

# KOMMENTAR

## **Vorbemerkung**

Aus graphischen Gründen wurde im Kommentarteil, anders als in der Edition des Gedichttextes und in den den einzelnen Abschnitten des Kommentars mit Übersetzung vorangestellten Gedichtpassagen, auf die Unterscheidung zwischen <Spitzklammern> zur Auszeichnung ergänzter Buchstaben oder Wörter einerseits und *kursivem Druck* zur Kennzeichnung konjekturnaler Veränderungen am überlieferten Material andererseits verzichtet: In beiden Fällen wurden Spitzklammern gesetzt, die damit jede Form von Veränderung mit Ausnahme der durch [eckige Klammern] angedeuteten Athetese bezeichnen.

Paruimus monitis, tua dulcia iussa secuti,  
 antistes Christi, quae dabas ore pio.  
 An ego non canerem tanti praeconia patris,  
 munus opusque dei, dum mihi lingua foret?  
 5 Rauca quidem, stridens et nullis digna coturnis,  
 ingeniumque iacens – sed libet alta loqui.

Ich gehorche deiner Aufforderung und leiste deinem willkommenen Auftrag Folge, den du, Priester und Stellvertreter Christi, aus frommem Mund mir erteilst. Sollte ich denn nicht den Lobpreis eines so hohen Vaters singen, die Tat und das Werk Gottes, solange ich nur eine Zunge habe? Eine rauhe freilich, mißtönend und nicht passend für hohe Literatur dazu geringes Talent: und doch will von hohen Dingen ich sprechen.

(1) *paruimus*] Durch die Wahl des Tempus signalisiert der Dichter, daß er das Resultat seiner Tätigkeit im Auftrag des *antistes* vorstellen will. Die Form ist ausschließlich in Versanfangsstellung belegt (Luc. 3, 148; Val. Fl. 6, 291; Stat. Ach. 2, 17. 18), jeweils in auffällig düsterem Kontext, doch ohne erkennbare Einwirkung auf die vorliegende Stelle. Sprachlich nahe kommt immerhin Il. Lat. 644 *paruit is monitis iterumque ad castra reversus ...*; weiters Carm. de mart. Macc. 199 *paruerit monitis et regis tempserit iras*, worauf Peiper verweist. Nicht zuzustimmen ist Miraglia (46f.), der aus dieser Parallele ein Indiz für gleiche Autorenschaft beider Gedichte gewinnen will. Hiervon abgesehen wäre an eine inhaltliche Beziehung zu Ov. met. 1, 396sq. *adeo caelestibus ambo / diffidunt monitis – sed quid temptare nocebit?* aus der Erzählung von der Neuschaffung der Menschen nach der Sintflut zu denken: Das Thema des gesamten Gedichtes *In Genesin* ebenso wie die Grundaussage des vorliegenden Prooemiums würden Anknüpfungspunkte ergeben.

*tua dulcia iussa secuti*] cf. Prop. 2, 5, 17 *Iunonis dulcia iura*; Verg. georg. 3, 41 *tua, Maecenas, haud mollia iussa*; die Fortführung dieses Gedankens bei Vergil (*te sine nil altum mens incohat ...*) läßt einen Bogen zu in gen. 6 *sed libet alta loqui* spannen. Die Klausel haben Luc. 5, 533 sowie tetrast. Aen. 4, 4 (= Anth. Lat. 654 Riese bzw. 2a Sh.-B.; jeweils *secutus*); (Ps.-Tert.) carm. adv. Marc. 5, 214 (*secutis*); in dieses traditionelle Sprachgut eingeformt ist Verg. ecl. 8, 11sq. *accipe iussis / carmina coepta tuis ...*: dazu siehe unten zu in gen. 5.

(2) *antistes Christi*] Der Begriff *antistes* ist an sich auch im christlichen Sinn relativ weit gefaßt: Abgesehen von Verwendungen wie *sacrificiorum aeternorum antistes* oder *dei antistes* (Tert. adv. Iud. 6; adv. Marc. 5, 9) für Christus selbst kann es relativ unpräzise ‚Bischof‘ bedeuten (Stellen bietet ThL II,

185, 32–70; just der früher als Autor des vorliegenden Gedichtes gehandelte Hilarius von Arles wird etwa in seinem Epitaphium [PL 50, 1245] als *antistes domini* bezeichnet); eine spezielle Einengung auf ‚Papst‘ scheint mit der Fügung *antistes Christi* allerdings gegeben: Damas. *carm.* 4, 4 Ferrua (= in baptisterio Vaticano): *antistes Christi composuit Damasus*; ähnlich die Verwendung bei Gaudent. *serm.* 20, 1. Weitere Belege für *antistes* am Versbeginn: Lact. Phoen. 57 *antistes luci*; Hept. *lev.* 83; mehrfach bei Paul. Petr.; klassisch nur Luc. 5, 124 im Kontext einer zur ihr ungewohnten Prophetie gezwungenen Seherin, die nach erfolglosem Versuch, Prophetie nur vorzutäuschen, erst recht vom Gott ergriffen und geradezu zur All-Prophetin wird: Theoretisch ließe sich hierzu eine kontrastierende Beziehung herstellen, doch fehlen sichere Anspielungen. Als recht plausibel kann aber der Bezug auf Damasus gelten: Der Dichter widmet sein Gedicht dem Papst, indem er in der Widmung die Selbstbezeichnung von dessen selbst als Dichter hervorgetretenem Vorgänger zitiert.

**quae dabas ore pio**] Es besteht kein Grund, mit Morel *dabat* zu konjizieren und damit *tua* in Vers 1 zu konterkarieren. In der Klausel haben *ore pio* klassisch nur Epiced. Drusi 158 *et excipias hanc animam ore pio*, in der christlichen Dichtung etwa Lact. Phoen. 120; cf. Prud. *psych.* 890 am Beginn des das Werk beschließenden Dankgebetes: Insofern jemandes (und vor allem Gottes) Lob zu singen typischer Ausdruck des Dankes ist, und Ps.-Hil. im nächsten Vers diesen Ruhm-Topos bringen wird, bleibt *ore pio* in der von Prudenz umrissenen Bedeutungsregion.

(3) **an ego <non> canerem**] Bemerkenswert ist der entgegen den Regeln der klassischen Grammatik gesetzte Konjunktiv Imperfekt im Sinn einer rhetorischen, fast schon unwilligen Frage bezüglich der Gegenwart<sup>393</sup>, ein in der Spätantike aber auch anderweitig belegbares Phänomen: Iuvenc. 4, 528 *an ego non possem caelestia castra vocare* entspricht einem biblischen *an putas quia non possum rogare patrem meum* (Matth. 26, 53); Kenntnis dieses Verses bei Ps.-Hil. ist anzunehmen. Für *canerem* vgl. Prop. 2, 1, 19; Ov. *ars* 2, 493; Tib. 1, 4, 73. Abzulehnen ist das einhellig überlieferte *nunc*, welches die Frage nur schwer verständlich und im Kontext falsch getönt sein ließe (‚Soll ich ausgerechnet jetzt ...?‘): Morels Konjektur *non* wirkt bestechend. Vgl. im Folgenden:

**tanti praeconia patris**] *praeconium* in der Bedeutung ‚Ruhm, Preis‘ ist mehrfach belegt, und gerade im christlichen Sinn erscheint es öfters als

<sup>393</sup> Zu diesem sog. Coniunctivus indignationis, der in älteren Grammatiken oft unscharf vom Dubitativ bzw. Potentialis geschieden wurde, vgl. die gute Materialsammlung in: Menge, Hermann, *Lehrbuch der lateinischen Syntax und Semantik*. Völlig neu bearbeitet von Thorsten Burkard und Markus Schauer, Darmstadt 2000, § 115. – Nach dem Abgeschlossenheit signalisierenden Perfekt des ersten Verses schwenkt der Dichter nun auf eine Diktion, die den Leser am Prozeß seines Dichtens mindestens als Beobachter Anteil nehmen läßt.

Synonym für *praedicatio dei / evangelii / fidei* mit dem Unterton des Lobens, Rühmens: cf. ThLL X, 2, 505, 1–30. Im Hexameter findet sich das Wort fast stets wie hier im fünften Fuß (allein elfmal bei Ovid; Luc. 4, 813 in Mittelstellung zwischen zwei Genetiven *meritae praeconia vitae*; Sil. 2, 336; Stat. Theb. 2, 176), nahe kommt aber v. a. Tib. 3, 7, 177 *non ego sum satis ad tantae praeconia laudis*: Dem angedeuteten prägnanten christlichen Gebrauch entsprechend konnte das nunmehr überschießende *laudis* durch *patris* ersetzt werden. Gleichzeitig führt der Begriff *laus* (scil. *dei*) auf jene einzig dem wahren Christen gestattete Art künstlerischen, genauer literarischen Schaffens, wie sie Laktanz an oft zitierter Stelle definiert: *dei laudes canere*.<sup>394</sup> Bedenkt man hierzu den Topos von der ebenso definierten Zweckbestimmung des Menschen (cf. e. g. Aug. conf. 1, 1, sowie unten zu den Versen 114sq.), resultiert daraus für einen dichterisch begabten Mann geradezu die Notwendigkeit, poetisches Gotteslob zu verfassen, womit der Untergrund für die rhetorische Frage *an ego non canerem ...?* skizziert ist.

(4) *munus opusque dei*] Der Halbvers stammt höchstwahrscheinlich aus Paul. Nol. carm. 25, 216, wo wiederum eine ovidische Junktur (met. 7, 436 *munus opusque tuum est*; cf. pont. 4, 1, 36) erkennbar ist, welche Ps.-Hil. in Vers 52 auch direkt aufgreifen wird (*munus opusque tuum*). Miraglia weist in seinem Kommentar zu Recht auf die Doppeldeutigkeit der Begriffe, die als Fortführung von *praeconia* ebenso verstanden werden können wie als Apposition zu *lingua*, hin und spricht sich für letztere Möglichkeit aus, wenngleich auch nach seinem Dafürhalten die Verwendung in 52, wo eindeutig das Schöpfungswerk bezeichnet wird, eher dagegen rät. Es fragt sich nun, ob angesichts der nachfolgenden recht herabgestimmten Charakterisierung der Stimme des Dichters eine so auffällige Betonung ihrer Gottgeschaffenheit dem Text nicht eine unpassende Note wie einen fast vorwurfsvollen Klang verleihe; auch die von Weitz angeführte biblische Bezugsstelle, Job 27, 3sq., legt eine derartige Kombination ebensowenig nahe wie die zahlreichen sonstigen Belege jenes Topos. Vor allem aber bildet *munus opusque dei*, eng in der Nachfolge der ganz ähnlichen Aussage Iuvenus' in seiner Praefatio (19sq.: *Nam mihi carmen erit Christi vitalia gesta, / divinum populis falsi sine crimine donum*) die

---

<sup>394</sup> Lact. div. inst. 6, 21, 9–11: *Itaque si voluptas est audire cantus et carmina, dei laudes canere et audire iucundum sit. Haec est voluptas vera, quae comes est et socia virtutis, haec non est caduca et brevis ut illae quas adpetunt qui corpori ut pecudes serviunt, sed perpetua et sine ulla intermissione delectans. Cuius terminos si quis excesserit nihilque aliud ex voluptate petierit nisi ipsam voluptatem, hic mortem meditatur, quia sicut vita perpetua in virtute est, ita mors in voluptate.* Hierzu vgl. Evenepoel, W., The Place of Poetry in Latin Christianity, in: Early Christian Poetry. A Collection of Essays, edited by J. den Boeft and A. Hilhorst, Leiden – New York – Köln 1993 (= Vigiliae Christianae Suppl. 22), 35–60, bes. 41f.

einzigste Themenangabe des Gedichtes, die man in der Praefatio doch wohl erwarten und selbst um den Preis der *callida iunctura* Miraglias ungen aufgeben wird.<sup>395</sup>

*dum mihi lingua foret*] *dum* wird üblicherweise mit dem Indikativ konstruiert, hier aber wirkt offenbar der Konjunktiv *canerem* weiter; überdies ergibt sich ein möglicher Anklang an Mart. 13, 71, 2 *Quid si garrula lingua foret?* Auf den auch biblischen Topos wurde schon hingewiesen.

(5) *rauca quidem, stridens*] *rauca* als Attribut für *vox* oder dgl. ist häufig, cf. Ov. met. 6, 377 die in Frösche verwandelten lykischen Bauern; Verg. ecl. 2, 12sq. die Zikaden (und gleichzeitig wohl auch der Gesang des Corydon)<sup>396</sup>. *stridens* hingegen bezeichnet üblicherweise das Pfeifen von Geschoßen oder von heftigem Wind, seltener den Klang von Musikinstrumenten (Weitz verweist auf Calp. ecl. 3, 60 *stridor avenae*; Nemes. ecl. 3, 11 *stridentis avenae*; Verg. ecl. 3, 27 *stridenti ... stipula*), nur gelegentlich die menschliche Stimme: cf. Sen. Oed. 192a *gemitus stridens*; Verg. Aen. 4, 185 (*fama*) *stridens*; Insgesamt am nächsten kommt Prud. perist. 10, 15 *Vox inpeditos rauca laxabit sonos*, wo man es immerhin mit dem gleichen Bescheidenheitstopos am Beginn eines Gedichtes zu tun hat wie hier (Weitz notiert die Parallele); überdies handelt es sich just um den monströsen Hymnus auf den seiner Zunge beraubten Romanus, was zum vorangehenden *dum mihi lingua foret* recht gut paßt.<sup>397</sup>

<sup>395</sup> Zu einer möglichen Interpretation der Wendung vgl. unten zu Vers 52 mit Anm. 525.

<sup>396</sup> Zu letztgenannter Stelle hat Jennifer Moore-Blunt (Virgil's Utilisation of Theocritean Motifs, *Eranos* 75 (1977), 23–42; ebd. 38–40) mit Recht darauf hingewiesen, daß *rauca vox* durchaus nicht immer pejorativ gemeint sein muß, wie ja auch der Klang der Zikade seit Homer als wohltönend empfunden und von Kallimachos im Aitienprooemium sogar zum Symbol für sein Dichtungsideal wird. So gesehen könnte Ps.-Hil. mit *rauca vox* dem Leser auch ‚kleine, feingedrechselte Dichtung‘ signalisieren, was auf das Doppelgedicht mit seinen vielfachen intertextuellen Doppelbödigkeiten ja auch zuträfe. Der Kontext macht aber doch deutlich, daß Ps.-Hil. hier mit einem Entschuldigungstopos operiert, also *raucus* primär negativ auffassen muß.

<sup>397</sup> In gewissem Sinn handelt es sich um eine ausnahmsweise retrograd überbietende *aemulatio*: Nicht der jüngere Dichter überbietet den älteren, sondern der jüngere Text erlaubt es, den älteren als vorweggenommene Replik auf ihn zu lesen; dazu paßt auch der Umstand, daß das prudentianische Ungetüm, den Unterschied der Versmaße bereits in Rechnung gestellt, etwa fünfmal so lang ist wie das Metrum in Genesin, Ps.-Hil. also **mit** Zunge weitaus weniger spricht als Romanus **ohne** selbige. Könnte es sein, daß Ps.-Hil. bei allem zweifellos vorhandenen Respekt vor Prudenz dessen Romanushymnus, jedem modernen Leser gleich, als reichlich übertriebenes Experiment empfand und sich darüber mokierte? — Eine gleiche Kombination von *raucus* und *stridens* im Zusammenhang mit *cicada* und im Kontext einer literarischen Selbstaussage findet man seltsamerweise in der Sphragis des Waltharius (1453sq.): *Haec quicumque legis, stridenti ignosce cicadae / Raucellam nec adhuc vocem perpende, sed aevum, / Utpote quae nidis nondum petit alta relictis.* (Den Hinweis verdanke ich L. Dorfbauer).

*et nullis digna coturnis*] Peiper setzte als erster das nur in *B* überlieferte *coturnis* anstelle des sonst üblichen *coronis* in den Text, ohne jedoch die Vorbildstelle Verg. ecl. 8, 10 *sola Sophocleo tua carmina digna coturno*, die sich durch das unmittelbar nachfolgende *accipe iussis / carmina coepta tuis* als Vorbildstelle für die gesamte Praefatio des Ps.-Hil. erweist, anzumerken. Auf andere sprachliche Vergleichstellen wie etwa Iuv. 6, 506 *nullis adiuta coturnis* bzw. die bemerkenswert zahlreichen Belege für *coturnus* am Versschluß wie Hor. ars 80, 280 braucht hier nicht näher eingegangen zu werden<sup>398</sup>, von Bedeutung ist allein die Frage nach dem Gehalt der massiven Vergilparallele. Geht man nach Servius, so ist die achte Ekloge dem Augustus gewidmet, was im oben zitierten Vers 8, 10 *tua carmina* als ‚von dir handelnde Gedichte‘ recht ungewöhnlich, dem Gesamtduktus des Beginns der Ekloge aber angemessen verstehen ließe; heftig abgelehnt wird dies von Conington-Nettleship, die unter Berufung auf den Servius Danielis, wo diese Variante als Alternative zu Augustus vorgebracht wird, Asinius Pollio als Angesprochenen, und *tua carmina* als dessen auch anderweitig bezeugtes Schaffen auf dem Feld der Tragödie deuten.<sup>399</sup> Entweder also ‚Deine Taten sind so groß, daß sie nur auf dem hohen Niveau der sophokleischen Dichtung angemessen dargestellt werden können‘, oder ‚Deine literarischen Werke sind als einzige denen eines Sophokles ebenbürtig‘. Letztere Auffassung wird durch die sprachliche Gestaltung bei Vergil (*sola*, nicht *solo*) ebenso nahegelegt, wie offenbar auch Ps.-Hil. mit ihr rechnet: Seine Werke sind also nicht nur Sophokles, sondern (*nullis ... coturnis*) überhaupt allen anderen Dichtungen gegenüber unebenbürtig.<sup>400</sup> Umkehrung gegenüber Vergil liegt vor, indem dessen von

<sup>398</sup> Miraglia (47) weist auf den bei Horaz gebotenen Gegensatz *coturnus* – *soccus* hin (Hor. ars 80), den man in Vers 5 eventuell mithören kann: Naheliegend, aber nicht zwingend. Daß man es mit einem klassischen Bescheidenheitstopos zu tun hat, der der horazischen Forderung *non fumum ex fulgure, sed ex fumo dare lucem* (ars 143) nachkommt, bemerkt Miraglia zu Recht.

<sup>399</sup> The works of Vergil with a Commentary by J. Conington and H. Nettleship, vol. 1, Ndr. der 5. Auflage, Hildesheim 1963, 93f. – Unberücksichtigt bleiben kann hier die Doppelung im Kommentar des Iunius Philargyrius, der in seiner zweiten Fassung (Appendix Serviana, ed. H. Hagen, Lipsiae 1902) Asinius Pollio und Cornelius Gallus als mögliche Widmungsträger bezeichnet: Für die Art, wie Ps.-Hil. damit operiert, ergibt sich hieraus kein Unterschied. Die gelegentlich erscheinende Behauptung, Pollio habe (auch) in griechischer Sprache gedichtet, ist übrigens irrig: Sie beruht allein auf einer Überinterpretation des hier diskutierten Verses ecl. 8, 10.

<sup>400</sup> Gegen diese Vergildeutung und für das von Servius bevorzugte Verständnis hat sich zuletzt Ernst August Schmidt (Bukolische Leidenschaft. oder Über antike Hirtenpoesie (= Studien zur klassischen Philologie 22), Frankfurt a. M. – Bern – New York 1987, 200f.; mit Literaturangaben.) ausgesprochen, was allerdings auf die Art, wie Ps.-Hil. Vergil las, natürlich keinen Einfluß hat.

Freundschaftlichkeit, aber nicht von besonderer Bescheidenheit geprägter Gedichtbeginn durch die Übertragung des Kernzitates (*digna coturno*) von den Werken des hier wie dort Angesprochenen (*iussis ... coepta tuis : tua dulcia iussa secuti*) auf die eigenen Werke zum Ausdruck tiefer *humilitas* gebraucht wird.

(6) *ingeniumque iacens*] Die Junktur scheint anderweitig nicht belegt; entfernt hieran erinnern Wendungen wie Ov. pont. 1, 3, 7 *sic ego mente iacens*. Eine originelle Pointe ergäbe sich freilich, wenn man die bereits von Manil. (4, 902) nachgeahmten Verse Ov. met. 8, 533sq. *non mihi si centum deus ora sonantia linguis / ingeniumque capax ...* mithörte: Bei grundsätzlich gleicher Aussage (denn auch Ovids *ingenium* ist ja seiner Aussage zufolge eben nicht *capax*) ersetzt Ps.-Hil. den vorangehenden *centum-ora*-Topos, der zur Weltschöpfung, der größten denkbaren Materie überhaupt, eigentlich besser passen würde als, wie im ovidischen Kontext, zum Jammer um den Tod des Meleager, durch das gewissermaßen klassische Pendant jenes Topos: *dum mihi lingua foret*, mit *lingua*, das ja auch bei Ovid erscheint, (und eben nicht *spiritus* oder, wie an der biblischen Vergleichsstelle, *halitus*) als Scharnierbegriff, wodurch der *centum-ora*-Topos doch wieder anklingt.

*sed libet alta loqui*] Auch der Pentameterschluß *loqui* ist mit 35 Belegen bei Ovid klanglich dessen Sprache zuzuordnen. Zu Recht weist Smolak<sup>401</sup> auf die hier schon beginnende Parallele zur im nächsten Vers eindeutig zitierten liturgischen Praefatio *Vere dignum et iustum est ...* hin: Der aus dem Bescheidenheitstopos der Verse 5sq. und insbesondere dem *ingenium iacens* gewonnene Kontrast des *alta loqui* entspreche demnach der eben jener Praefatio vorausgehenden Aufforderung *sursum corda*. An derselben Stelle weist Smolak auf den Typus der „poetischen Geleitepistel in Distichen“ hin, wie sie später etwa auch Arator seinem Werk voranstellt. Die Parallele ist aber im wesentlichen eine äußerliche, denn die beiden Episteln Arators weisen außer ihrer metrischen Gestalt sowie einigen Parallelen auf dem Feld der Praefationstopik keine nennenswerten Gemeinsamkeiten mit der Praefatio von In Genesin auf. Überhaupt stellen metrisch vom Hauptgedicht abgesetzte Praefationen seit Claudian (in Rufin. 1. 2; Hon. cos. III; epithal. Hon. & Mar.; paneg. Mall. Theod.; in Eutrop. 2; de cons. Stil. 3; bell. Get.; Hon. cos. VI; rapt. Pros. 1. 2 bieten insgesamt elf Beispiele jedesmal in Distichen) sowie Prudenz (ham.; apoth.; psych.; c. Symm. 1. 2 haben abgesetzte Praefationen, freilich nicht in Distichen) und Sedulius keine formale Novität mehr dar.<sup>402</sup>

<sup>401</sup> Smolak, K., Unentdeckte Lukrezspuren, 237.

<sup>402</sup> Vgl. Kirsch, Wolfgang, Die lateinische Versepiik des 4. Jahrhunderts (= Schriften zur Geschichte und Kultur der Antike 28), Berlin 1989, 86f., Anm. 121.

In summa zeigt sich jedenfalls die Praefatio des Ps.-Hil. als ein beachtlich komprimiertes Gefüge aus drei je ein Distichon beanspruchenden Topoi: Auftragsdichtung – Lob Gottes (bzw. Dichtung), so lange man lebt – Bescheidenheitstopos. Diese werden mehrfach untereinander verknüpft: Die mögliche Anspielung auf Ovid in 1 sowie auf Tibull in 3 können das Bescheidenheitsmotiv des letzten Distichons vorbereiten, dieses wiederum konterkariert durch seine oben zu *ingenium iacens* angemerkte Ovidparallele, die unterschwellig auf den *centum-ora*-Topos weist, das mittlere Distichon, um mit dem abschließenden *sed libet alta loqui* einen Haken zu schlagen, der auf der Oberfläche fast keck wirkt, dabei aber an die für Vers 1 vielleicht vorbildhafte Georgicastelle zurückerinnert (vgl. oben) und überdies durch die Bezugnahme auf die *sursum-corda*-Formel letztlich auf jenen Gedankengang zielt, wie ihn Prud. perist. 10, 21sq. ausdrückt: *Sum mutus ipse, sed potens facundiae / mea lingua Christus luculente disseret*; und eben diese einleitenden Strophen des Romanushymnus, deren Grundgedanke in den zitierten zwei Versen konzentriert ist, bildet ja auch, wie zu *rauca* (5) angemerkt werden konnte, einen möglichen Bezugstext der hier diskutierten Praefatio.

10                    Dignum opus et iustum semper tibi dicere grates,  
                           omnipotens mundi genitor, quo principe cuncta  
                           natalem sumpsere diem atque exorta repente  
                           post tenebras stupidi spectarunt lumina caeli:  
                           gens hominum pecudesque ferae milleque volucres  
                           et quae per liquidos discurrunt agmina campos –  
                           omnia per temet, ex te, qui maxima condis,  
                           ex te nata, pater.

Würdig ist die Handlung und recht, allezeit dir zu danken, allmächtiger Erzeuger der Welt, durch dessen Urheberchaft alles den Tag seiner Geburt erlebte und, im Augenblick entstanden, nach der Finsternis das Licht des staunenden Himmels erblickte: Das Menschengeschlecht, das wilde Vieh, die zahllosen Vögel und die Schwärme, die die flüssigen Fluren durcheilen – alles ist durch dich, aus dir, der du die größten Werke begründest, aus dir geboren, Vater.

(7) *Dignum opus et iustum, semper tibi dicere grates*] Es liegt auf der Hand (und wurde bereits von Weitz angemerkt), daß Ps.-Hil. hier auf den gewöhnlichen Beginn der liturgischen Präfation *Vere dignum et iustum est, aequum et salutare, nos tibi semper et ubique gratias agere, domine sancte,*

*pater omnipotens, aeterne deus* ... (die letzten Worte gehören prinzipiell bereits zum variablen Teil der Präfation, finden sich aber meist relativ unverändert wieder: vgl. die angeführten Beispiele oben 86f., Anm. 237; 88; unten 228f., Anm. 549) anspielt<sup>403</sup> und sich damit nicht nur, wie etwa Prudenz in manchen der Cathemerinon-Gedichte, als Teilnehmer am Gottesdienst, sondern als die Eucharistie zelebrierender Priester geriert. Dabei bleibt der liturgische Text inhaltlich noch länger maßgeblich, denn mit *pater omnipotens* und *aeterne deus* sind jene zwei Aussagen über Gott getroffen, die Ps.-Hil. in den Versen 8–22 ausführen wird, was, die noch zu zeigende Rekurrerung auf das Venus-prooemium des Lukrez vorwegnehmend einbezogen, eine Kontrastierung von außergewöhnlicher Schärfe bedeutet: Dem Werkbeginn des zu widerlegenden heidnischen Dichters wird nichts geringeres als der Beginn des *Canon missae* engeengehalten, also Praefatio gegen Praefatio.<sup>404</sup>

Smolak verweist überdies auf die strukturelle Parallele zum Schluß der der *Alethia* des Marius Victorius vorangestellten *precatio*.<sup>405</sup> Damit baut Ps.-Hil. einen durch sein Thema (die Weltschöpfung) vorgegeben Gedankenkreislauf auf: Ist es nach geläufiger theologischer Anschauung vornehmste Aufgabe, um nicht zu sagen hauptsächlicher Existenzgrund des Menschen, Gott zu danken, d. h. zu loben (cf. in gen. 114sq.; als weiterer Beleg sei Prud. cath. 3, 31–40 genannt), so fügt der Dichter sein den Schöpfer lobendes Gedicht genau an jener Stelle in den Gottesdienst ein, wo das Motiv des Dankens wie auch des Rühmens (vgl. den weiteren Text der Präfation) die zentrale Rolle spielt. Gleichzeitig fügt er möglicherweise erneut ein bescheidenheitstopisches Element ein: *dicere grates* ist einzig Verg. Aen. 11, 508 *O decus Italiae virgo, quas dicere grates / quasve referre parem?* belegt, wozu Servius erklärt: *Secundum rhetoricam disciplinam dicit se verba invenire non posse, quibus eius exprimat laudes*. Die Übertragung der bei Vergil an die Jungfrau Camilla gerichteten Wendung auf *genitor* könnte weiters theoretisch als Hinweis auf ein gemeinsames Konzept von *In Genesis* und dem für spätantike Verhältnisse relativ stark von Marienverehrung geprägten *Carmen de evangelio* aufgefaßt

<sup>403</sup> Ob das in *R* und *E* überlieferte *est*, das in der liturgischen Praefatio ja eindeutig sein Vorbild hat, in *B* ausgelassen oder in *R* gemäß dem liturgischen Text hinzugefügt wurde, ist ebenso schwer zu entscheiden wie für den Text letztlich irrelevant; die zweite Variante ist jedenfalls durchaus einleuchtend, sodaß ich Peipers Bevorzugung des älteren Codex *B* hier folge.

<sup>404</sup> Vgl. oben 82ff. – Es soll darauf hingewiesen sein, daß die Bezeichnung des alten Dankgebets *Dignum et iustum est* ... als Praefatio ursprünglich wahrscheinlich nicht dessen Funktion als Vorspann zur Eucharistie, sondern lediglich das Dankgebet als solches bezeichnete; dennoch handelt es sich immerhin um dasselbe Wort, und zu allen Zeiten konnte ein liturgiekundiger Christ auf den Gedanken kommen, die Bezeichnung *praefatio* gehe auf die Funktion des Textes im Ablauf der Meßfeier zurück.

<sup>405</sup> Smolak, K., Unentdeckte Lukrezspuren, 237f., Anm. 85 (mit Literaturverweisen).

werden, doch wäre dies einer genaueren Untersuchung anheimzustellen. Auch als Vorspann zu einer längeren, von Reminiscenzen an das lukrezische Venusprooemium dominierten Passage wirkt die Anspielung auf die *virgo* Camilla, so sie eine ist (Anspielung nämlich), auffällig.

(8) *omnipotens mundi genitor*] Smolak wies bereits darauf hin, daß mit dieser Umschreibung von *pater omnipotens* aus der liturgischen Praefatio durch das freilich erst ex post als Lukrezianum erkennbare *genitor*<sup>406</sup> eine Passage massiver Bezugnahmen vor allem auf dessen Venusprooemium einsetzt, hier durch Anspielung auf *Aeneadum genetrix* (Lucr. 1, 1).<sup>407</sup> Dabei fällt immerhin auf, daß nach der *virgo* Camilla nun auch noch die lukrezische Venus die Übertragung einer klassisch ihr zugewiesenen Wendung auf den christlichen Gott hinnehmen muß, freilich ist auch zu erkennen, daß in das lukrezische Grundmuster Elemente aus klassisch-epischem Formulierungsgut eingepaßt werden: Der Ersatz von *pater* bzw. der lukrezischen *genetrix* erfolgt unter Inanspruchnahme eines vergilischen *omnipotens genitor* (Aen. 10, 668; vgl. den Hymnus Anth. Lat. Riese 719, der sogar mit den Worten *omnipotens genitor* beginnt) möglicherweise (aber nicht notwendig) in Kombination mit dem Colum. 1, praef. 2 erscheinenden *mundi genitor*, welches zu *Aeneadum genetrix* erkennbar eine Überbietung darstellt; vgl. weiters das Aug. civ. 7, 9 aus Varros Logistorici zitierte Soranus-Fragment *Iupiter omnipotens regum rerumque deumque / progenitor genetrixque, deum deus, unus et omnes*, dessen Kenntnis bei Ps.-Hil. man voraussetzen kann.<sup>408</sup> Im Schöpfungskontext begegnet das Wort *genitor* christlich bereits in Iuvenc. praef. 4; Weitz verweist weiters auf Clemens Alexandrinus, der in einer von christlichem Superioritätsgefühl getragenen Kommentierung von Plat. Tim. 28C den Kosmos geradezu als Sohn Gottes bezeichnet: Οὐ μόνον γενητὸν ἔδειξεν τὸν κόσμον, ἀλλὰ καὶ ἐξ αὐτοῦ γεγονέναι σημαίνει καθάπερ υἱόν, πατέρα δὲ αὐτοῦ κεκληθῆσθαι, ὡς ἂν ἐκ μόνου γενομένου καὶ ἐκ μὴ ὄντος ὑποστάντος.<sup>409</sup> Insofern der Timaios Platons (wahrscheinlich in Übersetzung) dem Dichter von *in Genesin* durchaus bekannt gewesen sein kann, ist diese Gedankenverbindung zumindest erwägenswert.

(8sq.) *quo principe cuncta / natalem sumpsere diem*] Hiermit beginnt eine bis 14a reichende Ausführung des Begriffes *mundi genitor* (also des πατήρ παντοκράτωρ / *pater omnipotens* der Praefatio des Canon missae), die des weiteren nahtlos in eine Darstellung der Anfangs- und Endlosigkeit Gottes

<sup>406</sup> Das Wort *genitor* noch in Vers 53 in verdeckt christologischem Kontext.

<sup>407</sup> Smolak, K., Unentdeckte Lukrezspuren, 220. – Da ich den Ausführungen Smolaks bezüglich Lukrezparallelen in den Versen 7–39 wenig hinzuzufügen habe, beziehe ich mich des weiteren im genannten Bereich auf sie, ohne jedesmal darauf hinzuweisen.

<sup>408</sup> Vgl. Kommentar zu de ev. 40sq.

<sup>409</sup> Clem. Alex. Strom. 5, 14, 92, 3.

übergehen wird. – *quo principe* erinnert natürlich an Gen 1, 1 *in principio creavit deus ...*, ist aber doch anders gelagert, da die an den nachfolgenden Versen zu zeigende Parallele zu Lukrez nahelegt, *cuncta nicht* für die Gesamtheit der Schöpfung, also auch nicht für *caelum et terram*, zu nehmen. Die in den Versen 14b–22 ausgeführte Anfangs- und Endlosigkeit Gottes, die die Einengung des *cuncta* nicht weiterverfolgt, greift allerdings ihrerseits das *quo principe*-Motiv auf und weitet es so aus, daß aus der Perspektive des in Vers 23 mit einem bereits den Zustand nach der Erschaffung der Materie voraussetzenden *cum*-Satz einsetzenden eigentlichen Schöpfungsberichtes der gesamte davorstehende Block zum Ersatz für ein *in principio creavit ...* (aber eben nicht zu dessen Paraphrase) wird. Sprachlich ist auf Hept. iud. 342 *quo principe vincant* sowie Verg. Aen. 3, 168 *genus a quo principe nostrum* hinzuweisen, wovon letztere Stelle ein genaues Pendant zur steigernden Übertragung von *Aeneadam genetrix* auf *mundi genitor* darstellt, da das durch *cuncta* ersetzte *genus ... nostrum* wiederum das der Trojaner ist. – *cuncta* als Versschluß ist unauffällig, doch seine substantivische Verwendung entspricht dem lukrezischen Kolorit der Passage. – *natalem sumpsere diem* ist eine, was *natalem ... diem* betrifft, sprachlich ebenfalls unauffällige (cf. e. g. Tib. 3, 5, 17) Umschreibung des *concipitur* aus Lucr. 1, 5, dessen Subjekt *genus omne animantum*, wie sich ab Vers 11 herausstellt, die exakte inhaltliche Entsprechung zu *cuncta* darstellt, und das mit dem nachfolgenden *visitque exortum lumina solis* einen Doppelausdruck bildet, den Ps.-Hil. in 9sq. relativ eng nachahmt. Die in der Dichtung selten anzutreffende Form *sumpsere* hingegen findet sich just in Ov. met. 1, 430sq. *quippe ubi temperiem sumpsere umorque calorque, / concipiunt et ab his oriuntur cuncta duobus* bei der automatisch ablaufenden Neuentwicklung der Tiere nach der Sintflut, einem Szenenkomplex, auf den sich Ps.-Hil. auch an anderer Stelle bezieht. Dreierlei ist bemerkenswert: Die Tiere (inklusive Menschen) bilden, freilich ohne daß der Leser dies in Vers 9 noch vermuten könnte, ein zentrales Motiv des gerade diskutierten Gedichtabschnittes; im bei Ovid nachfolgenden Vers erscheint ein substantiviertes *cuncta* (und überdies ein wieder auf Lukrez zurückweisendes *concipiunt*); und das in verschiedenen nichtchristlichen Kosmogonien dominierende und bei Ovids Tierentstehung ja ebenfalls erscheinende Konzept eines von sich aus, d. h. ohne speziellen Schöpfergott (Demiurgen) ablaufenden Prozesses ist der christlichen Theologie vielleicht nicht naturgemäß, aber ihrer Natur gemäß ein Greuel, sodaß ein wenig unterschwellige Polemik Ps.-Hil. zuzutrauen ist. Weiters ist denkbar eine Bezugnahme auf Sedul. carm. pasch. 5, 50sq. *utinam ... nequisset / natalem sentire diem, nec luminis huius / hausisset placidas ... auras (scil. Iudas)*: Anlässlich der Erschaffung der Lebewesen hätte man es im Falle einer tatsächlichen Bezugnahme (in der nur

*sentire* durch das ähnlich lautende, aber die grammatikalische Struktur ändernde *sumpsere* ersetzt wäre) mit einer automatisch in ihren neutestamentlichen Antitypos übergeführten Einbeziehung des gängigen exegetischen Topos von der Mithersaffung der Schlange (d. h. letztlich des Iudas) zu tun: Ein düsterer Kontrapunkt zur so lichtvoll geschilderten Schöpfung, und damit eine genaue Parallele zur Technik des Dichters in de ev. 9sq., wo anlässlich der Lichtgeburt Christi durch Zitate unterschwellig ein starkes Todesmotiv anklingt.

Unabhängig von der auch für den lukrezkundigen Leser erst weiter unten deutlich werdenden Einengung des zunächst doch wohl nur als ‚Gesamtheit der Schöpfung‘ verstehbaren *cuncta* auf die höheren Lebewesen stellt sich die Frage, wie weit man in der Interpretation von *natalem ... diem* gehen darf: Natürlich ist der biblische Schöpfungsbericht in charakteristischer Weise in Tage eingeteilt, sodaß ein mit der Bibel vertrauter Leser die Formulierung völlig unauffällig finden und sich höchstens noch an das von Augustinus (s. Anm. 272) verfochtene Konzept der Gesamtschöpfung im Augenblick erinnern fühlen wird; daß Ps.-Hil. des weiteren die Tageszählung penibel vermeidet, muß nicht dagegen sprechen. Möglicherweise aber spielt der Dichter gerade angesichts des nachfolgenden *tenebras – lumina* – Gegensatzes mit der dem Wort *dies* ja auch etymologisch innewohnenden Lichtkomponente.

**exorta repente]** Wiederum formt der Dichter in das Grundgerüst des Venusprooemiums anderweitig bezogene Wendungen ein: Lucr. 1, 4sq. *genus omne animantum / concipitur visitque exortum lumina solis* wird, abgesehen davon, daß sich rück- bzw. vorausblickend *genus omne animantum* in *cuncta* (Vers 8) sowie die Lebewesenreihe der Verse 11sq. aufgespalten zeigt, ausgehend von *exortum* und im Stile des schon von Paul. Nol. carm. 28, 108 in die christliche Dichtung übertragenen *e terra exorta repente arbusta salirent* (Lucr. 1, 187) mit einer neuen Klausel versehen, die freilich durch Verwendung des immerhin viermal bei Lukrez am Versschluß belegten *repente* dessen Diktion treu bleibt; ähnliches findet man auch Cic. Arat. 18 (Soubiran), 1; gleichzeitig läßt sich auch eine Brücke zum zweiten, größeren Antilucetius des fünften Jahrhunderts, Marius Victorius, schlagen: *a te principium traxit quodcumque repente / ex nihilo emicuit* (prec. 22sq.): vgl. unten zu Vers 20sq. Daß das Element des *repente* überhaupt in die Kontrafaktur des Venusprooemiums gezogen werden mußte, begründet sich in der theologischen Konzeption der blitzartig ablaufenden Schöpfung, das auf der Basis von Sir. 18, 1 *creavit omnia simul* sowie Ps. 103, 24 in der Exegese verschiedentlich vertreten wurde.<sup>410</sup>

(10) **post tenebras stupidi spectarunt lumina caeli]** In diesem Vers bzw. in seinem Kontext durchdringen einander inhaltliche und textkritische

<sup>410</sup> cf. Aug. gen. lit. 4, 33sq.; Ambr. hex. 1, 3, 8sq.; Mar. Victor. aleth. prec. 22sq.

Schwierigkeiten in höchst unangenehmer Weise. Die karolingische Handschrift *B*, die schon in Vers 9 mit *adque* sowie *reperte* zwei geringfügige Verschreibungen bot, deren letztere immerhin Indiz dafür ist, daß *B* bereits eine Minuskelhandschrift als Vorlage diente, dabei aber ohne weiteres als Verschreibung zurückzuweisen ist, während *adque* wenigstens theoretisch ein *ad quae* sein könnte, zu welchem *lumina* dann das Subjekt bilden und damit eine Parallele zum neidvollen Staunen des Himmels bezogen auf die Geburt Christi in de ev. 6sq. ergeben würde, was freilich unwahrscheinlich ist, weil *exorta repente post tenebras*, aus inhaltlichen Gründen wegen der Gleichung von *cuncta* mit den Lebewesen unmöglich auf die Gestirne zu beziehen, dann wenig elegant zu *quae* zu stellen wäre, verunziert noch durch die gerade in epischer Diktion unbeliebte Konstruktion von *spectare* mit *ad* anstelle eines reinen Akkusativs, sodaß man bei *atque* bleiben wird, hat hier *stupido spectarunt lumine caelo*, freilich mit einem hakenförmigen Zeichen über dem *-o* von *stupido*, welches möglicherweise auf eine Unsicherheit des Schreibers hindeutet, *R* und *E* hingegen bieten *stupido spectarunt lumina caelo*, welche Lesart in sämtlichen Editionen vor Peiper rezipiert wurde, mit Ausnahme von Barths, der *stupido spectarunt lumine caelum* konjizierte und damit der ihm unbekanntem Hs. *B* nahekam<sup>411</sup>; *stupido lumine* müßte dann etwa ‚mit staunendem (oder auch: von der Helligkeit geblendetem?) Blick‘ bedeuten, was gut zu *post tenebras* passen würde; vgl. überdies Paul. Nol. carm. 33, 54 *et coelum stupide suspiciens*, freilich in sehr verschiedenen Kontext. Von Nachteil ist, daß bei dieser Form der Texterstellung die in der ganzen Passage stark spürbare Lukrezreminiszenz in wenig überzeugender Weise verunklart würde.

