

## 1. Überlieferungs- und Editionsgeschichte

### a) Überlieferung beider Gedichte. Metrum in Genesisin.

Die Überlieferung der, wie ich im folgenden zu zeigen versuchen werde, zusammengehörigen und demnach wohl auch ursprünglich gemeinsam tradierten Gedichte vor dem Entstehungszeitpunkt der ältesten erhaltenen Textzeugen im Laufe des 9. Jahrhunderts ist nicht mehr greifbar, sieht man von einer geringfügigen Ausnahme ab: Im *Opus prosodiacum* des Mico von St. Riquier<sup>1</sup> († nach 850; das Werk wird dzt. auf etwa 825 datiert), erscheint der Vers in gen. 62 als Vers 207 mit der Autorenbezeichnung ‚Alchim.‘, d. h. Alcimius Avitus. Damit ist immerhin ein Hinweis darauf gegeben, daß die in den Handschriften konsequent durchgeführte Zuweisung des Gedichtes an Hilarius von Poitiers nicht unbedingt Bestandteil der alten Überlieferung ist<sup>2</sup>, und folglich auch die seit dem 16. Jhd. oft vorgenommene Zuschreibung an Hilarius von Arles, mit der wenigstens der Name ‚Hilarius‘ gerettet werden sollte, ihrer wichtigsten Grundlage entbehrt. Schon bei ihrem ersten Auftreten im 9. Jhd. jedenfalls erscheinen beide Gedichte voneinander völlig getrennt, das Carmen de Evangelio einzig als späterer Eintrag im Vorspann einer wohl nie vollendeten Vulgata-Handschrift, den man einer griechischen Evangelienhandschrift gleichfalls des 9. Jhdts. als ersten Quaternio vorband (Cod. Sangall. 48 = Cod. Δ in den modernen Ausgaben des Neuen Testaments; vgl. unten 35f.), das Metrum in Genesisin als Bestandteil einer Sammlung alttestamentlicher Bibeldichtung<sup>3</sup>,

<sup>1</sup> ediert in: MGH, poet. Lat. medii aevi, tom. 3, ed. L. Traube, Berolini 1896, p. 279–294. Zu Mico vgl. Leonhardt, Jürgen, *Dimensio syllabarum. Studien zur lateinischen Prosodie- und Verslehre von der Spätantike bis zur frühen Renaissance (Hypomnemata 92)*, Göttingen 1989, 83–85.

<sup>2</sup> Daß der Exzerptor Mico bei der Angabe seiner Quellen allgemein recht unbekümmert vorging, zur Beseitigung von Anonymitäten tendierte und besonders gerne ‚Alchimus‘, d. h. Alcimius Avitus als „Inbegriff alttestamentlicher Epik“ annotierte, vermerkt Herzog, *Bibelepik* (s. u. Anm. 164), 55. Weiteres zu Mico und auch zu der mit dem Schicksal des Metrum in Genesisin ja eng verknüpften Heptateuchdichtung bietet: Petringa, Maria Rosaria, *La fortuna del poema dell'“Heptateuchos” tra VII e IX secolo*, in: *La scrittura infinita. Bibbia e poesia in età medievale e umanistica. Atti del Convegno di Firenze, 26–28 giugno 1997, (...)*, a cura di Francesco Stella, SISMEL (Firenze) 2001, 511–536.

<sup>3</sup> Ich versuche mich, wo immer dies sinnvoll erscheint, des neutralen Begriffs ‚Bibeldichtung‘ anstelle der problematischeren ‚Bibelepik‘ oder ‚Bibelparaphrase‘ zu bedienen;

die, von einem mit ziemlicher Sicherheit hierauf zu beziehenden Eintrag im Katalog von St. Riquier aus dem Jahr 831 abgesehen<sup>4</sup>, erstmals in den ‚Zwillingscodices‘ Laudunensis 279 (A) und, wenig jünger, Laudunensis 273 (B), beide aus dem 9. Jhd.<sup>5</sup>, des weiteren in verkürzter Form im Codex Paris. lat. 14758 aus dem 13. Jhd. (R) und, von R direkt abhängig, im Cod. Paris. lat. 8321 (E) aus dem 15. Jhd. erscheint. Mittelbar ist freilich das zur selben Zeit bereits versprengte Carmen de Evangelio, respektive der Vorgang seiner Versprengung, mit genau dieser Sammlung in Verbindung zu bringen, wenn man die Absicht des Urhebers jenes Corpus in Rechnung stellt, die sich aus dem Aufbau derselben leicht erkennen läßt und daher, ausgehend vom Cod. Laud. 279 (A) als dem repräsentativsten, kurz betrachtet werden soll.

---

letzterer wurde zwar jüngst von A. V. Nazzaro (ders., *La poesia cristiana latina*, in: *Il Latino e i Cristiani. Un bilancio all'inizio del terzo millennio*, a cura di Enrico dal Covolo – Manlio Sodi, Città del Vaticano 2002, 109–161) vorgeschlagen, weil ‚Bibelepik‘ der Eigenart der damit beschriebenen Werke schlicht nicht gerecht werde, die Bezeichnung ‚Bibeldichtung‘ aber nicht deutlich mache, ob „poesia della o sulla Bibbia“ gemeint sei (130); Nazzaros Einwand gegen ‚Bibeldichtung‘ ist natürlich unsinnig, denn schließlich wird, um ein banales Analogon zu konstruieren, auch niemand auf den Gedanken kommen, den Begriff ‚Argonautendichtung‘ als ‚von Argonauten verfaßte Dichtung‘ (z. B. Ruderlieder) mißzuverstehen, sein Einwand gegen ‚Bibelepik‘ aber ist zutreffend; leider läßt sich derselbe auch gegen ‚Bibelparaphrase‘ vorbringen: Sowenig ‚Epik‘ eine angemessene Charakterisierung von so manchem Bibelgedicht ist, so wenig ist das auch mit ‚Paraphrase‘ der Fall – der hier zu behandelnde Pseudohilarius ist ein schlagendes Beispiel dafür. Rund um den Begriff ‚Epik‘ entwickelte sich überdies um das Jahr 1990 eine heftige Debatte im wesentlichen zwischen Dieter Schaller und Wolfgang Kirsch, die, wie auch immer man die im Zuge jener Debatte erzielten Ergebnisse (etwa Schallers Rastersystem zur Ermittlung der Gattungszugehörigkeit, in welchem Ps.-Hil. nach meinem Dafürhalten am ehesten unter  $x = 8 / y = 6$  einzuordnen wäre; doch vgl. unten Anm. 243) bewerten mag, jedenfalls zur Vorsicht mahnt; vgl. Kirsch, Wolfgang, *Die lateinische Versepeik des 4. Jahrhunderts* [= *Schriften zur Geschichte und Kultur der Antike* 28], Berlin 1989; dazu Rezension von Klaus Thraede, *DLZ* 113 (1992), 198–200; Schaller, Dieter, *Das mittelalterliche Epos im Gattungssystem*, in: *Kontinuität und Transformation der Antike im Mittelalter. Veröffentlichung der Kongreßakten zum Freiburger Symposium des Mediävistenverbandes*, hg. v. Willi Erzgräber, Sigmaringen 1989, 355–371; neu abgedruckt in: ders., *Studien zur lateinischen Dichtung des Frühmittelalters* (= *Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters* 11), 296–312, mit Nachträgen 428f.; ders., *La poesia epica*, in: *Lo spazio letterario del medioevo*. 1. *Il medioevo latino*, vol. 1 (*La produzione del testo*), tom. 2, Roma 1992, 9–42.

<sup>4</sup> *Catalogi bibliothecarum antiqui*, collegit Gustavus Becker, Bonnae 1885, Nr. 11/81 (= S. 26, Z. 12sqq.); vgl. unten Anm. 13; der die meiste in St. Riquier vorhandene Bibeldichtung, doch just nicht das fragliche Corpus enthaltende Unterabschnitt *De libris grammaticorum* neu herausgegeben von L. Traube in: *MGH, Poet. Lat. Aev. Carol.* 3, 2, 266; cf. Peiper in *CSEL* 23, p. IIIsq.; Herzog, *Bibelepik*, XXXI mit Anm. 91.

<sup>5</sup> Herzog, *Bibelepik*, 56 datiert beide in die zweite Hälfte des 9. Jhdts., anders als Peiper, der für A das frühe 9. Jhd. annahm.

A	B	R	E
<p>Ps.-Hil. in gen.            Proba 1–318            de Sodoma            Alcimus I – IV            ‘Drac.’ 1, 118–754            Hept. gen.            Wigbod gen.            Alcimus V            Hept. exod.            Wigbod exod.            Hept. lev.            Wigbod lev.            Hept. num.            Wigbod num.            Hept. deut.            Wigbod deut.            Hept. Iesu Nave            Wigbod Iesu Nave            Hept. iudic.            Wigbod iudic.            (<i>bricht ab</i>)</p>	<p>Ps.-Hil. in gen.            Proba 1–318            de Sodoma            Alcimus I – IV            ‘Drac.’ 1, 118–754              Wigbod gen.            Alcimus V              Wigbod exod.            Hept. lev.            Wigbod lev.            Hept. num.            Wigbod num.            Hept. deut.            Wigbod deut.            Hept. Iesu Nave            Wigbod Iesu Nave            Hept. iudic.            Wigbod iudic.            Wigbod Ruth</p>	<p>&lt; Prudenz &gt;            &lt; Sedulius &gt;            (<i>ab 4, 172 erhalten</i>)            Arator            Prosp. epigr.            Iuvenicus  <hr/>           Ps.-Hil. in gen.            Proba 1–318            de Sodoma            Alcimus I – IV            ‘Drac.’ 1, 118–754            Hept. gen. 1–165  <hr/>           Hildeb. myst. miss.            Regum – Paraphrase</p>	<p>Arator            Hildeb., <i>carm.</i> 36. 38. 40.            Iuvenicus              Ps.-Hil. in gen.            Proba 1–318            de Sodoma            Alcimus I – IV            ‘Drac.’ 1, 118–754            Hept. gen. 1–165              Physiologus Theobaldi            (<i>hier Hildeb.</i>  <i>zugeschr.</i>)            Liber de vita scholast.            2 metr. Kalender            Prud. ditt.            spätma. Mariengedicht</p>

Den Grundstock bildet offenkundig die hier einem ‚Cyrianus‘ zugeschriebene Heptateuchdichtung, das längste erhaltene Bibelespos der Spätantike, zu Beginn ergänzt um weitere poetische Bearbeitungen des Buches Genesis: Ps.-Hil. in gen., Proba 1–318, Ps.-Cypr. de Sodoma, die Bücher I bis IV des Alcimus Avitus (*De initio mundi, De originali peccato, De sententia Dei, De diluvio*) und die Hexaemeron-Bearbeitung von Dracontius’ *De laudibus Dei* durch Eugenius von Toledo, sowie das fünfte Buch des Alcimus Avitus (*De transitu maris rubri*), das aber, thematisch korrekt, vom übrigen Werk des Alcimus abgetrennt und hinter dem Genesisbuch der Heptateuchdichtung eingereiht wurde. Diese Zusammenstellung, die übrigens für den von ihr

abgedeckten Bereich des alten Testaments (die Bücher Genesis bis Iudices bzw. Ruth) mit Ausnahme der *Alethia* des Marius Victorius im Prinzip sämtliche heute noch erhaltene und als Einzelwerke für sich stehende epische Bearbeitungen dieser biblischen Bücher in lateinischer Sprache aus vormittelalterlicher Zeit enthält<sup>6</sup>, erscheint nun kombiniert mit einem catenenartigen Prosakommentar, den ein als Person nur vage zu fassender Wigbod (Wicbodo, Wichbodo) noch vor dem Jahr 800 *ex dictis sanctorum patrum Augustini, Gregorii, Hieronimi, Ambrosii, Hilarii, Hisidori, Eucherii et Iunili* (so die Angabe in einigen Hss.) exzerpierte und, in die beliebte Form eines Dialogs zwischen *magister* und *discipulus* gekleidet, durch einen metrischen Widmungsbrief König Karl dedizierte.<sup>7</sup> Die einzelnen Abschnitte dieses Kommentars, dem hier freilich die einleitenden Gedichte fehlen (auch der Name Wigbod wird nicht genannt), sind nun in der Heptateuch-Epik-Sammlung den metrischen Bearbeitungen der entsprechenden biblischen Bücher jeweils nachgestellt<sup>8</sup>, was ab Leviticus einen stereotypen Wechsel zwischen Heptateuchdichter und Heptateuchkommentar ergibt.<sup>9</sup> Ob es sich bei dieser

---

<sup>6</sup> Ergänzen könnte man allenfalls das kleine Gedicht *De lege Domini* des Ps.-Victorinus, das innerhalb des streng nach biblischen Büchern geordneten Corpus aber nur schwer einen Platz gefunden hätte, sowie die allerdings nur extrem schmal überlieferte Originalfassung von Dracontius' *De laudibus Dei*.

<sup>7</sup> Zur Überlieferung des Wigbodkommentars siehe vor allem Gorman, Michael M., *The Encyclopedic Commentary on Genesis Prepared for Charlemagne by Wigbod*, *RechAug* 17 (1982), 173–201; die beiden Laudunenses hier 198f. leider falsch beschrieben (die mit den Büchern Wigbods verschränkte Heptateuchdichtung wurde weitgehend übersehen); ders., *Wigbod and Biblical Studies under Charlemagne*, *RBen* 107 (1997), 40–76; einige knappe Anmerkungen bei Dümmler, *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde* 4 (1879), 147f.; des weiteren vgl. Peiper in seiner Edition des Alcimus Avitus (MGH), p. LIIIsqq., bes. p. LV–LVIII; Peiper (CSEL 23), p. IIIIsqq.; sowie Herzog, *Bibelepik*, XXXf.; ediert ist der Kommentar zuletzt in PL 93, 233–456 unter den *Dubia et Spuria* des Beda, freilich in einer um den auch in der Überlieferung gelegentlich hinzugefügten Regumkommentar des Isidor erweiterten Fassung; die einleitenden Gedichte erstmals bei Martenius (Edmond Martène, 1654–1739), *Veterum scriptorum amplissima collectio* 9, Parisii 1733, Sp. 295–298, auf der Basis des damals in Trier noch vorhandenen mutmaßlichen Widmungs-exemplars für Karl; Abdruck hiervon (= Gedichte und Beginn des Genesiskommentars) PL 96, 1101–1168; nur die Gedichte in neuerer Zeit herausgegeben von Dümmler in *MGH poet. Lat. med. aev.* 1, 1 (= *Poetae Latini Aevi Carolini*), Berolini 1880, 95–97. Im selben Band der *Amplissima collectio* Martènes (Bd. 9, Sp. 13–56) erschien 1733 übrigens auch erstmals fast vollständig das Genesisbuch der Heptateuchdichtung, von dem seit Morel 1560 (unten Anm. 26) nur die Verse 1–165 bekannt gewesen waren; Martène griff hierfür allerdings auf einen *Codex Corbeiensis* (jetzt Paris. Lat. 13047, olim S.ti Germani de Pratis 841) zurück; vgl. auch unten Anm. 74.

<sup>8</sup> Herzog, *Bibelepik*, XXX irrtümlich: „vorangestellt“.

<sup>9</sup> Streng genommen müßte man freilich Wigbod als Oktoteuchkommentator bezeichnen, da sein Werk von Genesis bis Ruth reicht: Demgemäß formuliert auch Herzog, *Bibelepik*,

metrisch-prosaischen Mischsammlung nun um die (oder, im Falle von Autorenvarianten: eine) ursprüngliche Form des Wigbod-Corpus handelt, oder ob ein zunächst für sich stehender Prosakommentar Wigbods sekundär mit bibelepischen Texten kombiniert wurde, muß offenbleiben; die Argumente Herzogs, der deutlich der ersten Ansicht zuneigt<sup>10</sup>, haben jedenfalls einiges Gewicht und stützen seine Annahme einer mehr oder minder systematischen Pseudepigraphierung der ‚außerkanonischen‘ Bibeldichtung (vgl. unten 55f.; 135f.). Auch die jüngere Forschung scheint der Ansicht zuzuneigen, daß die Ineinanderverschränkung von Bibeldichtung und Bibelkommentar in den Laudunenser Codices auf Wigbod selbst zurückgeht, denn auch die reinen Kommentarpassagen Wigbods weisen zum Teil umfangreiche Zitate aus Sedulius und Prudentz auf, die Einleitungsgedichte an Karl den Großen sind teilweise Centonen aus Avitus und Eugenius von Toledo. In diesem Fall wäre laut einschlägigen Untersuchungen auch eine Entstehung der gesamten Sammlung im Kloster Lorsch relativ wahrscheinlich.<sup>11</sup> Daß man es jedenfalls mit einem planmäßig zusammengestellten Corpus zu tun hat, machen die offenkundigen Eingriffe klar: So wurde von den anderweitig (Cod. Voss. lat. Q 86; Paris. latin. 2772) durchaus gemeinsam tradierten Gedichten *De Sodoma* und *De Iona* das letztere als thematisch unpassend eliminiert, wurden vom Cento der Proba nur die Verse 1 – 318 aufgenommen, und auch die Versprengung von Ps.-Hil. *De Evangelio* wird wohl im selben Zuge erfolgt sein.<sup>12</sup>

---

XXX; ebenso die unten Anm. 11 und 12 genannten Publikationen zu Wigbod. Doch weist Peiper in seiner Edition des Alcimus, p. LVI, Anm. 74 (mit Stellen) auf die mittelalterliche Gewohnheit hin, das kleine Buch Ruth als Appendix zum Liber Iudicum zu betrachten.

<sup>10</sup> vgl. Herzog, Bibelepik, XXXff. – Zu den dort Anm. 88 genannten Codices (Bodl. Laud. misc. 159 und Paris. Nouv. Acqu. Lat. 762) sind noch die hochmittelalterlichen Handschriften Vindob. Pal. 1004 und Admont. 174 (18) 2 hinzuzufügen: in beiden fehlen freilich die bibelepischen Texte ebenso wie die beiden einleitenden Gedichte des Wigbod (vgl. oben Anm. 7), der Wiener Codex enthält den Wigbodkommentar überhaupt nur für die Bücher Genesis bis Numeri. Vgl. auch Peiper in MGH VI, 2 (Alcimus Avitus), p. LVII, Anm. 76, wo noch Unsicherheit bezüglich des Admonter Codex herrscht. Für seine freundliche Auskunftserteilung bezüglich dieser Handschrift bin ich dem Bibliothekar des Stiftes Admont, Herrn Dr. J. Tomaschek, zu herzlichem Dank verpflichtet.

<sup>11</sup> Gorman, M., Wigbod and Biblical Studies, 62 und 64. Seltsamerweise scheint Gorman der immerhin raren Heptateuchdichtung in den Laudunenser Codices keine Bedeutung beizumessen, sondern definiert für seine Argumentation jene Sammlung als eine „collection of Avitus and Wigbod“ (62); Vorsicht ist auch gegenüber seiner Annahme einer direkten Abstammung von Laud. 273 (B) von Laud. 279 (A) angebracht: Die Evidenz der Lesarten deutet, wie dies auch Peiper im CSEL 23 annahm, eher auf eine gemeinsame Vorlage hin: dazu unten 12f.

<sup>12</sup> Von größtem Interesse ist in diesem Zusammenhang der Umstand, daß von Wigbod nicht nur der Hepta- oder, wenn man so will, Oktoteuchkommentar mit einer Erweiterung auf die vier Bücher der Könige existiert, sondern auch ein in drei Hss. (München, Clm 14426;

In dieser Form also präsentiert sich der Codex A, sieht man davon ab, daß er am Beginn wie am Ende jeweils geringfügig beschädigt ist: Von Ps.-Hil. in gen. fehlen so die Verse 1–131, auch die nächsten Blätter sind z. T. lädiert, und ebenso fehlt der Schluß des Wigbod-Kommentars zu Iudices sowie der Kommentar zu Ruth.<sup>13</sup>

Engstens mit A verwandt, jedoch nicht von ihm abstammend, ist der kaum jüngere und komplett erhaltene Laudunensis 273 (B)<sup>14</sup>: Seine Textqualität ist

---

Karlsruhe, Badische Landesbibliothek Aug. Perg. CXCI; Brüssel, Bibliothèque Royale de Belgique 8654–72; dazu eine Epitome des alt- wie des neutestamentlichen Kommentars in München, Clm 14854) bewahrter, vorderhand noch unpublizierter Evangelienkommentar: dazu vgl. Gorman, *Wigbod and Biblical Studies*, 65–67 und 69–73; Passi, Sara, *Il commentario inedito ai Vangeli attribuito a «Wigbodus»*, *Studi Medievali, Seria terza*, 43 (2002), 59–156. Wenn tatsächlich Wigbod selbst es war, der seinen Bibelkommentar mit verschiedenen Bibeldichtungen kombinierte, dann zeichnet zweifellos auch er selbst für die Zerteilung mancher dieser Stücke verantwortlich. Es wäre dann mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit anzunehmen, daß Wigbod eine Fassung seines Evangelienkommentars plante oder auch wirklich herstellte, die das heutige *Carmen de Evangelio* in gleicher Weise enthielt bzw. enthalten sollte wie seine alttestamentliche Kollektion die als *Metrum* in Genesin bekannte erste Hälfte desselben Gedichtes; gleiches würde wahrscheinlich für den zerteilten *Cento Probae* gelten. Und immerhin weisen mindestens zwei der genannten Textzeugen für den Bibelkommentar in den Bodenseeraum: Der Caroliruhensis stammt laut B. Bischoff (zitiert bei Gorman, *Wigbod and Biblical Studies*, 70) unmittelbar aus dem Bodenseeraum, die Münchener Handschrift Clm 14426 aus St. Emmeram in Regensburg; die Brüsseler Hs. könnte gleichfalls nach Süddeutschland gehören (Passi, S., *Il commentario inedito ai Vangeli*, 69): Das würde nicht übel mit der Bewahrung des Restes von Ps.-Hil. De Evangelio in St. Gallen zusammenstimmen.

<sup>13</sup> Problematisch bleibt der schon oben erwähnte (vgl. oben Anm. 4) Eintrag im Bibliothekskatalog von St. Riquier: *quaestiones Hilarii Cypriani Alcimi Aviti Hieronymi Augustini super pentateuchum in I vol. qui sunt libri duo*, der seiner Gestalt nach auf eine den beiden Laudunenses entsprechende Sammlung deuten würde (‘Hilarii’ meint fast mit Sicherheit das *Metrum* in Genesin), wenn man bedenkt, daß zur selben Zeit und im selben Kloster der ebenfalls bereits genannte Mico von St. Riquier den einzigen aus dem *Metrum in Genesin* in sein *Opus prosodiacum* übernommenen Vers just nicht mit ‘Hilarius’, sondern mit ‘Alchimus’ etikettiert; ließen sich mehrere solche Diskrepanzen finden, so wäre die gleichzeitige Existenz mehrerer inhaltlich einander entsprechender, in ihren Autorenzuweisungen aber willkürlich differierender Sammlungen und damit Herzogs Theorie von der bewußten Pseudepigraphierung innerhalb dieser Corpora bewiesen, doch ist die Wahrscheinlichkeit, daß es sich einfach um einen Irrtum des als recht eigenmächtig bzw. ungenau bekannten (vgl. oben Anm. 2) Mico oder auch um eine fehlgegangene Verbesserung des ja leicht als falsch zu erkennenden Namens des Hilarius von Poitiers handelt, zu groß. Aus dem gleichen Grund wird man auch nicht die wohl nur geringfügige Zeitspanne zwischen dem Entstehen des *Opus prosodiacum* (~ 825) und der Niederschrift des Bibliothekskatalogs (831) als den Entstehungszeitraum des fraglichen Corpus definieren wollen, obwohl die Umstände scheinbar dafür sprächen.

<sup>14</sup> Eine knappe Beschreibung dieses Codex (hier als L bezeichnet) bietet in neuerer Zeit die kleine, einzig auf dieser Handschrift basierende Edition der ersten drei Bücher der Dich-

etwas schlechter als die von *A* (z. B. in gen. 160 *parceret B pasceret A*; 190 *susceptor B susceptos A*), nur gelegentlich bewahrt er bessere Varianten (in gen. 171 *multo B multa A*). Seine inhaltliche Zusammenstellung entspricht genau der von *A*, doch weist sie Lücken auf: Neben Passagen aus Leviticus und Numeri der Heptateuchdichtung<sup>15</sup> fehlen die Bücher Genesis und Exodus aus diesem Werk völlig, wohl schlicht aus ökonomischen Gründen: Man erachtete mit Alcimus I–IV, Dracontius-Eugenius sowie den drei kleineren Gedichten vermutlich das Buch Genesis für hinlänglich abgedeckt, und ebenso hielt man Alcimus V für Exodus als ausreichend, strich daher die entsprechenden Bücher der weniger populären Heptateuchdichtung.<sup>16</sup>

Mit den beiden Laudunenses verwandt, jedoch von keinem der beiden abstammend ist der umfangreiche Codex Paris. lat. 14758, olim Victorinus 380, aus dem 13. Jhdt. (*R*), in dem sich deutlich drei voneinander trennbare (und wohl auch auf verschiedene Vorlagen zurückgehende) Bereiche ausmachen lassen. Deren mittlerer entspricht genau dem Beginn des geschilderten karolingischen Corpus, reicht aber nur bis zum Genesisbuch der Heptateuchdichtung, mit deren Vers 165 er abbricht. Daß mechanischer Verlust in der Vorlage bzw. der Überlieferung der Grund für dieses abrupte Ende ist, kann als sicher gelten, und auch vom Prosakommentar Wigbods fehlt so in *R* jede Spur; allein das Auftreten von Hept. gen. rückt *R* aber in größere Nähe zu *A* als zu *B*, und ebenso weist die Textgestalt meistens, wo sie mit nur einem der beiden Laudunenses übereinstimmt, auf *A*, nur einmal (171 *multo BR, multa A*) deutlich auf *B*. Da demnach *R* am einfachsten von einem Vorgänger des Codex *A* herzuleiten ist<sup>17</sup>, käme ihm gerade für die in *A* fehlende Passage in gen. 1–131 einiges Gewicht zu; leider aber kann seine Textqualität (überlieferungsbedingt, denn der Schreiber von *R* selbst zeichnet sich durch große Sorfalt aus) mit der von *A* und *B* nicht Schritt halten. – Erweitert wurde dieser Rumpf der karolingischen Sammlung alttestamentlicher Gedichte nach vorne um Werke des Prudenz (durch den Verlust der ersten beiden Quaternionen heute verloren, aber

---

tung des Alcimus Avitus von Nodus (Avitus, The Fall of Man. De Spiritalis Historiae Gestis Libri I–III, edited by D. J. Nodus, Toronto 1985), 10f.

<sup>15</sup> Eine genaue Auflistung derselben bietet Peiper, CSEL 23, p. XIII.

<sup>16</sup> Vgl. Herzog, Bibelepik, XXX, Anm. 85. Die Vermutung Peipers (CSEL 23, p. V), dem Schreiber von *B* seien die Bücher Genesis und Exodus der Heptateuchdichtung nicht zur Verfügung gestanden, wirkt wenig überzeugend.

<sup>17</sup> Problematisch ist in diesem Zusammenhang freilich Vers 191, wo *R* ein von *A* und *B* gebotenes, sicher falsches *et*, welches sich mutmaßlich schon in der gemeinsamen Vorlage von *A* und *B* befunden haben und somit eigentlich auch in *R* erscheinen müßte, eben nicht hat und solcherart den richtigen Text bietet; angesichts der eindeutigen metrischen Überschüssigkeit des *et* ist es aber nicht verwunderlich, daß es in der Tradition auch wieder ausgemerzt werden konnte.

im alten Inhaltsverzeichnis noch aufscheinend), die poetischen Werke des Sedulius (erhalten erst ab *car. pasch.* 4, 172, dazu das von Huemer in der Appendix zu Sedulius als *Carmen II<sup>b</sup>* bezeichnete Gedicht *Sedulius Domini per culta novalia pergens* sowie der *Abecedarius A solis ortus cardine* [Sedul. hymn. 2]), Arator, die Epigramme des Prosper von Aquitanien<sup>18</sup> und das Epos des Iuvencus, also die gängige neutestamentliche Bibeldichtung nebst weiterer christlicher Dichtung der Spätantike. An das Genesisfragment der Heptateuchdichtung schloß man Hildebert von Lavardins *Versus de mysterio missae* (hier als *Liber Sacramentorum* bezeichnet), sowie eine ausführliche Regum-Paraphrase. Theoretisch ließe das den Schluß auf eine Vorgängersammlung zu, in der die bis zu Iudices oder womöglich noch, vollständiger als heute, bis Ruth reichende Heptateuchdichtung, wie sie etwa in den Laudunenses erhalten ist, konsequent um eine Paraphrase der vier Bücher der Könige erweitert wurde. Dem stehen die unpassende Stellung des *Liber Sacramentorum* sowie die freigeblichen Seiten vor Pseudo-Hilarius und nach dem Heptateuchdichtungsfragment (in der Übersicht oben durch Querstriche angedeutet) entgegen, die auf ein tranchenweises Zusammenschreiben aus drei unterschiedlichen Vorlagen, deren mittlere ein stark beschädigter Abkömmling aus dem Umfeld des Codex A gewesen sein dürfte, schließen lassen.

Eine Abschrift von *R* ist der Cod. Paris. lat. 8321, olim Colbertinus, aus dem 15. Jhd.<sup>19</sup>; seine Herkunft läßt sich an einer Reihe von Beispielen zeigen, so etwa bei einer mißverstandenen Korrektur in Ps.-Hil. in gen. 73: *fulsit R fulscit E*; ähnlich 168 *subibat R subivit E*, weil ein Tintenfleck in *R* das -ba- fast unleserlich gemacht hatte; auch die in *R* vorgenommene Unterteilung des Gedichtes in Paragraphen übernimmt *E* in gleichartiger Weise. Bemerkenswert ist allerdings der starke Hang des Schreibers von *E*, korrigierend in den Text einzugreifen: Als Textzeuge für die Überlieferung wenig wertvoll, bildet die Handschrift so den frühesten Beleg humanistischer Textverbesserung am Metrum in Genesis. Das gleiche Selbstbewußtsein im Umgang mit seiner Vorlage beweist der Schreiber auch in der Auswahl der Texte und zeigt dabei,

---

<sup>18</sup> Deren Auftreten im Verband mit bibelepischen Texten muß nicht überraschen: Die Epigramme Prospers zählen zu den im gesamten Mittelalter besonders gerne gelesenen und weit verbreiteten Stücken, ferner mag ihr didaktischer Charakter sie als passende Ergänzung zur in der Regel ja ebenfalls mehr oder minder didaktischen, weil exegetischen, Bibeldichtung empfohlen haben. – Eine prinzipiell vergleichbare Kombination aus alt- und neutestamentlicher Bibelepik weist etwa bereits eine viel ältere Handschrift, der heute unter den Signaturen Voss. lat. Q 86 und Vat. Reg. Lat. 333 in zwei weit voneinander getrennte Hälften aufgespaltene bekannte Codex aus dem 9. Jhd., auf: Hier sind (bzw.: waren) Alcimus Avitus und das Gedichtepaar *De Sodoma / De Iona* mit Iuvencus, Sedulius und Arator kombiniert.

<sup>19</sup> Erwähnt, aber nicht benützt bei Peiper, CSEL 23, p. VII; p. XIX: „Codicem Paris. 8321 (Colbertinum) s. XV ... non vidi.“

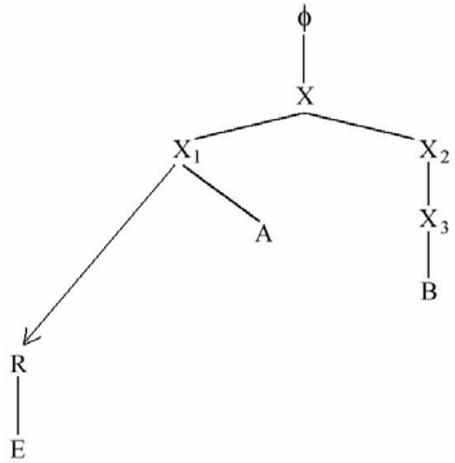
daß ihm der Charakter der Hs. *R* als Collage aus drei separaten Teilen bewußt war: Der alte Mittelteil von Ps.-Hil. in gen. bis zum in *R* noch vorhandenen Rest der Heptateuchdichtung bleibt unverändert, im ersten Drittel aber fallen nicht nur Prudenz und Sedulius fort, was darauf schließen läßt, daß *R* hier schon im 15. Jhd. beschädigt war, sondern es werden auch Prosper's Epigramme eliminiert und durch die Romelegien des Hildebert von Lavardin (carm. min. 36 und 38; weiters carm. min. 40 *Cur deus homo*) ersetzt, und das letzte Drittel aus *R* wird überhaupt gänzlich gestrichen, um einer bunten Zusammenstellung anderer Dichtung Platz zu machen.

In Anlehnung an das Stemma, das Peiper in CSEL 23, p. XIV speziell für die Heptateuchdichtung bietet, läßt sich demnach folgende Abstammungsreihe der Textzeugen von In Genesin konstruieren:

$\phi$  = jene Stufe, in der in gen. und de ev. noch vereint waren.

X = das Corpus aus Wigbod und Bibeldichtung.

X<sub>1, 2, 3</sub> = Von Peiper für die Heptateuchdichtung angenommene Zwischenstufen.



Die Editio princeps des Metrum in Genesin erfolgte allem Anschein nach<sup>20</sup> im Rahmen der dritten überarbeiteten Auflage der Edition der Werke des Hilarius von Poitiers von Erasmus von Rotterdam (<sup>1</sup>Basel 1523; <sup>2</sup>Basel 1535) durch einen persönlich nur schwer faßbaren französischen Philologen, Ludo-

<sup>20</sup> Es erstaunt bei der allgemein eher selbstbewußten Art der Gelehrten jener Jahrhunderte, daß das Metrum in Genesin durch Miraeus in keiner Weise als etwas Neues, selbst ans Licht Gehobenes bezeichnet, sondern ohne jeglichen Kommentar schlicht den Werken des Hilarius von Poitiers hinzugefügt wird, als wäre es ohnedies schon bekannt: insoferne besteht Grund zu Verdacht. Es gelang mir indes nicht, eine vor 1544 fallende Edition des Gedichtes ausfindig zu machen. Immerhin kennt die zeitlich nächstzuvorliegende mir bekannte Ausgabe (Coloniae 1531) des *Catalogus scriptorum ecclesiasticorum* des gelehrten Abtes von Sponheim, Johannes Trithemius, definitiv noch kein Metrum in Genesin, was freilich nicht mehr als ein fragwürdiges Argumentum ex silentio darstellt: Auch die bekannten *Epitomes Historiae ecclesiasticae centuriæ XVI* des Lucas Osiander (von mir benützt die Ausgabe Tubingae 1607) wissen etwa von dem zu diesem Zeitpunkt längst edierten Gedicht nichts.

vicus Miraeus, Paris 1544.<sup>21</sup> Dieser griff eindeutig auf den Codex *R* zurück und folgte dem dort gebotenen Text mit großer Sorgfalt.<sup>22</sup> Saubere und vorsichtige Arbeit bestätigt auch C. Oudinus<sup>23</sup> dieser Edition.

Die Gewohnheit, das Metrum in Genesis im Anhang zu Gesamteeditionen des Hilarius von Poitiers zu bringen, setzte sich späterhin allgemein fort; ob dies bereits auch die vierte Auflage der Erasmusedition, besorgt von dem Leuener Augustiner Martin Lipsius († 1555), einem Großonkel des bekannten Justus Lipsius, betraf (Basel 1550)<sup>24</sup>, konnte nicht überprüft werden: Das Erscheinen des Gedichtes in der Neuauflage wiederum dieses Druckes (s. u. zu Grinaeus 1570) würde dafür sprechen, andererseits bescheinigt der üblicherweise zuverlässige C. Oudinus<sup>25</sup> der Lipsius-Edition Unkenntnis der Arbeit Miraeus'.

Etwas überraschend brachte Guillaume Morel (Guilelmus Morelius, 1505–1564), Philologe und vor allem Drucker in Paris, eine Sammeledition bislang angeblich unedierter christlicher Dichtung heraus<sup>26</sup>, in der neben der *Alethia* des

<sup>21</sup> Es dürfte sich um ein Mitglied der Familie Le Mire handeln, die noch in den nachfolgenden Generationen verdienstvolle Philologen hervorbrachte. Der volle Titel dieser Edition lautet: *D. Hilarii Picta- / vorum episcopi lucubrationes olim / per Des. Erasmum Rot. haud mediocribus sudoribus / emendatae, nunc denuo vigilantissima cura / ad fidem mirae antiquitatis exem- / plarium recognitae. / Quid accesserit praeter superiores editiones sequens pagina indicabit. / Parisiis / Ex officina Carolae Guillard, sub Sole / aureo, via ad divum Iacobum / 1544.* – Unter den vier als Appendix dem Grundstock der Erasmus-Ausgabe angefügten Stücken befindet sich p. 265<sup>v</sup>–266<sup>v</sup> das Metrum in Genesis. Als Detail sei darauf hingewiesen, daß der Name des Editors sich in diesem Druck nicht findet, sondern für mich erst im kurzen Vorwort zur Editions-geschichte in der Edition der Mauriner (Coustant, Paris 1693, s. u. bei Anm. 63) faßbar wird.

<sup>22</sup> Dies führt dazu, daß an immerhin zehn Stellen (96. 100. 109. 112. 118. 140. 147. 154. 180. 184) Miraeus eine Lesart aus *R* behielt, die meines Wissens keiner der späteren Editoren je übernommen hat. Nur fünf Stellen sind es, an denen Miraeus überhaupt von *R* abweicht, davon ist 14 *add. iam Mir.* eine metrische Glättung, 38 *frusta*, 51 *mundum* und 148 *tunc* einfache Konjekturen, um das Textverständnis zu bewahren, nur 117 *tunc R tum Mir.* gibt Rätsel auf, weil Miraeus mit dieser an sich gar nicht notwendigen Konjektur genau auf den Wortlaut von *B* kam, dessen Kenntnis aber definitiv auszuschließen ist. Das fehlende *est* in 64 kann ganz einfach auf einer Flüchtigkeit beim Studium des Codex *R* beruhen, der an dieser Stelle (ungewöhnlicherweise) nur ein recht unscheinbar geratenes ÷ als Kürzel hat.

<sup>23</sup> Vgl. unten Anm. 116; daselbst tom. I, Sp. 441 (= sec. IV, cap. 3).

<sup>24</sup> *D. Hilarii Pictavorum episcopi Lucubrationes quotquot extant, olim per Des. Erasmum Roterod. haud mediocribus sudoribus emendate, nunc denuo vigilantissime & ad plura exemplaria per D. Martinum Lypsiu collatae & recognit. (...) Basileae apud Hier. Froben. et Nic. Episcopium anno M.D.L. Mense Martio.* Leider war mir diese Edition nicht persönlich zugänglich.

<sup>25</sup> Vgl. unten Anm. 116; daselbst tom. I, Sp. 441.

<sup>26</sup> *Cl. Marii / Victoris ora- / toris Massiliensis, AAHΘEI- / ΑΣ, seu commentationum in Ge / nesin lib. III. / Epigrammata Varia vetusti cuiusdam / auctoris, inter quae sunt & aliquot psalmi versi- / bus redditi. / Hilarii Pictaviensis episc. Genesis. / Cypriani, Genesis &*

Marius Victorius (deren ed. princ. in Wahrheit bereits fast drei Jahrzehnte zuvor durch Iohannes Gagneus [Lugduni 1536] erfolgt war) und einer Serie kürzerer Gedichte (Paul. Nol. carm. 6; laud. dom.; Paul. Nol. carm. 22. 33; Flod. Lugd. carm. 29. 10. 25. 6. 7. 8. 24. 9. 23; sämtlich ohne Nennung des jeweiligen Autors und unter z. T. recht phantasievollen Titeln) auch vier Gedichte aus dem nun schon hinlänglich bekannten Corpus enthalten sind: Ps.-Hil. in gen., Hept. gen. 1–165, Ps.-Cypr. Sodom. und die Hexamerondichtung des Dracontius-Eugenius, wobei Morel diese letztgenannten Gedichte nach eigenen Angaben<sup>27</sup> in einem Codex der Abtei St. Victor fand, dessen schlechter Zustand ihn zu zahlreichen Textverbesserungen gezwungen haben soll. Daß es sich dabei wiederum um den Codex *R* (olim Victorinus) und nicht etwa um einen damals bereits beschädigten, heute gänzlich verlorenen anderen Codex Victorinus gehandelt haben dürfte, beweisen die Hinzufügungen, die eine Hand des 16. Jhdts. an wenigstens zwei Stellen (in gen. 141 und 157) in *R* vornahm und die genau den an diesen Stellen besonders phantasievollen Konjekturen Morels entsprechen, mit hoher Wahrscheinlichkeit also von seiner eigenen Hand stammen.<sup>28</sup> Abgesehen aber von dem wohl bei einer früheren Neubindung erfolgten Verlust der ersten beiden Quaternionen befindet sich der fragliche Codex auch heute noch in einem durchaus lobenswerten Zustand, vorausgesetzt man läßt unversehrt und vollständig erhaltene Blätter sowie eine fast pedantisch saubere Schrift als Kriterien dafür gelten. Man wird es also mehr dem ingenium Morels als dem äußeren Zustand des Codex *R* zuzuschreiben haben, daß dieser innerhalb des etwa 200 Verse langen Gedichtes an fast 70 Stellen in den Text eingriff. Etwa ein Drittel dieser Konjekturen betrifft rein metrische Veränderungen, welche als solche kaum zu interessieren brauchen, den größeren Rest

---

*Sodoma. / Dracontii, De opere sex dierum. / Omnia versibus, nunc primum è vetustis / codicibus expressa. / Parisiis, M.D.LX. / Apud Guil. Morelium, in Graecis typo- / graphum Regium.* Hier 119–126 das Metrum in Genesisin. – Zur angeblichen Datierung dieses Druckes auf 1559 statt 1560 siehe unten Anm. 101.

<sup>27</sup> cf. Morel 1560, p. \*2<sup>v</sup>.

<sup>28</sup> Die Angewohnheit Morels, eigenhändig in den ihm vorliegenden Codices herumbessern, bestätigt auch P. van der Weijden in seiner kommentierten Edition (Diss. Amsterdam 1967) der *Laudes Domini*, für die derselbe Druck Morels tatsächlich die Ed. princ. darstellte: Auch die dort relevante Handschrift, der Parisinus 7558 (olim Colbertinus 4133 bzw. Regius 6411.5; zur Zeit Morels befand er sich in der Bibliothek von S. Julien in Tours), dem Morel auch die Alethia und die übrigen kleineren Gedichte seines Druckes, soweit sie nicht aus dem Parisinus 14758 stammen, entnahm, weist entsprechende Anmerkungen auf, die, wie bereits P. Lejay (Marius Victor. L'éditeur Morel et le ms. 7558 de Paris, in: *Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire anciennes* 14 [1890], 71–78) nachwies, von Morel persönlich stammen: vgl. van der Weijden, 11f. – Daß der Codex *R* die unmittelbare Vorlage Morels war, stellt auch v. Hartel im Nachwort seiner Cyprianedition (CSEL 3, 3, p. LXVI) fest.

bilden Eingriffe aus sprachlichen und / oder inhaltlichen Gründen, die zwar keineswegs sämtlich notwendig sind, in einigen Fällen aber zweifellos das richtige treffen und mehrfach später durch die Heranziehung der Laudunenses *A* und *B* (seit Coustant 1693) bestätigt wurden; an solchen Stellen habe ich dies auch im kritischen Apparat vermerkt. Ob Morel die Vorgängereditionen Miraeus' und Lipsius' tatsächlich nicht kannte oder nur zwecks Verkaufssteigerung von einer *Editio princeps* sprach, bleibe dahingestellt. Es fällt freilich auf, daß etwa auch die *Alethia* (Ed. princ.: Ioannes Gagneius, Lugduni 1536) bereits, wenn auch schlecht, gedruckt vorlag.<sup>29</sup>

Chaotisch und für mich leider bislang nicht nachprüfbar ist der Sachverhalt rund um eine weitere Edition Morels, die Gesamtausgabe der Werke Cyprians, Paris 1564: Nicht nur, daß diese Folioedition wegen des plötzlichen Todes Morels und des hilfreichen Einspringens anderer Pariser Drucker mit mindestens drei verschiedenen Titelblättern gleichzeitig erschien<sup>30</sup>, es differieren auch die Angaben, ob sich darin außer der ‚Cypriani Genesis‘, also dem Beginn der Heptateuchdichtung (Gen. 1–165), auch Ps.-Hil. in gen. findet: Die Angaben Peipers im CSEL 23, p. VI: „ex hoc libro [i. e. Paris. lat. 14758; *Anm. d. Verf.*] G. Morelius a. 1560 iterumque a. 1564 Hilarii Genesis, Cypriani fragmentum, de Sodoma carmen, Dracontium edidit“ mit Anmerkung zur Edition von 1564: „in appendice est Genesis [das ist, wie die Inhaltsliste dieses Druckes im Nachwort v. Hartels zur Edition Cyprians, CSEL 3.3, p. LXXXI zeigt, höchstwahrscheinlich die ‚Cypriani Genesis‘; *Anm. d. Aut.*], de Sodoma carmen, de cruce domini, ad quendam senatorem“ beweist nur, daß Peiper die Situation mangels ihm zugänglicher Exemplare ebenfalls als konfus empfand und seinen Lesern in kongenialer Weise präsentierte. Da das *Metrum* in Genesis nie dem Cyprian zugewiesen wurde, erscheint es aber sehr unwahrscheinlich, daß Morel 1564 es wirklich enthält.

---

<sup>29</sup> Hierzu wiederum eine allerdings zutreffende Bemerkung C. Schenkls (CSEL 16, p. 340, Anm. 1), bezogen auf das bei Gagneius mitedierte sog. Sancti Paulini epigramma: „Consulto eum reticuisse Gagnei nomen iam propterea improbandum est, quod, si huius editionem cognovisset, certe non omisisset Paulini carmen.“

<sup>30</sup> Variante I: *D. Cæcilius / Cyprianus / ope veterum librorum / repurgatus, et libris / auctus, / Gul. Morellii diligentia et labore. // Parisiis, M.D.LXIII. / Apud Gul. Morellium, in Græcis typographum Regium.* — Variante II: *D. Cæcilii / Cypriani epi- / scopi Carthaginensis, Marty- / ris Christi / opera (... ) / Gul. Morelli typographi / Regij diligentia ac labore. / ... / Parisiis, M.D.LXIII. / Apud Claudium Fremy, sub insigni D. Martini, via Iacobæa.* — Variante III: Ebenso, aber mit der Druckerangabe *Parisiis apud Guil. Desbois sub Sole aureo via Iacobæa.* (Die Angaben stammen aus: Mayor, J. E. B., M. A., *The Latin Heptateuch ... critically reviewed by ~*, London 1889, p. IX–XII: daselbst auch Zitate aus den jeweiligen Einleitungen).

Im selben Jahr 1564 erschien in Basel eine große und, am damaligen Kenntnisstand gemessen, annähernd vollständige<sup>31</sup> Zusammenstellung christlicher Dichtung der Spätantike, besorgt von dem bekannten Chemnitzer Gelehrten und späteren *Poeta laureatus* Georg Fabricius (G. Goldschmied, 1516–1571).<sup>32</sup> Der hier Sp. 303–308 zu findende Text von in gen. basiert auf Morel 1560 sowie Miraeus oder möglicherweise Lipsius, jedoch erweist sich Fabricius, wie bei einem selbst tätigen Dichter nicht anders zu erwarten, als ausgesprochen konjunkturfreudig und entwickelt gerne Konjekturen Morels noch weiter. Handschriftenkenntnis ist keine festzustellen.

Hatte man bis zu diesem Zeitpunkt die überlieferte Autorenbezeichnung ‚Hilarius von Poitiers‘, deren Widerspruch zum ebenso tradierten ‚ad Leonem papam‘ eigentlich längst hätte auffallen müssen, kommentarlos hingenommen, so eröffnete 1566 der Franziskaner Sixtus Senensis (1520–1569) die Debatte, indem er die Autorenschaft zu Hilarius von Arles verschob, aus Gründen der Chronologie, wie anzunehmen ist.<sup>33</sup>

Die Reihe der Editionen von in gen. im Rahmen von Gesamteditionen des Hilarius von Poitiers in der Nachfolge Miraeus‘ setzte sich mit einer Überarbeitung der Lipsius-Edition durch Joh. Jac. Grinaeus (1540-1618) fort (Basel 1570)<sup>34</sup>, bevor ein gewisser Joannes Gillotius Campanus<sup>35</sup> jene Edition

<sup>31</sup> Es fehlen z. B. das erst 1836 entdeckte *Carmen de evangelio*, ebenso die ursprüngliche Form von Dracontius’ *De laudibus Dei*, der Großteil der erst im 18. und 19. Jhdt. vollständig zum Vorschein gekommenen Heptateuchdichtung, etc.

<sup>32</sup> *Poetarum ve- / terum Ecclesiasticorū Ope / ra christiana, & operum reli- / quiae atq; fragmenta: // Thesaurus catholi / cae et orthodoxae ecclesiae, / & Antiquitatis religiosae ad utilitatem iuuen- / tutis Scholasticae: / Collectus, emendatus, digestus, & Commentario quoque ex- / positus, diligentia & studio // Georgii Fabricii Chemni- / censis. // Cum privilegio Caesareo ad sexennium. / Basileae, per Ioan- / nem Oporinum. –* Das Vorwort datiert von 1562, das Impressum auf der letzten Seite vom März 1564.

<sup>33</sup> *Bibliotheca / Sancta / a F. Sixto Senensi, ordinis Praedicatorum, / ex praecipuis catholicae ecclesiae autoribus col- / lecta, et in octo libros digesta; quorum / inscriptiones sequens pagina indicabit. / Ad sanctis. Pium V. Pont. Opt. Max. // Cum Privilegio. / Venetiis, apud Franciscum Senensem, / M D LXVI.*; hier 392: *Hilarius, Episcopus Arelatensis ... Scripsit inter caetera ad Leonem Papam heroico carmine historiam Geneseos quambrevissime, à principio videlicet usque ad septimum caput. Eius initium est, Parvum monitis tua dulcia iussa secuti.*

<sup>34</sup> *D: Hilarii / Pictavorum epi- / scopi lucubrationes / quotquot extant, olim per Des. Erasmus / Roterod. haud mediocribus sudoribus emendate, nunc denuò / vigilantissimè & ad plura exemplaria per D. / Martinum Lypsiu collate & / recognita. / ... / Basileae, per Eusebium / Episcopium, et Nicolai fratris / haeredes. Anno M. D. LXX.*; hier p. 683–688 das Metrum in Genesin.

<sup>35</sup> So die Namensform, mit der er den der Ausgabe vorangestellten Widmungsbrief an Phil. Belin Pontanus unterfertigte (Paris, 13. 2. 1572). Es gelang mir nicht, diese Person eindeutig zu identifizieren: Möglicherweise handelt es sich um Joannes Campanus (1500–

schuf (Paris 1572), die in mehreren im Prinzip unveränderten Neuauflagen bis in die Mitte des 17. Jhdts. Gültigkeit behielt.<sup>36</sup> Grinaeus wie auch Gillotius stehen, wie nicht anders zu erwarten, eng in der Miraeus-Lipsius-Tradition und erweisen sich als wenig konjunkturfreudig. Gillot übrigens reagiert auf die neue Autorentheorie des Sixtus Senensis und weist das Gedicht auch in der Überschrift dem Hilarius von Arles zu.

An dem eigentlich überraschenden Umstand, daß das Gedicht dennoch weiterhin im Anhang von Ausgaben des Hilarius von Poitiers gedruckt wurde, änderte diese neue Autorenzuweisung nichts. Grund dafür dürfte die heute eigenwillig erscheinende, jedenfalls aber konsequent und über Jahrzehnte hinweg auf nahezu alle Werke der patristischen Literatur angewandte Publikationsstrategie sein, die eng mit dem Namen Marguérin de la Bigne verknüpft ist. Dieser hatte, aufbauend auf einer nicht in Frankreich, sondern im Reich begründeten Sammlung kleinerer patristischer Texte<sup>37</sup> eine umfassendere

---

1575), einen recht umstrittenen Antitrinitätstheologen in Jülich, bei dem freilich der Name Gillotius überrascht, der aber zur Herausgabe der Werke des Hilarius von Poitiers geradezu prädestiniert erscheinen mußte. Umgekehrt gibt es zur fraglichen Zeit in Frankreich einen Joannes Gillotius (\* vor 1538, † 1572), der freilich als Jurist weniger passend scheint. Die Namensform 'Joannes Gilletius Gallo Campanus', die Oudin op. cit. Sp. 442 gibt, hilft in diesem Zusammenhang auch nicht weiter.

<sup>36</sup> *Divi / Hilarii Picta- / vorum Episcopi, quotquot extant / opera, / nostro ferè seculo literatorum quorundam non mediocriter labore conquisita, & ad plura / exemplaria collata: nunc tandem accuratissimè à mendis & censuris nonnullorum / malè affectorum, ad sensum verè pietatis restituta. / ... / Parisiis, / Apud Sebastianum Niuellium, via Iacobæa, sub Ciconiis. / M.D.LXXII;* p. 366–367 das Metrum in Genesis. – Nahezu unveränderte Nachdrucke (zumindest für in gen.): *Divi / Hilarii / Pictavorum / Episcopi, quotquot extant / Opera, / Nostro ferè seculo literatorum quorundam non mediocri labore conquisita, & à / censuris nonnullorum malè affectorum, ad sensum verè pietatis restituta : nunc / tandem ex collatione veterum codicum emendata, varijs lectionibus / illustrata, & quorundam tractatum accensione locupletata. / Horum Catalogum versa pagina indicabit. / Accessit geminus Index locupletissimus. // Parisiis, / M.DCV.,* Sp. 1205–1208; Weitere Nachdrucke aus den Jahren 1631 und 1652 sind beigeugt, waren mir aber nicht zugänglich.

<sup>37</sup> *Orthodoxographa theologiae sacrosanctæ ac syncerioris fidei Doctores numero LXXVI, ecclesie columnia luminaque clarissima, Authores partim Græci, partim Latini, ob vetustatem & eruditionē venerandi, quorū quidam nulli hactenus visi: verbis breves, divini vero Spiritus doctrina multorū scriptorum quantūvis proluxa volumina superætes, ut vere possint appellari Theologica Bibliotheca, abunde satis sufficiens Theologo in omnem usuram futura, sive Biblia utriusque instrumenti libros interpretari, sive hæreses cōvellere, discordiæ, religionis pesti, mederi, concordiam in Domino, ecclesie salutem, alere & veram religionē (cuius finis charitas est) docere velit, Utinam hæc legant, cognoscāt & sequantur, quicumque in his periculosissimis temporibus ecclesiastico funguntur ministerio. (Basileae, per Henrichum Petri, 1555):* chronologisch geordnet. – *Monumenta S. Patrum / orthodo / xographa / hoc est, / theologiae sa- / crosanctæ ac syncerioris fidei Doctores, / numero circiter LXXXV ... / Basileae;* die Praefatio des Joh. Jacobus Grynaeus datiert vom 1. 3. 1569,

Kollektion (Paris 1576) erstellt, die als *Sacra Bibliotheca Sanctorum Patrum* zur eigentlichen Ahnherrin einer bis ins 18. Jhd. immer wieder erweiterten Sammlungen christlicher Literatur wurde und in letzter Konsequenz zur Herstellung der ebenso großartigen wie absurden *Patrologia Latina* Mignes (1844ff.) führte. Da die Editionsgeschichte von in gen. an mehreren Stellen in geradezu symptomatischer Weise mit der recht komplizierten Geschichte der *Sacra Bibliotheca* verknüpft ist, gestatte ich mir, selbige hier kurz zu referieren.

Die beiden in Basel erschienenen Sammlungen (1555 und 1569) enthielten noch keine Werke aus dem Feld der Dichtung: Die erste, noch chronologisch geordnete Auflage wohl wegen ihres allgemein nicht großen Umfangs, die zweite, merklich erweiterte Auflage aus technischen Gründen: Hier hatten die Editoren eine thematische Einteilung der gesammelten Texte in sieben Gruppen (Briefe, Geschichtsschreibung, *Gnomologiae*, Exegetica, antihäretische Literatur, Predigten, Apologetik) nebst einer kleinen Serie griechischer Werke mit lat. Übersetzung vorgenommen; da diese Editoren nicht nur der bereits bekannte Joh. Jac. Grinaeus, sondern vor allem der ebenfalls schon aufgetretene Georg Fabricius waren, überrascht das Fehlen der christlichen Dichtung nicht: Die Fabricius-Sammlung von 1564 (vgl. oben Anm. 32) nahm einfach den Platz eines Ergänzungsbandes außer der Reihe ein.

Dieses Konzept griff Marguérin de la Bigne (~1546–1590) auf und gestaltete die ersten sieben Bände seiner *Sacra Bibliotheca Sanctorum Patrum*<sup>38</sup> in etwa analog zu denen seines Vorbildes, freilich wiederum leicht erweitert, fügte aber, da er auf die Fabricius-Sammlung von 1564 nicht gut verweisen konnte bzw. nicht wollte, als achten Band eine Sammlung christlicher Dichtung bei, der jener entsprechen sollte. Allerdings wurde die Zusammenstellung dieses Bandes dem Grundkonzept der *Sacra Bibliotheca* angepaßt: Diese sollte ausschließlich solche Texte enthalten, die nicht in eigenen Ausgaben auf dem Markt erhältlich waren. Da nun das *Metrum* in *Genesis* seit Miraeus (1544) im Anhang zu Editionen des Hilarius von Poitiers abgedruckt zu werden pflegte (die Sammlung Morels 1560 blieb hingegen in ihrer Art ohne Nachahmer), nahm de la Bigne es, wie auch manche andere Gedichte, die ähnliche Bedingungen aufwiesen, in seine Kollektion nicht auf. Im Gegenzug erzwang er damit gewissermaßen, daß die sachlich eigentlich unhaltbare Koppelung des inzwischen dem Hilarius von Arles zugewiesenen Gedichtes mit den Werken des Hilarius von Poitiers auch weiterhin bestehen blieb, worauf bereits oben

---

die *Dedicatio* des Georg Fabricius an Joh. Haubitius, Bf. von Meißen, vom 13. 3. 1569; thematisch geordnet.

<sup>38</sup> *Sacra / Bibliotheca / Sanctorum Patrum / supra ducentos, qua continentur, illo- / rum de rebus divinis opera omnia et fragmenta, quæ / partim nunquam hactenus, partim ita ut raro iam extarent, excussa: vel ab Hæreticis / corrupta: Nunc primum Sacra Facultatis Theologiæ Parisiensis censura satis gravi, sine / ullo novitatis aut erroris fuco in perfectissimum corpus coaluërunt. / Distincta in tomos octo: / Epistularium, Historiarum, Moralium, Liturgiarum, Disputationum contra Hæreses, Com- / mentariorum, Homiliarum, Poëmatumque sacrorum mixtim & Tractatum in / pene singula & fidei Christianæ, & Scripturæ Sacræ loca: / illustrata, / ... / per Margarinum de la Bigne, / Theologum Doct. Parisiensem. // Parisiis, / apud Micaelem Sonnum, via Iacobæa, / sub scuto Basiliensi. / M.D.LXXVI. (Ipse non vidi).*

hingewiesen werden konnte. Der hohe Organisationsgrad der Pariser Drucker machte derartige Festlegungen offenbar möglich.

Nachdem 1579 ein Appendixband erschienen war<sup>39</sup>, folgte 1589 eine deutlich erweiterte zweite Auflage<sup>40</sup> mit dem Prinzip nach beibehaltenem Einteilungssystem in nunmehr neun Bände bzw. classes; daß man es für förderlich erachtete, der Edition ein chronologisches Autorenverzeichnis beizufügen, läßt auf eine gewisse Kritik an diesem System schließen. Es handelte sich um die letzte Auflage, die de la Bigne noch persönlich besorgte.

