. 28:

posse tuas Das starke Enjambement hebt sowohl die Abhängigkeit der Fähigkeit (*posse*) zum Gotteslob von göttlichem Beistand als auch die Tatsache, daß es sich um Christi Lob (*tuas*) handelt, auffällig hervor. Letzteres mag nach der Themenangabe des Gedichts (3 und 5–7: ‚Felix und seine *merita* will ich besingen‘) erstaunlich erscheinen, die Erklärung folgt jedoch sogleich im zweiten Teil des Verses. — ***namque*** Hymnische Begründung (cf. z. B. HOR. *carm.* 3, 11, 1; Norden, *Agnostos Theos* 152f. 157; Liver, *Sakralsprache* 260ff.), allerdings mit Unterschieden zum üblichen Gebrauch: In heidnischen Götterhymnen verbindet sich mit der Begründung für gewöhnlich ein Hinweis auf frühere Leistungen des Gottes; außerdem kann der *namque*-Satz, betrachtet man den unmittelbaren Kontext, wohl nicht die Bitte erklären; vielmehr scheint sich *namque* lediglich auf das unmittelbar Zunächststehende zu beziehen, *tuas (laudes)*: Christi Lob wird das folgende Gedicht deswegen sein, weil die Heiligen Christi *gloria* dienen. – Paulinus nimmt mit der Begründung sprachlich und inhaltlich wiederum auf das erste Gedicht der *Vita Felicis* Bezug: c. 15, 46 *namque tui laus martyris et tua laus est*, macht also deutlich, daß er c. 18 als mit c. 15 (und 16) eng zusammengehörig gelesen wissen will. — ***tui ... sancti*** Mittels des Possessivpronomens nimmt Paulinus den Gedanken der engen Verbundenheit Christi mit den Heiligen, den er bereits am Beginn des Gebetes (25 *Christe deus Felicis*) ausgesprochen hatte, wieder auf. — ***tua ... gloria*** Zum Text: Anstelle von *gloria* überliefern die beiden bekanntermaßen schlechten (Hartel, *Patristische Studien* VI, 48f.) Handschriften G und R, an die sich die *Editio princeps* sowie die PL-Edition anlehnen, *gaudia*, alle modernen Ausgaben folgen Hartel. Neben der evident besseren Überlieferung sprechen auch inhaltliche Gründe für diese klare Entscheidung: Sinn ergäbe zwar die Aussage ‚die Heiligen sind Christi Freude‘ (s. den Einleitungsteil des Gedichtes, der ausführlich von

der Freude über Felix im Himmel handelt) auch, etwa wenn man an I Thess. 2, 20 *vos enim estis gloria nostra et gaudium* denkt, doch liegt es wohl näher, im Zusammenhang mit der Ankündigung eines Panegyrikus (*laudes*) an Christi *gloria* zu denken. Die Auffassung, daß die Heiligen und im besonderen die Märtyrer zu Christi *gloria* beitragen, ist in der frühchristlichen Literatur weit verbreitet (s. Vermeulen, *Semantic Development* 109ff.): TERT. fug. 1, 6 *totum quod agitur in persecutione, gloria dei est*; AMBR. epist. 77, 11 *reseratis oculis gloriam domini speculamur, quae est martyrum passione praeterita et operatione praesens*. Diese Auffassung war selbstverständlich auch Paulinus nicht fremd: c. 14, 43 *immensi Felix est gloria Christi*; c. 15, 45 *namque tui laus martyris et tua laus est*; c. 19 schließlich besteht zu einem großen Teil im Erweis der die ganze Welt umspannenden *gloria* Christi durch die Heiligen. – Die metonymische Bezeichnung der *sancti* als *gloria* Christi erinnert andererseits an pagane dichterische Formulierungen, z. B. VERG. Aen. 6, 767 *Procas, Troianae gloria gentis*, aber auch an Christliches: II Cor. 8, 23 (*apostoli gloria Christi*; Iudith 15, 10 (*Iudith gloria Ierusalem*).

V. 29–61:

Abermals unterbricht Paulinus den Zusammenhang des Proömiums durch einen umfangreichen Exkurs; wieder aufgenommen wird das Proömium mit der entsprechenden Topik ab Vers 62. Allerdings fügt sich der vorliegende Abschnitt bestens in den Zusammenhang der Exordialtopik ein: Er stellt insgesamt eine zum Teil reflektierende, zum Teil narrative Ausmalung eines Bescheidenheitstopos dar – der am Ende mittels biblischer Analogie geschickt ins Gegenteil verkehrt wird –, ausgeführt durch den ebenfalls in den Bereich von Proömien gehörenden Topos *alii - ego* (Belege: Thraede, *Prudentius* 31, Anm. 38; s. auch Bréguet, *Thème alius ... ego* 128–136) und verbunden mit programmatischen Aussagen über christliche Dichtung. Die Stelle bzw. c. 18 überhaupt wurde übrigens in der Sekundärliteratur, die sich mit Paulinus' dichterischen Konzeptionen beschäftigt, bisher wenig beachtet, obwohl Reflexion über Dichtung einen nicht unwesentlichen Gesichtspunkt dieses Gedichts darstellt (ausführlich behandelt nur von Costanza, *Concezioni*; berührt von Salvatore, *Aspetto biblico* 4–6, Anm. 3; Guttilla, *Pregchiere e invocazioni* 118ff.; s. auch zu 443ff.).

Die ganze Passage von 29 bis 61 ist gut komponiert und zeigt geschickten Umgang mit Topoi und originelle Verarbeitung von Vorbildern. Sie behandelt das Thema der Gaben am Festtag des Heiligen, wobei Paulinus einerseits Motivgaben der Pilger, andererseits im Rahmen der liturgi-

schen Feier dargebrachte Almosen für Bedürftige nebeneinanderstellt. Seine Aussagen gipfeln in dem schon in den ersten Versen von c. 18 angerissenen Gedanken der Dichtung als (Weihe-) Geschenk bzw. Opfer (s. dazu Curtius, Europäische Literatur 94ff.; sehr ausführlich über die Entwicklung dieser Vorstellung und die dahinterstehenden Topoi anhand des sog. Epilogus des Prudentius: Thraede, Prudentius 28ff.; Junod-Ammerbauer, Poète chrétien 18ff.). Unmittelbar angeregt wurde Paulinus zu der Art und Weise, wie er diesen Gedanken ausführt, vielleicht durch den sogenannten ‚Prologus galeatus‘ (= Prologus in libro regum) des Hieronymus (s. Curtius, Europäische Literatur 94; zum Verhältnis Paulinus–Hieronymus im allgemeinen s. Guttilla, Paolino di Nola e Girolamo; Courcelle, Jérôme 250ff.; Duval, Rapports 177ff.), in dem dieser ebenfalls, unter Bezugnahme auf verschiedene Bibelstellen, seine ‚bescheidene‘ Gabe, sein literarisches Werk, den reichen Gaben der anderen gegenüberstellt, nach dem Motto ‚jeder gibt, was er kann‘: HIER. praef. Vulg. reg. p. 365, 59ff. (ed. Weber) *In tabernaculum Dei offert unusquisque quod potest: alii aurum et argentum et lapides pretiosos, alii byssum et purpuram, coccum offerunt et hyacinthum; nobiscum bene agetur, si obtulerimus pelles et caprarum pilos. Et tamen Apostolus contemptibilia nostra magis necessaria iudicat* (1 Cor. 12, 22). *Unde et tota illa tabernaculi pulchritudo et per singulas species Ecclesiae praesentis futuraeque distinctio pellibus tegitur et ciliciis, ardoremque solis et iniuriam imbrium ea quae viliora sunt prohibent.* Paulinus konnte den 393 verfaßten (Frede, Kirchenschriftsteller) und wirkungsstarken Prolog durchaus kennen. Zu den Parallelen im einzelnen: Beide Autoren bedienen sich der Exordialtopoi ‚affectata modestia‘ und ‚alii–ego‘; beide nennen wertvolle Metalle und Textilien als Gaben der anderen (aus exod. 25) und bezeichnen ihre eigene Gabe (ego 46 bei Paulinus entspricht *nobiscum* l. 61 bei Hieronymus) als ‚billig‘ (Paulin. 48 *vilis licet hostia*; Hieron. l. 64 *ea quae viliora sunt*; die Bezeichnung der eigenen Gabe als *vilis* ist allerdings konventionell und entstammt einerseits der Bescheidenheitstopik, andererseits dem Topos der Armut des Dichters; z. B. PROP. 2, 10, 24; PRUD. perist. 3, 210; s. Thraede, Prudentius 36f.); beide berufen sich auf die Autorität der Bibel, um ihre ‚billigen‘ Geschenke als die in Wahrheit höherwertigen darzustellen (Paulin. 49–61; Hieron. l. 61f.). Das, was Hieronymus bildlich durch ‚Felle und Ziegenhaar‘ ausdrückt, stellt Paulinus explizit als *munere linguae* (46) vor; gemeint ist jedoch bei beiden die literarische Gabe. Erweitert hat Paulinus seinen Bezugstext dadurch, daß er in die wertvollen materiellen Gaben Almosen einschließt – ein Gedanke, der sich aus seinen eigenen Lebensumständen ergibt – für diesen Aspekt zieht Paulinus Cyprians Traktat

‚de opere et eleemosynis‘ heran (s. zu 50–61). – Wichtige Parallelen aus der christlichen Dichtung, deren chronologisches Verhältnis zur vorliegenden Partie sich jedoch nicht so einfach feststellen läßt, sind zwei Prudentiusstellen: In epil. 1–10 (s. Thraede, Prudentius 28ff.) sowie in perist. 3, 206–210 (s. auch zu 15) stellt Prudentius mittels ‚affectata modestia‘ und ‚alii-ego‘-Topos ebenfalls seine Dichtung den reichen Gaben der anderen entgegen, im ersten Fall (epil. 5f. und 10) spricht er dabei explizit von Almosen für Arme. — Angesichts des topischen Charakters und der Bezugnahme auf Vorbildtexte stellt sich freilich die Frage, inwiefern der Katalog der Motivgaben und Wallfahrtsbräuche 29–39 tatsächliche Bräuche reflektiert und ob er nicht zumindest teilweise literarisch bedingt ist. Betrachtet man die Beschaffenheit der Motivgeschenke im einzelnen, zeigt sich auch, daß sie in erster Linie der Intention des Dichters dienen, den Reichtum der Spender darzustellen.

Was Paulinus besonders hervorhebt, ist der Gegensatz zwischen Reichtum und Armut und die Bedeutung von Almosen (s. auch die Parallele PRUD. epil. 5f. 10). Dahinter steht zweifellos der alte Topos von der Armut des Dichters (Thraede, Prudentius 37ff.), der nichts geben kann als ein *carmen*, bzw. der sog. Topos *carmina pro muneribus* (Curtius, Europäische Literatur 96, Anm. 2; Junod-Ammerbauer, Poète chrétien 19), z. B. PROP. 2, 10, 23f. u. a. Allerdings bleibt Paulinus nicht auf der Ebene des Topischen, vielmehr setzt er die konventionelle Aussage zu seiner tatsächlichen biographischen Situation in Beziehung: Paulinus selbst trug mit seinem Reichtum dazu bei, die Felixkirche auszustatten; nun, zum Zeitpunkt der Abfassung von c. 18 (im Jahr 400), hatte er (laut epist. 24, 1; s. Skeb, Christo vivere 20, Anm. 157) beinahe alle seine Güter verkauft, um den Erlös für die Armen zu spenden. Allerdings ist es nicht wörtlich zu nehmen, sondern dem Bereich der Bescheidenheitstopik zuzurechnen, wenn er behauptet, er könne keine materiellen Gaben mehr bringen, nur seine Dichtung – die er im übrigen mittels biblischer Analogie höher einstuft: Dichtung ist demnach die Gabe eines Armen, die gerade deswegen von Christus besonders belohnt wird. Im Jahr 404 war Paulinus immer noch begütert genug, um in Fundi eine Basilika zu stiften (cf. epist. 32, 17). Dennoch passen die Aussagen dieser Zeilen in die Endphase des Güterverkaufs, der etwa 393 bis 400 erfolgte. Auch am Beginn dieser Zeitspanne, im Jahr 393, hatte sich Paulinus in einem Gedicht programmatisch zu den Themen Armut, Reichtum und Belohnung für den Verzicht auf weltlichen Reichtum im Jenseits geäußert: cf. c. 10, 70–80 und 281f. (dazu Skeb, Christo vivere 74ff.; zur Problematik Armut – Reichtum in der Beurteilung der Christen s. Fontaine, Valeurs 571ff.; Prete, Proprietà 257ff.).

Diese Motive durchziehen allerdings sein gesamtes Werk, c. 16, 254ff. beispielsweise läßt er Felix freiwillig auf irdische Güter verzichten und dafür den Lohn im Himmel wählen; er betrachtet den Heiligen als Vorbild für sein eigenes Leben.

Übersicht über den Aufbau der Verse 29–61:

- 1) 29–44a Katalog der Gaben der *alii*
 - a) 29–39 Motivgaben, Wallfahrtsbräuche
 - b) 40–44a Almosen
- 2) 44b–48 Gegensatz *alii-ego* in bezug auf die Gaben (cf. Hieron. prol. gal.)
 - a) 44b–46a Zusammenfassung der Gaben der *alii (illi)*
 - 45 Aufzählung aller Gaben
 - 46a Bewertung
 - b) 46b–48 *ego*: Gabe des Paulinus (Dichtung)
 - 48 Bescheidenheitstopos
- 3) 49–61 Wendung des Bescheidenheitstopos zu Überlegenheit mit Hilfe der Bibel
 - a) 49–50a Überleitung
 - b) 50b–57 Bibelparaphrase (Luc. 21, 1ff. = Marc. 12, 41ff.)
 - c) 58–61 Kommentar des Paulinus (Cypr. elem. 15)

Für die Formulierung des *alii-ego*-Topos insgesamt hatte Paulinus möglicherweise die berühmte Stelle VERG. Aen. 6, 847–853 *excudent alii spirantia mollius aera ...* vor Augen (s. Fabre, Amitié 105, Anm. 2; Green, Poetry 46). Stilistisch zeichnet sich die folgende Partie (einschließlich 40) durch auffällig häufige Verwendung von Reimen aus (zumeist Gleichklang von Penthemimeres und Schluß), die Paulinus ansonsten nach dem Vorbild der klassischen Dichtung eher mied (Green, Poetry 116). – Zu den im folgenden geschilderten Motivgaben sowie zur Praxis der Opfergaben an Heiligengräbern im allgemeinen s. Kötting, Peregrinatio 398ff.; vgl. auch c. 14, 98–100.

V. 29:

cedo Der Ausdruck *cedo* fungiert, wiederaufgenommen am Beginn des Verses 40, als Gliederungselement innerhalb des Katalogs zwischen Motivgaben (und Wallfahrtsbräuchen) und Almosen. – Absolut gebrauchtes *cedo* als Einleitung eines konzessiven Konjunktivs (s. Hofmann-Szantyr 332 und Kühner-Stegmann II, 1, 189f.) läßt sich nur einmal bei Ausonius belegen: AUSON. 470, 29 = praef. 29f. *cedo tamen fuerint fama potiore magistri, / dum nulli fuerit discipulus melior.* — ***pretiosa ... donaria*** *Donarium* bzw. *donaria* – in substantivischer Verwendung im Sinn von *donum* fast ausschließlich im Plural (ThL V 2, 1988, 48.60) – ist als Synonym von *munus* erst bei SOL. 15, 31 *inter Capitolina donaria crystallum dedicavit* (unsicher: LIV. 42, 28, 9; TAC. ann. 1, 44) sowie biblisch als Übersetzung des hebräischen *corban* belegt (z. B. exod. 35, 29 *omnes viri et mulieres*

mente devota obtulerunt donaria). Substantiva auf *-arium* schätzte Paulinus besonders, vor allem im metrisch bequemen Plural *-aria*; cf. 42 *promptaria*; 53 *aeraria*. – Zur Junktur *pretiosa donaria* cf. HIER. in Dan. 2, 8 l. 900f. *templum Dianae spoliare cupiens quod habebat pretiosa donaria*.

V. 30:

officii sumptu Als *officium* konnten kultische Handlungen schon in heidnischem Kontext bezeichnet werden: cf. OV. fast. 4, 724; SEN. benef. 5, 25, 4; christlich TERT. nat. 2, 17, 2 *officia religionum*; ARNOB. nat. 4, 16 *officia religiosa*. — ***sumptu superent*** Alliteration — ***pulchra ... vela*** *Pulchra* wird in 31 und 32 mit der Farbe bzw. dem Material der Vorhänge näher erklärt. — ***tegendis* (/ ... *foribus*)** Zur Konstruktion (Verbum der Bewegung mit finalelem Dativ des Gerundivs) cf. PRUD. apoth. 155f. *semper in auxilium sermo patris omnipotentis / descendit servando homini*; zur Dativkonstruktion des Gerundivs cf. auch VERG. georg. 1, 3f. *qui cultus habendo / sit pecori*; PRUD. perist. 11, 188 *addidit ornando clara talenta operi* (s. zu 105); bei Paulinus c. 17, 61f. *ut ager levandis / cum satis imbrem sinit*; c. 24, 903f. *cum prima signum suscitandis mortuis / caelo tuba intonaverit*; c. 31, 588.

V. 31:

(tegendis /) vela ferant foribus Vorhänge, *vela* (oder *aulaea*, 45), dienten sowohl im antiken römischen Haus als auch in frühchristlichen Kirchen (s. dazu Kraus, Christliche Alterthümer 2, 931f.) zur gegenseitigen Abtrennung von Räumen, und zwar entweder anstelle von oder in Verbindung mit *fores* (s. Smilda, Kommentar zu Sueton, Claud. 10). Letztere Möglichkeit muß wohl hier Paulinus vorgeschwebt sein. Cf. SEN. epist. 80, 1; SUET. Claud. 10, 1 *inter praetenta foribus vela se abdidit*; IUV. 6, 227f. *ornatas paullo ante fores, pendentia linquit / vela domus*. *Vela*, die als Geschenke in Kirchen gebracht wurden, sind inschriftlich belegt: s. R. Fabretti, Inscriptionum antiquarum, quae in aedibus paternis asservantur, explicatio et additamentum, Rom 1702, p. 79 n. 93; J. C. Orelli, Inscriptionum latinarum selectarum amplissima collectio, Zürich 1828, n. 1918, sowie bei GREG. M. epist. 11, 26, MGH epist. II, p. 287, 19; Paulinus spricht davon auch in c. 14, 98 *aurea nunc niveis ornantur limina velis*. – Der Konjunktiv *ferant* im Relativsatz ist durch Angleichung an die Reihe konzessiver Konjunktive (*ferant, superent* etc.) bedingt. — ***puro splendida lino*** Über Leinen als Material von Türvorhängen ist nichts überliefert. Die strahlendweiße Farbe des Leinens ist es, worauf es Paulinus hier im Gegensatz zu den buntgefärbten Vorhängen des nächsten Verses vor allem ankommt: *coloratis textum fucata figuris*. Weiße Türvorhänge erwähnt Paulinus auch in c. 14, 98 *aurea nunc niveis ornantur*

limina velis. – Zur Konstruktion (Adjektiv *splendidus/a*, gerahmt durch Ablativ) cf. CATULL. 64, 46 *tota domus gaudet regali splendida gaza*; VERG. Aen. 1, 637 *regali splendida luxu*.

V. 32:

coloratis ... figuris cf. CATULL. 64, 50 *vestis priscis hominum variata figuris*; 64, 265 *talibus ... vestis decorata figuris*. In beiden Fällen handelt es sich um in den Stoff eingewebte konkrete Gestalten, woran die Bezeichnung *figurae* natürlich auch bei Paulinus am ehesten denken läßt, während der Begriff *fucata* eher auf gefärbte Textilien hindeutet. Über in Stoff eingewebte Gestalten cf. auch PROB. Verg. georg. 3, 25 (*gentium devictarum habitum et figuram aulaeis intexunt*; *figura* allerdings kann jede Abbildung heißen, nicht nur die von Personen (ThL VI 1, 728, 43–729, 61). — **textum fucata** cf. VERG. georg. 4, 335 *carpebant hyali saturo fucata colore*; TAC. ann. 2, 14 *sed viminum textus vel tenuis et fucatas colore tabulas*; zur Konstruktion cf. CLAUD. 22, 136 *luxuries ... fucata genas*. — Es stellt sich die Frage, ob Paulinus bunt gefärbte Stoffe meinte oder mit *figurae* versehene, d. h. wohl solche mit eingewebten Gestalten. Der Ausdruck *fucare*, abgeleitet von *fucus*, deutet darauf hin, daß Paulinus eingefärbte Textilien im Sinn hat, allerdings hatte *fucare* im Lauf der Zeit seine ursprüngliche Bedeutung so weit verloren, daß es auch einfach im Sinn von ‚bunt‘ verwendet werden konnte (cf. *fucus* und *figurae* für ein und dieselbe Decke bei CATULL. 64, 49f.). Was Weiheschenke für Kirchen betrifft, sind weder für die eine, noch für die andere Art von bunten Textilien Belege vorhanden. Am wahrscheinlichsten ist, daß es Paulinus gar nicht um präzise Aussagen über Material, Farbe und Art der Färbung ging, sondern daß er nach dem Prinzip der *variatio* unterschiedliche Arten von wertvollen Geschenken darstellen wollte.

V. 33:

Sowohl sprachlich als auch metrisch (Versus spondiacus, der betreffende Vergilvers fungierte in spätantiken Metrikhandbüchern, etwa in dem Marius Victorinus zugeschriebenen p. 210, 6, als Musterbeispiel für dieses Phänomen) steht Vergil im Hintergrund dieses Verses: VERG. Aen. 7, 634 *aut leves ocreas lento ducunt argento*. Paulinus lehnt sich an den Aufbau des Verses an, indem er die wörtlich übernommenen Teile an derselben Stelle beläßt und in dieses Gerüst die Ausdrücke einfügt, die er selbst benötigt (Bitter, Vergilinterpretation 51f.). Die einzige inhaltliche Parallele: In beiden Fällen handelt es sich um durch *hi ... alii* gegliederte Kataloge (der Vergilvers stammt aus der Rüstungsszene der Latiner), Paulinus verleiht seinem Katalog durch das offensichtliche Vergilzitat epischen Ton. — *leves*

titulos *Titulus* steht synekdochisch für die Tafel, auf der eine Inschrift angebracht werden konnte; cf. OV. trist. 3, 3, 72 *grandibus in tituli marmore caede notis*; IUV. 8, 68f. *aliquid da, / quod possim titulis incidere praeter honores*; CIL 8, 15716, 5; CIL 5, 1863, 5. – *leves*: proleptisch zu *poliant*; die Junktur *titulus levis* läßt sich sonst nicht belegen. – Paulinus bezieht sich auf den schon in der Antike und bis heute weitverbreiteten Wallfahrerbrauch, an der Pilgerstätte Votivtäfelchen anzubringen, auf denen der Grund der Pilgerreise festgehalten wurde (‘Grab’, RAC 12, 387; Kötting, *Peregrinatio religiosa* 398f.). — **lento ... argento** Die Wendung stammt aus Vergil, das Epitheton *lentus* ist für Metalle oder daraus gefertigte Gegenstände auch sonst gebräuchlich: cf. OV. met. 6, 68 *illic et lentum filis immittitur aurum*; ars 3, 123; SEN. Herc. O. 152 u. a. Auf das tatsächliche Material der am Felixgrab angebrachten Votivtäfelchen wird man aus diesem Vers genausowenig Rückschlüsse ziehen dürfen wie aus 31f. auf das der *vela*, im allgemeinen bestanden solche Tafeln aus Holz, es kamen jedoch, je nach dem Vermögen des Spenders und der jeweiligen Mode, auch andere Materialien vor (s. Kötting, *Peregrinatio religiosa* 398). Paulinus kommt es allein auf den hohen Wert der Gaben der Reichen an; daß es gerade Silber ist, aus dem er die Votivtafeln gefertigt sein läßt, ist auch durch das literarische Vorbild Vergil bedingt. — **poliant** Zur Konstruktion *lento poliant argento* cf. SUET. Caes. 67, 2 *argento et auro politis armis*. Der freie Gebrauch des Ablativs gehört zu den Charakteristika der Sprache des Paulinus (s. Hartel, *Index verborum* s. v. „ablativi usus rarior“), hier jedenfalls ist er durch das Vergilzitat bedingt. – In dem Verbum *polire* steckt neben der Bedeutung ‚glätten‘ aufgrund seiner Etymologie (es ist mit dem griechischen *πολιός* verwandt, s. Forcellini s. v.) auch die Nuance des Glanzes, der dem Silber geradezu sprichwörtlich anhaftet (cf. HOR. sat. 1, 4, 28).

V. 34:

Versus aureus. — **sancta ... limina** Den Begriff *limina* gebraucht Paulinus wohl deswegen, weil die ‚Schwelle‘ von alters her in der Religion eine besondere Rolle spielte (s. ThIL VII 2, 1405, 41–78): Bereits Tempel heidnischer Götter (bzw. deren Eingänge) wurden daher synekdochisch gerne als *limina* bezeichnet, z. B. VERG. Aen. 2, 365f. *per ... domos et religiosa deorum limina*; christliche Kirchen: TERT. pudic. 4 p. 226, 1; IUVENC. 3, 642 *primo sub limine templi*; DAMAS. carm. 7, 7 Ferrua; geradezu terminologisch wurde die Bezeichnung *limina apostolorum*: PRUD. perist. 2, 519f. *apostolorum et martyrum exosculantur limina*; CLAUD. carm. min. 50, 1 *per cineres Pauli, per cani limina Petri*; GREG. M. epist. 8, 22 MGH epist. II p. 23, 15. Paulinus bedient sich der Junktur *limen sanctum* (und

zwar im Singular und Plural) besonders gerne zur Bezeichnung des Felixheiligtums: cf. 237f. *pro limine sancto / fusus humi*; c. 20, 139 *aeger ubi sancto pro limine fusus*; c. 27, 559 *liminibus ... sanctis*. — **praefixis ... lamnis** Der Ausdruck *praefixis* muß nicht notwendigerweise dahingehend verstanden werden, daß es sich um an der Außenseite des Portals befestigte Inschriftentafeln handelt, denn *praefigere* als Terminus für das Anbringen von Inschriften (s. ThIL X 2, 634, 26–42) kann, in unklassischem Gebrauch, seine lokale Bedeutung verlieren, cf. CYPR. ad Donat. 10 p. 11, 19 (*licet*) *publico aere praefixo iura proscripta sint*; dagegen in der Grundbedeutung ‚vorne anbringen‘: AUG. in psalm. 53, 1 *quod in domus fronte praefixum est*. – Das Anbringen von Weihgaben außen an den Toren von Sakralbauten scheint auf heidnische Bräuche vom Befestigen von Votivgaben an den *postes* eines Tempels zurückzugehen (s. ThIL X 2, 232, 72–233, 3). Von einer an einer anderen Stelle des Heiligtums, nämlich direkt am Grab, angebrachten Metalltafel spricht Paulinus in c. 21, 58–61 *ut super ipsum / martyris abstrusi solium claudente sepulchri / cancello latus in medio sit pagina quaedam / marmoris, adfixo argenti vestita metallo*. – Aus metrischen Gründen gebraucht Paulinus die synkopierte Form anstelle der gängigen *laminis*; *lamina* für Inschriftentafeln: LIV. 23, 19, 18 *cum titulo laminae aeneae inscripto*. Motivation für die Verwendung des ausgefallenen Vokabels dürfte das Wortspiel *limina lamnis* sein.

Das Verspaar 33/34 weist Ähnlichkeit zu einem Stück aus Prudentius' Hippolytus-Hymnus auf, in dem dieser ebenfalls die wertvolle Ausschmückung eines Grabbaus durch (Votiv-) Tafeln aus Metall beschreibt: perist. 11, 183–188 *ipsa, illas animae exuvias quae continet intus, / aedicula argento fulgurat ex solido. / praefixit tabulas dives manus aequore levi / candentes, recavum quale nitet speculum, / nec Pariis contenta aditus obducere saxis / addidit ornando* (cf. c. 18, 105!) *clara talenta operi*. Neben wörtlichen Übereinstimmungen finden sich inhaltliche Parallelen: Betonung der glattpolierten Oberfläche und des Glanzes, Erwähnung des Anbringungsortes (Kircheneingang), Reichtum der Spender; dazu noch die Vergleichbarkeit der grammatikalischen Konstruktion des letzten Prudentiusverses (*addidit ornando clara talenta operi*) mit einem Paulinusvers aus der unmittelbaren Umgebung (30f. *pulchra tegendis vela ferant foribus*); ferner die Tatsache, daß die Wendung *addidit ornando* in Vers 105 des Paulinusgedichts beinahe wörtlich erscheint (s. dort).

V. 35–37:

Beschreibung der von den Pilgern gespendeten Lichter. Die Aufzählung enthält, dem Prinzip der *variatio* gemäß, verschiedenste Arten und Begriffe

von Lichtquellen (*cerae, lychni, funalia*), die wichtige realienkundliche Informationen bieten. Eine detailliertere Ekphrase von Lichtern fügt Paulinus in c. 19, 409–424 ein, er bezeichnet die Lampen auch dort als *munera* (407), d. h. als Motivgaben; weitere Beschreibungen der Kirchenbeleuchtung: c. 23, 125–147; c. 27, 389–394; cf. auch PRUD. cath. 5, 13–24. Auch dieser Abschnitt des Katalogs beruht sprachlich auf Vergil: vgl. 36/37 mit VERG. Aen. 1, 726f. *dependent lychni laquearibus aureis / incensi et noctem flammis funalia vincunt.*

V. 35:

ast alii epischer Hexameterbeginn, cf. VERG. Aen. 6, 316; 7, 395. — *pictis ... ceris* *Cera* wird gerne metonymisch für aus Wachs gefertigte Gegenstände gebraucht, anstelle von *cereus* nur in christlichen Texten (LACT. inst. 6, 2, 5; ira 24, 14; PAUL. NOL. c. 19, 410; CORIPP. Iust. 2, 9 u. a.), da Kerzen in der klassischen Antike zwar bekannt, aber kaum in Verwendung waren und erst durch ihre kultische Bedeutung im Christentum in großen Mengen hergestellt wurden (s. Büll-Moser, ‚Wachs‘, RE Suppl. 13, 1347, 10ff.). Lt. Blaise, Dictionnaire, kommt *cera* in der Bedeutung ‚Kerze‘ nur im Plural vor, was daran liegen mag, daß das Produkt ‚Kerze‘, zumal in Kirchen, üblicherweise in größerer Anzahl zu finden ist. Gerade in der Märtyrerverehrung – erster Beleg für *cerei* an einem Märtyrergrab: PASS. Cypr. 5; Kerzen als Motivgaben: LACT. inst. 6, 2 – kamen Kerzen geradezu massenhaft zum Einsatz (cf. HIER. c. Vigil. 4.7; epist. 109, 1). Kerzen waren nicht nur beliebte Motivgaben (ein frühes heidnisches Beispiel ist der 235 v. Chr. von einer römischen Legion in Numidien Juppiter als Weihegeschenk dargebrachte *cereus*: CIL 8, 2465. 17953), es wurden umgekehrt auch gerne Wachsreste von Märtyrergräbern wegen mutmaßlicher Wunderkraft von Pilgern mit nach Hause genommen. – Unter *pictae cerae* kann man sich wohl nicht, in welcher Technik auch immer, bemalte *cerae* vorstellen (so wird vorliegende Stelle in RE Suppl. 13, 1390, 34ff. verstanden), sondern bunt gefärbte (über das Färben von Wachs s. *ibid.* 1354, 14ff.; zu den einzelnen Farben – es kommen so gut wie alle Farbschattierungen vor – s. ThL III 853, 46–51), denn *pictus* kann ebenso wie *depictus* im Sinn von ‚gefärbt‘, ‚bunt‘, ‚farbig‘ verstanden werden (*pictus*: VERG. georg. 3, 243 *volucres*; OV. met. 4, 398 *uvis*; *depictus* – Paulinus spricht c. 19, 410 von *depictae cerae*: AMBR. hex. 3, 8, 36 *rura ... floribus*; AVIEN. Arat. 808 *terga carinae*). — *accendant lumina ceris* Zusammensetzung aus zwei vorgeprägten dichterischen Formeln: *accend* lumina* und *lumin* cer**, VERG. georg. 1, 251 *accendit lumina Vesper*; AVIEN. Arat. 163

aemula vicinis accendit lumina flammis; STAT. silv. 3, 1, 95 *lumine ceras*; MART. 14, 5, 1 *languida ne tristes obscurent lumina cerae*.

V. 36:

multifores ... lychnos *Multiforus/is* ist ansonsten äußerst selten belegt und jedenfalls nicht in bezug auf irgendwelche wie immer gestaltete Lampen: OV. met. 12, 158 *longa ... multiformi ... tibia buxi*; SEN. Ag. 348f. *tibi multiforma tibia buxo sollemne canit*; PLIN. nat. 8, 218 *specus, qui sunt multiformes in terra*. Andererseits gibt es keinen Beleg für *lychnus, lucerna* mit einem Adjektiv, das auf mehrere Öffnungen der Lampe hindeuten würde. Lampen (s. Hug, ‚Lucerna‘, RE VI 2, 1566, 26ff.) hatten am Rand gewöhnlich eine, manchmal aber auch mehrere Öffnungen für den Docht, d. h. es gab vielflammige Lampen, sogar eine Art von Kronleuchtern. So scheint Walsh das Adjektiv zu deuten (er übersetzt „with many wicks“; die italienischen Übersetzungen umgehen das Problem, Costanza: „lucerne a più fori“, Ruggiero: „lampade dai molti fori“). Eine Art Luster, eine vielarmige Hängelampe mit mehreren Lichtquellen, beschreibt Paulinus selbst in c. 19 mit einem anderen Bild: Er vergleicht den verzweigten Luster dort mit einem Baum, c. 19, 412–416 ... *fixi laquearibus altis / pendebant per aena cavi retinacula lychni, / qui specie arborea lentis quasi vitea virgis / brachia iactantes summoque cacumine rami / vitreolos gestant tamquam sua poma caliclos*. Für die Interpretation von *multifores lychni* läßt sich daraus nichts gewinnen. Möglicherweise handelt es sich an beiden Stellen um eine sogenannte *corona* (auch *circulus luminum* genannt), d. i. eine Hängelampe in Form eines Reifens, an dem eine Reihe von kleinen mit Öl gefüllten und mit schwimmendem Docht versehenen Glasgefäßen befestigt war (‚Lampen‘, in: Kraus, Christliche Alterthümer 2, 271; als Beleg für diesen Lampentyp werden PRUD. cath. 5, 141f. und vorliegende Paulinusstelle angeführt, ohne daß das Problem der Bedeutung von *multifores* erörtert würde). Es wäre zu überlegen, ob nicht vielleicht ein Überlieferungsfehler in Form einer Vertauschung der Substantive und der dazugehörigen Adjektive vorliegt, so daß der Text ursprünglich gelautet haben könnte: *multiforisque cavos lychnos laquearibus aptent*; d. h. ‚hohle Lampen an die mit zahlreichen Löchern (zum Anbringen der Ketten, an denen die Lichter aufgehängt werden) versehene Decke hängen‘. Die Form *multiforis* (in diesem Fall natürlich vom Adjektiv der o-Deklination abgeleitet) muß nicht konjiziert werden, sie ist in zwei Codices, D und Q, die beide von Hartel als zuverlässig eingestuft werden (Patristische Studien VI, 48f.), überliefert; das Adjektiv *cavus* paßt zwar sinngemäß durchaus zu *laquearia*, cf. APUL. met. 5, 1 *laquearia ... cavata* (einzige Belegstelle), allerdings

konnten *cavi* auch Lampen (aufgrund ihrer Schalenform) genannt werden, cf. PRUD. cath. 5, 17 *cava testula*; bei Paulinus selbst in c. 19, 413 *pendebant per aena cavi retinacula lychni*. – Ein *lychnus*, auf den diese Beschreibung sowie die von c. 19, 412–416 zutrifft, wurde beispielsweise in Rom in S. Sebastiano an der Via Appia Antica gefunden (Lipinsky, Decorazioni 72, Anm. 15), ein anderer befindet sich im Archäologischen Museum von Aquileia. — **laquearibus aptent** *Aptare* für ‚aufhängen‘: VERG. Aen. 8, 721 *dona ... aptat ... postibus*.

V. 37:

vibrent tremulas ... flammis Flackerndes Licht: cf. SIL. 2, 663f. ... *resplendet imagine flammae / aequor, et in tremulo vibrant incendia ponto*; CIC. Arat. frg. 23, 3 (Baehrens PLM 1) *tremulam quatiens e corpore flammam*; VERG. ecl. 8, 105 *corripuit tremulis altaria flammis*; SIL. 1, 357 *sulcatum tremula secat aera flamma*. — **funalia pendula** Auch hier geht die genaue Beschaffenheit der Lichtquellen aus der Beschreibung nicht klar hervor: Zumeist verstand man unter *funale*, ursprünglich nur der Docht, pars pro toto die Kerze selbst oder eine Fackel (s. Man, ‚Funale‘, RE VII 1, 290, 13ff.), z. B. HOR. carm. 3, 26, 7; VERG. Aen. 1, 727 – diese Stelle zitiert Paulinus hier sowie in c. 14, 52, dort eindeutig im Sinn von ‚Fackeln‘ –, CLAUD. 10, 206 (ebenfalls hängende *funalia*). Der Vers erklärt allerdings als Konsekutivsatz den vorhergehenden, d. h. es müßte sich jeweils um den gleichen Lampentyp handeln: *lychni* ist der allgemeinere Begriff und kann für jede Art von Leuchten verwendet werden (s. o.), bei Textänderung zu *cavos lychnos* kann es sich allerdings nur um Öllampen in Schälchenform handeln, also keinesfalls um Fackeln. Bleibt man beim überlieferten Text des vorigen Verses und versteht *multifores lychnos* als Kronleuchter, könnte man *funalia* als Kandelaber verstehen, an den Kerzen angesteckt wurden: Einziges sicheres Beispiel dafür ist OV. met. 12, 247; Servius versteht die oben angeführte Vergilstelle so. *Funalia* konnten aber auch die Ketten genannt werden, mit denen Hängelampen an der Decke festgemacht waren, cf. SCHOL. HOR. carm. 3, 26, 7 *funalia funes, quibus luminaria suspendi consueverant. vel funalia sunt proprie funes cereorum qui succendebantur in nuptiis. funalia dicuntur cerei quia ex funibus cera oblitis fiunt cerei qui succendi solent in nuptiis*. Im vorliegenden Zusammenhang scheint mir dies die natürlichste Erklärung zu sein. Allerdings stellt sich die Frage, inwiefern die Ekphrase des Paulinus tatsächliche Gegebenheiten widerspiegelt und inwiefern sie literarischen Prinzipien (*variatio*, *Imitation Vergils*) gehorcht.

V. 38/39:

Am Ende des Katalogs der Votivgaben gleitet Paulinus, ausgehend von einer weiteren wertvollen Gabe, kostbarem Duftöl, zu einem alten, bis heute lebendigen Wallfahrerbrauch ab: Pilger nahmen alle nur erdenklichen Devotionalien von der heiligen Stätte mit, sogenannte ‚Eulogien‘, Pilgerandenken (s. Kötting, *Peregrinatio* 271ff.; 404ff.; Ruggiero, *Vita Felicis* 186f.), die meist nicht allein der Erinnerung dienten, sondern einen praktischen Zweck verfolgten: Von Gegenständen aus dem Umkreis des Heiligen bzw. des Grabes erwartete man wundertätige Wirkung, vor allem Heilung von Krankheiten. In Paulinus’ Bericht von Öl, das mitgebracht, über das Grab gegossen und wieder mit nach Hause genommen wurde, spiegeln sich Reflexe verschiedenster Bräuche: Einerseits spendeten Gläubige Öl gerne als Votivgabe, allerdings in erster Linie als Lampenöl. Über die Sitte des Übergießens eines Grabes (vgl. dazu auch AUG. civ. 16, 38 p. 187, 4 D. (*non*) *more idolatriae lapidem perfudit oleo Iacob* [gen. 28, 18]; ACT. Petr. 40 *murra ... implens sarchofagum et perfundens melle Attico*) berichtet Paulinus ausführlich an einer anderen Stelle: c. 21, 590–600 (Schilderung der Öffnungen zum Hineingießen des Öls, auch dort ist von Nardenöl die Rede); ironisch-tadelnd in c. 27, 566f. *simplicitas ... male credula sanctos / perfusis halante mero gaudere sepulchris*. Paulinus’ Aussage findet durch den archäologischen Befund Bestätigung: Der Ausgräber Chierici konnte über einem der drei Gräber des sogenannten Raum A, des kleinsten der Grabbauten, einen Teil einer Marmordeckplatte mit zwei Öffnungen für Öl feststellen, wodurch dieses Grab auch eindeutig als das des Felix identifiziert ist (s. Korol, *Wandmalereien* 16f. mit Anm. 60; er führt als Parallelen ein Grab in den Katakomben von S. Giovanni in Syrakus und die Marmorplatte über dem vermuteten Grab des Paulus in Rom an). Öl, und zwar wiederum vorzugsweise Lampenöl, nahm man aber auch wegen der ihm zugeschriebenen Heilwirkung gerne als Eulogion mit. An vorliegender Stelle handelt es sich um selbst mitgebrachtes Öl, das durch den unmittelbaren Kontakt mit dem Heiligengrab zur wundertätigen Reliquie wird, eine Vorstellung, die wohl auf den heidnisch-antiken sog. Kontaktzauber zurückgeht. – Mit ihrer Fähigkeit, Kranke zu heilen, ersetzten die Heiligen die antiken Heilgötter, wobei in der offiziellen Lehre der Kirche als der wahre ‚Arzt‘ Christus galt (dahinter stehen die alttestamentlichen Vorstellungen von der Funktion Gottes als Arzt: exod. 15, 26; deut. 32, 39 u. a.) sowie in seinem Auftrag die Apostel (Matth. 10, 1. 8), während die Heiligen bloß als Vermittler der Wundertätigkeit Christi gelten; überdies wird Christi ‚ärztliche‘ Tätigkeit oft als geistige/geistliche Heilung verstanden (cf. AUG. civ. 5, 14 *medicus mentium*; AMBROSIAS. 1 Cor. 10,

24 *medicus spiritalis*). Für das einfache gläubige Volk, das sich oft erst vor kurzem zum Christentum bekehrt hatte und sich der heidnischen Denkmuster nicht so schnell entledigen konnte, war dies freilich anders: In den Sorgen des Alltags suchte man konkrete und rasche Hilfe bei lokal bekannten, volkstümlichen Heiligen (s. ‚Heilgötter‘, RAC 13, 1190ff.; christlich 1219ff.; ‚Arzt‘, RAC 1, 720ff.). Da diese Sorgen zumeist Krankheiten von Mensch und Tier betrafen, nehmen Heilungswunder unter allen hagiographischen Wunderberichten einen prominenten Platz ein (bei Paulinus z. B. am Ende dieses Gedichts 451–465; Heilung kranker Tiere 200–205; c. 23 hat als Hauptthema die Heilung einer Augenverletzung; im ersten Teil des c. 19 zählt Paulinus die wichtigsten Heiligen der christlichen Welt unter dem Gesichtspunkt ihrer ‚ärztlichen‘ Tätigkeit auf).

V. 38:

martyris hi tumulum cf. c. 14, 113 *martyris ad tumulum debes, et terra, coronas*. Paulinus gebraucht den Begriff *tumulus* nie in dessen terminologischer Bedeutung ‚Hügelgrab‘ (s. Korol, Wandmalereien 19, Anm. 71), sondern als metrisch einfacher zu handhabendes Synonym von *sepulcrum*; an dieser Stelle mag auch die Variation *tumulus-sepulcrum* innerhalb von zwei Versen eine Rolle gespielt haben. Vgl. in diesem Gedicht 75. 92. 163. 169. 186; 121 *tumulandi sedes* (dagegen *sepulchrum* in 100. 134. 154); c. 27, 382f. *ipsaque, qua tumulus sacrati martyris extat, / aula* u. a. Das Felixgrab bestand aus einem in einem tieferliegenden Raum befindlichen Sarkophag mit dem Leichnam des Heiligen, direkt oberhalb erhob sich eine Aedicula. – Paulinus bezeichnet Felix, der eigentlich nur als *confessor* gelten kann, als Märtyrer (s. Einleitung 9). Das Epitheton läßt er hier schon wie selbstverständlich einfließen, er kann mit dem Verständnis des Publikums rechnen, hat er doch die Gründe für diese seine Anschauung bereits einige Jahre zuvor ausführlich dargelegt (c. 14, 4–12). — *perfundere nardo* cf. c. 31, 533 *fundere nardum*; HOR. epod. 13, 8f. *nunc et Achaemenio / perfundi nardo iuvat*. – Die Bezeichnung des Öls als Nardenöl, das in der Antike als das feinste und teuerste Duftöl galt, darf wiederum nicht als wirklichkeitsgetreue Schilderung eines in Nola geübten Brauchs betrachtet werden, sondern deutet den hohen materiellen Wert der Gaben der *alii* an.

V. 39:

ut Die Textvariante *et* der PL-Edition beruht auf schlechterer Überlieferung und ist daher abzulehnen. – *medicata ... referant unguenta* Durch die Berührung mit dem Heiligengrab soll das Duftöl wundertätige Wirkung

erhalten. *Medicare* in diesem Sinn: VERG. Aen. 12, 417–419 (*Venus*) ... *hoc* (sc. *dictamno*) *fusum labris splendidibus amnem / inficit, occulte medicans, spargitque salubris / ambrosiae sucos*; MART. 9, 94, 1f. *Sardonica medicata dedit mihi pocula virga / ... Hippocrates*. Für gewöhnlich tritt, wie die angeführten Beispiele zeigen, neben das Verbum *medicare* im Ablativ die Angabe eines Heilmittels, mit dem der Gegenstand behandelt wurde. Paulinus setzt an dessen Stelle das Grab (*pio sepulchro*) – für den volkstümlichen Glauben der Wallfahrer gilt das Grab des Heiligen als konkretes, physisches Heilmittel. Ähnlich betrachtet Paulinus die Hände eines heiligmäßig lebenden Menschen (des *frater Victor*) als geeignetes ‚Mittel‘, einem Öl heilende Wirkung zu verleihen: epist. 23, 5 p. 162, 9 *medicatum manibus piis oleum*. — **pio ... sepulchro** cf. 154 *pium texere sepulchro (/ funus)*; c. 19, 267 *sepulchra piorum* (cf. CARM. adv. Marc. 5, 175); c. 21, 633 *piis ... sepulchris*. – Paulinus verwendet *pious* als Synonym des Adjektivs *sanctus* (s. zu 23 *regione piorum*) und überträgt die Eigenschaft der *sanctitas* des Felix auf dessen Grab.

V. 40–44:

Zweiter Teil des Katalogs der Gaben der Reichen. Paulinus geht nun von den Motivgaben für das Grab und die Kirche des Felix zu einer anderen Art von Gaben über: Almosen für Bedürftige (s. ‚Armenpflege‘, RAC 1, 689–698). Im Rahmen des Gottesdienstes war jeder Gläubige verpflichtet, für die Armen zu spenden (cf. IUSTIN. apol. 1, 67, 5; CYPR. elem. 15; CAES. AREL. serm. 13, 2).

V. 40:

cedo equidem Epischer Hexameterbeginn: VERG. Aen. 2, 704 *cedo equidem nec, nate, tibi comes ire recuso*; STAT. Theb. 7, 178; 8, 516; SIL. Pun. 3, 115. – Die Wiederaufnahme des Ausdrucks *cedo* vom Beginn des Verses 29 dient der Gliederung des Katalogs. — **vacuo ... auro** Die außergewöhnliche Wendung *vacuo multis potioribus auro* hat zu Verständnisschwierigkeiten und daraus resultierenden Änderungsvorschlägen am Text geführt, und zwar nicht erst in modernen Ausgaben. Dennoch wird man Hartels Text belassen können, da er durchaus verständlich und überdies gut überliefert ist. Die Korrektur von zweiter Hand zu *vacus* (s in Rasur, intendiert war sicher *vacuus*) in cod. D resultiert vermutlich aus dem Bemühen, einen Bezug auf 12 (*vacuum procedere voti*) herzustellen; hier würde sich also der Dichter selbst als einen, der, was Gold betrifft, „mit leeren Händen“ kommt, bezeichnen. Die paraphrasierenden Codices G und R ersetzen *vacuo* durch *vano*, erklären also den weniger gebräuchlichen Begriff durch den gebräuchlicheren – was andererseits als Argument für die Variante

vacuo dienen kann, denn im allgemeinen treffen die Paraphrasen der beiden Handschriften den Sinn des Paulinustextes (Hartel, *Patristische Studien* VI, 60). Die von Ruggiero und Costanza aus cod. T (15. Jhd.) übernommene Lesart *flavo* ist offensichtlich eine Humanistenkonjektur, die dem Begriff *aurum* ein gebräuchlicheres Attribut zur Seite stellen will. Ruggiero hat zwar recht, wenn er sagt „da tutto il brano non appare che Paolino voglia condannare l'uso dell'oro come vano ornamento“ (Edition, 315, Anm. 5) – abgesehen davon, daß hier, wie der folgende Vers beweist, nicht mehr von Gold als Schmuck, sondern von Gold qua Geld als Almosen die Rede ist: Im unmittelbaren Kontext anerkennt Paulinus sehr wohl auch das materielle Bemühen der anderen (44 *nec segnius*). Hat man allerdings die Passage einschließlich der Bibelperikope zu Ende gelesen, erkennt man, daß Paulinus das Gold eben doch abwertet (60 *vicerat aurum*), da es, für sich genommen, nicht für den Erwerb von Christi Lob taugt. Zur Ablehnung des Goldes im Christentum s. ‚Gold‘, RAC 11, 920–924, der Gedanke ist jedoch alt; er hat seine Wurzeln in der Philosophie, die das Gold wie jeden materiellen Besitz als bestenfalls nebensächliche, wenn nicht gar schädliche Äußerlichkeit betrachtet (z. B. Platon, *Nomoi* 728a; in popularphilosophischem Kontext HOR. *epist.* 1, 1, 52 *vilius argentum est auro, virtutibus aurum*; TIBERIAN. *carm.* 2; zahlreich sind die biblischen Aufforderungen zur Geringschätzung des Goldes, z. B. Matth. 10, 9; act. 17, 29; I Cor. 3, 12). — **multis potioribus auro** *Potior* in substantivischem Gebrauch: LIV. 9, 30, 1; QUINT. *inst.* 10, 1, 126; LACT. *epit.* 56, 4; dichterisch nur HOR. *epod.* 15, 13; *sat.* 2, 5, 76; *potior* mit Abl. (ThLL X 2, 342, 28–46): CIC. *fam.* 10, 3, 2 *qui tibi vetustate necessitudinis potior possit esse*; SALL. *Iug.* 16, 5 *specie quam usu potioem*; STAT. *Theb.* 6, 379 *meritis*; *potioribus auro* ist Umschreibung für ‚reicher‘, cf. HOR. *sat.* 2, 5, 76 (*uxorem*) *ultra ... potiori trade*.

V. 41:

quis anstelle von *quibus* bei Paulinus: c. 18, 218; c. 19, 193; c. 24, 65; c. 27, 252. — **gravis aere sinus** Sprachlich steht VERG. *ecl.* 1, 35 im Hintergrund: *non umquam gravis aere domum mihi dextra redibat*; cf. auch COLUM. 10, 310 *aere sinus gerulus plenos gravis urbe reportat*, die Übereinstimmungen werden jedoch Zufall sein. – Die Junktur *gravis aere* nimmt Paulinus in etwas veränderter Form am Ende des Gedichts wieder auf: Der Bauer dankt Felix, nachdem dieser ihm seine Tiere zurückgebracht hat, *non aere gravi nec munere surdo, / munere sed vivo linguae mentisque profusus* (443f.). Diese Verse nehmen offenkundig – weitere wörtliche Parallelen signalisieren das (cf. zu 46) – auf die gesamte Passage

29–61 Bezug, indem sie das, was hier mittels eines ausführlichen Katalogs und einer ausgedehnten Bibelparaphrase erzählt wird, knapp zusammenfassen: die Bedeutung des *munus linguae* im Vergleich zu materiellen Gaben; dort ist es allerdings nicht der Dichter selbst, dessen *munus linguae* bewertet wird; das Thema ist auf die Ebene der in das Gedicht eingeschlossenen Wundererzählung verschoben. — **relevatur** Paulinus formuliert passivisch, gleichsam als ob das Almosengeben von selbst geschähe (cf. HIER. epist. 22, 30, 2 *Plautus sumebatur in manibus*). — **egente repleto** Das substantivierte Partizip (s. dazu Hofmann-Szantyr 156; Blaise, Handbook 9) *egente* ersetzt das metrisch hier ungeeignete Adjektiv *egeno* (s. Kraus, Poetische Sprache 75ff.). Substantiviertes *egens* findet sich vergleichsweise häufig (s. ThLL V 2, 239, 33–240, 27), z. B. HOR. sat. 2, 2, 98f. *cum derit egenti / as*. – Das PPP *repleto* hat gleichzeitigen Sinn. Dieses Phänomen, der Ersatz des fehlenden passiven Präsenspartizips durch das PPP, findet sich vor allem im Ablativus absolutus, der einen begleitenden Umstand ausdrückt: cf. CIC. Lael. 84 *ea* (sc. *virtute*) *neglecta*; ac. 1, 5 *nulla arte adhibita ... disputant* (s. dazu Kühner-Stegmann II, 2, 758f.).

V. 42:

locuplete manu Die Junktur ist nur hier belegt (cf. VERG. Aen. 6, 883 *manibus ... plenis*; Aen. 10, 619f. *larga / ... manu* u. a.). Die Ablativform *locuplete* ist neben jener auf *-i* gleichberechtigt möglich (Neue-Wagener, Formenlehre I, 84f.); das Adjektiv *locuples* wird von Dichtern allerdings fast völlig gemieden (außer HOR. carm. 2, 18, 22; OV. fast. 5, 281). — **promptaria ditia laxant** Die Form *promptarium* gebraucht der Dichter anstelle der üblichen Wortform *promptuarium*, um eine kretische Silbenfolge zu vermeiden. Zu Paulinus' Vorliebe für Substantiva auf *-arium* s. zu 29 (*donaria*). – Im Hintergrund dieses und des folgenden Verses stehen möglicherweise exegetische Werke des Ambrosius, den Paulinus sicher kannte (s. Lienhard, Monasticism 86f.; Costanza, Rapporti tra Ambrogio e Paolino) und der den Begriff *promptarium* (bzw. *promptuarium*) öfters gebraucht, und zwar in Zusammenhang mit der Seele: z. B. sacr. 5, 2 im Rahmen der Interpretation der Braut des Canticum als Seele. Dieser von Ambrosius hergestellte Konnex zwischen *anima* (als Braut, s. den folgenden Vers) und *promptarium* könnte die Fortsetzung des Gedankens bei Paulinus beeinflusst haben, die nun auf der Doppeldeutigkeit des Ausdrucks *promptarium* aufbaut.

V. 43:

Das Spenden für Bedürftige erscheint nun als Möglichkeit, für die eigene Seele zu sorgen, wobei durch die Wortwahl *sponsantes* und *dotibus*

ausgehend von der patristischen Exegese des Hohenliedes das Bild der Seele als Braut (Christi) in Erscheinung tritt. Almosen werden in der Bibel als Möglichkeit der Rettung der eigenen Seele vor dem Tod genannt: Tob. 4, 11 *quoniam elemosyna ab omni peccato et a morte liberat*; Dan. 4, 24 *et peccata tua elemosynis redime*; prov. 16, 6; Luc. 11, 41 *verum date elemosynam, et ecce vobis munda omnia*. Mit darauf aufbauender Argumentation beginnt auch Cyprian seinen Aufruf zu karitativer Tätigkeit: CYPR. eleem. 2f. Die Deutung der Seele als Braut findet sich z. B. bei AMBR. Isaac 8 p. 648, 4 u. a.; bon. mort. 19f. (s. zur Exegese des Canticum: K. S. Frank, ‚Hoheslied‘, RAC 16, 58ff.); CLAUD. MAM. anim. 2, 9 p. 131, 24. — **variis ... dotibus** Passend zum Bild der Verlobung der Seele bezeichnet Paulinus die Opfergaben der Reichen als *dots*, worunter zwar auch Gaben im allgemeinen verstanden werden können (ThlL V 2, 2047, 77–2048, 42), was aber für gewöhnlich speziell für die ‚Mitgift‘ verwendet wird (ibid. 2042, 10–2046, 15). Der Begriff findet sich dementsprechend häufig im Zusammenhang allegorischer Canticum-Erklärungen (ThlL V 2, 2044, 45–72 *de dotibus animae vel ecclesiae, quae sponsa dei sive Christi putatur, constitutis*); z. B. TERT. resurr. 63 p. 124, 6; test. anim. 4 p. 138, 20; adv. Marc. 1, 10 p. 303, 14; RUFIN. Orig. in cant. 1 p. 91, 8B. *introducamus animam, cuius omne studium sit ... velut sponsi caelestis thalamos intrare, cuique animae praesentia etiam ipsius munera data sunt, dotis scilicet nomine*. — **animam sponsantes** cf. lev. 27, 2 *homo, qui votum fecerit et sponponderit Deo animam suam sub aestimatione dabit pretium*.