Bleibt man nun bei der in *R* überlieferten Variante *stupido spectarunt lumina caelo*, so ergeben sich zwei stark voneinander unterschiedene Möglichkeiten der Interpretation: Nimmt man *cuncta*, dem Gefühl des Lesers wahrscheinlich näherliegend, als ‚All, Gesamtheit der Schöpfung‘, so müßte, da bei der Erschaffung der Materie Licht ja noch nicht existierte, *exorta repente* als Attribut zu *lumina* zu stellen sein, was diesfalls sprachlich wie inhaltlich ohne weiteres möglich wäre. Der Himmel würde demzufolge über die Erschaffung des Lichtes (bzw. der Gestirne) staunen, völlig parallel zu anderen Schöpfungsstücken: cf. Verg. ecl. 6, 37; Mar. Victor. aleth. 1, 106; vor allem aber Paul. Nol. carm. 32, 173 *ast ubi cuncta novum stupuerunt surgere solem*, welches sich in einer noch mehrfach von Ps.-Hil. zitierten Passage findet. Es ergäbe diese Art der Interpretation für die Verse 8 bis 12 eine kursorische Gesamt-Schöpfungsreihe, die an dieser Stelle passender wirken würde als das nur auf beseelte Lebewesen verengte *cuncta*, welches Smolak sogar als Unstimmigkeit

<sup>411</sup> v. Barth, *Advers. crit.*, Sp. 1163.

bezeichnet<sup>412</sup>, und die durch das nachfolgende *omnia* (13) sinnvoll zusammengefaßt würde.

Zwei Gründe sprechen meines Erachtens (wenn auch vielleicht nicht zwingend) gegen diese an der Oberfläche glatte Interpretation: Zum einen zeigt sich zwischen den Versen 10 und 11 ein leichter Bruch, hervorgerufen durch das Fehlen einer Copula wie auch durch die mit *gens hominum* beginnende, der Reihenfolge des Sechstagerwerkes genau zuwiderlaufende Lebewesenreihe, der es wahrscheinlicher macht, daß mit 11 eine Erklärung des vorangegangenen *cuncta* beginnt, als daß es sich um die Fortsetzung einer Aufzählung handelt; zum anderen erscheint es schwer vorstellbar, daß der Dichter, dessen direkte Beziehung auf das Lukrezprooemium gerade hier mit Händen zu greifen ist, absichtlich einen Text verfaßte, der just für einen Lukrezkenner durch die Umdeutung von *exorta* mißverstehbar sein mußte.

Nimmt man, den Text nach wie vor in der Art des Codex *R*, die fraglichen Verse nun als in ihren Grundzügen unveränderte Übernahme aus Lukrez, so ergibt sich eine zweite Möglichkeit und damit folgendes Bild: Nach dem durch *cuncta natalem sumpsere diem* wiedergegebenen *genus omne animantum concipitur* des Lukrez (4sq.) wird das dort unmittelbar folgende *visitque exortum lumina solis* durch *exorta ... spectarunt lumina caelo* paraphrasiert, wobei *lumina* und *exorta* (der Plural ist durch *cuncta* motiviert) gleichbleiben, *spectarunt* ein klangvolleres Synonym für *visit* ist. Erweitert wird das lukrezische Material durch *repente* (s. o. zu Vers 9) durch den Zusatz *post tenebras*: dies die Schwachstelle dieser Interpretation, da sich *post tenebras* zur Erschaffung des animalischen Lebens doch schlechter fügt als zur Erschaffung des Lichtes oder der Gestirne, sodaß man *tenebrae* nur als vagen Ausdruck für den Urzustand alles noch nicht Geschaffenen (korrespondierend mit *subito-* bzw. *repente*-Schöpfungen, die dann mit Begriffen wie z. B. *emicuit* [Mar. Victor. aleth. prec. 22–24<sup>413</sup>; Paul. Nol. carm. 32, 168] Lichtwerte verliehen bekommen können) bzw. als etwas diffusen Einfluß alter Kosmogonien deuten kann<sup>414</sup>; sowie durch die Charakterisierung des Himmels als *stupidus*: Das Motiv des Staunens, das in kosmogonischem Zusammenhang am öftesten anlässlich der Erschaffung der Gestirne auftritt (vgl. noch in gen. 80: *ecce aliud mirum ...* bei der Erschaffung der *luna*), ist auf andere Schöpfungsakte

<sup>412</sup> Smolak, K., Unentdeckte Lukrezspuren, 220.

<sup>413</sup> Die Stelle ist als weiteres Vorbild durchaus in Betracht zu ziehen: *A te principium traxit quodcumque repente / ex nihilo emicuit tantoque auctore repletum / vel vim mentis habet vel formam in mente recepit*: Nicht nur erinnert das im Veresschluß stehende *repente* an Ps.-Hil., sondern auch die Funktion der Passage als Bestandteil eines einen Schöpfungsbericht einleitenden Hymnus ist im Prinzip die gleiche wie hier.

<sup>414</sup> So Smolak, Unentdeckte Lukrezspuren, 221 mit Anm. 25.

übertragbar.<sup>415</sup> Das führt zu einem komplizierten Wechselspiel: Die neuerschaffenen Lebewesen erblicken den Himmel, der sie ihrerseits erstaunt betrachtet: wohl also beiderseitiges Staunen.

Gestützt wird diese Interpretation von *exorta* als Prädikativ zu *cuncta* noch durch eine weitere Formulierung eben aus dem Venusproemium: *nec sine te quicquam dias in luminis oras / exoritur* (Lucr. 1, 22sq.), welche erneut, mit *exoritur* sogar im Wortbestand, mit *dias* im Anklang an (*natalem*) *diem*, in gen. 9sq. entspricht. Somit ergibt sich, die Parallele zu Lukrez hinlänglich bewiesen, rückwirkend für *cuncta* (8) die durch *genus omne animantium* (Lucr. 1, 4) definierte Bedeutung ‚alle Lebewesen‘. Das zieht nun noch die letzte Frage nach sich, ob nämlich *stupido ... caelo* zu halten ist: Bei der Bedeutung ‚am (staunenden) Himmel‘ kann *lumina* nur ‚Gestirne‘ bedeuten, was mit der Erschaffung der Tiere, die ja nach der der Gestirne erfolgt, ohne weiteres zusammenpaßt. Freilich wäre als Entsprechung zu *dias in luminis oras* eine allgemeiner auf ‚Licht‘, d. h. auch: ‚Leben‘, statt konkret auf die Gestirne gehende Formulierung wünschenswert, zumal wenn man bedenkt, daß die Einengung des Blicks lediglich auf die beseelten Lebewesen ja mehr durch die Lukrezparallele zustande kommt, als daß sie aus dem Gedankengang innerhalb des Gedichtes in Genesin selbst leicht zu erkennen wäre, was möglichste Deutlichkeit der Lukrezparallele wünschenswert macht. Peiper konjizierte demzufolge zu *stupidi lumina caeli*, eine Konjektur, der man ohne weiteres folgen kann und die überdies Parallelität zur Klausel *lumina solis* im fraglichen Lukrezvers (1, 5) herstellt, passend auch angesichts der christlichen Unterscheidung zwischen Licht und Gestirnen, die Ps.-Hil. zwar eher überspielt, damit aber eindeutig doch kennt (vgl. oben 102f.). Allerdings bestätigt diese Textgestaltung Peipers nicht eben seine Einschätzung der Textzeugen: Just die von ihm bevorzugte Hs. *B* ist von seiner Variante am weitesten entfernt.

Die Klausel *lumina caeli* selbst ist etwa Cic. Arat. 113. 405; progn. frg. 4, 10; Claud. carm. min. 53, 123 belegt; vgl. überdies Iuven. 3, 16. An möglichen sprachlichen Reminiszenzen sind weiters festzuhalten: *spectarunt*, eine als Typ in der Dichtung nicht seltene Form, erscheint so nur bei Silius (1, 252; 3, 498). Weiters vgl. Damasus carm. 1, 6 (Ferrua) *post tenebras verum meruit (scil. Paulus) cognoscere lucem*: Sollte Ps.-Hil. sich hier auf Damasus beziehen (cf. 12, 3sq. (Ferrua) *solvere qui potuit letalia vincula mortis / post tenebras ...*), so ergäbe sich zusätzlich ein Spiel mit der soterologischen Komponente von Licht und Finsternis, welches angesichts des von der Schöpfung bis (im *Carmen de Evangelio*) zur Apokalypse gespannten Bogens durchaus passend erschiene.

<sup>415</sup> Vgl. Smolak, Unentdeckte Lukrezspuren, 222 mit Anm. 28.

(11) *gens hominum pecudesque ferae milleque volucres*] Entsprechend seiner Bezugnahme auf Lucr. 1, 1sq. erklärt Ps.-Hil. nun das vorangegangene *cuncta* durch eine Aufzählung von Lebewesen, die Lucr. 1, 11–20 als grundlegenden Text straffend in eine dem biblischen Schöpfungswerk genau gegenläufige Reihe umwandelt und dabei Wortmaterial aus anderen, thematisch meist nahestehenden Passagen der klassischen Literatur anklingen läßt; ähnliche Reihen auch in 96 und 108–110. Eindeutig lukrezisch ist dabei zunächst *pecudes(que) ferae* (Lucr. 1, 14 Bailey: *ferae pecudes*), eine Wendung, die ohne nähere Spezifizierung nach Lukrez nie mehr aufgegriffen wurde und offenbar nicht nur dem modernen Erklärer Schwierigkeiten bereitet<sup>416</sup>: So löst etwa Stat. Theb. 4, 141 zu *pecudesque feraeque* auf (ebenso Mart. 9, 71, 9); vgl. auch Lucr. 2, 343; 5, 228; 1, 163. Beineben muß dieses in seiner Singularität doch bemerkenswerte Zitat noch nicht bedeuten, daß Ps.-Hil. selbst eine besonders konkrete Vorstellung, was Lukrez mit *ferae pecudes* eigentlich meinte, damit verband. Allenfalls wäre daran zu denken, daß zwar das Adjektiv *ferus* zu jeder Art von Tier gestellt werden kann, das substantivierte *fera* hingegen nahezu ausschließlich Landtiere bezeichnet (cf. ThL VI, 1, 607, 1 – 608, 28, v. a. 607, 84sq.); eine Abfärbung dieses Gebrauchs des Substantivs auf das Adjektiv ist möglich und würde exakt in die Tierreihe der Verse 11sq. passen. – *gens hominum* ist eine Zutat gegenüber dem Venusproemium, die auf der ihrerseits von Lukrez (und zwar dem zuletzt genannten Vers 1, 163, wo in 161 bereits eine Nennung des Menschen erfolgt) abhängigen Stelle Verg. georg. 3, 242sq. *omne adeo genus in terris hominumque ferarumque / et genus aequoreum, pecudes pictaeque volucres*<sup>417</sup> bzw. deren Pendant Aen. 6, 728sq. *inde hominum pecudumque genus vitaeque volantum / et quae marmoreo fert monstra sub aequora pontus* basiert, Stellen, auf die bereits Miraglia sowie (zumindest die Georgicastelle) Weitz hinweist und die beide entsprechende Viererreihen von Lebewesen bieten, letztere sogar in gleicher Reihenfolge und in derselben Verteilung von 3 : 1 auf die zwei Verse.<sup>418</sup> Die exakte

<sup>416</sup> Smolak, K., Unentdeckte Lukrezspuren, 223 mit Anm. 31 und 32. Miraglia nimmt durch Satzzeichensetzung ein Asyndeton an (*pecudesque, ferae*): Das ist möglich, angesichts der eindeutigen Bezugnahme auf Lukrez aber, wo doch eher nicht mit Asyndeton zu rechnen ist, auch nicht notwendig. Vgl. weiters de ev. 82sq.

<sup>417</sup> vgl. Aen. 4, 525: Auf diese Stelle verweist Manitiu, Geschichte der christlich-lateinischen Poesie, 192, Anm. 1.

<sup>418</sup> Für die Reihenfolge der Lebewesen in 11sq. verweist Miraglia überdies auf den Schöpfungsbericht von Gen. 2, der zuerst den Menschen, dann die Tiere nennt. Als weitere Parallele wäre noch die an ungefähr vergleichbarer Stelle innerhalb des Solhymnus Anth. Lat. Riese 389, 11sq. erscheinende Reihe *Hinc homines, armenta simul, e semine rerum, / alitis hinc pecudum vivit genus omne natantum* anzuführen: auffällig hier immerhin die an *pecudes ferae* erinnernde unorthodoxe Verwendung des Begriffes *pecus*.

Formulierung *gens hominum* freilich, die noch in Vers 195 erscheint, gehört außervergilischer Dichtersprache an (Ov. am. 2, 14, 10; Sil. 3, 144; 6, 534; Val. Fl. 4, 65). – *milleque volucres* ist einhellig überliefert und metrisch natürlich bedenklich, zumal Ps.-Hil. mehrere hundert Belege des Wortes in älterer hexametrischer Dichtung vorlagen, aus denen er die Quantitäten der Silben hätte ableiten können, weshalb Morel zu *mille atque* konjizierte, Fabricius, dem Weitz hier folgt, auf der Basis des oben zitierten Verses georg. 3, 243 zu *pictaeque volucres*. Für letzteres wenigstens besteht kein Anlaß: *mille* kann ganz gut einem lukrezischen *variaeque volucres* (5, 801. 1078) oder einer Klausel wie *cunctaeque volucres* (Il. Lat. 992) bzw. dem Versbeginn *innumeras volucres* (Ov. met. 11, 21; Hept. gen. 1238) entsprechen; überdies ist auch *carm. laud. dom. 75 tum volucres multas et mille examina vocum* zum Vergleich heranzuziehen.

(12) *et quae per liquidos discurrunt agmina campos*] Zu den zum letzten Vers genannten Bezugstexten des Venusprooemiums und der beiden Vergilstellen tritt als merkwürdige, allein dem Wortlaut nach mechanisch parallele Stelle Manil. 2, 647 *et quae per senos decurrit virgula tractus*, die, wie es scheint, das Grundmuster abgibt, nach welchem Ps.-Hil. den den Fischen gewidmeten zweiten Vers der oben zitierten Stelle Aen. 6, 728sq. abwandelt, wobei *decurrit* durch das episch geläufige *discurrere* (cf. e. g. Luc. 1, 643) variiert wird; vgl. aber auch, inhaltlich weitaus näherliegend, Lucr. 2, 346 *et quae pervulgant nemora avia pervolitantes*. Aus dem vergilischen Kontext, der bekannten stoisch gefärbten Kosmologierede des Anchises, stammt auch die, wie Weitz bereits anmerkte, neben ihrer Pendantstelle georg. 3, 198 *campi ... natantes* letztlich auf Plautus (Trin. 834 *caeruleos per campos*; cf. Rud. 268 *per vias caeruleas*) zurückgehende Bezeichnung des Meeres als *campos liquentis* (Aen. 6, 724), die bei Ps.-Hil. zu *liquidus ... campos* werden.<sup>419</sup> Die Klausel *agmina campos* mag mechanisch aus Sil. 12, 429 entlehnt sein. Es zeigt sich, daß der Dichter jenseits solch wenig beachtenswerter Anlehnung an vorgeprägtes hexametrisches Wortmaterial offenbar ausdrücklich bemüht ist,

<sup>419</sup> Peiper verweist weiters auf Hept. gen. 304 *quae super aequoreum campum defessa volatu ...*; als weiteres Beispiel für *liquidus* wäre Paul. Nol. *carm. 32, 176 liquido natat aequore piscis* zu nennen, ein Vers, auf dessen Kontext (32, 173) schon oben zu Vers 10 hingewiesen wurde. Eine stärkere inhaltliche Bezugnahme auf Paulinus ist allerdings anzuzweifeln, da jener seine Wesensreihe Mensch / Gestirne / Vögel / Fische ausdrücklich den vier Elementen Erde, Feuer, Wasser, Luft Lebewesen zuordnet; wollte man Pseudo-Hilarius dahingehend interpretieren, käme durch die Hinzufügung der doch wohl der Erde zuzuzählenden *pecudes ferae* der Mensch in die Position der (bei Ps.-Hil. hier ja nicht genannten) Gestirne, wäre also dem feurigen Bereich zuzuordnen, was mithilfe stoischer Konzeptionen vom feurigen λόγος, evtl. in neuplatonischer Filterung, notfalls denkbar, aber doch recht weit hergeholt erscheint.

trotz Hinzuziehung zweier vergilischer Stellen, die dem Leser wohl eher bekannt sein mußten als Lukrez, die Bezugnahme auf diesen möglichst alles durchdringen zu lassen: Nicht nur wird *campos liquentis* (Aen. 6, 724) unter Anklang an Lucr. 6, 405 umgeformt, sondern Vergil selbst beruht an jener Stelle auf *camposque virentis*, welches aus eben jenem Abschnitt des Venusprooemiums stammt, den Ps.-Hil. durch die Verse 11sq. widerspiegelt. Die Diktion bleibt also gleichsam *entre nous*.

(13sq.) *omnia per temet, ex te, qui maxima condis, / ex te nata, pater*] *omnia* greift nach den Ausführungen der vorangegangenen Verse *cuncta* aus Vers 8 auf. Angesichts der grundsätzlichen Parallelität zum lukrezischen Venusprooemium nimmt es die gleiche Stellung ein wie dort (Lucr. 1, 19) *omnibus*, das seinerseits die vorangegangenen Verse zusammenfaßt. Inhaltlich freilich wird das lukrezische *omnibus incutiens blandum per pectora amorem / efficis ut cupide generatim saecla propagent* durch Pseudo-Hilarius' Betonung, alles sei durch und vor allem aus Gott geboren, stark kontrastiert. – *per te(met)* findet sich im gleichen Kontext im Venusprooemium (4sq.): *per te quoniam genus omne animantum / concipitur*, und als lukrezisch ist vielleicht auch die schwer-epische Steigerung zu *temet* zu werten: Zwar erscheint die konkrete Form überhaupt erst bei Seneca und Manilius, Lukrez aber hat immerhin das noch auffälligere *tutemet* (Lucr. 1, 102; 4, 915). Für die Kombination von *per te* und *ex te* (welches hier emphatisch gedoppelt und um die hymnische Prädikation *qui maxima condis* gruppiert ist), verweist Weitz auf Rom. 11, 36 *quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso*, eine Wendung, die durch ihren allerdings unter dem Einfluß von 1 Cor. 8, 6 auf Christus übertragenen Gebrauch in der Liturgie am Schluß des Canon missae allgemein bekannt sein mußte und als Zitat hier den in Vers 7 durch *dignum et iustum* angenommenen Zelebrantengestus fortführt. – *qui maxima condis* erscheint ohne Parallele, sieht man von Manil. 1, 37 *qua maximus esset* (so der von Gronovius und Housman konstituierte Text) ab, worauf Smolak<sup>420</sup> hinweist. Eine ähnliche Formulierung hat Ps.-Hil. selbst aber noch in den Versen 52sq. *tua maxima dona / condere quae ... parabas*, wo die Erschaffung des Lichtes bezeichnet wird. Nähme man von jener Stelle her eine Rückwirkung auf *qui maxima condis* an, würde sich das in den Versen 23sq. zwar versteckt, aber doch merklich präsente zentrale Lichtmotiv der Schöpfung hier präludiert finden.<sup>421</sup> Zumindest aber wird man einen in diesem Relativsatz ausgesprochenen allgemeinen Superlativ- bzw.

<sup>420</sup> Smolak, Kurt, Unentdeckte Lukrezspuren, 226.

<sup>421</sup> Wenn man bedenkt, daß in 52sq. eine massiv christologische Passage vorliegt, bleibt sogar die Möglichkeit, hier *maxima ... ex te nata* gleichfalls auf Christus zu deuten; ob dies für den normalen Leser aber noch nachvollziehbar wäre, ist fraglich, zumal der Begriff *condens* ja auch noch in 65, dort auf die Gestirne und ihr Licht bezogen, erscheint.

Singularitätsausdruck annehmen, der in seiner Stellung nach dem zusammenfassenden *omnia* ähnliches leistet wie der Vers *quae quoniam rerum naturam sola gubernas* (Lucr. 1, 21) nach der ihm vorangehenden Aussage *omnibus incutiens ... amorem etc. – nata* (14) betont erneut den schon mit *genitor* (8) und *natalem ... diem* (9) bezeichneten Aspekt der ‚Geborenheit‘ des Kosmos, verstärkt durch ein *genitor* genau entsprechendes, dem christlichen Sprachgebrauch aber weniger auffälliges *pater*. Überliefert ist eigentlich *ex te nate pater*, welches Coustant (1693), der es als *quasi ex te existens et a nullo alio originem habens* erklärt, und Weitz vor allem unter Berufung auf Vers 17 *nec tamen ax alio ducis genus* halten wollen. Bemerkenswert wäre dabei immerhin, daß Nonnos in seiner Paraphrase des Johannesprologs, dessen Aussagen ja eine der biblischen Basen für den vorliegenden einleitenden Hymnus bilden (cf. Ioh. 1, 3 *omnia per ipsum facta sunt*; daher symb. Antioch.: *per quem omnia facta sunt*), die Wendung *ἀυτοφύτωιο θεοῦ* gebraucht<sup>422</sup>, was im Falle eines Nachweises der Kenntnis des Nonnos bei Pseudo-Hilarius, welcher mir aber kaum möglich erscheint, wohl schwer wiegen würde; noch näher kommt wenigstens vom Prinzip her das pseudo-claudianische Gedicht *Laus Christi* (MGH auct. antiquiss. 10, 411sq.), welches auch anderweitig Parallelen zu Ps.-Hil. aufweist (cf. in gen. 19. 34; de ev. 21. 24): *ipse opifex, opus ipse tui* wird Christus dort (Vers 9) angesprochen. Demgegenüber sprechen die reguläre Exegese, die eben immer nur dem Sohn, nie aber dem Vater das Prädikat *natus* oder *genitus* zuerkennt, sowie Ps.-Hil. selbst, der mit *natalis inops* (20) einem *ex te nate* doch widerspräche, meines Erachtens für Morels Konjektur *nata*.

Für die Verse 8 bis 14a ergibt sich damit ein kleines ringkompositorisches Schema: Auf eine erste Anrede Gottes als Erzeuger der aus ihm geborenen *cuncta* (8–10) folgt eine Definition von *cuncta* als ‚beseelte Lebewesen‘ (11sq.), um mit einer erneuten Prädikation Gottes als des Vaters aller Dinge (13–14a) wieder zum Ausgangspunkt, welcher letztlich ja das Grundthema des obligaten Schöpfungsabschnitts alter *Vere dignum* – Präfationen bildet, zurückzukehren.

---

<sup>422</sup> vgl. dazu: Nonno di Panopoli, Parafrasi del vangelo di S. Giovanni, Canto I. Introduzione, testo critico, traduzione e commento (per) Claudio de Stefani, Bologna 2002 (= Eikasmos. Quaderni Bolognesi di Filologia Classica, Studi 6), 107. – Ähnlich etwa auch der Begriff *ἀυτοπάτωρ*, wie er etwa Iambl. myst. p. 261, 13 Parthey (*ἀυτοπάτωρ ἀυτογόνου και μονοπάτωρ θεοῦ*) belegt ist und von dem auch der Gottesbegriff Aviens (Avien. Arat. 5sq.) geprägt ist.

- Nec patris est pater alter:
- 15 Tu caput es capitis, primi tu fontis origo,  
 primus apex rerum, primus sator, omnia condens;  
 nec tamen ex alio ducis genus: ipse perennis  
 spiritus, antiquo vivens per saecula motu.  
 20 Semper eris, quia semper eras: non mortis egenus,  
 qui natalis inops, nec finem noverit aevi,  
 ex se principium cui contigit; haud manet alter  
 auctorem casus, nascentia terminus urget.

Und der Vater hat seinerseits keinen Vater: Anbeginn bist du des Anbeginns, Ursprung du der ersten Quelle, oberste Spitze des Seins, Urzeuger, alles begründend; und dabei leitest du dein Geschlecht von keinem anderen her: selbst ewiger Geist, durch die Zeiten lebend in nie vergangener Bewegung. Du wirst immer sein, weil immer du warst: nicht erwartet den Tod, wer keiner Geburt teilhaftig, und kein Ende seiner Zeit kennt, wem aus sich selbst der Ursprung kam; den Schöpfer betrifft kein Wechsel des Geschickes: nur, was wird, bedrängt auch das Vergehen.

(14) *nec patris est pater alter*] Um der unklassischen Langmessung *pātris* zu entgehen konjizierte bereits Miraeus *nec <iam> patris*, angesichts des metrischen Spielraums, der dem Dichter zuzugestehen ist, keine notwendige Verbesserung. Sprachlich ohne erkennbares Vorbild vollzieht dieser Halbvers den assoziativen Schritt von der Betrachtung des Verhältnisses von väterlichem Schöpfer und Geschöpf zu jener der anfangs- und endlosen Natur Gottes selbst, wie ihn auch die liturgische Praefatio mit *aeterne deus* aufweist; vgl. oben Anm. 422 zu den Begriffen ἀτοπάτωρ und ἀτόφυτος.

(15) *tu caput es capitis, primi tu fontis origo*] Zwei Variationen desselben Gedankens. Statt *caput es capitis* hat *B capitis caput*, *R* und *E* bieten *Tu capitis primique caput*, was offenkundig die metrisch fehlerhafte Variante der mit *B* gemeinsamen Vorlage verbessern sollte, dabei aber den Vers sprachlich entstellte. Morel konjizierte auf der Basis von *R* zu *tu caput es primique caput* und beseitigte damit das Problem, daß dem die Verse 15sq. füllenden Satz die Verbalform ermangelte, was zu dem nachfolgenden *nec tamen ex alio ducis genus* ein merkwürdiges Ungleichgewicht aufwies; wirklich einleuchtend aber ist auch Morels Text nicht. Zieht man *B* hinzu, ergibt sich zwanglos *tu caput <es> capitis*, bei gleichlaufender syntaktischer Struktur chiasmisch zum nachfolgenden *primi tu fontis origo* angeordnet. Weshalb Peiper darüber hinaus einen Dativ (*caput es capiti*) einsetzen wollte, ist unerklärlich: Weder pflegt

*caput* mit Dativ zu konstruieren, noch erheischen umgebende Formulierungen eine so auffällige Wendung. – Inhaltlich bezieht sich Ps.-Hil. hier auf Prud. ham. 32sq. und arbeitet die dort vorgefundene Reihe von Christusepiklesen *virtutum sublime caput, fons unicus orbis, / naturalis apex, generisque et originis auctor* in gleicher Reihenfolge zu auf Gott(vater) bezogenen Aussagen um. Erhalten bleiben dabei die Schlüsselbegriffe *caput, fons, apex*, sowie der durch *sator* bzw. *condens* paraphrasierte *auctor* nebst der grundsätzlichen Bezugnahme auf christologische Aussagen: So ist *caput capitis* nicht nur eine Steigerung von *caput* in der Art eines *caput capitum*, sondern bezeichnet Gott als den Vater seines Sohnes, der aber im Sinne des ὁμοούσιον mit dem selben Wort bezeichnet wird. Ganz evident ist der christliche Aspekt in *primi tu fontis origo*, was angesichts der Bezeichnung Christi als *fons vitae* (ausgehend von Ioh. 4, 14; Apoc. 21, 6) auch sonst schon dergestalt zu deuten wäre, im Kontext einer Genesisdichtung aber zusätzlich noch auf den Paradiesquell (Gen. 2, 6 *sed fons ascendebat e terra inrigans universam superficiem terrae*) führt, der traditionell christologisch gedeutet wird.<sup>423</sup> Diese Verarbeitung der genannten Prudentiusstelle geschieht möglicherweise unter dem Einfluß einer gleichfalls auf jener basierenden Passage aus der Precatio des Marius Victorius, wo die vier auf Christus bezogenen Aussagen des Prudenz ebenfalls auf Gott umgelegt, überdies aber zu jeweils einem ganzen Vers ausgearbeitet sind: *Tu mens et sacrae penitus substantia mentis, / tu ratio et plenae prudens rationis origo, / tu virtus, virtutis apex atque ipsa profecto / tu vita et genitor vitae lucisque profundae* (Mar. Victor. prec. 17–20: hierauf verweist bereits Weitz): Die Reihenfolge *caput – fons – apex – auctor* ist eingehalten, wenn auch nur einer der drei Begriffe selbst übernommen; gleichzeitig aber zeigt *origo* am Schluß des dem prudentianischen *fons* entsprechenden Verses (denn *ratio* kann als λόγος durchaus für Christus stehen; *origo* ist Synonym für *fons*) eine bemerkenswerte Ähnlichkeit zu *primi tu fontis origo* an der gleichen Stelle bei Pseudo-Hilarius. Im übrigen vgl. den ersten Vers von De Evangelio, der, mag er auch späterer Zusatz sein, ebenfalls das *fons*-Motiv erkennen läßt: *Christus hic flos decoris fonsque perennis*.

(16) ***primus apex rerum***] Vgl. zum letzten Vers. Die dreimalige Verwendung des Wortes *primus* deutet darauf hin, daß Ps.-Hil. Prudenz überbietend korrigieren will, wenn er von Christus gewissermaßen noch eine Stufe höher zu Gott wechselt.

---

<sup>423</sup> cf. Ambr. parad. 3, 12sqq.; Aug. gen. lit. 5, 7sq. – Übrigens würde diese eindeutige Bezugnahme des Dichters auf ein Motiv aus Gen. 2 Miraglias Annahme, Ps.-Hil. baue seinen einleitenden Hymnus auch sonst auf den zweiten Schöpfungsbericht auf (vgl. oben Anm. 418), stützen.

**primus sator**] cf. Prud. cath. 12, 47sq. *primus sator credentium, / nati immolator unici*. Der Begriff an sich braucht angesichts seines häufigen Auftretens (man denke nur an das sog. Satorquadrat) nicht näher untersucht zu werden, es sei nur auf die fugenlose Verbindung dieses Gottesbegriffes mit dem vor allem in der Augustinischen Genesisexegese bei der ‚Gesamtschöpfung im Augenblick‘ den Dingen eingelegten *semen*, das des weiteren für eine zielgerichtete Entwicklung des Schöpfungswerkes verantwortlich ist, hingewiesen.<sup>424</sup>

**omnia condens**] *condere*, ein Lieblingsvokabel des Dichters, erscheint noch in 13; 53; 65. Das hier ausgesprochene Motiv ist, auch wenn wörtliche Anspielungen diesmal ausbleiben, auch dem nach wie vor als Grundtext fungierenden Venusprooemium nicht fremd: cf. Lucr. 1, 21–23.

(17) **nec tamen ex alio ducis genus**] Unter Verwendung des häufig belegten Versbeginns *nec tamen* gelangt der Dichter logisch-assoziativ von der Funktion Gottes als Anfang der gesamten Schöpfung zur Anfangslosigkeit des Schöpfers. Auffallend ist hierbei seine fast völlige sprachliche Unabhängigkeit von literarischen Vorgängern, heidnischen wie christlichen. Ps.-Hil. ist demnach in der Lage, nach Belieben zwischen intensiv zitierender, mitunter beinahe centonenhafter, und selbständiger Diktion zu wechseln.

(17sq.) **ipse perennis / spiritus**] Weitz verweist korrekt auf Ioh. 4, 24 *spiritus est deus*. Das Wort *spiritus* am Versbeginn mag rein mechanisch Verg. Aen. 6, 726 *spiritus intus alit* aus der durch Ps.-Hil. mehrfach ausgebeuteten kosmologischen Anchisesrede wiedergeben, wahrscheinlicher noch ist aber Anlehnung an Mar. Victor. aleth. 1, 6 aus einer inhaltlich eng verwandten Passage, in der allerdings *spiritus* exakt den Heiligen Geist als dritte Person der Dreifaltigkeit bezeichnet.

(18) **antiquo vivens per saecula motu**] *per saecula* im fünften Versfuß ist seit Vergil (e. g. Aen. 6, 235) völlig regulär, während der Versschluß *motu* eher auf Lukrez verweist (achtmal bei ihm belegt), für welchen *motus* ja überdies ein Schlüsselwort der Physik ist. Die Klausel *saecula motus* hat überdies Manil. 1, 816, was an eine Kontrastierung der ewigen Bewegung Gottes mit der temporären Erscheinung einzelner Kometen denken ließe. Noch näher kommt Claud. 1, 1sq. *Sol, qui ... / volvis inexhausto redeuntia saecula motu*, was eine Übertragung von sonnenhymnischen Motiven auf den christlichen Gott darstellen würde. Weitz verweist auf Mar. Victor. aleth. prec. 13sq. *nec fas contingere menti ... vel qui virtute beata* (Weitz: *creata*) / *te vegetet motus*,

<sup>424</sup> vgl. Aug. gen. Man. 1, 7, 11; gen. lit. 4, 33sq.; 6, 2sq.; e. g.: *tunc scilicet secundum potentiam per verbum dei tamquam seminaliter mundo inditam ...* (gen. lit. 6, 5 = p. 176, lin. 7sq. Zycha).

*quia totus semper ubique es*, also auf die den für in gen. 15sq. vorbildlichen Versen aleth. prec. 16–19 unmittelbar vorausgehende Darstellung der in jeder Beziehung gegebenen Unendlichkeit, d. h. auch Unfaßbarkeit Gottes, welche Ps.-Hil. hauptsächlich auf ihre zeitliche Komponente reduziert: Seine Verse 17–20 bzw. 22 bringen ja nichts weiter als mehrfach variierte Ausdrücke der zeitlichen Anfangs- und Endlosigkeit Gottes, mit *antiquo vivens per saecula motu* als einzigem leicht abweichendem Motiv: Im Grunde genommen könnte man von einer in sich geschlossenen kleinen Einheit, bestehend aus sorgfältig formulierten und nach den Gesetzen der Antithetik, Synonymik und Variation bald chiastisch, bald parallel geordneten Gliedern, sprechen, wie sie spätestens seit Michael Roberts’ ‚Jeweled Style‘ als Charakteristikum spätantiker Dichtung erkannt sind.<sup>425</sup> Zweierlei kann außer der Alethiastelle als Begründung für das Auftreten diese Motives angeführt werden: Die hohe Bedeutung des Begriffes für die Naturlehre des Lukrez, gegen welchen durch Zuweisung eines *Ur-motus* just an den von der epikureischen Philosophie weitgehend eliminierten Gott scharf polemisiert werden konnte; damit entfernt sich der Dichter nur unwesentlich von seiner im Vorangehenden wie auch im Folgenden klar erkennbaren Bezugnahme auf das Venusproemium, ersetzt aber die für seine Zwecke nur schlecht verwertbare Memmiuswidmung durch eine Passage, deren Bestandteile Smolak als „hymnisches Gemeingut der Spätantike“ bezeichnet und auf Parallelen im Sol-Hymnus Anth. Lat. Riese 389 sowie im einleitenden Jupiterhymnus der *Aratea* des Avien (*Arat.* 1–66) hinweist<sup>426</sup>: Hiervon wird man den Sonnenhymnus, der mit seiner langen anaphorischen Sol-Epiklesenreihe in einem auffallenden Naheverhältnis zum bekannten Lux-Hymnus des Dracontius (*laud.* 1, 119–128; in der Bearbeitung durch Eugenius von Toledo, wie sie sich auch in den vier das Metrum in Genesin enthaltenden Codices findet, setzt das kouierte Gedicht überhaupt genau mit diesem Hymnus ein) steht<sup>427</sup>, mangels

---

<sup>425</sup> Roberts, Michael, *The Jeweled Style. Poetry and Poetics in Late Antiquity*, Ithaca – London 1989.

<sup>426</sup> Smolak, K., *Unentdeckte Lukrezspuren*, 226, Anm. 37.

<sup>427</sup> F. J. Dölger schlug daher auf der Basis eines metrische und sprachliche Gemeinsamkeiten sicherer Werke des Dracontius und des Solhymnus der Anthologie untersuchenden Artikels von Konrad Rossberg (*gedichte des Dracontius in der lat. anthologie*, *JahrbfKlassPhilol.* 133 (1886), 721–726), freilich ohne sich auf detailliertere Analyse einzulassen, Dracontius selbst als Autor des Sonnenhymnus vor (*Sol Salutis*, <sup>2</sup>Münster 1925, 384), was Smolak (*Unentdeckte Lukrezspuren*, 225, Anm. 36) goutiert. Es fragt sich allerdings, ob die tatsächlich engen Parallelen zwischen beiden Gedichten ein hinreichendes Argument für die Identität ihrer Autoren darstellen: Bei gegebenen inhaltlichen Ähnlichkeiten bildet der Solhymnus, wie K. Smolak jüngst in einem noch in Druck befindlichen Aufsatz zeigen konnte (ds., ‚Kryptochristianismen‘ in spätantiker paganer Hymnik?, in: *Acta Ant. Hung.* 44 (2004) (= Gedenkschrift für J. Bollók), 341–355, insbesondere 344–349), offenbar

eindeutiger Gemeinsamkeiten nur als allgemeine Parallele werten können (vgl. aber auch oben bei Anm. 418), das Jupiterprooemium des Avien hingegen kommt In Genesin in einer Reihe von Punkten so bemerkenswert nahe, daß echte Vorbildfunktion in den Bereich des Wahrscheinlichen rückt: Avien. Arat. 5 *primi patris* bzw. 21 *et mundi vere factus pater* : in gen. 14 *nec patris est pater alter*; Arat. 5sq. *iste paterni / principium motus* : in gen. 18 *antiquo vivens per saecula motu*; Arat. 7sq. *vita elementorum, mundi calor, aetheris ignis / astrorumque vigor* : in gen. 79 *mundi vegetatque elementa* – womit erstaunlicherweise in einem christlichen Gedicht solare Jupiterepiklesen nicht nur auf Gott, sondern gelegentlich auch direkt auf die Sonne übertragen werden, was die Bedeutung des Lichtmotivs für das Gedicht des Ps.-Hil. herausstreicht, theologisch aber trotz (oder gerade wegen) der starken Annäherung der Begriffe Sonne (Gestirne) – Licht – Gott / Christus aneinander, wie Ps.-Hil. sie durchführt, bedenklich erscheinen mußte<sup>428</sup>; vgl. auch Arat. 41sq. mit der ansatzweise hymnischen Vorstellung der Gestirne in gen. 88–93, mit welcher der Dichter sich, wie bereits einleitend angedeutet werden konnte, doch merklich von der extremen Astronomieskepsis der regulären christlichen Genesisexegese entfernt.<sup>429</sup>

Durch diese über Lukrez hinausweisende Hereinnahme astronomischen Materials, zu welcher auch die oben angeführte Claudianstelle paßt, positioniert sich das Gedicht des Ps.-Hil. tatsächlich in jenem spätantiken Spannungsfeld zwischen solarer und christlicher Religion, welches F. J. Dölger zum Gegenstand seiner Forschungen gemacht hat<sup>430</sup>, und in welchem auch das *Carmen de Evangelio* mit seiner gleich eingangs als Aufgang der wahren Sonne gezeichneten Geburt Christi zu sehen ist.

---

eine bewußte Replik auf den christlichen Luxhymnus des Dracontius, was, sofern man den afrikanischen Dichter nicht eine bedenklich gespaltene Persönlichkeit unterstellen will, bei aller gebotenen Zurückhaltung angesichts der oft nicht eindeutig als heidnisch oder christlich bezeichnbaren Autoren der Spätantike doch gegen gemeinsame Verfasserschaft sprechen dürfte. Vgl. dazu auch: Speyer, Wolfgang, Kosmische Mächte im Biblepos des Dracontius, *Philologus* 132 (1988), 275–285, insbes. 283ff., wo ein ähnliches Ergebnis erzielt wird.

<sup>428</sup> Nicht ganz unbedenklich ist auch die Zuweisung eines *Ur-motus* an Gott selbst: Dem Versuch Augustinus', einen möglichst unbewegten Gott ähnlich dem unbewegten Bewegter des Aristoteles zu definieren (cf. Aug. gen. lit. 8, 26), läuft diese Vorstellung jedenfalls zuwider. Vgl. auch unten Anm. 466.

<sup>429</sup> Vgl. oben 108ff.

<sup>430</sup> Die wichtigsten Titel: Dölger, F. J., *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze. Eine religionsgeschichtliche Studie zum Taufgelöbnis* (= Liturgiegeschichtliche Forschungen 2), Münster 1918; ders., *Sol salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum*, mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie (= Liturgiegeschichtliche Forschungen 4/5), Münster 1925.

Zweitens und abseits hiervon ist Miraglia<sup>431</sup> ein wertvoller Hinweis auf eine andere mögliche (und dem Dichter mit hoher Wahrscheinlichkeit bekannte) Vorbildpassage für die Verse 14b–22 zu verdanken; am Schluß des ciceronischen *Somnium Scipionis* heißt es:

*Nam quod semper movetur, aeternum est; quod autem motum adfert alicui quodque ipsum agitatur aliunde, quando finem habet motus, vivendi finem habeat necesse est. Solum igitur quod se ipsum movet, quia numquam deseritur a se, numquam ne moveri quidem desinit; quin etiam ceteris quae moventur hic fons hoc principium est movendi. Principii autem nulla est origo; nam ex principio oriuntur omnia, ipsum autem nulla ex re alia nasci potest; nec enim esset id principium quod gigneretur aliunde; quodsi numquam oritur, nec occidit quidem unquam. Nam principium extinctum nec ipsum ab alio renascetur, nec ex se aliud creabit, siquidem necesse est a principio oriri omnia. Ita fit ut motus principium ex eo sit quod ipsum a se movetur; id autem nec nasci potest nec mori; vel concidat omne caelum omnisque natura et consistat necesse est nec vim ullam nanciscatur qua a primo impulsa moveatur.*

(Cic. rep. 6, 25, 27 = somn. Scip. 8)

In der Tat enthält dieser Text wesentliche Motive des pseudo-hilarianischen Hymnus, doch wie Smolak von hymnischem Gemeingut der Spätantike spricht (vgl. oben 178), so kann man bei Cicero, der an der genannten Stelle Plat. Phaedr. 245C–E übersetzt (cf. weiters Tusc. 1, 23, 53sq.), von philosophischem Gemeingut sprechen, welches noch dazu im Laufe der Zeit in jenes mündet. Ein sicherer Nachweis einer bewußten Anspielung auf Cicero ist demnach kaum möglich. – Vgl. auch unten zu in gen. 26sq.; 39.