Zwanzig Jahre vergingen diesmal, bis man sich an die Publikation einer dritten Auflage wagte, die in ihrer Einteilung der zweiten entsprach, aber nur noch acht Bände umfaßte<sup>41</sup>: Ausgerechnet der bisherige Band 8, also die classis der christlichen Dichtung, wurde nämlich gewissermaßen ausgelagert, indem man auf eine angeblich im Entstehen begriffene entsprechende Sammlung des Franciscus Iuretus verwies, die zur (Sacra) Bibliotheca Veterum Patrum demnach die gleiche Stellung einnehmen sollte wie einstens die Fabricius-Sammlung von 1564 zur erwähnten Baseler Kollektion von 1569. Damit wurde der bisherige Band 9 in der Zählung zum Band 8, und gleichzeitig kündigte man mindestens zwei Ergänzungsbände (*Auctuaria*) an (*De divinis officiis*, zu edieren von Melchior Hittorpius und tatsächlich 1610 erschienen, sowie weitere Exegetiker, deren Erscheinen sich aber merklich verzögerte. Auch aus der Erstellung einer neuen Gedichtsammlung durch Iuretus wurde offenbar nichts, sodaß man, als 1624 die vierte Auflage erschien<sup>42</sup>, wieder zum alten neunteiligen Aufbau mit der Dichtung als achtem Band zurückkehrte und diesen speziellen Band mit geändertem Titelblatt auch als Appendix zur dritten Auflage erscheinen ließ. Manche der Einzelbände (nicht der die Poesie betreffende, sodaß Ps.-Hil. auch hier wieder fehlt) waren gegenüber den früheren Auflagen erweitert worden, doch ging man nun dazu über, eher einzelne Ergänzungsbände anzufügen. So wurde Hittorpius' *De divinis officiis*, das schon 1609 angekündigt und 1610 auch herausgebracht worden war, zwar unter der Bezeichnung *Auctuarium* weitergeführt, de facto aber als zehnter Band angefügt<sup>43</sup>, und ebenfalls 1624 eröffnete man mit zwei *tomi*

---

<sup>39</sup> *Appendix Bibliothecae sanctorum patrum varia de Deo et rebus Divinis complectens opuscula et fragmenta / Per Margarinum de la Bigne // Parisiis, M.D.LXXIX. (non vidi).*

<sup>40</sup> *Sacra Bibliotheca Sanctorum Patrum; seu, Scriptorum Ecclesiasticorum probabiliū, Tomi novem, numeris & modis omnibus locupletati & castigati / per Margarinum de la Bigne // Parisiis, M.D.LXXXIX.*

<sup>41</sup> *Bibliothecae / veterum / patrum / et auctorum / ecclesiasticorum / tomi octo / ... / editio tertia / ... / Parisiis / M.DC.IX.*

<sup>42</sup> *Bibliothecae / veterum / patrum / et auctorum / ecclesiasticorum, / tomi novem. / Per Margarinum de la Bigne, / ex alma Sorbonae Schola Theologum / Doctorem Parisiensem collecti. / Editione quarta. / Nunc praeter multorum librorum / accessionem, qui in catalogis astê / risco notantur, duobus tomis Graeco- / Latinis aucta, qui Graecos auctores / utraque lingua editos cōplectūtur. // Parisiis, / M.DC.XXIV.*

<sup>43</sup> *De divinis Catholicae ecclesiae officiis et mysteriis vetustissimorum ecclesiae patrum ... libri, ... editi ... per Melchiorem Hittorpium ... Anno 1619. auctuarij loco caeteris Bibliothecae veterum Patrum adiuncti, & tribus libris Gemmae animae ex editione Lipsiensi aucti.* Nicht geklärt werden konnte die hier erscheinende Jahreszahl 1619.

*graecolatini*<sup>44</sup> eine neue Nebenreihe, die sich unter der Betreuung des Dominikaners Franc. Combefis bis 1672 auf fünf Bände<sup>45</sup> auswuchs. Auch die lateinische Serie bekam Zuwachs („Nova bibliotheca patrum“, 1639)<sup>46</sup> mit immerhin zwei Bänden, wobei kaum noch feststellbar ist, ob es sich dabei nun um Ergänzungen zur dritten oder zur vierten Auflage handeln sollte: Die verfrühte Ankündigung des Erscheinens von Auctuarbänden in der dritten Auflage sowie deren nachträgliche Erweiterung durch den aus der vierten Auflage abgezweigten Poesieband führten dazu, daß beide Auflagen sozusagen ineinander-mündeten. Gründe für diese eigentlich konzeptwidrigen Zusätze gab es zwei: Schon im Vorwort des ersten Bandes der 4. Auflage (vgl. Anm. 42) hatte man auf Vertriebsprobleme hinweisen müssen, weil die von Auflage zu Auflage innerhalb der bestehenden Bände vorgenommenen Erweiterungen die Leserschaft im Prinzip dazu zwangen, jedesmal die gesamte *Bibliotheca* neu anzuschaffen. Und obendrein hatte man einen überlegenen Konkurrenten bekommen: Das Vorwort des ersten der beiden Supplementbände von 1639 (Anm. 46), verrät den ganz unchristlichen (und höchst belustigenden) Zorn der Pariser Editoren über dieses Faktum.

Bereits 1618 hatten die Theologen der Kölner Fakultät eine eigene Sammlung ediert<sup>47</sup>, deren Konzept merklich auf einer Fehleranalyse des Systems von de la Bigne beruhte: Im Aufbau ersetzte eine streng chronologische Reihung die unpraktischen thematischen Gruppierungen, eine zweiteilige Zählung (ein *tomus* pro Jahrhundert, je nach Bedarf besteht ein *tomus* aber aus

---

<sup>44</sup> *Bibliotheca / veterum patrum, / seu scriptorum ecclesiasticorum, / tomus primus (~ secundus) graecolatinus. / Qui varios Graecorum libros, antea Latinè tantum in / novem istius Bibliothecæ tomis, nunc vero primùm utraque / lingua editos, in lucem complectitur. // Parisiis, / M.DC.XXIV.*

<sup>45</sup> Als Band 3 fungiert offenbar: *Historia Hæresis / Monothelitarum, / sanctæque in eam sextæ synodi / actorum, vindiciæ. // Parisiis / M.DC.XLVIII. (Opera ac studio R. P. Fr. Combefis, Ord. Praedic.)* – Band 4: *Graecolat. Patrum / Bibliothecæ / novum auctuarium: / tomus duplex: / alter exegeticus: / alter historicus / et dogmaticus. (Parisiis 1648).* – Band 5: *Bibliothecæ / Græcorum Patrum / auctuarium / novissimum, / in quo varia scriptorum ecclesiasticorum, / Antiquioris, medii & vergentis ævi, Opuscula. / ... / Fr. Franciscus Combefis, / Ordinis FF. Prædicatorum Provinciae sancti Ludovici / strictioris observantiæ, pleraque nova produxit: omnia / recensuit, suaque vena Latio reddidit, ac continuis Notis / illustravit. / Pars prima (~ altera). // Parisiis, / ... / M.DC.LXXII.*

<sup>46</sup> *Nova / Bibliotheca / veterum patrum / et scriptorum ecclesiasticorum / sive / supplementum / bibliothecæ patrum. / Continens opuscula plurimorum / Ecclesiae Patrum in prioribus tomis desiderata, ex vetustissimis illustrium / Bibliothecarum CC. MSS. eruta & in duos tomos distributa. / ... / Tomus primus (~ secundus). / Parisiis, / ... / M.DC.XXXIX.*

<sup>47</sup> *Magna / Bibliotheca / veterum / patrum, / Et antiquorum Scriptorum Ecclesiasticorum. / Primo quidem a Margarino de la Bigne / Sorbonico in academia Parisiensi theologo / collecta, & tertio in lucem edita. / Nunc verò plus quàm centum Authoribus, & opusculis plurimis locupletata, historica methodo / per singula sæcula, quibus Scriptores quique vixerunt, disposita, & in / XIV. Tomos distributa: / Opera et studio doctissimorum in alma / Universitate Colon. Agripp. Theologo- / rum ac profess. / Tomi sive saeculi ~ / pars ~. // Coloniae Agrippinae / Sumptibus Antonij Hierati, sub signo Gryphi. / Anno M.DC.XVIII. Hier tom. 5/2, p. 980–981 das Metrum in Genesis.*

beliebig vielen *partes*) hielt die Serie wenigstens theoretisch für Ergänzungen an jeder Stelle offen, und in der Auswahl der Texte stellte man eine Reihe von Unzuträglichkeiten der französischen Sammlung ab, was unmittelbare Auswirkungen für das Metrum in Genesin hatte: Der gleiche Drucker, der 1618 die *Magna Bibliotheca* herausbrachte, hatte bereits ein Jahr zuvor einen Abdruck der Hilariusausgabe von Gillot 1605 ausgeführt<sup>48</sup>, der zwar sogar im Seitenumbruch mit seiner Vorlage identisch war, dennoch aber eine bemerkenswerte Änderung aufwies: Das Metrum in Genesin, obzwar im Inhaltsverzeichnis noch aufgeführt, fehlte. Wie nicht anders zu erwarten, findet es sich dafür unter der Zuweisung an Hilarius von Arles in der *Magna bibliotheca* (tom. V, pars 2, p. 980sq.); der hier gebotene Text baut ausschließlich auf dem Gillots auf, verbessert diesen aber an einigen Stellen durch Konjekturen.

In die gleiche Zeit fällt das Wirken eines der genialsten Philologen seiner, und wohl nicht nur seiner, Zeit, des aus Küstrin gebürtigen Caspar von Barth<sup>49</sup> (1587–1658), der, nebenbei auch ein geradezu unheimlich fruchtbarer Dichter<sup>50</sup>, die Früchte seiner textkritischen und interpretatorischen Tätigkeiten, entwickelt auf der Basis einer etwa zwei Jahrtausende Literaturgeschichte bemerkenswert gleichmäßig abdeckenden Belesenheit sowie eines staunenerregenden Gedächtnisses, zunächst als schmales Bändchen im Jahre 1612, dann als beinahe furchteinflößendes Großwerk im Jahre 1624 der Öffentlichkeit übergab. Zwar findet man hier nicht eine regelrechte Edition des Pseudo-Hilariustextes, wohl

---

<sup>48</sup> *Sancti / Hilarii / Pictavorum / Episcopi, quotquot extant / opera, / Nostro ferè seculo litteratorum quorundam non mediocri labore / conquisita, & à censuris nonnullorum Malè affectorum, ad / sensum veræ pietatis restituta: nunc tandem ex collatione veterum codicum emendata, variis lectionibus illustrata, & quorundam tractatum accessione locupletata. / ... / Coloniae Agrippinae, / Sumptibus Antonij Hierat, bibliopole sub signo Gryphi. / Anno M.DC.XVII.*

<sup>49</sup> In die Literaturgeschichte ging er auch unter dem in barocker Buchstabenspielererei gebildeten Pseudonym *Tarraeus Hebuis* ein, weiters auch unter dem Namen *Jacob Heilbrunner*; die weiteste Verbreitung fanden seine nicht eben der philologischen Fachliteratur zuzuzählenden Werke *Pornoboscodidascalus* (Francofurti 1624, eine Bearbeitung nach Rodrigo Cota und Fernando de Rojas) und *Erotodidascalus* (Hanoviae 1625, nach Gaspar Gil Polo). Eine kurze biographische Skizze nebst Auflistung weiterführender Literatur bietet: Humanistische Lyrik des 16. Jahrhunderts, hg. von W. Kühnmann, R. Seidel, H. Wiegand (= Bibliothek der frühen neuzeit 5), Frankfurt 1997, 1484–1490. Ferner siehe: Dünnhaupt, Gerhard, Personalbibliographien zu den Drucken des Barock, Bd. 1 (= Hiersemanns bibliographische Handbücher 9/1), <sup>2</sup>Stuttgart 1990, 401–421.

<sup>50</sup> Er ist auch der Jüngste, dem noch die Ehre zuteil wurde, mit einigen Gedichten in die (mit Recht?) Janus Gruterus zugeschriebene Sammlung *Delitiae poetarum Germanorum huius superiusve aevi illustrium* (6 Bde., Frankfurt 1612) aufgenommen zu werden.

aber eine Besprechung desselben mitsamt einer Reihe von oft kühnen und gelegentlich sehr guten Verbesserungsvorschlägen.<sup>51</sup>

Im Jahr darauf erschien gleichfalls in Frankfurt und sogar bei denselben Druckern die bislang einzige kommentierte Ausgabe des *Metrum* in Gensin, deren Urheber, der Thüringer Johannes Weitzius (J. Weitz, 1576–1642), als fruchtbarer und sorgfältiger Editor u. a. des Dracontius und des Valerius Flaccus, vor allem aber als Prudenzkommentator bekannt ist. Der Text seiner kleinen Ausgabe<sup>52</sup> beruht zwar nicht auf Handschriftenstudium, immerhin aber auf den Editionen von Fabricius 1564 (in Kommentar Weitz' als 'F.' bezeichnet) und Grinaeus 1570 (= 'E' wegen des Druckers Episcopius), womit zwei relativ weit voneinander entfernte Textvarianten gegeben waren; allerdings weist so Weitz viele Konjekturen Morels, die Fabricius von jenem übernommen hatte,

<sup>51</sup> *Casp. Barthii / Opuscula / varia. / Nunc primum edita. // Hanoviae, / Typis Willieranis. / MDCXII.*; hier 5–96 (recte: 92): *Casp. Barthi / Ablegminum / Criticorum / Libri duo*; hiervon lib. 1, cap. 12 (p. 40–43) die Besprechung des *Metrum* in Gensin. In überarbeiteter Fassung erscheint das Kapitel erneut in: *Casp. Barthi / Adversariorum / Commentariorum / libri LX // Francofurti / Anno MDCXXIV (Typis Wechelians, apud Danielem & Davidem Aubrios, & Clementem Schleichium)*. Diese 60 Bücher stellen übrigens nur das erste Drittel des ursprünglich geplanten Umfangs dar; der nie erschienene Rest ist in handschriftlicher Form noch (wenigstens teilweise) erhalten und wurde gelegentlich schon für philologische Arbeiten herangezogen, ohne aber je vollständig ausgewertet zu werden: So wurde aus dem Nachlaß des jungverstorbenen B. Spohn, den man als einen der frühen Homeranalytiker kennt, in Auswahl (und sehr unübersichtlich) einige auf Klassikertexte bezügliche Überlegungen v. Barths ediert (*Casp. Barthii Observationes ad Junii Iuvenalis scholia vetera et ad aliquot Catulli, Tibulli, Ovidii (...) locos ex eiusdem auctoris Adversariis Commentariis a B. Spohnio repertis (...), Vesaliae 1827*), ohne in dieser Form für Ps.-Hil. interessantes Material zu bieten. Vermutlich identisch mit dem im Nachlaß Spohns gefundenen Manuskript dürfte die Handschrift 0418 der Leipziger Universitätsbibliothek sein, die die Bücher 165–180 der *Adversaria* enthalten soll; Erwin Assmann benützte sie nach eigenen Angaben (Gunther der Dichter, *Ligurinus*, hg. von Erwin Assmann (†), Hannover 1987 [= MGH Script. rer. Germ. in usum schol. sep. ed. 63], 48 mit Anm. 192) im Jahr 1937 für seine Edition des *Ligurinus*, denn das gesamte 180. Buch der *Adversaria* widmete v. Barth allein jenem hochmittelalterlichen Epos. — Der genannten Edition der *Adversaria* von 1624, die mit Recht den Ruhm für sich in Anspruch nehmen kann, eines der erstaunlichsten und mit nicht weniger als 11 Registern überdies bestindizierten Werke der Philologiegeschichte darzustellen, war übrigens beim Publikum, vielleicht wegen der den Buchhandel wohl doch empfindlich störenden Kriegseignisse, offenkundig kein großer Erfolg beschieden: Immerhin blieben genug Exemplare des Druckes von 1624 liegen, daß es sich lohnte, dieselben mit lediglich neu gestochenem und ausgetauschtem Titelblatt nach Kriegsende (*Francofurti MDCXLVIII*) erneut auf den Markt zu bringen. Das Hauptkapitel zum *Metrum* in Gensin: Sp. 1446–1448 (= lib. 31, cap. 12); weiteres Material Sp. 203; 431; 888; 946; 1134; 1163; 1272; 1616; 2006f.; 2085; 2161.

<sup>52</sup> *D. Hilarii / episcopi Picta- / viensis, / Genesis. / Cum Notis / M. Iohannis WeitzI. // Francofurti, / Apud Danielem & Davidem Au- / brios. & Clementem Schleichium. / Anno M.DC.XXV.*

diesem selbst zu, was später für Verwirrung sorgen sollte. Weitere Gewährsmänner Weitz' im Bereich der Textkritik sind C. v. Barth (und zwar, wie sich aus dem Kommentar zu Vers 10 ergibt, wohl nur dessen erste Publikation von 1612; s. o.) und an einer Stelle ein als „Cl. Zehnerus ó μακαρίτης“ bezeichneter Mann, bei dem es sich um den in Schleusingen ansässigen, 1612 verstorbenen General-Superintendenten und bekannten Philologen Joachim Zehner(us), latinisiert Decimator, handeln muß.<sup>53</sup> Problematisch ist dabei der Umstand, daß von Zehnerus mitnichten eine Edition des Metrum in Genesis existiert, sondern lediglich separate Zitate dreier kurzer Passagen daraus, von denen wiederum keine die von Weitz angesprochene Stelle abdeckt.<sup>54</sup> Es ist also anzunehmen, daß durch persönliche Bekanntschaft (die Bezeichnung ó μακαρίτης spricht für ein gewisses Naheverhältnis) unpubliziertes Material aus dem Nachlaß Zehners an Weitz gelangt war.<sup>55</sup> – Insgesamt folgt Weitz aber am häufigsten dem Fabricius-Text. Sein Kommentar bringt eine Reihe guter Erklärungen sowie eine beträchtliche Anzahl plausibler Similienstellen, häuft aber eine noch größere Menge wenig hilfreichen Materials (z. B. Parallelen aus Georgios Pisides) an und wird gegen Ende merklich fahrig. Das Lob, als erster z. B. auf manche Lukrezparallelen verwiesen zu haben (vgl. unten bei Anm. 81), und allgemein der einzige nennenswerte Bearbeiter des Gedichtes bis in jüngste Zeit zu sein, wird dadurch aber keineswegs gemindert.

---

<sup>53</sup> Vers 189, wo Weitz sich für seine Variante *dat luce renatis* eben auf „Cl. Zehnerus ó μακαρίτης“ beruft. Die verwirrende Abkürzung „Cl.“, die am ehesten einem Titel wie *clarissimus* entsprechen wird, findet sich noch bei dem wohl selbst darob ratlosen Coustant (vgl. unten Anm. 63) in dessen kurzer Einleitung zur Editions-geschichte des Metrum in Genesis.

<sup>54</sup> in gen. 15–19a in einem sorgfältig kompilierten und illustrierten Lesebuch bibelpoetischer Texte entlang der Perikopenfolge des liturgischen Jahreskreises: *Divorum Patrum, et / Doctorum Ecclesiae, / Qui oratione ligata scripserunt, / Paraphra- / ses et Meditatio- / nes in Evangelia / dominicalia: / E diuersis ipsorum scriptis collectæ, / à / M. Ioachimo Zehnero, / Ecclesiae Schleusingensis Pastore ac / Superintendente. / 16 – 02 / Lipsiae, / Sumtibus Thomae Schureri / Bibliopolae*, p. 291; in gen. 121b–123a sowie 131–141a im Kommentar seiner Ausgabe des Alcimus Avitus: *Divi / Alcimi Aviti / Archiepiscopi / Viennensis, / opuscula, / ... / e recensione / M. Ioachimi Zehneri, / Ecclesiae Christi, quæ Scleu- / singæ est, Pastoris ac Superin- / tendentis. // Lipsiae, Michaël Lantzenberger excudebat. / / M.DC.III*, p. 27 bzw. 29. Die Texte weisen auf Kenntnis Morels und Fabricius' hin.

<sup>55</sup> Denkbar wäre auch (persönliche) Vermittlung durch Caspar von Barth, der zwar in seinen *Adversariorum Commentariorum libri* Zehner für das Metrum in Genesis nicht heranzieht, sehr wohl aber handschriftliche Nachlaßmaterialien zu sammeln und zu verwenden pflegte: So beruft v. Barth sich zu in gen. 189sq. auf in seine Hände gelangtes Material aus dem Nachlaß Theodor Poelmanns (Pulmannus): Barth 1624 bzw. 1648, Sp. 1448.

Auf die Editionen der Werke des Hilarius von Poitiers in der Nachfolge Gillots 1631 und 1652 konnte schon oben hingewiesen werden. Auch in der Weiterführung der Bibliotheca de la Bignes übernimmt Frankreich nach dem Choc der Kölner Edition von 1618 wieder die Führung: 1654 erscheint eine *Magna Bibliotheca veterum patrum* (16 Bde. sowie ein Indexband)<sup>56</sup>, die von sich behauptet, die Kollektion de la Bignes sowie die Kölner Sammlung in sich zu vereinen, tatsächlich aber nur eine erweiterte sozusagen fünfte Auflage von de la Bigne nach dessen thematischem Einteilungsprinzip mit der christlichen Dichtung im achten Band und ohne Metrum in Genesis darstellt.

Die angesprochene Vereinigung beider Sammlungen führt in Wahrheit erst der Pariser Theologe Philippe Despont (1623–1700) durch und läßt so die *Magna Bibliotheca* zur *Maxima Bibliotheca veterum patrum* avancieren (27 Bde., Lyon 1677).<sup>57</sup> Endlich setzt sich hier die chronologische Reihung des Materials durch, und auch die Auswahl der Texte wird nunmehr nach vernünftigen Kriterien gestaltet, sodaß sich das Metrum in Genesis mit Zuweisung an Hilarius von Arles hier an passender Stelle findet.<sup>58</sup> Der gebotene Text ist übrigens bis auf zwei Stellen (6 tacens; 100 undae) identisch mit dem der Kölner Ausgabe von 1618. Das führt auch zum größten Problem dieser an sich gutgemeinten und mit Recht beliebten Ausgabe, die durch einen brauchbaren Index locorum Sacrae Scripturae als Bd. 28<sup>59</sup> sogar noch ergänzt wurde: Die in ihr enthaltenen Texte sind in der Regel bloß Abdrucke älterer, z. T. entschieden zu alter Ausgaben, wie auch das Metrum in Genesis zeigt, denn der hier wiedergegebene Text der Kölner Edition beruht seinerseits auf dem

---

<sup>56</sup> *Magna / Bibliotheca / veterum patrum / Et antiquorum scriptorum Ecclesiasticorum, / primo quidem a Margarino de la Bigne / ex alma Sorbonae Schola celeberrimo Theologo / Doctore Parisiensi composita, / postea studio doctissimorum Coloniensium / Theologorum ac Professorum aucta: / Nunc vero additione ducentorum / circiter auctorum, tam Graecorum, qui in editione / Coloniensi, quam Latinorum, qui in Parisiensibus desiderabantur, locupletata, / Accuratissimè emendata, & in XVII. Tomos distributa. / Necnon perfectiori ordine disposita: Materiarum enim, de quibus scripserunt authores, seriem complectitur, & Historicum methodem per singula secula quibus vixerunt, in indice Chronologico copiosissimo continet. / Tomus ~. // Parisiis. / Apud Ioannem Billaine. – Simeonem Piget. – Frederic Leonard. – Via Iacobeae. / M.DC.LIIII.*

<sup>57</sup> *Maxima / Bibliotheca / veterum patrum, / et antiquorum scriptorum / ecclesiasticorum. / Primo quidem a Margarino de la Bigne, / in Academiâ Parisiensi Doctore Sorbonico, in lucem edita. / Deinde celeberrimorum in universitate Coloniensi / Doctorum studio, plurimisque Authoribus; & Opusculis aucta, ac historicâ methodo / per singula saecula quibus Scriptores quique vixerunt, disposita. / Hac tandem editione Lugdunensi, / ad eandem Coloniensem exacta, novis supra centum Authoribus, & Opusculis / hactenus desideratis, locupletata, / et in tomos XXVII. distributa. / (...) / Lugduni, / Apud Anissonios. / M.DC.LXXVII (sq.)*

<sup>58</sup> tom. 7 (umfassend die Literatur von 440 bis 460 n. Chr.), p. 1229–1230.

<sup>59</sup> *Index locorum Sacrae Scripturae, quae continentur in Maxima Bibliotheca veterum patrum, Genuae MDCCVII* (erstellt von Simeone a S. Cruce); zu Ps.-Hil. sind freilich keine Stellen angegeben.

Gillots (<sup>1</sup>1572), der wiederum auf die Editio princeps und damit auf den nicht gar so guten Text des Codex *R* zurückführt. Derartige Zustände führen naturgemäß zu Kritik und brachten im vorliegenden Fall zwei Reaktionen hervor: Erstens versuchte ein auch sonst bekannter Patristiker, Denis-Nicolas Le Nourry (1647–1724), nebenbei der Entdecker von Laktanz' *De mortibus persecutorum*, der *Maxima Bibliotheca* gewissermaßen nachträglich ein wissenschaftliches Fundament zu verschaffen, kam damit aber über die ersten, die Zeit bis zum vierten Jahrhundert abdeckenden Bände nicht hinaus, sodaß seine Arbeit für das Gedicht des Pseudo-Hilarius irrelevant bleibt.<sup>60</sup> Zweitens rief der Wunsch nach niveaullvollen Textausgaben die Kongregation der Mauriner auf den Plan, deren Editionstätigkeit in den nun folgenden Jahrzehnten ihre Hochblüte erreichte und dabei auch das Metrum in Genesin nicht unbeachtet ließ.

Inzwischen hatte noch Paschasius Quesnellius (Pasquier Quesnel, 1634–1719) eine kirchenintern recht umstrittene, aber sehr populäre Ausgabe der Werke Leos des Großen herausgebracht (2 Bde., Paris 1675)<sup>61</sup>, in deren Anhang sich die Werke des Hilarius von Arles finden, darunter das Metrum in Genesin, freilich mit einer recht skeptischen *Nota* zur Autorenfrage. Der hier gebotene, geringfügig annotierte Text beruht auf den Editionen Morels sowie der Kölner Theologen, einige (freilich wenige) Textvarianten weisen auf mögliche Kenntnis des Weitz-Textes hin. Die gesamte Ausgabe wurde 1700 in Lyon (soweit das Metrum in Genesin betroffen ist: unverändert) neu aufgelegt.<sup>62</sup>

Im Rahmen der erwähnten editorischen Tätigkeit der Mauriner gab Pierre Coustant (1654–1721, latinisiert Coustantius, später gelegentlich irrtümlich Constantius: cf. CSEL 23, p. XXII, l. 32; ebenso Miraglia [unten Anm. 83], 8

---

<sup>60</sup> *Apparatus ad bibliothecam maximam veterum patrum, et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum Lugduni editam. In quo quidquid ad eorum scripta, & doctrinam, variosque scribendi, & docendi modos pertinet, Dissertationibus Criticis examinatur, & illustratur. (...)* *Operâ & studio Domni Nicolai le Nourry Presbyteri & Monachi Ordinis sancti Benedicti, è Congregatione sancti Mauri*; Bd. 1 (*De Scriptoribus primi & secundi Ecclesiae sæculi*): Parisiis M.DCCIII., Bd. 2 (*De Scriptoribus latinis tertii & quarti Ecclesiae sæculi*): Parisiis M.DCCXV.

<sup>61</sup> *Sancti Leonis Magni Papae primi Opera omnia, nunc primum Epistolis XXX. tribusque de Gratia Christi Opusculis auctiora: secundum ... annorum seriem ... ordinata; a Supposititiis ... expurgata; Appendicibus, Dissertationibus, Notis ... illustrata; Accedunt S. Hilarii Arelatensis Episcopi Opuscula ... Una prodit è tenebris genuinus Codex Canonum et constitutorum Sedis Apostolica, Lutetiae Parisiorum 1675. (Ipse non vidi).*

<sup>62</sup> *Sancti / Leonis Magni / papae primi / opera omnia, / nunc primum / epistolis XXX. / Tribusque de Gratia Christi Opusculis / auctiora; / ... / accedunt / S. Hilarii Arelatensis episcopi / opuscula, vita et apologia. / ... / editio secunda, nonnullis aucta, emendata, & sex Indicibus locupletata, / ... / Lugduni, / Apud Joannem Certe (...)* / M. DCC. Das Metrum in Genesin hier tom. 1, p. 384–385.

und in seinem *Index librorum*) die Werke des Hilarius von Poitiers neu heraus<sup>63</sup> und schuf für das *Metrum* in *Genesis* die mit Recht bis ins 19. Jhd. gültige Textform, basierend auf den *Codices B, R* und *E*, also erstmals unter Einbeziehung eines karolingischen Textzeugen. Von den früheren Editionen benützte er mindestens eine aus der Gruppe *Miraeus/Lipsius/Grynaeus/Gillot*, weiters *Weitz* und *Quesnel*, auf welche beiden in den textkritischen Fußnoten häufig verwiesen wird. Nicht bekannt waren ihm offenbar die Editionen *Morels* und *Fabricius'*, was zu falschen Konjekturenweisungen an *Weitz* sowie zu einem Mißverständnis führte, indem *Coustant* die bei *Weitz* erscheinende Abkürzung „F.“ statt, wie korrekt, für „*Fabricius*“, für „*fortasse*“ las und gelegentlich (z. B. *Vers 14*) an nicht in den Text aufgenommene Vorschläge *Weitz'* glaubte. Im Vorwort bietet *Coustant* einen knappen Überblick über die wichtigsten ihm bekannten Editionen und weist als Autor *Hilarius von Arles* ebenso zurück wie *Hilarius von Poitiers*.

1713 fand das *Metrum* auch Eingang in eine Sammelausgabe antiker lateinischer Dichtung, die *Michel Maittaire* (1678–1747) veranstaltete<sup>64</sup> und die 1721 in absolut identischer Form nachgedruckt wurde.<sup>65</sup> Der Text ist bis auf eine Ausnahme (119 *ait*) der von *Morel* 1560, also zu diesem Zeitpunkt bereits reichlich veraltet. Konsequenter wird das Gedicht auch ohne weiteren Kommentar *Hilarius von Poitiers* zugewiesen.

1730 erschien in *Verona* eine Neuauflage der *Hilarius*-Edition *Coustants*, bearbeitet von dem sonst als *Historiker* und *Offizier* im *spanischen Erbfolge-*

---

<sup>63</sup> *Sancti / Hilarii / Pictavorum / episcopi / opera / ... / Studio et Labore Monachorum / Ordinis S. Benedicti, à Congregatione S. Mauri // Parisiis / Excudebat Franciscus Muguet (...) / MDCCXIII.* Das *Metrum* in *Genesis* hier *Sp. 1369–1374*. – Es existiert weiters ein Seitenstück, mit dem der Editor gleichsam seine Methodik offenzulegen versuchte, das aber nichts zu den im Anhang zu *H. v. Poitiers* gebrachten Texten und also auch nichts zum *Metrum* in *Genesis* enthält: *Vindicie / manuscriptorum codicum / a R. P. Bartholomæo Germon / impugnatorum. / Cum Appendice, in qua S. Hilarii quidam loci / ab Anonymo obscurati & depravati / illustrantur & explicantur. / Auctore Domno Petro Copustant Presbytero / & Monacho Ordinis S. Benedicti à Congregatione S. Mauri. // Parisiis, / Apud Viduam Francisci Muguet (...) / MDCCVI.*

<sup>64</sup> *Opera / et fragmenta / veterum / poetarum Latinorum / Profanorum & Ecclesiasticorum / Duobus Voluminibus comprehensa. / Londini: / Sumptibus & Typis Jacobi Tonson. / MDCCXIII. (2 Bde.)* – Das *Metrum* in *Genesis* findet sich hier *tom. 2, p. 1559–1561*.

<sup>65</sup> *Corpus / omnium veterum / poetarum / Latinorum, / tam profanorum / quam / ecclesiasticorum; / cum eorum, / quotquot reperiuntur, / fragmentis. // Londini, / Prostant vero / Hagae Comitum / Apud Isaacum Vaillant. / M.D.C.C.XXI. (2 Bde.)* – Das *Metrum* in *Genesis* findet sich auch hier *tom. 2, p. 1559–1561*.

krieg bekannten Marquis Scipione Maffei (1675–1755).<sup>66</sup> Im Bereich des Metrum in Genesis ist sie ein unveränderter Abdruck ihrer Vorlage samt Vorwort und Fußnoten.

Auch die Edition Quesnels fand ihre Nachfolger. Zunächst brachte der venezianische Drucker Andrea Poletti einen wenig veränderten Neudruck derselben in zwei Auflagen (vermutlich 1741 und 1748) auf den Markt.<sup>67</sup> Am Metrum in Genesis wurden dabei fast nur Druckfehler aus der Auflage Quesnel 1700 ungeschickt verbessert sowie neue hinzugefügt. Ein kurioser Fall ist hingegen die auf drei Bände (1753/56/57) verteilte Edition der Werke Leos des Großen und des Hilarius von Arles durch die Gebrüder Petrus (1698–1769) und Hieronymus (1702–?) Ballerini<sup>68</sup>, die auf dem Titelblatt von sich behauptet, eine gelegentlich sogar durch Heranziehung von Handschriften verbesserte Auflage der Quesneledition zu sein. Das trifft auch zweifellos zu, aber mit einer Ausnahme: Die *Admonitio in S. Hilarii Arelatensis opuscula* (tom. II, Sp. 343–346) kündigt an, daß für das Metrum in Genesis nicht der Text Quesnels, sondern der Coustants wegen seiner weitaus besseren handschriftlichen Fundierung abgedruckt werde, wobei freilich versehentlich aus Coustants „ms. Laudunense“ (= Codex B) ein „ms. Lugdunense“ wird.<sup>69</sup> In Wirklichkeit aber stellt der hier gebotene Text eine Mischform aus Coustant und Quesnel dar, wobei allerdings Coustant (mit 28 abweichenden Stellen) gegenüber Quesnel (5 Stellen) deutlich überwiegt. Die Anmerkungen Coustants und Quesnels werden

---

<sup>66</sup> *Sancti / Hilarii / Pictaviensis / episcopi / opera / Studio et labore monachorum / ordinis S. Benedicti e congregatione S. Mauri / castigata, aucta, atque illustrata; / nunc vero libris de trinitate, et commentariis / ... / locupletatis. // Veronae anno MDCCXXX.* (Das Metrum in Genesis mit der wörtlich übernommenen Einleitung Coustants hier Sp. 715–718).

<sup>67</sup> *Sancti / Leonis Magni / papae primi / opera omnia, epistolis triginta, / tribusque de gratia Christi opusculis / auctiora; / ... / Sancti Hilarii Arelatensis episcopi / opuscula et vita. / ... / editio secunda / Compluribus aucta, atque emendata (... ) prostant Venetiis / In Ædibus Andreae Poletti. / MDCCXLVIII.* Das Metrum in Genesis hier p. 113–114. – Die erste Auflage, zu der dieser Druck laut eigener Definition die zweite bildet, müßte den im Vorwort gemachten Angaben nach etwa 1741 erschienen sein, sie konnte aber in den mir zugänglichen Bibliothekskatalogen nicht nachgewiesen werden.

<sup>68</sup> *Sancti / Leonis Magni / Romani Pontificis / opera / post Paschasii Quesnelli recensionem ad complures & præstantissimi- / mos mss. Codices ab illo non consultos exacta, emendata, & ineditis / aucta: Præfationibus, Admonitionibus, & ... illustrata. / adduntur / etiam quæcumque in Quesnelliana Editione inveniuntur, / eaque ad crisin revocantur: / curantibus / Petro et Hieronymo / fratribus Balleriniis / presbyteris Veronensibus. / ... / Venetiis / anno MDCCCLIII. / Apud Simonem Occhi.* (tom 1: 1553. tom 2: 1556; tom. 3: 1557). Das Metrum in Genesis hier tom. 2, Sp. 387–392.

<sup>69</sup> tom. II, 345sq: „*Idem porro Coustantius in hoc carmine corrigendo tria MSS. exemplaria adhibuit, Lugdunense, Colbertinum, & Victorinum, ex quibus adeo profecit, ut ejus editionem cum notationibus hic recudendam curavimus.*“

sämtlich übernommen und durch neue ergänzt, wo auf den jeweils nicht benützten Text hingewiesen wird.

Nicht enthalten ist das Gedicht in der bekannten Sammlung kleinerer patristischer Werke von Gallandi<sup>70</sup>: Die doppelte Präsenz in den Ausgaben des Hilarius von Poitiers wie des von Arles hielten den Herausgeber von einer Aufnahme in seine Kollektion ab.

In der Tradition der Dichtungssammlungen Maittaires steht die *Collectio Pisarenensis* (6 Bde., Pesaro 1766)<sup>71</sup>, deren offenbar mehrere Editoren es fertigbrachten, einander in der kuriosesten Weise zu widersprechen: Im kurzen Vorwort (Bd. 5, p. VII) *De S. Hilario Pictaviensi* wird das Gedicht dem Hilarius von Arles zugewiesen, in der dazugehörigen Fußnote aber wiederum ausdrücklich Hilarius von Poitiers, und so erscheint es auch vor den Gedichten des Papstes Damasus eingereiht (vgl. unten Anm. 114). Ähnlich konfus ist die Textgestalt: Obwohl im erwähnten Vorwort die Editionen Coustants und Maffeis zitiert werden, ist der Text doch nichts anderes als ein unveränderter Abdruck desjenigen der Maittaire-Sammlung.

Aus dem 19. Jahrhundert ist die Aufnahme des Metrum in Genesin unter die *opuscula dubia* des Hilarius von Arles in die *Patrologia Latina* Mignes<sup>72</sup> zu erwähnen, die einen wortgetreuen Abdruck der Editionen der Ballerini darstellt. Die dortige Unübersichtlichkeit bezüglich des Verhältnisses zu den Editionen Quesnels und Coustants pflanzt sich dabei ebenso fort wie der erwähnte Irrtum des „ms. Lugdunense“.

Die bislang letzte publizierte Ausgabe veranstaltete der in Breslau ansässige Rudolph Peiper (1834–1898). Er war im Zuge seiner Edition des Alcimus Avitus für die MGH<sup>73</sup> auf die beiden Laudunenses 273 und 279 gestoßen und hatte begonnen, sich mit der zu seiner Zeit noch nie seriös edierten Hepta-teuchdichtung<sup>74</sup> zu befassen, wobei er bald die Identität der die poetischen Texte

<sup>70</sup> *Bibliotheca / veterum patrum / antiquorumque scriptorum / ecclesiasticorum, / postrema Lugdunensi longe locupletior atque accuratior. / Cura et studio Andreae Gallandi Presbyteri / congregationis oratorii. / Venetiis 1765 – 1781. (14 Bde.)*

<sup>71</sup> *Collectio / Pisarenensis / omnium poematum, carminum, fragmen- / torum Latinorum, / sive ad Christianos, sive ad ethnicos, sive ad / certos, sive ad incertos poetas, / a prima Latinae linguae aetate / Ad sextum usque Christianum Seculum & Longobardorum / in Italiam Adventum pertinens, / Ab omnium Poetarum Libris, Collectionibus, Lapidibus, / Codicibus exscripta. // Pisauri MDCCLXVI. (in gen. hier tom. 5, p. 89–90).*

<sup>72</sup> PL tom. 50 (Paris 1863), Sp. 1287–1292.

<sup>73</sup> *Monumenta Germaniae Historica, auct. antiquiss. tom. VI pars 2: Alcimi Ecdicii Aviti Viennensis Episcopi opera quae supersunt recensuit Rudolphus Peiper, Berolini 1883.*

<sup>74</sup> Nebenbei bemerkt hing mit dieser einer der wenigen zutiefst peinlichen Schnitzer des sonst so korrekten Wiener Kirchenvätercorpus zusammen, insoferne v. Hartel seiner Edition des Cyprian (CSEL 3, 1–3; Vindobonae 1868–71) die seit Morel bekannten Verse 1–165 des

in *A* und *B* begleitenden Prosakommentare mit dem bereits anderweitig bekannten Wigbod-Kommentar feststellte.<sup>75</sup> In der Folge übernahm er für das CSEL die Herausgabe der Heptateuchdichtung, die angeblich in folgender Form angekündigt wurde: „CYPRIANUS (Gallic. poeta), Carmen de heptateucho, etc., DRACONTIUS de deo libri III, EUGENIUS TOLETANUS, VERECUNDUS“<sup>76</sup> Was als CSEL 23<sup>77</sup> dann wirklich erschien, entspricht gerade dem „Carmen de heptateucho, etc.“ aus der zitierten Annonce, stellt also eine recht verkürzte Form des ursprünglichen Planes dar. Es ist zu bedauern, daß der an der Edition des Alcimus Avitus bewiesene Arbeitseifer Peipers sich zwar einigermaßen auf die Probleme der Heptateuchdichtung, keineswegs aber auf die der genannten kleineren Gedichte übertrug, wovon die Edition selbst ebenso wie die ihr zugrundeliegenden und im Archiv der Kirchenväterkommission der Akademie der Wissenschaften in Wien zufälligerweise vollständig erhaltenen Arbeitsunterlagen Peipers beredtes Zeugnis ablegen: So zog er es nicht in Betracht, für das Metrum in Genesin außer den Codices *A* und *B* noch die jüngeren *R* und *E* heranzuziehen, obwohl er an einigen Stellen der Textgestaltung von

---

Genesisbuchs der Heptateuchdichtung beifügte, ohne zu bemerken, daß dieses Fragment bereits im 18. Jhd. durch die Neufunde Martènes und im 19. Jhd. durch diejenigen Pitras zu einem beachtlichen Epos angeschwollen war; selbst der genaueste Rezensent K. Schenkl bemerkte den fatalen Lapsus nicht (Zeitschrift f. d. österreichischen Gymnasien 24 (1873), 36–38), erst J. Mayor (The Latin Heptateuch, p. XII mit Anm. 1) reagierte darauf in zurückhaltend-britischer, doch umso vernichtenderer Weise.

<sup>75</sup> vgl. MGH, auct. antiquiss. tom. VI, pars 2, p. LVI mit Anm. 74.

<sup>76</sup> Mayor, dessen Kommentar zur Heptateuchdichtung 1889 erschien, als Peiper bereits längst an seiner Edition jenes Textes arbeitete, zitiert selbst diese offenbar offizielle Ankündigung, leider ohne Quellenangabe (Mayor, The Latin Heptateuch, p. XXXIV). De facto sind Dracontius, Eugenius von Toledo und Verecundus bis heute nicht im CSEL erschienen, und es liegt der Verdacht nahe, daß es sich bei dem in den 1880er Jahren angekündigten Band um den gewissermaßen rätselhaften Band CSEL 16.2, also die zweite Hälfte der Poetae Christiani minores (CSEL 16.1) hätte handeln sollen; durch Kriegsereignisse und sonstige Fährnisse ist eine Klärung dieses Sachverhaltes heute nicht mehr möglich.

<sup>77</sup> *Cypriani / Galli poetae / Heptateuchos / accedunt incertorum de Sodoma et Iona et ad senatorem carmina / et Hilarii quae feruntur in Genesin, de Maccabeis atque de / Euangelio, / recensuit et commentario critico instruxit / Rudolphus Peiper. / Pragae – Vindobonae – Lipsiae MDCCCLXXXI.* (= CSEL 23 Cypriani Heptateuchos). Die beiden Gedichte hier p. 231–239 (in gen.) und 270–274 (de ev.) mit dazwischen gesetztem Carmen de martyrio Maccabaeorum, das Peiper noch dazu überflüssig in zwei verschiedene Rezensionen aufspaltete. So entsprechen die drei Gedichte zwar der biblischen Reihenfolge, die Zusammengehörigkeit des Genesis- und des Evangeliengedichtes, die Peiper im Vorwort p. XXVIII sq. postulierte, wird für den Benutzer dadurch aber erfolgreich verschleiert.

Editionen, um deren Ableitung aus *R* er wußte, folgte.<sup>78</sup> Von den Ausgaben benützte er Morel 1560 (*m*)<sup>79</sup>, Fabricius (*f*), Weitz, Coustant und die der Ballerini, aus Weitz bezog er ferner einzelne Hinweise auf Grinaeus (*b*) und von Barth<sup>80</sup>, wobei in beiden Fällen Irrtümer bzw. Mißverständlichkeiten aus Weitz übernommen wurden; wie überhaupt die Konjekturezuweisungen Peipers im kritischen Apparat häufig falsch sind. Auch in der Annotierung in Form einer kurzen Similenliste (CSEL 23, p. 296ff.) bewies er eine gewisse Lässigkeit, indem er fast ausnahmslos nur die für sein Ohr realistisch klingenden Verweise aus dem Weitz'schen Kommentar von 1625 übernahm.<sup>81</sup> Die Autorenuweisung Peipers an einen sonst unbekanntem Hilarius des 5. Jhdts., die der Konstruktion eines gallischen Cyprian als Heptateuchdichter entsprach, wird im Zusammenhang mit Herzogs Pseudepigrapha-Theorie noch kurz zu betrachten sein. Die eigentlich beste Leistung Peipers bestand aber, von einigen guten Textverbesserungen abgesehen, in der erstmaligen Zusammenführung von In Genesin und De Evangelio.<sup>82</sup>

<sup>78</sup> Eine Folge dieser Ungleichgewichtung war der Irrtum von Winterfelds in MGH poet. 4, p. 180 mit Anm. 6, es gäbe überhaupt nur die zwei Laudunenser Codices: vgl. unten bei Anm. 635. Anscheinend folgte auch Smolak, K., Unentdeckte Lukrezspuren, 217, diesem Irrtum.

<sup>79</sup> Zum Zeitpunkt der Edition des Alcimus Avitus (1883) hielt Peiper diese noch für die Editio princeps (vgl. MGH auct. antiquiss. tom. VI, pars 2, p. LIX.) und stieß offenbar zu spät erst auf den richtigen Verweis Coustants auf Miraeus 1544. Da Peiper sich nicht die Mühe machte, diese ‚neue‘ Editio princeps einzusehen, was etwa an der kaiserlichen Hofbibliothek ohne weiteres möglich gewesen wäre, beruhte seine Einschätzung des Codex *R* außer auf den gelegentlichen Anmerkungen Coustants nur auf der tatsächlich stark verfremdeten Textgestalt Morels: „Nullius ... esse pretii, cum ipse Avitianorum carminum praeter prologum paucos tantum versus contulerim, ex Harteliana Cyprianeorum conlacione Hilariique et Dracontii libris a Morelio editis conicio.“ (p. LIX).

<sup>80</sup> In Klammern jeweils die bei Peiper im Apparat gebrauchte Abkürzung. Ein Schildbürgerstreich ist die Abkürzung *CBarth*, die einen normal denkenden Leser nach einem Codex *C* suchen läßt, während tatsächlich *C* bloß völlig systemwidrig für den Vornamen Caspar von Barths steht.

<sup>81</sup> Die verquere Similienangabe zu *moenia mundi* (in gen. 28), die von zehn möglichen Lukrezparallelen fünf anführt, darunter aber just nicht die am besten passende, worüber sich mit Recht K. Smolak (Unentdeckte Lukrezspuren, 227) wundert, findet etwa genau darin ihre Ursache.

<sup>82</sup> Zeitgenössische Rezensionen des CSEL 23: Petschenig, M., in: Berliner Philologische Wochenschrift 11, Nr. 25 (20. Juni 1891), Sp. 780–783; Riese, A., in: Literarisches Centralblatt für Deutschland, Jg. 1891, Nr. 34 (15. August), Sp. 1161; Preuschen, E., in: Theologische Literaturzeitung 16, Nr. 22 (1891), Sp. 539–541; Huemer, J., in: Deutsche Literaturzeitung 12, Nr. 42 (17. Oktober 1891), Sp. 1531–1533; „λ.“ (= C. E. Luthardt ?), in: Theologisches Literaturblatt, Jg. 1891, Nr. 44 (30. Oktober), Sp. 424–426; Weymann, C., in: Literarische Rundschau für das katholische Deutschland 18, Nr. 1 (Jänner 1892), Sp. 12; Mohr, P., in: Neue Philologische Rundschau, Jg. 1892, Nr. 7 (2. April), 103–105; Jülicher, Ad., in: Historische Zeitschrift (hg. v. Sybel / Lehmann) 69 (= N.F. 33,

Aus neuester Zeit ist noch die unpublizierte Dissertation Luigi Miraglias<sup>83</sup> zu nennen, die einen knappen fortlaufenden Kommentar zum Metrum in Genesin bietet. Selbst nicht auf Handschriftenstudium und nur auf wenigen der älteren Druckausgaben beruhend, folgt sein Text fast stets dem des mit Respekt behandelten CSEL 23, nur an sehr vereinzelt Stellen wird Kritik laut. Auch der Kommentar weist gelegentlich über die Similienliste Peipers hinaus gute Hinweise auf. Am verdienstvollsten aber ist das permanente Im-Blick-Behalten der theologischen Position des Dichters durch den Kommentator, nur daß Miraglia etwas zu sehr darum bemüht ist, jenen als rechtgläubigen Katholiken augustinischer Prägung gleichsam reinzuwaschen, und im Zuge dessen die Bedeutung in andere Richtungen, v. a. in die des Pelagianismus weisender Indizien verkennt bzw. unterbewertet.

---

1892), 313–315 (die zutreffendste Rezension, wenn auch vornehm-zurückhaltend); vernichtend hingegen Lejay, P., in: *Revue critique d'histoire et de littérature*, N.S. 32 (1891), Nr. 35–36 (31. August – 7. September), 113–116; hiergegen Wölfflin, E., in: *Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik* 7 (1892), 619f. Keine dieser Rezensionen geht näher auf die im CSEL 23 mit der großen Heptateuchdichtung ja nur mitedierten pseudo-hilarianischen Gedichte ein, fast alle bringen eigene Vorschläge zur Textkritik an der Heptateuchdichtung und bemängeln die schlechte druckgraphische Qualität und die hohe Rate an Druckfehlern, völlig zu Recht übrigens; insbesondere Lejay (115f.) fällt mit ätzendem Sarkasmus über die hochgradige Unbenützbarekeit des Bandes her, die entstand, als Peiper im letzten Moment vom Erscheinen des Heptateuchdichtungskommentars Mayors (vgl. oben Anm. 30) überrascht und gezwungen wurde, dessen Material in Appendixform seiner eigenen Arbeit anzufügen. Weiters vgl. Manitius, *Geschichte der christlich-lateinischen Poesie* (unten Anm. 129), 167, sowie Best, Hermann, *De Cypriani quae feruntur metris in heptateuchum, Dissertatio inauguralis, Marpurgi Cattorum 1891, passim*: Das kleine Werk stellt insofern eine Steigerung gegenüber Peiper dar, als Best, der auf der Basis der Edition Pitras schon längere Zeit an der Heptateuchdichtung arbeitete, um nachzuweisen, daß deren Genesisbuch einem anderen Autor zuzuschreiben sei als die restlichen Bücher, nicht nur wie Peiper vom Erscheinen des Kommentars Mayors, sondern auch noch von dem des CSEL 23 selbst unangenehm überrascht wurde. — In neuerer Zeit wurde, und nicht zu Unrecht, erneut Kritik an der zu schulmeisterlichen Methode der Textkonstituierung im CSEL 23 geübt, diesmal ausgehend vom Carmen de Sodoma: Die Edition sei „ingiustificatamente conservativa, rifiutandosi le migliori arrecate da un nuovo ottimo testimone inutilizzato prima dello Hartel, autorizza con pertinacia lezioni evidentemente supplite nella tradizione deteriore, trivializzazioni e glosse, c'è da credere più per fretta e noncuranza che per scelta deliberata dell' editore.“ (Versus de Sodoma. Introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di Luca Morisi, Bologna 1993, 39).

<sup>83</sup> Miraglia, Luigi, *De Hilarii carmine quod In Genesin* inscribitur. Tesi di laurea in Letteratura Cristiana Antica, Università degli Studi di Napoli, Facoltà di Lettere e Filosofia, Anno Accademico 1988–89.

## b) Carmen de Evangelio

Das Carmen de Evangelio bzw. sein Fragment findet sich nur in einer einzigen Handschrift, dem Codex Sangallensis 48 (G), der in seinem Hauptteil die vier kanonischen Evangelien auf Griechisch mit lateinischer Interlinearübersetzung enthält und als Codex Δ in den neueren Evangelieneditionen benützt erscheint.<sup>84</sup> Dem fast (s. u.) vollständig erhaltenen Codex ist ein kompletter Quaternio vorgebunden, der gleichfalls dem 9. Jhd. angehört und unschwer als Rest einer begonnenen und vielleicht nie weiter ausgeführten Vulgatahandschrift des neuen Testaments zu erkennen ist: Auf p. 5–7 enthält er die Praefatio des Hieronymus in *Evangelistas ad Damasum* sowie am Ende von p. 7 von anderer Hand einen nicht identifizierten Text, der in etwa eine Meditation über das Inhaltsverzeichnis der Evangelien darzustellen scheint und mit *et* am Seitenende abbricht; p. 9–14 finden sich die üblichen Kanontafeln, p. 15 die *Praefatio Hieronymi in Matth. Evang.*, p. 16–18 die *Breves eiusdem evangelii*; da die Paginierung, die um 1780 von dem damaligen Unterbibliothekar Ildefonso von Arx angebracht wurde, von 2 sofort auf 5 springt (fol. 1<sup>r/v</sup> = p. 1/2; fol. 2<sup>r/v</sup> = p. 5/6 etc.), kommt man mit p. 18 zum Ende der Lage, mit p. 19 beginnt der auch in der Art des Pergaments etwas abweichende griechische Evangeliencodex.

Auf den freigebliebenen Seiten dieser ersten Lage wurde nun von relativ grober Hand das Carmen de Evangelio eingetragen, und zwar p. 1 de ev. 1–26, p. 2 de ev. 27–60, p. 8 de ev. 61–99 und am Ende von p. 18 de ev. 100–114, womit das Gedicht am Ende der Lage abbricht. Nun fehlt dem beschriebenen Codex genau an dieser Stelle ein Blatt, nämlich das erste Blatt des griechischen Evangelienblocks (übrigens die einzige Beschädigung desselben), das ursprünglich unbeschrieben gewesen sein dürfte, wie der unversehrte Beginn des Matthäusevangeliums auf der nächsten Seite zeigt. Daraus resultiert folgende Überlegung: Wenn die Eintragung von De Evangelio auf die freigebliebenen Seiten der ersten Lage erst erfolgte, als jene dem eigentlichen Codex bereits vorgebunden war, so wäre fast mit Sicherheit anzunehmen, daß der um Ausnützung jeder freien Pergamentfläche sichtbar bemühte Schreiber den Schluß des Gedichtes auf jenem heute verschwundenen Blatt untergebracht hätte (zur vermutlichen Länge des Carmen de Evangelio siehe Kreuz 2001 [unten Anm. 85], 17f.; sowie hier 430f.; 439ff.). Zum Zeitpunkt der von Arx'schen Paginierung war dieses Blatt bereits von seinem Platz verschwunden, denn die Zählung

<sup>84</sup> Zur heiklen Frage, wie das Carmen de Evangelio nach St. Gallen geraten sein könnte, siehe oben Anm. 12.

läuft mit 18–19 über die Fehlstelle hinweg; es wäre aber denkbar, daß das nunmehr lose Blatt an anderer, vermeintlich passender Stelle in den Codex eingelegt wurde, nämlich nach p. 1/2, wo dem Benutzer die charakteristisch schwerfällige Hand des Schreibers von de ev. fast unangenehm ins Auge sticht. Dort wäre es durch von Arx konsequent mit 3/4 paginiert worden, was den sonst absurden Sprung der Paginierung von 2 auf 5 beim Wechsel von verso zu recto hinlänglich erklären würde, seither aber (und zwar vor 1836, dem Jahr der Ed. princ. von de ev.) aus dem Codex entfernt worden.<sup>85</sup> Ich wandte mich daher an die Stiftsbibliothek St. Gallen mit dem Ersuchen, unter den zahlreichen dort aufbewahrten Fragmenten nach einem hierher passenden zu forschen. Tatsächlich fand sich ein in Alter, Format und Paginierung (3/4) entsprechendes Blatt in einem Fragmentband (Cod. Sang. 1395, dort p. 426/427)<sup>86</sup>, dessen Inhalt, ein Bußgebet mit großer irischer ‚Peccavimus‘-Initiale sowie der Beginn einer Heiligenlitanei, wiederum mit irischer Initiale, zum Cod. Sang. 48 freilich überhaupt nicht paßt. Doch selbst wenn es sich hierbei nicht um das aus Sang. 48 entfernte Blatt handelt, bleibt derzeit nur sehr geringe Hoffnung, jenes und mit ihm eventuell den Schluß von de ev. durch Zufall zu finden.<sup>87</sup>

Die schon erwähnte Editio princeps von 1836 veranstaltete Heinrich Christian Michael Rettig (1799–1836), der die damals noch junge Technik der Lithographie (patentiert 1799) dazu benützte, den als wichtige Evangelienhs. erkannten Codex zu faksimilieren – ein ungeheurer Aufwand, der, gemessen an der Schwierigkeit des Unterfangens, ein durchaus respektables Ergebnis brachte.<sup>88</sup> Rein zufällig stieß Rettig dabei auf das Carmen de Evangelio und brachte auf p. LI–LIII seines Vorwortes zum Faksimile eine Wiedergabe des Gedichtes, die, versehen nur mit den allernotwendigsten textkritischen Verbesserungen, etwa die Mitte zwischen einer diplomatischen Abschrift und einer Edition hält.

---

<sup>85</sup> In gleichem Sinn äußerte ich mich bereits in: Pseudohilarius De Evangelio. Kommentar. Diplomarbeit, eingereicht von Gottfried E. Kreuz, Wien 2001, 8, Anm. 31.

<sup>86</sup> Für ihr freundliches Entgegenkommen in diesen Belangen sei den p. t. Mitarbeitern der Bibliothek des Stiftes St. Gallen, insbesondere Herrn Karl Schmuki und Frau Theres Flury, herzlichst gedankt.

<sup>87</sup> Es sei nur en passant darauf hingewiesen, daß am Ende des Cod. Sang. 48 von verschiedenen Händen noch zwei kurze Gedichte eingetragen sind, die L. Traube in MGH poet. lat. med. aev. 3, p. 686 veröffentlicht hat.

<sup>88</sup> *Antiquissimus / Quatuor Evangeliorum Canoniorum / Codex Sangallensis / Graeco – Latinus / interlinearis / nunquam adhuc collatus // ad similitudinem ipsius libri manu scripti / accuratissime delineandum et lapidibus exprimendum / curavit / H. C. M. Rettig. // Turici / sumtibus Friderici Schulthess / MDCCCXXXVI.*

Es folgte Dom J. B. F. Pitra (1812–1889), der 1852 das Carmen in sein *Spicilegium Solesmense* aufnahm.<sup>89</sup> Passend zu der bekannt eigenmächtigen Art dieses Herausgebers findet sich das Gedicht hier in acht nummerierte Sektionen (1–10, 11–23, 24–42, 43–59, 60–70, 71–80, 81–90, 91–114) eingeteilt und textkritisch eher glücklos bearbeitet. Sowohl Manitius<sup>90</sup> als auch, wohl von jenem abhängig, Schanz-Hosius<sup>91</sup> erklären übrigens die Edition Pitras zur *Editio princeps*; es ist denkbar, daß die Ausgabe Rettigs wegen ihrer aus technischen

---

<sup>89</sup> *Spicilegium Solesmense complectens Sanctorum Patrum Scriptorumque Ecclesiasticorum anecdota hactenus opera, selecta e Graecis orientalibusque et Latinis codicibus, publici juris facta curante Domino J. B. Pitra O.S.B. Monacho e congregatione Gallica, nonnullis ex abbatis Solesmensi opem conferentibus. Tomus primus, in quo praecipue auctores saeculo V antiquiores proferuntur et illustrantur, Parisiis MDCCCLII.* Das Carmen de Evangelio hier p. 166–170 mit einer dazugehörigen kurzen Bemerkung in den Prolegomena, p. XXXIVsq.: „Ultimo demum loco placuit lectorem interdum recreare carminibus, quae quum e codice Sangallensi olim opere graphico ad amussim fuerint expressa, facilis data ansa mihi est melius legendi et restituendi: haud invenusta sane carmina, quae nisi alia profecto quam Hilarii vena fluerent, multam injicerent suspicionem, qua scilicet parte cum hymno *Te Deum* consonant, eadem Abboni Floriacensi fecisse occasionem idem canticum Hilario constanter adjudicandi.“

<sup>90</sup> Manitius, *Geschichte der christlich-lateinischen Poesie* (unten Anm. 129), 102; der Lapsus ist umso befremdlicher, als Manitius nach eigener Aussage Kenntnis von der Edition Peipers (CSEL 23) hatte, aus der der wahre Sachverhalt leicht zu entnehmen war. – Ein im Prinzip entgegengesetzter Irrtum unterlief C. Springer, der in einer ansonsten akzeptablen Kurzcharakteristik des Gedichtes selbiges als „shorter poem ..., given the title *De evangelio* by its Renaissance editor“ beschreibt (Springer, Carl P. E., *The Gospel as Epic in Late Antiquity. The Paschale Carmen of Sedulius*, Leiden – New York – København – Köln 1988 [= VChr Suppl. 2], 58): Weder gibt es einen Editor der Renaissance, noch wurde der Titel neuzeitlich hinzugefügt, er ist vielmehr in der einzigen Handschrift enthalten: vgl. den im Folgenden zitierten Eintrag bei Schanz-Hosius.

<sup>91</sup> Schanz, M., *Geschichte der römischen Literatur*, bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian, neu bearbeitet von C. Hosius, (München 1914) HbdA 8, Bd. 4, 228: „Carmen de evangelio. Aus dem Sangallensis 48 s. viii hat J. B. Pitra ... ein Gedicht von 114 Hexametern hrsg., das in der Handschrift betitelt ist: *Carmen Hilarii Pictaviensis* (richtig: *Pictavensis*; -ic- legi vix possunt; Anm. d. Verf.) *episcopi de evangelio*. Es beginnt mit der Geburt Christi und schliesst daran die Anbetung Christi durch die Weisen aus dem Morgenlande. Wir erhalten indes keine Erzählungen; der Dichter gibt kurz die beiden Tatsachen, um daran eine enthusiastische Lobpreisung zu knüpfen. Dann verliert sich der Autor in wunderbar mystische Bilder. Das Gedicht ist ein Fragment. Weder dem Hilarius von Poitiers noch dem Hilarius von Arles können wir mit guten Gründen das Gedicht, das an prosodischen Gebrechen leidet, zuteilen; warum Peiper ... für unser Gedicht denselben Autor annehmen will, wie für das vorausgehende (= *In Genesin*, Anm. d. Verf.), ist nicht recht ersichtlich.“ Den besonderen Stellenwert der Enkomiaстик betont auch K. Smolak, wenn er, freilich nicht so radikal verkürzend wie Manitius, das Carmen de Evangelio als „enkomiastisches Gedicht mit didaktischem Einschlag (Inkarnation, Typologien)“ bezeichnet (Smolak, Kurt, *Das Gedicht des Bischofs Agrestius. Eine theologische Lehrepistel aus der Spätantike*. (Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar), SBph 284, 2, Wien 1973, 24).