V. 44:

mente pares, ope diversi Die als Antithese formulierte Bewertung der Spendentätigkeit vergleicht die Almosen der anderen, die ja auch in *variis dotibus* bestehen, untereinander, er selbst stellt sich erst im folgenden Gedanken (*nec segnius illi ... ego ...*) den Reichen gegenüber. Was derartige antithetische Formulierungen betrifft, läßt Paulinus deutlich seine rhetorische Bildung erkennen, cf. c. 26, 287–289 ... *nec, si species operum tibi dispar, / non similis virtus; diversa est gratia vobis, / gloria par ...*; 370 *cernite distinctos actu sed honore iugatos*; 373 *atque ita virtutes varias par gloria pensat*. – Zur Antithese *par – diversus* cf. HIER. epist. 48, 2, 2 *diverso quidem studio, sed pari certamine* (über seine Freunde und Gegner). – *Mens* im Sinn von ‚Absicht, Bemühung‘: CIC. Phil. 11, 10; VERG. Aen. 4, 100; OV. Pont. 3, 3, 36. — **nec segnius illi** Mit dieser Formulierung aus der Sprache des Epos zeigt der Dichter, daß er das Bemühen der Reichen um adäquate Gaben durchaus anerkennt, lediglich die Art von deren Spenden sei, wie aus 46 hervorgehen wird, den seinen nicht ebenbürtig. – Die

epische Klausel in identischem Wortlaut bei HOMER. 619 ... *nec segnius illi*; cf. auch VERG. Aen. 4, 149 *haud illo segnior ibat*; LUCAN. 4, 581 *non segnior illo*; VAL. FL. 3, 85 *non segnius ille*; CLAUD. 22, 270 *nec segnius illa*.

V. 45:

Asyndetisch gereichte, abschließende Zusammenfassung der Gaben der *illi*, die aber keine auf Vollständigkeit abzielende systematische Wiederaufnahme darstellt, sondern nur einzelne schon im ersten Teil des Katalogs erwähnte Begriffe herausgreift (*ceras, aulaea, lucernas*), aber auch einen neuen Aspekt mit hineinbringt (*fercula opima cibis*). — ***fercula opima cibis*** *Ferculum* ist, wie der Zusatz *opima cibis* zeigt, in der ursprünglichen Bedeutung von ‚Tablett‘ zu verstehen. *Opimus*, meist in Verbindung mit Speisen (cf. PLIN. nat. 22, 92 *cibi opimi*; SIL. 11, 280f. *mensae opimae*), wurde auf *ferculum* übertragen. Zu *opimus* mit Abl. lim.: LUCR. 1, 728 *rebus opima bonis (Sicilia)*; LIV. 3, 7, 3 *Tusculanum agrum opimum copiis*. — Der Brauch, daß (im Rahmen eines Gottesdienstes) Wohlhabende Mahlzeiten für Bedürftige zur Verfügung stellen (sog. Τράπεζα oder Agape), geht auf I Cor. 11, 20–34 zurück; oft brachten Wallfahrer Tiere als Opfergaben mit, deren Reste den Armen zur Verfügung gestellt wurden (s. W. Schwer, ‚Armenpflege‘, RAC 1, 689ff.; Kötting, Peregrinatio 400f.). Über letzteren Brauch berichtet Paulinus in c. 20. — ***ceras aulaea lucernas*** *Ceras* (Kerzen oder Wachsfackeln) und *lucernas* (Lampen im allgemeinen, v. a. Öllämpchen) nimmt die in 35 und 36 genannten Lichtquellen wieder auf (s. dort); *aulaea* mit einem gewählteren Ausdruck (von gr. αὐλαία, im Lateinischen seit Lucilius belegt, meist im Plural) die in 31 genannten *vela*.

V. 46–48:

Scharfe Gegenüberstellung der materiellen Geschenke der anderen und des *munus linguae* des Paulinus selbst. Vor allem betont Paulinus im folgenden, daß es seine eigene Person ist, aus der die Opfergabe stammt (47 *famulor de me mea debita solvens*), ja er macht sogar sich selbst zur *hostia* (48). Dazu trägt auf stilistischer Ebene die mehrmalige eindringliche Wiederholung von Pronomina der ersten Person Singular bei (46 *ego*; 47 *de me, mea*; 48 *me ipsum, pro me*). Die Verse finden am Ende des Gedichts eine genaue sprachliche und inhaltliche Entsprechung im Dankgebet des Bauern, der durch Felix seine Rinder zurückerhalten hat: Aufgrund seiner Einfachheit und Armut vermag er keine materiellen Votivgaben zum Dank zu spenden, sondern einzig mit Hilfe seiner Sprache kann er Felix danken: (442–447) *debita sancto / vota refert, non aere gravi* (cf. 41 *gravis*

aere) nec munere surdo, / munere sed vivo linguae mentisque profusus, / voce pia largum testatur pauper (cf. *nudus opum*) *amorem / debitor et Christo satis isto pignore solvit, / immaculata suae cui sufficit hostia laudis*. Durch diese sprachlichen Mittel vergleicht Paulinus sich selbst mit dem einfachen Bauern. Die Parallele zwischen Anfangs- und Endpartie des Gedichtes ist typisches Zeichen für erwartete wiederholte Lektüre, also auch dafür, daß Paulinus seine *Carmina natalicia* nicht allein für den Vortrag, sondern auch für Lektüre durch ein kunstverständiges, literarisch versiertes Publikum konzipiert hat.

V. 46:

larga quidem, sed muta Gleicher Versbeginn bei VERG. Aen. 11, 378 *larga quidem semper, Drance, tibi copia fandi*. – Zur Kennzeichnung der materiellen Geschenke als *muta* im Gegensatz zur Dichtung cf. 443 *munere surdo*. — ***dicant*** Das Verbum *dicare* paßt eher zu den Votivgaben als zu den Spenden für Arme. *Dicare* und *dedicare* verwendet Paulinus völlig gleichbedeutend je nach den Erfordernissen des Versmaßes (Kraus, Poetische Sprache 24f.). Costanzas Lesart *ducant* stammt aus schlechterer Überlieferung und wäre auch prosodisch unmöglich. — ***ego munere linguae*** Durch die betonte Setzung des Personalpronomens *ego* und die asyndetische Gegenüberstellung ohne adversative Partikel (sog. ‚Asyndeton adversativum‘, s. Hofmann-Szantyr 830) hebt Paulinus den Gegensatz zwischen *illi* (44) und seiner eigenen Person hervor. – Zur Klausel cf. CULEX 291; MART. 7, 88, 9; IUVENC. 2, 420; bei Paulinus c. 16, 10 ... *quo famulae rata debeo munera linguae (/ Felici libare meo)*. – Die Vorstellung vom *munus linguae / fandi* u. ä. zieht sich wie ein roter Faden durch das gesamte Werk des Paulinus: die Fähigkeit zu dichten ist ein Geschenk Gottes / Christi, das man diesem zurückerstatten muß, indem man ihm die Dichtung widmet. Mit dieser Konzeption steht Paulinus im Kontrast zu seinem Lehrer Ausonius, für den Dichtung eine erlernbare technische Fähigkeit ist und keiner göttlichen Inspiration oder Gnade bedarf. (Zur Ablehnung des heidnischen Dichtungsverständnisses des Ausonius durch Paulinus s. Kohlwes, Christliche Dichtung 14ff.; Gärtner, Bildung 553ff.). Hier ist die Formulierung *munus linguae* allerdings etwas anders zu verstehen: *munus* bezeichnet nicht so sehr die Paulinus verliehene Dichtungsgabe (wie meist, cf. c. 10, 27 *fandique munus munere indultum dei*; c. 10, 31 *sibi reposcens ab homine munus suum*; c. 15, 32f. *munere Christi / audeo peccator sanctum et caelestia fari*), sondern vielmehr sein eigenes Geschenk an Gott, Christus bzw. Felix. – Über die Vorstellung der Dichtung als Geschenk / Opfer cf. zu 29–61; v. a. Thraede, Prudentius 28ff. (Kap.

1b: Dichtung als Opfer?; auf vorliegende Stelle geht er 43, Anm. 90 ein), dort auch eine reiche Sammlung von Parallelen; Junod-Ammerbauer, *Poète chrétien* 18ff.

V. 47:

Paulinus stellt sich selbst hyperbolisch als mittellos dar, an die Stelle materieller Gaben setzt er betont seine eigene Person. Zum Topos der Armut des Dichters s. Thraede, *Prudentius* 37ff. und zu 29–61; zu Paulinus' persönlicher Situation betreffend Armut und Reichtum s. ebenf. zu 29–61. — **nudus opum** Alle neueren Editionen folgen Hartels an der besseren Überlieferung orientiertem Text *nullus opum*, die PL-Ausgabe dagegen bietet wie die editio princeps *nudus opum*. Letzteres ist zwar bei weitem schlechter überliefert, und zwar lediglich in dem an Konjekturen reichen (Hartel, *Edition praef.* XXII. XXVIII) Codex T (15. Jhd.); der mit T verwandte (s. Hartel, *praef.* XXXIII) Codex B (12. Jhd.) bietet immerhin *ndus*. Ein inhaltlich sinnvoller Text geht aus beiden Varianten klar hervor, sprachlich allerdings spricht einiges für die schlechtere Überlieferung: Zu *nullus opum* (*nullus* mit Genetiv im Sinn von ‚nicht habend‘) läßt sich keine analoge Wendung belegen. *Nudus* mit Genetiv dagegen – ein Gräzismus (s. Köstermann ad *SALL. Iug.* 79, 6; Hofmann-Szantyr 78) – war nicht ungebräuchlich, cf. z. B. *OV. met.* 12, 512f. *nudus / arboris*; *nudus* im Sinn von *privatus, carens* z. B. *SIL.* 4, 607 *famae nudam*; *HOR. sat.* 2, 5, 6 *nudus inopsque*. Zwei weitere Argumente sprechen, wie mir scheint, für die Variante *nudus opum*: Die gleiche Wendung findet sich – übrigens die einzige Belegstelle – ebenfalls am Hexameterbeginn bei *SIL.* 14, 343 (*nudus opum, sed cui caelum terraeque paterent*). Zwar wurde Silius zur Zeit des Paulinus nicht sehr häufig rezipiert, einige Parallelen lassen sich jedoch feststellen, die möglicherweise doch auf Siliuskenntnis des Autors schließen lassen (Green, *Poetry* 49). Nicht zuletzt deutet eine Parallele in einem Gedicht des Paulinus selbst in ebendiese Richtung: c. 21, 500–503 (der Autor spielt dort ebenfalls auf seine Armut infolge des Güterverkaufs an) *at modo cassus opum, nec opum sed verius expers / damnatorum onerum, secura liber habendi / paupertate fruor, nec habent inimica segmentum / vincula quo teneant nudum*. — **famulor** Religiöse Handlungen konnten auch im paganen Bereich mit dem Verbum *famulari* bezeichnet werden (z. B. *PLIN. nat.* 2, 20 *externis famulantur sacris*; *STAT. Theb.* 4, 476; 9, 478 u. a.); vor allem aber in christlichem Sprachgebrauch wurde *famulari* zu einem äußerst flexibel einsetzbaren Begriff für vielfältige Arten von ‚Dienst‘ auf allen Stufen der kirchlichen Hierarchie (*famulus* für kirchliche Ämter: Blaise, *Liturgie* 505; s. *ThIL VI* 1, 267, 78–268, 32 über

famulari bei christlichen Autoren), aber auch von einfachen Gläubigen (cf. z. B. bei Paulinus, der Begriffe der Wortfamilie *famulari* in allen Bedeutungen gerne verwendete, c. 6, 268; c. 8, 17; c. 21, 727). Zu *famulari* im Zusammenhang mit Opfergaben (*munere linguae ... famulor*) cf. PS.RUFIN. in Os. 13, 1f. *precum ac victimarum oblatione*. — **de me** Indem Paulinus den üblichen Ausdruck *de* mit Possessivpronomen zur Angabe der Herkunft von (finanziellen) Mitteln (s. ThL V 1, 61, 13–83; z. B. PLAUT. Aul. 294 *non poterat de suo / senex obsonari filiae nuptiis*) durch *de* mit Personalpronomen ersetzt, bringt er zum Ausdruck, daß er eben nicht aus seinem materiellen Vermögen, sondern aus seiner eigenen Person, dem dichterischen *ingenium*, seine Schuld begleicht (eine vergleichbare Formulierung findet sich bei TER. ad. 940 *de te largitor, puer*). — **debita solvens** Die aus juristisch-merkantiler Sprache stammende Wendung (s. Heumann-Seckel s. v. *solvere*) wurde, ins Ethische übertragen, in christliche bzw. biblische Sprache übernommen (cf. Matth. 18, 30. 34; Rom. 13, 7; I Cor. 7, 3 jeweils *debitum reddere*). Eine einzulösende Schuld kann Paulinus sein Gedicht aus verschiedenen Gründen nennen: Einerseits bestand im Rahmen liturgischer Feiern die Verpflichtung, Opfergaben zu bringen (s. zu 11–13 und 40–45), andererseits hat er sich selbst durch ein Gelübde zur alljährlichen Feier des dies natalis mittels eines Gedichts verpflichtet (s. zu 1f. und z. B. auch c. 15, 2 *annua linguae debita*), ferner betrachtet er sein dichterisches *ingenium* als Geschenk Gottes (c. 10, 30), das diesem in Form eines Gott geweihten Gedichtes zurückerstattet werden muß (s. zu 46).

V. 48:

Paulinus bezeichnet nun nicht mehr sein Gedicht, sondern sich selbst als die von ihm dargebrachte Votivgabe (*vilis ... hostia*). Es gibt die Auffassung der christlichen Existenz als Opfer (s. ‚Opfer‘, LThK 7, 1173), Vorbild dafür ist der Opfertod Christi, die Christen sollen demnach in ihrem Leben nach *imitatio Christi* streben. Biblische Grundlage für diese Forderung ist vor allem Paulus, z. B. Rom. 12, 1 *obsecro itaque vos fratres per misericordiam dei, ut exhibeatis corpora vestra hostiam viventem sanctam deo placentem, rationabile obsequium vestrum*. An eine Anspielung auf Christi Opfertod ist hier allerdings nicht zu denken (Green, Poetry 70 meint eine solche in dem Begriff *hostia* zu erkennen). Woran sich Paulinus hier orientiert, ist neben der Forderung nach *spiritalis hostiae* in I Petr. 2, 5 in erster Linie Hebr. 13, 15 mit der Aufforderung an die Christen, ihr Leben zu einem Lobopfer für Gott zu machen: *per ipsum ergo offeramus hostiam laudis semper deo, id est fructum labiorum confitentium nomini eius*. Ebendiese Stelle, die Formulierung *hostia laudis*, eine Variante

des alttestamentlichen *sacrificium laudis* (Tob. 8, 19; psalm. 49, 14), zitiert Paulinus ausdrücklich am Ende dieses Gedichts in dem Dankgebet des Bauern (s. oben zu 46–48). Paulinus als christlicher Dichter interpretiert für sich die Bibelstelle als Legitimation, ja sogar Verpflichtung zu christlicher Literatur, die dem Lob Gottes dient (s. zu 27 und zu 67f.). Aus dem Folgenden, der Bibelperikope und deren abschließender Deutung durch den Dichter auf der Grundlage Cyprians (s. zu 50–61 und 58f.), wird deutlich, daß er seine „geringe Gabe“, die Dichtung, unter eschatologischem Aspekt sieht (cf. 58f.), als Mittel, dem *venturus iudex* zu gefallen. Dichtung als Mittel der Erlösung, das literarische *opus* als christliches *opus* („gutes Werk“) ist eine Konzeption, die man bereits seit Iuvenus kennt (s. dazu Thraede, Prudentius 24, Anm. 16; cf. PRUD. praef. 34–36), der am Ende der Praefatio zu seinem Bibeleos der Hoffnung Ausdruck verleiht, sein „Werk“ werde ihn einst am Jüngsten Tag vor dem Tod retten: IUVENC. praef. 22–24 ... *hoc etenim forsans me subtrahet igni / tum, cum flammivoma descendet nube coruscans / iudex, altithroni genitoris gloria, Christus*. Paulinus drückt hier im Grunde dieselbe Hoffnung aus, allerdings nicht so explizit wie Iuvenus, er überläßt die Umlegung der biblischen Erzählung von den *aera minuta* der armen Witwe (Luc. 21, 1–4) auf seine eigene *vilis hostia*, die Dichtung, dem Leser bzw. Zuhörer. Ausdrücklich weist der Dichter auf die eschatologische Funktion seiner Dichtung am Ende eines früheren Felixgedichtes hin, c. 14, 116–135: Paulinus bittet, alljährlich am Festtag des Felix *annua vota* darbringen zu dürfen, Felix möge sie annehmen und dafür am Jüngsten Tag als Fürsprecher für den Dichter auftreten; das Gedicht endet mit der auf Matth. 25, 33 *statuet oves quidem a dextris suis, hedos autem a sinistris* beruhenden Bitte, unter die Lämmer eingereiht zu werden, vgl. den Schluß von PRUD. perist. 10 (110–115 des c. 14 erinnern außerdem an das Ende von perist. 3); die Szene war in der Basilika von Fundi dargestellt, Paulinus verfaßte dazu einen Titulus (epist. 32, 17). — *vilis licet hostia hostia* für Menschen: ThLL VI 3, 3048, 9–3049, 3 (die meisten Stellen hängen von Rom. 12, 1 ab). — Mit der Charakterisierung seines Opfers als *vilis* drückt Paulinus einerseits den Gegensatz zum materiellen Wert der Geschenke der anderen aus, andererseits dient das Adjektiv als Ausdruck des Topos der ‚affectata modestia‘ (s. Curtius, Europäische Literatur 93ff.; Thraede, Prudentius 61ff.; *vilis* für die eigene literarische Gabe: PROP. 2, 10, 24; PRUD. perist. 3, 210). Im folgenden demonstriert Paulinus im Selbstbewußtsein des Dichters, daß seine geringe Gabe Gott mehr wert sei als die Gaben der anderen. — *pendo* von Opfern (ThLL X 1, 1046, 61–1047, 7): z. B. TERT. apol. 10, 1; PAUL. NOL. epist. 39, 1 p. 335, 10; carm. 14, 122.

V. 49–61:

Begründung der Höherwertigkeit seines Opfers, von der zweiten Hälfte von Vers 50 an durch die biblische Erzählung der armen Witwe bekräftigt, deren geringe Gabe, zwei *aira minuta*, ihre gesamte Habe, von Christus höher geschätzt wurde als die Gaben der Reichen (Luc. 21, 1–4). Vergleichbar auch die Aussage psalm. 21, 25 *quoniam non spreuit* (cf. *sperni* 49) *neque dispexit deprecationem pauperis*; im Vordergrund steht aber zweifellos die Evangelienstelle.

V. 49:

nec metuam sperni metuam: wohl eher Futur als Konjunktiv (Ruggiero übersetzt „temerò“, Costanza „potrei temere“, Walsh „I shall not fear“, Mencucci „avrò timore“), als Ausdruck der Überzeugung, daß das Genannte eintreten werde. – *Metuere* konstruiert mit Infinitiv für gewöhnlich nur in der Bedeutung ‚zaudern, zögern, sich scheuen, sich weigern‘ (Kühner-Stegmann I, 667); der Infinitiv steht anstelle eines Befürchtungssatzes eher bei passiven Verben oder Deponentia (Bpe.: ThL VIII 903, 65–75) oder parallel zu einem Akkusativ quasi als zweites Akkusativobjekt, z.B. HOR. *carm.* 3, 14, 14–16 *nec tumultum nec mori ... metuam tenente Caesare terras*, AMBR. *hex.* 6, 8, 49 p. 241, 4. *Metuo* mit Infinitiv in der Bedeutung ‚fürchten‘ ohne paralleles Objekt: SEN. *Herc. f.* 601 *facie pollui metuens nova*; dial. 9, 17, 1 *deprendi aliter ac solet metuit*; PLIN. *nat.* 28, 19; AMBR. *Nab.* 12, 50 *metuit deprehendi*. – *Spernere* für das Nichtannehmen eines Opfers oder Gebetes durch Gott gehört der Sprache der Psalmen an; psalm. 21, 25; 52, 6; 77, 59; 101, 18. — *non vilia Christo* (/ ... *libamina*) Vergleichbar ist die Aussage des Laktanz, *inst.* 5, 14, 18 *nemo deo pauper est nisi qui iustitia indiget*. Zu *vilis* mit Dat. *iudic.* cf. *OV.* *epist.* 7, 48 *si ... est tibi vile mori*; *LIV.* 40, 9, 4 *nec adeo tibi vilis vita esset nostra*

V. 50–61:

Perikope vom sog. ‚Scherflein‘ der armen Witwe nach Luc. 21, 1–4; die gleiche Erzählung findet sich auch bei Marc. 12, 41–44. Abgesehen davon, daß Paulinus Bibelzitate sehr oft aus Lukas bezogen hat und wesentlich seltener aus Markus, sprechen auch die etwas weiter gehenden Übereinstimmungen mit Lukas (z. B. der Begriff *substantia*) sowie vor allem die Tatsache, daß Cyprian (eleem. 15), den Paulinus, wie die Übernahme der kommentierenden Abschlußbemerkung (58f.) beweist, sicher gemeinsam mit der Bibelstelle gelesen hat, ebenfalls nach Lukas zitiert, dafür, daß man auch hier eher Lukas als unmittelbaren Bezugstext annehmen kann. — Paulinus führt die Perikope als Beweis dafür ein, daß Christus auch geringe

Gaben, je nach den Möglichkeiten und Intentionen des Schenkenden, hoch schätzt und daher auch Paulinus' Gedicht gerne annehmen wird. Die Gleichsetzung der gegenwärtigen Situation mit der biblischen Episode, des Dichters mit der armen Witwe und der Dichtung mit zwei *aera minuta*, bewirkt darüber hinaus, daß die *vilis hostia* des Dichters im Vergleich zu den Gaben der Reichen nicht nur als gleich-, sondern als höherwertig erscheint. — Die poetische Paraphrase des Bibeltextes weist nur in geringem Maß die für die Gattung der Biblepik, in der Paulinus sich am Beginn seiner Karriere als christlicher Dichter durch die Versifizierung der Psalmen 1, 2 und 136 (carm. 7, 8 und 9) sowie der Jugend Johannes' des Täufers (carm. 6) geübt hatte, charakteristischen Techniken auf (s. zur paraphrastischen Technik Herzog, Biblepik 60ff.): *amplificatio*, Episierung hinsichtlich des Stils und der Wortwahl. Paulinus bleibt doch recht nahe an der Vorlage und verzichtet auf typisch epische Stilmittel. Infolgedessen hebt sich der biblische Einschub von seiner Umgebung eher durch stärker prosaische Ausdrucksweise ab. Der Grund mag darin zu suchen sein, daß die Passage inhaltlich nicht die für ein Epos erforderlichen Kriterien erfüllt (nach HOR. ars 73): *res gestae regumque ducumque et tristia bella*, eher im Gegenteil. — Am Ende der Paraphrase gibt der Autor einen relativ umfangreichen, vier Verse umfassenden Kommentar zu dem berichteten Geschehen ab (58–61), der sich zwar aus der Aussage Christi nach Luc. 21, 3/4 (Bewertung der *aera minuta*) leicht ergibt, jedoch in dieser Form über den Evangelientext hinausgeht. Paulinus hat seine Bemerkung nicht erfunden: Er entnimmt die betreffende Aussage einem Werk, das über christliche Armenfürsorge bzw. gute Werke im allgemeinen handelt: Cyprians Traktat „de opere et elemosynis“: In §15 hält Cyprian (p. 384, 23–385,7) einer reichen *matrona* die arme Witwe als Vorbild vor Augen und kommentiert (p. 385, 7–9) das Bibelzitat im Geiste der biblischen Gebote Matth. 6, 19f. *nolite thesaurizare vobis thesauros in terra ...* und Matth. 19, 21 *si vis perfectus esse, vade, vende quae habes et da pauperibus et habebis thesaurum in caelo* folgendermaßen: *multum beata mulier et gloriosa quae etiam ante diem iudicii meruit iudicis voce laudari*. Vgl. damit bei Paulinus 58f. *propterea ex ipso venturi iudicis ore / ante diem meruit facti praecerpere laudem*. In den Versen 60f. führt Paulinus den Kommentar selbst weiter aus (s. dort). — Der gleichen Technik bedient sich Paulinus in c. 7: Nicht auf den Bibeltext zurückgehende Übereinstimmungen zeigen, daß neben Psalm 1 dessen Erklärung durch Ambrosius als Vorlage gedient hat (Skeb, Christo vivere 91). — Die Bezugnahme auf Cyprian kann aufgrund der wörtlichen Parallelen als gesichert gelten. HIER. epist. 71, 3, 3f. (ad Lucinum Baeticum) weist ebenfalls manche

Ähnlichkeiten mit den Versen des Paulinus auf: Hieronymus führt die *duo aera* der Witwe als Vorbild der von Christen geforderten Opfergaben an und versieht die Bibelstelle wie Cyprian und Paulinus mit einer kommentierenden, auf das Weltgericht bezugnehmenden Bemerkung: epist. 71, 3, 3 p. 4, 18f. *aurum deponere incipientium est, non perfectorum* (cf. Matth. 19, 21). *fecit hoc Thebanus Crates, fecit Antisthenes. se ipsum offerre deo proprie Christianorum est et apostolorum, qui duo cum vidua paupertatis suae in gazophylacio aera mittentes totum censum, quem habuerant, domino tradiderunt et merentur audire: sedebitis super duodecim solios iudicantes duodecim tribus Israhel* (Matth. 19, 28). Folgende Übereinstimmungen zwischen Paulinus und Hieronymus, die sich weder bei Cyprian noch in einer Bibelversion finden, lassen sich feststellen: der Ausdruck *census* für den Besitz der Witwe, die Bezugnahme auf *aurum* (die bei Paulinus aber im Kontext Funktion hat, s. o. und zu 60), die Auffassung des Opfers als Selbstopfer (cf. Paulin. 48 *meque ipsum ... pendo* mit Hieron. I. 20 *se ipsum offerre deo*). Den Ausblick auf das Jüngste Gericht leiten alle drei Autoren mit dem Verbum *mereri* ein. Hieronymus spricht im Folgenden (cap. 4) davon, daß man weltlichen Reichtum den Armen geben soll. Bedenkt man das unklare chronologische Verhältnis der beiden Werke zueinander (lt. Frede, Kirchenschriftsteller, wurden HIER. epist. 69–72 in den Jahren 397–400 verfaßt; c. 18 war bekanntlich für den Felixtag des Jahres 400 bestimmt) sowie die große Beliebtheit der Bibelperikope vom ‚Scherflein‘ der Witwe (s. Curtius, Europäische Literatur 95) und die Tatsache, daß Paulinus an dieser Stelle unzweifelhaft Cyprian verarbeitete, erscheint eine Abhängigkeit des Paulinus von Hieronymus aber eher fraglich. — Dieselbe Bibelperikope hat Paulinus mit ähnlicher Deutung und sicher auch unter Verwendung von Cyprian in der als epist. 34 bezeichneten (Datierung: Fabre, Chronologie 98: nach 402; Lienhard, Monasticism 189: 401–406) Predigt „de gazophylacio“ behandelt (p. 305, 20–306, 10). Paulinus bezog, wie der auffällige Begriff *substantia* (56) zeigt, der sich nicht in Cyprians Bibelzitat, sondern nur in einer Vetus-Latina-Version (cod. d) findet, nicht das gesamte Bibelzitat aus Cyprian, sondern hatte beide Texte nebeneinander vor sich.

V. 50:

pauperis obsequii libamina libamen, eigentlich das Trankopfer (*libatio*), ist in erster Linie biblisch (und zwar alttestamentlich, z. B. gen. 35, 14; exod. 25, 29) und dichterisch (von Vergil an, im Hexameter für gewöhnlich nach der vierten Hebung, d. h. in die Klausel integriert; s. ThLL VII 2, 1257, 28–30). Paulinus verwendet den Begriff auch sonst als poeti-

schen Ausdruck für Opfer jeder Art, cf. epist. 13, 14; c. 19, 277 (für heidnische Opfertgaben); c. 21, 377; c. 27, 405 (zu Paulinus' Vokabular für ‚Opfer‘, ‚opfern‘ s. Green, Poetry 90; zu *libare*, *libamen*: Quattordio Morechini, Lessico 919). – Der Begriff *obsequium* umfaßt verschiedene Arten des Dienens, im speziellen des Gottesdienstes (z. B. Ioh. 16, 2 *arbitretur obsequium se praestare deo*; Rom. 15, 31 *et obsequii mei oblatio accepta fiat in Hierosolyma*; TERT. orat. 19 p. 192, 7; AMBR. epist. 27, 7; bei Paulinus c. 6, 30; c. 25, 6; auch in paganem Kontext für kultische Handlungen: APUL. met. 10, 27 *feralia litantur obsequia*; met. 11, 6 *sedulis obsequiis et religiosis ministeriis*), allerdings könnte *obsequium*, ungeachtet des Anklangs an Rom. 15, 31 (s. o.), aufgrund des Zusammenhangs in Richtung der metonymischen Bedeutung *munus* (ThlL IX 2, 184, 28–53) gehen, wofür es auch bei Paulinus einen Beleg gibt: c. 1 praef. p. 1, 6 *ut ... aliquod sermoni huic obsequium viderer adiungere, pauculas ... ficedulas misi*. Cf. PROP. 1, 8, 39f. *hanc ego non auro, non Indis flectere conchis, / sed potui blandi carminis obsequio*; für literarische Werke auch PRUD. cath. 3, 31–35 *quod generosa potest anima ... solvere dignius obsequium / quam data munera si recinat / artificem modulata suum?*; ALC. AVIT. epist. 12 p. 46, 4; ENNOD. epist. 1, 21 p. 33, 12; cf. bei Paulinus selbst die Junktur *oris obsequio* in c. 16, 12f. (*hunc etiam oris / obsequio celebrare per annua carmina sanctum / fas mihi*); ähnlich *obsequela* bei PRUD. epil. 31f. *attamen vel infimam / deo obsequelam praestitisse prodest* (ebenfalls mit Bezug auf sein literarisches ‚Opfer‘). Walsh versteht *obsequium* als ‚Gefolgschaft, Dienst‘ („the offering of a poor man's allegiance“), die anderen Übersetzungen geben die Wendung ungenau wieder (Ruggiero: „le offerte del povero devoto“; Costanza: „i doni votivi dei devoti poveri“; Mencucci: „umile ossequio“). – Für die Bevorzugung der *pauperes* im Christentum ließen sich zahlreiche Belege anführen, s. z. B. Matth. 11, 5; Luc. 4, 18; 7, 22; Iac. 2, 5 u. a. — *laetus* Weder Cyprian noch die biblischen Berichte schreiben Christus in der fraglichen Situation irgendeine Gefühlsregung zu. Daß Paulinus dies tut, entspricht seiner generellen Tendenz zu ‚Vermenschlichung‘ Gottes, Christi und der Heiligen, vgl. die Reaktion im Himmel auf das ungehörige und zugleich vertrauensvolle ‚Gebet‘ des Bauern in 315–318.

V. 51:

(*duo ...*) *aera* Starkes Enjambement, damit verbunden ein ungewöhnlicher Verseinschnitt. – *Aera* (für den biblischen Ausdruck *aera minuta* bzw. *quadrantes*, auch Cyprian verwendet beide Begriffe) wird hier – im Sinn von *aes signatum*, Münze – offensichtlich, wie die biblische Alternativ-

version zeigt, als ein Viertelas, die kleinste römische Kupfermünze (s. ‚Münzwesen‘, RE XVI 1, 483, 5ff.), verstanden. Zur Junktur *aes minutum* cf. SEN. dial. 2, 12, 2; IUV. 6, 546; HIER. epist. 14, 8. — *piae censum viduae* Neben den wertlosen *aera* wirkt die an vergilischen (Green, Poetry 99) und ovidischen Stil erinnernde Apposition zunächst geradezu pompös. Paulinus weist aber damit auf Christi Aussage voraus, die Witwe habe mehr als alle gegeben, da sie ihren gesamten Besitz gespendet habe. – Die (naheliegende) Charakterisierung der Witwe als *pia* ist Paulinus’ Interpretation, sie findet sich nicht im Vorbildtext. — *laudata recepit* Christi Lob für das Verhalten der Witwe ergibt sich sinngemäß aus dem biblischen Vorbildtext, lexikalisch jedoch stellt der Begriff *laudata* einen Vorgriff auf den Kommentar (59 *praecerpere laudem*) dar.

V. 52:

tunc quoque Nach der kurzen Anspielung auf die Bibelstelle in den beiden vorangegangenen Versen leitet nun *tunc quoque* eine ausführliche narratio des biblischen Exemplums ein. Zum besonders in Predigten gerne als Anschauungsmaterial bzw. geradezu im Sinne eines ‚Präzedenzfalles‘ (s. die Formulierung *tunc quoque*) gebrauchten (biblischen) Exemplum s. Lausberg, Handbuch 227ff.; A. Lumpe, ‚Exemplum‘, RAC 6, 1229ff., zu biblischen Exempla bei Kirchenvätern 1245ff. — *locupletes* Paulinus ersetzt den biblischen Begriff *dives* (Luc. 21, 1) durch *locuples*, um einen Rückbezug auf 42 *locuplete manu* herzustellen. Er verdeutlicht durch die wörtliche Bezugnahme die Parallelisierung der Reichen seiner gegenwärtigen Situation mit den Reichen der biblischen Erzählung. — *dona ferebant* Beliebte Klausel seit VERG. Aen. 2, 49 *dona ferentes*; *dona ferebant*: OV. fast. 5, 425; SIL. 2, 396; *dona ferebat*: OV. fast. 2, 545. Die dichtersprachliche Wendung dient der poetischen Umformulierung des prosaischen und für das Versmaß ungeeigneten biblischen Ausdrucks *mittebant munera sua* bzw. *mittentes dona* (Luc. 21, 1) – ein typisches Vorgehen der Bibeldichtung, Cyprian übernimmt dagegen selbstverständlich den Wortlaut des Evangeliums (*mittentem* p. 384, 25; *miserunt in dona* p. 385, 6).

V. 53:

Der schwere spondeische Rhythmus unterstreicht die Massivität der *magna talenta*, der Reim *magnis ... talentis* dient zur Verstärkung dieses Eindrucks. — *magnis ... talentis* Paulinus erweitert seine Vorlage, indem er die Beschaffenheit der *dona* der Reichen näher ausführt. Er verwendet die Junktur *magnum talentum* nicht im terminologischen Sinn für ‚Silbertalent‘ oder ‚attisches Talent‘ (cf. PLAUT. Most. 644; Cist. 561; GRACCH. ap. GELL. 11, 10; VERG. Aen. 9, 265; s. Conington-Nettleship ad

VERG. Aen. 9, 265), sondern *talentum* steht metonymisch für ‚Reichtum‘; die Verbindung *magna talenta* ist in der Bedeutung ‚großer Reichtum‘ belegt bei PRUD. perist. 12, 47f. *regia pompa loci est, princeps bonus has sacravit arces / lusitque magnis ambitum talentis*; CASSIOD. var. 2, 22. — ***aeraria sancta*** Zur Umschreibung des von Lukas und auch von Cyprian verwendeten, für einen Dichtertext denkbar ungeeigneten griechischen Fremdworts *gazophylacium* (Luc. 21, 1; CYPR. p. 384, 25) überträgt Paulinus einen heidnisch-römischen Terminus des Staatswesens auf den Kirchenschatz: *aerarium populi Romani* (ThL I 1055, 35–1059, 10; z. B. CIC. Verr. II 3, 202) bezeichnet die Staatskasse, daneben gibt es die Bezeichnung *aerarium sanctius* für eine Art geheime Notkasse (cf. CIC. Verr. II 4, 140; CAES. civ. 1, 14, 1; LIV. 27, 10, 11; zur Bedeutung s. Weissenborn-Müller ad loc.), in der Kaiserzeit konnte der Staatsschatz wie alle Dinge des kaiserlichen Umfelds das Epitheton *sacrum* (cf. HIST. AUG. Alex. 24, 3; Cod. Theod. 11, 18, 1 a. 409) oder, seltener, *sanctum* erhalten (MANIL. 5, 360; FLOR. 2, 13, 21). Paulinus konnte also eine vorgegebene Wendung übernehmen und durch Umdeutung des Adjektivs auf den kirchlichen Bereich übertragen. Die Bezeichnung *aerarium* allein hatte schon Hieronymus für das Kirchenvermögen verwendet: Ios. 6, 24 *quae in aerarium domini consecrarunt*; HIER. epist. 64, 2, 3 *vidua ... de templi aerario alitur*. – Der Kirchenschatz, dessen erste Ansätze im Neuen Testament in Form von freiwilligen Gaben, die Christus und die Apostel erhielten und gemeinsam verwalteten, zu finden sind, wurde in erster Linie durch *oblaciones* wie die hier geschilderten gespeist (s. J. Lederer, ‚Kirchenvermögen‘, LThK 6, 279ff.).

V. 54:

Christus spectator erat ... corda ... / inspiciens Durch die Wortwahl lenkt Paulinus den Bibeltext, in dem lediglich neutral vom ‚Sehen, Erblicken‘ der Gaben durch Christus die Rede ist (Luc. 21, 1 *respiciens autem vidit / aspiciens Iesus videt / aspexit autem et vidit*), in eine bestimmte Richtung: Die Doppelung der Ausdrücke für ‚sehen‘ übernimmt Paulinus, er verleiht ihnen jedoch – als Vorgriff auf den Kommentar (s. zu 51 *laudata*) – den Aspekt des beurteilenden Richters (cf. 58 *venturi iudicis*), der in die Herzen der Menschen blickt. Auch dies ist im zweiten Bezugstext vorgebildet: Cyprian leitet das Bibelzitat mit den Worten ein (p. 385, 1f.) *quam cum adverteret dominus et videret, non de patrimonio, sed de animo opus eius examinans et considerans*. — ***Christus spectator erat*** Für die Umschreibung des Verbums durch von diesem Verbum abgeleitetes Nomen *agentis* und *esse* sind an dieser Stelle nicht stilistische Erwägungen

verantwortlich, vielmehr steckt in dem Ausdruck *spectator* nicht allein die Vorstellung Christi als Zuschauer (die es auch gibt und die auch zur folgenden Aussage *palmam dedit* paßt, cf. PRUD. perist. 5, 297 *spectator haec Christus deus ...*; CYPR. eleem. 21 p. 389, 19–29, aus diesem Zusammenhang zitiert Paulinus im nächsten Vers, s. dort), sondern vor allem die des καρδιογνώστης, des *inspector cordis* (vgl. die folgenden Worte *corda ferentum inspiciens*), die sich, ausgehend von einer alttestamentlichen Stelle (prov. 24, 12 *qui inspector est cordis*), mehrmals im Neuen Testament und in der christlichen Literatur findet (s. dazu Bauer-Aland, καρδιογνώστης, Lexikon zum NT 821; Bauer, καρδιογνώστης 114ff.): act. 1, 24; 15, 8; HERMAS 31, 4; PS.CLEM. hom. 10, 13; AUG. serm. 50, 3; PRUD. cath. 2, 105 *speculator adstat desuper*; vgl. inhaltlich auch MIN. FEL. 32, 9 *speculator omnium (deus)*; LACT. inst. 5, 19, 32 *(deus) latebras cordis videt*; AMBR. Abrah. 2, 8, 47 *incerta et occulta cordis manifestasti mihi, quorum spectator et scrutator deus est*; vgl. bei Paulinus c. 14, 7f. *(deus) qui cordis taciti scrutator ferre paratos / aequiperat passis*. Dem Ausdruck *spectator* mußte Paulinus dabei nicht neue Bedeutung unterlegen (als simplex pro composito für *inspector*), es gibt die prägnante Bedeutung ‚prüfender, beurteilender Beobachter‘ längst: TER. Eun. 566 *cum ipsum me noris, quam elegans formarum spectator siem*; LIV. 42, 34, 7 *acriorem virtutis spectatorem ac iudicem*. — ***corda ferentum*** Paulinus unterstreicht die Antithese (materielle) *dona* – *corda* durch Gleichklang dieser Klausel mit dem Versschluß *dona ferebant* in 52.

V. 55:

(corda ...) inspiciens cf. TERT. adv. Marc. 4 p. 449, 2 *inspice cor*; AUG. in evang. Ioh. 46, 5, 33; psalm. 30, 2, 1, 13, 9 u. a.; vgl. v. a. *inspiciens* an gleicher Versstelle bei IUVENC. 4, 7 *inspiciens saevi penetralia cordis*; IUVENC. 2, 353 *(Christus) inspiciens, quid pectora clausa tenerent*. – Zur Verbindung *corda, animum sim. inspicere*, die nicht erst in christlich-ethischem Sinn belegt ist, vgl. auch PLAUT. Epid. 386; Mil. 638; SEN. benef. 6, 38, 5; MART. 9, 28, 8; AUG. perf. iust. 8, 19; c. Pelag. 3, 4, 9; serm. 176, 5, 5. — ***viduae palmam dedit*** Auch das Bild von Christus als Wettkampfleiter oder Preisrichter, der den Siegespreis verleiht, stammt nicht aus der biblischen Vorlage, sondern dürfte auf Cyprians Werk „de opere et elemosynis“ anspielen, und zwar auf dessen Schlußkapitel, in dem denjenigen, die sich um die Erfüllung der Forderung nach *opera* bemüht haben, die *operantium gloria*, der Lohn des ewigen Lebens, vor Augen gestellt wird: cf. CYPR. eleem. 26 p. 394, 21–25 *ad hanc operum salutarium palmam libenter ac prompte certemus, omnes in agone iustitiae Deo et*

Christo spectante curramus et qui saeculo et mundo maiores esse iam coepimus cursum nostrum nulla saeculi et mundi cupiditate tardemus. Da die Palme Attribut der Märtyrer und Zeichen von deren Überwindung des Todes und Erlangung des ewigen Lebens ist (cf. apoc. 7, 9 sowie bildliche Darstellungen von Märtyrern, die gleichsam als Erkennungszeichen stets eine *palma* in Händen halten), dient die mittels des Begriffes *palma* evozierte Vorstellung nicht allein der bildhaften Ausschmückung und Verlebendigung des zugrundeliegenden Bibeltextes, sondern vor allem, als Zeichen des ewigen Lebens, der Verdeutlichung der eschatologischen Dimension der Partie und somit auch dem Vorverweis auf die Deutung des Bibelgeschehens. Die christliche Symbolik der Palme (s. dazu O. Feld, ‚Palme‘, LThK 8, 12f.; G. Heinz-Mohr, Lexikon der Symbole s. v.) beruht auf deren bereits heidnisch-antiker Funktion als Siegespreis (seit 293 v. Chr. siegreichen römischen Soldaten verliehen, in der Kaiserzeit als Preis bei Agonen verwendet). Die Palme als Siegeszeichen allgemein: ThIL X 1, 146, 73–147, 28; z. B. PLAUT. Most. 31; TER. Haut. 709. Die Wendung *palmam dare* hatte oft infolge von Bedeutungsabschwächung nur mehr den Sinn von ‚bevorzugen, an die erste Stelle setzen‘, z. B. PROP. 4, 1, 102; QUINT. inst. 11, 3, 6; hier ist allerdings zweifellos das Bild der Palme intendiert. Zur Palme als Siegespreis des Märtyrers cf. z. B. I Cor. 9, 24.25 mit dem Bild des Wettlaufs: *quia qui in stadio currunt, omnes quidem currunt, unus tamen accipit palmam*; apoc. 7, 9; TERT. scorp. 6 p. 157, 2; CYPR. patient. 7 p. 402, 14f. (Christus) *palmas veras vincentibus tribuit*; epist. 10, 4 (Zitat von I Cor. 9, 24.25); ibid. *pugnam quam spopondit exhibuit et palmam quam meruit accepit* (ibid. p. 494, 8ff. auch der Gedanke, daß Christus als Zuschauer anwesend ist); PRUD. perist. 4, 77; 6, 24. — *illa diurni* Das Pronomen stellt einen scharfen Gegensatz zwischen der Witwe und den Reichen (52 *locupletes*) her, ähnlich der Antithese *illi – ego* (Paulinus) in 44–48; *illa* steht für die betonte 3. Person ‚sie‘, die adversative Partikel ist daneben nicht nötig (*illa* vertritt *haec autem* aus der Rede Christi in Luc. 21, 4).

V. 56:

(diurni /) rem victus Der Ausdruck *victus* für den Lebensunterhalt der Witwe geht auf den Text des Evangeliums zurück (Vulgata und teilweise Vetus Latina, dort jeweils aus dem Mund Christi, hier vom Dichter gesprochen, cf. Luc. 21, 4 *omnem victum suum, quem habuit, misit* bzw. *omne, quemcumque habuit victum*) und wird auch von Cyprian im Rahmen des Bibelzitats verwendet. Paulinus erweitert seine Vorlage, indem er *victus* als *diurni rem victus* umschreibt. Die Periphrase eines Substantivs durch *res*

mit Genetiv dieses Substantivs (s. dazu Hofmann-Szantyr 444f.) ist alt und volkstümlich; sie geht auf das griechische Syntagma χρῆμα mit Genetiv zurück, cf. PLAUT. Amph. 633 *res voluptatum* (= *voluptates*); PHAEDR. 4, 8, 4 *res cibi* (cf. *rem victus* !), griech. χρῆμα τροφῆς; IUL. VAL. 3, 16 *bestiam ... adeo immensi portenti rem*; oft bei Tertullian, z. B. scorp. 9 p. 164, 23; anim. 28 p. 348, 11 (s. dazu Hartel, Patristische Studien III, 21). Das pleonastische *res* ist in diesen Beispielen in seiner Bedeutung stark abgeschwächt, bei Paulinus dürfte dies aber nicht der Fall sein, er scheint vielmehr *res* in der prägnanten Bedeutung ‚Besitz‘ und das Adjektiv *diurnus* sowie auch die ausgeprägte Hervorhebung der drei Begriffe durch das starke Enjambement zur Verstärkung der Tatsache, daß es sich bei dem Opfer der Witwe um ihren einzigen Lebensunterhalt handelt, benützt zu haben. – Zur Junktur *diurnus victus* cf. TAC. ann. 15, 38; SUET. Nero 36, 2. — ***geminos ... nummos*** Paulinus bildet oft durch Einschub von Nebensätzen sehr lange Sperrungen, z. B. c. 6, 108–110; c. 6, 116–118 u. a. (zum Hyperbaton bei Paulinus s. Green, Poetry 98). – Die Zweizahl der Münzen wird weder in der Bibel noch von Cyprian mit dem Adjektiv *geminus* bezeichnet, das als Synonym von *duo* auch für Dinge, die nicht notwendigerweise von Natur aus doppelt vorkommen, nicht ungebräuchlich ist: s. ThlL VI 2, 1743, 82–1747, 31, z. B. VERG. Aen. 7, 280 (*currum geminosque iugales*, in diesem Zusammenhang ist die Zweizahl allerdings zwingend); die Verbindung *gemi nummi* ist singulär. Paulinus verwendet *geminus* gern anstelle von *duo*, vermutlich wegen des volleren Klangs im Vergleich zu dem gewöhnlichen Zahlwort und der guten Eignung für daktylische Versmaße (allerdings auch in den Briefen), z. B. epist. 5, 8 p. 30, 15; c. 25, 221; 28, 178 u. a. Trotz der Gebräuchlichkeit dieser Verwendungsweise ist das Adjektiv in diesem Zusammenhang auffällig: Paulinus verfolgt damit möglicherweise nicht nur den Zweck einer dichterischen Umarbeitung des Vorbildtextes, sondern er weist auf den zweiten Teil des Gedichtes, die Wundererzählung, voraus und verbindet so die beiden Teile miteinander (s. zu 46, der auf das Ende des Gedichts vorausweist): In Vers 220 werden die beiden Rinder des Bauern als *gemi* bezeichnet, auch sie stellen den einzigen Lebensunterhalt ihres Besitzers dar (220f. *e geminis angustam bubus alebat / pauperiem* – dort ist der Gebrauch des Adjektivs *geminus* natürlicher, vgl. das Paar der *iugales* Aen. 7, 280; auch der Begriff *substantia* kehrt in diesem Zusammenhang in Vers 254 wieder). Paulinus stellt also nicht nur einen Zusammenhang zwischen sich selbst und der Witwe sowie sich selbst und dem Bauern (s. zu 46) her, sondern er verbindet auch den Bauern und die Witwe untereinander. — ***quod ei substantia*** Der Begriff *substantia* für den Lebensunterhalt ist biblisch (Luc. 21, 4 in

Vetus Latina cod. d), cf. auch psalm. 38, 8 *substantia mea apud te est*; psalm. 68, 3 *non est substantia*; Sir. 38, 20; PS. QUINT. decl. 15, 9 *cuius census ex manibus, ex laboribus substantia*.

V. 57:

miserat Lexikalische Anlehnung an den Bibeltext, der – in allen Versionen – durchgehend das Verbum *mittere* für ‚geben, schenken‘ gebraucht (cf. 215 *multum mittentibus*, wieder in Anspielung auf dieselbe Perikope). — **in sacram ... arcam** Reim zwischen Penthemimeres und Schluß. – Wie *aeraria sancta* (53) ist *sacra arca* dichterisch geeignete Umschreibung für den biblischen Begriff *gazophylacium* (Luc. 21, 1), die Junktur läßt sich sonst nicht belegen. — **nil anxia corporis** cf. c. 28, 286–288 *sic corporis anxia cura, / livor edax et avara fames, gravis ira, levis spes, / prodiga et ambitio proprii, sitiens alieni ...*; *anxius* mit Genetiv (‚besorgt um‘): SEN. epist. 98, 6 *animus futuri anxius*. – Die Parenthese stellt eine interpretierende Erweiterung gegenüber der biblischen Vorlage dar, die auf die Belohnung der Witwe im Jenseits vorausweist (cf. AMBR. Luc. 7, 1431 *mors corporis absolutio anxietudinis, non coacervatio ... doloris*); *corpus* steht im Gegensatz zur Seele (cf. 43 *animam sponsantes*) stellvertretend für das gesamte diesseitige vergängliche Leben (cf. II Cor. 5, 6 *quoniam dum sumus in corpore, peregrinamur a Domino*).

V. 58–61:

Paulinus schließt nun an die Paraphrase der Bibelstelle seinen auf Cyprian beruhenden Kommentar an. Während Cyprian die interpretierende Bemerkung in Form eines Makarismos ohne Überleitung unmittelbar an das Zitat des Evangeliums anschließt (elem. 15 p. 385, 7–9 *multum beata mulier et gloriosa quae etiam ante diem iudicii meruit iudicis voce laudari*), läßt Paulinus, eingeleitet durch *propterea*, eine neutral formulierte Erklärung folgen, die er in 60f. noch weiter ausführt als Cyprian.

V. 58:

propterea Entsprechend dem lehrhaften Charakter der Bibelerklärung (zum Eindringen von didaktischen und exegetischen Elementen in die Bibeldichtung s. Thraede, ‚Epos‘, RAC 5, 1027f.), beginnt Paulinus den Hexameter mit einem in der Lehrdichtung gebräuchlichen Einleitungswort (LUCR. 3, 572; 5, 558). — **ex ipso venturi iudicis ore** Paulinus adaptiert Cyprians Worte *iudicis voce* (p. 385, 9) an die Erfordernisse des Metrums, verdeutlicht aber die Bezugnahme auf das Weltgericht am Jüngsten Tag durch den Zusatz *venturus* zu *iudex*. Nach dem Vorbild Cyprians deutet er

die lobenden Worte Christi im Evangelium als die des kommenden Richters. Biblische Grundlagen dafür sind: Matth. 25, 31f. *cum autem venerit filius hominis in maiestate sua et omnes angeli cum eo ...*; act. 10, 42 *quia ipse est, qui constitutus est a deo iudex vivorum et mortuorum*; vgl. auch im Credo *et iterum venturus est cum gloria iudicare vivos et mortuos*. – *ipso* muß sinngemäß auf *iudicis* bezogen werden (Enallage), wie z. B. in epist. 5, 2 p. 25, 24 *ipsius ore iudicis digna censetur*.

V. 59:

ante diem Paulinus strafft die cyprianische Formulierung *ante diem iudicii* (p. 385, 8) und wandelt sie gleichzeitig zu einer allgemein gebräuchlichen poetischen Formel um (*ante diem* gehört zu poetischem Allgemeingut: VERG. Aen. 4, 620; 4, 697; OV. ars 1, 184; 3, 739; met. 1, 148; 6, 675; STAT. Theb. 7, 299), der er jedoch neuen Sinn unterlegt; daß *dies* nun prägnant zu verstehen ist, kann der Leser auch ohne Kenntnis des Vorbildtextes aus dem vorangehenden Rekurs auf den *venturus iudex* erschließen. *Dies* ist allerdings in der Bedeutung *dies iudicii* vor allem in juristischer Sprache längst gebräuchlich, z. B. CIC. dom. 45 *ne improdicta die quis accusetur*; Att. 13, 43 *utar prorogatione diei*; im christlichen Latein wurde dies übernommen, meist jedoch hat *dies* dann einen explikativen Genetiv bei sich (z. B. I Cor. 1, 8 *in die adventus Iesu Christi*; absolut z. B. Hebr. 10, 25 *quando videritis adpropinquantem diem*; CYPR. laps. 23 *nec hic esse sine poena possunt, quamvis necdum dies venerit*; HIER. epist. 3, 5, 2 *gratias tibi, domine Iesu, quod in die tuo habeo, qui pro me te possit rogare*). — **meruit** Über ‚Verdienst‘ im speziell christlichen Sinn s. zu 5; ‚Verdienst‘, LThK 10, 675ff. — **facti praecerpere laudem** Der umfassendere Begriff *factum* ersetzt aus metrischen Gründen (die letzte Silbe des Verbums *meruit* muß positionslang werden) den spezifisch christlichen Terminus *opus* (‚gutes Werk‘; vgl. an der cyprianischen Vorbildstelle *opus* p. 385, 2; *operari* p. 384, 24; 385, 13). – Den Gedanken der Vorwegnahme des Lohnes übernimmt Paulinus von Cyprian.

V. 60f.:

Paulinus führt nun in zwei Versen den Kommentar des Cyprian weiter aus, wobei er die biblische Episode nicht nur zu einem stilistisch wirkungsvollen Abschluß bringt, sondern auch im Kontext des alii-ego-Topos verankert, indem er mittels des Verschlusses *aurum* (60) auf 40 (*auro* am Versschluß) zurückverweist und so deutlicher sich selbst (40: er tritt hinter das Gold der Reichen zurück) mit der Witwe (60: sie war mit ihrer geringen Gabe dem Gold der Reichen überlegen) parallelisiert (s. Ruggiero, Vita Felicis 169).

V. 60:

praeferrique illis Der schwere Rhythmus am Versbeginn kennzeichnet den Abschluß der Bibelperikope. — **stipe** Paulinus wählt als Variation zu den bisher gebrauchten Begriffen für ‚Gabe, Spende‘ den weder von Cyprian noch im Evangelium verwendeten Ausdruck *stips*, der vor allem Spenden kleinerer Geldbeträge für religiöse, öffentliche oder karitative Zwecke bezeichnete (cf. FEST. p. 313; ULP. dig. 50, 16, 27; VARRO ling. 5, 36; PRUD. perist. 2, 143) und sich daher zur Kennzeichnung der *duo aera minuta* im Gegensatz zu den üppigen Gaben der Reichen besonders gut eignet; zur Antithese *stips – aurum* cf. SEN. nat. 4, 2, 7 *in haec ora stipem sacerdotes et aurea dona praefecti, cum sollemne venit sacrum, iaciunt.* — **vicerat aurum** Die Charakterisierung der Spenden der Reichen als *aurum – aurum* steht allgemein für Dinge von hohem materiellem Wert – stammt ebenfalls von Paulinus selbst. Die Einführung dieses Begriffs hat ihren Zweck in der Komposition des Gedichtes: Paulinus weist damit auf 40 (*cedo equidem et vacuo multis potioribus auro*) zurück.

V. 61:

Mit Hilfe stilistischer Mittel setzt der Dichter einen wirkungsvollen Schlußpunkt unter das ‚Bibelgedicht‘: chiasmisch angeordnete Antithese (*munere – corde; pauper – prodiga*), im Zentrum die Witwe (*anus*). – Zur Antithese ‚reich – arm‘ mit jeweiliger Angabe des Bereichs des Reichtums / der Armut cf. CYPR. eleem. 13 p. 383, 24 *locupletior saeculo ... pauperior deo*; AMBR. exhort. virg. 10, 64 *pauper saeculo ... locuples deo*; zur Antithese *munus – cor* cf. CYPR. domin. orat. 24 p. 285, 6–8 *neque enim in sacrificiis quae Abel et Cain primi obtulerunt munera eorum deus, sed corda intuebatur, ut ille placeret in munere qui placebat in corde.* — **munere pauper** Cf. OV. Pont. 4, 9, 122 *exiguas carpo munere pauper opes.* — **corde fideli** Von Paulinus an beliebte Klausel (s. Schumann, Hexameterlexikon); cf. c. 19, 502; 31, 173. – Paulinus nimmt dasselbe Stilmittel sowie den Versschluß in leicht veränderter Form in Vers 313 dieses Gedichtes, nach dem Ende der Klagerede des Bauern, wieder auf: *talia voce quidem tremula sed mente fideli*. Der lexikalische Bezug stellt ein weiteres ‚Mosaiksteinchen‘ in der Parallelisierung zwischen dem Bauern, der Witwe und Paulinus selbst dar (s. zu 46, 56, 60).