(19) *semper eris, quia semper eras*] Nach der in den letzten Versen ausgeführten Anfangslosigkeit Gottes, der selbst aber aller Dinge Anfang ist, komplettiert der Dichter zur klassischen Aionsformel, wie sie auch biblisch üblich ist (Apoc. 4, 8 *qui erat et qui est et qui venturus est*; Dies eine für Ps.-Hil. auch sonst [de ev. 47sqq.; als *Sanctus* folgt der Text in der Liturgie unmittelbar auf die eingangs erwähnte Praefatio *Dignum et iustum est* ... und bildet damit den Spannungsbogen, der das pseudo-hilarianische Doppelgedicht zusammenhält; vgl. dazu oben in der Einleitung 82ff.] wichtige Stelle); cf. Apoc. 1, 4, 8; 11, 17; Hebr. 13, 8 *Iesus Christus heri et hodie ipse et in saecula*); freilich bildet den häufigsten Typ von Ewigkeitsprädikationen in der heiligen Schrift die Bezeichnung Gottes selbst als Anfang und Ende, und auch dies findet breitesten Ausdruck in der Apokalypse (22, 13 *ego A et Ω, primus et novissimus, princi-*

<sup>431</sup> Miraglia, 55f.

*pium et finis*). Dabei gehört der Versbeginn *semper eris* poetischem Gemeingut an (Hor. serm. 2, 6, 54; Ov. met. 10, 204; Stat. Theb. 8, 196; Mar. Victor. aleth. 1, 458), während *quia semper eras* an Merob. (vel Ps.-Claud.) Christ. 2 *nunc genitus, qui semper eras* erinnert<sup>432</sup>, doch ohne daß daraus die Notwendigkeit zu einer Veränderung des pseudo-hilarianischen *quia* zu *qui* abzuleiten wäre: Die nachfolgenden Aussagen mit ihrem Relativsatzstil würden zwar zwecks Glättung des Textes dazu raten, andererseits ist gerade angesichts jener Relativsätze die Annahme einer Verschreibung oder absichtlichen Textveränderung von *qui* zu *quia* eher unwahrscheinlich; außerdem cf. Orient. carm. app. 3, 2 *semper erit, quia semper erat*: Die beiden Stellen stehen zweifellos in einem Verhältnis zueinander, auch wenn ich mir über die Chronologie nicht im klaren bin. Beispiele ähnlicher Formulierungen lassen sich beibringen: so Aug. epist. 127, 6 *id ipsum quippe erit redditum et redditor, quia id ipsum erat debitum et debitor*.

(19sq.) ***non mortis egenus, / qui natalis inops***] Ähnlich dem zweigliedrigen *semper eris, quia semper eras* folgt nun eine Kette einander paarweise entsprechender Aussagen gleichen Inhalts, welche, den Ewigkeitsgedanken nahezu auch im Versbau ausdrückend, jeweils über das Versende hinausgreifen.<sup>433</sup> Aus dem reichen Fundus inhaltlicher Parallelen seien mit Weitz nur Prud. c. Symm. 2, 95 *qui vel principio caruit vel fine carebit* (mit einem der *eris ... eras* – Formel entsprechendem Polyptoton der Zeitstufen; die nominale Variante dazu lautet in Prud. cath. 4, 8: *expers principii carensque fine*) sowie Mar. Victor. aleth. prec. 8sq. *tu sine principio, pariter sine fine perennis, / solus semper idem nullique obnoxius aevo* (die Versschlüsse *perennis* und *aevo* entsprechen immerhin jenen der Verse 17 und 20 bei Ps.-Hil.) oder auch Rust. Help. benef. 20 *tam coepto quam fine carens* angeführt, sprachlich auf die zu *natalis inops* (mit *inops* cum genet. für ‚nichts habend‘, was völlig regulär ist) pendentartige Formulierung *mortis inops* bei Drac. (laud. 3, 730) hingewiesen. Seinen vollen Wortsinn hingegen bewahrt *egenus* gemäß dem alten Grundsatz, daß alles, was wird und entsteht, notwendigerweise auch ein Ende haben muß, des Endes also geradezu bedarf: Gleichfalls ein Gedanke, der in der oben zitierten Passage des Somnium Scipionis erscheint, jedoch auch im christlichen Denken tief verwurzelt ist, wie Weitz mit einer Reihe von Belegen,

<sup>432</sup> Vgl. oben 174.

<sup>433</sup> Peipers Interpunktion, die genau um ein Glied verschobene Trennungen vornimmt, überzeugt wenig: Sie bringt eine nicht sehr sinnvolle Dreiergruppierung zu Beginn (*non mortis egenus, qui natalis inops nec finem noveris aevi*) sowie eine nicht ganz nachvollziehbare In-eins-Setzung von *ex se principium cui contigit* und *auctorem* in den Versen 21sq. mit abschließendem fast überzähligem *nascentia terminus urget*; überdies wird sie nur durch Morels Konjekturen *noveris* in 20 erst ermöglicht.

von denen hier nur Cypr. Demetr. 3 *Haec sententia mundo data est, haec dei lex est, ut omnia orta occidant et aucta senescant ...* sowie Prud. apoth. 517 *quod fieri recipit, recipit quandoque perire* angeführt seien, demonstriert.

(20sq.) *nec finem noverit aevi, / ex se principium cui contigit*] Die Konjekture Morels *noveris* ist notwendig, faßt man *nec finem noveris aevi* als korrespondierendes Glied zu *qui natalis inops* auf und rechnet mit der Fortsetzung der hymnischen Anrede der vorangehenden Verse (so auch Peiper); trennt man die beiden Vershälften und läßt *nec finem noverit aevi* mit *ex se principium cui contigit* ein Paar bilden, entfällt jede Notwendigkeit für einen Eingriff in den einhellig überlieferten Text, und man erhält eine glatte Abfolge zweier parallel gebauter Doppelkola, zu denen das gleichartig angelegte *semper eris, quia semper eras* den Vorspann bildet: also in den Versen 19–21a ein Trikolon paralleler Aussagepaare. – In der Formulierung *finem noverit aevi* verbirgt sich vielleicht eine christlich überbietende Replik auf Manil. 3, 582 *finem quaerentibus aevi*, ansonsten zeigt sich Ps.-Hil. hier von klassisch-poetischem Sprachgut unbeeinflusst. Wohl aber klingt mit *ex se principium cui contigit* erneut wie schon in Vers 9 Mar. Victor. prec. 22sq. *a te principium traxit quodcumque repente / ... emicuit* an, eine Formulierung, unter deren Einfluß Morel, dessen Edition von 1560 ja beide Werke enthält, hier zu *ex te principium cui contigit* änderte: zu Unrecht, da man es, die Bezugnahme auf die *Alethia* als sehr wahrscheinlich vorausgesetzt, mit einer dem Gedankengang des Ps.-Hil. völlig gemäßen pendelartigen Verschiebung von ‚Gott als Beginn, d. h. Urheber allen Seins‘ (Marius Victorius) zu ‚Gott ohne Anfang und Ende‘ (Ps.-Hil.) zu tun hat. Gleichzeitig aber läßt der Anklang an die *Alethia* den in Vers 22 (*auctorem – nascentia*) explizit ausgesprochenen Gegensatz Schöpfer – Geschaffenes unterschwellig mithören.

(21sq.) *haud manet alter / auctorem casus: nascentia terminus urget*] Mit diesem Aussagepaar leitet der Dichter von der Anfangs- und Endlosigkeit Gottes erneut zurück zu Schöpfung und Schöpfer, schließt also den Kreis zu dem zuletzt in Vers 16 ausgesprochenen Gedanken; vgl. auch oben zu den Versen 19sq. Dabei wird man *terminus* auch als definitives Ende der Materie, d. h. als Gegenpol zur *creatio ex nihilo* auffassen, nicht bloß als individuelles Vergehen eines bestimmten Dinges, das letztlich nur durch Transformation in etwas Anderes, Neues gewandelt wird. – Mit der Wahl zweier Schlüsselbegriffe der lukrezischen Lehre, *casus* und *terminus*, nimmt das Gedicht auch seinen von Anfang an beobachteten, zuletzt aber etwas zurückgetretenen Bezug auf Lukrez wieder auf:<sup>434</sup> Lucr. 1, 75sq. *quid possit oriri* (vgl. *nascentia*), / *quid nequeat, finita potestas denique cuique / quam sit ratione atque alte terminus haerens*

<sup>434</sup> Vgl. Smolak, Unentdeckte Lukrezspuren, 226.

(genaue Pendantstelle: 1, 594sq.; cf. 5, 89sq. und 6, 65sq.) bildet mit seiner nachfolgenden triumphalen Bemerkung *quare religio pedibus subiecta vicissim / obteritur, nos exaequat victoria caelo* (Lucr. 1, 78sq.) nicht nur den grundlegenden Ausgangspunkt jeder christlichen Antilukrezpolemik, sondern zweifellos auch die exakte Bezugsstelle für Ps.-Hil., der hier zwei Grundprinzipien lukrezischer Weltsicht schärfstens kontrastiert: Es gibt einen Schöpfergott und keinen *casus* (der senkrechte Fall der Atome, aber auch der Zufall, welcher bei Lukrez die Welt entstehen läßt), geschweige denn daß der Schöpfergott selbst einem *casus* unterworfen wäre; und von einem *caelo exaequare* des Menschen kann nicht die Rede sein: Gerade seine Unterworfenheit unter den lukrezischen *terminus* bildet den Unterschied zwischen ihm und seinem *auctor*.

25                   Omnia cum tegeret nigrum chaos altaque moles  
                       desuper urgeret informis corpora mundi  
                       et caliganti premeret serotina nocte,  
                       nec species nec forma foret, deus intus agebas  
                       corporibus tectis mixtus, secreta potestas,  
                       iam tum disponens nascentia moenia mundi  
                       et varias rerum facies animasque futuras.

Als schwarzes Chaos alles bedeckte und tieflastende Masse von oben herab die Materie des formlosen Kosmos bedrückte und mit dunkelnder Nacht die spät erst entstehenden Körper umschloß, als noch keine Gattung war und keine Form, warst du, Gott, darinnen tätig, vermischt den verborgenen Körpern, einsame Kraft, damals schon disponierend die werdenden Mauern des Weltgebäudes, die verschiedenen Erscheinungsformen der Dinge und die künftigen Seelen.

Smolak zufolge beginnt hier der letzte Abschnitt des Prooemiums, eine Aretalogie wie die des Epikur an entsprechender Stelle bei Lukrez (1, 62–79), mit der sie neben anderen Motiven bereits das einleitende narrative *cum* teilt.<sup>435</sup> Gleichzeitig aber beginnt hier auch die Erzählung des Schöpfungswerkes, zu der die Ordnung des Urchaos ja als fester Bestandteil gehört, was eine für den Dichter typische Überlagerung der Abschnittsgrenzen ergibt.<sup>436</sup> Überdies setzen nach einer Phase relativer Selbständigkeit wiederum massive Bezugnahmen auf klassische Werke der Dichtung ein, und zwar in einer Art, die den fundamen-

<sup>435</sup> Vgl. Smolak, Unentdeckte Lukrezspuren, 226f.

<sup>436</sup> Vgl. Kreuz 2001, 15f.

talen Unterschied zwischen Pseudo-Hilarius und seinem zeitlich wie gattungsgeschichtlich nächststehenden Konkurrenten, Marius Victorius, exemplarisch deutlich macht: Während jener bei allen Bezugnahmen auf klassische Formulierungen der Kosmogonie und bei aller Polemik gegen lukrezisches Gedankengut doch ein christlicher Exeget bleibt, der, streng dem biblischen Schöpfungsbericht folgend, die Kluft zwischen diesem und den heidnisch-poetischen Kosmogonien, deren Nähe zur *communis opinio* der aus platonischem, aristotelischem und neuplatonischem Gedankengut erwachsenen spätantiken Naturwissenschaft, oder besser Naturphilosophie, ihnen eine über das sonst der Poesie vielleicht zugestandene Maß hinausgehende Autorität verlieh, nur punktuell zu überbrücken, nicht aber zu schließen vermochte (und wohl auch nicht wollte), tritt Pseudo-Hilarius ohne Berührungsängste in einen von raffinierter *aemulatio* geprägten Diskurs mit seinen klassischen Vorgängern, aus welchem eine Verschmelzung von biblischer und ‚heidnischer‘ Genesis resultiert, in welcher das Christliche keineswegs immer die Oberhand behält. Das Muster, von welchem die folgenden Verse solcherart geprägt sind, ist, vorwegnehmend angedeutet, folgendes: In das nach wie vor als struktureller Basisbezugstext fungierende Venusprooemium, speziell dessen Verse 62–79, wird eine klassische Chaos- bzw. *διάκρισις*-Kosmogonie eingeformt, für die Ovid (met. 1, 5sq.; Einzelnes aus der Rede des Pythagoras in met. 15; evt. auch fast. 1, 101sq.) und in Einzelform Vergil (Aen. 6, 724sq.) Hauptquellen darstellen<sup>437</sup>, wozu freilich der Spätantike geläufiges thematisches Gemeingut tritt, wie man es an entsprechenden Stellen in den *Aratea* des Avien (insbesondere im Prooemium Arat. 1–66) oder auch im schon erwähnten Sonnenhymnus der Anthologie (389 Riese) findet, und durch das sich erneut eine punktuelle Rückkoppelung zu Lukrez (vgl. unten zu in gen. 30) ergibt<sup>438</sup>, der wiederum mit seiner Kosmogonie im fünften Buch von *De rerum natura* auch allgemein ein möglicher Bezugstext ist.

(23) *omnia cum tegeter nigrum chaos*] Daß mit dem narrativen *cum* strukturell Lucr. 1, 62 aufgegriffen wird, konnte bereits festgestellt werden; Ps.-Hil. tauscht damit den ovidischen Kosmogonieschilderungsbeginn *ante* ..., wie ihn auch Mar. Victor. im ersten Vers seiner *Alethia* nachbildet (*Ante polos caelique diem mundique tenebras* : cf. Ov. met. 1, 5 *Ante mare et terras et quod tegit omnia caelum*) gegen ein der christlichen Exegese, die ja ein *ante* zur Schöpfung nicht kennt, ohnedies gemäßeres Pendant aus der klassischen Literatur und vermeidet durch den Einstieg in den Zustand der bereits

<sup>437</sup> Auf Ovid und Vergil als Bezugstexte weist auch Miraglia, 57ff. hin.

<sup>438</sup> Zu diesen und den folgenden Ausführungen vgl. Smolak, Unentdeckte Lukrezspuren, 226ff.; Miraglia, 57ff.

geschaffenen Urmaterie, die, wiederum exegetisch korrekt, als (*nigrum*) *chaos* bezeichnet wird, wobei *chaos* für die noch nicht getrennten und formlosen, d. h. wohl noch nicht einmal als solche existierenden Elemente steht<sup>439</sup>, die Notwendigkeit, die den klassischen Kosmogonien schwer kompatible christliche *creatio ex nihilo* darstellen zu müssen; wovor etwa Marius Victorius ja nicht zurückschreckte. Dabei bedient er sich eines exegetischen Topos, der die Gen. 1, 1sq. genannten Begriffe *caelum*, *terra* und *aqua* als Stellvertreterbegriffe für jene formlose Materie deutet.<sup>440</sup> Dies ermöglicht dem Dichter eine doppelte Bezugnahme auf kosmologische Vorgänger: Die Wahl des Verbums *tegeret*, das für den Zustand einer chaotisch gemischten Urmaterie nicht sehr gut paßt<sup>441</sup>, ist durch Mar. Victor. aleth. 1, 50–52 *sed terras texerat aequor / aëraque in medio sordenti nube madentem / umbra poli densis urguebat caeca tenebris* motiviert, wie *urget* (in gen. 24) im selben Kontext zeigt; auch die Dunkelheitskomponente findet man hier vorgeprägt, wobei gerade *caeca umbra* in die Nähe einer semantischen Doublette zu *nigrum chaos* kommt<sup>442</sup>; gleichzeitig aber ist *tegit* auch das Verb des oben zitierten Verses Ov. met. 1, 5, in welchem mit *mare*, *terras* und *caelum* eben jene drei Begriffe fallen, die laut Augustinus im biblischen Bericht für die Urmaterie stehen, was wiederum in der Weiterführung des Satzes bei Ovid (*unus erat toto naturae vultus in orbe, / quem dixere chaos*) seine Bestätigung findet: Ovid und Augustinus sind hier deckungsgleich, ein Zustand, der der Tendenz des Dichters, die klassische Poesie gegenüber der Bibel nicht abzuwerten, sehr entgegenkommt.<sup>443</sup>

(23sq.) ***altaque moles / desuper urget informis corpora mundi***] Mit einem sicher epexegetisch zu verstehenden *-que* führt der Dichter den Zustand der Urmaterie weiter aus: Sie bildet einen als Gegensatz zu einer wie häufig aus einem als vertikal zu denkenden Auseinandertreten der Elemente gemäß ihrem

<sup>439</sup> Vgl. v. a. die früheren Genesiskommentare des Augustinus: gen. Man. 1, 5, 9: *Primo ergo materia facta est confusa et informis unde omnia fierent, quae distincta atque formata sunt, quod credo a Graecis chaos appellari; cf. 1, 7, 12; gen. lit. imperf. 4 (p. 466, 7sq. Zycha): materiae adhuc confusio exponitur, quod etiam χάος Graece dicitur.*

<sup>440</sup> Vgl. wiederum Aug. gen. Man. 1, 5, 9: *caeli et terrae nomine universa creatura significata est; dort auch aqua* derartig gedeutet; cf. gen. lit. imperf. 3 (p. 464, 4 – 465, 5 Zycha); 4 (p. 465, 22sq. Zycha): *quod caelum et terra appellatum est, materies erat confusa quaedam; p. 467, 1sqq.: aqua* als Begriff für dieselbe Urmaterie, um deren Formlosigkeit zum Ausdruck zu bringen.

<sup>441</sup> So auch Smolak, Unentdeckte Lukrezspuren, 233.

<sup>442</sup> cf. Ov. met. 1, 24 *caeco ... acervo* für die formlose Urmaterie.

<sup>443</sup> Die Komponente der uranfänglichen Dunkelheit des Chaos findet sich wohl bei Ovid auch, jedoch erst in den Versen 10sq. und nicht übermäßig prominent; vgl. aber auch die vorige Anm.; Smolak (Unentdeckte Lukrezspuren, 233) verweist überdies auf den Solhymnus Anth. Lat. (Riese) 389, 5 *nam chaos est sine sole dies*.

spezifischen Gewicht resultierenden Entstehung von Himmel, Zwischenraum und Erde zu sehenden formlosen Haufen von in sich ruhender, d. h. auch auf sich selbst lastender Masse, *alta moles*, worin das ovidische *rudis indigestaque moles* (met. 1, 7) wiederzuerkennen ist, dessen Attribute hier durch das vergleichsweise blasse und neben *omnia* eigentlich nur noch einmal die Allumfassendheit der Urmaterie betonende *alta* (das sich aus Avien. Arat. 21 *chaos altum* motivieren läßt, gleichzeitig ist auch an biblische Anknüpfungen des ja unbiblischen *moles* zu denken, die durch die aus dem Begriff *abyssus* (Gen. 1, 2) gewinnbare Komponente der Tiefe gegeben wäre) morphologisch ersetzt, durch *informis* im nachfolgenden Vers aber inhaltlich übernommen werden.<sup>444</sup> Weiters ist festzuhalten, daß Ovid mit *rudis indigestaque* diesmal nicht so sehr der Genesisexegese als dem biblischen Schöpfungsbericht selbst nahekommt, dessen ἄόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος (Gen. 1, 2) die Veteres Latinae, anders als das *inanis et vacua* der Vulgata, mit *invisibilis et incomposita* (*informis, rudis, incompta* zählt die Beuroner Ausgabe als weitere Varianten des letzten Begriffes auf) wiederzugeben pflegten; dieses *informis* gebraucht auch Hept. gen. 2 *namque erat informis ... tellus*: Wie auch bei Ps.-Hil. *informis ... mundi* (rein sprachlich, aber eben dem biblischen Ausdruck, der doch wohl das Übergewicht hat, zuwider, wäre notfalls auch an die Verbindung *moles informis* zu denken: aber eben, wie ich meine, nur notfalls) ist hier die biblische Verbindung von *terra* (*tellus*) mit dem ἀκατασκεύαστος entsprechenden Attribut bewahrt, was durch die eben dargelegte exegetische Praxis, *terra* als Urmaterie zu verstehen<sup>445</sup>, wiederum direkt auf Ovid führt. Ovidisch ist auch die Klausel *corpora mundi*: met. 15, 239<sup>446</sup> und fast. 5, 11 finden sich entsprechende Wendungen jeweils in Erklärungen des Kosmos bzw. der Kosmogonie auf der Basis der Elemente, während *urgeret* als steigerndes Synonym zu *tegeret* wie jenes auf Mar. Victor. aleth. 1, 50–52 zurückzuführen sein dürfte, wo sich auch die von Ps.-Hil. noch ausgebaute Dunkelheitskomponente vorgeprägt findet.<sup>447</sup>

<sup>444</sup> Die Verwendung des unbiblischen *moles* im Schöpfungszusammenhang ist freilich auch christlich nicht unüblich: cf. Victorin. Poetov. fabr. 1: *totam molem istam deus sex diebus ex nihilo in ornamentum maiestatis suae expressit*.

<sup>445</sup> cf. Aug. gen. Man. 1, 5, 9: *Primo ergo materia facta est confusa et informis ...*

<sup>446</sup> *Quattuor aeternus genitalia corpora mundus / continet*: Mit gutem Recht kann diese Stelle als tatsächliche Bezugsstelle wahrscheinlich gemacht werden, denn das bei Ovid unmittelbar nachfolgende Konzept von der Zweiteilung der Materie in Leichtes (Feuer, Luft) und Schweres (Erde, Wasser) findet sich bei Ps.-Hil. angedeutet in 36–38 wieder (vgl. ad locum), während die Bezeichnung des *mundus* als *aeternus* durch den christlichen Dichter in 28 mit *nascentia moenia mundi* konterkariert wird, da ja *nascentia terminus urget*.

<sup>447</sup> Wiederum paßt auch *urgeret* bei Marius Victorius, dem man damit mit einiger Wahrscheinlichkeit zeitliche Priorität einräumen wird, deutlich besser: Dort die auf der Materie lastende Dunkelheit, hier die dunkle Materie, die sich selbst bedrängt.

Auf den lukrezischen Bezug der Verse, der letztlich auch die durch bloße Übernahme des *urget* aus Marius Victorius nicht erklärbare Betonung des ‚von oben‘ (*desuper*) erklären hilft, wird noch (vgl. unten zu in gen. 30) näher einzugehen sein. – Es bleibt an dieser Stelle die Notwendigkeit, sich kurz der Frage zu widmen, was genau man unter den *corpora mundi* zu verstehen hat, d. h. letztlich, wie weit die in den Versen 23–39 geschilderten kosmogonischen Vorgänge einer präzisen Nachrechnung standhalten. Im Prinzip stehen für *corpora* drei Deutungen zur Auswahl: Als Leiber des Himmels und der Erde (cf. Ov. fast. 5, 11), als voneinander unterschiedene Atome, die zu einem als ganzes formlosen ἄθροισμός vereint sind, oder als uranfängliches homogenes μείγμα, in dem die Stoffe noch nicht zur Individualität gelangt, sondern nur δύναμις in ihm enthalten sind.<sup>448</sup> Angesichts des erkennbaren Einschnittes, der mit Vers 40 einen Perspektivenwechsel auf die konkrete Formung von Himmel und Erde, offenbar von einer Betrachtung der Stoffe her, erkennen läßt, wird man die erste Variante ausschließen. Träfe die atomistische ἄθροισμός-Variante zu, so würde *nec species nec forma foret* sich auf den Zusammenschluß der verteilten Atome zu Stoffen bzw. weiter zu konkreten Dingen beziehen, bei der Annahme einer homogenen Urmaterie hingegen auf das Nichtvorhandensein voneinander unterschiedener Elemente: deren Entstehung, ihre Sammlung zu Stoffen und Ansiedlung in den Weltbereichen wäre dann als eine einzige Bewegung in 35–39 geschildert. Beides ist denkbar, doch weist manches auf die letztgenannte Deutung: *corpora serotina*, also spät sich entwickelnde Körper, d. h. Elemente, setzen einen Zustand voraus, in dem es sie eben noch nicht gab, wobei die Frage ist, ob *serotina corpora* hier vorwegnehmend gemeint ist oder nicht; auch daß die Elemente noch in 37 wenigstens zum Teil als *confusa* bezeichnet werden, setzt voraus, daß es zuvor noch nicht einmal *confusio*, sondern nur eine völlig formlose Materie gab. Es läßt sich demnach mit einiger Wahrscheinlichkeit die Annahme einer ‚echten‘, formlosen Urmaterie bei Ps.-Hil. zeigen, doch mit der Einschränkung, daß seine Diktion nicht präzise genug ist, eine sichere Entscheidung zu erlauben. Man wird dem Dichter keinen Vorwurf daraus machen: Hat man für Ovid längst schon festgestellt, daß seine Kosmogonie im 1. Buch der Metamorphosen nicht vollgültiges Lehrgedicht in Verfechtung einer bestimmten philosophischen Lehre (wie etwa Lukrez) sein will, sondern Verarbeitung unterschiedlichen einschlägigen (u. v. a. zeitgenössischen) Materials zum Eingangsstück eines Werkes der durchaus nicht didaktischen

<sup>448</sup> Zu diesen Ausführungen vgl. Spoerri, Walter, Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter (= Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 9), Basel 1965, 10–17. Der von Spoerri zum Ausgangspunkt genommene Schöpfungsbericht in Diod. 1, 7 ähnelt, was die Beschreibung der Urmaterie anlangt, übrigens stark der bei Ps.-Hil. anzunehmenden Deutung.

Poesie<sup>449</sup>, so gilt dies, mutatis mutandis, auch für Ps.-Hil., der sich nicht so sehr von der ‚wissenschaftlichen‘ bzw. philosophischen Seite der christlichen Genesisexegese als von seiner grundsätzlichen Absicht, den biblischen Bericht mit heidnisch-poetischen Kosmogonien zu vereinen, dazu veranlaßt gesehen haben dürfte, überhaupt ein Chaos-Elementen-διάκρισις-Stück zu verfassen, gerade in Anlehnung an Ovid bzw., wie Ovid, an populärphilosophisches Allgemeinwissen: Der hieraus resultierende Text muß dann weder bis in letzte Konsequenz logisch durchdacht, noch terminologisch präzise formuliert sein.<sup>450</sup>

(25) *et caliganti premeret serotina nocte*] Der Versbeginn führt auf Verg. georg. 4, 468 *et caligantem nigra formidine lucum* (Unterweltskontext), was automatisch die vermeintliche metrische Verbesserung Morels *atque caliganti* überflüssig macht; weitere Belege desselben Versbeginns: Stat. Theb. 1, 95. 325; 4, 539; 10, 287. Völlig überflüssig war auch die auf bloßer Nachlässigkeit des Editors<sup>451</sup> beruhende Textgestalt *serotina morte* in CSEL 23, die weder in der Überlieferung fundiert noch je zuvor von einem Herausgeber vorgeschlagen worden war, und über welche sich Miraglia, 64f. in für das Wiener Kirchenvätercorpus sehr (hier aber unangebracht) schonender Weise – und selbstverständlich völlig zurecht – wundert. Eine weitere Variante, nämlich die Konjekture Morels *premere<n>t*, wäre dann in Erwägung zu ziehen, wenn man (wie vermutlich Morel) *serotina* als substantivierten Nominativ Plural und damit als Subjekt auffaßte; ähnliches scheint auch Weitz zu meinen, wenn er (freilich mit dem üblichen *premeret* und *serotina* wohl als Nom. Sg.) auf ὄπινῆ (sic!), d. h. *crepusculum*, verweist. Beides erscheint aus zwei Gründen inakzeptabel: Vers 25 geriete so zu einer unmotiviert nachklappenden und wenig eleganten Erweiterung des Satzes 23sq., und überdies wäre die angenommene Bedeutung von *serotinus* innerhalb der antiken und patristischen Literatur einmalig; das Wort erscheint überhaupt nahezu ausschließlich in landwirtschaftlichem Kontext für ‚spät reifend‘ (Früchte u. dgl.) bzw. für ‚spät Frucht tragend‘ (*terra* u. dgl.): Belege v. a. bei Columella und Plinius. Weiters findet das Wort in der Verbindung mit *imber* (*pluvia*) Eingang in die lateinische Bibel (etwa Deut. 11,

<sup>449</sup> Vgl. Robbins, F. E., *The Creation Story in Ovid*, CIPhil 8 (1913), 401–414, v. a. 401–406; Lämmler, Vom Chaos zum Kosmos, 34–38, der auch auf die funktionalen Entsprechungen zwischen Diodors und Ovids Kosmogonie innerhalb des jeweiligen Werkes hinweist und darin zu Recht ein wesentliches Motiv für ihre inhaltliche Parallelität sieht.

<sup>450</sup> Mit der Frage der Urmaterie kämpft die Bibelexegese zu allen Zeiten: vgl. Robbins, *The Hexaemeral Literature*, 7f.

<sup>451</sup> Die noch vorhandenen Manuskripte Peipers (Archiv der Kirchenväterkommission der ÖAW) zeigen, daß es sich nicht um einen Druckfehler, sondern um das Produkt jener bedauerlichen Nachlässigkeit des Editors, welche ja ohnehin zu den Hauptcharakteristika des CSEL 23 zu rechnen ist, in seinem Manuskript handelt.

14 Vulgata und Vet. lat. nach Sabatier; Prov. 16, 15; Os. 6, 3 et al.), durch Hieronymus zusätzlich auch in der ersten oben genannten Bedeutung in die Vulgata (e. g. Gen. 30, 42), mit zahlreichen weiteren Belegen v. a. in den Bibelkommentaren des Hieronymus sowie bei Augustinus, der sich sogar zu einer Erklärung des Wortes bemühtigt fühlt: *Serotinum vero minus Latinum est, sed non potuit magis proprie de Graeco exprimi, quod illi dicunt ὄφιμον; tamen etiam Latina lingua vulgo usitatum est, ut dicatur serotinum, sed quod tardius quam oporteat factum est* (loc. hept. 5, 32 = zu Deut. 11, 14). Demgemäß ist *serotina* auf *corpora* zu beziehen: die Körper, d. h. die Elemente, die sich aus dem langewährenden Zustand der Urmaterie erst spät entwickeln. Auch das ‚zu spät‘ mag man mithören angesichts des gelegentlichen Phänomens göttlicher Befehle, welche in Vergangenheitsform erteilt werden, als sollten sie längst schon vollzogen sein: vgl. de ev. 113; Sedul. carm. pasch. 3, 18–22; Paul. Petric. Mart. 2, 526.

Eine weitere Nuance kann *caliganti ... nocte*<sup>452</sup> enthalten: Relativ häufig nämlich bezeichnet *caligare* nicht nur ein physikalisches Dunkelsein, sondern übertragen den entsprechenden geistigen Zustand (cf. ThL III, 157, 44–82; e. g. Paul. Nol. carm. 31, 205 *si tanta animis nox caligantibus obstat ...*), der für die gewissermaßen blöde vor sich hindämmernde Urmaterie<sup>453</sup> passend erscheint. Zur möglichen Parallele Ov. met. 1, 70sq. vgl. unten zu in gen. 30.

(26) *nec species nec forma foret*] Die Urmaterie hatte sich noch nicht in Gattungen oder vergleichbare Ordnungen aufgespalten, es gab noch nicht einmal etwas, das eine Form (im philosoph. Sinn als Gesamtheit seiner Eigenschaften) hatte: Wiederum die Undifferenziertheit der Urmaterie, ausgedrückt in einer Klimax, da die Existenz von *formae* ja Voraussetzung für die von *species* ist. Ps.-Hil. agiert hier unbekümmerter als Augustinus, der (gen. lit. 1, 15) die Möglichkeit der Existenz von Materie ohne Form in Zweifel zieht. Dabei klingen zahlreiche Assoziationen an, wenig überraschend bei dicht nebeneinanderstehenden Begriffen wie *corpora (mundi)*, *species*, *forma*: Neben Ov. met. 1, 1sq. ist an met. 1, 17 *nulli sua forma manebat*<sup>454</sup> sowie met. 15, 252 *nec species*

<sup>452</sup> Die etwas pleonastische Wendung an sich ist geläufig: *noctem ... caligantem* hat etwa Sedul. op. pasch. 3, 12; 4, 3: An beiden Stellen handelt der Autor von wundersamen Blindenheilungen. Vgl. überdies unten Vers 30 *caligine noctis*.

<sup>453</sup> In dieselbe Richtung weisen Wendungen wie *caeca materies* (Manil. 1, 131) oder *pigra materies* (in gen. 33, vgl. ad locum).

<sup>454</sup> Doch ist Vorsicht geboten: Die Urmaterie Ovids ist ein Gemenge bereits mit Qualitäten versehener Elemente, während Ps.-Hil., soferne meine Interpretation zutrifft, als erstes eine völlig indifferente Materie ansetzt, vielleicht gar nicht so sehr philosophisch motiviert, da ihm ja zweifellos wenigstens der Einwand Augustinus' gegen die Möglichkeit der Existenz von Materie ohne Form geläufig war (gen. lit. 1, 15), als aufgrund eines dichterischen Überbietungsdranges, wie ihn die christlichen Dichter der Spätantike gegenüber

*sua cuique manet* zu denken, beides aus kosmologischen Passagen (dem Beginn der Metamorphosen und der großen Pythagorasrede), auf die sich Ps.-Hil. auch sonst bezieht (vgl. etwa oben die zu in gen. 24 angeführte Stelle met. 15, 239). – Die Verwendung von *foret* statt *esset* ist völlig unauffällig (vgl. in gen. 4; 103).

(26sq.) *deus intus agebas / corporibus tectis mixtus, secreta potestas*] Auffällig ist zunächst die Wendung *corporibus tectis mixtus*, da man sich fragt, weshalb die Urmaterie (*corpora*) verdeckt oder verborgen gewesen sei: Doch fügt sich der Ausdruck ebensogut zur oben erwähnten alten Übersetzung von Gen. 1, 2 *terra ... invisibilis erat*, die auch für die Genesisexegese von Bedeutung ist (cf. Basil. hex. 2, 1; Ambr. hex. 1, 8, 30–32), wie zu *omnia cum tegeret nigrum chaos* (Vers 23), mag auch jene Wendung selbst nicht übermäßig logisch erscheinen. Die an sich naheliegende Konjekturen *corporibus tectis mixtus*, die zu *secreta potestas* ebensogut passen würde wie zu dem (Verse 30ff.) geschilderten siegreichen ‚Auftauchen‘ Gottes aus dem Dunkel, wird man einerseits also schon deshalb nicht vornehmen, andererseits stützen auch die klassischen Bezugsstellen den überlieferten Text: Verg. Aen. 6, 726sq. *spiritus intus alit* (scil. die in den Versen davor aufgezählten Weltbereiche: vgl. oben zu Vers 12) *totamque infusa per artus / mens agitat molem et magno se corpore miscet* führen Miraglia und Smolak als wahrscheinliches Vorbild an, wobei letzterer besonders auf den Wechsel des *agitat molem* zum absolut gesetzten und ohne Beziehung auf seinen vergilischen Ursprung nur als annäherndes Äquivalent zu *eras* verstehbaren *agebas* hinweist.<sup>455</sup> Für *secreta potestas* wiederum wird man zunächst an Avien. Arat. 29 *hic altor rerum, rex mundi, celsa potestas* denken, einen Vers, dessen Klausel Ps.-Hil. gewissermaßen aufgespalten noch in 86 *celsa voluntas* zu benützen scheint<sup>456</sup>; noch näher aber stehen Wendungen wie Lucr. 1, 173 *quod certis in rebus inest secreta facultas* bzw. Lucr. 3, 269sq. *sic calor atque aer et venti caeca potestas / mixta creant unam naturam ...*: Während Ps.-Hil. in 39 in einer neuerlichen

---

ihren klassischen Vorgängern ja nahezu immer empfanden und dem manchmal auch an Stellen nachgegeben wurde, wo dies bei reiflicherer Überlegung besser unterblieben wäre. Die Diktion jedenfalls entspricht dem grundlegenden Unterschied: *nulli sua forma manebat* bedeutet doch immerhin, daß es zumindest theoretisch bereits *formae* gab, wenn auch ohne Konstanz; *nec species nec forma foret* hingegen leugnet selbst die Existenz der *formae*. Zum Unterschied zwischen Ovid und altstoischen Kosmogonien, an die Ps.-Hil. in diesem Punkt entfernt erinnert, vgl. Spoerri, Späthellenistische Berichte, 43f. (in Widerlegung von Robbins, The Creation Story in Ovid, der stoisches Gut als Hauptquelle Ovids annahm).

<sup>455</sup> Smolak, K., Unentdeckte Lukrezspuren, 229 mit Anm. 52; Miraglia, 58. Vgl. aber auch Aen. 12, 429 *maior agit deus ...*, auf welchen Vers sich Ps.-Hil. in Vers 62 bezieht.

<sup>456</sup> Mögliche Rezeption liegt vor in dem fragmentarischen Gedicht des Bischofs Agrestius, wo in entfernt ähnlichem Schöpfungskontext, im speziellen jedoch zur Charakterisierung der Trinität (Agrest. carm. 32) die Klausel *indiscreta potestas* erscheint.

Bearbeitung des vergilischen *spiritus intus alit* das Element des *calor* aufgreifen wird (*iam calor intus alit ...*), könnte hier durchaus mit *aer* bzw. *venti potestas* auf das ja aus dem hebräischen Text als ‚Hauch‘ oder eher ‚Wind‘ stammende πνεῦμα θεοῦ (Gen. 1, 2; in allen Übersetzungen *spiritus dei (domini)* wiedergegeben: vgl. die erwähnte Vergilstelle *spiritus intus alit!*) angespielt werden; und wenig weiter im Lukreztext heißt es: *quod genus in nostris membris et corpore toto / mixta latens animi vis est animaeque potestas, / corporibus quia de parvis paucisque creata est* (Lucr. 3, 276–278).<sup>457</sup> Eine recht komplizierte Form der *aemulatio*: eine – freilich selbst lukrezisch angehauchte – vergilische Passage wird mit einer oder eher zwei Lukrezstellen kombiniert, wobei einer der Schlüsselbegriffe, *corpus*, durch Wechsel des Numerus seine Bedeutung (scheinbar) vom ‚Gesamtkörper des Kosmos‘ zu den lukrezischen Elementarteilchen verändert; die hinzugezogene Lukrezstelle (3, 276sq.) scheint das zu begünstigen, da sie knapp nebeneinander beides, *corpus* und *corpora*, enthält, doch gerade dieser Vers (278), der den dem Menschen inwohnenden Geist aus epikureischen Atomen bestehen läßt, mußte einen christlichen Dichter, noch dazu bei Verschiebung zu Gott bzw. dem *spiritus dei*, zur Opposition reizen: Gott ist zwar gewissermaßen mit der Materie, d. h. den *corpora*, die in ihrer Gesamtheit letztlich wieder das vergilische *corpus* (scil. *mundi*) ergeben, vermischt, aber selbst sicher nicht *corporibus de parvis paucisque creatus* (letzteres, nämlich *creatus*, schon gar nicht). Daß an besagter Stelle bei Lukrez *corpus* nicht den Kosmos, sondern den menschlichen Körper bezeichnet, hindert nicht, sie mit Vergil in Bezug zu setzen: Der letzten Endes stoische Gedanke vom alles durchdringenden λόγος, der dem *deus intus agebas* doch weitgehend entspricht, führt direkt zur Kongruenz von Makro- und Mikrokosmos; überdies operiert der Dichter mit dem Bild vom ‚Weltcorpus‘ auch des weiteren massiv, vgl. unten zu in gen. 34. – Smolak weist (Unentdeckte Lukrezspuren, 230 mit Anm. 45 und Verweis auf Schwabl, H., Artikel ‚Weltschöpfung‘, RE Suppl. IX, Sp. 1564) auch auf das Konzept des πνεῦμα διῆκον hin und konkretisiert (229f.) die Anbindung an den Bibeltext: Neben dem üblichen *et spiritus dei (super)ferebatur super (supra) aquas (aquam)* existiert eine auf einem syrischen Bibeltext beruhende Variante *et spiritus dei fovebat aquas* (Ambr. hex. 1, 8, 29: *id est vivificabat, ut in novas cogeret creaturas et fotu suo animaret ad vitam*), welche Augustinus zum Vergleich Gottes, der die Materie mit dem Hauch seines Geistes gleichsam hegt, mit einem brütenden Vogel anregt (gen. lit. 1, 18; ebenso bereits Basil. hex. 2, 6, 2sq.): Man wird dieses Bild mit Ps.-Hil. selbst höchstens entfernt in Verbindung bringen, es sei

<sup>457</sup> Nicht hierher- und überdies ungehörig, aber vielleicht Lukrezparodie: Anth. Lat. (Riese) 427, 11 *permixtus corpore toto*.

den man wollte in freier Assoziation zum Vogelmotiv die Verse 30sq. als Schlüpfen Gottes aus einem uranfänglichen Weltei interpretieren.