Gründen wohl eher niedrigen Auflagenzahl keine genügende Verbreitung erfahren hatte.

Die dritte Edition führte R. Peiper im schon erwähnten CSEL 23 (270–274) durch, basierend auf dem Codex *G* sowie beiden vorangegangenen Editionen. Sein Text wurde 1963 in PL Suppl. 3, Sp. 1243–1245 erneut abgedruckt.

Ich selbst nahm im Rahmen meiner Diplomarbeit (Wien 2001; vgl. oben Anm. 85; der Text des Gedichtes dort 24–28.) eine auf Rettig, Pitra und Peiper basierende Textkonstitution und Kommentierung vor. Durch Autopsie des Codex *G* konnte mittlerweile die vollständige Richtigkeit des Rettigschen Faksimiles bestätigt werden.

## 2. Zur Forschungsgeschichte

Die an sich sehr schmale Forschung zu den Gedichten des Pseudo-Hilarius läßt sich auf eine relativ einfache Formel bringen: Von Anbeginn an dominiert die Frage nach der Person des Autors, deren Beantwortung jeweils die Grundlage für entsprechende, über bloße Erwähnungen selten hinausgehende Einordnung in Literaturgeschichten bildet. Seit der Zusammenführung der beiden Gedichte durch Peiper 1891 blieb die damit proponierte These von der Zusammengehörigkeit des *Metrum* in *Genesis* und des *Carmen de Evangelio* mangels näherer Untersuchungen in der Schwebe. Erst in neuerer Zeit wurden dank des allmählich erwachenden Interesses an spätantiker Literatur, das zu einer vermehrten Beschäftigung mit dem Phänomen der Bibeldichtung führte<sup>92</sup>, neue Fragestellungen auch an die pseudo-hilarianischen Gedichte herangetragen, doch blieben diese wie sämtliche quantitativ kleineren Werke ihrer Gattung deutlich im Schatten der großen Epen eines Iuvencus, Sedulius, Arator oder Alcimus; dazu trug wohl auch die An- bzw. Pseudonymität dieser Texte bei, der auch die sog. Heptateuchdichtung ihre im Vergleich zu ihrem Umfang bis heute unproportional geringe Zurkenntnisnahme in der einschlägigen Forschung zu verdanken hat.

---

<sup>92</sup> Einen Überblick über die Forschungssituation dieses Bereiches im allgemeinen gibt Herzog, *Bibelepik*, LX–LXXIII. In den dreißig Jahren, die seither vergangen sind, haben sich keine wesentlichen neuen Ansätze ergeben, sodaß Herzogs Analyse im Prinzip immer noch Gültigkeit besitzt. Eine rezenterer Gesamtschau, ausgehend im konkreten Fall von Sedulius, bei Springer, C., *The Gospel as Epic*, 9ff.

Dennoch ein kurzer Überblick. Das Jahr 1544 sieht, soweit derzeit bekannt ist, die Editio princeps des Metrum in Genesin durch L. Miraeus auf der Basis des Codex *R* und unter überlieferungsgemäßer Zuweisung an Hilarius von Poitiers.<sup>93</sup> Die gleiche Autorenzweisung nehmen die nachfolgenden Editionen von Morel 1560<sup>94</sup> und Fabricius 1564<sup>95</sup> anstandslos vor. Erst der Franziskaner Sixtus Senensis, dessen Bibliotheca Sancta<sup>96</sup> in etwa die Mitte zwischen einem Katechismus und einer Geschichte der christlichen Literatur hält, wies das Metrum ohne weitere Begründung dem Hilarius von Arles zu, wohl schlicht, weil ihm als erstem bewußt wurde, daß zwischen Hilarius von Poitiers und Leo dem Großen doch immerhin etwa zwei volle Generationen liegen. In weiterer Folge übernahmen auch jene Editoren, die das Metrum in Genesin wie bisher im Anhang der Werke des Hilarius von Poitiers zu edieren pflegten, die Überschreibung an Hilarius von Arles, so Gillot 1572<sup>97</sup> (und alle Neudrucke dieser Edition), die Ausgabe der Kölner Theologen 1618<sup>98</sup> und Despont in seiner Maxima Bibliotheca (1677)<sup>99</sup>, desgleichen die Literaturgeschichtsschreibung wie etwa das Autorenlexikon des extrem katholisch-streitbaren Ph. Labbe<sup>100</sup>, Rivetus<sup>101</sup>, Bellarminius<sup>102</sup> und später noch J. Fabricius<sup>103</sup>. Nicht dieser com-

---

<sup>93</sup> Da die Editionen bereits im vorangehenden Kapitel jeweils mit vollem Titel zitiert wurden und sich überdies auch im Anhang nochmals aufgelistet finden, verzichte ich hier auf erneute Zitate und verweise nur auf die entsprechenden Anmerkungen. Zu Miraeus 1544 siehe demgemäß oben Anm. 21.

<sup>94</sup> Vgl. oben Anm. 26. Welche Zuweisung in der dritten Auflage der Werke des Hilarius von Poitiers nach Erasmus durch M. Lipsius (Basileae 1550) getroffen wurde, konnte ich nicht feststellen; da aber sogar die vierte Auflage (Grinaeus 1570, also deutlich nach Sixtus Senensis) noch Hilarius von Poitiers nennt, während die fünfte (Gillot 1572) ausdrücklich Sixtus Senensis als Gewährsmann für die neue These bezeichnet, ist davon auszugehen, daß Lipsius noch an Hilarius von Poitiers festhielt.

<sup>95</sup> Vgl. oben Anm. 32.

<sup>96</sup> Vgl. oben Anm. 33.

<sup>97</sup> Vgl. oben Anm. 36.

<sup>98</sup> Vgl. oben Anm. 47.

<sup>99</sup> Vgl. oben Anm. 57.

<sup>100</sup> *Philippi Labbe, / Biturici, Societatis / Iesu Theologi, / De scriptoribus / ecclesiasticis / ... / dissertatio / ... / Parisiis / ... / M.DC.LX.* (2 Bde., alphabetisch geordnet, am Schluß des ersten Bandes etwas unvermutet ein langer Traktat gegen die Existenz der Pöpstin Johanna); beachtenswert nur die empörte Ablehnung der offenbar von Rivetus aufgebrachten und später nocheinmal von Gamber (vgl. unten 134 sowie bei Anm. 127) aufgegriffenen Theorie, der Autor des Metrum in Genesin sei identisch mit dem als Verfasser eines an Augustinus gerichteten Briefes (Aug. epist. 226) im Umkreis Prospers zu findenden, sonst unbekanntem Hilarius.

<sup>101</sup> Von mir benützt folgende Ausgabe: *Andreae / Riveti / Pictavi / S. Theol. D. et Professoris / in Acad. Lugd. Batavò, / Critici Sacri Libri IV / ... / Quarta Editio ab autore multis in locis / aucta et emendata. // Genevae, / In Officina Iacobi Chonèt. / M.DC.XLII.* Der

munis opinio schloß sich eigentümlicherweise der einzige Kommentator des Gedichtes, Johannes Weitz (1625)<sup>104</sup> an, sondern blieb bei H. v. Poitiers als Autor, vielleicht, weil ihm von Barths erst 1624 geäußerte Stellungnahme für H. v. Arles<sup>105</sup> noch nicht bekannt war. Im Werk der Centuriatores Magdeburgenses (seiner Berühmtheit wegen sei es erwähnt) von 1624 wird das Gedicht unüblicherweise bei keinem der beiden Hilarii erwähnt. Rätselhaft bleibt für mich die im Nomenclator des Aubertus Miraeus (nicht mit dem Ersteditor Ludovicus Miraeus zu verwechseln) erscheinende Behauptung, es existiere ein Scholion zu dem auf Hilarius von Arles bezogenen Abschnitt bei Gennadius, des Wortlautes: „Scripsit ad Leonem I papam, versu heroico, Historiam Geneseos, usque ad septimum caput.“ – Der Wortlaut dieses angeblichen Scholions deutet doch eher in die Neuzeit, sodaß der Information keine Bedeutung zukommen dürfte.<sup>106</sup> Erst im späten siebzehnten Jahrhundert regte sich Kritik: Die Überschrift in der Edition Quesnels „Metrum in Genesin ad Leonem Papam. Quod sub Hilarii Arelatensis Episcopi nomine circumfertur“<sup>107</sup> klingt nicht, als

---

fragliche Eintrag hier p. 303. Übrigens dürfte ebendiese Stelle Ausgangspunkt für die späterhin gelegentlich erscheinende falsche Jahreszahl der Edition Morels (1559 anstelle von richtig 1560) sein.

<sup>102</sup> Von mir benützt folgende Ausgabe: *Roberti Bellarmini e societate Iesu S. R. E. Cardinalis de Scriptoribus Ecclesiasticis liber unus. (...) Ultima Editio ab auctore aucta & recognita. Lutetiae Parisiorum, M.DC.XLIV;* p. 114 Ablehnung der Autorenschaft des H. v. Poitiers „cum ad Leonem Papam scriptum sit“, p. 204 ohne weitere Beweisführung die Zuweisung des Gedichtes an H. v. Arles. – Das Werk Bellarminius' wurde übrigens späterhin durch Casimir Oudinus fortgeführt (*Supplementum de scriptoribus vel scriptis ecclesiasticis (sic!) a Bellarmino omissis ... Parisiis M.DC.LXXXVI;* enthält keinerlei für Ps.-Hil. interessantes Material), woraus letztlich dessen eigene Literaturgeschichte (vgl. unten Anm. 116) resultierte.

<sup>103</sup> Von mir benützt die zweite Auflage: *Jo. Alberti Fabricii / SS. Theol. D. & Prof. Publ. Gymnasii- / que h. a. Rectoris / Bibliotheca Latina / Sive / Notitia Auctorum Veterum / Latinorum, quorumcunque scripta / ad nos pervenerunt, distributa in libros IV. / ... / Hamburgi / ... / A. C. MDCCVIII.,* lib. IV, cap. II, p. 699; p. 700ff. übrigens nach meinem Dafürhalten einige Hinweise auf die, von dem seit jeher bekannten Beginn des Genesisbuches abgesehen, noch unpublizierte, aber offenbar gerüchteweise schon bekannte große Heptateuchdichtung, die prompt mit Alcimus Avitus durcheinandergbracht wird.

<sup>104</sup> Vgl. oben Anm. 52.

<sup>105</sup> Vgl. oben Anm. 51. Hier Sp. 1446: „Hilarii Arelatensis non Pictavensis alterius tamen & hujus clarissimi & sanctissimi viri carmen habemus in Genesin scriptum ...“ Hingegen spricht v. Barth 1612 noch ohne nähere Spezifizierung von *divus Hilarius* als Autor.

<sup>106</sup> *Bibliotheca / Ecclesiastica / sive / Nomenclatores / VII. veteres. / ... / Aubertus Miraeus, / Bruxellensis, / S. R. E. Proto-notarius, Decanus Antverp. Auctariis (sic!) ac / Scholiis illustrabat. / Antverpia, / Apud Jacobum Mesium. M.DC.XXXIX.,* p. 64.

<sup>107</sup> Quesnel <sup>2</sup>1700 (vgl. oben Anm. 62.), p. 384. Es ist denkbar, daß schon die erste Auflage (1675) diese Formulierung enthielt, obwohl die oben zitierte Bemerkung Coustants

ob der Editor von dieser behaupteten Autorenschaft besonders überzeugt gewesen wäre, deutlicher noch wurde P. Coustant, der Herausgeber der Werke des H. v. Poitiers im Bunde der Mauriner Kongregation: „*In mss. S. Hilario Pictavensi adscibitur, ejusque nomen in editis obtinuit, donec à Sixto Senensi & Gillotio Campano Hilario Arelatensi adjudicatum est: qua auctoritate, non apparet. Ex sola eorum fide Quesnellius in novissima Operum S. Leonis Papae editione ceteris S. Hilarii Arelatensis scriptis hoc metrum adjunxit, quamvis ipsi videretur primus poetae conatus, carmen non tam scribentis quàm meditantis, quod ubique fœdissimis scateat erratis, & in quo vix ulla metri leges observatæ, plures versus non absoluti, vix ipsa delibata materis. Sed si propterea Hilario Pictavensi indignum est, nulla succurrit ratio cur Arelatensi attribatur.*“<sup>108</sup>

Nun läßt sich anhand der sehr geringfügigen Reste der poetischen Produktion des Hilarius von Arles zwar kaum ein Qualitätsbeweis für oder wider seine Autorenschaft bezüglich des Metrum in Genesis erbringen, dennoch traf Coustant mit seiner Skepsis zweifellos das Richtige. Das 18. Jahrhundert (Maffei 1730<sup>109</sup>, Poletti ~ 1741 und 1748<sup>110</sup>, Ballerini 1756<sup>111</sup>) und infolgedessen auch die Patrologia Mignes<sup>112</sup> halten bei diesem Stand, doch bestätigen Ausnahmen die Regel: Die Literaturgeschichte Leysers<sup>113</sup> bleibt bei Hilarius von Arles als Autor von sowohl In Genesis als auch De martyrio Maccabaeorum; die Collectio Pisaurensis (1766) erklärt einfach beide Autorenuweisungen für sowohl richtig als auch falsch<sup>114</sup>, und die Kollektion Maittaires (1713;<sup>1</sup> 1721)<sup>115</sup>

---

nahelegen würde, daß Quesnel 1675 noch weniger vorsichtig formuliert und H. v. Arles direkt als Autor bezeichnet hatte.

<sup>108</sup> Coustant 1693 (vgl. oben Anm. 63), Sp. 1369sq.

<sup>109</sup> Vgl. oben Anm. 66.

<sup>110</sup> Vgl. oben Anm. 67.

<sup>111</sup> Vgl. oben Anm. 68.

<sup>112</sup> Vgl. oben Anm. 72.

<sup>113</sup> Polycarpi Leyseri / Poes. Prof. ord. in Acad. / Helmstadiensi / Historia / Poetarum / et / Poematum / medii aevi / decem / post annum a nato Christi / sto CCC, seculorum // ... // Halae Magdeb. sumptu Novi Bibliopolii / ... / MDCCXXI., p. 55sq.

<sup>114</sup> Oben Anm. 71; tom. 5, p. VII einige Angaben *De S. Hilario Pictaviensi*, worin sich folgender Satz findet: *Hilarii Pictaviensis Episcopi Genesis sive Hexaemeron ad Leonem Papam carmine Epico. Constat hodie rectius tribui Hilario Arelatensi, etsi Pictaviensis operibus addidit Lud. Miræus Paris. 1544 ...* – In Kombination mit der dazugehörigen Fußnote: *Manuscripta adjudicant hoc carmen Hilario Pictaviensi teste Scipione Maffei in editione ejusdem Hilarii Veronæ, 1730. Critici quidam illud transcripserunt Arelatensi. Cum rationem hi non afferant, nos cum eodem Maffeo Opus hoc Pictaviensi tribuimus.* ergibt sich eine höchst eigenwillige Diskrepanz, ganz abgesehen davon, daß Maffei sich mitnichten für eine Autorenschaft des H. von Poitiers ausgesprochen, sondern lediglich die grundsätzliche Skepsis Coustants beiden Varianten gegenüber geteilt hatte.

<sup>115</sup> Vgl. oben Anm. 64 und 65.

folgt überhaupt seelenvergnügt der längst antiquierten Edition Morels und nennt ausschließlich Hilarius von Poitiers.

Den wohl informativsten Überblick über das bis dato bekannte Material bietet Casimir Oudinus in seiner Geschichte der christlich-antiken Literatur.<sup>116</sup> Man findet hier (tom. I, Sp. 439sq.) eine Rezension der einzelnen Gesamtausgaben der Werke des Hilarius von Poitiers, die ab der von Miraeus 1544 besorgten Auflage ja auch das Metrum in Genesis enthielten; die Aufzählung ist von Ascensius 1510 bzw. Erasmus 1523 bis Coustant 1693 im Prinzip vollständig. Das Metrum in Genesis wird entsprechend der Mauriner-Edition als Element der „Appendix alienorum“ genannt, nähere Beschäftigung mit ihm und den übrigen Werken der Mauriner Appendix abgelehnt.<sup>117</sup> – Wenig erhellend ist der Eintrag in der sonst guten Literaturgeschichte von Cave, wo das Metrum in Genesis versehentlich zweimal erscheint, einmal als Werk des Hilarius v. Arles, einmal als das des von Labbe ins Spiel gebrachten sonst unbekanntem Briefschreibers Hilarius.<sup>118</sup>

Erst die Auffindung des Carmen de Evangelio ändert die Situation allmählich: Dessen erster Editor Rettig<sup>119</sup> folgt noch der vom Codex unicus gebotenen Zuweisung an Hilarius von Poitiers, der zweite Herausgeber hingegen, Pitra, zog sich auf die Bezeichnung „Carmen eidem (= Hilarius von Poitiers, Anm. d. Verf.) aut alteri tribuendum Hilario“ zurück.<sup>120</sup>

Langsam nur wurde die Existenz des Evangeliengedichtes von der Literaturgeschichtsschreibung zur Kenntnis genommen: Die beliebte Literaturgeschichte J. Bährs etwa charakterisiert zwar das Metrum in Genesis in relativ zustimmens-

---

<sup>116</sup> Von mir benützt eine offenbar postume Ausgabe (der vor allem für seine Tobsuchtsanfälle bekannte Oudinus war bereits 1717 verstorben): *Casimiri Oudini / commentarius / de / scriptoribus / ecclesiae antiquis / illorumque scriptis tam impressis / quam manuscriptis adhuc extantibus / in celebrioribus Europae bibliothecis a Bellarmino, / Possevino, Philippo Labbeo, Guilelmo Caveo, Ludovico Ellia / du Pin, et aliis omissis, ad annum MCCCCLX. vel ad / artem typographicam inventam / cum / multis dissertationibus, / in quibus / insigniorum ecclesiae autorum / opuscula atque alia argumenta / notabiliora accurate et prolixè / examinantur, / tribus voluminibus / cum indicibus necessariis. // Francofurti ad Moenum, / sumptibus Maur. Georg. Weidmanni, /.../ MDCCXXII.*

<sup>117</sup> Oudinus, Commentarius, tom. 1, Sp. 451: *Quae autem in Appendicem Operum S. Hilarii a Monachis Benedictinis adjecta sunt, cum Opuscula modica & momenti nullius sint, monitaque sua singulis habeant praefixa, operae pretium non est iis istic immorari.*

<sup>118</sup> *Guilelmi Cave, / SS. Th. Profess. Canon. Windsoriensis. / Scriptorum ecclesiasticorum / historia literaria, / a Christo nato usque ad saeculum XIV. / ... / Editio novissima, / Ab Authore Ipsomet ante Obitum recognita & auctior facta. / Volumen I. / Basileae, / Apud Joh. Rudolph. Im-Hoff. / MDCCXLI.* Die beiden Erwähnungen hier p. 213–215 und p. 416.

<sup>119</sup> Vgl. oben Anm. 88.

<sup>120</sup> Pitra, *Spicilegium Solesmense* 1, Parisii 1852, 166.

würdiger Form<sup>121</sup>, weiß mit dem Evangeliengedicht aber sichtlich nicht viel anzufangen.<sup>122</sup> Nicht wesentlich anders, wenngleich etwas ausgeglichener das Bild, das sich etwa bei einem Blick in die Literaturgeschichte von Teuffel<sup>123</sup> bietet.

Durch R. Peiper, der im CSEL 23<sup>124</sup> die beiden Gedichte zusammenführte und einen gemeinsamen Autor postulierte, mußte konsequent auch für das Evangeliengedicht jeder Gedanke an eine Autorschaft des Hilarius von Poitiers aufgegeben werden. Mit der vorsichtigen Formulierung *Vt Cypriani, ita Hilarii multi fuerunt in Gallia etiam quinto saeculo*<sup>125</sup> weist er generell jede Identifikation des Autors mit einer prosopographisch eingrenzbarer Person von

<sup>121</sup> Bähr, J. Chr. F., Geschichte der Römischen Literatur, Bd. 4 (= christliche Dichtung und Geschichtsschreibung), <sup>2</sup>Carlsruhe 1872, 55: „Mit gleichem Unrecht hat man ihm (= H. v. Poitiers, *Anm. d. Verf.*) auch früher ein anderes Gedicht beigelegt, dessen Verfasser offenbar ein anderer Hilarius, Bischof von Arles, *Hilarius Arelatensis*, um 429, ist: *Genesis*, auch *Metrum in Genesis*. Dieses Gedicht, begleitet mit einer in Distichen abgefaßten, an Leo I gerichteten Dedication, besingt in Hexametern die Schöpfung der Welt bis zur Sündfluth und gibt demnach eine in Verse gebrachte Beschreibung der Welterschöpfung; so schließt auch dieses Gedicht sich den erzählenden und beschreibenden Dichtungen an, deren Kreis Juvenus mit seiner Evangeliengeschichte eröffnet hatte; Ausdruck und Sprache weisen dem Gedicht eine ehrenvolle Stelle in dieser Reihe christlicher Dichtungen an, da es eben so frei ist von Schwulst und Überladung, als von einer an die Prosa grenzenden Trockenheit und Schmucklosigkeit. Einzelne Verstöße in Metrum und Prosodie, oder Ausdrücke der späteren Latinität fehlen hier so wenig, wie bei den anderen Dichtern jener Zeit.“ Allgemein herrscht bei Bähr freilich, was die kleineren, zumeist anonymen oder pseudepigraphen Bibeldichtungen betrifft, noch heillose Verwirrung.

<sup>122</sup> Bähr, Geschichte der Römischen Literatur, Bd. 4, 55: „Zweifelhaft erscheint auch ein anderes unter des Hilarius (= H. v. Poitiers, *Anm. d. Verf.*) Namen aus einer St. Gallen'schen Handschrift herausgegebenes Lobgedicht auf Christus in Hexametern, welches jedoch nicht vollständig mehr erhalten ist.“ Offenbar wird hier sogar die Zugehörigkeit des Carmen de Evangelio zum Genus der Bibeldichtung nicht erkannt.

<sup>123</sup> Teuffel, W. S., Geschichte der römischen Literatur, <sup>3</sup>Leipzig 1875, 977, § 418,2: „...aus einer St. Gallener Evangelienhandschr. saec. VIII 114 Hexameter über die Geburt Christi mit lockerer Prosodie (v. 15. 17. 18. 38. 80. 88), bes. häufiger Verlängerung einer kurzen Silbe (26. 229. 31. 34. 50. 82. 109. 113), aber auch zweifelhafter Berechtigung, diesem Hilarius (= *Hilarius v. Poitiers, Anm. d. Verf.*) zugeschrieben zu werden.“ – 1078, § 457,7: „Metrum in Genesis (Schöpfung), 197 Hexameter, mit drei Distichen Widmung an Leo papa, von (diesem?) Hilarius (= *Hilarius v. Arles, Anm. d. Verf.*). Der biblische Stoff ist darin mit Freiheit behandelt.“

<sup>124</sup> Vgl. oben Anm. 77. Die Ausgabe blieb seither Standard und bildet auch die Grundlage für die Aufnahme der beiden Gedichte in Stegmüller, Repertorium Biblicum Medii Aevi (Madrid 1950sq.), s. n. III, 3532 (in gen.) und III, 3534 (de ev.) sowie die jüngeren Werke Clavis Patristica Pseudepigraphorum Medii Aevi (in gen. = CPPM II, A, 2160 sowie 2611; de ev. = CPPM II, A, 2162 sowie 2612) und Clavis Patrum Latinorum (in gen. = CPL 1427; de ev. = CPL 1429).

<sup>125</sup> CSEL 23, p. XXVIII.

sich und tut daran meines Erachtens recht, auch wenn sein Festhalten am Namen Hilarius heutigen Spekulationen nicht mehr angemessen erscheint.<sup>126</sup> Kurios muß es dem genauen Leser auch erscheinen, daß Peiper, obwohl er eine Zugehörigkeit des Makkabäergedichtes zu den beiden als Paar erkannte anderen Gedichten für recht unwahrscheinlich hielt<sup>127</sup>, dieses, noch dazu in zwei vermeintliche Rezensionen aufgespalten, zwischen das Metrum in Genesin und das Carmen de Evangelio setzte.<sup>128</sup>

---

<sup>126</sup> In dieser Auffassung folgt er nahezu unterschiedslos der kurz zuvor erschienenen Literaturgeschichte Eberts (Ebert, A., Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande bis zum Beginn des XI. Jahrhunderts, zweite verbesserte und vermehrte Auflage, Leipzig 1889), worin sich eine immerhin kurze Charakterisierung des Metrum in Genesin mit Ablehnung der Autorenschaft Hilarius von Poitiers', Skepsis gegenüber der des Hilarius von Arles und der halbresignierenden Feststellung, das Gedicht werde „jedenfalls einen Hilarius zum Verfasser gehabt haben“, findet (Bd. 1, 369). Prinzipiell richtig auch die daselbst getroffene Feststellung: „Es ist das Gedicht keineswegs ohne Begeisterung und Schwung geschrieben, wie denn der Dichter auch häufig zur Apostrophe, namentlich Gottes, übergeht. So gesellt sich hier ein gewisses lyrisches Element zu dem epischen. – Einzelne Züge lassen übrigens leicht erkennen, daß die entsprechende Darstellung im ersten Buch der Metamorphosen unserem Autor bei der seinigen gegenwärtig war.“

Es gehört nur am Rande hierher, daß Peiper in gleicher Weise, jedoch mit größerer Zuversicht den Autor der sog. Heptateuchdichtung mit einem bis heute durch die Handbücher spukenden, als Person vollkommen unfaßbaren Cyprianus bzw. Cyprianus Gallus identifizierte: Zwar hatte schon der eben erwähnte Ebert (120f.) kurz zuvor die Feststellung getroffen: „Daß in dem Codex Corbeiensis die Genesis (= Heptateuchdichtung) dem Iuvencus beigelegt wird, fällt so wenig ins Gewicht, als daß sie in anderen Cyprian zugeschrieben wird“, doch erst Herzog (Bibelepik, 53ff.) gelang es wohl, ernstzunehmenden Widerspruch gegen Peipers gallischen Cyprian anzumelden; die kurioseste Blüte trieb die Namensgläubigkeit älterer Gelehrter vollends, als A. v. Harnack den Heptateuchdichter mit dem Autor der Cena Cypriani gleichsetzen wollte (v. Harnack, A., Drei wenig beachtete cyprianische Schriften und die „Acta Pauli“, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 19 (= N. F. 4), Leipzig 1899, Heft 3, 3–34).

Keine Kenntnisse hatte Ebert offenkundig von der Existenz des Carmen de Evangelio, wengleich er mit den Editionen Pitras wohlvertraut war, wie (Ebert, Bd. 1, 120, Anm. 2) seine nur zu berechtigte Abkanzelung desselben und seiner Methodik trefflich beweist.

<sup>127</sup> Nur der Kuriosität halber ist hier die deutlich ältere Behauptung G. F. Beck's zu erwähnen, das Makkabäergedicht sei den anderen pseudo-hilarianischen Gedichten (was zu seiner Zeit nur das Metrum in Genesin sowie allfällige dem Hilarius von Poitiers attribuierte Hymnen meinen konnten) in signifikanter Weise ähnlich: „... neque dubitari potest, quin simile sit (scil. Carmen de martyrio Maccabaeorum, Anm. d. Verf.) aliis hujus viri poematis, quae nobis supersunt.“ (Beck, Georg Friedrich Heinrich, Dissertatio de Orosii historici fontibus et auctoritate et altera de Antonii Raudensis aliquo opere inedito, cum Hilarii carmine in natalem Machabaeorum Matris, Gotha 1834, 37. Man hat nicht den Eindruck, daß Beck die fraglichen Gedichte besonders genau gelesen hatte.

<sup>128</sup> Auch seine diesbezüglichen Formulierungen im Vorwort zeigen den sonst geschätzten Editor Peiper nicht eben auf dem Gipfel seiner Leistungsfähigkeit: „*Ceterum eiusdem auctoris, qui Genesin scripsit, de Evangelio carmen est, cuius Sangallensis liber particulam*

Fast gleichzeitig mit Peiper erschien die bislang ausführlichste publizierte Betrachtung beider Gedichte durch niemand geringeren als Max Manitius in seiner Geschichte der christlich-lateinischen Poesie<sup>129</sup>, die zwar die Edition Peipers im CSEL bereits kennt, auf selbige aber nicht ernstlich eingeht: So weist Manitius das Carmen de Evangelio mit einiger Skepsis dem Hilarius von Poitiers zu, während er mit größerer Sicherheit als Autor des Metrum in Genesis Hilarius von Arles ansetzt und sogar ausdrücklich gemeinsame Autorenschaft beider Gedichte aufgrund der angeblich verschiedenen Verstechnik ablehnt.<sup>130</sup> Beide Gedichte paraphrasiert Manitius vergleichsweise ausführlich und fügt in den Anmerkungen eine Reihe brauchbarer Similienverweise an, wohingegen seine Gesamtbetrachtungen der beiden Gedichte, deren Freiheit gegenüber dem Bibeltext er völlig richtig erkennt, zu der nicht haltbaren Annahme, das Metrum in Genesis sei nicht abgeschlossen, und das Evangeliengedicht überhaupt nur kleiner Rest eines ehemals umfangreichen Epos, führen.<sup>131</sup>

Nur noch von antiquarischem Interesse ist für den heutigen Leser der in seiner Zeit aber immerhin respektable Versuch St. Gambers, eine Geschichte der Genesisdichtung der Spätantike zu schreiben<sup>132</sup>; sein an sich nicht neuer (vgl. oben Anm. 100) Vorschlag, als Autor anstelle des Hilarius von Arles, den er aus stilistischen wie prosopographischen Gründen ausschloß, einen aus dem Umkreis Prosper's als Autor eines an Augustinus gerichteten Briefes bekannten anderen Hilarius anzusetzen, muß freilich in dem Augenblick, da man sich zu einer Anerkennung der pelagianisierenden Tendenz des Dichters von In Genesis

---

*servavit. Eidem auctori adscribi posse de Maccabeis carmen, quod eiusdem sane aetatis est, non tam certo adfirmare audeam, cum praesertim dubitari possit, num Hilarii nomen ex Genesis inscriptione per errorem huc sit translatum.*“ (CSEL 23, p. XXVIII<sup>s</sup>q.) – Der Irrtum dabei: Es gibt keine einzige Handschrift und auch keine von Peiper postulierte Überlieferungslinie, in der je das Metrum in Genesis und das Makkabäergedicht überhaupt beisammengestanden wären, sodaß eine mechanische Übertragung des Autorennamens, wie sie freilich oft genug vorkam, a priori ausgeschlossen ist.

<sup>129</sup> Manitius, Max, Geschichte der christlich-lateinischen Poesie bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts, Stuttgart 1891. Hier das Metrum in Genesis p. 188–192, das Carmen de Evangelio p. 101–105.

<sup>130</sup> Hierzu vgl. unten 64ff.; Manitius, Geschichte der christlich-lateinischen Poesie, 105: „Die Autorschaft (*des Carmen de Evangelio, Anm. d. Verf.*) dem Hilarius von Arles beizulegen geht auch nicht gut an, da dessen Verkunst auf einer besseren Stufe steht.“ – Vgl. hierzu unten Anm. 378.

<sup>131</sup> Manitius, Geschichte der christlich-lateinischen Poesie, 191 (zu in gen.): „Es ist allerdings fraglich, ob es hier sein wirkliches Ende erreicht hat, da ein passender Abschluß fehlt.“ – 102 (zu de ev.): „Dasselbe scheint nur ein unbedeutendes Fragment zu sein, denn vielleicht waren die Wunder Christi vollständig dargestellt.“

<sup>132</sup> Gamber, Stanislas, *Le livre de la „Genèse“ dans la poésie Latine au V<sup>m</sup>e siècle*, Paris 1899.

durchringt, in sich zusammenfallen.<sup>133</sup> Allgemeiner in seinem Ansatz und heute noch unverzichtbar hingegen ist die 1912 erschienene Studie Frank Egleston Robbins' zur christlichen Hexameronliteratur<sup>134</sup>, speziell zu der der Patristik, deren partielle Herleitung aus der jüdischen Exegese etwa des Philon wie auch ihre Abhängigkeit von der griechischen Philosophie, speziell dem Timaios, einleitend gezeigt wird. Zwar interessiert Robbins die Genesisdichtung nur am Rande<sup>135</sup>, sodaß seine Arbeit für Ps.-Hil. nur indirekt zur Erhellung des exegetischen Hintergrunds der Zeit heranzuziehen ist, doch geht von ihm jene Linie aus, die drei Generationen später D. J. Nodus (s. u.) zur Aufarbeitung eben der von Robbins beiseitegelassenen poetischen Werke führte.

Als knappe Erwähnung nur einer ebensolchen wert ist der Eintrag in G. Krügers „Bibeldichtung zu Ausgang des Altertums“, wo die dichterische Qualität des Ps.-Hil. und seine freie Stoffbehandlung gelobt, das Genesisgedicht (und nur auf dieses bezieht sich Krüger) aber als „nur ein freilich nicht unbedeutendes Bruchstück“ bezeichnet wird.<sup>136</sup> Gleichfalls als nahezu unveränderte Übernahme aus Manitius sind die Ausführungen zu bezeichnen, die O. J. Kuhnmuensch in seiner 1929 erschienenen Anthologie früher christlicher Dichtung den dort aus Ps.-Hil. in Auswahl gebotenen Textpassagen (jene aus de ev. übrigens mit englischer Übersetzung) voranstellt: Die Autorenverteilung nimmt er in der Art Manitius' vor, dessen These von der Unabgeschlossenheit des Genesisgedichtes er teilt, hinzu tritt eine irrige Angabe betreffs der Überschriftzeile im Codex Sangallensis 48.<sup>137</sup>

---

<sup>133</sup> Gamber, *Le livre de la „Genèse“*, 18. Weiters attestiert Gamber dem Gedicht korrekt weitgehende Unabhängigkeit vom biblischen Bericht (58), grundsätzlichen Hang zum Symbolismus (89) und, weniger glücklich, den Bau der Arche als Abschluß (79). Richtig sein Hinweis auf den mit *Vers 7 Dignum opus et iustum ...* eindeutig bezeichneten liturgischen Grundgestus des Gedichts, den er zutreffend, doch ohne Näheres auszuführen, mit der *Precatio* des Marius Victorius vergleicht (85).

<sup>134</sup> Robbins, *Frank Egleston, The Hexaemeral Literature. A Study of the Greek and Latin Commentaries on Genesis*, Diss. Chicago 1912.

<sup>135</sup> Robbins, *The Hexaemeral Literature*, 73: „Most of the poetical versions of the Genesis story were written soon before or after 430, but their interest does not fall in this field (= *Die Genesisliteratur nach Augustinus, Anm. d. Verf.*) because in general they do not attempt to comment upon the creation story.“ Das ist natürlich prinzipiell richtig, erweckt aber den Eindruck, die Genesisdichtung sei grundsätzlich nicht exegetisch: Das Gegenteil ist der Fall, nur ist sie so vollständig von der jeweils aktuellen ‚offiziellen‘ Exegese abhängig, daß sie mangels eigener origineller Beiträge tatsächlich für Robbins' Untersuchung vernachlässigbar war.

<sup>136</sup> Krüger, *Gustav, Die Bibeldichtung zu Ausgang des Altertums. Mit einem Anhang: Des Avitus von Vienna Sang vom Paradiese. Zweites Buch, im Versmaß der Urschrift übertragen von ~ (= Vorträge der theologischen Konferenz zu Gießen 37)*, Gießen 1919, 8f.

<sup>137</sup> Kuhnmuensch, *Otto J., SJ, Early Christian Latin Poets from the Fourth to the Sixth Century. With Introduction, Translation, Commentary and Notes*, Chicago (Loyola University

Immer noch den bislang gültigen Forschungsstand repräsentiert im Prinzip der entsprechende Eintrag in der Literaturgeschichte von Schanz und Hosius, wo beide Gedichte letztlich weder dem Hilarius von Poitiers noch dem von Arles, sondern irgendeinem Hilarius zugewiesen werden, ihre gemeinsame Autorenschaft als unbewiesen in Frage gestellt wird.<sup>138</sup> Auch die neueste mir erreichbare Erwähnung des Metrum in Genesin, welche man in C. Whites kleiner Anthologie früher christlicher Dichtung<sup>139</sup> findet, lautet im Prinzip noch gleich, nur daß hier, wie etwa auch im Epos-Artikel Thraedes, die Existenz des Evangeliengedichts, ob zugehörig oder nicht, völlig ignoriert wird.

Auf genau derselben Linie liegt, wohl nicht zufällig, die Vorstellung beider Gedichte in der Geschichte der altkirchlichen Literatur von Bardenhewer, nur daß hier das Carmen de Evangelio womöglich noch schlechter beschrieben wird als bei Schanz-Hosius.<sup>140</sup>

---

Press) 1929). Hier 93–99 der dem CSEL 23 entnommene Text von de ev. 1–14; 24–27; 33–39; 43–67; 75–104 mit Übersetzung ins Englische. Die Behauptung, der Sangallensis enthalte die Überschrift „Sti. Hilarii Pictaviensis De Evangelio XRI, vel De Christo“ ist schlichtweg falsch (93); 390–391 die Verse 125–183 des Metrum in Genesin (Text des CSEL 23, ohne Übersetzung) unter der Bezeichnung „A Genesis Fragment of Hilarius of Arles“ mit der einleitenden Bemerkung: „... an interesting Genesis fragment of 204 lines, now generally ascribed to Hilary, who was Bishop of Arles from 429 to 454. The biblical story from the Creation to the Flood is told with unusual freedom and with occasional poetic touches.“

<sup>138</sup> Schanz, M., Geschichte der römischen Literatur, bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian, neu bearbeitet von C. Hosius, (<sup>2</sup>München 1914) HbdA 8, Bd. 4/1, 228: Das Metrum in Genesin ist hier im Prinzip richtig charakterisiert, mit dem Carmen de Evangelio hingegen, dessen Editio princeps noch dazu falsch angegeben wird (Pitra anstatt Rettig), wußten die Verfasser merklich nichts anzufangen: „Dann verliert sich der Autor in wunderlich mystische Bilder“ (vgl. oben Anm. 91) ist nicht eben eine besonders angemessene Formulierung für den schlichten Vorgang einer Paraphrase des vierten Apokalypsenkapitels, und die abschließende Feststellung „Warum Peiper für unser Gedicht denselben Autor annehmen will wie für das vorausgehende (= *in gen.*; *Anm. d. Verf.*), ist nicht recht ersichtlich“ entspricht zwar prinzipiell den an Peipers Ausgabe zu beobachtenden Gegebenheiten, zeigt aber gleichzeitig, daß weder Schanz noch Hosius die beiden Gedichte je gelesen haben dürften, da sich kein einigermaßen sensibler Leser selbst bei erster Durchsicht dem Eindruck, es mit Stücken derselben Machart zu tun zu haben, entziehen kann.

<sup>139</sup> White, Carolinne, Early Christian Latin Poets, London – New York 2000. Das lobenswerte kleine Buch aus der Reihe The Early Church Fathers, Edited by Carol Harrison, University of Durham (keine Zählung), bringt eine bunte Auswahl von z. T. auch weniger bekannten christlichen Gedichten in englischer Übersetzung und mit kurzen Einleitungen und ersetzt damit gewissermaßen die alte Sammlung von Kuhnmuench (vgl. oben Anm. 137); das Metrum in Genesin selbst wird nicht behandelt, aber (12) en passant erwähnt.

<sup>140</sup> Bardenhewer, O., Geschichte der altkirchlichen Literatur, Darmstadt (Nachdruck der 1. Auflage Freiburg i. Br. 1902–1932) 1962, Bd. 3, 389f.: „In 114 Hexametern werden die Geburt des Herrn und die Anbetung durch die Magier behandelt, die Ereignisse selbst jedoch nur kurz gestreift und als Ausgangspunkt für enthusiastische Lobpreisungen benützt“ (390) ist

Kaum der Erwähnung wert ist auch der Eintrag in der postum herausgegebenen Literaturgeschichte von Ermini, der immerhin aber dem Dichter „gran fama letteraria“ attestiert.<sup>141</sup>

Ein meines Erachtens zu wenig beachteter Beitrag zum Phänomen der Bibeldichtung im allgemeinen erschien 1956: R. Bachems „Dichtung als verborgene Theologie“. Hier findet man besonders gut konturiert die chronologische Schichtung deutungs- allegorischer Verarbeitungsprozesse innerhalb der literarischen Tradition vorgeführt: Bachem zufolge verhält sich etwa Vergil zur römischen Sage bzw. Geschichte ebenso wie ein neutestamentlicher Bibeldichter zum Neuen Testament, das Verhältnis Vergils zu Homer hingegen, der bereits allegorisiert, d. h. auf sekundärer Ebene gedeutet wird, entspräche dem eines christlichen Bibeldichters zum Alten Testament, das durch die allegorisierende Brille der heilsgeschichtlichen Exegese gelesen wird.<sup>142</sup> Überdies aber

---

schlichtweg eine unvollständige und verzerrende Würdigung des *Carmen de Evangelio*, dessen bibelparaphrastischer derzeitiger Schluß damit ignoriert wird. Die unmittelbar anschließende Bemerkung: „Für die Identität des Verfassers mit dem Dichter ‚In Genesis‘, welche Peiper als gesichert hinstellt (...), kann lediglich der Umstand geltend gemacht werden, daß die Handschriften beide Male denselben falschen Namen nennen.“ hingegen ist in Wahrheit klüger, als ihr Urheber, der wohl nur eine plumpe Spitze gegen einen der vielen wunden Punkte des CSEL 23 richten wollte, eigentlich beabsichtigte: Der gleiche Autorenname beweist zwar von sich aus nichts für die Autorenschaft, sobald aber die Tatsache der Zusammengehörigkeit beider Gedichte auf anderem Wege bewiesen ist, wird er zum hochinteressanten Element einer Überlieferung, die zwar die aus dem Gedicht unmöglich ablesbare Widmung an Papst Leo (eine völlig plausible Datierung) in der Überschrift richtig bewahrt, in derselben offenkundig alten Überschrift aber den Namen des Autors veränderte.

<sup>141</sup> Ermini, Filippo, *Storia della letteratura latina medievale dalle origini alla fine del secolo VII* (Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 2), Spoleto 1960; der Autor starb bereits 1935, als Herausgeber fungierte Ezio Franceschini: „Altro carne, riferito ad Ilario è *In Genesis ad Leonem papam*, che è parafrasi breve del racconto biblico della creazione, in 204 esametri (sic!). Nel prologo il poeta avverte che il pontifice Leone I gli ha commesso di traducere il *Genesis* in versi (*proem.*): ‚Paruimus monitis tua dulcia iussa secuti / antistes Christi, quae dabas ore pio.‘ Se questo gli fu commesso, Ilario dovette essere uomo dotto, appartenente al clero e già di gran fama letteraria. Spetta anche a lui il poemetto *De evangelio* in 114 esametri, che ha per argomento la nascita di Cristo. È composizione incompleta, da che forse intendimento dell' autore era narrare tutta la vita del Redentore, che non sappiamo per qual ragione abbia d' un tratto interrotta, se pure una parte non è andata perduta.“ (190)

<sup>142</sup> Bachem, Rolf, *Dichtung als verborgene Theologie. Ein dichtungstheoretischer Topos vom Barock bis zur Goethezeit und seine Vorbilder* (= *Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik* 5), Bonn 1956. Bachem selbst formuliert etwas allgemeiner: „Abstraktes Dichtungsverständnis (*worunter Bachem die klassische ὑπόνοια-Deutungsmethode versteht wie etwa die bekannte Allegorisierung Hera – aër u. dgl.; Anm. d. Verf.*) finden wir meist diesseits der Schwelle einer neuen Zeit, dort, wo das Überlieferte nichts-sagend zu werden droht, weil man es nicht mehr verstehen kann, und wo dem Alten ein neuer Sinn gegeben werden muß. In der griechischen Aufklärung wurde der Mythos gedeutet, im

verhalten sich die christlichen Bibeldichter ihrerseits zu Vergil so, wie das Christentum des neuen Bundes zum Judentum des alten: Der christliche Exeget bzw. Dichter ist im Besitz des Schlüssels, der die alte Überlieferung erst verständlich macht. Diese Beobachtungen passen hervorragend zum Selbstverständnis des Ps.-Hil., seinem unmittelbaren Zugang zum Neuen, und durch dieses hindurch mittelbaren Zugang zum Alten Testament, zu seiner Differenzierung zwischen unschuldig blinden Heiden und absichtlich blinden Juden, letztlich zu seiner massiven Hereinnahme klassischen Dichtungsgutes in die christliche Thematik.

Unerwartet wurde von seiten der neusprachlichen Literaturwissenschaft ein freilich nur augenblickliches Schlaglicht auf die spätantike Genesisdichtung und also auch auf Ps.-Hil. geworfen, als mit W. Kirkconnells wahrscheinlich grundlegender, gelegentlich aber kuriosester Fehler enthaltender Materialsammlung der Beginn einer Quellenanalyse für Miltons *Paradise Lost* gemacht wurde<sup>143</sup> und wenig später J. M. Evans<sup>144</sup> den Versuch unternahm, das barocke Epos in die seit Robbins (*The Hexaemeral Literature*, 1912) ja im englischsprachigen Bereich thematisierte christliche Genesisliteraturtradition einzufügen, ein jedem klassischen Philologen völlig natürlicher quellenanalytischer Ansatz, für den Evans gegenüber seinem wohl noch recht spätromantisch disponierten Publikum sich aber eingangs sogar noch entschuldigen zu müssen glaubte. Er

---

kirchenväterlichen Christentum wurden die Schriften der griechischen Antike im neuen Geist erklärt, und Paulus legte typologisch, d. i. christologisch, die althebräische Bibel aus.“ (120).

<sup>143</sup> Kirkconnell, Watson, *The Celestial Cycle. The Theme of Paradise Lost in World Literature with Translations of the Major Analogues*, Toronto 1952; Nachdruck New York 1967. Das Werk gliedert sich in eine kurze Einleitung, einen fast 500 Seiten umfassenden Block von für besonders wichtig erachteten Quellentexten in ein- bzw. zweisprachiger Gestalt, sowie in eine etwa 200 Seiten lange Auflistung aller dem Verfasser bekannten erhaltenen oder verlorenen Genesisdichtungen nebst Index. In dieser grundsätzlich chronologisch geordneten Liste nimmt das pseudo-hilarianische Metrum in Genesis mit der üblichen Zuweisung an Hilarius von Arles Platz Nr. 28 ein, wobei leider mit „6+195“ eine falsche Verszahl angegeben wird. – Völlig unbegreiflich etwa der Eintrag Nr. 33, der zwischen einer verlorenen Hexamerondichtung des Salvian v. Marseille (32) und Dracontius (34) allen Ernstes „Andreas Lundensis Hexaemeron, a lost poem in Latin Hexameters“ einreihet und damit offenbar das sehr wohl erhaltene und längst edierte Epos des Andreas Sunonis aus dem frühen dreizehnten Jahrhundert meint; allein die Vorstellung, es könne im fünften Jahrhundert überhaupt einen Erzbischof von Lund gegeben haben, ist leider dazu geeignet, alle europäischen Vorurteile gegenüber nordamerikanischer Geisteswissenschaft auf das trefflichste zu bestätigen.

<sup>144</sup> Evans, J. M., *Paradise Lost and the Genesis Tradition*, Oxford 1968. Das sehr schätzenswerte Buch bietet übrigens p. 99 die beste mir bekannte Charakterisierung des Phänomens ‚Typologie‘.

subsummiert Pseudo-Hilarius, dessen Identifikation mit Hilarius von Arles<sup>145</sup> er als gegeben nimmt, unter den „neoclassical treatments“ (so die entsprechende Kapitelüberschrift) des biblischen Genesisstoffes, die er letztlich als an die Schicht der Hochgebildeten gerichtete Produkte christlicher Missionstätigkeit sah.<sup>146</sup> Man wird sich mit Recht fragen, ob eine derartige Zielsetzung des Autors von *In Genesis* besonders realistisch gewesen wäre.<sup>147</sup> Interessant ist, daß Evans völlig zu Recht Ps.-Hil. unmittelbar im Anschluß an den *Cento Probæ* beschreibt und gegenüber jenem als „a far more sophisticated attempt to incorporate elements derived from the literature of paganism“ charakterisiert<sup>148</sup>, also die Verwandtschaft der beiden Gedichte offenbar erkannte. Richtig ist auch seine Erkenntnis der Bedeutung von Ovids erstem Metamorphosenbuch und Vergils vierter Ekloge für das Konzept des *Metrum* in *Genesis*, wenn er auch beides etwas überschätzte: Seiner Annahme, Ps.-Hil. habe den Sündenfall nahezu eliminiert, weil dieser in den Metamorphosen keine Entsprechung hat, geht denn doch zu weit, doch weist Evans selbst auf die eventuell ‚semipelagianische‘ Orientierung des Dichters hin.<sup>149</sup>

1971 steuerte Charles Witke in seinem Sammelwerk „*Numen Litterarum*“<sup>150</sup> einige Beobachtungen zu den beiden pseudo-hilarianischen Gedichten, die er mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit (wie übrigens auch, wenngleich vorsichtiger, das Makkabäergedicht) dem Bischof von Arles zuweisen möchte, bei: Ab Vers 194 des Genesisgedichtes „better people are living in a landscape of pastoral wonder“ (eine verblüffende Beobachtung, die dem Verfasser der vorliegenden Studie leider nicht zuteil wurde)<sup>151</sup>; richtig die Feststellung, Hilarius zeige großes Einfühlungsvermögen und Sympathie für sein *Sujet*, die Natur, und beinahe ins Schwarze trifft Witke, wenn er bemerkt: „It may be that

---

<sup>145</sup> Ausdrücklich unter Verweis auf Chadwick, *Poetry and Letters* (vgl. unten Anm. 381), 181–183, wo für Hilarius von Arles Neigungen zu (semi)pelagianischem Gedankengut wahrscheinlich gemacht werden.

<sup>146</sup> Evans, *Paradise Lost*, 109 in Anspielung auf *Aug. doct. chist.* 2, 40: „What is more, such poetry was a subtle and effective form of missionary technique; putting the new wine in old bottles might have altered the taste a little, but it made it far more likely that it would be drunk.“

<sup>147</sup> Dazu vgl. z. B. McClure, *The Biblical Epic* (unten Anm. 174), 308f.: Bibelepik als Instrument der Apologetik ist gegenüber heidnischer Kritik, die mehr als bloß den Stil der Bibel angreift, ungeeignet. – Überdies könnte man so allenfalls noch die Bibelepik des vierten Jahrhunderts motivieren (auch wenn selbst für Iuvencus in diesem Sinne eher der Ausdruck ‚Mission‘ passen dürfte als die Bezeichnung ‚Apologetik‘), sicher nicht mehr aber die des fünften oder gar sechsten.

<sup>148</sup> Evans, *Paradise Lost*, 118.

<sup>149</sup> Evans, *Paradise Lost*, 121.

<sup>150</sup> Witke, Charles, *Numen Litterarum. The Old and the New in Latin Poetry from Constantine to Gregory the Great* (= *Mittellateinische Studien und Texte* 5), Leiden – Köln 1971.

<sup>151</sup> Witke, *Numen Litterarum*, 192.

Hilary acts like a classical hymn's poet in interpreting the events of the divinity's power to his audiences"<sup>152</sup>: Da fehlte nur noch die Einbeziehung der durch den Beginn des Genesisgedichtes eindeutig abgesteckten christlich-liturgischen Motivlinie, um dem Dichter völlig gerecht zu werden. Zutreffend auch folgendes: Ps.-Hil. „does not maintain a linear direction in his narration (...) but instead can enumerate the sacred events in a changed format (...) This freedom, relative though it is, is a significant differentiation from other poets of *Genesis*. Hilary is more like Dracontius and Avitus than he is like Marius Victor, Pseudo-Prosper, Paulinus Nolanus or Cyprian in this regard.“<sup>153</sup>, wie Witke auch allgemein die poetischen Qualitäten des Ps.-Hil. ziemlich positiv bewertet (vgl. unten Anm. 696)

Eine punktuelle, aber erschöpfende und in ihrer Art nach wie vor die am intensivsten sich mit Ps.-Hil. auseinandersetzen Untersuchung veröffentlichte 1973 K. Smolak<sup>154</sup> in den Wiener Studien, als er unentdeckte Lukrezspuren (so auch der Titel des Aufsatzes)<sup>155</sup> im Beginnteil des Metrum in Genesis nachwies: Zwar hatte Weitz bereits dreieinhalb Jahrhunderte zuvor manche der von Smolak analysierten Parallelen annotiert, daran aber keine weitergehende Interpretation geschlossen, und allgemein traf Smolaks Untersuchung angesichts der seit dem neunzehnten Jahrhundert festgefahrenen Lehrmeinung von der weitestgehenden Unbekanntheit Lukrezens im fünften Jahrhundert wohl eher auf Überraschung seitens der Leserschaft als Weitz, dessen kontemporäres Publikum sich über den Zeitpunkt, zu dem Lukrez, falls je, in Vergessenheit geriet, wohl weniger Gedanken machte.

Beinahe gleichzeitig erschienen 1975 zwei grundlegende Werke zur Bibeldichtung als Gattung, die beide sich in ihrer Weise mit den Gedichten des Ps.-Hil. auseinandersetzten: Kartschokes „Bibeldichtung“<sup>156</sup> und Herzogs „Die Biblepik“<sup>157</sup>. Um das klassische Mittel der aufsteigenden Reihung zu wahren, sei mit Kartschoke begonnen: Seine große Linie, die er von den Anfängen der

---

<sup>152</sup> Witke, *Numen Litterarum*, 193f., wo etwas genauer auf Ps.-Hil.s Beschreibung der Erschaffung des Menschen eingegangen wird: Einige hier geäußerte Detailbeobachtungen sind an entsprechender Stelle im Kommentar vermerkt.

<sup>153</sup> Witke, *Numen Litterarum*, 194.

<sup>154</sup> Auf zwei weitere Aufsätze Smolaks aus jener Zeit, die gleichfalls für das Metrum in Genesis und insbesondere seine Stellung innerhalb der Gattung Biblepik neue Erkenntnisse brachten, wird weiter unten näher einzugehen sein: vgl. unten 124ff.

<sup>155</sup> Smolak, Kurt, *Unentdeckte Lukrezspuren*, WS 86 (= N.F. 7) (1973), 216–239.

<sup>156</sup> Kartschoke, Dieter, *Bibeldichtung. Studien zur Geschichte der epischen Bibelparaphrase von Juvencus bis Otfried von Weissenburg*, München 1975.

<sup>157</sup> Herzog, Reinhart, *Die Biblepik der lateinischen Spätantike. Formgeschichte einer erbaulichen Gattung*, Bd. 1 (mehr nicht erschienen), München 1975 (= *Theorie und Geschichte der Literatur und der schönen Künste. Texte und Abhandlungen* 37).

Bibelepik bis in die althochdeutsche Literatur zieht, gestattet es ihm naturgemäß nicht, auf so kleine Stücke wie die pseudo-hilarianischen Gedichte näher einzugehen, doch wird immerhin das Metrum in Genesis in folgenden Punkten richtiger charakterisiert als in der deutschsprachigen Forschung bisher: Die Bedeutung der ovidischen Kosmogonie für die des Ps.-Hil. wird prinzipiell anerkannt, der Verweis auf Christus und die Taufe am Gedichtschluß wird, explizit gegen Thraede<sup>158</sup>, richtig verstanden, und auch der Zweifel Manitus' an der Vollständigkeit des Gedichtes wird mit Recht als unverständlich abgetan. Besonders zu beachten ist aber die Bemerkung, daß Ps.-Hil. in keiner Weise als Bibelparaphrase zu werten sei: Dies um so mehr, als Kartschoke fest an eine ausschließliche Herleitung der spätantiken Bibeldichtung aus der Paraphrase im Kanon des spätantiken Schulunterrichtes glaubt.<sup>159</sup> Leider folgt Kartschoke in seiner Auffassung des Carmen de Evangelio zu sehr den Handbüchern vom Schlage eines Bardenhewer oder Schanz-Hosius, um zu einer sinnvollen Beschreibung desselben zu gelangen, sondern notiert nur, daß die Zuweisung dieses Gedichtes „durchaus unsicher“ sei.<sup>160</sup>

Die bei Kartschoke beobachtete prinzipielle Herleitung der Bibeldichtung aus der Paraphrase als Element des antiken Schul-, v. a. Rhetorikunterrichtes, die noch genauer in grammatische und rhetorische Paraphrasen geschieden zu werden pflegt, steht in einer Traditionslinie, als deren Archeget gemeinhin Joseph Golega gilt<sup>161</sup>: In seinen „Studien über die Evangeliendichtung des Nonnos von Panopolis“ findet sich, notwendig zur Klärung der relativen

---

<sup>158</sup> Vgl. unten Anm. 163.

<sup>159</sup> Alles Kartschoke, Bibeldichtung, 39. Ferner: „Nirgends ist der biblische Wortlaut Substrat bloßer Paraphrase.“ (39), was das Metrum in Genesis in Widerspruch setzt zu der kurz zuvor getroffenen Feststellung: „Die Herleitung des spätantiken Bibelesos aus der progymnasmatichen Paraphrase hilft im systematischen Sinn zu seiner angemessenen Beschreibung.“ (32): Offenbar läßt sich dieses Gedicht mit Begriffen aus dem Umfeld der Schulparaphrasen eben nicht angemessen beschreiben.

<sup>160</sup> Kartschoke, Bibeldichtung, 41.

<sup>161</sup> Dies ist zu relativieren: Der erste probeweise Überblick über die (freilich nur griechische, was für die stärker dem lateinischen Bereich angehörende Bibeldichtung naturgemäß zu Unterrepräsentanz führen mußte) Paraphrase als eigenes literarisches *genus* gab bereits Arthur Ludwig in der ersten Beilage zu seinem epochalen Werk „Aristarchs homerische Textkritik nach den Fragmenten des Didymos“ (2. Teil, Leipzig 1885, 483–605); wie wenig Verständnis man dazumal den Eigentümlichkeiten der Bibelposie entgegenbrachte, zeigt etwa Ludwigs nahezu zur Injurie sich versteigende Charakterisierung der Johannesdichtung des Nonnos (599). Ludwig selbst rekurrierte wiederum auf einen ersten Ansatz bzw. Aufruf zur Bewältigung des Phänomens Paraphrase bei: Lehrs, Karl, Die Pindarscholien. Eine kritische Untersuchung zur philologischen Quellenkunde. Nebst einem Anhang über den falschen Hesychius Milesius und den falschen Philemon, Leipzig 1873, 49–72, wo freilich die Bibeldichtung noch nicht einmal erwähnt wird.

Datierung des Nonnos innerhalb einer formgeschichtlichen Entwicklungslinie, ein kurzer, von der Forschung bis dahin nicht geleisteter Überblick über die Entwicklung der christlichen paraphrastischen Dichtung aus den rhetorischen Übungen des Unterrichtes, wenn auch verständlicherweise mit Schwerpunkt auf griechischen Vertretern dieser Gattung.<sup>162</sup> Damit war der Philologie ein bequemes Instrumentarium zur Klassierung, und oft auch Deklassierung der Bibeldichtung in die Hand gegeben, und Golegas Auffassung blieb nicht nur bis auf weiteres unbestritten, sondern findet auch in neuerer Zeit Verfechter (vgl. unten 57ff. zu M. Roberts). Der bedeutendste Vertreter dieser Sichtweise vor Kartschoke war Klaus Thraede, der in seinem nach wie vor grundlegenden Artikel „Epos“ im RLAC (1962) für die alt- wie neutestamentliche Bibeldichtung jeweils eine diachrone Entwicklung von der historisch-grammatischen zur rhetorisch-didaktischen Paraphrase aufzuzeigen versuchte, wobei das Metrum in Genesis der letzteren Variante zugerechnet und kurz erwähnt wird (Sp. 1027sq.), das Carmen de Evangelio hingegen gar nicht aufscheint; rätselhaft und schon von Kartschoke irritiert zurückgewiesen ist dabei Thraedes Behauptung, im Metrum in Genesis sei als Element der Aretalogie der Durchzug durchs Rote Meer aufgeführt.<sup>163</sup>

In der Tat sind manche der spätantiken Bibeldichtungen, und sei es auch nur passagenweise, mit dem Begriff der Paraphrase brauchbar charakterisierbar, die Gattung als ganze aber, wie gerade das Beispiel des Ps.-Hil. zeigt, ist mit jenem zu einfachen Instrumentarium nicht ausreichend zu erfassen. Hier gilt es die Frage zu stellen, ob außer einem dem offenbar traumatisierenden Schulunterricht entspringenden paraphrastischen Spleen, der für den sukzessiven Aufbau des größten epischen Corpus der europäischen Literatur verantwortlich sei, noch andere Gründe für die Entstehung von Bibeleyen angeführt werden können.

Nicht zuletzt auf diese Frage versuchte das nach wie vor wichtigste, jedoch Torso gebliebene und etwa konkret für Ps.-Hil., dessen Besprechung dem nie erschienenen zweiten Band hätte angehören sollen, auch nur durch gelegentliche Andeutungen einschlägige Werk zur Bibeldichtung, Reinhart Herzogs fast gleichzeitig mit Kartschoke erschienene Untersuchung „Die Bibelepik der lateinischen Spätantike“<sup>164</sup>, Antwort zu geben: Herzog kam dabei zu der

---

<sup>162</sup> Golega, Joseph, Studien über die Evangeliendichtung des Nonnos von Panopolis. Ein Beitrag zur Geschichte der Bibeldichtung im Altertum (= Breslauer Studien zur historischen Theologie 15), Breslau 1930, 92ff.

