



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„*Et statim gallus cantavit.*“ Die Hymnen des Ambrosius
und des Prudentius zum Hahnenschrei im Vergleich

Verfasserin

Cornelia Blank

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philologie (Mag. phil.)

Wien, 2011

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 190 347 338

Studienrichtung lt. Studienblatt:

UF Französisch, UF Latein

Betreuer:

Univ. Prof. Dr. Kurt Smolak

INHALTSVERZEICHNIS

1. Einleitung	5
2. Lateinischer Text und Übersetzung.....	9
2.1 Ambrosius, Aeterne rerum conditor.....	9
2.2 Prudentius, Cathemerinon 1	12
3. Ambrosius, Aeterne rerum conditor.....	18
3.1 Allgemeines zum Hymnus des Ambrosius	18
3.2 Anmerkungen zum Metrum.....	19
3.3 Aufbauanalyse	19
3.4 Einzelinterpretation	20
4. Prudentius, Cathemerinon 1.....	24
4.1 Allgemeines zum Hymnus.....	24
4.2 Aufbauanalyse	24
4.3 Einzelinterpretation	29
5. Vergleich der beiden Morgenhymnen.....	69
5.1 Intention und Zielpublikum	69
5.2 Hymnenform	73
5.3 Komposition im Detail – Parallelen, Erweiterungen und Auslassungen	74
5.4 Präsenz von Gott-Vater und Gott-Sohn	80
5.5 Allegorie	81
5.6 Die Verleugnung Christi durch Petrus	84
6. Schlusswort.....	88
7. Bibliographie	90
8. Anhang	96
8.1 Abstract.....	96
8.2 Curriculum vitae	98

1. Einleitung

Der Lobpreis eines Gottes in Form eines Hymnus ist eine sehr alte Form, die sich schon bei den Ägyptern findet. Eines der berühmtesten Beispiele stellt der *Große Sonnenhymnus* des Königs Echnaton, des Mannes Nophretetes dar, der während dessen Regierungszeit um 1345 v. Chr. verfasst wurde und gemeinsam mit dem *Kleinen Sonnenhymnus* den Pharao selbst als Verfasser bezeichnet. Echnaton war es nämlich, der als erster den ägyptischen Sonnengott im Rahmen der offiziellen Staatsreligion monotheistisch verehren ließ.¹ Obwohl er deutlich älter ist als die klassischen antiken Hymnen, enthält dieser Hymnus bereits die typischen Elemente Epiklese und Aretalogie.

Im griechischen Bereich nimmt der Hymnus seine Entwicklung von Homer an. Obwohl ὕμνος anfänglich noch jegliche Art von Gesang bezeichnen konnte, wurde der Begriff ab dem 5./4. Jh. v. Chr. als „Gesang für einen Gott“ definiert (Plat. rep. 10, 607a). Diese Begriffsbezeichnung umfasst sowohl Wort und Melodie, als auch den Vortrag des Liedes selbst.

Hymnen, mit Aulos- oder Kitharabegleitung gesungen, waren gemeinsam mit anderen Kulthandlungen ein feststehendes Element des Gottesdienstes. Ihre Funktion bestand darin, die angebetete Gottheit auf die Verehrung aufmerksam zu machen und sie den Bitten der Menschen wohl gesonnen zu stimmen.

Als eines der ältesten literarischen Beispiele seien die verschiedenen Arten von Götterhymnen in der Ilias angeführt, wie etwa Paiane an Apollo, mit der Bitte um Erlösung von der Pest (Il. 1, 472-474). Zweifelsfrei nicht von Homer stammen die so genannten *Homerischen Hymnen*, unter denen sich die vier großen Hymnen an Demeter, Apollo, Hermes und Aphrodite befinden. Mit diesen Gesängen wollte der Rhapsode die Götter seinem Beitrag zum ‚Homerwettbewerb‘ gnädig stimmen.

Weitere hymnische Gedichte sind von den Dichtern Alkaios, Sappho, Anakreon, sowie Kallimachos und Aristoteles erhalten, der als erster mit seinem Hymnus an die Tugend eine Veränderung herbeiführte, indem er auf abstrakte und personifizierte Begriffe dichtete.²

¹ Diesen Hinweis verdanke ich Prof. Christine Ratkowsch, die diese Beobachtung jedoch noch nicht publiziert hat. Bezüglich der Angaben zum Hymnus und zu Echnaton vgl. Bayer, Chr., Echnaton. Sonnenhymnen. Ägyptisch / Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Christian Bayer. Stuttgart 2007 (Reclams Universalbibliothek Nr. 18492), 98 f.

² Vgl. Furley, W. D., Hymnos, Hymnus. I. Der griechische Hymnus, in: DNP 5 (1998), 788 – 791.

Auch in der lateinischen Literatur war der Hymnus als literarische Gattung bereits früh bekannt, was zum Beispiel Catulls Hymnus an Diana (Catull. 34) oder zahlreiche hymnische Gedichte von Horaz beweisen. Da der Hymnus jedoch immer mehr von seinem kultischen Anlass losgelöst wurde, finden sich zunehmend gattungsfremde Motive, wie politische Ereignisse (Hor. carm. 1, 21; 1, 35; 3, 4;) oder die Zweckentfremdung der Hymnenform (Hor. carm. 3, 21 ist ein Geburtstagsgedicht an Messalla).

Des Weiteren wurden Hymnen häufig in eine andere literarische Gattung integriert. Schon in der Ilias begegnen Hymnen, wie vorher erläutert, aber auch in den Ἕπῳ καὶ ἡμέραι Hesiods, an deren Anfang ein Hymnus an Zeus steht. In der lateinischen Literatur findet man ebenfalls zahlreiche Beispiele, wie etwas das in Form eines Hymnus an Venus gestaltete Proömium zu Lukrezens *De rerum natura* (Lucr. 1, 1-43). Es ist auch möglich, einzelne Elemente des Hymnus herauszugreifen und in einen gattungsfremden Kontext zu integrieren, wie dies Ovid häufig in den *Metamorphosen* tut. Met. 4, 11 - 17 trifft man auf eine Liste von Bacchus-Epiklesen, met. 1, 515 – 524 prahlt Apollo vor Daphne in Form einer hymnischen Selbstaretalogie.

Schließlich finden sich auch zahlreiche Parodien des Hymnus als Gattung oder des Hymnenstils, wie zum Beispiel Mart. 5, 24 an den Gladiator Hermes, wo die Hymnen an Hermes Trimegistus parodiert werden, oder Maxim. eleg. 5, 87 – 104 an die *mentula*.³

Der christliche Hymnus in lateinischer Sprache nimmt seinen Anfang in der liturgischen Praxis mit dem anonymen, vom Griechischen ins Lateinische übersetzte *Gloria in excelsis*.⁴ Dank dem Bischof **Hilarius von Poitiers**, der während seines Aufenthalts in Syrien oder Phrygien die gesungenen Hymnen der Ostkirche kennenlernte und diese in den Westen brachte, fand diese Form der Gotteslobes im 4. Jahrhundert auch Eingang in die christliche Literatur. Hilarius setzte nämlich den Kirchengesang zu antihäretischen Zwecken im Kampf gegen den Arianismus ein, genauso wie bereits Arius sich der Dichtung bedient hatte, um seine Lehre zu verbreiten.

³ Vgl. Fusillo, M., Hymnos, Hymnus. II. Der lateinische Hymnus, in: DNP 5 (1998), 792 – 794.

⁴ Vgl. Fuhrer, Th., Hymnos, Hymnus. III. Der christliche Hymnus, in: DNP 5 (1998), 794.

Weder seine Hymnen noch die trinitarischen Prosahymnen des **Marius Victorinus** fanden jedoch großen Anklang im Volk. Der Grund dafür liegt einerseits darin, dass Hilarius seine Hymnen teils in horazischen Metren verfasste, die von der breiten Masse nicht mehr verstanden wurden. Andererseits waren sie vorwiegend theologischen Inhalts, da Hilarius vor allem christologische Themen behandelte, wobei er sich besonders auf die Inkarnation bezog. Marius Victorinus richtete sich mit seiner Hymnendichtung ohnehin nicht an die breite Masse, sondern verfolgte das Ziel, für eine philosophische Elite zu dichten.⁵ Das hohe philosophische Niveau seiner Werke sowie die bereits von Hieronymus scharf kritisierte sprachliche Schwierigkeit des Autors stellten ein großes Rezeptionshindernis dar.⁶

Erst der Mailänder Bischof und Kirchenvater **Ambrosius** vermochte dem Kirchengesang zum Durchbruch zu verhelfen und seine volksnahen Hymnen erfolgreich im Kampf gegen die Arianer einzusetzen.

Ebenfalls der Hymnendichtung widmete sich **Aurelius Prudentius Clemens**, ein jüngerer Zeitgenosse des Ambrosius, der an der Wende vom vierten zum fünften Jahrhundert wirkte. Er verfolgte mit seinen Hymnen jedoch eine andere Intention, indem er Hymnen schrieb, die nicht für die Liturgie gedacht waren, sondern vielmehr für die Lektüre gebildeter Christen.

Es bleibt dem Leser nicht verborgen, dass sich Prudentius in seinem Hymnenzyklus *Liber Cathemerinon* bisweilen deutlich an den Hymnen des Ambrosius orientiert. Von Ambrosius sind vier authentische Hymnen überliefert, ein Hymnus zum Hahnenschrei (*Aeterne rerum conditor*), ein Morgenhymnus (*Splendor paternae gloriae*), einer zur dritten Stunde (*Iam surgit hora tertia*) und ein Abendhymnus (*Deus creator omnium*). Zum Teil richtete sich auch Prudentius nach diesen Gebetszeiten, weshalb aus seiner Feder ebenfalls ein Hymnus zum Hahnenschrei (*Ad galli cantum*) erhalten ist.

Aus diesem Grund liegt es nahe, einen Vergleich zwischen den beiden Hymnen zum *Gallicinium* anzustellen. Natürlich ist diese Arbeit nicht die erste, die das Ziel einer Gegenüberstellung dieser Hymnen verfolgt, da dies bereits einige Wissenschaftler

⁵ Vgl. Simonetti, M. & Prinzivalli, E., *Storia della letteratura cristiana antica*, Casale Monferrato 1999, 411.

⁶ Vgl. Smolak, K., *O beata trinitas. Zu den trinitarischen Hymnen des Marius Victorinus*, in: Leitgeb, M.Ch. – Toussaint, St. – Bannert, H. (Hg.), *Platon, Plotin und Marsilio Ficino*, Wien 2009 (WS Beiheft 33), 75f.

unternommen haben. Die meisten Arbeiten beschränken sich in ihrem Vergleich allerdings auf einzelne Passagen der Hymnen, einen gewissen Aspekt, wie beispielsweise die Allegorie, oder ziehen eine ganzheitliche Betrachtung vor.

Deshalb besteht das Ziel meiner Arbeit darin, allen diesen Punkten gerecht zu werden und eine umfangreiche Gegenüberstellung anzustellen.

Zum einen werde ich mich mit den beiden Dichtern beschäftigen und die Umstände der Verfassung, das Zielpublikum, die geplante Verwendung und die Intention der Dichter erläutern.

Zum anderen werde ich die beiden Hymnen zum Hahnenschrei genauer beleuchten, deren Aufbau und Struktur untersuchen, um schließlich zu einer ausführlichen Interpretation jedes einzelnen Hymnus zu kommen.

Diese Detailkenntnis ist förderlich für den anschließenden Vergleich, bei dem ich so vorgehen werde, dass ich zuerst ganzheitliche Aspekte wie die dahinterstehenden Absichten der Dichter untersuche sowie die Hymnenform.

Danach werde ich mich einem detaillierten Vergleich zuwenden, der Parallelen, Erweiterungen und Auslassungen beleuchtet.

Im Anschluss daran lenke ich die Gegenüberstellung auf einzelne Aspekte, nämlich auf die Allegorie, die in beiden Hymnen eine bedeutende Rolle spielt, die Präsenz von Gott-Vater und Gott-Sohn in den Hymnen und komme schließlich zur Biblepisode der Verleugnung Christi durch Petrus, die beide Dichter in ihren Hymnus integriert haben.

2. Lateinischer Text und Übersetzung

2.1 Ambrosius, Aeterne rerum conditor

Ambr. hymn. 1⁷

<i>Aeterne rerum conditor, noctem diemque qui regis et temporum das tempora, ut alleves fastidium :</i>		<i>Surgamus ergo strenue! Gallus iacentes excitat et somnolentos increpat, gallus negantes arguit.</i>	20
<i>praeco diei iam sonat noctis profundae pervigil, nocturna lux viantibus a nocte noctem segregans.</i>	5	<i>Gallo canente spes redit, aegris salus refunditur, mucro latronis conditur, lapsis fides revertitur.</i>	
<i>Hoc excitatus lucifer, solvit polum caligine, hoc omnis errorum chorus vias nocendi deserit,</i>	10	<i>Iesu, labentes respice et nos videndo corrige: si respicis, lapsus cadunt fletuque culpa solvitur.</i>	25
<i>hoc nauta vires colligit pontique mitescunt freta, Hoc ipse petra ecclesiae canente culpam diluit.</i>	15	<i>Tu, lux, refulge sensibus mentisque somnum discute! Te nostra vox primum sonet et vota solvamus tibi.</i>	30

⁷ Der lateinische Text stammt aus: FONTAINE, J., Hymne 1, „Aeterne rerum conditor“, in: Fontaine, J., Ambroise de Milan. Hymnes. Texte établi, traduit et annoté sous la direction de Jacques Fontaine, Paris 1992.

Übersetzung:

Ewiger Schöpfer der Welt,
der du über Tag und Nacht herrschst
und alle Zeiteinheiten gibst,
damit du die Langeweile verhinderst:

Schon singt der Herold des Tages, 5
der die tiefe Nacht durchwacht,
nächtliches Licht für die Menschen unterwegs,
die Nacht von der Nacht scheidend.

Wenn er kräht, wird der Morgenstern wachgerufen und
erlöst den Himmel vom tiefen Dunkel, 10
wenn er kräht, unterlässt die ganze Schar der Dämonen
ihre boshafte Umtriebe,

wenn er kräht, sammelt der Seefahrer Kräfte
und die Wogen des Meeres legen sich,
wenn er kräht, reinigt sich sogar der Fels der Kirche 15
von seiner Schuld.

Lasst uns also entschlossen aufstehen:
Der Hahn erweckt die Liegenden
und tadelt die Langschläfer,
der Hahn überführt die Leugner . 20

Wenn der Hahn kräht, kehrt die Hoffnung zurück,
Heilung wird den Kranken neu geschenkt,
der Dolch des Räubers wird verborgen,
den Abgefallenen kehrt der Glaube zurück.

Jesus, wende den Blick den Strauchelnden zu 25
und bessere uns durch deinen Blick:

Wenn du auf uns schaust, fallen die Sünden ab,
und die Schuld löst sich in Tränen auf.

Du, Licht, leuchte auf in unseren Sinnen

und vertreibe den Schlaf der Seele!

30

Dich soll unsere Stimme zuerst besingen,

Und wir wollen unseren Mund öffnen, um Gebete zu sprechen.

2.2 Prudentius, Cathemerinon 1

Cath. 1, Hymnus ad galli cantum⁸

*Ales diei nuntius
lucem propinquam praecinit,
nos excitator mentium
iam Christus ad vitam vocat.*

*ut, cum coruscis flatibus
aurora caelum sparserit,
omnes labore exercitos
confirmet ad spem luminis.*

*“Auferte”, clamat, “lectulos 5
aegros, soporos, desides,
castique, recti ac sobrii
vigilate, iam sum proximus!*

*Hic somnus ad tempus datus 25
est forma mortis perpetis,
peccata, ceu nox horrida
cogunt iacere ac stertere,*

*Post solis ortum fulgidi
serum est cubile spernere, 10
ni parte noctis addita
tempus labori adieceris.“*

*sed vox ab alto culmine
Christi docentis praemonet, 30
adesse iam lucem prope,
ne mens sopori serviat:*

*Vox ista, qua strepunt aves
stantes sub ipso culmine
paulo ante quam lux emicet, 15
nostri figura est iudicis.*

*Ne somnus usque ad terminos
vitae socordis opprimat
pectus sepultum crimine 35
et lucis oblitum suae.*

*Tectos tenebris horridis
stratisque opertos segnibus
suadet quietem linquere
iam iamque venturo die, 20*

*Ferunt vagantes daemonas,
laetos tenebris noctium,
gallo canente exterritos
sparsim timere et cedere. 40*

⁸ Textgrundlage für diesen Hymnus ist die CSEL-Ausgabe Bergmans (Bergman, J., Aurelii Prudentii Clementis Carmina, Wien-Leipzig 1926 (CSEL 61)). Allerdings halte ich es für sinnvoller, die direkte Rede nicht schon in Vers 8, sondern erst in Vers 13 enden zu lassen. Die Gründe für diesen Eingriff habe ich ausführlich dargelegt auf den Seiten 22 f.

<i>Invisa nam vicinitas lucis, salutis, numinis rupto tenebrarum situ noctis fugat satellites.</i>		<i>Tunc mortis oppressus vigor, tunc lex subacta est tartari, tunc vis diei fortior noctem coegit cedere.</i>	70
<i>Hoc esse signum praescii norunt repromissae spei, qua nos soporis liberi speramus adventum dei.</i>	45	<i>Iam iam quiescant improba, iam culpa furva obdormiat, iam noxa letalis suum perpessa somnum marceat.</i>	75
<i>Quae vis sit huius alitis, saluator ostendit Petro, ter, antequam gallus canat, sese negandum praedicans.</i>	50	<i>Vigil vicissim spiritus quodcumque restat temporis, dum meta noctis clauditur, stans ac laborans excubet.</i>	80
<i>Fit namque peccatum prius, quam praeco lucis proximae inlustret humanum genus finemque peccandi ferat.</i>	55	<i>Iesum ciamus vocibus flentes, precantes, sobrii; intenta supplicatio dormire cor mundum uetat.</i>	
<i>Flevit negator denique ex ore prolapsum nefas, cum mens maneret innocens animusque servaret fidem.</i>	60	<i>Sat convolutis artubus sensum profunda oblivio pressit, gravavit, obruit vanis vagantem somniis.</i>	85
<i>Nec tale quidquam postea linguae locutus lubrico est cantuque galli cognito peccare iustus destitit.</i>		<i>Sunt nempe falsa et frivola, quae mundiali gloria ceu dormientes egimus: vigilemus, hic est veritas.</i>	90
<i>Inde est, quod omnes credimus illo quietis tempore quo gallus exsultans canit, Christum redisse ex inferis.</i>	65	<i>Aurum, voluptas, gaudium, opes, honores, prospera, quaecumque nos inflant mala: fit mane, nil sunt omnia.</i>	95

*Tu, Christe, somnum dissice,
tu rumpe noctis vincula,*

*tu solve peccatum vetus
novumque lumen ingere!*

100

Übersetzung:

Der geflügelte Bote des Tages
kündigt den nahenden Tag an,
schon ruft uns der Erwecker der Seelen,
Christus, zum Leben.

„Verlasst“, ruft er, „eure kranken,
Schlaf bringenden, trägen Betten
und keusch, aufrecht und nüchtern wacht,
schon bin ich ganz nahe!“

5

Nach dem Aufgang der strahlenden Sonne
ist es zu spät, das Bett zu verschmähen,
wenn man nicht durch die Zugabe eines Teiles der Nacht
die Zeit für die Arbeit verlängert.

10

Dieser Ton, den die Hähne ertönen lassen,
wenn sie unter dem Giebel stehen,
kurz bevor die Sonne hervorleuchtet,
ist Sinnbild unseres Richters.

15

Er rät denen, die von schauderhafter Finsternis bedeckt
und mit trägen Decken umhüllt waren,
sich vom Schlaf loszusagen,
wenn schon der Tag anbricht,

20

sodass er, wenn die Morgenröte mit ihrem zarten Hauch
den Himmel bedeckt hat,

alle von Mühsal Geplagten
in der Hoffnung auf das Licht bestärkt.

Dieser Schlaf, der für eine Zeit lang gegeben wird, 25
ist Abbild des ewigen Todes:

Die Sünden, wie die schauerliche Nacht,
zwingen uns zu ruhen und zu schnarchen,

aber die Stimme Christi, der von der Spitze des
Giebel uns belehrt, mahnt uns, 30
dass das Licht schon nahe ist,
damit der Sinn nicht dem Schlaf dient,

damit nicht der Schlaf bis zum Ende
eines sorglosen Lebens das Herz bedrückt,
das begraben ist in Sünde 35
und sein Licht vergessen hat.