Auch auf andere Art kann Bezug zur zeitgenössischen Theologie hergestellt werden: Aug. gen. lit. 5, 20 kommt bei dem Versuch, die Aussage *pater meus usque modo operatur* (Ioh. 5, 17) mit dem ausdrücklich ausgesprochenen Abschluß der Schöpfung am sechsten Schöpfungstag in Einklang zu bringen, auf folgendes Konzept: *Movet (scil. deus) itaque occulta potentia universam creaturam suam eoque motu illa versata, dum angeli iussa perficiunt, dum circumeunt sidera, ... , explicat saecula, quae illi, cum primum condita est, tamquam plicata indiderat*. Nicht nur fühlt man sich an *antiquo vivens per saecula motu* (Vers 18) erinnert, sondern *occulta potentia* entspricht genau *secreta potestas* und weist insgesamt in die Richtung der δύναμις ἐνδοθεῖσα in der Physik des freilich späteren Johannes Philoponus<sup>458</sup>; eben dieses Konzept spielt nun bei Augustinus auch in Erklärungen von Gen. 1, 2 *et spiritus dei superferebatur super aquam* eine Rolle: *item cavendum est, ne quasi locorum spatii dei spiritum superferri materiae putemus, sed vi quadam effectoria et fabricatoria, ut illud cui superfertur efficiatur et fabricetur, sicut superfertur voluntas artificis ligno vel cuique rei suiectae ad operandum vel ipsis etiam membris corporis sui, quae ad operandum movet*. (gen. lit. imperf. 4; cf. gen. Man. 1, 5, 8) – also wiederum dieselbe den Versen 26sq. zugrundeliegende Genesisstelle.

(28) *iam tum disponens nascentia moenia mundi*] Hier<sup>459</sup> ist die Bezugnahme auf Lukrez mit Händen greifbar: Für die eindeutig auf ihn zurückgehende Klausel *moenia mundi*, die Ps.-Hil. nochmals in de ev. 57 gebraucht, führt Peiper in seinem Index gerade die Hälfte der insgesamt zehn Belege aus *De rerum natura* an, darunter aber nicht die immerhin aus dem nach wie vor zu beachtenden Venusprooemium stammende und aufgrund des Attributs *flammanitia moenia mundi*, welches Ps.-Hil. durch ein metrisch wie morphologisch äquivalentes Präsenspartizip (anstelle eines bei *disponens* eher zu erwartenden Futurpartizips, das allerdings nur an anderer Versstelle hätte stehen können; dafür ergibt sich ein Aufgreifen des *nascentia terminus urget* von Vers 22: Der Kosmos ist eben nicht ewig: vgl. oben Anm. 446) *nascentia* ersetzt, am besten hierherpassende Stelle Lucr. 1, 73, worüber sich K. Smolak mit Recht wundert<sup>460</sup>; der Grund hierfür liegt in der Arbeitsweise Peipers, der

<sup>458</sup> Diesen Hinweis verdanke ich einem äußerst anregenden Vortrag, den Doz. Dr. Ludwig Fladerer am 27. Mai 2004 im Rahmen des Eranos Vindobonensis hielt.

<sup>459</sup> Auf die unmögliche Lesart *iam tumidis ponens* (R, E), die von manchen alten Editoren übernommen und von Morel zu *iam tumidi ponens* geglättet wurde, braucht hier nicht näher eingegangen zu werden.

<sup>460</sup> Smolak, Kurt, Unentdeckte Lukrezspuren, 227.

seine Similienliste (wenigstens zum größten Teil) erstellte, indem er den zwar lobenswerten, aber doch spürbar seiner Zeit verhafteten Weitz'schen Kommentar von 1625 unter dem Gesichtspunkt der Plausibilität (nicht immer sehr glücklich) exzerpierte und lediglich allfällige Änderungen an Vers- oder sonstigen Zählungen nachvollzog; auch hier nun sind die bei Peiper aufgelisteten Stellen eben jene, die Weitz anführt. Noch eine weitere der Stellen, auch sie nicht bei Weitz bzw. Peiper vermerkt, ist allerdings zu berücksichtigen: Lucr. 5, 454 aus einer großen Kosmogonie, auf die Ps.-Hil. auch des weiteren anzuspielen scheint: Lucr. 5, 439 (= 445 Bailey) erscheint mit *magnas disponere partis* immerhin ein weiterer Schlüsselbegriff (den aber auch Ov. met. 1, 32 hat: *Sic ubi dispositam, quisquis fuit ille deorum ...*: Bringt man diesen Vers mit Ps.-Hil. in Verbindung, ergäbe sich eine gewissermaßen lapidare christliche Antwort auf die eingestandene Unsicherheit des heidnischen Dichters), und Lucr. 5, 443 (=440 Bailey) *dissimilis formas variasque figuras* erinnert inhaltlich wie klanglich an in gen. 29 *varias rerum facies animasque futuras*. Daß unter *moenia mundi* letztlich der Himmel zu verstehen ist, wie sich Verse 40sq. *caeli ... liber, omnia mundi / conplectens spatia* bzw. 78 *caeli per moenia*<sup>461</sup> zeigt, merkt Weitz zu Recht an, auch sein Verweis auf eine grundsätzlich vergleichbare Stelle Manil. 3, 47sq. (wo ebenfalls *moenia mundi* erscheint) ist zu begrüßen. Zu *disponens* vgl. weiters Paul. Nol. carm. 32, 171 *distribuitque locis ...* in einer auch im folgenden wahrscheinlich rezipierten Passage; dort freilich Christus als Demiurg.

(29) *et varias rerum facies animasque futuras*] Zum Anklang an Lucr. 5, 443 (440 Bailey) vgl. zum letzten Vers. Eher allgemein gehalten, v. a. im Vergleich zum vorangehenden *moenia mundi*, ist *varias rerum facies*<sup>462</sup>, welches Vers 26 *nec species nec forma foret* aufgreift: Jetzt beginnt also, zumindest im Geist des disponierenden Gottes, die Differenzierung der Materie. Hingegen ist *animas futuras* wohl bibelsprachlich beeinflusst (Gen. 1, 21 *animam viventem* [Vulg.]; *animam animalium* [Vet. Lat.]; cf. 1, 24), die Wendung *anima futura* anscheinend nie zuvor geprägt, *futurus* 3 allerdings eines

<sup>461</sup> Basis hierfür (vgl. ad loc.) ist Ov. met. 2, 401sq. *At pater omnipotens ingentia moenia caeli / circuit ...*: Klanglich dem zu betrachtenden Vers in gen. 28 recht ähnlich, auch inhaltlich als Bezugsstelle denkbar (Gegensatz zwischen dem um die Stabilität seines Kosmos besorgten, halb humoristischen Oberbaurat Jupiter und dem christlichen, die Urmaterie höchst ernsthaft formenden Gott), doch nicht sicher nachweisbar.

<sup>462</sup> Der pluralische Ausdruck scheint sonst nicht belegt, jedoch der Singular: Lucr. 5, 1263; Drac. 1, 121 (allerdings als Bestandteil des *lux*-Hymnus); weiters verweist Smolak (Unentdeckte Lukrezspuren, 227 mit Anm. 42) auf Ambr. hex. 1, 8, 30 *causae rerum ignis et aer, terra et aqua sint, ex quibus mundi species constat et forma*, und, wie bereits Weitz, auf Ov. met. 1, 419–421: *... fecundaque semina rerum / vivaci nutrita solo ceu matris in alvo / creverunt faciemque aliquam cepere morando* (die Neuschaffung der Tiere nach der Flut).

der am häufigsten für (hexamet.) Versschlüsse gebrauchten Worte überhaupt (cf. e. g. Mar. Victor. aleth. 1, 10 in ganz ähnlichem Kontext!). Insgesamt könne die Verse 28sq. als lockeres Trikolon der Schöpfung in regulärer Reihenfolge gelesen werden, wobei *varias rerum facies* etwas vage den Schöpfungstaten zwischen erstem und viertem oder gar fünftem Tag entspräche.

- 30            Utque caput victa prompsisti caligine noctis,  
                   sublimem attollens vultum, sensere tenebrae;  
                   mox dominus rerum somnos discussit inertes,  
                   pigraque materies trepidavit momine pulsa  
                   commotaque simul maturo conscia partu.
- 35            Scinditur ingentis cumuli per plurima corpus  
                   membra, locosque simul metantur semina iussu,  
                   et confusa simul descendunt viscera molis,  
                   sectaque per partes formas spectantia frustra  
                   iam calor intus alit et blando suscitatur igni.

Und als du dein Haupt emportauchen ließest nach dem Sieg über das Dunkel der Nacht, dein hehres Antlitz erhobst, fühlte es die Finsternis. Nun vertrieb der Herr der Dinge untätigen Schlaf, die rohe Materie erzitterte, von Bewegung getroffen und selbst im Augenblick in Bewegung gesetzt im Bewußtsein, daß die Zeit reif zur Niederkunft sei. Es spaltet sich der Leib der gewaltigen Masse in mehrere Glieder, und augenblicks begeben die Teilchen sich befehlsgemäß an ihre Plätze, zugleich steigt das verworrene Gekröse der Masse nach unten, und das voneinander geschiedene, noch vergeblich nach Form Strebende nährt schon im Innersten Wärme und belebt es mit schmeichelndem Feuer.

(30) *utque caput victa prompsisti caligine noctis*] Nach dem einhellig überlieferten *agebas* (26) wird man auch hier die zweite Person gegenüber dem in *R* und *E* überlieferten *prom(p)isit* bevorzugen, die allerdings metrisch problematisch ist; Peiper schlägt in der Liste seiner Addenda et Corrigenenda daher die Formen *promsti* bzw. *prompsti* vor, die man zwar wohl nicht in den Text setzen, als Hilfestellung für den mündlichen Vortrag aber gerne berücksichtigen wird. Etwas bedenklich erscheint freilich überhaupt die Verwendung des Wortes *promere* für ‚sein Haupt erheben‘, wofür sonst eher *tollere* oder allenfalls *exserere* steht (so ja auch im nächsten Vers), doch gibt es neben einer Gruppe von Belegen für *promere* als ‚Aufgehen von Gestirnen‘ (daß das Erheben der göttlichen Hauptes als Sonnenaufgang gestaltet ist, liegt ja auf der Hand), etwa Hor. *carm. saec.* 9sq. *Sol ... diem qui promis et celas*, wobei

freilich *dies* und *sol* doch verschiedene Begriffe sind, sowie für Körperteile, insbesondere Ov. met. 4, 241sq. *dissipat hunc radii Hyperione natus iterque / dat tibi, qua possis defossos promere vultus*, wo anlässlich des Todes der Leucothoe die entsprechende Wendung in unmittelbarer Nachbarschaft zu *Sol* steht. Auch weitere sprachliche Anleihen sind denkbar: Il. Lat. 570 *utque caput iuvenis posito detexerat aere* (Hektor und Andromache); *vix dum depulsa nigrae caligine noctis* Sil. 11, 513, wo nur *depulsa* durch ein semantisch gleichbedeutendes *victa* ersetzt wäre; vgl. auch in gen. 25 *caliganti ... nocte*. Besonders nahe kommt aber Paul. Nol. carm. 32, 170sq. *et tulit informem contextae noctis hiatus / distribuitque locis* (vgl. zu Vers 28 *disponens*) *mare terras aëra caelum / hisque dedit geminam pulsa caligine lucem. / Ast ubi cuncta novum stupuerunt surgere solem ...* aus einer gerafften Darstellung der Schöpfung durch den Demiurgen Christus, freilich in der korrekten biblischen Reihenfolge und mit einem doch in erster Linie als das Gestirn zu verstehenden *sol*: Demgegenüber wirkt Ps.-Hil. mit seiner Übertragung der solaren wie der demiurgischen Komponente auf Gott merklich verfremdet.<sup>463</sup> Von Bedeutung ist aber weniger die Möglichkeit derartiger Bezugnahmen als die grundsätzliche Beobachtung, welche hohe Bedeutung Ps.-Hil. dem für Kosmogonie zwar typischen und auch Gen. 1, 2 erwähnten Phänomen der *tenebrae* beimißt: Schon in 23–25 mit *nigrum* und *caliganti ... nocte*, nun mit dem Pendant *caligine noctis* sowie (31) *tenebrae*, ohne daß jedoch ein einziger Lichtbegriff im Sinne einer komplementären Ergänzung erschiene: Bis Vers 50 wird vielmehr an der Textoberfläche penibel jegliches Licht- oder Glanzvokabel vermieden. Umso gegenwärtiger ist das Motiv in der verwendeten Bilderwelt: Allein die starke Betonung der Dunkelheitskomponente läßt schon Assoziationen an Kosmogonien wie Avien. Arat. 21sq. *hic chaos altum* (cf. in gen. 23 *nigrum chaos atque moles*) / *lumine perrupit, tenebrarum hic vincula primus / solvit ...*, in denen der Licht-Dunkel-Antagonismus geradezu tragendes Element ist<sup>464</sup>, anklingen, und der abstrakte Begriff ‚Licht‘ wird überdies noch konkretisiert, denn nicht nur kann Vers 30 angesichts von Bildern wie *fluctibus hic* (scil. *Sol*) *nitidum tollit caput aethera in altum* (aus dem Sonnenhymnus der Anthologie 389 [Riese], 20) bzw. der auch sprachlich nahestehenden Stelle Ov. met. 1, 70sq. *cum quae pressa* (cf. in gen. 25 *premeret*) *diu* (25: *serotina*) *fueraut caligine caeca, / sidera coeperunt toto effervescere caelo* sowie der erwähnten Stelle Paul. Nol. carm. 32, 170sq.

<sup>463</sup> Die an sich nicht seltene Klausel noch etwa Paul. Nol. carm. 19, 422 *adsiduis facibus sparsa caligine noctis*: vgl. unten zu in gen. 45.

<sup>464</sup> Weitere Belege für diesen Typ nennt Spoerri, Späthellenistische Berichte, 82f.: Die Verbindung des Licht-Dunkel-Gegensatzes mit dem Typus der διάκρισις-Kosmogonie scheint demzufolge ein junges, d. h. kaiserzeitliches Modell zu sein.

kaum anders denn als Sonnenaufgang gesehen werden, sondern das Motiv ist über den ersten Schöpfungsbefehl *fiat lux* auch in der Exegese zum ersten Schöpfungstag verankert: Smolak<sup>465</sup> verweist zutreffend auf Ambr. hex. 1, 9, 33 *resplenduit subito igitur aer et expaverunt tenebrae novi luminis claritate, repressit eas et quasi in abyssos demersit repente per universa mundi fulgor lucis infusus ...* (im weiteren Text Wendungen wie *surgentis diei splendore; ortus*).<sup>466</sup> Nun bildet aber die Assoziationsfolge Urdunkel – Aufleuchten des Lichtes – Aufgehen der Sonne – Erheben des Hauptes eine Kette, deren letztes Glied in jenen Abschnitt des lukrezischen Venusprooemiums einhakt, welcher mit *nascentia moenia mundi* (28) bereits als Bezugstext fixiert wurde und in seiner Struktur (temporales gleichzeitiges *cum* leitet die Schilderung eines ‚schlechten‘ Zustandes ein, der dann siegreich überwunden wird) gleichbleibend rezipiert erscheint: Die Aretalogie des Epikur, die hier christlich konterfaktiert wird, wobei das Erheben des Gesichtes gegen das von oben lastende Negativum (bei Lukrez die Fratze der Religion, bei Ps.-Hil. die formlos-häßliche Urmaterie) das verbindende Element bildet: *mortalis tollere contra / est oculos ausus* (Lucr. 1, 66sq.); auch die weiters über Epikur getroffenen Aussagen passen in den christlichen Text: *vivida vis animi pervicit* (Lucr. 1, 72), überhaupt das Siegesmotiv: *unde refert nobis victor* (in gen. 30 *victa caligine* mit einer Ersetzung wohl des paulinisch-nolanischen *pulsa* durch das Lukrez nahestehende *victa*), jedoch mit umzudeutender Fortsetzung: *quid possit oriri, quid nequeat, finita potestas denique cuique* (Lucr. 1, 75sq.): Der siegreich schaffende christliche Gott bringt dies nicht als trophäenartige Kenntnisse mit, sondern er ist es, der diese Weltordnung gerade erst festlegt; und in konsequenter Umkehrung wird auch die vom Himmel herabstarrende Fratze der Religion aufgespalten in das von der Religion bzw. der Sphäre des Göttlichen völlig abgekoppelte Element der von oben lastenden Urmaterie (24 *desuper urgeret*) und in das strahlende Haupt des Gottes, der selbst es ist, der sich erhebt. Für den bei Lukrez so siegreichen Epikur bleibt kein Platz als der, in den nun natürlich auch ins Gegenteil gewendet zu denkenden Schlußdistichen *quare religio pedibus subiecta vicissim / obteritur, nos exaequat victoria caelo* (Lucr.

<sup>465</sup> Smolak, K., Unentdeckte Lukrezspuren, 234.

<sup>466</sup> Theologisch steht Ps.-Hil. hier auf schwankendem Boden: Seine Personifikation der *tenebrae* (31) gerät in die Nähe zu jenem latenten Dualismus, der die Exegese der ersten Genesisverse trotz gegenteiliger Bemühungen (cf. e. g. Aug. gen. Man. 1, 4, 7) immer wieder prägt (cf. e. g. Basil. hex. 2, 4, 2 mit Bezugnahme auf 1 Joh. 1, 5 ὁ θεὸς φῶς ἐστίν); auch das doch recht körperliche Bild vom sein Haupt erhebenden Gott wäre zumindest bei Augustinus, dessen ausgereifte Genesisexegese ja nicht zuletzt das Ziel verfolgt, einer dem unbewegten Bewegten des Aristoteles ähnelnden Gottesvorstellung nahezukommen (cf. gen. lit. 8, 26), auf Widerspruch gestoßen.

1, 78sq.) gemeinsam mit der Urmaterie, wo er nach christlicher Meinung als Materialist ja auch hingehört, die Stelle der zerstampften *religio* einzunehmen. Smolak weist<sup>467</sup> darauf hin, daß sowohl die Lichtkomponente als auch die Angleichung von Epikur und Gott zwar nicht im Venusprooemium, wohl aber in den Prooemien der Bücher III und V bereits bei Lukrez vorgeprägt sind, was dem christlichen Dichter auch ohne wörtliche Übernahmen aus jenen Passagen sein Vorgehen erleichtern mußte.

(31) *sublimem attollens vultum*] Eine Verdoppelung des Bildes aus Vers 30 ohne eigene weitere Bezugsstellen, allerdings mit einer Konkretisierung von *caput* zu *vultus*, also *oculos* in Lucr. 1, 67 entsprechend: Die Urmaterie wird förmlich vom Blick Gottes getroffen, was wiederum mit der unausgesprochenen Lichtkomponente übereinstimmt: Die Sonne als Auge<sup>468</sup> (oder auch *speculum*: vgl. den Solhymnus Anth. Lat. [Riese] 389, 39) des Himmels ist ein ebenso geläufiges Bild wie die Bezeichnung der Augen als *lumina*; man bedenke dabei noch das Konzept des Sehstrahls<sup>469</sup>, das eine besonders enge Koppelung von Augen und Licht bedeutet. — *sensere tenebrae*] Die Klausel ist frei nach Mustern wie Verg. georg. 1, 136; 2, 426 (beides in entfernt verwandtem Kontext, insoferne es sich um das *sentire* von bisher Unbekanntem handelt) gebildet (vgl. auch unten zu in gen. 34); der dort jeweils unmittelbar nachfolgende Akkusativ könnte auf die Schreibung in *B* (*tenebras*) abgefärbt haben. Das zugrundeliegende Konzept ist das des alten Erebos, der sich in stark abgeschwächter Form in der Personifikation der *tenebrae* auch an der schon erwähnten Ambrosiusstelle (hex. 1, 9, 33 *et expaverunt tenebrae*) wiedererkennen läßt. Vgl. auch unten zu in gen. 36. – Inhaltlich kommt merkwürdigerweise Sedul. carm. pasch. 2, 162 *senserunt elementa deum* aus der mit Ps. 113, 5 verquickten Schilderung der *σμπάθεια* der Natur anlässlich der Taufe Christi am nächsten. Eine theologische Verbindung zwischen beiden Elementen ist zwar unwahrscheinlich, doch das Bild des Auftauchens, einmal aus dem Chaos, einmal aus dem Wasser der Taufe, bildet immerhin ein starkes gemeinsames Element.

(32) *mox dominus rerum somnos discussit inertes*] Die Ambivalenz *dominus rerum* oder *rerum somnos* ist intendiert, auch wenn Luc. 5, 699; 6, 595 (selbe Versstelle!) sowie in gen. 121 (*opifex rerum*) für die erste Variante sprechen würden: Immerhin bedarf aber *somnos* eher einer näheren Erläuterung als *dominus*, zumal sonst das Mißverständnis, der von Gott verscheuchte Schlaf

<sup>467</sup> Smolak, K., Unentdeckte Lukrezspuren, 230f.

<sup>468</sup> cf. e. g. Ov. met. 4, 227sq. *omnia qui video, per quem videt omnia tellus, / mundi oculus*; Ambr. hex. 4, 1, 2 *oculus est enim mundi ...*; weitere Stellen bietet Dölger, F. J., Sonne der Gerechtigkeit, 97.

<sup>469</sup> Auch dieses erscheint in der christlichen Genesisexegese: cf. Aug. gen. lit. 4, 34.

sei sein eigener, zu nahe läge: also doch eher *rerum somnos*?<sup>470</sup> An Bezugsstellen bieten sich Ov. am. 2, 10, 19 *somnos abrumpat inertes* und Stat. Theb. 2, 129 *somnosque excussit inertes* an, wobei zu vermuten ist, daß der Dichter beide im Auge hatte: Zwar liegt die Statiusstelle sprachlich bedeutend näher, doch ist sie inhaltlich wenig passend: eine Tigerin, die, aus dem Schlaf aufschreckt (wohlgemerkt: aus ihrem eigenen Schlaf), auf Jagd geht; demgegenüber in dem freilich recht freizügigen Ovidgedicht Amor, der den sexuell untätigen Schlaf des Dichters durch eine aktivere Form nächtlichen Tuns ersetzen soll: Eine Beziehung auf diesen Text wäre zwar gewagt (oder allenfalls recht augenzwinkernd), doch angesichts der nachfolgenden Verse, die, am deutlichsten in dem Begriff *partus* (34) erkennbar, letztlich das alte Konzept einer kosmischen Urzeugung anklingen lassen, nicht völlig undenkbar; jedenfalls aber hätte der Dichter die semantisch annähernd äquivalente Ersetzung des ovidischen *abrumpat* durch *excussit* bei Statius weitergeführt zu einem dem nunmehr ins Blickfeld rückenden Begriff der *διάκρισις* entsprechenden *discussit*. Daß sich überdies *somnos discutere* gut an das Bild des Sonnenaufgangs schließt<sup>471</sup>, bemerkt K. Smolak (Unentdeckte Lukrezspuren, 235) mit Recht.

(33) *pigraque materies trepidavit <m>omine pulsa*] *pigra materies* wiederum schließt gut an *somnos inertes* an, zumal da es sich um Fügungen handelt, deren Attribute auch vertauschbar sind (*pigra materies*: cf. Aug. trin. 11, 2; (ps.-)Clem. Rom. [Rufin.], recogn. 5, 15, 4; *materies iners*: cf. Sen. epist. 65, 2; Gratt. 44; *somnus piger*: cf. Stat. silv. 3, 2, 73; Mart. 12, 57, 15; vgl. auch Ambr. hex. 5, 15, 50; Proverb. 6, 9); vgl. überdies auch Ov. met. 1, 8 *nec quicquam nisi pondus iners* und vor allem Manil. 1, 131 *caecaque materies*, das vermutlich klangliches Vorbild für den Versanfang war. – Das Erzittern der Materie, also deren dem *sensere* (bei Ambrosius: *expaverunt*) *tenebrae* entsprechendes Verhalten, erinnert an die gleichfalls durchgeschüttelte Urmaterie in Plat. Tim. 53A *τότε οὕτω τὰ τέτταρα γένη σειόμενα* ... – Das Wort *momine* hat an dieser Stelle eine nahezu groteske, dabei aber lehrreiche editorische Vorgeschichte: In allen frühen Editionen wurde das in *R* und *E* überlieferte *nomine* aufgenommen, bis Weitz 1625 in richtigem Gefühl für den lukrezischen Charakter der Partie das nahezu nur bei jenem Autor belegte *momine*<sup>472</sup> konjizierte, was freilich nur aus seinem Kommentar ad locum<sup>473</sup>

<sup>470</sup> Smolak, K., Unentdeckte Lukrezspuren, 236 spricht sich für *dominus rerum* aus.

<sup>471</sup> vgl. Prud. cath. 2, 5sq.: *caligo terrae scinditur* (cf. *scinditur* in gen. 35) / *percussa solis spiculo* ... (Weitz notiert die Stelle).

<sup>472</sup> cf. ThL VIII, 1390, 6–23.

<sup>473</sup> Weitz 1625, 29: „*Momine*] Ita rectè legitur. F. E. (id est: Fabricius 1564 und Episcopus = Grinaeus 1570; Anm. d. Verf.) *nomine*. malè. *Momen*, pro motitatione. Lucret. lib. 1, 220. *Momen mutatum*.“ usw.

hervorgeht, da im Text des Gedichtes per errore erneut das abgelehnte *nomine* gedruckt wurde. Die Nachricht von dieser Konjektur wurde weitergegeben, sie selbst aber nicht rezipiert, während die seit Coustant 1693 bekannte Lesart *numine* der Hs. B, die zuvor schon in der Edition der Kölner Theologen (1618) als Konjektur hergestellt worden war (aufgegriffen durch Quesnel und Despont), sich bis zur PL Mignes im Text hielt, ehe Peiper *nomine* restituierte und die beiden anderen Varianten im Apparat vermerkte. Bei seinem Versuch, die zweifellos bessere Form *momine*<sup>474</sup> einzumannen, scheiterte auch Smolak einmal am gleichen Hindernis wie einst Weitz<sup>475</sup>, um aber in einem weiteren Aufsatz<sup>476</sup> endlich mehr Glück zu haben. Zum Vergleich heranzuziehen ist Lucr. 3, 188 *momine uti parvo possint impulsa moveri*: Die potentielle Beweglichkeit der lukrezischen Atome, für die ein kleiner, d. h. auch zufälliger Anstoß genügt, wird zur ganz und gar nicht zufälligen Initialzündung des Kosmos; zu einer ähnlich christianisierenden Übernahme physikalischer Elemente aus Lukrez vgl. unten Kommentar zu in gen. 47.

(34) *commotaque simul maturo conscia partu*] So der Text des Codex B (mit Ergänzung des dort fehlenden *com-* nach R und E), während R *matura*, E in durchsichtiger Verbesserungstendenz *natura* hat: Auch Morel setzt *natura* (die Langmessung des *-a*, obzwar nicht in der Hebung, könnte man Ps.-Hil. zutrauen), was von Quesnel noch zu *natura conscia partu*<*s*> erweitert wurde, um analog zur Klausel von Mart. 7, 21, 1 die korrekte Konstruktion von *conscia* herzustellen. Daran erscheint zunächst der Begriff *natura* entbehrlich, ebenso als

---

<sup>474</sup> Notfalls verständlich wären freilich auch die Formen *numine pulsa* und *nomine pulsa*: Dieses als etwas unvermittelte Einführung des der alten christlichen Schöpfungsvorstellung durchaus immanenten Motivs von der Schöpfung durch das Wort, d. h. durch das Aussprechen des zu Schaffenden, freilich um etliche Verse zu früh, da der Dichter noch bis Vers 39 jeden konkreten Begriff gerade vermeidet, ehe in 40 mit *caelum* die Diktion wechselt; außerdem wäre sehr die Frage, mit welchem *nomen* denn überhaupt die zu teilende Urmaterie belegt werden sollte: Selbst der biblische Schöpfungsbericht referiert die allererste Schöpfungstat ja eben nicht mit dem sonst typischen „*et dixit deus*“; – jenes ähnlich Mar. Victor. aleth. 1, 89 *tremefactaque numine verbi* als ungefähres Aufgreifen des *sensere tenebrae*, d. h. als Erzittern der Materie wegen der Präsenz des *numen*, das aber ohnedies schon seit jeher präsent war; von dem doch unangenehm banalen Klang des *numine pulsa* ganz zu schweigen. Demgegenüber ist *momine* durch die oben angeführte Lukrezstelle durchaus plausibel zu machen, und seine Veränderung in der Überlieferung durch jene selbst im 20. Jhd. noch unterlaufenen peinlichen lapsus hinlänglich erklärt.

<sup>475</sup> Smolak, K., Lateinische Umdichtungen des biblischen Schöpfungsberichts, in: *Studia patristica* 12 (Papers Presented to the 6<sup>th</sup> International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1971), 1975, tom. 1, 350–360; hier 359 mit Anm. 3 das beidemale durch einen vorschnellen Verlagslektor zu *nomine* geänderte *momine*.

<sup>476</sup> Smolak, K., Unentdeckte Lukrezspuren, 235f.; unabhängig hiervon und gleichfalls aufgrund des Lukrezverses 3, 188 sprach sich Miraglia, 71f. für *momine* aus.

Doppelung zu *materies*, die nach wie vor Subjekt sein kann, wie als Wortspiel (auf der Basis von *nanciscor*) zu *partus*: *natura conscia partus* ist genau betrachtet Unsinn. Somit käme eine Konjekturen *maturi conscia partus* in Frage<sup>477</sup>, wurde aber mit gutem Grund nie versucht: *commotaque simul* wäre damit nur noch eine blasse (und, falls die Konjekturen *momine* das richtige trifft, sogar alberne) Weiterführung zu *pulsa* mit nachfolgender erratischer Apposition; außerdem wäre paläographisch kaum einleuchtend zu erklären, weshalb der bei *conscia* reguläre Genetiv in einen Ablativ hätte gewandelt werden sollen. Bleibt man aber bei jenem, d. h. beim in *B* überlieferten Text, resultiert folgendes Bild: *maturus ... partus* ist zu *commota* zu stellen, sodaß sich mit dem vorangehenden *momine pulsa* ein klassisch chiasmischer Ausdruck ergibt: Zugrunde liegt jedenfalls eine Personifikation der Welt als *corpus*, ihre Entstehung als *partus* der Urmaterie: cf. Manil. 1, 122sq. (vor allem 126 *discrevit partus*<sup>478</sup>; 134 *corpus*). Das nunmehr absolut stehende *conscia* muß nun auf der gleichen Linie liegen wie in 33 die christliche Sinngebung an das bei Lukrez buchstäblich sinnlose *momentum*: Die Materie ist eben nicht *nescia*, sondern *conscia*, d. h. letzten Endes doch wieder *conscia partus*, auch wenn der Text nicht explizit so lautet; und tatsächlich erscheint *nescia semina* bei Marius Victorius in einer themengleichen und in genau gleicher Weise antilukrezischen Passage gleich zu Beginn seiner *Alethia* (1, 23). Noch etwas aber ist zu beachten: Die Klausel *conscia partus* ist trotz veränderter Syntax nach einem bestimmbareren Vorbild gestaltet, zwar nicht nach Mart. 7, 21, 1, wohl aber nach Ps.-Claud. (vel Merob.) *Laus Christi* 15sq. *te conscia partus / mater et attoniti pecudum sensere timores* (cf. in gen. 31 *sensere tenebrae*): Das Zitat aus dem schon Vers 19 angeklungenen Gedicht wirft die Frage auf, wie weit Ps.-Hil. hier mit einer weitgespannten Typologie Kosmogonie – Geburt Christi (d. h. Aufgang des Sol iustitiae) operiert: Dem Konzept seines Gedichtes wäre dies jedenfalls völlig angemessen, zumal wenn man als dritten typologischen Schritt die (im Text von de ev. leider verlorene) Auferstehung einberechnet, zu der v. a. das Motiv des sein Haupt erhebenden Siegers (*victa caligine noctis*) gut passen würde.<sup>479</sup>

<sup>477</sup> Zur Wortfügung *maturus partus* vgl. Tib. 3, 7, 172 *maturus annua partus*.

<sup>478</sup> Smolak, K., Unentdeckte Lukrezspuren, 236 verzeichnet die Stelle; im Prinzip gelangt man zur selben alten Mikrokosmos-Makroanthropos-Lehre, die etwa auch Ovid erlaubt, die Materie im Zuge der Kosmogonie in *membra* (μέλεα) gliedern zu lassen (met. 1, 33): Vgl. hierzu e. g. Lämmli, Franz, Vom Chaos zum Kosmos. Zur Geschichte einer Idee (= Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 10), Basel 1962, 5 mit Anm. 31.

<sup>479</sup> Die Koppelung dieser Motive liegt nahe, schon wegen der stereotypen Auffassung Christi als *sol iustitiae*: Hierzu vgl. Dölger, *Sol iustitiae*, 364ff. *et passim*. Als literarische Belege seien neben dem bekannten *Hymnus ad incensum lucernae* des Prudenz (cath. 5, 125–

(35sq.) *scinditur ingentis cumuli per plurima corpus / membra*] Mit *scinditur* ist nocheinmal der schon zu Vers 32 notierte Anklang an Prud. cath. 2, 5sq. *caligo terrae scinditur / percussa solis spiculo* vorstellbar, das Wort an sich ist in der klassischen Dichtung für den Versanfang nicht selten gebraucht, als wahrscheinlichstes (freilich rein formales) Vorbild nennt Miraglia (76) zu Recht Aen. 2, 39 *scinditur incertum studia in contraria vulgus*. In lukrezischem Kontext freilich ist die Möglichkeit des *scindi* Zeichen für Nicht-Ewigkeit, also Sterblichkeit, was mit der christlichen Vorstellung von der geschaffenen und wieder vergehenden Materie übereinstimmt (cf. Lucr. 3, 531sq. 640sq.); eher schon theologisch bedenklich ist die mögliche Auffassung der Darstellung der Schöpfung als Sieg des aufgehenden Lichtes über das Urdunkel, im Prinzip in eins gesetzt mit der Trennung der Urmaterie, als dualistisches Konzept, in dem die ‚dunkle Materie‘ wie im Manichäismus einen tatsächlich existierenden Gegenpol zum lichten, guten Gott bildet. Allein die Art, wie der Dichter den Beginn der Schöpfung über die biblische Hell-Dunkel-Symbolik hinaus mit dem Sonnenaufgangsmotiv verknüpft, liegt m. E. schon ein Beleg dafür, daß ihm derartige Vorstellungen jedenfalls geläufig waren; vgl. in gen. 127sq. *noxia terrae vitia*. Daß er gleichzeitig die Lichtkomponente an der Textoberfläche unterdrückt, spricht dafür, daß er sich der theologischen Implikationen bewußt war und die dualistische Vorstellung nicht überhand nehmen lassen wollte. – *ingentis cumuli* kann als rein verbale Übernahme aus Luc. 9, 485 *qui super ingentis cumulos involvit harenae* gelten, zumal dort der übernächste Vers (487) mit dem Wort *membra* beginnt wie hier Vers 36; inhaltlich entspricht es dem *caeco ... acervo* aus Ov. met. 1, 24 bzw. *congeriem secuit sectamque in membra coegit* (met. 1, 33; vgl. unten zu in gen. 38). – Zum Bild des Kosmos als Körper bzw. als formloser Haufen, der die Bezeichnung *corpus* in dem Augenblick verdient, da er, wie eben ein Körper, über differenzierte *membra* verfügt, vgl. oben Anm. 478); der Begriff *scindi* bezeichnet als beachtlich starker Ausdruck, passend zum wohl auch bis zu einem gewissen Grad als

---

132) nur Ambros. Isaac 4, 30 *sol iustitiae, qui oriens et resurgens inluminat*; Arnob. Iun. in psalm. 103, lin. 110sq. (CCSL 25): *Orto autem sole iustitiae, sive resurgente ab inferis domino ad Iudaeos sive exurgente per adsertionem catholicam contra haereticos, hoc ergo oriente universae diffugiunt bestiae ...*; (Greg. Ilib.) Orig. in psalm. 91, lin. 22sq. (CCSL 69): *... Christus sol iustitiae resurgens novum nobis aeternae vitae diem lumenque monstravit*; weiters vgl. die Interpretation von Ps. 54, 18 *vespere et mane et meridie narrabo et adnuntiabo* bei Aug. in psalm. 54, 18: *vespere dominus in cruce, mane in resurrectione, merdie in ascensione*; auch das Motiv des Sein-Haupt-Erhebens fügt sich in den Auferstehungskontext: Fast regelmäßig wird Ps. 109, 7 *de torrente in via bibet, propterea exaltabit caput* allegorisch interpretiert, sodaß *torrens* = Passion, *exaltabit caput* = Auferstehung: cf. e. g. Aug. in psalm. 109, 20; 57, 16; 123, 7; Prosp. in psalm. 109, 7; weiters vgl. e. g. Novus Physiologus (ed. Orbán) 729 *caput erexit* im selben Kontext.

gewalttätig zu denkenden *partus* (34), die nunmehr erfolgende διάκρισις und scheint im streng kosmogonischen Kontext sonst nicht üblich zu sein: Ov. met. 1, 21 *diremit*; 23 *secrevit*; 24 *evolvit ... exemit*; 25 *dissociata*; 32 *dispositam*; 33 *secuit*; 47 *distinxit* (womit die wesentlichen einschlägigen Begriffe verzeichnet sind) klingen jeweils sanfter, immerhin aber hat Ov. met. 1, 22 *abscidit*. Der biblische Ansatzpunkt für das Motiv an sich ist außer dem Doppelausdruck *caelum et terra* vor allem διεχώρισεν, das die Vulgata mit *divisit*, ältere Übersetzungen mit *separavit* bzw. *discrevit* wiedergeben; neuzeitliche Übersetzungen ins Deutsche haben dafür mit ‚schied‘ das etymologische Äquivalent zu *scindere*.

(36) *locosque simul metantur semina iussu*] Die voneinander geschiedenen Elemente begeben sich sofort an ihre auserwählten Plätze bzw. ihre Regionen, und zwar *iussu* (scil. *domini*), also nicht aufgrund eines naturgesetzlichen Automatismus, sondern dem ausdrücklichen Befehl des Herrn gehorchend; daß dieser Befehl letztlich auch darin bestanden haben kann, daß Gott die Naturgesetze erließ<sup>480</sup>, etwa das der Schwerkraft, demzufolge nach der prinzipiellen Trennung der Elemente voneinander deren vertikale Anordnung im Kosmos dann ruhig automatisch ablaufen konnte, spielt dabei weniger eine Rolle als die grundsätzliche Betonung des Befehlsmotives: Ovid etwa läßt an entsprechender Stelle zwar auch die Gottheit die Scheidung vornehmen (met. 1, 21–25), darauf aber die Elemente durchaus selbsttätig sich ihre Plätze suchen (26–31), um dann (32sq.) doch wieder eine Gottheit als aktiv handelnden Schöpfer zu bezeichnen, schwankt also insgesamt; für den christlichen Autor ist hingegen selbstverständlich jede Bewegung der Natur unmittelbar Gottes Werk. – *locus* im Sinne des dem jeweiligen Element angemessenen Weltbereiches ist regulär, vgl. Ov. met. 1, 27sq.; Claud. rapt. Pros. 1, 250sq. *et semina iustis / discessere locis*; Verg. ecl. 6, 32sq. die *semina*, aus denen die vier Elemente hervorgehen; hingegen scheint *metari* erst im spätantiken Sprachgebrauch üblich zu sein als ‚für etwas einen Platz aussuchen‘ bzw. ‚einen Platz einnehmen‘, wie die ThL VIII, 893, 45–63 angeführten Stellen anzeigen; *semina*, als *semina rerum* geläufige lukrezische Bezeichnung der Atome, erscheint im selben zur Erklärung von *conscia* (34) bereits herangezogenen Vers aleth. 1, 23 bei Marius Victorius (*nescia semina*; cf. aleth. 1, 2 *semina rerum*; Ov. met. 1, 9 *non bene iunctarum discordia semina rerum*: Da Ovid im Prinzip von einem Urzustand ausgeht, der durch ein in seiner Gesamtheit formloses Gemisch bereits existierender verschiedener Elemente gekennzeichnet ist, würde eine Bezug-

<sup>480</sup> Daß ein derartiger Gedanke der antiken Genesisexegese nicht fernliegt, beweist etwa Ambr. hex. 3, 2, 8 mit seiner Annahme, es seien am zweiten Schöpfungstag erst dem Wasser die Natur des Bergabfließens verliehen worden: vgl. oben bei Anm. 284.

nahme hier durchaus Sinn ergeben: Das Gemenge wird eben nur entwirrt.); Ps.-Hil. bezieht sich freilich wohl nicht streng auf die Lehre von den unteilbaren Atomen, sondern bezeichnet mit *semina* eher die Elemente, mögen sie nun aus kleinsten Teilchen bestehen oder nicht, aus denen des weiteren die Welt hervorgehen wird<sup>481</sup>: Das augustinische Schöpfungskonzept, wonach bei der Schöpfung im Augenblick gleichsam die Samen geschaffen wurden, aus denen dann gemäß dem Sechstageswerk die Welt sich entwickelte<sup>482</sup>, spielt möglicherweise herein, fügt sich aber nicht recht harmonisch zum Motiv des *partus*. – Der Hexamterschluß *iussu* ist klassisch nur Stat. Theb. 12, 300 belegt: Inhaltliche Verbindung wird man hier keine feststellen können, sieht man von der allgemeinen Motivik des aufstrahlenden Lichtes, wie auch Ps.-Hil. sie in den letzten Versen einsetzte, ab; und immerhin erscheint im gleichen Kontext ein *expavere umbrae* (12, 310), das an *sensere tenebrae* (in gen. 31) erinnert. Vom Klang her freilich kommt die oben zitierte Claudianstelle (rapt. Pros. 250) mit der Klausel *semina iustis* (hierzu laut der Edition von Hall, 1985, eine schwach bezeugte *varia lectio iussis*) nahe.

(37) *et confusa simul descendunt viscera molis*] Der Gedankengang ist nicht völlig klar, zumal durch dreimalige Verwendung von *simul* binnen vier Versen (34–37) die Nachrechenbarkeit von nacheinander ablaufenden Prozessen nicht mehr gegeben ist<sup>483</sup>, und überdies der Überlieferungszustand des Textes Anlaß zur Sorge gibt. Üblicherweise jedenfalls wird man bei *viscera molis* an Wendungen wie *viscera terrae* ‚Erdinneres‘ (cf. e. g. Ov. met. 1, 138) denken, hier aber muß der Begriff im Sinne von Paul. Nol. epist. 16, 3 *quia nisi profanis in dubium venire non potest mundum deo auctore confectum, proinde ventos et omnia, quae intra mundum partes molis eiusdem et quasi viscera corporis sint, non ad alterius regimen esse referenda ...* analog zum als *corpus* gefaßten gesamten *mundus* als *viscera mundi*, also die im Kosmos enthaltene Materie aufgefaßt werden, und zwar vornehmlich als die schwereren Elemente, wird man doch, der Körpermetapher folgend, *viscera* eher dem unteren Bereich zuordnen, wozu *descendunt* gut paßt. Smolak<sup>484</sup> bringt Lucr. 5, 495sq. *Sic igitur terrae concreto corpore pondus / constitit atque omnis mundi quasi limus in imum / confluit gravis et subsedit funditus ut faex* ins Spiel, einen elementendiakritischen Abschnitt aus jener kosmogonischen Passage, auf die auch in den Versen 28sq. und vielleicht 97 Bezug genommen werden dürfte, und

<sup>481</sup> Zur möglichen Einschränkung der *semina* auf die leichten Elemente Feuer und Luft vgl. zum nächsten Vers.