V. 62–110:

Nun setzt erstmals das Thema ‚Wundertätigkeit des Heiligen‘ ein. Paulinus stellt das wundertätige Wirken des Felix nach dessen Tod, aus dem Grab heraus, als Inhalt des aktuellen sowie folgender Carmina natalicia vor.

V. 62–69:

Wiederaufnahme des Proömiums nach dem umfangreichen biblischen Einschub, Fortsetzung der Exordialtopik mit Apostrophe an das Publikum, Bitte um Aufmerksamkeit (*captatio benevolentiae*), verbunden mit Bescheidenheitstopik. Das Thema ‚Wunderkraft‘ wird eingeleitet mit einem Preis Christi als eigentlichem Urheber aller Wundertaten.

V. 62:

ergo markiert, ohne konsekutive Bedeutung und eher im Sinn von *nunc*, einen ausgeprägten Einschnitt und den Übergang zu einem neuen Teil (s. ThlL V 2, 768, 5–84). — *boni fratres* *Frater* bzw. *fratres* ist die übliche Anrede in Predigten, die bei weitem gebräuchlichste Formel ist allerdings *fratres carissimi*, nicht *fratres boni* (so AUG. serm. 165, PL 38, 904 *boni fratres*). – Die Wendung an die Zuhörer weist auf öffentlichen Vortrag des Gedichts hin (cf. 8); indem Paulinus dafür den Ausdruck *fratres* gebraucht, evoziert er das Genus ‚Predigt‘. — *hic dignatio et istic / concessus* Der Text in der Gestalt, die Hartel bietet (*hic dignatio et istic concessa est*), hat wenig Rückhalt in der Überlieferung; die besten Handschriften bieten *concessus* bzw. *consessus* (letzteres – in der an sich guten Handschrift E – möglicherweise nur eine orthographische Variante, s. Wiman, *Carmina* 105; auch A. Primmer – mündlicher Hinweis – spricht sich dafür aus), lediglich eine spätere Hand von D hat *concessa*. Auch Hartels Erklärung seiner Textgestalt überzeugt nicht, denn er bezieht *quibus* auf *mentibus*, eine sehr ungewöhnliche Voranstellung des Relativsatzes (Patristische Studien VI 61: „vernehm mit frommem Sinn, dem hier auf Erden und im Himmel Gnade zuteil wird“). Costanza, *Antologia*, liest *consensus* und übersetzt „fratelli, che per me avete stima e consenso“, wobei er jedoch die Antithese *hic - istic* außer acht läßt. Möglicherweise sollte man am besten Wiman folgen, der (*Carmina* 104f.) *quibus hic dignatio et istic / concessus*, ... vorschlägt, und *dignatio* auf die unmittelbar vorangehende Bibelperikope bezieht, *concessus* auf die weiter zurückliegende dazu im Gegensatz stehende Erwähnung der Gaben der Reichen, d. h. (in Paraphrase): ‚die ihr hier, d. h. im späteren Fall, Hochachtung (für die arme Witwe) habt und dort, d. h. im früheren Fall, wohlwollende Nachsicht für die Reichen‘. Restlos zufriedenstellend scheint mir aber auch diese Lösung nicht, die Rückbeziehung von *dignatio* bzw. *concessus* auf die beiden vorangegangenen, im zweiten Fall doch schon sehr weit zurückliegenden Partien wirkt doch sehr gezwungen und wäre wohl für einen Zuhörer/Leser schwer zu verstehen.

V. 63:

placidis advertite mentibus aures Paulinus kombiniert die beiden poetischem Allgemeingut angehörenden formelhaften Bitten um Aufmerksamkeit *advertite mentes* und *advertite aures*: cf. VERG. Aen. 5, 304 *laetasque advertite mentes*; OV. ars 1, 267 *dociles advertite mentes*; andererseits PROP. 1, 1, 37 *monitis tardas adverterit aures*; SIL. 15, 63 *huc adverte aures*; IUVENC. 3, 147 *accipite ergo omnes auresque advertite cordis*; *placid** ... *aures* an derselben Versstelle: VERG. Aen. 4, 440; OV. Pont. 1, 2, 127; STAT. Theb. 5, 732; *advertere* mit der Kombination von *mens* und *aures* bei SIL. 16, 294 *mente favete pari atque aures advertite vestras*, es besteht allerdings kein direkter Zusammenhang. – *placida mens*: OV. met. 13, 214; MART. 9, 79, 5; 10, 103, 11; VAL. FL. 4, 103; bei Paulinus c. 21, 756. – Weitergehende Ähnlichkeit, und zwar auch im größeren Zusammenhang der Bescheidenheitstopik, die allerdings lediglich auf gemeinsamer Verwendung von Topoi beruht, weist eine Stelle aus einem Ambrosius zugeschriebenen Werk auf: AMBR. (?) apol. Dav. II 10, 50 p. 393, 13 *superest adhuc et quartum mysterium, quod quaeso placidis percipiatis auribus et mentem nostram, non verba pendatis* (cf. 64 *nec qui, sed de quo loquar*); *non enim in verbo est regnum dei, sed in virtute* (I Cor. 4, 20).

V. 64:

nec qui sed de quo Im Rahmen des Topos ‚*affectata modestia*‘ (s. zu 48) tritt der Dichter hinter sein Werk zurück, indem er das Publikum auffordert, nur auf den Inhalt, nicht auf den Sprecher zu achten. Bescheidenheitsäußerungen und *captatio benevolentiae* sind zwar auch der klassisch-antiken Literatur nicht fremd (cf. z. B. CIC. inv. 1, 21; orat. 1; Quintilian, *Clavis Quintiliana* s. v. *exordium, benevolentia*), die (vorgebliche) Geringschätzung der äußeren Form und der eigenen stilistischen Fähigkeiten sowie die Selbstverkleinerung der eigenen Person gegenüber dem Gegenstand des Werkes gehören aber zu den typischen Eigenheiten christlicher Literatur (s. Curtius, *Europäische Literatur* 93ff.; Thraede, *Prudentius* 61ff. 62; Anm. 154; *Infantia* 365; Junod-Ammerbauer, *Poète chrétien* 13ff.). Vgl. z. B. auch die Gegenüberstellung von (stilistischen) Fähigkeiten und (christlichen) Intentionen in I Cor. 1, 27 *nec in sermone regnum suum, sed in virtute constituit* und am Beginn des ersten Briefes des Hieronymus: HIER. epist. 1, 1 *omnis humanus sermo inferior esset laude caelesti; ... in dei rebus non possibilitatem inspicere debere, sed animum*; cf. auch AMBR. (?) apol. Dav. II 10, 50 p. 393, 13 (s. o.). – Paulinus formuliert, bedingt dadurch, daß das Thema seiner Dichtung eine Person, eben der heilige Felix, ist, die traditionelle Präfationsaussage in Form einer An-

tithese zwischen seiner eigenen Person und der des Felix. Weniger zutreffend scheint mir die Interpretation Witkes (Numen litterarum 85), der, indem er an topische Dichteraussagen des Inhalts ‚nur meine Dichtung ist unkeusch, ich dagegen nicht‘ wie CATULL. 16, 5; OV. trist. 2, 354 erinnert, meint, die Differenzierung zwischen Inhalt der Dichtung und Person des Dichters sei ‚necessitated by the tendency of this poetry of personal commitment to identify the extra-poetical self and the persona of the poet, which deprives the latter of an independent stance‘.

V. 65:

miranda Ebenso wie *despiciendus* wird auch *mirandus* gerne anstelle eines Adjektivs gebraucht. Paulinus wählt die beiden Formen um der Parallelität willen. Wenn auch das Verbum *mirari* nicht speziell dem Bereich literarischen Urteils angehört, so wird es doch in bezug auf literarische Werke verwendet: z. B. CIC. Arch. 17 (*poetica studia*); orat. 104 (*nostra = orationes nostras*); VERG. catal. 11, 5 (*scripta ... tua*); OV. Pont. 4, 13, 17 (*carmina*). Im Vordergrund steht hier jedoch die Zugehörigkeit des Begriffs *mirandus* zur religiösen Sphäre (ThL VIII 1069, 23–26), cf. SEN. Med. 888 *hoc ... mirandum accidit*; AUG. in evang. Ioh. 44, 1 *quae fecit ... Christus stupenda atque miranda, et opera et verba sunt*. Paulinus weist durch die Wortwahl auf den Hauptinhalt des Gedichtes voraus, die Wundertätigkeit des Heiligen – wenngleich *miranda* in der konkreten Bedeutung *miracula* erst wesentlich später belegt ist: MAR. MERC. conc. ^S I 5 p. 57, 5 *mirandorum opificem Deum* (griech. παραδοξοποιόν); DIONYS. EXIG. conc. ^S I 5 p. 298, 20 *suscitans mortuos et cetera miranda perficiens*. — **miranda profabor** Paulinus verwendete das gewählte, feierliche Verbum *profari* (cf. VERG. Aen. 1, 561 *tum breviter Dido vultum demissa profatur*; Aen. 4, 364) sehr gerne, und zwar auch in den Briefen (z. B. epist. 16, 4 p. 117, 26; epist. 45, 3 p. 382, 10f.), vor allem aber in den poetischen Werken jeweils am Versschluß an Stellen, die er besonders hervorheben wollte, d. h. einerseits im Zusammenhang mit dichtungstheoretischen Aussagen (c. 20, 29f. *historica narrabo fide sine fraude poetae; / absit enim famulo Christi mentita profari*), meist aber, teilweise auch in Zusammenhang mit Dichtungstheorie und Exordialtopik (z. B. c. 29, 14–17 *quae per sanctos omnes ... / praestat agitque deus ... / quae nec mens humana capit nec lingua profari ...*, fortgesetzt mit Anklang an das Ende des Johannesevangeliums; cf. c. 5, 5, die oratio des Ausonius, *nec mens complecti poterit nec lingua profari*) sowie unter Betonung der Authentizität des Berichteten (cf. c. 20, 30) zur Ankündigung eines Wunders des Felix: c. 19, 381 *non peregrina locis neque tempore prisca profabor*; c. 20, 66 *ante dies paucos istic spectata profabor*; c. 23, 82 *his*

etiam potiora, tamen spectata profabor; c. 27, 323f. *quamvis Felicis meritum sublime profari / non possim sine laude dei ...* (cf. hier 67f. *Felicis merito, quod dicere non sine Christi / laude licet*). In 377f. dieses Gedichts nimmt Paulinus als Einleitung der Rückkehr der Rinder, also unmittelbar vor der tatsächlichen Durchführung des Wunders, die Formulierung in etwas abgewandeltem Wortlaut wieder auf: ... *magna profabor, / quamquam parva deo miracula*.

V. 66:

despicienda meo ingenio Paulinus konkretisiert nun den Grund für die Unwürdigkeit seiner Dichtung, mangelnde dichterische Begabung. Abwertung des eigenen *ingenium* gegenüber dem Inhalt des Werkes findet sich im Rahmen von Bescheidenheitstopik auch in Panegyriken – um öffentlich rezitierte Panegyriken handelt es sich auch bei Paulinus' *Carmina natalicia* (vgl. den Terminus *laus/laudes* in 27 und 68); cf. PANEG. 3, 1, 1 *fatebor tamen quod ingenii cuius me poenitet conscius etiam nunc tacere voluissem*, dort ebenfalls *ingenium* prägnant für *mediocre ingenium*. — ***miranda beati*** (/ *Felicis merito*) *Beatus* bezeichnet die Verstorbenen, die aufgrund ihres – im christlichen Sinn – verdienten Lebenswandels nach dem Tod das ewige Leben erlangen (cf. apoc. 14, 13 *beati mortui, qui in domino moriuntur*; cf. ThlL II 1914, 9–52), wird daher oft, aber nicht ausschließlich, für Heilige verwendet. Für Heilige und biblische Personen: TERT. pudic. 21 p. 269, 7 *et ipsos beatos apostolos*; HYMN. Ambros. 9, 1 Walpole *Agnis beatae virginis*; für ‚gewöhnliche‘ Christen: HIER. epist. 51, 7, 5 *omnis qui sanctificat semetipsum inter beatos numerabitur*; INSCR. christ. Rossi II p. 208, 34 *vivit in arce poli caelesti luce beatus*. Im Sprachgebrauch unseres Autors besitzt das Adjektiv beinahe identische Bedeutung mit *sanctus* (s. Iannicelli, Lessico 191).

V. 67–69:

Paulinus nimmt den schon in 27f. angeschnittenen Gedanken der untrennbaren Verbindung von Heiligem und Christus, aus der sich als notwendige Folge die Identität des Lobes des Heiligen mit dem Lob Gottes / Christi ergibt, wieder auf. Gleichzeitig greift der Autor damit auf die an Christus gerichtete Inspirationsbitte am Beginn des ersten Gedichtes der ‚*Vita Felicis*‘ zurück, c. 15, 45f. *da verbum de fonte tuo, tua non queo fari / te sine, namque tui laus martyris et tua laus est*; der Ausdruck *te sine* ist dort jedoch doppeldeutig, er bezieht sich auch auf die Notwendigkeit der Inspiration durch Christus. Sprachlich noch näher ist c. 27, 323–325, eine Art Binnenproömium, in dem der Dichter vor der Ekphrase der Bauten von Nola sich durch die Gegenwart seines Freundes Niketas von Remesiana in

ἐνθουσιασμός (zum ἐνθουσιασμός des christlichen Dichters cf. Junod-Ammerbauer, *Poète chrétien* 22ff.; zu c. 27: 31ff.) versetzt sieht: *quamvis Felicis meritum sublime profari / non possim sine laude dei, tu, sancte, paterno / suscipe me, Niceta, sinu ...* – Theologische Grundlage für derartige Aussagen ist die Ansicht, daß Heilige und Märtyrer ihre Leistungen, sei es das Martyrium, seien es Wunder, nicht aus Eigenem vollbringen, sondern durch das Wirken Christi in ihnen (s. ‚Nachfolge Jesu II‘, TRE 23, 687, 16f.; Iannicelli, *Deus operatus est*).

V. 67:

Felicis merito Vgl. den Beginn von 167 *Felicis meritis*. Zur christlichen Sonderbedeutung von *meritum* vgl. zu 5. Das ‚Verdienst‘ des Heiligen zieht sich als wesentliches Motiv in mehrfacher Wiederholung durch den ersten Teil des Gedichtes und bezeichnet einerseits, im üblichen Sinn, die verdiente Lebensweise des Heiligen und dessen Belohnung dafür im Himmel (74 *tenderet aeterni merita ad consortia regni*; 148–150 ..., *quod meritis utrumque decus. nam lucida sumpsit /serta quasi placido translatus in aethera leto, / sed meruit pariter quasi caesi martyr is ostrum*; 76 im Sinn von ‚Verdienste im Leben‘ allgemein, nicht von Felix), andererseits aber meist die Verdienste des Heiligen nach dem Tod, und zwar konkret seine – auf dem *meritum* im Leben und der daraus resultierenden sofortigen Aufnahme bei Christus und somit der Möglichkeit, als Fürsprecher aufzutreten (s. Heiligenverehrung I, RAC 14, 113–115; Angenendt, *Heilige und Reliquien* 106ff.), beruhende – Fähigkeit, Wunder zu wirken (84f. *si copia tanta sit oris, / quanta operum meritique manet*, die folgenden Verse machen deutlich, daß es sich um das *meritum* nach dem Tod handelt; 107f. *spiritus illic / vivit et hic meritum*; 158 *meriti dare signa potentis*; 166f. *Nolam, quam gratia Christi / Felicis meritis ita dilatavit, ...*). Auch im zweiten Teil des Gedichtes spielt das *meritum* des Felix eine wesentliche Rolle, wenn auch der Begriff nicht mehr explizit auftritt: Das geschilderte Wunder dient als konkrete Ausmalung des *meritum*-Begriffs. Auch im vorliegenden Vers dürfte der Begriff *meritum*, hält man sich den größeren Zusammenhang vor Augen, auf die konkrete Wundertätigkeit des Heiligen vorausweisen. — ***non sine Christi (/ laude licet)*** Die Verneinung ist auf *licet* im folgenden Vers zu beziehen (vgl. die analoge Aussage c. 15, 45f. *tua non queo fari / te sine*). – Die Formulierung *non sine ...* verleiht der Partie überdies hymnischen Ton (zu dieser Formel als Element hymnischer Sprache s. Norden, *Agnostos Theos* 157 Anm. 3; z. B. LUCR. 1, 22f. *nec sine te quicquam dias in luminis oras / exoritur*; VERG. georg. 3, 42 *te sine nil altum mens incohat*; HOR. carm. 1, 26, 9f. *nil sine te mei / prosunt honores*).

V. 68:

(*Christi* /) *laude laus Christi*: cf. epist. 5, 6 p. 29, 4. Der Terminus *laus* gibt eines der Genera an, aus deren Elementen sich c. 18 zusammensetzt, den Panegyrikus, s. zu 27. — (*non ...* /) *licet Non licet* bedeutet hier nicht so sehr ‚man darf nicht‘, sondern vielmehr ‚es ist nicht möglich‘, wie die Parallelen in c. 15, 45f. (*tua non queo fari / te sine*) und c. 27, 323f. (*quamvis Felicis meritum sublime profari / non possim sine laude dei*) nahelegen. Belege für diese Verwendungsweise von *licere* gibt es bei spätantiken Grammatikern, z. B. CHAR. gramm. p. 331, 8 B. *licet* ἔξεστιν; DIOM. gramm. I 393, 28 *licet mihi, id est potestatem habeo*. Inhaltlich ist diese Möglichkeit wesentlich sinnvoller: Das Leben und *meritum* des Heiligen, das von Christus kommt (s. das Folgende), wird ja an sich als ein einziges Lob Christi (cf. 28 *tua namque tui sunt gloria sancti*) empfunden und kann daher tatsächlich nicht ohne *laus Christi* gepriesen werden. So auch die Übersetzer, Walsh: „the merits of blessed Felix, which one cannot tell without praising Christ“; Ruggiero: „di questo non si può parlare senza lodare Cristo“; Costanza: „dei quali non si può parlare senza lodare Cristo“. — *quicquid in hoc miramur ab illo est* Aufgrund der Parallelität zu *ab illo* (= *Christo*) ist *hoc* wahrscheinlich auf die Person des Felix zu beziehen, nicht auf *meritum*. – Durch den Ausdruck *miramur* weist Paulinus wie durch die Ankündigung *miranda profabor* (65, *miranda* wiederholt in 66) auf lexikalischer Ebene auf die Schilderung eines *miraculum* voraus. Daß er dies in c. 18 so massiv tut, hat seine Ursache darin, daß dieses Gedicht als erstes unter allen Carmina natalicia ein durch Felix verursachtes Wunder zum Inhalt hat.

V. 69:

Erläuterung von *quicquid in hoc miramur ab illo est* in zwei parallelen, hinsichtlich der wesentlichen Begriffe chiastisch angeordneten Aussagen. Zu Christus als Bringer des Lebens nach dem Tod und als Spender von *virtus* cf. c. 10, 51f. *mortalitatis vita nostrae et mors necis, / magister hic virtutum*; ähnlich auch in c. 21, 633 über die dritte göttliche Person: *spiritus, unde piis stat gratia viva sepulchris*. Wie in 50f. scheint der Dichter die Absicht zu verfolgen, durch diesen Vers die vorangegangenen Aussagen biblisch zu untermauern (s. u.). — *unde* Pronominales Adverb anstelle des Pronomens, in diesem Fall anstelle von *a quo*, ist bereits im Altlatein reichlich belegt (Hofmann-Szantyr 208f.); cf. c. 21, 633 *unde piis stat gratia viva sepulchris*. — *piis virtus* Christus als Quelle von *virtus* erinnert an den Gott der Psalmen (cf. psalm. 45, 2 *Deus noster refugium et virtus*; psalm. 67, 36 *Deus Israhel ipse dabit virtutem et fortitudinem plebi*

suae; psalm. 88, 18 *quoniam gloria virtutis eorum tu es*), aber vor allem auch an neutestamentliche Aussagen, z. B. II Cor. 12, 9 *ut inhabitet in me virtus Christi*; II Cor. 13, 4 *sed vivit ex virtute Dei*; Gal. 3, 5 *qui ergo tribuit vobis spiritum et operatur virtutes in vobis*. Die Aussage ist, wie auch die folgende, mehrdeutig: Der Vers enthält als Erklärung des speziellen Verdienstes des Felix eine allgemeine Betrachtung über Christi Fähigkeiten, nämlich daß Christus den *pii*, also heiligmäßig lebenden Menschen (*pious* verwendet Paulinus gern als Synonym von *sanctus*, s. zu 23), ihre Kraft, Frömmigkeit u. ä. verleiht. Andererseits läßt der Gesamtzusammenhang des Gedichts eine konkrete Interpretation des Begriffs *virtus* zu: *virtus* bezeichnet auch die Fähigkeit des Heiligen, Wunder zu wirken (Lehnübersetzung von griech. δύναμις; vgl. z. B. den Werktitel „de virtutibus S. Martini“ des Gregor von Tours; I Cor. 12, 10 *operatio virtutum*; TERT. pudic. 10 p. 239, 22 *virtutum documenta*; SULP. SEV. chron. 1, 14, 2 *virtutem ei signorum faciendorum impertiens*; Mart. 11, 1; zur *virtus* des Heiligen als Hauptinhalt des sog. ‚hagiographischen Diskurses‘ s. ‚Heiligenverehrung II‘, RAC 14, 155), der Begriff dient somit als Hinweis auf die im Hauptteil von c. 18 geschilderte Tätigkeit des Felix (vgl. zu dieser Bedeutung von *virtus* auch 91 und 210). — *per quem* Variation gegenüber *unde* im ersten Versteil, aber mit ein wenig anderer Nuance: *unde* gibt die Herkunft der *virtus* an, *per quem* betont die Aktion Christi für die Erlösung. — *vita sepultis* Ähnliche Hexameterklauseln gehören zum poetischen Allgemeingut, z. B. LUCAN. 2, 152f. *permixtaque viva sepultis / corpora*; MANIL. 5, 178 *cuius et ante necem paulatim vita sepulta est*; ANTH. LAT. c. epigr. 1338, 3 *mea vita sepulta*. — Christus als Quelle des Lebens versteht sich aus dem Neuen Testament von selbst, prominenteste diesbezügliche Aussage ist wohl Ioh. 14, 6 *ego sum via et veritas et vita*; cf. auch Ioh. 6, 47 *qui credit in me habet vitam aeternam*. Auch der zweite Teil des Verses ist als allgemeine Aussage verständlich, könnte aber durch die Wortwahl ebenso auf das Folgende, in diesem Fall auf den ersten Teil des Gedichts, den ‚Vorspann‘ der Wundererzählung, vorausdeuten: *Sepultus* ist wohl nicht allein metrisch bequemere Alternative zu *mortuus* (so z. B. TER. Phorm. 943; HOR. epist. 2, 1, 88), sondern erinnert, kennt man die Fortsetzung des Gedichts, an die Schilderung der Bestattung und die Ekphrasen der Grabstätte des Heiligen.

V. 70:

Stilistisches: Rahmung des Verses durch ausgeprägtes Hyperbaton, dazwischen eingeschlossen als asyndetische Reihe der Inhalt der *praeteriti libelli*. — *praeteritis ... libellis* Bezugnahme auf c. 15 und 16 (aus den

Jahren 398 bzw. 399, also den beiden unmittelbar vorangehenden Jahren), die das Leben des heiligen Felix von Elternhaus und Geburt bis zum Tod behandelten, eben *patriam genus acta*. Ebenso hatte der Dichter bereits in c. 16, am Beginn des zweiten Teiles der Felixvita, den Inhalt des ersten Teiles rekapituliert (cf. c. 16, 17–23 *iam prior hoc primos vobis liber edidit actus / martyris, unde domum vel qui genus et quibus altus / in studiis, quo deinde gradu ... [23] diximus et ...*). – Einzelgedichte, die zu einem Gedichtbuch oder -zyklus gehören, können als *libellus* bezeichnet werden (ThLL VII 2, 1268, 70–1269, 4), z. B. PROP. 1, 11, 19; STAT. silv. 1 praef. und öfter in den Praefationes zu den Silvae; AUSON. protr. ad nepot. p. 72, 1 Prete *libellum, quem ad nepotulum meum ... instar protreptici luseram*. Der Terminus legt jedoch die Vermutung nahe, Paulinus habe c. 18 als Fortsetzung, gleichsam als ‚drittes Buch‘ einer auf mehrere Bücher hin angelegten Felixbiographie konzipiert, das nun den Übergang zwischen irdischem und himmlischem Leben des Heiligen zum Inhalt hat (s. zu 71). Mit denselben Worten blickt er in dem chronologisch letzten vollständig erhaltenen Felixgedicht auf seine vergangenen Werke zurück, c. 21, 52f. *et quia praeteritis magis illa libellis / dicta mihi* (sc. die Taten des Felix). — *patriam genus acta* cf. CLAUD. carm. min. 25, 52 *patriamque genusque (/pande)*. – Alle drei Punkte gehören, auch in dieser Reihenfolge, zu den Standardthemen des Panegyrikus sowie auch dessen Sonderform, des Genethliakon: cf. Menander Rhetor 369, 18; 370, 11 bzw. 371, 4; 372, 13; über das Genethliakon 412, 12–14; s. auch ‚Biographie‘, RAC 2, 386ff. – Ein dreigliedriges Asyndeton, ein archaisches und dann in der klassischen Kunstsprache und im Spätlatein häufig anzutreffendes Phänomen (Hofmann-Szantyr 830f.), bei Paulinus z. B. auch epist. 32, 5 p. 280, 15 *infantes niveos corpore corde habitu*. – Die Tatsache, daß Paulinus an dieser Stelle eine Inhaltsangabe der vorausgegangenen Bücher bringt, kann keinen Zweifel daran lassen, daß sich c. 18 unmittelbar an c. 16, das mit dem Tod des Heiligen endet, anschließt; die Ansetzung eines weiteren, heute verlorenen Natalicium zwischen c. 16 und c. 18 (Desmulliez, Études 60) muß daher abgelehnt werden.

V. 71:

tota ... repetens ab origine dixi Wörtliche Bezugnahme auf das erste Gedicht der sogenannten Vita Felicis, c. 15, 50f. (Inspirationsbitte an Christus) *quare ades, ut duce te repetens ab origine pergam* (Zitat von VERG. Aen. 1, 372) / *Felicem narrare tuum*, dort als Vorhaben des betreffenden Gedichtes formuliert (c. 15 beginnt mit der Herkunft des Felix), hier rückblickend. – Der Vers besteht, abgesehen von *sanctum (Felicem)*,

in einer Abwandlung der konventionellen epischen Erzählungs-Einleitungsformel *repetens ab origine*; so beginnt etwa Aeneas seine Selbstvorstellung, VERG. Aen. 1, 372 *prima repetens ab origine pergam*; Dido fordert ihn mit ähnlichen Worten zur Erzählung seines Schicksals auf, Aen. 1, 753; ebenso leitet Vergil den Bienenmythos ein, georg. 4, 285f.; cf. auch PROP. 3, 6, 7f. Paulinus verwendet die Formel noch öfter: c. 21, 361 *si prima repetens ab origine cuncta revolvam*; c. 22, 40 *conpositum prima referens ab origine mundum*. – Die Konjektur *totum sancta* von Watt, Notes 375, mit der Begründung „*tota origo* is not a convincing phrase“, halte ich für unnötig, erstens aufgrund der einheitlichen handschriftlichen Überlieferung, zweitens aufgrund der vergilischen Parallelen, in denen *origo* ebenfalls jeweils ein Attribut bei sich hat, drittens scheint mir die Junktur *totum Felicem* um nichts überzeugender als *tota origo*.

V. 72:

perfectae tempora vitae (/ clauderet) Paulinus bezieht sich mit diesen Worten auf den Tod des Felix am Ende des zeitlich unmittelbar vorangehenden Gedichts c. 16, 297–299 *hac vivens pietate deo maturus et aevi / et meriti plenis clausit sua saecula diebus / mutavitque piae, non clausit saecula vitae*. Er umschreibt die Tatsache ‚er starb‘ mittels einer poetischen Wendung, die sich um die überaus beliebte Hexameterklausel *tempor* vit** aufbaut (s. Schumann, Hexameterlexikon, z. B. HOR. sat. 1, 1, 118; OV. met. 3, 469; Pont. 3, 2, 29; LUCAN. 4, 481; 9, 233, die engsten Parallelen stammen aus NEMES. ecl. 1, 19 *quem nunc emeritae permensum tempora vitae*; ecl. 1, 44f. *novissimus aevi / circulus innocuae clausurunt tempora vitae* sowie aus MANIL. 2, 850 *maturae tempora vitae*). *Perfecta vita* dürfte hier eher nicht in der zumal bei christlichen Autoren gebräuchlichen ethischen Bedeutung ‚vollkommenes Leben‘ zu verstehen sein (z. B. bei Paulinus epist. 32, 3 p. 277, 21 *adstat perfectae Martinus regula vitae*; so verstehen Ruggiero und Costanza diese Worte), sondern pleonastisch neben *tempora vitae claudere* ebenfalls das Lebensende bezeichnen (so scheint Walsh die Stelle zu interpretieren: „I ... have recounted his life from the very beginning to the time he brought it to its final close“), denn im engeren Kontext (70–74) legt Paulinus das Hauptaugenmerk auf den rein äußerlichen Inhalt der beiden vorangegangenen Gedichte, und zwar deren chronologischen Umfang, nicht auf die ethische Vollkommenheit des Felix. Die Parallele c. 16, 299 (*mutavitque piae, non clausit saecula vitae*) eignet sich nicht als Argument für die Interpretation von *perfectae* als *piae*, denn im Kontext von c. 16 ist eben die *pietas* des Heiligen das Hauptthema (297 *hac vivens pietate*). – Zur pleonastischen Formulierung *tempora vitae*

claudere anstelle von *vitam claudere* cf. VAL. MAX. 8, 7 (ext.), 9 *terminos vitae suae clausit*.

V. 73:

clauderet Konjunktiv nach *donec* in Analogie zum Konjunktiv bei *dum* mit ursprünglich finaler Nebenbedeutung ist im Spätlatein auch ohne Grund sehr gebräuchlich (s. Hofmann-Szantyr 629f.; ThL V 2, 1996, 4–2001, 6); hier ist der Modus aber vor allem durch die Unterordnung des Gedankens unter das Verbum *dixi* in 71 bedingt. — ***posito desertis corpore terris*** Die Bedeutung der beiden ineinander verschachtelten Ablative (s. zu Paulinus' oft überbordendem Gebrauch des Ablativus absolutus Green, Poetry 99) ist nicht ganz klar: *Posito* kann einerseits als dichterisches Synonym von *composito* und somit als Bezugnahme auf die Bestattung des Heiligen verstanden werden; cf. LUCR. 3, 871; VERG. Aen. 6, 508 *patria ... ponere terra*; OV. trist. 4, 3, 45 *et cinis in tumulo positus iacuisset avito* u. a. Für diese Auffassung sprechen Parallelen bei Paulinus (c. 15, 68 *Felix nunc etiam posita cum carne quiescit*; c. 26, 362 *positi dum corporis ossa quiescunt*; weitere Parallelen für *positus = sepultus*: c. 18, 95. 157; c. 19, 294; c. 27, 444) sowie die Tatsache, daß nach den rekapitulierenden Versen (70–74) die folgenden Überlegungen von der Erwähnung der *tumuli* ihren Ausgang nehmen. Dagegen spricht allerdings, daß in den Gedichten 15 und 16 noch nicht vom Begräbnis des Felix die Rede war, dies folgt erst in c. 18. Die zweite Möglichkeit ist, *posito corpore* als *deposito corpore*, also ‚nachdem er den Leib abgelegt hatte, sich vom Leib befreit hatte‘, zu verstehen, wodurch ein Widerspruch zum Inhalt von c. 15 und 16 vermieden würde. So ist möglicherweise auch c. 27, 376 zu verstehen (nach Walsh und Goldschmidt, Churches 53) *sepulchri, quo tegitur posito sopitus corpore martyr*; cf. auch AUG. serm. 265 PL 38, 1219, 4–6 *dominus enim salvator noster, posito corpore, et recepto corpore, posteaquam resurrexit a mortuis, ...*; CLAUD. MAM. anim. 3, 3 p. 159, 18f.; 3, 13 p. 179, 20. Der zweite Ablativ *desertis ... terris* könnte, versteht man *posito corpore* als Hinweis auf das Begräbnis des Heiligen, auch als Ortsangabe (ohne *in*, s. Hofmann-Szantyr 145f.) verstanden werden (*desertus* als Adjektiv in der Bedeutung ‚verlassen, einsam‘: VERG. Aen. 3, 4 *diversa exilia et desertas quaerere terras*; ThL V 1, 638, 81–686, 63; über Orte: 684, 80–686, 35), man vergleiche die Beschreibung der Begräbnisstätte in 131 *qua muris regio et tectis longinqua vacabat*; allerdings paßt das für gewöhnlich negativ empfundene Adjektiv *desertus* nicht zu der idyllischen Beschreibung des Grabes in 131–137. Im Kontext sinnvoller erscheint jedoch die Deutung als Abl. abs.: Felix hat die Erde verlassen und strebt

aeterni ... ad consortia regni. Dazu paßt wohl die zuletztgenannte Auffassung von *posito corpore* besser. – Zur Klausel *corpor* terr** cf. VERG. Aen. 11, 22; OV. met. 14, 206; SIL. 1, 674; IUVENCI. 1, 162 u. a.; sprachlich nahe, aber inhaltlich ohne Zusammenhang OV. met. 10, 128 *fessus in herbosa posuit sua corpora terra. Desert* ... terr** an der gleichen Verstelle: VERG. Aen. 3, 4 *diversa exilia et desertas quaerere terras*; Aen. 4, 468 *ire viam et Tyrios deserta quaerere terra* (hier ebenfalls Abl. abs.).

V. 74:

Felix gelangt, wie dies nach der Ansicht, die sich seit dem dritten Jahrhundert allgemein durchgesetzt hatte, für alle Märtyrer und Heiligen gilt (s. ‚Heiligenverehrung I‘, RAC 14, 113. 115; ‚Gottesschau‘, RAC 12, 10f.; ‚Angesicht Gottes‘, RAC 1, 437ff.; frühester Beleg: Mart. Polyc. 14; 19, 2), nach seinem Tod direkt zu Christus, was die Voraussetzung für seine Fähigkeit, als Patron wirksam zu werden, darstellt. — *tenderet Tendere* in der Bedeutung *ire, pergere, contendere* (Simplex pro composito): CIC. Att. 16, 5, 3 *dubito an Venusiam tendam et ibi expectem*; bei Paulinus c. 16, 166 *cum tenderet illo*. Speziell für den Weg des Heiligen ins Jenseits gebraucht das Verbum Prudentius: perist. 3, 17 (*iam dederat prius indicium!*), *tendere se patris ad solium*; perist. 6, 9 *Christi lucidus ad sedile tendit*; perist. 10, 544 *tende ad futuram gloriam, perge ad deum*. — ***aeterni merita ad consortia regni*** zitiert von ALDHELM virg. 795 *ivit ad aeterni castus consortia regni*. – Der ursprünglich juristisch-politische Begriff *consortium* – *consortium regni* bzw. *consortium imperii* u. ä. bezeichnet die Mitregentschaft, erstmals belegt bei LIV. 4, 5, 5 *in consortio, in societate rei publicae esse*; *consortium regni*: TAC. ann. 4, 3; HIST. AUG. trig. tyr. 30, 23; IUST. 21, 1, 7; 24, 2, 4 – wurde im christlichen Latein gerne verwendet, und zwar vor allem für die Teilhabe an der himmlischen Seligkeit nach dem Tod: cf. TERT. adv. Hermog. 39 p. 169, 12 *in aeternitatis consortio*; AMBR. obit. Theod. 29 *coelestibus consortiis requiescere*; AUG. c. Pelag. 3, 5, 14 *in consortium cum Christo recipi*; vor allem in der Verbindung *consortium vitae* (z. B. DAMAS. carm. 11, 13 Ferrua; PAUL. NOL. c. 21, 527; c. 10, 105; AMBR. parad. 9, 44 p. 301, 25); *consortium regni*: AUG. epist. 194, 7 p. 202, 10 *fit aeterni consors et particeps regni*; CASSIOD. in psalm. 54, 463; auch in der Liturgie ist der Begriff gebräuchlich (s. Blaise, Liturgie s. v. u. § 296 p. 441ff.). – Die Klausel *consortia regni* ist sonst nur bei Claudian belegt (carm. min. 32, 3) – *merita ... consortia*: SACRAM. GREG. 6 c. 30 C *ad eius (Christi) mereamur pervenire consortium*; zu *merita* s. zu 5. – *aeterni ... regni*: 2 Petr. 1, 11 *aeternum regnum domini nostri et salvatoris Iesu Christi*; PRUD. perist. 8, 7 *qui cupit aeternum caeli conscendere regnum*.

V. 75–81:

Es folgt eine allgemein gehaltene Partie über den Zustand des Leibes, vor allem aber der Seele nach dem Tod, deren Zweck es ist, zu demonstrieren, daß die Seelen zwischen Tod und Auferstehung des Leibes im Jenseits weiterbestehen und aufgrund ihrer *merita* den entsprechenden Lohn erhalten, wodurch die Fähigkeit der Heiligen und somit also auch des Protagonisten des vorliegenden Gedichtes, aufgrund ihrer weiterlebenden *merita* als Fürsprecher aufzutreten, gewährleistet ist. Paulinus bereitet mit diesen Bemerkungen somit den Hauptinhalt dieses und der folgenden Gedichte vor: die durch Felix vermittelten Wunder. – Paulinus selbst interessierte sich für dogmatische Fragen nicht sonderlich, so auch nicht für Fragen der Seelenlehre; vgl. seine diesbezüglichen Bemerkungen auf eine Anfrage des Augustinus betreffend seine Ansicht über den Zustand der Seele nach dem Tod, epist. 45, 4 p. 382, 18–21 *quae vero post resurrectionem carnis in illo saeculo beatorum futura sit actio, tu me interrogare dignatus es. At ego de praesenti vitae meae statu ut magistrum et medicum spiritalem consulo, ut doceas me facere voluntates dei ...*, (s. dazu Fabre, Amitié 55 und Piscitelli-Carpino, Epistole ad Agostino 211f.; der Brief ist wesentlich später anzusetzen als c. 18, lt. Fabre 408 oder 409). Infolgedessen sind diese Verse, was ihre theologischen Implikationen betrifft, keineswegs originell. Paulinus steht mit seiner Leib-Seele-Konzeption ganz in der Tradition seiner Zeit, unmittelbare Quelle dürfte am ehesten Ambrosius sein (s. den Kommentar im einzelnen), den Paulinus gut kannte (s. Costanza, Rapporti) und den er an anderen Stellen nachweislich zitiert (s. Lienhard, Monasticism 87; Skeb, Christo vivere 91). Allerdings läßt sich keine konkrete Stelle in dessen Werken festmachen, an die Paulinus sich anlehnen würde bzw. die er bloß versifiziert, vielmehr formuliert Paulinus auf der Grundlage traditioneller Vorstellungen und unter Verwendung gebräuchlicher Termini frei. – Zu demselben Thema äußert sich Paulinus mehrmals in seinen Gedichten; cf. z. B. c. 21, 633–635 *spiritus, unde piis stat gratia viva sepulchris, / quae probat in Christo functos sine morte sepultos / ad tempus placido sopiri corpora somno*; c. 22, 143–145 *aut reduces animas in corpora functa remittit / iamque diu exanimos tumulis iubet ire reclusis / integratque putres vita remeante sepultos*; c. 26, 360–365 *... sine corpore vivum / in Christo Felicem agere insignique potentem / mente animam, positi dum corporis ossa quiescunt, / ante diem reditus claris praetendere signis, / qualem pro meritis sit gestatura coronam, / cum steterit toto redi-vivus corpore Felix*.

V. 75:

Cf. (v. a. zur Klausel) DAMAS. carm. 47, 1f. *Ferrua extremo tumulus latuit sub aggere montis. / hunc Damasus monstrat, servat quod membra piorum.* Damasuskenntnis des Paulinus ist sehr wahrscheinlich, Green, Poetry 52 nennt drei Parallelen, diese ist darunter nicht enthalten. — **sed quia** *Sed* drückt hier keinen Gegensatz aus, sondern dient als Überleitung zu einem neuen Gedanken (s. Hofmann-Szantyr 487 § 260a). — **non idem tumuli (qui membra piorum / et merita occultant)** Der Ausdruck ist verkürzt durch die Ellipse des Verbums *occultant* im Relativsatz; das Pronomen *idem* ist prädikativ in der Bedeutung ‚auch‘ (bzw. hier ‚nicht auch‘) verwendet, die Negation bezieht sich trotz weit davon getrennter Stellung auf das Prädikat *occultant*; der Satz bedeutet also ‚weil die *tumuli*, die die *membra* bedecken, nicht auch die *merita* bedecken‘. Zu Paulinus’ nicht-terminologischem Gebrauch von *tumulus* s. zu 38. – Daß nur der Leib begraben liegt, die Seele aber weiterlebt (cf. 76 *animarum vita superstes*), lehrt beispielsweise Ambrosius, bon. mort. 44 p. 741, 2–5 *si anima in manu dei est, non utique anima nostra sepulchro simul cum corpore includitur nec busto tenetur, sed quiete pia fungitur. et ideo frustra homines pretiosa struunt sepulchra, quasi ea animae, non solius corporis receptacula sint.* Paulinus scheint hier jedoch auch in der Wortwahl eine bekannte Stelle der klassischen Literatur abgewandelt zu haben: Das berühmte, von PLUTARCH. Alex. 15 überlieferte und von CIC. Arch. 24 ins Lateinische übersetzte Dictum Alexanders des Großen beim Anblick des Grabes Achills: *nam nisi Ilias illa extitisset, idem tumulus, qui corpus eius contexerat, nomen etiam obruisset.* Im Zuge der Verchristlichung ersetzt Paulinus die heidnische Konzeption des weiterlebenden Ruhms eines Helden durch die der weiterlebenden *merita* im christlichen Sinn (cf. c. 19, 300–304 *et licet a veteri tumulis absconditus aevo, / qua mortalis erat, lateat telluris operto, / viva tamen vegetante deo membrisque superstes / gratia divinum spirantia martyris ossa / clarificat populis merito vivente sepulti.*) — **membra piorum** Der kollektive Plural *membra* kann, zumal in dichterischen Texten, für ‚Leichnam‘ eintreten (ThlL VIII 637, 14–39; z. B. VERG. Aen. 10, 558 *condet humi patrioque onerabit membra sepulcro*; cf. 95 *membra latent positi*).

V. 76:

et merita (piorum) Zur Junktur *merita piorum* cf. c. 6, 13 *pars etiam meriti meritum celebrare piorum.* – Die *merita* als der geistig-immaterielle Gegenpol zu den materiellen *membra* leben nach dem Tod weiter, cf. 107f. *animaeque potentis spiritus illic / vivit et hic meritum*; ILCV 1135, 1f. *hoc*,

Auguste, quidem tumulo tua membra teguntur, / sed nunquam meritum parvula claudit humus. — **occultant** Für das Bedecken des Leichnams im Grab ist *occultare* ein etwas hyperbolischer Ausdruck (cf. dagegen 92 *tumululum ... ossa tegentem*; ähnlich 95 *membra latent*), das Verbum paßt sinngemäß eher zum zweiten Ausdruck: Die *merita* bleiben nicht verborgen, so daß die Seelen den entsprechenden Lohn dafür erhalten. — **animarum vita superstes** cf. AMBROS. bon. mort. 4, 13 p. 714, 18f. ... *est utique vita post mortem et superstes mortis est anima, quae sensu utitur et vita fungitur*; *ibid.* 33 p. 732, 1–3 *interitus autem hominis esse non potest, cum anima superstes corpori sit, salvo eo, quod ipsum corpus manet resurrectione*. – Die zu *corporibus functis* (77) und *corporeos obitus* (78) antithetisch gesetzte pleonastische Wendung setzt sich aus der Klausel *vita superstes* (cf. LUCAN. 8, 28; dieselbe Klausel nimmt Paulinus in Vers 363 dieses Gedichtes wieder auf: *mea tantum vita superstes*) und der Junktur *animarum vita* bzw. *animae vita* zusammen (cf. PRUD. ham. praef. 55; AUG. civ. 13, 2 p. 559, 13f. D.).

V. 77:

corporibus functis Die häufige Wendung (cf. OV. fast. 2, 565 *corpora functa sepulcris*; STAT. Theb. 12, 137; ARNOB. nat. 6, 6 p. 218, 13; bei Paulinus c. 22, 143 *aut reduces animas in corpora functa remittit*) ist wohl als von *superstes* abhängiger Dativ (*superstes* mit Dativ: z. B. AMBR. bon. mort. 33 *cum anima superstes corpori sit*, s. o.) zu verstehen (so auch die Übersetzungen von Walsh und Ruggiero). *Functus* bzw. *defunctus* werden je nach metrischen Erfordernissen in daktylischer Dichtung gerne anstelle von *mortuus* verwendet (s. Kraus, Poetische Sprache 44), z. B. bei Paulinus c. 19, 52; 21, 634; 22, 143. — **quaesitos corpore fructus corpore**: im diesseitigen Leben, solange die Seele mit dem Leib vereint war. – Die christliche spiritualisierte Bedeutung von *fructus* – die Metapher *fructus vitae* ist auch antik-heidnisch nicht selten (ThIL VI 2, 1391, 67–1392, 5), z. B. CIC. Marcell. 3 *fructum omnis ante actae vitae hodierno die maximum cepit* – beruht vor allem auf dem biblischen Bild vom guten bzw. schlechten Baum (cf. Matth. 3, 10 *arbor, quae non facit fructum bonum*; Matth. 7, 17 *arbor bona fructus bonos facit, mala autem arbor fructus malos facit*) sowie auf dem Gleichnis vom Sämann (Matth. 13, 3–8). — **quaesitos corpore fructus / ... sentit / laeta bonos, cruciata malos** Gemäß den von Tertullian an entwickelten frühchristlichen eschatologischen Vorstellungen wird der entsprechende Lohn nicht erst nach der Auferstehung des Leibes und der Wiedervereinigung von Seele und Leib (79–81) gewährt, sondern die Seele erfährt einen Teil von Lohn und Strafe bereits im sog. Interim-Zustand,

dem *interim refrigerium* bzw. *interim tormentum* („Auferstehung II [des Menschen]“, RAC 1, 936; ThWB zum NT 1, 774; 2, 318–320). Sein Wissen über diese Lehre dürfte Paulinus am ehesten aus Ambrosius bezogen haben, z. B. AMBR. bon. mort. 10, 47f. p. 742, 18–743, 15 *ergo dum expectatur plenitudo temporis, expectant animae remunerationem debitam. alias manet poena, alias gloria: et tamen nec illae interim sine iniuria nec istae sine fructu sunt. nam et illae ... videntes servantibus legem dei repositam esse mercedem gloriae ... sibi autem supplicia futura ...* (11, 48) *iustarum vero animarum per ordines quosdam digesta laetitia*; cf. auch TERT. anim. 58; CYPR. laps. 23 *nec hic esse sine poena possunt, quamvis necdum dies venerit.*

V. 78:

post corporeos obitus cf. PRUD. praef. 29 (*numquid talia proderunt /) carnis post obitum vel bona vel mala.* – Die sonst nicht belegbare Junktur stellt nach *corporibus functis* (77) eine zweite Antithese zu *animarum vita* (77) dar. Das Adjektiv *corporeus* ersetzt den metrisch hier ungeeigneten Genetiv *corporis* (cf. dagegen 184 *post corporis aevum*), ein Verfahren, das in dichterischer Sprache sehr oft angewendet wurde (Kraus, Poetische Sprache 17). Weitere Beispiele bei Paulinus: *corporeus* c. 16, 248 (*corpoream salutem*); c. 23, 237; c. 25, 55 u. a.; ferner c. 19, 414 *specie arborea* (cf. VERG. georg. 1, 55; Aen. 1, 190).

V. 79–81:

Nach der Schilderung des Interim-Zustandes, in dem die Seele Lohn und Strafe für ihre Taten bereits *sentit* (78), geht Paulinus auf die Auferstehung des Leibes ein, nach der diese endgültig die ‚Früchte‘ (*quaesitos corpore fructus*, 77) des diesseitigen Lebens ‚erntet‘ (*metit*, 81). Auch die Vorstellungen des Autors über Auferstehung des Fleisches entsprechen der Lehre seiner Zeit (s. ‚Auferstehung II [des Menschen]‘, RAC 1, 930ff.; ‚Auferstehung des Fleisches‘, LThK 1, 1042ff.), die bereits auf die frühesten christlichen Schriften zurückgeht, z. B. 1 Clem. 26, 3; Barn. ep. 5, 6; IUSTIN. dial. 80f.; vgl. die biblische Schilderung Ezech. 37, 1–10. Zur Auferstehung des Leibes s. ferner TERT. anim. 56; resurr. 27. 30. 63; AMBR. exc. Sat. 52 *cum omnis vitae nostrae usus in corporis animaeque consortio sit, resurrectio autem aut boni actus praemium habeat aut poenam inprobi, necesse sit corpus resurgere, cuius actus expenditur. Quomodo enim in iudicium vocabitur anima sine corpore, cum de suo et corporis contubernio ratio praestanda sit* (als Voraussetzung für Lohn und Strafe); bon. mort. 33 p. 732, 2; HIER. epist. 84, 5; PRUD. cath. 3, 186–205; cath. 10, 37–44; apoth. 1062–1084; bei Paulinus cf. c. 22, 143–145 *aut reduces animas*

in corpora functa remittit / iamque diu exanimos tumulis iubet ire reclusis / integratque putres vita remeante sepultos; c. 31, 565–578 *cumque omnes in qua vixerunt carne revivent*, Das Thema findet sich auch in christlichen Epitaphien (s. Lattimore, Themes 309ff.; z. B. Ps.DAMAS. carm. 92, 5f.). – Was die Ausführung, vor allem die Terminologie dieses Themas betrifft, scheint sich Paulinus hier eher an Werke Tertullians anzulehnen (s. den Kommentar im einzelnen).

V. 79:

laeta bonos, cruciata malos Parallelismus und Homoioteleuton unterstreichen die inhaltliche Antithese. — **laeta** Die Seelen der Guten freuen sich bereits im Interimzustand über die ihnen verheißene ewige Glückseligkeit, cf. IUVENC. 2, 505 [*animam*] *laeta florentem fruge salutis*; HIER. in Is. 17, 61, 6 *habebunt laetitiam sempiternam*. Die *laetitia* der Seelen der Verstorbenen ist aber auch Merkmal des Elysiums in der heidnischen Mythologie; cf. VERG. Aen. 6, 638 *locos laetos et amoena virecta*; Aen. 6, 744 *laeta arva*; HOR. carm. 1, 10, 17f. *tu pias laetis animas reponis / sedibus*. — **cruciata** Die Seelen der *impii* andererseits erleiden bereits einen Teil ihrer ewigen Qualen, cf. Luc. 16, 24f.; II Petr. 2, 4.9; apoc. 14, 10; 20, 10; LACT. inst. 7, 20, 9 *cruciabiles (animae)*; AMBR. hex. 1, 10, 37 *mens noxia cruciabitur*; AUG. serm. 306, 5 *habebunt vitam in cruciationibus impii*; HIER. in eccles. c. 1097 C *aeternos cruciatus pati*. — **rursus ... / ... revocata** Ähnliche pleonastische Wendungen mit *rursus*: c. 18, 459f. *rursus redde*; c. 27, 395 *rursum redeamus*; cf. auch c. 18, 238 *in praesepibus intus*. — **in ipsum / ... corpus** *Ipsum* muß hier so viel bedeuten wie *idem*; Belege für dieses Phänomen volkssprachiger Bedeutungs-minderung gibt es von Tertullian und Minucius Felix an zahlreich (Hofmann-Szantyr 189; Blaise, Handbook 66 §154; ein einzelner Beleg, ein Gräzismus?, bereits ENN. ann. 6f. Skutsch *terra corpus, / quae dedit, ipsa capit*; Iac. 3, 10 *ex ipso ore*; TERT. apol. 48, 2 *id ipsum corpus*). – Der Gedanke, daß bei der Auferstehung jeder denselben Leib wieder zurückerhält, geht auf Paulus zurück (demnach handelt es sich um denselben, allerdings verwandelten Leib: I Cor. 15, 42–44; 15, 51; cf. ‚Auferstehungsleib‘, LThK 1, 1052ff.). Cf. TERT. anim. 56; resurr. 63 p. 123, 30 *resurget igitur caro, et quidem omnis, et quidem ipsa, et quidem integra*; PRUD. apoth. 1062–1068 *nosco meum in Christo corpus consurgere ... / (1065–1068) et totus veniam; nec enim minor aut alius, quam / nunc sum, restituar: vultus, vigor et color idem, / qui modo vivit, erit, nec me vel dente vel ungue / fraudatum revomet patefacti fossa sepulcri*.

V. 80:

Stilistisches: Reim zwischen Penthemimeres und Versschluß; besonders eindringlich wird der Inhalt durch die dreifache Alliteration *revocata remixto* / ... *receptu* unterstrichen, ebenso 81 *corpore communi*. — *tempore venturo* d. h. am Jüngsten Tag, *venturum tempus* u. ä. sind dafür gebräuchliche Wendungen, cf. ZENO 1, 13, 9 *quia inter agnos venturo tempore, non inter haedos deputatur*; PAUL. PELL. euch. 99 *aeternos caperem venturo in tempore fructus*; PAUL. NOL. c. 4, 19 (tatsächlich ebenfalls ein Gedicht des Paulinus von Pella) (*hi sibi mores*) *perpetuam spondent ventura in saecula vitam*. Innerhalb von c. 18 erinnert die Wendung *venturum tempus* an *venturus iudex* (58). — *revocata* *Revocare* ist Fachausdruck des christlichen Latein für die Auferweckung (cf. Rom. 10, 7 *hoc est Christum ex/a mortuis revocare*; v. a. TERT. apol. 48, 2 ϕ *illas in eadem corpora revocari, quia hoc sit revocari, id est esse quod fuerant*; anim. 35 p. 360, 13; anim. 57 p. 393, 27f. *etsi quasdem [animas] revocavit in corpora dei virtus*). — *remixto* (/ *corpore*) d. h. wenn bei der Auferstehung der Leiber Leib und Seele wieder vereinigt werden. Das Verbum *remiscere* läßt sich in dieser Bedeutung nicht belegen außer an einer Stelle bei Seneca für die stoische Ansicht vom Aufgehen der Seele in der Weltseele nach dem Tod: SEN. epist. 71, 16 *animus aut in meliorem emittitur vitam, aut certe sine ullo futurus incommodo, naturae suae remiscebitur*.

V. 81:

communi ... receptu Die Wendung, im speziellen die Bedeutung von *receptu*, ist nicht leicht verständlich: Der Begriff *receptus* erscheint im Rahmen von Auferstehungsthematik zweimal bei Tertullian: TERT. scorp. 10 p. 166, 4f. *cum animae de corporibus excesserint et per singula tabulata caelorum de receptu dispici coeperint*; ibid. p. 167, 10f. (*ut ...*) *illic de receptu examinarer, quo nisi admittendus pervenire non possem*. — *metet* Das Verbum führt die einige Verse zuvor am Beginn der Periode (77) aufgenommene Landwirtschaftsmetaphorik fort (*quaesitos ... fructus ... metet*). *Metere* ist in übertragener Bedeutung in sprichwörtlichen Wendungen weit verbreitet (cf. CIC. de orat. 2, 261 *ut sementem feceris, ita metes*) und wurde in diesem Sinne vom Christentum gerne aufgenommen (s. zu 77 über die biblische Herkunft des Gedankens; cf. auch II Cor. 9, 6; Gal. 6, 8), z. B. TERT. resurr. 56 p. 116, 1–4 *ut eadem anima, quae in hac carne ... spem salutis seminavit, in alia ... metat fructum*. — *indiscreta* Es gibt zwei Möglichkeiten, dieses Adjektiv zu verstehen: *Indiscretus* könnte die untrennbare Verbindung von Leib und Seele, die am Jüngsten Tag wiederhergestellt wird, genannt werden (ähnlich, aber nicht auf den Zustand nach

der Auferstehung bezogen TERT. anim. 27 p. 345, 14f. *etsi duas species confitebimur seminis, corporalem et animale, indiscretas tamen vindicamus*; cf. auch 36 p. 362, 23f. über den gemeinsamen Ursprung von Leib und Seele, *indiscreta semina*). *Indiscretus* ist aber auch juristischer Terminus technicus für die gesetzliche Gleichbehandlung ohne Ansehen der Person (s. Heumann-Seckel, s. v.; z. B. I.1 C. 12, 28 *indiscreta dignitate poenas exsolvere*; I. 47 §1 C.Th. 16, 2 *indiscretim ad saeculares iudices deduci*). In Bezug auf unsere Stelle würde dies bedeuten, daß alle Seelen nach der Auferstehung der Leiber unterschiedslos „die Früchte“ ihrer Taten im Leben „erntet“ (*metet*) werden (vgl. *indiscretus* in ähnlichem Zusammenhang, aber vom allen gemeinsamen Tod, nicht von der Auferstehung: AMBR. exc. Sat. 2, 6 *mors aequalis est omnibus, indiscreta pauperibus, inexcepta divitibus*; über den allen gemeinsamen Lohn: PASS. Mar. Iac. 8 p. 57, 10 *an omnibus ... indiscreta et aequalia munerum caelestium praemia rependantur*). Insgesamt scheint mir, auch mit Bedacht auf die Interpretation von *communi ... receptu* und in Gegenüberstellung mit der oben zitierten Ambrosiusstelle, die erste Möglichkeit näherliegend.