<sup>163</sup> Thraede, Klaus, „Epos“ (Artikel im RLAC, Bd. 5, 1962), Sp. 1027; Kartschoke, Bibeldichtung, 39.

<sup>164</sup> Herzog, Reinhart, Die Bibelepik der lateinischen Spätantike. Formgeschichte einer erbaulichen Gattung, Band 1 (mehr nicht erschienen), München 1975 (= Theorie und Geschichte der Literatur und der schönen Künste. Texte und Abhandlungen 37).

Lösung, die Bibeldichtung sei ein aus dem Publikumsbedürfnis<sup>165</sup> nach andächtiger *ruminatio* des Bibeltextes resultierendes literarisches Produkt und bediene sich paraphrastischer Technik also nicht zum Selbstzweck, sondern als Mittel zur meditativen Verarbeitung des heiligen Buches<sup>166</sup>, eine Ansicht, in der ihm wenige Jahre zuvor bereits Max Wehrli<sup>167</sup> vorangegangen war. Ob damit

---

<sup>165</sup> Diese Orientierung seiner Analyse an der mutmaßlichen Disposition des zeitgenössischen (Ziel)publikums stellt eine der schätzenswertesten Seiten der Arbeit Herzogs dar, mag auch der Hang zur Verwendung komplizierter Terminologien, von welchem in den 70er Jahren vorübergehend auch die Philologie erfaßt wurde, die Lesbarkeit der betreffenden Abschnitte etwas herabsetzen. Überaus lehrreich etwa Herzogs Analyse der Entwicklung der Publikumshaltung von den Zeiten des Iuvenecus bis ins fünfte Jahrhundert, woran aber in folgendem Kritik zu üben ist: Herzogs Annahme, schon das bloße Auftreten poetologischer Selbstaussagen, „gewöhnlich in Proömien, Prosabriefen oder metrisch abgesetzten Präfationen“ beweise, „daß der Dichter erwarten mußte, auf Leser zu stoßen, die sein Werk mißdeuteten“ (Herzog, *Bibelepik*, XLIV; an anderer Stelle (LVIII) fällt sogar die Formulierung „die vom Werk abgesetzte Pflichtübung des Proömiums“, die den Lesern entgegengehalten werde) kann zumindest für Ps.-Hil. nicht ernsthaft in Anwendung gebracht werden: Bringt man von der Präfatio des Metrum in Genesis die natürlich präsente Topik in Abrechnung, bleibt in Wahrheit ein höchst selbstbewußter Dichter, der sein Werk schlicht dem Publikum vorlegt und keinen Gedanken daran verschwendet, ob es diesem denn auch genehm sein wird, oder wie man es allenfalls dem nicht ganz geneigten Leser schmackhaft machen könne; freilich rechnet auch Herzog im fünften Jahrhundert ohnedies schon mit einer für Bibeldichtung ausreichend präpariert-disponierten Leserschaft.

<sup>166</sup> Herzog, *Bibelepik*, XXXIX *et passim*.

<sup>167</sup> Wehrli, Max, *Formen mittelalterlicher Erzählung. Aufsätze*, Zürich – Freiburg i. Br. 1969; hier 51–71 der Aufsatz „*Sacra Poesis: Bibelepik als europäische Tradition*“. Der Autor ist zwar, wie seine einleitenden Bemerkungen zeigen (51f.) unangenehm stark auf die volkssprachliche Literatur des Mittelalters fixiert, sodaß er das gesamte lateinische Mittelalter letztlich als Irrtum betrachtet, und sieht das spätantike Spannungsverhältnis zwischen klassischer Literatur und christlicher Welt, aus dem unter anderem die Bibelepik entsteht, denn doch etwas zu vereinfacht (55: „Das hängt zusammen mit der freudigen Bejahung jener geschichtlichen Notwendigkeit: mit der selbstverständlichen, dankbaren Übernahme des antiken Literaturerbes in den christlichen Dienst an Gott.“), entwickelt aber eine höchst zustimmenswerte Anschauung, welchen Hebelpunkt man zur Erklärung des Phänomens Bibeldichtung ansetzen müsse: „Das Lesen der Bibel – das bis in die Neuzeit hinein ein Lautlesen war, auch in der stillen Kammer – hat den Charakter der Meditation. Es zielt nicht auf ein Festlegen philologischer Eindeutigkeit, sondern auf ein Bedenken, ein Drehen und Wenden und erbauliches Erschließen, für welches sogar die Bezeichnung des Wiederkäuens, der *Ruminatio*, fällt.“ (57) Seine weitere Bemerkung: „Jene meditative Erschließung des göttlichen Wortes, wie sie vor allem im Kloster ihre Technik und Tradition entwickelt, besteht u. a. im Heranziehen und Bedenken verwandter Bibelstellen, im Mitnehmen alles dessen, was an Analogien, Assoziationen, Deutungen durch die Überlieferung gelehrt wird. Diese Allegorese wird seit Sedulius geübt ...“ (57f.), trifft auch für Ps.-Hil. ohne weiteres zu, und vollends die korrekte Feststellung, die „Genesisdichtung, die mit dem Gallier Cyprian und dann vor allem mit Avitus einsetzt und über die angelsächsisch-altsächsische Tradition bis zu Milton reicht,“ sei „das große Gegenstück zur Evangelienichtung, das im dichterisch-

sämtliche aus der Spätantike erhaltene Bibeldichtungen angemessen beschrieben werden können, ist eine Frage, deren Beantwortung nicht der vorliegenden Untersuchung obliegt, für die Gedichte des Pseudo-Hilarius jedenfalls ist Herzog diesbezüglich völlig Recht zu geben, denn vom Standpunkt einer Schulparaphrase welcher Kategorie auch immer müßten In Genesin und De Evangelio als schwere Themenverfälschungen und damit als denkbar schlechte Machwerke verdammt werden: Die unbestreitbaren Qualitäten der beiden Gedichte liegen offenbar nicht auf diesem Gebiet, wohingegen man ihnen eine andachtsvolle Eindringlichkeit, wie sie Herzogs Idealleser in einem Gedicht zu finden hoffen mochte, ohne weiteres attestieren wird.

Weitreichendere Folgen noch hat (oder korrekter: hätte haben müssen; denn die wenigen Forscher, die der pseudepigraphen Biblepik seit Herzog überhaupt noch, und zumeist nur punktuell, Interesse entgegengebracht haben, scheinen diesbezüglich, man verzeihe das Bild, in kollektiver Vogel-Strauß-Stellung zu verharren: Es mag ja auch wirklich ein beruhigendes Gefühl sein, wenn man schon mit den Beinen auf unsicherem Boden steht oder bisweilen auch jeden Kontakt mit ihm verloren hat, immerhin doch den Kopf innig mit jenem zu verbinden) Herzogs Beobachtung, daß die Autorennamen einer bestimmten Gruppe biblepischer Produkte, darunter neben der Heptateuchdichtung und dem Paar De Sodoma / De Iona auch die pseudo-hilarianischen Gedichte, unmöglich ernstzunehmen sein können, sondern das Ergebnis einer im Zuge von absichtsvoller Corpusbildung und Sammlung erfolgten willkürlichen Autorenzuweisung in karolingischer Zeit sein dürften, also das Resultat von wie auch immer gearteter philologischer Tätigkeit des frühen Mittelalters.<sup>168</sup> Was für Konsequenzen diese Theorie, sollte sie je bewahrheitet werden können, für die gesamte klassische Philologie, die seit Jahrhunderten das Absterben philologischer Tätigkeit mit dem Ende der Antike und die Neubegründung unserer Disziplin mit dem Humanismus nach einem knappen Jahrtausend geistloser Abschreibetätigkeit, die im großen und ganzen nur mechanisch beschreibbare Veränderungen des tradierten Gutes zuwege brachte, als Axiom betrachtet und

---

allegorischen Ausbau ebenfalls die Gesamtheit der Heilslehre zu fassen vermag“ (62), umreißt trefflich das Fundament, auf dem Doppelstücke wie der Cento Probae oder auch die Gedichte des Pseudo-Hilarius entstehen konnten, mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit sogar entstehen mußten.

<sup>168</sup> Herzog, Biblepik, XXVsqq. – Allgemein zum Phänomen der karolingischen ‚Autoren-Sammelcodices‘ und den Zusammenhang zwischen diesen und der karolingischen Unterrichtspraxis vgl. Glauche, Günter, Schullektüre im Mittelalter. Entstehung und Wandlungen des Lektürekannons bis 1200 nach den Quellen dargestellt (= Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung 5), München 1970, 31–36. Glauche kennt die beiden Laudunenser Codices nicht, zählt aber eine Reihe prinzipiell ähnlicher neutestamentlicher Epiksammlungen auf.

auf diesem Axiom in der Praxis jeden editorischen Prozeß von der Auswahl der zu berücksichtigenden Textzeugen bis zur textkritischen Detailentscheidung oder eben auch bis zur Definierung der Autorenschaft an einem bestimmten Werk und zu seiner Einreihung in die Literaturgeschichte begründet, haben kann, wagt man kaum abzuschätzen, und es soll und kann dies auch hier nicht ausgebreitet werden.<sup>169</sup> Speziell für die Gedichte des Ps.-Hil. ist jedenfalls die Herzog'sche Pseudepigraphierungstheorie in einem einzelnen Punkt zu modifizieren: Seine etwas zu mechanische Beschreibung des Prozesses, der zur Pseudepigraphie führt, nämlich: 1. Absinken bestimmter nicht als kanonisch akzeptierter Werke in die Anonymität; 2. deren Sammlung in Corpora mit Zuweisung prominenter Autorennamen<sup>170</sup>, scheint hier nicht plausibel anwendbar zu sein, wenn nämlich der Zusatz zur Überschrift *ad Leonem papam* alt überliefertes Gut ist: Weshalb sollte just die Widmungsangabe doch bewahrt geblieben sein, während der Name des Autors von selbst verschwand?

An Einzelbeobachtungen zu de Gedichten des Ps.-Hil. trug Herzog folgendes bei: Er rechnet fix mit der Zusammengehörigkeit beider Gedichte<sup>171</sup>; dem Genesisgedicht wird attestiert, daß „die narrative Erzählform des Epos ... ständig von exegetischen Formen durchkreuzt“ wird, die „in ausschließliche Bildlichkeit

---

<sup>169</sup> Signifikant etwa W. Speyers Untersuchung des Phänomens der literarischen Fälschung (Speyer, Wolfgang, Die Literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum. Ein Versuch ihrer Deutung, HbdA I, 2, München 1971): Zwar fällt die Problematik der pseudo-hilarianischen Gedichte in doppelter Weise außerhalb des von Speyer untersuchten Bereiches, da es sich bei solcherlei Pseudepigraphie einerseits nicht um Fälschung im engeren Sinn handelt, andererseits auch der Zeitpunkt der Pseudepigraphie nicht mehr dem Altertum angehört, doch auch die allgemeinen und methodischen Erörterungen, die Speyer seinem bahnbrechenden Werk voranstellt, ignorieren die mögliche Existenz von absichtlicher Pseudepigraphie des von Herzog in Erwägung gezogenen Typs im Mittelalter völlig (vgl. Speyer, literarische Fälschung, 32ff., insbesondere 37ff.) und weisen darüber hinaus noch eben jenen oben angedeuteten Riß in der Annahme von wie auch immer gearteter philologischer Tätigkeit in Antike und Mittelalter auf: So etwa 18: „Wie eine selbständig überlieferte pseudepigraphische Schrift auf ihre Absichten und die Bedingungen ihres Entstehens zu prüfen ist, so auch jede im Altertum entstandene Textveränderung.“ – Weshalb nur die im Altertum entstandenen? Die nachweisliche Halbierung des Cento Probae, des Gedichtepaares De Sodoma / De Iona und des Doppelgedichtes In Genesis / De Evangelio sowie die durch Zufälligkeiten der Überlieferung nicht mehr erklärbare Attribuierung von Autorennamen in den beiden Laudunenser Corpora (die Reduktion der Heptateuchdichtung um ihre ersten zwei Bücher in einem der beiden Codices gar nicht in Rechnung gestellt) zeigen doch wohl zur Genüge, daß zumindest gelegentlich das Mittelalter in ebenso souveräner Weise mit der Tradition umspringt, wie dies für das Altertum als Selbstverständlichkeit längst bekannt ist.

<sup>170</sup> Herzog, Bibelepik, XXVIIIf.

<sup>171</sup> Herzog, Bibelepik, XXV bezeichnet sie als „Teile eines heilsgeschichtlichen Zyklus Sündenfall – Erlösung“.

münden“<sup>172</sup>; das Gedichtepaar wird sinnvoll in die zweite Generation christlicher Bibelpoesie eingereiht, als die noch unselbständigen Formen der Paraphrase und des Cento bereits durch zyklische und didaktische Exegeseformen abgelöst waren.<sup>173</sup>

Im großen und ganzen in der Nachfolge Herzogs, wenn auch in der Frage der Paraphrasentheorie nicht ganz so distanziert wie dieser, steht Judith McClure, die in einem 1981 erschienenen knappen Aufsatz<sup>174</sup> zu folgenden Beobachtungen gelangte: Die Bibeldichtung zeigt ihre episch-erzählende Grundhaltung schon darin, daß, von Paulinus’ Psalmparaphrasen abgesehen, fast nur die historischen Bücher der Bibel versifiziert werden (306); wie Herzog sieht auch McClure eine Entwicklung der Bibeldichtung von rein paraphrasierenden Produkten hin zu stärker bearbeitender, interpretierender, auch wenn die Bibeldichtung vom offenbar nach Exegese verlangenden und mit deren Grundzügen auch üblicherweise vertrauten Publikum nie als vollgültiger Typus von Exegese akzeptiert wurde; auch ist die Abhängigkeit der Dichtung von der offiziellen Exegese eine rein einseitige (308ff.); allgemein scheint die Toleranz gegenüber Änderungen am biblischen Material im Bereich der alttestamentlichen Bibeldichtung größer gewesen zu sein als bei Evangeliendichtungen (313ff.). Alle diese Beobachtungen sind für die Untersuchung der pseudo-hilarianischen Gedichte nützlich, auch wenn McClure zu diesem nur die einzige Bemerkung: „Background of the author: unknown.“<sup>175</sup> beisteuert. Wichtig wurde aber die Feststellung, daß endlich die exegetische Positionierung der einzelnen Gedichte einer Untersuchung unterzogen werden müsse<sup>176</sup>: Letztlich bildete dies den Ausgangspunkt für Nodes „Doctrine and Exegesis“ (s. u.) ebenso wie für meinen Versuch, speziell Ps.-Hil. vor dem Hintergrund der Exegese zu analysieren.

Von McClure bereits benützt wurde die 1978 erschienene Dissertation Michael J. Roberts’, die, so man sich polemischer Metaphern bedienen will, der durch Herzogs Untersuchungen zurückgedrängten Theorie von der Ableitung der Bibeldichtung aus der Paraphrase und damit aus einem speziellen Phänomen

<sup>172</sup> Herzog, *Bibelepik*, LXIII.

<sup>173</sup> Herzog, *Bibelepik*, LXXVI.

<sup>174</sup> McClure, Judith, *The Biblical Epic and its Audience in Late Antiquity*, in: *Papers of the Liverpool Latin Seminar* 3 (1981) (= *ARCA* 7), 305–321.

<sup>175</sup> In einer appendixartigen Liste diverser Bibeldichtungen, 319–321.

<sup>176</sup> McClure, *Biblical Epic and its Audience*, 310: „The debts of even the principal paraphrases to contemporary biblical exegesis have never been studied in any detail. Various minor attempts have been made by editors and commentators to indicate borrowings, but it must be stated firmly that the problems will never be solved by adducing a few parallel passages. What is needed is the investigation of a given work in relation to the entire contemporary tradition of Latin biblical exegesis of the text in question.“

des (spät)antiken Schulbetriebs Sukkurs zu bringen versuchte.<sup>177</sup> Roberts geht von zwei grundsätzlichen Feststellungen aus: Die Literaturtheorie der Antike ziehe keine prinzipielle Trennlinie zwischen Paraphrase und genuiner literarischer Leistung<sup>178</sup>, und gleichfalls nicht zwischen Prosa und Dichtung, sodaß auch zwischen Versparaphrase und Prosaparaphrase kein grundsätzlicher Unterschied bestünde.<sup>179</sup> Diese denn doch kühne Behauptung braucht Roberts, weil, von sehr geringfügigen und schwer einordenbaren Papyrusfunden abgesehen, der Typus der metrischen Paraphrase im Schulunterricht nicht nachweisbar ist, in der strengen Ableitung der Bibeldichtung aus der grundsätzlichen Schulparaphrasenstufenfolge der 1. grammatischen, 2. rhetorischen, und 3. literarischen Paraphrase also, zu deren letzter als Seitentyp dann mehrheitlich eigenständige Werke mit paraphrastischen Elementen zu rechnen wären<sup>180</sup>, ein höchst prekäres „missing link“ sich ergäbe: Roberts muß genaugenommen beweisen, daß die Bibelepik sich aus dem Schulunterricht ableitet, und zwar aus etwas, was es im Schulunterricht wahrscheinlich gar nicht gab: eine paradoxe Situation, die von vorneherein die Arbeit Roberts' mit einer schweren Hypothek belastet, sodaß man seit Herzog und trotz Roberts doch wohl eher von Paraphrase Lost als von Paraphrase Regained sprechen muß.<sup>181</sup> Deutlich wird der schwere Stand Roberts' etwa, wenn er die bekannte Notiz des Hieronymus über Iuvenus *historiam domini salvatoris versibus explicavit nec pertimuit evangelii maiestatem sub metri leges mittere* (Hieron. epist. 70, 5, 3) als Ablehnung der Anbiederung des Iuvenus an den heidnischen Schulunterricht interpretiert<sup>182</sup>, während doch Hieronymus sich ganz offensichtlich nur auf die metrische, d. h. letztlich: epische Form des Werkes des Iuvenus bezieht. Als grundlegende Arbeit zum Phänomen der Paraphrase, worin etwa auch die nicht immer glücklich gewählte Terminologie Thraedes im oben erwähnten Artikel

---

<sup>177</sup> Roberts, Michael John, *The Hexameter Paraphrase in Late Antiquity. Origins and Applications to Biblical texts*, Thesis, Univ. of Illinois at Urbana-Champaign, 1978.

<sup>178</sup> Roberts, *Hexameter Paraphrase*, 32: „Rhetorical theory affords no clear distinction between the developed rethorical paraphrase and an original literary composition. The latter may involve the stylistic embellishment of a preexisting text. In such a case it differs only in degree from the paraphrase (i. e. in degree of fidelity to its original). (...) The Biblical epics are a case in point. They combine the broad fidelity to their original characteristic of the paraphrase with the stylistic elaboration typical of literary composition in general.“

<sup>179</sup> Roberts, *Hexameter Paraphrase*, 35.

<sup>180</sup> Roberts, *Hexameter Paraphrase*, 85ff.

<sup>181</sup> Insoferne ist auch etwas zu relativieren, was McClure, *The Biblical Epic and its Audience*, 305 bemerkt: „Most fruitful methods have been worked out by Dr. Michael Roberts.“ – Roberts Methodens sind für die Geschichte der Paraphrase in der Tat höchst fruchttragend, für die Erforschung der Bibeldichtung aber eher hinderlich.

<sup>182</sup> Roberts, *Hexameter Paraphrase*, 114.

„Epos“ des RLAC präzisiert werden konnte, ist Roberts Arbeit allerdings die Erfüllung eines langjährigen Desiderats. Für Ps.-Hil. ist Roberts insofern weniger von Interesse, als er das Metrum in Genesin (von der Existenz und möglichen Zugehörigkeit des *Carmen de Evangelio* scheint er keine Kenntnis zu haben) a priori nicht zu den Paraphrasen (woran er sehr recht tut) und infolgedessen auch nicht zur Bibelepik (was nur innerhalb des Roberts'schen Argumentationskosmos seine Berechtigung haben mag) rechnet.<sup>183</sup>

In überarbeiteter u. v. a. gestraffter Form erschien Roberts' Dissertation einige Jahre später im Druck.<sup>184</sup> In gleichem Maße besser zugänglich und besser lesbar als die erste Form, blieb das Grundproblem, nämlich die Herstellung einer sicheren Verbindung zwischen den im spätantiken Rhetorikunterricht üblichen Paraphrasen und der Bibelepik, die entscheidende Schwachstelle. Roberts selbst fühlte sich, wie einige allgemeine Bemerkungen an genau dieser Stelle<sup>185</sup> zeigen, dazu genötigt, sich Herzogs Auffassung, die Bibelepik bediene sich natürlich der jahrhundertealten, durch den Schulunterricht bewahrten Paraphrasentradition, erwachse aber nicht ausschließlich aus jener, zu eigen zu machen, sodaß zwischen den Auffassungen Roberts' und Herzogs nur noch ein gradueller Unterschied der Bedeutung blieb, die dem paraphrastischen Element jeweils beigemessen wurde.

Sehr in der Nachfolge Roberts' steht der schon erwähnte A. V. Nazzaro, der sogar für eine Aufgabe des Begriffs ‚Bibelepik‘ zugunsten von ‚Parafraasi biblica‘ eintritt. Die wenigen Zeilen, die er Ps.-Hil. widmet, betreffen nur das Metrum in Genesin und fassen in knappster Form den damaligen Forschungsstand zusammen, während die Existenz des *Carmen de Evangelio* wie auch das alte Problem seiner Zugehörigkeit zum Genesisgedicht völlig mit Stillschweigen übergangen werden.<sup>186</sup>

Immerhin einen ausführlichen Absatz widmet C. Springer in seiner 1988 erschienenen *Seduliusmonographie* dem *Carmen de Evangelio*, das er im Prinzip richtig charakterisiert, doch ohne wesentlich Neues beizutragen.<sup>187</sup>

<sup>183</sup> vgl. Roberts, *Hexameter Paraphrase*, 388.

<sup>184</sup> Roberts, Michael (John), *Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity* (= ARCA 16), Liverpool 1985.

<sup>185</sup> Roberts, *Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase*, 61 bzw. 61ff.

<sup>186</sup> Nazzaro, A. V., *La poesia cristiana latina*, 141. Vgl. oben Anm. 3.

<sup>187</sup> Springer, Carl, *The Gospel as Epic in Late Antiquity* (oben Anm. 90), 58f. – Springer erkennt nicht die auf das Johannesevangelium weisende Auswahl der zwei am heutigen Gedichtschluß paraphrasierten Perikopen, sondern nennt zur Heilung des Lahmen nur Matth. 9,6sq., und verabsäumt es, den Blick auch nur ansatzweise auf das Metrum in Genesin auszuweiten; andererseits deckt sich seine Schätzung bezüglich des Umfangs des Verlorengegangenen mit meiner (59: „Perhaps it is the first half of a *Carmen de Christo* ...“), und die Abhängigkeit der Heilungswunderperikopenparaphrasen von *Sedulius* ist richtig gesehen.

Die rezenteste Publikation speziell zu Pseudo-Hilarius stellt der kurze, aber in vielen Punkten lehrreiche und dem Autor in durch die doch nach wie vor skeptische, den Dichter mehrheitlich unter die qualitativ wie quantitativ unbeeinflusster Weise positiv, bisweilen fast hymnisch gegenüberstehende Aufsatz von Zoja Pavlovskis, *The Pastoral World of Hilarius' In Genesis*<sup>188</sup> dar. Abgesehen von einer Reihe zum Teil guter Einzelbeobachtungen findet man hier den Unterschied zwischen der durch Zitate ja oftmals als Referenz bezeichneten „dramatischen“ Natur der vergilischen *Georgica* und der fast schon „idyllischen“ Natur der pseudo-hilarianischen Schöpfung, die eben fast schon zur pastoralen Welt wird, in klarer Weise demonstriert. Zu bedauern ist aber die in jenem Aufsatz zutage tretende völlige Ausklammerung oder aber Unkenntnis der Existenz des *Carmen de Evangelio*, die teilweise zu eklatanter Fehlinterpretation führen mußte.<sup>189</sup>

Aus dem letzten Jahrzehnt des zwanzigsten Jahrhunderts datieren zwei wichtige Publikationen, die die von Robbins eröffnete Erforschung der Genesisexegese tradition fortsetzen. Zunächst wandte sich Daniel J. Nodes dem von Robbins nur schwach skizzierten Verhältnis zwischen spätantiker Bibeldichtung und Bibelexegese zu<sup>190</sup>; sein Werk untersucht, leider nicht übermäßig systematisch, vor allem die Präsenz von trinitarischen Aussagen in den einzelnen Gedichten (diese sind die Genesispassagen aus: *Proba*, *Hept.*, *Ps.-Hil.*, *Mar. Victor.*, *Dracont.*, *Alc. Avit.*) sowie die Rolle und Gestalt kosmologischer Motive für die einzelnen Poeme. Für *Ps.-Hil.* kommt er dabei zu folgenden Beobachtungen: *Ps.-Hil.* folgt mit seiner Auswertung des *faciamus*-Wortes bei der Erschaffung des Menschen dem Hauptstrom christlicher Exegese; sein Konzept der Trinität ist, was freilich nicht sehr überrascht, ein postnizänisches, insoferne die Trinität von der Erschaffung des Kosmos abgekoppelt, also als pauschal präexistent gesehen wird<sup>191</sup>; in seiner Beschreibung der Erschaffung der noch formlosen Materie bezieht er Stellung in dem Streit, wie weit Materie ohne Form überhaupt denkbar ist<sup>192</sup>; die hohe

<sup>188</sup> Pavlovskis, Zoja, *The Pastoral World of Hilarius in Genesis*, CJ 85 (1989/90), 121–132.

<sup>189</sup> So besonders der Schlußsatz des Aufsatzes: „What is impressive to Hilarius is the Creation, not so much the Salvation“, dem leider in vollem Umfang zu widersprechen ist. Vgl. auch unten Anm. 215 und Anm. 388.

<sup>190</sup> Nodes, Daniel J., *Doctrine and Exegesis in Biblical Latin Poetry* (= ARCA 31), Leeds 1993.

<sup>191</sup> Nodes, *Doctrine and Exegesis*, 36–38. Ersterem ist natürlich zuzustimmen, gegenüber der zweiten Beobachtung ist leiser Zweifel angebracht: Wenn meine Beobachtung stimmt, daß *Ps.-Hil.* die Erschaffung des Lichts bzw. der Sonne unterschwellig christologisch tönt (vgl. unten 227ff.), dann wäre der Dichter keineswegs als so orthodox einzustufen.

<sup>192</sup> Nodes, *Doctrine and Exegesis*, 88f.; vgl. unten 98ff.

Wertschätzung der Sonne, die Nodes richtig beobachtet, versteht er als Reflex des exegetischen Topos von der Untertänigkeit der Sonne gegenüber Gott<sup>193</sup>.

Eine andere Aufgabe stellte sich Th. O'Loughlin: Seine 1998 erschienene umfangreiche Studie<sup>194</sup> versucht, die mit Abschluß des Lebenswerks des Augustinus letztlich komplettierte und vom Autor der Studie auch in kräftigen Strichen gut skizzierte Masse der patristischen Genesisexegese in ihrer Entwicklung durch die nachfolgenden Jahrhunderte bis zur karolingischen Zeit nachzuverfolgen. Auf die Bibeldichtung geht das Werk nirgends ein, ist insofern also für Ps.-Hil. von nachrangiger Bedeutung; der dem Leser gebotene Materialreichtum aber und der Umstand, daß O'Loughlin wohl als erster einen fundierten und überdies lesbaren Überblick über ein bislang wenig beachtetes und schwer in den Griff zu bekommendes Feld der christlichen Literatur zu geben vermochte, machen sein Buch zu einer höchst anregenden und letzten Endes unverzichtbaren Lektüre.

Aus dem einundzwanzigsten Jahrhundert sind nach meinem derzeitigen Kenntnisstand nur drei Werke zur Pseudo-Hilariusforschung zu nennen, erfreulicherweise alle von mir: Meine am 11. September 2001 an der Universität Wien zur Begutachtung eingereichte und kurz darauf approbierte Diplomarbeit (oben Anm. 85), in der ich das Carmen de Evangelio kommentierte und vor allem eine Reihe von Charakteristika jenes Gedichtes feststellen konnte, die sich in gleicher Weise später auch im Metrum in Genesin nachweisen ließen, solcherart die Grundlage für den Beweis der Zusammengehörigkeit beider Texte bildend; ein derzeit im Druck befindlicher Aufsatz in den noch unpublizierten Kongreßakten eines mit „Dulce Melos“ betitelten internationalen Symposiums zur christlichen Dichtung, das im November 2004 an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften in Wien stattfand, und bei welcher Gelegenheit ich vor allem die Hauptpunkte des unten folgenden (und übrigens mit dem genannten Aufsatz weitgehend gleichlautenden) Abschnitts über die Zusammengehörigkeit der beiden pseudo-hilarianischen Gedichte vortragen konnte; meine Ausführungen stießen, soweit aus der auf sie folgenden Diskussion geschlossen werden konnte, auf allgemeine Zustimmung. Drittens meine Dissertation aus dem Frühjahr 2005<sup>195</sup>, welche die Grundlage für den auf das Genesisgedicht bezogenen Teil sowie das Vorwort der vorliegenden Untersuchung bildete.

---

<sup>193</sup> Nodes, *Doctrine and Exegesis*, 89f.

<sup>194</sup> O'Loughlin, Thomas, *Teachers and Codebreakers: The Latin Genesis Tradition*, 430–800, *Steenbrugis in Abbatia S. Petri* 1998 (= *Instrumenta Patristica* 35).

<sup>195</sup> Kreuz, Gottfried Eugen, *Pseudo-Hilarius IN GENESIN*. Einleitung. Text. Kommentar. Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie aus dem Fachgebiet der Klassischen Philologie, eingereicht an der Universität Wien, Wien 2005.

### 3. Die Zusammengehörigkeit des Metrum in Genesin und des Carmen de Evangelio

#### Vorbemerkung:

Wenn im folgenden von den ‚beiden pseudo-hilarianischen Gedichten‘, deren Zusammengehörigkeit, die von Peiper im Rahmen seiner Edition beider Texte postuliert, seither gelegentlich bestritten, doch mangels echter Analyse und Kommentierung nie entweder bewiesen oder aber fundiert negiert werden konnte<sup>196</sup>, nunmehr als etwas in hohem Grade Wahrscheinliches aufgezeigt werden soll, gesprochen wird, so sind darunter stets die genannten Texte In Genesin und De Evangelio unter Ausschluß des in der alle drei Gedichte völlig voneinander getrennt bewahrenden Überlieferung gleichfalls, doch zweifelsohne ebenfalls zu Unrecht dem Hilarius von Poitiers zugeschriebenen Carmen de martyrio Maccabaeorum zu verstehen, das nach meinem Wissensstand noch nie mit auch nur einem der beiden anderen ernsthaft in Verbindung gebracht wurde.<sup>197</sup> Nicht nur der simple Augenschein, der dem aufmerksamen Leser aller drei Gedichte eindringlich nahelegt, daß De Evangelio und In Genesin gewissermaßen Gedichte der gleichen Machart und nicht zweier, sondern eines Geistes Kind sind, während das Makkabäergedicht in nahezu schmerzlicher Diskrepanz von diesen beiden absticht, sondern auch die Ergebnisse des jüngsten und genauesten Kommentators von De martyrio Maccabeorum, C. Weidmann<sup>198</sup>, lehren mehr als deutlich, jenes Gedicht von den beiden anderen zu separieren, sodaß es in der folgenden Untersuchung unberücksichtigt bleiben muß und darf.

Streng genommen ist ein Nachweis der Zusammengehörigkeit zweier literarischer Texte im Sinne eines unwiderlegbaren Beweises ein Ding der Unmöglichkeit, wenn nicht, was aber selten genug der Fall ist, beide Texte jeweils explizit ausgesprochene und zuverlässig dem ursprünglichen Textbestand angehörige, also nicht nachträglich interpolierte Hinweise auf die Existenz des jeweils anderen Stückes enthalten. In allen anderen Fällen hat man sich mit Plausibilitäten zu behelfen, in der Regel also mit dem Sammeln von Argumenten, die auf zeitliche bzw. räumliche Nähe der Entstehung, eine

---

<sup>196</sup> Vgl dazu oben 47 (zu Schanz-Hosius und Bardenhewer) sowie 51f. (zu Kartschoke).

<sup>197</sup> Ausnahme: oben Anm. 127.

<sup>198</sup> Weidmann, C., Das Carmen de Martyrio Maccabaeorum, Diss. Wien 1995.

gemeinsame Autorenschaft sowie die sinnvolle, im Idealfall wechselseitige Bezogenheit der fraglichen Werke aufeinander hindeuten und in ihrer Menge die Wahrscheinlichkeit einer Nicht-Zusammengehörigkeit zunehmend gegen Null gehen lassen.<sup>199</sup> Eine Sonderstellung nimmt hierbei das Moment der Überlieferung ein, dem mit gewisser Berechtigung zumeist hohes Gewicht beigemessen wird, das sich aber als höchst zweischneidig entpuppen kann: Man denke nur an die Überlieferung des Minucius Felix oder des Nemesian bzw. Calpurnius Siculus, aber auch, um näher an das Feld der Bibeldichtung heranzurücken, an jene der zweifelsohne zusammengehörigen Gedichte *De Sodoma* und *De Iona*, wie sie sich präsentieren müßte, wenn uns nur einerseits die beiden *Laudunenses* 279 und 273 sowie der *Paris. lat. 14758* mit jeweils dem vereinzelt *De Sodoma*, und andererseits nur der *Vindob. 16* mit dem separierten *De Iona* erhalten wären, und nicht auch immerhin zwei das komplette Paar<sup>200</sup> bewahrende *Codices*: Da hätte man eine genau der beiden pseudo-hilarianischen Gedichte entsprechende Situation, die freilich nicht überraschen würde, denn *De Sodoma* und *De Iona* sind, soweit erkennbar, aus dem gleichen Grund voneinander getrennt worden wie *In Genesis* und *De Evangelio*: Weder war für *De Iona* oder *De Evangelio* in den alttestamentlichen,

---

<sup>199</sup> Man unternehme einmal das Gedankenexperiment, sich auszumalen, wie man als Philologe etwa der natürlich irrwitzigen, aber prinzipiell denkbaren Behauptung, die zweite Hälfte der *Aeneis* Vergils mit ihrem von der ersten Hälfte abweichenden iliasthaften Sujet, ihrer veränderten Perspektive auf die Trojaner als Volk gegenüber der mehr auf die Person des Aeneas zugeschnittenen Darstellung der Bücher I–VI, und nicht zuletzt – auch dies ein nicht zu vernachlässigendes Indiz! – mit ihrer deutlich geringeren Beliebtheit bei der Leserschaft usw. usw. stamme in Wahrheit nicht von dem ja über der Arbeit verstorbenen Vergil, sondern sei z. B. von den bekannten Herausgebern der *Aeneis* im Stile Vergils und natürlich unter ständiger Bezugnahme auf das schon Vorhandene ergänzt worden, eigentlich begegnen wollte: Unter der Fülle von sofort sich aufdrängenden Argumenten werden bei näherem Hinsehen nur sehr wenige sein, die mit naturwissenschaftlicher Rigidität als stichfester Beweis passieren könnten; und dabei hätte man es hier noch mit der Zurückweisung einer These zu tun, die, nüchtern betrachtet, ähnlich sinnverwirrt wäre wie Illigs Annahme einer Weltverschwörung zur künstlichen Verlängerung des Mittelalters um drei Jahrhunderte.

<sup>200</sup> *Paris. lat. 2772* und *Voss. lat. Q 86*. – Daß es sich bei beiden Gedichten überhaupt um ein Paar handelt, wird, und m. E. mit Recht, seit L. Müller (ds., *Zu Tertullians Gedichten de Sodoma und de Iona*, *RhM* 22 (1867), 329–344) allgemein angenommen: vgl. etwa Kriel, D. M., *Sodoma in Fifth Century Biblical Epic*, *Acta Classica* 34 (1991), 7–20, der (17) ganz selbstverständlich von *De Iona* als „counterpart“ spricht. Technisch gesehen gleich jenes Gedichtepaar dem pseudo-hilarianischen auch darin, daß an der Schnittstelle der beiden Texte eindeutig auf den jeweils anderen bezug genommen wird, dort durch die namentliche Erwähnung von Sodom und Gomorra im ersten Vers des Gedichtes *De Iona*, hier durch den zielstrebig auf Christus weisenden letzten Vers des *Genesisgedichtes*, welchen Verweis der Beginn des *Evangeliedichtes* linear aufgreift.

genauer auf den Heptateuch konzentrierten Sammlungen der Laudunenses überhaupt Platz, noch würde man das Metrum in *Genesis* an der Stelle, wo heute das *Carmen de Evangelio* sich befindet, für angebracht halten. Doch damit ist nur plausibel zu machen, weshalb zwei zusammengehörige Gedichte getrennt werden konnten, nicht, daß sie überhaupt je zusammengehörten. Daher soll im folgenden eine Übersicht über die einzelnen Argumente zur Plausibilisierung einer Zusammengehörigkeit geboten werden, eingeteilt im Sinne einer inhaltlichen wie auch (meiner Ansicht nach) argumentativen Klimax vom Geringen zum Bedeutenderen, in die Bereiche (a) der formalen und technischen Ähnlichkeiten, (b) des Kanons der benützten Autoren, vor allem jener, deren Kenntnis bei einem Autor des fünften Jahrhunderts nicht a priori vorausgesetzt werden kann, (c) der in beiden Gedichten enthaltenen korrespondierenden Motive und (d) jener Elemente, die sich innerhalb des Metrum in *Genesis*, musikalische Terminologie in Anwendung gebracht, als Vorhalteakkord verstehen lassen, dessen notwendige Auflösung das *Carmen de Evangelio* bringt. Abschließend soll (e) nach vergleichbaren inhaltlichen Konstellationen in anderen Werken gesucht werden, um eine Einschätzung vornehmen zu können, wie weit es sich bei einem Doppelgedicht *In Genesis – De Evangelio* um etwas in seiner Art Einmaliges oder aber dem Zeitgeist entsprechend Geläufiges handelt, ehe (f) das mutmaßliche außerliterarische, nämlich in der Meßliturgie begründete Gesamtprogramm des Gedichtepaares bzw., wenn man so will, Doppelgedichtes erörtert werden soll.

## a) Formale und technische Gesichtspunkte

### α) Prosodie und Metrik

Beide Gedichte weisen eine in ungefähr gleich hohem Grade an klassischer Dichtung geschulte und von groben Verstößen gegen jene relativ reine Prosodie auf, mit bestimmten ebenfalls in beiden Gedichten anzutreffenden Lizenzen. Langmessung von regulär kurzen Silben hat etwa das Metrum in *Genesis* folgende: *millēque* (11), *urgerēt* (24), *commotāque* (34), *alīt* (39), *essēt ut* (44), *mariā* (49), *variā* (60), *sudūm* (69, hier auch Hiät), *plaustrā* (70), *adgrederīs* (95), *variā* (101), *aīs* (116. 119), *rerūm* (121, hier auch Hiät), *vitiā* (128), *caelūm* (134, hier auch Hiät), *deūm* (150, hier auch Hiät), *sacerdotīs* (196), also beinahe alle am Wortschluß, davon die meisten (bis auf *44 essēt ut*) in der Hebung und vor Zäsurstellen, wo auch klassisch *brevis in arsi* prinzipiell gestattet ist; die entsprechenden Vorkommnisse im *Carmen de Evangelio* sind: *prosequerīs* (18), *sidūs* (19), *pignūs* (26), *ventrīs* (29), *matēr* (31), *verbigenā* (34), *celsā* (47), *capūt* (50),

genūs (82), alacēr (109), aīt (113), sämtlich auslautende Silben in der Hebung.<sup>201</sup> Demgegenüber sind Kurzmessungen von klassisch langen Silben deutlich seltener: in gen. 84 noctilūcum; 75 hymnō; 80 consonā; 88 picturāque<sup>202</sup>. Außerdem Iambenkürzung in in gen. 189 datā und de ev. 15 salūs; Hiatt findet sich in gen. 69. 100. 118. 121. 134. 150. 179. 202; de ev. 3. 7. 73.<sup>203</sup>

Reime lassen sich in beiden Gedichten zahlreich und in verschiedenen Formen nachweisen, werden aber offenkundig nicht systematisch eingesetzt. Am häufigsten der leoninische Reim: in gen. 10. (11). 12. 14. 40. 44. 49. 60. 63. 68. 71. 72. 80. 102. 110 (wo noch die Penthemimeres des folgenden Verses mitreimt). 160. 181. 192. 201. 202; de ev. 3. 42. 64. 67. 73. 102. – Doppelter leoninischer Reim in gen. 188sq. – Reim zwischen Hephthemimeres und Versschluß in gen. 88 (wo noch die Penthemimeres des nächsten Verses mitreimt); de ev. 56. 101; dreifacher Reim in gen. 193 und de ev. 59. – Endreim erscheint in gen. 26/27. 39/40. (48/49). 109/110. 116/117 (mitsamt der Penthemimeres von 118). 152/153. 158/159. 164/165. 188/189. 193/194. 199/200. 203/204; de ev. 28/29. 84/85. 86/87 (wo auch die Zäsuren reimen). 92/93. 95/96; sechsfacher Endreim (!) de ev. 39–44;<sup>204</sup> schweres reimartiges Homoioteleuton auf *-um* in gen. 132/133. Eine Spezialität beider Gedichte (und also vielleicht desselben Autors) ist es, die Penthemimeres eines Verses auf den Schluß des vorangegangenen zu reimen, also gewissermaßen um einen Halbvers verschobene Leonini zu konstruieren: in gen. 24/25. 32/33. 65/66. 90/91. 110/111. 113/114. 117/118. 136/137. 139/140. 177/178; de ev. 16/17. 21/22. (37/38). 44/45. 47/48. (88/89). 97/98. Die Penthemimeresen aufeinanderfolgender Verse gereimt in gen. 23/24; de ev. 111/112.

<sup>201</sup> In Kreuz 2001, 10 ist hier noch sātor (38) mitgezählt: Da ich inzwischen die mir gesprächsweise von Kurt Smolak freundlich vorgeschlagene Konjekture *strator* im Text bevorzuge, entfällt dieser prosodische Fehler aber. Ferner wäre allenfalls plāgis (17) zu berücksichtigen, falls das Wort zu plāga ‚Netz‘ zu stellen wäre (vgl. im Kommentar).

<sup>202</sup> Stutzenberger, A., Der Heptateuch des gallischen Dichters Cyprianus, Programm des Kgl. Humanistischen Gymnasiums Zweibrücken zum Schlusse des Schuljahres 1902/03, Zweibrücken 1903, 35: „Es ist ja die Verkürzung des Vokals a ein metrischer Verstoss, von dem fast alle Dichtungen der späteren Latinität erfüllt sind.“

<sup>203</sup> Listen zu bestimmten Typen metrischer Unregelmäßigkeiten in Genesisgedichten der Spätantike bietet auch Gamber, *Le livre de la „Genèse“*, 194ff.

<sup>204</sup> Es sei nur auf das pseudo-cyprianische oder pseudo-tertullianische Carmen de resurrectione mortuorum (= Carmen de iudicio domini), ein eher besorgniserregendes Produkt der Poeterei, hingewiesen, das mit nicht weniger als vierzehn (!) gleichartig auf *-as* gereimten Versen, davon noch überdies zehn Leonini, einsetzt, gefolgt von fünf leoninischen Hexametern auf *-o* sowie sechs Versen auf *-is*, davon wiederum vier Leonini: Gegenüber diesem eher lachhaften Verschleiß von Reimsilben (der sich keineswegs mit dem Gedichtbeginn erschöpft: 43–54 etwa sind mit einer einzigen Ausnahme, bezeichnenderweise dem Wort *solus*, auf *-um* gereimt) wirkt Ps.-Hil. noch sehr gemäßigt.

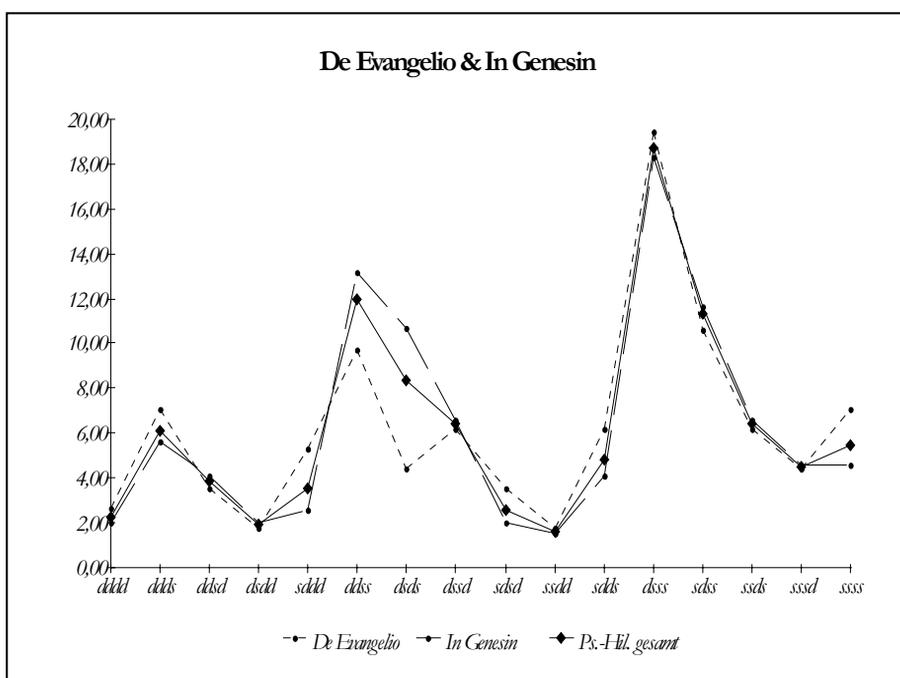
Der Versbau kann im großen und ganzen als klassisch bezeichnet werden, wobei für die diesbezügliche Qualität des Autors spricht, daß die Flüssigkeit der Hexameter zwischen den stark an literarischen Vorbildern orientierten, in Centonennähe geratenden Partien und jenen, in denen der Autor selbständig operiert, keine stärkeren Unterschiede aufweist. Beachtenswert erscheinen einige wenige monosyllabische Schlüsse (in gen. 116. 123; de ev. 46) und als Kuriosum der nur aus vier Wörtern bestehende Hexameter in gen. 176; weiters seltene versus spondiaci (in gen. 72; de ev. 68) und holodaktylische Verse (in gen. 1. 53. 96. 143. 180; de ev. 46. 81. 109). Die obligate Zäsurenstatistik ergibt, den gerne etwas blockhaften Versbau des Gedichtes, der bisweilen eine Reihe von mehreren schwachen Zäsuren im selben Vers erscheinen und damit die Beurteilung nur noch subjektiv begründbar werden läßt, als grundsätzliche Unschärfe festgestellt, für das Metrum in Genesin folgendes Bild: Auf 201 Hexameter entfallen nach meiner Rechnung 111 mit mehr oder minder stark ausgeprägter Penthemimeres (P), 35 mit Kombination aus Trithemimeres (T) und Hephthemimeres (H), weitere 14 haben nur H, lediglich 2 allein T; T + P findet sich dreimal, P + H siebenmal, die rare Zäsur *κατὰ τρίτον τροχαίον* nur zweimal. Eine Sonderstellung nimmt die bukolische Dihärese ein: Zwar wird man sie nur bei 5 Versen als Haupteinschnitt, bei sechs weiteren in Kombination mit P gelten lassen, doch ist sie als Stelle für Wortgrenzen nahezu obligat: Nicht weniger als 131 Verse (60,2 % im Vergleich zu sogar 78 Versen = 68,4 % im Carmen de Evangelio) weisen eine als Wortfügung abgesetzte Klausel auf, wobei wiederum die Verteilung der Silbenzahl innerhalb der Klausel folgendermaßen aussieht: 122 Klauseln bestehen aus zwei Wörtern, davon 86 aufgeteilt in 3 : 2 (65 %), 36 in der Gestalt 2 : 3 (27,5 %); sehr selten sind andere Formen: 1 : 2 : 2 (3x); 2 : 1 : 2 (3x); 3 : 1 : 1 (1x); 2 : 2 : 1 (1x); 4 (Spondiacus; 1x). Anders ausgedrückt: bei zwei von drei abgesetzten Klauseln fallen Wort- und Versfußgrenzen zusammen, was genau dem Befund des Carmen de Evangelio entspricht: dort von 113 Versen 78 mit abgesetzten Klauseln, davon 52 (66,7 %) mit der Silbenfolge 3 : 2, 24 (30,8 %) 2 : 3, eine des Typs 3 : 1 : 1, und wiederum ein Spondiacus mit viersilbigem Schlußwort. — Die entsprechenden Zahlen (in Prozenten) für die Zäsuren im folgenden einander gegenübergestellt.<sup>205</sup>

	P	T+H	H	T+P+H	P+H	T+P	T	κ.τ.τ.	buk. D.	P+buk. D.
in gen.	57,8	18,3	7,3	3,6	3,6	1,7	1,0	1,0	2,6	3,1
de ev.	50,4	19,5	15,9	1,8	1,8	1,8	1,8	0,0	1,8	2,7

<sup>205</sup> Die Werte von de ev. weichen etwas von denen in Kreuz 2001, 10, ab: P: 57 Verse; T+H: 22; H: 18; T+P+H: 2; P+H: 2; T+P: 2; T: 2; κ.τ.τ.: 0; buk. D.: 2; P+buk. D.: 3.

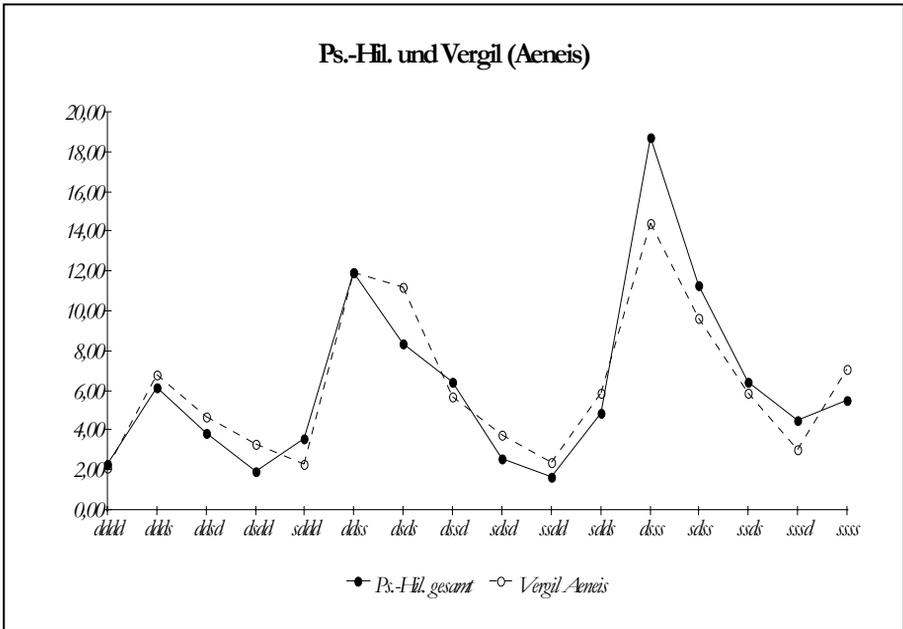
Wiederum also sind die entsprechenden Werte für beide Gedichte, die statistische Unschärfe aufgrund des geringen Textumfanges in Rechnung gestellt, einander recht ähnlich.

Beachtenswert ist auch die statistische Verteilung der kombinatorisch aufgrund der Austauschbarkeit von Daktylen und Spondeen möglichen Hexametertypen, mögen auch die Gedichtlängen mit 204 bzw. 114 Versen für die Erstellung einer aussagekräftigen Statistik etwas knapp bemessen sein. Legt man, der besseren Anschaulichkeit willen als Liniendiagramm (d = Daktylus; s = Spondeus) dargestellt, die graphischen Verteilungskurven der Hexametertypen beider auf ihre Zusammengehörigkeit zu überprüfender Gedichte übereinander, so ergibt sich, wie leicht zu erkennen ist, nahezu Deckungsgleichheit<sup>206</sup>:



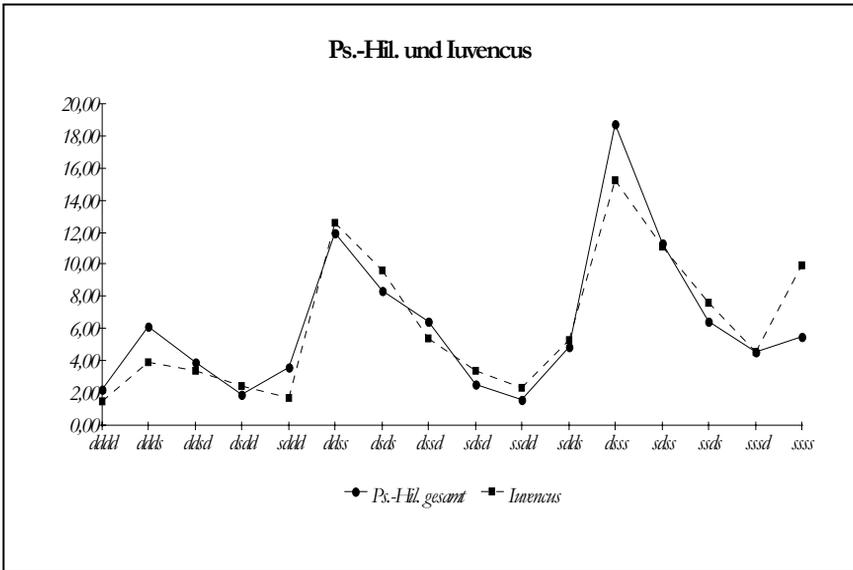
<sup>206</sup> Es sei darauf hingewiesen, daß dieses einfache, andere relevante Größen wie die Korrelation zwischen Verteilung der Daktylen/Spondeen und den vorkommenden Zäsuren völlig außer acht lassende System der statistischen Erfassung, wie es vor allem von G. E. Duckworth (vgl. e. g. unten Anm. 207) propagiert wurde, mit Recht auf starke Kritik stieß: vgl. dazu v. a. Thraede, K., *Der Hexameter in Rom. Verstheorie und Statistik* (= *Zetemata* 71), München 1978, 75ff.; angesichts des ohnedies für die Anwendung solch verfeinerter statistischer Methoden, wie Thraede sie vorführt, weitaus zu geringen Umfanges der pseudohilarianischen Gedichte beschränke ich mich aber bewußt auf eine grob vereinfachte Form der Analyse.

Damit ist freilich nicht viel gewonnen: einerseits, weil die schmale Textbasis für eine wirklich aussagekräftige Statistik nicht ausreicht (ein einziger weiterer überlieferter Vers des Carmen de Evangelio würde sich für die Statistik bereits im Bereich ganzer Prozente bemerkbar machen! Auch die immerhin beachtlichen Differenzen zwischen beiden Gedichten sowohl hinsichtlich der Häufigkeiten des ‚patterns‘ *dsds* als auch hinsichtlich des Erscheinens von Versen nur mit Hephthemimeres [oben 66] beruhen jeweils auf einigen wenigen Versen und sind daher fast schon als Zufall zu werten), zum anderen, weil damit nur belegt wird, was ohnehin zu erwarten war: daß Ps.-Hil. wie so viele Dichter, etwa Iuvenecus<sup>207</sup>, der selbstverständlich auch seinerseits als poetisches Vorbild wirkt (und in dieser Beziehung stärker als etwa Sedulius) seinen Versbau am Vorbild Vergils ausrichtet<sup>208</sup>, wie in den folgenden beiden Graphiken unschwer zu erkennen ist:



<sup>207</sup> Die Angaben zu Iuvenecus entnahm ich den Tabellen in: Duckworth, George E., *Five Centuries of Latin Hexameter Poetry. Silver Age and Late Empire*, TaPAPhA 98 (1967), 77–150, bes. 149f.

<sup>208</sup> Die Daten zu Vergil entnahm ich: La Roche, J., *Der Hexameter bei Vergil*, WS 23 (1901), 121–142.



### β) Literarische Techniken und Eigentümlichkeiten

Auffallend auch beim ersten Lesen ist die Tendenz des Ps.-Hil., seine biblische Erzählung immer wieder durch hymnische Partien und / oder theologische Deutungen des Bibeltextes zu durchbrechen: So gehören im Metrum in Genesin, von der Praefatio abgesehen, die Verse 7–22, 85–93, 125–154 und 188–190 jedenfalls nicht zu einer Bibelparaphrase im engeren Sinn (weitere nur locker an den Bibeltext geknüpfte Passagen noch gar nicht mitgerechnet); im Carmen de Evangelio umfaßt die entsprechende Partie sogar die Verse 24–104, wobei allerdings zu berücksichtigen ist, daß jene gemessen an der vermutlichen ursprünglichen Gedichtlänge<sup>209</sup> riesenhafte Digression ihrerseits wiederum teilweise Paraphrase von Apoc. 4 ist. Nicht paraphrasenhaft-vorsichtig seinem Vorbild folgend, sondern souverän eingreifend ist auch der Umgang beider Gedichte mit der jeweiligen biblischen Vorlage: Fallen im Carmen de Evangelio sämtliche Motive der Kindheitsgeschichte Jesu weg und werden seine Wundertaten auf eine Blinden- und eine Lahmenheilung sowie (dies aber bereits verloren) vermutlich die Wiedererweckung des Lazarus

<sup>209</sup> Hierzu siehe Kreuz 2001, 18.

reduziert<sup>210</sup>, so fehlt dem Metrum in Genesin immerhin fast die gesamte Paradiesesszenerie, vor allem aber ändert der Dichter hier die Reihenfolge des Sechstageswerkes (vgl. u. 93ff., bes. 118ff.). Gleichermäßen selbstbewußt ist auch das Verhalten des Dichters hinsichtlich exegetischer Problemstellungen in beiden Gedichtteilen: Im Genesisteil bricht er dabei gleich mit einer ganzen Reihe gängiger Topoi (vgl. unten Kapitel 4a), im neutestamentlichen Stück, das naturgemäß weniger exegetische Schwierigkeiten bereiten konnte, findet man immerhin noch die Gaben der *magi* auf zwei reduziert und die Flügel der apokalyptischen Wesen resp. Seraphim in etwas ungewöhnlicher Weise behandelt (vgl. unten bei Anm. 827).

Weiters ist an beiden Gedichten eine Tendenz zu beobachten, nicht durch Szenenwechsel im chronologischen Referat der biblischen Ereignisse motivierte Abschnittsgrenzen (also etwa solche zwischen hymnischen und erzählenden Partien) durch scharnierartig zum Vorangehenden wie zum Folgenden gehörige Passagen zu verwischen: de ev. 24–32, 43–46a, 86–90 bilden derartige Zwitterpartien, während in gleicher Art in gen. 23–39 gleichzeitig Abschluß des Prooemiums und Beginn der Schöpfungsgeschichte ist; das gegenüber dem erhaltenen Teil von de ev. stärker einem historischen, biblisch fundierten Ablauf verpflichtete Metrum in Genesin weist dabei insgesamt mehr reguläre, unverwischte Abschnittsgrenzen auf, doch zeigt das am Schluß von De Evangelio erhaltene kurze historisch-erzählende Stück der beiden Wunderheilungen, daß der Dichter auch dort harte Einschnitte nicht scheute, sobald er einer biblisch vorgegebenen Aneinanderreihung unterschiedlicher thematischer Blöcke folgen konnte. Sieht man genauer hin, so stellt man fest, daß es sich bei den mit besonders sorgfältig geglätteten Übergängen im Gesamttext verankerten Passagen just um jene handelt, die für das weiter unten (vgl. 82ff.) zu erläuternde ‚paraliturische‘ Konzept des Dichters relevant sind: den mit *Dignum opus et iustum* beginnenden Einleitungshymnus des Genesisgedichtes und die im Trisagion gipfelnde apokalyptische Digression in De Evangelio: ein erster Hinweis darauf, wie wichtig dem Dichter jenes Konzept war. Damit läßt sich als Grundregel postulieren: Wo normaler erzählerischer Wechsel von einer Perikopenparaphrase zur nächsten erfolgt, wird keine Kaschierung für nötig erachtet – eine Beobachtung, die auch an den großen Bibeleyen des Iuvenus, des Heptateuchdichters oder des Sedulius zu machen ist; wo aber dem fortlaufenden biblischen Grundtext fremde Elemente eingefügt werden, glättet der Dichter die Übergänge mit betonter Sorgfalt.

Charakteristisch für beide Gedichte ist auch die Art des Autors, einzelne Passagen um eine zweite Motivlinie zu bereichern, die nicht der Textoberfläche,

<sup>210</sup> Hierzu siehe Kreuz 2001, 17f. sowie unten 81 mit Anm. 225.

sondern nur dem Originalkontext der die Textoberfläche bildenden (meist: Klassiker-)Zitate zu entnehmen ist: So enthält de ev. 7–10 per Zitate ein an der freudig-festlich gestimmten Textoberfläche nicht erkennbares, inhaltlich aber höchst interessantes Todesmotiv, ähnlich wie in gen. 50–64, die Erschaffung des Lichtes, gleichfalls nur durch intertextuelle Bezüge (in diesem Fall freilich nicht ganz konsequent ausgeführt, was zu Lasten der überkomplexen Struktur des vom Autor konstruierten Kontrapunkts geht) eine christologische Komponente aufzuweisen hat. In derselben Passage findet sich auch (55sq.) eine Stelle, die an der Textoberfläche überhaupt nur blasse, wenig aussagekräftige Formulierungen aufzuweisen hat und erst auf der Zitatenebene an Konturen gewinnt, also einen völligen (und übrigens nicht nur technischen, sondern auch inhaltlichen) Parallelfall zu de ev. 86–88 darstellt. Weiters vgl. Kommentar zu in gen. 8sq.