<sup>482</sup> vgl. oben bei Anm. 272.

<sup>483</sup> Für die Darstellung dieser Phase der Kosmogonie scheint zeitliche Konfusion der geschilderten Vorgänge typisch zu sein: vgl. Lämmli, Vom Chaos zum Kosmos, 5 mit Anm. 23.

<sup>484</sup> Smolak, K., Unentdeckte Lukrezspuren, 236.

vermutet, daß *viscera*<sup>485</sup> überhaupt nur der *corpus*-Metapher wegen gesetzt sei. Nun stehen einander *faex*<sup>486</sup> und *viscera* zumindest durch die Assoziation zum Bereich des Unteren sowie durch den beiden Begriffen eigenen Grad an Unappetitlichkeit nahe<sup>487</sup>, im Unterschied zu Lukrez aber bezeichnet Ps.-Hil. mit *viscera* offenkundig Erde und Wasser, also die nach unten strebende schwere Hälfte des Kosmos, nicht die Erde allein, zwar noch miteinander vermengt, aber nicht mehr als formlose, d. h. homogene Urmaterie (dies beweisen die vorangehenden Verse), sondern eben als ein Gemenge verschiedener (dies der springende Punkt) Elemente, wofür *confundere* ein passender Ausdruck ist. Rückwirkend gewinnt der Leser damit den Eindruck, daß die *semina* in Vers 36 die nach oben strebenden Feuer- und Luftpartikel darstellen sollen, um einen Gegensatz zum *descendere* der schwereren Materie aufzubauen, wie er durch die Verbindung mit *et* bei doppelt gesetztem *simul* nahegelegt wird.<sup>488</sup> Man hat es also mit der Schilderung eines Zwischenstadiums nach erfolgter Trennung der Elemente, aber vor deren Ausformung zu mit Namen wie *caelum*, *terra*, ... bezeichnbaren Gegebenheiten zu tun, wie sie völlig analog auch Ov. met. 1, 26–31 bietet.

<sup>485</sup> In kosmologischem Kontext durchaus belegt: cf. Avien. Arat. 45.

<sup>486</sup> Vgl. Diod. 1, 7, 1 τὸ ... ἰλυῶδες καὶ θολερόν. Die lukrezische *faex* entspricht der bei Metrodor von Chios bezeugten Bezeichnungen τρῶξ τοῦ ὕδατος für die Erde (Diels-Kranz, 6. Aufl., 70 A 20); vgl. weiters Ov. met. 1, 68.

<sup>487</sup> Dazu tritt noch, gerade an der Lukrezstelle mit ihrem nahezu synonymen Nebeneinander von *faex* und *limus* gut sichtbar, das alte kosmogonische Motiv des Urschlamms, der, weshalb auch immer, zeugende Kraft hat und aus sich in weiterer Folge Lebewesen hervorzubringen imstande ist: Zu diesem für eine christliche Kosmogonie natürlich in extenso unbrauchbaren Motiv vgl. Lämmli, Vom Chaos zum Kosmos, 65ff. und 84ff., insbes. mit Anm. 604 und dem Hinweis auf die Neuentstehung der Tiere nach der Sintflut bei Ovid, met. 1, 416sq. (eine von Ps.-Hil. mehrfach benützte Passage): Das dortige Nebeneinander von *caenum udaeque paludes* sowie *vivaci ... solo* (418. 420) und *ceu matris in alvo* (420) entspricht genau dem Begriffspaar *viscera – faex*, mit *viscera* als fruchtbarem Mutterleib der Erde.

<sup>488</sup> Vgl. Lämmli, Vom Chaos zum Kosmos, Anm. 14 zum stoischen Konzept einer durch Leichtes (Feuer und Luft) und Schweres (Erde, Wasser) aufgeteilten Welt; weiters 35 mit Anm. 288; 50 zum Dual in der Schöpfung zwischen Singular und Plural; dasselbe bei Ovid, met. 15, 239–243; Diod. 1, 7, 1: hierzu vgl. Spoerri, Späthellenistische Berichte, 17ff.; Cic. Tusc. 1, 17, 40; Ps.-Plut. de plac. phil. 1, 12 (= 883 A): Οἱ Στωικοὶ δύο μὲν ἐκ τῶν τεσσάρων στοιχείων κοῦφα, πῦρ καὶ ἀέρα· δύο δὲ βαρέα, ὕδωρ καὶ γῆν· κοῦφον γὰρ ὑπάρχει φύσει, ὃ νεύει ἀπὸ τοῦ ἰδίου μέσου· βαρὺ δὲ τὸ εἰς μέσον. (= Aet. Plac. 1, 12: Doxographi Graeci, ed. Diels, Berlin 1879, p. 311): Hier ist die Gleichsetzung des oben bzw. unten in ‚Vertikalkosmogonien‘ mit außen bzw. innen in ‚Wirbelkosmogonien‘ zu berücksichtigen: vgl. Lämmli, Vom Chaos zum Kosmos, 19ff; am kürzesten ausgedrückt bei Manil. 1, 170 *medium totius et inum est*.

Verdächtig ist dabei freilich, daß alle Textzeugen einhellig *moles* statt *molis* überliefern, und überdies *simul* in *R* (damit auch in *E*) fehlt. Die auf *R* beruhenden frühen Editionen korrigierten den solcherart inkompletten Vers verschiedentlich zu *atque in confusas ... molis* (Col. 1618), *et iam confusae ... moles* (Morel 1564 mit unüblichem präpositionslosem Akkusativ bei *descendo*), *et confusa prius ...* (Weitz 1625): Insbesondere die letztgenannte Variante zeigt, daß man *confusus*, wohl nicht ganz zu Unrecht, als wenig geeignet empfand, die in Elemente geschiedene Materie zu charakterisieren, von der an sich doch eher kuriosen Fügung *confusa viscera* ganz zu schweigen. In weiterer Folge schlug Coustant, der Entdecker des Codex *B* und also auch des *simul*, das freilich ebensogut überliefertes Gut wie banale, aus den vorhergehenden Versen bezogene Ausfüllung einer schon im Archetypus von *R* und *B* enthaltenen Lücke durch einen karolingischen Schreiber sein kann, für *descendunt discindunt* vor (also: *et confusa simul discindunt viscera moles*): angesichts der Geburtsmetapher (34 *maturo ... partu*) keine unmögliche Vorstellung, doch wird man das bereits in 35 mit *scinditur* abgehakte Motiv nach der in 36 erfolgten Verschiebung des Blickes auf die sich ordnenden Elemente nicht nocheinmal aufgreifen wollen, um dann mit 38sq. erneut zu schwenken.

(38sq.) *sectaque per partes formas spectantia frustra / iam calor intus alit et blando suscitāt igni*] Auch hier ist textkritische Vorsicht geboten, weniger wegen des eindeutigen Schreibfehlers in *B ante corr.*, sondern wegen der Möglichkeit, es könne wie so oft das hier einhellig überlieferte *frustra* in Wahrheit ein *frusta* sein: Die prima vista kaum verständliche Wendung *formas spectantia frustra* würde damit immerhin teilweise entschärft<sup>489</sup>, zumal neben *secta per partes* der Begriff *frusta* geradezu zu erwarten ist: vgl. Verg. Aen. 1, 211sq.: *tergora diripiunt costis et viscera nudant; / pars in frusta secant veribusque tremantia figunt, / litore aëna locant alii flammisque ministrant*, eine Stelle die (es handelt sich um das Zerlegen und Zubereiten eines erlegten Hirschen)<sup>490</sup> zu Ps.-Hil. insoferne Ähnlichkeit aufweist, als hier wie dort auf das Zerteilen der Materie deren Erwärmung folgt: Mehr als eine völlig skurrile Referenz hätte man solcherart aber nicht gewonnen. – Sicher ist jedenfalls, daß *secta ... spectantia* Objekt zum nachfolgenden *alit* sein und die sich differenzierende Materie bezeichnen muß; an die vorangegangenen Begriffe allzu eng anzuschließen dürfte interpretatorisch von Übel sein: *semina secta* ist wenig sinnvoll, *viscera secta* riefte erneut die vergilisierende Kochtopfmetapher

<sup>489</sup> Daß *frustra* nicht zu *iam calor ... alit* gehören kann, ist evident.

<sup>490</sup> Die Stelle ist gleichzeitig Musterbeispiel für die Ununterscheidbarkeit von *frustra* und *frusta* in der Überlieferung: Selbst einige der spätantiken Vergilhandschriften weisen den Fehler auf.

auf den Plan. Die nunmehr voneinander separierten Teile der Materie werden als *formas spectantia* charakterisiert, was in Anlehnung an Wendungen wie *fugam spectare* und dgl. nur heißen kann: nach Form, d. h. darnach, eine einer Idee (wofür *forma* gängiges lateinisches Äquivalent ist) entsprechende Gestalt anzunehmen, trachtend, bzw. darauf wartend (mit *spectantia* anstelle von *expectantia*), Form anzunehmen.<sup>491</sup> Hierzu aber fügt sich *frustra* gar nicht schlecht: Noch handelt es sich eben um ein vergebliches Streben nach konkreter Dinghaftigkeit, solange Gott nicht, wie in 40sq. analog zu Ov. met. 1, 32sq. geschildert, gestaltend eingreift, ein Durchgangsstadium eben, ein letztes Atemholen vor dem triumphalen Ausbruch der Schöpfungstätigkeit. Ein vergleichbarer Gedanke findet sich tasächlich noch an einer schon oben zu Vers 29 ins Spiel gebrachten Ovidstelle, der Neuschaffung der Tiere nach der Sintflut (met. 1, 416–433): halbfertige Gebilde (*quaedam modo coepta per ipsum / nascendi spatium, quaedam imperfecta suisque / trunca vident numeris, et eodem corpore saepe / altera pars vivit, rudis est pars altera tellus* : 1, 426sq.), die durch Wärme zum Leben gelangen (*quippe ubi temperiem sumpsere umorque calorque ...* : 1, 430); es erscheint nicht undenkbar, daß Ps.-Hil. mit seinem *formas spectantia frustra* hierauf anspielt.<sup>492</sup> Bemerkenswerterweise war Peiper im CSEL 23 buchstäblich der erste Herausgeber, der so der Überlieferung folgte und nicht die nur allzu naheliegende Konjekturen *frusta* (Miraeus 1544)<sup>493</sup> in den Text setzte. Möglicherweise verbirgt sich hier außerdem ein Antilukrezianum, denn daß die im Entstehen begriffenen Dinge aktiv nach Anteil an Ideen streben, widerspricht an sich schon der von *casus* dominierten Entstehungslehre des Lukrez: aber es funktioniert ohnehin nicht, da die Materie

---

<sup>491</sup> Die Formulierung scheint ungewöhnlich zu sein: ‚Auf die Idee(n) (*formas, species, ideas, ...*) blicken (*spectare, intueri, ...*)‘ ist eine Handlung, die normalerweise ein wie auch immer gearteter Demiurg zum Zwecke der Herstellung eines zu Schaffenden, oder aber der menschliche Geist im Zuge von seine Umgebung erfassender Denktätigkeit vollzieht, nie aber, soweit ich sehen kann, die geschaffenen Dinge bezüglich ihrer eigenen Entstehung; auch im Griechischen ließ sich keine passende Parallele finden.

<sup>492</sup> Nicht hierherziehen wird man Ov. met. 1, 17 *nulli sua forma manebat*: Inzwischen hat man es eben nicht mehr mit der formlosen Urmaterie, sondern einem durch höheren Ordnungsgrad gekennzeichneten Zustand zu tun. Hingegen kann *secta* ohne weiteres auf dem schon in Vers 36 mit *membra* ins Spiel gebrachten Vers met. 1, 33 *congeriem secuit sectamque in membra redegit* basieren, handelt es sich doch dabei um die ovidische Schilderung genau derselben Phase der Schöpfung.

<sup>493</sup> Gegen *frusta* spricht auch, daß *secta per partes frustra* schon eine sehr pleonastische Ausdrucksweise wäre, die noch dazu noch aufgrund einer kühnen Enallage nahe einem Oxymoron angesiedelt wäre: *formas spectantia* wären ja die *frusta*, die aber wiederum *secta per partes* sind, was ihre Dinghaftigkeit, oder mindestens ihr *formas spectare*, doch empfindlich stören muß.

sich von selbst gar nicht gestalten kann (*frustra*); Gottes Wirken ist nötig.<sup>494</sup> — Auf die eindeutige Bezugsstelle für *iam calor intus alit*, Verg. Aen. 6, 726 *spiritus intus alit*, die übrigens auch in dem bei Ps.-Hil. öfter als möglicher Paralleltext in Frage kommenden Gedicht der Anthologie Nr. 719 (Riese), 16 zitiert und die bei Ps.-Hil. durch ein ovidischer Diktion entspringendes *iam* gewissermaßen beschleunigt wird, weist Peiper hin<sup>495</sup>; der Wechsel von *spiritus* zu *calor* kann aus den nachfolgenden Versen bei Vergil (730sq.: *igneus est ollis vigor et caelestis origo seminibus, quantum non noxia corpora tardant ...*: vgl. unten zu in gen. 127) motiviert sein, denkbar sind auch Beziehungen zu Avien. Arat. 15sq. *calorem / quo digesta capax solidaret semina mundus* oder den Solhymnus Anth. Lat. 389 (Riese), 14 *hinc calor infusus totum qui continet orbem*, überdies auch zur zum vorigen Vers angeführten Ovidstelle met. 1, 416–433: Der Gedanke ist jedenfalls verbreitet (vgl. Cic. nat. 2, 9, 23sq.); auch der für *viscera* (37) schon annotierte Vers Avien. Arat. 45 *viscera et aeternos animat genitabilis artus* kommt inhaltlich sehr nahe. — Die Klausel *suscitat igni* ist wiederum vergilisch (Aen. 5, 743; 8, 410; aufgegriffen bei Ov. ars 3, 597), freilich mit Einförmung des allein bei Valerius Flaccus belegten *blandos ... ignes* (2, 354; 4, 353; 5, 110), welches an allen drei Stellen dort für ‚Liebesempfinden‘ steht: Damit ist erneut ein Hinweis auf die schon zu Vers 26sq. angeführte Variante *fovebat* für *superferebatur* (Gen. 1, 2) gegeben, denn der biblische Anknüpfungspunkt für *spiritus intus alit* muß ja erneut eben Gen. 1, 2 sein.

- 40           Ac primum caeli pansus liber, omnia mundi  
               conplectens spatia, celso suspenditur orbe;  
               terra gravis pigro descendit pondere ad imum  
               ac semet defixa salo fundata resedit,  
               esset ut spatium vacuae regionis apertum,  
 45           qua tener incedens mortalia pasceret aether  
               quove exire patris possent tot munera rerum  
               ortaque ferrentur nullo per inane labore.  
               Diffusae coguntur aquae: mox limine certo  
               liquuntur maria nec finem transilit unda.

<sup>494</sup> In gleicher Weise würde Ps.-Hil. sich auch gegenüber Ovid absetzen, da eine letztliche In-eins-Setzung von *deus* und der *melior natura*, die in den Dingen schlummert (eine solche Gleichsetzung nimmt Lämmli, Vom Chaos zum Kosmos, 6 mit Anm. 35 an; ebenso Bömer in seinem Kommentar ad locum), einem Christen natürlich zu weit gehen mußte (cf. Ov. met. 1, 21): Die Natur von sich aus kann nichts erschaffen.

<sup>495</sup> Bereits Pavlovskis, Pastoral World, 122 wies darauf hin, daß mit diesem eindeutigen Vergilzitat auch dessen Kontext, Aen. 6, 724sq., zum motivischen Vorbild der Stelle wird.

Als erstes nun wurde das Buch des Himmels ausgerollt, allen Raum der Welt umfassend, in hohem Kreis aufgespannt. Die schwere Erde stieg wegen ihres trägen Gewichtes ganz nach unten und kam zur Ruhe, auf sich selbst stabilisiert, von der Salzflut getragen, damit freier Platz sei für den leeren Raum, wohin der feine Äther einströmen und die sterblichen Dinge nähren könne, und wohin so viele Werke von der Hand des Vaters sich begeben und, einmal entsprossen, mühelos durch das Nichts sich bewegen könnten. Die verstreuten Wasser sammeln sich: Bald nehmen flüssige Gestalt an die Meere in ihren festgelegten Gestaden, und keine Welle übersteigt die Grenze.

(40) *ac primum caeli pansus liber*] Das Bild vom wie ein Buch aufgerollten Himmel ist biblisch: Is. 34, 4 *et conplicabuntur sicut liber caeli*, bzw. Apoc. 6, 14 *et caelum recessit sicut liber involutus*. Häufiger wäre an sich das Bild des Himmelszeltes (Ps. 103, 2 *extendens caelum sicut pellem*; Is. 40, 22 *qui extendit velut nihilum caelos et expandit eos sicut tabernaculum*: an der letztgenannten Stelle nahezu derselbe Begriff wie bei Ps.-Hil. *pansus*), sodaß man in Anbetracht der großen Linie der beiden pseudo-hilarianischen Gedichte von der Genesis zur Apokalypse gerade die Apokalypsenstelle für das Auftreten des Buchmotives verantwortlich machen wird.<sup>496</sup> Der Versbeginn *ac primum* für den Beginn der Aufzählung einer Reihe aufeinanderfolgender verschiedener, aber zusammengehöriger Vorgänge schon klassisch üblich (Verg. Aen. 1, 174; georg. 3, 166); auch hier setzt mit Vers 40 nach der eigentlich un- bzw. präbiblischen Kosmogonie, die in den letzten Versen, als hymnische Aretalogie getarnt, den Schöpfungsbericht in Wahrheit schon begonnen hat, die gewissermaßen offizielle und chronologisch geordnete Darstellung der Genesis ein. Auffällig ist dabei *pansus*<sup>497</sup>, das zwar (s. o.) biblisch motiviert, neben *suspenditur* im nächsten Vers aber pleonastisch ist: Bei dem hocheptischen Simplex *pandere* (im Vergleich zum gewöhnlichen *expandere* der Isaiasstelle) denkt man an den

---

<sup>496</sup> Zweierlei Weiterführungen erlaubt das Bild vom Himmelsbuch: Einmal wie bei Ambr. hex. 1, 6, 21 *extenditur enim vel quasi pellis ad tabernacula, habitationes sanctorum, vel quasi liber, ut plurimorum scribantur nomina, qui Christi gratiam fide et devotione meruerunt, quibus dicitur: gaudete quia nomina vestra scripta sunt in caelo* die Verbindung zu Luc. 10, 20 (cf. Hebr. 12, 23), andererseits jene Deutung von *liber*, wie sie noch Milton, Paradise Lost 8, 66sq. To ask or search I blame thee not, for heav'n / is as ihe Book of God before thee set, / wherein to read his wondrous works ... hat und wie sie am berühmtesten von Alanus ab Insulis ausgedrückt wurde: *omnis mundi creatura / quasi liber et pictura / nobis est et speculum*. (rhythm. 2, 1sq.) Beide Möglichkeiten nützt Ps.-Hil. nicht.

<sup>497</sup> Serv. Aen. 1, 480 lehnt genau diese Form zugunsten von *passus* ab, doch offenbar ohne sich damit durchzusetzen; erst Morel folgte ihm und setzte *passus* in den Text.

strahlenden Beginn des zehnten Aeneisbuches *panditur interea domus omnipotentis Olympi*, der hier vielleicht wirklich Pate stand.<sup>498</sup>

(40sq.) *omnia mundi / complectens spatia*] Leichte sprachliche Anklänge mit der Klausel (*omnia mundi* hat nur Stat. Theb. 3, 26), dem Versbeginn *complectens* (cf. Ov. trist. 1, 3, 70) sowie der Wendung *omnia complectens* (cf. Luc. 4, 189sq. *Nunc ades, aeterno complectens omnia nexu, / o rerum mixtique salus Concordia mundi*) sind möglich, aber nicht aussagekräftig. Zum Gedanken, daß der Himmel ‚alles‘ umfaßt, vgl. Lucr. 5, 318sq. *denique iam tuere hoc, circum supraque quod omnem / continet amplexu terram ...*; Weitz notiert die Stelle als Vergleichspunkt; weiters Ov. met. 1, 5 *quod tegit omnia caelum*, sowie Cic. nat. 2, 40, 102 *altissimus omnia cingens et coercens caeli complexus, qui idem aether vocatur* (Miraglia, 80). Der Vorstellung des Atomisten, für den ohne weiteres viele Welten nebeneinander existieren können, steht das christliche Weltbild gegenüber, welches *terra* durch *mundus* (d. h. κόσμος)<sup>499</sup> ersetzt. Die nur metrisch motivierte Konjektur Morels *spatio* ist unnötig.

(41) *celso suspenditur orbe*] ‚in erhabener Höhe im Kreis aufgespannt‘; keine klassischen Vorbilder nachweisbar. Der Begriff *celsus* im Kontext des Himmels ist regulär, vgl. de ev. 47 *o celsa secreta poli*; biblisch vgl. Prov. 8, 27 *quando praeeparabat caelos aderam, quando certa lege et gyro vallabat abyssos*.

(42) *terra gravis pigro descendit pondere ad imum*] Nach der in den Versen 36sq. angedeuteten ertümlichen Zweiteilung der Materie erfolgt nun die traditionelle Ansiedlung der vier Elemente in den ihnen angemessenen Weltbereichen. Das Vokabular ist dabei topisch, vgl. Ov. met. 1, 29sq.; 15, 240sq.; fast. 5, 13 *pondere terra suo subsedit* (cf. in gen. 43 *resedit*); Manil. 1, 159 *ultima subsedit glomerato pondere tellus*. Hingegen kann für *ad imum* Bezug auf eine bestimmte Stelle, nämlich Lucr. 1, 986sq. (990sq. Bailey) *iam copia materiai / undique ponderibus solidis confluet ad imum* wahrscheinlich gemacht werden: Gerade die Vorstellung eines *imum*, auf dem die Erde stabil ruht, lehnt Lukrez in diesen Versen zugunsten des unbegrenzten freien Falles bei absolut gesetzter Schwerkraft ab: *quia nil est funditus imum / quo quasi confluere et sedis ubi ponere possint* (1, 993sq. = 997sq. Bailey): Ganz en passant wird hier ein Zentralmotiv des lukrezischen Weltbildes demontiert.

(43) *ac semet defixa salo fundata resedit*] Eindeutig ist die Verbindung zu Anth. Lat. (Riese) 720, 12sq.: *te fecunda sinu tellus fundata resedit /*

<sup>498</sup> Doch vgl. auch Prud. ditt. 195sq. *qui evolvere librum / et septem potuit signacula pandere solus* im Apokalypsenkontext, freilich mit anderer Bedeutung des *liber*.

<sup>499</sup> Weitz will hier *mundus* als Synonym für *caelum* verstehen und verweist auf Mar. Victor. aleth. 1, 82 und 2, 381: Man wird dieser Interpretation nicht folgen wollen.

*ponderibus fundata suis* (mit Anspielung auf Ov. met. 1, 13); sollte die Vermutung Büchelers (geäußert im Apparat seiner Edition der Anthologia, <sup>2</sup>Lipsiae 1906) zutreffen, drei in Aug. doctr. 3, 7, 11 zitierte Verse auf Neptun könnten demselben prachtvollen Meerhymnus, von dem die primäre Überlieferung sehr bedauerlicher Weise nur (die ersten?) 22 Verse bewahrt hat, angehören, wäre nunmehr, Lokalisierung des Ps.-Hil. in Gallien vorausgesetzt, ein Nachweis für beachtlich hohe Beliebtheit und weite Verbreitung jenes Hymnus erbracht. – Sofern man *imum* im vorangehenden Vers als rein vertikales Unten nimmt und nicht als die Mitte eines per Urwirbel entstandenen Kosmos (vgl. Anm. 488), so versammeln sich nunmehr alle drei physikalischen Erklärungsmodelle, mit denen die patristische Genesisexegese zu kämpfen hat. Als Beispiel diene Basil. hex. 1, 8, 3sq., wo zunächst die Annahme, die Erde schwimme auf dem Wasser, aufgrund des höheren Gewichtes der Erde (1, 8, 6), dann die Meinung, die Erde werde von unten durch Säulen o. ä. gestützt, mit Verweis auf die Gefahr eines infiniten Regresses (1, 9, 1sq.) zurückgewiesen werden, um weiters einer kurzen Skizzierung der These, die Erde ruhe aufgrund einer von allen Seiten zu einem Mittelpunkt hin wirkenden Schwerkraft unbeweglich im Mittelpunkt (das alte *δίνη*-Modell), Platz zu machen: Dies erscheint Basileios am plausibelsten (1, 10, 1–3), doch zieht er sogleich zurück: derartige naturwissenschaftliche Erklärungen dürften das Staunen über das Wunder der Schöpfung nicht mindern (1, 10, 4), und überhaupt sei es am besten, Ps. 94, 4 ἐν χειρὶ αὐτοῦ (scil. τοῦ θεοῦ) τὰ πέρατα τῆς γῆς als Erklärung zu nehmen (1, 9, 4): τοῦτο ἀσφαλέστατον ἡμῖν πρὸς νόησιν, καὶ ὠφέλιμον τοῖς ἀκούουσιν.<sup>500</sup> Nun kann *semet defixa* doch nur das Modell von der im zentralen Schwerpunkt schwebenden Erde bezeichnen (Basil. hex. 1, 10, 1 μένειν ἐφ' ἑαυτῆς), ein in der Spätantike allgemein anerkanntes Modell.<sup>501</sup> Hingegen bezieht sich *salo fundata resedit*, sprachlich an Verse wie Sil. 15, 795 *cuspis librata resedit* angelehnt und vielleicht mit einem klanglichen Wortspiel von *salum* zu griech. σαλεύειν (cf. Basil. hex. 1, 9, 4 ἐπὶ τοῦ ὕδατος αὐτῆν [= γῆν] ἀποσαλεύειν εἴπωμεν...) spielend<sup>502</sup>, auf die altehrwürdige Vorstellung von der

<sup>500</sup> Ambrosius, mit naturwissenschaftlichen Methoden womöglich noch weniger vertraut als Basileios, übergeht bezeichnenderweise die Kapitel 8–10 aus Basileios' Hexaemeron 1 in seiner Bearbeitung desselben bzw. lehnt in hex. 1, 6, 22 derartige Spekulationen rundweg ab.

<sup>501</sup> cf. Claud. rapt. Pros. 1, 250sq.: *discrevit natura parens et semina iustis / discessere locis: quidquid leve, fertur in altum, / in medium graviora cadunt; incanduit aer, / egit flamma polum, fluxit mare, terra pependit*. Hiervon ausgehend Drac. laud. 1, 153 *et solidante globo gravior per inane pependit* (scil. tellus).

<sup>502</sup> In jedem Fall wird die ringsum von Wassern umgebene Erde zur *insula*, welches Wort ja mit *in salo* erklärt zu werden pflegt; vgl. Mart. Cap. nupt. 6, 643 *quae, quod in salo sint, insulae vocitantur*.

Urflut, auf der die Erde schwimmt (cf. e. g. Ov. met. 1, 30sq.): *resedit* bezeichnet natürlich eine viel wohlstuiertere Ruhelage, als ein von σαλεύω abgeleitetes *salum* vermuten ließe. In der Bibel ist dies die am häufigsten anzutreffende Vorstellung (Ps. 23, 2; 135, 6 et al.), doch sorgt v. a. Ps. 103, 5 *qui fundasti terram super stabilitatem suam* (LXX) bzw. *super basem suam* (Hebr.) für andere Interpretationsmöglichkeiten. Insgesamt erlaubt der Dichter sich also, was er als wissenschaftlicher Exeget nie dürfte: Er stellt zwei bzw. gar drei sonst gegeneinander ausgespielte Theorien völlig unbedarft nebeneinander, als würden sie einander auf das schönste ergänzen, und beläßt es dabei<sup>503</sup>; in gewissem Sinn überbietet er damit Ovid, der in den bekannten Versen met. 1, 30sq. *circumfluus umor / ultima possedit solidumque coërcuit orbem* immerhin nur zwei unvereinbare Theorien kombiniert. Daß er dabei aber seine Präferenz hat, zeigt der folgende Vers:

(44) *esset ut spatium vacuae regionis apertum*] Die metrisch bessere Form *essetque ut*, wie sie *R* und *E* bieten, ist aus inhaltlichen Gründen abzuweisen, denn der Sinn muß sein: ‚Die Erde steigt hinab, damit unter dem Himmel Platz für Lebewesen und Gestirne sei‘, nicht: ‚und damit Platz für Lebewesen und Gestirne sei, sammeln sich die Wasser‘; selbst wenn man annähme, daß hier die Wasser über und unter dem Firmament gemeint seien, deren letztere eventuell die Gestirne, erstere das Leben auf der Erde hätten behindern können, bliebe doch das Problem, daß die Wasser unter dem Firmament sicher nicht in ein Gegensatzverhältnis zum Äther (45) gebracht werden können. Übrigens könnte man metrische Richtigkeit einfacher durch die Konjektur *uti* herstellen. Auch die Konjektur Morels *apertum* für *aperto* (BR) bzw. *aperte* (E) ist sicher richtig. Thematisch steht die Passage Manil. 1, 173–193 sehr nahe: Dort wird die bereits besprochene Theorie vom Schweben der Erde im Schwer- und Mittelpunkt des Kosmos damit begründet, daß sich widrigenfalls der Sternenhimmel nicht um sie drehen könnte; der Hinweis ist Weitz zu verdanken.<sup>504</sup> Daran zeigt sich nun, daß Ps.-Hil. ebenso wie Basileios in der oben skizzierten Passage diesem Weltbild den Vorzug gibt, doch ohne die anderen zu ignorieren: Gelingt es doch auch Basileios in hex. 1, 9, 3, die Säulen- und die Wassertheorie mit der der freischwebenden Erde zu vereinen. – Kurz betrachtet werden müssen die Ausdrücke *spatium* und *vacua regio*, die in 47 mit *inane* offenkundig nocheinmal aufgegriffen werden und die alle drei ganz eindeutig lukrezischer

<sup>503</sup> Zu einem ähnlichen Phänomen in De laudibus Dei des Dracontius vgl. Speyer, Die Erschaffung von Meer und Erde, 61ff. (158ff.); dort allerdings die hier besprochene Ps.-Hil.-Passage zwar richtig als Vergleichsstück herangezogen, doch unscharf gefaßt.

<sup>504</sup> Sprachlich sind nur geringfügige Parallelen feststellbar: Manil. 1, 181 *qua cadat et subeat caelum rursusque resurgat*: in gen. 45 *qua tener incedens mortalia pasceret aether* sind immerhin recht ähnlich gebaut.

Diktion ein und desselben Bedeutungsfeldes entstammen: Für *inane* und *vacuum* erübrigt sich dabei jede Beweisführung, handelt es sich doch um den unübersehbaren zentralen und für die lukrezische Physik grundlegenden Begriff des Nichts, dessen notwendige Existenz jener gleich im Anschluß an den allerersten Beweisgang, den der Unmöglichkeit der *creatio ex nihilo* (einer Widerlegung desselben wch Ps.-Hil. aus, vgl. zu in gen. 23), ausführlich darlegt (Lucr. 1, 329sq.); und auch *spatium* ist diesen Ausdrücken zuzuordnen, da es von Lukrez regelmäßig als Synonym für *inane* gebraucht wird (e. g. Lucr. 1, 426. 472. 507. 523. 955 *et passim*)<sup>505</sup>, was der Feststellung entspricht: *omnis ... natura duabus / constitit in rebus: nam corpora sunt et inane, / haec in quo sita sunt et qua diversa moventur* (Lucr. 1, 419sq.): Damit ist ein genauer Anknüpfungspunkt für Ps.-Hil. gegeben: *spatium* ist nötig, damit Bewegung stattfinden kann. Die abgründige Bosheit des christlichen Dichters liegt nun darin, daß er aus dem als Vakuum im modernen Sinn zu denkenden *spatium* des Lukrez den keineswegs leeren Abstand zwischen Firmament und Erde macht.

(45) *qua tener incedens mortalia pasceret aether*] Die Zweckwidmung des *spatium* mit *qua* ... wie Manil. 1, 181 (vgl. oben Anm. 504 zu Vers 44). Die Bezeichnung des *aether* als *tener* klingt wiederum an Paul. Nol. carm. 19, 420 *et tenerum igniculis florentibus aethera pingunt* an<sup>506</sup>; in beiden Fällen bezeichnet *aether* schlicht die Luft, für die *aether* im Lateinischen zu allen Zeiten stehen kann (Lucr. 2, 1114sq. sogar in einer klassischen vier-Elemente-Reihe)<sup>507</sup>, mit dem einen Zusatz, daß die bei Ps.-Hil. nachfolgenden beiden Verse mit ihrer Fokussierung auf die Gestirnsphäre selbst in dem unwahrscheinlichen Fall, daß Ps.-Hil. eine scharfe Trennung zwischen *aër* und *aether* ziehen mochte, immer noch mit Vers 45 vereinbar wären, mit anderen Worten: Welche Vorstellung der Dichter genau vom Äther hatte, ist völlig unerheblich. – Die Klausel *pasceret aether*, eine jedenfalls ungewöhnliche Fügung, erinnert an Lucr. 1, 231 *unde aether sidera pascit*?<sup>508</sup>, was gut zum Gestirnskontext paßt und erneut ein Antilukrezianum möglich macht: Die zitierte Frage bildet bei

<sup>505</sup> Häufung der Begriffe Lucr. 1, 523 *omne quod est spatium, vacuum constaret inane*.

<sup>506</sup> Vgl. oben Anm. 463. – Miraglia (85) hört in *tener* auch den Aspekt der noch neuen, gewissermaßen kindlich-zarten Welt mit, verweist aber auch auf Lucr. 1, 207.

<sup>507</sup> Αἰθήρ, im Griechischen ursprünglich die reinste, strahlend helle Himmelsluft und in verschiedenen kosmologischen Theorien als oberste, besonders feine (diesen Charakterzug trägt *aether* noch bei Ps.-Hil., während *aër* auch als *spissus* bezeichnet werden kann: cf. e. g. Ov. met. 1, 23), auch feurige Materie, als gleichsam fünftes Element etc. angenommen, ist im Lateinischen ohne nähere Beifügungen nicht präzise von seinem übrigens auch metrischen Äquivalent *aër* zu unterscheiden. Eine Verfolgung der ausgesprochen diffusen Begriffsgeschichte kann hier daher unterbleiben.

<sup>508</sup> cf. Verg. Aen. 1, 608 *polus dum sidera pascet*.

Lukrez den Abschluß einer Serie von Einwänden gegen die Vergänglichkeit der Materie, die schon längst zum Verschwinden der Welt hätte führen müssen:

*Unde aether sidera pascit?  
Omnia enim debent, mortali corpore quae sunt,  
infinita aetas consumpse anteacta diesque.  
Quod si in eo spatium atque anteacta aetate fuere  
e quibus haec rerum consistit summa refecta,  
immortali sunt natura praedita certe ...* (Lucr. 1, 231–236)

Für den christlichen Dichter ist die Materie nun sehr wohl vergänglich, auch wenn er eine Darlegung der *creatio ex nihilo* vermeidet: daher die Ersetzung von *sidera* aus Lucr. 1, 231 durch ein noch in Vers 169 gebrauchtes substantiviertes (und direkt aus Lucr. 1, 232 bzw. 236 gewonnenes) *mortalia*, das freilich ohne Bezug auf die Lukrezstelle auch in Anbetracht des schwer mißzuverstehenden Verses 47 doppeldeutig bleiben muß: Denn ohne den Lukrezbezug wird der Leser *mortalia* wohl schlicht für ‚Lebewesen‘ im biologischen Sinn nehmen, gedeckt noch dazu durch das gleichfalls eher auf Lebewesen bezügliche Lucr. 1, 207 *aëris in teneras possint proferrier auras*, wozu *exire* als Ersatz für *proferrier* gut paßt, da es ohnehin auch bei der Interpretation auf die Gestirne hin nicht deren eigene Bewegung, sondern eben ihre Erschaffung, Ins-Leben-Treten bezeichnet. – *incedens* bezeichnet, ähnlich *descendit* (42), das Einnehmen seines Platzes, eben des *spatium* zwischen Himmel und Erde, durch das passende Element, also die Luft, womit, wenngleich nur vorläufig, eine verkappete Elementenreihe zum Abschluß gelangt: *caelum* (40), *terra* (42) und *aër-aether* (44) mit dazwischen erwähntem *salum* (43), das man gewissermaßen als Platzhalter für die erst in 48 vollgültig erscheinenden *aquae* nehmen kann. Wie so oft erhält *caelum* dabei die feurige Komponente zugewiesen, die ja, um Verwechslungen sicher zu vermeiden, im Vers davor (39) mit *calor* und *ignis* bereits massiv vorbereitet wurde.<sup>509</sup>

(46sq.) *quove exire patris possent tot munera rerum / ortaque ferrentur nullo per inane labore*] Das interpretatorische Dilemma bleibt bestehen und kulminiert in dem für sich allein genommen nichtssagenden *munera rerum*. Geht man davon aus, daß in Vers 47 nur von den Gestirnen (und nicht etwa den Vögeln) die Rede sein kann, die sich ungehindert durch den Raum bewegen können, was gut zum kosmogonischen Kontext einer frei im Zentrum schwebenden Welt paßt (vgl. oben zu in gen. 44), so müßte *munera rerum*, auf welche *orta* ja wohl bezogen sein muß, dasselbe bedeuten: Man hätte dann eine seit der Anspielung auf Lucr. 1, 231 in 45 konsequent durchgehaltene Bezugnahme auf

<sup>509</sup> Auf diese kleine Elementenreihe weist auch Miraglia, 78 hin.

die Gestirne, aber keine Erklärung für den Ausdruck *munera rerum*.<sup>510</sup> Nimmt man die Klausel<sup>511</sup>, dem normalen Verständnis folgend, als blassen Ausdruck für die Gesamtheit der noch zu vollbringenden Schöpfung entsprechend einem gleichfalls nicht (rein) astronomisch gedeuteten *mortalia* im vorigen Vers, umgeht man hier das Problem, ist dann aber gezwungen, *ortaque* in 47 völlig absolut für *sidera* zu setzen. Will man nicht Versausfall zwischen 46 und 47 annehmen, wofür eine Vertauschung von 47 und 48 in *B* immerhin einen geringfügigen Anhaltspunkt böte, oder zu tiefgreifenden Veränderungen Zuflucht nehmen, bleibt nur festzustellen, daß der Dichter hier offenbar versuchte, gleichzeitig von der Schöpfung im Allgemeinen wie von der Gestirnsphäre im Speziellen zu sprechen und dabei (vgl. zu in gen. 45) besonderes Augenmerk auf die Vergänglichkeit auch der Gestirne legte. Besonders gelungen wirkt dieser Versuch freilich nicht. Sicher ist nur, daß mit *inane* in gleicher Weise wie in Vers 44 gegen Lukrezens Vakuumbegriff gefochten wird, wobei *per inane* an sich schon lukrezischer Diktion angehört (15<sup>x</sup> bei jenem an gleicher Versstelle, v. a. 1, 1018 *copia ferretur magnum per inane soluta*, was wohl Vorbild für in gen. 47 war): Die Gestirne des christlichen Dichters kennen eben den lukrezischen Luftwiderstand genausowenig wie das Vakuum, sondern bewegen sich sehr einfach *nulla ... labore* (die Wendung ist häufig: cf. Mart. 7, 53, 11; Hor. serm. 1, 1, 88; Sil. 13, 628; Stat. Theb. 8, 316) durch den (Luft)raum.<sup>512</sup> – Eine dritte Möglichkeit deutet Smolak (Unentdeckte Lukrezspuren, 236, mit

---

<sup>510</sup> Man müßte hier mit einem einschlägigen Zitat rechnen. Nun ist die Klausel *munera rerum*, außer einmal in völlig anderer Verwendung Hept. num. 37, nur bei Repos. 44 *dignus amore locus, cui tot sint munera rerum* belegt: Der Anklang ist wegen des *tot* frappierend, doch die ernsthafte Bezugnahme – Reposian schildert die vielfältigen Blumen im Liebeshain der beiden Gottheiten – nicht leicht zu konstruieren. Immerhin aber bezeichnet Basileios die Gestirne tatsächlich als Blumen des Himmels: ἀπέλαβε μὲν γὰρ ἡ γῆ τὸν ἐκ τῶν οἰκείων βλαστημάτων κόσμον· ἀπέλαβε δὲ ὁ οὐρανὸς τῶν ἄστρον τὰ ἄνθη ... (Basil. hex. 7, 1, 1; der genau entsprechende Satz im Hexameron des Ambrosius, hex. 5, 1, 1, enthält just das Blumenmotiv nicht, wohl aber hex. 4, 2, 5 *caelum velut quibusdam floribus coronatum*), womit eine freilich extrem weit hergeholte Möglichkeit gegeben ist, zu erklären, wieso gerade mit dem vielleicht wirklich aus Reposian stammenden *munera rerum* die Gestirne überhaupt bezeichnet werden können. – vgl. auch unten zu Vers 70; ferner vgl. allgemein zu dieser Metapher Roberts, M., *The Jeweled Style*, 48–55; besonders berührt dabei die Beobachtung, daß Cicero (de orat. 3, 41, 166; cf. 3, 25, 96) just das sprachliche Mittel der Metapher ihrerseits als *flos* und *lumen* eines Textes bezeichnet, was sich zwar auf einer gänzlich anderen Ebene bewegt, doch immerhin zeigt, wie nahe diese Begriffe schon in der Klassik beisammenliegen.