V. 82–85:

Da, wie in den vorangegangenen Versen dargelegt, die *merita* der Heiligen nicht zugrundegehen, sondern bis zum Jüngsten Tag weiterleben, wird dem Dichter niemals der Stoff ausgehen, um die Wundertaten des Felix zu besingen. Diese Stofffülle malt Paulinus in konventioneller Weise als Topos der ‚*altitudo materiae*‘ aus, betont allerdings nicht so sehr, wie sonst üblich (vgl. die berühmteste Ausprägung des Topos VERG. Aen. 6, 625–627 *non mihi si linguae centum sint oraque centum, / ferrea vox, omnis scelerum comprehendere formas, / omnia poenarum percurrere nomina possim*, zurückgehend auf Ilias 2, 448), die Unmöglichkeit, alles zu berichten, sondern die ihm zur Verfügung stehende Menge an berichtenswerten Taten. Gleichzeitig spielt er, da er mit dem Begriff *aevi* (82) den Faktor ‚Zeit‘ erwähnt, mit dem Nachlebenstopos (anstelle von ‚solange ... besteht, wird ... weiterleben‘: ‚solange ich lebe, werde ich dichten über ...‘).

V. 82:

longa ... materias Die Charakterisierung des Stoffes als *longa* beruht auf der Vorstellung der langen Zeitspanne, die man zum Schreiben bzw. Lesen oder Hören benötigt (s. ThLL VII 2, 1638, 42–1639, 58; z. B. MELA 1, 1 *quem persequi longa est ... materia*), *longa materia* impliziert also den Gedanken ‚Stoff für lange Zeit‘. — ***quantumque erit aevi ...*** Die Wendung zeigt, ungeachtet ihres konventionellen Charakters, die chronologisch relativ frühe Stellung des Gedichtes innerhalb der Sammlung: der Dichter

erwartet, noch viele Jahre über Felix schreiben zu können. – Mit Paulins Aussage vergleichen läßt sich der Beginn des Panegyricus Messallae aus dem Corpus Tibullianum, dessen Dichter ebenfalls in der Einleitung die unerschöpfliche Fülle der *facta* des Adressaten preist: TIB. 4, 1, 5f. *nec tua praeter te chartis intexere quisquam / facta queat, dictis ut non maiora supersint*. – Zur Formulierung cf. LUCR. 3, 904f. *aevi / quod superest*; HOR. epist. 1, 18, 108; *aevum* als ‚Lebenszeit‘: c. 18, 184; c. 21, 141; c. 22, 121; c. 27, 31.

V. 83:

tantum erit et verbi Der kollektive Singular anstelle des Plural *verborum* ist metrisch bedingt (s. Kraus, Poetische Sprache 61ff.). — ***super hoc cui*** Der Text ist offenkundig verderbt, der Sinn jedoch klar. Die Konjekturen *o si* von Rosweyde scheint mir inhaltlich und sprachlich gut in den Kontext zu passen, entfernt sich jedoch ziemlich weit vom überlieferten Text. Möglicherweise ist statt *cui* besser *quia* zu schreiben (da mir genug Stoff für den Preis der gesta Felicis zur Verfügung steht, vorausgesetzt, daß ...; Hinweis von A. Primmer). — ***dicere gesta (/ Felicis)*** Paulinus spricht mit *gesta* einen der Leitbegriffe der horazischen Ependefinition an (HOR. ars 73 *res gestae regumque ducumque et tristia bella*), wodurch er seine *Carmina natalicia* als – unter anderem – hagiographische Epyllien (die freilich Elemente anderer Genera enthalten) kennzeichnet, deren Inhalt, die Wunder, als Taten eines christlichen epischen Helden, des Heiligen.

V. 84:

Die Textvariante der Editio princeps (an die sich Migne hält), die hier einen ganzen Vers einschleift (*Felicis liceat, totumque efferre per orbem / nomina sic meriti, o si copia tanta sit oris*), hat keinerlei Grundlage in der handschriftlichen Überlieferung (s. Hartel, Patristische Studien VI 61). — ***(dicere gesta /) Felicis pateat*** Die Konstruktion von unpersönlichem *patet* mit Infinitiv ist erst spät belegt. Sie geht auf die klassisch seltene und immer mit einem Substantiv als Subjekt verbundene Verwendung von *patere* im Sinn von ‚möglich sein, erlaubt sein‘ zurück (z. B. OV. fast. 5, 687 *patent veniente die periuria nobis*; LIV. 1, 54, 9 *patuit quibusdam volentibus fuga*; SEN. dial. 6, 1, 2; LUCAN. 4, 485). Infinitiv als Subjekt findet sich erstmals bei IUL. VAL. 3, 3 *patet ... cuius nosse, quis ille sim*; bei Paulinus selbst in c. 31, 377 *et cunctis credendo patet cognoscere Christum*; AUG. (?) un. eccl. 5, 9 p. 240, 19 *si nobis pateat aliud inde dicere*; BOETH. cons. 5, 3, 14 *ratiocinari patet*. Die in die PL aufgenommene Textvariante *liceat* der Editio princeps ist offensichtlich aus dem Bemühen um Ersatz des ungewöhnlichen durch den gebräuchlicheren und klassischeren Ausdruck

entstanden. Die Tatsache, daß mit Ausnahme der Boethiusstelle *patet* in dieser Bedeutung stets einen Dativ der Person bei sich hat, dürfte Hartel (er äußert sich dazu nicht) zu der Konjekture *cui* in 83 veranlaßt haben (s. dort); mir scheint allerdings die geringe Anzahl der Belege eine zu schmale Basis für derartige Schlüsse. — *si copia tanta sit oris (/ quanta operum meriti-que manet)* Mit *copia oris* verwendet der Dichter einen Terminus technicus der Rhetorik (s. ThIL IV 903, 39–904, 29; Clavis Quintiliana s. v. ‚copia‘); *copia* wird dabei für gewöhnlich mit einem Ausdruck für ‚Rede‘ im Genetiv verbunden, z. B. *copia verborum / dicendi / orationis / sermonis* u. a.; *copia oris* bei CLAUD. carm. min. 40, 6 *tantas oris copia vincit opes*. – Paulinus spielt, was den Zusammenhang von Inhalt und Wortfülle betrifft, wohl auf das bekannte Sprichwort *rem tene, verba sequentur* an (CATO ad fil. frg. 15; CIC. de orat. 3, 125 *rerum copia verborum copiam gignit*), steigert es aber.

V. 85–91:

Begründung für die Paulinus zur Verfügung stehende Stofffülle: Beinahe jeden Tag seit dem Tod des Heiligen hat Christus dessen Weiterleben und -wirken erwiesen und erweist es noch immer.

V. 85:

operum meriti-que Zu (*copia*) *meriti* cf. CASSIOD. var. 8, 17, 2 *tanta est, patres conscripti, in candidato copia meritorum*. – Beide auf Felix bezogene Begriffe, die wohl als Hendiadyoin zu verstehen sind (‚verdienstvolle Werke‘), stammen aus dem Vokabular der christlichen Ethik: *opera* steht prägnant für *bona opera*, die guten Werke, cf. Iac. 2, 24 *ex operibus iustificatur homo, non ex fide tantum* und den Werktitel Cyprians *de opere et eleemosynis*. Konkret wird angesichts des Hauptthemas des vorliegenden Gedichts eine spezielle Art von ‚gutem Werk‘, nämlich die Wundertätigkeit des Heiligen, gemeint sein: Der Ausdruck *opus* ist, allerdings erst nach Paulinus, in dieser Bedeutung belegt (EUGIPP. Sev. 16, 4; PAUL. PETRIC. Mart. 6, 318); bereits früher läßt sich das zugehörige Verbum *operari* im Sinn von ‚Wunder wirken‘ belegen (z. B. AMBR. in Luc. 4, 47 *miracula virtutis operatus sit*; HIL. myst. 1, 34, 3 *lignum ... in ... aquam operatur*; cf. 88). Zum zweiten Begriff, *meritum*, s. zu 5. — *manet* cf. c. 21, 647f. *et plurima iam memorata, / plura etiam memoranda manent*. Das Verbum *manere* kann seit dem 3./4. Jhd. unter Einfluß des Griechischen als Ersatz der Kopula dienen (Hofmann-Szantyr 395, 211c; ThIL VIII 290, 13–70), wofür es gerade bei Paulinus eine Reihe von Beispielen gibt (c. 19, 465; c. 25, 18; c. 28, 63 u. a.). So weit abgeschwächt ist das Verbum an dieser Stelle allerdings sicher nicht, wie in c. 21, 648 (s. o.) meint *manere* hier

„übrig sein“. — **nam** *Nam* leitet die Begründung der unerschöpflichen Stoffmenge ein. — **tempore ab illo** Vgl. die Klausel *tempore in illo* LUCR. 3, 114; OV. met. 1, 314; epist. 21, 67; besonders ANTH. LAT. Bücheler-Riese 1, 1, 16, 45 *nam tempore in illo*.

V. 86:

ista dies ist geradezu stehende Wendung für den *dies natalis* des Felix, cf. c. 14, 37; c. 15, 23; c. 20, 14; c. 26, 5. Um den tatsächlichen *dies natalis* von den jährlich wiederkehrenden Feiern desselben, die er auch einfach als (*ista*) *dies* zu benennen pflegt, zu unterscheiden, fügt Paulinus die Angabe *primum* ein. Personifiziert hat Paulinus den *dies natalis* (*dies Felicem ... / condidit*) ebenso in c. 14, 13f. *ergo dies, tanto quae munere condidit alto / Felicem caelo ...* — **fine beato** Cf. die Hexameterklauseln OV. Ib. 207 *sine fine beatum*; MANIL. 4, 4 *fine beati*; CLAUD. 17, 95 *quo fine beatum*; *fine beato* bei VEN. FORT. carm. 4, 23, 3; ALCUIN. carm. 89, 28. Für den Tod eines Märtyrers bei RUFIN. hist. 4, 15, 2 *de martyrii eius beato fine*; 6, 46, 4.

V. 87:

condidit Absolut gebrauchtes *condere* (*aliquem*) in der Bedeutung ‚begraben‘: CIC. leg. 2, 57; MART. 7, 96, 1. — **carnem terris, animam dedit astris** Mit der Bezeichnung *astra* nimmt Paulinus eine klassisch-antike Umschreibung des Himmels als Sitz der Götter und der *beati* auf (ThLL II 972, 75–974, 5, z. B. VERG. Aen. 5, 838 *aetheriis delapsus somnus ab astris*; ecl. 5, 51 *Daphnin ... tollemus ad astra*; OV. met. 15, 846), die auch in christlicher Dichtung sowie in liturgischen Hymnen (Blaise, Liturgie § 290) zu finden ist: PRUD. cath. 10, 92 *ad astra doloribus itur*; DAMAS. carm. 20, 4 *Ferrua Christum ... per astra secuti*; *astra* für den christlichen Himmel bei Paulinus (Green, Poetry 76): c. 14, 3 *Christo superis est natus in astris*; c. 15, 152; c. 33, 35; vgl. auch *sidera* bzw. *sidereus* in c. 18, 144; c. 15, 167 u. a. Die dichterische Paraphrase *astra* für den Himmel sowie die Formulierung *dedit astris* erinnern jedoch gleichzeitig an zweierlei: an klassische poetische Beschreibungen von Apotheosen bzw. Katasterismoi (dazu: Fontaine, Images virgiliennes de l’ascension céleste), z. B. VERG. ecl. 5, 51 (s. o.); OV. met. 15, 846 (Venus trägt die Seele Cäsars in den Himmel) *animam caelestibus intulit astris*, sowie an die – stoische – Vorstellung der Sterne als Ursprungsort des göttlichen Anteils des Menschen, cf. CIC. somn. Scip. 7 *iusque (= hominibus) animus datus est ex illis sempiternis ignibus, quae sidera et stellas vocatis, quae globosae et rotundae, divinis animatae mentibus, circos suos orbisque conficiunt celeritate mirabili*; vgl. dazu MACR. somn. 1, 13. (Einfluß des

‚Somnium Scipionis‘ auf christliche poetische Beschreibungen der Himmelfahrt der Seele deutet z. B. Fontaine, op. cit. 62f., bezüglich PRUD. perist. 14, 94ff. an). – Die Trennung von Leib (der im Grab ruht) und Seele (die nicht stirbt, sondern in den Himmel aufsteigt) bzw. Erde und Himmel (die Antithese hier unterstrichen durch Homoioteleuton), wodurch sich gewissermaßen eine Doppelexistenz des Heiligen nach dem Tod ergibt (cf. v. a. 105–108), gehört einerseits in den Bereich hagiographischer Motive, andererseits stellt sie ein wesentliches Element christlicher Grabinschriften dar: S. Lattimore, Themes 304ff.; z. B. ILCV 1, 55, 22 *corpore nam tumulum, mente superna tenet*; ibid. 1096, 3 *spiritus astra petit, corpus in urna iacet*; Angenendt, Heilige und Reliquien 102ff.; Skeb, Christo vivere 275 mit Anm. 481; Art. ‚Seele‘, LThK 9, 568ff.; ThIL II 973, 66ff.; IV 1001, 57ff.; cf. auch AMBR. obit. Theod. 30 p. 387, 15f. *ideo caro in terram revertitur, anima ad requiem festinat supernam*; PRUD. perist. 2, 551f. *est aula nam duplex tibi, / hic corporis, mentis polo*; perist. 13, 86. 99f. 105f.; VEN. FORT. carm. 4, 5, 6 *membra sepulchra tegunt, spiritus astra colit*. Paulinus läßt dieses Thema an mehreren Stellen anklingen, wenn er vom Tod (v. a. des heiligen Felix) spricht, z. B. c. 13, 23 (*dies*) *quae te sacravit terris et contulit astris*; c. 14, 2f. *natalem Felicis agens, qua corpore terris / occidit et Christo superis est natus in astris*; c. 21, 166–169 *sepulturae dies, / quo separata ab invicem substantia / animae volavit ad deum, in terram caro / reversa tumulo conquievit abdita*.

V. 88:

ex illo sc. tempore, anknüpfend an *tempore ab illo, quo primum* (85f.). — *prope cuncta dies* cf. c. 16, 2 *cuncta dies trudendo diem fugit et rotat orbem*; CASSIOD. var. 3, 11, 1 *optamus cunctum diem plenum beneficii nostris excurrere. Cunctus* im Singular anstelle von *quisque* bzw. *omnes* ist von Statius an belegt: STAT. Theb. 5, 202 *cuncto sua regnat Erinys pectore*; silv. 4, 5, 9f. *cuncta veris frondibus annuis / crinitur arbos*; ITALA Matth. 10, 1 *potestatem curandae ... cunctae infirmitatis. Prope* hat, wie in HOR. sat. 2, 3, 32 *stultique prope omnes*, die Bedeutung von ‚so gut wie, überhaupt‘. — *operante videtur (... / confessore)* Cf. 85 *operum. Operari* kann, meist von Gott, jedoch auch von Heiligen, die Konnotation von göttlicher Macht enthalten. Das Verbum wird dabei gerne im Ablativ absolutus konstruiert. Cf. TERT. virg. vel. 1, 5 *operante ... et proficiente ... gratia dei*; AUG. doct. christ. 4, 16, 33 *sanctis angelis operantibus*; cf. auch bei Paulinus epist. 9, 4 p. 55, 19 *cooperante Christo* u. a. Hier dient die Konstruktion, die Verbindung von *cuncta dies ... videtur* mit Abl. abs., zur Hervorhebung des Wirkens des Confessor: Mit jedem Tag zeigt sich aufs

neue die Tätigkeit des Felix. Der Heilige erscheint somit zunächst persönlich als Wundertäter, im folgenden wird jedoch deutlich, daß auch hier der ‚theozentrische‘ Aspekt überwiegt (s. Iannicelli, *Deus operatus est* 282): Gott ist der eigentliche Urheber aller Wunder, der Heilige fungiert lediglich als Vermittler (besonders deutlich in 207).

V. 89:

confessore dei cf. c. 21, 164 *confessor atque presbyter Felix dei*; epist. 18, 3 p. 130, 12f. *sancti sui (= domini) confessoris dilectissimi Felicis*. – Zum Begriff *confessor* s. Art. ‚Bekenner‘, LThK 2, 142; Kötting, Stellung des Konfessors, bes. 22f. über das Verhältnis der Begriffe *confessor* und *martyr* in späterer Zeit, d. h. nach dem Ende der Christenverfolgungen; angewandt auf den heiligen Felix s. Iannicelli, Lessico 199–202. Der Terminus *confessor* wurde von Tertullian geprägt (TERT. coron. 2 l.3; 11 l.39; in der Folge cf. CYPR. epist. 55, 5, 1; HIER. epist. 82, 7, 1; in der Dichtung PRUD. perist. 9, 55) und bezeichnet denjenigen, der während der Christenverfolgungen zu seinem Glauben gestanden ist, dafür aber nicht das Martyrium erlitten hat. — **probat et sine corpore vivum** Nähere Erläuterung des Vorigen, *et* hat epexegetische Funktion. Den Beweis, daß die Heiligen nach dem Tod weiterleben und sich um die Anliegen der Menschen kümmern, gibt Paulinus an mehreren Stellen als Motivation der durch Christus gewirkten und durch Felix vermittelten Wunder an: c. 21, 634 findet sich der Vers *quae probat in Christo functos sine morte sepultos*. In c. 26 spricht der Dichter von den Taten der Heiligen als *documenta dei*: c. 26, 359–361 ... *quaecumque patres in corpore sancti / ediderint documenta dei sine corpore vivum / in Christo Felicem agere*. Cf. auch c. 19, 604 *nunc aliud Felicis opus, quod dextera Christi / edidit, ut meritum cari monstraret alumni, / commemorabo*. – Für die Klausel *sine corpore vivum* (identisch in c. 26, 360; cf. auch c. 31, 165 *corpore vivam* und COMM. instr. 1, 24, 22 *vivos sine corpore*) hat Paulinus die lukrezische Formel *corp* viv** (5, 476 *corpora viva*; 2, 703; 2, 879) mit dem vergilischen Hexameterschluß (Aen. 6, 292) *tenuis sine corpore vitas* verknüpft.

V. 90:

Stilistisches: Christus, der eigentliche Urheber der Wunder, steht betont am Versbeginn antithetisch zum Vermittler der Wunder am Beginn des vorhergehenden Verses (*confessore dei*). Ebenso unterstreicht der Dichter die Antithese zwischen Heiligen und Übeltätern durch Stellung am Versschluß und Reim (90 *piorum*; 91 *malorum*; zum im antiken Hexameter seltenen Schmuckmittel des Reimes s. Crusius-Rubenbauer, Römische

Metrik 38). Mit Hilfe stilistischer Mittel stellt Paulinus ferner das Paradoxon von Tod und gleichzeitigem Leben dar: *morte piorum* nimmt *vivum* (89; jeweils am Versende) wieder auf. Der Finalsatz gruppiert sich, mit gleichzeitigem Parallelismus der äußeren Glieder, in chiasmischer Stellung um *quam* (*in morte piorum virtutem - vim in vita ... malorum*), zwei auffällige Allitterationen (*maiolem ... morte - virtutem ... vim ... vita*) vervollständigend das Bild. — *ut ostendat ...* s. zu *probat* 89. — ***maiolem in morte piorum (/ virtutem)*** cf. c. 19, 291f. *virtutes ut eas idem celebraret humatus, / quas in carne manens Christi virtute gerebat*; c. 27, 447 *magna et in exiguo sanctorum pulvere virtus*. — ***morte piorum*** cf. c. 21, 108 *mors piorum*; AMBR. obit. Valent. 6 p. 333, 15f. *tam inmatura morte piorum principum*. Zum Ersatz von *sanctorum* am Hexameterende durch *piorum* cf. 23.

V. 91:

virtutem Der betont an den Versanfang gesetzte Begriff *virtus* kann einerseits allgemein als Gegensatz zur folgenden *vis* der *mali* verstanden werden. Andererseits können wir darin einen konkreten Hinweis auf die spezielle Art der *virtus* des Heiligen sehen, nämlich die Wundertätigkeit (zu dieser Sonderbedeutung von *virtus* als Übersetzung des griechischen *δύναμις* cf. 69). — ***vim ... in vita malorum*** Auch diese Begriffe können als allgemeine Aussage, aber ebensogut konkret aufgefaßt werden: Die Bezeichnung *mali* könnte innerhalb unseres Gedichtes auf die Rinderdiebe vorausweisen; der Bauer nennt sie in seiner Anklagerede 300f. *mali*. Bedenkt man allerdings die Tatsache, daß der Heilige das kirchliche Amt des Exorzisten innehatte – worauf Paulinus im übrigen einige Verse später Bezug nimmt –, fällt es nicht schwer, in der Wortwahl des Dichters eine Anspielung auf diese Tätigkeit auszumachen. *Malus, malignus* sind stehende Epitheta von Dämonen („Geister [Dämonen] c. III“, RAC 9, 717). Als *mali* bezeichnet Paulinus Dämonen in c. 15, 109f. (über das Exorzistenamt des Felix) *cui munus voce fideli / adiurare malos et sacrissimam pellere verbis*; ebenso etwa AUG. civ. 5, 9 p. 206, 20f. D., zahlreicher sind die Belege für adjektivisches *malus*: TERT. apol. 22, 2 *mali generis*; Sulp. Sev. epist. 1, 2 u. a.; bei Paulinus cf. c. 23, 52. 76. – *Virtus* erscheint als speziell gegen Dämonen gerichtete Kraft bei Luc. 9, 1 *dedit illis virtutem et potestatem super omnia daemonia*; PRUD. perist. 5, 89–92 *clamant fatentes denique / pulsi ex latebris viscerum / virtute Christi et nomine / divique et idem daemones*, des öfteren bei Sulpicius Severus, z. B. Mart. 22, 6; 23, 11; bei Paulinus selbst im Hinblick auf die Tätigkeit des Felix c. 15, 111 *quod* (d. h. das Amt des Exorzisten) *quia perspicua meriti virtute gerebat*;

c. 23, 48. Cf. Zur δύναμις, die aufgrund des den Märtyrergebeinen anhaftenden ἀγίασμός die Dämonen vertreibt: ‚Exorzismus‘, RAC 7, 108.

V. 92–96:

Paulinus betont als Gegensatz zu den sichtbaren und weiterlebenden Taten des Heiligen nun, was man nicht sieht, nämlich den Leichnam des Heiligen, der im Grab ruht.

V. 92:

Paulinus setzt nun zu einer Schilderung des Grabes an, an dem er vor allem das Nicht-sichtbar-Sein seines Inhabers hervorhebt. — *ecce vides tumulum* Die Wendung, die Paulinus in c. 27, 362 und 387 bei der Beschreibung der Bauten von Nola verwendet, weckt die Erwartung einer Ekphrase des Grabes. Es folgt allerdings dann nicht eine äußerliche Beschreibung des Grabbaus (dies erst von 168 an) oder der Umgebung (131–137), sondern in erster Linie eine der Geschehnisse am Grab. — *sacra martyris ossa* cf. c. 19, 303 *martyris ossa*; epist. 32, 6 p. 281, 5 *sancta ... ossa quiescunt*; PRUD. perist. 4, 95f. *beati / martyris ossa*. — *ossa tegentem* cf. c. 31, 280 *sparsa locis laceri funeris ossa tegit*; AUSON. comm. 10, 57 *nomen et ossa tegat*; epitaph. 4, 1 *non una Aeaciden tellus habet: ossa teguntur ...*; LUCAN. 10, 380f. ... *tumulumque ... / ... membra tegentem*.

V. 93:

tacitum ... corpus Das Adjektiv (bzw. auch sein Synonym *mutus*) begegnet häufig in Zusammenhang mit Grabstätten, PRUD. perist. 11, 9f. *sunt et muta tamen tacitas claudentia tumbas / marmora, quae solum significant numerum*; CULEX 411 *his tumulus super inseritur: tum fronte locatur / elogium, tacita format quod littera voce*. An unserer Stelle bezieht sich das Adjektiv auf den Leib des Toten (die Verbindung *tacitum corpus* ist sonst nicht belegt) und unterstreicht so in Verbindung mit den beiden folgenden Versen (94/95: man sieht ihn nicht; 95 *quiescit*) den Gegensatz zu den doch weiterlebenden *virtutes* des Heiligen. — *obtentio ... marmore* *Marmor* metonymisch für ein Marmorgrab: PS.DAMAS. carm. 79, 10 *marmore concludens ... cineres*; für einen Grabstein aus Marmor: HOR. carm. 4, 8, 13 *incisa notis marmora*; PROP. 2, 1, 72 *breve in exiguo marmore nomen ero*. — *servari* Der Leib des Heiligen wird bis zur Auferstehung des Leibes (cf. 96 *in spem non vacuam redivivae condita vitae*) im Grab ‚aufbewahrt‘ (cf. HIL. in Matth. 4, 10 *aeternitati corpora reservantes*). — *marmore corpus* zur Klausel cf. MANIL. 5, 612; ANTH. LAT. c. epigr. 739, 2; 1397, 1.

V. 94:

nemo ... oculis ... exstat Wiederaufnahme des Kontrasts zwischen Nichtsichtbarsein des Heiligen und Vorhandensein, d. h. auch Sichtbarsein, seiner Taten, cf. 88f. *operante videtur / confessore*; 90f. *ostendat ... / virtutem*. — **oculis hominum** cf. LUCAN. 7, 154 *inque oculis hominum ...*; OV. epist. 17, 125 *contenta est oculis hominum*; Paulinus c. 20, 416; 31, 509; c. 31, 210 *aeterna humanis abdita sunt oculis*; PRUD. ham. 893 *abdita corporeis oculis*. — **qua corpore cernimus** cf. HEGES. 5, 53 p. 409, 15f. *non videtur, cum sit in corpore sita, nec corporalibus oculis cernitur* (über die Seele); CLAUD. MAM. anim. 1, 25 p. 91, 23–25 *animadvertis ne etiam quid intersit inter illas formas, quas corpore cernimus, et istas, quas mente conspicimus?*

V. 95:

membra latent positi Paulinus wiederholt das Bild des verborgenen Leibes des Toten im Gegensatz zu dessen sichtbaren *merita* (75f. *tumuli ... membra ... occultant*). – Zu *positus* cf. 73. — **placida caro morte quiescit** Cf. (mit klanglicher Ähnlichkeit) c. 15, 68 *Felix nunc etiam posita cum carne quiescit*. – Die Wendung *placida ... morte quiescit* geht auf letztlich lukrezisches (LUCR. 6, 73 *placida cum pace quietos*), aber vor allem von Vergil aus (Aen. 1, 249 *placida compostus pace quiescit*; 6, 371 *sedibus ut saltem placidis in morte quiescam*; 9, 445 *... placidaque ibi demum morte quievit*) verbreitetes dichterisches Formelgut zurück (cf. auch OV. met. 9, 469 *placida resoluta quiete*; fast. 1, 205 *placidam cepisse quietem*; LUCAN. 9, 671 *morte quietem*; SIL. Pun. 10, 257 *morte quiescunt*; zur Junktur *placida mors* cf. auch Paulinus c. 31, 471; AUG. civ. 5, 24, 2f. p. 236, 29 D.; *placida pax*: c. 26, 76.274). Unmittelbares Vorbild für Paulinus dürfte an dieser Stelle jedoch nicht der Vergilvers Aen. 1, 249 (s. o.) sein, sondern vielmehr die Schlußworte der Rede, die Palinurus in der Unterwelt an Aeneas richtet (Aen. 6, 371 *sedibus ut saltem placidis in morte quiescam*). Neben sprachlichen Argumenten (Übereinstimmung von drei anstelle von zwei Wörtern, gleiche Stellung im Vers) deutet darauf auch die größere inhaltliche Nähe.

V. 96:

Den gleichen Gedanken von der Aufbewahrung des Leibes im Grab für die Auferstehung drückt Prudentius in *perist.* 11 bezüglich des Grabes des hl. Hippolytus aus: PRUD. *perist.* 11, 171–173 *illa sacramenti donatrix mensa eademque / custos fida sui martyris adposita / servat ad aeterni spem vindicis ossa sepulcro*. — **spem non vacuam** cf. sap. 3, 11 *vacua est spes illorum*. — **in spem ... redivivae ... vitae** Die Hoffnung auf Auferste-

hung des Toten – und zwar handelt es sich hier um die Auferstehung des im Grab ruhenden Leibes (dazu 79–81) – drückt der Dichter mit biblischen Worten aus: 95/96 *caro ... quiescit / in spem ... redivivae ... vitae* ist Zitat von act. 2, 26 = psalm. 15, 9 *insuper et caro mea requiescet in spe*, kombiniert mit Tit. 1, 2 *in spem vitae aeternae*. Walsh Anm. 10 führt II Macc. 12, 44 als Parallele an. — *redivivae ... vitae* Die stark pleonastische, tautologische Junktur (Green, Poetry 71: „clumsy phrase“) ist nicht allein dem Streben des Dichters nach Sprachspiel zuzuschreiben, sondern dient als starkes Gegengewicht der vier Verse (92–95) umfassenden Ausmalung des (leiblichen) Todes. Zu Paulinus’ Terminologie betreffend die Auferstehung s. Green, Poetry 71f. — *condita* Das Verbum ist hier doppeldeutig: *Condere* bezieht sich einerseits auf das Begraben des Toten (s. ThLL IV 150, 83–151, 57), kann aber andererseits wie *servari* in 93 verstanden werden: Der Leib wird gewissermaßen aufbewahrt für seine Auferstehung.

V. 97–101:

An die Schilderung des nicht sichtbaren Leibes im Grab schließt sich eine Reihe von Fragen, deren implizierte Antwort – ‚die Wundertätigkeit des Heiligen‘ – die am Grab noch immer sich manifestierende Kraft des Felix exemplifizieren soll. Paulinus zeigt uns dabei den verstorbenen, nur mehr durch seine fortdauernde Gegenwart im Grab wirkenden Felix, bei der Tätigkeit, die er während seines Lebens als offizieller kirchlicher Amtsträger ausgeübt hatte: als Exorzist (s. dazu ‚Exorzismus‘, RAC 7, 74f.). Dadurch, daß Paulinus gerade die Funktion des Heiligen, die dieser als Lebender innegehabt hatte, unmittelbar nach dessen Tod als erste hervortreten läßt, zeigt er umso deutlicher das Fortwirken, das Nicht-wirklich-tot-Sein des Heiligen sowie den Übergang von dessen irdischem zum himmlischen Wirken. — Dämonenaustreibungen am Heiligengrab, wie Paulinus sie hier und an anderen Stellen (cf. c. 14, 23–43; c. 15, 109f.; c. 19, 256–282; c. 23, 46–81; c. 26, 309–323) schildert, gelten als Sonderform von Krankenheilungen an Wallfahrtsstätten. Realer Hintergrund solcher den hagiographischen Standardmotiven zuzurechnender Heilungsberichte (s. ‚Exorzismus‘, RAC 7, 105ff.; zum Exorzismus am Heiligengrab s. J. Fontaine, *Démons et sibylles*; zu dem Motiv bei Paulinus: Costanza, *Indemoniato*) ist die Tatsache, daß auch psychisch Kranke, Epileptiker u.s.w., deren Krankheiten man in der Antike auf den Einfluß von Dämonen zurückführte und die man daher als ‚Besessene‘ (‚Energumenoí‘, s. den entsprechenden Artikel RAC 5, 51ff.) bezeichnete, an Heiligengräbern Hilfe suchten (s. dazu Kötting, *Peregrinatio* 318f.; ‚Exorzismus‘, RAC 7, 44–117; cf. z. B. c. 23, 59, aus dem hervorgeht, daß die Krankheiten, für

die man bei Felix Heilung suchte, als Wirken von Dämonen verstanden wurden). Das volkstümliche Motiv des Kampfes des Heiligen mit dem Bösen in Gestalt von Dämonen oder des Teufels wurde vom Christentum aus dem heidnisch-antiken Volksglauben übernommen (Angenendt, Heilige und Reliquien 85ff.): cf. ATHAN. vit. Ant. 72; die Wunder des hl. Martin GREG. TUR. Mart. 1, 38 p. 606; PAUL. MED. vita Ambr. 48, 2 (Dämonen am Grab des Heiligen); vergleichbar ist vor allem die ausführliche Schilderung von Dämonenaustreibungen am Grab der Heiligen Emeterius und Chelidonius, die Prudentius in den diesen gewidmeten Peristephanonhymnus aufnimmt (PRUD. perist. 1, 97–111). — Der nicht als narrative Partie, sondern als Folge von drei (rhetorischen) Fragen formulierte Exkurs unterbricht plötzlich den Gedankengang und trägt dadurch zur Verlebendigung der langen Schilderung des Grabes bei. Der, wenn auch nur kurz angedeutete, Bericht enthält typische Elemente literarischer Dämonenaustreibungen, insbesondere was das Verhalten der Dämonen betrifft: sie werden zum Grab gezwungen, sie sträuben sich und schreien (s. den Kommentar zu den einzelnen Begriffen). Einige wörtliche Parallelen mit dem hier geschilderten Exorzismus weist eine Episode aus dem Leben des heiligen Martin auf, die zwar nicht unmittelbar mit Dämonenaustreibung zu tun hat, sondern die Enttarnung eines falschen Propheten zum Inhalt hat, dessen Benehmen, als er mit dem Heiligen konfrontiert werden soll, jedoch dem hier geschilderten der Dämonen ähnelt: SULP. SEV. Mart. 23, 10 *tum vero reniti ac reclamare miser coepit, interdictumque sibi esse dicebat, ne se Martino ostenderet. Cumque invitum ire compellerent, ...*

V. 97:

unde igitur ... circumstat In dem Fragepronomen *unde* drückt der Autor zwei Bedeutungsnuancen aus: einerseits die ursprüngliche lokale, zu der ein Verbum der Bewegung zu ergänzen wäre (‘woher kommen sie, so daß sie das Heiligtum umstehen’), andererseits die kausale (‘wie kommt es, daß’ = ‘warum’, s. zu kausalem *unde* Hofmann-Szantyr 488, z. B. PLAUT. Bacch. 630; CIC. Phil. 1, 33; VERG. Aen. 9, 19); *unde igitur* in diesem Sinn: CIC. Phil. 1, 33 *unde igitur subito tanta ista mutatio?* — **tantus ... terror** Das personifizierte Abstraktum ist wahrscheinlich metonymisch als ‘terror verursachende Person’, also hier die Dämonen, die andere in Schrecken versetzen, zu verstehen, vgl. zu dieser Verwendungsweise OV. met. 1, 439f. *populis .. novis, incognite serpens, terror eras*; CURT. 9, 2, 4 *praecipuum terrorem, elephantos*. Die metonymische Bezeichnung von Dämonen als *terror* ist aber hier singular. Der Begriff *terror* könnte aber auch auf das typische Exorzismusmotiv der Angst und des Zitterns der Dämo-

nen angesichts des Heiligen hinweisen, cf. Act. Ioh. 41. 114; PAUL. NOL. c. 26, 428 *timeant*; PRUD. cath. 1, 37–40 *ferunt vagantes daemonas / ... / gallo canente exterritos / sparsim timere et cedere*; apoth. 420 sprechen die Dämonen aus den Schweinen von Gerasa: *adventusque tui terrore iacemus*; SULP. SEV. dial. 3, 6, 2 beginnen die Dämonen zu zittern, sobald sich Martin auf den Weg zur Kirche macht: *sed si quotiens venturus ad ecclesiam pedem extra cellulae suae limen extulerat, videres per totam ecclesiam energumenos rugientes, et quasi adveniente iudice agmina damnanda trepidare*.

V. 98:

Paulinus schildert nun in einer Klimax immer stärkerer Ausdrücke den auf die Dämonen ausgeübten Zwang (*agit - urget - rapit - conpellit*), im letzten Vers faßt er das Ergebnis mit den Worten *limine sistit* zusammen. Zum Heiligengrab gezwungen werden müssen Dämonen, da sie dieses aufgrund der den Gebeinen des Märtyrers bzw. Heiligen anhaftenden δύναμις, an der man durch Berührung teilhat, meiden (s. ‚Exorzismus‘, RAC 7, 108ff.; IOH. CHRYS. Iul. mart. 2; cf. PAUL. NOL. c. 26, 428 *atque tuam timeant hostes quasi daemones aulam*). Sie müssen also zum Exorzismus, der im Kontakt mit der Grabstätte oder mit den Reliquien eines Heiligen stattfinden kann (cf. AUG. civ. 22, 8), gezwungen werden (cf. c. 23, 59f., wo Paulinus von den Massen von Kranken, v. a. Besessenen, spricht, die am dies natalis des Felix noch zahlreicher als sonst zum Grab strömen: 59 gebraucht er dabei das Verbum *cogere*: *videas tunc aegra examina cogi / densius*; vgl. auch die Aussage eines Dämons in HIER. vita Hilar. 12, 6 *exire me cogis*). — *quaenam manus urget* Urgere verwendet Paulinus geradezu als Standardverbum für die Behandlung von Dämonen (v. a. die Klausel *daemonas urget*): c. 22, 142 (*omnipotens verbo ...*) ... *daemonas urget*; c. 23, 46f. *saevos cum daemonas urget / occultaque manu clamoros verberat hostes*; c. 26, 325 *nonne feras ignesque domat, cum daemonas urget*. Der Begriff *urgere* erscheint in dieser Spezialbedeutung sonst nur bei SULP. SEV. dial. 3, 6, 4 (geschrieben im Jahre 404) *tum vero cerneris miseris diverso exitu perurgueri*, der üblichere Terminus scheint *torquere* zu sein, PRUD. apoth. 402f. *torquetur Apollo* (die heidnischen Götter werden als Dämonen gedeutet; cf. bei Paulinus c. 19, 266–282) / *nomine percussus Christi*; perist. 1, 107 *haec (martyrum virtus) coerces, torquet, urit ...*; HIER. vita Hilar. 10, 8; PAUL. MED. vita Ambr. 48, 2. – *manus*: Die Hand des Heiligen spielt aufgrund volkstümlicher Vorstellungen ihrer magischen Kraft bei Exorzismen eine wichtige Rolle, allerdings für gewöhnlich in Form von Handauflegung (s. ‚Exorzismus‘,

RAC 7, 103, z. B. Act. Thom. 67; vit. Pachom. 87; THEODORET. hist. rel. 7.9.13). Die wunderkräftige Wirkung der Hand des Heiligen offenbart sich ein zweites Mal in diesem Gedicht, als Felix die gestohlenen Rinder ihrem Besitzer zurückbringt (383–385 ... *numinis actu / ereptos potiore manu praedonibus illos / egerat occultis Felix moderatus habenis*). Cf. c. 23, 47 *occultaque manu clamoros verberat hostes* sowie die Reihe von Felixepitheta c. 26, 338 *mira manus et virga potens et celsa potestas*.

V. 99:

daemonas Aus metrischen Gründen verwendet Paulinus die griechische Form des Akkusativs, ebenso c. 14, 24; 19, 232; 22, 142 u. a. (Kraus, Poetische Sprache 14). — **invitosque rapit** Die gleiche Formulierung bei OV. met. 7, 704 *invitumque rapit* (vermutlich Zufall). Auch das Verbum *rapere* gehört, in der Spezialbedeutung ‚ad poenam per vim et statim ducere‘ (Forcellini s. v. II, cf. CIC. de orat. 2, 238; HOR. sat. 2, 3, 72), zum Standardvokabular von Exorzismusberichten: cf. c. 19, 257f. *torqueri clamare rapi per capta vidmus / corpora*; c. 23, 84f. (über einen Besessenen) *ad sacri pia limina martyris aegra / excussum de plebe rapi*. — **frustraque rebellii** Durch dasselbe Adjektiv charakterisiert Paulinus die Gegner des Christentums, die ‚Bösen‘, in c. 27, 422f. *cruciata in carne coruscum / agnoscant trepidi quem confixere rebelles*. – Das Protestieren und Sich-Sträuben der Dämonen gehört zu den stehenden Elementen eines Exorzismus: HIER. vita Hilar. 12, 5 (der Dämon spricht:) *vim sustinui, invitus abductus sum*; vgl. auch die oben (97–101) schon genannte Stelle SULP. SEV. Mart. 23, 10 ... *reniti ac reclamare ... invitum ire compellerent*.

V. 100:

(rebelli /) voce reclamantes Wildes Geschrei gehört zu den charakteristischen Verhaltensweisen von Dämonen bzw. von Besessenen und kennzeichnet sie deutlich als Geschöpfe des Teufels. Vor allem angesichts des drohenden Exorzismus wehren sie sich lautstark, cf. c. 23, 47 *occultaque manu clamoros verberat hostes*; c. 23, 62 *flebilisque ululant*; c. 19, 257 *torqueri clamare rapi ...*; c. 19, 261 *exululant*; PRUD. apoth. 401 *rabidus clamat capta inter viscera daemon*; PAUL. MED. vita Ambr. 48, 2 *ibi* (d. h. am Grab des Ambrosius) *daemonum turbae clamabant se ab illo torqueri, ut eiulatus illorum ferri non possent. quae gratia sacerdotis ... usque in hodiernum manet*; GREG. M. dial. 1, 10, 4 (der Besessene) *coepit ... tot vocibus clamoribusque perstrepere, quot spiritibus tenebatur*. C. 19, 270–282 erläutert Paulinus in einem umfangreichen Exkurs die Bedeutung des Dämonengeschreis, das deren Identität mit den heidnischen Götzen offenbare. — **compellit** Das Verbum drückt einerseits das Zusammentreiben

einer großen Anzahl von Dämonen in Richtung des Felixgrabes aus, andererseits den auf diese ausgeübten Zwang (cf. MAR. VICTORIN. rhet. 1, 2 p. 162, 10f. *compulit quasi inuitorum est, iam volentium congregavit*). — **adusque sepulchrum** Zum Grab des Heiligen getrieben werden die Dämonen, um durch den Kontakt mit den Reliquien vernichtet zu werden (cf. zu 98), cf. c. 19, 266f. ... *qui cruciantur / daemones ante fores aut ante sepulchra piorum*.

V. 101:

sancto quasi fixos limine sistit cf. c. 20, 89 *quasi fixus humi*. – Hartel sowie die anderen modernen Editoren halten sich an den in den besseren Handschriften ADEQ überlieferten Text *limite*. Bedenkt man allerdings die Häufigkeit von handschriftlichen Vertauschungen der beiden Wörter (s. ThIL VII 2, 1409, 33) und untersucht man die Belegstellen für *sancto limine/limite* und *limine/limite sist**, so scheint eher die Variante *limine* den Vorzug zu verdienen (so auch die PL-Edition): Die Klausel *limine sist** ist von VERG. Aen. 2, 620 (*limine sistam*) an mehrmals belegt (STAT. silv. 5, 2, 86; ANTH. LAT. cod. 719, 85; im Versinneren OV. rem. 80), *limite sist** dagegen nicht; die Junktur *limine sancto* in diesem Gedicht 250 *pro limine sancto*; c. 20, 139 *sancto pro limine*; MAX. TAUR. 32, 1 *ab ecclesiae sancto limine* (*limen sacrum*: HOR. sat. 1, 5, 99; LUCAN. 2, 31; STAT. Theb. 9, 637 u.a.); *limite sancto* ist nicht belegt. Ein weiteres Argument für die textkritische Entscheidung für *limine* dürfte die, allerdings in anderem Zusammenhang verwendete, mehr oder weniger wörtliche Parallele c. 10, 204 bieten: *in primo quasi limine fixus* (/ *Hispanae regionis agam*). Vor allem aber scheint die Wendung *limine sistit* in einer Art ὄσπερον πρότερον die Feststellung *circumstat limina* aus 97 wieder aufzunehmen. Auch nach inhaltlichen Kriterien muß man so entscheiden: Die Erwähnung der ‚Schwelle‘ der Kirche fügt sich aufgrund deren magischer, auch unheilabwehrender Funktion wesentlich besser zur Typologie von Exorzismusberichten. Das Erreichen und Überschreiten der Kirchenschwelle galt bei Wallfahrten als wichtiger Augenblick (Angenendt, Heilige und Reliquien 134), daher auch die synekdochische Bezeichnung von Märtyrerbasiliken als *limina* (z. B. *limina apostolorum*). Den Dämonen nun wird der Zutritt zur heiligen Stätte verwehrt, sie werden von Felix mit unsichtbarer Hand hingetrieben, müssen aber an der Schwelle halt machen. Ähnliches geht auch aus der umfangreichen Dämonenschilderung in c. 23, 82–99 hervor: Ein zu den *limina* des Felix getriebener Besessener muß vor dem Tor stehen: (84–86) ... *ad sacri pia limina martyris aegra / excussum de plebe rapi admotumque sacratis / ante fores sancti cancellis corpore verso*

suspendi ... (anders dagegen SULP. SEV. dial. 3, 6, 2, wo sich die Dämonen bereits in der Kirche befinden und bei Martins Ankunft zu zittern beginnen, s. oben zu 97, – der Autor betont allerdings ausdrücklich, daß Martin bei seinen Exorzismen anders vorgehe als die anderen, beispielsweise sperre er Besessene sogar in der Kirche ein). — **limite sistit** cf. PRUD. perist. 1, 100 *tunc suo iam plenus hoste sistitur furens homo* (in Zusammenhang mit Exorzismus an einem Heiligengrab).

V. 102–189:

Begräbnis des Heiligen (mit Exkursen bis 189; danach eine Übergangspartie zum ersten Wunderbericht). Aufbau: Einleitung, Erinnerung an den Todestag (102–108); eigentliche Beschreibung des Begräbnisses, vor allem der Menschenmassen (108–130); Ekphrase des Begräbnisortes (131–137); Aufnahme des Heiligen im Himmel und Verleihung zweier *coronae* (138–153); Bedeutung der Reliquien für die Menschen und für die Stadt, Ekphrase des Grabes (154–189).

V. 102–108:

Paulinus erinnert an den Todestag des Felix, den *dies natalis*, also den eigentlichen Grund seiner Rede. Er variiert zu diesem Zweck mehrmals das Motiv der Trennung von Leib/Seele und Himmel/Erde (s. zu 87). Zur ‚Doppelexistenz‘ des Heiligen nach dem Tod, d. h. der Seele im Himmel, des Leibes auf der Erde cf. c. 12, 1–3; c. 14, 2f.; c. 21, 166–169; c. 21, 641f.; c. 27, 31–33.

V. 102:

respicio hanc ... diem respicere ‚zurückdenken an‘ (einen Zeitpunkt): CIC. Arch. 1; OV. fast. 4, 678; MART. 10, 23, 3. – *Haec dies* (zur Bezeichnung des Felixfesttages s. zu 1) ist in diesem Fall natürlich der tatsächliche *dies natalis* und nicht dessen jährliche Wiederkehr (zur Bezeichnung s. Scivoletto, *Natalis martyrum*). Paulinus spricht von dem Tag, den er aus mündlicher Überlieferung kennt (172 bezieht er sich explizit auf eine solche Tradition), so, als hätte er den Tod und die Beerdigung des Felix als Augenzeuge miterlebt und könnte daher in der Tat darauf ‚zurückblicken‘. – Walsh Anm. 11 möchte nach *diem* ein Komma setzen und das Folgende (bis *ore* 104) als Ausruf verstehen. Stilistische Erwägungen scheinen mir allerdings dagegen zu sprechen: Ein abrupter Bruch nach einem derart kurzen Kolon widerspricht der Eigenart des Dichters, seine Gedanken in ausführlichen Perioden bzw. Hauptsatzreihen auszubreiten (s. Green, *Poetry* 97ff.). — **quam maesta Dies maesta**-us (metonymisch): SEN. Tro. 240; LUCAN. 5, 741.797; STAT. Theb. 3, 708 u. a. — **relicto (/ orbe)** In Analogie zu *polo* im folgenden Vers handelt es sich wohl um Abl. loci

(dichterisch ohne *in*). Dem Dichter geht es ja um die örtliche Dichotomie Leib/Seele, Erde/Himmel. – Die Junktur verwendet, allerdings in anderer syntaktischer Funktion, Ovid, als er gegen Ende der Metamorphosen auf die Apotheose des Augustus vorausblickt: OV. met. 15, 868–870 *tarda sit illa dies* (cf. *hanc ... diem* 102) *et nostro senior aevo, / qua caput Augustum, quem temperat, orbe relicto / accedat caelo* (cf. *addidit ... caelis* 105) *faveatque precantibus absens*. Eine bewußte überbietende Bezugnahme auf diese doch prominente Stelle ist nicht auszuschließen (zum Verhältnis des Paulinus zu Ovid s. Nicastrì, Ovidio 865ff.): Felix übertrifft durch seine ‚Doppelexistenz‘ den heidnischen Herrscher, der die Welt tatsächlich verläßt, während der Heilige – dies zu beweisen ist eines der vordringlichsten Anliegen des Dichters – auch im Grab mittels der von seinen Reliquien ausgehenden Kraft physisch gegenwärtig (im Sinn von *praesens*) bleibt (vgl. zur physischen Gegenwart des Heiligen in seinen Reliquien unten 108; 184–189).

V. 103:

orbe ... polo Das Begriffspaar *orbis - polus* verwendet der Dichter als feierliches, gehobenes Äquivalent der gewöhnlichen, prosaischen Antithese *terra - caelum*, cf. PRUD. perist. 2, 415 *o factor orbis et poli*. — **laeta dies laeta/us** (metonymisch): CIC. Pis. 33; VERG. Aen. 1, 732; HOR. carm. 4, 2, 41 u. a. — **polo** Aufgrund der Parallelität der Ausdrücke *maesta relicto orbe* und *laeta polo* darf man annehmen, es handle sich bei *polo* nicht, was auch möglich wäre, um Dativus commodi, sondern ebenfalls um Ablativus loci. Ortsangaben, zumal ohne Attribut, stehen selten im reinen Ablativ, freiere Handhabung findet sich häufiger nur bei Dichtern und im Spätlatein (Hofmann-Szantyr 145f.), cf. CIC. fin. 5, 9 *ut nulla pars caelo mari terra, ut poetice loquar, praetermissa sit*; TIB. 1, 5, 53f. *herbasque sepulcris / quaerat*; für Paulinus ist diese Konstruktion, je nach metrischen Erfordernissen, völlig unauffällig: c. 14, 131 *ovium grege ... statui*; c. 15, 207 *dumosa prostratus humo*; c. 17, 215 *mente caelo conligit aurum*. — **amicam / ... animam** Paulinus gibt der Seele des Heiligen, um deren besondere Verbundenheit mit dem sie aufnehmenden Christus zu charakterisieren, das ungewöhnliche Attribut *amica* (s. ThIL I 1906, 38–78: *amicus* als Adjektiv zu *incorporalia*, z. B. *animus* bei TER. Hec. 389; CIC. Sest. 121; *mens* bei HIER. epist. 32, 1, 2). *Amica* (Christi) kann die Seele in der Exegese des Hohen Liedes, in der die Braut als Seele und in der Folge als Braut Christi gedeutet wird, genannt werden: APON. 3, 2 *sancta anima, quae amica a verbo dei appellatur*; ibid. 4, 24 *amica enim fit anima agnoscendo deum*.

V. 104:

Cf. 139 *casto adsumptum de corpore*. — **adsumens** *Assumere* ist Terminus technicus für die Aufnahme im Himmel (Paulinus verwendet daneben noch die Ausdrücke *accire* 117, *adsciscere* c. 13, 3; *arcessere* c. 31, 32 und *vocare* c. 21, 150), z. B. MIN. FEL. 21, 2 *in deos*; AMBROSIAST. in II Cor. 8, 9 *in deum*; HIER. epist. 119, 10, 13 *in caelum*. Sehr häufig ist auch die Wendung *animam assumere*. — **casto ... ab ore** cf. c. 21, 83 *casto regat ore choreas*; APUL. met. 11, 16 *sollemnissimas preces de casto praefatus ore*. — (**Christus ... /**) ... **deus** Paulinus stellt des öfteren *Christus* und *deus* asyndetisch nebeneinander (cf. 25; Green, Poetry 67; Ruggiero, Cantore di Cristo 48f.), hier allerdings drängt sich der Verdacht auf, bei dem zweiten Begriff handle es sich um ein reines Füllwort, das zur Vervollständigung des Verses dient. — **hausit ab ore** sc. *animam* (ἀπὸ κοινοῦ). Die Vorstellung, daß Christus die Seele des Heiligen aus dessen Mund aufnimmt, beruht auf der weitverbreiteten volkstümlichen Auffassung, daß die Seele als Lebenskraft den Menschen beim Tod durch den Mund verläßt, ein Gedanke, der aus der Beobachtung resultiert, daß mit dem Eintritt des Todes die Atemtätigkeit endet. Daher kommt etwa das Legendenmotiv, daß die Seele in Gestalt eines Vogels dem Mund des Heiligen entflieht (z. B. GREG. M. dial. 4, 11, 4 *qui ... animam reddidit. Omnes vero fratres, qui aderant, ex ore eius exisse columbam viderunt, quae mox aperto tecto oratorii egressa ... penetravit caelum*), sowie der Volksbrauch, beim Tod eines Menschen das Fenster offen zu lassen, damit die Seele entweichen kann (s. ‚Hauch‘ RAC 13, 714ff.; ‚Seele IV. Rel. Volkskunde‘ LThK 9, 573). Paulinus allerdings akzentuiert die gebräuchliche Vorstellung anders: Die Seele entweicht nicht von selbst, sie wird von Gott ausgesogen (Gott, der den Lebenshauch wegnimmt: Tob. 3, 6 *praecipe in pace recipi spiritum meum*). Das Bild vom Wegnehmen der Hauchseele durch Gott erinnert an die Einhauchung der Seele bei der Erschaffung des Menschen Gen. 2, 7 *et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae*.

V. 105:

addidit ornatum caelis Zu *ornatum addere* am Hexameterbeginn cf. PRUD. perist. 11, 188 *addidit ornando clara talenta operi*. – Die Junktur erinnert, was das Vokabular sowie die bildhafte Vorstellung betrifft, an antike Katasterismoi (s. auch zu 87 *animam dedit astris*). Das Verbum *addere* kann geradezu als Terminus technicus für das Erscheinen eines neuen Sterns am Himmel, nämlich eines verstirnten Menschen, angesehen werden: cf. VERG. georg. 1, 32 *anne novum tardis sidus te mensibus addas*

(über Augustus); Aen. 8, 301 *salve, vera Iovis proles, decus addite divis* (Hymnus an den in den Himmel versetzten Herakles – Herakles scheint in gewisser Weise Vorbild für Felix zu sein, vgl. die Überwindung des Rinderdiebes, die teilweise an die verschiedenen literarischen Ausformungen der Cacus-Episode erinnert, s. zu 234ff.); HOR. *carm.* 2, 19, 13f. (*Ariadnae*) *additum stellis honorem*; OV. *fast.* 5, 543f. *Latona nitentibus astris / addidit (Oriona)*; Pont. 4, 8, 63 (*Caesarem*) *virtus addidit astris*. Zu klassischen Vorbildern für christlich-poetische Beschreibungen der Himmelfahrt s. Fontaine, *Images virgiliennes de l'ascension céleste*. Sterne können als ‚Schmuck des Himmels‘ bezeichnet werden: CIC. *nat. deor.* 2, 94 *admirabilem caeli ornatum*; *ibid.* 2, 115 *haec ... descriptio siderum atque hic tantus caeli ornatus*; Tusc. 1, 68 *nocturnamque caeli formam undique sideribus ornata*; GERM. 434 *hic caelo ornatus trahitur noctemque diemque*; *gen.* 2, 1 *igitur perfecti sunt caeli et terra et omnis ornatus eorum*; HIER. in Is. 6, 13, 10 *ornatus caeli*. – Gleichzeitig kann *ornatus* als moralischer Begriff (s. ThIL IX 1021, 31–63) bzw. in Antonomasie für herausragende Menschen gebraucht (*ibid.* 23–30) dazu dienen, den Glanz der inneren moralischen Qualitäten des Felix mit dem sichtbaren Glanz der Sterne zu vergleichen. – *Caeli* als Plural von *caelum* ist als Hebraismus im christlichen Latein sehr gebräuchlich (Mohrmann, *Études* IV 23; cf. c. 18, 111; 31, 111). — ***pignore terras / orbavit*** Der Leib des Heiligen im Grab gilt für die Gläubigen als Unterpfand der Gegenwart und der Wirkkraft des Patrons, er gewährleistet mit seiner realen Existenz dessen physische Präsenz. Infolgedessen kann *pignus* im christlichen Latein, zumal in hagiographischen Texten, die konkrete Bedeutung ‚Reliquie‘ annehmen, cf. z. B. bei Paulinus *epist.* 31, 1 p. 268, 15 (*pignus aeternae salutis*); *epist.* 32, 11 p. 287, 3 *crucis e ligno magnum brevis hastula pignus*; PRUD. *perist.* 6, 135 *fidele pignus*. Die Bildersprache ist hier aber eine andere: Durch das Verbum *orbare* wird Felix gleichsam als Kind (*pignus* für ‚Kind‘: PROP. 4, 11, 73; OV. *epist.* 6, 122; *met.* 5, 523) der Nolaner Gläubigen präsentiert, wodurch der Dichter die besondere Zuneigung der Gemeinde zu ihrem Patron ausdrücken will.