Man sagt, dass die umherstreifenden Dämonen,
glücklich ob der Nächte Finsternis,
wenn der Hahn kräht, aufgeschreckt
sich in Furcht zerstreuen und das Weite suchen. 40

Denn das verhasste Nahen des Lichts,
des Heils, der Gottheit,
vertreibt die Gefolgschaft der Nacht,
indem sie die Macht der Nacht durchbricht.

Sie wissen sehr wohl im Voraus, 45
dass dies das Zeichen der verheißenen Hoffnung ist,
durch die wir, vom Schlaf befreit,
auf die Ankunft Gottes hoffen.

Welche Macht dieser Vogel hat,

hat der Heiland Petrus gezeigt, 50
indem er ihm voraussagte, dass er ihn dreimal
verleugnen würde, bevor der Hahn kräht.

Denn die Sünde wird begangen,
bevor der Herold des nahenden Tages
das Menschengeschlecht erleuchtet 55
und das Ende der Sünde bringt.

Schließlich beweinte der Leugner
den Frevel, der seinem Mund entglitt,
obwohl sein Sinn ohne Schuld blieb
und sein Herz die Treue bewahrte. 60

Danach sagte er nichts Derartiges mehr
mit ungezügelter Zunge
und, weil er den Sinn des Hahnenschrei verstanden hatte,
hörte er als rechtschaffener Mann auf zu sündigen.

Daher kommt es, dass wir alle glauben, dass 65
zu jener Zeit der Ruhe,
wenn der Hahn jubelnd kräht,
Christus aus der Unterwelt zurückgekehrt ist.

Damals wurde die Kraft des Todes überwältigt,
damals wurde das Gesetz des Tartarus bezwungen 70
damals zwang die überlegene Macht des Tages
die Nacht zu weichen.

Jetzt, jetzt soll das Schlechte ruhen,
jetzt soll die düstere Schuld einschlafen,
jetzt soll das tödliche Vergehen seinem verdienten Schlaf 75
unterliegen und schwach werden.

Der Geist möge stattdessen wach sein,
und wieviel Zeit auch bleiben mag,
bis die Grenze der Nacht geschlossen ist,
soll er stehend und arbeitend Wache halten. 80

Rufen wir Jesus mit unseren Stimmen herbei,
weinend, bittend, nüchtern;
inständiges Gebet
gestattet einem reinen Herz nicht zu schlafen.

Lange genug, als unsere Glieder eingerollt waren,
hat tiefe Vergessenheit unsere Seele
bezwungen, belastet, bedrückt,
die in leeren Träumen herumirrte. 85

Denn es gibt Falsches und Schlechtes,
das wir, so als wären wir im weltlichen Ruhm
eingeschlafen, getan haben: 90
Lasset uns wachen, hier ist die Wahrheit.

Gold, Wollust, Vergnügen,
Besitz, Ehre, Erfolg,
welche Übel auch immer uns stolz machen: 95
Es wird Morgen: Nichts sind sie alle.

Du, Christus, zerreiße den Schlaf,
du brich die Fesseln der Nacht,
du löse die alte Sünde
und bring neues Licht! 100

3. Ambrosius, Aeterne rerum conditor

3.1 Allgemeines zum Hymnus des Ambrosius

Der Hymnus *Aeterne rerum conditor* zählt zu den vier Tageszeitenhymnen des Mailänder Bischofs Ambrosius, die in der Forschung unbestritten für authentisch gehalten werden.

Die Echtheit dieses Hymnus stützt sich nämlich auf drei wichtige Zeugnisse:

Zum einen wird er bezeugt durch Augustinus, der sogar Vers 15 und 16 zitiert (Aug. retract. 1, 21, 1)⁹, um seine Erklärung zu untermauern, dass die Kirche auf Apostel Petrus gegründet ist, wie auf einem Felsen.¹⁰

Zum anderen lehnt Prudentius seine Dichtung merklich an jene des Mailänder Bischofs an.¹¹ Vor allem im ersten Hymnus des Cathemerinon, der stark Ambrosius' Hymnus *Aeterne rerum conditor* folgt, ist dieser Einfluss deutlich spürbar.

Des Weiteren findet sich ein Zeugnis auch bei Ambrosius selbst, der in einer Passage seines *Hexameron* (Ambr. hex. 5, 24, 88) exakt den gleichen Inhalt behandelt, wobei einerseits die parallele Konstruktion der Predigt und des Hymnus, andererseits die zum Teil wörtlichen Formulierungen nicht außer Acht zu lassen sind. Ich persönlich halte die Hypothese von Fontaine für die wahrscheinlichste, der annimmt, der Hymnus sei quasi die komprimierte Form der Predigt, und eine zeitliche Nähe der Entstehung der Texte vorschlägt.¹²

Bereits seit dem Frühmittelalter wurde Ambrosius' Morgenhymnus im Morgenoffizium als Laudes für den Sonntag verwendet, ebenso ist er im alten Hymnar bezeugt,¹³ sowie im *Breviarium Romanum* und in der erneuerten *Liturgia Horarum*.¹⁴

Wie sein Inhalt deutlich macht, wurde dieser Morgenhymnus zum Hahnenschrei, dem *gallicinium*, gesungen, das kurz vor Morgengrauen anzusetzen ist.¹⁵ Bereits

⁹ Aug. Retract. 1, 21, 1 : *In quo dixi quodam loco de apostolo Petro, quod in illo tamquam in petra fundata sit ecclesia, qui sensus etiam cantatur ore multorum in versibus beatissimi Ambrosii, ubi de gallo gallinacio ait : Hoc ipse petra ecclesiae canente culpam diluit.*

¹⁰ Vgl. Fontaine, J., Hymne 1, „Aeterne rerum conditor“, in: Fontaine, J., Ambroise de Milan. Hymnes. Texte établi, traduit et annoté sous la direction de Jacques Fontaine, Paris 1992, 145.

¹¹ Vgl. Puech, A., Prudence. Étude sur la poésie latine chrétienne au IV^e siècle, Paris 1888, 86f.

¹² Vgl. Fontaine 1992, 145f.

¹³ Vgl. Wagner, F., Psallat Chorus Caelestium, in: Smolak, K.(Hg.), Hymnum canamus socii. In memoriam Josef Szövérfy (1929-2001), Wien 2002 (WHB Sonderheft 2002), 52.

¹⁴ Vgl. Franz, A., Tageslauf und Heilgeschichte. Untersuchungen zum literarischen Text und liturgischen Kontext der Tageszeitenhymnen des Ambrosius von Mailand, St. Ottilien 1994 (Pietas Liturgica Studia 9), 273-275.

Plinius der Jüngere berichtet über die Christen in Bithynien im 2. Jh., dass sie sich vor Tagesbeginn trafen, um abwechselnd ein *carmen Christo quasi deo* (Plin. epist. 10, 96, 7) zu singen.

Wohl auf Grund seines Bezugs zu den Tageszeiten ist dieser Hymnus auch in der Zählung im Allgemeinen der erste.

3.2 Anmerkungen zum Metrum

Da Ambrosius dem Hymnengesang nicht zuletzt auch durch die von ihm angewendete neue Form zum Durchbruch verholfen hat, erachte ich es für angebracht, an dieser Stelle einige wenige Worte – Ziel dieser Arbeit soll ja ein Vergleich der Hymnen sein – darüber zu sagen.

Ambrosius verwendet nämlich für seine Hymnen keine horazischen Metren, wie es Hilarius von Poitiers oder zum Teil Prudentius tun, sondern den quantifizierenden jambischen Dimeter, der auch wegen seiner Nähe zum Prosastil bei weitem einfacher und volkstümlicher ist. Vier jambische Dimeter ergeben jeweils eine Strophe (sog. *metrum Ambrosianum*), acht Strophen einen Hymnus.¹⁶ Diese Hymnenform fand großen Anklang, weshalb die lateinische Kirche sie bis ins 9. Jahrhundert fast ausschließlich verwendete.¹⁷

3.3 Aufbauanalyse

Formal gliedert sich der Morgenhymnus in **drei Einheiten**.¹⁸

In der **ersten Strophe** und gleichzeitig auch **ersten Einheit** erfolgt die Anrufung Gottes, auch **Epiklese** oder **Invocatio** genannt. Gott wird als ewiger Schöpfer der Welt bezeichnet, der auch Herr über die Zeit ist, wobei sowohl Tag und Nacht, als auch die Zeiteinheiten gemeint sind.

¹⁵ Vgl. dazu beispielsweise Isidor von Sevilla, nat. 2,3: *Gallicinium autem dictum est propter gallos lucis praenuntios. Crepusculum matutinum inter abscessum noctis et diei adventum.*

¹⁶ Vgl. Fontaine 1992, 82 – 85.

¹⁷ Vgl. Smolak, K., Christentum und römische Welt, Auswahl aus der christlichen Literatur. Textband, Wien ²1991, 104 (Orbis Latinus 1).

¹⁸ Wenn nicht anders angemerkt, beziehe ich mich bei der Aufbauanalyse auf: Smolak, K., Christentum und römische Welt, Auswahl aus der christlichen Literatur. Kommentarband. Wien ²1991 (Orbis Latinus 1), 134 – 136.

In der **zweiten Einheit**, die die **Strophen 2 bis 6** umfasst, werden die Leistungen Gottes dargestellt, was als **Aretalogie** bezeichnet wird. Im konkreten Fall bestehen sie darin, dass Gott dem Hahnenschrei eine tiefere Bedeutung zukommen ließ.

Die **zweite Strophe** gibt den zeitlichen Rahmen an, in dem sich die Gemeinde eingefunden hat, um zu singen, nämlich zur Zeit des Hahnenschreis (Vers 5). In der **dritten** und **vierten Strophe**, die auch eine syntaktische Einheit bilden, werden hingegen die positiven Effekte des Hahnenschreis auf den Kosmos und die Menschen angeführt, in **Strophe 5** jene auf die Gemeinde. Die **sechste Strophe** stellt schließlich einen Bezug des Hahnenschreis zu den christlichen Haupttugenden *spes* (21), *caritas* (22f.) und *fides* (24) nach I Cor. 13, 13 her (*nunc autem manet fides spes caritas tria haec maior autem his est caritas*).

Die **dritte** und letzte **Einheit** umfasst die **Strophen 7 und 8** und stellt das hymnentypische Element der **Bitten** dar. Jesus Christus wird in einem Gebet angesprochen. Die Anrede als *lux* erklärt sich daraus, dass im frühchristlichen Denken die Sonne ein Symbol für Christus war. Der Sonnenaufgang, den der Hahn verkündet hat, findet soeben statt. Bedenkt man nun die Tageszeit, zu welcher der Hymnus gesungen wurde, so bekommt man den Eindruck, als könne das Singen dieses Hymnus die Zeit zwischen dem Krähen des Hahns und dem Sonnenaufgang überbrücken. Allegorisch bedeutet dies, „das Leben der Christen zwischen Taufe und Eingang in das Reich Gottes“.¹⁹

3.4 Einzelinterpretation

1. Einheit:

1. Strophe:

aeterne rerum conditor (1):

Diese Formulierung erscheint in Hinblick auf das nicänische Glaubensbekenntnis weniger konkret, aber auch weniger biblisch. Schon bei Seneca (Sen. dial. 1, 5, 8)

¹⁹ Smolak ²1991, 136.

findet sich die Formulierung *omnium conditor et rector*. Weiters begegnet die Wendung *rerum conditor* auch in Prudentius, cath. 4, 9.²⁰

Diese globale Anrufung bezieht jedoch ebenso den Sohn in die Schöpfung mit ein, da nach frühchristlicher Theologie die Welt durch Gott-Vater, kraft der Vermittlung Christi, des Wortes bzw. λόγος, erschaffen wurde.²¹

In Vers 2 findet sich der für den Hymnus typische Relativsatz, in dem der Gott näher beschrieben wird (*noctem diemque qui regis*). Die eigentliche Aretalogie erfolgt jedoch erst von der nächsten Strophe an.

2. Einheit:

2. Strophe:

nocturna – segregans (7f.):

Hier sei auf die symbolische Bedeutung des Hahnenschreis hingewiesen: Mit *viantibus* (7) sind die Christen gemeint, die sich zwischen Taufe und Tod auf dem Weg vom früheren Zustand der Dunkelheit vor der Taufe (worauf *nox profunda* in Vers 6 anspielt) zum endgültigen Tag im Jenseits befinden, wobei zwischen den beiden die bereits ‚erleuchtete‘ Nacht des diesseitigen Lebens im Zustand der Gnade steht.²² Außerdem dürfte mit *nox profunda* auch die Zeit zwischen Mitternacht und dem ersten Hahnenschrei gemeint sein, der in der Regel um 1 Uhr nachts stattfindet und die ‚Geisterstunde‘, die um Mitternacht beginnt, beendet.

Vers 7 (*nocturna lux viantibus*) erinnert an Ps. 118 (119), 105: *lucerna pedibus meis verbum tuum et lumen semitis meis*.²³ Durch diese Parallele wird der Hahn zum Boten Gottes und der Hahnenschrei zum Wort Gottes.

Der Ruf des Hahnes steht ebenso für die Stimme Gottes, da Vers 8 (*a nocte noctem segregans*) stark an den ordnenden und trennenden Gott in der Genesis erinnert. (Gen. 1,4: *et divisit lucem ac tenebras* bzw. Gen. 1,6: *et dividat aquas ab aquis*).

²⁰ Vgl. Thraede, K., „Und alsbald krächte der Hahn“. Der Morgenhymnus des Ambrosius von Mailand, in: Bungert, H., Hauptwerke der Literatur. Vortragsreihe der Universität Regensburg, Regensburg 1990 (Schriftenreihe der Universität Regensburg 17), 38.

²¹ Vgl. Smolak ²1991, 134.

²² Vgl. Smolak ²1991, 135.

²³ Da Ambrosius noch nicht die Bibelübersetzung des Hieronymus zu Verfügung stand, fertigte er selbst eine Übersetzung des Psalms 118 (119) an, in der Vers 105 lautet: *lucerna pedibus meis verbum tuum, domine, et lumen semitis meis*. (Ambr. in psalm 118 serm. 14, 1).

3. und 4. Strophe:

Hymnentypisch ist hier die Anapher des Demonstrativpronomens *hoc* in den Versen 9, 11, 13 und 15.

Mit *ipse petra ecclesiae* (15) ist Petrus als Stellvertreter Christi gemeint. Matth. 16,18 sagt Jesus nämlich zu Petrus: *Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam*. Ferner wird durch *petra* eine Beziehung zwischen Petrus und Jesus hergestellt, da auch Jesus als *petra* bezeichnet werden kann. Ps. 136 (137) wird von der Tötung der Kinder Babylons erzählt, die Eva mit der Schlange gezeugt hat und schließlich am Felsen zerschmettert werden. Augustinus erklärt in seiner Exegese zu Psalm 136 (137), dass die Kinder Babylons die Sünden sind.²⁴ Der Felsen wird mit Christus gleichgesetzt, denn I Cor. 10, 4 sagt Paulus: *petra autem erat Christus*. Die gleiche allegorische Deutung begegnet bei Paulinus von Nola, der diesen Psalm in die Form eines Gedichts behandelt hat (Paul. Nol. carm. 9).²⁵

Nach dem Verrat Christi, worüber Matth. 26,75, Marc. 14,72 und Luc. 22,62 berichtet wird, weint Petrus vor dem Hahnenschrei im Palast des Hohenpriesters voll Reue. Durch seine Tränen reinigt er sich von seiner Schuld (Vers 15 f.). Indem Ambrosius statt Petrus *petra* verwendet, deckt er gleichzeitig die drei großen Bereiche Himmel (Strophe 3), Meer (*ponti freta*) und Erde (*petra*) ab.²⁶

6. Strophe:

lapsis (24) bezeichnet die vom Glauben ‚Abgefallenen‘. Dieses Wort bezieht sich jedoch nicht nur auf Petri Verleugnung, sondern spielt auch auf die Arianer an, mit denen Ambrosius bekanntlich im Streit lag.²⁷ Sie sind vom rechten Glauben abgefallen, weil sie nicht an die Wesensgleichheit von Gott-Vater und Gott-Sohn glauben, sondern den Sohn als dem Vater untergeordnet betrachten.

7. Strophe:

Mit *videndo* (26) verweist Ambrosius indirekt ein weiteres Mal auf die Petrus-Szene. Wie Luc. 22, 61 berichtet, dreht sich Jesus nach der dreimaligen Verleumdung zu Petrus um und blickt ihn an, woraufhin jener sich an die Worte Jesu erinnert, mit

²⁴ Aug. in psalm. 136, 21: *Qui sunt parvuli Babyloniae? Nascentes malae cupiditates*.

²⁵ Ausführlich mit der Deutung dieses Psalms hat sich beschäftigt: Suttner, E. Chr., Psalm 136 (137) im Verständnis der Hesychasten, WS 114 (2001), 463 – 468.

²⁶ Vgl. Smolak ²1991, 135.

²⁷ Vgl. Smolak ²1991, 135f.

denen er den Verrat vorausgesagt hat. Jesus wird an dieser Stelle aufgefordert, an der christlichen Gemeinde wie an Petrus zu handeln.²⁸

3. Einheit:

8. Strophe:

Weiters typisch für den Hymnus ist auch die Anapher des Personalpronomens der zweiten Person Singular (*tu* in Vers 29, *te* in Vers 31 und *tibi* in Vers 32), wobei es in andere Fälle wechselt (Polyptoton).

Indem Christus in Vers 29 als *lux* angesprochen wird, als das Licht, das die Menschen erhellt, schließt die letzte Strophe bereits an den nächsten Hymnus (*In aurora*) an. Diese Brücke ist nicht nur sehr passend gewählt, weil die ersten beiden Strophen voll sind von Begriffen, die mit Licht zu tun haben, und das Wort *lux* in der ersten Strophe bereits viermal vorkommt. Sie passt nämlich auch gut zum zeitlichen Rahmen. Während man den Hymnus singt, wird die Morgenröte immer heller, bis das Licht schließlich da ist.

²⁸ Vgl. Smolak ²1991, 136.

4. Prudentius, Cathemerinon 1

4.1 Allgemeines zum Hymnus

Ebenso wie der Morgenhymnus des Ambrosius steht der *hymnus ad galli cantum* des Prudentius an erster Stelle seines hymnischen Zyklus *Cathemerinon*, der zwölf Hymnen zu Tageszeiten und Kirchenfesten umfasst. In starkem Gegensatz zu Ambrosius, der mit seinen Hymnen anderen Absichten nachging, hat Prudentius sehr wohl ein Hymnenbuch geplant und diesen Morgenhymnus bewusst an den Anfang des *Cathemerinon* platziert. Prudentius verfolgt mit diesen zwölf Gedichten, die alle als *hymnus* betitelt und sowohl unterschiedlich lang sind, als auch verschiedene Metren aufweisen, nicht die Intention der Verwendung in der Liturgie. Der Dichter will vielmehr Leseliteratur für gebildete Christen schaffen. Ferner war er als Laie nicht dazu berechtigt, sie in die Kirche einzuführen.²⁹

In seinem Hymnus zum Hahnenschrei verwendet Prudentius das *metrum Ambrosianum*. Er geriert sich somit deutlich als „Elevé des Ambrosius“ und als vermeintlich volksnaher Dichter.³⁰ Außerdem soll Prudentius' Hymnenbuch durch den Gebrauch dieses Versmaßes im ersten Hymnus mit dem liturgischen Gesang in assoziative Verbindung gebracht werden.³¹

Es fällt jedoch auf, dass die jambischen Dimeter des Prudentius nicht so nah an einem Achtsilbler sind wie dies bei Ambrosius der Fall ist. Bei Prudentius finden sich beispielsweise zahlreiche Verschleifungen – bei Ambrosius in 32 Versen hingegen nur eine einzige – und Auflösungen von Längen.³² Dies lässt auf eine klassizistische Haltung des Dichters schließen, da die lateinische Metrik sich dahin gehend entwickelt, Verschleifungen zu vermeiden.

4.2 Aufbauanalyse

Gleich zu Beginn des Hymnus fällt auf, dass das typische Element der **Epiklese** fehlt. Nirgends werden Gott, Christus oder der Hahn direkt angesprochen. Der

²⁹ Vgl. Bulst, W., *Hymni Latini Antiquissimi LXXV. Psalmi III*, Heidelberg 1956, 11.

³⁰ Vgl. Smolak, K., *Der Hymnus für jede Gebetsstunde (Prudentius, Cathemerinon 9)*. Eine interpretierende Analyse, WS 113 (2000), 215f.