<sup>511</sup> Der Klauseltyp an sich wäre gängig: *pondera rerum, viscera rerum* o. dgl. erscheint klassisch ebenso häufig wie umgekehrt *munera* — ὄ, z. B. Manil. 4, 876 *munera caeli*.

<sup>512</sup> Die Konjektur Miraeus' *labore* für das einhellig überlieferte *laborum* trifft zweifellos das richtige.

Bezugnahme auf 33 *momine pulsa*) an: Er denkt überhaupt nicht an Gestirne, sondern nimmt Vers 47 als Reflex auf die epikureische Theorie vom freien Fall der Atome durch den Raum, die hier gewissermaßen christlich rezipiert würde: Damit wären die Verständnisprobleme auf der reinen Textebene aufgehoben, doch fragt sich, wie jener freie Fall mit einem biblisch-ovidischen Kosmos, wie ihn der eigentlich antilukrezische Ps.-Hil. ansonsten konstruiert, überhaupt vereinbar sein sollte: Hätte gleichsam für einen Moment Lukrez in Ps.-Hil. die Oberhand über Ps.-Hil. gewonnen? Auch hier also keine befriedigende Lösung.

(48sq.) *diffusae coguntur aquae: mox limine certo / liquuntur maria nec finem transilit unda*] Theoretisch ließen sich diese Verse, mit denen nach der en-passant-Erwähnung von *salum* (43) nun die sichere Komplettierung der Elementenreihe um die noch ausständigen *aquae* erfolgt, als Bestandteil einer regulären διάκρισις-Kosmogonie lesen, in der die zunächst noch als Schlamm o. ä. vermengten schwereren Elemente Erde und Wasser (vgl. 37 *viscera molis*) sich voneinander trennen, was aber noch nicht gleichbedeutend sein muß mit einer Strukturierung der Erdoberfläche in Festland und Gewässer. Doch legen die Wortwahl *coguntur* (das Versammeln von bereits, aber verstreut, Vorhandenem), die Verwendung der Bezeichnung *maria* unmittelbar nach erfolgter Versammlung der Wässer sowie das Motiv der (zugunsten des festen Landes) eingegrenzten Gewässer zwingend nahe, hier Paraphrase von Gen. 1, 9 sq. anzunehmen: *Dixit vero deus: congregentur (separentur, colligatur) aquae (aqua), quae sub caelo sunt (est) in locum (congregationem) unum (unam) et appareat arida, factumque est ita (...) et vocavit deus aridam terram congregationemque aquarum (aquae) appellavit maria (mare)*<sup>513</sup>, eines Schöpfungsschrittes, der sich dort an die Erschaffung des Himmels (Gen. 1, 6–8) nahtlos anschließt; auch Ovid etwa hat diesen Schöpfungsschritt an recht genau entsprechender Stelle met. 1, 36–42. Damit aber geschieht etwas in der christlichen Genesistradition Außergewöhnliches: Der Dichter wagt es, die Reihenfolge des biblischen Schöpfungsberichtes zu verändern und gerade den ersten Befehl Gottes *fiat lux* gegenüber der Elementen-διάκρισις und ersten Formung der Welt auf die Plätze zu verweisen! Daß er überdies noch die Unterscheidung zwischen Wasser über und unter dem Firmament weitgehend übergangen hat, fällt demgegenüber nur noch geringfügig ins Gewicht, ist aber immerhin bemerkenswert.<sup>514</sup>

<sup>513</sup> In Klammern jeweils ausgewählte Varianten älterer Bibelübersetzungen gemäß der Beuroner Ausgabe. – Weiters vgl. Ps. 103, 9 *terminum posuisti quem non transgredientur*: dazu siehe unten 266f.

<sup>514</sup> Vgl. oben 104f. – Einen versteckten Reflex des Problems der verschiedenen Wasser könnte man in der Spannung zwischen *salum* (43) und *aquae* (48) sehen: *salum* entspräche dann den Wassern über dem, d. h. außerhalb des Firmament(es). Nun baut Ps.-Hil. aber den Begriff *salum* just in einen Kontext ein, der eindeutige Aussagen über die Gestalt des Kosmos

Zum Sprachlichen: *coguntur* ist Äquivalent für biblisches *congregantur* oder *colliguntur* (beides metrisch unmöglich), in gleicher Versstellung erscheint es noch in dem strukturell entfernt ähnlichen Vers Luc. 4, 761. Etwas fraglich ist die Klausel: *limine certo* ist nie belegt, sehr wohl aber *limite certo* (Ov. fast. 2, 683; Sen. Thy. 803; Mar. Victor. 1, 109 bei der Erschaffung der Gestirne; sowie später Alc. Avit. carm. 1, 260 bei der Erschaffung der vier Paradiesflüsse). Angesichts der einhelligen Überlieferung (*lumine* in *E* ist reine Verschreibung nach *R*) und des Umstandes, daß *limine certo* eben ungewöhnlich ist und dem Schreiber eigentlich weniger nahe liegen mußte als *limite*, wird man bei der überlieferten Form bleiben, zumal beides inhaltlich gleichbedeutend ist.<sup>515</sup> – Die Verwendung von *liquuntur* klingt an an Verg. georg. 2, 187 *liquuntur rupibus amnes* (Weitz notiert die Stelle; cf. Aen. 3, 28; Val. Fl. 6, 247; am Versanfang Verg. georg. 1, 44 (hierbei vgl. unten zu in gen. 99); Ov. met. 2, 808, freilich jeweils *liquitur*), während die Klausel *transilit unda* Verg. Aen. 10, 658 *et pontes transilit altos* bzw., klanglich noch näher, 12, 859 *transilit umbras* ähnelt. Ovidisch hingegen ist das hier nicht so sehr beschleunigende, sondern auf einen vorläufigen Endzustand, der als solcher, d. h. als Zustand, auf den die bisher geschilderte Handlungsfolge konsequent als auf ihr Ziel zulief, auch geschildert wird, zusteuernde und damit ein vorübergehendes Ausschwingen des erzählerischen Pendels ankündigende *mox*: vgl. e. g. Ov. met. 1, 109 oder, speziell im Kontext von Flüssen und Meer, met. 1, 581.

- 50           Tunc oritur lux alma, dies quae iussa vocari,  
               nascentem tenero perfudit lumine mundum,  
               munus opusque tuum prodens, tua maxima dona,  
               condere quae genitor patria pietate parabas;  
               utque hominum sollers posset clarescere vita,  
 55           artibus aetheriis quae totas ducere lucas  
               gaudet et ingenium diversa laude fatigat,  
               insequitur nox atra diem densaeque tenebrae,  
               corporibus somnos quae ferrent, otia fessis,

---

bewußt vermeidet (vgl. oben zu Vers 43), was einer Verweigerung, sich dem in der Exegese durchaus, aber in der Regel erfolglos, thematisierten Problem der verschiedenen Wasser zu stellen, gleichkommt.

<sup>515</sup> Der vielleicht gewichtigste Einwand gegen die überlieferte Textgestalt ist Miraglia zu verdanken, welcher (90) auf Ov. met. 1, 69 *vix ita limitibus dissaepserat omnia certis* (im unmittelbaren Vorspann zur Erschaffung der Gestirne wie bei Ps.-Hil. zu der des Lichtes und der Gestirne!) hinweist. Erneut wird man aber, nicht zuletzt aufgrund der semantischen Ununterscheidbarkeit von *limite* und *limine*, auf einen Eingriff in den Text verzichten; auch Miraglia entscheidet offenbar so.

60 et cunctis unam faciem similemque figuram.  
 Namque dies varia rerum discriminat ora  
 et dat cuique suum disiecta nocte colorem;  
 instigat animos opera ad maiora calentes,  
 exacuens variis mortalia pectora curis:  
 quo mage forma dies vitae, nox mortis imago est.

Da ging auf das lebensspendende Licht, das ‚Tag‘ zu nennen befohlen wurde, und übergieß mit zartem Licht die eben entstehende Welt, machte sichtbar deine Tat, dein Werk, dein größtes Geschenk, das hervorzubringen du, Vater, in väterlicher Liebe bereit warst; und damit das tätige Leben der Menschen licht werden könne, die freudig ganze Tage mit himmlischen Künsten zubringen und mit verschiedenem Lob ihre Natur erschöpfen, folgt die Nacht auf den Tag und die dichte Finsternis, die den Leibern Schlaf bringt, Ruhe den Ermatteten, und allem gleiche Erscheinung und identische Gestalt. Denn der Tag umreißt scharf die unterschiedlichen Gestalten der Dinge und verleiht jedem, wenn die Nacht vertrieben ist, seine Farbe; er ermuntert die Herzen, die nach höheren Werken verlangen, mit verschiedenen Sorgen die Sinne der Menschen schärfend: Umso mehr ist der Tag Symbol des Lebens, die Nacht Abbild des Todes.

(50) *tunc oritur lux alma, dies quae iussa vocari*] Es setzt die Erschaffung des Lichtes ein, mit *oritur* naheliegender Weise als Sonnenaufgang gestaltet<sup>516</sup> und durch das einleitende wuchtige *tunc* mit Vers 65 verknüpft (zur Verbindung dieser beiden Blöcke und zur daraus resultierenden Reihenfolge des Schöpfungswerkes vgl. unten zu in gen. 65). Dabei klingt der Versbeginn an Ov. fast. 6, 196 (Sternbilderkontext) an, während *lux alma* klassisch mehrfach belegt ist: Verg. Aen. 1, 306 *ut primum lux alma data est* kommt vom Kontext her am nächsten (der nach dem chaosähnlichen Seesturm die Nacht hindurch abwartende, bei Tag aber tätig werdende Aeneas paßt zur Gegenüberstellung von Tag und Nacht, wie sie Ps.-Hil. im folgenden vornimmt); vgl. auch Aen. 3, 311; Ov. met. 15, 664; Sil. 13, 808. Die Klausel wiederum ist ihrem Klang nach ovidisch (*vocari* ist bei diesem gezählte sieben Mal als Versschluß gebraucht, sonst hingegen fast nie, davon met. 6, 437 *festum [scil. diem] iussere vocari* eindeutig am nächsten)<sup>517</sup>. Die biblische Grundlage bildet selbstverständlich

<sup>516</sup> Naheliegend, aber exegetisch nicht unbedingt erwünscht: Linientreuer wäre hier ein *emicat, effulget* o.ä., um eben just **keine** Parallellität zwischen Licht und Sonne aufkommen zu lassen; woraus zu entnehmen ist, daß Ps.-Hil. offenbar genau auf diese Parallellität hinarbeitet.

<sup>517</sup> Die Variante *dies quae iusta vocari*, die sich in der 2. Auflage der Edition von Gillot (Paris 1605) findet, ist wohl ein reiner Druckfehler.

Gen. 1, 3–5 mit der Erschaffung des Lichtes, dessen Trennung von der Finsternis und beider Benennung als *dies* und *nox*, nur daß, wie inzwischen hinlänglich klar geworden ist, Ps.-Hil. diese Bibelverse sozusagen fiktiv hinter Gen. 1, 10, die Erschaffung von Land und Meer, verschiebt.

(51) *nascentem tenero perfudit lumine mundum*] Der klassisch ebenmäßig gelungene Vers ließ den Dichter offenbar darauf vergessen, daß seine syntaktische Anfügung an den vorigen Desiderat blieb: Die Ausdehnung des Relativsatzes, den man eigentlich unter Annahme einer fast selbstverständlichen Ellipse von *est* schon mit *vocari* beendet glaubte, auf den gesamten nächsten Vers wirkt schwerfällig, zumal letztlich die nicht übermäßig erleuchtete Aussage *lux perfudit lumine mundum* resultiert. Beizubehalten ist dabei jedenfalls das Perfekt *perfudit*, wengleich als einziges derart erzählendes Vergangenheits-tempus innerhalb der sonst präsentisch gehaltenen Passage 50–101 (eine Konjektur zu *perfudit* wäre an sich ja unproblematisch): Macht sonst das dauernde Changieren des Textes zwischen Schilderung täglich ablaufender Prozesse (v. a. des Sternenhimmels) und dem Bericht von ihrer Begründung bzw. In-Gang-Setzung das Präsens sinnvoll, ist hier angesichts des das Gewicht vollständig auf dem Moment des Urbeginns verschiebenden Ausdrucks *nascentem ... mundum* die Vergangenheitsform gerechtfertigt. Interessant ist auch die doppelte Rückbindung an frühere Passagen desselben Gedichtes: *nascentem ... mundum* erinnert an *nascentia moenia mundi* (28)<sup>518</sup>, *tenero ... lumine* an *tener ... aether* (45), wobei Miraglias in bezug auf beide Verse geäußerte Annahme, *tener* bezeichne (auch) die jugendliche Zartheit des gerade erst Geschaffenen, hier deutlich besser paßt.<sup>519</sup> Gleichzeitig aber ist, dem mit *oritur* bereits definierten Sonnenaufgangsmotiv entsprechend, auch mit dem exegetischen Topos von den zweierlei Lichtern vor (= 1. Schöpfungstag) und nach (= 4. Schöpfungstag) dem Sonnenaufgang zu rechnen: *tener* würde diesfalls das erstgenannte bezeichnen.<sup>520</sup> Sprachliche Anklänge: Luc. 7, 215 *perfudit lumine colles*<sup>521</sup>; Cic. cons. frgm. 2 (Soubiran), 2 bzw. Arat. 34, 237. 306 sind die Ausgangspunkte für die auch später (Manil. 1, 712) belegte Klausel *lumine mundum*; der Klauseltyp mit anderen Casus derselben Wörter ist ohnehin häufig. Die in *R* und *E* überlieferte Form *mundo* wurde bereits von Miraeus zu

<sup>518</sup> Möglicherweise soll gerade die erneute Wahl des Präsenspartizips (*nascentia*) dazu dienen, die Eigenmächtigkeit, welche sich der Dichter gegenüber der biblischen Reihenfolge erlaubt, etwas zu kaschieren: Die Sonne (bzw. eben: das Licht) bescheint wenigstens nicht eine bereits fertige, sondern eine noch im Entstehen begriffene Welt.

<sup>519</sup> Vgl. oben Kommentar zu Vers 45; Miraglia, 85.

<sup>520</sup> Vgl. oben 101ff.

<sup>521</sup> Miraglia (94) weist überdies auf Lucr. 2, 147sq. *quam subito soleat sol ortus tempore tali / convestire sua perfundens omnia luce* hin.

*mundum* geändert und von Coustant durch Auffindung des Codex *B* bestätigt. – Rezeption des Verses bei Drac. laud. 1, 209 (siehe unten zu Vers 79).

(52) *munus opusque tuum prodens, tua maxima dona*] Abermals ein massiver Rückbezug, nämlich auf Vers 4 *munus opusque dei*; der Anklang an Ov. met. 7, 436 *munus opusque tuum est* (pont. 4, 1, 36 *munus opusque tuae* ...) ist diesmal noch enger. Der Gedanke, das Licht diene<sup>522</sup> speziell dazu, Gottes Werke sichtbar zu machen, basiert übrigens, wie Weitz verdienstvoller Weise anmerkt, auf 4 Esr. 6, 40 *tunc dixisti de thesauris tuis proferri lumen quod luminis* (var. lect.: *luminosum*), *ut apparerent tunc opera tua*. – Der Versschluß ist nach Verg. Aen. 1, 678 *puer ire parat, mea maxima cura / dona ferens* ... gestaltet (Aeneas sendet seinen Sohn mit Geschenken zu Dido). Damit erlaubt *tua maxima dona* mehrere Deutungen: Nimmt man es als simple Doppelung zu *munus opusque tuum* und läßt es für die gesamte Schöpfung stehen, so schwächt sich *maxima* zum bloßen Elativ ab (~ ‚deine herrlichen Werke‘). Eine andere Möglichkeit ist, *tua maxima dona* als Apposition zu *lux alma* zu nehmen: Der Plural braucht dabei nicht zu stören<sup>523</sup>, und *maxima* bliebe als Superlativ vollgültig erhalten, was zu dem doch offenbar hohen Stellenwert, den Ps.-Hil. dem Licht beimißt, passen würde. Drittens aber erlaubt das Vergilzitat, welches immerhin (sozusagen: sicherheitshalber) aus einer der bekanntesten Passagen der Aeneis genommen ist<sup>524</sup>, eine dritte und, wie mir scheint, der geschickten Art des Dichters im Umgang mit seinen berühmten Vorgängern durchaus zumutbare Deutung: Der Ersatz von *cura* in Aen 1, 678 just durch das erste Wort des nachfolgenden Verses, *dona*, impliziert ja eine Gleichsetzung von *dona* und *cura*, d. h. *puer*, eine Interpretation, die durch *patria pietate* im folgenden Vers noch abgesichert wird. Die *maxima dona* sind demnach, für einen christlichen Dichter eine Selbstverständlichkeit, Christus, der natürlich nicht durch das aufstrahlende Licht beleuchtet wird, sondern selbst, als *Sol iustitiae* oder *Sol salutis* etc., das Licht ist.<sup>525</sup> Damit würde die nachfolgende

<sup>522</sup> Zum finalen Sinn der Partizips *prodens* siehe unten zu Vers 54.

<sup>523</sup> Er kann ebensogut poetischer Diktion verpflichtet sein wie als Vorgriff auf die wenigstens weitgehend durchgeführte Gleichsetzung von Licht und Gestirnen, bei welchen der Plural unvermeidlich wäre, gewertet werden.

<sup>524</sup> Das Zitat aus Aen. 1, 306 eben zuvor im Vers 50, das letztlich derselben Szenensequenz in der Aeneis angehört, kann vorbereitende Wirkung haben.

<sup>525</sup> Offen bleiben muß hier die mögliche Rückwirkung auf *munus opusque tuum* bzw. *munus opusque dei* (4), durch welche die Wendung auch in der Praefatio einen christologischen, d. h. die gesamte Heilsgeschichte, nicht allein die Welterschöpfung in sich begreifenden Aspekt bekäme und so eine vollgültige Praefatio **beider** Gedichte herstellen hülfe: Nichts spricht dagegen, doch strenge Beweisbarkeit ist gleichfalls nicht zu erzielen. Man beachte jedoch immerhin die Ähnlichkeit der Themenangabe *munus opusque dei* des Ps.-Hil. zum *divinum donum* (= *Christi vitalia gesta*) des Iuvenecus (vgl. Kommentar zu in gen. 4)

Passage, die Miraglia als entbehrliches Produkt des hymnischen bzw. allegorischen Spleens unseres Autors bedauert<sup>526</sup>, zur ansatzweise christologischen Aussage und also zum wesentlichen Verklammerungselement der beiden pseudo-hilarianischen Gedichte. Zur Problematik dieser vom Dichter anscheinend intendierten, dann aber, vielleicht wegen der doch zu gewagten theologischen Implikationen, nicht vollends ausgearbeiteten kontrapunktischen Linie siehe unten 227ff.

(53) *condere quae genitor patria pietate parabas*] Morels Konjektur *parabas* für das in *R* und *E* überlieferte *parabat* wurde durch *B* bestätigt. Die Vorliebe des Dichters für das Wort *condere* (13; 16; 65; 115) ist bemerkenswert, und abermals erscheint der Vater-Begriff (*patria pietate*: vgl. dazu auch noch 144 *patria pignus pietate colendo* mit Kommentar ad locum!) wie in 13sq. in seiner unmittelbaren Nähe; hier wie dort also eine konsequente Gleichsetzung von Schöpfer- und Vatergott. In *patria pietate parabas* en passant eine probable Alliteration. Der Anklang des Versbeginns an Stat. Theb. 10, 432 *condere, quae* ... wird wohl Zufall sein, doch vgl. unten bei Anm. 547.

(54) *utque hominum sollers posset clarescere vita*] Nimmt man die Interpunktion so vor, wie ich es in der Nachfolge Peipers bzw. aller Editoren seit Miraeus getan habe, ist *utque*, gemessen an klassischem Sprachgebrauch, schlicht falsch aufgrund der überflüssigen Kopula, die ein völlig anderes syntaktisches Verständnis nahelegen würde.<sup>527</sup> Man wird hier mit einem Symptom spätantiker Latinität zu rechnen haben, die einerseits die Verwendung gerade von Präsenspartizipien als Ersatz für finite Verbalformen sehr weitgehend gestattet (vgl. z. B. die Reihe *condens* ... *didens* ... *distinguens* in 65sq.)<sup>528</sup>,

---

sowie, von Iuvenicus ausgehend, die entsprechende Angabe Probas, sie wolle (wohlgemerkt: mit ihrem gesamten Cento, dessen erste Hälfte wie bei Ps.-Hil. ja dem Alten Testament gewidmet ist) in gewissermaßen verdeutlichender Nachfolge Vergils *pia munera Christi* besingen (Proba 23). Vgl. dazu auch Kirsch, Die lateinische Verseepik des 4. Jahrhunderts, 127.

<sup>526</sup> Miraglia, 92: „Quae significationes inveniendi voluptas Hilarii propria est, qui valde ex hoc vitio laborat, ut in praelectione iam inuimus, propterea quod, licet hae iuncturae e scriptoribus praestantissimis haustae sint, apud eos vero alio quodam modo adhibeantur, nec tam crebro in tam brevi carmine. Apud Hilarium autem in brevi versuum circuito complures congeruntur id genus explicationes rationabiliter tantummodo elucubratae, quibus lector taedio adficitur, imaginumque series ex abrupto rumpitur.“ Hierzu zitiert Miraglia noch Gamber, Le livre de la Génèse, 90, wo „cédant (scil. le poète) à son amour pour le symbolisme“ auch nicht eben eine besonders freundliche Charakterisierung bedeutet. – Übrigens ist Ps.-Hil. nicht der einzige Dichter, den die christliche Genesis an der Stelle der Lichterschaffung zu einem Hymnus anregte: Viel berühmter noch ist der anaphorische *lux*-Hymnus des Dracontius (laud. 1, 118–128 bzw. 137).

<sup>527</sup> Dazu siehe wiederum unten 228.

<sup>528</sup> Vgl. hierzu Hofmann-Szantyr, Lateinische Syntax und Stilistik (= HBdA 2, 2, 2), München 1965, 389; Abias Abellán, C., Innovaciones sintácticas en el latín cristiano:

sodaß hier *prodens* einem *ut proderet* entspräche, welches mit *utque ... posset* sinnvoll fortgesetzt werden könnte, andererseits die im alltäglichen Sprachgebrauch längst abgekommene Kopula *-que* gelegentlich sinnentleert zu setzen pflegt<sup>529</sup>: Restlos befriedigend freilich sind beide Erklärungen nicht.

Sprachliche Anlehnungen sind nur wenige und unsignifikante zu beobachten: *clarescere*<sup>530</sup> im 5. Fuß kann mechanisch auf Prud. psych. 639 *clarescere lucem* zurückgehen (cf. Stat. Theb. 12, 709; silv. 3, 3, 120), denkbar wäre auch angesichts der allgemeinen Nähe zu Lukrez eine Bezugnahme auf Lucr. 1, 1115sq. *namque alid ex alio clarescet nec tibi caeca / nox iter eripiet quin ultima naturai / pervideas: ita res accendent lumina rebus.*<sup>531</sup> – *sollers*, ein stark positiv gewichteter Begriff, baut den Gegensatz zum nachfolgenden *otium* der Nacht auf. Daß überhaupt für die Erschaffung des Lichtes ein Zweck angegeben wird, ist zwar gut biblisch, gehört dort (Gen. 1, 14sq.) aber just zur Erschaffung der Gestirne, nicht des Lichtes; doch es ist ja kein Geheimnis mehr, daß Ps.-Hil. jene beiden Elemente des Schöpfungsberichtes möglichst einander annähert.

(55sq.) *artibus aetheriis quae totas ducere luces / gaudet et ingenium diversa laude fatigat*] Die Wendung *totas ducere luces* muß ‚ganze (sämtliche) Tage (mit etwas) zubringen‘ bedeuten, mit einer ganz üblichen prägnanten Verwendung von *lux* für *dies*<sup>532</sup> und möglicherweise spätantik lockerer Verwendung von *totas* anstelle von *omnes*<sup>533</sup>. Schwer pleonastisch aber wird die Aussage durch den Ausdruck *artibus aetheriis*, was, da, das Tun der Menschen

participio de presente del verbo, in: Latin vulgaire – latin tardif 5 (= Actes du V<sup>e</sup> Colloque international sur le latin vulgaire et tardif, Heidelberg 5.–8. Sept. 1997), ed. H. Petersmann und R. Kettmann, Heidelberg 1999, 195–207, besonders 197.

<sup>529</sup> Vgl. hierzu Löffstedt, E., Vermischte Studien zur lateinischen Sprachkunde und Syntax, Lund 1936, 36–46.

<sup>530</sup> Im ThLL (III, 1265, 21sq.) wird zur besprochenen Stelle auf Cypr. zel. 15 ... *ut honore et laude vivendi Deus in homine clarescat ipso exhortante et monente et eis qui se clarificant vicem mutuam pollicente* ... (folgt Zitat aus 1 Sam. 2, 30) hingewiesen.

<sup>531</sup> Mögliche Rezeption dieses Verses liegt vor in Drac. laud. 1, 135sq. *Quae* (scil. *lux*) *totum praecessit opus quod continet orbis, / quae solis praevenit iter lumenque coruscum, / cuius iussit ope clarescere cuncta creata*: Hier hätte also Dracontius die in der Tat nicht ohne weiteres nachvollziehbare Fokussierung des Ps.-Hil. auf *sollers* ... *vita* in Anwendung klassischer Aemulationstechnik überboten.

<sup>532</sup> cf. e. g. Manil. 1, 559 *sex tota surgentia sidera luce*. Weitz führt in seinem Kommentar ad locum eine Reihe weiterer Belege für *lux* = *dies* an, was löblich, angesichts der im Text ohnehin gerade erst ausgesprochenen Gleichsetzung beider Begriffe (50: *lux alma, dies quae iussa vocari*) aber nicht notwendig ist. – Die Klausel *ducere luces* ist im übrigen etwas wirr, aber im Prinzip eindeutig überliefert: in *R* die beiden Worte vertauscht, aber korrigiert, in *E* aufgrund der mehr der Ästhetik als der Lesbarkeit huldigenden gotischen Schrift von *R* (Textualis) die Verschreibung zu *ducere vices*.

<sup>533</sup> Hierauf weist Gamber, *Le livre de la „Genèse“*, 184 hin.

sich ja nicht ausschließlich mit himmlischen Dingen befaßt, unter starker Abschwächung der dem Wort *aetherius* fast immer innewohnenden Himmelskomponente, letztlich nur das Tun bei Tageslicht (mit Ausnützung der Lichtkomponente in αἰθήρ) bezeichnen kann, also: ‚Das tätige Leben der Menschen, welches den hellichten Tag mit der Arbeit des hellichten Tages hinzubringen sich freut ...‘ – Der Versbeginn *gaudet et ...* ist ovidisch (met. 2, 152; 9, 139 jeweils mit Infinitiv im vorhergehenden Vers; ebenso Luc. 6, 526; cf. Ov. ars 1, 676; met. 3, 258; fast. 1, 431; 3, 736), die Klausel *laude fatigat* hingegen singulär, wenn auch nach einem gängigen Typus (die Formen *fatiga(n)t* oder *fatigans* sind als Versschlüsse sehr häufig, e. g. Sil. 12, 192 *voce fatigat*) geformt. Etwas diffus die Fügung *diversa laude*: Parallel zu den *artes aetheriae* bleibt nur, *laus* metonymisch für ~ *factum laudabile* zu nehmen (cf. ThIL VII, 1064, 33–72), womit die positive Charakterzeichnung des menschlichen Lebens – schon *sollers* war ja positiv getönt – passend weitergeführt wird. Es läge nun nahe, gerade im Munde eines christlichen Dichters *laus* konkreter als ‚Gotteslob‘ zu fassen, die *artes aetheriae* ebenfalls dementsprechend zu deuten und *homines* hier auf die Frommen, d. h. die Christen, eingeschränkt zu sehen: Dagegen spricht aber der Begriff *diversa*, der doch wohl nicht gut das (zumindest theoretisch) schlichte und einheitliche Christentum bezeichnen kann.

(57) *insequitur nox atra diem densaeque tenebrae*] Die Formulierung folgt epischer Gemeindiktion, da *nox atra* häufig und des öfteren auch mit *tenebrae* gekoppelt erscheint (e. g. Il. Lat. 632 *caelumque tegit nox atra tenebris*); auch *densae tenebrae* haben ihre Vorbilder: Luc. 7, 616 *densaeque oculos mersere tenebrae*; Sil. 12, 654 *densaeque subire tenebrae*; Iuv. 12, 18 *densae caelum abscondere tenebrae*; vgl. auch die unten zu Vers 60 angeführte Stelle Luc. 4, 104.<sup>534</sup>

(58) *corporibus somnos quae ferrent, otia fessis*] Analog zur Zweckwidmung des Tageslichtes muß nun auch die Nacht ihren Sinn erhalten, getragen von dem schlichten Gegensatzpaar *labor (dies) – requies (nox)*. Damit folgt Ps.-Hil. einem in der christlichen Hymnodik bereits gegebenen, angesichts der allgemein eher negativen Deutung der Nacht aber nicht gar so häufigen Topos, wie ihn Ambrosius im Hymnus *Deus creator omnium* anwendet: ...*vestiens / diem decoro lumine, / noctem soporis gratia, / artus solutos ut quies / reddat laboris usui, / mentesque fessas allevet / luctusque solvat anxios*. (Ambros. hymn. 4, 2sq.); weniger überzeugend, sondern bestenfalls entwaffnend eine andere Zweckbestimmung der Nacht gleichfalls bei Ambrosius: *ut allevet*

<sup>534</sup> Weiters Verg. georg. 1, 248 *densentur nocte tenebrae*, was das Element des Dichtseins auch jenseits einer allfälligen stehenden Wendung *densae tenebrae* belegt.

*fastidium* (Ambr. hymn. 1, 4)<sup>535</sup>; in jedem Fall handelt es sich bei der positiven Sicht von Schlaf (mithin auch: Nacht) als verdiente Ruhe nach Mühen um ein mehr noch dem heidnischen als dem christlichen Denken gewohntes Motiv.<sup>536</sup> Relativ nahe kommt Ps.-Hil. damit aber auch dem von seinem Herausgeber van der Weijden in die Jahre 317/323 gesetzten Carmen de laudibus domini, das zwar den Gestirnen keinen besonderen Zweck zuweist (laud. dom. 57sq. *ne torpere rudi caelestis machina vultu / inciperet, vario signasti lumine mundum* entspricht eher der Auffassung des Ambrosius), die Nacht aber positiv sieht: *ac ne perpetuo quateret labor omnia nisu / dat requiem fessis hominum nox roscida curis* (laud. dom. 81sq.). Die Klausel *otia fessis* kann gut aus einer stimungsvollen Abendschilderung in Stat. Theb. 7, 451 stammen (sonst unbelegt).

(59) *et cunctis unam faciem similemque figuram*] Was wie eine Komplettierung von *corporibus* und *fessis* zu einem eventuell klimatischen Trikolon aussieht, ist in Wahrheit ein schlecht überdeckter Bruch: Konnte man die *otium*-Funktion der Nacht noch als Positivum und damit als Absicht, die Gott mit der Erschaffung der Nacht verband, deuten, so kann hier, obwohl syntaktisch nach wie vor das sicher finale *quae ferrent* (58) Trägerfunktion erfüllt, von einem Zweck im Sinne göttlichen Willens nicht die Rede sein. Dabei ist das Motiv der Nacht, die alle (optischen) Formen und Unterschiede aufhebt, damit natürlich zu einer Reminiszenz des alten Chaos (und also zu etwas

---

<sup>535</sup> Es erübrigt sich, Belege für die völlig übliche christliche Assoziation von Licht / Tag = gut, Dunkel / Nacht = böse, daher Wachen positiv, Schlafen negativ besetzt, aufzuzählen: Allein die Beliebtheit des Namens Gregor ist aufschlußreich genug. Als literarisches Beispiel für die völlige Selbstverständlichkeit dieses Gedankens sei nur auf das fünfte Stück des Cathemerinonzyklus des Prudentius, den Hymnus ad incensum lucernae, hingewiesen, wo massiv mit den genannten Begriffsgruppierungen operiert wird. Auch der oben zitierte fünfte Hymnus des Ambrosius kippt übrigens ab Vers 17 in die übliche Tag – Nacht – Gegensätzlichkeit mit konsequent negativer Bewertung der Nacht; auf diese wohl eher zufällige strukturelle Parallele zu Ps.-Hil. weist Smolak, Lateinische Umdichtungen, 360, Anm. 1 hin. Die höchst komplizierten, dabei aber im Unterschied zu Ps.-Hil. mit angemessenem interpretatorischen Aufwand konsequent nachvollziehbaren (christologischen) Lichtallegorien des Prudentius, speziell der drei Gedichte Cathemerinon 1, 5 und 12, finden sich beispielhaft ausgelegt in: Herzog, Reinhart, Die allegorische Dichtkunst des Prudentius (= Zetemata 42), München 1966, 52ff. bzw. 58ff.

<sup>536</sup> Von den zahllosen Beispielen für diese Gedankenfolge führt Weitz Ov. met. 11, 623sq. und Stat. Theb. 1, 498sq. an; zu Sil. 15, 612sq. vgl. unten zu in gen. 63. Bemerkenswert ist allerdings, daß auch Victorin von Pettau, dessen *Tractatus de fabrica mundi* für das Gesamtkonzept des pseudo-hilarianischen Gedichtepaares als mögliche Anregung ins Spiel gebracht werden konnte (vgl. oben 122f.), eine recht ähnlich klingende positive Bewertung der Nacht hat: *In principio fecit deus lucem eamque ... die noctuque divisit, idcirco videlicet, ut laboribus hominum requiei locum noctem dies superduceret, rursus dies supervinceret ac sine alterna vice labor quiete noctis refoveretur, quies exercitatione rursus dei temperaretur* (fabr. 2).

Negativem, die göttliche Weltordnung geradezu Konterkarierendem, wie die Gleichartigkeit des hier geschilderten Zustandes mit jenem vor Beginn des eigentlichen Schöpfungswerkes [26: *nec species nec forma foret*] zeigt<sup>537</sup>: auch hier eine christliche Einfallspforte für dualistische Vorstellungen mit lichtem Gott und mehr oder minder stark personifizierter Finsternis) gerät, an sich nichts Ungewöhnliches: Weitz geht in einer humorigen Laune sogar so weit, hier Ov. ars 1, 249sq. *nocte latent mendae, vitioque ignoscitur omni / horaque formosam quamlibet* (scil. *puellam*) *illa facit* zum Vergleich heranzuziehen. Die Diktion scheint freilich, von der extrem häufigen Verwendung des Wortes *figura* in Hexameterklauseln abgesehen (vgl. noch hier Vers 66), eher auf Lukrez zu weisen und ein Gegenstück zu Wendungen wie Lucr. 5, 443 (440 Bailey) *dissimilis formas variasque figuras* bzw. 5, 582 *claram speciem certamque figuram* zu bilden.

(60sq.) *namque dies varia rerum discriminat ora / et dat cuique suum disiecta nocte colorem*] So die einhellig (bis auf *discrimina* in *E*, dem Gillot merwürdiger Weise folgt) überlieferte Textgestalt; die Änderung zu *varie*, wie so oft eine Konjektur Morels, ist entbehrlich, ist doch die Langmessung gerade eines klassische kurzen *-a* am Wortende in der Hebung bei Ps.-Hil. etwas völlig Geläufiges (vgl. den genauen Parallellfall in gen. 101), um noch gar nicht auf die inhaltliche Komponente einzugehen: *varia rerum ora* bildet einen schönen Gegensatz zu *unam faciem similemque figuram*, während *varie discriminare* blasser Pleonasmus ist.<sup>538</sup> – Die Assoziationsfolge des Dichters hat ihren End- oder Totpunkt erreicht und beginnt, nun wieder von der Nacht zum Tag wechselnd, rückwärts zurückzuschreiten: Während die Nacht alles gleich macht, läßt der Tag die vorhandenen Unterschiede klar hervortreten. Der Vers, eingeleitet mit einem dozierend-lehrgedichthaften *namque* ... (cf. de ev. 61. 68. 105) klingt an Ov. met. 3, 519 *namque dies aderit* ... an, die Klausel scheint zunächst eine variierte Umkehrung des häufigen *discrimina rerum* zu sein, näher aber kommt, überdies ohne die sonst übliche, für eine Bezugnahme hier aber störende Bedeutung für *discrimina* ‚Gefahr‘, Luc. 4, 104sq. *nox subtexta* (vgl. unten zu Vers 66 mit Anm. 556) *polo, rerum discrimina miscet / deformis caeli*

<sup>537</sup> Vgl. etwa auch Alc. Avit. carm. 4, 435 *una fuit tot facies ... caelo* bei Einbruch der Sintflut; weiters den dem Dichter sicher bekannten und wahrscheinlich vor Augen schwebenden Beginn von Prud. cath. 2: *nox et tenebrae et nubila, / confusa mundi et turbida* ...

<sup>538</sup> Weitz' Änderung zu *varias ... oras* trifft nur insoferne das Richtige, als die Bedeutung von *os* stark an die von *ora*, *-ae* angenähert ist, ein Phänomen, das durch die lautliche Nähe beider Begriffe ebenso wie durch die mögliche semantische Überschneidung ihrer übertragenen Verwendungen (*ora*: Küste, Rand, Umriß; *os*: Mund, Gesicht, *facies*, damit wiederum Erscheinungsbild, Umriß) ermöglicht und gerade im christlichen Bereich mehrfach belegt erscheint: cf. ThL IX, 2, 1092, 33 bzw. 49–66.

*facies* (→ 59 *unam faciem*) *iunctaeque tenebrae* (cf. 57 *densaeque tenebrae*): Angesichts der zahlreichen Detailanklänge wird man von steinbruchartiger Ausbeutung der Naturkatastrophenschilderung Lukans – die ja gut zum Begriffspaar Nacht / Chaos paßt, zumal Lukan seine Hochwasserszenerie in der Tat als momentanen Rückfall der Natur in urweltliches Chaos stilisiert – sprechen können. – *suum ... colorem* erinnert an Sil. 10, 540sq. *post, ubi fulserunt primis Phaetontia frena / ignibus atque sui terris rediere colores ...*, hingegen *disiecta nocte* an Wendungen wie *discussa nocte* (Sen. Herc. fur. 50; Herc. Oet. 333), *discussis tenebris* (Claud. Stil. 2, 11) oder *tenebris abiectis* (Apul. met. 7, 1, 1). Manitius<sup>539</sup> verweist auf Verg. Aen. 6, 272 *et rebus nox abstulit atra colorem*, eine erwägenswerte Parallele, die sich auch gut in die weiter unten zu besprechende unterschwellig christologische Linie fügen würde.<sup>540</sup> In jedem Fall folgen wird man Weitz' Parallelisierung<sup>541</sup> der Stelle mit Prud. cath. 2, 5sq. *caligo terrae scinditur / percussa solis spiculo / rebusque iam color redit*: Damit aber ist erneut ein Anknüpfungspunkt für eine mögliche christologische Interpretation der Passage gegeben (vgl. unten).<sup>542</sup>

(62) *instigat animos opera ad maiora calentes*] Abermals schreitet die Assoziationsfolge zurück, von der Funktion des Tageslichtes als Garant gegen das Chaos zum Tag als Ziel des Tuns entsprechend den Versen 54–56, womit sich eine kleine Ringkomposition ergibt: Tag = Arbeit (54–56) // Nacht = Ruhe (57–58) // Nacht = Chaos (59) // Tag = Ordnung (60–61) // Tag = Arbeit (62–63) // abschließendes Resümee (64). – Das in *R* und *E* überlieferte *instigatque* scheint, wie schon der gleichartige Fall des *essetque* in Vers 44, eine billige, wengleich nicht störende metrische Glättung des Hochmittelalters zu sein; zur Handschrift *B* tritt hier noch eine sekundäre Bezeugung des Verses im Opus prosodiacum des Mico von St.-Riquier (ed. L. Traube, Poet. Lat. aevi Carol. 3 = MGH poet. Lat. med. aev. 3, p. 287, Vers 207), die mit *B* gleichlautend ist; dies fügt sich zu der eingangs (o. Anm. 13) geäußerten Vermutung, Mico fuße hier auf einer dem Konvolut von *B* und *A* entsprechenden Sammlung, wie sie der Katalog von St. Riquier zu enthalten scheint, wogegen die Autorenuweisung an Alcimus Avitus nicht sprechen muß: Sie besagt wohl wenig mehr, als daß die Arbeitsweise des Mico offenbar ein wenig chaotisch war. – Sicher falsch ist die

<sup>539</sup> Manitius, Geschichte der christlich-lateinischen Poesie, 192, Anm. 1.

<sup>540</sup> Miraglia, 95, weist ferner auf Lucr. 2, 795sq. *quoniam nequeunt sine luce colores / esse ... / qualis enim caecis poterit color esse tenebris?* hin.

<sup>541</sup> Zu finden in der bekannten kommentierten Prudenzausgabe (*Aurelii / Prudentii / Clementis v. c. / opera, / noviter ad msc. / fidem recensita, interpo- / lata, innumeris à mendis purgata, Notisque & In- / dice accuratò illustrata, / a / M. Iohanne Weitzio, p. l. / ... / Hanoviae / Typis Wechelianis apud hæredes / Johannis Aubrii. / M.DC.XIII.*), 550.

<sup>542</sup> Vgl. weiters Paul. Nol. carm. 18, 405–408; Prud. ham. 883sq.; Drac. laud. 1, 122.

überall überlieferte Form *opere*, zumal es sich um Zitat nach Verg. Aen. 12, 429 *maior agit deus atque opera ad maiora remittit* (bereits von Ovid met. 5, 269 aufgegriffen) handelt. Fraglich bleibt nur, ob *opera ad maiora* tatsächlich nur, wie die Wortstellung nahelegen würde, zu *animos ... calentes* zu stellen ist (so ThL III, 148, 66–69, der freilich mit Prop. 4, 3, 62 nur eine einzige weitere Belegstelle für die Konstruktion von *caleo* mit *ad* anzuführen weiß), oder ob nicht ἀπό κοινοῦ auch *instigat ad ...* zu lesen ist: Der Sinn bleibt ja in jeden Fall gleich. – Als biblischen Anknüpfungspunkt macht Weitz mit Recht Ps. 103, 22sq. fest.