V. 106:

superi Felix gelangt, was für gewöhnlich Märtyrern vorbehalten ist, unmittelbar nach dem Tod in den Himmel (s. vorne zu 74), cf. *apoc.* 20, 4–6 und 20, 11–15 über die beiden Auferstehungen. – Paulinus nennt den Himmel in klassizistischer Weise *superi*; er tut dies in seinen poetischen Werken öfters, cf. z. B. *epist.* 32, 6 p. 281, 21 *qui meritis superis spiritus involitas*; c. 31, 549 *superum regione potiri*. — ***mente ... / corpore*** Die

Trennung von Leib und Seele gehört zu den Topoi von Todesberichten (cf. 87 und 105). Genau dieses Begriffspaar *mens/corpus* findet sich auch bei PRUD. perist. 2, 551f. *est aula nam duplex tibi, / hic corporis, mentis polo*; perist. 13, 86 *corpora candor habet, candor vehit ad superna mentes*. – *Mens* bedeutet hier die Seele, s. ThLL VIII 715, 32–48; z. B. CIC. Sest. 47; PRUD. perist. 13, 86; PAUL. NOL. c. 33, 74. — **mente fruuntur** cf. LUCR. 2, 18f. *corpore seiunctus dolor absit, mente fruatur / iucundo sensu cura semota metuque*.

V. 107:

corpore nos Die Ansicht, der Tote sei in irgendeiner Weise auch im Grab körperlich anwesend, hat in volkstümlichen Vorstellungen, die sich in der Folge auch weitverbreitet durchgesetzt haben, die ursprüngliche, biblische Lehre, der Mensch zerfalle nach dem Tod zu Staub (gen. 3, 19), verdrängt, vgl. etwa folgende römische Grabinschrift (ICVR NS 7, 1990, Nr. 18944): *linquunt namque suis animae vestigia membris / et miscent meritum corpora mensque suum* (auch hier *mens*, ‚Seele‘, als Gegenbegriff zu *corpus*) und GREG. M. dial. 4, 6, 1 *Et ecce hii, qui animas in morte posuerunt atque animarum vitam post mortem carnis esse crediderunt, cotidianis miraculis coruscant. Ad extincta namque eorum corpora viventes aegri veniunt et sanantur, periuri veniunt et daemonio vexantur, daemoniaci veniunt et liberantur, leprosi veniunt et mundantur, deferuntur mortui et suscitantur*. Auch der von der Seele getrennte Leib gilt als in gewisser Weise noch belebt, so daß auch das *meritum* des Verstorbenen weiterlebt (Angenendt, Heilige und Reliquien 111ff.). — **animaeque potentis spiritus** Zur Junktur *anima potens* cf. c. 26, 361f. *insignique potentem / mente animam*; LUCAN. 8, 762 *animamque potentem*; STAT. silv. 2, 7, 109 *qua surgunt animae potentiores*; MAR. VICTORIN. in Eph. 1, 4, 60f. *cum autem secundum intellectum potens anima est*. – *Animae ... spiritus* muß wohl soviel wie ‚Lebenshauch‘ bedeuten, cf. TERT. anim. 53 p. 385, 28 *spiritus animalis*. Das Adjektiv *potens* dürfte vor allem dazu dienen, auf die *potentia*, die wundertätige Macht der Reliquien des hl. Felix, hinzuweisen. Diese Spezialbedeutung (die Übersetzung von griech. δύναμις, δύναμις für Wundertätigkeit: IUST. dial. 11, 4 PG 6, 500 A; ORIG. Cels. 1, 46 p. 96, 1) ist bei Paulinus bereits deutlich ausgeprägt, cf. 158 *meriti dare signa potentis*; c. 12, 2 *mens pietate potens*; c. 12, 3 *in totis experta potentia terris*.

V. 108:

vivit Durch die auffällige Platzierung des Verbums *vivere* am Versanfang betont Paulinus das Paradoxon des Lebens nach dem Tod. Als wichtigstes Wort in diesem Zusammenhang steht *vivit* nicht nur am Versbeginn,

sondern auch im Zentrum einer chiasmischen Konstruktion: *spiritus illic - vivit - hic meritum*. — **meritum** Die Wundertätigkeit eines Heiligen bzw. von dessen Reliquien wird durch das Weiterleben des *meritum* gewährleistet (s. Angenendt, Heilige und Reliquien 74ff. über Sulpicius Severus und über die diesbezüglichen Vorstellungen im Mittelalter). — **sed** *Sed* bricht die letzten Ausführungen ab und leitet zu einem neuen Thema über, der Schilderung des Begräbnisses. Zum überleitenden *sed* s. Hofmann-Szantyr 487. – Der Grund dafür, daß Paulinus nach dem Tod des Felix und vor dessen erstem Wunder so ausführlich auf das Begräbnis zu sprechen kommt, liegt, neben der Tatsache, daß die Bestattung auch Voraussetzung für die Auferstehung ist, vor allem darin, daß in der Antike (und bis heute) das Totengedächtnis und somit auch die Märtyrerverehrung immer an das Grab gebunden war (‚Bestattung‘, RAC 2, 194ff.). — **funeris almi** *Funus* ist hier wahrscheinlich nicht als ‚Leichnam‘ zu verstehen (ThLL VI 2, 1605, 36–67, z. B. CATULL. 64, 83; VERG. Aen. 2, 539; bei Paulinus epist. 13, 3 p. 86, 29; epist. 31, 5 p. 273, 14; c. 31, 280), wozu zwar das Adjektiv *almus* besser passen würde (cf. INSCR. christ. Leblant 334 *almorum corpora*; ibid. 209 *artubus ... almis*), jedoch fungiert der Vers offensichtlich als Themenangabe des Folgenden und muß infolgedessen auf das Begräbnis Bezug nehmen, womit auch die Vorstellung von *honor* besser harmoniert (cf. OV. Pont. 1, 9, 51 *magni funus honoris*; *funeris honor*: VAL. MAX. 9, 12, 1; LUCAN. 9, 62f. u. a.). Die Junktur *funus almi* ist sonst nicht belegt, das Adjektiv, ursprünglich Epitheton heidnischer Gottheiten (ThLL 1, 1703, 39–79), das im Christlichen für Gott (z. B. Paulin. c. 6, 300; c. 27, 617; PRUD. ham. 650) oder Apostel und Märtyrer (z. B. PRUD. perist. 5, 287; Paulin. c. 6, 315 *alme Iohannes*; c. 21, 564 *alme [Felix]*) übernommen wurde, kommt eher Personen zu. Paulinus allerdings überträgt es sehr häufig geradezu als Synonym für *sanctus* auf Abstraktes oder heilige Gegenstände (c. 13, 2 *dies*; c. 14, 80 *fides*; c. 14, 93 *altaria*; c. 17, 277 *domus*). Möglicherweise steht das Adjektiv als Ersatz eines Genetivs wie in den Verbindungen *funus cognatum* (LUCAN. 6, 564; STAT. silv. 2, 4, 22f.) oder *funus domesticum* (SEN. nat. 3, 18, 6).

V. 109:

praesentare iuvat *Iuvat* erinnert an das Exordialmotiv ‚zumindest mir selbst wird es Freude machen, ... darzustellen‘ (cf. LIV. praef. 3 *utcumque erit, iuvabit tamen ...*), dürfte aber hier eher in etwas abgeschwächtem Sinn zu verstehen sein (‚ich möchte, ich habe vor‘), etwa wie – ebenfalls in der Absicht, etwas literarisch darzustellen – LUCR. 1, 927f. = 4, 2f. *iuvat integros accedere fontes ...* — **impedit** *impedere* vom Aufwand bei einem

Leichenbegängnis: LIV. 3, 43, 7 *ni decemviri funus militare ei publica impensa facere maturassent*; CIL VI 34075; XIV 413. Paulinus schildert das Begräbnis des Felix als aufwendiges *funus publicum*, veranstaltet von der Stadt Nola, wobei aber Nola (metonymisch für die Bewohner) nicht als politischer Begriff, sondern als die Gemeinschaft der Gläubigen gedacht ist.

V. 110:

namque Die folgenden drei Verse begründen, warum die Bewohner Nolas dem Begräbnis des Felix solche Aufmerksamkeit zuteil werden lieben. — **sacerdotem sacris ...** Wortspiel mit der Etymologie des Begriffs *sacerdos*. — **sacerdotem ... parentem** Dieselbe Zusammenstellung in epist. 32, 5 p. 280, 14f. *inde parens sacro ducit de fonte sacerdos / infantes niveos corpore corde habitu*; iud. 17, 10 *esto mihi parens ac sacerdos*. – Paulinus bezeichnet seinen Heiligen, den Presbyter Felix, an insgesamt fünf Stellen als *sacerdos*. Dieser Gebrauch ist unüblich, denn der Terminus bezieht sich, von der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts an bis ins sechste Jahrhundert, für gewöhnlich auf Bischöfe (weitere Ausnahme: AMBR. off. 2, 69, ebenfalls für einen Presbyter). Paulinus bezeichnet mit dem Begriff *sacerdos* sonst Bischöfe oder hebräische oder heidnische Priester, Felix nur zur besonderen Auszeichnung und zumeist in Kombination mit weiteren auszeichnenden Epitheta wie *martyr*, *confessor*, *patronus*, z. B. c. 14, 89f. ... *coronas / ante sacerdotis, post martyris*; c. 19, 286f. *confessor Felix et presbyter, ore magister, / elogio martyr, merito officioque sacerdos* (Luongo, Specchio 76f.; Iannicelli, Lessico 193f.).

V. 111:

perdiderat Das starke Enjambement mit ausgeprägter Zäsur nach dem Verbum an der Stelle der Trithemimeres betont das Verbum, aber auch den folgenden Gegensatz zwischen dem Verlust und dem gleichzeitigen erwarteten zukünftigen Besitz: Felix ist tot, wird aber als Patron im Himmel weiterhin verfügbar sein. — **caelis habitura patronum** cf. c. 13, 27 *caelesti firma patrono*. – Zum Abl. loci *caelis* vgl. oben 102, 103 *orbe, polo*; zum Plural *caeli* s. zu 105. – **patronum** s. zu 5. — **patronum / ... pium** Ein Zusammenhang zwischen *pietas* und *patronus* zeigt sich in PRUD. perist. 13, 106 *illinc pia dona dat patronus*. Die Junktur *patronus pius* läßt sich allerdings sonst nicht belegen, wiewohl sie nicht ungewöhnlich erscheint, da Paulinus *pius* oft mehr oder weniger synonym mit *sanctus* verwendet. Dennoch wirkt der Satz- und Versbau ausgewogener, wenn man *pium* zu *amorem* zieht und das Semikolon in 112 tilgt (ebenso Hudson-Williams, Notes 456).

V. 112:

urbs devota Paulinus stellt die ganze Stadt personifiziert als *devota* dar, vgl. die inschriftlichen Formeln CIL III 8257 *splendidissima et devotissima numini eorum provincia*; VIII 23066 *municipium ... devotum numini maiestatique eius*. — **spe solabatur amorem** Paulinus verbindet die vergilische Klausel Aen. 10, 191 *dum canit et maestum musa solatur amorem* (cf. auch ecl. 6, 46 *solatur amore*; VEN. FORT. carm. app. 1, 43; carm. 6, 5, 321 *solabar amore*; ANTH. LAT. 2, 681, 1; 2, 1052, 1; NEMES. ecl. 2, 27 *solamen amoris*) mit der Wendung *spe solari* (GERM. 574; VAL. FL. 4, 578). — **pium ... amorem** Für die Beziehung des Adjektivs auf *amorem* statt auf *patronum* (s. zu 111) spricht auch die Tatsache, daß die Junktur *pious amor* wesentlich häufiger belegt ist, z. B. OV. met. 10, 451 (an gleicher Verstelle) *Erigoneque pio sacrata parentis amore*; VAL. FL. 4, 2 *natique pios miseratus amores*; SEN. Phoen. 330. Dem im christlichen Latein ursprünglich nicht, sondern erst ab Augustinus anerkannten, von christlichen Dichtern aber bereits zuvor gern gebrauchten Wort *amor* (s. Mohrmann, Études 1, 72f.; Bartelink, Bemerkungen 203ff.) verleiht unser Dichter mittels der Charakterisierung als *pious*, das bei ihm als Synonym von *sanctus* fungiert, spezifisch christliche Konnotation – wenngleich *pious amor* keineswegs auf christliche Texte beschränkt ist, auch bei OV. met. 10, 451 und SEN. Phoen. 330 dient übrigens das Adjektiv zur Kennzeichnung der nicht-sinnlichen Liebe. Möglicherweise übernimmt Paulinus die Wendung auch aus dem Bereich der liturgischen Sprache: Bei der Einweihung eines Märtyrergabes heißt es (or. consecr. sepulcr. altar. Pont. R., Gel. I, 90; Blaise, Liturgie p. 229 § 108): *quorum reliquias pio amore conplectimur*. – Die *pietas* der Teilnehmer zieht sich als wesentliches Motiv durch die gesamte Schilderung des Begräbnisses: 115 *dolor et pietas coeunt*; 116 *admixta pietate*; 122 *populus pietatis*; 124 *religiosa pie pugna exercetur*.

V. 113–114:

Zunächst stellt Paulinus dem Publikum ein Bild der unüberschaubaren Menschenmassen, die zum Begräbnis des Heiligen zusammenströmen, vor Augen. Er bedient sich dazu einzelner Motive einer ursprünglich panegyrischen oder in historiographische Werke eingebetteten literarischen Form, des (Herrscher-) Adventus (grundlegend dazu: Dufraigne, Adventus Augusti, Adventus Christi; Beispiele für den Herrscheradventus: LIV. 5, 23, 4; 7, 36, 7; 28, 9, 5; 29, 14, 13 u.a.; SUET. Cal. 4; TAC. ann. 16, 24; VELL. 2, 45, 5; PANEG. 8, 19; 11, 10–11; AMM. 15, 8, 21/22; dichterisch: CLAUD. 7, 121–141; 8, 203–213), den sich die christliche Literatur für bestimmte Anlässe, im besonderen die Ankunft im Jenseits, zu eigen ge-

macht hat (s. Dufraigne 97ff. und 318ff.). Als Anfangspunkt der Ankunft im Jenseits erhält hier bereits die Begräbnisschilderung charakteristische Züge der entsprechenden literarischen Gattung. Erleichtert wurde die Rezeption dieses Topos bei christlichen Autoren durch das gleichzeitige Vorliegen von biblischen Vorbildern, etwa dem Empfang Christi in Gadara, Matth. 8, 34 *et ecce tota civitas exiit obviam Iesu*, v. a. aber dem Einzug Christi in Jerusalem (Matth. 21, 1–17; Marc. 11, 1–11; Luc. 19, 29–39; Ioh. 12, 12–15; s. Dufraigne 128ff.). Ausführlicher greift Paulinus bei der literarischen Ausmalung des Empfangs des Heiligen im Himmel auf dieses Motiv zurück. – Das Zusammenströmen von Menschenmassen, ja sogar der ganzen Stadt, der ganzen Umgebung beim Begräbnis eines Heiligen dient als stehendes Element hagiographischer Literatur einerseits dem Erweis der Heiligkeit des eben Verstorbenen, seiner bevorzugten Stellung bei Gott, andererseits selbstverständlich auch der Erbauung der Leser. Beispiele dafür: PONT. vita Cypr. 18, 3; HIER. vita Hilar. 32, 7 *totis monachorum et oppidorum turbis prosequentibus* (bei der ‚translatio‘ des Leichnams des Hilarion); epist. 39, 4, 3 (Tod der Blesilla) *in pompa funeris et exequiarum frequentia*; epist. 77, 11, 2 (Tod der Fabiola) *totius urbis populos exequias congregabat*; 77, 11, 3 *catervatim exequias eius multitudinem fluctuantem*; epist. 108, 29, 1 (Epitaphium Paulae) *tota ad funus eius Palaestinarum urbium turba convenit*; PAUL. MED. vita Ambr. 48, 3 *exequiarum turba innumerabilis*. Ähnlich auch das Zusammenströmen der Massen zum Martyrium des hl. Vincentius bei PRUD. perist. 5, 333f. *coire toto ex oppido / turbam fidelem cerneret*; sowie zur Verehrung von Heiligengräbern in perist. 11, 189–214 (diese Verse scheinen mit dem Pilgerkatalog in c. 14 des Paulinus in Zusammenhang zu stehen, s. Costanza, Catalogo; vor allem wäre es doch sehr verlockend, hinter Vers 208 *iamque Nolanus adest* den für Paulinus durch die Selbstaussagen epist. 18, 1 p. 128, 12f. und epist. 20, 2 p. 144, 28f. bezeugten alljährlichen Besuch der Heiligengräber in Rom zu vermuten; zu Paulinus’ Rombesuchen s. Näf, Rom 450) und perist. 12, 1f. Vgl. auch PETR. CHRYS. serm. 121, 15 p. 530A *in obsequium divitis migrat hic tota civitas, cum funus effertur*. Vor allem aber weist das Begräbnis des hl. Martin bei Sulpicius Severus Parallelen zu unserem Gedicht auf: SULP. SEV. epist. 3, 18 *in obsequium vero funeris credi non potest quanta hominum multitudo convenerit: tota obviam corpori civitas ruit, cuncti ex agris atque vicis multique de vicinis etiam urbibus adfuerunt*. Auch der triumphale Aspekt des Leichenbegängnisses (Fontaine, ad Sulp. Sev. epist. 3, 18ff., S. 1332) läßt sich bei Paulinus (cf. 138–144; 140 *triumpho*), wenn auch nicht so explizit wie bei Sulpicius Severus (epist. 3, 21), beobachten. Da Sulpicius epist. 3 kurz nach

dem im Jahr 397 erfolgten Tod Martins verfaßte und die beiden Autoren bekanntermaßen in regem Kontakt durch Korrespondenz und Austausch von literarischen Werken standen (s. Lienhard, *Monasticism* 94ff.; Rousselle, *Paulin de Nole et Sulpice Sévère*; Evenepoel, *Vita Felicis* 1989, 167ff.; 1991, 143ff.; Trout, *Amicitia, Auctoritas*; Guttilla, *Carmi* 27 e 28; in epist. 11, 11, geschrieben 397, nimmt Paulinus auf die *Vita Martini* Bezug; in dial. 3, 17 erwähnt Sulpicius Severus, daß er Paulinus sein neuestes Werk übersende), könnte Paulinus vorliegendes Gedicht bereits in Kenntnis der entsprechenden Sulpiciusstellen geschrieben haben. Gerade zur Abfassungszeit von c. 18 (im Jahr 400) beschäftigte sich Paulinus intensiv mit der Martinsbiographie: in epist. 29 an Sulpicius Severus fügt er eine *Vita Melaniae* ein, die er selbst als Gegenstück zur *Vita Martini* auffaßte (epist. 29, 6–13; 29, 6 p. 252, 2f. ... *libro tuo vicem aliquam videar reddere*).

V. 113:

Paulinus stellt uns ein ausdrucksstarkes Bild des Gedränges vor Augen, indem er den Vers vollpackt mit Ausdrücken für die ‚Masse‘: *totis, stipatur, conflua, turbis*. Als Folge ist die grammatikalische Konstruktion gedrängt und verkürzt. — *totis ... turbis* cf. IUV. 5, 21; HIER. *vita Hilar.* 32, 7; in *Soph. prol.* 16f.; AUG. *serm.* 89 PL 38, 554, 7. Die Rahmung des Verses durch ein weites Hyperbaton setzt das Bild der alles erfüllenden Menschenmenge auch in Sprache und Stil um. Das Zusammenströmen der Massen gehört zu den wesentlichen Elementen des Adventus (s. Dufraigne 9; Beispiele: LIV. 28, 9, 5 *omni multitudine obviam effusa*; 29, 14, 13 *omni obviam effusa civitate*; SUET. *Cal.* 4 *turba occurrentium prosequentiumve*). — *totis ..., quibus stipatur conflua* Der Begriff *stipare* gehört ebenfalls zum Standardvokabular des Adventus (Dufraigne 9; cf. PANEG. 12, 19, 1 *tanta senatus stipatio*; AMM. 22, 2, 4 *stipatus armatorum et togatorum agminibus*). Durch Ersatz des klassischen, metrisch aber äußerst unpraktischen verallgemeinernden Relativpronomens *quibuscumque* durch die spätlateinische, auf die romanischen Sprachen vorausweisende Konstruktion *totum, quod* (cf. AMBR. *off.* 1, 30, 152; AUG. *soliloq.* 2, 1, 7) bewirkt der Dichter überdies eine stärkere sprachliche Hervorhebung der Menschenmassen. *Toti* ist dabei – was ebenfalls die Entwicklung zu den romanischen Sprachen vorwegnimmt – im Sinn von *omnes* zu verstehen (s. Hofmann-Szantyr 203). — *conflua turbis* cf. HIER. in *Ier.* 4, 1, 2 *multis et de toto huc orbe confluentium turbis*; epist. 66, 14, 1 *tantis de toto orbe confluentibus turbis obruimur monachorum*; CYPR. GALL. *iud.* 609 *cultorum conflua turba*. – Adjektive auf *-fluus* verwendet Paulinus gerne an-

stelle von metrisch ‚unpraktischeren‘ Partizipien (Kraus, *Poetische Sprache* 77; cf. auch 197; zu *confluus* s. Hudson-Williams, *Influus* 71); *confluus* sonst nur bei PRUD. cath. 5, 76 *gurgite confluuo*; CYPR. GALL. iud. 609 (s. o.); VEN. FORT. carm. 10, 9, 47.

V. 114:

currit in obsequium *Obsequium* kann, im Sinn eines religiösen *officium*, im speziellen einem Toten gegenüber, im späteren Latein geradezu als Ausdruck für ‚Totenfeier‘ verwendet werden (ThLL IX 2, 183, 53ff.), cf. APUL. met. 10, 27 *iam ... eo sepulto, paucis interiectis diebus, quis feralia mortuis litantur obsequia*; Sulp. SEV. epist. 3, 18; HIER. epist. 23, 1, 2; AUG. in psalm. 103 serm. 2, 1; dadurch, daß er ihn mit dem Verbum *currere* verbindet, setzt Paulinus ein weiteres deutliches Zeichen, daß er die Adaptation einer Adventusschilderung bieten möchte: Der sogenannte *occursus* gehört zu den stehenden Elementen dieses Zeremoniells, s. Dufraigne 9; z. B. CIC. Att. 5, 16, 3 (über seinen Empfang in Kilikien) *itaque incredibilem in modum concursus fiunt ex agris, ex vicis, ex domibus omnibus*; Suet. Cal. 4 *turba occurrentium*; PLIN. Paneg. 23, 2 *occursantium populus*; Paulinus selbst bedient sich des entsprechenden Vokabulars in epist. 29, 12 p. 258, 29f. (Ankunft Melanias in Neapel) *filiorum nepotumque occursu excepta*. Die gewissermaßen etymologische Zurückführung des *occursus* auf das zugrundeliegende Verbum hat aber darüber hinaus Aussagewert: Indem er den außergewöhnlichen Eifer und die Eile der Begräbnisteilnehmer herausstreicht, verfolgt Paulinus das Ziel, die hervorragende Bedeutung des Heiligen zu bekräftigen und eine Verbindung zwischen der historischen Situation und seiner eigenen Gegenwart, den am *dies natalis* des Felix herbeieilenden Pilgermassen, herzustellen (zu diesem didaktischen bzw. seelsorgerlichen Aspekt des paulinischen Œuvre s. Trout, Town, Countryside, and Christianization at Paulinus' Nola). – Der besonders lebendigen Vergegenwärtigung dient auch die Zeitform des Präsens, die während der gesamten Begräbnisschilderung durchgehalten wird, so daß die Zuhörer sich mit dem Geschehen identifizieren können, als ob sie selbst unmittelbar daran teilnahmen. — **populos effusa fideles** cf. PS. QUINT. decl. 6, 3 *totus in spectaculum populus effusus est*. – *Populi fideles* (bzw. Singular) für die Gläubigen im allgemeinen: PRUD. apoth. praef. 1, 10f. *spiritus ista dei complet deus, ipse fideles / in populos charisma suum diffundere promptus*. – Die Diktion des Paulinus erinnert wiederum an den Pilgerkatalog in PRUD. perist. 11, 199f. *urbs augusta suos vomit effunditque Quirites, / una et patricos ambitione pari. Effundi bzw. (se) effundere* gehört aber auch der Terminologie des Adventus bzw. des

Triumphes an (Dufraigne 9; cf. LIV. 5, 23, 4 *omnibus ordinibus obviam effusus*; 28, 9, 6 *universi circumfusi*; 30, 13, 1 *omnis velut ad spectaculum triumphi multitudo effusa est*; SUET. Cal. 4 *sexum aetatem ordinem omnem ... effudisse se*; TAC. ann. 16, 24 *omni civitate ad excipiendum principem spectandumque regem effusa*; PANEG. 8, 19, 1 *obvius sese ... triumphus effudit*).

V. 115:

tunc dolor et pietas cf. OV. ars 2, 321 *tunc amor et pietas* – Die beiden Affekte ziehen sich als Leitmotiv durch die gesamte Begräbnisschilderung: *dolor* kehrt als *dolet* in 116 und 119 wieder, *pietas* (cf. schon 112 *pium ... amorem*) in 116 *pietate*, 122 *pietatis*, 124 *pie*. Der Ausdruck *pietas* erinnert an die epigraphische Formel *pietatis causa* bzw. *ex pietate* (s. Forcellini s. v.; vgl. auch metrische Epitaphien, z. B. CE 597, 1 *hic pietatis honos, haec sunt pia dona mariti*; CE 1008 *nec iussa testamento neque voce rogata, / sed pia pro meritis sponte sua posuit*); cf. auch TAC. Agr. 7, der als *solemnia pietatis* die vom Sohn der verstorbenen Mutter erwiesenen *iusta funeris* bezeichnet. Der zur Begräbnisschilderung passende Ausdruck gehört jedoch als eines der vorherrschenden Gefühle der Zuschauer auch zu den typischen Elementen des Adventus, in dem religiöse Thematik ebenso eine Rolle spielt (s. Dufraigne 9; vgl. zum Ausdruck *pietas* in diesem Zusammenhang PANEG. 11, 11, 2 *pietatis officio*). — **coeunt in pectora cunctis** s. zur Klausel *pect* cunct**: CATULL. 64, 208; VERG. Aen. 2, 228f.; HOR. sat. 2, 4, 90.

V. 116:

Auch in diesem Vers stellt uns Paulinus noch einmal, in syntaktischer Variation, die Reihe von Affekten vor Augen, die während des Begräbnisses in der Bevölkerung vorherrschen: *pietas*, *fides*, *gaudium* und *dolor*, wobei besonders der Widerstreit der beiden letzteren, ein auffälliges Vergilzitat, durch stilistische Mittel (Homoioteleuton, gleiche Silbenzahl, Verbindung der antithetischen Begriffe durch doppeltes *-que* – ein in lateinischer Dichtung beliebter Gräzismus nach dem Vorbild von τῆ ... τῆ, cf. c. 19, 201 *curatque piatque*) hervorgehoben wird. — **admixta pietate** Zur Konstruktion cf. QUINT. inst. 6, 3, 25 *risus conciliatur interim admixta gravitate*. — **fides** Das abstrakte Substantiv vertritt die Gemeinschaft der *fideles* (ähnlich, allerdings für die Kirche insgesamt und nicht für eine begrenzte Gemeinde: TERT. idol. 9 p. 39, 8 *Simon Magus ... de fide eiectus est*). Die Verwendung des Abstractums hat den Zweck, *pietas* auf sprachlicher Ebene einen analogen Begriff zur Seite zu stellen und so das Schwancken der Bevölkerung zwischen den Empfindungen zu betonen. — **gaudet-**

que doletque VERG. Aen. 6, 733f. *hinc metuunt cupiuntque, dolent gaudentque, neque auras / dispiciunt clausae tenebris et carcere caeco* (die Seelen); CARM. adv. Marc. 5, 95 *haec regitur, regit ille, gemit, gaudetque doletque* (über das Verhältnis *spiritus - caro* des Menschen). Wenn gleich sowohl Paulinus als auch der Verfasser des Carmen adversus Marcionitas sicherlich die vergilische Lehre von den (stoischen) Affekten (dazu cf. auch HOR. epist. 1, 6, 12 *gaudeat an doleat, cupiat metuatne, quid ad rem*) vor Augen hatten, so fällt doch die sprachliche Identität der beiden spätantiken Stellen zum Unterschied von Vergil auf, so daß man an einen möglichen Zusammenhang denken kann (zur Datierung des CARM. adv. Marc. s. Pollmann, Carmen adversus Marcionitas 28ff.: 420–450). – Den Zwiespalt von Trauer (über den Tod des Heiligen) und Freude (über den Erwerb eines *patronus* im Himmel) bzw. das Verbergen der Trauer durch Freude führt z. B. Sulpicius Severus anlässlich des Todes des hl. Martin umfangreich aus: Sulp. Sev. epist. 3, 19/20 *Tum virginum chorus fletu abstinens prae pudore quam sancto dissimulabat gaudio, quod dolebat! Siquidem fides (!) flere prohiberet, gemitum tamen extorquebat affectus. Etenim tam sancta erat de illius gloria exultatio quam pia de morte tristitia. Ignoscere fletibus, congratularere gaudentibus, dum unusquisque et sibi praestat, ut doleat, et illi, ut gaudeat*. Cf. auch PASS. Fructuos. 3 *gaudebant potius quam dolebant* und PONT. vita Cypr. 19, 3/4, in der der Autor allerdings nicht die übliche Trauer über den Verlust ausspricht, sondern vielmehr bedauert, daß er nicht selbst *comes* des Martyriums sein konnte.

V. 117:

accitum Christo In 103/104 wurde Christus geschildert, wie er die Seele des Toten aufnimmt, nun haben wir wieder Christus als handelnde Person vor uns, wie er – nach der weitverbreiteten Formulierung – Felix ‚zu sich ruft‘, wofür zumeist das Verbum *vocare* gebraucht wird, cf. PRUD. perist. 1, 32; PAUL. NOL. c. 21, 150; c. 31, 190; mit dem Verbum *accire* epist. 13, 6 *illam in hoc saeculo non moratam et ad Christum citius accitam*; epist. 13, 8 *accito ... divinitus*. – *Christo* ist sicherlich als Dativus auctoris zu verstehen, Paulinus verwendet solche Konstruktionen mit Partizip öfters: epist. 37, 6 p. 321, 23 *hominem adsumptum deo*; c. 26, 379 *data lex domino* c. 20, 347 *gesta deo* (Hartel vermerkte alle diese Stellen allerdings im Index unter dem Stichwort ‚ablativi usus rarior‘). — **super aethera tolli** Antikisierende dichterische Formel, vgl. zur Klausel OV. met. 3, 404 *manus ... ad aethera tollens*. Die von VERG. Aen. 1, 379 *fama super aethera notus* ausgehend weitverbreitete epische Formel *super aethera* –×

(s. Schumann, Hexameterlexikon s. v. *super*, z. B. OV. fast. 3, 347 und LUCAN. 1, 678) hat, unter Bedeutungswandel von *aether* zum christlichen Jenseits (s. zu 140), in christliche Dichtung Eingang gefunden: IUVENC. 1, 679 *ite per angustam, iusti, super aethera portam*; PRUD. ham. 7 *dividuum regnare deum super aethera credas*. – Das Präsens *tolli* dient wie *relinqui* im folgenden Vers der lebendigen Vergegenwärtigung der Situation.

V. 118:

ipsa relinqui Die Setzung des Pronomens *ipsa* dürfte lediglich auf Übernahme einer Hexameterformel beruhen (cf. CATULL. 64, 180; VERG. Aen. 4, 315; PROP. 2, 9, 23), im Gegensatz zu den angeführten Stellen hat es hier stark abgeschwächte Bedeutung und dient lediglich, wie spätgriechisch *αὐτός* = ‚er‘, als Ersatz des Personalpronomens ‚sie‘ (s. Hofmann-Szantyr 190). — ***relinqui (... dolet)*** *Dolere* kann als Verbum der Gemütsbewegung bereits in klassischer Zeit (seit Horaz) mit Infinitiv konstruiert werden (Hofmann-Szantyr 346), mit passivem Infinitiv cf. HOR. carm. 4, 4, 62 *vinci dolentem ... in Herculem*; STAT. Ach. 1, 16 *dolet altera vinci*.

V. 119:

(tanto ...) praeceptore Durch die Bezeichnung als *praeceptor* stellt Paulinus seinen Heiligen auf eine Stufe mit den großen Glaubenslehrern wie z. B. Paulus, dem *doctor gentium* (1 Tim. 2, 7). Der Terminus kann (wie auch seine Synonyme *doctor* und *magister*) speziell für Glaubenslehrer verwendet werden, und zwar einerseits für Christus oder Gott selbst, andererseits auch für andere christliche Lehrmeister (ThIL X 2, 425, 5–17), z. B. TERT. ieiun. 16 p. 295, 16f. *habentia praeceptores Moysen et prophetas*; AMBROSIAS. in II Cor. 7, 11 *apostoli et praeceptoris sui*; PRUD. perist. 6, 19–21 *ac, ne quis socios timor feriret, / praeceptor vehemens eundo firmat / incenditque fidem calore Christi* (für den Bischof und Märtyrer Fructuosus); zu Paulinus' Sprachgebrauch bezüglich *praeceptor* s. Iannicelli, Lessico 194f. – Der Ausdruck der Trauer einer gesamten Stadt erinnert an die Trauer Afrikas über den Tod ihres Lehrers Cyprian (als ‚Lehrer‘ stilisiert Prudentius Cyprian in Angleichung an den Apostel Paulus in dem betreffenden Hymnus) bei PRUD. perist. 13, 96f. *flevit abire virum maesta Africa, quo docente facta est / cultior, eloquio cuius sibi docta gloriatur*. — ***funere sancto*** cf. 108 *funeris almi*.

V. 120:

inter et exequias Variierende Wiederholung von *in funere sancto*. — ***solamen amoris*** Die Klausel stellt eine sprachliche Verbindung zum Ende der Einleitungsverse der Begräbnisschilderung in 112 *solabatur amorem* her und gewinnt so in gewisser Hinsicht Gliederungsfunktion: 112 schließt

die einleitenden Worte vor der eigentlichen Ekphrase, die in 113 mit *ergo* einsetzt, ab; 120 beendet die allgemeinen Reflexionen über die Empfindungen der Teilnehmer, das Schwanken zwischen Trauer und Jenseitshoffnung. Auffällig ist jedoch der unterschiedliche Grund, der als *solamen* angeführt wird: zunächst (111f.) die Erwartung, in dem Verstorbenen einen Fürsprecher im Himmel zu besitzen, nun die feierliche Begräbniszeremonie. Die wörtlich auf NEMES. ecl. 2, 27 *tamquam nostri solamen amoris / hoc feret* beruhende Formulierung hat auch VEN. FORT. carm. 4, 10, 25 *funeris officium, magni solamen amoris*, möglicherweise durch Vermittlung des Paulinus, von der Ebene der bukolisch-erotischen Liebe auf die der Liebe der Gläubigen zu einem als heilig angesehenen Menschen (bei Venantius Fortunatus handelt es sich um den Bischof Leontius von Bordeaux, dem das Epitaphium gewidmet ist) verlagert. – Am Ende des Verses würde ich, um die Einleitungsfunktion dieser Worte für die Bestattungszeremonien deutlicher zu machen, anstelle eines Kommas eher einen Doppelpunkt setzen.

V. 121:

Nach einigen Versen allgemeiner Reflexionen über Trauer und Jenseitshoffnung geht Paulinus nun zu konkreten Angaben über den Ablauf des Leichenbegängnisses über. Allerdings hat der Autor, wie sich zeigen wird, keineswegs die Absicht, eine wirklichkeitsgetreue Detailwiedergabe der damaligen Begräbniszeremonien zu bieten, wie er sie sich vorstellt und wie er sie aus den Erfahrungen seiner eigenen Zeit auf das vergangene Ereignis übertragen könnte (Informationen zu christlichen Bestattungsriten: ‚Bestattung‘, RAC 2, 208ff.). Die Beschreibung ist vielmehr durch literarische Intentionen geprägt, was auch die an diesem Punkt auffällig zahlreichen Vergilzitate zeigen: Paulinus will seinen Heiligen überhöhen, indem er die Feierlichkeiten als triumphales Massenereignis der Vorbereitung eines Adventus im Jenseits stilisiert. Vom gewöhnlichen Ablauf Aufbahrung – Leichenzug (*pompa*) – Beisetzung greift er nun, nach den ausführlichen allgemeinen Worten, nur einen Punkt, die Beisetzung, heraus, bei dem er längere Zeit verweilt, wobei er aber auch hier nur ein Detail umfangreicher ausmalt, den Abschied der Menschenmassen von dem Heiligen. — *postquam depositum ... feretrum* Die Bahre wurde nach der *pompa*, die implizit in der Formulierung *postquam depositum* enthalten ist, am Grab abgestellt, so daß die Angehörigen Gelegenheit hatten, sich von dem Toten zu verabschieden. Dies schildern die folgenden Verse stark hyperbolisch mit vielen vergilischen Anklängen. – Der Ausdruck *deponere* ist hier klarerweise nicht terminologisch für ‚bestatten‘ (bzw. *depositio*,

‚Bestattung‘; s. ThlL V 1, 583, 26–39: z. B. APUL. met. 10, 12; CYPR. epist. 67, 6, 2; AUG. epist. 38, 2) zu verstehen, sondern bezeichnet lediglich das Abstellen der Bahre am Begräbnisort.

V. 122:

certatim populus zitiert von PAUL. PETRIC. Mart. 6, 265f. (zu Paulinus von Nola als Quelle für Paulinus von Petricordia s. Weidmann, Quellen) *ornatum sanctis altaribus addere gaudens / certatim populus studio prope-rabat ovantum*. – Ein Wetteifern der Gläubigen bei der Verehrung von Heiligenreliquien berichtet auch Prudentius im nun schon mehrfach zitierten Hippolytushymnus perist. 11, 197 *quanta putas studiis certantibus agmina cogi* (cf. Paulinus c. 23, 59 *examina cogi*); 200 *ambitione pari*. Paulinus legt jedoch viel mehr Nachdruck auf dieses Element, das Prudentius eher implizit durchblicken läßt (cf. 211–214: der Ort ist zu eng, um alle Gläubigen zu fassen), und stilisiert den Eifer der Gläubigen zu einem regelrechten Kampf ‚um die besten Plätze‘ (cf. 125), der mit epischen Zügen ausgestattet – auch unter diesem Aspekt sind die zahlreichen Vergilanklänge zu betrachten –, aber wiederholt explizit als ‚fromm‘, einem Christen zustehend charakterisiert wird (*certatim populus pietatis, religiosa pie pugna exercetur*). Das geradezu religiöse Streben, das Wetteifern, dem Ankommenden möglichst nahe zu sein bzw. ihn sogar zu berühren (s. v. a. 125 und 126), zeigt sich auch beim Adventus- und v. a. Triumphzeremoniell; z. B. PANEG. 12, 19, 2 *certare innumerabilis multitudo*; CLAUD. 7, 127f. *puerisque severi / certavere senes*. — ***populus pietatis circumfusus*** cf. LIV. 28, 9, 6 (bei einer Triumphschilderung) *universi circumfusi*. – Das ungewöhnliche Syntagma *populus pietatis* hat Anlaß zu einer Konjektur von Chatelain gegeben, die diesen Anstoß, nicht aber den des ungewöhnlichen Hexameterschlusses beseitigt: *populus pius undique circumfusus densato coetu sancti sita* ... Der Vorschlag ist aus mehreren Gründen abzulehnen und hat auch in den modernen Editionen keine Aufnahme gefunden: Für den Ersatz eines attributiven Adjektivs durch den Genetiv eines Substantivs lassen sich sowohl im übrigen Sprachgebrauch der Spätantike (wobei es Vorläufer gibt: PETRON. 93, 4 *moderationis verecundiaeque verba*, gefördert wurde die Entwicklung durch die Vorliebe des Spätlateins für Abstrakta sowie durch hebräischen Einfluß) als auch in dem des Paulinus ausreichend Parallelen anführen (s. Hofmann-Szantyr 64; Löfstedt, Syntactica I, 281f.; Kraus, Poetische Sprache 69; Blomgren, De locis 112): vgl. bei unserem Autor c. 21, 470 *lapidum tecto*; c. 21, 588f. *pagina quaedam / marmoris*; c. 31, 130 *vitam criminis*, wobei man die beiden zuerstgenannten noch als gräzisierungstendenzen Gen. materiae deuten

könnte (s. Hofmann-Szantyr 52). Ein Beispiel für den Spezialfall eines von einem Adjektiv abgeleiteten Substantivs im Genetiv (wie an vorliegender Stelle): TERT. pall. 4, 10 *novitatis vestitura*. – Was ferner gegen die vorgeschlagene Konjektur spricht, ist die Tatsache, daß sie die äußerst kunstvolle, den Inhalt unterstreichende stilistische Konstruktion zerstören würde: Den Vers rahmt (mit Alliteration) *certatim - circumfusus*, wodurch das Gedränge rund um den Verstorbenen abgebildet wird, dazwischen eingeschlossen ist ebenfalls mit Alliteration *populus pietatis*. — Auffällig bleibt jedoch der außergewöhnliche Hexameterschluß mit Versus spondiacus und viersilbigem Wort am Ende. Versus spondiaci allerdings sind bei Paulinus keineswegs dazu geeignet, einen überlieferten Text verdächtig erscheinen zu lassen: Von allen von Green, Poetry 116 nach metrischen Gesichtspunkten verglichenen Autoren ist Paulinus bei weitem derjenige mit der höchsten Anzahl an Spondeiazontes am Versschluß (gemeinsam mit Avien, bei dem jedoch ein Großteil der Beispiele auf vor allem griechische Eigennamen entfällt). Weitere Beispiele für Versus spondiacus mit viersilbigem Schlußwort bei Paulinus: c. 18, 370. 414; c. 21, 511; 23, 135 (*fundamentum est*). 175; 25, 89. 221; 26, 19; 27, 93; 28, 67. 91. 202. 252. Auffällig bleibt jedoch, daß Paulinus in allen anderen Fällen vor den Spondeus im fünften Fuß einen Daktylus im vierten Fuß setzt (Huemer, *Re metrica* 40).

V. 123:

denseto coetu cf. epist. 13, 13 p. 94, 19f. *cum totam eius basilicam densis inopum coetibus stipavisses*; das klangvollere PPP *densetus* anstelle des Adjektivs *densus* hat Paulinus in seinen dichterischen Werken öfters: c. 20, 340 *denseta frequentia*; c. 28, 42 *concharum series denseta*. – Die Wendung fügt sich gut in die Kampfmetaphorik des Kontexts ein: *densere* findet sich im Zusammenhang mit Schlachtgetümmel z. B. VERG. Aen. 7, 793f. *clipeataque totis / agmina densentur campis*; 11, 650 *hastilia denset*; 12, 264 *densete catervas*. — *sita membra* erinnert an die Epitaphienformel *hic situs est*. — *membra coronat* Die dichte Masse umgibt den Toten in einer *corona*. *Corona* in der Bedeutung *circulus hominum*: ThlL IV 986, 21–77, z. B. LUCAN 2, 120 s. o.; *coronare* im Sinn von *circumdare*, *cingere* von Personen: *ibid.* 992, 49–57, z. B. STAT. Theb. 4, 112f. *pubes delecta coronant / Oeniden*; CLAUD. rapt. Pros. 1, 108 *te felix natorum turba coronat*; DRAC. Romul. 8, 86 *reginam interea natarum turba coronat*. Indem Paulinus für die Umstehenden den Ausdruck *coronare* verwendet, weckt er beim Publikum darüber hinaus weitere Assoziationen: Nach griechisch-römischem Zeremoniell war es üblich, Tote mit Blumen zu

bekränzen (‚Bestattung‘, RAC 2, 203; 210f.), was von den Christen zunächst als anstößig empfunden (TERT. coron. 10.13; CLEM. ALEX. paed. 2, 73, 1; MIN. FEL. 38, 3), dann aber, mit der Deutung des Todes als Sieg und des Kranzes als Siegespreis, doch übernommen wurde. So versteht Walsh den Ausdruck („in dense crowds vied in garlanding the limbs set there“; dagegen Ruggiero: „in densa schiera da ogni parte fa corona alle membra deposte“, Costanza: „circonda da ogni parte con fitta schiera le membra ivi giacenti“), ich denke allerdings, der Kontext spricht gegen diese Interpretation (die Begriffe *circumfusus* und *undique*; man wird sich auch schwer vorstellen können, daß von einer dichten Menschenmenge alle gleichzeitig den Toten zu bekränzen versuchen; abgesehen davon fand die Bekränzung üblicherweise bereits bei der Aufbahrung im Haus und nicht erst am Grab statt, cf. RAC 2, 210f.), man wird jedoch in der Wahl des Verbums eine Anspielung auf diesen Brauch sehen dürfen. Das Bild der *corona* (als ‚Siegespreis‘) fügt sich auch in die in diesen Versen entwickelte Kampfmetaphorik (*certatim*, *denseto coetu*, *pugna*, *certat*). Sicherlich weist der Dichter mit der Erwähnung einer diesseitigen *corona* auf den für den Heiligen zu erwartenden jenseitigen Siegespreis, den Märtyrerkranz, hin, dessen Verleihung in 145–153 erfolgt.

V. 124:

religiosa Längung der ersten Silbe. — **religiosa pie pugna** Um das Getümmel nicht als ungebührlich erscheinen zu lassen, betont Paulinus mittels der ‚callida iunctura‘ *pugna religiosa* mit Nachdruck, daß es sich um einen religiösen Kampf handelt; cf. etwa, ebenfalls mit Juxtaposition von *pious* und *religiosus* und einem Kampfvokabel AMBR. fid. 4, 3, 28f. *pie religioseque defendimus*; bei Paulinus c. 24, 595 *pie saevus*; c. 31, 45 *impia pietas*. — **pugna exercetur** *pugnam exercere*: AUG. c. Iulian. 6, 866 l. 22 *pugnam contra concupiscentias exercendam*; CAES. AREL. serm. 116, 5 *sed pugna nostra ... intrinsecus exercenda est*. — **amantum** Das Motiv der Liebe der Nolaner zu Felix zieht sich, jeweils betont durch die Position am Versende (112 *amorem*; 120 *amoris*), durch die gesamte Begräbnisschilderung.

V. 125:

Alle Anwesenden wollen dem Heiligen so nahe wie möglich sein. Dies hat seine Ursache in der volkstümlichen Vorstellung, daß man durch größere räumliche Nähe zu einer Person mehr von deren Vorzügen profitiert (vgl. die scherzhafte Bemerkung des Sokrates PLAT. Symp. 175c–e). Zum Wetteifern der Gläubigen s. oben 122 *certatim*. Man kennt das Motiv des Wetteiferns um Berührung einer verehrten Person jedoch auch aus Triumphschilderun-

gen, z. B. LIV. 28, 9, 6 *non salutabant modo universi circumfusi, sed contingere pro se quisque victrices dextras consulum cupientes, alii gratulabantur, alii gratias agebant, quod eorum opera incolumis res publica esset.* — **quisque** in Anfangsstellung kommt zunächst nur aus metrischen Gründen vor (Hofmann-Szantyr 199f.), z. B. PLAUT. Amph. 241; VERG. Aen. 6, 743 *quisque suos patimur manis*, wird im Spätlatein aber auch freier gebraucht (s. auch zu 197). — **alium praestans** Einige unzuverlässigere Handschriften überliefern *alio*, was offensichtlich eine Korrektur nach der grammatikalischen Norm darstellt. Da *praestare* in der Bedeutung ‚übertreffen‘ auch mit Akkusativ gut belegt ist (VARRO rust. 1, 17, 6; NEP. Att. 3, 3; VERG. Aen. 11, 438; OV. met. 4, 631), sollte man sich an den besser überlieferten Text halten. — *Praestans* hat der Editor Hartel anstelle des überlieferten Infinitivs *praestare et* konjiziert, um den metrischen Fehler zu beseitigen, ohne sich zu weit vom überlieferten Text zu entfernen. Der Fehler in der Überlieferung beruht wahrscheinlich auf Verschreibung einer gekürzten Vorlage unter Einfluß des zweiten Infinitivs *consistere*; *premere* ist Humanistenkonjektur. — **propior consistere certat** Cf. OV. ars 3, 467 *fert animus propius consistere*; IUVENC. 2, 679 *nec tamen audetis propius consistere nobis*; LUCR. 1, 168 *qui posset mater rebus consistere certa*; SIL. 10, 211 *agmina et oppositu membrorum sistere certat*.

V. 126:

reliquiis Längung der ersten Silbe, cf. carm. 20, 83 und carm. 31, 316, s. dazu Huemer, *Re metrica* 10. – Der Leib des verstorbenen Heiligen gilt schon unmittelbar nach dem Tod als ‚Reliquie‘ (zur Definition s. ‚Reliquien‘, LThK 8, 1217). — **corpusque** *Corpus* für den toten Leib: ThL IV 1018, 3–1019, 60. — **manu contingere gaudet** cf. OV. met. 2, 151 *manibusque leves contingere habenas / gaudet*; met. 4, 748 *pluribus in virgis et idem contingere gaudent*; STAT. Ach. 1, 371 *hortantur ceduntque loco et contingere gaudent*; MAR. VICTOR. aleth. 3, 48f. *mortali quae structa manu contingere celsos / credat posse polos et ad aethera ducere nostrum* ... Unmittelbares Vorbild für Paulinus – sowie wohl auch für die anderen angeführten Stellen – ist aber zweifellos Vergils Beschreibung der religiösen Ehrfurcht der Menschenmenge beim Einzug des Trojanischen Pferdes in die Stadt: VERG. Aen. 2, 239 (*pueri innuptaeque puellae /*) *sacra canunt funemque manu contingere gaudent*. Die Berührung des für göttlich gehaltenen Gegenstandes (des Trojanischen Pferdes) steht an der vergilischen Vorbildstelle in sakralem Kontext, Vergil gestaltet den Einzug des Pferdes als römischen Ritus, und zwar konkret als Sühneritus, der von seinem Publikum auch als solcher identifiziert werden konnte (s. Austin ad loc.).

Ähnliche Riten bei der Ankunft von göttlichen Gegenständen schildert Livius (LIV. 27, 37, 14; 29, 14, 13; cf. auch PS.-ASCON. Verr. II 1, 154 *quod ante ipsas lora tenduntur, quae gaudent manu tenere et tangere qui eas deducunt*). Paulinus war wohl die expiatorische Funktion des Ritus nicht mehr bewußt, mit Sicherheit jedoch die sakrale Funktion der Berührung eines heiligen Gegenstandes, infolgedessen bedient er sich der Worte des heidnisch-antiken Zeremoniells der ‚Translatio‘ (in nicht-terminologischem Sinn) eines heidnischen heiligen Gegenstandes, um diesem die ‚Translatio‘ des Leichnams des Heiligen zum Grab kontrastierend entgegenzustellen (zu kontextbezogenen Zitaten des Paulinus im allgemeinen s. Roberts, Poem 11). – Das Berühren (s. ‚Contactus‘ RAC 3, 404ff.) von Reliquien (Termini technici dafür sind *tangere, attingere, contingere*) verleiht nach populären religiösen Ansichten Teilhabe an den Gebeinen innewohnenden ἁγιασμός, cf. BASIL. hom. ps. 115 PG 30, 112C; IOH. CHRYS. s. Ign. mart. PG 50, 595; CYRILL. HIER. cat. 18, 16 PG 33, 1037A. Die häufigste Form magischer Berührung ist die zu Heilungszwecken. Die Hand, *manus*, spielt dabei die wichtigste Rolle, so daß es zur sakralen Bedeutung von *manus* kommt (vgl. die Heilungswunder durch Handauflegen im Neuen Testament). Vor allem ab dem 4. und 5. Jahrhundert nimmt mit dem Aufschwung des Reliquienkultes die Zahl von Berichten über durch Berührung bewirkte Wunder zu (eine Reihe von Beispielen bringt AUG. civ. 22, 8, die gleiche Vorstellung steht auch hinter den durch den Kontakt mit dem Heiligengrab heilkräftig gemachten *unguenta* 38f.). – Zum Bestreben der Gläubigen, den Leib eines verstorbenen Heiligen zu berühren cf. PAUL. MED. vita Ambr. 48, 3 ... *ut corpus sanctum aliquatenus ab ipsis contingeretur*.

V. 127:

Der gesamte Vers zitiert VERG. Aen. 6, 487 *nec vidisse semel satis est; iuvat usque morari*, verändert aber den Wortlaut ein wenig, wohl deswegen, weil Paulinus Vergil selbstverständlich aus dem Gedächtnis zitierte (Bitter, Vergilinterpretation 53; zum Vergilgebrauch des Paulinus s. auch Hudson-Williams, Virgil, 21ff.; Nazzaro, Intertestualità 494ff.) und dadurch den vergilischen Ausdruck mit der ihm sehr geläufigen Versanfangsformel *nec satis est* (cf. LUCR. 2, 1137; HOR. sat. 2, 4, 37; OV. fast. 5, 579 u. a.; MANIL. 2, 270 u. a.; PAUL. PETRIC. Mart. 2, 176), möglicherweise konkret mit dem Ovidvers fast. 5, 579 *nec satis est meruisse semel cognomina Marti*, kombinierte. Gesamte Verse pflegte Paulinus nur äußerst selten zu zitieren, z. B. in diesem Gedicht 260 (s. Green, Poetry 46), man darf daher, wenn er dies tut, literarische Absicht dahinter vermu-

ten. Der Vergilvers stammt aus einem zu Tod und Begräbnis passenden Kontext, der Unterweltsbeschreibung der Aeneis, und zwar jenes Teils der Unterwelt, in dem sich die ehemaligen Kriegshelden befinden. Die sich drängenden Personen sind bei Vergil die Schatten der Heroen, die umdrängte Person Aeneas. Paulinus parallelisiert also durch das Zitat den heiligen Felix mit dem antiken Helden. Dies ist ihm umso leichter möglich, als er das stehende Epitheton des Aeneas bei Vergil, *pius*, das im Christlichen unter Hervorhebung der religiösen Komponente des antiken Begriffs der *pietas* bisweilen mehr oder weniger gleichbedeutend mit *sanctus* verwendet werden kann, oft zur Charakterisierung des Felix verwendet (z. B. 252 *a Felice pio*; epist. 32, 6 p. 281, 6.13).

V. 128:

luminaque ... (/figere) Die Junktur *lumina figere* für das aufmerksame, angestrengte Betrachten: cf. OV. met. 12, 268; 13, 456; 13, 541. – Für diejenigen, die keine andere Möglichkeit vorfinden, bleibt nur der Versuch der ‚Berührung‘ aus der Ferne durch Blicke (s. ‚Contactus‘, RAC 3, 405f.). — **expositis ... membris** cf. APUL. met. 3, 17 *cadaverum expositis multis admodum membris*. — **qua datur** ‚soweit es möglich war‘ (aufgrund der Menschenmassen), *datur* in der Bedeutung von *licet, fieri potest*: ThIL V 2, 1689, 48–74, z. B. c. 10, 137 *agnosci datur*; *qua* im Sinn von *quatenus, in quantum*: epist. 8, 3 p. 51, 93; c. 18, 94 u. a. — **oscula membris (/figere)** cf. PAUL. PETRIC. Mart. 4, 199 *blandaue sanguineis adfigens oscula membris*. – Es war Brauch, den Toten bei der Bestattung zum Abschied auf Stirn oder Lippen zu küssen (s. ‚Bestattung‘, RAC 2, 215f.); cf. etwa HIER. epist. 108, 29, 3; AMBR. exc. Sat. 1, 78 (jeweils am Grab); CORIPP. Iust. 3, 29 (vor dem Verlassen des Hauses). Das Küssen von sakralen Gegenständen bzw. von Reliquien im weiteren Sinn (Gegenstände, mit denen der Heilige in Berührung gekommen war, s. ‚Reliquien‘, LThK 8, 1217) gehört aber auch als Sonderform der Anteil am ἀγιασμός vermittelnden Berührung (zur besonders bei Statuen geübten Form der Berührung durch Küssen s. ‚Contactus‘, RAC 3, 407, 419) zu den Bräuchen von Pilgern (s. ‚Heiligenverehrung I‘ RAC 14, 134), cf. z. B. PRUD. perist. 11, 193 *oscula perspicio figunt impressa metallo* oder in vorliegendem Gedicht das Verhalten des Bauern am Felixgrab (248–250): *ingressusque sacram magnis cum fletibus aulam / sternitur ante fores et postibus oscula figit / et lacrimis rigat omne solum*

V. 129:

dat ... Christo plebs ... laudem Zum Abschluß der Schilderung der Begräbnisteilnehmer läßt Paulinus Biblisches anklingen: Luc. 18, 43 *et omnis*

plebs ut vidit dedit laudem deo. Mit diesen Worten beendet Lukas die Heilung eines Blinden in Jericho. Indem Paulinus darauf anspielt, gibt er dem Geschehen um den Verstorbenen bereits vor dessen erstem Wunder den Anschein, es habe sich etwas Übernatürliches ereignet. Der Autor deutet damit auf Zitatebene das zu erwartende Wundergeschehen an. Daß es im übrigen die Heilung von einer Augenkrankheit ist, aus der Paulinus zitiert, weist auf das zweite Wunder dieses Gedichtes voraus, das sich gewissermaßen als Appendix an das ‚Hauptwunder‘ anschließt: Felix heilt die vom Weinen über den Verlust des Rinderpaares arg mitgenommenen Augen des Bauern (s. dort). – Daß bei einem Begräbnis Gottes Lob gesungen wird, zeigt sich z. B. am üblichen Psalmengesang (die Psalmen sind vor allem Lob Gottes), z. B. HIER. epist. 108, 29, 1 (Epitaphium Paulae) ... *non ululatus et planctus ..., sed psalmorum diversis linguis examina concrepabant*. — ***plebs consona*** Die Einstimmigkeit und Harmonie ist im Gegensatz zur heidnischen *dissonantia* typisches Kennzeichen christlichen Verhaltens (s. Smolak, Der dreifache Zusammenklang 186f. Anm. 9), auch beim Lob Gottes, cf. AMBR. hex. 3, 1, 5 *consona circa dei laudes populi vox* u. a. Paulinus stellt eine auffällige Verbindung zwischen drei Stellen unseres Gedichtes her: *concordate, conplaudite* zu Beginn (8), bezogen auf die gegenwärtige Situation, seine eigene Tätigkeit als Dichter, *plebs consona* hier und *conlaudante* am Ende des Gedichtes (467); die Vorsilbe *con-* verleiht allen drei Situationen den deutlichen Charakter einer gemeinschaftlichen Feier und verbindet so die Gegenwart des *dies natalis* mit den beiden Ereignissen der Vergangenheit.