³¹ Vgl. Smolak 2000, 217, Anm. 6.

³² Vgl. Charlet, J.-L., *La création poétique dans le Cathemerinon de Prudence*, Paris 1982, 23.

Hymnus beginnt sofort mit der **Aretalogie**, die sich von der **ersten bis zur vorletzten Strophe** (inklusive) erstreckt.

Die 25. und somit **letzte Strophe** ist schließlich den **Bitten** gewidmet, die raffinierterweise mit der **Invocatio** kombiniert sind.

Wohl auch ob seiner Länge, die das Resultat der Ausarbeitung durch explizite – kommentierende, fast homiletische – Exegese des ambrosianischen Hymnus darstellt, ist der Aufbau dieses 100 Verse umfassenden Hymnus etwas komplexer.

Unabhängig vom üblichen Hymnenschema sind **drei Einheiten**³³ erkennbar:

1. Exposition der Symbolik (Vers 1- 36 bzw. Strophe 1 -9):

1.a. Strophe 1 – 3: Darstellung des Geschehens

1.b. Strophe 4 – 9: Erklärung der Symbolik in jeweils drei Strophen

Ad 1.a)

Gleich in der **ersten Strophe** verbindet der Dichter Natürliches mit Übernatürlichem. Er beginnt mit dem Hahn, der das Nahen des Lichts verkündet, und geht weiter zu Christus, der als Erwecker der Seelen zum Leben aufruft. Diese zwei Aussagen weisen nicht nur hinsichtlich ihrer Konstruktion Parallelen auf, sondern stehen auch inhaltlich in enger Verbindung.³⁴ Der Hahnenschrei steht für Christus, ebenso wie das Tageslicht für das ewige Leben.³⁵

In der **zweiten** und **dritten Strophe** spricht offensichtlich nicht mehr Christus, „der Fleischgewordene und Lehrende“³⁶, sondern Christus als Weltenrichter und fordert auf, das Bett zu verlassen und zu wachen, da er schon nahe sei. Es ist völlig klar, dass diese Worte nicht dem Hahn zugewiesen werden können, da sich Vers 8 (*vigilate, iam sum proximus!*) eindeutig auf die Parusie, die „unmittelbar bevorstehende Wiederkunft Christi“³⁷, bezieht. Die heilsgeschichtliche Doppelfunktion Christi, der einerseits Lehrer, andererseits Weltenrichter ist, macht es somit möglich, dass sowohl der Hahnenschrei als auch das nahende Tageslicht für

³³ Vgl. Gnllka, Chr., Die Natursymbolik in den Tagesliedern des Prudentius, in : Gnllka, Chr., Prudentiana II. Exegetica, München-Leipzig 2001, 119f.

³⁴ Vgl. Gnllka 2001, 133.

³⁵ Vgl. Fuhrmann, M., Ad Galli Cantum. Ein Hymnus des Prudentius als Paradigma christlicher Dichtung, AU 14, 3 (1971), 97.

³⁶ Fuhrmann 1971, 97.

³⁷ Fuhrmann 1971, 96.

Christus stehen. Sie bedeuten allegorisch dasselbe und bezeichnen zwei Aspekte der Person Christi.³⁸

Im Übrigen teile ich hier die Ansicht der meisten Wissenschaftler und zähle auch die dritte Strophe noch zur direkten Rede, da es mir nicht nur ob des Inhalts, sondern auch ob des Wechsels der zweiten in die dritte Person in Vers 13f., wofür auch „*vox ista*“ in Vers 14 spricht, sinnvoller erscheint.³⁹

Ad 1.b)

In den **Versen 13 – 24** erklärt Prudentius die symbolische Bedeutung des Hahnenschreis, die der Leser anfangs noch für sich selbst erschließen musste, nun explizit. Er ist das Sinnbild des Richters, also Christi des Weltenrichters (*nostrī figura est iudicis*, 16). Prudentius fügt ein weiteres Bild hinzu, nämlich das des Lichts und der Finsternis, bzw. des Tages und der Nacht (13-24). Der Hahnenschrei vertreibt die Schrecken der Finsternis und gibt neue Hoffnung.

Die **Verse 25 – 36** erklären das Symbol des Schlafes, der für den ewigen Tod steht (*hic somnus (...) / est forma mortis perpetis*, 25f.), aber auch für das gedankenlose Leben in Sünde (Strophe 9). Weiters setzt der Dichter die Nacht mit der Sünde gleich. Der Hahnenschrei bzw. die Stimme Christi ermahnt uns jedoch und verkündet, dass die Hoffnung auf das Licht bereits nahe ist, womit wiederum die Auferstehung Christi gemeint ist.

2. Argumentativer Mittelteil (Vers 37 – 72 bzw. Strophe 10-18):

Hier nennt Prudentius drei Beweise für die Richtigkeit der vorgetragenen Symbolik:

- 2.a. Strophe 10 – 12: Flucht der Dämonen beim Hahnenschrei
- 2.b. Strophe 13 – 16: Petri Verleugnung vor dem Hahnenschrei
- 2.c. Strophe 17 – 18: Christi Auferstehung zur Stunde des Hahnenschreis

Ad 2.a)

Prudentius geht hier auf den Volksglauben (*ferunt*, 37) ein, dass die Dämonen, die in der Nacht umherstreifen, durch den Hahnenschrei vertrieben werden. Sie wissen nämlich, dass der Hahnenschrei einerseits das Nahen des Lichts ankündigt,

³⁸ Vgl. Fuhrmann 1971, 97.

³⁹ Siehe z.B.: Gnilka 2001, 135, Charlet 1982, 25, Herzog, R., Die allegorische Dichtkunst des Prudentius, München 1966 (Zetemata 42), 58 und Assendelft, M. M. van, Sol ecce surgit igneus. A Commentary on the Morning and Evening Hymns of Prudentius (Cathemerinon 1, 2, 5 and 6), Groningen 1976, 61f.

andererseits die mahnende Stimme Christi ist, der seine baldige Wiederkehr verkündet. Obwohl Dämonen viel Macht und Wissen besitzen, wodurch sie versuchen den Menschen zu schaden, liefern sie, indem sie flüchten, Zeugnis ihrer Unterlegenheit ab und beweisen damit die Richtigkeit sowie die Objektivität dieses von Gott gewollten Naturzeichens. Sie kennen die Macht dieses Symbols Christi, ohne die Bibel gelesen zu haben.⁴⁰

Ad 2.b.)

Als zweites Testimonium führt Prudentius Petri Verleugnung vor dem Hahnenschrei an, der er sogar drei Strophen widmet. Der Dichter beruft sich auf die Episode aus der Bibel, in der Christus selbst den Apostel Petrus über die Kraft des Hahnenschreis unterwiesen und jener sie verstanden hat.

Ad 2.c.)

Mit der Auferstehung Christi zur Stunde des Hahnenschreis ist eindeutig der Höhepunkt der Klimax in der Beweisführung erreicht. Eine Untermauerung dieses Beweises stellt Ioh. 20,1 dar, wo über Maria Magdalena berichtet wird, dass sie das Grab Christi „*mane, cum adhuc tenebrae essent*“ besuchte und ebendieses leer vorfand. Deshalb kann die Auferstehung Christi zeitlich nur zwischen Hahnenschrei und Morgengrauen anzusetzen sein, da ja der Hahn das nahende Licht ankündigt, womit auch die Wiederkehr Christi gemeint ist. Die Formulierung *omnes credimus* (65) zeigt, dass diese zeitliche Festlegung im allgemeinen Glauben fest verankert gewesen sein muss.⁴¹ Auffallend in Strophe 18 ist die erstmalige Verwendung einer Anapher, nämlich des Adverbs *tunc* (69, 70 und 71), das die Bedeutung des Zeitpunktes noch zusätzlich hervorhebt.

Der Sieg Christi über den Tod (69 f.), sowie der Triumph des Tages über die Nacht (71 f.) stellen bei weitem den gewichtigsten Beweis dar und stehen deshalb an der Spitze der Klimax.⁴²

⁴⁰ Vgl. Gnllka 2001, 123-125.

⁴¹ Vgl. Gnllka 2001, 129.

⁴² Vgl. Gnllka 2001, 130.

3. Paränetischer Schlussteil (Vers 73 -100 bzw. Strophe 19 - 25)

Die **Strophen 19 bis 25** bilden die **dritte Einheit** und zeigen die moralischen und spirituellen Konsequenzen der bewiesenen Symbolik. Das Schlechte und die Sünden sollen ruhen, der Geist hingegen wach sein, was durch eine Bitte an Jesus gewährleistet sein möge. Schlaf, Geld, Sinneslust und Ruhm soll man entsagen, da sie die Prüfung durch das Licht nicht bestehen und nichtig sind.

Dieser Schlussteil ist gezeichnet von vielen Paränesen, was durch die zahlreichen hortativen und iussiven Konjunktive zum Ausdruck gebracht wird. Trotzdem baut der Dichter aber auch noch zum Schluss die Symbolik weiter aus, indem er den Traum, der das Thema der Verse 85-96 ist, in die Symbolik des Schlafes einflieht.⁴³

Die Verse 93 f. enthalten einen Katalog von Lastern und Übeln (*aurum, voluptas, gaudium, / opes, honores, prospera*), die den drei Lastern der stoisch-kynischen Popularphilosophie entsprechen: Sinneslust – φιληδονία (*voluptas*), die in erster Linie sexuell gemeint ist, Geldgier – φιλαργυρία (*avaritia* – hier durch *aurum* und *opes* repräsentiert) und Ruhmsucht – φιλοτιμία (*honores*). Das Laster der Geldgier (*avaritia*) begegnet als allegorische Personifikation auch in der *Psychomachie* des Prudentius, wo sie gegen die Tugend *Ratio et Operatio* kämpft. *Voluptas* ist zwar keines der in der *Psychomachie* kämpfenden Laster, ist jedoch dort indirekt vertreten durch *Libido*, die gegen *Pudicitia* verliert.

Schließlich endet der Hymnus mit einem **Gebet an Christus** in **Strophe 25**. Der Dichter spielt hier mit der Hymnenform, indem er auf raffinierte Weise die Epiklesen nicht nur in den Schlussteil, sondern auch in die Precatio verlegt. Christus wird hier zum ersten Mal direkt angesprochen und gebeten, Schlaf, Nacht und die Sünden zu vertreiben und das neue Licht zu bringen.

⁴³ Vgl. Gnllka 2001, 126.

4.3 Einzelinterpretation

1. Einheit

1. Strophe:

ales diei nuntius (1):

Dass mit *ales* nur der Hahn gemeint sein kann, geht aus dem Titel, vorausgesetzt er ist original, sowie dem Kontext dieser Stelle hervor.

Bereits in der heidnischen Tradition kam dem Hahn als Verkünder des kommenden Tages und als Vogel der Lichtgottheit große Bedeutung zu. Nach persischer Sitte war er das Attribut des Hermes, Helios-Apollon, Eos und Mithras. Wie in diesem Hymnus des Cathemerinon dargestellt, wurde ihm die Macht beigemessen, Dämonen, beispielsweise den Basilisken fernzuhalten. Die Christen übernahmen diese Funktionen, weshalb der Hahn ein Attribut Christi wurde.⁴⁴

Die Bezeichnung des Hahns als Verkünder des Tages findet sich schon in antiken Texten: Moret. 2: *excubitorque diem cantu praedixerat ales*; Ov. met. 11, 597: *non vigil ales ibi cristati cantibus oris / evocat auroram*; Ov. fast. 1, 455: *cristatus ... ales*; Ov. fast. 2, 767: *lucis praenuntius ales*.⁴⁵ Die letztgenannte Stelle diente Prudentius wohl als Bezugstext, da er sie beinahe wörtlich übernimmt.

Interessant ist weiters, dass Sedulius die Wendung *diei nuntius* wörtlich im *Opus Paschale* aufgreift: *gallus, diei nuntius, cantavit* (Sedul. op. pasch. 5, 8). Da er ein jüngerer Zeitgenosse des Prudentius ist, kann man davon ausgehen, dass er den Hymnus des Prudentius kannte und dieses wörtliche Zitat kein Zufall ist. Der Kontext dieser Stelle spricht ebenfalls für diese Annahme, geht es doch auch dort darum, dass Petrus seine Verleugnung nach dem Hahnenschrei bereut.

nos excitator mentium (3):

Mit dem Nomen *excitator* hat Prudentius ein sehr seltenes Wort gewählt. Abgesehen von diesem Vers, ist es auch bei Augustinus belegt (Iulian. Aug. c. Iulian. op. imperf. 1, 50, 11: ***excitator cinerum et corporum restitutor***). Aufgrund der Tatsache, dass Prudentius seine Werke im Jahr 405 selbst edierte, Augustinus mit der Verfassung dieser Schrift gegen den pelagianischen Bischof Iulianus hingegen erst zwei Jahre vor seinem Tod 430 begann, stellt der Cathemerinon-Vers die erste Belegstelle dar.

⁴⁴ Vgl. Hünemörder, Chr., Huhn (Hahn), in: DNP 5 (1998), 750.

⁴⁵ Vgl. ThIL 1, 1527, 65 – 69.

Augustinus verwendet das Wort jedoch in anderem Zusammenhang, da es sich nicht auf den Hahn oder Christus, sondern auf Gott bezieht. Des Weiteren greift Cassiodor, mehr als ein Jahrhundert später, den Begriff *excitator* ebenso als Bezeichnung für den Hahn auf (Cassiod. in psalm. 94, l. 25f.: *excitator populi gallus*). Substantiva auf *-tor*, abgeleitet von einem Verb und begleitet von einem Genitivobjekt, werden bereits in der Antike häufig anstatt eines Verbs verwendet (man denke vor allem an Substantiva, die Gewohnheiten oder Berufe bezeichnen, wie *amator*, das in der französischen Form Amateur Eingang in die deutsche Sprache gefunden hat, oder *dictator* und *imperator*, die unverändert ins Deutsche übernommen wurden).⁴⁶ Besonders im christlichen Latein finden solche Substantiva immer weitere Verbreitung.⁴⁷ Auch Prudentius zeigt eine Vorliebe für Substantiva auf *-tor*.⁴⁸ Sogar in diesem Hymnus stößt man auf Beispiele: Petrus wird als *negator* (57) bezeichnet, der weinte, als er seinen Frevel erkannte hatte. Der Begriff *salvator* (49), ‚Heiland‘, ist ein stehender Beiname Christi und Übersetzung des griechischen σωτήρ.

***iam Christus ad vitam vocat* (4):**

Mit *vita* ist nicht nur das Leben an sich gemeint, sondern im Besonderen das Leben nach dem Tod, das ewige Leben.⁴⁹ Aufgrund des strengen allegorischen Parallelismus in der ersten Strophe, nimmt es die Stelle des nahenden Tageslichts (*lucem propinquam*, 2) ein.⁵⁰

Van Assendelft weist darauf hin, dass *excitator* in Vers 3 bereits gedanklich auf *vitam* hindeutet, da *excitare* auch die Konnotation ‚zum Leben erwecken, auferstehen‘ haben kann,⁵¹ wofür es einen Beleg bei Horaz gibt, vor allem aber zahlreiche bei christlichen Autoren.⁵² Prudentius selbst verwendet es sogar in dieser Bedeutung

⁴⁶ Vgl. Menge, H., Lehrbuch der lateinischen Syntax und Semantik. Völlig neu bearbeitet von Thorsten Burkard und Markus Schauer, Darmstadt ³2005 (Nachdruck Darmstadt 2007), § 1.

⁴⁷ Vgl. Blaise, A., Manuel du latin chrétien, Strasbourg 1955, § 20.

⁴⁸ Vgl. Lavarenne, M., Étude sur la langue du poète Prudence, Paris 1933, § 1136f., zitiert nach : van Assendelft 1976, 61.

⁴⁹ Vgl. Fuhrmann 1971, 96.

⁵⁰ Vgl. Herzog 1966, 59.

⁵¹ van Assendelft 1976, 61.

⁵² Vgl. ThIL 5,2, 1258, 31 – 41 führt zum Beispiel an: Hor. epod. 17, 79: *possem cremator excitare mortuos*; Lact. epit. 67, 8: *eos quoque secunda resurrectione facta deus excitabit*; Tert. coron. 11, 444: *mortuus etiam tuba inquietabitur aeneatoris, qui excitari a tuba angeli expectat?*; ebenso verwendet es auch Ambrosius: Ambr. exc. Sat. 2, 93: *Denique Paulus ad vitam excitat quiescentem dicens: Surge, qui dormis, et exurge a mortuis et inluminabit tibi Christus*.

(Prud. cath. 11, 46: **excitato** corpore; perist. 5, 570f.: **excitatam** ... carnem). Somit stellt auch dies einen Beweis dafür dar, dass mit *vita* das ewige Leben gemeint ist.⁵³

Die Wendung *ad vitam vocare* findet sich bei Cicero (Cic. Att. 3, 52, 2: *me ad vitam vocas*), freilich in einem anderen Zusammenhang als dies bei Laktanz, Ambrosius und Chromatius von Aquileia der Fall ist.⁵⁴

Was die gesamte erste Strophe betrifft, fällt auf, dass die Verse 1f. und 3f. zwar nicht syntaktisch miteinander verknüpft sind, die Konstruktionen jedoch einen deutlichen Parallelismus aufweisen.⁵⁵ Damit lenkt Prudentius den Leser auf die innere Verbindung der beiden Aussagen, was im Konkreten den allegorischen Parallelismus bedeutet.

2. Strophe:

„Auferte“, clamat, „lectulos / aegros, sopores, desides, (5f):

Clamat bezieht sich, aufgrund der allegorischen Gleichsetzung, sowohl auf Christus, als auch auf den Hahn, weshalb beide als Subjekt darauf bezogen werden können.⁵⁶

Van Assendelft sieht darin den Beginn einer ständigen „Beziehung zwischen zwei verschiedenen Sinnzusammenhängen, zwei Bedeutungswelten“⁵⁷, was Herzog als die Grundlage der Allegorie bezeichnet.⁵⁸

Durch die direkte Rede, die hier beginnt und sich über diese und die nächste Strophe erstreckt, lässt Prudentius seinen Leser das Symbol erleben, anstatt es lehrhaft einzuführen. Die direkte Rede gibt das wieder, „was der Christ hört, wenn der Hahn ruft“⁵⁹.

Mittels Enallage bezeichnet der Dichter die Betten als krank, schlafbringend und träge (*aegros, sopores, desides*, 6). Er betont somit die schlechten Eigenschaften des Bettes, die sich aus der Verbindung mit dem negativ behafteten Schlaf und der Nacht ergeben. Dieser Vers steht in starkem Kontrast zum folgenden, in dem

⁵³ Für *vita* in seiner prägnanten christlichen Bedeutung, s. auch: Forcellini 6, 1016.

⁵⁴ Lact. opif. additamentum post 19, 8 insertum 4: *deus hominem ad vitam vocat, ille contra, ut rapiat et traducat ad mortem*; Ambr. lac. 1, 3, 9: *Haec nos in primo Adam traxit ad mortem, haec in Adam secundo ad vitam vocavit*; Chromat. in. Matth. 34, 39: *Ille itaque nos ad vitam vocat, hic ad mortem trahit*;

⁵⁵ Vgl. Gniska 2001, 133.

⁵⁶ Vgl. Cunningham, M. P., Contexts of Prudentius' Poems, CPh 71 (1976), 65.

⁵⁷ Herzog 1966, 15.

⁵⁸ Vgl. van Assendelft 1976, 62.

⁵⁹ Gniska 2001, 134.

Prudentius drei positive Adjektive gewählt hat, welche sich auf den Christen beziehen, der das nahende Licht erwartet.⁶⁰

In Vers 6f. findet man eine Anhäufung von Synonymen, die, so Bergman, der Dichter mit Vorliebe in Dreiergruppen verwendet. Diese Technik begegnet auch noch an anderen Stellen des Hymnus.⁶¹

***castique, recti ac sobrii* (7):**

Dieser Vers klingt an den vierten Hymnus des Ambrosius an, in dem der Bischof ebenfalls die Adjektive *castus* und *sobrius* verwendet. Gott soll keusch und nüchtern verehrt werden: *te diligit **castus** amor, / te mens adoret **sobria*** (Ambr. hymn. 4, 15f.). *Recti* kann sich sowohl auf die innere aufrechte Haltung beziehen, als auch auf die äußerliche. Der Christus-Hahn mahnt hier vor den Sünden der Nacht, die nach Prudentius also sexuelles Vergnügen, genüssliches sich Räkeln und Alkohol sind. Prudentius verwendet das Adjektiv *sobrii* ein zweites Mal in Vers 82, der die Aufforderung enthält, Christus weinend, betend und nüchtern zu rufen.