Es sei darauf hingewiesen, daß Pavlovskis<sup>543</sup> (Pastoral World, 126f.) diesen Vers als optimistisches Gegenstück zu dem die entsprechende Passage im ersten Georgicabuch abschließenden düsteren Satz *labor omnia vicit / improbus et duris urgens in rebus egestas* sieht: eine durchaus erwägenswerte Überlegung, die der harten Natur unter der Herrschaft Jupiters eine dem Menschen a priori freundlichere christliche entgegensetzt.

(63) *exacuens variis mortalia pectora curis*] Hier sind mehrere Elemente aus klassisch-epischer Diktion dicht miteinander verwoben: Zunächst, wie bereits Weitz anmerkte, Verg. georg. 1, 123 *curis acuens mortalia corda* (scil. der göttliche Vater, der die Landwirtschaft absichtlich arbeitsvoll gestaltete), kombiniert mit dem in gleicher Versstellung auch sonst belegten *variis ... curis* (cf. Stat. silv. 3, 3, 63; Val. Fl. 2, 113). Doch gilt es genauer hinzusehen: Die Bezugnahme auf Vergil liefe auf eine Gleichsetzung von *deus* und *dies* hinaus, die inhaltlich nur schlecht in den hier skizzierten Gedankenverlauf von In Genesin einzufügen wäre. Bedeutend näher kommt nun die ihrerseits auf jenem Bucolicavers sowie für die Ersetzung von *corda* durch *pectora* wohl auf dem bekannten Dictum Aen. 3, 56sq. *quid non mortalia pectora cogis, / auri sacra fames*<sup>544</sup> beruhende Stelle Sil. 15, 612sq. *nox, somni genetrix, mortalia pectora curis / purgarat, tenebraeque horrenda silentia alebant*: Hier ist ein dem pseudo-hilarianischen Text völlig paralleler Gedanke zum Ausdruck gebracht, denn die Sorgen, von denen die Nacht den Menschen befreit, sind die des Tages. Und auch der Versanfang kann auf Silius zurückgehen: *exacuens varia ad conamina mentem* (Sil. 7, 142), doch die Verbindung beider Siliusstellen ist jedenfalls nur auf Basis der Georgicastelle möglich. Auffallend ist, daß mithilfe der Anspielung auf Sil. 15, 612 erneut wie schon in Vers 58 die Nacht nicht a priori negativ gewertet wird.

<sup>543</sup> Vgl. unten Anm. 546.

<sup>544</sup> Manilius, Geschichte der christlich-lateinischen Poesie, 192, Anm. 1 will diese Stelle allein hier zitiert erblicken: Unwahrscheinlich angesichts des doch eigentlich nicht gegebenen inhaltlichen Zusammenhangs zwischen der vorliegenden Stelle und jener und angesichts der doch großen Nähe der Siliusstelle. Vgl. auch in gen. 169 mit Kommentar ad locum.

(64) *quo mage forma dies vitae, nox mortis imago est*] Schon Weitz verwies auf Ov. am. 2, 9, 41 *quid est somnus gelidae nisi mortis imago* mit seiner aus Verg. Aen. 2, 369 stammenden und noch met. 10, 726 sowie trist. 1, 11, 23 nachgeahmten Klausel. Eindeutig noch näher steht aber (Ps.-Tert.) carm. adv. Marc. 3, 96 *nox est mortis imago* (gleichfalls bei Weitz notiert). Auf die Geläufigkeit der banalen Gleichsetzung von *somnus* und *nox* braucht gerade angesichts der oben zitierten Siliusstelle *nox somni genetrix* nicht mehr hingewiesen zu werden.<sup>545</sup> – Die Form *mage* ist in der Dichtung viermal bei Lukrez, dreimal bei Properz und einmal immerhin bei Vergil (Aen. 10, 481) belegt, gehört also offenbar eher altertümlicher Diktion an; Ps.-Hil. gebraucht den gleichen Versbeginn noch in 124 (siehe Kommentar ad locum). Als Synonym zu *imago* ist eindeutig *forma* gesetzt, welches im Sinne der unscharfen Trennung zwischen Allegorie, Symbol und Typos in der spätantiken Terminologie für jeden dieser Begriffe stehen kann.

So weit<sup>546</sup> die schon eher als Digression zu bezeichnenden Ausführungen des Pseudo-Hilarius anlässlich der Erschaffung des Lichtes, die zwar gut und gerne für sich stehen können, solcherart unmotiviert aber doch ein etwas schwaches Element im Aufbau des Gedichtes bilden. Es soll daher das Augenmerk auf ein Motiv gelenkt werden, welches der Dichter nach Meinung des Kommentators bewußt ins Spiel brachte, ohne es aber mit wünschenswerter Deutlichkeit zu einer kontrapunktischen Stimme und die gesamte Passage damit zu einem polyphonen Gebilde auszuarbeiten. Auszugehen ist dafür von der schon zu Vers 52 notierten Beobachtung, daß *tua maxima dona* in jenem Vers mithilfe eines Vergilzitates auch auf Christus gedeutet werden kann, der, spätantikem Denken völlig vertraut, zum Lichtgott bzw. selbst zum Licht werden kann; dies harmoniert vortrefflich mit den Begriffen *genitor* und *patria pietate* im folgenden Vers, wo *condere* demnach ein ausweichender Begriff für das problematische *genitum non factum* im Symbolum fidei wäre.<sup>547</sup> Bezeichnet nun

---

<sup>545</sup> Als prominentes Beispiel sei das dem Dichter selbstverständlich bekannte Stück Prud. cath. 1, 25sq. *Hic somnus ad tempus datus / et forma mortis perpetis; / peccata, ceu nox horrida, / cogunt iacere ac stertere.* genannt.

<sup>546</sup> Ein guter Überblick über die gesamte Passage und eine gute Gegenüberstellung derselben und der verglichen Vorbildstelle georg. 1, 121–146 findet sich bei Pavlovskis, Pastoral World, 126f., doch ohne Rücksichtnahme auf die theologische und möglicherweise christologische Problematik der Stelle. Wenn ich auch jene Analyse für etwas zu stark vereinfacht halte, stimme ich doch der geäußerten Ansicht, Ps.-Hil. konterkariere hier mit seiner optimistischen Sicht die eher pessimistische Vergilpassage, durchaus zu; vgl. oben zu Vers 62.

<sup>547</sup> Nicht mit hinlänglicher Sicherheit nachzuweisen, aber erwägenswert ist überdies eine Bezugnahme auf Stat. Theb. 10, 432, wo allein sich der Versbeginn *condere quae* ... findet, ausgerechnet in einer Szene, in der ein Vater und sein getöteter Sohn die Hauptfiguren sind, wo aber *condere* für ‚bestatten‘ gebraucht ist.

nach dieser Interpretation der Aufgang des Lichtes (*oritur* 50) die Geburt Christi, was ja vortrefflich mit dem aus der offenbar in Vers 61 benützten Prudenzstelle (cath. 2, 5sq.) bzw. deren Kontext resultierenden Gleichsetzung von Christus und (aufstrahlendem) Licht<sup>548</sup> harmoniert, so muß *nox* seinen Tod und die dadurch erfolgte Erlösung der Menschen meinen, der selbstverständlich, passend zu der an den Versen 58sq. bzw. 63 beobachteten, als Reminiszenz des alten Chaos einerseits negativen, als Erlöserin von den Sorgen des Tages andererseits positiven Charakterisierung der *nox*, heilsgeschichtlich gleiche Bedeutung zugemessen erhält wie *dies*. Diese Auffassung erlaubt weiters, das problematische *utque* in Vers 54 nicht als spätantiken Lapsus, sondern völlig im Sinne klassischen Sprachverständnisses aufzufassen und dementsprechend anders zu interpungieren: ... *patria pietate parabas; / utque hominum sollers posset clarescere vita, / artibus aetheriis quae totas ducere luces / gaudet et ingenium diversa laude fatigat, / insequitur nox atra diem densaeque tenebrae ...*: Das sich so auf den ersten Blick ergebende Oxymoron (,Und damit das Leben der Menschen hell werde ..., kam die Nacht') ist, wenn Nacht Symbol für den Kreuzestod ist, völlig zutreffend, nur allenfalls etwas maniert-überspitzt formuliert; eine vage Stützung erhielt diese Auffassung noch durch die oben zu Vers 61 entsprechend Manilius angemerkte Parallele Verg. Aen. 6, 272 aus der Schilderung der Dunkelheit auf dem Weg in die Unterwelt.<sup>549</sup> Weiters: Die *vita*

---

<sup>548</sup> Prud. cath. 2, 1sq.: *Nox et tenebrae et nubila, / confusa mundi et turbida, / lux intrat, albescit polus, / Christus venit, discedite!*

<sup>549</sup> Noch ein weiterer Ansatzpunkt wäre denkbar, um die merkwürdig positive Sicht der Nacht bei Ps.-Hil. gerade auf christologischer Basis zu erklären: Immerhin gibt es im christlichen Jahreskreis mindestens eine Nacht, die nicht nur nicht negativ gesehen, sondern sogar hymnisch gepriesen wird, die Osternacht nämlich, die gleichsam kalendarisch den entscheidenden Moment des Erlösungswerkes Christi bezeichnet. Als Beispiel für einen derartigen Preis der Nacht, der sich hier sogar bis zum anaphorischen *nox*-Hymnus versteigt, sei die aus einem auf gallikanische Tradition zurückgehenden ‚gotischen Missale‘ (Cod. Vat. Reg. lat. 317) stammende Präfation *Vere dignum* (also rein technisch betrachtet just jenes liturgische Stück, das für das Gedichtpaar des Ps.-Hil. so ausschlaggebend ist) der *Missa in Vigiliis Sanctae Paschae* angeführt (ich zitiere nach: Hänggi-Pahl, *Prex Eucharistica*, 475); man beachte auch hier die immer noch bewahrte Grundthemenfolge Schöpfung – Erlösung: *Dignum et iustum est, aequum et salutare est nos tibi hic et ubique gratias agere, tibi laudes dicere et hostias immolare et confiteri misericordias tuas, Domine, sancte Pater, omnipotens aeternae Deus. Quoniam magnus es tu et faciens mirabilia, tu es Deus solus. Tu fecisti caelos in intellectu, tu formasti terram super aquas, tu fecisti luminaria magna, solem in potestatem diei, lunam et stellas in potestatem noctis. Tu fecisti nos et non ipsi nos, opera manuum tuarum non omittas. Tuus est dies et tua est nox, in die enim mandasti misericordiam tuam et in nocte declarasti, quam hodiernis vigiliis in luminis huius festivitate celebramus. Haec est enim **nox**, salutarium conscia sacramentorum, **nox** in qua veniam peccatoribus praestas, de veteribus hominibus novos efficis, de senibus effetis maturos reddis infantes, quos in novam creaturam renatos de sacro fonte producis. Hac **nocte** in aeternum diem renascentes populi procreantur, regni*

*hominum*, die zwar *sollers* (54), aber offenbar erlösungsbedürftig ist, wird in 55sq. in zwiefacher Weise näher charakterisiert, wobei die Zentralbegriffe *artibus aetheriis* (55) und *diversa laude* (56) bei der oben gebotenen Interpretation recht unscharf bleiben mußten. Nun ist die Fügung *ars aetheria* tatsächlich einmal belegt und bezeichnet dort (Stat. Theb. 6, 378sq.), noch dazu im Munde Apollons selbst, dessen eigene Kunst, die Mantik. Man hätte es so mit einem Kunstgriff zu tun, den Ps.-Hil. in ganz ähnlicher Form, aber in größeren Dimensionen auch in de ev. 86–88 einsetzt: Mit einer allgemeinen, schlecht faßbaren Wendung wird ‚Heidentum‘ signalisiert, erst das dahintersteckende Zitat engt die Bedeutung aber auf eine bestimmte Facette ein; die Verse 55sq. müßten demnach heißen: ‚Das Leben der [scil. noch nicht erlösten] Menschheit, die ganze Tage mit heidnischen Orakelkünsten zu vergeuden und ihre prinzipiell ja vorhandene Begabung (man fühlt sich an das Konzept der *anima naturaliter Christiana* erinnert, das Ps.-Hil. ohnedies naheliegt: vgl. Kommentar zu in gen. 201 sowie de ev. 86sq.) mit *diversa laus*, mit verschiedenem, d. h. auch: falschem Gotteslob (sinnlos) erschöpft ...‘ Mehreres ist mit dieser Interpretation gewonnen: Der etwas despektierliche Tonfall von *totas ducere lucas* sowie *fatigat* wird berücksichtigt; *artibus aetheriis* gewinnt Konturen; *laus* kann, wie gerade für christliche Leser eigentlich selbstverständlich, als ‚Gotteslob‘ verstanden werden, aber eben mit dem Zusatz *diversa*, was nicht nur, wie Weitz vorschlägt, ‚jeder nach seiner Art‘ bedeuten kann, sondern als Gegensatz zu *conversus* (man denke an Begriffe wie die *conversio ad deum*) doch auch ein von Gott abgewandtes, d. h. falschen Göttern huldigendes Lob. Daß in dieser Situation Christus durch seinen Tod Erlösung<sup>550</sup> bringt, stimmt weiters mit der positiven Bewertung dieser Seite der *nox* zusammen, doch von da weg gerät die christologische Interpretation ins

---

*caelestis atria reserantur et beata lege commercii divinis humana mutantur. Haec est enim nox illa quae facta est in deliciis, in qua maxime delectasti nos, Domine, in factura tua. Nox in qua inferna patuerunt, nox in qua absolutus est Adam, nox in qua inventa est drachma quae perierat, nox in qua boni pastoris humeris reportata est ovis perdita, nox in qua diabolus occubuit et sol iustitiae Christus exortus est et solutis inferni nexibus claustrisque perfractis multa sanctorum corpora de sepulcris erumpentia intraverunt in sanctam civitatem. O vere beata nox, quae sola meruit scire tempus et horam qua Christus resurrexit, de qua iam in psalmo fuerat prophetatum: Quia nox ut dies illuminabitur. Nox in qua exorta est resurrectio in aeternum. Te enim, omnipotens Deus, creaturarum caelestium multitudo et innumerabiles angelorum chori sine cessatione proclamant dicentes: Sanctus, sanctus ...*

<sup>550</sup> d. h. *otium* (58); man denkt eventuell noch an die extreme Ausformung des Bildes von der Ruhe, die der Tod Christi bewirkt, im fünften Stück des Cathemerinonzyklus des Prudenz, also just in dem für Licht-Dunkel-Symbolik so wichtigen Hymnus ad incensum lucernae, 125sq.: *sunt et spiritibus saepe nocentibus / poenarum celebres sub Styge feriae / illa nocte, sacer qua rediit deus / stagnis ad superos ex Acherunticis ...*: Selbst die bösen Dämonen in der Hölle genießen in der Osternacht kurze *poenarum feriae*.

Schwanken<sup>551</sup>: Soll etwa auch 59 *cunctis unam faciem similemque figuram* positiv gemeint sein, wofür die Anbindung an das Vorhergehende mit *et* statt mit metrisch genauso möglichem *at* oder *sed* spräche, müßte sie, mit *una* und *similis* als Kontrastbegriffen zu *diversa* (56), die eine und für alle Menschen gleiche Heilslehre bezeichnen, welche das frühere heidnische Durcheinander ersetzt: Undenkbar aber, da dann der just **nicht** gleichmachende *dies* der folgenden Verse 61–63 plötzlich negativ gesehen werden müßte, *nox* hingegen, noch dazu angesichts der Erklärung *nox mortis imago*, für das Christenum stünde, was auch überspitztester Manierismus nicht mehr ertrüge. Nimmt man hingegen 59 *unam faciem similemque figuram* wie schon oben als Rückfall in das alte Chaos (das *et* in 61 muß daran ja nicht unbedingt hindern), als welchen man den Kreuzestod ja allenfalls verstehen kann, so ist zwar die Interpretation hin auf *nox mortis imago* gerettet, es ergibt sich aber die Frage, was dann die *variae curae* sind, mit denen der Tag alias Christus die Herzen der Menschen anspricht, und in welchem Sinn Christus *varia rerum ora* erhellt.<sup>552</sup>

Fazit: Man gewinnt den Eindruck, es mit einer Passage zu tun zu haben, an deren ambitioniert gesetztem und eigentlich auch recht ansprechendem Konzept, das ja überdies auch für die Verklammerung von In Genesin mit De Evangelio von Bedeutung hätte sein können, der Dichter wegen des zu komplizierten Systems von Gleichsetzungen bzw. konträren Gruppierungen der Leitbegriffe letztlich scheiterte. Sollte meine Beobachtung stimmen, spräche dies zwar gegen die Qualität von Dichter und Gedicht, doch für die Interessantheit dieses gewissermaßen unausgereift aus der poetischen Werkstatt gekommenen Textes.<sup>553</sup> – Einige weitere Gedanken hierzu im Kommentar zu Vers 169; vgl. dort.

<sup>551</sup> Diesen Bruch bemerkt auch Smolak, Lateinische Umdichtungen, 359.

<sup>552</sup> Vgl. dazu auch unten Kommentar zu den Versen in gen. 97sq. mit Anm. 598.

<sup>553</sup> Von Interesse sein könnte hier ein Stück aus einer von Ps.-Hil. auch sonst ausgebeuteten Passage aus Prudentz' Apotheosis (vgl. zu Vers 116): *Non convertibilis nec demutabilis umquam / est deus aut gignendo aliquid sibi detrahit, atqui / totus et ex toto deus est, de lumine lumen. / Quando autem lumen sine lumine? Quando refulgens / lux fulgore caret? Quando est, ut proditus ignis / ignem diminuat? Quando pater et deus et lux / non lucis deus et pater est? Qui si pater olim / non fuit et serum genuit post tempora natum, / fit novus inque novum ius proficit. Absit, ut umquam / plenus proficiat, qui non egit incremento. / Et deus et genitor lumenque et gloria semper / ille fuit nec post sibi contulit, ut pater esset. / Sic fit ut aeternum credamus cum patre Christum, / illo auctore satum, cui nullus praeftuit auctor.* (apoth. 276–289) — Zur (christologischen) Lichtmetaphorik, die näher auszuführen hier nicht der Ort ist, vgl. als nach wie vor unentbehrliche Grundlage: Dölger, Franz Joseph, Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze. Eine religionsgeschichtliche Studie zum Taufgelöbniß (= Liturgiegeschichtliche Forschungen 2), Münster 1918; ders., Sol Salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum. Mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie (= Liturgiegeschichtliche Forschungen 4/5), <sup>2</sup>Münster 1925; als neuere Detailstudie lehrreich: Röttger, Wilfrid, Studien zur Lichtmotivik bei Juvenecus, JbAC Erg.-Bd. 24, Münster 1996.

- 65           Tunc condens pater astra polo ac lumina didens,  
               sidera distinguens variis perfecta figuris.  
               Lucifer exurgit roseus et fulgidus ore  
               vesper, puniceos spargit Aurora capillos,  
               Anguis agit sudum, inportant Pliades imbres,  
 70           sunt Iuga, sunt Plaustra, gemmantes flore Coronae,  
               signaque bis senis annum volventia formis,  
               multaque praeterea celsae domus ornamenta:  
               quis saeculum fulcit signis, et regia summi  
               picta parens varia stellarum luce coruscat.

Da erschuf der Vater die Sterne und verteilte die Lichter am Himmel, unterschied die Sternbilder, die von mannigfachen Figuren bedeckt sind. Der rosenfarbige Morgenstern geht auf und der glänzendgesichtige Abendstern, Aurora verbreitet ihr purpurnes Haar, die Schlange bringt trockenes Wetter, Regen tragen die Pleiaden mit sich; Gespann und Wagen gibt es, blumengleich strahlende Kronen, die zwölf Zeichen, die mit ihren Gestalten den Jahreskreis bestimmen, und viele weitere Zierden des hohen Gewölbes. Mit diesen Zeichen schmückt er den Kosmos, und der Palast des Höchsten, zeigt sich bemalt, funkelt vom bunten Licht der Sterne.

(65) *tunc condens pater astra polo ac lumina didens*] Mit *tunc* greift der Dichter auf 50 *tunc oritur* ... zurück und setzt damit die Passage der Erschaffung des Lichtes mit der doppelt so langen rund um die Erschaffung der Gestirne (zusammen 44 Verse, also nahezu ein Viertel des Gedichtes, verwendet Ps.-Hil. auf diesen Komplex!) in Beziehung zueinander, doch ohne klarzustellen, in welcher Form: Müßte nach christlicher Theologie, dem biblischen Schöpfungsbericht folgend, durch *tunc* ... *tunc* eine strenge Trennung beider Prozesse bei betonter zeitlicher Priorität der Erschaffung des Lichtes vor der der Gestirne ausgedrückt werden, so ist angesichts der Durchbrechung der biblischen Reihenfolge schon in den Versen 40–49 auch damit zu rechnen, daß das beidermalige *tunc* gerade die Zusammengehörigkeit, um nicht zu sagen: Identität der beiden Schöpfungsschritte signalisieren soll. Man könnte nahezu von einem ironischen Spiel des Dichters mit den logischen Kapriolen christlicher Exegese sprechen. – Mit *condens* und *didens* sowie *distinguens* im nächsten Vers ist erneut ein Element spätantiker Latinität, das Eintreten von (Präsens)partizipien für Vollverben, gegeben.<sup>554</sup> Dabei ist *didens* gute Konjekture

<sup>554</sup> Vgl. oben Anm. 528; weiters vgl. Smolak, Unentdeckte Lukrezspuren, 229, Anm. 53.

Peipers für das in *B* überlieferte *videns* bzw. das noch absurdere *vivens* (*RE*), das sich in den ältesten Editionen findet; Morels Konjektur *polus quoque lumine donans* (ähnlich Weitz, aber mit *ac* statt *quoque*) weist in die richtige Richtung, ist aber paläographisch weniger plausibel; Quesnels *polo ac lumine vivo ...* leuchtet nicht sehr ein. Im übrigen weist das Wort *didere* an sich wiederum auf lukrezische Diktion, wie die Verteilung der *ohnedies* nicht zahlreichen Belegstellen (ThlL V, 1, 1015, 43–74) demonstriert. Sprachliche Übernahmen sind hier kaum festzustellen: *astra polo* (die beiden Begriffe stehen begrifflicherweise oft benachbart) erinnert etwa an Stat. Theb. 5, 291 *Lucifer astra polo ...*, die Klausel ist nach dem Muster von Verg. georg. 3, 433 *lumina torquens*; Ov. met. 15, 568 *lumina damnans*; Luc. 9, 313 *lumina pascens* gebildet. Inhaltlich hat man es mit den ersten beiden Stufen eines Dreischrittes zu tun: Die Gestirne werden an sich geschaffen (*condens*) und am Himmel verteilt (*didens*); ihre Gruppierung zu Sternbildern bringt der folgende Vers:

(66) *sidera distinguens variis pertecta figuris*] v. Barth und Weitz konjizierten das problematische *pertecta* zu *pertexta*, schon Miraeus hingegen trennte zu *per tecta*: Letzteres ist als Stilbruch nach dem erhabenen *polo ... didens* abzulehnen, die v. Barthsche Form, die dieser mit Verweis auf Mart. Cap. nupt. 2, 116 *et iam tunc roseo subtexere sidera peplo / coeperat* stützt<sup>555</sup>, ist hingegen zumindest erwägenswert, da auf den ersten Blick nicht klar ist, weshalb die Sterne von Bildern ‚bedeckt‘ (*pertecta*) sein sollen; noch dazu gehört das Wort *pertegere* eindeutig nicht der spätantiken Latinität an (ThlL X, 1, 1776, 50–67 führt fast ausschließlich Stellen aus Plautus, Varro und Vitruv an).<sup>556</sup> Erkennbar ist aber immerhin, daß sich hinter diesem Vers die Beschreibung der namenlosen Sterne zwischen den Sternbildern der Argo, des Meerungeheuers und des Hasen aus den Aratea Ciceros verbirgt.<sup>557</sup> Da entspricht nun, Benutzung der Cicerostelle durch Ps.-Hil. vorausgesetzt, das dortige *polivit* am ehesten dem fraglichen *pertecta*: in beiden Fällen also eine Gestaltung, womöglich sogar eine ‚Übertünchung‘ (auch dies kann *polire* bedeuten) der ‚Himmelsoberfläche‘. Es fällt auf, daß sich Ps.-Hil. just am

<sup>555</sup> Barth (1612), 40. Nur die einhellige Überlieferung und die prinzipielle Verständlichkeit des Textes halten mich davon ab, v. Barths exzellenter Konjektur zu folgen.

<sup>556</sup> Vgl. überdies Manil. 1, 532sq. *haec igitur texunt aequali sidera tractu / ignibus in varias caelum laqueantia formas*; weiters Luc. 4, 104 *nox subtecta polo ...* (dazu schon oben zu den Versen 60sq.); carm. laud. dom. 60 *his aulam domini placuit contexere ditis*.

<sup>557</sup> Cic. Arat. 155sqq.: *Exinde exiguae tenui cum lumine multae / inter Pisticem fusae sparsaeque videntur / atque Gubernaculum stellae, quas contegit omnis / formidans acrem morsum Lepus: his neque nomen / nec formam veteres certam statuisse videntur. / (160) Nam quae sideribus claris natura polivit / et vario pinxit distinguens lumine formas, / haec ille astrorum custos ratione notavit / signaque dignavit caelestia nomine vero; / has autem quae sunt parvo cum lumine fusae, / (165) (...), / non potuit nobis nota clarare figura.*

Beginn einer Aufzählung höchst konkreter Sternbilder gerade auf eine Stelle bezieht, die von Nicht-Sternbildern handelt; es mag sein, daß er schlicht seine Aufzählung namentragender Himmelskörper erst im nächsten Vers beginnen, die Verse 65sq. hingegen noch betont allgemein halten wollte, denkbar ist aber auch, daß ihn der Schluß der Ciceropassage, das *non potuit nobis nota clarare figura* des *astrorum custos*, dazu reizte, den allmächtigen christlichen Schöpfergott gerade auch jene unbedeutenden Sterne mit Sternbildern bedecken zu lassen: Demzufolge hieße *per-tecta* ‚über und über bedeckt‘.

(67sq.) *lucifer exsurgit roseus et fulgidus ore / vesper*] Weitz verweist richtig auf Stat. Theb. 2, 137sq. *roseus ... / lucifer ...* sowie, sprachlich aber doch schon recht weit entfernt, Val. Fl. 6, 527 *roseis it lucifer alis*. Das Wort *lucifer* pflegt fast regulär am Versbeginn zu stehen (cf. e. g. die oben zu Vers 65 notierte Stelle Stat. Theb. 5, 291). – Für die Charakterisierung des Abendsternes als *fulgidus ore* ist keine Parallele feststellbar (die Wendung an sich übernimmt vielleicht Ven. Fort. carm. 9, 5, 12 *fulgidus ore nitens*), seine Platzierung gepaart mit dem Morgenstern *Lucifer* läßt darauf schließen, daß der Dichter bewußt mit der der Antike bereits bestens vertrauten Identität beider Sterne spielt.<sup>558</sup>

(68) *puniceos spargit Aurora capillos*] Daß *Aurora* mit einem roten Farbwert belegt wird, ist auch ohne die übergroße Zahl von literarischen Parallelen, welche Weitz ad locum anführt, selbstverständlich: *roseus*<sup>559</sup>, *croceus*<sup>560</sup>, *purpureus*<sup>561</sup>, *puniceus*<sup>562</sup> sind in diesem Kontext übliche Begriffe, die untereinander austauschbar sind: So bezeichnet etwa das sprachlich nahe-stehende *placuit croceis Aurora capillis* (Ov. am. 2, 4, 43) zwar eindeutig blondes Haar, angesichts von fast. 5, 318 *punicei croci* gelangt man aber erneut zum selben Farbwert wie hier Pseudo-Hilarius. Ebenso topisch ist in diesem Zusammenhang das Wort *spargere*: Ov. fast. 5, 679 *spargit et ipse suos lauro*

<sup>558</sup> Mögliche Rezeption dieses und des nächsten Verses bei Drac. laud. 1, 669–671, also unmittelbar im Anschluß an die höchstwahrscheinlich auf Ps.-Hil. in gen. 80sq. basierende Mondpassage; dazu siehe oben Anm. 372.

<sup>559</sup> Lucr. 5, 656sq. *roseam auroram*; Ov. fast. 5, 159sq. *roseam lampada*; fast. 4, 714 *roseis equis*; Verg. Aen. 6, 535 *roseis quadrigis*; 7, 26 *roseis bigis*; Mar. Victor. aleth. 1, 99 *roseo fomite*.

<sup>560</sup> Verg. georg. 1, 447; Aen. 4, 585 *croceum cubile*; Ov. fast. 3, 403 *croceis genis*; met. 3, 150 *croceis rotis*; am. 2, 4, 43 *croceis capillis*.

<sup>561</sup> Ov. met. 2, 113 *purpureas fores*. Es fällt auf, daß *purpureus*, dessen Farbwert man sich ja stärker vom Rot ins Bräunliche tendierend vorzustellen hat als heute gemeinhin angenommen, demzufolge auch am seltensten mit *Aurora* in Verbindung gebracht wird. Merkwürdigerweise ist gleiches bei dem prinzipiell ja gleichbedeutenden *puniceus* nur in schwächerem Maße zu beobachten.

<sup>562</sup> Verg. Aen. 12, 77 *puniceis rotis*; Mar. Victor. aleth. 1, 99 *puniceos crines*; Dracont. laud. 3, 307 *puniceum ruborem*.

*rorante capillos*; Drac. laud. 1, 571 *roscida puniceum spargens Aurora ruborem*; Mar. Victor. aleth. 1, 98sq. *semina lucis / puniceos roseo sparserunt fomite crines*. Für das Konzept von Strahlen = Haar ist außer den schon genannten Stellen noch etwa auf Val. Fl. 2, 42 *effusus stellatus crinibus aether*; 5, 370; 415 *madidis rorantes crinibus ignes* zu verweisen (Weitz). Ps.-Hil. steht hier demnach auf dem festen Boden regulär epischer Diktion, deren er sich bedient, ohne eine bestimmte Stelle völlig wörtlich zu übernehmen.

(69) ***Anguis agit sudum, inportant Pliades imbres***] Nach zwei oder, wenn man so will, drei Himmelsphänomenen, die nicht zum eigentlichen Kreis der Sternbilder zählen, geht der Dichter nun zu jenen über, und interessanterweise gleich zu ihren wetterbringenden oder -ankündigenden Funktionen, die bekanntlich in Arats Phainomena wie in allen erhaltenen lateinischen Bearbeitungen derselben den jeweils letzten Teil einnehmen. – Das ausgefallene Vokabel *sudum* (bzw. *sudus* 3) wird verschiedentlich erklärt: *Sudum siccum quasi seudum, id est sine udo* (Fest. 294 Mueller = 417 Thewrewk = 377 Lindsay); Serv. zu Aen. 8, 529 *per sudum rutilare vident ...: sudum est quasi sub udum serenum post pluvias, ut ver sudum* (dies ein Verweis auf den zweiten locus classicus des Wortes, georg. 4, 77); dazu noch der Servius auctus: *alii sudum semiudum volunt dici, cum per nubes ad nos perveniat solis ictus non integer*. Für Ps.-Hil. wird man, um einen Gegensatz zu den nachfolgenden *imbres* herzustellen, wohl *siccum* oder, vielleicht noch besser, das *serenum post pluvias* Servius' annehmen, mit welchem sich andeutungsweise der ewige Kreislauf der Wettererscheinungen zum Ausdruck bringen läßt. – Für *agit* in der Bedeutung ‚bringt‘ verweist Weitz auf Verg. georg. 1, 352 *agentis frigora ventos*, übrigens aus einer allgemein themengleichen Passage. Problematisch ist dieser Vers aber bei näherer Betrachtung allemal: Daß die Pleiaden als Regengestirn aufgefaßt werden, ist zwar statistisch gesehen häufig (vgl. RE 21, 2505, 43 – 2509, 21, v. a. 2507, 5–23; Weitz weist auf Val. Fl. 5, 305 *Pliades ille movens mixtumque sonoribus imbrem* hin. Überdies kann auch die literarisch häufige Kombination dieser Sterngruppe mit den ihr am Himmel tatsächlich nahestehenden Hyaden, die, nicht zuletzt aus etymologischen Gründen, als Regenbringer par excellence galten, auf die Pleiaden sozusagen abgefärbt haben.), doch kann dieses Sternbild, dem für den Jahreszeitenkalender in der gesamten Antike höchste Bedeutung zukommt, ebensogut auch für den Sommerbeginn stehen wie für den des feuchten Winters. Noch ärgerlicher verhält es sich mit *anguis*: Zwar gibt es gleich drei Sternbilder dieser Art (der *draco* beim nördlichen Pol, die Schlange des Schlangenträgers und die Hydra des südlichen Himmels), doch keines davon spielt für die Wetterkunde irgendeine Rolle. Will man nun nicht entweder die Verwertung sublitterarischer Bauernregeln annehmen, oder aber daß Ps.-Hil. hier durch Konstruktion eines

absurden Beispiels seine Skepsis gegenüber Astronomie und Meteorologie zum Ausdruck hätte bringen wollen (was den Versen 87–93 völlig zuwiderliefe), so hilft nur wiederum Servius, ausgehend von Verg. georg. 1, 205 *lucidus Anguis*:<sup>563</sup> *tres sunt angues in caelo: unus qui in septentrione est, alter ophiuchi, tertius australis, in quo sunt crater et corvus, de quo nunc proprie ait ,anguis': nam ὄδρα dicitur graece (...) haec autem signa generaliter posuit: non enim haec tria [scil. Arcturus, Haedus, Anguis in georg. 1, 204sq.] tantum, sed omnia praecepit observanda*. Demnach hätte Ps.-Hil. bewußt ein sehr bedeutendes Sternbild (Pleiaden) mit einem unbedeutenden (Anguis) kombiniert, um die Gesamtheit der *sidera* abzudecken und analog zur Serviusnotiz sämtliche, auch unwichtige Gestirne für beobachtenswert zu erklären. Das fragliche *sudum* ist nur als Gegenpol zum den Pleiaden attribuierten *imber* gesetzt.

(70) *sunt iuga, sunt plaustra*] Welche Sternbilder? Nach der üblichen Nomenklatur müßten *iuga* = Waage, *plaustra* = großer Wagen / Bär bzw. eventuell großer und kleiner Wagen / Bär gemeinsam sein. Letzteres ist unproblematisch, ersteres hingegen unmöglich, da die Waage zum im nächsten Vers pauschal dargestellten Zodiacus gehört. Gemäß ThL VII, 2, 640, 23sq. sollte daher *iuga* für *iugulae* stehen, eine recht ausgefallene Bezeichnung für das sonst stets Orion benannte Sternbild, welches einer Varronotiz (ling. 7, 50) zufolge in Urzeiten als Doppelgespann gedeutet worden sei.<sup>564</sup> Diese ausgefallene Variante hätte den Vorteil, daß der Dichter mit *iuga* ein *sidus* südlich des Zodiacus, mit *plaustra* eines oder zwei nördlich, mit *coronae* eventuell (s. u.) je eines sowohl des nördlichen als auch des südlichen Himmels erwähnt hätte, ehe in Vers 71 der Tierkreis selbst ins Spiel käme; doch ist zu bezweifeln, daß Ps.-Hil. hier seinem Leser derartige hochgelehrte Denksportarten zumuten wollte. Viel wahrscheinlicher hat Weitz recht, wenn er *iugum* und *plaustrum* für identisch erklärt<sup>565</sup>; der Plural *iuga* bzw. *plaustra* mag absichtsvoll gesetzt sein, weil es de facto zwei Wagen-Bilder am nördlichen

<sup>563</sup> Auf diese Stelle weist bereits Miraglia (99), freilich, soweit seinen Ausführungen zu entnehmen ist, nur entweder wegen des prinzipiellen Erscheinens dieses Sternbildes bei Vergil, oder wegen eines vermuteten Reflexes auf *lucidus* in Gestalt des *sudum*: Ersteres ist ungenügend, letzteres wird – *lucidus* bezeichnet das Leuchten des Gestirnes selbst, nicht den Zustand des *serenum* – nicht zutreffen; auf Servius griff Miraglia leider nicht zurück.

<sup>564</sup> Dazu vgl. Gundel, W., *De stellarum appellatione et religione Romana* (= Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 3, 2), Giessae 1907, 85–87 (= 177–179).

<sup>565</sup> Er selbst verweist auf Sen. Tro. 439 *clarumque septem verterant stellae iugum*. Wiederum kann man auch Varro heranziehen: *temo ... continet iugum et plaustrum* (ling. 7, 75 in der Beschreibung eben des Sternbildes des großen Wagens); weiters Prud. cath. 5, 147 *et qua bosphoreum temo regit iugum*. Daß zum Sternbild die Ochsen, und mit ihnen ein *iugum*, logisch dazugehören, ergibt sich auch aus der dritten Bezeichnung desselben Bildes, *septentriones*.

Himmel gibt, doch ist poetischer Plural ebensogut möglich. — **gemmantēs flore coronae**] Das gleiche Problem wie zuvor: Ob der Dichter mit dem Plural wirklich die bekannte Krone des nördlichen Himmels und die völlig unbedeutende des südlichen gemeinsam bezeichnet und so mit astronomischem Detailwissen prunkt, oder ob *coronae* schlicht für *corona* steht, wird kaum zu entscheiden sein; sicher falsch ist nur das einhellig überlieferte *coronas*, das der Schreiber von *E* im 15. Jhd. durch die Konjekturen *geminantes* für *gemmantēs* zu retten versuchte. Die Diktion ist klassisch geprägt: Zur *corona* gehören selbstverständlich *gemmae* (cf. Ov. met. 8, 180 in der Schilderung des einschlägigen Katasterismos), hier in der Form *gemmantēs* unter Ausnützung der Doppeldeutigkeit zwischen ‚knospend‘ und ‚von Edelsteinen funkelnd‘: cf. Lucr. 5, 912 *gemmis florere arbusta*; Ov. met. 2, 27 *verque novum stabat cinctum florente corona*; vor allem aber Manil. 5, 256 *illa colet nitidis gemmantem floribus hortum* just aus der die Corona betreffenden Passage jenes astronomischen Lehrgedichtes: Die Begriffe *florere*, *gemma(re)* und *corona* sind also recht vielfältig miteinander verquickt.<sup>566</sup> Gerade die Maniliusstelle, die einen längeren Blumenkatalog einleitet, führt auch wiederum zurück auf das bereits zu dem fraglichen *munera rerum* in Vers 46 angemerkte Motiv der Gestirne als Blumen des Himmels (oben Anm. 510): cf. Basil. hex. 7, 1, 1; Mar. Victor. aleth. 1, 104 *floribus aetheriis*; und insbesondere Ambr. hex. 4, 2, 5 *caelum velut quibusdam floribus coronatum*; weiters Nonn. Dion. 40, 385 ποικίλος ... χαράσεται ἄστρασι λειμών (scil. οὐρανοῦ); sowie die Umkehrung des Motivs in Colum. 10, 96 *terrestria sidera flores*.<sup>567</sup>

(71) **signaque bis senis annum volventia formis**] Nach einzelnen Sternbildern, an denen immerhin auffällt, daß keines von ihnen einen ‚mythologisch belasteten‘ Namen, der es für einen Christen zum Ärgernis machen müßte, trägt, wird nun der Zodiacus kurz gestreift; cf. Germ. Arat. 531 *haec via solis erit bis senis lucida signis*; ähnlich frgm. 2, 1. — *annum volvere* u. ä. ist völlig regulär, cf. Verg. georg. 2, 402 *in se sua per vestigia volvitur annus*, welchen Vers auch Servius (zu Aen. 1, 234 *olim volventibus annis*) zitiert: *volvens enim est qui volvit, volubilis qui volvitur. anni autem volvuntur, non volvunt, ut est: atque in se sua per vestigia volvitur annus*; weiters e. g. Stat. Theb. 5, 460; letzten Endes gelangt man zu den homerischen περιπλόμενοι ἐνιαυτοί.

(72) **multaque praeterea celsae domus ornamenta**] Der Versbeginn *multaque praeterea* ist bei Lukrez besonders häufig (8 x), seltener bei Vergil (4 x) und Ovid (3 x). — Der Himmel als Haus ist geläufig, vgl. Verg. Aen. 10, 1 *domus*

<sup>566</sup> Klanglich ist noch auf Lucr. 2, 319 *gemmantēs rore recenti* hinzuweisen.

<sup>567</sup> Weiters sind die oft als Blumen ausgeführten Verzierungen römischer Kassettendecken zu bedenken, die ursprünglich natürlich das Sternengewölbe nachahmen sollten.

*omnipotentis Olympi*. Weitz weist auf die lukrezischen *templa caeli* (1, 1014. 1064. 1105; 2, 1001. 1039; 5, 490sq. 521; 6, 286. 644. 1228 et al.) hin; man denke auch an *Palatia caeli* am Schluß der besonders stark mit Hausbegriffen gespickten Passage Ov. met. 1, 163–176.<sup>568</sup> – Die Sterne als *ornamenta* lassen erneut die schon für das Motiv der Sterne als Blumen begegnete Stelle Ambr. hex. 4, 2, 5 anklingen, wo es unmittelbar anschließend heißt: *bene a plerisque ornamentum coeli est nuncupatum, eo quod sit stellarum monile pretiosum*.

(73) *quis saeculum fulcit signis*] Etwas unvermutet ist für einen Augenblick lang wieder Gott Subjekt: ‚Mit diesen Sternzeichen schmückt er den Kosmos.‘ Wie *aevum* in 120 bezeichnet *saeculum* hier typisch christlich das Diesseits, d. h. letztlich *mundus*; *fulcire* hier wohl ~ *exornare* (cf. ThIL VI, 2, 1505, 32–69): Die Formulierung bleibt allerdings relativ hart, doch besteht trotz der etwas wirren Struktur des Satzes kein Grund, Weitz’ Vorschlag *fulsit* (oder gar *fulget*) in den Text zu setzen.