### b) Kanon benützter Autoren

Daß dem Dichter, dessen vergleichsweise hohe klassische Schulbildung bereits aus seiner prosodischen und verstechnischen Versiertheit abgelesen werden kann, die wichtigen Vertreter der klassischen Dichtung vertraut sind, ist einerseits als Selbstverständlichkeit zu erwarten, andererseits, wie die Kommentierung beider Gedichte passim zeigt, problemlos zu erweisen. Leichte Verschiebungen der Bedeutung einzelner Autoren trüben dabei nicht das insgesamt einheitliche Bild: Vergil erscheint in beiden Gedichten gleichermaßen omnipräsent, ähnliches gilt für Ovid, an welchen (d. h. insbesondere an dessen *Metamorphosen*) sich im Genesiskontext besonders eng anzulehnen natürlich nahelag, obgleich auch *De Evangelio* massive Ovidreminiszenzen aufzuweisen hat. Umgekehrt scheint die mögliche – leider an keiner Stelle strikt beweis-, doch an bemerkenswert vielen Stellen denkbare – Präsenz des *Silius Italicus*, eine angesichts des nach allgemeiner Auffassung geringen Bekanntheitsgrades jenes Autors im fünften Jahrhundert bemerkenswerte Eigenschaft beider pseudo-hilarianischer Gedichte, in *De Evangelio* stärker ausgeprägt, doch finden sich auch in *In Genesis* (63. 107. 179) Spuren. Signifikant sind auch zwei Anspielungen (in gen. 124; de ev. 114) auf das hexametrische *Epithalamium* des *Catull* (cam. 62), das einzige in Anthologien zu einer schmalen Sonderüberlieferung gelangte Gedicht jenes Autors (vgl. dazu Kommentar zu in gen. 124). *Stattus* und *Lucan* sind in beiden Gedichten etwa gleichermaßen unauffällig verwendet, *Valerius Flaccus* scheint vor allem im *Metrum* in *Genesis* an einigen Stellen als möglicher Referenzautor auf. Bemerkenswert ist hingegen, stärker noch als die des *Silius*, die eindeutige Kenntnis und auch bewußte, meist

kontrastierende Benützung des Lukrez, zu der für den Beginn des Metrum in Genesis bereits eine eingehende Untersuchung von K. Smolak vorliegt<sup>211</sup>.

An christlicher Dichtung erscheinen in beiden Gedichten Prudenz und Paulinus von Nola eindeutig und regelmäßig benützt, klare Parallelen, naturgemäß häufiger im Genesisgedicht, bestehen auch zu dem in seiner antilukrezischen Gesinnung jedenfalls nahestehenden Marius Victorius, wobei mit gewisser Vorsicht wohl die zeitliche Priorität jenem zugewiesen werden kann. Iuvenius wird klärlich häufiger, doch nicht ausschließlich im Evangeliengedicht benützt, gleiches gilt für Sedulius (cf. in gen. 8sq.; 140), während sich Spuren der Heptateuchdichtung, wenn auch ohnedies eher rar, vor allem im alttestamentlichen Gedicht finden lassen. Gleichfalls in beiden Gedichten stößt man auf Reminiszenzen an das anonyme Carmen de laudibus domini<sup>212</sup>. Ebenfalls mit größter Wahrscheinlichkeit in beiden Gedichten benützt, doch wegen seiner speziellen literarischen Art schwer nachzuweisen ist der Cento Probae, der jedenfalls für das Gesamtkonzept der beiden Gedichte (vgl. unten 77ff.) eine auffällige Parallele, und also doch wohl ein Vorbild abgab.

### c) Korrespondierende Motive

Das wohl am breitesten ausgearbeitete hierher gehörende Element ist die enge Aufeinanderbeziehung, beinahe In-eins-Setzung der Begriffe *lux* bzw. *sol* und *Christus*, was zu solaren Durchdringung christusbezogener Passagen (de ev. 4sq. *effulsitque novus terris gaudentibus infans, / protinus implevit totum lux clarior orbem*: Christi Geburt als Sonnenaufgang), zur christologischen Durchdringung des Begriffes ‚Licht‘ (in gen. 50sq. die Erschaffung des Lichtes) und auch anderweitig zu solarer Motivik (in gen. 30sq. die Urschöpfung als Sonnenaufgang bzw. Haupterhebung Gottes) führt; man beachte etwa in gen. 34 und 31, wo mithilfe einer doppelt zitierten Stelle aus Ps.-Claud. (bzw. Merob.) Laus Christi eine Art christologischer Bogen vom ‚Ursonnenaufgang‘ zur Geburt Christi gespannt wird; ferner de ev. 91–114 das Spiel mit den Begriffspaaren blind/sehend alias ungläubig/gläubig, das erneut auf Christus als *lux* basiert: *nec videre tamen caeci, cum lumen adesset* (de ev. 103). Hierher gehört auch die Parallele zwischen dem in Vers in gen. 200 angekündigten strahlenden göttlichen Kind, das dann wenige Verse darauf in de ev. 4sq. (vgl. oben) tatsächlich aufstrahlt. Gleichfalls im Schlußbereich des ersten und An-

<sup>211</sup> Smolak, K., Unentdeckte Lukrezspuren, WS 86 (= N.F. 7) (1973), 216–239. Eine Auflistung der wichtigsten Lukreziana beider Gedichte unten Anm. 375.

<sup>212</sup> Der neueste Herausgeber datiert dieses auf die Zeit zwischen 317 und 323: Laudes Domini. Tekst, vertaling en commentar, door P. van der Weijden, Diss. Amsterdam 1967.

fangsbereich des zweiten Gedichtes angesiedelt ist die Verklammerung durch das Motiv der Satansschlange (in gen. 161. 202sq. – de ev. 12sq.), die zwar im Genesisgedicht nicht leicht, im Evangeliengedicht aber ohne weiteres hätte ausgespart werden können, ihren Auftritt bei der Geburt Christi also wohl in erster Linie dem Wunsch des Dichters nach motivischen Brückenschlägen zwischen beiden Gedichten verdankt: vgl. unten zur Parallelität zur vierten Ekloge Vergils. Weiter voneinander entfernt liegen die Bezeichnungen Christi als *doctor* (in gen. 204 und de ev. 101: Allerdings kommt die Bezeichnung damit im Evangeliengedicht immer noch im Prinzip so früh wie sinnvoll möglich). Auch der am Evangeliengedicht sichtbare Hang des Dichters zum Einbau apokalyptischen Materials in sein Gedicht findet, wenn auch schwach, eine Entsprechung in den für in gen. 189 die Grundlage bildenden Bibelstellen (Matth. 24, 37sq. bzw. Luc. 17, 26sq.), die gleichfalls eschatologischen Inhalts sind. In ähnlich versteckter Weise findet auch die in de ev. 100sq. massiv zum Ausdruck gebrachte Feindschaft des Christen gegenüber dem Judentum im Genesisgedicht eine Entsprechung, wenn der Dichter in Vers 195 (vgl. Kommentar ad loc.) das in diesem Fall allerdings alttestamentliche Judentum auf der Basis eines Stautiuszitates zwar nicht regelrecht angreift, aber doch erkennbar reserviert behandelt. Auf gelegentliche sprachliche Parallelen zwischen beiden Gedichten, etwa das auffällige *potenter* im Versschluß von in gen. 114 und de ev. 35 oder die markante lukrezische Klausel *moenia mundi* (in gen. 28; de ev. 57), wird jeweils im Kommentarteil hingewiesen.

Über die Grenze der bloßen Motivparallelen, wie sie sich letztlich auch zufällig ergeben können bzw. angesichts der hochgradigen exegetischen Vernetzung von Altem und Neuem Testament, wie sie im fünften Jahrhundert bereits erreicht ist, unter Umständen sogar zwangsläufig ergeben müssen, hinaus geht m. E. die erkennbare Verklammerung des Gedichtschlusses von In Genesin und des Anfangs von De Evangelio mithilfe der vierten vergilischen Ekloge, die nicht nur an sich auffällig ist, insoferne die bekannte christliche Ausdeutung jenes Textes seine Einbeziehung in den Kontext der Geburt Christi zwar unproblematisch, keineswegs aber zwingend notwendig macht<sup>213</sup>, sodaß es als

---

<sup>213</sup> Zur christlichen Interpretation der vierten Ekloge siehe Benko, Stephen, *Virgil's Fourth Eclogue in Christian Interpretation*, ANRW 31.1, 646–705. Sollte der von Benko dort geäußerte (684) Gedanke, die Verbindung von vierter Ekloge und Weihnachtsszenerie sei a priori dadurch gegeben, daß die definitiv nicht im Alten Testament fundierte Einbeziehung der bukolischen Sphäre in den Kontext der Geburt des Messias durch den immerhin einigermaßen gebildeten Heiden Lukas schon ihrerseits Reflex auf die vergilische Prophetie sei, zutreffen, so wäre ein zusätzlicher Anhaltspunkt dafür gefunden, weshalb es dem Christentum so außerordentlich leicht fiel, gerade jenen Text für seine Zwecke nutzbar zu machen. Für die Selbstauffassung eines christlichen Dichters wie Ps.-Hil. gilt es freilich zu bedenken, daß ihm ein derartiges

merkwürdige Koinzidenz zu werten wäre, wenn zwei in Wahrheit voneinander unabhängige Gedichte ohne echte Notwendigkeit derartige Gemeinsamkeiten im Schlußteil des ersten und am Beginn des zweiten aufwiesen, sondern noch zusätzlich bemerkenswert wird, insofern sich durch die Zusammenschau der fraglichen Partien aus dem Blickwinkel der vierten Ekloge noch ein zusätzlicher interpretatorischer Gewinn ergibt, der bei Annahme getrennter Gedichte nicht auftritt. Ausgangspunkt muß, ganz im Sinne der normalen Lesereihenfolge, der Schluß von *In Genesin* sein, welcher durch ein massives Zitat im vorletzten Vers (in gen. 203: *et erant vestigia fraudis*; Verg. ecl. 4, 31 *pauca tamen suberunt priscae vestigia fraudis*) inmitten einer von doch letztlich nur messianisch zu verstehender Heilserwartung erfüllten Passage unverkennbar in Vergils prophetische Ekloge einhakt; rückwirkend wird dadurch auch das Schlußwort des vorangegangenen Verses, *veneni*, zum Nebenanklang an denselben klassischen Text, indem dieselbe Form nicht weit entfernt gleichfalls als Versschluß auftritt (ecl. 4, 24 *fallax herba veneni*), auch wenn der Dichter dabei wohl von der Eklogenstelle nur angeregt wurde und in das *venenum*-Motiv eine Formulierung aus dem *Carmen adversus Marcionitas* eingeformt haben dürfte (vgl. Kommentar ad locum). Die Pendantpassage im *Carmen de Evangelio* umfaßt die Verse 8–13 mit einigen zwar für sich nicht signifikanten, aber in der Fülle doch beachtenswerten wörtlichen Anklängen: de ev. 8 *at tellus ...* : ecl. 4, 18sq. *at tibi ... tellus* ; de ev. 8 *ridens* : ecl. 4, 20 *ridenti ... acantho*; de ev. 10 *flores* : ecl. 4, 23 *flores* (jew. Versschluß); de ev. 12 *perfide serpens* : ecl. 4, 24 *occidet et serpens*; de ev. 13 *veneno* : ecl. 4, 24 *veneni* (jew. letztes Wort), womit der letzte wörtliche Anklang nochmals den ersten aus in gen. 202 wiederholt. Dazu sind noch zwei allgemeine Gesichtspunkte anzumerken: Zum einen bestand der literarischen Tradition nach für den Dichter von *De Evangelio* kein zwingender Grund, bei der Geburt Christi überhaupt, und noch dazu ziemlich ausführlich (de ev. 12–18) auf die alte Schlange einzugehen<sup>214</sup>, wenn er nicht entweder auf biblischer Ebene einen Bezug zum Alten Testament, d. h. zu

---

Rezeptionsverhältnis des Evangeliums zur klassischen Hochliteratur aller Wahrscheinlichkeit nach nicht bewußt, sicherlich aber nicht genehm gewesen sein wird.

<sup>214</sup> Als Beispiel diene der wenig ältere Sedulius, der zwar an zahlreichen anderen Stellen durchaus mit fast leitmotivischen Schlangenbildern operiert (hierzu vgl. Springer, C., *The Gospel as Epic*, 92ff.) und die betreffenden Reptilien überdies auch noch vergilisch färbt (Springer, *The Gospel as Epic* 94f.: „Sedulius’ snakes have Virgilian overtones ...“), wenn auch mehr auf Basis einschlägiger Aeneisstellen denn mithilfe der vierten Ekloge, anlässlich der Geburt Christi aber zwar einen als Löwen charakterisierten Herodes (*carm. pasch.* 2, 110sq.), aber keine Schlange bringt. Unnötig hinzuzufügen, daß der im Vergleich zu Sedulius weitaus paraphrastischere Iuvencus eine derartige Ergänzung seiner biblischen Vorlage schon gar nicht kennt. — Zu einer möglichen Anregung durch den *Cento Probae* vgl. unten im Kommentar zu de ev. 12 (bei Anm. 761).

Genesis und Sündenfall herstellen wollte (was sehr für die Existenz eines alttestamentlichen Pendants zu De Evangelio und also doch wohl für die Zusammengehörigkeit von In Genesisin und De Evangelio spräche), oder aber durch die Vergilstelle, in der auf die *cunabula* des göttlichen Knaben unmittelbar *occidet et serpens* folgt, angeregt wurde, was wiederum wegen des auf der vierten Ekloge basierenden Schlusses von In Genesisin für dessen Zugehörigkeit spricht; das geäußerte ‚entweder – oder‘ ist übrigens als nicht ausschließendes zu verstehen, denn nach meinem Dafürhalten wählte der Dichter die fragliche Eklogenstelle genau deshalb als Bezugstext für die Nahtstelle beider Gedichte aus, weil sie dem biblischen Konzept entgegenkam. Zum anderen ist zu beachten, daß die wörtlichen Anklänge in de ev. 8–13 in derselben Reihenfolge vor sich gehen wie ihre jeweiligen Vorbildstellen im Vergiltext, an dessen Versen 18–24 sich der Dichter gewissermaßen entlanghantelt. Mit einer einzigen Ausnahme: Das Signalzitat am Schluß von In Genesisin (203 *vestigia fraudis*) stammt aus einer wenig späteren Eklogenstelle (4, 31), kehrt also die Reihenfolge um, und wohl nicht zufällig resultiert daraus, doch nur, wenn man beide Gedichte als Einheit auffaßt, eine typisch christliche Überbietung Vergils: Prophezeit jener den Zustand des *pauca tamen suberunt priscae vestigia fraudis* für die Zeit, da der göttliche Knabe bereits geboren, doch noch nicht herangewachsen, und die Welt damit zwar bereits besser geworden, aber noch nicht von allen Makeln befreit ist, so zieht Ps.-Hil. diesen gleichsam halb-positiven Zustand chronologisch vor, indem er ihn mit jenem nach der Sintflut, doch vor der Geburt Christi identifiziert, während die positiven Aussagen anlässlich der vergilischen Geburt des göttlichen Kindes nunmehr, vom Ballast auch der letzten *vestigia fraudis* befreit, vollends die reine christliche Heilszeit, die mit der Geburt Christi ungeschmälert hereinbricht, bezeichnen können.<sup>215</sup> Gleichsam als ob er sicher gehen wollte, daß der Leser diese Fundierung in der vierten Ekloge auch ja bemerkt hat, bringt der Dichter nach alledem am Ende der Weihnachtsszenerie, als das Evangeliengedicht sich

---

<sup>215</sup> Pavlovskis, *Pastoral World*, 131f. analysiert, freilich in einer Weise, der nicht völlig folgen zu können ich gestehe, den Schluß von In Genesisin gleichfalls auf der Basis des Zitates aus der vierten Ekloge; hier zeigt sich aber in entscheidender Weise das Grundproblem jenes in vielen Details so anregenden Aufsatzes, bestehend in der völligen Ausklammerung oder gar Unkenntnis des Carmen de Evangelio als zugehörigen Pendants: Anders ist die Formulierung „the Serpent, never a direct participant in Hilarius’ story“, so richtig auch die Bemerkung, die allerletzten Verse des Genesisgedichtes ließen aus dem Eklogenkontext vor allem das *occidet et serpens* unterschwellig anklingen, sein mag (damit reiht sich Pavlovskis in die Reihe von Forschern wie Manitius und Krüger, die gefühlsmäßig erkannten, daß der Schluß des Metrum in Genesisin kein völliger sein könne, ein), nicht zu erklären. Vollends die jenen Aufsatz beschließende Aussage „What is impressive to Hilarius is the Creation, not so much the Salvation“ geht unter diesen Voraussetzungen natürlich völlig fehl.

schon in seine (dem jetzigen Erhaltungszustand nach) hymnische Mittelpassage entwickelt, eine abschließende Anspielung in de ev. 30 *risuque salutet* (scil. *mater puerum*), klärlich ein Reflex auf das unverkennbare *incipit, parve puer, risu cognoscere matrem* (Verg. ecl. 4, 60).

#### d) Motive in der Funktion von ‚Vorhalteakkorden‘

Schon die soeben besprochene Instrumentalisierung der vierten Ekloge zur Verklammerung beider Gedichte fällt in das Feld jener Motive, die – hier ist die Reihenfolge der Texte, anders als bei den bloßen motivischen Gemeinsamkeiten, sehr wohl von Bedeutung – im früheren Gedicht anklingen und gleich einem Vorhalteakkord nach einer bestimmten Auflösung bzw. Weiterführung verlangen, welche aber nicht dasselbe, sondern erst das andere Gedicht bringt. Hierbei ist allerdings zu bedenken, daß vom Carmen de Evangelio, wie auch immer seine originale Länge bemessen war, doch jedenfalls die zweifellos (und unvermeidbar) zentrale Darstellung der Passion Christi fehlt, mithin jene Passage, die als Auflösungsakkord schlechthin fungieren müßte; es bleibt also ein gewisses Risiko, daß bestimmte in jenem verlorenen Teil zu Ende geführte, im Metrum in Genesis bereits begonnene Motivlinien wegen ihres nun fehlenden Abschlusses auch im erhaltenen Teil nicht richtig erkannt oder unscharf beurteilt werden. Immerhin aber ist feststellbar, daß etwa die Passage in gen. 50–64, beginnend mit dem wiederum mithilfe eines Vergilzitates auf Christus deutbaren *tua maxima dona* (in gen. 52, cf. Komm. ad loc.), einen massiven christologischen Unterton erhält (cf. Komm. ad v. 64), wie er für ein alleinstehendes Genesisgedicht zum mindesten sonderbar, eher schon unangebracht wäre. Geradezu zu einer Gruppe gleichartig strukturierter Motivandeutungen lassen sich folgende Stellen zusammenfassen: in gen. 97sq. (~ Paul. Nol. carm. 6, 309sq.); in gen. 180 (~ Iuvenc. 2, 360); in gen. 180sq. (~ Verg. Aen. 1, 294sq.): In allen drei Fällen rechnet der Dichter aus einer entweder explizit christologischen, genauer auf das Kommen Christi in die Welt und die daraus resultierenden Effekte bezogenen, oder aus einer naheliegenderweise derart interpretierbaren Stelle (bei Paulinus von Nola die Paraphrase der auf Isaias basierenden *vox clamantis in deserto*; bei Juvencus die Selbstdefinition des Grundes für sein In-die-Welt-Kommen durch Christus; bei Vergil, sofern man ihn durch die christliche Brille liest, was im unmittelbaren Verband mit der Juvencusparallele doch sehr naheliegt, die Prophetie der Friedensherrschaft des Augustus als desjenigen Kaisers, zu dessen Zeit Christus geboren wird) durch Umkehrschluß in den davorliegenden andersgearteten Zustand zurück und baut diesen, durch wörtliche Übernahmen als Zitat gekennzeichnet, in seine Kosmogonie bzw. in die Schilderung der ante-

diluvianischen Zustände ein. Das ergibt nun klarerweise in erster Instanz einen, um bei der einmal gewählten musikalischen Metaphorik zu verbleiben, Vorhalteakkord zum jeweiligen Bezugstext (also zu Paulinus, Juvenecus, Vergil), durch die jeweilige christologische Aussage dieser Bezugstexte aber in weiterer Folge einen gleichsam auf Christus hinstrebenden Zug, der sich erneut in die Vorstellung eines Gedichtepaares *In Genesisin – De Evangelio* besser fügt als in die Annahme eines für sich stehenden Genesisgedichtes.

### e) Literarische Parallelen

Es gilt abschließend noch festzustellen, wie weit sich in der früheren oder auch in der zeitgenössischen christlichen Literatur strukturelle Parallelen zum Konzept des Gedichtepaares *In Genesisin – De Evangelio* finden lassen, was zwar auch im Falle des völligen Fehlens vergleichbarer Werke kein Argument gegen die Zusammengehörigkeit, im Falle der Existenz von Vergleichstücken aber immerhin einen Hinweis darauf liefern kann, wie weit es für einen Dichter des fünften Jahrhunderts nahelag, ein derartiges Doppelgedicht zu verfassen, und wie sehr er allenfalls sein Publikum damit überraschen konnte. Zweifellos am nächsten kommt der *Cento Probae*<sup>216</sup>: Ein aus zwei annähernd gleich großen Teilen bestehender Text (332 und 362 Verse, mit einer fünfzehn Verse langen abgesetzten *Praefatio* von anderer Hand und 55 Versen tatsächlich von Proba herrührender Einleitung im alttestamentlichen Teil; die Dimensionen also etwas größer als, soweit erkennbar, bei Pseudo-Hilarius), deren erste der Schöpfung und den unmittelbar anschließenden Genesiskapiteln bis inklusive einer schon recht gerafft dargestellten Sintflut gewidmet ist und mit einer in wenige Verse zusammengezogenen Skizze der Entwicklung zum Besseren nach der Sintflut durch das restliche Alte Testament schließt, während die zweite eine Paraphrase des Neuen Testaments von der Geburt Christi bis zu Passion, Auferstehung und Himmelfahrt darstellt: Das Konzept ähnelt dem des Ps.-Hil. nicht nur, es ist vielmehr mit ihm nahezu identisch, sieht man davon ab, daß Proba innerhalb des von ihr abgedeckten Genesisbereichs dem Bibeltext inhaltlich getreuer folgt und etwa die Paradiesszenerie, den Sündenfall und den Brudermord Kains, also

---

<sup>216</sup> Zu diesem in seiner genauen Datierung und Autorinnenzuweisung nach wie vor umstrittenen Werk (die Problematik kann hier aber unbeachtet bleiben) siehe: Opelt, Ilona, *Der zürnende Christus im Cento der Proba*, *JbAC* 7 (1964), 106–116; Shanzer, Danuta, *The Anonymous Carmen contra paganos and the Date and Identity of the Centonist Proba*, *Revue des Études Augustiniennes* 32 (1986), 232–248; dies., *The Date and Identity of the Centonist Proba*, *Recherches Augustiniennes* 27 (1994), 75–96; Green, R. P. H., *Proba's Cento: Its Date, Purpose, and Reception*, *CQ* 45 (1995), Nr. 2, 551–563; ders., *Proba's Introduction to her Cento*, *CQ* 47 (1997), Nr. 2, 548–559.

Motive, die Ps.-Hil. nur andeutet, sehr wohl und zum Teil sogar breit referiert; der spätere Pseudo-Hilarius schaltete insoferne mit seiner poetischen Vorgängerin ebenso frei wie mit dem Bibeltext, und fühlte sich etwa auch am Schluß des alttestamentlichen Teils nicht mehr zu einer, und sei es auch nur topischen *Recusatio*, das restliche Alte Testament in gleicher Weise besingen zu wollen, verpflichtet, wie noch Proba: Das doch einigermaßen kühne poetische Konzept, das jene noch durch eine dichterische Selbstaussage (Proba 331sq.) wenigstens pro forma rechtfertigen mußte, konnte Ps.-Hil., den Präzedenzfall einmal gegeben, kommentarlos gebrauchen. Ebenfalls gestrichen wurde offenkundig die ausführliche Einleitung, die Proba zusätzlich zur vorgeschalteten Praefatio noch an den Beginn des alttestamentlichen Teils setzte, doch beginnt immerhin auch Ps.-Hil. nicht direkt mit der Schöpfung, sondern mit einem Hymnus, der erst allmählich in die fortlaufende Erzählung übergeht. Daß gelegentlich vergilisches Material, welches Ps.-Hil. freilich ohnedies kannte, von ihm sehr wohl unter Berücksichtigung dessen, was bereits der Cento Probae aus jenem Material machte, in seine Gedichte eingefügt wird, kann an einzelnen Stellen beobachtet werden,<sup>217</sup> was seine an sich wenig erstaunliche Kenntnis jenes Werkes noch zusätzlich belegt und die Annahme, er habe sich in seinem Konzept grundsätzlich nach Proba gerichtet, noch plausibler erscheinen läßt. Vollends erstaunt aber die Parallelität im Umgang mit dem Hauptärgernis des biblischen Genesisberichts, der verquerten Reihenfolge der einzelnen Schöpfungsschritte: Hier ist Proba die einzige, die neben (und eben: vor) Ps.-Hil. es wagt, jene Reihenfolge eigenmächtig zu korrigieren und auf die Abfolge Licht, Gestirne sowie, als einziger Unterschied zu Ps.-Hil., die Tiere des Wassers (1. Tag) – Pflanzen (2. Tag) – Tiere der Luft (3. Tag) – Tiere des Landes (4. Tag) zu verdichten<sup>218</sup>, woraus, da, wie man sieht, Proba im Unterschied zum diesbezüglich zurückhaltenderen Pseudo-Hilarius keineswegs auf das hergebrachte Element der Tageszählung verzichtet, ein erhebliches Defizit an Schöpfungstagen resultiert, welchem die Dichterin wenig überzeugend mit einem zwischen die Erschaffung der Tiere und die des Menschen geschalteten *iamque dies alterque dies processit* beizukommen versucht.<sup>219</sup> Man kann daher

<sup>217</sup> Vgl. Kommentar zu: in gen. 111sq.; 113; 164sq.; 173; de ev. 12; 21.

<sup>218</sup> Herzog, *Bibelepik*, 26ff. läßt diesen Eingriff der Dichterin in ihre biblische Vorlage vornehmlich von ihrer Orientierung an einigen vergilischen Leitreferenzstellen her motiviert sein, was auf eine Frage nach der Priorität von Henne oder Ei hinausläuft: Veränderte Proba den Bibeltext, weil sie Vergil folgte, oder folgte sie Vergil bzw. wählte gerade jene speziellen Stellen aus dessen *Œuvre*, weil sie den als unzulänglich empfundenen Bibeltext entsprechend verändern wollte?

<sup>219</sup> Rätselhaft die Aussage Iona Opelts (*Der zürnende Christus im Cento der Proba*, 107): „Die Reihenfolge des Schöpfungsberichtes, Himmel und Erde, hat Proba gewahrt.“ Hingegen

das Gedicht des Ps.-Hil., was den alttestamentlichen Teil anlangt, als eine teils gestraffte, teils neu akzentuierte, jedenfalls aber ihr Vorbild nicht verleugnende Neuschaffung in der Nachfolge Probas bezeichnen, womit nebenbei auch die Annahme Greens, der Cento Probae habe schon im fünften Jahrhundert jegliche Popularität eingebüßt, sodaß selbst für Sedulius nicht mehr unbedingt mit Kenntnis desselben zu rechnen sei, eine massive Korrektur erfährt.<sup>220</sup> Die Verbundenheit der beiden Werke setzte sich übrigens auch in der Überlieferung fort: in den karolingischen Corpora, in welchen das pseudo-hilarianische Metrum in Genesin, seines neutestamentlichen Konterparts beraubt, uns einzig bewahrt blieb, folgt auf dasselbe unmittelbar der gleichfalls auf seine Genesishälfte eingekürzte Cento Probae, bezeichnenderweise unter dem Titel *Proba de Eptatico* (= *Heptateucho*), der zwar gut zum Gesamtkorpus der Laudunenser Codices, aber nur schlecht zum Genesiscento der *garrula anus* (so der gewohnt unverschämte Hieronymus, epist. 53, 7, 1) paßt; nur daß der Cento Probae im Gegensatz zum völlig verdrängten Ps.-Hil. auch außerhalb jener

---

demonstriert Opelt gut die nach literarischen Kriterien vorgenommene Auswahl der Dichterin aus der biblischen Stofffülle, ein Phänomen, das auch bei Ps.-Hil. interessiert, und ihre tendenziöse Schwerpunktsetzung im von ihr gezeichneten Christusbild. Entschieden zu widersprechen ist hingegen der Annahme W. Kirschs (Die lateinische Versepeik des 4. Jahrhunderts, 127), die inhaltliche Gestaltung des Cento Probae sei im wesentlichen nach dem Kriterium erfolgt, welche biblischen Szenarien Entsprechungen bei Vergil fänden und also aus dem dort gebotenen Wortmaterial leicht darstellbar wären: also etwa die (bukolische) Paradiesesszenerie, die der vierten Ekloge thematisch gleichsam verwandte Kindheit Jesu usw. – Zum einen wird man die Centonentechnik gerade auf der Basis eines so umfangreichen Œuvres wie desjenigen des Vergil doch für hinlänglich leistungsfähig halten müssen, Gedanken und Szenarien (nahezu) jeglicher Art zum Ausdruck zu bringen: Man denke nur an den Cento nuptialis des Ausonius, der vom Fundus vergilischer Themen zweifellos noch viel weiter entfernt ist als viele biblische Szenen; zum anderen wäre so allein nicht erklärbar, wieso etwa die vielfältigen Kampfszenen der historischen Bücher des Alten Testaments, für die weite Bereiche der zweiten Aeneishälfte reichlichste Fülle an Material hätten liefern können, von Proba ausgespart wurden. Gleichfalls unzulässig vereinfacht ist Kirschs Annahme, Probas im Vergleich zu Iuvenus freierer Umgang mit der Bibel sei darin begründet, daß dieser Presbyter, jene hingegen Laiin und möglicherweise „sich der Tragweite ihrer Unüberlegtheit nicht bewußt“ war (137): Da vermeint man in fataler Weise den Kirchenvater Hieronymus sprechen zu hören (vgl. oben im Text).

<sup>220</sup> Green, R. P. H., Proba's Cento: Its Date, Purpose, and Reception, 562: „In this new atmosphere (d. h. ab dem Auftreten von Prudenz, Paulinus Nolanus und den anderen christlichen Dichtern der theodosianischen bis honorischen Zeit; Anm. d. Verf.) it is likely that Proba quickly fell out of favour. It may be possible by close reading to extend the story of her influence into the fifth century, though it would be a difficult task, especially as the use of Vergilian phrases is so common: nothing, for example, should be inferred from the fact that both Proba and Sedulius use the phrase *nova progenies* of Christ. It has often been remarked that at the end of the century Proba appears in the Gelasian list of apocryphal books, this shows that she was not completely forgotten, but it does not show that the work was current, or even available.“

Corpora eine ansehnliche Sonderüberlieferung fand und überdies ja auch den tatsächlichen Namen der Autorin<sup>221</sup> weiterhin tragen durfte. Im neutestamentlichen Teil fallen die Parallelen deutlich schwächer aus, soweit der fragmentarische Charakter des *Carmen de Evangelio* hier eine Beurteilung erlaubt, denn während der *Cento Probae* eine zwar geraffte und um eine Vielzahl von Episoden reduzierte, aber immerhin als repräsentative Auswahl gestaltete Evangelienharmonie bietet, entfernt sich Ps.-Hil. weit von dieser Zielsetzung und führt stattdessen das bei Proba nicht vorgefundene starke Apokalypsenmotiv ein, für welches Einfluß oder Anregung von anderer Seite noch zu zeigen sein wird.<sup>222</sup>

Noch ein weiterer Vergilcento kommt zum Vergleich in Frage: Die Gedichte *Ad gratiam domini* und *De verbi incarnatione*, als deren Autor durch Isidor (etym. 1, 39, 26) ein gewisser Pomponius festgemacht werden kann.<sup>223</sup> Allerdings reichen die strukturellen Parallelen zu den Gedichten des Ps.-Hil. hier über das grundlegende Faktum, daß der Centonist in das erste Gedicht eine Genesisparaphrase einfügte, während das zweite, wie schon der Titel verrät, das Leben Jesu bis zur Himmelfahrt zum Thema hat, nicht hinaus. Ein anderes Gedichtepaar, das von seiner Struktur her als Vergleichspunkt dienen kann, sind die allgemein in das 7. oder 8. Jhd. datierten Stücke *De lege Domini* und *De nativitate, vita, passione et resurrectione Domini*, welche in der Überlieferung einem Victorinus zugeschrieben und erst im 19. Jhd. überhaupt aufgefunden wurden.<sup>224</sup> Freilich hat man es mit einer viel primitiveren Form zu tun: Das alttestamentliche Stück (in der erhaltenen, etwas lückenhaften Form 216 Verse) deckt recht und schlecht die historischen Bücher von Genesis bis zum vierten Buch der Könige ab, das neutestamentliche (106 Verse) gibt eine gleichfalls extrem geraffte Evangelienharmonie: Der pseudo-hilarianische Wille zu formendem Eingreifen in den Stoff, zu manchmal geradezu extremer Schwerpunktsetzung und allgemein zu künstlerischer Neukomposition fehlt diesen Produkten weitestgehend, doch immerhin kann der Leser am ersten der beiden, *De lege Domini*, ein Tendenz zur Christologisierung möglichst vieler

---

<sup>221</sup> Probas Namen zu tilgen wäre freilich schon wegen dessen Erscheinen im Text des Gedichtes selbst (Vers 12) auf einige Schwierigkeiten gestoßen.

<sup>222</sup> Vgl. unten 82ff. und 122f.

<sup>223</sup> Text in: CSEL 16 (1887), p. 609–620. Der Herausgeber, Karl Schenkl, datiert die beiden Gedichte in eine Zeit nicht lange nach Proba, also zumindest theoretisch noch vor Ps.-Hil. (CSEL 16, p. 561).

<sup>224</sup> Eine nicht völlig zu Unrecht vernichtende Kritik des Gedichtepaares bei Manitius, *Geschichte der christlich-lateinischen Poesie*, 477–479. Es handelt sich um Centonen vor allem auf der Basis des *Carmen adversus Marcionitas*, doch auch anderer christlicher Dichter, darunter mit immerhin vier kompletten Versen auch Pseudo-Hilarius, den ‚Victorinus‘ damit nachweislich kannte.

Aussagen beobachten, wie sie auch für Ps.-Hil. bezeichnend ist. Wollte man eine Linie Proba – Ps.-Hil. – Victorinus ziehen, so hätte man in Ps.-Hil. einen seiner Vorgängerin durchaus ebenbürtigen bzw., vielleicht auch wegen seiner Freiheit von den Zwängen der Centonendichtung, überlegenen Nachfolger, während Victorinus als zweitklassiger Epigone sich an der poetischen Umsetzung eines prinzipiell ähnlichen poetischen Konzepts nur recht verzweifelt versucht.

Doch auch abseits strenger Strukturparallelen im Sinne echter Gedichtepaare lassen sich inhaltlich ähnliche Konzepte finden, so z. B. in einem der ältesten Stücke christlicher Poesie, dem anonymen *Carmen de laudibus Domini*: Läßt man dessen Beginn, die Beschreibung eines etwas grotesken Wunders, das sich offenbar zur Zeit des Autors in Gallien ereignet hatte, beiseite, so findet man eine immer noch ausführliche hymnische Aretalogie Christi (laud. dom. 32–142), die mit freilich nicht streng geordneten und scheinbar willkürlich zusammengestellten Elementen aus dem Bereich der Schöpfung beginnt (33–85) und von hier aus mit einem kurzen Zwischenstück, das lediglich aus einem Prachtexemplar der Gattung *ferrea-lingua-Topos* besteht, direkt zum Kommen Christi in die Welt bzw. zu seinem Erlösungswerk springt (94–142). Abgesehen von einzelnen wörtlichen Parallelen, die im Kommentar vermerkt sind, können auch gelegentliche strukturelle Anlehnungen verzeichnet werden, etwa die Reduktion der Wundertaten Christi auf eine Kranken-, genauer Lahmenheilung, eine Blindenheilung und die Erweckung des Lazarus (laud. dom. 113sq.): Von demselben Konzept ist auch der jetzige Schluß von *De Evangelio* geprägt, sieht man davon ab, daß dort die Erweckung des Lazarus bereits dem verlorengegangenen Teil angehört<sup>225</sup>, und noch dazu zitiert Ps.-Hil. aller Wahrscheinlichkeit nach bei seiner Lahmenheilung die genau entsprechende Stelle aus *De laudibus Domini* 113 (cf. de ev. 106). Eine inhaltliche Parallele stellt auch die positive Charakterisierung der Nacht in *De laudibus* dar (81sq. ~ in gen. 57sq.), ein von der *communis opinio* christlicher Literatur doch abweichendes Phänomen.

Ebenfalls als Vergleichsstück, wenn auch nur für die prinzipielle Möglichkeit, von einer bestimmten Bibelstelle die Brücke zu einer anderen zu schlagen, bzw. für die Tatsache, daß dies in der lateinischen Dichtung auch außerhalb Pseudo-Hilarius' vorkommt, kann das üblicherweise auf das erste Viertel des sechsten Jahrhunderts datierte *Carmen ad Flavium Felicem de resurrectione mortuorum* dienen: Hier findet sich eine allerdings eher lockere Genesisparaphrase, die unmittelbar in eine deutlich breitere Apokalypsenparaphrase übergeht, sodaß das Gedicht im Prinzip dieselben biblischen

<sup>225</sup> Zum Schluß von de ev. vgl. Kreuz 2001, 17f. und 101f.; unten 430f. und 439ff.

Extrempunkte zur Grundlage hat wie das Metrum in Genesis und das Carmen de Evangelio, freilich, und das macht einen fundamentalen Unterschied, unter Auslassung der Evangelien, die bei Ps.-Hil. als Zwischenglied zwischen Genesis und Apokalypse fungieren. Für diesen Dreischritt gibt es in der christlich-lateinischen Dichtung offenbar keine Parallele, und auch in der theologischen Literatur der Zeit scheint derartiges zum mindesten nicht weit verbreitet zu sein; auf die einzige einigermaßen nahekommende Parallele, den *Tractatus de fabrica mundi* des Victorinus von Pettau wird unten noch kurz einzugehen sein (s. u. 122f.)

#### f) Das Doppelgedicht als Liturgieparaphrase

Noch ein weiteres Verklammerungselement zwischen beiden Gedichten ist zu betrachten, der offenbar nicht zufällig gewählte Gestus des Dichters als Teilnehmer an der Liturgie bzw. eigentlich als deren Zelebrant, ein Gestus, in dem bereits Prudenz sich bisweilen, zumal in den Gedichten des Cathemerinonzyklus, gefällt und der für das Metrum in Genesis auch längst bemerkt wurde: Zitieren die ersten Verse des eigentlichen Genesisgedichtes *Dignum opus et iustum semper tibi dicere grates, / omnipotens mundi genitor ...* (in gen. 7sq.), wie unschwer zu erkennen ist, den standardisierten Beginn der Praefation zum Canon missae (in der heutigen Gestalt: *Vere dignum et iustum est, aequum et salutare, nos tibi semper et ubique gratias agere: Domine sancte, pater omnipotens, aeterne deus ...*), und sind auch die folgenden Verse (8b–22) genaugenommen nichts anderes als breit ausgeführte Paraphrasen der hier auch in spätantiken Präfationen (dazu siehe unten) vorkommenden Prädikationen *pater omnipotens* und *aeterne deus*, so konnte bereits Smolak<sup>226</sup> darauf hinweisen, daß der Schluß der pseudo-hilarianischen Praefatio *sed libet alta loqui* (in gen. 6) das Pendant zu dem in der Liturgie gleicherweise vorangehenden Dialog *Sursum corda – Habemus ad Dominum* bildet. Ist hier nun die liturgische Reihenfolge gewahrt und das gesamte Metrum in Genesis also gewissermaßen an die Stelle der Präfation des Canon missae gerückt, so liegt es nahe, nach entsprechenden Elementen auch im Carmen de Evangelio zu suchen, und es fällt schwer, dabei nicht fündig zu werden, entspringt doch das *Agie, sancte deus, vigor ignee, celse Sabaoth*, auf welches die große Apokalypsendigression des Dichters dort hinausläuft (de ev. 81), in seiner szenischen Einbettung genau Apoc. 4, 8 *sanctus sanctus sanctus Dominus Deus omnipotens ...*, mithin jener Stelle, die, basierend auf Is. 6, 3, die Grundlage für das Sanctus in der Liturgie abgibt, dessen Paraphrase der zitierte

<sup>226</sup> Smolak, Unentdeckte Lukrezspuren, 238.

Vers des Carmen ist, wenn man davon absieht, daß Ps.-Hil. die vierundzwanzig Ältesten und nicht die vier apokalyptischen Wesen, mögen letztere auch sonst eine wichtige Rolle im Carmen de Evangelio spielen, das Sanctus singen läßt; und eben dieses Sanctus bildet in der Liturgie den Abschluß der Praefation, unmittelbar an das wie auch immer gestaltete mit *vere dignum et iustum est* beginnende Stück anschließend. Somit fehlt, um das pseudo-hilarianische Gedichtepaar zum vollständigen strukturellen Abbild jener aus *Sursum corda*, *Vere dignum*, *Sanctus* und *Benedictus* bestehenden Textfolge werden zu lassen, die bis zum neunten Jahrhundert als Beginn des Canon missae, seither als Vorspann desselben (der als erst mit *Te igitur* beginnend angesehen wird) galt bzw. gilt<sup>227</sup>, nur noch das Benedictus, direkt auf das Sanctus folgend und den Präfationsblock beschließend, doch im erhaltenen Text des Carmen de Evangelio wird man vergeblich nach Entsprechendem Ausschau halten. Der Grund liegt m. E. auf der Hand: Der dem Benedictus zugrundeliegende biblische Text ist der Einzug Jesu in Jerusalem (Marc. 11, 9; Ioh. 12, 13), doch bis zu dessen Paraphrase reicht der erhaltene Teil von De Evangelio nicht; nun ist es freilich unmöglich zu beweisen, daß das Carmen de Evangelio überhaupt eine *benedictus*-Passage enthielt, doch wenn der Dichter, was nach drei der Reihe nach übernommenen Elementen der liturgischen Präfation durchaus zu erwarten ist, auch das vierte in sein Gedicht einpassen wollte, so wird er die sich organisch bietende Möglichkeit, das Benedictus dort unterzubringen, wo es biblisch ohnedies hingehört (das Sanctus in den Fluß des Evangeliengedichtes einzufügen war bedeutend schwieriger, doch nahm der Dichter offenkundig sogar diese Mühe auf sich, um sein liturgisches Konzept einzuhalten), mit großer Wahrscheinlichkeit genützt haben. In jedem Fall aber geht bereits die erhaltene Abfolge *Sursum corda* – *Dignum et iustum* – *Sanctus* über das Maß an Zufälligkeit hinaus, das man zwei unabhängig voneinander entstandenen Gedichten ihres Schlages sinnvollerweise zutrauen wird. Das aber bedeutet, daß man es mit einem einzigen Dichter zu tun hat, der ein kompositorisches Konzept, das nicht in seinem Gegenstand begründet lag, von außen auf diesen bzw. auf die ihm bereits in Gestalt des Cento Probae vorliegende Bearbeitung desselben Gegenstandes herantrug und beides zu einer neuen Einheit verschmolz.<sup>228</sup> Daran schließt sich zwangsläufig die Frage nach der Absicht, die

---

<sup>227</sup> Vgl. Meyer, Hans Bernhard SJ, Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral (= Gottesdienst der Kirche, Handbuch der Liturgiewissenschaft Teil 4), Regensburg 1989, 180.

<sup>228</sup> Klar erkennbar wird die Position, die Ps.-Hil. damit bezieht, wenn man die an sich völlig richtige Beobachtung Wolfgang Kirschs (Die lateinische Versepiik des 4. Jahrhunderts, 43) zum Vergleich heranzieht: „In der chistlichen lateinischen Dichtung werden neue Formen kirchlicher Gebrauchsliteratur erprobt: die Hymnen des Marius Victorinus und des Hilarius sowie die Epigramme des Damasus auf Märtyrergäbern. Von höchster Bedeutung ist die

der Dichter mit der Wahl gerade dieser einen speziellen Passage aus der Liturgie verfolgte, d. h. nach der Aussage, die er damit tätigt, daß er just die Scharnierpassage zwischen dem heute als Lehr- oder Wortgottesdienst bezeichneten, durch Epistel- und Evangelienlesung sowie Predigt dominierten Teil des Ordo missae und der eigentlichen Eucharistie zum auszufüllenden Rahmen machte und nicht z. B., was aus inhaltlichen Gründen viel leichter gewesen wäre, sich in gleicher Weise am Text des Credo entlanghantelte. M. E. zeigt die Selbstdefinition des pseudo-hilarianischen Gedichtepaares als Variation des liturgischen Praefationsblockes, daß der Dichter sein poetisches Tun als Bindeglied zwischen den (theoretisch) zuvor gehörten, jedenfalls zugrundeliegenden biblischen Texten und der eigentlichen Eucharistie versteht, als erbauliche, exegetische, meditative Verarbeitung des biblischen Materials im Sinne des *sursum corda*, das sich in *sed libet alta loqui* ja auch widerspiegelt. Daß die Situation für die effektive Rezeption dabei fiktiv bleiben mußte, ist selbstverständlich, denn keinesfalls ist in einem Gottesdienst des fünften Jahrhunderts an einen echten Ersatz des entsprechenden liturgischen Abschnittes durch die Gedichte des Ps.-Hil. in der Art eines wildwuchernden mittelalterlichen Tropus zu denken, doch spielt das für die prinzipielle Richtigkeit der Beobachtung keine Rolle. Damit erfährt die für die pseudo-hilarianischen Gedichte in ganz besonderem Maß zutreffende Ansicht R. Herzogs, die Biblepik der Spätantike bediene sich des Instrumentariums der schulmäßigen Paraphrase nicht um seiner selbst willen, sondern zu Erreichung ihres Zieles, der Erbauung (und was ist Erbauung anderes als ein *sursum corda*) durch *ruminatio* des Bibeltextes, eine Bestätigung nicht nur durch Stil und Art der Gedichte an sich, sondern auch durch ihre Einfügung in die Liturgie an der Stelle, wo derartige erbauliche *ruminatio* ihren angemessensten Platz hat.

Nochmals zurück zur Liturgie und zur Frage, wie diese zur Zeit des Pseudo-Hilarius eigentlich aussah; auch daraus läßt sich, soweit ich als liturgiegeschichtlicher Laie mir ein Urteil anmaßen kann, ein Argument für die Sinnhaftigkeit des pseudo-hilarianischen Konzepts der Kombination gerade dieses liturgischen Abschnittes mit der Schöpfungs- und Erlösungsthematik gewinnen. Zunächst zur Entwicklung der fraglichen Abfolge *Sursum corda* – *Vere dignum* – *Sanctus* (– *Benedictus*): Diese ist in der fraglichen Zeit ebenso im

---

Entstehung einer nicht liturgisch und kirchlich gebundenen christlichen Kunstdichtung. Hier setzen sich nicht die Spielformen durch (Porfyrius, Proba), sondern eine klassizistische Richtung (Laudes Domini, Juvencus, Damasus).“ – Selbstverständlich wird man Ps.-Hil. der letztgenannten klassizistischen Richtung zuzählen, doch deutet sein liturgisches Konzept darauf hin, daß er gleichwohl den Brückenschlag zur bei Kirsch als Opposition betrachteten kirchlichen Gebrauchsdichtung versuchte, mithin die beiden in der Tat schon weit auseinanderentwickelten Traditionslinien einander anzunähern trachtete.

griechischen Raum, etwa in der Liturgie des Basileios von Caesarea<sup>229</sup>, nachzuweisen wie im lateinischen, wo zwar anscheinend<sup>230</sup> erst Caesarius Arelatensis sie bezeugt<sup>231</sup>, die Einführung dieser Elemente muß aber bereits, wohl in Anlehnung an östliche Liturgien wie die des Basileios, im Laufe des 5. Jhdts. erfolgt sein; Terminus post quem ist, obwohl für die europäische Liturgie, die man für Ps.-Hil. doch wohl als vorbildlich annehmen wird, nicht unbedingt maßgeblich, Augustinus, zu dessen Zeit zwar der Dialog *Sursum corda* bereits existierte, die Präfation aber noch frei formuliert worden sein dürfte, während *Sanctus* und *Benedictus* sicher noch fehlten bzw. jedenfalls nicht an heutiger Stelle standen.<sup>232</sup> Für die Liturgie des leoninischen Sakramentars aber, mit welchem man in die Zeit des Ps.-Hil. gelangt, ist die Fixierung der heute noch geläufigen Abfolge allem Anschein nach sicher<sup>233</sup>, sodaß von daher nichts gegen die Annahme, Ps.-Hil. habe entlang der Liturgie komponiert, spricht.

Von Interesse ist nun ferner der Inhalt der Präfation, der sich ja möglicherweise in den Gedichten des Ps.-Hil. widerspiegelt. Die Entwicklung scheint hier wie folgt verlaufen zu sein: Aus einem ursprünglichen Dank- und Lobgebet, das im wesentlichen von Schöpfungs- und heilsgeschichtlicher Thematik bestimmt war (was hervorragend zum Gedichtepaar *In Genesin – De Evangelio* paßt), wurden zunehmend anlaßbezogene oder stärker auf das Sakrament der Eucharistie eingehende Präfationen in großer Zahl – über 265 enthält das leoninische Sakramentar – eingeführt, bis ein Gegenteil diesen Wildwuchs auf etwa fünfzig zur Zeit des Gelasius und nur noch etwa zwölf bis vierzehn im gregorianischen Sakramentar reduzierte, denen aber ihre

---

<sup>229</sup> Der einfachen Übersicht halber zitiere ich nach folgender Sammelausgabe: Hänggi, Anton, und Pahl, Irmgard, *Præx Eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti* (= *Spicilegium Friburgense* 12), Friburg 1968; unveränderter Ndr. Friburg 1978. Die entsprechende Stelle in der Basileios-Liturgie 232f.

<sup>230</sup> Vgl. Gamber, Klaus, *Die Meßfeier nach altgallischem Ritus anhand der erhaltenen Dokumente dargestellt von ~* (= *Studia Patristica et Liturgica* 14), Regensburg 1984, 41–43 mit Anm. 100.

<sup>231</sup> *Caes. Arel. serm. 281, 2* (PL 39, 2277A) = *sermons au peuple* 73, 2 (ed. Delage, *Sources Chrétiennes* 330): *Cum enim maxima pars populi, immo quod peius est, paene omnes recitatis lectionibus exeunt de ecclesia, cui dicturus est sacerdos „Sursum corda“? Aut quomodo sursum se habere corda respondere possunt, quando deorsum in plateis et corpore simul et corde descendunt? Vel qualiter cum tremore simul et gaudio clamabunt: „Sanctus, sanctus, sanctus; benedictus qui venit in nomine Domini“?*

<sup>232</sup> Hierzu vgl. Klöckener, Martin, *Das eucharistische Hochgebet bei Augustinus. Zu Stand und Aufgaben der Forschung*, in: *Signum Pietatis. Festgabe für Cornelius Petrus Mayer OSA zum 60. Geburtstag* (= *Cassiacum* 40), 461–495; insbesondere 484f.; weiters vgl. Probst, Ferdinand, *Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform*, Münster i. W. 1893, 289.

<sup>233</sup> Vgl. Meyer, Eucharistie, 179.

Eucharistie- oder Anlaßbezogenheit erhalten blieb.<sup>234</sup> Just zur Zeit des Ps.-Hil., also wohl zur Zeit des Papstes Leo, scheint es also unmöglich, von einer ‚Normalpräfation‘ zu sprechen, und doch scheint es, als ob der ältere Typ, wonach *Vere dignum et iustum* auf die Themen Schöpfung und Erlösung bezogen ist, in irgendeiner Form immer spürbar blieb. Jener erscheint etwa in der geradezu riesenhaften, wohl aus dem späten vierten Jahrhundert stammenden, vielleicht nicht zum praktischen Gebrauch bestimmten Liturgie der sog. Constitutiones Apostolorum (8, 4–27)<sup>235</sup>: Auf das obligate Ἄξιον ὡς ἀληθῶς καὶ δίκαιον πρὸ πάντων ἀνυμνεῖν σε ... folgt zunächst eine Reihe theologischer Aussagen wie τὸν μόνον ἀγέννητον καὶ ἄναρχον καὶ ἀβασίλευτον καὶ ἀδέσποτον, τὸν ἀνευδεῆ (8, 6), ὁ πρῶτος τῇ φύσει καὶ μόνος τῷ εἶναι καὶ κρείττων παντὸς ἀριθμοῦ (8, 7), also Aussagen der gleichen Art, wie sie auch Ps.-Hil. gleich zu Beginn seines Gedichtes unmittelbar nach *Dignum opus et iustum* ... aufführt; an eine entsprechende christologische Passage (Christus als Demiurg bei der Schöpfung) schließt sich ein umfangreicher kosmologischer Abschnitt, den man nahezu als Paraphrase des Schöpfungsberichtes bezeichnen kann (8, 9–15), unmittelbar gefolgt von einer ähnlichen Paraphrase der Erschaffung des Menschen und des Sündenfalls (8, 16–20) und einer zunehmend gerafften Skizze des restlichen Alten Testaments bis etwa zu Moses und Iosuah (8, 21–26), woran sich als *Introductio ad Sanctum* (die Bezeichnung ist modern) eine Paraphrase des vierten Apokalypsenkapitels schließt, die glatt in das Trisagion mündet. Man sieht: Das Konzept ähnelt in mancherlei Hinsicht dem des pseudo-hilarianischen Doppelgedichtes frappant, man vermißt einzig die Einbettung des Trisagion in die Evangelienparaphrase, um vollends Parallelität herzustellen. Damit soll freilich keineswegs wahrscheinlich gemacht werden, daß Ps.-Hil. die Constitutiones Apostolorum tatsächlich kannte und benützte: Vielmehr soll ein allgemeines Grundmuster früher Präfationen zum Canon missae skizziert werden, das eben gleichermaßen auch das Grundmuster für In Genesisin und De Evangelio abgibt.

So enthält etwa auch die griechisch-ägyptische Markusliturgie (die im koptischen Bereich als Cyrillusliturgie noch heute gelegentlich in Gebrauch stehen soll)<sup>236</sup> eine deutlich kürzere, die Heilsgeschichte knapp zusammenfassende Präfation, die Ps.-Hil. sogar insoferne nahekommt, als Christus dort en passant als φῶς ἀληθινόν (Zitat aus Ioh. 1, 9) bezeichnet, also mit Licht-

<sup>234</sup> Vgl. Meyer, Eucharistie, 181; Hänggi-Pahl, *Prex Eucharistica*, 423: „In his Praefationibus romanis laude creatoris pro creatione omnino omissa plerumque tantum pars operis redemptionis alicui diei festo respondens praedicatur, vel laus sanctorum cantatur, vel Dei auxilium in necessitatibus dicitur et imploratur, ut alia minus apta omittamus.“

<sup>235</sup> Ich zitiere nach: Hänggi-Pahl, *Prex Eucharistica*, 82ff.

<sup>236</sup> Hänggi-Pahl, *Prex Eucharistica*, 101ff.

metaphorik belegt wird.<sup>237</sup> Gleiches Schema zeigt auch die fünfte Κατήχησις μυσταγωγική des Cyrillus Hierosolymitanus<sup>238</sup>, die wiederum wegen ihrer apokalyptischen Motive dem Carmen de Evangelio besonders nahe kommt, während die schon erwähnte Liturgie des Basileios<sup>239</sup> in der eigentlichen Präfation nur eine Reihe ähnlicher theologischer Aussagen bringt, wie sie am Beginn der Präfation der sog. Constitutiones Apostolorum bereits beobachtet wurden, dafür aber unmittelbar nach Sanctus und Benedictus eine ausführliche

---

<sup>237</sup> Als Beispiel für eine derartige Präfation sei sie hier nach Hänggi-Pahl, *Prex Eucharistica*, 102 im vollen Wortlaut zitiert: Ἀληθῶς γὰρ ἄξιον ἐστὶν καὶ δίκαιον ὅσιν τε καὶ πρέπον καὶ ταῖς ἡμετέραις ψυχαῖς ἐπωφελές ὃ ὦν δεσποτα Κύριε Θεε Πάτερ παντοκράτορ σέ αἰνεῖν σέ ὑμνεῖν σοὶ εὐχαριστεῖν σοὶ ἀνομολογεῖσθαι νύκτωρ τε καὶ καθ' ἡμέραν ἀκαταπαύστω στόματι καὶ ἀσιγήτοις χεῖλεσι καὶ ἀσιωπήτῳ καρδίᾳ, σοὶ τῷ ποιήσαντι τὸν οὐρανὸν καὶ τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ, γῆν καὶ τὰ ἐν τῇ γῆ, θαλάσσας πηγὰς ποταμοὺς λίμνας καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς, σοὶ τῷ ποιήσαντι τὸν ἄνθρωπον κατ' ἰδίαν εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν ᾧ καὶ ἐχαρίσω τὴν ἐν παραδείσῳ τρύφην· παραβάνα δὲ αὐτὸν οὐχ ὑπερείδες οὐδὲ ἐγκατέλιπες ἀγαθὴ ἀλλὰ πάλιν ἀνεκαλέσω διὰ νόμου, ἐπαιδαγωγήσας διὰ προφητῶν, ἀνέπλασας καὶ ἀνεκαίνισας διὰ τοῦ φρικτοῦ καὶ ζωοποιοῦ καὶ οὐρανοῦ μυστηρίου τούτου, πάντα δὲ ἐποίησας διὰ τῆς σῆς σοφίας, τοῦ φωτὸς τοῦ ἀληθινοῦ, τοῦ μονογενοῦς σου υἱοῦ τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτήρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ δι' οὗ σοὶ σὺν αὐτῷ καὶ ἀγίῳ Πνεύματι εὐχαριστοῦντες προσφέρομεν τὴν λογικὴν καὶ ἀναίμακτον λατρείαν ταύτην ἣν προσφέρει σοὶ Κύριε πάντα τὰ ἔθνη ἀπὸ ἀνατολῶν ἡλίου καὶ μέχρι δυσμῶν, ἀπὸ ἄρκτου καὶ [μέχρι] μεσημβρίας, ὅτι μέγα τὸ ὄνομά σου ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσι καὶ ἐν παντὶ τόπῳ θυμίαμα προδφέρεται τῷ ὀνόματι τῷ ἀγίῳ σου καὶ θυσία καθαρὰ, ἐπιθυσία καὶ προσφορά. – Daß die πάντα τὰ ἔθνη hier so kompliziert nach den vier Himmelsrichtungen aufgeschlüsselt werden, dürfte mit dem vorchristlichen wie christlichen exegetischen Topos zusammenhängen, daß die Anfangsbuchstaben der vier griechischen Himmelsrichtungsbezeichnungen in der hier vorgenommenen Reihung den Namen ΑΔΑΜ, also des Menschen schlechthin, ergeben: vgl. das slawische Henochbuch, 30, 8–10; Ps. Cyr. mont. 4; Aug. in evang. Ioh. 10, 12; Anthol. Pal. 1, 108; Orac. Sibyll. 3, 24–26; cf. 8, 321; weiters vgl. Robbins, *The Hexaemeral Literature*, 27 mit Anm. 2, wo noch folgende Stellen angeführt werden: Severian. Gabal. de mundi creat. 5, 3; Beda in gen. PL 91, 216C; Honor. Augustod. imag. mundi 1, 86; elucid. 1, 11; Mich. Glycas ann. pars 1, PG 158, 160AB.

<sup>238</sup> Hänggi-Pahl, *Prex Eucharistica*, 208: Μετὰ τοῦτο βοᾷ ὁ ἱερεὺς: ἄνω τὰς καρδίας. ... Εἶτα ἀποκρίνεσθε: ἔχομεν πρὸς τὸν κύριον. ... Εἶτα ὁ ἱερεὺς λέγει: εὐχαριστήσομεν τῷ κυρίῳ. ... Εἶτα λέγετε: ἄξιον καὶ δίκαιον. ... Μετὰ ταῦτα μνημονεῦομεν οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ θαλάσσης, ἡλίου καὶ σελήνης, ἄστρον, πάσης κτίσεως λογικῆς τὴ καὶ ἀλόγου, ὄρατῆς τε καὶ ἀοράτου, ἀγγέλων, ἀρχαγγέλων, δυνάμεων, κυριοτήτων, ἀρχῶν, ἐξουσιῶν, θρόνων, τῶν χειρουργῶν τῶν πολυπροσώπων, δυνάμει λέγοντες τὸ τοῦ Δαβὶδ· μεγαλύνετε τὸν κύριον σὺν ἐμοί. Μνημονεῦομεν καὶ τῶν σεραφίμ, ἃ ἐν πνεύματι ἀγίῳ ἐθεάσατο Ἡσαίας παρεστηκότα κύκλω τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ, καὶ ταῖς μὲν δυοὶ πτέρυξι κατακαλύπτοντα τὸ πρόσωπον, ταῖς δὲ δυοὶ τοὺς πόδας καὶ ταῖς δυοὶ πετόμενα, καὶ λέγοντα: ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος κύριος σαβαώθ. Διὰ τοῦτο γὰρ τὴν παραδοθεῖσαν ἡμῖν ἐκ τῶν σεραφίμ δοξολογίαν ταύτην λέγομεν, ὅπως κοινωοὶ τῆς ὁμοῦ διας ταῖς ὑπερκοσμίαις γενόμεθα στρατιαίς. (Cyrill. Hierosol., catech. mystag. 5, 4–6).