***vigilate, iam sum proximus!* (8):**

Die Auflösung im ersten Fuß in einem iambischen Dimeter, wie dies bei *vigilate* der Fall ist, stellt eine Seltenheit in der klassischen Metrik dar.⁶²

Das Verb *vigilare* und dessen Imperativ begegnen sehr häufig im Neuen Testament: Matth. 24, 42: ***Vigilate ergo, quia nescitis qua die Dominus vester venturus sit***; I Cor. 15, 34: ***evigilate iuste et nolite peccare ignorantiam enim Dei quidam habent ad reverentiam vobis loquor.***; I Cor. 16, 13: ***vigilate state in fide viriliter agite et confortamini***; I Thess. 5,6: ***igitur non dormiamus sicut ceteri sed **vigilemus** et sobrii simus.***⁶³ I Petr. 5,8: ***Sobrii estote, **vigilate.*****⁶⁴

Auch in diesem Hymnus fordert der Dichter noch einmal dazu auf, zu wachen: ***vigilemus, hic est veritas*** (92).

⁶⁰ Vgl. van Assendelft 1976, 62.

⁶¹ Vgl. Bergman, J., Aurelius Prudentius Clemens, der größte christliche Dichter des Altertums. I: Eine Einführung in den heutigen Stand der Prudentius-Forschung und eine Studie über die Hymnensammlung „die Stunden des Tages“ (Cathemerinon liber), Dorpat 1921, 107 (Acta et Commentationis Universitatis Dorpatensis B: Humaniora II 1).

⁶² Vgl. van Assendelft 1976, 62.

⁶³ Vgl. Lavarenne, M., Prudence. Tome 1. Cathemerinon Liber (Livre d'heures). Texte établi et traduit par M. Lavarenne, Paris 1955, 5.

⁶⁴ Vgl. Arévalo, PL 59, 778 B.

Die Aufforderung des Christus-Hahns, zu wachen, da er Christus, der Weltenrichter, schon ganz nahe sei, bezieht sich auf die Parusie. Genauso ist das Tageslicht nahe, das in der ersten Strophe mit Christus gleichgesetzt wird.⁶⁵

Die zweite Strophe erinnert sehr an eine Stelle des Römerbriefes, in welchem der Apostel Paulus die Christengemeinde Roms über das christliche Leben instruiert. Darin fordert er sie auf, vor Tagesanbruch aufzustehen, da das Heil bereits näher sei, als sie glaubten: *et hoc scientes tempus: quia hora est iam nos **de somno surgere**. nunc enim **propior est nostra salus** quam cum credidimus. nox praecessit, **dies** autem **adpropiavit**. abiciamus ergo opera tenebrarum, et induamur arma lucis. sicut in die honeste ambulemus* (Rom. 13, 11-13).⁶⁶

3. Strophe:

Post solis ortum fulgidi / serum est cubile spernere (9f.):

Die Vorstellung, dass es nach dem Sonnenaufgang, also nach der Wiederkehr Christi, zu spät ist, das Bett zu verlassen, findet man häufig in patristischen Schriften, z.B. Ambr. in psalm. 36, 65, 3: *diem praeveniat, noctem frequentet, solis matutinis occurrat, ut ante ipse inluminetur a Christo quam terra solis exortu.*; Ambr. in psalm. 118, 19, 30, 1: *praeveniamus orientem solem, occurramus ad eius ortus, antequam dicat: ecce adsum. Vult se praeveniri sol iustitiae et ut praeveniat expectat.* Außerdem ist eine Reminiszenz an Marc. 13, 35f. zu erkennen: *Vigilate ergo; nescitis enim quando dominus domus veniat, sero an media nocte an galli cantu an mane; ne, cum venerit repente, inveniat vos dormientes.*⁶⁷ Diese Stelle liefert zugleich eine Begründung, warum es nach dem Sonnenaufgang zu spät ist, das Bett zu verlassen: Die Gläubigen dürfen von Jesus Christus nicht schlafend vorgefunden werden.

Die Wendung *cubile spernere* klingt an den neunten ambrosianischen Hymnus an, dessen Echtheit jedoch bezweifelt wird: ***spreto cubili surgimus*** (Ambr. hymn. 9, 2).⁶⁸ Stammt dieser Hymnus nicht von Ambrosius, könnte diese Formulierung möglicherweise von Prudentius abhängen.

⁶⁵ Vgl. Fuhrmann 1971, 96f.

⁶⁶ Vgl. Arévalo, PL 59, 777 C.

⁶⁷ Vgl. van Assendelft 1976, 63.

⁶⁸ Vgl. Bergman 1926, 455.

ni parte noctis addita / tempus labori adieceris.“ (11f.) :

In diesen Versen nennt der Dichter den Grund, weshalb es nötig ist, früh aufzustehen. In der Antike begann man nämlich schon vor Tagesanbruch mit der Arbeit, was auch Vergilverse belegen, auf die der Dichter hier eindeutig anspielt (Verg. Aen. 8, 407 – 413). Dort wird ebenso gefordert, bereits in der Nacht mit der Arbeit zu beginnen: *noctem addens operi ...* (Verg. Aen. 8, 411).⁶⁹ Freilich ist bei Vergil eine andere Arbeit gemeint als in diesem christlichen Hymnus. Ein redlicher Christ hat zu beten, dabei keusch (*castique*, 7) und nüchtern (*sobrii*, 7) zu sein und in diesem Fall auch noch des Nachts aufzustehen, um Christus anzurufen. Der Dichter nimmt den Begriff *labor* in weiterer Folge in Vers 23 (*labore*) und Vers 80 (*laborans*) wieder auf. Cath. 2, 49 – 52 gibt Prudentius genaue Anweisungen – gleichsam eine Zusammenfassung der im ersten Hymnus genannten Erfordernisse –, wie man zu Gott beten muss (*Te mente pura et simplici, / te uoce, te cantu pio / rogare curvato genu / flendo et canendo discimus.*).⁷⁰

Wie ich bereits auf Seite 22f. erklärt habe, erachte ich es als sinnvoller, die direkte Rede erst in Vers 12 enden zu lassen, was auch der Ansicht der meisten modernen Wissenschaftler entspricht.

Nachdem in den ersten drei Strophen das Geschehen dargestellt wurde, folgen in den nächsten sechs Strophen Erklärungen der Symbolik, wobei der Dichter mit dem Symbol des Hahnenschreis beginnt.

4. Strophe:

Vox ista, qua strepunt aves / stantes sub ipso culmine (13f.):

Vox ista bezieht sich auf den Christus-Hahn und wird in Vers 29f. weiter präzisiert, indem der Dichter den Hahnenschrei als *vox Christi* bezeichnet.

Das Verb *strepere* für das Krähen der Hähne ist an dieser Stelle zum ersten Mal belegt, wofür dieses Verb keine schlechte Wahl darstellt, zumal der Hahnenschrei weniger mit dem meist melodiosen Gezwitscher und Gesang anderer Vögel verglichen werden kann, weil er lauter und durchdringender ist.

Deshalb erachte ich den Plural *aves* nicht als so problematisch, wie beispielsweise bei van Assendelft dargestellt wird. Lediglich aufgrund des Plurals auf Singvögel oder

⁶⁹ Vgl. Fuhrmann 1971, 97.

⁷⁰ Vgl. Gnllka 2001, 135, Anm. 74.

sonstige Vogelarten zu schließen, finde ich falsch.⁷¹ Dagegen spricht einerseits *strepunt*, andererseits der Kontext, welcher klar auf den Hahn hinweist. Da *vox ista*, welche die Vögel von sich geben, eindeutig auf den Hahn Bezug nimmt, scheint es äußerst unwahrscheinlich, dass Christus bzw. Prudentius die Worte der direkten Rede anderen Vögeln als dem Hahn, der ja ein Attribut Christi ist, in den Mund legen will.

Ferner stellt *avis* als Synonym für den Hahn bereits in antiken Texten keine Seltenheit dar. Cic. div. 1, 74 bezieht sich zweifelsfrei auf den Hahn, wenn von *avis* gesprochen wird.⁷²

Vers 13 f. erinnert auch an eine Stelle der Aeneis, an der vom morgendlichen Gesang der Vögel unter dem Dachgiebel berichtet wird: *et matutini volucrum sub culmine cantus* (Verg. Aen. 8, 456).⁷³ Der Anklang ergibt sich allerdings nicht so sehr durch den Kontext, da die Vergilstelle nicht vom Hahnenschrei handelt, sondern durch die Wortwahl. An beiden Stellen fällt der Plural der Vögel ins Auge, sowie die Wendung *sub culmine* (bei Prudentius durch *ipso* ergänzt). Van Assendelft merkt ferner an, dass bei Vergil der Sonnenaufgang vor dem Gesang der Vögel bereits stattgefunden hat, im Hymnus des Prudentius jedoch erst bevorsteht.⁷⁴

***paulo ante quam lux emicet*, (15):**

Das Verb *emicare* beschreibt das Aufleuchten der Sonne bei Sonnenaufgang, wird in dieser Bedeutung allerdings nur selten gebraucht. Prudentius verwendet es für die Schilderung des Sonnenaufgangs abermals im zweiten Hymnus (*cum sol resurgens emicat*, cath. 2, 56).⁷⁵ Ansonsten findet es sich in diesem Kontext bei Valerius Flaccus, Laktanz, Martianus Capella und Boethius.⁷⁶

***nostrī figura est iudicis* (16):**

Der Begriff *figura* ist ein Terminus technicus der Bibelallegorese und entspricht dem griechischen τύπος. Der Dichter wendet ihn hier bei der Auslegung des

⁷¹ Vgl. van Assendelft 1976, 64.

⁷² Vgl. van Assendelft 1976, 64.

⁷³ Vgl. Bergman 1926, 455.

⁷⁴ Vgl. van Assendelft 1976, 64.

⁷⁵ Vgl. van Assendelft 1976, 64.

⁷⁶ Vgl. ThIL 5,2, 485, 12 – 19. Zu den Stellen: Val. Fl. 1, 655: *emicuit reserata dies*; Val. Fl. 4, 97: *emicuit traxitque diem candentibus undis* [sc. Sol]; Mart. Cap. 1, 29: *Sol repente clarus emicuit*, Lact. Phoen. 44 : [Sol] *primi emicuit luminis aura levis*; Boeth. cons. 1 carm. 3, 10 : *emicat et subito uibratus lumine phoebus*.

Hahnenschreis an, der für Christus, den Weltenrichter, steht.⁷⁷ *Forma* (26) und *signum* (45) sind ebenfalls in dieser Bedeutung zu verstehen. Prudentius gebraucht diese Begriffe jedoch nicht aus „metaphorical intentions“⁷⁸, wie van Assendelft meint, da, so Gnilka, diese Symbole nicht der Phantasie des Dichters entstammen, sondern der Natur selbst.⁷⁹

5. Strophe:

tectos tenebris horridis / stratisque opertos segnibus (17f.) :

Bergman zählt Vers 17 zu den beabsichtigten Alliterationen bei Prudentius, da die Lautkombination ‚te‘ in zwei unmittelbar aufeinander folgenden Wörtern wiederholt wird: ***tectos tenebris***.⁸⁰

Für die Übereinstimmung des Substantivs *tenebrae* mit dem Adjektiv *horridus* ist dieser Cathemerinon-Vers die einzige Belegstelle.

Die Dunkelheit spielt in Opposition zum Licht eine wichtige Rolle in der Dichtung des Prudentius. Sie vermittelt Assoziationen mit dem Tod und der Hölle,⁸¹ was auch auf diesen Hymnus zutrifft. Insgesamt verwendet er das Wort *tenebrae* im Cathemerinon zwölf Mal, davon in zwei Versen dieses Hymnus (*tenebris*, 17 und *tenebrarum*, 43).

Das Adjektiv *horridus* begegnet häufig bei Prudentius, vor allem in Zusammenhang mit Nacht und Dunkelheit, z.B. cath. 1, 27: *nox horrida*; cath. 5,3: *chaos ... horridum* ; perist. 3, 49: *horrida nox*. Trotzdem ist diese Verbindung keine Kreation des Prudentius, sondern bereits bei Seneca und Phaedrus belegt (Sen. nat. 5, 18, 7: *horridas noctes*; Phaedr. app. 14, 15: *noctem ... horridam*).

In Vers 18 werden die Decken (*stratis*) durch Verwendung einer Enallage als träge (*segnibus*) bezeichnet.⁸² Hier ist eine Reminiszenz an Hebr. 6, 11f. zu erkennen, wo ebenfalls eine Aufforderung, nicht träge zu sein, zu finden ist: *cupimus autem unumquemque vestrum eandem ostentare sollicitudinem ad expletionem spei usque in finem, ut non segnes efficiamini*. Außerhalb des christlichen Kontexts stößt man

⁷⁷ Vgl. Fuhrmann 1971, 98.

⁷⁸ Van Assendelft 1976, 65.

⁷⁹ Vgl. Gnilka, Chr. (Rez.), M. Van Assendelft: *Sol ecce surgit igneus* (Groningen 1976), *Gnomon* 51 (1979), 137.

⁸⁰ Vgl. Bergman 1921, 111.

⁸¹ Vgl. Salvatore, A., *Studi Prudenziiani*, Neapel 1958, 193f. Salvatore führt als Beispiel cath. 12, 161 – 164 an: *at nos subactos iugiter/ erroris imperio gravi/ dux noster hoste saucio/ mortis tenebris liberat*. Christus ist es, der „*ci libera dalle tenebre di morte, cioè dall'Inferno*“.

⁸² Man wird hier unwillkürlich an die Enallage in Vers 5f. erinnert, mit welcher der Dichter die Betten als träge beschrieben hat (*lectulos ... desides*).

auf einige Parallelen bei Vergil, z.B. Verg. Aen. 3, 513: *haud **segnis strato** surgit Palinurus*; Aen. 8, 414 f.: *nec tempore **senior illo**/ mollibus e **stratis** ... surgit*.⁸³

Vers 17f. nimmt inhaltlich den Beginn der zweiten Strophe (Vers 5f.) wieder auf. Dort spricht der Dichter von kranken, schlafbringenden und trägen Betten, die es zu verlassen gilt. Hier sind es die von schauriger Finsternis und trägen Decken verhüllten Menschen, die aufwachen sollen.

6. Strophe:

ut, cum coruscis flatibus / aurora caelum sparserit (21f.):

Das finale *ut* leitet den Zweck der Aufforderung aufzuwachen ein und stellt deshalb sowohl eine syntaktische, als auch eine inhaltliche Verbindung der fünften und sechsten Strophe dar.

Die Kombination von *flatus* und *aurora* ist äußerst ungewöhnlich, ebenso wie die Verbindung *corusci flatus*. Das Adjektiv *coruscus* wird einerseits in der Bedeutung ‚zitternd‘ verwendet, wenn es Objekte oder Personen näher beschreibt, andererseits im Sinne von ‚strahlend‘, ‚glänzend‘ in Bezug auf leuchtende Objekte, wie die Sonne, gebraucht, jedoch nie für Wind oder Luft. Prudentius verwendet dieses Adjektiv perist. 4,9 für die zitternde rechte Hand (*dextram quatiens coruscam*) und cath. 11, 102 bei der Beschreibung von Wolken (*peccator intueberis celsum coruscis nubibus*).⁸⁴ Die Verbindung mit Wind oder Luft beschränkt sich auf diese eine Stelle in cath. 1, 21. Eine mögliche Erklärung bestünde darin, *coruscus* in Enallage auf *aurora* zu beziehen.⁸⁵

Coruscis passt seinem Sinn nach zu *aurora* und *flatibus* und somit inhaltlich zu beiden Wörtern. Der Leser wird nach *venturo die*, in Verbindung mit dem Tageslicht, eher auf die Bedeutung strahlend gelenkt. Wenn man weiter liest, denkt man, in Kombination mit *flatibus*, wohl eher an zitternd.

Van Assendelft gibt zwar, unter Berufung auf den Thesaurus linguae Latinae, an, dass *flatus* auch „morning breeze“ bedeuten kann, berücksichtigt jedoch nicht, dass als einzige Belegstelle dieser Cathemerinon-Vers angeführt wird.⁸⁶ Sie schlägt allerdings noch eine andere Bedeutung vor, nämlich *flatus* als „the life-giving breath

⁸³ Vgl. van Assendelft 1976, 66.

⁸⁴ Vgl. ThIL 4, 1076, 29 – 1077, 80.

⁸⁵ Vgl. van Assendelft 1976, 67.

⁸⁶ Vgl. ThIL 6,1, 884, 68.

of God“⁸⁷ zu verstehen, den lebensspendenden Atem Gottes. Sie beruft sich auf Gen. 2, 7, wo berichtet wird, dass Gott den Menschen aus Lehm erschaffen und ihm den Lebenshauch ins Gesicht geblasen hat (Itala gen. 2, 7 : *flavit deus flatum vitae in faciem hominis*).⁸⁸ In dieser Bedeutung wird *flatus* sehr häufig in der patristischen Literatur gebraucht. Der Thesaurus verweist auf zahlreiche Stellen bei Tertullian, Hieronymus, Augustinus, aber auch bei Prudentius: Prud. apoth. 645; 830; 867; 871.⁸⁹

Trotzdem kann der Dichter, aufgrund der Tatsache, dass *flatus* in dieser Bedeutung nur im Singular vorkommt, mit *flatus* nicht den lebensspendenden Hauch Gottes gemeint haben. *Coruscis flatibus* könnte sich vielmehr auf das morgendliche leichte Gewölk beziehen, das der Wind auf den Himmel treibt und Aurora beleuchtet. Prudentius hatte wohl den ambrosianischen *Aeterne*-Hymnus vor sich, da Ambrosius dort ein ähnliches Bild zeichnet: *Hoc excitatus lucifer, / solvit polum caligine* (9f.). Dem Morgenstern, welcher die Dunkelheit vom Himmel vertreibt, entspricht bei Prudentius die Morgenröte, *aurora*. *Polum* ersetzt der Dichter durch das Synonym *caelum*. Der Dunkelheit, *caligo*, wird hingegen das helle Gewölk, *flatibus* gegenübergestellt. Unmittelbar an diese Verse schließt im ambrosianischen Hymnus die Vorstellung der flüchtenden Dämonen an, da sich *errorum chorus* mit sehr großer Wahrscheinlichkeit auf jene bezieht. Bei Prudentius begegnet die Dämonenflucht erst viel später, von Vers 37 an. Nichtsdestoweniger stößt man aber auch bei Prudentius auf Anknüpfungspunkte. Die beiden Stellen sollen durch *sarserit* (22) und *sparsim* (40) aufeinander bezogen werden, denn die vom Wind getriebenen rosafarbenen Wölkchen bilden einen positiven Gegensatz zu den umherstreifenden Dämonen. Diese sind Luftwesen, *aerii*, halten sich in der niederen Luft bis zum Mond auf. Darüber wohnen die Engel und guten Geister.⁹⁰ Sie werden in der Vorstellung der ‚wilden Jagd‘ mit dem Nachtgewölk identifiziert, das vom Wind getrieben wird. Dieses Bewegungselement der Dämonen, das Prudentius in Vers 37 durch *vagantes* wiedergibt, greift der Dichter hier mit *flatibus* auf. Er unterbricht also Ambrosius‘ Abfolge von Morgenlicht und Dämonenflucht durch die allegorische Deutung des Schlafes, den die Morgenröte vertreibt.⁹¹

⁸⁷ Van Assendelft 1976, 67.

⁸⁸ Eine ausführliche Darstellung dazu findet man in: Waszink, J. H., *Quinti Septimi Florentis Tertulliani De Anima*, Zürich (u.a.) 1980 (Nachdruck Leiden-Boston 2010), 12.

⁸⁹ Vgl. ThIL 6,1, 882, 47 – 80.

⁹⁰ Vgl. Müller, C. D. G., Geister (Dämonen) C. IV. Volksglaube, in: RAC 9 (1976), 772.

⁹¹ Diese noch nicht publizierte Beobachtung stammt von Prof. Kurt Smolak.

Weiters spielt der hier implizierte Morgenwind eine wichtige Rolle beim Durchzug durch das Rote Meer. Um den Israeliten diesen am Morgen zu ermöglichen, ließ Gott von der Sonne kommenden Ostwind wehen.

omnes labore exercitos / confirmet ad spem luminis. (23f.) :

Welchen *labor* der Dichter hiermit meint, habe ich bereits ausführlich im Zuge des Verses 12 besprochen. Es handelt sich um nächtliches Wachen und Beten.