V. 130:

Zum Abschluß der eigentlichen Begräbnisschilderung nimmt Paulinus auf die Errichtung eines Grabes Bezug. — ***molitur ... honorem*** Da das Verbum *moliri* für gewöhnlich für das Errichten von Bauwerken oder Ähnlichem Verwendung findet und sonst nirgends für das Erweisen von Ehren belegt ist (ähnlich jedoch OV. am. 1, 7, 35 *triumphos*, ebenso met. 14, 719), ist an eine umfangreiche Enallage zu denken, die den Gedanken ‚errichtet ein ehrenvolles Grab‘ ausdrücken soll (vgl. die Übersetzung von Ruggiero: „e prepara il glorioso sacro sepolcro“, dagegen Walsh: „embarked upon the sacred honour owed to Felix’s coffin“, Ruggiero: „pensa a un sacro reliquiario in onore di Felice“). Die Verwendung dieses Verbums ist auch durch Anklang an die Sonderbedeutung ‚Grab‘ des dazugehörigen Substantives *moles* begründet (cf. *moles Hadriani*; *moles* für Grabbauten: ThL VIII 1342, 43–49, z. B. CIC. Phil. 14, 33; VERG. Aen. 6, 232; SEN. Tro. 484 u. a.; cf. *sepulcrum moliri* bei GELL. 10, 18, 4 *molita ... est ingenti*

impetu operis sepulcrum) – was in unserem Fall jedoch, bedenkt man, daß Paulinus die erste Begräbnisstätte des Heiligen als *pauper tumulus, parvum culmen* und *angulus* (169, 173, 174) charakterisiert, hyperbolisch erscheinen muß. — **solii Felicis honorem** cf. c. 30 nr. 2, 7 *sic et dilecti solium Felicis honorans* (c. 30, nach Fabre verfaßt zwischen 401 und 403, also kurz nach unserem Gedicht, von Lehmann, Inschriftensammlung 246–250 neuerdings Paulinus abgesprochen, steht inhaltlich einer Passage von c. 18 nahe, die über die Veränderung bzw. Vergrößerung des Felixgrabes in Nola handelt, 167–180); AMBR. epist. 4, 16, 3 *caelestis solii honorem*; PAUL. PETRIC. Mart. 4, 392 *solii sublimis honore*. – Die Klausel *Felicis honore/m/s*: c. 14, 20; 21, 3; 27, 150 u. a. – Die Entwicklung einer Sonderbedeutung des Wortes *solium* zu ‚Grab‘ dürfte auf dem Umstand beruhen, daß Leichname, und zwar vor allem die von Königen, auf einen Thron gelegt wurden, cf. CURT. 10, 10, 9 *septimus dies erat ex quo corpus regis iacebat in solio*; SUET. Nero 50; PLIN. nat. 35, 160. Im christlichen Bereich folgte als weitere Spezialbedeutung ‚Reliquienschrein‘ (lt. Blaise, Dict. auch an unserer Stelle, der Zusammenhang – das Verbum *moliri* und die folgende Ekphrase des Begräbnisortes – scheint jedoch eher die Bedeutung ‚Grab‘ nahezulegen).

V. 131–137:

Beschreibung des Ortes, an dem Felix begraben wurde (es handelt sich um Cimitile, der Ortsname bedeutet ‚Friedhof‘), unter Verwendung von Elementen des ‚locus amoenus‘ (s. Curtius, Europäische Literatur 191ff.: Die Ideallandschaft; Haß, Locus amoenus 19ff.; zu Natur- und Landschaftsbeschreibungen bei Paulinus s. Costanza, Paesaggio, zu vorliegender Stelle 750f.; Pastorino, Natura): Frühling, Blumen, Gras, Duft. Für ein voll ausgeprägtes Beispiel des Topos fehlen aber einige Elemente: Wasserplätschern, Windhauch, Vogelgezwitscher. Mit Motiven des ‚locus amoenus‘ ausgemalt wurde in der antik-heidnischen Literatur gerne das Elysium (prominentestes Beispiel: VERG. Aen. 6, 638–659; s. Haß, Locus amoenus 116ff.), in der christlichen Literatur entsprechend das Paradies (cf. PRUD. cath. 3, 101–105; cath. 5, 113–124; SEDUL. carm. pasch. 1, 53–59; DRAC. laud. dei 1, 180–205; GREG. M. dial. 4, 37, 8; alle lehnen sich wie Paulinus im Vokabular mehr oder weniger stark an das vergilische Elysium an; s. Fitter, Poetry, Space, Landscape 120ff.), das meist auch Züge der bukolischen Ideallandschaft trägt (Curtius, Europäische Literatur 195). Durch die Ekphrase der Umgebung des Grabes mit Elementen, die typisch für Paradiesesbeschreibungen sind, macht Paulinus das Grab zu einem Abbild des paradiesischen jenseitigen Aufenthaltsortes der Seele des Heiligen. Daß

Paulinus die Ekphrase so verstanden haben will, beweist die Tatsache, daß er das Paradies in Brief 32 als Blumenwiese beschreibt (ep. 32, 17 p. 292, 12) *floriferi nemus paradisi*. Die Ekphrase dient so nicht allein dem literarischen Schmuck, sondern auch dazu, dem Publikum ein eindrucksvolles und leicht vorstellbares Bild des Jenseits vor Augen zu stellen (zur Funktion von Ekphrasen in der Hagiographie s. ‚Ekphrase‘, RAC 4, 936f.). – Das der Vergangenheit (der Zeit des Todes des Felix, zu dessen Datierung s. zu 169) zugehörige Frühlingbild steht in scharfem Kontrast zur gegenwärtigen, zu Beginn des Gedichtes geschilderten Winterlandschaft. Beide Landschaftsekphrasen verfolgen jedoch – unter anderem – ein und denselben Zweck: Sie demonstrieren als Ausdruck der Sympathie der Natur (s. dazu: Grosse, Sympathie), die sich über die Erlangung des ewigen Lebens durch den Heiligen freut, die bevorzugte Stellung des Heiligen im Himmel. – Freudige Reaktion der unbelebten Umgebung, meist der aufnehmenden Stadt, finden wir auch in manchen literarischen Adventusbeschreibungen, z. B. CIC. Pis. 52 *cum mihi ipsa Roma prope convolsa sedibus suis ad complectendum conservatorem suum progredi visa est ... moenia ipsa videntur et tecta urbis ac templa laetari*; PANEG. 11, 9, 2 *ceteris hominibus atque regionibus vi frigorum adstrictis et oppressis, vos solos aurae leves vernique flatus et diductis nubibus ad itinera vestra directi solis radii sequebantur*; ibid. 11, 3 *tecta ipsa se, ut audio, paene commoverunt*; cf. auch VERG. Aen. 6, 798–800 *huius in adventum iam nunc et Caspia regna / responsis horrent divum et Maeotia tellus, / et septemgemini turbant trepida ostia Nili*.

V. 131:

muris ... tectis longinqua vacabat Diese Angabe trifft, wenn auch die Formulierung *longinqua vacabat* etwas hyperbolisch erscheint, für die Zeit des Autors zu: Cimitile liegt einige Kilometer außerhalb der Stadt Nola. Die weite Leere rund um die Grabstätte, die völlige Abwesenheit von städtischen Strukturen bildet einen starken Kontrast zu der späteren Ausdehnung der dortigen Bauten, die Paulinus in 167–181 wiederholt mit dem optischen Eindruck einer Stadt vergleicht: 167f. *ut aucta / civibus ecce novis et moenibus hic etiam urbs sit*; 179f. *quarum fastigia longe / adspectata instar magnae dant visibus urbis*. Der Kontrast zwischen ursprünglicher Leere und späterer Ausdehnung dient dazu, die Leistung des Heiligen nach seinem Tod sichtbar zu machen. – Realer Hintergrund für die Beschreibung eines unbewohnten Ortes ist die Sitte, Friedhöfe etwas außerhalb der Siedlungen anzulegen (‚Bestattung‘, Der Neue Pauly 2, 587ff.). — ***longinqua vacabat*** cf. PAUL. PETRIC. Mart. 2, 96 *longinqua vacanti*.

V. 132:

fusus ... campus *Fusus* wird, in Fortsetzung von *longinqua*, eher im Sinn von *amplus* ‚ausgedehnt, weit‘ zu verstehen sein (cf. MART. 3, 31, 1 *diffusi iugera campi*; NOVATIAN. trin. 28, 30 *campus enim et quidem latus ac fusus aperietur*; so übersetzt Walsh: „the extending plain was benign with luxuriant growth“; s. ThIL VI 2, 1573, 19–25) und nicht so sehr als Simplex pro Composito für *perfusus* (cf. c. 6, 85; TIB. 1, 7, 50) mit dazugehörigem Ablativ *laeto caespite* (so übersetzt Ruggiero: „la pianura rideva ammantata di prati ubertosi“). — **laeto ... caespite** cf. PETRON. 120, vers. 72 *caespite laetus ager*. – Das Adjektiv kann in Beziehung auf *caespes* doppeldeutig verstanden werden, einerseits in seiner ursprünglichen Bedeutung ‚fruchtbar‘, andererseits als Anspielung auf das Paradies, denn das Vokabular erinnert an die vergilische Elysiumsbeschreibung: cf. VERG. Aen. 6, 638 *locos laetos et amoena virecta*; 657 *laetumque ... paeana canentis*. – Rasen, weiches Gras, das zum Hinsetzen und Ausruhen einlädt, zählt seit der klassischen Dichtung zu den fixen Bestandteilen der Ideallandschaft (Curtius, Europäische Literatur 202; Buchheit, Frühling 123ff.). Da, wie oben erwähnt, Gräber gerne in Gärten vor der Stadt angelegt wurden, bekommt *caespes* sogar die Nebenbedeutung ‚Grab‘: HIER. epist. 1, 13, 2 *recens ... caespes*; SIDON. epist. 3, 3, 8; INSCR. christ. Rossi II p. 88, 37, 1 u. öfters inschriftlich. — **ridebat** cf. c. 14, 46f. *ridere videtur apertis / aethra polis* (auch dort als Ausdruck der Sympathie der Natur am Felixfest), c. 28, 28 *interior variis ornatibus area ridet*. – Das Bild vom Lächeln der Natur geht bis auf die älteste griechische Literatur zurück: cf. AISCHYL. Prom. 88–90; den homerischen Demeterhymnus 13f. sowie den Apollonhymnus 118; LUCR. 1, 8f. *tibi rident / aequora ponti*; 3, 21f. *aether... / ... large diffuso lumine ridet*; HOR. carm. 2, 6, 13f. *ille terrarum mihi praeter omnis / angulus ridet*; auch II. 19, 362: die Erde lacht aufgrund von Waffenglanz (Literatur: Rudberg, Aeschylea, SO 17, 1937, 1–8; Rosenmeyer, Cal. Stud. Cl. Ant. 11, 1978, 212–213). — **caespite campus** Die gleiche Klausel bei PRUD. psych. 266 *caespite campum*; CYPR. GALL. gen. 49 *caespite campi*; cf. auch ibid. 834. Der Begriff *campi* erinnert an die Gefilde der Seligen bei Vergil: Aen. 6, 640 *campos*; 653 *per campum pascuntur equi*; 677 *camposque nitentis*; 709 *campus*.

V. 133:

uberius Als Vorbereitung für die Aufnahme des Heiligen läßt die Erde ihre Blumen reichlicher sprießen: Diese Art von Komparativen, die sich auf Naturegebenheiten beziehen, ist typisch für panegyrische Texte, vgl. etwa die berühmten Worte HOR. carm. 4, 5, 7f. *gratior it dies et soles me-*

lius nitent sowie das diesbezügliche Beispiel in den Anweisungen des Meander Rhetor, p. 381, 16–18, und zwar vor allem, wie auch das Beispiel der Reditusode zeigt, wiederum für den Kontext von Adventusschilderungen, den Paulinus mit der Ankunft des Heiligen an der Begräbnisstätte sowie im Himmel (138–144) aufrechterhält; cf. PANEG. 11, 10, 4 *tota Italia clarior lux diffusa*. — *florente loco* Blumen gehören sowohl zum locus amoenus als auch vor allem in bukolische Szenerie, z. B. VERG. ecl. 2, 45–50, und wurden dementsprechend auch zu einem stehenden Element des Paradieses, cf. AMBR. in psalm. 118, 14, 34, 3 *anima ... ascendit ... ad illum florentem semper locum iucunditatis aeternae*. Auch in die bildende Kunst hat die Blumenwiese als Bild des Paradieses Eingang gefunden (der Zug der Heiligen in den Mosaiken von S. Apollinare Nuovo in Ravenna z. B. geht über eine blühende Wiese). – Daß die Begräbnisstätte als blühender Garten präsentiert wird, hat aber nicht allein literarische Funktion, sondern durchaus realen Hintergrund: Erstens pflegte man Gräber so wie heute bereits in der Antike mit Blumen und Kränzen zu schmücken (s. ‚Bestattung‘, RAC 2, 217; darüber berichten z. B. HIER. epist. 66, 5, 3; AMBR. obit. Valent. 56; PRUD. cath. 10, 169f.; perist. 3, 206f. – Prudentius beschreibt dort übrigens auch das Grab der Eulalia als locus amoenus, die Erde läßt, trotz der Schneedecke, von selbst Blumen wachsen), zweitens legte man Gräber von vornherein gerne in Gärten außerhalb der Stadt (cf. *tectis longinqua vacabat*) an (s. ‚Blume‘, RAC 2, 458). Den realen Garten, in dem das Felixgrab sowie die sich daran anschließenden Bauten liegen, beschreibt Paulinus ausführlich im 32. Brief. Er scheint zwar an diese Bräuche anzuknüpfen, wandelt sie aber etwas ab, indem er, wie aus *se ... sternebat* (135–137) hervorgeht, die Erde nicht von Menschen geschmückt sein, sondern sich selbst schon im voraus (*quasi praescia*) schmücken läßt. Der natürliche, nicht von Menschenhand gefertigte Schmuck, wie er eben für das Paradies angemessen ist, dient zur Erhöhung der Ehre des Toten ebenso wie zur Demonstration von dessen Heiligkeit. — *quasi praescia iam tunc Praescia* bezieht sich in weiter Sperrung – nichts Ungewöhnliches für die Sprache des Paulinus – auf *tellus* (137). Die Personifikation der wissenden Erde ist nicht so sehr als poetische Lizenz zu verstehen (Personifikation von wissenden Naturgegebenheiten z. B. bei VERG. Aen. 4, 167 *consciis aether*; Aen. 9, 429 *conscia sidera*; STAT. silv. 4, 3, 131f. *praescios Averni ... lucos*; CLAUD. 4, 7f. *praescia fati / flumina*), als vielmehr als Ausdruck der christlichen Auffassung der Natur als Kunderin des Lobes Gottes.

V. 134:

semper honorandi *Semper honora** ist häufiger Hexameterbeginn: OV. Pont. 1, 8, 22 *semper honorata*; STAT. Theb. 1, 505; CLAUD. 1, 261. Intendiertes Vorbild dürfte jedoch die Stelle der Aeneis sein, an der Aeneas am Jahrestag des Todes seines Vaters verspricht, diesen Tag immer zu ehren: VERG. Aen. 5, 49f. *iamque dies, nisi fallor, adest, quem semper acerbum / semper honoratum, sic di voluistis, habebo*. Die Vermutung eines absichtlichen Zitates wird durch den Umstand erhärtet, daß der Dichter aus demselben Zusammenhang auch an anderen Stellen eindeutig zitiert (c. 26, 22–28 spielt auf Aen. 5, 51–54 an). Es handelt sich bei der Aeneispartie um eine Art eingeschobenes Genethliakon, das sich insofern ganz besonders zur Nachahmung in christlichen Gedichten zum *dies natalis* eignet, als Aeneas den Todestag des Vaters zu feiern verspricht. – Das Gerundiv *honorandi* fungiert hier wohl, wie im Spätlatein nicht unüblich, als passives Futurpartizip, cf. epist. 31, 3 p. 269, 16–18 *crucis lignum ..., quod certum est ..., conterendum et exurendum fuisse*; Matth. 17, 21 *filius hominis tradendus est*; SULP. SEV. Mart. 16, 4 *confido enim, quod per te reddenda sit sanitati* (Hofmann-Szantyr 374; 394; Blaise, Handbook 122, §349). — **mundo venerante** Die Personifizierung des *mundus* (zur Darstellung handelnder Naturgegebenheiten angesichts des Heiligen s. o.) erinnert an die Einleitungspartie des Gedichtes, die *laetitia mundi* (16). Paulinus prophezeit damit aber auch einen weltumfassenden Kult des Felix (cf. AUG. c. Faust. 22, 65 p. 660, 16f. *sanctam scripturam, quam totus iam mundus merito veneratur*).

V. 135:

gaudebat Zur Personifikation der Natur cf. zu 133. Beispiele für die Freude von Naturgegebenheiten gibt es sowohl in paganer als auch in christlicher Literatur: CATULL. 31, 13 *Sirmio ... undae*; VERG. ecl. 6, 29 *Parnasia rupes*; STAT. silv. 3, 1, 78 *gaudentia rura*; psalm. 95, 11f. *laetentur caeli et exultet terra, commoveatur mare et plenitudo eius, / gaudebunt campi et omnia quae in eis sunt, tunc exultabunt omnia ligna silvarum*; PRUD. cath. 11, 9f. *caelum nitescat laetius* (Komparativ!), *gratetur et gaudens humus* (Hymnus zur Epiphanie); INSCR. christ. Rossi II p. 170, 26, 7 *gaudeat ... specus munus mirabile (= corpus martyris) nactus*. – Durch den sichtbaren Beweis ihrer Freude übertrifft die unbelebte Natur in gewisser Weise die am Begräbnis teilnehmenden Menschen, die (116) von Trauer und Freude erfüllt sind. — **sacro benedici corpore** Durch den Leib des Heiligen wird der gesamte Ort geheiligt, cf. HIER. epist. 46, 8, 1 *benedicta loca ..., in quibus Petrus et Paulus sanguinem fudere pro*

Christo; VEN. FORT. Mart. 4, 660 *Fortunati benedictam martyris urnam*. — *seque / ... / sternebat* Das Motiv der Erde, die von selbst Blumen und Gräser hervorbringt, hat seine Wurzeln in der antiken Mythologie: Von selbst wachsende Pflanzen gehören zu den stehenden Elementen des goldenen Zeitalters (cf. VERG. georg. 1, 127f. *ipsaque tellus / omnia liberius nullo poscente ferebat*; OV. met. 1, 102 *per se dabat omnia tellus*). Im Venusproömium des Lukrez läßt die Erde beim Kontakt mit der Göttin, bei deren Ankunft (7 *adventumque tuum*), sofort Pflanzen wachsen (7f. *tibi suavis daedala tellus / summittit flores*). Während aber beim goldenen Zeitalter dieses Motiv als Zeichen der Mühelosigkeit des Nahrungserwerbs, im homerischen Hymnus und bei Lukrez dagegen als kosmische Sympathie in Reaktion auf die Epiphanie der Göttin eingeführt ist, liegt das Hauptaugenmerk bei Paulinus woanders: Die Erde reagiert schon vorbereitend auf die ‚Epiphanie‘ des Heiligen, um ihm einen würdigen Empfang (Adventus!) zu bereiten (136 *quo dignior esset humando / martyre*), und beweist dadurch einmal mehr dessen Heiligkeit. – Als Beweis nicht gerade der Heiligkeit aber des bevorzugten Wesens einer Person finden wir dasselbe Motiv im Genus der Panegyrik, z. B. CLAUD. 1, 114–116 *caespite gramineo consederat arbore fultus / adclines umeros, dominum gavisia coronat / terra suum, surguntque toris maioribus* (Komparativ!) *herbae*. – Die Natur, die von selbst für das Begräbnis eines Heiligen vorsorgt, finden wir ferner in hagiographischen Texten: PRUD. perist. 3, 176–185 wird Eulalias Leichnam von einer Schneedecke, die das Leichentuch ersetzt, bedeckt: *Ecce nivem glacialis hiems / ingerit et tegit omne forum, / membra tegit simul Eulaliae / axe iacentia sub gelido / pallioli vice linteoli. ... ipsa elementa iubente deo / exequias tibi, virgo, ferunt*; in perist. 5 wachsen, als Vincentius im Gefängnis dem Tod nahe ist, plötzlich duftende Blumen als Symbol des nahenden Paradieses: (277–280) *cernit deinde fragmina / iam testularum mollibus / vestire semet floribus / redolente nectar carcere*, (321f.) *vernare multis floribus / stramenta testarum videt*.

V. 136:

veris amoena habitu *Amoena* ist Signalwort für den ‚locus amoenus‘, aber auch für das Elysium oder Paradies: VERG. Aen. 6, 638 *amoena virecta*; zitiert von Paulinus in einem Titulus am Eingang zur Basilika, die über den Garten, in dem das Felixgrab liegt, betreten wird, epist. 32, 12 p. 288, 4–6 *caelestes intrate vias per amoena virecta, / Christicolae; et laetis decet huc ingressus ab hortis, / unde sacrum meritis datur exitus in paradisum*; PRUD. cath. 3, 101 *per amoena virecta*; ham. 795. – Der Frühling (zu Frühlingsschilderungen bei Paulinus s. Junod, Printemps) gehört als ange-

nehmste Jahreszeit sowohl zum goldenen Zeitalter (cf. OV. met. 1, 107) als auch zum locus amoenus (TIBERIAN. carm. 1, 8.16) und zur Epiphanie von Göttern (LUCR. 1, 10) sowie natürlich zum Paradies (PRUD. cath. 3, 103 *ver ubi perpetuum redolet*). Daß nun, nach dem winterlichen Beginn des Gedichtes, ein Frühlingsbild entworfen wird (vgl. auch den Beginn von c. 23), hat wohl auch den Zweck, den Frühling als Beginn des Jahres und Zeit der wiederauflebenden Natur in symbolischer Funktion als Zeichen für den Anfang des Lebens, nämlich in diesem Fall des ewigen Lebens, zu präsentieren. – An die Landschaftsbeschreibung am Beginn des Gedichts erinnert unter anderem eine Metapher, die hier wieder aufgenommen wird: das Kleid der Erde (cf. 19 *niveo tellus velatur amictu*), speziell zum Frühlingsgewand cf. VERG. georg. 2, 219 *viridi se gramine vestit (terra)*; HIL. in psalm. 120, 2 *ver cum habitu suo ornatuque*. — **quo dignior esset humando / martyre** cf. PRUD. perist. 1, 5 *hic locus dignus tenendis ossibus visus deo*. Der Finalsatz mit dem panegyrischen Komparativ (cf. 133 *uberius*) unterstreicht die eigenmächtige Handlung der Erde.

V. 137:

martyre Durch das Enjambement betont der Dichter ausdrücklich, daß er seinen Heiligen als Märtyrer betrachtet (s. Einleitung 9). — **graminibus ... odoris** Gras gehört entweder in Form eines Rasenpolsters, *caespes* (cf. 132), oder als *gramen*, ein Ausdruck, der sich zumal in den Casus obliqui allein wegen seiner euphonischen Wirkung besonders dafür eignet, zu den fixen Bestandteilen des locus amoenus: cf. VERG. Aen. 6, 642 *pars in gramineis exercent membra palaestris*; 684 *per gramina vidit*; OV. am. 2, 6, 50 *udaque perpetuo gramine terra viret*; TIBERIAN. carm. 1, 5 *molle gramen*; 11 *uda gramina*. – Den Duft der Gräser (cf. MART. 3, 65, 4 *gramina ... redolent*; AVIEN. Arat. 492f. *gramine odoro / explevisse famem*; SULP. SEV. dial. 3, 18, 2 – ein Reflex des Brauches, Gräber mit Blumen zu schmücken – *licet inani munere solum ipsum flore purpureo et suave redolentibus sparge graminibus*) betont der Dichter nicht nur deswegen, weil es sich dabei um ein konstitutives Element des Elysium (VERG. Aen. 6, 658 *inter odoratum ... nemus*) und des christlichen Paradieses (c. 31, 587 *inter odoratum ludit nemus*, Zitat von Aen. 6, 658; PRUD. cath. 3, 103 *ver ubi perpetuum redolet*) handelt, sondern, wie er gerade zuvor angedeutet hat (*quo dignior esset humando martyre*), vor allem um der Vorstellung vom ‚Wohlgeruch der Heiligkeit‘ (*odor sanctitatis*) willen (s. dazu Kötting, Wohlgeruch 168–175), die in der Antike allgemein verbreitet war: cf. 188; II Cor. 2, 16; ORIG. orat. 2, 2 GCS 3, p. 300, 13f.; MART. Polycarp. 15, 2; HIER. vita Hilar. 32, 7 *corpore ... tantisque fragrante odoribus*; GREG. M.

dial. 3, 30, 5. Bei Paulinus verströmen z. B. Engel wohlriechenden Hauch (c. 6, 84f. *haec ait et tenues elabitur ales in auras / fragrantemque sacro procul aera fundit odore*; c. 26, 185f. *delabitur ales / angelus halantem qua labitur aera ducens*); ebenso duftet das Grab, in dem die Gebeine des Heiligen liegen (c. 14, 97 *odorifero pia conditus ossa sepulchro*). — **sternebat** Das beschreibende Imperfekt – die gesamte Ekphrase ist in dieser Zeit gehalten – bildet den Vorgang des Wachsens der Pflanzen ab.

V. 138–144:

Ein plötzlicher Szenenwechsel, gekennzeichnet durch die epische Formel *ast illum*, lenkt unsere Blicke von der (blühenden) Erde in den Himmel, wo der verstorbene Heilige (bzw. genau genommen dessen Seele) von einer Abordnung Engel in Empfang genommen wird. Gestaltet ist die Himmelfahrt der Seele nach dem Muster eines Herrscheradventus als sog. *Adventus animae* (s. ‚Geleit‘, RAC 9, 1033ff. zum christlichen *Adventus animae*: die Seele steigt, geleitet von Engeln, zum Himmel empor und wird dort durch die Seligen aufgenommen; einige ausgewählte Beispiele: IOH. CHRYS. paneg. mart. 3, 2; paneg. Iulian. 3; GREG. NAZ. carm. epitaph. 20; PRUD. perist. 14, 92f. *angeli / saepsere euntem tramite candido*; GREG. M. dial. 4, 12, 4), zu den diesbezüglichen Motiven im einzelnen cf. den Kommentar zu den einzelnen Versen. – Die Adaptation von paganer Adventustopik für christliche Themen wie Himmelfahrt und Translatio von Reliquien war völlig gebräuchliche literarische Technik christlicher Autoren (s. Dufraigne, *Adventus* 11; Junod-Ammerbauer, *Poète chrétien* 29) ein knapper Hinweis bzgl. vorliegender Partie bei Guttilla, *Obitus Baebiani* 139 Anm. 27; 150 Anm. 70 u. 71). Die Vorstellung eines ‚*adventus animae*‘ findet sich jedoch auch im nichtchristlichen Bereich, allerdings kaum mit Anklängen an den Herrscheradventus (RAC *ibid.* 977), sowie in rabbinischer Tradition (RAC *ibid.* 965), in der ebenfalls Engel eine wichtige Rolle spielen: Sie melden Gott den Tod eines Gerechten, begleiten dessen Seele, und erhalten von Gott den Auftrag, ihr entgegenzugehen. Adventusszenen im Himmel finden wir bei unserem Dichter mehrmals, z. B. c. 31, 471–473, mit Engeln, die den Verstorbenen in den Himmel begleiten und dort aufnehmen: s. zu 14 und 22; c. 31, 40 *spiritus angelico vectus abit gremio*; c. 33, 70 *ille autem angelicis manibus per nubila raptus*. – Im Verlauf der Himmelfahrtsschilderung wird auch, wie bereits zuvor beim Begräbnis, der triumphale Aspekt dieses Ereignisses sichtbar, was wiederum an einige Stellen hagiographischer Literatur erinnert, den Vergleich des Leichenzuges für den hl. Martin mit einem Triumphzug bei Sulp. Sev. *epist.* 3, 21 *comparetur, si placet, saecularis illa pompa, non dicam funeris, sed tri-*

umph: ..., und den von Menschenmassen begleiteten Weg des hl. Cyprian zum Martyrium in PASS. Cypr. 5 *tumultus fratrum exortus est et multa turba eum prosecuta est ... corpus eius ... cum voto et triumpho magno deductum est*. In beiden genannten Fällen handelt es sich jedoch noch um einen irdischen Triumph, der aber auf den himmlischen vorausweist, während Paulinus die Aufnahme des Felix als himmlischen Triumph feiert.

V. 138:

ast illum Der epische Hexameterbeginn markiert deutlich den Wechsel der Perspektive. *Ast ill** am Versanfang (s. Schumann, Hexameterlexikon): VERG. Aen. 3, 330; 5, 468; 5, 676; LUCAN. 9, 49; STAT. Theb. 6, 119 u. a. – Paulinus schildert die Himmelfahrt als eine der gesamten Person, nicht, wie man den Worten *adsumptum de corpore* entnehmen könnte, der Seele allein. Es tritt also der gesamte Mensch gewissermaßen als ‚totum pro parte‘ anstelle der Seele auf, ähnlich c. 21, 149–153, wo auch die Himmelfahrt des Felix selbst beschrieben wird und nicht ausdrücklich die der Seele. – Cf. c. 14, 114 (auch dort stellt Paulinus das Bild vom Heiligen im Himmel der blühenden diesseitigen Natur entgegen, und zwar, ähnlich wie hier, die von der Erde hervorgebrachten das Grab schmückenden *coronae* den beiden *coronae*, die Felix im Himmel erhält): *ast illum superi sacra gloria liminis ambit*. — **placido ... volatu** *Volatus* für die Himmelfahrt: PRUD. ham. 845 *ac primum facili referuntur ad astra volatu*, das Adjektiv *placidus* gehört zur üblichen Terminologie des Todes bzw. Grabes: VERG. Aen. 6, 522 *placidaeque simillima morti*; 6, 705 *domos placidas* (für die Unterwelt); TERT. scorp. 12 p. 173, 25f. *placidum quiescunt* (im Grab). — **scandentem celsa** *Scandere* gibt als dichterisches Simplex pro Composito den üblichen Ausdruck für die Himmelfahrt *ascendere* wieder, *celsa scandere* (*celsa* als Substantiv: ThlL III 774, 63–81) in diesem Sinn: epist. 8, 3 p. 48, 15 *scandere celsa iuvat*; PRUD. perist. 6, 97f. *felices animae, quibus per ignem / celsa scandere contigit tonantis*.

V. 139:

casto ... de corpore *Castum corpus* als (einer der) Garanten der Auferstehung: c. 31, 547–550 *nam quem sancta fides et nescia criminis aetas / et pia mens casto corpore continuit, / certa fides illa superum regione potiri, / ignea qua sanctum protegit ara dei*. — **adsumptum** cf. 104 (*Christus*) *adsumens animam casto casto deus hausit ab ore*. Zum Terminus *assumere* siehe dort. — **laeta piorum / turba** *Laeta turba* sowie *turba piorum* sind charakteristische Begriffe, die das Elysium / Paradies kennzeichnen: cf. SIL. 13, 552 *Elysios ducunt campos: hic turba piorum ...*; MART. 12, 52, 11 *accipient olim cum te loca laeta piorum*; DAMAS. carm.

16, 1 *Ferrua hic congesta iacet quaeris si turba piorum* u. a., cf. 23 *regione piorum*; cf. auch VERG. Aen. 6, 638 *locos laetos*; HIER. in Is. 17, 61, 6 *laetitia sempiterna*. *Laeta* ist die *turba piorum* aber nicht allein als dauernder Zustand, sondern im besonderen aufgrund der Aufnahme eines Heiligen in den Himmel (vgl. den Beginn des Gedichtes). Die Freude der Menge gehört ferner zur Topik des Herrscheradventus (Dufraigne 9; cf. PLIN. paneg. 22, 4 *ubique par gaudium*; 22, 5 *tam aequalis ab omnibus ex adventu tuo laetitia percepta est quam omnibus venisti*; PANEG. 11, 11, 4 *clamare omnes prae gaudio*; CLAUD. 7, 121f. *gaudent Italiae sublimibus oppida muris / adventu sacrata tuo*). Paulinus nennt im folgenden zwei von der Tradition des Adventus animae vorgegebene Personengruppen als Empfangskomitee: den Chor der Seligen / Heiligen sowie die Engel (s. ‚Geleit‘, RAC 9, 1033).

V. 140:

turba ... obvia Beide Begriffe, sowohl *turba* als auch *obvius*, entstammen der Topik des Herrscheradventus, dem sogenannten Motiv des *occursum* (s. zu 114, z. B. LIV. 28, 9, 5 *omni multitudine obviam effusa*; SUET. Cal. 4 *turba occurrentium prosequentiumve*). Die Junktur *obvia turba*: OV. met. 15, 730; EPICED. Drusi 199; PROP. 2, 29a, 3; LUCAN. 3, 82 u. a. — **per aetherias ... nubes** Paulinus macht sich eine vor allem lukrezische Junktur (LUCR. 4, 182 = 4, 911 *in aetheriis ... nubibus*; 6, 98 *aetheriae nubes contra pugnantibus ventis*; OCTAVIA 973 *nube aetheria*) zu eigen, bezieht aber das Adjektiv *aetherius* auf den jenseitigen, göttlichen Bereich. Der Äther (‚Aether‘, RAC 1, 150ff.) als die reine feurige Materie im Bereich über der Luft gilt seit der klassisch-antiken Mythologie als Aufenthaltsort der Götter, bald jedoch auch als Sitz der Verstorbenen (erster Beleg: CIA 1, 442, 5. Jhd., ein Epigramm für die Gefallenen der Schlacht von Potidaia 432; EURIP. suppl. 1148 u. a.). *Aether* bzw. *aetherius/-eus* können folglich die heidnischen *sedes deorum* genannt werden (s. ThIL I 1151, 31–55 bzw. 1153, 70–76), z. B. VERG. Aen. 4, 574 *deus aethere missus ab alto*; OV. ars 3, 550 *sedibus aetheriis spiritus ille venit*; met. 2, 512f. u. a. Im christlichen Bereich dagegen wurde der Terminus seltener verwendet (TERT. anim. 54 etwa spricht sich gegen die Lehre vom Äther als Aufenthaltsort der Seelen aus); ausgenommen, unter dem Einfluß heidnischer Dichtung, in christlicher Epigraphik (DAMAS. carm. 39, 2 *Ferrua iterum venturum ex aethere*; ILCV 148, 3f. *exacto vitae transcendit ad aethera cursu / terrenum tumulo dans, animam superis*; ibid. 60, 4f. *aethera pervolitans levibus se sustulit alis*) sowie in christlicher Dichtung im allgemeinen, bei Paulinus z. B. c. 12, 9 *vectus in aetherium sine san-*

guine martyr honorem; c. 26, 34 *aetherio Felicis honore* u. a., wobei keine terminologische Fixierung des *aether* auf irgendeine Himmelskugel möglich ist, sondern jeweils das dichterische Bild im Vordergrund steht. — **per ... susceperat** Der Präpositionalausdruck *per ... nubes* muß in Kombination mit dem Verbum *suscipere* wohl im Sinn des griechischen Äquivalents *κατά* als räumliche Verteilung verstanden werden: Die Scharen der Seligen, die den ankommenden Heiligen erwarten, kommen ihm den gesamten Bereich des Äther hindurch entgegen. Eine andere Möglichkeit wäre, die Wendung *per nubes susceperat* als Vermischung von zwei Gedanken zu verstehen: Die *turba piorum* nimmt Felix auf und begleitet ihn durch den Äther (bis zu den Toren des Himmels, wo ihn dann Engel *regis in aspectum* führen). — **susceperat obvia** Beide Begriffe stammen aus der Terminologie des Adventus: CAES. Gall. 8, 51 *exceptus est Caesaris adventus*; AMM. 15, 8, 21 *honorifice susceptura omnis aetas concurrebat et dignitas*; CAES. Gall. 8, 51 *omnis multitudo obviam procedebat*; CLAUD. 26, 462 *turba salutatis effunditur obviam signis*; SULP. SEV. epist. 3, 18 *tota obviam corpori civitas ruit*; cf. auch 113f. (*obsequium*). — **nubes** Die Erwähnung von Wolken im Rahmen einer Himmelfahrt erinnert an die Himmelfahrt Christi in der Apostelgeschichte: act. 1, 9 *et nubes suscepit eum ab oculis eorum*. Der Heilige wird so, ein sehr verbreitetes Verfahren der Hagiographie, durch wörtliche Anklänge dezent an Christus angeglichen. Andererseits läßt das Bild der jenseitigen Wolken an Darstellungen der frühchristlichen Kunst denken: das sogenannte gläserne Meer der Apokalypse, rötliche und hellblaue Wölkchen im Paradies (z. B. in der Apsis von S. Vitale in Ravenna). Zur Symbolik der Wolken s. ‚Wolke‘, LThK 10, 1218; Manning, Symbolisme 96–111.

V. 141:

angelicique chori cf. epist. 45, 6 p. 385, 18 *choris angelorum*; ORIENT. comm. 2, 376 *angelicos choros*; HIER. in eccles. 4, 24 l. 45f.; PRUD. perist. 3, 48; ALC. AVIT. carm. 4, 191. — Seelengeleiter in der Funktion des Hermes Psychopompos ist im christlichen Bereich der Erzengel Michael, Scharen der Engel treten oft beim Adventus animae im Himmel auf, cf. IOH. CHRYS. paneg. mart. 3, 2. Die Tatsache, daß die himmlische Hierarchie gegliedert in die Schar der Seligen und die Chöre der Engel in Erscheinung tritt (s. ‚Geleit‘, RAC 9, 1033f.), dürfte ein Reflex des Adventustopos der Stadtstruktur sein: Beim irdischen Adventus (Augusti) wird für gewöhnlich die aufnehmende Stadt nach Ständen, Altersgruppen u.s.w. vorgeführt (Dufraigne 9; ‚Geleit‘, RAC 9, 966. 973; z. B. AMM. 15, 8, 21 *omnis aetas concurrebat et dignitas*; 29, 5, 56 *aetatum ordinumque om-*

nium celebrabili favore susceptus; eine ausführliche Adaptation der hierarchischen Gliederung des ‚Empfangskomitees‘ auf die Ankunft im – christlichen – Jenseits findet sich bei CYPR. mortal. 26 p. 313, 27–314, 7 *illic apostolorum gloriosus chorus, illic prophetarum exultantium numerus, illic martyrum innumerabilis populus ob certaminis et passionis victoriam coronatus, triumphantes virgines quae concupiscentiam carnis et corporis continentiae robore subegerunt, remunerati misericordes qui alimentis et largitionibus pauperum iustitiae opera fecerunt, qui dominica praecepta servantes ad caelestes thesauros terrena patrimonia transtulerunt*). Die Engel übernehmen aber auch die Funktion der auf einer Reihe von heidnischen Adventus Augusti-Darstellungen (z. B. Münzen) neben dem Kaiser abgebildeten Götter- (v. a. Nike-) Gestalten (s. das Titelbild von Dufraigne). — *septemplicis ... caeli* cf. TERT. adv. Val. 20 p. 198, 18 *caelorum septemplicem scaenam*; IUVENC. 1, 356 *scinditur auricolor caeli septemplicis aethra* (Green, Poetry 52); PRUD. cath. 7, 36 *non ante caeli principem septemplicis*; MAR. VICTOR. aeth. 2, 190. Die Einteilung des Himmels in sieben Sphären analog zu den sieben Planeten geht auf babylonisches Gedankengut zurück, andere antike Lehren sprechen von acht (Platon) bzw. neun (Cicero) Sphären, durchgesetzt hat sich bis heute im Volksmund die Siebenzahl (‚Himmel‘, RAC 15, 177ff. 184ff. 202f.). – Die Gliederung der Engelshierarchie in sieben Stufen – analog zum siebenfachen Himmel, s. u. – beruht auf spätjüdischen sowie neutestamentlichen bzw. gnostischen Ansichten (‚Engel‘, RAC 5, 171ff.), Paulinus repräsentiert, wenn er einen Konnex zwischen den Engelschören und dem *septemplex caelum* herstellt, nicht die Lehre seiner eigenen Zeit, denn ab dem 4. Jhd. galt im Osten wie im Westen die Neunzahl der Engelschöre als verbindlich (systematisiert von PS.-DION. cael. hier.); Paulinus orientiert sich vielmehr an von der Tradition vorgegebenen dichterischen Formulierungen. — *agmina caeli* Engel als *agmina*: HIER. epist. 22, 7, 4 *agminibus angelorum*. – Das Komma am Ende des Verses sollte man aus syntaktischen Gründen streichen und ans Ende des folgenden Verses versetzen (s. zu 142).

V. 142:

totis ... portis Die antike mythologische Vorstellung, daß der Himmel Tore hat (etwa die Wolken als Himmelstore bei Homer, z. B. Il. 5, 749), konnte im christlichen Bereich durch die auf das himmlische Jerusalem Bezug nehmende Auffassung des Himmels als Stadt bzw. Burg oder Palast sowie aufgrund von biblischen Bezugsstellen (gen. 28, 17 *porta caeli*; Jer. 2, 12) leicht rezipiert werden (‚Himmel‘, RAC 15, 200ff.; Green, Poetry

77; AMBR. fid. 4, 2, 17 – Empfang Christi im Himmel durch die Engel; PAUL. NOL. c. 33, 95 *aeternam portis gemmantibus urbem* – das himmlische Jerusalem). Paulinus denkt, wie die Formulierung *totis ... portis* (zu *toti* = *omnes* cf. 113; cf. OROS. hist. 6, 10, 8 *Caesar totis repente portis paratum effudit exercitum* u. a.; PAUL. PETRIC. Mart. 2, 41f. [ein Adventus] *itur in occursum, portis ruit obvia totis / ambitio et certans populi favor*) zeigt, an eine größere Anzahl von Toren (das himmlische Jerusalem der Apokalypse hat deren zwölf), der Ausdruck der Totalität dient jedoch vornehmlich der Erhöhung des in Empfang Genommenen (cf. 113 *totis ... turbis*). — *qua caelum patet* cf. ENN. frg. var. 24 *mi soli caeli maxima porta patet*; LUCR. 4, 417 *caeli patet altus hiatus*; 6, 450; OV. met. 8, 186 *caelum certe patet*; SIL. 14, 343; 15, 78; LACT. Phoen. 2; PAUL. NOL. c. 33, 123f. *patet / ... porta poli*. — *occurrentia portis* Hier fällt erstmals der Terminus *occurrere*, der auf den Adventustopos des *occursum* hinweist, s. vorne bei 114 und 140; LIV. 31, 14, 12 *civitas omnis obviam effusa cum coniugibus ac liberis, sacerdotes cum insignibus suis intrantem urbem ac di prope ipsi exciti sedibus suis acceperunt*. – Paulinus hat das Motiv der Einholung des hellenistischen Herrschers, die vor den Stadttoren erfolgte (z. B. IOS. ant. Iud. 11, 329–337; POLYB. 16, 25, 3–7; LIV. 31, 14, 12; ‚Geleit‘, RAC 9, 966; 972), auf die volkstümliche Vorstellung vom Himmelstor übertragen. – Da sich das Partizip *occurrentia* auf das Substantiv der Apposition *agmina* bezieht, dürfte dieser Vers zur Gänze ebenfalls noch der Apposition zuzurechnen sein. Zwar besteht vor allem bei Dichtern die Möglichkeit der Übereinstimmung von Numerus und Genus mit der nächststehenden Apposition (s. Hofmann-Szantyr 429, z. B. PROP. 2, 29, 3f. *nescio quot pueri mihi, turba minuta, / venerat*), es folgt jedoch in 144 mit *laeti* ein weiteres auf *angelici chori* bezogenes Adjektiv. Daher ist das Komma nach *caeli* zu streichen und hinter *portis* zu versetzen.

V. 143:

Felix wird von den Engelschören bis vor das Angesicht Gottes geleitet. Dies ist ihm möglich, da er zu den Heiligen zählt, die unmittelbar nach ihrem Tod zu Gott gelangen und nicht bis zur Auferweckung am Jüngsten Tag warten müssen (s. ‚Heiligenverehrung‘, RAC 14, 113–115; ‚Gottesschau‘, RAC 12, 10f.; ‚Angesicht Gottes‘, RAC 1, 437ff.). — *regis in aspectum* cf. c. 10, 309; 31, 538 *regis ad occursum* (cf. c. 24, 914 *ad regis occursum dei*) – Gott als König am Himmelsthron: COMM. instr. 1, 42, 32 *rex caelestis*; ARNOB. nat. 2, 65 *summus rex*. Zum Gottesepitheton ‚König‘: RAC 11, 1269. — *summique parentis ad ora* Paulinus wiederholt mit anderen Worten die Aussage des ersten Gliedes. – *Summus parens* heißt

Gott in Anlehnung an Bezeichnungen Jupiters in der heidnischen Literatur (LUCAN. 4, 110; SIL. 17, 475; HOMER 89; APUL. met. 11, 27), vor allem in christlicher Dichtung mit Ersatz des üblichen Ausdrucks *pater* durch das dichterische und metrisch geeignetere Synonym *parens*, cf. c. 22, 3 *ora soluturum summo facunda parenti*; MAR. VICTOR. aleth. 2, 138 u. a.

V. 144:

Der Aufstieg des Heiligen wird nun explizit mit einem Triumphzug gleichgesetzt (vgl. zur Begräbnisschilderung). Auch dieses Motiv ist im weltlichen Herrscheradventus durch die Verbindung mit der Kaiseridee vorgeprägt (s. ‚Geleit‘, RAC 9, 968; 976 u. a.), z. B. DIO CASS. 48, 31, 3; 60, 8, 6; 63, 23, 4; TAC. ann. 13, 8, Erwähnungen eines Triumphwagens beim Adventus Augusti: SUET. Nero 25, 1; AMM. 16, 10, 6. Der Tod eines Heiligen kann mit einem Triumphzug, dessen weltliche Ausprägung im übrigen von christlicher Seite negativ bewertet wurde (cf. SULP. SEV. epist. 3, 21), sozusagen als wahrer, geistlicher Triumph deswegen auf eine Stufe gestellt werden, weil das Martyrium bekanntlich als Kampf, der Märtyrer als Sieger, nämlich als wahrer Sieger, da er den Tod überwunden und das Leben gewonnen hat, bewertet wurde: SULP. SEV. epist. 3, 21 *conparetur, si placet, saecularis illa pompa non dicam funeris, sed triumphi*, dazu Fontaine ad loc.; PASS. Cypr. 5, 6 ... *cum voto et triumpho magno deductum est*; HYMN. Ambr. 11 Walpole, str. 7 *scutum viro sua est fides / et mors triumphus*; str. 8 *sed reddiderunt hostias / rapti quadrigis corpora, / revecti in ora principum / plaustrum triumphalis modo* (auch dort das Bild vom Triumphwagen); PRUD. perist. 5, 2; 13, 95 u. a. — **volucrum** Das Adjektiv erinnert, wie auch das Verbum *vexere*, an den Triumphwagen, so daß, wenn auch nicht explizit, so doch mit Hilfe des Vokabulars vor den Augen der Zuhörer behutsam das Bild des auf einem Wagen in den Himmel fahrenden, von Engeln (= Niken) begleiteten Triumphators angedeutet wird (cf. VERG. Aen. 10, 440 *volucrum curru*; HOR. carm. 1, 34, 8; OV. trist. 3, 8, 15 u. a.). — **laeti vexere triumpho laet* triumph*** an derselben Versstelle: OV. met. 13, 252; 14, 719; LUCAN. 6, 261; STAT. Theb. 12, 164. – Mit der dritten Wiederholung innerhalb weniger Verse (132, 139) stellt *laetus* bzw. die *laetitia* über den Tod des Heiligen das beherrschende Motiv der Szene dar.

V. 145–153:

Verleihung von zwei *coronae*, einer weißen und einer roten, deren Bedeutung Paulinus in Anlehnung an den Schlußsatz von Cyprians ‚de opere et eleemosynis‘, einem Werk, das er schon an anderer Stelle (s. zu 58) zitiert hat, erklärt: CYPR. elem. 26 p. 394, 26–29 ... *nusquam Dominus*

meritis nostris ad praemium deerit, in pace vincentibus coronam candidam pro operibus dabit, in persecutione purpuream pro passione geminabit (cf. auch *ibid.* l. 17f. *sine periculo persecutionis corona pacis*); cf. 147 *purpureoque habitu niveos duplicavit amictus*; 148f. ... *lucida sumpsit /serta quasi placido translatus in aethera leto*; 150 *quasi caesi martyris ostrum*; cf. auch 146 ... *pater addidit iudice Christo* und CYPR. l. 20 *promeretur Christum iudicem*. Paulinus vereinigt dabei die beiden von Cyprian vorgestellten Möglichkeiten, weiß für den friedlichen Tod, rot für die Passion, in einer einzigen Person, die dadurch in ihrer Würde und Heiligkeit noch steigt. – Die zwei Kränze des Heiligen ziehen sich als Motiv durch eine Reihe von Felixgedichten: cf. c. 14, 89–92. 115; c. 15, 114f. 189; c. 21, 157–164. Die Interpretationen der Doppelung sowie der Farbsymbolik sind dort aber größtenteils andere, nämlich *sacerdos* und *martyr*; die gleiche Deutung in c. 14, 115 *gemina belli pacisque corona*. – Den Kranz erhält der Märtyrer als Preis für seinen durch den Kampf des Martyriums errungenen Sieg über den Tod. Die Bekränzung des Märtyrers (durch Gott – oder Christus, zur Vorstellung Christi als Richter bei Paulinus s. Ruggiero, *Cantore di Cristo* 59) geht einerseits zurück auf den ersten Märtyrer in der Apostelgeschichte mit dem charakteristischen Namen Στέφανος, andererseits auf I Cor. 9, 24f. (s. zur *corona martyrii*: Baus, *Kranz* 180ff.). – Einen doppelten Kranz, allerdings ohne daran anschließende Farbsymbolik, erwähnt Cyprian an einer anderen Stelle: CYPR. zel. 16 p. 430, 20–22 *non enim christiani hominis corona una est, quae tempore persecutionis accipitur. habet et pax coronas suas*. Einen doppelten Kranz als *virgo et martyr* erhält beispielsweise die hl. Agnes, PRUD. perist. 14, 7–9 *duplex corona est praestita martyri: / intactum ab omni crimine virginal, / mortis deinde gloria liberae*. Ebenfalls aus einem anderen Grund zweifache Belohnung für seinen Sieg vor und nach dem Tod wird Vincentius zuteil: perist. 5, 538–540 *bravii duplicis / palmam tulisti, tu duas / simul parasti laureas*. Zum Motiv der doppelten *corona* s. auch Luongo, *Specchio* 70ff.; Baus, *Kranz* 181; ‚Aurum coronarium‘, RAC 1, 1010ff.

V. 145:

nivea ... corona ... roseam – Die beiden Farben, die dem antiken Schönheitsideal (TIB. 3, 4, 30; OV. met. 3, 423; STAT. Theb. 2, 738) entsprechen, wurden, vor allem auch gebunden an die diesen Farben entsprechenden Blumen Rose und Lilie, im Christentum allegorisch gedeutet (s. ‚Farbe‘, RAC 8, 431f.; Angenendt, *Heilige und Reliquien* 120; Luongo, *Specchio* 69): Dabei steht üblicherweise weiß als Farbe der Reinheit für die Jungfräulichkeit, rot als Zeichen des vergossenen Blutes für das Marty-

rium. Paulinus deutet die rote Farbe in konventioneller Weise und läßt sie Felix zuteil werden, weil dieser einem Märtyrer gleichwertig sei, die weiße dagegen in Anlehnung an die Erklärung Cyprians (s. o.). Diese Idee, die des sogenannten ‚weißen Martyriums‘ des heiligen Asketen, hatte sich in der zweiten Hälfte des 4. Jhdts. durch die Tatsache, daß keine Christenverfolgungen und daher keine ‚echten‘ Martyrien mehr stattfanden, zu verbreiten begonnen. – Weiße Kränze als Zeichen von Reinheit erhalten auch die Seelen im vergilischen Elysium: VERG. Aen. 6, 665 *omnibus his nivea cinguntur tempora vitta*.

V. 146:

sed tamen et Zahlreich belegter Hexameterbeginn: VERG. georg. 1, 305; OV. ars 1, 19; met. 10, 445; PRUD. apoth. 18 u. a.; bei Paulinus c. 31, 595. 629. — *roseam* Das Adjektiv *roseus* ruft die Rose als Symbol des Martyriums in Erinnerung (Lurker, Wörterbuch der Symbolik s. v.). Die Übertragung der Farbsymbolik rot auf die Krone, also die Verbindung der beiden Martyriumskennezeichen, findet sich allerdings nicht so häufig; z. B. PRUD. ham. 926f. *rutilusque coronas / eminus ostendi poenarum carcere mersis*. – *rosea corona*: STAT. silv. 2, 1, 116; (des Martyriums): QUODV. prom. 5, 13, 17; cf. auch PAUL. PETRIC. Mart. 4, 560f. *hos roseo inficiens tingebat purpura fuco, / ast alii niveo insignes candore nitebant*. — *pater addidit* Die Verleihung des Siegeskranzes erfolgt traditionsgemäß durch Gott: I Cor. 9, 24f. – Zur Quantität der letzten Silbe s. Huemer, Re metrica 13: Außer an dieser und an zwei weiteren Stellen (carm. 16, 223; carm. 28, 122) mißt Paulinus die letzte Silbe positionslang, wenn zwei Konsonanten am Wortende und -anfang zusammentreffen. Huemer, Re metrica 14 bevorzugt daher die Lesart *indice* anstelle von *iudice*. — *iudice Christo* als Klausel cf. c. 10, 188; c. 26, 367; PAUL. PETRIC. Mart. 1, 138; 3, 59. – Die von der PL-Edition bevorzugte Variante *indice* der – nicht sehr zuverlässigen (s. Hartel, Patristische Studien VI, 48) – Codices G und R dürfte auf einem Schreib- oder Lesefehler der leicht zu verwechselnden Buchstaben u und n beruhen und ist auch wegen der vermuteten Vorbildstelle CYPR. elem. 26 p. 394, 20 abzulehnen.

V. 147:

Zusätzlich zur üblichen Verleihung einer *corona* bzw. zweier *coronae* läßt Paulinus den Heiligen auch mit entsprechenden Gewändern eingekleidet werden. Die Symbolik der Farben verhält sich analog zu jener der beiden Kränze, d. h. Martyrium und friedlicher Tod, wie der Dichter sie in den folgenden Versen selbst auslegt. Was die Vorstellung vom weißen Kleid betrifft, so bewegt sich Paulinus im Bereich konventioneller Metaphorik:

Der Leser erinnert sich an die Weißgekleideten der Apokalypse (apoc. 7, 9). Purpur steht als eigentlich kaiserliche Farbe (cf. AMBR. obit. Theod. 52 p. 398, 3f.) auch für die himmlische Herrschaft, das Purpurgewand im Jenseits für die himmlische Belohnung („Farbe“, RAC 7, 431. 433 zur Symbolik von Farbenpaaren), cf. PRUD. perist. 2, 275f. *purpurantibus stolis / clari et coronis aureis*. – Die Verleihung von zwei Mänteln als Belohnung im Jenseits könnte, betrachtet man die Gedichte der Felixbiographie als Einheit, abgesehen von der Doppelung der Farben und der dazugehörigen Inhalte, auf eine Verhaltensweise des Heiligen im diesseitigen Leben ausgerichtet sein: Gegen Ende von c. 16 hatte Paulinus unmittelbar vor dem Tod des Felix dessen Wohltätigkeit hervorgehoben, die sich, wohl in Anlehnung an die bekannte Tat des hl. Martin, unter anderem auf die Teilung von Mänteln erstreckte. Felix findet dabei eine etwas andere Lösung für das Dilemma, dem Armen zu helfen und dennoch nicht selbst zu erfrieren: Hatte er zwei Mäntel, schenkte er den besseren dem Bettler, hatte er dagegen nur einen, tauschte er ihn gegen das schäbige Gewand des Bettlers aus (291–296): *Unica vestis eum, saepe et vix unica textit. / si geminas habuit, nudum meliore refovit. / saepe novo miseros vertit velamine pannos, / Felicisque habitu pauper mutatus ab atro / enituit; contra mendici tegmine Felix / sorduit, exornans inculto corpore mentem*. Erinnert man sich an diese Verse, kann die Verleihung von zwei Mänteln unmittelbar nach dem Tod auch als Belohnung und Kompensation des diesseitigen Verzichts auf Kleidungsstücke gesehen werden. — *purpureoque habitu* cf. STAT. silv. 1, 2, 179 *purpureos habitus*; c. 31, 467 *pupureos ... amictus*. — *niveos ... amictus* Die Bezeichnung des weißen Gewandes als *niveus amictus* erinnert an das Bild vom schneeweißen Umhang der Erde zu Beginn des Gedichtes (cf. zu 19). *niveus amictus*: PS.CYPR. laud. mart. 30 p. 51, 20; cf. CYPR. mortal. 20 p. 309, 23 *indumenta alba* (der Märtyrer). – Ein allegorisch weißes Gewand erhalten die Senatoren mit der Christianisierung Roms bei PRUD. c. Symm. 1, 545–547 *conciliumque senum gestire Catonum / candidiore toga niveum pietatis amictum / sumere*.