<sup>239</sup> Hänggi-Pahl, *Prex Eucharistica*, 232–234; vgl. auch: Probst, Ferdinand, *Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform*, Münster i. W. 1893, 399ff.

Skizzierung der Heilsgeschichte, beginnend mit der Erschaffung des Menschen und endend mit dem Erlösungswerk Christi, folgen läßt.

Auch im lateinischen Bereich ist eine derartige, offenbar als Grundtypus empfundene Gestaltung der Präfation *Vere dignum*, im gallikanischen Bereich als *Contestatio* bzw. *Immolatio*, im spanischen als *Illatio* bezeichnet<sup>240</sup>, nachweisbar: So etwa wird als Normalform einer altgallikanischen Messe (*Missa dominicalis*) eine *Contestatio* zitiert, die genau die gesuchten Elemente enthält<sup>241</sup>:

*Dignum et iustum est, aequum et iustum est hic et ubique tibi gratias agere, Domine, sancte Pater, aeternae Deus: qui nos ex morte perpetua atque ultimis inferorum tenebris evulsisti, materiamque mortalem luto solubili congregatam Filio tuo aeternitatisque donasti. Quis in laudibus tuis gratus relator, quis operum tuorum copiosus assertor? Te omnis lingua miratur, tuam cuncti extollunt gloriam sacerdotes. Tu chaos confusisque principiis et nantum rerum caligine superata, admirabiles formas elementis stupentibus addidisti, cum solis ignibus tener mundus erubuit et lunare commercium rudis terra mirata est. Ac ne haec omnia nullus habitator ornaret solisque rebus vacuis orbis intenderet, facta est de limo manibus tuis figura praestantior: quam sacer ignis intus animaret pigrasque per partes agilis anima viveret. Scrutari non licet, Pater, interiora mysteria. Tibi soli operis tui nota maiestas, quid illud in homine, quod pavidos artus terramque viventem clausus in venis sanguis interluit, quod solutae corporum species nervis rigentibus colliguntur et internis sola visceribus ossa redolescent. Sed unde tantum miseris bonum, ut Filio tuo tibi similes fingeremur et aliquid de terra esset aeternum? Beatae maiestatis tuae praecepta perdidimus mortalesque rursus in terram, ex qua veneramus, immersi deflebamus aeterna doni tui amissa solacia. Sed tua multiplex bonitas inaestimataque maiestas salutare Verbum misit e caelo, quod humani corporis immixtione concretum perditas saeculi partes et vulnera antiqua curaret. Ipsum*

<sup>240</sup> Vgl. hierzu: Büsse, Helmut, Das eucharistische Hochgebet in der altgallischen Liturgie. Beobachtungen an Texten einer nichtrömischen lateinischen Tradition, Liturgisches Jahrbuch 23 (1973), 42–55; insbesondere 45. Auch er stellt (51) zum Inhalt der üblichen Präfationen lapidar fest: „Das Heilshandeln Gottes wird vorzugsweise an Hand des bekannten Dreischrittes Schöpfung – Sündenfall – Erlösung lobpreisend dargestellt.“ — Nur am Rande bemerkt sei, daß laut Büsse (50f.) im gallischen Raum Präfationen erscheinen, deren Überleitung zum Sanctus so gestaltet ist, daß dieses nicht an Gott, sondern an Christus gerichtet erscheint, was Büsse plausibel als Reflexe antiarianischer Bestrebungen deutet; im fraglichen Abschnitt des *Carmen de Evangelio* sind keine derartigen Spuren zu erkennen.

<sup>241</sup> Hänggi-Pahl, *Præx Eucharistica*, 467sq.; es handelt sich um eine der vom badischen Archivdirektor Franz Joseph Mone herausgegebenen Liturgien.

*igitur omnes angeli cum multiplici turba sanctorum incessabili voce collaudant dicentes: Sanctus, sanctus ...*

Es wäre verlockend, die zahlreichen engen Parallelen zwischen dieser speziellen Präfation und dem pseudo-hilarianischen Doppelgedicht vorzuführen, und doch wird man auch hier nicht damit rechnen, daß just dieser Text es war, der dem Dichter vorlag: Er wird ihm nur motivisch stark ähneln. Übrigens weisen die bei Hänggi-Pahl angeführten Belege ungefähr zeitgleicher römischer, mailändischer<sup>242</sup> und spanischer Liturgien keine derart engen Berührungen mit Ps.-Hil. auf: Ob dies Zufall ist, oder ob auch von dieser Seite die Annahme der Beheimatung des Dichters in Gallien eine Bekräftigung erfährt, wage ich ohne genauere Untersuchung des liturgiehistorischen Materials nicht zu entscheiden. Auf die interessante Parallele der aus einem Missale Gothicum, das von seiner Genese her gleichfalls dem altgallikanischen Liturgietypus zuzuschreiben ist, stammenden Präfation der Osternacht mit ihrem *nox*-Hymnus wird im Kommentar an passender Stelle (zu den Versen 50–64: vgl. unten Anm. 549) kurz eingegangen werden.

In jedem Fall kann gezeigt werden, daß die beiden für das Doppelgedicht In Genesin – De Evangelio konstitutiven Konzepte, nämlich einerseits die Kombination von Schöpfungsbericht und Erlösungswerk Christi, andererseits die Reihe der den Canon missae einleitenden Texte *Sursum corda – Vere dignum – Sanctus – Benedictus* insofern eng miteinander verbunden sind, als der zur Zeit und vielleicht auch gerade im geographischen Umfeld des Ps.-Hil. als üblich empfundene Text des *Vere dignum* selbst gerade Schöpfung und Erlösung zum Thema hat. Umso weniger kann an der Zusammengehörigkeit der beiden Texte noch gezweifelt werden.<sup>243</sup>

---

<sup>242</sup> Allerdings weist Probst, Liturgie des vierten Jahrhunderts, 246f. mit Recht darauf hin, daß Ambros. excess. frat. 1, 44–46 ein Dankgebet erscheint, das zwar nicht die liturgische *Vere dignum* – Formel enthält, wohl aber thematisch nach dem Muster Schöpfung – Erlösung konzipiert ist. Eine ähnliche Themenfolge, doch wiederum ohne Fixierung auf die liturgische Präfation, hat weiters auch Aug. civ. 7, 30sq.

<sup>243</sup> Ausgehend von der Beobachtung eines dem Doppelgedicht zugrundeliegenden liturgischen oder, wenn man so will, paraliturgischen Programms kann man nun die zu Beginn nur gestreifte Problematik der Einordnung des Doppelgedichtes in ein Gattungssystem (vgl. die in Anm. 3 genannte Literatur) in ihrer Tragweite besser erfassen. Nimmt man den von D. Schaller (Das mittelalterliche Epos im Gattungssystem, 364–367) erarbeiteten, scheinbar sehr praktischen Raster zur Grundlage und versucht, Ps.-Hil. darin einzutragen, erhält man nicht weniger als 6 Koordinatenkombinationen: auf der x-Achse zunächst die Werte 6 (Vorlesen) oder 7 (stilles Lesen) für die Vortragsform, auf der y-Achse den Wert 8 für episch-exegetische Prävalenz des „Er-Es“ als Textsubjekt: also 6/8 oder 7/8. Gleichzeitig ist eine Meßfeier, wie sie durch das paraliturgische Programm evoziert wird, eher als halbdialogisch („Ich“ mit – *salva venia* – „dazugedachtem Du“, scilicet Gott:  $y = 3$ ) oder, wenn man auf die feiernde Gemeinde als Kollektiv blickt, als kollektiv-monologisch („Wir“,

### g) Schlußbemerkung

Es bliebe nun noch zu klären, ob es berechtigter ist, von einem ‚Gedichtpaar‘ oder aber von einem ‚Doppelgedicht‘ zu sprechen: Wie eng ist also die Zusammenhörigkeit zu denken? Es wird zwar eine sichere Antwort auf diese Frage nicht zu gewinnen sein, doch läßt sich immerhin folgende ein wenig banale, doch zielführende Überlegung anstellen:

Der Unterschied zwischen einem Gedichtpaar und einem Doppelgedicht muß in der Markierung der Grenze zwischen beiden Teilen zu suchen sein: So hätte man etwa im Cento der Proba ein fortlaufendes Gedicht, das nur inhaltlich in zwei Hälften zerfällt, also ein ‚Doppelgedicht‘, vorliegen, während man zum Beispiel bei Catulls *passer*-Gedichten, bei den letzten Gedichten der Heroides-Sammlung Ovids oder bei den Romelegien Hildeberts von Lavardin, um einige sehr unterschiedliche Beispiele anzuführen, jeweils von ‚Gedichtpaaren‘ sprechen muß. Je enger nun der ursprüngliche Zusammenhang beider Texte war, desto schwerer muß ihre Separierung voneinander gefallen sein: Findet man also Spuren eines gleichsam mit Gewalt erfolgten Trennungsvorganges, steigt die Wahrscheinlichkeit, daß der ursprüngliche Zustand für eine Trennung an dieser Stelle nicht eben geeignet war. Da ich nun die als de ev. 1 gezählte Worthäufung als Produkt des Trennungsvorganges, nämlich als notdürftige Stützung des in der Luft schwebenden Einsatzes des versprengten Evangeliengedichtes werte, liegt die Vermutung nahe, daß es sich hier um eine relativ schwierige, jedenfalls für das Gefühl eines Bearbeiters schmerzvolle Trennung handelte – woraus im Umkehrschluß resultiert, daß man es ursprünglich wohl mit einem fortlaufenden Text in der Art des Cento Probae zu tun hatte. Demnach erscheint der Begriff ‚Doppelgedicht‘ eher angebracht.

---

also  $y = 1$ ) zu bezeichnen; also 6/3 bzw. 7/3 oder 6/1 bzw. 7/1; dabei bleibt das Problem, daß auf der Ebene der Liturgieparaphrase fiktiv auch eine andere Vortragsform zur Geltung kommt, noch unberücksichtigt. Sollte jemand zu der Auffassung gelangen, damit einer Einordnung des Ps.-Hil. ins Gattungssystem nicht eben nähergekommen zu sein, würde ich seine Meinung teilen. Immerhin aber läßt sich der interessante Schluß ziehen, daß ein und dasselbe Werk auf verschiedenen seiner Ebenen verschiedenen Gattungen nahestehen kann – was man auch als typisch spätantiken „Cross-over“ verstehen kann.

#### 4. Die Stellung des Pseudo-Hilarius zur Genesisliteratur

Frank Egleston Robbins, der mit seiner 1912 erschienenen Dissertation<sup>244</sup> die Geschichte der (spätantiken) Genesisexegese erstmals und in grundlegender Weise zum Gegenstand wissenschaftlicher Betrachtung machte, teilte die auf das Sechstageswerk bezogene Literatur in insgesamt 5 Kategorien ein, indem er neben dreierlei schon früh entwickelten Spielarten von Genesisexegese (unterscheidbar anhand ihrer Schwerpunktsetzung entweder in der Auseinandersetzung mit den durch Neuplatonismus und Stoa von Platon abgeleiteten Konzepten rund um die Begriffe *ἰδέα*, *ὅλη*, *λόγος* usw. (mit dem Hauptvertreter Augustinus), oder im Bereich der materiellen bzw., modern gesprochen, naturwissenschaftlichen Aspekte (Hauptvertreter Basileios und Ambrosius), oder schließlich in der allegorische Deutbarkeit des biblischen Schöpfungsberichtes, eine Variante, die in reiner Form laut Robbins etwa bei Irenaeus von Lyon und Iustinus, aber im Prinzip auch bei Origines gegeben ist, in Ansätzen sich aber bekanntlich in fast jedem Werk der Genesisexegese nachweisen läßt) noch als vierte die verschiedenen poetischen Bearbeitungen, d. h. die Bibeldichtung, und als fünfte Variante summarische Abhandlungen der Schöpfung innerhalb – also in der Regel am Beginn – von Weltchroniken und ähnlichen Werken unterschied.<sup>245</sup> Hiervon stellt offenkundig die letztgenannte Art eine separate Gruppe dar<sup>246</sup>, insofern sie die Bearbeitung des Genesisberichtes nicht um seiner selbst willen, sondern im Zuge andersartiger Themenstellungen vornimmt, was Robbins dazu veranlaßte, diesen Bereich aus seinen Betrachtungen völlig auszuklammern, zweifellos zu Recht. Die verbleibenden Gruppen ergeben, sinnvoll zusammengefaßt, eine Gegenüberstellung von Genesisexegese und Genesisdichtung, wovon Robbins wiederum die Dichtung mit der Begründung, es handle sich bei den Vertretern dieser Gattung zumeist um bloße Paraphrasen des biblischen Berichtes<sup>247</sup>, als zweitrangiges Phänomen beiseite ließ. Dieses Vorgehen mag Ansatz für Kritik bieten, da somit, gewollt oder ungewollt, gerade innerhalb eines der Traditionslinien der Genesisexegese gewidmeten wissenschaftlichen Werkes der Eindruck entstehen mußte, die Bibeldichtung

---

<sup>244</sup> Robbins, Frank Egleston, *The Hexaemeral Literature. A Study of the Greek and Latin Commentaries on Genesis*. Diss. Chicago 1912.

<sup>245</sup> Robbins, *The Hexaemeral Literature*, 36f.

<sup>246</sup> In der lateinischen Literatur ist als Beispiel etwa Sulp. Sev. chron. 1, 2 anzuführen, in der griechischen die große Chronik des Zonaras (1, 1sq.).

<sup>247</sup> Robbins *The Hexaemeral Literature*, 37: „A fourth variety is the poetic type, but this too will claim but passing attention, since for the most part the poetical Hexaemera are merely paraphrases of the biblical account.”

stelle, wenn nicht überhaupt absolut neutral und von jeglicher exegetischer Tönung freigehaltene Paraphrasen (es stellt sich die Frage, wie weit solche überhaupt möglich wären), so doch jedenfalls bloße poetische Seitenstücke zur je nach Entstehungszeit gerade aktuellen ‚echten‘ Exegese dar und bilde ihrerseits keine eigene Traditionslinie ihrer zeitlich aufeinanderfolgenden Vertreter: Ein zwar in gewisser Weise berechtigter Eindruck, ist doch die Traditionslinie der Genesisdichtungen allein quantitativ verschwindend dünn gegenüber dem breiten Strom der hohen Exegese, letzten Endes aber doch eine falsche Sichtweise, wie der Augenschein lehrt, am deutlichsten wohl im Bereich der neutestamentlichen Bibeldichtung, wo mit dem Typ der Evangelienharmonie trotz ihres in Prosa gehaltenen Urstückes, dem *Διά τρισάρων* des Tatianus Syrus, wenigstens innerhalb der lateinischen Literatur eine weitestgehend von der Dichtung dominierte und solcherart selbständige poetische Traditionslinie der Bibelbearbeitung vorliegt<sup>248</sup>; doch auch was die Genesisdichtung anbelangt, wird man das grundsätzliche Vorhandensein einer vom Cento der Proba über die pseudepigraphe Heptateuchdichtung und die Alethia des Marius Victorius sowie das hier besprochene Gedicht des Pseudo-Hilarius bis hin zu Dracontius und Alcimus Avitus reichende Linie nicht gut leugnen können. Richtig ist freilich, daß die Genesisdichtung, die zwar Elemente der Exegese aufgreift, aber nicht den Anspruch stellt, selbst primär als originäres Werk der Exegese gelesen zu werden (wofür ja schon das Medium der Dichtung weder üblich noch, trotz möglicher Affinitäten zum Lehrgedicht, besonders geeignet wäre)<sup>249</sup>, von der ‚echten‘ Exegese und deren Manifestationen in Kommentaren bzw. Predigten abhängig ist, und daß diese gewissermaßen synchrone Abhängigkeit von der zeitgenössischen bzw. bis zum fraglichen Zeitpunkt entstandenen exegetischen Schriften mitunter stärker ist als die diachrone Abhängigkeit von Vorgängern auf dem eigenen Feld der Bibeldichtung. Von einem Einfluß der Dichtung auf die Exegese hingegen kann, zumindest im fraglichen Zeitraum, wohl nicht die Rede sein. Entsprechend diesem Supremat der Exegese über die Poesie soll daher im Folgenden der Versuch unternommen werden, das Genesisgedicht des

<sup>248</sup> Die Umkehrung des vielleicht erwarteten Abhängigkeitsverhältnisses der angeblich bloß paraphrasierenden Dichtung von Prosawerken ist mit dem Opus paschale des Sedulius erreicht, das man, was auch immer die Motivation für seine Abfassung gewesen sein mag, doch als prosaisches Seitenstück zu einem eigenständigen Werk der Poesie rechnen wird.

<sup>249</sup> Ausnahmen hiervon finden sich allerdings in späteren Jahrhunderten, etwa der riesenhafte in Hexametern verfaßte Hoheliedkommentar des Altmann von St. Florian (unediert, überliefert in den Codd. Vindob. 1133 und 2228) oder auch das im wesentlichen exegetische (und außerordentlich ermüdend zu lesende) Hexameronepos des Andreas Sunonis (beide aus der Zeit um 1200). Hier erobert die Exegese im Prinzip die alte Gattung des Lehrgedichts in einer Art, von der selbst das vergleichsweise didaktischste der spätantiken Biblepen, die Alethia des Marius Victorius, noch weit entfernt ist.

Pseudo-Hilarius vor dem Hintergrund der Genesisexegese, wie sich sich um die Mitte des fünften Jahrhunderts dem Dichter ebenso wie seinem mit ihr zweifellos auch nicht unvertrauten Publikum bot, zu betrachten und das Augenmerk dabei auf die Art und Weise zu lenken, wie der Dichter auf diverse Phänomene der exegetischen Tradition reagierte. Bedenkt man, daß mit den Werken des Augustinus als dem (von Gregor abgesehen) jüngsten der großen lateinischen Patres noch vor der Mitte des fünften Jahrhunderts im Prinzip der Abschluß der patristischen Genesisexegese erreicht ist – eine Grenze, die in der modernen Literatur stark betont wird<sup>250</sup> –, so mag es von gewissem Interesse sein, die fast unmittelbare Antwort eines Dichters auf jene soeben zu ihrem Höhepunkt geführte Exegese zu untersuchen, ehe eine Einordnung in die bibelepische Gattungstradition versucht wird.

### a) Die Stellung zur Genesisexegese

Um sich diesem Themekomplex zu nähern, ist zunächst eine methodische Vorbemerkung angebracht, um zu klären, welche Beachtung hierbei der modernen Genesisexegese geschenkt werden soll. O’Loughlin, der bislang neueste Nachfahre in der von Robbins begründeten Tradition der Erforschung der ‚Genesisstradition‘, spricht sich vehement für deren Einbeziehung aus, da gerade die starke Verschiedenheit in der Praxis der Biblexegese zwischen der Spätantike und dem zwanzigsten (und einundzwanzigsten) Jahrhundert den Blick für die jeweiligen Eigentümlichkeiten schärfte.<sup>251</sup> Das ist zweifellos richtig, doch stellt sich die Frage, ob damit viel gewonnen ist, denn mag es auch als interessantes Faktum zu verbuchen sein, daß die moderne Genesisforschung mit ihrem wichtigen Anliegen, die Entstehung des Buches Genesis etwa aus Schriften des sog. Jahwisten bzw. des Elohisten und einer gewissen Anzahl weiterer Redaktionsstufen zu erklären, sich merklich von der Theologie zur Philologie bekehrt hat, so hat doch die Art, wie man heute etwa den offenkundigen Bruch zwischen erster und zweiter Schilderung der Erschaffung des Menschen (Gen. 1, 26sqq.; 2, 7sqq.) innerhalb des Schöpfungsberichtes erklärt, für unser Verständnis der Art, wie die Kommentatoren der Patristik sich

---

<sup>250</sup> So schließt Robbins’ Werk *The Hexaemeral Literature* genau mit Augustinus, sieht man von einem rein summarischen Anhangkapitel zu den nachfolgenden Jahrhunderten bis in die Neuzeit ab, während Thomas O’Loughlin (*Teachers and Codebreakers: The Latin Genesis Tradition, 430–800*, Steenbrugis in Abbatia S. Petri 1998 [= *Instrumenta Patristica* 35]) eben mit jener Zäsur beginnt, um die Weiterverarbeitung des durch die großen Patres aufgehäuften Materials durch die Gelehrten der nachfolgenden Jahrhunderte bis an die Schwelle zum Mittelalter als eigenen Abschnitt der ‚Genesisstradition‘ zu analysieren.

<sup>251</sup> O’Loughlin, *Teachers and Codebreakers*, 18.

diesem Problem stellten, die gleiche Bedeutung wie, um ein anderes Beispiel zu gebrauchen, die Oral-poetry-Theorie für das Homerbild des Erzbischofs Eustathios, nämlich gar keine; ganz abgesehen von dem grundsätzlichen Problem, daß ein moderner Exeget, der die alleinige Autorschaft des Moses am vom ersten bis zum letzten Wort inspirierten Pentateuch leugnete, jedem antiken Christen selbstverständlich als aberwitziger Häretiker gegolten hätte und auch demgemäß behandelt worden wäre. Was bleibt, ist der für die Geschichte des Christentums relevante Genesisstext, d. h. nicht der heute bevorzugte hebräische, sieht man von allfälliger Vermittlung v. a. durch Hieronymus ab, sondern der der Septuaginta nebst den verschiedenen lateinischen Übersetzungen, von denen im fraglichen Zeitraum die Vulgata des Hieronymus noch eine eher untergeordnete Rolle spielt, sowie die exegetischen Werke der Patristik, die, soweit sie die Genesis betrafen, dem Dichter von *In Genesin* im Prinzip bereits sämtlich vorlagen. Im wesentlichen sind dies<sup>252</sup>:

- Die Hexameronpredigten des Basileios, gefolgt von einer Dreiergruppe von Predigten *Περὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου γενέσεως*, *Εἰς τὸν ἄνθρωπον* (nach der lat. Titulatur: *De creatione hominis 1 & 2*) sowie *Εἰς τὸν παράδεισον*, die abwechselnd Basileios bzw. seinem Bruder Gregor von Nyssa zugeschrieben werden<sup>253</sup> und zu denen die echte Schrift *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου* (*De hominis opificio*) des Gregor v. Nyssa<sup>254</sup> in Konkurrenz steht. Die neun Homilien des Basileios wurden um das Jahr 440 von einem sonst wenig bekannten Eustathius (Afer) ins Lateinische übersetzt, konnten also dem Dichter von *In Genesin* auch in dieser Form bereits zur Verfügung stehen.<sup>255</sup>
- Die neun Hexameronpredigten des Ambrosius (entsprechend der Zahl der Tage in sechs Büchern zusammengefaßt), die in ihrer Art genaue Entsprechungen ihrer Vorbilder, der Predigten des Basileios, darstellen. Weiters die kleinen Schriften *De Paradiso*, *De Cain et Abel libri II* und *De Noe*.

<sup>252</sup> Absichtlich außer Betracht gelassen wurden ältere Schriften wie etwa die des Origenes: Man wird ohne sich einer unzulässigen Verallgemeinerung schuldig zu machen annehmen können, daß Ps.-Hil. vor allem die zahlreichen mehr oder minder zeitgenössischen Werke der Exegese, und hier wohl wieder v. a. die lateinischsprachigen, im Auge hatte, während ein direkter Rückgriff auf z. B. Origenes eher überraschen würde.

<sup>253</sup> Zuletzt ediert in: Gregorii Nysseni opera. Supplementum, ed. Hadwiga Hörner, Leiden 1972. Ich zitiere nach Seiten und Zeilen dieser Ausgabe.

<sup>254</sup> Text: PG 44, 124–256. Weiters existiert eine Apologia in hexameron, PG 44, 61–124.

<sup>255</sup> Jüngste Edition: Eustathius. Ancienne Version Latine des neuf homélies sur l'Hexaéméron de Basile de Césarée. Édition critique avec prologomènes et tables par Emmanuel Amand de Mendieta et Stig Y. Rudberg (= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 66), Berlin 1958; einen synoptischen Abdruck von Basileios und Eustathius bietet PG 30, 869–968.

- Die hierher gehörenden Werke des Augustinus *De Gensi contra Manichaeos libri II*, *De Genesi ad litteram liber imperfectus*, *De Genesi ad litteram libri XII*; weiters sein sermo 1 (*De eo quod scriptum est: In principio fecit Deus caelum et terram, et: In principio erat verbum*), sowie die entsprechenden umfangreichen Passagen v. a. in den *Confessiones* (Bücher 11–13) und in *De civitate Dei* (Bücher 11–16). Gänzlich anders geartet als die Werke des Ambrosius, überwiegt hier die theologische Interpretation fast immer über die Litteralexegese. Separat stehen die *Locutionum in Heptateuchum libri VII*, die mehr der philologischen Betrachtung des (lateinischen) Bibeltextes zuzurechnen sind.

- Neben diesen ‚großen‘ Autoren der patristischen Genesisexegese steht außer einem recht knappen Werk des Hieronymus (*Hebraicae quaestiones in libro Geneseos*) und den pseudo-augustinianischen *Quaestiones veteris et novi testamenti*, deren Autor man mit dem sog. Ambrosiaster identifiziert, vor allem das deutlich ältere kleine Werk des Victorinus von Pettau (*Tractatus de fabrica mundi*), dessen Vergleich mit dem Metrum in Genesin ein eigener Abschnitt gewidmet sein soll (s. unten 122f.).

Ein Vergleich der hier aufgelisteten Werke (mit Ausnahme des letztgenannten) ergibt nun folgende Reihe von echten oder auch nur vermeintlichen Problemen<sup>256</sup>, mit denen sich die dem Pseudo-Hilarius vorliegende und realistischerweise bekannte Exegese des Schöpfungsberichtes (im weiteren Sinn, d. h. bis zur Sintflut) üblicherweise konfrontiert sah und auf die Pseudo-Hilarius in der einen oder anderen Weise reagieren mußte:

- Die Frage der Urmaterie / Elemente, der *creatio ex nihilo* (Gen. 1, 1).
- Die Deutung von „*in principio*“ (Gen. 1, 1).
- Das Problem des „*fiat lux*“ (Gen. 1, 3) am ersten Schöpfungstag im Verhältnis zur Erschaffung der Gestirne am vierten Tag.
- Die Bedeutung der Phrase „*et vidit deus quod esset bonum*“ (erstmalig Gen. 1, 4).
  - Die Frage, wie (d. h.: wie ‚real‘) die ‚Tage‘ der Schöpfung eigentlich zu verstehen seien.
  - Das Problem der ‚Wasser über dem Firmament‘ (Gen. 1, 7).
  - Die Erschaffung der Pflanzen (3. Tag: Gen. 1, 11dq.) vor jener der Gestirne (4. Tag: Gen. 1, 14sq.)
  - Die in Gen. 1, 14sq. aufgezählten Zwecke der Gestirne.

---

<sup>256</sup> Eine ähnliche, aber selektivere Aufzählung exegetischer Angelpunkte für Alcimus Avitus gibt Arweiler, *Die Imitation antiker Literatur*, 29ff. Arweiler betont die Verfestigung solch eines ‚Problemstellenkanons‘ in der ἐρωταποκρίσεις-Literatur, wie sie Eucherius in seinen zwei Büchern *Instructiones* und der sog. Ambrosiaster (Ps.-Augustinus) repräsentieren.

- Die Erschaffung der Tiere an zwei verschiedenen Tagen, und insbesondere die Erschaffung der Vögel aus dem Wasser (Gen. 1, 20–25).
- Die Erschaffung des Menschen als Ebenbild Gottes, der doppelte Bericht nebst Erschaffung Evas aus der Rippe, sowie das Problem der Seele (Gen. 1, 26sq. sowie 2, 7 und 2, 18–24).
  - Die Interpretation des siebenten Schöpfungstages (Gen. 2, 2).
  - Die Beschreibung des Paradieses mit seinen Flüssen etc.
  - Der Sündenfall.
  - Als Spezialfall: Der Rest des alten Gigantenmythos (Gen. 6, 4).

Unabhängig von diesen Einzelpunkten steht die doppelte Frage der Strukturierung des biblischen Materials, d. h. zunächst der Grenzziehungen innerhalb des Buches Genesis, wie es sich dem Leser nun einmal bietet<sup>257</sup>; daß diese Abschnittsgrenzen nichts (oder zumindest nicht notwendig) mit den Redaktionsfugen aus dem Entstehungsprozeß des biblischen Buches zu tun haben, sei nur zur Vorsicht noch einmal betont. Nimmt man nun die patristische Literatur (und zwar ohne weiteres auch die Dichtung; selbst wenn man den zeitlichen Rahmen bis in die Neuzeit ausdehnte, würde sich übrigens kein wesentlich anderes Bild ergeben) als Gradmesser für das Empfinden der Leserschaft, wie sich das erste Buch des Alten Testaments in in sich geschlossene Einheiten gliedert, erkennt man unschwer eine Art Hauptzäsur zwischen der Erzählung der Sintflut und dem darauffolgenden Rest des Buches, womit der (*salva venia*) mythische Schöpfungs- und Flutkomplex von der weiteren historischen (bzw. als historisch empfundenen) Erzählung geschieden wird: Selbst das Werk des Alcimus Avitus, bei dem die Existenz des fünften Buches *De transitu maris rubri* gegen eine derartige Auffassung sprechen könnte, wird man nicht als Gegenbeispiel anführen können: Immerhin bezieht dieses Buch seinen Stoff gar nicht mehr aus Genesis, sondern aus Exodus, und ist vom übrigen Werk durch die weite inhaltliche Kluft wie auch durch seine typologische Funktion tatsächlich etwas getrennt (was sich auch in der Überlieferung widerspiegelt). Innerhalb des nunmehr abgesonderten Urberichts ergibt sich, schreitet man weiter zurück in Richtung Buchanfang, ein nächster Einschnitt bei der Vertreibung aus dem Paradies: Bis hierher etwa reicht Augustinus' großes Werk *De Genesi ad litteram* ebenso wie das kleine *De Genesi contra Manichaeos*, auch die Erweiterungspredigten zum Hexameron des Basileios decken eben diesen Bereich noch ab. Die letzte Trennmarke sondert, für das Empfinden des modernen Lesers ebenso wie für das Publikum

---

<sup>257</sup> Eine überaus genaue Analyse dieser Frage auch für die in der Literatur späterer Jahrhunderte zutage tretenden Auffassungen bietet O'Loughlin, *Teachers and Codebreakers*, 7 und 207–243.

der Spätantike, die Erzählung von Paradies und Sündenfall vom eigentlichen Hexameron ab, wobei die gedoppelte Erschaffung des Menschen als Scharnierstück den ersten Teil abschließt, den nachfolgenden eröffnet. Die reinen Hexameronkommentare des Basileios und Ambrosius z. B. zeigen dies deutlich, aber auch die spätere Genesisdichtung wird eine Tendenz dazu entwickeln, diese beiden ersten Erzählkomplexe ‚Sechstageswerk‘ und ‚Sündenfall‘ getrennt voneinander zu handhaben und bisweilen sehr unterschiedlich zu gewichten: So steht dem hier zu betrachtenden *Metrum* in Genesis mit seiner extremen Bevorzugung des Sechstageswerkes vor der Paradieserzählung etwa das in seiner Art ebensowenig singuläre *Paradise Lost* Miltons gegenüber, das den Sündenfall zum Thema, das Sechstageswerk zum nur ex post referierten Vorspann macht.

So banal diese Beobachtungen auch sein mögen, die sich dem modernen unbefangenen Leser ebenso automatisch aufdrängen wie seinem Vorläufer im fünften Jahrhundert, sind sie doch nicht müßig: Sie erlauben es nämlich, das Gedicht des Pseudo-Hilarius unabhängig von exegetischen Detailfragen mit den großen Linien der Genesisinterpretation versuchsweise in Deckung zu bringen; und tatsächlich zeigt sich die dem biblischen Buch Genesis innewohnende Vierteilung Sechstageswerk / Paradies und Sündenfall / Sintflut / weitere Geschichte (die in den übrigen historischen Büchern des Alten Testaments ja ihre nahtlose Fortsetzung findet)<sup>258</sup> auch am Gedicht des Pseudo-Hilarius, freilich in einer der Intention des Autors gemäßen Gewichtung: Auf einen an sich schon vergleichsweise ausführlichen, durch digressionsartige Passagen noch ausgeweiteten Hexameronteil (Verse 23–159) folgen zwei stark reduzierte Andeutungen des Sündenfalls (Verse 160–169) und der Sintflut (185–193 mit 170–184 als Vorspann), die als extrem komprimierte eigenständige Erzählungsteile gleichwohl noch erkennbar sind, gefolgt wiederum von einem schon beinahe skurril gerafften historischen ‚Abriß‘ nicht so sehr des historischen zweiten Teils des Buches Genesis, sondern überhaupt der weiteren alttestamentlichen Geschichte (194–200). Es läßt sich demnach festhalten, daß das *Metrum* in Genesis in der Art, wie es den Stoff seines biblischen Vorbildes strukturiert, grundsätzlich den dortigen Gegebenheiten ebenso folgt, wie es auch die zeitgenössische Genesisliteratur zu tun pflegt, und nur in der Gewichtung durch Konzentration auf den eigentlichen Schöpfungsabschnitt bzw. in der andeutungsweisen Abdeckung des restlichen Alten Testaments nennenswerte Eigenart zeigt.

---

<sup>258</sup> Das Prinzip, daß die Sintflut als letzter einer Reihe von Schöpfungsmythen die Schwelle zur ab diesem Zeitpunkt quasi historisch nachvollziehbaren Weltgeschichte bildet, ist nicht auf die Bibel beschränkt: Es sei nur an Ovids *Metamorphosen* erinnert.

Eine zweite, sozusagen globalere Strukturierungsfrage, die hier nur kurz angedeutet sein soll, ergibt sich mit der ganz automatischen christologischen Tendenz jeder christlichen Bibelexegese, betreffe sie auch das Alte Testament: Letztlich muß jedes Motiv des Alten Testaments, und erst gar des prominenten und zentralen Schöpfungsberichtes, in irgendeiner Weise Ausgangspunkt einer ins Neue Testament führenden interpretatorischen Linie werden können.<sup>259</sup> Daß die Dichtung diesem unvermeidlichen Druck in ganz anderer Weise noch nachzugeben bereit ist als die nüchterne Exegese, zeigt das typologische Konzept des Alcimus ebenso wie das des Cento Probae und des pseudo-hilarianischen Doppelgedichts, das letztlich dasselbe ist wie das des Miltonschen Doppelpos *Paradise Lost* und *Paradise Regained*: Hier drängt die Genesis thematik gleichsam von selbst in ihre Komplementierung und Komplettierung durch den jeweiligen Evangelienpart des Gedichtepaares.

#### α) Die Urmaterie

Die erste Frage, die der biblische Schöpfungsbericht aufwirft, ist die nach der Herkunft und Gestalt der Urmaterie, die, folgt man der für die christliche Genesisdeutung wohl wichtigsten außerbiblischen Schrift, dem Timaios, seit jeher existent und vor dem eigentlichen Schöpfungsakt ein Gemisch aus den vier zwar bereits ansatzweise vorhandenen, aber noch nicht endgültig ausgeprägten Elementen war (Tim. 52d sqq.); hiergegen wendet die christliche Exegese ein, daß ein Existieren von Materie vor der Schöpfung Gott von jener abhängig erscheinen ließe, und gelangt folgerichtig zum Konzept der *creatio ex nihilo*.<sup>260</sup> Das gleiche Argument wird auch gegen die Existenz einer Idee, als deren Abbild Gott die Welt erschaffen hätte, gebraucht.<sup>261</sup> Bleibt die Frage, ob der nach christlicher Interpretation die Erschaffung der Materie bezeichnende Satz *In principio creavit Deus caelum et terram* zugleich mit der Erschaffung in Gen. 1, 1 auch schon die Trennung (διάκρισις) der einzelnen Elemente (für die stellvertretend *caelum* und *terra* stehen) meint, oder ob zunächst eine einförmige, nicht aus Elementen

---

<sup>259</sup> Gut zusammengefaßt bei O'Loughlin, *Teachers and Codebreakers*, 162f.: „The interpretation of Genesis presented a ... problem to Christians that was specific to them: the need to read Genesis as an element in the whole of a revelation centred on Christ. Genesis had to agree with, foreshadow, and point through the Word and his gospel. As such it was the account of the creation that anticipated the new creation and the history of the first Adam. Moreover, Genesis, as the account of 'the Fall', was the explanation of the redemption in Christ. So while all of the Old Testament announced the New in some hidden way, Genesis was uniquely important for without it, following the logic of Paul, the redemption could not be understood.“

<sup>260</sup> cf. Ambr. hex. 1, 2, 5; Aug. gen. Man. 1, 6, 10.

<sup>261</sup> cf. Ambr. hex. 1, 2, 5.

zusammengesetzte Masse oder wenigstens ein Platons Urmaterie entsprechendes Gemenge entstand, dessen Aufteilung erst in den nachfolgenden Versen des Buches Genesis beschrieben würde. Zu einer einhelligen Lösung gelangt die patristische Literatur diesbezüglich nicht, am ehesten behilft man sich mit einem an Platon erinnernden Kompromiß.<sup>262</sup>

Pseudo-Hilarius bezieht hier relativ deutlich Stellung: Nach dem einleitenden Hymnus auf den anfangs- und endlosen Gott, der alles erschaffen habe (Verse 7–22), folgt eine Schilderung des Zustandes einer tatsächlich formlosen Urmaterie (23: *nigrum chaos*; 24: *informis ... mundi*; 26: *nec species nec forma foret*), die noch nicht einmal eine Trennung von Himmel und Erde kennt (23sq.), die Gott nach und nach von innen heraus strukturiert<sup>263</sup>, bis dann (Verse 30–39) eine vollgültige διάκρισις der Elemente erfolgt, welche direkt in die Erschaffung der Weltbereiche (Verse 40–49) übergeht. Möglich wird diese ebenso einfache wie außerbiblisch-traditionelle Schilderung freilich erst durch die kühne Umstellung

---

<sup>262</sup> Basil. hex. 1, 11, 5 (Τὸ γὰρ ἠναγκασμένον καὶ παρὰ φύσιν, ἐπ’ ὀλίγον ἀντισχόν, καὶ τοῦτο βιαίως καὶ μόλις, ταχὺ διελύθη εἰς τὰ ἐξ ὧν συνετέθη, ἐκάστου τῶν συνελθόντων πρὸς τὴν οἰκίαν χώραν ἐπανόητος.) denkt an ein Elementengemenge mit automatischem (d. h. ihm von Gott von vorneherein verliehenem) Drang zur Trennung, d. h. (physikalisch gesprochen) zum höheren Ordnungsgrad; Ambrosius, der zusätzlich noch den Gedanken eines fünften, himmlischen Elementes aufgreift und überdies an dieser Stelle implizit (durch de-facto-Gleichsetzung von *aër* und *inane*: hex. 1, 6, 20sq.) und explizit (hex. 1, 2, 7: *non ille (= Moyes), ut atomorum concursione coiret, serum atque otiosum expectavit negotium ...*) gegen Lukrez polemisiert, hält sich eher bedeckt und läßt das wenig aussagekräftig behandelte Thema in hex. 1, 6, 24 sogar einfach fallen. Selbst Augustinus schwankt: gen. Man. 1, 5, 9 deutet er, ähnlich wie später Ps.-Hil., die Begriffe *caelum*, *terra* und *aqua* aus Gen. 1, 1–2 als verschiedene Begriffe für eine einzige formlose Urmaterie (*materia ... confusa et informis*; cf. gen. Man. 1, 7, 12), die nur gleichsam *semen caeli et terrae* gewesen sei (gen. Man. 1, 7, 11: Dabei changiert natürlich der Begriff *semen* etwas, kann er doch seit Lukrezens *semina rerum* gerade für die Atome, mithin auch für die Elemente gebraucht werden), während er sich an anderer Stelle durchaus skeptisch gegen die prinzipielle Annahme wendet, es könne überhaupt Materie ohne Form geben: Bestenfalls handle es sich um ein momentanes Durchgangsstadium, da auch im (durch das Wort erfolgenden) Schöpfungswerk Materie und Form zwar in einem Atemzug, aber doch nur hintereinander ausgesprochen werden konnten (gen. lit. 1, 15). Ausdrücklich warnt Augustinus auch (gen. lit. 2, 1) davor, Ps. 135, 6 *qui firmavit terram super aquas* wörtlich zu nehmen und dem Wasser somit in der Vertikal-anordnung der Elemente den untersten Platz zuzuweisen: Eine Warnung, die Ps.-Hil. ganz offenkundig mit *salò fundata (scil. terra) resedit* (Vers 43) ignoriert. Vgl. allgemein auch: Robbins, *The Hexaemeral Literature*, 7f.

<sup>263</sup> „*deus intus agebas*“ (Vers 26) wird man wohl als (zugegebenermaßen kühne) Ausdeutung von Gen 1, 2 *et spiritus Dei ferebatur super aquas* verstehen müssen, wobei *aquae* wiederum (vgl. Aug. gen. Man. 1, 5, 9) die Gesamtheit der formlosen Urmaterie bezeichnet. Überdies spielt auch der gängige Gedanke, daß es keinen Raum außerhalb Gottes gibt, Gott mithin immer *intus* ist, eine Rolle.

der Erschaffung des Lichtes, auf die weiter unten noch näher einzugehen sein wird.<sup>264</sup>

Nur hingewiesen sei auf einen weiteren Komplex, der sich an das Problem der Urmaterie anschließen könnte: die in verschiedenen philosophischen und religiösen Richtungen und selbstverständlich auch im Christentum anzutreffende Auffassung der Materie als ‚böses Prinzip‘ im Gegensatz zum geistigen, guten. Augustinus (cf. gen. lit. 8, 13sq.) hatte sich vehement dagegen ausgesprochen, und Ps.-Hil. läßt ebenfalls (mit der einzigen, freilich umso auffallenderen Ausnahme von *noxia terrae vitia* in den Versen 127sq.) keine deutlichen Indizien für diese Sichtweise erkennen; vgl. aber unten Kommentar zu in gen. 35.

### β) Die Deutung von *In principio* (ἐν ἀρχῇ)

Zum Standardrepertoire der Genesisexegese gehört die Behandlung der Frage, was unter *principium* zu verstehen sei. Da man allgemein mit einer Erschaffung der Zeit zusammen mit dem Raum rechnet<sup>265</sup> (Ambr. hex. 1, 4, 13 weiß überdies sogar, daß die Zeit im Frühjahr geschaffen wurde), einigt man sich darauf, daß hiermit eben der Beginn der Zeit bezeichnet sei. Ohne Schwierigkeiten steht daneben die Interpretation, *principium* sei gleich Christus (qua Demiurg), wofür außer dem Iohannesprolog vor allem Ioh. 8, 25 *principium quia et loquor vobis* herangezogen zu werden pflegt.<sup>266</sup>

Beide Ansätze sind mit den von Ps.-Hil. geäußerten völlig vereinbar, werden aber nicht extra ausgesprochen: Ein erstes Beispiel für die hochentwickelte Kunst dieses Dichters, exegetisch kritische oder obligatorische Punkte durch Übergehen gleichsam sich selbst erledigen zu lassen: Da sein Bericht mit *omnia cum tegeter nigrum chaos ...* bereits in die Situation nach der Erschaffung der (Ur-)Materie einsteigt, umgeht er die Notwendigkeit, Aussagen zum *principium* machen zu müssen; die Anwesenheit Christi als Demiurg wiederum bringt der Dichter an einer häufig dafür verwendeten Stelle anläßlich der Schaffung des Menschen (s. unten bei Anm. 348). – Übrigens existiert in der Exegese durchaus auch eine Tendenz, die Erschaffung von Himmel und Erde nicht dem ersten Schöpfungstag zuzuzählen, sondern davor anzusetzen: Die Stellung, die das *fiat lux*-Element in Basil. hex. 2 einnimmt und durch die es an den Platz der zentralen ersten Schöpfungstat gerückt wird, deutet bereits darauf hin, deutlicher noch operiert Aug. gen. lit. 1, 9 mit dieser Deutungsmöglichkeit.

<sup>264</sup> Hierzu vgl. allgemein auch: Nodds, *Doctrine and Exegesis*, 88f.

<sup>265</sup> Es basiert dies auf Plat. Tim. 37d sqq., wo freilich Raum (Materie) und Zeit noch nicht als ursächlich voneinander abhängig gesehen werden; cf. Aug. gen. Man. 1, 2, 3.

<sup>266</sup> cf. e. g. Aug. gen. Man. 1, 2, 3 (dort freilich die Textgestalt *principium quod et ...*)

### γ) Das *lux* – Problem

An das erste ‚echte‘ Schöpfungswort Gottes, „*Fiat lux*“ (Gen. 1, 3), knüpfen sich zwei Fragenkomplexe von unterschiedlich hoher Brisanz: Zum einen wird gelegentlich gefragt, was die *tenebrae* (Gen. 1, 2), die offenbar durch das Licht dann beseitigt werden, eigentlich bedeuten sollen, bzw. weshalb es überhaupt finster war. Die Antworten darauf sind ebenso zahlreich wie originell<sup>267</sup>, haben aber nur wenig Gewicht angesichts der von allen Exegeten ohnedies geteilten Vorstellung, daß eine Creatio, schon gar *ex nihilo*, jedenfalls von einem Zustand der Dunkelheit ausgehen muß.

Zum anderen erhebt sich die viel gravierendere Frage, um welches Licht es sich bei *fiat lux* eigentlich handelt, da doch Sonne, Mond und Sterne ausdrücklich erst drei Tage später (Gen. 1, 14sq.) geschaffen werden. Es ergibt sich eine Pattstellung der Erklärungsversuche: Wer wie Basileios und Ambrosius am ersten Schöpfungstag die Erschaffung des natürlichen, sichtbaren Lichtes ansetzt<sup>268</sup>, muß eine Unterscheidung zwischen zweierlei Arten von irdischem Licht treffen, was auf der Basis von Platons Timaios<sup>269</sup> zu dem mehrfach geäußerten Argument führt, es gäbe ja auch Licht, bevor noch die Sonne aufgeht: Das am ersten Tag geschaffene sei eben dieses.<sup>270</sup> Eine solche

---

<sup>267</sup> Basil. hex. 2, 1, 5: Die Erde war unsichtbar (ἀόρατος Gen. 1, 2), weil Wasser drüber war und weil kein Mensch da war, der sie hätte sehen können; Finsternis ist gleich Fehlen von (realem, natürlichem) Licht: hex. 2, 1, 6; Ambr. hex. 1, 8, 30 geht in seiner konkreten Auffassung von Licht und Finsternis noch einen Schritt weiter: „... *et erant super eam tenebrae superfusae, quia nondum erat lumen diei, nondum solis radius, ...*“ und bietet sogar eine noch originellere Auffassung an: Man müsse gar kein uranfängliches Dunkel annehmen, sondern durch die Aufspannung des Himmels wie ein Zelt herrsche unter dem (undurchsichtigen) Zelt natürlich plötzlich Finsternis (Ambr. hex. 1, 8, 32). Augustinus wiederum nützt die banale Definition von *tenebrae* als *absentia lucis* erwartungsgemäß, um dualistische Vorstellungen zurückzuweisen (gen. Man. 1, 4, 7), verschiebt dann aber die Debatte auf eine andere Ebene, indem er *lux* in Gen. 1, 3 als *lux spiritalis* auffassen will; siehe dazu oben im Text.

<sup>268</sup> Basil. hex. 2, 7; Ambr. hex. 1, 9, 33.

<sup>269</sup> Plat. Tim. 45b: τοῦ πυρός ὅσον τὸ μὲν κάειν οὐκ ἔσχε, τὸ δὲ παρέχειν φῶς ἡμέρον, οἰκεῖον ἐκάστης ἡμέρας σῶμα ἐμχανήσαντο γίνεσθαι; cf. Tim. 58c. Allgemein vgl. Robbins, The Hexaemeral Literature, 10.

<sup>270</sup> Basil. hex. 2, 8, 1; Ambr. hex. 1, 9, 35; cf. 4, 1, 1; 4, 3, 8. Laut Basil. hex. 6, 2, 5sq. sei der Unterschied zwischen dem Licht des ersten Schöpfungstages und dem des vierten so zu verstehen wie der zwischen Feuer (Licht) und Lampe; dem Einwand, man könne aber leider das erste nicht vom zweiten trennen, begegnet Basileios (hex. 6, 3, 2–5) mit der Bemerkung, Gott könne das sehr wohl, wie am Beispiel des Mondes zu sehen sei; den nun wieder zu erwartenden Einwand, daß damit das Problem nur auf die Sonne verschoben werde, wischt der große Kappadokier (hex. 6, 3, 6) als nicht hierhergehörig vom Tisch. – Dieses interpretatorische Kabinetstückchen ist innerhalb der Hexameronpredigten des Basileios allerdings keineswegs fehl am Platz, erklärt der Autor doch unumwunden, die Bibel sei den

Interpretation hat immerhin den Vorteil, den Bibeltext so zu nehmen, wie sich einem normalen Leserverständnis präsentiert, und also dem alten mythischen Konzept, das für den Bibeltext tatsächlich ebenso normgebend ist wie etwa für das erste Erscheinen des Motives in der griechischen Literatur (Hes. theog. 124; 371sq.), zu folgen, stellt aber für logisch oder naturwissenschaftlich denkende Leser (und deren mag es in der Spätantike doch mehr gegeben habe als zu Hesiods Zeiten) einen peinlichen Lapsus oder zumindest ein unbefriedigendes Modell dar. Umgekehrt kämpft die von Augustinus bevorzugte Deutung von *lux* am ersten Tag als *lux spiritualis*, also als *sapientia*<sup>271</sup>, zwar nicht mit der Erschaffung der Gestirne am vierten Tag, wohl aber mit dem Problem, wie dann die Begriffe *vespere* und *mane* und *dies*, die in Gen. 1 vom ersten Tag an gebraucht werden, zu verstehen sind. Das beeindruckend komplizierte Konzept, das Augustinus diesbezüglich entwickelt<sup>272</sup>, wurde offenbar als hinlänglich abschreckend empfunden, um kaum echte Nachfolger zu finden.<sup>273</sup> Insgesamt bleibt das Problem also ungelöst.<sup>274</sup>

Die Art, wie Ps.-Hil. auf dieses vieldiskutierte Thema reagiert, ist hochinteressant: Während er nämlich die wenig problematischen *tenebrae* aus Gen 1, 2 ganz selbstverständlich in seine Schilderung des Urmateriechaos einfügt, greift er bei der Erschaffung des Lichtes massiv in den Text ein, indem er die Reihenfolge umkehrt und das *fiat lux* sozusagen auf den vierten Tag verschiebt. Daß er sich der exegetischen Ungeheuerlichkeit<sup>275</sup>, die er solcherart

---

Naturwissenschaften nicht unterlegen, weil sie sich etwa zur Frage nach dem Erdumfang nicht äußert, sondern überlegen, weil sie derartig unwichtige Dinge beiseite lasse (hex. 9, 1, 4sq.).

<sup>271</sup> Aug. gen. Man. 1, 3, 6 mit Verweis auf Ioh. 1, 9; gen. lit. 1, 16sq. mit Verweis auf Sir. 1, 4. Hieran knüpft sich Augustinus' Konzept von der hier anzusetzenden Erschaffung der Geistwesen, deren *conversio ad Deum* zum integralen Bestandteil der weiteren Schöpfung wird.

<sup>272</sup> Laut Augustinus läuft die gesamte Schöpfung des Sechstagerwerkes zunächst *invisibiliter, potentialiter, causaliter* mit Lichtgeschwindigkeit in einem einzigen Augenblick ab (gen. lit. 4, 33sq. mit Verweis auf Sir. 18, 1 *creavit omnia simul*; Zitat: gen. lit. 6, 6; cf. 6, 1.), erst in zweiter Linie spielt sich die körperliche Schöpfung ab; *mane* bezeichnet dabei die *conversio lucis ad laudandum deum*, *vespere* die *cognitio creaturae* (gen. lit. 4, 21sq.; Zitat: 4, 22; cf. gen. Man. 1, 14, 20).

<sup>273</sup> Robbins, *The Hexaemeral Literature*, 22: „This unique theory of the meaning of the six days was adopted by some of the later Latin writers, but usually only in part. It was too speculative and difficult to appeal to the majority, who preferred to believe that the six days were really periods of times.“

<sup>274</sup> Die radikale Lösung Philons, der Gen. 1, 1–5 einfach auf die Ideenwelt bezog, und erst das weitere auf die materielle Welt (cf. Philo, *de opificio mundi* 8, 30sq.) findet in dieser Form keine Nachfolge in der christlichen Exegese. Vgl. Robbins, *The Hexaemeral Literature*, 30f.

<sup>275</sup> Freilich keine völlig singuläre: vgl. unten 122f. zu Victorin von Pettau; immerhin aber bricht diese Umstellung gleich noch mit einem weiteren Topos der Exegese: vgl. unten 105ff. zur Erschaffung der Pflanzen vor der Sonne. Vergleichbares innerhalb der Genesisdichtung

begeht, völlig bewußt ist, zeigen die Einzelheiten: Die völlige Streichung der für den biblischen Bericht konstitutiven Tageszählung (die etwa der mit dem Bibeltext ganz ähnlich umspringende *Cento Probae*, nicht eben zu seinem Vorteil, durchaus hat), ohne eine allenfalls als Ersatz denkbare explizite Annäherung an die Konzeption des Augustinus; die Gestaltung der Licht- und der Gestirnepassagen innerhalb seines Gedichtes als unmittelbar aufeinanderfolgende, jeweils mit demselben Wort *Tunc ...* eröffnete Versgruppen, die die Frage, ob hier zwei verschiedene Schöpfungsakte erzählt werden oder, gerade wegen der auffälligen Anapher, ein und derselbe, bewußt offenläßt; schließlich die Aufzählung dessen, was der Mensch aus den Gestirnen (aus dem Licht) lernen kann, woraus sich, so topisch dieser Aspekt auch sein mag, doch eine zwanglose Verbindung auch zur *lux spiritalis* Augustinus' herstellen läßt: All das zeigt die Souveränität, mit der der Dichter sich über die viel engeren der Exegese oder auch der Paraphrase gezogenen Grenzen hinwegsetzt. Daß er damit freilich nicht ganz allein und auch nicht als erster steht, lehrt ein Blick auf den *Cento Probae*, den man nicht anders denn als strukturelle Vorlage des Ps.-Hil. bezeichnen kann: hierzu vgl. oben 77ff.

#### δ) Die Bedeutung des *Et vidit Deus quod esset bonum*

Die stereotype Wendung am Abschluß der meisten Schöpfungsakte (Gen. 1, 4. 12. 18. 21. 25; Zusammenfassung Gen. 1, 31) wird nur gelegentlich als erklärungsbedürftig empfunden, insofern man der Auffassung, Gott habe nicht vorhergewußt, daß z. B. das Licht gut / etwas Gutes sein werde, natürlich entgegentritt: Vielmehr sei die Freude Gottes vergleichbar der eines Handwerkers über ein erwartungsgemäß gut gelungenes Werkstück.<sup>276</sup> Sehr wohl argumentiert wird mit der unscheinbaren Wendung freilich anläßlich der Urmaterie: Daß sich die Formulierung erst nach der Erschaffung des Lichtes das erste Mal findet, sei darin begründet, daß die Urmaterie noch nichts Endgültiges (daher kein *bonum*) war, mit dem Licht hingegen das erste abgeschlossene Produkt der Schöpfung vorlag.<sup>277</sup>

Pseudo-Hilarius streicht das *Et vidit Deus ...* ebenso radikal und konsequent wie die Tageseinteilung, das Problem damit umgehend. Wegen seiner Änderung der Schöpfungsreihenfolge bei der Lichterschaffung war ohnedies auch die zuletzt skizzierte Argumentation für ihn unverwertbar.

---

findet sich nur im *Cento Probae*, freilich mit gewissen Unterschieden zu Ps.-Hil.: vgl. Smolak, Lateinische Umdichtungen, 353ff.

<sup>276</sup> Aug. gen. Man. 1, 8, 13; gen. lit. 2, 6; besonders kompliziert gen. lit. 3, 24.

<sup>277</sup> Sehr gegen diese Annahme: Aug. gen. lit. 1, 15.

### ε) Die Bedeutung der Schöpfungstage

Die wichtigsten exegetischen Ansätze hierzu ebenso wie das Ausweichen des Dichters durch völlige Streichung der Tageszählung konnten bereits angemerkt werden; auf eine andere Deutung wird unten bei der Betrachtung der chiliastischen Vorstellungen Victorins noch näher einzugehen sein. Eine erschöpfende Modellanalyse der exegetischen Entwicklungen auf der Basis der festen Kombination des nach Tagen gegliederten Schöpfungsberichtes, der mit dem letzten Tag und dem für diesen ausdrücklich (Gen. 2, 2) bezeugten Ende der Schöpfung schließt, mit Ioh. 5, 17 *pater meus usque modo operatur et ego operor* bietet O'Loughlin, *Teachers and Codebreakers*, 274ff.

### ζ) Die Wasser über dem Firmament

Schwerste Probleme ergeben sich für die christliche Exegese mit der Frage, ob die *aquae quae erant super firmamentum* (Gen. 1, 7) überhaupt als Wasser in unserem Sinn zu deuten sind, und wenn ja, wozu sie gut sind, und weshalb das Wasser dann nicht an dem doch halbkugelförmig gedachten Firmament herabrinnt. Basileios weist auf die architektonische Parallele zu Gebäuden hin, die innen eine Kuppel aufweisen, auswendig aber durch entsprechende Konstruktionen ein Flachdach, auf dem das Wasser dann ohne weiteres stehenbleibt;<sup>278</sup> ein wenig begeisternder Vorschlag, dem auch Ambrosius folgt, nicht ohne aber in ärgerlichem Ton auf den prinzipiellen Vorrang der Bibel vor lästigen naturwissenschaftlichen Spekulationen hingewiesen zu haben.<sup>279</sup> Augustinus schwankt erneut: Einerseits schlägt er vor, wie schon beim Konzept der Urmaterie *aqua* als einen von mehreren Hilfsausdrücken für dieselbe zu verstehen, und in weiterer Folge eine gleichsam überhimmlische, besonders feine und unsichtbare Materie anzunehmen, was an die Vorstellung vom Äther als fünftem Element erinnert,<sup>280</sup> andererseits denkt er doch wieder an reales Wasser, das aber im Sinne einer unendlichen Teilbarkeit der Materie noch weitaus feiner ist als Dampf oder Wolken und daher den obersten Platz in der vertikalen Anordnung der Materie einnimmt.<sup>281</sup> Bei sämtlichen relevanten Autoren der Patristik jedenfalls bemerkt man einen hohen Grad von Unsicherheit an dieser Stelle.

<sup>278</sup> Basil. hex. 3, 4, 3.

<sup>279</sup> Ambr. hex. 2, 3, 9 (Kuppelargument); 2, 3, 10. Originell auch der 2, 3, 12 geäußerte Vorschlag, es handle sich um die höchst notwendige Kühlflüssigkeit für die Himmelsachse.

<sup>280</sup> Aug. gen. Man. 1, 11, 17 mit halb resignierendem Schluß: *Sed quoquo modo se habeat, antequam intellegatur, credenda est.*

<sup>281</sup> Aug. gen. lit. 2, 4; 2, 5 wiederum ein Aufruf, lieber der Bibel zu glauben als dem menschlichen Verstand.

Die Lösung des Pseudo-Hilarius besteht sehr einfach darin, den gesamten zweiten Schöpfungstag zu streichen und durch eine gut traditionelle Elementen-*διάκρισις* zu ersetzen, die zwar mehr mit Ovids Metamorphosen zu tun hat als mit der Bibel, dafür aber logisch funktioniert. So massiv dieser Eingriff auch ist, er entspricht dem Grundkonzept des Dichters, den biblischen Bericht als Gerüst zu belassen, dieses Gerüst aber etwa durch Eliminierung der Tageszählung so weit verformbar zu machen, daß es mit den Elementen gängiger kosmogonischer Vorstellungen befüllt werden kann.

Unmittelbar hieran schließt sich in der Exegese das weniger bedeutende Problem der Wasser **unter** dem Firmament, die sich (Gen. 1, 9) am dritten Schöpfungstag zum Meer versammeln. Hier ist nicht die Frage, um welche Art von Wasser es sich handelt (von zusätzlichen allegorischen Deutungen abgesehen: vgl. unten Anm. 284), sondern weshalb es sich nicht vorher schon gesammelt hatte. Basileios deutet eine erst jetzt erfolgte *διάκρισις* der bis dahin zu einer Art Urschlamm vermischten beiden schwereren Elemente an<sup>282</sup>, Ambrosius übernimmt das Motiv grundsätzlich<sup>283</sup>, wählt aber auch noch einen radikaleren Weg, indem er annimmt, das Wasser habe erst durch den Befehl des dritten Schöpfungstages überhaupt die Eigenschaft, bergab zu rinnen, verliehen bekommen<sup>284</sup>; daher sei vorher die Erde auch *ἀόρατος* (*invisibilis*) gewesen, da von Wasser bedeckt<sup>285</sup>, was eine starke Gegenposition zu Augustinus ergibt, der mit den Versen 9 und 10 des biblischen Berichtes (3. Tag) die Elemente selbst überhaupt erst *visibilia* werden läßt.<sup>286</sup>

Pseudo-Hilarius reagiert auf diese an sich nicht sehr bedeutende Schwierigkeit indifferent: Sein *diffusae coguntur aquae* (Vers 48) läßt keine Stellungnahme für die eine oder andere Deutung erkennen.