Der Finalsatz, beginnend in Vers 21, zeigt Anklänge an cath. 5,9: *ne nesciret homo spem sibi luminis*. Zum einen sticht ins Auge, dass Prudentius an beiden Stellen einen Finalsatz verwendet, zum anderen die Wiederholung der Wendung *spem luminis*. Eine weitere Parallele liefert der Kontext der zweiten Stelle. In Cathemerinon 5 ist die Lichtsymbolik ebenfalls sehr stark ausgeprägt – inhaltlich im Abendhymnus naheliegend. Christus wird dort als Erfinder des Lichts apostrophiert (*inventor rutili ... luminis*, cath. 5, 1) und gebeten, den Gläubigen das Licht zurückzugeben (cath. 5, 4), wobei auch an dieser Stelle das Licht für das ewige Leben steht.

Noch deutlicher wird die Bedeutung des Lichts als Symbol für das ewige Leben in perist. 13, 43: *merce doloris emi spem luminis et diem perennem*.

In scharfem Kontrast zur fünften Strophe, wo die Dunkelheit überwiegt (*tenebris horridis*, 17), dominiert in der sechsten das Licht. Indem der Tag schon in Aussicht gestellt wird (*iam iamque venturo die*, 20), stellt der letzte Vers der fünften Strophe bereits eine Überleitung dar. Schließlich kommt die Morgenröte (*aurora*, 22) und zuletzt folgt das Licht (*luminis*, 24).

Fuhrmann bezeichnet die Beschreibung der Morgenröte als „ein für sich stehendes lyrisches Element, ein Element also, dem keine allegorische Bedeutung zukommt.“⁹² Er bezieht das Fehlen der Allegorie jedoch nicht auf die ganze Strophe, wie es van Assendelft auffasst,⁹³ sondern eindeutig nur auf die Beschreibung der Morgenröte.

Lavarenne erkennt zwar, dass die fünfte Strophe die Entwicklung des letzten Verses der vierten Strophe darstellt, meint jedoch, dass die Verbindung der Ideen nicht sehr klar sei.⁹⁴ Offenbar vermochte er nicht den Inhalt der Strophen 4 – 6 zu erfassen, die

⁹² Fuhrmann 1971, 98.

⁹³ Vgl. van Assendelft 1976, 67.

⁹⁴ Vgl. Lavarenne 1955, 5, Anm. 1.

der Erklärung der Symbolik dienen und eine geschlossene Einheit bilden. Die vierte Strophe erläutert, dass der Hahnenschrei für Christus, den Weltenrichter, steht. In der fünften Strophe wiederholt der Dichter die aus den Strophen 2 und 3 bereits bekannten Aufforderungen. Christus rät den von Mühe geplagten Menschen aufzustehen, damit sie, wenn der Tag anbricht, in ihrer Hoffnung auf das Licht, also auf das ewige Leben, bestärkt werden.

Der Sonnenaufgang, das Licht, symbolisiert die Auferstehung Christi und das ewige Leben. Folglich sollen die Menschen, aufgeweckt vom Hahnenschrei, der die Wiederkehr Christi verkündet, aufstehen, damit sie sehen, wie Christus den Tod überwunden hat. Die Auferstehung nach dem Tod, symbolisiert durch den Sonnenaufgang, wird auch den Gläubigen, wenn sie beten, in Aussicht gestellt.

Thraede führt die sechste Strophe unter den Beispielen „katachrestischer Imitation“⁹⁵, also missglückter Metaphern, bei Prudentius an. An diesen Stellen fehle die „Anschaulichkeit der Sprache“ bzw. werde „die Anschauung durch die Ausdrucksweise verletzt“⁹⁶. Mit anderen Worten: diese Strophe habe der Dichter einfach nur wahllos aus Vergil und Ovid Zitaten zusammengebastelt, ohne darauf Rücksicht zu nehmen, ob es sich in den zitierten Versen um Szenarien des Sonnenuntergangs oder Aufgangs handle.⁹⁷ Wie van Assendelft zu den Parallelstellen richtig bemerkt, sind nicht alle von Relevanz. Bei den Vergilstellen geht es um Szenen des Sonnenaufgangs, bei den angeführten Ovid-Versen allerdings um den Sonnenuntergang oder Müdigkeit am Ende des Tages. Auch die Horazparallele behandelt den Abend. Schlüsselwörter sucht man in all diesen Versen vergeblich. Van Assendelft führt zu Recht Verg. Aen. 4, 584f. an (*Et iam prima novo spargebat lumine terras / Tithoni croceum linquens Aurora cubile.*), da der Cathemerinon-Vers noch am ehesten an diese Vergilstelle anklängt.⁹⁸

Abgesehen davon, dass die sechste Strophe nur wenig an Thraedes Parallelstellen erinnert, stört Thraede die Vermischung von Sonnenaufgangs- und Sonnenuntergangsassoziationen. Allerdings würde, meines Ermessens, gerade diese Kombination gut zur Thematik der Strophe passen. Nacht und Tag gehen

⁹⁵ Thraede, K., Studien zu Sprache und Stil des Prudentius, Göttingen 1965 (Hypomnemata 13), 15, Anm. 34.

⁹⁶ Thraede 1965, 15, Anm. 34.

⁹⁷ Thraede führt in dieser Anmerkung folgende Parallelstellen an: Verg. Aen. 4, 587; 5, 739; 7, 25; 12, 113; Ov. met. 7, 634; 8, 83; 10, 368; Hor. Sat. 1, 5, 10.

⁹⁸ Vgl. van Assendelft 1976, 67.

ineinander über, weil der Hahnenschrei zu einer Zeit stattfindet, die einen Übergang von Nacht zu Tag darstellt.

Im Anschluss an diese drei Strophen widmet Prudentius die Strophen 7 – 9 der Erklärung der Symbolik der Nacht.

7. Strophe:

Hic somnus ad tempus datus / est forma mortis perpetis (25f.):

Ad tempus in der Bedeutung ‚für eine Zeit lang‘ findet man oft belegt, z.B. Cic. off. 1, 27: [*perturbatio*] *animi, quae plerumque brevis est et ad tempus*.⁹⁹

Forma ist, wie bereits *figura* in Vers 16, als Terminus der Allegorese zu verstehen: der Schlaf ist Symbol des ewigen Todes. Die Verbindung bzw. Gleichsetzung von Schlaf und Tod ist kein typisch christliches Gedankengut, sondern bereits in der Antike bekannt. Homer bezeichnet Schlaf und Tod in der Ilias als Zwillingenbrüder (Hom. Il. 16, 672: ὕπνω καὶ θανάτῳ διδυμάοσιν), ähnliches schreibt Vergil (Verg. Aen. 6, 278: *consanguineus Leti Sopor*).¹⁰⁰ Auch Ovid meint in den Amores: *Stulte, quid est somnus, gelidae nisi mortis imago?* (Ov. am. 2, 9, 41). Ebenso findet man dieses der christlichen Tradition folgende Bild häufig in der deutschen Sprache, beispielsweise im euphemistischen Ausdruck entschlafen für sterben, in Anlehnung an *dormire* und κοιμᾶσθαι.¹⁰¹

Der Thesaurus gibt an, dass *perpes* als Nebenform von *perpetuus* vor allem in der Dichtung, beginnend mit Plautus und Pacuvius, häufig Verwendung findet. In christlichen Schriften wird dieses Adjektiv oft gebraucht für Dinge, die ewig dauern und über das irdische Leben hinausgehen, worunter auch cath. 1, 26 angeführt wird.¹⁰² Prudentius ist allerdings der erste, der *mors* mit *perpes* kombiniert.

Van Assendelft stellt fest, dass *ad tempus* in deutlichem Kontrast zu *perpetis* steht.¹⁰³

peccata, ceu nox horrida / cogunt iacere ac stertere (27f.):

Nox horrida erinnert an *tenebris horridis* (Vers 17) und *chaos horridum* (cath. 5, 3).

⁹⁹ Vgl. ThIL 1, 557, 16 – 21.

¹⁰⁰ Vgl. Stenger, J., Somnus, in: DNP 11 (2001), 712.

¹⁰¹ Man denke beispielsweise auch an das Grab als letzte Ruhestätte oder den Roman „Schlafes Bruder“ des österreichischen Schriftstellers Robert Schneider. Der Titel ist dem Choral der Kantate „Ich will den Kreuzstab gerne tragen“ von Johann Sebastian Bach entnommen, in dem der Tod mit den Worten „Komm, o Tod, du Schlafes Bruder“ angerufen wird.

¹⁰² Vgl. ThIL 10,1, 1624, 15 – 16, 26, 11.

¹⁰³ Vgl. van Assendelft 1976, 69.

Die Assoziation der Sünde mit der Nacht vor der Ankunft Christi, des Lichts, ist sehr gängig, vgl. Rom. 8, 2: *lex enim Spiritus vitae in Christo Iesu liberavit me a lege peccati et mortis*.

Der Schlaf als Zustand der Sünde bzw. die Nacht als Zeit der Sünde werden vor allem im zweiten Hymus des Cathemerinon thematisiert.¹⁰⁴

Was die Bedeutung von *stertere* in Vers 28 betrifft, gibt es unterschiedliche Auffassungen, da es sowohl schnarchen, als auch, katachrestisch gebraucht, tief schlafen heißen kann.¹⁰⁵ Van Assendelft¹⁰⁶ spricht sich unter Berufung auf Thraede für schlafen aus, da jener erklärt, dass diese Bedeutung einerseits bei Prudentius' Zeitgenossen, andererseits bei Prudentius selbst häufiger vorkommt.¹⁰⁷ Der Dichter verwendet es nämlich auch cath. 7, 20 (*animus ... stertat*), ham. 382 (*sed mentem gravidis contentam stertere curis*) und psych. 745 (*[ne quis] marceat obscuro stertens habitator operto*). In allen drei Fällen spricht der Kontext eindeutig für die Bedeutung schlafen. Gnilka betrachtet hingegen die Meinung und Übersetzung von Assendelfts als Verwässerung der „veristischen Züge der Darstellung“, die einen „Kristallisationspunkt der Symbolik“¹⁰⁸ auslöschen würde. Er ist der Ansicht, dass die Trägheit des Schlafenden (Vers 6 und 18) samt seiner unwürdigen Haltung (Vers 28 und 85) in Gegensatz zum *labor* des Wachenden (Vers 12, 23, 80) und seiner aufrechten, stehenden Position beim Beten (Vers 7 und 80) stünden.¹⁰⁹ Da der Dichter jedoch *stertere* an allen anderen Stellen offensichtlich immer als vergrößerndes Synonym für *dormire* verwendet, finde ich die Meinung Thraedes plausibler. Meines Erachtens sollen diese Verse verdeutlichen, dass die Sünden und die Nacht uns zwingen, tief und fest zu schlafen (*iacere ac stertere*). Somit versuchen sie zu verhindern, dass wir aufstehen, um zu beten und um den Hahnenschrei, also die Heilsbotschaft Christi, zu hören.

¹⁰⁴ Vgl. Gnilka 2001, 124.

¹⁰⁵ Vgl. Forcellini 5, 634.

¹⁰⁶ Vgl. van Assendelft 1976, 69.

¹⁰⁷ Vgl. Thraede 1965, 16, Anm. 34. Thraede führt folgende Parallelstellen an: Hier. ep. 61, 4: *tota mente dormitas et profundissimo non tam somno stertis quam lethargo*.

¹⁰⁸ beide Zitate: Gnilka 2001, 123, Anm. 53.

¹⁰⁹ Vgl. Gnilka 2001, 123. Er beruft sich in Anm. 53 auf Pellegrino, M., A. Prudentio Clemente. *Inni della Giornata*, Alba 1954, 204f., der einen gewissen „verismo“ bei Prudentius beobachtet und cath. 1, 28 mit den detaillierten Beschreibungen der Folterqualen im Peristephanon in Verbindung bringt.

8. Strophe:

sed vox ab alto culmine / Christi docentis praemonet, (29f.):

Vers 29 weist deutliche Anklänge an Verg. Aen. 2, 290 auf (*hostis habet muros, ruit alto a culmine Troia.*), freilich unterscheidet sich der Kontext dieser Stelle deutlich: Hektor rät Aeneas zur Flucht aus Troja, da die Stadt bereits vom Feind eingenommen ist und vom hohen Gipfel stürzt. Diese vergilische Formulierung gehört wohl zu jenen, die zu stehenden Wendungen und „Allgemeinbesitz“¹¹⁰ wurden. Gnilka stellt auch bei einigen Versen der Psychomachie fest, dass Prudentius Vergilverse „nach Art der Centonen“¹¹¹ ausbeutet.

Des Weiteren erinnert die Phrase *vox ab alto culmine* stark an *vox ista, qua strepunt aves / stantes sub ipso culmine* (13f.). Während dort Christus als Weltenrichter durch die Hähne zu uns spricht, handelt es sich hier um Christus den Lehrenden. Ein nicht unwichtiger Unterschied liegt auch in der Bedeutung von *culmen*. Vers 13f. stehen die Hähne unter dem Dachfirst, Vers 29 mahnt Christus hingegen vom hohen Himmel.¹¹² *Culmen* als Synonym für *caelum* ist jedoch keine speziell christliche Verwendung, sondern in dieser Bedeutung auch bei heidnischen Autoren bezeugt.¹¹³

Die Verbindung von Christus mit dem Verb *docere* findet man sehr häufig bei christlichen Autoren. Es lehrt aber nicht nur die Stimme Christi, sondern auch die Natur, indem sie, als natürlichen Vorgang, den Hahn die Ermahnungen Christi verkünden lässt. Die Natur lehrt also die „übernatürlichen Tatsachen des christlichen Glaubens“¹¹⁴. Wie bereits bei Gregor von Nyssa *In sanctum Pascha* 262f. deutlich wird, stellen Schlaf und Erwachen ein Lehrstück (διδασκάλιον) für die Auferstehung dar, da der Schlaf Symbol des Todes ist, das Erwachen hingegen eine Nachahmung der Auferstehung.¹¹⁵ Dieser Gedanke ist auch im Hymnus gegenwärtig (vgl. *hic somnus .../ est forma mortis perpetis*, 25f.).

Das Bild, das sich in diesen Versen bietet, ist ohne Zweifel der Bergpredigt entnommen. Matth. 5, 1f. wird erzählt, dass Jesus auf den Berg stieg, seinen Mund auftrat – was Prudentius hier mit *vox* wiedergibt – und lehrte (*Videns autem turbas, ascendit in montem; et cum sedisset, ac cesserunt ad eum discipuli eius; et*

¹¹⁰ Schwen, Ch., Vergil bei Prudentius, Leipzig 1937, 119.

¹¹¹ Gnilka, Ch., Studien zur Psychomachie des Prudentius, Wiesbaden 1963, 114 (Klassisch-Philologische Studien 27).

¹¹² Vgl. Gnilka 2001, 135, Anm. 73.

¹¹³ Vgl. ThL 4, 1292, 55 – 79.

¹¹⁴ Gnilka 2001, 101.

¹¹⁵ Vgl. Gnilka 2001, 101, Anm. 20. Gnilka verweist zum Text Gregors von Nyssa auf Band 9 der Gesamtausgabe von Gebhardt.

aperiens os suum docebat eos dicens). Genau wie in der Bergpredigt beschrieben, mahnt Jesus hier vom hohen Gipfel bzw. Himmel.

adesse iam lucem prope, / ne mens sopori serviat: (31f.):

Der bevorstehende Sonnenaufgang und somit auch die Wiederkehr Christi werden durch eine pleonastische Formulierung beschrieben, die stark Ov. trist. 1, 3, 5 ähnelt: ***iam prope lux aderat***.¹¹⁶ Allerdings verwendet Ovid an dieser Stelle *lux* nicht in der Bedeutung von Licht, sondern berichtet hier, dass der Tag kam, an dem er Italien verlassen musste.

In diesen Versen (30f.) wird die bevorstehende Wiederkehr Christi nach Vers 8 und 19 f. zum dritten Mal verkündet, wobei die Intensität jedes Mal gesteigert wird.¹¹⁷ Ebenso ist eine auffallende Ähnlichkeit des Aufbaus der Strophen 5/6 und 8/9 zu erkennen. Der Dichter nimmt zuerst ein Verb (*suadet*, 19; *praemonet*, 30), dem eine Infinitivkonstruktion (*quietem linquere*, 19; *adesse iam lucem prope*, 31) und ein Finalsatz folgen (*ut*, 21; *ne*, 32f.).

9. Strophe:

Ne somnus usque ad terminos / vitae socordis opprimat (33f.):

Somnus ... opprimat, der Schlaf, welcher die Brust bedrückt, greift die bedeckende Finsternis, *tectos tenebris horridis* (17), inhaltlich wieder auf.

pectus sepultum crimine / et lucis oblitum suae. (35f.):

Da *somnus* als Metapher für den das Verbrechen verallgemeinernde Ausdruck *crimen* verwendet werden kann und die vorhergehenden Strophen vom Schlaf handeln, hat Prudentius hier anscheinend ein altes Bild der Dichtersprache eingefügt. Die Wendung *somno sepultus* ist nämlich schon bei Ennius belegt (Enn. ann. 292f.: *Nunc hostes vino domiti somnoque sepulti/ Consilueret*), wird im Weiteren von Lukrez aufgegriffen (Lucr. 5, 974: *taciti somnoque sepulti*; 1, 133: *morbo adfectis somnoque sepultis*) und schließlich auch von Vergil gebraucht (Verg. Aen. 2, 265: *urbem vino somnoque sepultam*).¹¹⁸ Von diesen Stellen sind vor allem Ennius und Vergil maßgeblich, da beide das Bild der *ebrietas* enthalten, die

¹¹⁶ Vgl. van Assendelft 1976, 70.

¹¹⁷ Evenepoel, W. (Rez.), Jean-Louis Charlet: La création poétique dans le Cathemerinon de Prudence (Paris 1982), RBPh 64 (1986), 80.

¹¹⁸ Vgl. Gnilka 2001, 137f.

sich keineswegs für einen Christen ziemt, der *sobrius* sein soll (*sobrii*, 7). Wein und Betrunkenheit begegnen in diesen Versen zwar nicht explizit, sind aber im verallgemeinernden Ausdruck *crimen* enthalten.

Des Weiteren setzt der Begriff *sepultum* die Symbolik des Schlafes fort, der ein Bild für den Tod ist. Der Mensch wird vom Schlaf begraben, als ob er tot wäre.

Fraglich ist, worin das vergessene ‚Licht der Seele‘ besteht. Einerseits ist damit wohl Christus, das Licht, die Sonne gemeint. Joh. 8, 12 sagt Jesus nämlich von sich: *Ego sum lux mundi*. Andererseits besteht die Möglichkeit, dass Prudentius hier auf das Eigenlicht der Seele anspielt, das sie als Lichtpartikel hat, da *suae* am Versschluss dafür spricht. Dieses erlischt aufgrund der Betrunkenheit durch übermäßigen Weingenuss.

Nach dieser Strophe beginnt der argumentative Mittelteil des Hymnus, in dem der Dichter drei Beweise für die Richtigkeit der vorgetragenen Symbolik anführt. Prudentius beginnt mit der Erwähnung der Flucht der Dämonen beim Hahnenschrei, welche die Strophen 10 bis 12 umfasst.

Fuhrmann und Herzog erachten die Aussage in sich widersprüchlich, dass ein Schlafender sündigt und die Nacht die Zeit der Sünde ist. Beide suchen diese Unvereinbarkeit, dass jemand im Schlaf sündigt, mithilfe der Dämonenstrophen auszugleichen. Fuhrmann ist der Ansicht, dass die Dämonenstrophen als Zusatz für die, seiner Meinung nach, ergänzungsbedürftige „Gleichsetzung des Schlafes mit dem in Sünde verbrachten Leben“¹¹⁹ fungierten. Herzog hingegen nimmt an, dass die Dämonen die Ursache dafür seien, dass die Menschen in der Nacht sündigen.¹²⁰ Beide Meinungen scheinen mir nicht die Intention des Dichters zu treffen. Diese besteht darin, dass jemand, der schläft, nicht in dem Sinn sündigt, dass er aktiv Böses tut und von den Dämonen dazu verleitet wird, sondern passiv, da die Nacht die Zeit vor dem erlösenden Hahnenschrei darstellt, sowie vor der Wiederkehr Christi, der die Sünde hinwegnimmt. Auch Petrus, dem die Strophen 13 bis 16 gewidmet sind, sündigt vor dem Hahnenschrei, welcher das Ende der Sünde, *finem peccandi* (56) bringt.