V. 148:

meritis utrumque decus Zu *meritum* cf. 5. *Decus* schillert zwischen der eigentlichen Bedeutung ‚Zierde‘ (für den äußerlichen Schmuck durch Kränze und Gewänder) und der metaphorischen, eben der inneren Zierde der *merita*. — *nam* Es folgt die Interpretation der Farbsymbolik durch Paulinus, die nicht ganz der üblichen Deutung entspricht (s. o.). Grundlage für die Verleihung der beiden *coronae* sind die *merita* des Felix, die sowohl denen eines Confessors als auch denen eines Märtyrers im eigentli-

chen Sinn entsprechen. — **lucida ... (/serta)** cf. ENNOD. *carm.* 2, 77, 5 *serta redimitus gestabat lucida fronte*. — *Lucidus* kann zwar ohne weiteres als reine Farbbezeichnung für ‚weiß‘ verwendet werden (OV. *met.* 13, 795 *lucidior glacie*; APUL. *met.* 5, 16 *candenti canitie lucidus*; ITALA Lev. 13, 4 *lucidus albus*), stellt aber aufgrund der häufigsten Verbindung mit Gestirnen (ThLL VII 2, 1705, 22–48) die Assoziation zum Himmel, zur himmlischen Herkunft des Kranzes, und so auch zum ewigen Leben her. *Lucidus* (Matth. 17, 5 mit Assoziation zur Gegenwart Gottes) kann dementsprechend auch – und zwar nicht allein christlich – das Paradies bezeichnen: HOR. *carm.* 3, 3, 33f. *lucidus inire sedes (Romulum)*; LACT. *inst.* 6, 3, 2 *planum iter, lucidum amoenumque campum*.

V. 149:

quasi ... translatus *Quasi* nimmt hier, zum Unterschied vom klassischen Gebrauch als Vergleichspartikel wie im folgenden Vers, die Funktion einer Kausalpartikel (etwa im Sinn von *utpote*) an, was im silbernen Latein gelegentlich, im Spätlatein oft vorkommt (z. B. HIER. *adv. Pelag.* 3, 6 *praescivit deus, quasi deus*, s. Hofmann-Szantyr 674). Zum Unterschied von der klassischen Dichtung mißt Paulinus die letzte Silbe von *quasi* sowie die von *nisi* gelegentlich lang; cf. 383, 423; s. Huemer, *Re metrica* 6. – *Transferre* bzw. *transferri* als euphemistische Umschreibung des Todes und als Himmelfahrt: PONT. *vita Cypr.* 7; CYPR. *mortal.* 23; Hebr. 11, 5 *quia transtulit eum deus* (Henochs Himmelfahrt); SULP. SEV. *chron.* 1, 45, 3 *transferri in caelum*. — **placido ... leto** Zu den Grundlagen der Interpretation der weißen Farbe als Zeichen eines friedlichen Todes s. o. zu 145–153. Die Angabe eines friedlichen Todes bezieht sich darauf, daß Felix in einer Zeit ohne Christenverfolgungen als Confessor starb, nicht als Märtyrer während einer Verfolgungszeit. Dennoch erhält er seinen Lohn nach dem Muster der letzteren, da er in den Augen des Dichters (cf. c. 14, 5–12) auch dieser Ehre würdig erscheint. – Den antikisierenden poetischen Ausdruck *leto* verwendet Paulinus anstelle des metrisch auch möglichen, aber prosaischen *mors* aus stilistischen Gründen. – **placida mors**: VERG. *Aen.* 6, 522. — **in aethera** Zum Aether als jenseitigem Aufenthaltsort der Seelen s. zu 140.

V. 150:

meruit Wiederaufnahme von *meritis* 148. — **quasi caesi martyris ostrum** Der überaus gewählte, beinahe ausschließlich dichterische, vor allem am Hexameterschluß gebrauchte (ThLL IX 1161, 37f.) Ausdruck *ostrum* variiert den oben gebrauchten Begriff *purpureus*. *Ostrum* vertritt metonymisch die beiden purpurfarbenen Gegenstände, mit denen Felix geehrt

wird: Kranz und Kleid. *Ostrum* deutet dabei wie *purpur* das vergossene Blut des Märtyrers an, was unter anderem auch an folgenden Stellen, die von roten Gewändern eines Märtyrers sprechen zum Ausdruck kommt: c. 27, 89 *pretiosi sanguinis ostro* (cf. LUCR. 2, 35); PRUD. perist. 10, 907–910 *dum sanguis extra defluit scaturriens ... fruiturque et ostro vestis ut iam regiae*. — **caesi martyris** Paulinus setzt bewußt die ungewöhnliche, an sich pleonastische Junktur, um zu betonen, daß Felix auch denjenigen, die für ihren Glauben getötet wurden, ebenbürtig ist. Die Hypercharakterisierung hat aber insofern ihre Berechtigung, als der Terminus *martyr* bei Paulinus unterschiedslos auch für *confessor* eintreten kann und also nicht mehr in jedem Fall einen gewaltsamen Tod impliziert.

V. 151:

qui confessor obit An gleicher Versstelle in c. 14, 5f. *nam confessor obit poenas non sponte lucratus / acceptante deo fidam pro sanguine mentem* (dort rechtfertigt Paulinus, weshalb er sich berechtigt fühlt, Felix mit Märtyrern gleichzustellen); c. 16, 23f. *diximus et taetro toleratas carcere poenas, / quas confessor obit, mortem quoque ferre paratus*. — Das Verbum im Präsens verleiht der Aussage neben der unmittelbaren Bezugnahme auf die aktuelle Situation allgemeingültigen Charakter. — **tenet ergo et praemia passi** Eingeleitet mit *ergo* wiederholt Paulinus noch einmal zusammenfassend die Begründung des göttlichen Urteils. *Praemium*, in seiner eigentlichen Bedeutung der Siegespreis, wurde vom konkreten weltlichen Sieger auf den Sieger über den Tod übertragen und kann schon in heidnisch-antiker Literatur (ThLL X 2, 716, 30–60, z. B. CIC. rep. 6, 8; OV. met. 9, 257; CLAUD. 10, 301) wie auch dann in christlicher Literatur (TERT. apol. 18, 3; resurr. 15 p. 45, 10; AMBR. paenit. 1, 17, 95; bei Paulinus c. 31, 301 *ut carpant socio gestorum praemia fructu*) die Belohnung im Leben nach dem Tod bezeichnen, so vor allem auch als Siegespreis des Märtyrers: CE 681, 9 (ca. a. 400) *gaudet sibi praemia reddi ... tenens ... coronam*; CARM. de resurr. 183 *gestantes rutilas praemia vitae coronas*. — *Passus* in substantivischer Funktion von Märtyrern z. B. PASS. Perp. 11, 2. — **praemia passi** cf. OV. epist. 20, 67 *invidiam patiar; passo sua praemia dentur*.

V. 152:

prompta virtute fuit Paulinus begründet die Gleichstellung des Felix mit Märtyrern durch dessen Besitz der grundlegenden für die *passio* notwendigen Eigenschaft, cf. CYPR. Fort. 13 *si talem persecutio invenerit dei militem, vinci non poterit virtus ad proelium prompta*; AUG. serm. 303 PL 38, 1395, 14; GREG. M. dial. 3, 26, 7 *virtus ad passionem prompta*. Cf. zu

der Junktur auch CIC. Sest. 88 *prompta excellensque virtus*. Insbesondere *promptus* gehört zu den wesentlichen Kennzeichen eines des Martyriums würdigen Charakters, eine vor allem militärische Tugend (cf. CAES. Gall. 3, 19, 6 *ad bella suscipienda Gallorum alacer ac promptus est animus*; LIV. 31, 34; OV. met. 1, 126), die der Märtyrer als Kämpfer, als *miles Christi*, benötigt, wenn auch letzterer Aspekt in der Biographie des Felix keine herausragende Rolle spielt: HERM. vulg. sim. 9, 28 *qui ... propter nomen domini mortem obierunt et animo prompto passi sunt*. Ebenso hat die Eigenschaft der *virtus* in unserem Kontext in erster Linie kämpferischen Aspekt und kann als Aneignung einer militärischen Tugend verstanden werden, cf. PRUD. perist. 1, 33 (dort liegt die Gleichsetzung auf der Hand, da von zwei Soldatenheiligen die Rede ist) *sueta virtus bello et armis nunc fidei militat*; ibid. 106 *martyrum virtus*; perist. 13, 39 *ne quis ab egregiae virtutis honore discreparet*. — ***pacis honore*** cf. PRUD. perist. 4, 56 *pacis honore* (Adoneus).

V. 153:

(***pacis honore*** /) ***ornatuque*** cf. GELL. 4, 16, 9 *et honori erant et ornatu*; DIG. 30, 1, 122 *honorem ornatumque civitatis*; CASSIOD. var. 1, 28, 3f. *ornatus pacis*; ibid. 1, 31, 5; COD. Theod. 6, 26, 1 *pacis ornatus*. Die Begriffe *pax*, *ornatus*, *honor* erinnern stark an imperiale Propagandaschlagwörter. Paulinus stellt dadurch Felix als Erhöhung seiner Würde Christus in die Nähe, der ja auch als Kaiser am Himmelsthron dargestellt werden kann (*maiestas domini*). — ***non congressus*** ohne Kampf, d. h. ohne Martyrium. Auch mit diesem Ausdruck bewegt sich der Dichter weiterhin im Bereich militärischen Vokabulars: *congrredi* bedeutet prägnant den gewaltsamen Zusammenstoß, z. B. CAES. civ. 1, 40, 6 (*Plancus*) *congressus impari numero*; NEP. Dat. 8, 1 *statuit congrredi quam ... refugere* u. a., übertragen auf das Martyrium z. B. bei TERT. mart. 1, 4 *iam enim foris congressi conculcaveratis*. — ***obivit*** Die aus metrischen Gründen anstelle der gewöhnlichen klassischen Perfektform *obiit* an das Hexameterende gesetzte Form *obivit* findet sich vereinzelt bereits in klassischer Literatur, etwa, ebenfalls am Versschluß, VERG. Aen. 6, 801 *nec vero Alcides tantum telluris obivit*, sehr zahlreich aber vor allem in der Bibel und nach deren Vorbild bei christlichen Schriftstellern (Neue-Wagener, Lateinische Formenlehre III 439), cf. bei Paulinus auch c. 16, 143; CARM. adv. Marc. 3, 224.

V. 154–210:

Nach dem kurzen Intermezzo, in dem Paulinus sich und seinem Publikum den Empfang des Heiligen im Himmel vorgestellt hatte, kehren wir

zurück auf die Erde und zum Begräbnis des Felix, das der Dichter mit zwei kurzen zusammenfassenden Bemerkungen (154f. *facta igitur rata iusta, pium texere sepulchro / funus*) zum Abschluß bringt. In den folgenden Versen berichtet er von den Wirkungen, die vom Grab des Heiligen ausgehen, und zwar sowohl auf die einzelnen Menschen als auch auf die gesamte Umgebung, vor allem die Stadt Nola selbst.

V. 154:

facta igitur rata iusta Ruggiero zieht das Partizip *rata* zu *iusta* („furo, dunque, compiute le giuste decisioni“), da aber *ratum facere* eine übliche Ausdrucksweise für ‚gültig machen = erfüllen‘ ist (auch in sakraler Sprache: OV. fast. 1, 696 *efficiatque ratas utraque diva preces*; MART. 4, 45, 5 *fac rata vota patris*), dürfte *rata* eher Teil des Prädikats sein (s. Walsh: „the appropriate acts were performed“). Paulinus verwendet *ratus* auch an zwei Stellen in ähnlicher Bedeutung, allerdings nicht in Verbindung mit dem üblichen Verbum *facere*: c. 14, 45 *rata vota dicare*; c. 16, 10 *rata munera debere*. Abgesehen davon wäre es unnötig, wenn nicht sogar unsinnig, den Begriff *iusta*, einen ganz kommunen Ausdruck für ‚Bestattungsriten‘ (ThL VII 2, 722, 26–53), durch Beigabe des Partizips *rata* zu relativieren: Zur Bedeutung von *iusta* cf. PAUL. FEST. p. 223 *qui mortuo iusta non fecisset, id est glebam non obiecisset ...* (Aufzählung der Begräbnisbräuche, s. auch zu 108–130); SYNON. Cic. p. 419, 3 *iusta facit. funus producit*, die gewöhnliche Wendung ist *iusta solvere* (CIC. S. Rosc. 23; OV. fast. 5, 452) oder *iusta facere* (PLAUT. Cist. 176; CIC. Flacc. 95 u. a.); letztere erweitert Paulinus, möglicherweise aus metrischen Gründen, um den Vers zu füllen, zu *iusta rata facere*. — ***pium ... / funus*** Hier geht aus dem Zusammenhang eindeutig hervor, daß es sich bei *funus* um den Leichnam handeln muß (s. zu 108 *funeris almi*, wo dies nicht ganz klar ist). *Pius* entspricht, wie wir nun schon an mehreren Stellen gesehen haben (23, 39 u. a.), dem Adjektiv *sanctus*, wobei hier das Adjektiv einen Genetiv vertritt. — ***texere sepulchro*** cf. 92 *tumulum sacra martyris ossa tegentem*.

V. 155:

at Wie bereits in 85–91 und 105–108 stellt Paulinus den leiblichen Tod des Felix zu dessen Weiterleben nach dem Tod in scharfen Gegensatz. An die Stelle der überlebenden *virtus* des Heiligen tritt aber nun ein anderer Begriff: *gratia* (156). Diese beschreibt der Dichter durch ein Bild, indem er die durch die Reliquien wirkende Gnade mit einem Licht vergleicht (157 *lux*). — ***divinitus insita (... gratia)*** cf. HEGES. 1, 3 *insita gratia sacerdotum principibus*. – *Divinitus* für die göttliche Inspiration: HIER. epist. 27, 1, 2 *divinitus inspiratus*; LACT. inst. 1, 1, 19 *veritas revelata divinitus*; zum

Wortfeld *divus*, *divinus* u. a. bei Paulinus s. Green, Poetry 61. — *insita membris* cf. c. 17, 10f. *animis ... insitus*. Das Partizip wurde anscheinend im Spätlatein, und zumal bei Paulinus, öfters etymologisch mit *situs* in Zusammenhang gebracht, also als ἐγκείμενος aufgefaßt (ThLL VII 1, 1869, 23–37): cf. c. 19, 554; 19, 637; 21, 467. Das Bild vom Einpflanzen scheint an dieser Stelle allerdings doch noch vorhanden zu sein (wie etwa TERT. spect. 2 p. 4, 1 *spiritus ... insitus corpori*).

V. 156:

gratia non potuit ... mori Die Gnade übernimmt nun etwa dieselbe Funktion wie *virtus* in 91: eine in den Gebeinen des Heiligen enthaltene Kraft, die nicht mit dem Leib zusammen stirbt (cf. c. 19, 300–304 *et licet a veteri tumulis absconditus aevo, / qua mortalis erat, lateat telluris operto, / viva tamen vegetante deo membrisque superstes / gratia divinum spirantia martyris ossa / clarificat populis merito vivente sepulti*; PAUL. MED. vita Ambr. 48, 2 *quae gratia ... manet*, gemeint ist die Fähigkeit, Dämonen zu vertreiben), und die, zumal in volkstümlicher Frömmigkeit, nicht als rein geistig, sondern physisch in den Reliquien präsent gedacht wird, also eine Ausformung des ἁγιασμός (s. ‚Heilig‘, RAC 14, 55ff.; Brown, Cult 1ff. 87ff.). Die Bezeichnung *gratia* führt dabei die Herkunft dieser Kraft allein in terminologischer Hinsicht auf Gott als Urheber zurück. In diesem Sinne spielt *gratia* in der Literatur zu Märtyrern eine bedeutende Rolle, da der Tod für Christus als Gnade Gottes, nicht als eigene Leistung angesehen wird (‚Gnade‘, RAC 11, 379), dasselbe gilt für die Fähigkeit, Wunder zu wirken (Iannicelli, Deus operatus est, passim). Paulinus verwendet den Begriff zu Beginn des 31. Briefes im Zusammenhang mit einer umfangreichen Erörterung über Reliquien: epist. 31, 1 p. 268, 1–3 *et ille se spem eiusdem gratiae copiosam habere dixit a sancta Siluia, quae illi de multorum ex Oriente martyrum reliquiis spopondisset*. – Indem Paulinus nun den theologisch höherstehenden Begriff *gratia* (χάρισμα) anstelle des volkstümlicheren *virtus* verwendet, stellt er eine Beziehung zu der Lehre von den Gaben des Geistes her, die in I Cor. 12, 28 aufgezählt sind (zu den Gnadengaben s. ‚Gnade‘, RAC 11, 355). An unserer Stelle wird, wie der Kontext zeigt (158 *medicis opibus*, der Exorzismus in 97–101, das Heilungswunder am Ende des Gedichts), in erster Linie an die konkrete Gabe der Krankenheilung zu denken sein (cf. Sulp. Sev. Mart. 16, 1 – allerdings bezüglich des lebenden Heiligen –: *curationum ... potens in eo gratia erat*, s. dazu Fontaine ad loc.). – Im folgenden Vers wird als sichtbares Zeichen der Gnade das Bild des alles überstrahlenden Lichtes gebraucht; zum Licht als Zeichen der Gnade cf. Cyp. domin. orat. 1 *luce gratiae luminati*;

PASS. Mar. Iac. 9 p. 58, 10 *per ... gratiam proximae passionis Christus in eius ore ... relucebat*. – Zur Formulierung *non potuit ... mori* cf. CE 701, 5 (523 n. Chr.) *astra tenet nescitque mori sic luce relicta*. — **morique tegique** sprachlich-stilistisch vgl. den Versschluß 116 *gaudetque doletque* sowie die dortigen Vorbildstellen. – Das Zudecken des sterblichen Anteils am Leib des Heiligen stellt geradezu ein Leitmotiv und eine ‚Folie‘ für das Weiterleben von *virtus* und *gratia* dar.

V. 157:

Paulinus vergleicht nun die Gnade der Reliquien über eine längere Strecke hinweg mit einem Licht. Die Lichtmetaphorik, in der ‚Licht‘ sowohl das Leben, d. h. das durch den Heiligen nunmehr erlangte ewige Leben (cf. act. 26, 23 *ex resurrectione mortuorum lumen adnuntiaturus est populo et gentibus*; I Petr. 2, 9 *qui de tenebris vos vocavit in admirabile lumen suum*; PRUD. perist. 1, 24 *tale damnum lux rependit longior*), wie auch die diesem zugeeignete Gnade symbolisiert, reicht bis 193; die Begriffe *lux*, *gratia* und *vita* bzw. *vivere* beherrschen die gesamte Passage. Für zehn Verse macht der Dichter in einer ausgedehnten Personifizierung *lux* zum handelnden Subjekt, wodurch im sprachlichen Ausdruck die von den Reliquien ausgehende alles überstrahlende Kraft sichtbar wird. Das Licht dient als Ausgangspunkt sowohl der Wirkungen auf Einzelpersonen als auch derjenigen auf die gesamte Stadt. Hier spricht Paulinus durchaus auch aus persönlicher Erfahrung, denn er schreibt seine eigene Bekehrung der Erleuchtung durch Felix zu, c. 21, 373 *inque tuo gaudens adamavi lumine Christum*. Eine starke Bindung an den Ort ist in der Heiligenverehrung immer gegeben, vgl. dazu v. a. c. 19 unseres Autors, im besonderen 219–224, wo Felix als Nola erhellender Lichtschein gepriesen wird (*ergo ubi Nolanis Felix ut stella tenebris / fulsit ab ore dei veniens verbumque mendendi / ore gerens, tamquam venturo sole serenus / in matutino laetum iubar exserit ortu / Phosphorus occiduisque novus praeifulget in astris / nuntius instantis cessura nocte diei*), sowie die geographische Orientierung von Prudentius’ Peristephanonhymnen, vgl. u. a. das Licht, das durch die Märtyrer von Caesaraugusta / Saragossa auf die Stadt wirkt (PRUD. perist. 4, 57–60, adressiert an die Stadt): *sola in occursum numerosiores / martyrum turbas domino parasti, / sola praedives pietate multa / luce fruieris*. – Die Vorstellung, daß mit dem Zeitpunkt des Todes göttliches Licht sichtbar aus dem Heiligen hervorstrahlt, so daß auch dessen Reliquien strahlen (cf. IOH. CHRYS. in sanct. Macc. hom. I 1 PG 50, 617–619; SULP. SEV. epist. 3, 17 *membra autem eius candida tamquam nix*) und wundertätige, heilkräftige Wirkungen entfalten, beruht auf der Ansicht von der Manife-

station göttlicher Kraft im Inneren des Menschen (s. Bultmann, Lichtsymbolik 24ff.; Angenendt, Heilige und Reliquien 115ff.). Volksreligiösen Ausdruck finden diese Ansichten z. B. in legendenhaften Erzählungen von der sich vom Leib lösenden und als Feuerkugel in den Himmel fahrenden Seele (GREG. M. dial. 4, 8; cf. auch ibid. 2, 37, 3). Licht als Zeichen des *meritum* (vgl. die folgenden Verse: *quae ... meriti dare signa potentis ... non ... parcat*): cf. AUG. virg. 26, 26 p. 263, 4 *lumina meritorum*. — **ilico sed** Das sofortige Einsetzen der Wirkung zählt zu den charakteristischen Kennzeichen von Wundern (cf. 202; 245; 465). — **emicuit lux** Der Text der gängigen Editionen richtet sich im Unterschied zur editio princeps und der Ausgabe der Patrologia Latina (*ecce micat lux*) nach der überwältigenden Zahl der Codices, was auch aus sprachlichen Erwägungen sinnvoll erscheint, da der Dichter zunächst noch von den Ereignissen der Vergangenheit spricht, dann in die Gegenwart schwenkt (159 *hactenus ... non parcat*) und an den Schluß einen Ausblick auf die Zukunft stellt (160 *toto quo mundus erit fulgebit in aevo*). — Zur Formulierung cf. APUL. mund. 15 *emicatque lux*.

V. 158:

quae Das Licht, *lux*, das Bild der göttlichen Gnade, wird für die Wundertätigkeit des Felix verantwortlich gemacht. — **medicis opibus** cf. 183 *medico ... munere*; epist. 24, 9 p. 209, 3 ... *exuamur operibus adversis, ut medicis operibus induamur*; über Felix: c. 26, 383 (*deus per Felicem*) *medicas exercet opes*; c. 29, 31 *medicas dat opes*; cf. auch c. 19, 197 *Nolanis medicus fuit, estque perennis ope ista*. — Die Heilkraft ist durch Übernahme der Funktion antik-heidnischer Heilgötter zunächst durch Christus selbst sowie dann durch die Apostel und Heiligen der wesentlichste Aspekt christlicher Wundertätigkeit (s. ‚Heilgötter‘, RAC 13, 1224ff.). — **meriti ... potentis** cf. c. 21, 779 *Felicisque potens meritum*; c. 26, 395 *praeterita ut taceam meriti documenta potentis*. Der weite Teile von c. 18 beherrschende Begriff *meritum* erhält hier wie auch an einigen anderen – späteren – Stellen, ein charakterisierendes Epitheton, das ihn in eine bestimmte Richtung lenkt: *potens* ist hier im Sinn der *potentia* als Übersetzung von griech. δύναμις zu verstehen, d. h. der magischen, wunderwirkenden Macht insbesondere der Reliquien (s. ThLL X 2, 293, 67–73 über magische Kräfte, ibid. 294, 82–295, 22 über Heilmittel: ‚wirksam‘, z. B. schon VERG. Aen. 7, 19 *potentibus herbis*); cf. z. B. ITALIA Rom. 15, 19 *signorum et prodigiorum potentia* (in der Vulgata dagegen die Übersetzung *virtus*); SULP. SEV. epist. 3, 8 (*avibus*) *imperat ... potenti verbo (Martinus)*; AUG. civ. 22, 9 p. 582, 13f.D. *ut in his miraculis tanta ista potentia sequeretur*. — **dare signa**

Der Ausdruck *signum* erschließt sich zwar unmittelbar dem Verständnis, läßt aber so wie *potens* im Kontext (*medicis opibus*, Heilungswunder) auch das Verständnis einer christlichen Sonderbedeutung, nämlich ‚Wunder‘, zu; cf. Dan. 6, 27 *faciens signa et mirabilia in caelo et in terra*; Ioh. 4, 48 *signa et prodigia*; ITALIA Rom. 15, 19 (s. o.); TERT. adv. Prax. 27 p. 282, 3 *virtutes et opera et signa*.

V. 159:

ex illo ... tempore cf. 88 *ex illo prope cuncta dies operante videtur / confessore dei*. — *non umquam tempore* cf. SIL. 14, 472 *non umquam tempore eodem*. — *Non umquam* ersetzt einerseits freilich aus metrischen Gründen *numquam*, hat aber vor allem den Zweck, die ununterbrochene Fortdauer zu unterstreichen. — *parcit* Neben dem von der Vergangenheit in die Gegenwart gerichteten Adverb *hactenus* würde man eher Perfekt erwarten (‚hat bisher noch nie ...‘). Das Präsens an dessen Stelle hat die Funktion, deutlicher zu zeigen, daß die erwähnte Wirkung in der Gegenwart noch immer weiterbesteht. — Handelndes Subjekt ist weiterhin das personifizierte Licht (*lux ... , quae ...*).

V. 160:

Paulinus malt die Zukunft der Felixreliquien mittels des traditionellen Nachlebenstopos aus (s. Curtius, Europäische Literatur 469ff.; Thraede, Prudentius 23, mit Stellensammlung in Anm. 14), wie er dies ansatzweise schon in 82–85 begonnen hatte, wo allerdings der Aspekt der *altitudo materiae* im Vordergrund stand. — *toto ... in aevo* Die Präposition beim Ablativus temporis ist volkssprachlich und dichterisch: z. B. CATULL. 21, 3 *aliis ... in annis*; LUCR. 4, 793 *nocturno ... in tempore*. — *fulgebit in aevo* Das Verbum, mit dem er das Fortleben ausdrückt, wählt der Dichter passend zu der in den vorangehenden Versen entwickelten Lichtmetaphorik. *Fulgere* kann aber gelegentlich auch metaphorisch von Wundern verwendet werden: VEN. FORT. vita Radeg. 20, 47 *diverso fulsit miraculo*. Das Bild vom Leuchten des (verstorbenen) Heiligen hat möglicherweise auch biblischen Hintergrund: cf. Matth. 13, 42 *fulgebunt iusti sicut sol*.

V. 161:

lux eadem Den entscheidenden Begriff setzt der Dichter betont an den Versanfang, um das begonnene Bild wieder ins Gedächtnis zu rufen. — *sancti cineris* cf. c. 19, 349 *sacratos cineres*; 358 *sacri cineres*; c. 21, 592; PRUD. perist. 11, 152. — *cineris ... custos* *Custos* (*cineris* o. ä.) können bildlich Gräber oder Grabsteine als materielle ‚Hüter‘ von Toten bezeichnet werden, z. B. IUV. 10, 144 *saxis cinerum custodibus*; PS.DAMAS. carn. 73, 5 *tumulo custode*; PRUD. c. Symm. 1, 404f. *marmora secta lego*,

quacumque Latina vetustos / custodit cineres densisque Salaria bustis; perist. 11, 172 (über die *mensa*, den Altar mit den Reliquien des hl. Hippolytus) *custos fida sui martyris*. Paulinus läßt dagegen eine immaterielle Gegebenheit, *lux*, die Asche des Verstorbenen bewachen, ein Bild, das die Sonderstellung des Heiligen deutlich macht. – Das Licht nimmt als *custos* der Reliquien (*cineres* für Reliquien: cf. auch PRUD. perist. 11, 1 sowie oben c. Symm. 1, 405) gleichsam die Rolle eines offiziellen kirchlichen Amtsträgers an, eines *ostiarius* oder *aedituus*, der auch – allerdings erst nach Paulinus belegt – als *custos martyrarius* bzw. *custos martyrum* bezeichnet wurde (s. Blaise, Dictionnaire; LIB. PONT. Momm. p. 51, 8 *custos martyrum*), so überliefert etwa der stark paraphrasierende Codex G offenkundig im Hinblick auf diesen Amtstitel an unserer Stelle *custos marteris per saecula*.

V. 162:

haec functi vitam probat Das aus dem Grab hervorstrahlende Licht kann aufgrund der uralten und dann im Christentum theologisch untermauerten Assoziation des Lichtes mit dem Leben (cf. Ioh. 1, 4 *vita erat lux hominum*; Ioh. 8, 12 *habebit lucem vitae*) als Beweis für das Weiterleben des Heiligen angeführt werden, wobei *vita* einerseits prägnant das ewige Leben vertritt, andererseits auch auf die konkreten Lebenszeichen des Heiligen im Diesseits, die sich in Form von Wundern äußern, bezogen werden kann. – Dem Verbum *probare* kommt im Gesamtzusammenhang des Gedichtes besondere Bedeutung zu: Der Beweis des Weiterlebens des Heiligen und damit der Sinnhaftigkeit von dessen Verehrung ist ein wesentliches Anliegen des Paulinus: cf. 89f. *probat et sine corpore vivum*. — ***functi*** Die pleonastische Kennzeichnung des *martyr* als *functus* dient der Verstärkung des Kontrastes zwischen Tod (des Leibes) und Leben (der Taten). — ***bona Christi*** cf. PRUD. apoth. 739f. *bis sex adpositi, cumulatim qui bona Christi / servarent gravidis procul ostentata canistris* (gleiche Hexameterklausel); AUG. in psalm. 136, 9, 35 *bona Christi non capis*.

V. 163:

ad tumulum ... agens cf. c. 19, 309f. *ut iam de tumulis agerent pia dona beati / martyres*. – Das Grab des Heiligen spielt die zentrale Rolle bei der Vermittlung von Wundern: Die *bona Christi*, also die Wunder, die Christus wirkt, werden durch das Grab des Heiligen an die Menschen vermittelt. Dafür läßt der Dichter metaphorisch das Licht eintreten (cf. 158f.: das Licht als Vermittler von Wundern). — ***diffundit in omnes (/ ... terras)*** cf. ARNOB. nat. 2, 5 p. 50, 19f. *per omnes terras ... immensi nominis huius sacramenta diffusa sunt*; SIDON. epist. 8, 14, 1 *sanctorum laus*

diffusa meritorum. – Der gewählte Ausdruck für die Verbreitung des Ruhmes des Heiligen, *diffundere*, paßt zum Bild des Lichtes (s. ThlL V 1, 1108, 44–69), das ja (beginnend mit 157) nach wie vor als handelndes Subjekt agiert. – Ein wesentliches Anliegen der frühchristlichen hagiographischen Literatur besteht im Aufzeigen der geographischen Verbreitung des Märtyrerkultes (s. ‚Heiligenverehrung I‘, RAC 14, 128ff.; 132; Kötting, Peregrinatio 132ff.; 189ff.). So handelt beispielsweise das 19. Gedicht unseres Autors zu einem großen Teil von der – gewissermaßen – Aufteilung der wichtigsten Heiligen über die gesamte christliche Ökumene, so daß jede Stadt an der Verbreitung des Christentums teilhat; ebenso preist der Peristephanonzyklus des Prudentius Märtyrer aus den verschiedensten Regionen und betont die Verbreitung des Kultes einzelner Heiliger über die ganze Welt, z. B. perist. 1, 11f. *fama nam terras in omnes percurrit proditrix / hic patronos esse mundi*; perist. 13, 1–4; 102–104. Zweck derartiger Aussagen ist es, die Überwindung des Heidentums und die Christianisierung des römischen Weltreichs zu zeigen (zur christlichen Romidee s. Kytzler [Hrsg.], Rom als Idee). Paulinus läßt hier durch die Wortwahl, indem er für die Verbreitung der Felixverehrung Vokabular verwendet, wie es zum Ausdruck des Anwachsens der römischen Macht geläufig ist (cf. SEN. contr. 9, 2, 11 *maiestas populi Romani per omnes nationes ... diffusa*) und wie es christliche Autoren für die Ausbreitung des Christentums verwenden (ARNOB. nat. 2, 5 s. o.; RUFIN. hist. 2, 17, 4 *Christianorum appellatio*; AUG. civ. 2, 3; FRG. Mur. 57 *per orbem terrae ecclesia deffusa*; GENNAD. dogm. 34 *ecclesia catholica ubique diffusa*), Felix als den Verbreiter des Christentums par excellence dastehen, was für die Umgebung Nolas nicht unberechtigt sein dürfte (s. Trout, Town, Countryside, and Christianization), vgl. allein schon die Schilderung der Entwicklung Nolas in den folgenden Versen. Dieselbe Beurteilung des Felix findet sich in c. 19, 11f. *Felix longe lateque per orbem / nominis emicuit titulo.*

V. 164:

Die bedeutsame Aussage dieses Verses wird durch den schweren Rhythmus untermalt: der Vers setzt sich mit Ausnahme des fünften Fußes ausschließlich aus Spondeen zusammen (dies ist in Paulinus' Gesamtwerk nur 39mal der Fall, s. Green, Poetry 111f.). — *late late diffundere*: CIC. Balb. 13; fin. 2, 115. — *mirabile nomen* Die Junktur erinnert stark an die Diktion der Psalmen (cf. psalm. 8, 2.10 *admirabile est nomen tuum*; 71, 14 *honorabile nomen*; 75, 2; 110, 9 *terribile nomen*; 112, 3 *laudabile nomen*), an die sich z. B. auch Augustinus anlehnt (AUG. conf. 8, 1, 1 *magnum et*

mirabile nomen eius). Der Autor wählt als Epitheton *mirabile*, um lexikalisch auf die *miracula* hinzuweisen, die vor allem den Ruhm des *nomen Felicis* begründet haben. Der Plural *mirabilia* kann ja in biblischer Sprache das Substantiv *miracula* ersetzen (cf. psalm. 71, 18; 144, 5; HIER. epist. 108, 13, 4). Der Fehler in Codex E dürfte aufgrund der Kenntnis der auch in klassischer Dichtung beliebten Hexameterklausel *venerabile nomen* zustande gekommen sein (z. B. OV. ars 3, 407; trist. 1, 8, 15; LUCAN. 9, 202 u. a.). – Am Ende des Verses läßt die PL-Edition den Satz enden und beginnt mit dem folgenden Vers neu, wodurch dort auch *et* wegfallen muß. Allerdings kann man an dieser Stelle wohl an Hartels Text, der sich wie meist an der besseren Überlieferung orientiert, festhalten, denn Subjekt ist weiterhin *lux* und die folgende Aussage schließt inhaltlich unmittelbar an.

V. 165–184:

Preis Nolas, das durch Felix an Bekanntheit und Einwohnern gewachsen ist (zu Nola als Pilgerstätte s. Otranto, Cristianesimo 292ff.; Marin, Testimonianza 161ff.; Reekmans, Siedlungsbildung 344ff.). Die panegyrische Beschreibung des Ortes, dem Genus der ‚laudes urbium‘ zugeordnet (vgl. dazu die Anweisungen von Menander Rhetor 346ff.; Classen, Descriptiones), gehört zu den Standardthemen der Carmina natalicia (s. dazu Fabre, Amitié 361ff.), wobei teils eher deskriptive / ekphrastische, teils panegyrische Elemente überwiegen, cf. c. 13, 26–28; c. 14, 82–85; c. 19, 164–224 (zu Ekphrasen der Bauten von Nola s. Junod-Ammerbauer, Constructions 22ff.). – Auffälligerweise schildert Paulinus das Wachsen der Stadt so, als wäre es beinahe aus dem Nichts gewissermaßen von selbst, nur durch die wundersame aus dem Jenseits wirkende Ausstrahlung des Heiligen erfolgt. Die metaphorische Benennung der Keimzelle des Heiligtums, des *pauper tumulus* (169), als Quelle (176) stellt das Wachstum der Kirchenbauten geradezu als Naturerscheinung dar. Seinen eigenen Anteil an der Propagierung des Felixkultes und der Errichtung der dafür nötigen Gebäude verschweigt der Verfasser.

V. 165:

dignatam Paulinus gebraucht das Verbum *dignari* gerne im Sinn von *dignum putare*: epist. 4, 5 p. 23, 8f. *tanto indignus honore me dignor*; epist. 13, 4 p. 88, 6f. *hanc etiam passionem de nostra infelicitate dignatus*; c. 27, 438 *culmina Felicis dignatur et ipse cohospes*; ebenso *dignatus* passiv in c. 27, 602 *modici dignatus amore catelli*; cf. auch VERG. Aen. 3, 475 *coniugio, Anchisa, Veneris dignate superbo*. Die Verbindung der Würde eines Ortes mit der Präsenz eines Heiligen gehört ebenfalls in den Zusammenhang der Konzentration der Heiligenverehrung auf den räumlichen Aspekt:

cf. HIER. epist. 77, 8, 1 *dignum tantae feminae habitaculum*; PRUD. perist. 1, 5f. *locus dignus ..., qui beatorum pudicus esset hospes corporum*; VEN. FORT. vita Radeg. 38, 88 *templum quod sibi ducat dignissimum*. — **tanto ... (/ hospite)** Die Position von *tanto* in unmittelbarer Nähe zum Partizip *dignatam*, das weite Hyperbaton sowie der schwere, spondeische Rhythmus des Verses unterstreichen die Bedeutung des *hospes* Felix. — **prae cunctis ... unam** cf. AUG. conf. 2, 6, 13 *prae cunctis honorandus unus*.

V. 166:

hospite *Hospes* kann Felix einerseits proprie als *advena*, *peregrinus* in Nola genannt werden, da er, wie uns Paulinus in der ‚Biographie‘ des Heiligen zu Beginn von c. 15 mitteilt, zwar in Nola geboren sei, aber von Eltern syrischer Herkunft abstamme: (c. 15, 51f.) *cui nobile ductum / ex Oriente genus*, (72) *hac igitur genitore Syro generatus in urbe*. Andererseits spielt hier wohl auch die – im besonderen in Grabinschriften – geläufige Metaphorik der Grabstätte als *hospitium* des Verstorbenen mit (zu diesem Topos der epigraphischen Literatur s. Lattimore, *Themes* 168; z. B. CE 89, 4 *amica tellus ut det hospitium ossibus*); Nola kann dementsprechend als Begräbnisort des Felix dessen *hospitium* genannt werden; s. ThIL VI 3, 3042, 47–67 *de rogo vel sepulcro receptaculo mortuorum*, z. B. HIER. epist. 108, 33, 3 *despicis angustum praecisa rupe sepulchrum? / hospitium Paulae est caelestia regna tenentis*; CE 242, 1; 890, 2. — **nobilitat Nola** Die auffällige Alliteration über zwei Buchstaben soll die *nobilitas* der Stadt unterstreichen. *Nobilis* als Epitheton von Städten: CIC. Verr. II 1, 87; II 3, 103; OV. met. 6, 416 *nobilis aere Corinthus*. Ebenso wie die Titulierung des Felix als *hospes* kann auch die *nobilitas*, die er der Stadt verleiht, sowohl proprie als auch translate verstanden werden: Felix stammte nach dem Bericht des Paulinus tatsächlich aus adeliger Familie (cf. c. 15, 51f., s. o.), der Adelsbegriff wurde jedoch im Christentum oft vergeistigt und auf heiligmäßiges Leben bzw. vor allem Martyrium übertragen, vgl. z. B. die Worte des Prudentius über Eulalia, perist. 3, 1f. *germine nobilis Eulalia / mortis et indole nobilior*; auch perist. 10, 125 *generosa Christi secta nobilitat viros*; perist. 10, 138 *incumbe membris, tortor, ut sim nobilis*; perist. 12, 4 (*dies*) *Pauli atque Petri nobilis cruore*. — **gratia Christi** Häufige Hexameterklausel, cf. epist. 32, 5 p. 280, 12; c. 16, 283; c. 18, 182; c. 21, 832; IUVENC. 4, 803; u. a.; den Abschluß eines Verses bildet wiederholt *Christus* in den verschiedenen Kasus (s. Philipp, *Sprachgebrauch* 16f.). Der Begriff *gratia* führt den in 156 begonnenen Gedanken fort: Die göttliche (*divinitus insita* 155) Gnade, die aus den Reliquien hervorleuchtet, sorgt nun für eine physische Ausdehnung der Begräbnisstätte.

V. 167:

Felicitis meritis Die Wendung *Felicitis merit** setzt Paulinus gerne an den Beginn eines Hexameters: c. 18, 67; 20, 212; 21, 832; 26, 394. Hier bezieht sich der Ausdruck auf diejenigen *merita* des Heiligen, die zu Nolas Ruhm geführt haben, d. h. also wohl die von der *gratia Christi* ausgehenden Wunder, die am Grab geschehen und die hilfeschuchende Pilger anziehen. — **ita** Nach Green, Poetry 98 „unnecessary“, was nicht sehr einsichtig ist, denn *ita* korrespondiert in völlig unauffälliger Weise mit dem folgenden konsekutiven *ut*. — **dilatavit, ut aucta** Der Ausdruck *dilatavit* kann in unmittelbarem Anschluß an das Vorhergehende zunächst metaphorisch verstanden werden (ThL V 1, 1164, 31–1165, 83), in den folgenden Versen stellt sich jedoch heraus, daß Paulinus von einer konkreten räumlichen Erweiterung der Stadt spricht. Bildlich hatte er dasselbe Verbum schon in c. 14, 82–85 in einem ähnlichen Kontext gebraucht, um hyperbolisch die Überfüllung der Stadt durch Pilger am Felixfest zu beschreiben: *Nola receptat, / toto plena sui spatio spatiosaque cunctis, / credas innumeris ut moenia dilatari / hospitibus*; vgl. auch, ähnlich hyperbolisch, epist. 29, 13 p. 260, 6–8 *tugurium nostrum ... quasi dilatatum gratia domini*. Das Wachsen Nolas ist – meist in Verbindung mit preisenden Aussagen über den Ort – oftmals wiederkehrendes Thema der Felixgedichte, cf. z. B. c. 21, 822–836, v. a. 824f. *auxit ... tuum ... decorem*. — **aucta (civibus ... et moenibus)** Zur Konstruktion cf. OV. met. 2, 372 *silvam ... sororibus (= novis arboribus) auctam*.

V. 168:

civibus ... novis Anscheinend hat der Felixkult nicht nur jedes Jahr zahlreiche Pilger angezogen, sondern die Stadt dürfte auch als Wohnort zunehmende Attraktivität gewonnen haben (einerseits Freunde des Paulinus, die mit ihm in einer mönchsähnlichen Gemeinschaft lebten, vgl. die Angaben in c. 21; Lienhard, Monasticism 70ff. und 106ff.; andererseits Leute, die vom Pilgerwesen wirtschaftlich profitierten; s. „Heiligenverehrung I“, RAC 14, 132; Reekmans, Siedlungsbildung, zu Cimitile: 344ff.). — **ecce** Die Interjektion weist deutlich auf die Vortragssituation hin: Man kann sich vorstellen, daß Paulinus mit einer Handbewegung auf die Zuhörerschaft verweist. In Kombination mit 92 *ecce vides tumulum* können wir an dieser Bemerkung wohl doch recht deutlich erkennen, daß der Autor vor einer am Felixgrab versammelten Menschenmenge spricht. — **novis** ἀπὸ κοινοῦ zu *civibus* und *moenibus*. – Die Angabe ist durchaus auch aus der historischen Situation heraus einsichtig, denn im Jahr 400, also etwa um die Abfassungszeit des c. 18, wurden am Felixgrab Um- und Zubauten

vorgenommen (s. ‚Cimitile‘, LThK 2, 1205; Lehmann, Sviluppo). — **moenibus** Der Ausdruck schließt – synekdochisch – alles ein, was unter Bauten subsumiert werden kann: Kirche, Kloster, Privatbauten, ja sogar verallgemeinernd die ganze Stadt (s. ThIL VIII 1327, 59–1328, 26). — **hic Hic** ist nur in einer Handschrift (B) und auch nur in margine von dritter Hand überliefert, wurde jedoch von Hartel wohl zu Recht in den Text aufgenommen. Die Aussage *hic ... ubi ... tumulus* würde auch sehr gut zur Vortragssituation passen. — **hic etiam urbs sit** Im Vergleich zu anderen Dichtern, sowohl klassischen als auch zeitgenössischen, zeigt Paulinus eine besondere Vorliebe für monosyllabischen Hexameterschluß (s. Green, Poetry 115), die möglicherweise auf Einfluß seines Lehrers Ausonius zurückgeführt werden kann (cf. etwa c. 21, 428–431 die Reihe von jeweils monosyllabisch endenden Versen; zum Einfluß des Ausonius auf die Dichtung des Paulinus s. Guttilla, Ausonio 275ff.). – Das Präsens im Konsekutivsatz (absolute Zeitenfolge) zeigt, daß Paulinus von seiner unmittelbaren Gegenwart spricht. – Die Angabe *hic etiam* muß sich nun auf das etwas außerhalb der Stadt Nola gelegene Cimitile beziehen; d. h. also, Nola ist so stark gewachsen, daß sich auch in der Gegend der Begräbnisstätte schon eine stadtähnliche Ansiedlung – die Bezeichnung *urbs* ist zweifellos überhöht, wenn es sich auch um das bedeutendste frühchristliche Wallfahrtszentrum in Süditalien handelt – entwickelt hat.

V. 169–180:

Ekphrase der ersten für Felix errichteten Grabstätte, die sich aufgrund ihrer armseligen Beengtheit umso stärker von der gegenwärtigen Blütezeit Nolas abhebt. Paulinus arbeitet mehrere Kontraste gleichzeitig aus: Einerseits zwischen Vergangenheit und Gegenwart, andererseits zwischen der äußerlichen Bescheidenheit des Grabmals und dem Glanz des darin Begrabenen (vgl. v. a. die Zuspitzung dieser Antithese in 173 *ingentem parvo sub culmine lucem*), drittens, wenn man sich zurückerinnert an die erste Ekphrase des Begräbnisortes (131–137), zwischen dem von Menschenhand errichteten, aufgrund widriger äußerer Bedingungen unscheinbaren Bau und dem reichlich geschmückten Paradiesesgarten, den die Erde, ungehindert durch menschliche Umstände, dem Heiligen als würdigen Empfang von selbst wachsen läßt. – Die geringe Ausdehnung des ersten Grabes ist auch vorherrschendes Thema der Inschriften, die an der sogenannten *Basilica vetus*, dem ersten größeren Bau über dem Grab, angebracht waren (in den Editionen seit Hartel zusammengefaßt als c. 30; sie wurden, bisher allgemein als echt anerkannt, Paulinus in jüngster Zeit aufgrund archäologischer Befunde von Lehmann, Inschriftensammlung 246–250, abgespro-

chen), cf. c. 30/1, 3 *angusti memores solii*; c. 30/2, 1–4 *parvus erat locus ante sacris angustus agendis / supplicibusque negans pandere posse manus, / nunc populo spatiosa sacris altaria praebet / officii medii martyris in gremio* (in beiden Tituli spielt übrigens auch das Licht eine große Rolle).

V. 169:

In der Forschung wurden Versuche unternommen, aus den zeitlichen Angaben dieses Verses (*primum, tempore saevo*) Rückschlüsse auf die im Dunkel liegende Datierung der Lebenszeit des Felix und der Errichtung des ersten Grabmals (s. zur Datierung der Bauten auf dem neuesten Stand mit Referat der Forschungsgeschichte Lehmann, Sviluppo 75ff.; Korol, Wandmalereien 18ff.) zu ziehen: Aus dem Widerspruch zwischen der Angabe, daß Felix' Tod in eine Friedensperiode falle (c. 21, 148f. *sed incruento consecratus exitu, / post bella victor pacis adsumptus die*), und der Angabe in vorliegenden Versen, das erste Grab sei in einer Verfolgungszeit errichtet worden, wurde geschlossen (Korol, Wandmalereien 18ff.), daß dieser erste *tumulus* nicht sofort, sondern erst einige Zeit nach dem Tod des Heiligen errichtet worden sein könne. Zusammen mit Angaben über zwei Verfolgungen um die Mitte der Lebenszeit des Felix ergebe sich Folgendes: Felix erlebte (und überlebte) die beiden Verfolgungen des dritten Jahrhunderts unter Decius und Valerian, starb Ende desselben Jahrhunderts, die Errichtung des hier erwähnten ersten Grabes müsse in die Zeit der großen Christenverfolgung unter Diokletian in den Jahren 303 bis 305 fallen. Abgesehen davon, daß es fraglich ist, ob in einer Zeit heftiger Verfolgungen überhaupt ein noch so kleines christliches Gebäude errichtet werden konnte (vgl. die Einwände gegen Korols These von Luongo, Specchio 101ff.) – man könnte sich eventuell vorstellen, daß dies gerade in einer Notzeit geschah, um sich der Hilfe des Heiligen zu versichern –, ist vor allem zu beachten, daß es Paulinus als hagiographischem Dichter nicht um präzise historische Angaben geht, wozu er im übrigen gar nicht imstande wäre, da er als Quelle auch nur auf mündliche Tradition zurückgreifen konnte (cf. 172f.), sondern daß er primär literarische Intentionen verfolgt. *Tempus saevum* bezieht sich also wohl nicht auf eine spezifische Verfolgungsperiode, sondern ist generell als ‚die alte Zeit, in der das Christentum verfolgt wurde‘ im Gegensatz zur gegenwärtigen dauerhaften Friedenszeit zu verstehen. Gegen einen Intervall von auch nur kurzer Zeit zwischen Tod und Bau eines Grabmales spricht auch, wenn der Text sprachlich richtig als die Errichtung eines Grabgebäudes interpretiert wurde, Vers 130 (s. dort) *moliturque sacrum solii Felicis honorem. — pauper ... tumulus* Archäologische Funde scheinen diese Angabe zu be-

stätigen (Korol, Wandmalereien 19), denn über dem Felixgrab wurde ein sehr kleines Gebäude ausgegraben. — *tempore saevo* Der Dichter umschreibt die Zeit der Christenverfolgungen mittels einer Junktur, die wir besonders aus Prudentius kennen, z. B. perist. 9, 29f. *ecce fidem quatients tempestas saeva premebat / plebem*, gerade Begriffe aus dem Wortfeld *saevire* gehören zu den charakteristischen Kennzeichnungen der Verfolgungszeit, z. B. perist. 2, 58; perist. 5, 295; perist. 10, 481; perist. 14, 17 u. a. Anstelle des neutralen Ausdrucks *tempus* wird jedoch wegen seiner Doppeldeutigkeit eher der Begriff *tempestas* (cf. c. 15, 124; c. 16, 43 sowie oben PRUD. perist. 9, 29) eingesetzt (s. Blaise, Dictionnaire s. v.). – Paulinus liefert eine allgemeine Periphrase der Zeit der Christenverfolgungen, ohne genauere Angaben etwa zur Person des Verfolgers / der Verfolger zu machen oder irgendwelche Hinweise auf die Datierung der Ereignisse zu geben – Namen nennt er übrigens auch in den Beschreibungen der zwei Verfolgungszeiten, die in die Lebenszeit des Felix fallen, nicht (c. 15, 116ff.; c. 16, 52ff.). Der Grund dafür liegt wohl darin, daß Paulinus, der, wie erwähnt, nur durch mündliche Tradition über die Biographie des Felix informiert ist (cf. 172), keine Namen oder genaueren Umstände kennt, und daß diese Informationen für ihn als Dichter, dessen Ziel es nicht ist, historisch korrekte Informationen zu geben, nicht relevant sind.

V. 170:

religio Zur Länge der ersten Silbe s. Huemer, Re metrica 10. Die letzte Silbe mißt Paulinus normalerweise kurz, außer – wie hier – vor einer Zäsur; ebenso *habeo* in 278 und *teneo* in 291, s. Huemer, Re metrica 9.

crimen Die Ausübung des Christentums als *crimen*: PRUD. perist. 1, 48 *veritas crimen putatur*; AUG. civ. 4, 3 p. 150, 11 D. *non est poena criminis, sed virtutis examen*. — *minitante profano* Paulinus bedient sich wiederum der aus Prudentius bekannten Terminologie betreffend die Person des Christenverfolgers: *Profanus* heißt der Verfolger als Religionsfeind z. B. in perist. 5, 94 *iudex profanus*; 6, 35 (*iudex Aemilianus*) ... *profanus*; substantiviertes *profanus* im Singular: perist. 5, 394; 10, 48; 10, 595. Charakteristische Eigenschaft desselben sind die beständigen Drohungen gegenüber den Vertretern des neuen Glaubens, cf. *minari* perist. 2, 184; 5, 290; 6, 101; 10, 203 u. a.; das Frequentativum *minitari* steht meist aus metrischen Gründen anstelle von *minari*, hat aber auch inhaltlich durchaus seine Berechtigung, cf. perist. 2, 185f. *quid frendens ... / minitaris aut quid displicet*; perist. 5, 187 *quem tu, maligne, mysticis / minitaris ignem litteris*.

V. 171:

struxerat Das Verbum steht in weiter Sperrung zum dazugehörigen Objekt (169 *quem*). — **anguste** Das Adverb ist doppeldeutig: Im unmittelbaren Zusammenhang ist zunächst an die metaphorische Bedrängnis der Verfolgungen zu denken (cf. TERT. idol. 12 p. 43, 14 *angustias et cruciatas*; GREG. M. in Ezech. 1, 12, 6 *duris persecutionibus angustatur*), andererseits kann freilich auch auf die räumliche Beengtheit des *pauper tumulus* angespielt sein (*angustus* von Orten: ThlL II 64, 50–72), die in den beiden Inschriften c. 30 mit demselben Ausdruck charakterisiert wird: c. 30/1, 3 *angusti ... solii*; c. 30/2, 1 *parvus erat locus ante sacris angustus agendis*; zum engen Grab cf. auch HIER. epist. 108, 33, 3 *despicis angustum praecisa rupe sepulchrum? / hospitium Paulae est caelestia regna tenentis*. Die Übersetzungen differieren in diesem Punkt: Walsh „with difficulty“; Ruggiero „di piccole dimensioni“. — **gladios ... inter et ignes** Zum Hexameterschluß cf. VERG. Aen. 2, 632 *inter et hostes*. – *Ignis* und *gladius* ist Standardverbindung betreffend Kampfes- und Vernichtungsmethoden (cf. LUCAN. 10, 489 *Caesar et hos aditus gladiis, hos ignibus arceat*) und erscheint dementsprechend oft in Katalogen von Martyriumsmethoden (meist ergänzt durch *bestiae* und *cruces*), z. B. TERT. apol. 49, 3; scorp. 1 p. 146, 10f.; CYPR. Demetr. 12 p. 360, 9; ZENO tract. 1, 62, 5 *sola enim fides deambulat inter gladios tuta, inter esurientes feras amica, in ignibus frigida; ignes* und *gladii* stehen für die Verfolgung in c. 16, 47–49 ... *obviaque ipsis / ignibus aut gladiis promptas inferre monebat / pectora*. — **trepida** Auf *plebs domini* bezogen, ist dies die natürliche Reaktion auf die Verfolgungen, während Märtyrer und Heilige charakteristischerweise *intrepidi* bleiben: c. 15, 169 (*Felix*) *impavidus trepidum servabat pastor ovile*; PRUD. perist. 3, 142 *laeta canebat et intrepida*; perist. 13, 74 *non trepidare docens nec cedere nec dolore vinci*.

V. 172:

plebs domini Paulinus verleiht den Nolaner Gläubigen und Felixverehrerern einen zwar nicht unüblichen, aber im Vergleich zu dem stilistisch höherstehenden Begriff *populus domini/dei* selteneren Ausdruck für ‚Volk Gottes‘, cf. epist. 32, 18 p. 294, 24 *plebs domini, quae hinc adhuc in Iudaeis tantum erat*; c. 6, 36; 13, 24; 15, 133 u. a. (s. Green, Poetry 87); cf. außerdem PETR. CHRYS. serm. 138, 2; AUG. in psalm. 94, 7, 48 u. a. — **seris ... minoribus** Paulinus sieht sich gezwungen, den im daktylischen Maß nicht verwendbaren Dativ *posteris* zu umschreiben (s. Kraus, Poetische Sprache 34). Er bedient sich zur Kennzeichnung der Nachfahren einer Analogiebildung zu *maiores*, neben der die zusätzliche Umschreibung *seri*

eigentlich nicht mehr nötig wäre. *Minores* in diesem Sinn: LUCR. 5, 1197 *minoribus nostris*; VERG. Aen. 6, 822 *utcumque ferent ea facta minores*. — **antiqua ... aetas** Periphrase für das ebenfalls aus metrischen Gründen nicht verwendbare Abstraktum *antiquitas*, womit andererseits, als Abstractum pro concreto, frühere Generationen von Menschen, also die *antiqui*, gemeint sind. — **antiqua ... aetas (/ tradidit)** cf. QUINT. decl. 314, 13 *vetus illa et antiqua aetas tradidit*. Die Zeitangabe ist äußerst unbestimmt gehalten, woran schon ersichtlich wird, daß es Paulinus keineswegs um exakte chronologische Fixierung der Ereignisse geht.