#### η) Die Erschaffung der Pflanzen

Das Hauptproblem, das sich den christlichen Exegeten im Hinblick auf die Erschaffung der Pflanzen am dritten Schöpfungstag stellt, besteht in der Reihenfolge, welche die Pflanzen früher geschaffen sein läßt als die Gestirne, wobei freilich weniger das naturwissenschaftliche Argument, Pflanzen könnten ohne Sonnenlicht nicht gedeihen, störend wirkt, da ihm unter Verweis auf das laut Basileios und Ambrosius schon vor der Erschaffung der Sonne existierende

<sup>282</sup> Basil. hex. 4, 5, 2.

<sup>283</sup> Ambr. hex. 1, 8, 28.

<sup>284</sup> Ambr. hex. 3, 2, 8; im übrigen strebt Ambrosius nach der allegorischen Deutung der versammelten Wasser als *ecclesia* (hex. 3, 1, 3sqq.)

<sup>285</sup> Ambr. hex. 3, 2, 7.

<sup>286</sup> Aug. gen. Man. 1, 12, 18.

(etwa Dämmer-) Licht ebenso begegnet werden kann wie durch die grundsätzliche Feststellung der Allmacht Gottes, die auch das dem menschlichen Verstand unmöglich Erscheinende vollbringen kann, als vielmehr das prinzipielle Empfinden, daß in einer doch letztlich nach aufsteigendem Beseelt- bzw. Belebtheitsgrad geordneten Schöpfungsreihe die Himmelskörper im biblischen Bericht an der falschen Stelle stehen. Basileios tritt hier in der Nachfolge Philons (de opificio mundi 14, 45 – 15, 47) gewissermaßen die Flucht nach vorne an und erklärt, Gott habe (man möchte fast sagen: justament) die Pflanzen vor der Sonne erschaffen, damit später niemand auf die Idee käme, Pflanzen würden für ihr Wachstum die Sonne benötigen, was übelstenfalls ja auf göttliche Verehrung der Sonne hinauslaufen könnte<sup>287</sup>; ebenso äußert sich Ambrosius<sup>288</sup>, der überdies noch durch Einbeziehung von Is. 40, 6–8 das Leben des Menschen einer schnell verdorrnden Pflanze gleichsetzt und darob vorübergehend in einer Weltschmerzorgie versinkt.<sup>289</sup> Augustinus hingegen interessiert sich für das Problem nicht und geht nicht näher darauf ein<sup>290</sup>, anläßlich einer breit angelegten Analyse des Sechstageswerkes nach zahlensymmetrischen Gesichtspunkten nimmt er den Pflanzen sogar ihren Rang als eigenständiges Werk<sup>291</sup>.

Eine zweite Frage ist, inwieweit die Erschaffung der Pflanzen gleichzusetzen ist mit einer allgemeinen Ausschmückung der Erde, speziell des gerade erst aus dem Wasser getauchten Festlands. Ambrosius rechnet grundsätzlich mit einem

---

<sup>287</sup> so schon Phil. Alex. creat. 14, 45sq.; Basil. hex. 5, 1, 4sq.; 6, 2, 2.

<sup>288</sup> Ambr. hex. 3, 6, 27; vgl. Ambr. hex. 4, 1, 3sq., wo Ambrosius gleichsam eine Ethopoiie der personifizierten *natura* als Sprecherin gegen die Göttlichkeit der Gestirne auftreten läßt.

<sup>289</sup> Ambr. hex. 3, 7, 29sq.

<sup>290</sup> Selbst in dem riesenhaften *De Genesi ad litteram* ist der Erschaffung der Pflanzen nur ein einziger Absatz (2, 12) gewidmet, und in *De Genesi contra Manichaeos* beschränkt Augustinus sich auf die Nebenfrage, ob die dornigen und giftigen Pflanzen ebenfalls schon am dritten Tag sprossen, oder erst nach dem Sündenfall (1, 13, 19).

<sup>291</sup> Aug. gen. lit. 4, 2: *Ita uno die facta est lux, duobus autem sequentibus fabrica mundi huius: uno superior pars, id est firmamentum, altero inferior, id est mare et terra. Sed partem superiorem nullis alimentorum corporalium generibus inplevit, quia non ibi erat positurus corpora tali refectioe indigentia, at inferiorem, quam sibi congruentibus animalibus ornaturus erat, necessariis eorum indigentiae cibis ante ditavit. Reliquis ergo tribus diebus ea creata sunt, quae intra mundum ... visibilia suis et congruis motibus agerentur. Primo in firmamento luminaria, quia prius erat factum firmamentum, deinde in inferiore animantia, sicut ordo ipse poscebat, uno die aquarum, alio terrarum.* Das ergibt eine Reihe {Licht} + {Firmament | Meer und Land} + {Gestirne | Wassertiere | Landtiere}, also 1 + 2 + 3 = 6, unter Beiseiteschiebung der Pflanzen, die nur noch nebenbei als vorsorglich bereitgestelltes Tierfutter erscheinen. Daß in der Reihe auch der Mensch fehlt, stört weniger, da dieser in seiner Rolle als Krone der Schöpfung gut und gern gesondert betrachtet werden kann.

solchen Ausschmückungsschritt<sup>292</sup> und identifiziert ihn mit den Vorgängen in der zweiten Hälfte des dritten Schöpfungstages<sup>293</sup>, während Augustinus sich allgemein eher gegen die Annahme einer extra-Ausschmückung der Erde und jedenfalls dagegen, diesen Schritt im 3. Tag unterzubringen, ausspricht.<sup>294</sup>

Pseudo-Hilarius weicht von beiden ihm vorliegenden exegetischen Varianten massiv ab: Von Augustinus, indem er die Ausschmückung der Erde sehr wohl zum Ausgangspunkt für die Erschaffung der Pflanzen macht bzw. als eigenen Schöpfungsschritt, der die Erschaffung von Pflanzen und Tieren ebenso in sich begreift wie die amoene plastische Formung der Erde zu Ebenen, Erhebungen und Tälern, installiert (Verse 94–110); von Basileios und Ambrosius, indem er nicht nur deren theologische Begründung der Priorität der Pflanzen vor den Gestirnen ignoriert, sondern sogar im Zuge seiner schon oben anlässlich der *lux* – Problematik erwähnten Änderung der biblischen Reihenfolge diese Priorität selbst negiert. Ein für einen angeblichen Bibelparaphrasten ungeheuerlicher Vorgang: Der Dichter greift nicht nur massiv in den Bibeltext ein, sondern er tut dies noch dazu an einer Stelle, deren widerspruchslöse Hinnahme durch Autoritäten wie Basileios und Ambrosius nahezu zum Dogma erhoben worden war. Daß Ps.-Hil. mit dem von jenen vertretenen exegetischen Topos von der absichtlichen Priorität der Pflanzen vor der Sonne vertraut war, braucht als Selbstverständlichkeit dabei nicht bewiesen zu werden und erlaubt einen Brückenschlag zum Carmen de Evangelio: Wenn dort die Erde anlässlich der Lichtgeburt Christi *alieno tempore* (de ev. 9) Blumen sprießen läßt, zeigt sich damit klar, wer der wahre *sol* ist, den die Pflanzen benötigen; was wiederum zu der auch in in gen. zu beobachtenden Tendenz zur Einbeziehung solarer Komponenten v. a. in hymnische, letztlich auf Christus zielende Passagen paßt.

Unzutreffend aber ist die Annahme Roberts<sup>295</sup>, die Ausschmückung der Erde stelle eine vorgezogene Beschreibung der Erschaffung des Paradieses dar, wie sie sich in Drac. laud. 1, 180sq. an entsprechender Stelle findet: Zwar verweist Smolak<sup>296</sup>, auf den sich Roberts hier stützt, zu Recht auf die beiden Passagen innewohnenden *aurea-aetas*-Motive hin, die die Verse in gen. 94–110 tatsächlich an Paradiesesschilderungen heranführen: Doch während Dracontius in seiner Ekphrasis nicht nur biblische Details wie die vier Paradiesströme aufgreift, sondern auch durch die epische *est locus*-Formel (laud. 180) das

<sup>292</sup> Ambr. hex. 1, 7, 27: *ideo primum fecit deus, postea venustavit.*

<sup>293</sup> Ambr. hex. 3, 6, 25: *Discedente aqua conveniebat ut species daretur et gratia.*

<sup>294</sup> Aug. gen. lit. 2, 11: *... ut, quem forte non movet, quando species aquarum terrarumque creata sit, quaerere, accipiat isto die non esse factum, nisi ut secernerentur haec duo elementa inferiora.*

<sup>295</sup> Roberts, The Hexameter Paraphrase, 392 mit Anm. 17.

<sup>296</sup> Smolak, Stellung der Hexamerondichtung des Dracontius, 384f.

Paradies vom Rest der Erde abgrenzt, verzichtet Ps.-Hil. auf eindeutige Paradiesesmotive wie die vier Flüsse (sofern sie nicht in Vers 100 *fluviis genus arduum unde est* zu erkennen sind), den großen *fons* etc. ebenso wie auf eine Abgrenzung, die es erlauben würde, seiner Schilderung rein als Paradiesesbeschreibung (und nicht als eine der gesamten Erde) zu lesen.<sup>297</sup>

Weniger ein Problem als eine Frage der Vorlieben des jeweiligen Autors (oder auch seines Zielpublikums) ist es, welche Pflanzen ein christlicher Exeget am dritten Tag explizit nennt und wie weit er sich von diesem Thema treiben läßt, sofern er nicht wie der botanisch vollkommen desinteressierte Augustinus alle näheren Angaben verweigert: Basileios etwa widmet den verschiedenen Pflanzen eine ganze Predigt (hex. 5) und läßt darin einen wahren Dschungel von z. T. recht mirabilienartiger Gartengelehrsamkeit wuchern; Ambrosius folgt ihm darin bis zu einem gewissen Grad, tummelt sich dabei aber mehr auf dem Feld biblischer Bezugnahmen und bringt, nach entsprechender Analyse der Begriffe *herba virens* und *lignum pomiferum faciens fructum* (Gen. 1, 11) relativ betont als Vertreter der letztgenannten Variante den Weinstock aufs Tapet<sup>298</sup>, unbeschadet der eigentlichen Weinentwicklung durch Noah nach der Sintflut.<sup>299</sup> Damit bildet er insofern einen Ausgangspunkt für Pseudo-Hilarius, als dieser in seiner an ein goldenes Zeitalter gemahnenden Schilderung (Verse 102–110) zwanglos genau jene beiden Pflanzen nennt, die mit den höchsten christlichen Symbolwerten besetzt sind, Getreide und Wein, und zwar als einzige genannte Pflanzen, nicht im Verein mit weiteren: Ob damit eine Klammer eröffnet und im verlorenen Schluß von de ev. durch eine korrespondierende Schilderung der Einsetzung des Altarsakraments geschlossen wurde (den Vorschlag äußerte mir gegenüber D. Weber), muß leider offengelassen werden.

### θ) Der Zweck der Gestirne

Ein von der Genesisexegese gewissermaßen künstlich erzeugtes Problem ist die Frage nach der Bedeutung der innerhalb des biblischen Schöpfungsberichtes beinahe singulären Zweckangebe bei der Erschaffung der Himmelskörper<sup>300</sup>: Die an sich klare biblische Formulierung gerät nämlich zum Schlüsselreiz für Exegeten, ihre tiefe Skepsis gegenüber jeder Form von Astrologie – einer der

---

<sup>297</sup> Pavlovskis, *Pastoral World*, 127 bezeichnet die Passage bei Ps.-Hil. (in gen. 102–107) als Beschreibung von „something like an idealized farm“ bzw. als „an idealized paradise“ (128).

<sup>298</sup> Ambr. hex. 3, 12, 49–52; ähnlich, aber nicht gleichermaßen auffällig ist die selbstverständliche Subsummierung des Getreides mitsamt seinem biblischen Symbolwert unter den *herbae virentes*: cf. e. g. Ambr. hex. 3, 10, 45sq.

<sup>299</sup> Ambr. hex. 3, 17, 72.

<sup>300</sup> Gen. 1, 14sq.: *Fiant luminaria in firmamento caeli, ut dividant inter diem ac noctem et sint in signa et tempora et dies et annos, ut luceant in firmamento caeli et inluminent terram.*

heidnischen Parawissenschaften immerhin – zu artikulieren und dabei, da die moderne Trennung zwischen Astrologie und Astronomie sich nach antiker Auffassung ja nur als fließender Übergang darstellt, in ihren Angriffen bisweilen selbst die im Bibeltext ja eindeutig legitimierte Astronomie zum Gegenstand des Mißtrauens zu machen. So formuliert etwa Basileios eine weitausholende Brandrede gegen die Astrologie<sup>301</sup>, gefolgt von einigen nicht übermäßig erhellenden (bzw. erhellten) Belehrungen über Jahreszeiten und Monate<sup>302</sup>, die sogleich zur allegorischen Ausdeutung himmlischen Geschehens, v. a. der Mondphasen gerät (aus dem Wechsel des Mondes kann der Mensch Vergänglichkeit lernen: für Basileios das einzig relevante Lernen aus den Gestirnen überhaupt)<sup>303</sup>. Dem entspricht auch Ambrosius, der gleichfalls Polemik gegen die Astrologie<sup>304</sup> sowie allegorische und moralische Deutung v. a. im Zusammenhang mit dem Mond bietet<sup>305</sup>, vermehrt allerdings um etliche naturwissenschaftliche *mirabilia*. Augustinus zeigt sich gleichfalls wenig enthusiastisch, wenn es darum geht, ob und was der Mensch aus den Gestirnen lernen kann.<sup>306</sup>

Nicht unerwartet gestaltet sich die Reaktion des Pseudo-Hilarius hierauf: Er widmet dem Sternenhimmel eine bemerkenswert lange Passage (65–93), die auch von ihrem inhaltlichen Aufbau her wie eine Kürzestfassung eines astronomischen Lehrgedichtes aus der Tradition der *Phainomena* des Arat erscheint, nur eben unter Aussparung des Mythos und der Astrologie, sehr wohl aber geschmückt mit klangvollen Sternbildernamen und zusammengefaßt in dem Bekenntnis *hinc doctrina venit terris* (Vers 88), das freilich durch die nachfolgenden Verse als streng astronomisch zu verstehend charakterisiert wird. Ohne sich vom Bibeltext nennenswert zu entfernen, geht der Dichter allein mit seiner positiven Haltung der Gestirns-Wissenschaft gegenüber jedenfalls hart an die Grenze der in diesem Punkt wegen ihrer zwanghaften Furcht vor der als heidnisch empfundenen Astronomie besonders engstirnigen christlichen Exegese seiner Zeit, ja er widerspricht ihr sogar: Vergleicht man die Attacke des Ambrosius gegen *mathematici*, *astrologi* und *Chaldaei* (für ihn wohl in etwa gleichbedeutende Begriffe) bezüglich der Wettervorhersage für die Seefahrt<sup>307</sup>

<sup>301</sup> Basil. hex. 6, 5sqq.

<sup>302</sup> Basil. hex. 6, 8.

<sup>303</sup> Basil. hex. 6, 10, 4sq.

<sup>304</sup> Ambr. hex. 4, 4, 13 – 4, 5, 20.

<sup>305</sup> Ambr. hex. 4, 7, 29sqq.: Interessant etwa die Interpretation der *luna* als Symbol der *ecclesia*.

<sup>306</sup> Aug. gen. lit. 2, 13sq.; immerhin aber gesteht er (2, 14, 29) en passant Seeleuten und Bauern (also den zwei auch bei Ps.-Hil. genannten Ständen) allenfalls Sternbeobachtung zu.

<sup>307</sup> Ambr. hex. 5, 9, 24: Der Ausgangspunkt ist eine aus Basileios bzw. Plinius bekannte Schilderung des Verhaltens des *echinus marinus* bei heraufziehendem Unwetter, das den Seefahrern angeblich weitaus hilfreicher ist als irgendwelche Himmelsbeobachtungen; man

mit Vers 93 *et dubium temptet securus navita pontum*, kann man von einem handfesten Gegensatz sprechen (doch vgl. auch Anm. 306).

Ein weiteres exegetisches Element, das sich an die Erschaffung der Gestirne knüpft, ist die Frage, wie weit mit jener zugleich auch Tag und Nacht bzw. die Jahreszeiten eingeführt wurden; ersteres wird allgemein bejaht, insofern ab diesem Zeitpunkt ja nichts mehr daran hindert, die Existenz von *dies* und *nox* anzunehmen<sup>308</sup>, letzteres wird gelegentlich thematisiert, da die zumindest theoretische Existenz von Jahreszeiten, also auch des Winters, mit der üblichen Vorstellung vom Paradiesgarten doch kollidiert.<sup>309</sup> Eine Extremposition nimmt diesbezüglich nur Ambrosius ein, indem er Gen. 8, 22 wörtlich auffaßt und als Einführung der Jahreszeiten dezidiert erst nach der Sintflut deutet.<sup>310</sup> Dem widerspricht eindeutig Ps.-Hil., wenn er (Vers 176) schon in der Zeit nach dem Sündenfall *intempestivus descendere nubibus imber* beginnen läßt: Um *intempestivus* zu sein, muß es bereits Jahreszeiten geben; über den Zustand der Natur **vor** dem Sündenfall äußert sich der Dichter, von diesen Negativformulierungen abgesehen, nicht.

#### 1) Die Erschaffung der Tiere

Den vorletzten Komplex des Sechstagerwerkes bildet die im Genesisbericht auf den fünften (Wassertiere, Vögel) und sechsten (Landtiere) Tag aufgeteilte Erschaffung der Tiere. Auffällig ist zunächst, daß hier, anders als bei der Erschaffung des Lichtes am ersten bzw. vierten Tag, das Faktum der Aufteilung auf mehrere Tage an sich nicht als problematisch empfunden wird, wohl weil das Tierreich mit seiner Artenvielfalt einerseits eine Ein- bzw. Aufteilung eher nahelegte als das singuläre Phänomen des Lichtes, andererseits die beiden fraglichen Tage hier wenigstens unmittelbar aufeinanderfolgen und durch kein dazwischenliegendes anderes Schöpfungswerk voneinander getrennt werden. Sehr wohl Schwierigkeiten bereitet hingegen die auf den fünften Tag fallende Erschaffung von Meeres-, d. h. Wassertieren und Vögeln, wovon letztere eindeutig zu ersteren gezählt werden. Was die heutige Genesiskommentierung

---

wird immerhin zugestehen, daß die theologischen Implikationen eines Seeigels geringer sind als die der Gestirne.

<sup>308</sup> cf. Aug. gen. Man. 1, 14, 20 bzw. gen. lit. 4, 21sq., wo jeweils mehr oder weniger komplizierte Vorschläge zur Interpretation von *vespera* und *mane* vor dem vierten Tag gebracht werden; weiters oben bei Anm. 272.

<sup>309</sup> Da nach gängiger Auffassung die Erde im Frühjahr geschaffen wurde (cf. Ambr. hex. 1, 4, 13), bliebe bis zum unbezweifelbaren Auftreten der Jahreszeiten nach dem Sündenfall ein gewisser Spielraum.

<sup>310</sup> Ambr. de Noe 23, 82.

achselzuckend zur Kenntnis nimmt<sup>311</sup>, bereitet den akribischen Exegeten der Patristik ernsthaftes Kopfzerbrechen und führt zu dementsprechend originellen Lösungsvorschlägen: So sehen Basileios und Ambrosius eine Analogie im Schwimmen durch die Luft bzw. durch das Wasser<sup>312</sup>, während Augustinus einerseits die Behauptung vertritt, es sei der in der Luft vorhandene Wasserdampf oder -dunst, der die Vögel im Flug überhaupt trage, weshalb die Bibel sie korrekt zu den Wassertieren zähle, andererseits sich auf die physikalisch weniger bedenkliche Annahme, ‚Meer‘ sei als Sammelbegriff für das Wasser wie auch die unteren Luftschichten gebraucht, zurückzieht.<sup>313</sup> Besonders glücklich scheint jedenfalls von den großen Exegeten keiner über diesen Punkt der biblischen Schilderung zu sein, und ausweichend ist das Verhalten des Pseudo-Hilarius: Zwar bringt er schon im Eingang seines Gedichtes (Verse 11sq.) eine der biblischen Schöpfungsfolge genau gegenläufige Reihe Mensch – Landtiere – Vögel – Fische, wobei die drei ersten, auch sprachlich als Gruppe gekennzeichnet, den ersten Vers füllen, den Fischen in breiterer Umschreibung aber der zweite gewidmet ist, doch in der eigentlichen Beschreibung der Tiererschaffung, die mit einem der Dreiergruppe aus Vers 11 genau entsprechenden Vers (96), in dem allerdings für Wassertiere aus inhaltlichen Gründen unmöglich Platz wäre, präludiert wird und in 108–110 ihre Ausformulierung findet, fehlen, wenn schon nicht die problematischen Vögel, so doch (und zwar völlig) die Wassertiere, während die Vögel ihren Platz wie zuvor am Ende der diesmal in *quadripedes* und *repentia* differenzierten Landtierreihe, d. h. an einer dem biblischen Bericht nicht gemäßen Stelle behalten. Man gewinnt den Eindruck einer im Dreischritt der Verse 11sq. – 96 – 108sq. geschickt durchgeführten Eliminierung der Wassertiere, doch ob dieser Vorgang mit der geschilderten Problematik des fünften Tages (die ja just die echten Wassertiere üblicherweise nicht betrifft) zusammenhängt oder anderen Überlegungen entspringt, halte ich für nicht entscheidbar.<sup>314</sup> Die Koppelung von Luft- und Wassergetier ist bei Ps.-Hil. jedenfalls restlos aufgegeben.

Eine Eigenheit der Exegese, die sich selbstverständlich nicht bei dem an der Natur absolut uninteressierten Augustinus, sondern bei Basileios und vor allem

---

<sup>311</sup> z. B. Soggin, J. A., Das Buch Genesis. Kommentar, WB Darmstadt 1997, 40: „Es ist interessant, festzustellen, daß die Vögel, obwohl sie fliegen, eigentlich der Sphäre des Wassers angehören.“ Eine ernstzunehmende Kommentierung bleibt aus.

<sup>312</sup> Basil. hex. 8, 2, 6sq.; Ambr. hex. 5, 14, 45.

<sup>313</sup> Aug. gen. Man. 1, 15, 24; gen. lit. 3, 6.

<sup>314</sup> Völlig singular sind solche Streichungen oder wenigstens stillschweigende Unterdrückungen gerade nicht ins Konzept passender Elemente des Sechstagerwerkes freilich nicht: Vgl. oben Anm. 291 zu Augustinus' Umgang mit der Erschaffung der Pflanzen anlässlich seiner mathematischen Analyse der Zahl sechs.

Ambrosius zeigt, ist die Tendenz, die Erschaffung der Tiere ähnlich wie, aber stärker noch als die der Pflanzen zum Anlaß zu nehmen, zwecks Demonstration der Fülle der Natur große Mengen von (in diesem Fall: zoologischem) Mirabilienmaterial nach der Art eines Plinius, Claudius Aelianus oder auch des Physiologus aufzuhäufen<sup>315</sup>: Wie schon bei den Pflanzen, wo er aus der ambrosianischen Masse nur Korn und Wein herausgriff, verweigert Ps.-Hil. es nun auch bei den Tieren, derartige Digressionen anzubringen, sondern bleibt betont summarisch und kurz.

Ein weiteres Problem, das sich aus dem biblischen Schöpfungsbericht zwar nicht notwendig ergibt, aufgrund anderweitiger theologischer Diskussionen aber gerne an dieser Stelle (oder anlässlich der Erschaffung des Menschen mit starker Rückbeziehung auf diese Stelle) an ihn angeschlossen wird, ist, ausgehend von der ausdrücklichen Beseeltheit der Tiere (*reptile animae viventis* Gen. 1, 20; *animam viventem* Gen. 1, 21. 24), die Frage nach dem Verhältnis von tierischer und menschlicher Seele, womit sich automatisch das weite Feld der *de-anima*-Literatur eröffnet. So gerät etwa das gesamte siebente Buch von Augustinus' *De Genesi ad litteram* zu einer Auseinandersetzung mit Materialität oder Immaterialität der Seele sowie mit Traducianismus und Creatianismus, wovon unter Bezugnahme auf die Erschaffung der Tiere noch eine Zurückweisung der Vorstellung von Seelenwanderung zwischen Tier und Mensch gelegt ist.<sup>316</sup> Letzteres findet sich bereits bei Basileios, wobei die letzte Konsequenz bei beiden Autoren die Unterscheidung zwischen der *anima rationalis* des Menschen, welche Gott gemäß Gen. 2, 7 Adam einhauchte, und der *anima irrationalis* des Tieres, die unter Berufung auf Lev. 17, 11 bzw. Deut. 12, 23 mehr oder minder stark mit *sanguis* geglichen wird, ist.<sup>317</sup> Auf Ps.-Hil. hat das insofern Auswirkungen, als sich diese Unterscheidung zwischen göttlich eingehauchter menschlicher und letztlich geringerer tierischer Seele ebenso wie möglicherweise das Konzept des tierischen *sanguis*-Seele bei ihm in den Versen 138–147 wiedererkennen läßt.

---

<sup>315</sup> Geht man nach der Zählung als Einzelpredigten, so sind bei Ambrosius zwei ganze und eine halbe Predigten den verschiedenen Tieren gewidmet: sermo 7 (= hex. 5, 1, 1–5, 11, 35) dem Wassergetier, sermo 8 (= hex. 5, 12, 36–5, 24, 92) den Vögeln, und der Beginn des umfangreichen sermo 9 (= hex. 6, 1, 1–6, 6, 39) den Landtieren. Daß Ambrosius in seinem homiletischen Eifer dabei gelegentlich kuriose Schnitzer unterlaufen, wie etwa die Erklärung der Ameise zum Vierfüßler (hex. 6, 4, 16), macht die Lektüre dieser außergewöhnlich bunten Texte nur noch angenehmer.

<sup>316</sup> Aug. gen. lit. 7, 9–11.

<sup>317</sup> Basil. hex. 8, 2, 1–3.

## κ) Der Mensch

Der wohl umfangreichste Problemkomplex innerhalb der Exegese des Sechstagerwerkes rankt sich rund um die Erschaffung des Menschen, sieht man von Basileios, dessen Hexameronpredigten bereits mit der Erschaffung der Tiere enden<sup>318</sup>, und Ambrosius, der, hier plötzlich von seinem Vorbild Basileios im Stich gelassen, dem Menschen nur die zweite Hälfte seiner letzten Predigt (hex. 6, 36sq.) widmet, ab. Weniger noch als bei den übrigen Punkten kann hier der Anspruch auf vollständige Darstellung des dem Ps.-Hil. potentiell bekannten Materials erhoben werden, sodaß ich mich auf bestimmte Einzelheiten beschränke.

Ersten Anstoß für Erklärungen gibt zumindest theoretisch die literarische Doppelung der Menschenschaffung in Gen. 1 (summarische Behandlung innerhalb des Sechstagerwerkes) und Gen. 2 (Erschaffung Adams aus Lehm, Evas aus Adams Rippe), die aber lediglich von Augustinus (gen. lit. 6, 2, 6; Vorstufe dazu: gen. Man. 2, 7, 9) überhaupt thematisiert wird, da sie gut in sein Konzept einer zweistufigen, erst in einem Augenblick *invisibiliter, potentialiter, causaliter*, später dann ‚körperlich‘ ablaufenden Schöpfung paßt. Die sonstige Exegese faßt, schon wegen der eindeutig ausgesprochenen Vollständigkeit der Schöpfung am siebenten Tag (Gen. 2, 1sq.), die zweite Beschreibung schlicht als eine genauere Darstellung der ersten, ohne dabei die dann durch Einbeziehung von Gen. 2 in seiner Gesamtheit schon recht strapazierte Chronologie des sechsten Tages als störend zu empfinden;<sup>319</sup> allenfalls behält man eine formale Trennung bei wie in den beiden Predigten *De creatione hominis* des pseudonymen Basileios-Fortsetzers, die inhaltlich jeweils ungefähr einem der beiden fraglichen Genesiskapitel entsprechen. Pseudo-Hilarius hält sich an die exegetische Norm und bezieht Gen. 2 in Gen. 1 ein.

Es folgt die Herstellung Adams aus Lehm, die in der Exegese zunächst doppelt ausgewertet wird: Einerseits soll sich die besondere Ehrenstellung des Menschen in der Schöpfung darin zeigen, daß Gott nicht einfach, wie bei allen anderen Schöpfungsakten (von Gen. 1, 1 abgesehen), seine Existenz befiehlt, sondern ihn mit eigenen Händen formt<sup>320</sup>, andererseits soll das gewählte Material, Lehm, den Menschen zur Bescheidenheit mahnen<sup>321</sup>. Vor allem die

---

<sup>318</sup> Prompt existieren allerdings Supplementtexte, die diesen vorzeitigen Abbruch auffüllen sollten: vgl. oben bei Anm. 253f.

<sup>319</sup> cf. e. g. Aug. gen. lit. 6, 5.

<sup>320</sup> cf. Ps.-Greg. Nyss. de creat. hom. 1, p. 5, 13 – 6, 14; 2, p. 42, 1sq. *et passim*.

<sup>321</sup> cf. Ps.-Greg. Nyss. de creat. hom. 2, p. 60, 10sq.

erstgenannte Deutung weist freilich Augustinus zurück<sup>322</sup> und versucht auch die für sein Empfinden kindische Vorstellung einer Formung aus Lehm auf eine reine Allegorese zu reduzieren.<sup>323</sup> Pseudo-Hilarius zeigt sich da weniger empfindlich: Nicht nur schildert er in den Versen 121sq. ohne Skrupel die Formung Adams aus Lehm, sondern er läßt auch (in gen. 142–144) das von Augustinus abgelehnte Motiv der Besonderheit des Menschen anklingen.

Ein vergleichbares Problem stellt die Deutung der Erschaffung Evas aus der Rippe dar: Was als alter mythischer Bestandteil heute selbstverständlich akzeptiert wird, veranlaßt etwa Augustinus einmal zur handfesten, aber nicht unbedingt befriedigenden Erklärung, es solle damit die Superiorität des Manne über die (in der Frau verkörperten) niederen Affekte zum Ausdruck gebracht werden<sup>324</sup>, ein anderes Mal zu bloßen weitschweifigen und weitgehend inhaltsleeren Spekulationen<sup>325</sup>. Die Interpretation des Ps.-Hil. hingegen (124: *quo mage cara viro et lateri sit coniugis apta*), die in ihrer freundlichen Natürlichkeit dem Bibeltext ohne weiteres gemäß ist, findet sich, soweit ich sehen kann, nur, und zwar in einer recht unwilligen Praeteritio, an einer einzigen Stelle bei Augustinus<sup>326</sup>. Von einem echten Gegensatz zur Exegese, innerhalb derer Augustinus mit seinen asexuellen Geistesorgien ohnedies Extrempositionen einzunehmen pfllegt, wird man dabei aber nicht sprechen können.

Üblicherweise noch problematischer, und zwar für alle Exegeten, präsentieren sich die verschiedenen eindeutig auf die Geschlechtlichkeit des Menschen weisenden Stellen des biblischen Berichts, der Vermehrungsauftrag (Gen. 1, 28), die Erschaffung Evas als *adiutorium* Adams (Gen. 2, 18sq.) sowie die Stiftung der Ehe (Gen. 2, 24). Der Bogen exegetischer Trockenlegung des eigentlich ja flüssigen biblischen Berichtes spannt sich hier vom Vorschlag, das ἀϋξάνεσθε καὶ πληθύνεσθε (Gen. 1, 28) allein als körperliches Wachstum bis zum Erwachsenenstadium zu verstehen<sup>327</sup>, über die apodiktische Erklärung, dies

---

<sup>322</sup> Aug. gen. lit. 6, 12: *Nec illud audiendum est, quod nonnulli putant, ideo praecipuum dei opus esse hominem, quia „cetera dixit, et facta sunt“ (Ps. 148, 5), hunc autem ipse fecit, sed ideo potius, quia hunc ad imaginem suam fecit.*

<sup>323</sup> Aug. gen. lit. 6, 12: *nimum puerilis cogitatio est ...*

<sup>324</sup> Aug. gen. Man. 2, 11, 15 – 2, 13, 19; in gleicher Weise wird der Schöpfungsauftrag, der Mensch solle sich die Erde und alle Lebewesen untertan machen (Gen. 1, 26. 28–30), allegorisch für die Herrschaft über die Affekte etc. gedeutet (Ps.-Greg. Nyss. de creat. hom. 1, p. 36, 11sq.). Pseudo-Hilarius folgt dieser Ansicht nicht (Verse 113sq).

<sup>325</sup> Aug. gen. lit. 9, 13sq.; Ambrosius sowie die Basileios-Supplementpredigten behandeln das Thema nicht.

<sup>326</sup> Aug. gen. lit. 9, 13: *Quid ergo sibi vult etiam illud, quod mulier viro de latere facta est? Verum esto propter ipsius coniunctionis vim commendandam hoc ita fieri oportuisse credamus, numquid etiam, ut dormienti fieret, eadem ratio vel necessitas flagitabat ...?*

<sup>327</sup> So v. a. Ps.-Greg. Nyss. de creat. hom. 2, p. 46, 7sq. *et passim.*

alles sei jedenfalls nur prophetisch bzw. allegorisch interpretierbar<sup>328</sup> (wie dies ja in Eph. 5, 31sq. durch Umlegung auf Christus und Ecclesia geschieht), sowie eine Analyse, zu welchem Zweck die Frau als *adiutorium* denn überhaupt benötigt werde (Antwort: ohnedies nur zur Fortpflanzung, denn für jeden anderen Zweck wäre ein Mann besser gewesen)<sup>329</sup>, bis zur entwaffnenden Feststellung Augustinus', mit Gen. 2, 24 *quamobrem relinquet homo patrem suum et matrem, et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una* außer in prophetischer Interpretation, einfach nichts anfangen zu können.<sup>330</sup> Bei Pseudo-Hilarius findet sich, von dem schon zitierten Vers 124 abgesehen, nichts davon, obwohl dem Menschen und seiner Erschaffung mit rund 50 Versen immerhin ein Viertel des Gedichtes gewidmet ist: Man hat den Eindruck, daß der Dichter sich (nicht zuletzt exegetische) Peinlichkeiten ersparen wollte.

Auch daß der Mensch als Ebenbild Gottes geschaffen wird (*ad imaginem nostram*: κατ' εικόνα ἡμετέραν Gen. 1, 26), bereitet Schwierigkeiten, da mit der darin enthaltenen ursprünglich anthropomorphen Gottesvorstellung nichts anzufangen ist, schon gar nicht in der philosophisch getränkten religiösen Welt der Spätantike und nach mehreren Jahrhunderten antiheidnischer Polemik gerade auch unter diesem Aspekt. Der allgemeine Tenor geht dahin, daß der Mensch eben nur *spiritaliter*, keineswegs aber *corporaliter* ein Ebenbild Gottes sei.<sup>331</sup> Nun fühlt sich Pseudo-Hilarius an diese zwar theologisch funktionstüchtige, einem normalen Leserverständnis des Bibeltextes aber stracks zuwiderlaufende Interpretation merklich nicht gebunden: Formulierungen wie *Faciamus ... hominem, cui vultus imago / noster erit ...* (Verse 119sq.); *aetheriam ... faciem vultumque paternum* (Vers 132) rechnen eindeutig mit einem traditionellen anthropomorphen Gott.<sup>332</sup>

<sup>328</sup> Aug. gen. lit. 9, 12; cf. gen. Man. 1, 19, 30.

<sup>329</sup> Aug. gen. lit. 9, 3sq.

<sup>330</sup> Aug. gen. Man. 2, 13, 19.

<sup>331</sup> cf. Ps.-Greg. Nyss. de creat. hom. 1, p. 8, 11–36, 10; dort weiters das klasisch gewordene Argument, der Mensch könne körperlich Gott gar nicht ähneln, weil dann unerklärbar wäre, weshalb er so vielen Tieren körperlich unterlegen ist (p. 12, 4sq.); cf. Aug. gen. Man. 1, 17, 28; auch Ambr. hex. 6, 7, 40 sq. plädiert für ein unkörperliches Ebenbild, was ihn freilich nicht davon abhält, unmittelbar anschließend heftigst gegen die Unsitte des Schminkens, durch das das göttliche Werk verunstaltet wird, zu wettern (hex. 6, 8, 47).

<sup>332</sup> Zu beachten ist auch, welche wichtige Rolle die Ebenbildlichkeit des Menschen gegenüber Gott just für die Theologie der sog. Pelagianer bzw. Semipelagianer spielte, die darin, das körperliche Ebenbild mit dem stark an Ps.-Hil. in gen. 138sq. erinnernden Vermerk, viele körperliche Eigenschaften des Menschen ließen sich auch bei Tieren finden und seien also nichts Besonderes, beiseitegeschoben, die Verleihung von *iustitia*, *sapientia*, *aeternitas* und der Unterscheidungsfähigkeit von Gut und Böse erblickten: so etwa der von der nordafrikanischen Erbsündenlehre noch nicht allzusehr infizierte Gallier Faustus von Reii, grat. 2, 9; ganz ähnlich klingt die gesamte Passage Ps.-Hil. in gen. 131sq.

Des weiteren bietet der Geist, den Gott dem Menschen (Gen. 2, 7) einhaucht, den zweiten üblichen Anknüpfungspunkt für eine Einbeziehung der Debatte um die Natur und die Art der Weitergabe der menschlichen Seele, auf welchen Themenbereich schon oben anlässlich der Erschaffung der Tiere hingewiesen werden konnte. Hier interessiert vor allem die heftige Aversion des der *anima* eine *natura incorporea* zuweisenden Augustinus' gegen die Vorstellung, die bei jener Einhauchung weitergegebene Substanz sei Substanz Gottes, da letztere damit ja einen Teil einbüßen würde, was der Vollkommenheit Gottes widerspricht<sup>333</sup>; was Pseudo-Hilarius daraus macht, klingt (Verse 145–147) merklich anders und bleibt letztlich in den gewohnten stoischen Bahnen vom feurigen λόγος als göttlicher Materie, an der der Mensch eben Anteil hat. Was Ps.-Hil. unabgewandelt aus der Exegese übernimmt, ist der Brauch, den Hortativus *faciamus hominem* als Beweis für die tätige Anwesenheit Christi bei der Schöpfung zu nehmen; dazu vgl. unten 121 mit Anm. 348 sowie den Kommentar zu in gen. 117sq.

### λ) Der siebente Tag

Einerseits ein inhaltliches, andererseits ein darstellerisches Problem wirft der siebente Tag, an dem Gott von seinem vollendeten Werk ausruhte, auf; inhaltlich, weil die Septuaginta ebenso wie Teile der Vetus Latina in Gen. 2, 2 nicht vom siebenten, sondern vom sechsten Tag sprechen, erst durch die Vulgata wird die Zahl sieben für die europäische Tradition fixiert<sup>334</sup>; darstellerisch, weil sehr die Frage ist, was man mit einem Erzählabschnitt beginnen soll, der per definitionem keine Handlung enthält. Schon die Basileios-Ergänzungspredigten geben die des weiteren übliche Linie vor, indem sie an dieser Stelle eine mathematisch-symbolische Analyse der Zahlen 6 und 7 einfügen<sup>335</sup>, was Augustinus seinerseits aufgreift<sup>336</sup> und um die Zurückweisung der dem Bibeltext zwar gemäßen, der Theologie aber hinderlichen Auffassung, Gott sei von seiner

---

<sup>333</sup> cf. Aug. gen. lit. 7, 2. 12sq. 28. Auf andere derartige Fragestellungen Augustinus', etwa die, ob und woher eigentlich die Frau eine Seele hat (gen. lit. 10, 1sq.), braucht hier in Ermangelung pseudo-hilarianischer Entsprechungen nicht näher eingegangen zu werden.

<sup>334</sup> Einen guten Überblick über die Sachlage auch hinsichtlich der Auswirkungen auf die Exegese bzw. auf Marius Victorius gibt: Nodes, *Doctrine and Exegesis*, 99ff.

<sup>335</sup> Ps.-Greg. Nyss. de creat. hom. 2, p. 53, 3 – 60, 9.

<sup>336</sup> Aug. gen. Man. 1, 22, 33sq. mit ab 1, 22, 35 anschließender weiterführender Zahlensymbolik im Hinblick auf die sechs *aetates* der Geschichte; gen. lit. 4, 8sq. mit vorhergehender genauer Analyse der Zahl 6.

‚Arbeit‘ ernsthaft erschöpft, also ruhebedürftig gewesen, erweitert<sup>337</sup>. Allgemein aber erfreut sich der siebente Tag, vielleicht nicht zuletzt der textlichen Unsicherheit in Gen. 2, 2 wegen, eher geringer Beliebtheit, was letztlich schon im Begriff Hexa(ë)meron (Sechstageswerk) zum Ausdruck kommt.

Pseudo-Hilarius geht also keineswegs unerwartet auf diesen Themenkomplex nicht ein: Ohne daß es dem Leser besonders auffiele, wofür auch die Streichung der Tageszählung hilfreich ist, eliminiert er den siebenten Tag und geht direkt von der Erschaffung des Menschen zu dessen weiterem Schicksal mit Sündenfall und Sintflut über.

#### μ) Die Beschreibung des Paradieses

Nur kurz gestreift werden soll hier die Vielzahl von Problemen, die sich für die Exegetiker rund um das Paradies ranken: So die Frage, wie weit der Garten Eden, der Baum der Erkenntnis überhaupt wörtlich zu nehmen sind<sup>338</sup>; wann das Paradies eigentlich erschaffen wurde; wie man die vier Paradiesströme aufzufassen hat<sup>339</sup>; wie den *fons inrigans universam superficiem terrae* (Gen. 2, 6)<sup>340</sup>, usw. usw. – all das streicht Pseudo-Hilarius ebenso radikal wie das Paradies als solches aus seiner Darstellung.

#### v) Der Sündenfall

Vollends nur noch erwähnt werden soll das umfangreiche Schrifttum und die weitausholende Diskussion, die sich rund um jedes einzelne Motiv der Erzählung vom Sündenfall ranken: Immerhin bildet für zahlreiche literarische Bearbeitungen dieser, und nicht das Sechstageswerk, den eigentlichen Schwerpunkt<sup>341</sup>, und auch für die Exegese ist gerade in der Zeit Augustinus' für

---

<sup>337</sup> Aug. gen. lit. 4, 8sqq.; gen. Man. 1, 22, 33sq.: hier eine etwas weit hergeholte allegorische Auslegung, die darauf hinausläuft, daß es in Wahrheit der Mensch ist, der ausruht.

<sup>338</sup> cf. Aug. gen. lit. 8, 1sq.

<sup>339</sup> Ambr. de parad. 3, 14–18 interpretiert stark allegorisch, Aug. gen. lit. 8, 7 ist überraschenderweise hier gegen Allegorie und mahnt die wörtliche Auffassung ein: Die in der realen Geographie nur schwer aus einem einzigen Gebiet entspringend denkbaren Flüsse können seiner Meinung nach ja eine Strecke weit unterirdisch fließen.

<sup>340</sup> Aug. gen. lit. 5, 7–10 interpretiert *fons* einfach als poetischen Singular, der alle Quellen der Welt in sich begreift, deutet aber des weiteren (gen. lit. 5, 11–23) auch eine allegorische Sichtweise an; weniger vorsichtig ist Ambrosius, der (de parad. 3, 12sq.) *fons* strikt mit Christus gleichsetzt.

<sup>341</sup> Dies zeigt sich bereits an Alcimus Avitus' *De spiritalis historiae gestis*, wo dem Sündenfallkomplex mit zwei Büchern immerhin doppelt so viel Raum gewährt ist wie der Schöpfungsgeschichte; und in der Spätzeit der Genesisdichtung verkümmert in Miltons *Paradise Lost* (veröffentlicht 1667) das Sechstageswerk ebenso zum erzählerischen

den Streit um die Notwendigkeit göttlicher Gnade bzw. die Bedeutung des freien Willens die Sündenfallthematik zentral. Insofern ist es bemerkenswert, wie verhalten Pseudo-Hilarius reagiert: Mit genau zwei Versen (160sq.) spielt er auf den eigentlichen Sündenfall an, und der gesamte Komplex, für welchen etwa Alcimus Avitus zwei volle Bücher, der Heptateuchdichter immerhin etwa sechzig Verse erübrigt, beansprucht gerade einmal die Verse 159–169.

### ξ) Die Giganten

Völlig separat von allen behandelten kritischen Punkten der ersten Genesiskapitel steht im von Ps.-Hil. abgedeckten Bereich der urtümliche Rest eines Heroen- bzw. Gigantenmythos: Der Leser hat hier das angenehme Vergnügen, den modernen Erklärer<sup>342</sup> ebenso ratlos zu sehen wie jenen der Spätantike<sup>343</sup>, vorausgesetzt er trat nicht die Flucht nach vorne an wie der sog. Heptateuchdichter: Hept. gen. 234–242 löst der Zorn Gottes just über die Giganten die Sintflut aus, offenbar als Maßnahme, um jene unbändigen Kreaturen in den Griff zu bekommen.<sup>344</sup> Daß Pseudo-Hilarius, der selbst in den breit ausgearbeiteten Passagen seines Gedichtes mit Streichungen unbequemer Details schnell bei der Hand war, dieses unangenehme Element in seiner ohnehin nur noch summarischen Beschreibung der Sintflut ersatzlos entfernt, versteht sich nahezu von selbst.

Zieht man nun Bilanz über die Art und Weise, wie Pseudo-Hilarius sich mit der ihm vorliegenden Genesisexegese auseinandergesetzt hat – daß diese ihm überhaupt hinlänglich bekannt war, kann a priori als ausgemacht gelten: Die Art der Auseinandersetzung des Dichters mit dem biblischen Text ist von einer neutralen, ‚schulmäßigen‘ Paraphrase derart weit entfernt, daß auf eine eingehende Beschäftigung des Dichters mit jenem Text und seinen Unebenheiten zwangsläufig geschlossen werden muß; damit ist zwar noch nicht streng erwiesen, daß er zu diesem Zweck die einschlägigen Werke der großen Patres auch tatsächlich heranzog, doch seine offenkundige Vertrautheit mit vielen dort erscheinenden Motiven spricht doch mit hoher Wahrscheinlichkeit

---

Nebengeleise wie in Jens Baggesens humoristischem Epos *Adam und Eva oder die Geschichte des Sündenfalls* (1826), mit welchem die häufig doch stark vergilisierende Bibleepik ihren Blumauer fand.

<sup>342</sup> cf. e. g. Soggin, *Das Buch Genesis*, 119–122.

<sup>343</sup> cf. Ambr. de Noe 4, 8.

<sup>344</sup> Hierüber wundert sich Arweiler, *Die Imitation antiker Literatur*, 222; freilich datiert Arweiler die Heptateuchdichtung in unzutreffender Weise: Dazu vgl. K. Pollmanns Rezension zu Arweilers Werk in: *Zeitschrift für antikes Christentum* 6 (2002), 353–355.

dafür.<sup>345</sup> –, so lassen sich verschiedene Typen von Reaktionsmöglichkeiten auf kritische Punkte unschwer erkennen. Der einfachste Fall tritt ein, wenn der Dichter die Problembehaftetheit (im exegetischen Sinn) eines biblischen Motivs schlichtweg ignoriert und sich auf eine neutrale Paraphrase des Vorbildes beschränkt, wie bei der Wendung *In principio*, bei der Erschaffung der Frau aus der Rippe (wobei freilich mit Vers 124 *quo mage cara viro et lateri sit coniugis apta* ein Erklärungsansatz beigefügt wird, der in seiner Schlichtheit nahezu als Parodie auf die diesbezügliche exegetische Wirrnis gelten kann) oder bei der Erzählung des Sündenfalls. Auffälliger wird derartige Verweigerung von Exegese, wenn sie zu einer Gegenposition zu von den Exegeten vertretenen Standpunkten führt, so bei der wörtlichen Auffassung der Ebenbildlichkeit des Menschen oder bei der fast hymnenartigen Vorstellung der Gestirne; auch die direkte Übernahme der Erschaffung Adams aus Lehm und, als besondere Gunst, von Gottes eigener Hand, läuft zumindest Augustinus stracks zuwider, findet aber Deckung durch Basileios und Ambrosius.

Ein anderer Typ, von dem Ps.-Hil. ausgiebig Gebrauch macht, ist die ersatzlose Streichung unbequemer oder als unbrauchbar empfundener biblischer Motive: Im kursorisch-gerafften Schlußteil des Gedichtes sind dies der siebente Schöpfungstag, das Paradies in Bausch und Bogen sowie der Gigantenmythosrest (um die nur entfernt angedeutete Geschichte von Kain und Abel sowie anderes im biblischen Bericht zwischen Sündenfall und Sintflut untergebrachte Material gar nicht zu erwähnen), aber auch im breiter ausgeführten Hexameron-Bereich entfallen immerhin so wichtige Elemente wie die Tageszählung, das *et vidit deus quod esset bonum* und der Vermehrungsauftrag. Allein mit dieser Feststellung läßt sich im übrigen zeigen, daß jeder Versuch, das Gedicht (bzw.: die beiden Gedichte) des Pseudo-Hilarius mit dem auch heute noch als Deklassierung empfundenen Begriff der bloßen ‚Paraphrase‘ abzuetikettieren, nur als absurd gewertet werden kann.

Der dritte beobachtbare Typ des Umgangs mit Problemstellen im Bibeltext ist der der inhaltlichen Veränderung, ein sehr riskantes Mittel, das einem christlichen Dichter gegenüber dem als inspiriert und sakrosankt geltenden Bibeltext eigentlich gar nicht erlaubt sein dürfte. Pseudo-Hilarius macht denn

---

<sup>345</sup> Für die allgemein bei Ps.-Hil. zu beobachtende Bevorzugung der Genesisexegese des Basileios bzw. des Ambrosius gegenüber der des Augustinus mag außer theologischen Gründen allgemeiner Natur vielleicht auch noch ausschlaggebend gewesen sein, daß Ps.-Hil., wie Pavlovskis treffend bemerkt, „a poet who deeply loves the physical world and celebrates its creation“ (Pavlovskis, *Pastoral World*, 123) ist und allein daher schon mit der im Vergleich zu seinen beiden Vorgängern doch stark vergeistigten, der irdischen Natur und ihren Phänomenen weitgehend abholden Exegese des Augustinus nicht allzuviel anzufangen gewußt haben mag.

auch nur an wenigen Stellen hievon Gebrauch: Seine merkwürdige Eliminierung der Wassertiere (übrigens fehlen sie an entsprechender Stelle auch im *Cento Probae*: vgl. dort Verse 95–106.) ist durch die Fragwürdigkeit diesbezüglicher Äußerungen der ‚offiziellen‘ Exegese gewissermaßen legitimiert und betrifft überdies ein nur geringfügiges Problem, viel bemerkenswerter aber sind die Einführung einer höchst unbiblisch formulierten Urmaterie mit vollgültiger *διάκρισις* der Elemente anstelle von *caelum et terra* und den Wassern über bzw. unter dem Firmament, sowie die Zusammenziehung der *lux*- und der Gestirnschaffung und Änderung der Reihenfolge des Schöpfungswerkes, insbesondere unter Preisgabe der von manchen Exegeten so hochgehaltenen Priorität der Pflanzen gegenüber den Gestirnen, und mit Hinzufügung eines eigenen, im biblischen Text keinen Widerpart findenden Schrittes der Ausschmückung der Erde. Gerade diese schweren Eingriffe in das biblische Material verfolgen nun ein klar erkennbares Ziel: Sie alle laufen auf eine Annäherung des biblischen Berichtes an gängige philosophische Welterschöpfungsvorstellungen (und also, doch das betrifft nicht das Verhältnis zur Bibelexegese im strengen Sinn, an den *Cento Probae*) hinaus, und in signifikanter Weise betreffen sie ja auch nur genau jene Punkte, an denen der biblische Bericht bei allen exegetischen Verrenkungen mit moderneren, logischeren Konzepten nicht sinnvoll mithalten konnte: Die verquere und kaum verständliche Beschreibung der ersten zwei bis drei Schöpfungstage, die gedoppelte Lichterschaffung und die Reihenfolge von Pflanzen und Sonne. Daß es sich dabei aber keineswegs um eine mehr als partielle Anerkennung paganen Denkens handelt, stellt der Dichter durch das seinem Schöpfungsbericht vorausgeschickte zutiefst christliche Bekenntnis zu dem einen Schöpfergott sicher. Man hat es also mit einem Autor zu tun, der vom biblischen Bericht bewahrt, was nur sinnvoll zu bewahren ist, sich aber nicht scheut, wo es nötig ist, um nicht einem gebildeten Publikum gegenüber den gesamten Schöpfungsbericht der Lächerlichkeit preiszugeben, durch Übergehung weniger bedeutender Details wie auch durch bewußte Veränderung tatsächlich unhaltbarer, unverschweibarere Elemente mehr oder weniger stark in den Text einzugreifen. Das Resultat mag nicht restlos überzeugend sein, stellt aber allemal einen respektablen Versuch dar.<sup>346</sup>

---

<sup>346</sup> Ähnlich äußert sich auch Miraglia, 74: „Hilarius ergo, vestigiis antiquorum poetarum ingressus, adeo eorum praecepta animo mentique penitus mandavit, ut, Manichaeorum argumenta refellere eorundemque tollere errores dum cupit, nimio imitationis studio concitatus, nihilo setius quodammodo a veritate, quam Ecclesia usque adhuc profitetur, deflexerit.“ (Ähnlich 90) Fraglich ist hierbei, ob es wirklich nur antimanichäischer Eifer war, der den Dichter zu seiner Annäherung an pagane Kosmologien veranlaßte.

Es bleibt noch eine gewisse Anzahl von Elementen zu nennen, die, obwohl ihnen nicht eine den Exegeten unbedingt zu derartigen Erklärungen nötige Problemstelle im biblischen Schöpfungsbericht zugrundeliegt, doch zu den Topoi der Genesisexegese zählen. Ein erstes solches Element besteht darin, anlässlich des ersten Schöpfungsaktes, der Erschaffung von Zeit und Raum, Gottes Anfangs- und Endlosigkeit besonders zu thematisieren und zu betonen: Basil. hex. 1, 3; Aug. gen. Man. 1, 2; gen. lit. imperf. 3 bieten prinzipielle Vergleichsstellen für den bei Pseudo-Hilarius das Gedicht einleitenden Hymnus (Verse 7–22), und auch der für jenen vorbildliche Beginn der üblichen liturgischen Präfation *Dignum et iustum est* ... weist diese thematische Linienführung auf (vgl. o. 85ff.). Ein weiteres Motiv findet sich in der Hereinnahme von Sap. 11, 21 *omnia mensura et numero et pondere disposuisti* in die Erläuterung der Schöpfungsakte der ersten beiden Tage<sup>347</sup>: Man kann in den Versen 35–38 von *In Genesis* einen Reflex darauf erblicken. Weitverbreitet ist weiters der Brauch, die die Menschenschaffung beginnenden Worte Gottes *faciamus hominem* (Gen. 1, 26) wegen des hortativen Plurals als Beweis der tätigen Anwesenheit Christi bzw. überhaupt der Dreifaltigkeit<sup>348</sup> beim Schöpfungswerk zu interpretieren: Pseudo-Hilarius greift diesen Topos ohne zu zögern auf (Verse 116–118).

Gleichfalls nicht Erfindung des Ps.-Hil. ist es, eine Zeitlang bei dem Gegensatz von Mensch und Tier zu verweilen und dabei etwa den aufrechten Gang sowie die Sprache des Menschen besonders zu betonen: Ähnliches findet sich z. B. Ambr. hex. 6, 9, 54sq. (cf. Ps.-Hil. in gen. 131–141 bzw. –154).<sup>349</sup>

Anders verhält es sich bei folgendem Element, welches, obzwar biblisch fundiert, in der üblichen Exegese nur geringe Beachtung findet: Durch die starke, fast monomanische Fixierung der christlichen Theologie auf den Sündenfall Evas und Adams als den entscheidenden und an Bedeutung einzigartigen Punkt, an dem das Menschengeschlecht sündig und schlecht wird (man denke an die Betonung der Erbsünde durch Augustinus), geht in aller Regel der in den nachfolgenden Genesiskapiteln ohne weiteres erkennbare

<sup>347</sup> cf. Aug. gen. lit. 4, 3–5.

<sup>348</sup> cf. Aug. gen. lit. 3, 19. In der jüdischen Exegese hatte man hier Engel als Ansprechpersonen interpretiert, was etwa Basil. hex. 9, 6, 10 scharf zurückweist. Vgl. Robbins, *The Hexaemeral Literature*, 52, Anm. 2 mit Auflistung weiterer Stellen.

<sup>349</sup> cf. Ps.-Greg. Nyss. de creat. hom. 2, p. 66, 8sq.; im Prinzip hat man es mit einem alten Motiv zu tun, dem Preis der sinnvollen und vollendeten Gestaltung des menschlichen Körpers, der einen wesentlichen Bestandteil des stoischen Gottesbeweisarsenals darstellt. Zur vielleicht bekanntesten Passage dieser Art, Cic. nat. 2, 133–153, und ihr Verhältnis zu christlichen Texten gleicher Denkart vgl. v. Ivanka, Endre, *Die stoische Anthropologie in der lateinischen Literatur*, Anzeiger der phil.-hist. Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1950, Nr. 10, 178–192.

Abwärtstrend, der über Kain und Abel bis zur gänzlichen Verworfenheit der Menschen und zur Sintflut führt, verloren bzw. verkümmert zu einem Anhängsel des Sündenfalls. Pseudo-Hilarius, der dem Sündenfall durch seine radikale Streichung der kompletten Paradiesszenerie und durch seine betont beiläufige Schilderung der Übertretung des göttlichen Verbotes bereits viel Gewicht genommen hat, macht diesen exegetischen Trend nicht mit, sondern verweilt im Gegenteil ausführlich bei der schrittweisen Verschlechterung der Menschheit, die parallel zu jener der Natur verläuft (Verse 170–184).<sup>350</sup>

### b) Der Sonderfall *De fabrica mundi* des Victorinus von Pettau

Der kleine Traktat *De fabrica mundi* kann natürlich nicht für sich in Anspruch nehmen, mit den fast durchwegs nach ihm entstandenen großen Werken der patristischen Genesisexegese in eine Reihe gestellt zu werden, doch nimmt er in mehrfacher Hinsicht eine Sonderstellung ein, die es empfehlenswert macht, ihn zum Vergleich mit dem Metrum in Genesin heranzuziehen: Zwar die Grundtendenz Victorins, die Entwicklung einer auf dem Schöpfungsbericht bzw. auf weiteren einschlägigen, mit ihm in Verbindung zu bringenden Stellen basierenden Zahlensymbolik, wird man bei Ps.-Hil. im großen und ganzen vergeblich suchen, sieht man von der allerdings nicht sehr originellen Gleichsetzung der vier geflügelten Wesen (die selbstverständlich auch bei Victorin erwähnt werden: *fabr. 3 et quattuor animalia: hominis, vituli, leonis, aquilae*) mit Christus im *Carmen de Evangelio* ab; die biblischen Hauptbezugsstellen oder -bereiche aber, auf welche sich Victorin für seine Zahlenkombinationen stützt, sind interessanter Weise dieselben, die auch Ps.-Hil. mit seinen beiden Gedichten abdeckt: Schöpfungsbericht (*fabr. 1–8*) – Geburt Christi (v. a. *fabr. 9*) – die vierundzwanzig Ältesten aus *apoc. 4* (*fabr. 10*) ergeben genau jenen Dreischritt, welchen das Metrum in Genesin und das *Carmen de Evangelio* ihrerseits vollziehen, und welcher sich, soweit ich feststellen konnte, in dieser Form in sonst keinem Werk der patristischen Exegese findet. Daß überdies Victorin die Lichterschaffung des ersten und die Gestirnerschaffung des vierten Tages zwar nicht völlig in eins setzt, wohl aber unter Streichung der dazwischenliegenden Motive des biblischen Berichts unmittelbar aneinanderrückt (*fabr. 2*), kann als Pendant zum im Prinzip gleichen Vorgehen des Ps.-Hil. mit seinem zweimaligen, strukturell zweideutigen *tunc ...* (in *gen. 50. 65*) gewertet werden; und auch seine vergleichsweise positive

---

<sup>350</sup> Nur gelegentlich deutet auch die auf den Sündenfall konzentrierte Exegese ein derartiges Verschlechterungskonzept nach dem Sündenfall an: cf. *Aug. gen. lit. 11, 35*.

Wertung der Nacht, die zwar nichts völlig Singuläres, in der christlichen Literatur aber doch etwas Seltenes ist, erinnert stark an die entsprechenden Aussagen des Ps.-Hil. (fabr. 2: *lucem ... die noctuque divisit, idcirco videlicet, ut laboribus hominum requiei locum noctem dies superduceret, rursus dies supervinceret ac sine alterna vice labor quiete noctis refovetur, quies exercitatione rursus diei temperaretur* ~ in gen. 54–58): auch diesbezüglich ist also Anregung von Seiten Victorins ohne weiteres denkbar, woraus letztlich auch ein Indiz für die Zusammengehörigkeit der beiden Gedichte resultiert.