¹¹⁹ Fuhrmann 1971, 99.

¹²⁰ Vgl. Herzog 1966, 60f.

10. Strophe:

***Ferunt vagantes daemonas*, (37):**

Die drei Strophen über die Flucht der Dämonen beim Hahnenschrei leitet Prudentius mit *ferunt*, ‚man sagt‘, ein, was deutlich auf den Volksglauben hinweist.¹²¹ Dieser steht in Gegensatz zur verbindlichen Lehre, denn über die Flucht der Dämonen steht nichts in der Bibel. Das heißt aber nicht, dass der Dichter ihn nicht ernst nimmt, ansonsten hätte er den im Volk verankerten Dämonenglauben nicht als Beweis für die Macht des Hahnenschreis gewählt.¹²² Der Meinung Fuhrmanns, Prudentius bezweifle die Realität der Dämonen und wolle sich durch *ferunt* deutlich vom Volksglauben distanzieren,¹²³ kann ich mich nur teilweise anschließen. Es stimmt, dass *ferunt* eine gewisse Distanz ausdrückt, vor allem, wenn man sich den Kontrast zu *omnes credimus* (65) vor Augen hält. Trotzdem wäre es absurd, wenn Prudentius die Dämonen und deren Flucht beim Hahnenschrei als Beweis anführte, ohne daran zu glauben.

Arévalo hält es für möglich, dass im Ambrosianischen Hymnus *Aeterne rerum conditor* die Verse 11f. ebenfalls die Dämonen thematisieren¹²⁴ (*Hoc omnis errorum chorus / vias nocendi deserit.*), Walpole ist sich dessen sogar sicher.¹²⁵ Zusätzlich zu *errorum* ist auch die Lesart *erronum* belegt, die Prudentius gelesen oder gehört haben muss. *Erro*, Umherstreicher, Herumtreiber würde sehr gut zu den umherstreifenden Dämonen und zu Prudentius' Formulierung *vagantes daemonas* passen. Da *chorus* eine geordnete Menge bezeichnet, die Dämonen jedoch wirr und chaotisch umherziehen, ist die ambrosianische Wortwahl entweder als katachrestisch oder absichtlich ironisch zu betrachten.

Angesichts der Tatsache, dass der ambrosianische Hymnus für die Liturgie bestimmt war, wird die Bezugnahme auf ihn den kräftigsten Beweis für die Verbreitung des Dämonenglaubens unter den Christen darstellen.¹²⁶ Obschon die Dämonen in der

¹²¹ Vgl. Bergman 1921, 91.

¹²² Vgl. Gnilka 2001, 123.

¹²³ Vgl. Fuhrmann 1971, 99. Einerseits bezeichnet Fuhrmann hier die Dämonenstrophen als Ergänzung zur Allegorie des Schlafes als Symbol des Todes und als viel stringenterer Aussage, die das fast unverständliche Bild des unschuldig Schlafenden ersetzt. Andererseits meint er, dass Prudentius „selbst diesen Geistern keine allzu handgreifliche Realität zugebilligt“ habe. Die Argumentation Fuhrmanns ist in keiner Weise schlüssig: Wenn Prudentius also dem Dämonenglauben nicht viel Gewicht zugemessen hätte, warum hätte er ihn dann als Beweis für die Macht des Hahnenschreis auswählen und als Ergänzung und Ersetzung zur Gleichsetzung von Tod und Schlaf verwenden sollen?

¹²⁴ Vgl. Arévalo, PL 59, 780 B.

¹²⁵ Vgl. Walpole, A. S., *Early Latin Hymns. With introduction and notes*, Cambridge 1922, 31f. (Nachdruck Hildesheim 1966).

¹²⁶ Vgl. Gnilka 2001, 123, Anm. 51.

Parallelstelle hex. 5, 24, 88 keinerlei Erwähnung finden, kann auch Augustinus als Zeuge für den Dämonenglauben herangezogen werden, da der Kirchenvater in *De civitate Dei* meint: *sed esse spiritus nocendi cupidissimos, a iustitia penitus alienos, superbia tumidos, invidentia liuidos, fallacia callidos, qui in hoc quidem aere habitant, quia de caeli superioris sublimitate deiecto merito inregressibilis transgressionis in hoc sibi congruo uelut carcere praedammati sunt.* (Aug. civ. 8, 22, p. 391, 2– 6)

Die Dämonen streifen umher, weil sie auf der Suche nach einem ‚Haus‘ sind, das sie benötigen. Wird ein Dämon ausgetrieben, irrt er ruhelos umher und möchte zurückkehren. Davon berichtet Matth. 12, 43 – 45: *cum autem immundus spiritus exierit ab homine, ambulat per loca arida quaerens requiem et non invenit. Tunc dicit: "Revertar in domum meam unde exivi"; et veniens invenit vacantem, scopis mundatam et ornatam. Tunc vadit et assumit secum septem alios spiritus nequiores se, et intrantes habitant ibi.*¹²⁷

Auch heute noch lebt der Glaube an Dämonen und Unholde, die nachts ihr Unwesen treiben, in der Vorstellung der Geisterstunde weiter, die um Mitternacht beginnt und um 1 Uhr nachts, zum Zeitpunkt des ersten Hahnenschreis, endet.¹²⁸

gallo canente exterritos / sparsim timere et cedere. (39f.):

Der Glaube, dass der Hahnenschrei alle bösen Geister vertreibt, geht schon auf den Zoroastrismus (ca. 1800 v. Chr. bis 600 v. Chr.) zurück, in dem der Hahn als heiliges Tier verehrt wurde. Im Avesta, dem heiligen Buch der Religion des Zarathustra, werden ihm vor allem zwei Wirkungsbereiche zugeschrieben. Zum einen reißt er die Schlafenden aus ihrer Trägheit sowie aus der Starre des Schlafes und ruft sie zum morgendlichen Gebet und zur Arbeit. Diese Funktion des Hahnes stellt Prudentius in den vorangegangenen Strophen 7 – 9 dar. Zum anderen ist er ein apotropäischer Vogel, dessen Schrei den nahenden Tag verkündet und die in der Nacht umherirrenden Dämonen vertreibt. Als das aus Persien stammende Huhn im 6. Jh. v. Chr. nach Griechenland kam, verbreiteten sich auch die religiösen Ideen, die mit dem Hahn verbunden waren. In der heidnischen Religion der Griechen und Römer glaubte man, dass Dämonen und Schatten nur in der Nacht auf die Erde kommen könnten und vor dem Hahnenschrei wieder flüchten müssten. Diesen Glauben

¹²⁷ Angenendt, A., Der Taufexorzismus und seine Kritik in der Theologie des 12. und 13. Jahrhunderts, in: Zimmermann, A. (Hg.), Die Mächte des Guten und Bösen, Berlin (u.a.) 1977, 390.

¹²⁸ Vgl. Herzog 1966, 61, sowie 61, Anm. 38.

übernahmen schließlich auch die Christen, wofür die Hymnen zum Gallicinium des Ambrosius und Prudentius ein gutes Beispiel darstellen.¹²⁹

Der Ablativus Absolutus *gallo canente* ruft unweigerlich den sich über zwei Strophen erstreckenden Ablativus Absolutus *hoc canente* (sc. *gallo*) im ersten Hymnus des Ambrosius ins Gedächtnis (Ambr. hymn. 1, 9 – 16).

11. Strophe:

Invisa nam vicinitas / lucis, salutis, numinis (41f.):

Das Nahen des Lichts, des Heils und der Gottheit bedeutet die bevorstehende Wiederkehr Christi. Folglich stehen die drei Begriffe *lux*, *salus* und *numen* alle für Christus. Wie bereits in Vers 6f. beobachtet, liegt auch hier eine Anhäufung von Synonymen vor, die Prudentius mit Vorliebe in Dreiergruppen gebraucht.¹³⁰

Auffallend ist auch die dreifache Wiederholung der Lautgruppe ‚is‘.

rupto tenebrarum situ / noctis fugat satellites. (43f.):

Das Bild des Moders der Dunkelheit geht auf Homer zurück (Od. 10, 512: Ἀΐδεω ... δόμον εὐρώεντα) und wird von Vergil aufgegriffen, wenn er Aeneas in die Unterwelt schickt (Verg. Aen. 6, 461f.: *sed me iussa deum, quae nunc has ire per umbras, / per loca **sent**a situ cogunt noctemque profundam*).¹³¹

Satellites ist eine typische Bezeichnung der gefallenen Engel (vgl. Lact. inst. 2, 14, 3: *sic eos diabolus ex angelis dei suos fecit **satellites** ac ministros*). Cath. 5, 79 nennt Prudentius die Ägypter *satellites*, weil der Pharao ein Symbol für den Teufel ist.

12. Strophe:

Hoc esse signum praescii / norunt repromissae spei, (45f.):

Hoc bezieht sich auf den Hahnenschrei. *Signum* ist, ebenso wie *forma* (26), gleichzusetzen mit *figura* (16) und wiederum ein Terminus der Allegorese.

Die Dämonen wissen über die Bedeutung des Hahnenschreis Bescheid und erkennen ihn als Zeichen des nahenden Lichts bzw. als Stimme Christi, der auf seine baldige Ankunft hinweist. Gnilka merkt eine Parallele in Prud. apoth. 417 – 420 an, wo bei der Heilung des Besessenen von Gerasa die Dämonen noch vor den

¹²⁹ Vgl. Cumont, F., *Lux perpetua*, Paris 1949, 409f.

¹³⁰ Vgl. Bergman 1921, 107.

¹³¹ Vgl. Gnilka 2001, 138, Anm. 77.

Menschen wissen, dass Christus der Sohn Gottes ist.¹³² Ebenso klingen diese Verse an per. 5, 85 – 88 an: *Norunt et ipsi ac sentiunt [sc. daemones] / pollere Christum et vivere/ eiusque iam iamque adfore/ regnum tremendum perfidis*. Das gleiche Zeugnis der Wahrheit legen die Dämonen allnächtlich bei ihrer Flucht beim Hahnenschrei ab.¹³³ Dieser Stelle liegt Matth. 8, 29 zugrunde, wo die Dämonen sagen: *et ecce clamaverunt dicentes: "Quid nobis et tibi, Fili Dei? Venisti huc **ante tempus** torquere nos?"*. Van Assendelft merkt an, dass die voraussehende Kraft der Dämonen wohl Augustinus dazu angeregt hat, sein Werk *De divinatione daemonum* zu verfassen.¹³⁴ Darin berichtet er ebenfalls von diesen Fähigkeiten der Dämonen (Aug. div. daem. 5,9: *quae cum ita sint, primum sciendum est, quoniam de divinatione daemonum quaestio est, illos ea plerumque praenuntiare, quae ipsi facturi sunt.*)¹³⁵

qua nos soporis liberi / speramus adventum dei. (47f.):

In diesen Versen sind Anklänge an mehrere Stellen des Neuen Testaments zu erkennen, vor allem aber an Tit. 2, 13: ***expectantes beatam spem et adventum gloriae magni Dei et salvatoris nostri Iesu Christi.***¹³⁶

Was die ganze Strophe betrifft, fällt der Endreim auf –i in allen vier Versen ins Auge (*praescii, spei, liberi, dei*), weshalb anzunehmen ist, dass der Reim vom Dichter beabsichtigt und nicht bloßer Zufall ist.¹³⁷

Die folgenden vier Strophen (13 – 16) sind dem zweiten, biblischen Beweis gewidmet und stehen im Zentrum des Hymnus. Sie handeln von der Verleugnung Petri.

13. Strophe:

Quae vis sit huius alitis, / salvator ostendit Petro, (49f.):

Prudentius verwendet das Nomen *vis* auffallend häufig in seinen Werken, sowohl in der Bedeutung Kraft, Macht, als auch als Synonym für *significatio*, Bedeutung. *Vis* in

¹³² Prud. apoth. 417 – 420: ... *cognoscimus, Hisu,/ nate deo, nate sceptris et germine David,/ quid sis, quid venias; qua nos virtute repellas,/ novimus adventusque tui terrore iacemus.*

¹³³ Vgl. Gnilka 2001, 124f.. Gnilka führt als Parallele bei Prudentius in Anm. 54 auch noch cath. 9, 52 – 57 an, wo ebenfalls die Heilung des Besessenen von Gerasa beschrieben wird: *Suetus antro bustuali sub catenis frendere/ mentis inpos efferatis percitus furoribus/ prosilit ruit que supplex, christum adesse ut senserat./ Pulsa pestis lubricorum milliformis daemonum/ corripit gregis sordida spurcamina/ se que nigris mergit undis et pecus lymfaticum.*

¹³⁴ Vgl. van Assendelft 1976, 74.

¹³⁵ Vgl. Tavard, G., Dämonen V, TRE 8 (1981), 290.

¹³⁶ Vgl. van Assendelft 1976, 74f.

¹³⁷ Vgl. Bergman 1921, 116.

diesem Vers jedoch nur als ‚Bedeutung‘ zu verstehen, wäre zu wenig.¹³⁸ Fuhrmann spricht sich für die Übersetzung „Macht“, „Gewalt“ aus.¹³⁹ Ich schließe mich eher der Meinung Gnilkas und van Assendelfts an, deren Ansicht nach beide semantischen Elemente mitschwingen. Mit *vis* ist zwar nicht so eindeutig Macht oder Gewalt gemeint, wie in Vers 71 (*vis diei*), dennoch vermittelt es mehr als das Wort ‚Bedeutung‘ im semantischen Sinn.¹⁴⁰ Einerseits zeigte Christus dem Apostel Petrus die Macht des Hahns, nach dessen Schrei Petrus seine Sünde erkannte und bereute, andererseits erklärte er ihm die symbolische Bedeutung des Hahnenschreis als Zeichen für das Ende der Sünden.¹⁴¹

Vers 49 klingt deutlich an Hor. epod. 5, 94 an: *quae vis deorum est manium*.¹⁴² Horaz meint an dieser Stelle die Kraft bzw. Macht der Manen, nicht ihre Bedeutung. Interessant ist die Tatsache, dass beide Verse mit *quae vis* beginnen und das verwendete Versmaß jeweils der iambische Dimeter ist. Somit ist es sehr wahrscheinlich, dass Prudentius, der in seinen Werken sehr häufig Horaz zitiert und imitiert, seine Leser absichtlich an diesen Horazvers erinnern wollte. Der Hahn bzw. Christus steht allerdings in starkem Gegensatz zu den Manen bei Horaz.

Salvator, die Übersetzung des griechischen σωτήρ, als Bezeichnung für Jesus Christus begegnet bereits im Neuen Testament (Luc. 2, 11: *quia natus est vobis hodie salvator qui est Christus Dominus in civitate David*; act. 5, 31: *hunc [sc. Iesum] Deus principem et salvatorem exaltavit*; II Petr. 2, 20: *in cognitione Domini nostri et salvatoris Iesu Christi*). Auch Tertullian gebraucht diesen Begriff einige Male (Tert. adv. Marc. 3, 18, p. 138, 12 und 4, 14, p. 200, 9).¹⁴³

ter, antequam gallus canat, / sese negandum praedicans (51f.):

Bezugsstellen hierfür findet man bei den vier Evangelisten: Matth. 26, 34: *Ait illi [sc. Petro] Iesus: "Amen dico tibi: In hac nocte, antequam gallus cantet, ter me negabis."*; Marc. 14, 30; Luc. 22, 34 und Joh. 13, 38. Prudentius folgt dem Wortlaut der Matthäus-Stelle sehr genau, setzt lediglich „*ter*“ vor „*antequam*“ und verwendet das Verb *canere* statt *cantare*.

¹³⁸ Dies wird im Kommentar der Patrologia Latina vorgeschlagen: Glossae Veteres, PL 59, 780 B.

¹³⁹ Fuhrmann 1971, 100.

¹⁴⁰ Vgl. Gnilka 2001, 125, Anm. 57.

¹⁴¹ Vgl. van Assendelft 1976, 76.

¹⁴² Vgl. Bergman 1926, 455.

¹⁴³ Vgl. Blaise, A., Dictionnaire Latin-Français des auteurs chrétiens, Turnhout 1954, 734.

Das Gerundiv *negandum* vertritt hier ein Futur passiv, was im Spätlatein sehr häufig vorkommt.¹⁴⁴

14. Strophe:

In dieser Strophe wendet sich Prudentius von der Bedeutung der Symbolik für das Leben des einzelnen ab, um sich einem einmaligen Geschehen der Geschichte des Menschengeschlechts zuzuwenden. Der Dichter widmet sich nun kurz der Vergangenheit und „führt hier die Symbolik in die Dimension der Geschichte“¹⁴⁵.

Fit namque peccatum prius, / quam praeco lucis proximae (53f.):

Die Wendung *praeco lucis* greift inhaltlich *diei nuntius* (1) auf, die Formulierung erinnert vor allem an *lucem propinquam praecinit* (2), sowie an *praeco diei* bei Ambrosius (Ambr. hymn. 1, 5).

Der Hahn verkündet das nahende Tageslicht, das für die Wiederkehr Christi steht. Auf allegorischer Ebene ist Christus der Verkünder des „übernatürlichen Lichts“¹⁴⁶, des ewigen Lebens, das die Christen nach dem Tod erwartet.

inlustret humanum genus / finemque peccandi ferat. (55f.):

Inlustret ist amphibolisch zu verstehen. Einerseits bleibt der Dichter mit diesem Verb in der Lichtsymbolik, da *praeco lucis proximae* das Subjekt zu *inlustret* ist. Diese Verbindung weckt nämlich unwillkürlich Assoziationen zur Sonne, die bei ihrem Aufgang die Welt erleuchtet. Andererseits bezieht sich ‚erleuchten‘ auch auf Jesus Christus, der die Christen als Lehrender instruiert und deshalb erleuchtet.¹⁴⁷ Die Möglichkeit das Verb *illustrare* proprie und metaphoricè zu verstehen, ist sowohl im Lateinischen, als auch im Deutschen gegeben.

Die Zeit vor der Ankunft Christi ist die Zeit der Sünde, da erst Christus das Ende der Sünde bringt (*finem peccandi ferat*). Wenn der Herold des nahenden Tages die Menschen erleuchtet hat, ist die Sünde zu Ende. Deshalb gilt es für jeden einzelnen Christen, den Schlaf, der gleichzusetzen ist mit der Sünde, während der Nacht, also dem irdischen Leben, zu bezwingen, denn auch Christus vermochte die Sünde noch während der Nacht, vor dem Ende der Zeiten, zu überwinden.¹⁴⁸

¹⁴⁴ Vgl. Hofmann, J. B., Lateinische Syntax und Stilistik. Neubearbeitet von Anton Szantyr. München 1965, 394.

¹⁴⁵ Gnilka 2001, 126.

¹⁴⁶ Gnilka 2001, 126.

¹⁴⁷ Vgl. Gnilka 2001, 126.

¹⁴⁸ Vgl. Gnilka 2001, 127.

Wie diese Strophe erklärt, sündigt Petrus vor dem Hahnenschrei, nicht vor dem Sonnenaufgang, wie van Assendelft mehrmals behauptet¹⁴⁹. Er erkennt seine Schuld kraft des Hahnenschreis, weil er ihn und seine tiefere Bedeutung verstanden hat. In diesen Versen wird deutlich, dass der Hahn Symbol Christi ist, der dem Menschengeschlecht das Licht der Wahrheit und das Ende der Sklaverei der Sünde gebracht hat.¹⁵⁰

15. Strophe:

Flevit negator denique / ex ore prolapsum nefas, (57f.):

Darüber, dass Petrus weinte, nachdem er seine Sünde erkannt und bereut hatte, berichten die Evangelisten, mit Ausnahme von Johannes, der dieses Detail nicht erwähnt (Matth. 26, 75: *Et egressus foras ploravit amare*; Marc. 14, 72: *Et coepit flere*; Luc. 22, 62: *et egressus foras Petrus flevit amare*;))

Ambrosius und Augustinus berichten beide vom reinigenden Effekt von Tränen, die den Sünder von der Schuld reinwaschen: Ambr. in Luc. 10, 89: *bonae lacrimae, quae lavant culpam. denique quos Iesus respicit plorant. ... respice, domine Iesu, ut sciamus nostrum deflere peccatum*¹⁵¹; Aug. in evang. Ioh. 66, 2: *mortuus est negando, et revixit plorando*. Beide Stellen behandeln die Verleugnung Petri.¹⁵²

Das von *negare* abgeleitete Nomen *negator* (57) ist, genauso wie *salvator* in Vers 50, von Tertullian an belegt.¹⁵³ Prudentius verwendet es auch apoth. 178; 673 und 771. Allerdings bezieht sich *negator* in diesen Versen der Apotheosis nicht auf den Apostel Petrus, sondern allgemein auf Leute, die die wahre Natur Christi leugnen.

cum mens maneret innocens / animusque servaret fidem. (59f.):

Prudentius entlastet Petrus in diesen Versen, indem er betont, dass der Frevel zwar dem Munde Petri entglitt, sein Geist jedoch dabei frei von Schuld blieb und der Apostel trotzdem seinen Glauben bewahrte. Bereits Arévalo¹⁵⁴ klärt diesen Gegensatz von Wortsünde und Glauben, indem er auf Augustinus verweist, der einige Zeit nach der Edition des Gesamtwerks des Prudentius die Verleugnung Petri

¹⁴⁹ Vgl. van Assendelft 1976, 75 f. Diesen Fehler stellt Gnilka 2001, 127f. mit ausführlichen Erklärungen richtig.