(73sq.) *et regia summi / picta parens varia stellarum luce coruscat*] Wiederum der Himmel als Haus bzw. Palast: vgl. oben zu Vers 72 sowie Prud. cath. 5, 5sq. *quamvis innumero sidere regiam / ... pinxeris*. Zu verstehen ist der hier endgültig verworrene Satz offenbar als: *regia summi, quae velut picta apparet, varia stellarum luce coruscat*. – Die Fügung *picta parens* (man sollte nicht außer acht lassen, daß *picta parens* beim Vortrag völlig gleich klingt wie *picta apprens*) verweist auf 86 *non tantum pictura poli* voraus, möglicherweise sogar in besonderer Weise: Zu Verg. Aen. 10, 176 *caeli cui sidera parent* erklärt Servius, ‚*parent*‘ sei nicht ‚*videntur*‘, denn sehen könne die Sterne schließlich jeder, sondern ‚*peritissime agnoscuntur*‘, was gut zur in 85sq. geäußerten Ansicht des Dichters, die Gestirne müßten sehr wohl beobachtet werden, paßt; vgl. zum Motiv des ‚bemalten‘ Himmels auch Mar. Victor. aleth. 3, 481sq. *quam denso lumine caelum / picta nocte micet*; Auson. vers. pasch. 7 *picti servit plaga lactea caeli*; Iuvenc. 2, 2sq. *furvamque super nox caerula pallam / sidereis pictam flammis per inane trahebat*; Claud. rapt. Pros. 2, 363 *stellantes nox picta sinus*; Verec. in cant. 2 (= Deut.), 2 *caelum ... stellarum diversitatibus picturatum*; überdies Varro sat. Men. frgm. 92 *mundus domus est ... per quam limbus pictus bis sex signis stelluminantibus ...* – Einige kleinere sprachliche Anklänge: Manil. 1, 320 *luce micans varia* (der direkt vorangehende Vers endet übrigens auf *corona* wie hier v. 70); Cic. Arat. 108 *fervidus ille Canis stellarum luce refulgens*; die Klausel *luce coruscat* haben etwa Stat. Theb. 12, 432; cf. silv. 1, 1, 71; Sil. 13, 640; Avien. Arat. 460.

<sup>568</sup> met. 1, 163 *summa ... arce*; 170 *magni tecta Tonantis*; 171 *regalem domum*; 172 *atria nobilium*; 174 *penates*; 176 *Palatia caeli*.

- 75 Sed soli lux maior inest, quem munere largo  
 excultum, genitor, pleno dignaris honore.  
 Igneus ille iubar praeclso vertice tollit;  
 ore rubens patulo caeli per moenia fertur  
 astrorum ductor, mundi vegetatque elementa.
- 80 Ecce aliud mirum, mirum decus, o nova cursum  
 mutat luna suum; quos perdit colligit ignes,  
 cornuaque extinguens perturbat lumine frontem;  
 mox tamen ardescit completo circulus orbe,  
 noctilucum lumen pascit sata sidera luce.

Über stärkeres Licht aber verfügt die Sonne, die, erhöht mit reicher Gabe, du, Vater, voller Ehre würdig erachtest. Erhabenen Hauptes erhebt sie ihren feurigen Glanz, in weitem Rund prangend zieht sie über das Himmelsgewölbe, Anführerin der Sterne, und belebt die Elemente des Kosmos. – Da! Ein weiteres Wunder, wundersame Zier, da! der neue Mond verändert seine Bahn und gewinnt zurück das Licht, das er verliert, macht schmal seine Hörner und verdunkelt sein Gesicht; bald aber leuchtet er auf in vollendeter Rundung als Kreis, nährt, nächtlich strahlendes Leuchten, die ausgesäten Sterne mit Licht.

(75sq.) *sed soli lux maior inest, quem munere largo / excultum, genitor, pleno dignaris honore*] Nach den Sternen nun die ja auch im biblischen Schöpfungsbericht verständlicherweise separat gestellten beiden großen Himmelskörper, nur daß die Bibel anders, nämlich Sonne – Mond – Sterne (Gen. 1, 16) reiht, nicht Sterne – Sonne – Mond. Wohl eindeutiges Zitat aus Stat. Ach. 1, 298 *gemmis lux maior inest et blandius aurum ...* liegt in 75 vor; zu *munere largo* verweist Weitz auf Lucr. 5, 281 *largus item liquidi fons luminis, aetherius sol*, was die geschickt ausgenützte Ambivalenz des Ausdrucks illustriert, denn wird man zunächst *munere largo excultus* als ‚reich beschenkt‘ verstehen, so handelt es sich um ein Geschenk in Form der Fähigkeit, seinerseits selbst *large* (nämlich: Licht) zu spenden. Die Klausel selbst außer hier in Vers 142 nur app. Verg. priap. 3, 9 (Spontanparallele?). Die Fügung *munere largo excultum* erscheint in 94sq. *terras excolere adgrederis et munere donas opimo* gleichsam aufgespalten ein weiteres Mal; *excolere* in beiden Fällen ~ *exornare* (cf. ThL V, 2, 1179, 5–7). – *pleno ... honore* in gleicher Versstellung hat carm. Einsiedl. 1, 44 *albaque caesaries pleno radiabat honore*, der Klauseltyp *digna\* honore* ist nicht selten. Inhaltlich aber sind die beiden Verse mit Vorsicht zu behandeln, denn daß der Sonne ‚alle Ehren zuteil werden‘

widerspricht stracks der christlichen Genesisexegese, die üblicherweise bemüht ist, gerade die Sonne möglichst jeder Besonderheit, ja Notwendigkeit (für das Vorhandensein von Licht, für das Wachstum von Pflanzen, ...) zu entkleiden<sup>569</sup>; und auch daß der Schöpfer ausgerechnet hier als *genitor* angesprochen wird, erregt Verdacht, müßte es doch für *sol* eindeutig heißen: *factus non genitus*. Bedenkt man nun noch, daß Ps.-Hil. bereits zumindest für eine Verwischung der Grenze zwischen *lux* und *sol* gesorgt hat, und daß just die vorhergehende *lux*-Passage Grund zur Vermutung bot, es könne unter der Oberfläche des Textes eine zweite Motivlinie geben, die *lux* mit Christus gleichsetzt oder wenigstens eine Verbindung beider nahelegt, so schlosse sich nun der Kreis durch die In-eins-Setzung von Christus und *sol*: Hierzu paßt *pleno dignaris honore*, hierzu paßt auch *solī*, wenn man bereit ist, mit jenem aus manchen Märtyrerakten bekannten Wortspiel, der Gleichheit der Dative von *solus* und *sol*, zu rechnen, denn so kann *solī* auch den *unigenitus* [solus + genitor] *filius* bezeichnen.<sup>570</sup> Wiederum aber ist dies nicht die Textoberfläche, sondern eine subcutane Schicht. – Zum Wortmaterial, das möglicherweise Anklänge an *carm. laud. dom.* aufweist, vgl. unten zu in gen. 95.

(77) *igneus ille iubar praeclso vertice tollit*] *iubar* ist vor allem im Zusammenhang mit *sol* üblich, wenngleich Servius Aen. 4, 130 auch andere Alternativen aufzählt; cf. Ov. fast. 5, 547sq. *quid solito citius liquido iubar aequore tollit / candida lucifero praeviente dies?* Leichte Anlehnung, freilich kontrastierend, was die Richtung und Dauerhaftigkeit des geschilderten Vorganges betrifft, vielleicht auch an Lucr. 6, 297sq. *extemplo cadit igneus ille / vertex quem patrio vocitamus nomine fulmen*. Gleichfalls vielleicht noch zu beachten ist Verg. Aen. 6, 730 *igneus est ollis vigor ...* aus einer von Ps.-Hil. massiv ausgebeuteten Passage (vgl. zu in gen. 11sq.; 26sq. 39; 96; 127sq.; 147). Eine Weiterentwicklung des klassisch in verschiedenen Bedeutungen gut belegten *celso vertice* (cf. Verg. Aen. 3, 679; 5, 35; 6, 805; Stat. silv. 4, 4, 9) stellt *praeclso vertice* dar. Das Bild, das der Dichter hier zeichnet, entspricht dem des mit der Strahlenkrone ausgestatteten Sonnengottes,

<sup>569</sup> Hierzu vgl. Nodes, *Doctrine and Exegesis*, 89f., der an einen Reflex eben des in der Exegese besonders betonten Untertänigkeitsverhältnisses der Sonne zu Gott in der Art von Ambros. hex. 4, 1, 4 denkt: *bonus quidem sol, sed ministerio, non inperio, bonus meae fecunditatis adiutor, sed non creator, bonus meorum altor fructuum, sed non auctor*.

<sup>570</sup> Christus als *sol iustitiae* ist ohnedies geläufig; man denke auch an den Beginn des schon mehrfach, zuletzt zu *regia* in 73 zum Vergleich herangezogenen Hymnus ad incensum lucernae (Prud. cath. 5), wo eine ganz ähnlich changierende Kombination von Christus und *sol* erfolgt: *Inventor rutili, dux bone, luminis, / qui certis vicibus tempora dividis, / merso sole chaos ingruit horridum: / lucem redde tuis, Christe, fidelibus!*

wie es ganz selbstverständlich auch auf Christus übertragen wurde<sup>571</sup>; vgl. auch das bereits am Anbeginn der Schöpfung eingesetzte Motiv des Sein-Haupt-Erhebens (30: *victa caligine* !), das zusammen mit dem *tunc oritur lux alma* (50) nun schon den dritten Sonnenaufgang vorführt. – Mögliche mechanische Rezeption liegt in dem klanglich nahekommenden *igneus ille vapor* in Ven. Fort. Mart. 4, 697 (gleiche Versstellung) vor.

(78) **ore rubens patulo**] Das Attribut *rubens* für die Sonne ist topisch. Zu *ore* ... *patulo* im Sonnenkontext, mit welchem schlicht die volle Rundung der Sonne umschrieben wird, verweist Weitz auf Sen. Herc. fur. 1059 *noctemque fugas ore decoro, fervide Titan*; die Wendung an sich erscheint in verschiedenem Sinn Ov. epist. 16, 56 (Rind); met. 15, 513 (Stier des Hippolytus); Sil. 9, 517 (Wind); 10, 246 (Löwe); Stat. Theb. 1, 588 (Kleinkind), wovon die letztgenannte Stelle zwar inhaltlich nicht, dem Wortbestand nach (*patulo caelum ore trahentem*) aber doch in interessante Nähe kommt. – **caeli per moenia fertur**] Hinter den *moenia caeli*, wie sie Ov. met. 2, 401 bietet, verbergen sich letzten Endes die lukrezischen *moenia mundi* (vgl. Kommentar zu in gen. 28 sowie zu de ev. 57). Weitz stellt, bezugnehmend auf Isid. orig. 3, 63 *Sidera aut ferruntur aut moventur. Ferruntur, quae caelo fixa sunt et cum caelo voluntur; moventur vero quaedam (sicut) planetae, id est erraticae* ..., in merklich konsterniertem Tonfall fest: „Hoc quicquid est discriminis, hic neglegi videtur.“ (Weitz 1625 ad locum).

(79) **astrorum ductor, mundi v<e>getatque elementa**] Die Sonne als Anführer der Sterne ist nicht außergewöhnlich, vgl. Cic. rep. 6, 17 (= somn. Scip. 4): *Sol (...) dux et princeps et moderator luminum reliquorum* ..., wobei *ductor* für *dux* epische Normaldiktion ist (bereits Vergil hat das Wort etwa zwanzig Mal, besonders oft mit fast 200 Belegen Silius). Problematisch ist die zweite Vershälfte mit dem in der Textgestalt des CSEL (*mundi vigor atque elementa*) offenbar als Doublette zu *per moenia* (78) äußerst schwerfällig nachklappenden *atque elementa*. Man würde eher eine Fortführung von *mundi vigor* erwarten, doch ist *elementum* als Konjekture ebenso abzulehnen wie das von Fabricius tatsächlich in den Text gesetzte *elementi*<sup>572</sup>: Man kann *sol*

---

<sup>571</sup> Vgl. das Deckenmosaik des Juliermausoleums unter der Vatikanischen Basilika, das einen in christlichen Kontext eingebetteten Sol oder, je nach Auffassung, Christus mit Kreuznimbus anstelle der Strahlenkrone beim Besteigen des Sonnenwagens zeigt, weiters das bekannte Fresko in der Katakombe von SS. Marcellino e Pietro; Abbildungen hiervon bei Wallraff, M., Christus versus Sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike, JBAC Erg.-Bd. 32, 2001, Tafel VI. Den Hinweis verdanke ich Smolak, K., ‚Kryptochristianismen‘ in spätantiker paganer Hymnik?, 344, Anm. 14. – Auch der Begriff *iubar* ist im christologischen Kontext wenigstens in der Dichtung kein Unikum: vgl. Victorin. Christ. 114; Drac. laud. 2, 549 *iubar insuperabile Christus*.

<sup>572</sup> Weitz und v. Barth folgen ihm hierin.

ebensowenig als *elementum mundi* bezeichnen wie als *vigor elementi*; nur *vigor elementorum* wäre denkbar, ergäbe aber, wenngleich durch den vokalischen Beginn des nächsten Verses im Prinzip legitimiert, einen Hypermeter. Auch der denkbaren Vorbildstellen sind zu viele, als daß Rückschlüsse möglich wären: Avien. Arat. 7sq. *vita elementorum, mundi calor, aetheris ignis / astrorumque vigor* (alles scil. Iuppiter) sowie orb. 1309 *astrorum genitor, lucis sator et vigor aethrae* (scil. *sol*) sind eindeutige Parallelen, doch spielen evt. auch Prud. c. Symm. 2, 825 *terrenis quibus est vigor ex elementis* bzw. (Ps.-)Prosp. carm. de prov. 118sq. *qui divite verbo / (quod deus est) rerum naturas atque elementa / protulit ...* herein. Dennoch ist die richtige Lösung wohl anderswo zu suchen: Die Form *vigor* ist nämlich entgegen dem, was der Benützer dem Apparat des CSEL 23 entnehmen kann, nicht überliefert: *RE* haben *viget atque*, was Fabricius, wohl angeregt durch die zitierten Avienstellen, zu *vigor atque* konjizierte, *B* hat eine offenkundige Verschreibung, deren Korrektur nicht zu identifizieren ist: Es kann sich ebensogut um die Ausbesserung eines irrümlichen *vigo* zu *viget* handeln wie um ein *vigor* mit (auch innerhalb des Codex *B*) völlig ungebräuchlicher Gestalt einer *-or*-Ligatur. Da liegt es nun nahe, von *viget atque* auszugehen und unter Annahme einer banalen *e-/i*-Vertauschung *vegetatque* zu konjizieren: Die Sonne belebt, d. h. wohl: erwärmt die Elemente. Als Parallele zu diesem Gedanken sei auf die entsprechende Passage in *De laudibus Dei* des Dracontius verwiesen: *Mox solis radiare globum iubet igne salutis. / Flamma salutaris perfundit lumine mundum* (cf. in gen. 51 *perfudit lumine mundum*), */ cuncta salutifero rident elementa vapore ...* (laud. 1, 208sq.; es folgt die Erschaffung des Mondes).<sup>573</sup>

(80) *ecce aliud mirum, mirum decus*] Der Versbeginn klingt an Verg. Aen. 9, 417 *ecce aliud summa telum librabat ab aure* an, noch näher steht Sil. 16, 28

---

<sup>573</sup> Auf ebendiese Stelle verweist erstaunlicherweise auch Weitz, dessen Textgestalt *mundi vigor atque elementi* aber eigentlich nur schlecht hierzu paßt. – Wollte man das zugegebenermaßen verführerische *vigor*, zu dessen oben angeführten Belegen noch Mar. Victor. aeth. prec. 21 *tu lux vera, deus, tu rerum causa vigorque* sowie Ps.-Hil. de ev. 81 *agie, sancte deus, vigor ignee, celse Sabaoth* zu zählen sind, die erneut die Möglichkeit einer Annäherung von Gott bzw. Christus (cf. Proba 1, 32 *nate patris summi, vigor et caelestis origo*) und Licht bzw. Sonne eröffnen, retten, bliebe nach meinem Dafürhalten nur, nach 79 Versausfall anzunehmen und *atque elementa* zwischen Cruces zu setzen, da selbst auf der Basis der oben zitierten Avienstelle (orb. 1309) die Sonne nicht ohne näheren Zusatz als *vigor elementi* (*elementi* müßte dann soviel wie *aethrae* heißen) bezeichnet werden kann; ein möglicher Hinweis darauf ließe sich in dem in *B* am Schluß des nächsten Verses nach *cursum* angefügten, völlig rätselhaften *omnia* erblicken (allgemein weist *B* in dieser Passage eine gewisse Unsicherheit auf): Doch im Vergleich zu einer solchen Kapitulation vor der Überlieferung erscheint mir meine Konjektur als das kleinere Übel.

*ecce aliud decus ...* (cf. 17, 303). Der Mond als *decus* des Himmels entspricht 72 *celsae domus ornamenta*.

(80sq.) *o nova cursum / mutat luna suum*] Unerklärlich die Textgestalt von *B*, wo nach *cursum* noch das Wort *omnia* eingefügt ist. Der Unterschied zwischen *o* (*B*) und *en* (*RE*) ist unerheblich, jedenfalls zeigt sich hier die Art des Ps.-Hil., sich gelegentlich zu emphatischen Höhenflügen hinreißen zu lassen: vgl. de ev. 47 *o celsa secreta poli*. Das ist insofern beachtenswert, als die reguläre christliche Genesisexegese in ihrer Berührungsangst gegenüber der heidnischen Astronomie gerade hier betonte Zurückhaltung zu üben pflegt. Der Ausdruck *nova luna* bezeichnet üblicherweise den Neumond (Ov. epist. 11, 46 *et nova luciferos luna movebat equos*; Hor. carm. 2, 18, 16 *novaeque pergunt interire lunae*), hier aber ist er auch in anderer Weise angebracht: Man denkt an Lucr. 5, 731 *denique cur nequeat semper nova luna creari*, wogegen der christliche Dichter die ihm ja gewohnte Oppositionsstellung beziehen kann, denn die epikureische Theorie von der täglichen Neuschaffung von Sonne und Mond mußte klarerweise zu Widerspruch reizen: Seine Luna ist *nova* nur, weil sie gerade, erst- und einmalig, neu geschaffen ist. – Das *cursum mutare* bezieht sich auf die tatsächlich recht unterschiedlich hoch am Himmel verlaufende Mondbahn, die zu beobachten ja keine große Kunst ist und die selbstverständlich auch Lukrez erwähnt (5, 643sqq.)

(81) *quos perdit colligit ignes*] Weitz weist richtig auf Verg. georg. 1, 427 *luna revertentis cum primum colligit ignis* hin; die Klausel wurde zuvor schon öfter nachgeahmt: cf. Luc. 1, 157; Sen. Oed. 505; Val. Fl. 2, 354; Sil. 4, 305; Iuv. 13, 146; vgl. insbesondere Drac. laud. 1, 663sq. *perit aurea luna / atque per ascensus et cornua colligit ignes*.<sup>574</sup> Nach den periodischen Schwankungen der Umlaufbahn nun also das für den Mond doch noch stärker kennzeichnende Wechseln des Aussehens, dem auch mit 2½ Versen (81b–83) entsprechend mehr Platz eingeräumt wird.

(82) *cornuaque extinguens perturbat lumine frontem*] Analog zu *ore ... patulo* bei der Sonne (78) steht *frons* hier wiederum für das Gesicht, das heißt die gesamte leuchtende Scheibe. Daß es sich um den verschwindenden Neumond handelt, der hier beschrieben wird, ist evident, denn *cornua* hat der Mond nur solange er weniger als halbvoll ist, *extinguo* in diesem Zusammenhang bedarf keiner Erklärung. Problematischer ist *perturbat lumine frontem*: Die Klausel selbst klingt an Stat. silv. 2, 5, 15 *et totas (vel: torvas) duxere in lumina frontes* bzw. Sil. 9, 400 *orbibus elisis et trunca lumina fronte* an: Zu

<sup>574</sup> Die gesamte Passage Drac. 1, 663–682 wirkt, v. a. wenn man sie zusammen mit Drac. 1, 206–223 betrachtet, wie ein Exzerpt aus Ps.-Hil. bei gleichzeitiger Akzentverschiebung; dazu vgl. oben Anm. 372.

letztenannter Stelle wäre eine Bezugnahme denkbar<sup>575</sup>, insoferne Silius dort die gründliche Deformierung eines menschlichen Gesichtes (9, 398 *ablatusque viro vultus*) im Gefecht mittels eines gutgezielten Steines schildert; dem brutalen Kampfgeschehen stünde also eine vergleichbare Beschädigung (als *damna* bezeichnet Hor. *carm.* 4, 7, 13 die Abnahme des Mondes) am Himmel gegenüber, deren Besonderheit aber ihre baldige Wiedergutmachung ist. Die Konstruktion des transitiven *perturbare* mit Ablativ scheint einmalig, immerhin aber zählt ThIL X, 1, 1832, 50–57 eine kleine Gruppe von Belegen<sup>576</sup> für *perturbare* im Sinn von ‚verdunkeln, trüb machen‘ an; zur vorliegenden Stelle wird dort angemerkt: „luna decrescens describi videtur“; der Ablativ *lumine* sei ‚Abl. lim. an separ. sec. *privare* sim.?‘ Eine sichere Entscheidung ist nicht möglich, doch möchte ich angesichts des doch erheblichen Unterschiedes zwischen *perturbare* und *privare* eher einen Abl. limitationis annehmen. Sicher falsch ist die Lesart *limite* in *RE*; eine wahrscheinliche Reaktion auf die Formulierung *perturbat lumine* hat Dracontius im selben Kontext wie zuvor (*laud.* 1, 665: *reparato lumine*).

(83) *mox tamen ardescit completo circulus orbe*] Obwohl die älteste Handschrift das Futurum *ardescet* bietet, wird man angesichts der Praesentia in 82 und 84 das von *RE* bewahrte *ardescit* bevorzugen. Der Versanfang *mox tamen* erstmals Verg. *georg.* 3, 46 *mox tamen ardentis accingar dicere pugnas*; es sei darauf hingewiesen, daß nach der potentiellen Siliusreferenz im vorigen Vers hier erneut ein Kampfmotiv eingeführt wird.<sup>577</sup> Auch *ardescit* findet sich vorwiegend in übertragener Bedeutung (cf. e. g. Ov. *met.* 5, 41; Il. *Lat.* 141. 306. 441). – An Verg. *Aen.* 5, 46 *annuus exactis completur mensibus orbis* erinnert *completo ... orbe*, nur daß auch hier aus dem bildhaften Gebrauch ein eigentlicher wird: *orbis* ist hier ja die echte Mondscheibe. – Der Versschluß paßt zu Manil. 3, 225 *sed iacet obliquo signorum circulus orbe* (cf. 1, 802; *Stat. Theb.* 2, 400), ist aber höchstens mechanisch entlehnt.

(84) *noctilucum lumen pascit sata sidera luce*] Das Wort *noctilucus* begegnet Hor. *carm.* 4, 6, 38 *rite crescentem face noctilucam* als Epitheton der Diana, also der Mondgöttin (cf. Varro *ling.* 5, 68; 6, 79). Das *pascit ... sidera* führt, wie schon 45 *mortalia pasceret aether*, zurück auf Lucr. 1, 231 *unde aether sidera pascit?* bzw. dessen Weiterverwendung durch Vergil, *Aen.* 1, 608 *polus dum sidera pascet*, wozu Servius erklärt: *pasci autem aquis marinis*

<sup>575</sup> Es besteht aber kein Grund, deshalb hier *perturbat lumin<a> fronte[m]* zu konjizieren (mit *fronte* als abl. loci): Der Text ist auch in der überlieferten Struktur verständlich.

<sup>576</sup> Ob man von einer echten Gruppe sprechen kann, ist ein wenig fraglich; mit der als erste genannten Stelle Lucr. 6, 1097 ist aber immerhin ein, freilich inhaltlich doch anders gelagerter, Beleg bei einem für Ps.-Hil. bedeutenden Autor gegeben.

<sup>577</sup> Weitere Belege des Versbeginns: Ov. *met.* 4, 612; *fast.* 2, 233; Val. *Fl.* 4, 524.

*sidera, id est ignes caelestes, physici docent*, was mehr oder minder Gemeinplatz antiker Kosmologie ist<sup>578</sup>, aber im Widerspruch steht zur hier offenbar intendierten Vorstellung, der Mond nähere (so muß man ja *pascit* wohl auffassen<sup>579</sup>) mit seinem Licht die Sterne: eine, wie mir scheint, völlig singuläre Vorstellung<sup>580</sup>, die nicht nur bei jedem Neumond erheblichen Erklärungsbedarf mit sich bringt, sondern auch mit dem der Spätantike allgemein vertrauten Wissen um die erborgte Natur des Mondlichtes letztlich unvereinbar ist. Es läge nahe, Textverderbnis anzunehmen und etwa statt *pascit* <*praetit*> o. dgl. zu konjizieren, doch ergeben *pascit* und *sata* einen zu guten Zusammenklang, als daß man diesen für Zufall halten würde.<sup>581</sup> Die Bezeichnung der Gestirne als *sata*<sup>582</sup> greift wiederum auf das schon bekannte Motiv der Sterne als Blumen (vgl. oben in gen. 46 und 70) zurück; vgl. dazu etwa Comm. inst. 1, 7, 5 *poli quoque sidera tractavit solisque sator*; Mart. Cap. nupt. 9, 912, 1sq. *te nam flammigeri semina fomitis / spargentem referunt astra micantia ...* : gewiß keine unmittelbaren Parallelen, aber nahe genug, um den Gedanken ungefähr zu treffen.

<sup>578</sup> Vgl. auch Mar. Victor. aleth. 1, 72 *ne desint pabula flammis* in der Erklärung des Zwecks der Wasser über dem Firmament; freilich schiebt der Dichter derartige Spekulationen selbst im Vers davor als *error peritus* (,irregeleitete Bildung‘) beiseite.

<sup>579</sup> Theoretisch wäre auch *pascit* im Sinne von ‚weidet ab‘, d. h. ‚bezieht sein Licht von ...‘ denkbar, doch ist der Ablativ *luce* dann selbst als abl. lim. äußerst störend; im übrigen scheint auch dieses Motiv, daß der Mond sein Licht von den Sternen (zu denen ja die Sonne nicht zählt) bezieht, nicht oder jedenfalls nicht in der einschlägigen Literatur belegt.

<sup>580</sup> Zur verbreiteten Vorstellung, feuchte, von der Erde aufsteigende Dünste bildeten gleichsam die Nahrung für Mond und Sterne, vgl. Préaux, Claire, *La lune dans la pensée grecque*, Académie Royale de Belgique, mémoires de la classe des lettres, 2<sup>e</sup> série, tom. 61, fasc. 4, Bruxelles 1973, v. a. 140; als Beispiele vgl. SVF 1, 501; 2, 572. Weiters vgl. RE, Suppl. 15, 1976, 50sq. mit weiteren Stellenangaben. – Weitz’ Verweis auf Drac. laud. 1, 669 *lucifer extinctas reficit per sidera flammis* ist keineswegs überzeugend: *lucifer* ist nicht *luna*, und der Gedanke eines *pascere* bzw. *alere* liegt der Dracontiusstelle völlig fern.

<sup>581</sup> Pavlovskis, *Pastoral World*, 122 nimmt eine auch inhaltliche Bezugnahme auf die genannte Stelle Aen. 1, 607–609 *In freta dum fluvii currunt, dum montibus umbrae / lustrabunt convexa, polus dum sidera pascet, / semper honos nomenque tuum laudesque manebunt* an, deren Implikationen wie folgt aussähen: An beiden Stelle läge die Annahme zugrunde, daß es eine ewige kosmische Ordnung gibt, und so wie die Beteuerung des Aeneas durch sein späteres Verhalten Dido gegenüber für den kundigen Leser von vorneherein den Stempel der Undankbarkeit trage, so sei auch hier ‚Undankbarkeit‘, also der künftige Sündenfall angedeutet. Bei aller Bewunderung für Pavlovskis feines Gespür gestehe ich, dieser Gedankenführung an der aktuellen Stelle, die mit der Sündenfallsthematik – die ja übrigens an sich keine bedeutende Rolle im Gedicht des Ps.-Hil. spielt! – anderweitig nicht verbunden ist, nicht folgen zu können.

<sup>582</sup> Das Nebeneinander beider Ausdrücke mag Reflex von Ov. fast. 4, 913 sq. *tu sata sideribus caeli nutrita secundi / crescere ... sinas* sein.

- 85 Haec tamen, aeterno quae volvit machina aethrae,  
 non tantum pictura poli est, nec celsa voluntas:  
 mens ratioque subest et rebus utilis ordo.  
 Hinc doctrina venit terris, hinc denique cunctis  
 consilium agricolis et qui maria alta pererrant,  
 90 ut, se quaque ferant, luces praedicere possint,  
 venturos norint imbres siccumque serenum,  
 tempore quo tauros campis inducat arator  
 et dubium temptet securus navita pontum.

Dies aber, was das Gangwerk des Himmels in Ewigkeit kreisen läßt, ist nicht nur Bemalung des Firmaments, nicht allerhöchster Wille: Sinn und Vernunft stecken dahinter und praktisch-nützliche Ordnung: Von hier kommt Wissenschaft auf die Erde, von hier letztlich allen Bauern Planung, und denen, die das hohe Meer durchkreuzen, daß, wohin sie auch segeln, sie die Sterne voraussagen können, wissen, wann Regen kommt und wann trockenes Schönwetter, zu welcher Zeit der Pflüger die Stiere aufs Feld führen, und wann der Seemann ohne Gefahr aufs trügerische Meer sich wagen soll.

(85) *haec tamen aeterno quae volvit machina aethrae*] Die von v. Barth sowie Weitz vorgeschlagene Konjektur *haec* für das in *RE* überlieferte *nec* wurde durch *B* bestätigt, aber erst von Peiper rezipiert. Der gleichfalls in *RE* gebotene Versschluß *machina volvitur aethrae*<sup>583</sup> scheint eine typische metrische Verbesserung zu sein (umgekehrt ist eine Verschreibung von dieser Form zu der von *B* *volvit machina aethrae* sehr unwahrscheinlich), die hier aber auch die Struktur in Mitleidenschaft zieht, da aus den ursprünglich als neutra pluralis aufzufassenden Formen *haec* und *quae* plötzlich feminina singularis werden, was nur scheinbar mit dem Singular *est* des nächsten Verses gut harmoniert: Dieser ist nämlich durch *pictura* bereits hinlänglich gerechtfertigt, und es ist doch nicht die *machina*, die (wenngleich fälschlich) als *pictura* aufgefaßt werden könnte, sondern das, was die *machina aethrae* kreisen läßt, scil. die gleichsam an der Innenseite des Firmamentes afficierten (über die Anzahl etwaiger Sphären macht Ps.-Hil. ohnedies keine Aussagen) Sternbilder. – Der Versbeginn *haec tamen* ist an sich unauffällig, theoretisch aber ließe sich eine Brücke zu Iuv. 6, 569sq. schlagen, wo die Wendung just in einer der

<sup>583</sup> Fabricius, dem Weitz und v. Barth folgten, änderte hiervon ausgehend zu *machina volvitur axe*, in Anlehnung an die Klausel von Sil. 16, 411.

Astrologieparodie gewidmeten Passage erscheint. Das Adverb *aeterno* ist in der Dichtung noch Ov. am. 3, 3, 11 (mit var. lect.); Sil. 7, 554 belegt. – Die Klausel *machina aethrae* klingt, wie Weitz richtig erkannte, an Lucr. 5, 96 *moles et machina mundi* bzw. Stat. silv. 3, 1, 181 *flammigeri portabit machina caeli* sowie Mar. Victor. aleth. 1, 76 *machina firma poli* an; hinzuzufügen ist noch Stat. Theb. 7, 812 *volventis machina caeli*; es gilt freilich zu bedenken, daß zumindest der Begriff *volvere* im gegebenen Kontext topisch ist, vgl. e. g. Val. Fl. 2, 358 *Iupiter aeternum volvens opus ...* – Der rare Ausdruck *aethra*, der offenbar gegenüber dem gängigeren *machina mundi* oder ~ *caeli* eine stärkere Lichtwertigkeit einführen sollte, am Versschluß begegnet eigentlich nur Stat. silv. 1, 2, 135 sowie zweimal bei Ovid (epist. 10, 131; fast. 5, 171), aber als Eigenname.

(86) *non tantum pictura poli est, nec celsa voluntas*] Zum Motiv des *pingere* am Himmel vgl. oben zu in gen. 74. Es trägt *pictura* hier offenkundig den Beigeschmack von ‚funktionsloses Ornament‘, um nicht gar ‚Spielerei‘ zu sagen, wie man ihn etwa auch in Drac. 1, 216 *flammeus ornatus caeli*, in Mar. Victor. aleth. 3, 145 *mundumque ornantibus astris*<sup>584</sup> und in (Ps.-Cypr.) carm. de resurr. 29 *ornavitque novum variato sidere mundum* findet. Daß dies im Gegensatz zu *mens ratioque subest* verstanden werden soll, liegt auf der Hand, es fragt sich nur, zu welcher Seite des Kontrastpaares *celsa voluntas* zu zählen ist. Direktes Zitat liegt keines vor, doch denkt man an den Vers Avien. Arat. 29 *hic altor rerum, rex mundi, celsa potestas*, der schon zu in gen. 27 *secreta potestas* begegnete; das Wort *voluntas* an sich am Versschluß ist häufig. Es läge nun nahe, *celsa voluntas* schlicht als ‚erhabener, d. h. göttlicher Wille‘ zu verstehen, denn *voluntas* an sich ist ein neutraler Begriff, *celsus* ein in aller Regel positiv getönter (die wenigen Gegenbeispiele ThIL III, 774, 16–21 fallen kaum ins Gewicht), was es schwierig macht, *celsa voluntas* zu der doch wohl wenigstens partiell negativ bewerteten *pictura* zu zählen und in Gegensatz zu *mens ratioque subest* treten zu lassen<sup>585</sup>; wenigstens eine Konjektur zu *sed celsa voluntas* schiene angebracht. Dennoch läßt sich der überlieferte Text halten, wenn man *celsa voluntas* ebenso wie in de ev. 47 *celsa secreta poli* als ‚hoher,

<sup>584</sup> Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Ps.-Hil. hier auf die genannte Alethiapassage (3, 139–152) anspielt, in der Marius Victorius sich ausgesprochen feindselig gegen jede Form von Sternkunde ausspricht und die Sterne eben nur als Verzierung des Kosmos verstanden wissen will.

<sup>585</sup> Ebenso empfand Caspar v. Barth und änderte zu *non tantum pictura poli est, sed celsa volanti / mens ratioque subest ...* : Das ist gewiß ingenös, geht aber doch etwas zu weit. Vgl. auch Ven. Fort. Mart. 3, 408 *quanta fides animi, quam celsa et pura voluntas!* Sollte Venantius hier auf Ps.-Hil. zurückgegriffen haben, läge ein wörtliches Zitat bei stark verschobener Semantik vor.

d. h. menschlichem Verständnis grundsätzlich entzogener Wille‘ auffaßt: So behält *celsus* seinen positiven Tonfall, ohne den Gegensatz zu *mens ratioque* zu zerstören; Vers 86 führt also die beiden unzutreffenden Extreme, wie der Zweck der Gestirne beschaffen sein könnte – funktionsloses Ornament oder allzuhoher, für uns unverständlicher Wille Gottes – , vor, während der folgende Vers die zutreffende Mittelposition bietet, die auf 88 *hinc doctrina venit ...* zuläuft.<sup>586</sup> Eine ähnliche, aber konkretere antilukrezische Bemerkung zum Sinn des Sternenhimmels hat Manil. 1, 531: *non casus opus est, magni sed numinis ordo*: vgl. den nächsten Vers.

(87) *mens ratioque subest et rebus utilis ordo*] Der Vers ist ohne nachweislich klassische Vorbilder gebildet; *mens* und *ratio* erscheinen häufig als Begriffspaar, während *ordo*, freilich ohne konkreten Anknüpfungspunkt, an lukrezisches Vokabular erinnert. Etwas problematisch die zweite Vershälfte: Da *et* echte Kopula und nicht ein *etiam rebus subest mens, ratio etc. ...* ist (läse man den Satz so, würde *utilis ordo* asyndetisch an *mens ratioque* gereiht), kann *rebus* nicht als Dativ zu *subest* zu stellen sein, was auf eine Gegenüberstellung von Gestirnen und *res* hinausliefe (,die Gestirne zeugen von *mens* und *ratio*, und [allgemein] haben die Dinge eine besondere Ordnung‘), sondern muß mit *utilis* zusammen gesehen werden: Der *ordo* (scil. der Gestirne) ist *utilis* (nützlich, brauchbar) für die *res*; da würde man nun gerne eine nähere Bestimmung zu *rebus* finden, wie sie bei *utilis* sonst auch üblich ist (e. g. Cic. de or. 3, 15, 56 *rebus publicis*; Iuv. 10, 348 *rebus nostris*; Gell. 6, 3, 47 *rebus humanis* [ebenso Lact. ira 17, 21; Aug. civ. 20, 2]; Paul. Nol. carm. 21, 618 *multis rebus*), doch bleibt letztlich nur, eine kühne Ellipse *rebus* <*humanis*> oder <*terrenis*> anzunehmen.<sup>587</sup>

(88) *hinc doctrina venit terris*] Mit anaphorischem *hinc* wird der positive Nutzen des Sternenzeltes für die Menschheit vorgeführt. Das Grundmuster ‚von da her kommt Wissen‘ findet man etwa auch Manil. 2, 758 *hinc verbis structura venit ...*; Orient. 1, 195 *hinc venit illa placens merito sententia ...* Die Zweckbestimmung entspricht biblisch Gen. 1, 14 *et sint in signa et tempora et dies et annos*. Zur christlichen Einstellung gegenüber aus den Gestirnen

<sup>586</sup> Erinnert sei noch an den ab dem Hochmittelalter sprichwörtlichen Vers Iuv. 6, 223 *hoc volo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas*: Zwar spielt Iuvenal für Ps.-Hil. keine besondere Rolle als Bezugsautor, doch belegt der Vers immerhin die Möglichkeit, *ratio* und *voluntas* u. U. als Gegensatz einzusetzen.

<sup>587</sup> Fraglich ist die Parallele zu Prud. ham. 78 *et tribus una subest mixtim substantia rebus*: Die Passage wäre insoferne interessant, als es sich um eine Beweisführung für den gleichnishaften Charakter der Sonne mit ihren drei Tätigkeiten (leuchten, wärmen, sich bewegen) für die Trinität handelt, was mit den Gedanken des Ps.-Hil. ganz gut zusammenpassen würde. — Die Form *commodus ordo* ist metrisch motivierte Konjekture Morels.

gewonnenem Wissen vgl. oben 108ff. – Die grundsätzliche Verbindung von *doctrina* und *astra* vielleicht am schönsten im Prooemium der Aratea Aviens (46sq.); vgl. v. a. aber unten zu in gen. 150, wo der Dichter den hier angesprochenen Gedanken fortspinnt.

(88sq.) *hinc denique cunctis / consilium agricolis et qui maria alta pererrant*] Sich bei der Frage, wem zuallererst Nutzen aus der Beobachtung der Gestirne erwächst, auf die Beispiele Seefahrer und Bauern zu konzentrieren, ist topisch (cf. e. g. Germ. Arat. 9sq.) und auch in der Exegese verankert (Basil. hex. 6, 4<sup>588</sup>), überdies auch sachlich gerechtfertigt, da es sich um jene beiden Berufsgruppen handelt, für die astronomische Beobachtungen fernab jeglicher Astrologie, also christlich tolerabel, essentiell nötig sind. – Die Klausel von 89 ist nach Mustern wie Verg. georg. 2, 479 *qua vi maria alta tumescant* bzw. Sil. 1, 208 *cautes maria alta fatigant* gestaltet und mit dem für Meerfahrten beliebten Begriff *pererrare* (Weitz verweist auf Verg. Aen. 2, 295 *pererrato ... ponto*) kombiniert. Dabei bezeichnet der inkonzinn nach dem schlichten Substantiv *agricolis* gesetzte Relativsatz *qui maria alta pererrant* nicht unbedingt nur jene, die ernsthaft auf hoher See die Orientierung bzw. Standortbestimmung verloren haben, sondern wohl allgemein die Seeleute, ohne Rücksicht darauf zu nehmen, daß dann, geglückte Sternbeobachtung vorausgesetzt, *pererrare* nicht ganz der passende Ausdruck für ihr Tun ist.

(90) *ut, se quaque ferant, luces praedicere possint*] Das in *B* überlieferte *quaeque* ist sicher falsch, die Klausel möglicherweise nach Germ. frg. 4, 134sq. *At gelidos flatus caelique fragores / non alio melius signo praedicere possis ...*, dessen Kontext auf Wettervorhersage deuten würde, was freilich dem Text des Ps.-Hil. nur schlecht anpaßbar scheint, so unklar er auch ist. Subjekt müssen, normalem Sprachempfinden sowie der Verwendung des Reflexivums *se* nach, die Seefahrer sein, welche demzufolge *lucis praedicunt*, und zwar wohin auch immer sie fahren (*se quaque ferant*): Dieser Gliedsatz hängt also nicht als indirekter Fragesatz von *praedicere* ab. Geht man nun davon aus, daß Ps.-Hil. überhaupt eine konkrete Vorstellung von dem hatte, was er hier beschreibt – was durchaus bezweifelt werden darf –, scheint nur folgende Erklärung möglich: Es ist davon auszugehen, daß die Beobachtung der Sterne in der antiken Seefahrt, wenn man überhaupt nachts segelte, nicht zur Bestimmung einer genauen Position, d. h. in der Praxis: der Breite, diente, was in der mediterranen Seefahrt auch nicht unbedingt nötig war, da man im Prinzip jederzeit an Land gehen und

---

<sup>588</sup> Augustinus interessiert sich nicht für diese Frage, während Ambrosius eine merklich andere Linie einschlägt als Ps.-Hil. und die Gestirne nahezu ausschließlich allegorisch bzw. moralisch interpretiert; in einem Punkt überträgt sogar Ps.-Hil. gewissermaßen ein Motiv, das Ambrosius nur dem Tierreich zuweist (die Vorhersage von Unwetter oder Schönwetter, und zwar mithilfe des *echinus maritimus*), auf den Sternenhimmel (cf. Ambr. hex. 5, 9, 24).