### c) Die Stellung innerhalb der Genesis- bzw. Bibeldichtung

Daß das Verhältnis des Pseudo-Hilarius zu anderen, früheren vor allem, aber auch späteren Vertretern der Bibeldichtung hier an zweiter Stelle nach jenem zur Genesisexegese betrachtet werden soll, mag ungewohnt erscheinen – ähnlich als ob man etwa Silius Italicus zunächst innerhalb der römischen Historiographie, und erst in zweiter Linie innerhalb der Gattungstradition des Epos positionieren wollte –, entspricht aber den gegebenen Verhältnissen, denen die Gedichte des Ps.-Hil. entsprangen: Während die christliche Exegese in der Mitte des fünften Jahrhunderts bereits auf eine mehrhundertjährige und quantitativ starke Tradition zurückblicken konnte und, was freilich den Zeitgenossen weniger bewußt sein mochte, mit dem Werk des Augustinus ihren bis auf weiteres, d. h. bis ins Mittelalter<sup>351</sup>, abschließenden Höhepunkt erreicht hatte, war die Bibeldichtung eine noch relativ junge Gattung, die eigentlich erst in den Jahren unmittelbar vor Ps.-Hil. mit Sedulius und Marius Victorius zu etwas reicherer Produktion gelangte; und während die Bibeldichtungen sämtlich und, wie McClure richtig festhält<sup>352</sup>, völlig einseitig von der jeweils zeitgenössischen Exegese abhängen (in unterschiedlichem Grad freilich), erscheint die diachrone Entwicklungslinie der Biblepik als selbständige Gattung vergleichsweise schwächer ausgeprägt bzw. erst im fünften Jahrhundert zur Herauskristallisierung der Gattung Biblepik zu führen.<sup>353</sup> Daher soll nun der Frage

<sup>351</sup> Dazu allgemein: O'Loughlin, Thomas, *Teachers and Code-Breakers. The Latin Genesis-Tradition, 430–800*, Steenbrugis in Abbatia S. Petri 1998 (= *Instrumenta Patristica* 35).

<sup>352</sup> McClure, *The Biblical Epic and its Audience*, 312f.

<sup>353</sup> Folgerichtig ist etwa Herzogs unvollendetes Werk ‚Die Biblepik der lateinischen Spätantike‘ in zwei Hälften gegliedert, deren erste die Vertreter der noch gewissermaßen unausgereiften Gattung, Proba, Iuvencus und die Heptateuchdichtung behandelt, während die zweite, nie erschienene, die Vertreter der bereits etablierten Gattung, Sedulius, Marius Victorius, Ps.-Hil. usw. enthalten sollte. – Vgl. auch Nodes, *Doctrine and Exegesis*, 130f.

nach der gattungsimmanenten Positionierung des Ps.-Hil. erst an zweiter Stelle nachgegangen werden, einer Frage übrigens, welcher sich, wenigstens was das Genesisgedicht anbelangt, bereits ein Aufsatzpaar K. Smolaks widmete<sup>354</sup>; die dortigen Ergebnisse sind, kurzgefaßt, folgende:

Ähnlich den Achsen eines Diagramms wählt Smolak zwei Gesichtspunkte, unter denen die einschlägigen Texte betrachtet werden, die Bibeltreue in der Reihenfolge des Schöpfungsberichtes einerseits, andererseits die Relevanz hymnischer Elemente im jeweiligen Gedicht. Klar kristallisiert sich dabei heraus, daß die große Heptateuchdichtung als vergleichsweise paraphrasenhaftes Produkt die biblische Schöpfungsreihenfolge mitsamt der konstitutiven Tageszählung beibehält und lediglich, völlig im Einklang mit dem Hauptstrom der Exegese, den zweiten Bericht von der Erschaffung des Menschen in den ersten einflücht; daß Marius Victorius in seiner *Alethia* womöglich noch vorsichtiger selbst auf diese Glättung verzichtet und erst nach dem Schöpfungsbericht sich größere Freiheit gegenüber seiner Vorlage erlaubt<sup>355</sup>; und daß Ps.-Hil. in seinem Genesispart den vermutlich zeitlich früheren Marius Victorius konterkariert, indem er sich eng an *Proba* anschließt: *Proba* wie Ps.-Hil. ändern beide in nahezu gleicher Weise<sup>356</sup> die Reihenfolge des Sechstageswerks in Richtung auf eine klassischen Kosmogonien gemäßigere Gestaltung ab, nur daß *Proba* die nunmehr obsolete, ja hinderliche Tageszählung dennoch beibehält, während Ps.-Hil., souveräner und konsequenter als seine Vorgängerin, dieses Element völlig eliminiert.<sup>357</sup> Daß darüber hinaus das Konzept des

---

<sup>354</sup> Smolak, Kurt, Lateinische Umdichtungen des biblischen Schöpfungsberichtes, *Studia Patristica* 12 (1975). Papers presented to the Sixth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1971, Bd. 1, 350–360; ds., Die Stellung der Hexamerondichtung des Dracontius (laud. dei 1,118–426) innerhalb der lateinischen Genesispoesie, in: *Antidosis*. Festschrift für Walther Kraus zum 70. Geburtstag (= WS Beiheft 5), Wien – Köln – Graz 1972, 381–397.

<sup>355</sup> Smolak, Lateinische Umdichtungen, 351–353; zu letzterem vgl. auch Herzog, *Bibelepik*, LV.

<sup>356</sup> Smolak, Lateinische Umdichtungen, 355: „*Proba* und *Hilarius* stehen in gleicher Distanz zum Genesisbericht: Beide konzipieren frei, können sich dem Zwang der Sechstageeinteilung aber nur durch Vermeidung der bestimmten Zeitangaben – wie *Hilarius* – oder – wie *Proba* – durch die Anwendung eines in ihrem Fall plumpen poetischen Mittels entziehen.“

<sup>357</sup> Smolak, Lateinische Umdichtungen, 353–356. Der einzige stärkere Unterschied, den Smolak sonst noch zwischen *Proba* und Ps.-Hil. festzustellen glaubte, nämlich die völlige Zusammenziehung von Licht- und Gestirneerschaffung, also 1. und 4. Tag bei *Proba*, die Ps.-Hil. nicht habe, ist eher fragwürdiger Natur: Schließlich läßt Ps.-Hil. durch die deutliche Parallelisierung beider bei ihm unmittelbar aufeinanderfolgender Passagen durch anaphorisches *Tunc ...* (in gen. 50. 65) geschickt offen, ob man die beiden Abschnitte nun als Schilderung zweier verschiedener, oder aber ein und desselben Vorganges sehen will.

gesamten Cento Probae für das Gesamtkonzept des pseudo-hilarianischen Doppelgedichtes maßgeblich war, machte Smolak, seiner auf die Genesis-thematik beschränkten Untersuchung entsprechend, nicht zum Gegenstand der Erörterung. Des weiteren beobachtet er, höchst zutreffend und nicht ohne Bedeutung auch für die Datierung des Ps.-Hil., eine Weiterentwicklung von bei Ps.-Hil. vorgefundenen Ansätzen in Dracontius' *De laudibus Dei*, wo zwar die Tageszählung neuerlich aufgegriffen wird, gleichzeitig aber etwa die Motivfolge Landschaftsformen (ein biblisch an sich kaum vorgeprägtes Sonderelement) – Süßwasser – Pflanzen – paradiesische *aurea-aetas*-Schilderung (Drac. laud. 1, 157–205) erscheint, vermutlich eine Weiterentwicklung der gleichen Motivkombination aus in gen. 97sq.<sup>358</sup> – Souverän gegenüber der biblischen Reihenfolge verhält sich Alcimus Avitus, für den zwar Kenntnis des Ps.-Hil. gelegentlich wahrscheinlich zu machen ist<sup>359</sup>, der aber zeitlich doch außerhalb der hier betrachteten Epoche zu liegen kommt.<sup>360</sup>

Es zeigt sich also eine nicht ganz gleichmäßige, aber als grundsätzliche Tendenz gut beobachtbare Zunahme der Freiheit gegenüber dem biblischen Text zugunsten in sich stimmigerer poetischer Konzeptionen, motiviert, wie im Falle des Pseudo-Hilarius, wohl nicht zuletzt durch die guten Kenntnisse der einzelnen Autoren auf dem Feld der Exegese, deren Schwach- und Problemstellen mitunter recht eigenmächtig zu entschärfen die Dichter sich allmählich das Recht nehmen.

Was den zweiten von Smolak untersuchten Gesichtspunkt, das Eindringen hymnischer Elemente in die Genesisdichtung, betrifft, so ist es nicht verwunderlich, daß der allgemeiner angelegte erste der beiden zitierten Aufsätze bei diesem Anlaß faktisch zur reinen Betrachtung des Metrum in Genesis wird<sup>361</sup>, der andere zu einem Vergleich zwischen Dracontius und Ps.-Hil., denn genau dies ist die Stellung des Ps.-Hil.: Von allen echten Bibeldichtern der Spätantike ist er der mit Abstand enkomiastischste, feierndste, und wird darin nur noch von Dracontius übertroffen, indem dieser, wie schon oben vermerkt, in seinem die Gattungsgrenzen der Bibeldichtung im engeren Sinn hinter sich lassenden Gedicht *De laudibus Dei* bei Ps.-Hil. vorgefundene Ansätze

---

<sup>358</sup> Smolak, Stellung der Hexamerondichtung des Dracontius, 383f.; weiters vgl. Speyer, Wolfgang, Die Erschaffung von Meer und Erde Gen 1,9f.13 und Dracontius, *De laudibus dei* 1,149–166, in: *Liebe zum Wort. Beiträge zur klassischen und biblischen Philologie*, Festschrift P. Ludger Bernhard OSB, Salzburg 1993, 55–65; Ndr. in: ds., *Religionsgeschichtliche Studien (= Collectanea 15)*, Hildesheim – Zürich – New York 1995, 152–162; insbesondere 64f. (=161f.).

<sup>359</sup> Vgl. Kommentar zu in gen. 111 und 125.

<sup>360</sup> Vgl. Smolak, Lateinische Umdichtungen, 355ff.

<sup>361</sup> Smolak, Lateinische Umdichtungen, 358–360.

weiterentwickelt: So etwa nicht nur am Beginn des Schöpfungswerkes, wo außer Ps.-Hil. auch Proba und Marius Victorius einen Hymnus haben, dessen Ausformung bei Dracontius freilich solche Dimensionen annimmt, daß das eigentliche Schöpfungswerk des ersten Tages damit zugedeckt wird (eine Technik, die bereits Ps.-Hil. ansatzweise gebraucht: vgl. u. 183ff. zu in gen. 23sqq.), sondern auch bei der Erschaffung der Gestirne (laud. 1, 206sqq.), bei welcher Gelegenheit einzig Ps.-Hil. sonst noch hymnische Motive hat.<sup>362</sup> Allerdings hält Dracontius das bei Ps.-Hil. noch, wenn auch oft locker, einzeln anläßlich bestimmter Bibelstellen motivierte und auf diese gleichsam aufgepfropfte bzw. aus ihnen herausgesponnene enkomastische Element viel konsequenter und letztlich als selbständiges Leitmotiv durch und opfert ihm sogar sonst stets auftretende exegetische Gemeinplätze wie das *faciamus*-Argument für die Mittätigkeit Christi bei der Erschaffung des Menschen.<sup>363</sup> Die Standpunkte freilich, von denen aus beide Dichter zu ihrer hymnischen Schwerpunktsetzung kommen, gleichen einander: So wie Dracontius am Schluß seines Gedichtes zum schlichten Gebet als der einzig wahren Ausdrucksform christlicher Poesie gelangt<sup>364</sup>, so stellt Ps.-Hil., wie unschwer zu zeigen ist<sup>365</sup>, sein Gedichtepaar direkt in den Rahmen des eucharistischen Hochgebets.

Soweit einige Beobachtungen zum Genesisgedicht; was den Evangelienteil des pseudo-hilarianischen Doppelgedichtes anbelangt, ist seine Stellung eine noch singulärere. Zwar sind ihm Iuvenus und Sedulius zweifelsohne bekannt – Spuren beider ließen sich im Carmen de Evangelio unschwer finden, vgl. etwa meinen Kommentar zu de ev. 22sq. –, doch das von extremer Auswahl, Kürzung und, motiviert durch die Einbeziehung des Trisagion und bewerkstelligt durch eine große Digression auf der Basis der für das Sanctus nötigen Apokalypsenstelle, Hymnik geprägte Evangeliengedicht ist strukturell nicht mit der erweiterten Matthäusparaphrase des Iuvenus, nicht mit der Evangelienharmonie des Sedulius, und letztlich auch nicht mit dem gleichwohl vorbildhaften neutestamentlichen Teil des Cento Probae zu vergleichen: Für diese alle gilt die Feststellung McClures, die Haltung der Bibeldichter gegenüber ihrer Vorlage sei beim Neuen Testament gemeinhin vorsichtiger als beim Alten Testament, durchaus, am schönsten demonstrierbar bei Proba, die trotz großer Kühnheit im Genesiseteil den Evangelienteil ihres Cento zwar nicht mit demselben Vollständigkeitsanspruch wie Iuvenus oder Sedulius gestaltet,

<sup>362</sup> Smolak, Stellung der Hexamerondichtung des Dracontius, 382f.; 386.

<sup>363</sup> Smolak, Stellung der Hexamerondichtung des Dracontius, 389. 394.

<sup>364</sup> Diesen Hinweis verdanke ich einem sehr anregenden Vortrag, den Alexander Arweiler am 15. XI. 2004 im Rahmen eines Symposiums zur christlichen Dichtung an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften in Wien gehalten hat.

<sup>365</sup> Vgl. oben 82ff.

doch immerhin eine Auswahl trifft, die man als repräsentativen Querschnitt durch das Leben Christi gelten lassen kann. Ps.-Hil. sprengt hier den Rahmen, indem er aus dem Evangelienmaterial sogar noch kühner auswählt als aus dem Schöpfungsbericht, und steht damit innerhalb der spätantiken Bibelepik allein da: Wohl nicht zuletzt ein Grund für seine Ausscheidung aus dem Kanon der von kirchlicher Seite anerkannten Bibeldichtung. Auf einer allgemeineren Ebene aber fügt er sich in die großen Entwicklungslinien der Gattung: Die Ansätze zu einer typologischen Organisation der biblischen Historia, die mit Sedulius Eingang in die Bibelepik gefunden hat und bei Alcimus ihren Höhepunkt erreichen wird, weisen Ps.-Hil. als Vertreter seiner Zeit aus.

## 5. Allgemeine Ergebnisse: Datierung und Autorenfrage

### a) Datierung

Der bisher übliche Ansatz des Gedichtes In Genesis in die Zeit des Pontifikats Leos des Großen (440–461) beruhte, da eine Analyse des Gedichtes im Hinblick auf relative Chronologie gegenüber anderen datierbaren Werken nie vorgenommen wurde, auf der widerspruchslösen Hinnahme der in der Überlieferung gebotenen Selbstdatierung des Gedichtes durch die Überschrift, die in der Variante des Codex B lautet: *in nomine domini nostri iesu christi incipit metrum sancti hilarii pectavensis episcopi in genesi* mit dem zwischen den Kolumnen vertikal geschriebenen Zusatz *ad leonem papam*. Methodisch war dies eigentlich unzulässig, da aus dem Gedicht – die Praefatio spricht lediglich einen *antistes Christi* an, kann also prinzipiell an jeden beliebigen Bischof gerichtet sein, und der Name Leos fällt im ganzen Gedicht nicht – primär keine Bestätigung der Widmung an Leo I zu entnehmen war, und der Überschrift gegenüber, deren Fehlerhaftigkeit in bezug auf die Autorenangabe ‚Hilarius von Poitiers‘ man schon im 16. Jhdt. erkannte, grundsätzlich Mißtrauen angebracht gewesen wäre: Weshalb eigentlich sollte *ad Leonem papam* richtig sein, wenn *Hilarii Pictaviensis episcopi* eindeutig falsch ist? Das Problem wurde nie erkannt, einzig Smolak nahm konsequent eine extrem vorsichtige Neudatierung vor: Das Metrum in Genesis sei nach der Alethia des Marius Victorius und vor der Mitte des sechsten Jahrhunderts entstanden<sup>366</sup>, was auf einen Zeitraum von etwa 430 bis 550 hinausläuft. An anderer Stelle aber

---

<sup>366</sup> Smolak, Unentdeckte Lukrezspuren, 237.

konnte Smolak Priorität des Genesisgedichtes gegenüber De Laudibus des Dracontius wahrscheinlich machen<sup>367</sup>. Für sich allein steht die ohne Angabe von Gründen vorgenommene Datierung des Genesisgedichtes auf „ca. 430“ durch Nodes<sup>368</sup>, was eventuell auf Priorität gegenüber Marius Victorius hinauslief, vermutlich aber ein Irrtum ist: An anderer Stelle<sup>369</sup> hat Nodes die Datierung „440–461“, also das Pontifikat Leos.

Die Zusammengehörigkeit von In Genesin und De Evangelio einmal bewiesen, können und müssen zur Erhellung der Datierungsfrage nun beide Gedichte herangezogen werden. Dabei finden die Eckdaten Smolaks eine Bestätigung:

Die Charakterisierung Marias als Gottesgebälerin (θεοτόκος) im Carmen de Evangelio deutet nicht zwingend, aber höchstwahrscheinlich auf eine Entstehung nach dem Jahr 428 hin.<sup>370</sup> Parallelen zwischen Ps.-Hil. und Marius Victorius deuten, so vorsichtig man mit derartigen relativen Chronologien auch sein muß<sup>371</sup>, eher auf zeitliche Priorität der Alethia hin (vgl. v. a. Kommentar zu in gen. 23 und 24). Das Carmen de Evangelio wiederum läßt sich mit großer Wahrscheinlichkeit nach dem Bibeleos des Sedulius ansetzen (vgl. v. a. Kommentar zu de ev. 22sq. und 111), womit man als terminus post quem für die beiden pseudo-hilarianischen Gedichte etwa 440, eher noch 450 ansetzen wird. Problematisch ist die mögliche Parallele in gen. 132 – Mart. Cap. nupt. 193, je nachdem man Martianus Capella auf etwa 420 oder 470 datiert; freilich ist hier eine Richtung der Bezugnahme schwer zu definieren. Wenig tragen auch die möglichen Parallelen des Genesisgedichts (Vers 19. 34) zu Ps.-Claud. bzw. Merob. Laus Christi zur Datierung bei, da jenes Gedicht selbst wenigstens derzeit kaum datierbar erscheint.

Als terminus ante quem kann mit Smolak De laudibus Dei des Dracontius (493/496) angesetzt werden<sup>372</sup>; alle anderen Rezeptionsbelege liegen entweder

---

<sup>367</sup> Vgl. Smolak, Stellung der Hexamerondichtung des Dracontius, *passim*. Weiters vgl. unten zu in gen. 54 mit Anm. 531.

<sup>368</sup> Nodes, *Doctrine and Exegesis*, 36.

<sup>369</sup> Nodes, *Doctrine and Exegesis*, 2.

<sup>370</sup> Zu derartiger Argumentation vgl. Golega, Studien über ... Nonnos von Panopolis, 114.

<sup>371</sup> Hierzu vgl. allgemein: Pollmann, Der sogenannte Heptateuchdichter, 499f.

<sup>372</sup> Zu strukturellen Parallelen, die sich in der Regel durch Ausarbeitung von bei Ps.-Hil. in nuce angelegten Vorbildern durch Dracontius erweisen, vgl. Smolak, K., Die Stellung der Hexamerondichtung des Dracontius, 384 und *passim*. Die deutlichste wörtliche Parallele, von den identischen Halbversen Ps.-Hil. in gen. 51 – Drac. laud. 1, 209 *perfu(n)dit lumine mundum*, die keine zeitliche Priorität einer der beiden Stellen erkennen lassen, abgesehen, ist die Beschreibung des Mondes in gen. 80sq. *o nova cursum / mutat luna suum; quos perdit, colligit ignes, / cornuaque extinguens perturbat lumine frontem, / mox tamen ardescit completo circulus orbe ...* und Drac. laud. 1, 663sq. *Mortua nox sub luce cadit, perit*

später (siehe unten 443f.) oder sind, wie die Parallele zwischen in gen. 148 *hinc meminisse licet ...* und Paul. Petr. Mart. 6, 359 *hinc meminisse volunt ...* zu unsicher, als daß sie seriös herangezogen werden könnten. Somit gelangt man aus inneren Gründen zu einer Datierung auf 440/450 bis 493/496, und somit steht einer vorsichtigen Akzeptierung der mitüberlieferten Notiz *ad Leonem papam* nichts mehr im Wege: Es spricht jedenfalls m. E. nichts dagegen, daß das pseudo-hilarianische Doppelgedicht während des Pontifikats Leos I, und zwar vermutlich eher in dessen zweiter Hälfte, entstanden ist, und jedenfalls wäre die Angabe *ad Leonem papam*, falls sie nicht alt überliefertes Gut sondern Zutat eines karolingischen Schreibers wäre, ohne die technischen Hilfsmittel zur Datierung, die dem Philologen des einundzwanzigsten Jahrhunderts zur Verfügung stehen, hervorragend gut erraten, was doch für ihre Echtheit sprechen dürfte.

Es ist noch eine völlig andere Möglichkeit der Datierung, nämlich eine Entstehung des Gedichtes in karolingischer Zeit, kurz ins Auge zu fassen, wofür etwa die Überlieferungslage und der vergilisierende Charakter des Doppelgedichtes sprechen könnten.<sup>373</sup> Hiergegen lassen sich folgende Argumente ins Treffen führen: 1) Die seltsame Überlieferungslage des mechanisch zerteilten Doppelgedichtes würde, wenn, wie ich vermute, die Ineinanderschränkung von Bibelepik und Bibelkommentar in den Laudunenser Wigbod-Codices einen von Wigbod selbst hergestellten Zustand, d. h. möglicherweise den Originalzustand, repräsentiert, die Entstehung des Gedichtes davor, also in recht frühkarolingische Zeit rücken, wo es ob seiner metrischen wie inhaltlichen Qualität zumindest überraschen würde. 2) Das Zitat des Mico in seinem Opus

---

*aurea luna / atque per ascensus et cornua colligit ignes / et, dum caeca latet reparato lumine, fulget / mentiturque diem lux frigida, solis imago ...* Mehreres spricht hier für die Posteriorität des Dracontius: (1) die übermäßig selbstverständliche Art, wie Drac. den Begriff *cornua* gebraucht (*per ascensus et cornua* ist eine recht kapriziöse Diktion), wird besser verständlich, wenn man Bezugnahme auf die weniger absonderliche Formulierung des Ps.-Hil. annimmt; (2) die Wendung *reparato lumine* bei Drac. paßt gut als Reaktion auf das etwas komplizierte *perturbat lumine frontem* des Ps.-Hil.; (3) und der Umstand, daß Ps.-Hil. den Mond nur um seiner selbst willen schildert, Drac. aber die entsprechende Schilderung instrumentalisiert, um „Vergänglichkeit und Auferstehung“ zu exemplifizieren, deutet ebenfalls auf Dracontius als den Späteren hin, während umgekehrt ein auf Dracontius rekurrerender Pseudohilarius Gefahr gelaufen wäre, seiner Mondpassage gerade durch Bezugnahme auf die Dracontiuspassage und Mitnahme von deren pädagogischer Funktion einen Hintersinn zu verleihen, der ganz und gar nicht erwünscht gewesen wäre: Denn Ps.-Hil. benötigt in seinem Gedicht keine Gestirne als Beispiele für Tod und Auferstehung; da nun die klassische Literatur genügend potentielle Vorbildstellen bereithält, deren sich Ps.-Hil. ohne solches Risiko hätte bedienen können, ist nicht klar, weshalb er ausgerechnet Dracontius hätte zitieren sollen. – Eine kleinere Parallele im unmittelbaren Umfeld noch Ps.-Hil. in gen. 67sq. – Drac. laud. 1, 669–671.

<sup>373</sup> Für diesbezügliche Hinweise und Anregungen danke ich Christine Ratkowsch.

prosodiacum, das jener mit „Alcimus Avitus“ etikettiert, weist nicht eben auf einen (fast) zeitgenössischen Dichter, der Mico eventuell doch noch bekannt gewesen wäre, sondern auf ein zur Anonymität herabgesunkenes Stück Literatur, wofür man doch eine größere Zeitspanne erwarten möchte; beide Punkte sind aber nur dazu geeignet, die Wahrscheinlichkeit für eine Entstehung in der Spätantike zu erhöhen. Auf sichererem Boden steht man mit folgendem: 3) Die theologische Ausrichtung des Dichters, die an vielen Stellen dem sog. Semi-pelagianismus nahesteht, paßt vorzüglich ins Gallien des 5. Jahrhunderts, ist in karolingischer Zeit aber unvorstellbar.<sup>374</sup> Ebenso weist 4) die hervorragende Kenntnis des Lukrez<sup>375</sup>, mit dem das Doppelgedicht an vielen Stellen in einen

---

<sup>374</sup> Vgl. Leff, Gordo, Augustinismus im Mittelalter, ThRE 4, 699-717; ferner z. B. Schrimpf, Gangolf, Der Beitrag des Johannes Scottus Eriugena zum Prädestinationsstreit, in: Die Iren und Europa im frühen Mittelalter, hg. v. H. Löwe, Stuttgart 1982, 819-865: Hier erhält der Leser einen guten Eindruck, wie völlig augustinisch alle auch noch so verschiedenen theologischen Strömungen der karolingischen Zeit grundsätzlich waren. Außerdem: Mathisen, Ralph W., For Specialists Only: The Reception of Augustine and His Teachings in Fifth-Century Gaul, in: Augustine. Presbyter factus sum (= Collectanea Augustiniana 2), ed. T. Lienhard (u. a.), New York (u. a.) 1993, 29-41.

<sup>375</sup> Es sei hier ein knapper Überblick über die wichtigsten im Kommentar verstreuten Lukreziana gegeben: Daß der Beginn von In Genesin massiv mit dem lukrezischen Venusprooemium spielt, wurde bereits vor längerem durch K. Smolak gezeigt (vgl. ders., Unentdeckte Lukrezspuren, passim); hinzuzufügen sind schwächere Anklänge an dasselbe auch am Beginn des Evangeliengedichtes (de ev. 6 *inhiant*; 8–10 die *Sympatheia* der Natur). Man wird indes nach weniger ‚prominenten‘ Passagen suchen, um weitergehende Vertrautheit des Dichters mit Lukrez nachzuweisen. Paradefall hierfür ist die Klausel *moenia mundi* (in gen. 28), die, von zwei Maniliusstellen abgesehen (NB.: Maniliuskenntnis, die bei Ps.-Hil. gelegentlich wahrscheinlich, mindestens möglich erscheint, spräche vollends gegen eine Datierung in karolingische Zeit!), nur bei Lukrez erscheint, und zwar wohl Lucr. 1, 73, also an einer ‚prominenten‘ Stelle, die aber nicht die Bezugsstelle ist; vielmehr belegen in gen. 28 *disponens* (Lucr. 5, 445 Bailey *disponere*) und in gen. 29 *varias rerum facies animasque futuras* (Lucr. 5, 440 Bailey: *dissimilis formas variasque figuras*), daß tatsächlich Lucr. 5, 454 für in gen. 28 *moenia mundi* Pate stand, eine keineswegs besonders bekannte Stelle; damit ist nebenbei auch bewiesen, daß Ps.-Hil. nicht von Alcuin *carm.* 1, 1445 *diversas numeri species variasque figuras* abhängt: Wie hätte er dann die beiden anderen Lukrezversatzstücke dazueraten sollen? – Weiters: Für in gen. 45 *mortalia pasceret aether* paßt Lucr. 1, 231 deutlich besser als Vorbild denn Verg. *Aen.* 1, 608; in gen. 121 *mollia terrae* basiert auf Lucr. 5, 780; in gen. 147 *permixtus corpore toto* dürfte auf Lucr. 3, 350sq. zurückgehen; de ev. 18 ähnelt Lucr. 5, 1424; de ev. 94 klingt an Lucr. 4, 1143 an; ein leider nur durch Konjekturen hergestelltes Lukrezianum ist außerdem noch das Wort *momine* (in gen. 33). Weniger sichere Beispiele wären etwa: in gen. 42 und Lucr. 1, 991 Bailey; de ev. 48 *varii animantia formis* und Lucr. 3, 32 (bzw. 4, 27): Hier sind zwar auch andere Bezugnahmen denkbar, doch hat an beiden Stellen der jeweils folgende Vers das Wort *volitent*, das Ps.-Hil. seinerseits in dem durch die Klausel als lukrezisch gekennzeichneten Vers de ev. 57 *ternaque tum binae volitant per moenia mundi* gebraucht. Jedenfalls zeigt die Vielzahl der Bezüge und ihre Streuung über das gesamte Werk des Lukrez die Vertrautheit des Bibeldichters mit jenem zur Genüge.

Dialog auf hohem interpretatorischen Niveau tritt und dabei selbst den als Polemiker gegen Lukrez bekannten Marius Victorius an Pointiertheit und polemischer Eleganz des öfteren übertrifft, unzweifelhaft in die Spätantike; unter den, wenn überhaupt, so durchwegs nur oberflächlich und meist nicht über das Niveau von Metrikflorilegien hinaus mit Lukrez vertrauten Dichtern der Karolingerzeit<sup>376</sup> stäche Ps.-Hil. hingegen als unerklärliches Unikum hervor. 5) Im Falle der karolingerzeitlichen Datierung des Doppelgedichtes müßten die sprachlichen Rezeptionsbelege bei Venantius Fortunatus und Alcimus Avitus<sup>377</sup> in anderer Richtung funktionieren, die pseudovictorinischen Gedichte *De lege Domini* und *De nativitate, vita, passione et resurrectione Domini*, wo wie im tatsächlich ins Frühmittelalter weisenden *Carmen de Benedicta* komplette Verse aus Ps.-Hil. übernommen sind, der karolingischen Zeit angehören; nichts davon erscheint wirklich plausibel.

## b) Der Autor

Daß die überlieferte Zuweisung an Hilarius von Poitiers nach der im vorhergehenden unternommenen Datierung unhaltbar ist, bedarf keiner Begründung. Anders steht es mit der Person des Hilarius von Arles († ~ 449, Bf. seit

---

<sup>376</sup> Hierzu vgl. Ganz, David, *Lucretius in the Carolingian Age: The Leiden Manuscripts and their Carolingian Readers*, in: *Medieval Manuscripts of the Latin Classics: Production and Use*, ed. Claudine A. Chavannes-Mazel und Margaret M. Smith (= *Proceedings of The Seminar in the History of the Book to 1500*, Leiden, 1993), Los Altos Hills – London 1996, 91–102, bes. 99f.

<sup>377</sup> Hierzu vgl. die Liste im Anhang; die Priorität gegenüber Ven. Fort. läßt sich am ehesten an folgenden Stellen zeigen: Gegenüber *de ev. 93 per inania bracchia iactat* (scil. ein Ertrinkender) ist Ven. Fort. *Mart. 4, 535 intolerabiliter per inania bombica iactans* (scil. ein gottloser Prahler) wohl sekundär, da, geht man davon aus, daß das ἄπαξ *bombica* syntaktisch wie *bracchia* zu denken ist (widrigenfalls die Formulierung zwar sinnvoll, aber sprachlich gräßlich wäre), *per inania* genaugenommen sinnlos, mithin vielleicht Beleg für eine nicht ganz geglückte Übernahme ist. Ferner ist Ven. Fort. *carm 3, 22* zu bedenken, das nicht nur gleich anhebt wie in gen. (1sq.: *Paruimus iussis, sacer et venerande sacerdos / et pater, imperiis, dulcis Avite, tuis.*), sondern auch inhaltlich ein sicheres Pendant darstellt (8: *lingua rudis*; cf. in gen. 4sq.: *lingua ... rauca*): Da wirkt nun das in Vers 2 nachklappende *et pater* wie eine absichtliche Reminiszenz an das bei Ps.-Hil. erst im dritten Vers erscheinende *tanti praeconia patris*. – Zu Strukturparallelen zwischen Ps.-Hil. und Alcimus Avitus vgl. Ehlers, W., *Bibelszenen in epischer Gestalt*, *VigChr.* 39 (1985), 353–369. Übrigens ergibt sich aus den extrem raren Parallelen zu Alcimus Avitus, die alle ohne weiteres mit zeitlicher Priorität des Ps.-Hil. erklärbar sind und durch Ehlers auch so erklärt werden, noch ein weiteres Element: Bei aller Vorsicht gegenüber einem *argumentum ex silentio* wäre es zumindest überraschend, wenn ein karolingischer Bibeldichter zwar Iuvencus und Sedulius ebenso benützte wie den im Mittelalter wenig beliebten Marius Victorius, den bekanntesten und populärsten aller spätantiken Bibeldichter aber, Alcimus Avitus, in nur sehr geringem Ausmaß: Man hätte es diesfalls nahezu mit einer ihrerseits erklärungsbedürftigen, jedenfalls aber außergewöhnlichen Verweigerung von Alcimusrezeption zu tun.

429/30), der immerhin einigermaßen in die fragliche Zeit passen könnte: Daß er als Dichter tätig war, belegen geringfügige Spuren eines Gedichtes über Thermalquellen<sup>378</sup>, andererseits sind wir über sein Leben und Werk durch eine eigene Vita nicht ganz sicheren Urhebers<sup>379</sup> sowie durch einen allerdings knappen Eintrag bei Gennadius (PL 58, 1100AB) derartig gut informiert, daß es, bei aller Vorsicht gegenüber einem argumentum ex silentio, merkwürdig erschiene, wenn ein von ihm stammendes doch auffälliges Poem wie das Doppelgedicht In Genesis / De Evangelio nie Erwähnung gefunden hätte. Theologisch könnte er als Autor, wenn auch nur notfalls, in Frage kommen, da die leichten Ansätze zu pelagianischem oder eher ‚semipelagianischem‘ Gedankengut, die im Gedicht gelegentlich beobachtbar sind<sup>380</sup>, zu der Charakterisierung des Bischofs von

<sup>378</sup> Bei Gregor von Tours, *De cursu stellarum* (MGH script. rer. merov. tom. 1, pars 2, Hannoverae 1885, p. 854–972; revid. Ndr. 1969, p. 404–422) 14 findet man die folgenden zwei Verspaare auf die Thermalquellen von Grenoble zitiert: *Si vere exurunt ignes, cur vivitis, undae? / Si vere extinguunt undae, cur vivitis, ignes?* sowie: *Lympharum in gremiis inimicos condidit ignes / communisque ortus imperat alta manus.* (Anth. Lat. 487 Riese). Freilich lassen sich aus diesen wenigen Versen Argumente weder für noch gegen die Verfasserschaft des Bischofs von Arles an den beiden fraglichen Bibelgedichten gewinnen.

<sup>379</sup> Editionen: PL 50, 1219–1245. Honorat de Marseille, *La vie d’Hilaire d’Arles. Texte latin de Samuel Cavallin.* Introd., trad. et notes par Paul-André Jacob, Paris 1995; hier 27–66 Überblick zur Person des Hilarius v. Arles. Der Text basiert auf: Cavallin, Samuel, *Vitae Sanctorum Honorati et Hilarii episcoporum Arelatensium* (Skripter Utgivna av Vetenskaps-Societeten i Lund 40), Lund 1952, 80–109. Die literarischen Leistungen des Hilarius behandelt § 14 der Vita. — Weiters vgl. Kolon, Benedikt OFM, *Die Vita S. Hilarii Arelatensis. Eine eidographische Studie* (= Rhetorische Studien 12), Paderborn 1925. Die qualitätvolle Arbeit stellt nach wie vor die beste Untersuchung zur Vita und ihrer chronologischen und autorenschaftlichen Probleme im Hinblick auf die Angaben bei Gennadius und Isidor dar, behandelt jedoch nicht die biographisch-historischen Angaben, sondern betreibt reine literarische Analyse in der Nachfolge der Biographieforschungen Friedrich Leos; zur Frage des Verfassers vgl. bes. 113–124; ferner vgl. Berschin, Walter, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter 1* (= Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 8), Stuttgart 1986, 245–249.

<sup>380</sup> Die wichtigsten seien hier knapp zusammengefaßt: Die Betonung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen und der von den Schilderungen der vorangehenden Schöpfungswerke abweichenden Details der Erschaffung des Menschen, wie sie sich in den Versen in gen. 116sq. zeigt (vgl. Anm. 643ff.); die Relativierung der Bedeutung des Sündenfalls, der nicht eine komplette Zerstörung der sich in der Fähigkeit des freien Willens und der Unterscheidungsfähigkeit zwischen gut und böse zeigenden gleichsam göttlichen Urnatur des Menschen (cf. Faust. Rei. grat. 2, 9), sondern nur eine Reduktion derselben mit sich brachte, wozu gut in gen. 160sq. (vgl. Anm. 704 sowie bei Anm. 149) nebst dem gesamten Schlußteil des Metrum in Genesisin paßt (vgl. Kommentar zu 169); das seit Tertullian (apol. 17, 6) gebräuchliche Konzept der *anima naturaliter Christiana*, das im Zuge der Debatte, ob Gott alle Menschen erlösen wolle und also etwa auch Heiden aus eigener Kraft sich ihm zu nähern vermöchten, oder ob gemäß der fast fatalistischen Auslegung von 1 Tim. 2, 4 (*Deus, qui omnes homines vult salvos fieri* durch Augustinus, der es in Kombination mit Matth. 16, 20

Arles durch Augustinus' gallischen Assistenten Prosper als eines pelagianisch angehauchten, in allem anderen aber eng sich an Augustinus anschließenden achtenswerten Theologen<sup>381</sup> paßt. Wenn man aber in Betracht zieht, daß v. a. das

---

*multi enim sunt vocati, pauci vero electi* nur auf die *electi* bezog (cf. Aug. corr. 14), nur eine Elite von Auserwählten seiner Gnade teilhaftig werden könne, aus sogenannter semipelagianischer Richtung gegen die extreme prädestinarianische Theologie des späten Augustinus ins Treffen geführt wurde, und das man schwach angedeutet am Schluß des pseudo-hilarianischen Genesisgedichtes (vgl. zu Vers 201 mit Anm. 724), massiv hingegen in De Evangelio (86– bzw. 91–104) wiederfindet. Alle diese Elemente zusammen ergeben die dem modernen Leser zweifellos sympathische, höchst unaugustinische optimistische Grundhaltung des Dichters, wie sie Pavlovskis, *Pastoral World*, 121. 123. 127. 132 zu Recht beobachtet. Nicht spezifisch semipelagianisch, doch immerhin in einschlägigem Kontext bestens bezeugt ist weiters die Betonung der Licht- und Sonnenkomponente der Geburt Christi, die in Spuren das gesamte pseudo-hilarianische Doppelgedicht, vor allem aber die entsprechende Passage am Beginn von De Evangelio durchzieht: vgl. etwa Faust. Rei. (dub.) serm. 2 (CSEL 21, p. 229sq.; derselbe Sermo zeigt übrigens ein für seine Entstehungszeit bemerkenswertes Maß an Marienfrömmigkeit, wie sie im Carmen de Evangelio gleichfalls anzutreffen ist). Man wird also nicht fehlgehen, wenn man Ps.-Hil., anders als etwa Miraglia (133ff. et passim), in das Lager der vor allem das Gallien des fünften Jahrhunderts dominierenden sogenannten Semi-pelagianer, also in den Umkreis etwa des Faustus von Reii einordnet.

<sup>381</sup> Aug. epist. 225, 9 (= Prosp. epist. 1) aus den Jahren 428/429. Vgl. dazu auch: Chadwick, Nora K., *Poetry and Letters in Early Christian Gaul*, London 1955, 181–183. Es spielt hier keine Rolle, daß die Reihe der Bischöfe von Arles allem Anschein nach nicht ganz gesichert ist: O. Chadwick wies bereits 1945 darauf hin, daß die Abfolge Patroclus (ermordet 426) – St. Honoratus († Jänner 429) – St. Hilarius möglicherweise um einen Bischof Euladius zwischen Patroclus und Honoratus ergänzt werden muß, sodaß eine Anordnung Patroclus († 426) – Euladius (426–427/28) – Honoratus (Beginn 428–Jänner 430) – Hilarius (ab 430) resultierte; der Brief Prosper's bezöge sich demnach auf Euladius, und tatsächlich bietet auch eine der von Goldbacher herangezogenen Handschriften (*P*<sup>3</sup>) die Namensform *Elladius*. Der aus diesem chronologischen Ansatz resultierende Vorteil ist eine allgemeine Verbesserung der etwas verworrenen zeitlichen Abfolge erstens der Publikationsdaten der zweiten und der dritten Tranche der *Collationes* des Johannes Cassianus, zweitens der Funktionen des Honoratus als Abt von Lérins und als Bischof von Arles, und drittens der Publikation von Augustinus' *De correptione et gratia* bzw. des Bekanntwerdens dieses brisanten Werkes in Gallien: Zu alledem siehe Chadwick, Owen, *Euladius of Arles*, *Journal of Theological Studies* 46 (1945; repr. 1964), 200–205; aufgegriffen wurde dieser Vorschlag, soweit ich sehen kann, nur von G. Bonner in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 26 (1996), 181 (s. v. Pelagius/Pelagianischer Streit): „Euladius (in den Manuskripten als Hilarius bezeichnet), der Bischof von Arles ...“ sowie von Nora Chadwick, *Poetry and Letters*, 179 mit Anm. 5, sowie 181f. — Doch wie dem auch sei, auch ohne das Attest Prosper's wird man für Hilarius von Arles (und nur er interessiert im Zusammenhang mit der Person des Autors von *In Genesis* und *De Evangelio*) ohne weiteres eine gewisse mögliche Reserviertheit gegenüber augustinischem Gedankengut annehmen können: Nicht umsonst etwa dürfte Papst Coelestin I sich in einem Brief vom 15. Mai 431 (epist. 31: PL 50, 528B–537B, insbes. 530A), alarmiert durch Prosper und dessen offenbar unvermeidlichen Begleiter Hilarius, der wohl mit dem Absender der Epistel 226 an Augustinus identisch ist, veranlaßt gesehen haben, dem gallischen Episkopat, welchem Hilarius von Arles zu diesem Zeitpunkt ganz gewiß angehörte, den etwa ein

Genesisgedicht noch in vielen anderen Punkten deutlich von der jeweiligen exegetischen Lehrmeinung Augustinus' abweicht, müßte Prosper, den doch respektablen zeitlichen Abstand zwischen seinem Brief und der mutmaßlichen Abfassung der pseudo-hilarianischen Carmina, in welchem Zeitraum Hilarius von Arles durchaus eine gewisse Entwicklung durchgemacht haben kann, nicht berücksichtigt, sich entweder geirrt oder aber seine Charakteristik etwas geschönt haben, falls wirklich der Bischof von Arles unser gesuchter Autor sein sollte. Vor allem aber macht die Datierung Schwierigkeiten: Mit dem etwa 449 verstorbenen Hilarius von Arles rückt man bedenklich nahe an den Beginn der oben skizzierten Datierung, und vollends wenn man die Widmung an Papst Leo ernstnimmt (und ich bin geneigt, dies zu tun) und berücksichtigt, daß Hilarius ab etwa 445 in schwerem Streit um kirchenrechtliche Kompetenzen mit Leo lag, diesem also wohl kaum in seinen letzten Lebensjahren Gedichte geschrieben haben wird, bleibt für eine Verfasserschaft Hilarii Arelatensis fast keine Zeit mehr.<sup>382</sup>

Vollends aus theologischen Gründen scheidet ein weiterer, durch Rivetus und Labbe vorgeschlagener und durch Gamber erneut ins Spiel gebrachter Hilarius, offenbar Laie und dem unmittelbaren Umfeld Prosper's zuzuzählen, aus: Er ist eigentlich nur als Verfasser des mit dem oben erwähnten Brief Prosper's gemeinsam an Augustinus gesandten 226. Briefes der augustininischen Briefsammlung bekannt<sup>383</sup> und zeigt darin solche Distanz gegenüber (semi)-pelagianischer Theologie und enge Anlehnung an den als höchste Autorität anerkannten Augustinus, daß, den zeitlichen Abstand und eine mögliche Entwicklung des Autors wiederum nicht berücksichtigt, seine Verfasserschaft an den fraglichen Gedichten ein Ding der Unmöglichkeit ist. Ähnlich liegt, um die unter den Korrespondenten des Augustinus erscheinenden Hilarii zu vervollständigen, der Fall des Syracusaners Hilarius, der sich mit theologischen Fragen, die den Pelagianerstreit betreffen, an Augustinus wandte und von diesem eine gut zwanzigmal so lange Antwort erhielt (Aug. epist. 156 und 157): Hier ist es der recht schlichte Geist, von welchem der Brief dieses Hilarius knappes, aber beredtes Zeugnis ablegt, aufgrund dessen man unmöglich diese Person mit dem qualitätvollen Autor der beiden Gedichte gleichsetzen wird.

---

Dreivierteljahr zuvor verstorbenen Augustinus in merklich kalmierendem Tonfall ausdrücklich als Nicht-Häretiker zu empfehlen: Die Situation war offenbar darnach, daß man darauf extra hinweisen mußte.

<sup>382</sup> Absurd ist es jedenfalls, hinsichtlich des Autors von In Genesis von „Pseudo-Hilary of Arles“ zu sprechen, wie dies John J. Contreni (*The Cathedral School of Laon from 850 to 930. Its Manuscripts and Masters*, München 1978, 177, Nr. 183) tut.

<sup>383</sup> Mit größter Wahrscheinlichkeit ist er identisch mit dem in Anm. 381 erwähnten Begleiter des Prosper anlässlich ihrer Vorsprache bei Coelestin I im Frühjahr 431.

Und schließlich der nicht genau definierbare *consacerdos* Hilarius (vielleicht später Bischof von Narbonne), an welchen Augustinus seine Epistula 178 per Schiffspost sandte, um ihn über die Irrlehre der Pelagianer zu informieren, scheint als gesuchter Dichter gleichfalls nicht recht passend: Offenbar ging Augustinus ja davon aus, daß dieser über Pelagianismus nicht Bescheid wüßte, was schlecht ins Muster des selbst zum Pelagianismus tendierenden Ps.-Hil. paßt, es sei denn man nähme als aparten dogmengeschichtlichen Schnörkel an, daß hier versehentlich Augustinus selbst durch seinen Brief einen *consacerdos*, der sonst vielleicht gar nicht auf die Idee gekommen wäre, zum Pelagianismus bekehrte. Außerdem datiert jener Brief von 416, etwa dreißig Jahre vor dem frühesten realistischen Entstehungszeitpunkt der beiden Carmina: Der Briefempfänger müßte demnach in sehr jungen Jahren schon von Augustinus als *frater* und *consacerdos* bezeichnet worden sein, wenn er rein zeitlich als Dichter überhaupt noch in Frage kommen wollte; das gleiche Problem stellt sich übrigens auch beim oben erwähnten Syracusaner Hilarius.<sup>384</sup>

Wenn schon nach einem in die fragliche Zeit passenden Hilarius gesucht wurde, so verwundert es, daß der allernaheliegendste noch nicht vorgeschlagen wurde: Jener Hilarius oder Hilarus (beide Namensformen sind belegt und für die Überlieferung gleichwertig), der als Diakon und offenbar enger Mitarbeiter Leos I dessen Gesandter auf der sog. Räubersynode von Ephesos war und nach Leos Tod ihm sogar auf dem Papstthron nachfolgte (sed. 461–468). Bei ihm zumindest ergäben sich weder zeitliche noch persönliche Probleme mit einer Gedichtwidmung an Leo, die theologischen Neigungen einmal beiseite gelassen; doch ist über Papst Hilar(i)us zu wenig bekannt<sup>385</sup>, als daß eine weitere Verfolgung dieser Theorie erfolgsversprechend erschiene.

Das Grundproblem aber ist, daß alle diese Theorien von der Hypothese ausgehen, die Angabe „Hilarius Pictaviensis“ bzw. „Pectavensis“ in den Handschriften sei dahingehend aufzulösen, daß, wenn schon nicht Hilarius von Poitiers, so doch irgendein Hilarius der Autor sein müsse; so ja auch die Definition in den neueren Handbüchern (vgl. oben zur Forschungsgeschichte).

<sup>384</sup> Die Datierungen der einzelnen Briefe und ergänzende Informationen nach dem von J. Divjak verfaßten Artikel „Epistulae“ im Augustinus-Lexikon, Vol. 2, Basel 2001, Sp. 893–1057.

<sup>385</sup> Es existieren einige ausschließlich mit kirchenrechtlichen Fragen befaßte Briefe an gallische und spanische Bischöfe aus seinem Pontifikat (PL 58, 11–32) sowie ein kurzer Bericht über die Ereignisse in Ephesos an Kaiserin Pulcheria noch aus seiner Zeit als Diakon (PL 54, 837A–839A). Die Briefe zusammen mit den kurzen und für die in den pseudo-hilarianischen Gedichten behandelten Themen gänzlich uninteressanten Akten des kleinen Konzils von S. Maria Maggiore in Rom vom Jahr 465, das unter dem Vorsitz Papst Hilar(i)us' stattfand, auch in der *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* des Joannes Dominicus Mansi, tom. VII, Florentiae 1762, Sp. 922–968.

Doch diese Hypothese<sup>386</sup> ist bestenfalls ebenso wahrscheinlich wie die Theorie Herzogs, der „Hilarius von Poitiers“ als absichtliche Etikettierung eines vielleicht zu diesem Zeitpunkt bereits anonymen Gedichtes / Gedichtepaares im Zuge der karolingischen Corpusbildung betrachtet (vgl. oben 55f.). Immerhin spricht dafür, daß tatsächlich ein bewußter ‚Umetikettierungsvorgang‘ erfolgte, daß die Angabe *ad Leonem papam* mit einiger Wahrscheinlichkeit alt und mitüberliefert ist; wenn aber dieser Bestandteil der Überschrift korrekt erhalten blieb, warum dann nicht auch ein Autorenname<sup>387</sup>? Außerdem wirken auch die Titel *Metrum in Genesin* und *Carmen de Evangelio* nicht ursprünglich, sondern eher wie Resultate des karolingischen Trennungsprozesses zwischen Genesis- und Neutestamentlichem Teil.

Damit bleiben nur noch allgemeine Aussagen über den anonym bleibenden Autor zu treffen: Er muß einigermaßen begabt (die hohe Qualität der Dichtung des Ps.-Hil., wie sie erstmals von Z. Pavlovskis festgestellt wurde<sup>388</sup>, konnte im Zuge der Kommentierung durchwegs bestätigt werden) gewesen sein, zwar nicht eben genial in der Weise eines Prudenz, doch ausreichend, seinen Stoff geschickt zu wählen, ihn einem ansprechenden, in gewisser Weise pointierten Konzept anzupassen und in schöner Sprache, bei Musikalität verratender Variatio zwischen verschiedenen erhabeneren oder nüchterneren Stilniveaus und verschiedener Ausführlichkeit der Erzählung darzustellen, mithin um ihn zu den

---

<sup>386</sup> In gleicher Weise spukt bis heute der von Peiper konstruierte Dichter ‚Cyprianus Gallus‘ durch die Literaturgeschichte, obwohl bereits von den frühesten Rezensenten des CSEL 23 (vgl. oben Anm. 82) wenigstens Ad. Jülicher, J. Huemer sowie H. Best dagegen protestiert, die anderen sich größtenteils skeptisch geäußert hatten; einzig Wölfflin ergriff ausdrücklich für ‚Cyprianus Gallus‘ Partei, was dessen Eindringen in den ThLl erklärt.

<sup>387</sup> Es sei nur zur Sicherheit darauf hingewiesen, daß es keinerlei Hinweis darauf gibt, daß das pseudo-hilarianische Doppelgedicht jemals in Gemeinschaft mit Werken des Hilarius von Poitiers überliefert worden wäre, sodaß durch Eindringen eines vorschnellen *eiusdem* ... in die Überschrift der tatsächliche Autor ersetzt worden sein könnte. Mutatis mutandis gilt dasselbe übrigens auch von allen anderen pseudonymen Gedichten der durch die beiden Laudunenser Codices repräsentierten Gruppe. – Übrigens deutet auch die graphische Gestaltung der ältesten den Gedichtbeginn enthaltenden Handschrift *B* auf einen Bruch zwischen der Überschrift mit Autorenname und Gedichttitel einerseits und der Widmungsangabe andererseits hin: Denn der Zusatz *ad leonem papam* ist dort nicht einfach an die Überschrift angefügt, sondern separat von jener vertikal zwischen die zwei Textspalten gesetzt.

<sup>388</sup> Pavlovskis, *Pastoral World*, 121: „Much of its interest resides in the author’s talent for applying and exploiting his intimate and profound knowledge of pagan poetry as he writes on a Christian subject. Totally at ease in conflating the two, he does not limit his borrowings from the classics to convenient *purpurei panni*. Nor is Hilarius devoid of literary merit. Those who read him are impressed by the delicacy and elegance of his expression, his sophistication, the hymn-like beauty of the poem, and the charm of its optimism – perhaps its greatest attraction to the present writer.“ Leider erwies sich das feine Gespür Pavlovskis in bezug auf die Zusammengehörigkeit der beiden pseudo-hilarianischen Gedichte nicht als ebenso unfehlbar: vgl. oben bei Anm. 189.

fähigsten Poeten seiner Zeit zu zählen. Was die Haltung des Ps.-Hil. gegenüber der heidnischen Kultur bzw., falls man dies als Gegenpol hierzu auffassen darf, den Grad seiner Christianisierung betrifft, konnte durch die Kommentierung allenthalben eine ungewöhnlich hohe Vertrautheit mit nicht nur den im Schulunterricht obligatorischen Autoren der heidnischen Literatur wie Vergil und allenfalls Ovid, sondern auch mit entlegeneren wie Lukrez, evt. Manilius und Silius etc., d. h. eine außergewöhnlich hohe Bildung aufgezeigt werden. Auch scheut der Dichter in ganz ungewöhnlicher Weise nicht davor zurück, gelegentlich, wenn Bibel und klassisch-heidnische Pendanttexte einander widersprechen, z. B. der Kosmogonie Ovids gegenüber der des Buches Genesis den Vorzug zu geben.<sup>389</sup> Somit wird man Ps.-Hil. in die Reihe jener hochgebildeten, auf eine religiöse Zugehörigkeit nicht immer hundertprozentig festlegbaren<sup>390</sup> Vertreter der spätesten lateinisch-antiken Hochkultur zu zählen haben, wie man

---

<sup>389</sup> Eine leichte Relativierung erfährt die Kühnheit, als welche dieses Vorgehen dem modernen Betrachter vielleicht erscheinen mag, wenn man einerseits mit dem ganz verbreiteten Topos, alle heidnische Weisheit sei ohnedies nur mehr oder minder verballhorntes Derivat aus alttestamentlichen Schriften, rechnet, andererseits in Erwägung zieht, daß die ovidische Kosmogonie möglicherweise wirklich unter anderem aus jüdisch-hellenistischen Quellen gespeist sein mag: hierzu vgl. Speyer, Wolfgang, Spuren der 'Genesis' in Ovids Metamorphosen?, in: Kontinuität und Wandel. Lateinische Poesie von Naevius bis Baudelaire. Franco Munari zum 65. Geburtstag, Hildesheim 1986, 90–99; Ndr. in: Speyer, Wolfgang, Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld. Ausgewählte Aufsätze (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 50), Tübingen 1989, 431–439.

<sup>390</sup> Man denkt an das frostige Verdikt A. Hudson-Williams (Virgil and the Christian Latin Poets, in: Proceedings of the Virgil Society & (1966/67), 11–21; Zitat 21): „... it may be just to say that Christianity never found its truest poetical expression as long as its utterances were subject to the influences of old. Its poetry was couched in a language that was purely literary and artificial; its metrical forms a mystery to the many; and the savour of classical echoes the enjoyment of the few. It was inevitable that at some time the Christian spirit should find a more natural outlet in a different form of verse and of language; and it was no coincidence that its development took place in a time when Roman civilization was completely transformed.“ oder auch an die beißende Charakterisierung des dem Ps.-Hil. ja zeitlich nahestehenden Sedulius durch Ernst Robert Curtius (Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter, <sup>7</sup>Bern – München 1969, 455): Sedulius „beweist, daß auch ein Neubekehrter den Flitterkram des heidnischen Schulrhetors in sein Christenleben hinübernehmen, ja ihn sogar zu einem christlichen Gewande umarbeiten und damit prunken konnte“, Bemerkungen, die man auch auf Ps.-Hil. zu übertragen geneigt sein könnte. Dem ist grundsätzlich entgegenzuhalten, daß, soweit entsprechende Äußerungen vorliegen, noch kein Leser der pseudo-hilarianischen Gedichte den Eindruck des „purely literary and artificial“ hatte: Mag diese Form von Literatur auch tatsächlich nur für eine gebildete Elite gedacht und verständlich gewesen sein (was noch kein Fehler ist: Wieviele Prozent selbst der seinerzeitigen österreichischen Bevölkerung waren imstande, Grillparzers ‚Bruderzwist‘ zu verstehen?), so handelt es sich doch um einen von seinem Gegenstand begeisterten und von seinem poetischen Tun überzeugten Dichter, womit wichtige Grundvoraussetzungen für vollgültige Poesie jedenfalls gegeben sind.

sie etwa im Kreis um den ungefähr gleichzeitigen Bischof Sidonius Apollinaris oder eine Generation später in der Person des Dracontius findet. Anders formuliert zeigt sich, wie an vielen anderen Literaten der Zeit, so auch an Pseudo-Hilarius die Unmöglichkeit, zwischen Christentum und Heidentum im fünften Jahrhundert noch scharf zu trennen.<sup>391</sup> Dazu paßt auch, daß als Heimat aufgrund seiner ‚semipelagianischen‘ Tendenzen und vielleicht aufgrund der Parallele zum Grabgedicht des Nymfius<sup>392</sup> mit gewisser Vorsicht der gallische Raum vorstellbar ist, im fünften Jahrhundert eine kulturelle Hochburg, in der das Auftreten eines so gebildeten Autors nicht zu verwundern braucht.

---

<sup>391</sup> Zu widersprechen ist Geffcken, der in einem für seine Zeit bahnbrechenden, heute nahezu völlig überholten Artikel (Geffcken, Johannes, *Antike Kulturkämpfe*, NJb. f. d. Klassische Altertum, Geschichte und Deutsche Literatur 15 (1912), 593–611) von Personen, die „ihre Tätigkeit zwischen Christentum und Heidentum in reinlicher Scheidung zu halbieren glauben“, von „im Grunde halben Persönlichkeiten“ spricht (606f.), Personen, die zwar an sich unfruchtbar, aber als Katalysatoren für die Überführung antiken Kulturgutes in das christliche Mittelalter nützlich gewesen seien, und für die er die Ausdrücke „Halbchristen“ bzw., bis heute etwa für Ausonius gerne gebraucht, „Namenchristen“ einführt. Von „reinlicher Scheidung“ kann kaum einmal die Rede sein, sieht man von Spezialfällen wie vielleicht Synesios von Kyrene, den beiden Werken des Nonnos oder der degoutanten Figur des Firmicus Maternus ab, vielmehr sind nicht nur auf einer Skala von reinem Heidentum bis zu reinem Christentum alle Zwischenabtönungen möglich, sondern es läßt sich auch eine solche Skala kaum mit Recht erstellen, so gleichmäßig münden das von der Nützlichkeit von Kultur und Bildung allmählich überzeugte Christentum und das längst tolerant gewordene, in seiner philosophischen Grundtönung von sich aus einem abstrakten Monotheismus, dem das zumal aus Stoa und Neuplatonismus immer stärker gespeiste Christentum selbst nahesteht, zuströmende Heidentum ab dem späteren vierten Jahrhundert ineinander. Pseudo-Hilarius ist ein Beispiel für die Selbstverständlichkeit dieses Synkretismus. – Vgl. auch die oben Anm. 388 angeführte Aussage Pavlovskis. – Beachtenswert, wenn auch etwas zu sehr zugespitzt hierzu die Ausführungen W. Kirschs (*Die lateinische Versepeik des 4. Jahrhunderts*, 140–150), der nach einer bereits relativ klassizistischen Periode christlicher Literatur zu Beginn des vierten Jahrhunderts in der zweiten Hälfte desselben eine Phase verstärkter christlicher Skepsis gegenüber der klassisch-antiken Kultur beobachten möchte, welche dann im fünften Jahrhundert erst zur endgültigen Einverleibung des überwundenen Heidentums führe: Ob dieses Auf und Ab nicht in Wahrheit nur ein scheinbares ist, insofern im Laufe des vierten Jahrhunderts die historische Situation vielen Christen erlaubte, ihre seit jeher dem sog. Heidentum gegenüber feindselige Handlung nicht mehr, wie früher, zu kaschieren, sondern offen auszusprechen (man denkt in der bildenden Kunst an den plötzlichen Wegfall von zuvor beliebten indifferenten, heidnisch ebenso wie christlich deutbaren Symbolen wie etwa dem des ‚Guten Hirten‘ in der Sepulkralplastik zugunsten eindeutig christlicher Symbole ab konstantinischer Zeit: Für den freundlichen Hinweis danke ich Johannes Divjak), sodaß die tatsächliche Entwicklung der Gesinnung, unabhängig vom Grad ihrer uns feststellbaren Artikulationen, in Wahrheit eine annähernd lineare von einem Zustand heftiger Aversion gegen die klassische Kultur hin zu einer immer stärkeren Aufnahmebereitschaft jener gegenüber wäre, darf m. E. bezweifelt werden.

<sup>392</sup> Vgl. Kommentar zu in gen. 167.