¹⁵⁰ Vgl. Fontaine 1955, 6, Anm. 1. („le coq est le symbole du Christ, qui a apporté au genre humain la lumière de la vérité et la fin de l’esclavage du péché.“)

¹⁵¹ Auch in seinem Kommentar zum Lukas-Evangelium geht Ambrosius auf das ebenso im Hymnus verarbeitete Detail ein, dass Christus sich zu Petrus umdrehte (*respice, domine Iesu*).

¹⁵² Vgl. van Assendelft 1976, 77.

¹⁵³ Vgl. Blaise 1954, 552.

¹⁵⁴ Vgl. Arévalo, PL 59, 781 C – 781 D.

wie folgt erklärt: *nempe in illa negatione intus veritatem tenebat et foras mendacium proferebat.* (Aug. c. mend. 13, 485) Innerlich behielt Petrus also die Wahrheit und sprach die Lüge (nach außen) aus.

Ambrosius geht auf dieses Problem in seinem Hymnus *Aeterne rerum conditor* nicht ein. In seinem Hymnus liest man nur, dass Petrus seine Schuld unmittelbar nach dem Hahnenschrei erkannte und sich durch seine Tränen davon reinigte (Ambr. hymn. 1, 15f.; 1, 28). Wesentlich genauer behandelt der Kirchenvater die Schuldfrage hingegen in seiner Erklärung zum Lukas-Evangelium und zum Hexameron. Hex. 5, 24, 88 führt Ambrosius aus: *bene fortis in die Petrus, nocte turbatur et ante galli cantum labitur et labitur tertio, ut scias non inconsulta effusione sermonis esse prolapsus, sed mentis quoque nutatione turbatum. idem tamen post galli cantum fit fortior et iam dignus quem Christus aspiciat; oculi domini super iustos.* Der Kirchenvater betont an dieser Stelle, dass Christus von Petrus dreimal verleugnet wurde, weshalb diese Tat keineswegs unüberlegt geschah. Petri Reue nach dem Hahnenschrei machte ihn allerdings wieder Christi Blickes würdig und *iustus*.¹⁵⁵

Ambrosius nennt in Luc. 10, 74 als Grund für Petri Sünde dessen Überheblichkeit: *multatus, quia dixit se animam ponere, quod non humanae infirmitatis, sed divinae est potestatis.* Weiters zieht er den Schluss, dass es vermessen gewesen wäre, hätte Petrus gesagt, dass er Christus kenne, da der menschliche Geist Christus nicht begreifen kann: *et bene dixit. temerarium quippe erat, ut diceret quia noverat eum, quem mens humana non potest comprehendere; nemo enim novit filium nisi pater* (Ambr. in Luc. 10, 87).¹⁵⁶

Die Ansichten des Ambrosius und des Prudentius sind also durchaus widersprüchlich, wie van Assendelft annimmt, wenngleich Gnilka ihre Meinung für falsch hält.¹⁵⁷ Prudentius sagt, dass Petrus seinen Glauben trotz der Verleugnung die ganze Zeit über bewahrte. Ambrosius meint im Hexameron allerdings, dass Petrus die Verleugnung nicht unüberlegt aussprach, da er es sogar dreimal tat. *Nutatione mentis* bringt zum Ausdruck, dass Petrus dabei sehr wohl in seinem Glauben schwankte.

¹⁵⁵ Die 15. Strophe weist ihrem Wortlaut nach deutliche Reminiszenzen an die zitierte Predigtstelle auf. *Ex ore* (58) erinnert an *effusione, prolapsus* übernimmt Prudentius wörtlich, ebenso wie *mentis* (*mens*, 59).

¹⁵⁶ Vgl. van Assendelft 1976, 78.

¹⁵⁷ Vgl. van Assendelft 1976, 79, kommentiert von Gnilka 2001, 130, Anm. 66.

Beiden Dichtern gemeinsam ist die Tatsache, dass Petrus nach dem Hahnenschrei seine Schuld erkannte und bereute.

16. Strophe:

Nec tale quidquam postea / linguae locutus lubrico est (62f.):

Die Alliteration des Liquidlautes ‚l‘ in Vers 62 verstärkt den Inhalt, da die entschlüpften Laute das Bild der schlüpfrigen Zunge wiedergeben, sowie des Frevels, der Petri Mund entglitt (*prolapsum*, 58).¹⁵⁸

Die Verbindung des Nomens *lubricum* mit *lingua* ist sonst nur Dig. 48, 4 rubr. 7, 3 belegt (*Nec lubricum linguae ad poenam facile trahendum est*).¹⁵⁹ Prudentius gebraucht dieses Nomen zwar nur in diesem Vers, das Adjektiv *lubricus* begegnet hingegen häufig in seinen Werken, nämlich 12-mal. Cath. 2, 101 verwendet der Dichter es ebenfalls im Kontext der Sünde (*Sic tota decurrat dies, / ne lingua mendax, ne manus / oculive peccent lubrici*; cath. 2, 99-101). Außerdem findet man es auch in den Hymnen des Ambrosius (Ambr. hymn. 2, 25: *sensu lubrico*; 7, 12: *culpam lubricam*).¹⁶⁰

cantuque galli cognito / peccare iustus destitit. (63f.):

Wie van Assendelft feststellt, unterscheidet sich die in den Hymnus integrierte Biblepisode ein wenig von ihren biblischen Vorlagen. Die Evangelisten – wiederum mit Ausnahme von Johannes – berichten in mehr oder weniger gleichem Wortlaut, dass der Hahn krächte und Petrus sich an die Worte Jesu erinnerte, der ihm gesagt hatte, er würde ihn vor dem Hahnenschrei dreimal verleugnen (Matth. 26, 75: *et recordatus est Petrus verbi Iesu*; Marc. 14, 72: *recordatus est Petrus verbi quod dixerat ei Iesus*; Luc. 22, 61: *et recordatus est Petrus verbi Domini*).¹⁶¹ Prudentius lässt hingegen das Erinnern an Christi Worte aus und sagt, dass Petrus den Hahnenschrei verstanden hat, womit jedoch nicht gemeint sein kann, dass Petrus ihn als heilsgeschichtliches Zeichen, als Zeichen für die Erlösungstat Christi erkannt hat. Die Auferstehung und Erlösungstat Christi hatten nämlich zu diesem Zeitpunkt noch

¹⁵⁸ Vgl. van Assendelft 1976, 80.

¹⁵⁹ Vgl. van Assendelft 1976, 80.

¹⁶⁰ Vgl. Bergman 1926, 455.

¹⁶¹ Vgl. van Assendelft 1976, 80.

gar nicht stattgefunden und liegen auch im Hymnus noch vor uns.¹⁶² Petrus erkannte, dass Christus den Hahn als Symbol für sich selbst verwendete.¹⁶³ Christus ist „auch der ‚Hahn‘, der gemahnt hat, der Mensch geworden ist, um mahnen zu können“.¹⁶⁴

Cognito kann jedoch auch einfach bedeuten, dass Petrus sich der Richtigkeit der Vorhersage bewusst wurde und seine eigenen, unüberlegten Aussagen als Verleugnung erkannte. Er begriff also die Bedeutung des Hahnenschreis für sein persönliches Fehlverhalten.

Aus diesem Grund ist Petrus auch *iustus* geblieben. *Iustus* erscheint neben *peccare* als Antithese,¹⁶⁵ erklärt sich aber daraus, dass die Sünde nur äußerlich war. Da *peccare* in seiner ursprünglichen Bedeutung ‚ausrutschen‘ heißen kann, passt dieses Verb gut zu *prolapsum*.

Auch Ambrosius meint hex. 5, 24, 88, nachdem er von der Reue Petri berichtet hat, der nun wieder Jesu Blickes würdig ist: *oculi domini super iustos*. Im Gegensatz zu Prudentius, der Petrus als immer *iustus* darstellt, ist Petrus bei Ambrosius wieder gerecht.

Herzog und Fuhrmann führen die Befreiung Petri von dessen Sünde auf die Unwesentlichkeit des Vergehens zurück. Herzog meint etwa: „Wer so begnadet ist wie der Apostel, wer die Sünde während der zeitlichen Nacht nur im unwesentlichen, äußeren Bereich Gewalt gewinnen lässt, an dem kann Christus sein Heilswerk ausführen.“¹⁶⁶ Auch bei Fuhrmann liest man: „Wer sich wie der Apostel nur unwesentliche Vergehen zuschulden kommen lässt, den vermag der Hahnenschrei, der Erlöser Christus, gänzlich von der Sünde zu befreien.“¹⁶⁷ Die Verleugnung wird von Prudentius in der Tat als leichte Sünde und ‚Ausrutscher‘ dargestellt, wofür die Wörter *prolapsum* (58) und *peccare* (64) sprechen, sowie *mens innocens* (59), welche die Grundlage für die Erkenntnis des mahnenden Hahnenschreis in Hinblick auf die Vorhersage Christi darstellt.

¹⁶² Vgl. Gnllka 2001, 129. Deshalb kritisiert er auch Fuhrmanns Ansicht, dass der Hahnenschrei Bild für die Erlösungstat Christi sei und Petrus dadurch entlastet werde, dass er vor der Vollendung des Heilswerkes Christi gar nicht zu sündigen aufhören hätte können. (Fuhrmann 1971, 100.) Wie hätte denn Petrus aber diesen Sinn erkennen können, wenn das Heilswerk noch gar nicht vollbracht war?

¹⁶³ Vgl. van Assendelft 1976, 80.

¹⁶⁴ Herzog 1966, 62.

¹⁶⁵ Vgl. Bergman 1921, 108.

¹⁶⁶ Herzog 1966, 61.

¹⁶⁷ Fuhrmann 1971, 100.

Die Strophen 17 und 18 behandeln die Auferstehung und Erlösungstat Christi und stellen den gewichtigsten Beweis für die Macht des Hahnenschreis dar.

17. Strophe:

Inde est, quod omnes credimus (65):

Die Junktur *inde est, quod* begegnet von Seneca rhetor (Sen. contr. 1, 2, 9) an und wird häufig von christlichen Autoren verwendet.¹⁶⁸ Sie bezieht sich nicht auf Konkretes in der vorigen Strophe, sondern generell auf den Inhalt der vorhergehenden Strophen. Gemeint ist damit, dass wir aufgrund der Beweise für die Macht des Hahnenschreis alle glauben, dass Jesus von den Toten auferstanden ist. *Omnes credimus* drückt einen starken Gegensatz zu *ferunt* (37) aus, den Volksglauben an die nachts umherziehenden Dämonen.¹⁶⁹

illo quietis tempore / quo gallus exsultans canit, / Christum redisse ex inferis.
(66-68):

Die vier Evangelisten berichten, dass man das Grab Jesu früh morgens leer fand.¹⁷⁰ Obwohl alle erwähnen, dass es noch sehr früh war, finden sich dennoch feine Unterschiede: Ioh. 20, 1 sagt, dass es noch dunkel war (*cum adhuc tenebrae essent*), laut Marc. 16, 2 war die Sonne hingegen schon aufgegangen (*veniunt ad monumentum, orto iam sole.*). Keine der beiden Annahmen wäre allerdings mit dem Inhalt des Hymnus unvereinbar, da Christus ja schon vor dem Besuch der Frauen am Grab auferstanden ist. Ebenso fällt auch der Hahnenschrei zeitlich sowohl noch in die Dunkelheit der Nacht, als auch vor den Sonnenaufgang, woraus man offenbar die Stunde der Auferstehung erschlossen hat.¹⁷¹

Exsultans, hier nicht in seiner eigentlichen Bedeutung ‚aufspringen‘, sondern ‚jubeln‘ verleiht dem Sieg Christi über den Tod einen feierlichen Klang.¹⁷²

Inferi als Bezeichnung für die Hölle wird von christlichen Autoren eher selten benutzt,¹⁷³ bevorzugt wird *gehenna*, das in der Dichtung des Prudentius sechs-mal

¹⁶⁸ Vgl. ThIL 7,1, 1115, 82 – 1116, 11.

¹⁶⁹ Vgl. Gnilka 2001, 129f.

¹⁷⁰ Ioh. 20,1: *una autem sabbati Maria Magdalene venit mane cum adhuc tenebrae essent ad monumentum et videt lapidem sublatum a monumento.* Matth. 28, 1: *Sero autem post sabbatum, cum illucesceret in primam sabbati, venit Maria Magdalene et altera Maria videre sepulcrum.* Marc. 16,2: *Et valde mane, prima sabbatorum, veniunt ad monumentum, orto iam sole.* Luc. 24, 1: *una autem sabbati valde diluculo venerunt ad monumentum portantes quae paraverant aromata.*

¹⁷¹ Vgl. Gnilka 2001, 129.

¹⁷² *Exsultans* klingt an das *Exultet* an, in dem Christus als der wahre Morgenstern gepriesen wird. Eine Vorform davon ist bereits in cath. 5 greifbar.

vorkommt.¹⁷⁴ Trotzdem benützt der Dichter auch einige Male *inferi*, das Adjektiv *inferus*, sowie Ableitungen.

18. Strophe:

Tunc mortis oppressus vigor, / tunc lex subacta est tartari, (71f.):

Auffallend ist hier die dreifache Anapher des Adverbs *tunc* in den Versen 69 – 71. Der anaphorische Gebrauch von Adverbien und Partikeln stellt im Cathemerinon keine Seltenheit dar, sondern kommt auch in diesem Hymnus in der nächsten Strophe noch einmal vor.¹⁷⁵

Die heidnische Bezeichnung für die Unterwelt, *tartarus*, wird in der christlichen Literatur oft in der Bedeutung ‚Hölle‘ verwendet.¹⁷⁶ Prudentius bedient sich des Wortes *tartarus*, sowie des Neutrum Plurals *tartara* und des Adjektivs *tartareus* in seinen Werken insgesamt zwanzig-mal, im Cathemerinon begegnet der Begriff sechs-mal.¹⁷⁷

Lex tartari, das Gesetz der Hölle bedeutet, dass niemand nach dem Tod wieder auferstehen kann. Jesus Christus vermochte jedoch dieses Gesetz zu jenem Zeitpunkt zu bezwingen.¹⁷⁸ Cath. 9, 18 kommt in der Wortwahl dieser Wendung sehr nahe: *merserat quam lex profundo noxialis tartaro*. Auch Petrus Chrysologus gebraucht die Wendung *lex tartari* in gleichem Kontext, aus chronologischen Gründen wohl inspiriert durch Prudentius (Petr. Chrys. serm. 74, 39: *Merito ergo perit lex tartari, remota sunt inferni iura, potestas mortis ablata est*).

tunc vis diei fortior / noctem coegit cedere. (71f.):

Vis verwendet der Dichter hier eindeutig im Sinn von Kraft, Macht oder Gewalt¹⁷⁹ und nicht, wie van Assendelft glaubt, auch im Sinn von Bedeutung.¹⁸⁰ Es geht in dieser Strophe nicht darum, dass die Bedeutung des Tages stärker war und sie deshalb die

¹⁷³ Vgl. ThIL 7,1, 1389, 67 – 81.

¹⁷⁴ Prud. cath. 6, 111; 11, 112; ham. 127; 959; psych. 496; perist. 1, 111.

¹⁷⁵ Vgl. Bergman 1921, 110. Bergman führt als weitere Beispiele für solche Anaphern im Cathemerinon noch folgende Stellen an: cath. 2, 33- 35; cath. 2, 102 – 104; cath. 6, 121 – 124; cath. 11, 73- 76.

¹⁷⁶ Lükhen, M., *Christianorum Maro et Flaccus. Zur Vergil- und Horazrezeption des Prudentius*, Göttingen 2002, 153, Anm. 122 (Hypomnemata 141) nennt als Beispiele Paulinus von Nola, Augustinus und Hieronymus: Paul. Nol. epist. 13, 16 – 20; carm. 6, 246; Aug. epist. 157, 3 p. 468, 16; in psalm. 48, enarr. 2, 11; trin. 4, 13, 18; Hier. in Matth. 5, 13 1. 492f.; epist. 39, 3, 2.

¹⁷⁷ Vgl. Salvatore 1958, 195, Anm. 244.

¹⁷⁸ Vgl. Glossae veteres, PL 59, 781 B.

¹⁷⁹ Vgl. Gnilka 2001, 125, Anm. 57.

¹⁸⁰ „Again, not only ‚force‘ is meant, ... but also ‚essence““, van Assendelft 1976, 82.

Nacht bezwang, sondern dass die Gewalt, die Macht des Tages über die Nacht siegte. Richtig ist jedoch van Assendelfts Meinung, dass diese Verse allegorisch zu verstehen sind. Der Tag steht für das Licht, für Christus und das ewige Leben, während die Nacht gleichzusetzen ist mit dem Tod, der Hölle und dem Leben in Sünde.

Die Höllenfahrt Christi, der sogenannte *descensus ad inferos*, behandelt Prudentius ausführlicher im fünften Hymnus, *Ad incensum lucernae*. Cath. 5, 125 – 136 beschreibt der Dichter detailliert das Wirken Christi in der Hölle: die Höllenqualen setzen für diese Zeit aus, die Hölle wird schwächer, die Leute in der Hölle, befreit vom Feuer, freuen sich über Freizeit in ihrem Kerker. Außerdem kochen die Flüsse nicht von Schwefel, wie gewöhnlich.

Die Osterstrophen bilden zugleich Höhepunkt und Abschluss des argumentativen Mittelteils. Nun folgt der Schlussteil, der zahlreiche Paränesen enthält, was auch durch den häufigen Gebrauch des Konjunktivs zu erkennen ist. Diese Paränesen tragen maßgeblich zum Predigtcharakter des Hymnus bei, den auch der ambrosianische Hymnus aufweist.

19. Strophe:

iam iam quiescant inproba, / iam culpa furva obdormiat, (73f.):

Die vierfache Anapher des Adverbs *iam* (Verse 73 – 75) steht in Gegensatz zum Adverb *tunc* der Strophe 18. Dort geht es darum, dass damals (*tunc*) Christus zur Stunde des Hahenschreis den Tod bezwungen hat, woraus sich Folgen für jetzt und die Zukunft (*iam*) ergeben. Dies ist jedoch nicht die einzige Stelle des Cathemerinon, an der man auf den anaphorischen Gebrauch von *iam* trifft, auch cath. 11, 73 – 76 wird *iam* drei-mal wiederholt.¹⁸¹ Interessanterweise bildet auch cath. 11, 73 - 76 die 19. Strophe, da dieser Hymnus ebenfalls im Metrum Ambrosianum verfasst ist. An dieser Stelle des cath. 11, einem Hymnus zum Weihnachtsfest, der Geburt Christi, werden die kosmische Sympathie und die positiven Effekte der Geburt Christi auf die Welt gepriesen, ähnlich den erfreulichen Folgen der Auferstehung Christi von den Toten.

¹⁸¹ Vgl. Bergman 1921, 110. cath. 11, 73 – 76: ***iam*** mella de scopulis fluunt, / ***iam*** stillat ilex arido / sudans amomum stipite, / ***iam*** sunt myricis balsama.