V. 173:

Der Chiasmus mit Außenstellung von *ingentem ... lucem*, verstärkt durch die Antithese in Kontaktstellung von *ingentem* und *parvo*, zeigt, wie hell das Licht alles überstrahlt und wie sehr daher das kleine Gebäude zu eng ist. — **ingentem ... lucem** cf. LIV. 22, 1, 11 *ingens lumen*. — *Lux* schillert zwischen zwei übertragenen Bedeutungen: Der Begriff weist sicherlich zurück auf das in 157 begonnene Bild vom Licht der Reliquien als Zeichen der *gratia* Gottes, steht aber auch metonymisch für den Heiligen (*lux* metonymisch für besonders hervorragende Menschen: ThIL VII 2, 1914, 58–1915, 19; vgl. auch das biblische Bild Eph. 5, 8 *eratis aliquando tenebrae, nunc autem lux in domino*) sowie für das Lebenslicht. — **ingentem parvo** Paulinus greift einen Topos von Grabepigrammen auf: die Beengtheit des Grabes (vorbereitet schon in 171 *struxerat anguste*), die oft zu der (metaphorischen) Größe des Toten in Antithese gesetzt wird (s. Lattimore, Themes 228ff.). Belege finden sich aber schon bei Sophokles, El. 757f.; Ov. met. 12, 615–617 *iam cinis est et de tam magno restat Achille / nescio quid, parvam quod non bene compleat urnam. / at vivit totum quae gloria compleat orbem* (s. Bömer ad loc.); als inschriftliche Beispiele seien genannt EG 106, 1 oder die bekannte Inschrift CE 52, 2 *heic est sepulcrum hau pulcrum pulcrae feminae*. Paulinus wandelt den Topos etwas ab, indem er ihn verchristlicht, auf das ewige Leben hin ausrichtet und an die christliche Lichtsymbolik anknüpft. Den Gegensatz zwischen der gegenwärtigen winzigen Urne und dem früher bedeutenden Menschen verschiebt er zu dem Gegensatz zwischen dem gegenwärtigen winzigen Grab und dem gegenwärtig bedeutenden Leichnam, den Gegensatz von Tod und Leben zu dem von leiblichem Tod und ewigem Leben. Paulinus verwendet denselben Topos in seinen Tituli für Märtyrergräber epist. 32, 17 p. 292, 21–30, v. a. 23f. *hic et apostolicas praesentat gratia vires / magnis in parvo pulvere pignoribus*, 29f. *hic simul una pium complectitur arcula coetum / et capit exiguo nomina tanta sinu*.

V. 174:

clauserat Das Bild *lucem ... clauserat* spielt auf zwei weitere epigraphische Topoi an: Der Tod wird oft bildlich als Entfernen des (Lebens-)Lichtes und Eintreten der Finsternis beschrieben (s. Lattimore, *Themes* 161ff.; z. B. EG 44, 4; EG 190, 4; CIL 8, 5372 *lucem (sic) caruit*; CE 496, 3 *amisi lucem* u. a.); Paulinus wandelt das Bild jedoch insofern ab, als er dem Begriff *lux* die oben erwähnte Mehrfachbedeutung gibt. Ebenso topisch ist das Eingeschlossensein des Toten im (kleinen, engen) Grab, cf. CE 489, 1 *clausa iacet lapidi coniunx pia cara Sabina*; CE 473, 5 *tumulo clusere gravi*; 477, 3 *quiesco marmore clausus*; LUCAN. 8, 788f. *ossa ... congesta ... in unum / parva clausit humo*; 9, 409 *sacrum (Catonis) parvo nomen ... sepulcro*; VEN. FORT. *carm.* 4, 13, 3. — **tantum sacer angulus** Mit der Bezeichnung *sacer angulus* greift der Dichter etymologisch auf 171 *struxerat anguste* zurück und ruft so noch einmal die Beengtheit des Grabes ins Gedächtnis. — *Tantum* kann sich entweder, als Synonym von *tam*, auf das zunächststehende Adjektiv *sacer* beziehen (cf. HOR. *sat.* 2, 3, 317 *num tantum, sufflans se, magna fuisset?*; VAL. FL. 5, 37f. *quid tantum infensa repente / numina*) oder – so die Übersetzungen von Walsh („a mere corner, sacred though it was“) und Ruggiero („soltanto un sacro angolo“) – in einschränkender Bedeutung auf *angulus* (d. h. nur ein *angulus* war das Grab, aber es besaß einen so bedeutenden Heiligen). Letzteres ist vielleicht vorzuziehen, da so der Kontrast zwischen beengtem Grab und bedeutendem Inhaber besser hervortritt.

V. 175:

(tanti .../) **depositi possessor** Paulinus demonstriert die physische Präsenz des Heiligen im Grab, indem er juristische Termini aus dem Besitzrecht einführt (s. Heumann-Seckel s. v. *possidere* und *deponere*): Zugute kommt ihm dabei die Doppeldeutigkeit des Verbums *deponere*, das als Synonym von *componere* bzw. *ponere* ‚begraben, beisetzen‘ (s. zu 121) *Terminus technicus* für die Bestattung wurde (vgl. den Begriff *depositio martyrum*), andererseits aber in rechtlichem Sinn die Hinterlegung eines Besitzes, bzw., im substantivierten Partizip *depositum*, das zur Aufbewahrung Hinterlegte bezeichnet. In übertragenem Sinn wurde der Begriff an christlich theologische Sachverhalte angepaßt (s. auch ‚Depositum‘, RAC 3, 781ff.). In unserem Zusammenhang erstreckt sich die Metaphorik jedoch auf einen anderen Bereich: Der Leib des Verstorbenen ist, ebenfalls als wertvolles, sorgsam zu hütendes Gut, dem Grab anvertraut, um am Jüngsten Tag bei der Auferstehung der Leiber wieder mit der Seele vereinigt zu werden (cf. 93 *obtento servari marmore corpus*; 96 *in spem*

non vacuum redivivae condita vitae). Dazu paßt *possessor* als Bezeichnung des momentanen, zeitlich beschränkten, tatsächlichen Inhabers (s. Heumann-Seckel s. v. *possidere*). Denselben Sachverhalt drückt, allerdings nicht ‚volkstümlich‘, sondern theologisch fundiert, Tertullian aus: TERT. resurr. 63, 1 p. 124, 1–4 (der Leib des Menschen, der auferstehen wird) *in deposito est ubicumque apud deum per fidelissimum sequestrem dei et hominum Iesum Christum, qui et homini deum et hominem deo reddet, carni spiritum et spiritui carnem*. – Die Periphrase *depositi possessor erat* anstelle von *depositum possidebat* (cf. 54 *Christus spectator erat*; Blaise, Handbook 9 §20) verfolgt gemeinsam mit der Personifikation des Grabes den Zweck, die juristische Terminologie deutlicher zur Geltung zu bringen. — **lucis opertae** Die Lichtmetaphorik bleibt aufrecht, das (im Grab) ‚verborgene Licht‘ steht nach wie vor für Felix selbst und für die *gratia* seiner Taten. – Zu *opertae* cf. 75f. *membra ... occultant*; 95 *membra latent positi* sowie oben zu *clauserat*. Das Verbum dient oft zur Charakterisierung von Gegebenheiten des Todes, cf. LUCAN. 6, 514 *domos Stygias arcanaque Ditis operti*; STAT. Theb. 4, 520f. *panditur Elysium chaos et telluris opertae / dissilit umbra capax*; für *sepelire*: HOR. carm. 2, 8, 9 *matris cineres opertos*; STAT. Theb. 9, 565 *operit tua membra sepulcro*; PRUD. perist. 4, 194 *marmorum sulcos, quibus est operta spes*. — **lucis ... (/consciis)** cf. APUL. met. 10, 22 *lucis conscientia*.

V. 176:

(lucis opertae) conscius conscius von unbelebten Gegebenheiten: PANEG. 10, 2, 1 *conscio occidui solis oceano*; CLAUD. carm. min. 28, 14 *flumina ... alieni conscia caeli*; PRUD. perist. 13, 52 (*antra*) *conscia tartarreae caliginis*. – Man wird in unserem Zusammenhang aber auch an Äußerungen heidnischer Religiosität denken, in denen Heiligtümer personifiziert als *conscia* eines Gelübdes o. ä. angesprochen werden, cf. OV. epist. 20, 182 *polliciti conscia templa*; VAL. FL. 2, 410 *servati genitoris conscia sacra*; STAT. Theb. 8, 206; VAL. FL. 2, 254. — **ut quidam fons** Um die kühne Metapher zu relativieren, leitet Paulinus sie etwas pleonastisch ein (cf. LIV. 28, 34, 4 *velut contagione quadam*; QUINT. inst. 8, 4, 26 *velut acervo quodam*). — **fons aedibus extitit** *existere* für das Entspringen einer Quelle (hier allerdings etwas anders verwendet): CURT. 7, 10, 14 *fons, quem ... subito extitisse finxerunt*. Den ursprünglichen, bescheidenen ersten Bau über dem Grab bezeichnet Paulinus in einem sehr gewagten, geradezu katachrestischen Bild als Quelle, von der aus sämtliche Bauten um das Grab ihren Ursprung genommen hätten. Diese Verwendungsweise des Begriffes *fons* (Ursprung eines Gebäudes) ist ohne Parallele (*fons translate*

im Sinn von *origo, ortus, caput*: ThL VI 1, 1024, 66–1026, 18). Die Metapher erklärt sich aber in gewisser Weise aus der in der vorangehenden Partie entwickelten Lichtmetaphorik: Licht und Quelle, Leuchten und Fließen sind verwandte Vorstellungen (cf. z. B. die Verbindung *luminis fons* MIN. FEL. 32, 6 und den Ambrosius-Hymnus ‚Splendor paternae gloriae‘ Vers 3 *fons luminis*; 7f. *iubarque sancti spiritus / infunde nostris sensibus*). Der Dichter läßt ferner durch die Verwendung eines Bildes aus der Natur die Entstehung der Gebäude als naturgegebenen, gleichsam gottgewollten, nur durch die wundersame Wirkung der Reliquien des Felix gelenkten Vorgang erscheinen, an dem nun, zum Unterschied vom ersten Grabbau, kein menschliches Zutun sichtbar wird. Das Wachsen der Bauten erscheint so, wenn auch nicht explizit, als das erste vom Heiligen gewirkte Wunder. — *aedibus ... amplis* Den Begriff *aedes* wählt Paulinus wohl, um mittels dessen Mehrdeutigkeit jegliche Art von neu errichteten Gebäuden einzuschließen. *Aedes* kann sich zwar sehr häufig auf Sakralbauten beziehen (ThL I 911, 51–916, 8; für christliche Kirchen z. B. 2 Macc. 6, 4 *sacratissime aedibus*, Sulp. Sev. chron. 2, 30, 6 u. a.), andererseits z. B. auch auf Grabbauten (ibid. 40–47, z. B. APUL. met. 4, 18 *in illis aedibus ... mortuorum*; CIL III 8299 *has pro meritis aedes carissimo coniugi memoriam posuit*) oder auf Häuser jeglicher Art. So sind unter diesem Begriff etwa auch das von Paulinus errichtete Klostergebäude sowie die Pilgerherberge subsumiert (zu Paulinus’ Gebrauch von *aedes* s. Goldschmidt, Churches 164).

V. 177:

et manet in mediis Zu *manere* als Ersatz der Kopula s. zu 85. — *quasi gemma intersita* Zur christlichen Bildersprache bezüglich *gemma* s. ‚Edelsteine‘, RAC 4, 546–548. – Nach dem Bild des Lichtes und der Quelle folgt nun als dritte, ebenfalls ziemlich kühne, Metapher aus dem Bereich der Natur ein Vergleich des ersten Grabbaus mit einem Edelstein. Die Anwendung zweier sehr konträrer Bilder für den *pauper tumulus* läßt beim Leser zwei verschiedene Assoziationen entstehen: Die Quelle erinnert klärlich an die Funktion des *tumulus* als Ursprung, der Edelstein zeigt, daß das Grab, wenn auch eng und ärmlich, so doch besonders wertvoll ist und der gesamten Anlage zum Schmuck dient. Das Bild vom Edelstein paßt auch insofern, als der erste Bau inmitten der späteren Bauten liegt (*intersita*), also wie ein kostbarer Stein in einem Schmuckstück von diesen eingefast wird. Ähnlich verwendet der Autor das Bild in epist. 32, 4 p. 278, 24, wo er Inschriften, also auch etwas Schmückendes, in gewisser Weise Materielles, als *quasi gemmulae* charakterisiert. – Das Partizip *intersitus*, eigentlich von *interserere*, scheint hier etymologisch mit *situs* in

Zusammenhang gebracht (s. ThIL VII 1, 2277, 39; 2279, 35–49; z. B. PLIN. nat. 9, 45; AUSON. Mos. 462; SIDON. epist. 8, 14, 8).

V. 178:

basilicas Um das Wort im Hexameter gebrauchen zu können, mißt Paulinus die erste Silbe lang, s. auch c. 28, 37; 28, 67 (Green, Poetry 95). — **basilicas per quinque** Worauf sich diese Erwähnung von fünf Basiliken bezieht, ist bis heute aufgrund unklarer archäologischer Befunde umstritten. Paulinus verwendet den Terminus *basilica* nur für Gebäude mit kultischer Funktion (Goldschmidt, Churches 93ff.; F. W. Deichmann, Röm. Mitt. 77, 1970, 151f.). Eine kurze Zusammenfassung zum Forschungsstand bezüglich dieser Angabe findet man bei Korol, Wandmalereien 37 Anm. 183. — Allgemeines zur Entwicklung von Gedenkstätten über Heiligen- und Märtyrergräbern in Art. ‚Grabbau‘, RAC 12, 420ff.; bes. 422ff. — **spatiosa ... (atria diffundens)** Das Adjektiv ist wohl proleptisch zu verstehen: Das kleine Grab bewirkt die Ausbreitung der *atria* durch fünf Basiliken, so daß diese *atria* zu *spatiosa atria* werden.

V. 179:

(spatiosa ... /) atria cf. epist. 32, 15 p. 290, 18 *atria quamlibet innumeras spatiosa patebant*. — **diffundens** Das Verbum paßt sowohl zur Licht- als auch zur Quellmetaphorik (vgl. die ‚Tätigkeit‘ des Lichtes in 163f. *diffundit in omnes / Felicis late terras mirabile nomen*). Zu *diffundere* in unserem Sinn s. ThIL V 1, 1111, 74–1112, 1 de spatiis i.q. porrigere, z. B. PLIN. epist. 2, 17, 3 *via ... latissimis pratis diffunditur*; SOL. 48, 3 *urbis circuitus diffunditur in stadia*. Ich würde daher Watt, Notes 376, nicht zustimmen, der *diffundens* konjizieren möchte. Aufgrund des Kontextes mit dem vorherrschenden Bild der Ausdehnung des Felixheiligtums gibt das Verbum *diffundere* sehr wohl Sinn (Watt: „makes no sense here“). — Faßt man alle Begriffe und Bilder zusammen, die der Dichter hier für die Ausbreitung der Gebäude rund um das Grab verwendet, so ergibt sich der Eindruck, Paulinus strebe gar nicht nach einer realistischen detailgetreuen Ekphrase der Bauten, vielmehr sei es ihm darum zu tun, einen Kontrast zwischen *pauper tumulus* und den großartigen Bauten der Gegenwart herzustellen. — **quarum** auf *basilicas* bezogen. — **fastigia longe (/ adspectata)** Hyperbolisch bringt der Dichter einen Vergleich der einzelnen Basiliken mit einer Stadt (s. zum nächsten Vers), den er dadurch steigert, daß er dem Publikum den Anblick der Giebel aus der Ferne, der trotz großem Abstand noch immer den Eindruck einer ganzen Stadt erwecke, vor Augen hält.

V. 180:

instar ... dant ... urbis *Instar* verwendet Paulinus zumeist in stark abgeschwächter Bedeutung, z. B. c. 19, 608f. *ipsius instar enarrabo crucis*; c. 23, 267 *cernite nunc animis tanti discriminis instar*. Zur Formulierung *instar* (mit Genetiv) *dare* cf. PELAGON. 288 *instar magnitudinis nucis Abellanae dabis*; zur Junktur *urbis instar* cf. CIC. Verr. II 5, 89 *quae (navis) si in ... pugna versaretur, urbis instar habere ... videretur*; RUFIN. hist. 8, 1, 5, wo ebenfalls Kirchen aufgrund des Ansturms der Gläubigen mit Städten verglichen werden: *cum ... cottidie orationum domus dilatarentur, ita ut amplitudo earum concludere instar urbium videretur*. – Der Vergleich mit einer Stadt nimmt die einige Verse zuvor getätigte, dort aber nicht als Vergleich gedachte Aussage *hic etiam urbs sit* (168) wieder auf. Die Figur hat insofern ihre Berechtigung, als eine weitläufige, aus mehreren Gebäuden zusammengesetzte Anlage, wie sie in Nola errichtet wurde, aus der Ferne wohl in der Tat den Eindruck einer städtischen Ansiedlung erweckt. Allerdings dürften auch literarische Vorbilder dahinter stehen: Der Vergleich von Bauten rund um ein Grab mit einer Stadt wird erleichtert durch die geläufige Metapher vom Grab als (ewigem) ‚Haus‘ des Toten (s. ‚Grab‘, RAC 12, 368. 387; Lattimore, Themes 165ff.). — **magnae ... urbis** Paulinus verleiht der Aussage würdevollen Ton, indem er eine gebräuchliche epische Formel verwendet, cf. (jeweils an derselben Versstelle) LUCR. 2, 624 *magnas invecta per urbis*; VERG. Aen. 4, 173 *magnas it fama per urbes*; 6, 872 *magnam Mavortis ad urbem*; STAT. Theb. 5, 311 *magnaeque in moenibus urbis*. – Auch der schwere, mit Ausnahme des fünften Fußes rein spondeische Rhythmus bildet die Bedeutung der Aussage ab.

V. 181:

Die letztlich durch Felix verursachte Größe des Ortes läßt Paulinus noch bei weitem hinter der Anziehungskraft zurücktreten, die dieser, wiederum bewirkt durch die Gnade Christi (182), auf die Menschen ausübt, so daß die Größe der Gebäude noch durch die Masse der Pilger übertroffen wird. Die Gegenüberstellung von Ort und Menschen kommt sprachlich in dem – von Paulinus gar nicht so selten angewandten (Green, Poetry 116 zählt 101 Fälle) – Endreim der beiden aufeinanderfolgenden Hexameter zum Ausdruck: *urbis – turbis*. – Das Zusammenströmen einer großen Anzahl von Pilgern gehört zu den Standardthemen der Carmina natalicia, s. vor allem den Pilgerkatalog in c. 14, 44–85 (s. dazu Costanza, Catalogo); der Gedanke, daß die großzügig geplanten Bauten für den Ansturm noch immer zu klein sind, kehrt in c. 27, 379–381 wieder: (*Felix*) *spectat ovans*

gaudetque piis sua moenia vinci / coetibus atque amplas populis gaudentibus aulas, / laxari densas numerosa per ostia turbas. Wir kennen das Motiv auch aus Prudentius: PRUD. perist. 11, 211–214 *vix capiunt patuli populorum gaudia campi / haeret et in magnis densa cohors spatiis. / Angustum tantis illud specus esse catervis / haud dubium est, ampla fauce licet pateat.* — **vincuntur culmina turbis** Der Gedanke, daß die Stadt zu klein wird, um die zusammenströmenden Menschenmassen zu fassen, führt uns zurück in einen anderen Bereich panegyrischer Motivik, die Adventusschilderung, vgl. die Schwierigkeiten des Kaisers, sich einen Weg durch die ihn begrüßende Menge zu bahnen, PLIN. paneg. 22, 4 *videres referta tecta ac laborantia ... oppletas undique vias angustumque tramitem relictum tibi.* — **culmina** Die synekdochische Bezeichnung für ‚Kirche‘ (s. zu 173; z. B. epist. 32, 5 p. 280, 4; 32, 15 p. 290, 23 *nova Felicis culmina* u. a.) steht hier mit Bedacht auf die eigentliche Bedeutung: Da *culmen* an sich den Gedanken der Höhe impliziert, wird das hyperbolische Bild eindrucksvoller.

V. 182:

crescente fide Als Begründung für das Anwachsen der Pilgerströme gibt Paulinus die Ausbreitung des Christentums an und unterstreicht dies durch Anklang an mehrere Bibelstellen: die Junktur *crescente fide* stammt aus II Cor. 10, 15 *spem autem habentes crescentis fidei vestrae in vobis magnificari secundum regulam nostram in abundantiam.* Inhaltlich erinnert die Wendung jedoch an die Apostelgeschichte, deren Thema vor allem die Darstellung der Ausbreitung des Christentums nach dem Tod Christi durch das Wirken der Apostel ist. Felix wird so mit den Aposteln auf eine Stufe gestellt (cf. act. 6, 1 *in diebus autem illis crescente numero discipulorum*; 6, 7 *et verbum dei crescebat et multiplicabatur numerus discipulorum in Hierusalem valde*; 12, 24; 19, 20). — **superundat gratia Christi** Auch diese Wendung beruht auf biblischen Vorbildern: I Tim. 1, 14 *superabundavit autem gratia Domini nostri cum fide et dilectione quae est in Christo Iesu*, ähnlich Rom. 5, 20 *ubi autem abundavit delictum, superabundavit gratia.* Letztere Stelle zitiert Paulinus in epist. 42, 1 p. 359, 18; hier dürfte aber eher I Tim. 1, 14 im Hintergrund stehen. Das im Hexameter aufgrund der Folge von drei Kürzen nicht verwendbare biblische Verbum *superabundare* ersetzt Paulinus durch das hapax legomenon *superundare* (s. Iannicelli, Hapax 403), an allen anderen Stellen (es handelt sich ausschließlich um Briefe) bleibt er beim biblischen *superabundare*. — **gratia Christi** cf. 166 (gleiche Klausel) sowie 156. Die mehrmalige Wiederholung des *gratia*-Begriffes unterstreicht deren Bedeutung für das Fe-

lixgrab. Nach allgemeinen Bemerkungen in 156 und einer Schilderung der durch die *gratia Christi* verursachten Entwicklung Nolas zum Wallfahrtsort erläutert der Dichter nun (s. den folgenden Vers), welche Wirkungen der Gnade Nola berühmt gemacht haben: die Wunder des Felix. An den Worten des Dichters wird wiederum ersichtlich, daß der Heilige nicht eigentlicher Urheber, sondern lediglich Vermittler der Wunder ist (Iannicelli, *Deus operatus est*).

V. 183:

Stilistisches: Der Name ‚Felix‘ steht im Zentrum eines durch Alliteration unterstrichenen Chiasmus: *populis medico ... munere praestat. — quae* Cod. B überliefert *qui*, betrachtet also Christus als Subjekt des Relativsatzes. Ein Vergleich mit der analogen Formulierung in 158 (*lux quae medicis opibus meriti dare signa potentis*, wo *lux* als Bild der *gratia* als handelndes Subjekt auftritt, untermauert jedoch den besser überlieferten Text. — *populis ... Felicem ... praestat (/ vivere)* Das Verbum wählt Paulinus insofern passend zum Kontext, als *praestare* in den Bereich medizinischer Terminologie gehört (s. ThIL X 2, 918, 9–21; z. B. GARG. MART. med. 33 *pastinaca ... pleureticis praestat medelam*; cf. auch TERT. adv. Marc. 4, 11 p. 449, 20 *medicum praestare*). Zur Konstruktion von *praestare* mit Acl cf. STAT. silv. 4, 4, 73 (*avus praestat ... (nepotem) domi novisse triumphos*; DAMAS. carm. 12, 2 (*Christus vivere qui praestat morientia semina*; AUG. epist. 238, 2, 10 *praestet me ... sic loqui*. — *medico ... munere* cf. 158 *medicis opibus*; cf. OV. rem. 795 *medicinae munere*. — *munere praestat* cf. c. 20, 41 *quod munere praestat habere*; die gleiche Klausel: CIRIS 533; ANTH. LAT. 1, 286, 203; IUVENC. 3, 463.

V. 184:

vivere Den Infinitiv setzt Paulinus mit starkem Enjambement in den folgenden Vers, eine von ihm bevorzugt angewandte Technik, um bestimmte Worte hervorzuheben. Hier fällt der Begriff ‚leben‘ besonders ins Auge, weil Vers 183 schon alleine einen syntaktisch vollständigen, inhaltlich sinnvollen und noch dazu stilistisch gut aufgebauten Satz ergäbe; daher rechnet der Hörer nicht damit, daß noch ein Verbum folgt, und ist dadurch gezwungen, dieses besonders zu beachten. — *perstans* Konjekture von Rosweyde für das einheitlich überlieferte *praestans*, zu dem ein passendes Objekt fehlen würde und das vermutlich durch Verwechslung der Kürzungen für *per-* und *prae-* oder durch Einfluß des Verbums *praestat* im vorigen Vers zustande gekommen ist. *Perstare* muß hier soviel wie ‚weiterbestehen, noch vorhanden sein‘ bedeuten, cf. c. 21, 298 *pinus enim semper florente cacumine perstans*; PRUD. tituli 163 *perstat adhuc*

templumque gerit veneranda columna (nämlich die *columna*, an der Christus geißelt wurde). — **post corporis aevum** cf. c. 19, 288–290 (in ähnlichem Zusammenhang: Felix’ Wirken nach dem Tod als ‚Arzt‘) *omnipotens dominus finitum corporis aevum / Felici potiore via persistere fecit, / continuans medicos operosi martyris actus*; c. 26, 15f. (*dies*), *qua corporis aevum / functus ad aeternam migravit in aethera vitam*. – Zu *aevum* in der Bedeutung ‚Lebenszeit‘ vgl. 82, wobei hier durch die Beifügung *corporis* wie an den anderen beiden genannten Paulinusstellen der Gegensatz zum Weiterleben nach dem Tod hervorgehoben wird. Die Junktur ist bereits bei Lukrez belegt: LUCR. 3, 344 *ex ineunte aevo sic corporis atque animai*.

V. 185:

praesidet ... suis ossibus Paulinus wählt den Ausdruck *praesidere* anstelle irgendeines neutralen Begriffes für ‚zugegen sein‘, um dem im Grab präsenten Verstorbenen Würde zu verleihen. Der Heilige tritt so in eigener Person gleichsam als Leiter des Kult- und Wallfahrtswesens auf (*praesidere* in liturgischer Funktion: TERT. apol. 39, 5 *praesident probati quique seniores*; CYPR. unit. ecll. 5 *qui in ecclesia praesidemus*). Ebenso kann der Ausdruck den Aspekt des ‚Beschützens‘ der Reliquien enthalten (Ruggiero: „custodisce lui stesso le sue spoglie“); s. ThIL X 2, 878, 61–71, z. B. OV. fast. 1, 125 (es spricht Ianus) *praesideo foribus caeli cum mitibus Horis*, und zwar gleichsam als ‚Amtsgewalt‘ wie CIC. Verr. II 5, 188 *vos, ... deae, quae illos Hennensis lacus lucosque incolitis, cunctaeque Siciliae ... praesidetis*; VERG. Aen. 3, 35 (*Gradivus pater*) *Geticis qui praesidet arvis*. — **ipse suis** Die Nebeneinanderstellung des Pronomens *ipse* mit dem auf dieselbe Person bezogenen Possessivpronomen *suis* betont die persönliche Anwesenheit des Heiligen im Grab. — **ossibus; ossaque** Zur Figur des Diptoton in Wortparataxe cf. VERG. Aen. 10, 361 *haeret pede pes densusque viro vir*; OV. epist. 12, 122 *nostraque adhaerent ossibus ossa tuis* u. a. Paulinus läßt eine gewisse Vorliebe für derartige Schmuckelemente erkennen, cf. c. 6, 13 *meriti meritum*; 15, 95 *sanguine sanguis*; 18, 461 *praesens praesentibus*; mit Epanalepse c. 19, 126 *miseri. miserare* (s. Green, Poetry 103f.).

V. 186:

corporis e tumulo cf. PS.DAMAS. carm. 92, 5f. Ihm *corporis hic tumulus: requiescunt ossa cinisque / nec perit hinc aliquid domino, caro cuncta resurgit*. – Einige Codices sowie die PL-Edition bieten die Lesart *in tumulo*. Die Worte *corporis in tumulo* müßten sich dann auf *non obsita pulvere mortis* beziehen, was in der PL-Edition durch Nichtsetzung eines

Kommas angezeigt wird, während die Lesart *e tumulo* zu *spirant* in 188 gehört. Letztere Variante ist wesentlich besser überliefert, die Änderung von *e* zu *in* ist leicht durch einen mitdenkenden, aber nicht zwei Verse weiter lesenden Schreiber zu erklären; daher kann man Hartels Text übernehmen. — ***non obsita pulvere mortis*** Die kommune, auf die Erschaffung des Menschen aus Erde/Staub zurückgehende Metapher (cf. gen. 2, 7; gen. 3, 19 *quia pulvis es et in pulverem reverteris*) vom Staub des Todes – die Junktur *pulvis mortis* ist in HIER. psalt. sec. Hebr. 21, 16 belegt: *in pulverem mortis detraxisti me* – dürfte hier folgende Funktion besitzen: Betrachtet man die den Worten *obsita pulvere mortis* antithetisch gegenübergestellte Aussage *arcano aeternae sed praedita semine vitae*, muß man die Wendung so verstehen, daß der Leib nicht völlig dem Tod verfallen ist, sondern die Möglichkeit der Auferstehung (auch des Leibes) in sich trägt.

V. 187:

Stilistisches: Parallelismus, der wesentliche Begriff wird durch Homoioteleuton zwischen Penthemimeres und Versschluß hervorgehoben (*aeternae ... vitae*), der schwere spondeische Rhythmus zu Beginn des Hexameters unterstreicht den bedeutungsschweren Inhalt. — Paulinus zeigt, daß der Leib des Heiligen nach wie vor mit Lebenskraft begabt sei. Da noch ein Lebensfunken in dem Toten enthalten sei, könne auch der Leib auferstehen; daher könne er auch aus dem Grab heraus etwas bewirken – so konnte sich das einfache Volk das Stattfinden von Wundern erklären (vgl. vorne zur physischen Präsenz des Heiligen im Grab). Um die Vorstellung vom im Toten verborgenen Lebensfunken dichterisch darzustellen, gebraucht Paulinus das Bild vom *semen vitae*, das hier wohl nicht als theologische Aussage (s. zur in Gott verborgenen ζωή nach Col. 3, 4: ‚Leben‘, LThK 6, 855) zu werten ist, sondern als – naheliegendes – poetisches Bild. Paulinus kombiniert zu dieser Aussage die poetischen Formeln *aeternae ... vitae* und *semin* vitae*. — ***arcano ... seminae vitae*** Die Junktur ist vor Paulinus bei TERT. carn. 19 l.7f. belegt: *** ut ostendant esse semen illud arcanum electorum et spiritualium, quod sibi imbuunt*. Paulinus scheint den Begriff *arcanus* im konkreten räumlichen Sinn von ‚verborgen‘ zu verwenden (cf. SIL. 14, 27 *Paeonios arcano sulphure fontis*; PANEG. 3, 1, 1 *arcanae laetitiae*), die Übersetzung von Ruggiero „misterioso“ ist sicherlich nicht zutreffend (Walsh dagegen: „hidden“). Die Aussage zielt eindeutig auf die im Toten verborgene Grundlage des ewigen Lebens. Gleichbedeutend in c. 31, 307f. *sed clangente tuba reddentibus undique terris / nostra ex arcanis corpora seminibus*. — ***aeternae ... vitae*** cf. c. 21, 527; 22, 63; 26, 16; 31, 13 (jeweils an gleicher Versstelle);

IUVENC. 3, 161 *tum sator aeternae respondit talia vitae*. — (**ossa**) **praedita semine vitae** Die Vorstellung eines in den *ossa* des Toten enthaltenen Samens, der zu neuem Leben führt, erinnert an alttestamentliche Bilder vom Jüngsten Gericht: Is. 66, 14 *ossa vestra quasi herba germinabunt*; Sirach 46, 14 *et ossa eorum pullulent*; prov. 11, 28. — **semine vitae** Zur Klausel cf. c. 19, 358; CULEX 135; MAR. VICTOR. aleth. 2, 454; SEDUL. carm. pasch. 1, 55. – Die Verbindung aus beiden Formeln findet sich in c. 27, 497 (*pia gratia multiplicat populis aeternae semina vitae*) sowie ARATOR act. 2, 69 (*ventris amoeni fructus ad aeternae florescat semina vitae*).

V. 188:

vivificum spirant ... odorem Paulinus bedient sich einer geläufigen Junktur (cf. CATULL. 64, 87; VERG. Aen. 1, 403f.; NEMES. ecl. 2, 46 *nullo nec myrtus nec laurus spirat odores*; APUL. met. 10, 29 *spirantes cinnaeos odores*), die auch für den Ausdruck des *odor sanctitatis* verwendet wurde: AMBR. virg. 9, 49 *odorem resurrectionis dominicae vivida fide spirant*; bei Paulinus selbst in epist. 23, 35 p. 192, 15 *spirabimus enim bonum Christi odorem deo*; von den *cineres* Heiliger c. 27, 403–405 *namque et apostolici cineres sub caelite mensa / depositi placitum Christo spirantis odorem / pulveris inter sancta sacri libamina reddunt*. – Über die Vorstellung des *odor sanctitatis* s. zu 137; Kötting, Wohlgeruch 168–175 (*odor* spiritualiter christlich: ThIL IX 2, 469, 11–49); *odor* am Grab bzw. beim Martyrium: cf. c. 14, 97 *odorifero ... sepulchro*; AMBR. obit. Valent. 56 *non ... floribus tumulum eius aspergam, sed spiritum eius Christi odore perfundam*; GREG. TUR. Iul. 1 p. 564, 1 *martyrii odore flagrabat*; PRUD. perist. 2, 385 spielt mit dieser Vorstellung. – Der Wohlgeruch erfüllt hier in seiner Eigenschaft als *vivificus* (cf. ITALIA II Cor. 2, 16 *aliis quidem odor mortis in mortem, aliis autem odor vitae in vitam*) zwei Funktionen: Einerseits zeigt er, daß die Gebeine des Felix, sowohl im Himmel, als auch in gewisser Weise im Grab, lebendig sind, andererseits, daß sie ‚belebend‘ im Sinn von Leben spendend und heilkräftig sind (das wird im folgenden Vers erläutert). — **animae victricis** cf. AUG. civ. 20, 13 p. 437, 29D.; serm. 313 PL 38, 1424f. *Victrix* heißt die Seele aufgrund ihres Sieges über den Tod. Wir befinden uns damit wieder im Bereich der von Paulinus auch für den Confessor Felix angewandten Martyriumsterminologie.

V. 189:

quo sc. *odore*. Heilung wird dem Kranken indirekt durch den *odor sanctitatis* zuteil: Der Wohlgeruch ist äußeres Zeichen für die Heiligkeit und Kraft der Reliquien und zeigt somit die Möglichkeit der Heilung durch

Christus, der ja letztlich die Wunderheilungen verursacht, an. Das Bild könnte auf Biblisches zurückgehen: II Cor. 2, 15 *Christi bonus odor sumus deo in his, qui salvi fiunt*. — *medicina potens* cf. ARATOR act. 1, 256 *exiit medicina potens*. Zum Terminus *potens*, der einerseits der medizinischen Fachsprache, andererseits der Terminologie christlicher Wunderberichte angehört (SULP. SEV. epist. 3, 8; ANIAN. Chrysost. laud. Paul. 1 p. 473), s. oben 158. — *datur* Auch die Wendung *medicinam dare*, eine Arznei verabreichen, knüpft an ärztliche Sprache an: cf. CIC. div. 2, 123; SER. med. 717; ARNOB. nat. 1, 48 p. 32, 1.

V. 190–210:

Abschluß des ersten Teils (Tod des Felix) und Überleitung zum zweiten Hauptteil (erster Wunderbericht), bestehend aus theoretischen Betrachtungen über die Macht der Heiligen als Fürsprecher (190–195), einer Schilderung der Auswirkungen dieser Macht in der Praxis, des Pilgerwesens in Nola (196–205; s. zum Pilgerwesen in Nola: Otranto, Cristianesimo 286ff.), und, anknüpfend an die Schilderung der Pilgermassen, der Ankündigung eines Exempels mittels des Topos ‚*pauca e multis*‘ (206–210). Die eigentliche Wundererzählung setzt in Vers 211 mit neuerlicher Exordialtopik ein.

V. 190–195:

Als Übergang fügt Paulinus zunächst einige Verse allgemeiner Reflexionen über Tod und Auferstehung der Heiligen sowie über deren Hilfe für die Menschen zu Lebzeiten und beim Jüngsten Gericht ein. Er geht dabei von der Beobachtung der schon am Grab des verstorbenen Heiligen wirksamen *gratia* aus (die er abermals mittels Lichtmetaphorik beschreibt und im Folgenden an einem Beispiel konkretisieren wird) und stellt dem Publikum die Großartigkeit der bei der Auferstehung von den Fürsprechern zu erwartenden Macht vor Augen, auf die man aus deren Wirkungen im Diesseits schließen könne: Die *gratia* der Reliquien sei ein Vorzeichen für *virtus* und *gloria* der Auferstehenden, die *lux* im Verstorbenen lasse den *decor* der Auferstehungsleiber erahnen. Wenn schon die Asche der Heiligen zu solchen Wundertaten fähig sei, was sei erst von ihren Kränzen (im Himmel) zu erwarten? Auffällige Parallelen zu diesen Gedanken Paulins weist eine Stelle aus den Dialogi Gregors des Großen auf (GREG. M. dial. 4, 6, 2 *Pensa itaque eorum animae qualiter vivunt illic, ubi vivunt, quorum hic et mortua corpora in tot miraculis vivunt. Si igitur vitam animae manentis in corpore deprehendis ex motu membrorum, cur non perpendis vitam animae post corpus etiam per ossa mortua in virtute miraculorum?*).

V. 190:

virtus et gloria Die Kombination der beiden Termini geht wohl auf Biblisches zurück: Man könnte einerseits an die Beschreibung der δευτέρα παρουσία Christi bei Matth. 24, 30 denken: *et videbunt filium hominis venientem in nubibus caeli cum virtute multa et maiestate* (Vulgata; in einigen Vetus-Latina-Versionen ist anstelle von *maiestate* auch *claritate* bzw. *gloria* überliefert; es ergäbe sich so das Paar *virtus* und *gloria*); vgl. dieselbe Stelle nach Marc. 13, 26 *cum virtute multa et gloria*. Die Heiligen, von denen hier die Rede ist, würden so in der Terminologie an Christus angenähert. Paulinus könnte aber auch eine Passage aus dem ersten Korintherbrief im Auge haben, die von der Auferstehung der Leiber handelt, cf. I Cor. 15, 43 *seminatur in ignobilitate, surgit in gloria, seminatur in infirmitate, surgit in virtute*. — **cinget** Das Verbum erinnert an das Bild der *corona* (*cingere* in diesem Sinn: z. B. OV. met. 2, 27; Pont. 3, 1, 11; CALP. ecl. 3, 80) und bereitet deren explizite Erwähnung in 194 vor.

V. 191:

(...**cinget, /) coniectare licet** cf. SUET. Dom. 3, 2 *quantum coniectare licet*. Paulinus setzt das Frequentativum wohl aus metrischen Gründen (cf. c. 26, 402 *obiectare*; c. 27, 195 *insertare*; Kraus, Poetische Sprache 30). *Licet* dürfte hier wie in 68 eher die Bedeutungsnuance von ‚es ist möglich, man kann‘ haben. – Im Anschluß an *coniectare* würde man eher Konjunktiv (indirekte Frage) anstelle eines Futur Indikativ erwarten, was auch wesentlich häufiger belegt ist (ThL IV 313, 18–30); Indikativ bei AMM. 21, 5, 1 *coniectans quantas intestinae cladis excitaverat moles*, s. Den Boeft - Den Hengst - Teitler ad loc.; SIDON. epist. 4, 7, 2 *facile coniecto, quo ... stupore ferietur*. Die Umschreibung des Futurs mit *-urus sit*, wie sie zum Ausdruck der Nachzeitigkeit in indirekten Fragen nach den klassischen Regeln gefordert ist, wäre allerdings höchst unpoetisch und im Versmaß schwierig zu handhaben. Zum Modus in indirekten Fragesätzen s. Hofmann-Szantyr 537–540. Es dürfte sich hier um den – sowohl im Alt- als auch im Spätlatein häufigen – Fall eines indirekten Fragesatzes handeln, der von seiner Funktion her vom Sprechenden eher als Ausruf intendiert ist (ähnlich wie nach *viden*); s. *ibid.* 537f., s. zu 193 *favillis*. — **gratia tanta** Paulinus greift den in 156 begonnenen Gedanken der *gratia*, die nicht mitsterben kann und als sichtbares Zeichen ihrer selbst Licht erstrahlen läßt, wieder auf. *Gratia* dient eindeutig als Beweis, daß das ewige Leben bevorsteht; cf. CYPR. domin. orat. 35 p. 293, 7 *lucis aeternae gratiam*; epist. 71, 1 *vitae aeternae gratiam*; zel. 4 p. 421, 14 *gratiam datae immortalitatis*. — **sepultos** Synonym für *mortuos* (cf. 69), aber wohl auch zum Zwecke der Bezugnahme

auf das Grab, das generell bei der Wundertätigkeit eine zentrale Rolle spielt.

V. 192:

Das Verspaar 192f. drückt mit anderen Worten den Inhalt des vorigen Paares noch einmal aus: *rediviva corpora - resurgentes; quanta - quanto; sepultos - favillis; gratia tanta - lux tanta*. Eine geringfügige Akzentverschiebung besteht darin, daß zunächst die innere Qualität (*virtus, gloria, gratia*) im Vordergrund stand, nun eher der äußere Glanz. — (**gratia ... /**) **ambiat** cf. c. 14, 114 *illum superi sacra gloria liminis ambit*; c. 19, 298f. *inde perennis honos et gloria sanctum / Felicem meritis sine fine virentibus ambit*. Die Parallelen sollten nicht dazu verleiten, in 191 den von den Codices ΔET überlieferten Text *gloria* zu akzeptieren. Dagegen sprechen die dadurch entstehende Wortwiederholung sowie die Entsprechung der Paare *gratia-lux* hier und in 156f. Vielmehr zeigt der Vergleich mit c. 14, 114 und c. 19, 298f., daß an vorliegender Stelle *gratia* lediglich als Vorzeichen, als Hinweis auf die kommende himmlische *gloria*, wie sie auch in 190 erscheint, fungiert. — **quanto ... micabunt** Relativsatz anstelle von indirektem Fragesatz (s. oben). — **rediviva ... (/ corpora)** Häufige Junktur im Zusammenhang mit der Auferstehung (der Leiber): z. B. epist. 25, 6 p. 227, 20; c. 27, 59; CYPR. eleem. 6, p. 378, 15; IUVENC. 2, 660; AMBR. spir. 1, 9, 109 p. 62, 78; exc. Sat. 2, 82 p. 294, 64. — **rediviva decore micabunt** Die Vorstellung eines strahlenden Leibes bei der Auferstehung liegt aufgrund der Gleichung φῶς-ζῶή nahe; vgl. etwa die ‚Verklärung‘ Christi und deren bildliche Darstellungen.

V. 193:

in obscuris ... favillis Die Asche wird ‚dunkel‘ genannt, um den Kontrast zum Licht zu unterstreichen. Paulinus wählt zur Bezeichnung der Farbe einen Ausdruck, der ebenso wie *favilla* (cf. Iob 21, 18 *erunt ... sicut favilla, quam turbo dispergit*; AUG. epist. 48, 2 p. 138, 17f. *iactantiae fastu corrupti atque absumpti in fumum favillamque vanescunt*) auch die Konnotation der Vergänglichkeit und des Verborgenseins enthält: *obscurus* mit Bezugnahme auf den Tod: z. B. TIB. 1, 10, 38 *errat ad obscuros pallida turba lacus*; *favilla* im Gegensatz zu den unsterblichen Teilen des Menschen: ELEG. in Maecen. 2, 21; mit Bezugnahme auf die Auferstehung z. B. MIN. FEL. 11, 2 *renasci se ferunt post mortem et cineres et favillas*; PRUD. c. Symm. 2, 192 *possum ... renovare favillas*. — **lux tanta** Das aus den Reliquien strahlende Licht (cf. 157) steht in scharfem Kontrast zu *obscuris ... favillis*. — **favillis** Da *quanta* bzw. *quanto* vom Gedankengang her eher einen Ausruf einleiten als einen von *coniectare licet* abhängigen

indirekten Fragesatz (s. zu 191), erscheint das Ausrufungszeichen, das Hartel an das Ende des Verses setzt, durchaus berechtigt.

V. 194:

nobis minimis Überliefert, jedoch schlechter und in einer geringen Zahl von Handschriften (ΔT), ist auch *miseris*, was offenkundig eine Korrektur des schwer verständlichen Textes darstellt. Im Gedankengang des Verspaares 194f. muß *minimis* in irgendeiner Weise in den antithetisch dem folgenden, klaren Ausdruck gegenübergestellten Gedanken gehören, allerdings fehlt ein exakt entgegengesetzter Begriff. Im Anschluß an die Verse 190–193, den Vergleich zwischen dem jetzigen Wirken der Heiligen und deren zukünftigem bei der Auferstehung, muß es sich hier um Reflexionen über die Rolle der Heiligen als Fürsprecher am Jüngsten Tag handeln: ‚Was können uns *minimi* dann erst die *coronae* der Heiligen alles verschaffen, wenn schon ihre Asche an uns Lebenden solche Taten vollbringt‘, d. h. die Reliquien der Heiligen helfen den lebenden (*vivis* 195) Menschen bei vergleichsweise unwichtigen Problemen, von den *coronae* der Heiligen im Himmel dagegen ist Hilfe zu erwarten, wenn es um ewiges Leben oder Verdammnis geht. Die Kränze der Patrone stehen für deren Hilfe im Himmel, da sie ihre *coronae* im Himmel erhalten haben (cf. 145–153); der Gegensatz besteht also in Hilfe im Diesseits und im Jenseits. *Minimis* nun muß in diesem Zusammenhang wohl als Bescheidenheitsäußerung gedeutet werden: ‚Wir sind unwürdig der mit *coronae* ausgezeichneten Heiligen; wir als Lebende sind Nutznießer der von Toten gewährten Wohltaten (nächster Vers) – wie gering sind wir erst angesichts der *coronae*?‘, die Variante *miseris* erschiene mir dafür zu wenig prägnant. — **praestare coronae** Zum Ausdruck *praestare* cf. 183.

V. 195:

sufficient *Sufficere* gebraucht unser Autor gerne als Synonym von *posse* mit Infinitivkonstruktion, auch in Prosa, epist. 32, 4 p. 278, 17; c. 28, 106f. (Kraus, Poetische Sprache 85); cf. VERG. Aen. 5, 21f. — **cineres** Als *cineres* bezeichnet vor allem Prudentius Reliquien, z. B. perist. 3, 194 *reliquias cineresque sacros*; perist. 11, 1 *innumeros cineres sanctorum Romula in urbe*; perist. 4, 2; 11, 152; 13, 98; das Paradoxon der personifizierten *cineres*, die sich der Menschen annehmen, stammt aber von Paulinus. Der Begriff der Asche, die als Symbol der Vergänglichkeit und Hinfalligkeit des Irdischen gilt (s. Lurker, Lexikon der Symbolik 52f.) und geradezu sprichwörtlich für ‚nichts‘ steht, ist als bewußter Kontrast zu der lebendigen Wirkung derselben gesetzt (cf. OV. met. 13, 503f. *cinis ipse sepulti / in genus hoc saevit*; VERG. Aen. 4, 34 *id cinerem aut manes credis*

curare sepultos?). — **commoda vivis** Die Klausel lehnt sich an die Hexameter-Abschlußformel *commoda vitae* an, cf. LUCR. 3, 2; OV. Pont. 1, 8, 29; Paulinus c. 29, 24 *vel quae mihi commoda vitae (/ contulerit)*. – Den für ‚Wunder‘ u. ä. unüblichen eher juristischen Ausdruck *commoda* wählt Paulinus wohl um des Anklanges an die bekannte Klausel willen. – Das betont an den Schluß gesetzte Adjektiv *vivis* steht im Gegensatz zu dem für das Jenseits erhofften Eintreten der Heiligen für Verstorbene, kontrastiert aber sicherlich auch *cineres*, so daß das Paradoxon entsteht, Tote kümmern sich um die Lebenden (s. auch 90f.).

V. 196–205:

Assoziativ angereicht an den Gedanken, daß sich die Heiligen schon im Diesseits mittels ihrer Reliquien um die Gläubigen kümmern, entwirft Paulinus, indem er den Blick gewissermaßen vom Himmel zurück auf die Erde bzw. von der Zukunft in die Gegenwart lenkt, ein Bild der hilfesuchenden Pilger, von denen er schließlich einen als Exemplum auswählt (von 206 an). Katalogartige Beschreibungen der Menschenmenge am Felixgrab gehören zu den Standardthemen der *Carmina natalicia*: c. 13, 24f.; c. 14, 49–85; c. 19, 306; c. 27, 25–29. 379–381. Die ekphrastische Partie weist eine stilistische Eigenheit auf, die wir in einer Reihe von beschreibenden Passagen bei Paulinus beobachten können: eine Folge von gereimten Hexametern. Die Ekphrase dient sowohl als literarischer Schmuck als auch zur Erhöhung der Bedeutsamkeit des Heiligen (s. zu Ekphrasen in der Hagiographie ‚Ekphrasis‘, RAC 4, 936f.; Kech, Unterhaltungsliteratur 46ff. ‚Erstarrung zum Andachtsbild‘, 89ff.).

V. 196:

cernere saepe iuvat Der Dichter wandelt die geläufige epische Formel zur Einleitung von Ekphrasen *cernere erat* (VERG. Aen. 6, 596; 8, 676; STAT. Theb. 5, 256; 7, 61; PRUD. apoth. 64) ab, indem er ihr bewußt durch den Ersatz von *erat* durch *iuvat* eine affektische Note verleiht und zudem an das *iuvat*-Motiv in Proömien anknüpft (zum *iuvat*-Motiv cf. 109). Die gleiche Wendung dient auch in c. 14, 53f. *stipatam multis unam iuvat urbibus urbem / cernere* zur Markierung der Ekphrase der Pilgerströme. — **variis spectacula formis** cf. c. 19, 406f. *variis insignia formis / munera*; c. 10, 176 *spernentes varias rerum spectacula formas*; CLAUD. 26, 20 *variis miracula monstris*. Die Wendung *variis ... formis* an dieser Stelle im Vers ist lukrezisch (LUCR. 2, 758 ... *variis sunt praedita formis*; 3, 32; 4, 46 *variis distantia formis*), cf. aber auch OV. met. 11, 613 (*somnia vana*) *varias imitantia formas*. — *Spectaculum* als Element der Adventus- bzw. Triumphliteratur: cf. LIV. 30, 13, 1 *omnis velut ad spectaculum triumphum*

multitudo effusa est (s. Borzsák, *Spectaculum*. Ein Motiv der „tragischen Geschichtsschreibung“ bei Livius und Tacitus, ACD 9, 1973, 57–67). Der Adventus findet aber nun unter umgekehrten Vorzeichen statt: Die zusammenströmende Masse selbst bietet das *spectaculum*, die Pilger sind die Hauptpersonen, deren Einzug wie ein besonderer, christlicher Triumphzug geschildert wird. Es ergibt sich so eine gewisse Diskrepanz zwischen – niedrigem, volkstümlichem – Inhalt und der für hohe offizielle Anlässe geschaffenen Form (s. Szepessy, *Miracle et ironie* 98). Heiligenverehrung und Wunderglaube wurden im frühen Christentum zwar auch von theologischer Seite durchaus ernst genommen, eine gewisse Distanzierung von dem ‚Spektakel‘, das die Pilger am Heiligengrab veranstalten, zeigt sich aber z. B. beim Vergleich mit c. 10, 176 (s. o.).

V. 197:

salutantum Bei der Ankunft am Heiligtum war es üblich, den Gegenstand der Verehrung zu begrüßen, wodurch das Verbum die Nebenbedeutung ‚verehere‘ erlangt (cf. OV. Pont. 2, 8, 15; STAT. silv. 4, 2, 61 u. a.); vgl. auch die Szene bei MIN. FEL. 2, 4, als Caecilius einer Serapis-Statue im Vorübergehen eine Kußhand zuwirft. Der Brauch wurde von christlichen Wallfahrern übernommen, wie uns z. B. Prudentius bestätigt: PRUD. perist. 10, 1048 *omnes saluant atque adorant eminus*; perist. 11, 189f. *mane salutatam concurrunt. omnis adorat / pubis*. — **sibi quaeque** *Quaeque* steht in klassisch korrekter Enklisenstellung, semantisch allerdings hinkt der Ausdruck ein wenig, gemeint ist wohl, in einer Art Enallage, ‚jeder das für sich Passende‘ (im Sinn von *suum cuique*). — **adcommoda votis** Das Adjektiv ersetzt aus metrischen Gründen das Partizip *adcommodata*, cf. c. 19, 99f. (*Satanas*) *nomina mille sibi variis adcommoda monstros / sumpserat*; cf. 427 *anhelos* für *anhelantes*; 113 *conflua* statt *confluens* (Kraus, *Poetische Sprache* 77). An derselben Stelle im Hexameter: VERG. Aen. 11, 522; STAT. Theb. 10, 192; CYPR. GALL. num. 589 *meritis accommoda quaeque / precetur*. Interessant ist vor allem letztere Stelle, da sie aufgrund der weitergehenden Parallelen mit Paulinus in Zusammenhang stehen könnte (vgl. auch die Klausel *accommoda vobis* bei demselben Dichter Ios. 552); die Frage der Priorität ist nicht ganz geklärt, der sog. Heptateuchdichter wird für gewöhnlich knapp nach Paulinus datiert (Frede: Anfang 5. Jhd.; Genauerer: Pollmann, *Der sogenannte Heptateuchdichter und die Alethia des Claudius Marius Victorius. Anmerkungen zur Datierungsfrage und zur Imitationsforschung*, *Hermes* 120, 1992, 490–501). – Den Begriff *adcommoda* setzt Paulinus sicherlich auch aufgrund der Etymologie: Er spielt damit auf die zwei Verse zuvor erwähnten *commoda* an,

die die Reliquien den Lebenden verleihen (195). – *Votis* kann entweder als auf *adcommoda* bezogener Dativ verstanden werden – wir hätten dann doppelten Dativ, d. h. ‚ein jeder bat um das für sich den *vota* Entsprechende, d. h. seinen *vota* Entsprechende‘ –, wofür die Wortstellung und die Versgliederung sprechen, oder als Ablativ zu *poscentum* im folgenden Vers, welcher Möglichkeit aufgrund der häufigeren Belege der Wendung *votis poscere* (OV. rem. 553; fast. 3, 594; STAT. Theb. 11, 186) der Vorzug zu geben ist.

V. 198:

videas Wie *cernere erat* (cf. 196) stehender Ausdruck von Ekphrasen (cf. VERG. georg. 1, 387; MANIL. 5, 737), Paulinus verwendet ihn beispielsweise auch bei der Beschreibung der Pilgermassen in c. 23, 59 *videas tunc aegra examina cogi*. Häufiger begegnet die Formel aber in Form des Potentialis der Vergangenheit *videres*, z. B. VERG. ecl. 6, 27; Aen. 4, 410; OV. met. 4, 559 u. a., da es sich meist um Beschreibungen vergangener Vorgänge im Rahmen epischer Erzählungen handelt, während Paulinus hier von einem sich ständig wiederholenden bzw. auch zum Zeitpunkt des Vortrags am Festtag des hl. Felix ablaufenden Geschehen spricht. — **de rure colonos** Seit Lukan beliebte Klausel (z. B. LUCAN. 6, 277f. *his rura colonis / accedunt*; 1, 170; 2, 635; CLAUD. 8, 418; PRUD. c. Symm. 2, 789; cf. Paulinus c. 21, 99 *plantator cernens inter sua rura colonos*). – Die Nutznießer der von Paulinus berichteten Taten des Heiligen stammen meist aus ländlichem Milieu und werden zum Großteil auch nicht näher bezeichnet als mit ihrer Herkunfts- oder Berufsangabe. Selbst die Hauptperson des im folgenden geschilderten Wunders erhält keine nähere Charakterisierung als *quidam homo* und *rusticus*, aber beispielsweise keinen Namen (s. Iannicelli, *Miracolo* 178ff., v. a. 181; Piscitelli *Carpino, Ruolo dei fedeli* 122).

V. 199:

gremio ... paterno cf. 258f. *propterea tamquam gremio confisa paterno / in te paupertas caput adclinata recumbit* (so spricht der Bauer Felix zu Beginn seines Gebetes an); c. 14, 125f. *ante tuos vultus animas vectare paterno / ne renuas gremio*. — **sua pignora ferre** Daß man Heiligen seine Kinder anvertraute, besonders wenn diese krank waren, war im Rahmen des frühchristlichen Pilgerwesens üblich; biblische Heilungswunder an Kindern dienen dafür als Modell (z. B. Matth. 8, 5–13): cf. z. B. Sulp. Sev. Mart. 16; auch Prudentius erwähnt im Rahmen seines Pilgerkataloges die *pignora* ausdrücklich: PRUD. perist. 11, 209f. *quisque sua laetus cum coniuge dulcibus et cum / pigneribus rapidum carpere gestit iter*.