Vers 74 erinnert an Ambr. hymn. 2,22: **dormire culpa noverit.**¹⁸²

Die Verbindung *culpa furva* ist nur an dieser Stelle belegt. *Furvus* bedeutet eigentlich schwarz oder anthrazit und ist als Synonym von *ater* und *niger* zu verstehen. Sehr oft wird das Adjektiv allerdings mit der Unterwelt und dem Tod in Verbindung gebracht, vgl. Hor. carm. 2, 13, 21: **furvae regna Proserpinae**, Stat. silv. 5, 1, 155: **furvae ... Leti ... plagae**. Auch bei Prudentius trifft man ein zweites Mal auf *furvus*, in Verbindung mit dem Avernensee, den die Römer für einen Eingang zur Unterwelt hielten und der oft metonymisch für die Unterwelt steht: ham. 826: **furvo ... Averno.**¹⁸³

iam noxa letalis suum / perpessa somnum marceat. (75f.):

Vor der Wiederkehr Christi herrscht auf der Erde der Zustand der Sünde, bis Christus die Sünde der Welt hinweg nimmt. Die Sünde, das Vergehen, brachte deshalb den Tod mit sich (*noxa letalis*), weil erst Christus den Tod zu überwinden vermochte und somit den Menschen die Möglichkeit ewigen Lebens brachte. Die Sünde hatte die Menschen in den Schlaf bzw. Tod gestürzt, der das Leben in Sünde bedeutet.¹⁸⁴ Da Christus aber den Tod überwunden hat und von den Toten auferstanden ist, soll nun auch die Sünde ihrem Schlaf unterliegen und schwach sein. Die Bestrafung nach dem Talionsprinzip begegnet nicht nur hier, sondern in sehr ausgeprägter Form in der Psychomachie. Zahlreiche Beispiele für dieses alte Vergeltungsprinzip liefert auch die Bibel.¹⁸⁵

20. Strophe:

Vigil vicissim spiritus / quodcumque restat temporis, (77f.):

Vigil greift die Aufforderung des Christus-Hahns *vigilate* (8) auf. Prudentius wiederholt diese Forderung abermals gegen Ende des Hymnus (*vigilemus*, 92).

dum meta noctis clauditur, / stans ac laborans excubet. (79f.):

Die Wendung *meta noctis* begegnet nur noch Cic. div. 2, 17: *vident ex constantissimo motu lunae, quando illa e regione solis facta incurrat in umbram terrae, quae est meta noctis, ut eam obscurari necesse sit*. Cicero spricht hier

¹⁸² Vgl. Bergman 1926, 455.

¹⁸³ Vgl. ThIL 6,1, 1650, 80 – 1651, 40.

¹⁸⁴ Dieser Gedanke findet sich in Ansätzen bei van Assendelft 1976, 83.

¹⁸⁵ Vgl. Gnllka 1963, 75 – 78. Gnllka nennt folgende Bibelstellen: sap. 11, 6f.; 11, 15f.; 16,1; Matth. 7,2; 26, 52.

allerdings vom Schatten der Erde, dem sogenannten Nachtkegel. Cath. 1, 79 kommt *meta* eine völlig andere Bedeutung zu, da Prudentius die Christen hier auffordert, aufzustehen und zu beten, bis die Grenze der Nacht geschlossen ist, also bis die Nacht zu Ende ist und die Sonne aufgeht. In dieser Bedeutung findet man *meta* auch Ov. met. 2, 142f. (... *Hesperio positas in litore metas/ umida nox tetigit;*), sowie Sil. 5, 24 (*curriculo nigram Nox ... metam stringebat*).¹⁸⁶

Das Partizip *stans* greift auf *recti* (7) zurück und ist ebenfalls in der Doppeldeutung innerer und äußerlicher aufrechter Haltung zu verstehen.

Laborans nimmt den bereits in Vers 12 und 23 erwähnten *labor* wieder auf, die spirituelle Arbeit und Mühe eines Christen, die, wie zu den beiden Versen erläutert, darin besteht, noch vor Sonnenaufgang das Bett zu verlassen um zu beten.

Wie van Assendelft anmerkt, hat *excubare* eine stark militärische Konnotation,¹⁸⁷ was zum Bild des Christen als *miles Christi* passt.¹⁸⁸

Die Strophe wiederholt den Inhalt der Verse 8 -12, der dort als Feststellung, hier als Paränese begegnet. Die Christen werden aufgefordert, bereits in der Nacht aufzustehen, zu wachen um zu beten. Diese Aufforderungen erinnern an die Verse 17- 19 des ersten Hymnus des Ambrosius, da dort ebenfalls der Aufruf begegnet aufzustehen, angetrieben vom Hahn, der die Schlafenden aufweckt und die Langschläfer tadelt.

21. Strophe:

lesum ciamus vocibus / flentes, precantes, sobrii; (81f.):

Prudentius verwendet hier zum ersten Mal den Namen Jesus, ansonsten gebraucht er in diesem Hymnus den zum Namen gewordenen Heilstitel Christus, nämlich in den Versen 4, 30, 68 und 97. Der Dichter spricht ihn in diesem Vers mit dem Namen an, den er als Mensch trug, und unternimmt somit eine bewusste Angleichung an Ambrosius, der ihn hymn. 1, 25 mit *lesu* apostrophiert.

Das Verb *cire*, Nebenform von *ciere*, ist Terminus technicus der Orakelsprache.¹⁸⁹

Das Adjektiv *sobrius* ist schon zu Beginn des Hymnus in der Aufforderung, keusch, aufrecht und nüchtern zu wachen (*castique, recti ac sobrii/ vigilate!*, 7f.) enthalten.

¹⁸⁶ Vgl. ThIL 8, 866, 14 – 22.

¹⁸⁷ Vgl. van Assendelft 1976, 85.

¹⁸⁸ Man denke beispielsweise an die Acta Sancti Maximiliani aus dem 3. Jh., in denen berichtet wird, dass der Christ Maximilianus bei seiner Musterung aus Gewissensgründen den Militärdienst verweigerte. Dort meint Maximilianus im zweiten Kapitel, dass er nur für Gott Wehrdienst leiste (*non milito saeculo, sed milito deo meo. ... Militia mea ad dominum meum est.*).

¹⁸⁹ Vgl. Paul. nol. epist. 10, 25: *ciere surdum Delphica Phoebum specu.*

Auch in Vers 82 integriert es der Dichter in eine Dreiergruppe, deren Elemente aber keine Synonyme sind. Bezugsstelle für die Aufforderung, morgens nüchtern zu sein, ist Hor. carm. 4, 5, 38 – 40 (dieses Gedicht bildet die Grundlage für cath. 5): *dicimus integro / **sicci mane** die, dicimus uvidi / cum sol Oceano subest.*

Dieser Vers stellt nicht die einzige Stelle dar, an der Prudentius genaue Anweisungen gibt, wie man zu beten hat, denn auch cath. 2, 49 – 52 meint er, man müsse unter Tränen und auf Knien zu Gott beten.¹⁹⁰ Weinen setzt, wie bereits vorher in der Petrus-Szene ersichtlich wurde, das Erkennen und Bereuen der eigenen Sünden voraus.¹⁹¹ Weiters beschreiben diese Verse, was man unter dem *labor* eines Christen zu verstehen hat.¹⁹²

Lavarenne weist darauf hin, dass Gebet, Tränen und Fasten, als Mittel, Gott zu besänftigen, in der Bibel und von den Kirchenvätern empfohlen werden, wobei er sich auf Ioel und Cyprian beruft.¹⁹³ Van Assendelft führt hierfür mehrere Stellen verschiedenen Kontexts an: Matth. 17, 21 wird von einem Dämon berichtet, der nur durch Gebet und Fasten ausgetrieben werden kann (*hoc autem genus non eicitur nisi **per orationem et ieiunium***), Luc. 2, 37 erzählt von einer alten Frau, die Tag und Nacht fastend und im Gebet dient (*ieiuniis et **obsecrationibus** serviens nocte ac die*), I Thess. 5, 6 enthält die Aufforderung nicht zu schlafen, sondern zu wachen und nüchtern zu sein (*igitur non dormiamus sicut ceteri sed vigilemus et **sobrii** simus*).¹⁹⁴ Prudentius ersetzt wie diese Stelle aus dem Thessalonikerbrief *ieiunium* durch *sobrietas* und stellt sich dadurch klassizistisch in die Tradition der Trinklyrik.

intenta supplicatio / dormire cor mundum vetat. (83f.):

Wie van Assendelft anmerkt, bedeutet *supplicare* in seinem eigentlichen Sinn vor jemandem auf die Knie fallen und evoziert das Bild des Kniens während des Gebets.¹⁹⁵ Hält man sich diese Konnotation vor Augen, weist dieser Vers Ähnlichkeiten mit der vorher zitierten Stelle des zweiten Hymnus auf, an der ebenfalls

¹⁹⁰ cath. 2, 49 – 52: *Te mente pura et simplici, / te uoce, te cantu pio / rogare **curvato genu / flendo et canendo** discimus.*

¹⁹¹ Vgl. van Assendelft 1976, 86.

¹⁹² Vgl. Gnilka 2001, 135.

¹⁹³ Vgl. Lavarenne 1955, 7, Anm. 2. Ioel 2, 12: *nunc ergo dicit Dominus convertimini ad me in toto corde vestro in **ieiunio** et in **fletu** et in **planctu**.* Cypr. laps. 29f.: *Ad dominum toto corde redeamus: iram et offensam eius **ieiuniis, fletibus, planctibus**, sicut admonet ipse, placemus. Lamentari eum putamus ex toto corde, ieiuniis, fletibus, planctibus dominum deprecari.*

¹⁹⁴ Vgl. van Assendelft 1976, 85.

¹⁹⁵ Vgl. van Assendelft 1976, 86.

von der typischen liturgischen Haltung gesprochen wird (cath. 2, 51: *rogare curvato genu*).

Ein reines Herz zu haben, gehört zu den Seligkeiten, wie man Matth. 5, 8 lesen kann: *beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*.¹⁹⁶

Vers 84 weist Anklänge an Ambr. hymn. 2, 21 auf, wo ebenfalls verboten wird, geistig zu schlafen: *dormire mentem ne sinas*.¹⁹⁷

22. Strophe:

Sat convolutis artubus / sensum profunda oblivio / pressit, gravavit, obruit / vanis vagantem somniis. (85 – 88):

Obwohl es in der Dichtung sehr selten ist, das Adverb *sat* an den Beginn eines Verses zu stellen, verwendet Prudentius *sat* cath. 6, 121 und 123 sogar anaphorisch am Versbeginn.¹⁹⁸ Die beiden Stellen weisen ähnlichen Kontext auf, geht es doch auch cath. 6 um den Schlaf, der dort in positiver Weise den erschöpften Körper wieder stärkt.

Diese Strophe erinnert an die Verse 33 – 36, in denen der Dichter sagt, dass der Schlaf nicht das Herz bedrücken soll (*ne somnus ... opprimat ... pectus*), das sein Licht vergessen hat (*lucis oblitum suae*). Hier ist es tiefe Vergessenheit, *profunda oblivio*, die den Sinn (*sensum*), der gleichzusetzen ist mit *pectus*, fürchterlich bedrückt und beschwert (*pressit, gravavit, obruit*). Indem Prudentius den Sinn in leeren Träumen herumirren lässt (*vanis vagantem somniis*), greift er auch indirekt den Schlaf, *somnus*, aus Vers 33 auf.¹⁹⁹

Convolutis artubus klingt an Ambr. hymn. 2, 5f. an (***Artus solutos ut quies / reddat laboris usu***). Während im Hymnus des Prudentius der Körper noch im Schlaf eingerollt ist, ist im Morgenhymnus des Ambrosius der Körper, den der Schlaf der Arbeit wieder zurückgeben soll, schon ‚entfaltet‘. Außerdem entsprechen die eingerollten Glieder der Begräbnishaltung, was dieser Formulierung zusätzliche negative Konnotation verleiht.

Diese Verse spielen möglicherweise auf das platonische Seelenkonzept an. Platon nahm an, dass die Einkörperung der präexistenten Seele erst nach einem Trunk aus dem Fluss des Vergessens, Lethe, erfolgte, der sie die Wahrheit vergessen ließ. Da

¹⁹⁶ Vgl. van Assendelft 1876, 86.

¹⁹⁷ Vgl. Bergman 1926, 455.

¹⁹⁸ Vgl. van Assendelft 1976, 233. cath. 6, 121 – 124: ***Sat est quiete dulci/ fessum fouere corpus;/ sat, si nihil sinistrum/ uanae minentur umbrae***.

¹⁹⁹ Beide Gedanken vgl. van Assendelft 1976, 86f.

die Christen allerdings die Präexistenz der Seele ablehnten, mussten sie das Vergessen der lichten Wahrheit in die Zeit des Schlafes während der dunklen Nacht verlegen. *Oblivio*, die wörtliche Wiedergabe von Lethe, sowie die umliegenden Begriffe wie *convolutis artubus*, *somniis*, *veritas* und die Licht-Dunkel-Metaphorik legen die ablehnende Haltung gegenüber Platons Konzept seitens Prudentius' nahe.²⁰⁰

Die Verben *pressit*, *gravavit*, *obruit* bilden eine, von Prudentius häufig verwendete Dreiergruppe von Synonymen, wie sie bereits einige Male im Hymnus anzutreffen war. Die Verbindung *vana somnia* verweist auf *vagantes daemonas* (37) zurück und setzt den Problemkreis Träume und Dämonen fort. Diese Wendung findet man in der Dichtung in Ovids Schilderung der Höhle des Schlafes (Ov. met. 11, 614: ***somnia vana iacent***), sowie in Vergils Beschreibung des Baumes der Träume (Verg. Aen. 6, 283f.: ***somnia vulgo/ vana tenere ferunt***).²⁰¹ Die Formulierung *vulgo .. ferunt* bei Vergil bietet eine mögliche Verbindung zu den durch *ferunt* eingeleiteten Dämonenstrophen bei Prudentius. Des Weiteren fällt auf, dass die Schilderung des Baumes der Träume, der sich beim Eingang in die Unterwelt befindet, inmitten eines Monsterkatalogs zu finden ist, der die Monster Tod und Schlaf nennt: *consanguineus Leti Sopor* (Aen. 6, 278). Aus diesen Verbindungen ergibt sich für diesen Hymnus, dass die Träume einerseits den Dämonen entsprechen, die ihrerseits als personifizierte Laster verstanden werden können.

Woraus diese leeren Träume bei Prudentius bestehen, verdeutlichen die beiden folgenden Strophen. Es handelt sich um weltlichen Ruhm und Reichtümer, die nur im Diesseits Bedeutung haben, für das Jenseits jedoch nichtig sind.

23. Strophe:

Sunt nempe falsa et frivola, / quae mundiali gloria / ceu dormientes egimus: (89 – 91):

Die Alliteration des ‚f‘ in *falsa* und *frivola*²⁰² und die binomische Ausdrucksweise, verstärken die Nichtigkeit und Vergänglichkeit der Taten, die wir im weltlichen Ruhm begehen.

²⁰⁰ Es ist davon auszugehen, dass Prudentius die Platonpolemik des Tertullian (anim. 23) bekannt war. Lact. inst. 7, 22 und Arnob. nat. 2,27 behandeln ebenso diese Thematik.

²⁰¹ Vgl. van Assendelft 1976, 87.

²⁰² Vgl. Bergman 1921, 110.

Das Adjektiv *mundialis* ist zum ersten Mal bei Tertullian belegt, der es zehn-mal verwendet, davon einmal in Form des Adverbs *mundialiter*. *Mundialis* ist sowohl neutral bzw. physikalisch verwendbar als auch negativ unter Einfluss des johanneischen Gebrauchs. Diese negative Konnotation hat das Adjektiv auch in den zwei Stellen, in denen Prudentius es gebraucht (perist. 1, 41: *ductor aulae **mundialis** ire ad aram iusserat*).

Diese Verse spiegeln außerdem den Inhalt von I loh. 2, 15 f. wieder: *Nolite diligere mundum neque ea quae in mundo sunt. Si quis diligit mundum non est caritas Patris in eo; quoniam omne quod est in mundo concupiscentia carnis et concupiscentia oculorum est et superbia vitae quae non est ex Patre sed ex mundo est.*²⁰³

vigilemus, hic est veritas. (92):

Die Aufforderung *vigilemus* greift zurück auf *vigilate* (8) am Anfang des Hymnus. Diese Verbindung stellt auch den Schlüssel zur Deutung dar, was man unter *veritas* zu verstehen hat: Verkündete der Christus-Hahn in Vers 8 noch, dass er, Christus, nahe sei (*iam sum proximus*), so ist er in Vers 92 schließlich da (*hic est veritas*). Dieser basiert auf loh. 14, 6: *Dicit ei Iesus: Ego sum via et **veritas** et vita. Veritas*, die Wahrheit bildet das Gegenstück zu den Träumen.

Van Assendelft bemerkt weiters, dass *vigilate*, die erste Aufforderung zu wachen, in Vers 8 begegnet, *vigilemus* acht Verse vor Ende des Hymnus.²⁰⁴

24. Strophe:

Aurum, voluptas, gaudium, / opes, honores, prospera, / quaecumque nos inflant mala: (93 – 95):

In den Versen 93f. listet Prudentius katalogartig auf, was unter die Laster und Übel zu zählen ist, nach denen der Mensch, eingeschlafen im weltlichen Ruhm, trachtet. Zum einen sind es Gold, Sinneslust und Vergnügen, zum anderen Besitz, Ehre und Erfolg. Wie bereits erläutert, enthält dieser Katalog die drei Laster der stoisch-kynischen Popularphilosophie, nämlich Sinneslust, Geldgier und Ruhmsucht. Diese drei Grundlaster gehen zurück auf Varros *Saturae Menippeae*, der die drei Furien als Allegorie der Hauptlaster auftreten lässt (Men. 117 Astbury = fg. 160 Cèbe). Wie Prudentius ham. 437-440 beschreibt, lassen uns diese Laster stolz und hochmütig

²⁰³ Vgl. van Assendelft 1976, 88.

²⁰⁴ Vgl. van Assendelft 1976, 88.

werden.²⁰⁵ Wer nur nach weltlichen, deshalb vergänglichen und unbedeutenden Dingen strebt, dessen Seele wird krank (vgl. ham. 385 – 390).²⁰⁶

Aug. civ. 9, 20 p. 395, 12 D beschreibt, was mit *inflare* gemeint ist: *inflare, id est in superbiam inanissimae quasi ventositatis extollere; ... inflati, hoc est ... superbi.* Diese Konnotation des Verbs *inflare* ist jedoch nicht speziell christlich, da sie bereits von antiken Autoren verwendet wurde, wie z.B. Sen. nat. 4 praef. 2: *animum ... superbia inflamus.*²⁰⁷ *Inflare* begegnet bei Prudentius einige Male in dieser negativen Bedeutung, beispielsweise auch in den vorher angeführten Versen aus der *Hamartigenia*.²⁰⁸ Die Luftmetaphorik des ‚aufgeblasen Seins‘ durch die Laster passt zur oben genannten Gleichsetzung der ‚luftigen‘ Dämonen mit den Lastern.

***fit mane, nil sunt omnia.* (96):**

Die *vanitas* der Laster, die weder nötig, noch erstrebenswert sind, muss man folglich schon im Diesseits üben, um für das Jenseits tauglich zu werden.

Bergman weist auf den Endreim *prospera, mala, omnia* in den Versen 94-96 hin.²⁰⁹

Rösler will in den Strophen 22 – 24 (Vers 85 – 96) Parallelen zum Leben des Dichters erkennen, der, wie er in seiner Praefatio berichtet, seine Karriere beendete und sich der christlichen Dichtung zuwandte um Gott zu loben und zu preisen. Rösler meint zu diesen Versen: „Dabei tritt die Anwendung auf seine Person auf’s stärkste hervor. Wir haben nur eine Ausführung seiner Selbstbiographie, die er in der praefatio gegeben hat, vor uns, wenn er singt (v. 85 sq.)“²¹⁰ – danach zitiert Rösler die drei Strophen. Auch Herzog meint, „die Verse erinnern stark an die persönliche Entscheidung des Dichters, die er in seiner praefatio (besonders v. 28ff.) mitteilt.“²¹¹ Trotzdem unterscheidet er den Hymnus scharf von der praefatio und findet, dass sich solche Vermutungen bei dem objektivierenden Zug des Hymnus verbieten. Zudem setzt diese Meinung voraus, dass die praefatio vor den Werken abgefasst worden sei, was sehr sicher nicht der Fall ist.²¹¹ Ich teile die Ansicht Herzogs und bin ebenfalls der Meinung, dass Prudentius mit diesen Strophen nicht so sehr an sein

²⁰⁵ Prud. ham 437 – 440: *Hic qui uentosae scandit fastigia famae / inflatur que cauo pompae popularis honore, / qui summum solidum que bonum putat ambitionis / crescere successu;*

²⁰⁶ Vgl. van Assendelft 1976, 89.

²⁰⁷ Vgl. ThIL 7,1, 1464, 70 – 1469, 25.

²⁰⁸ Des Weiteren wird psych. 178f. das Laster *Superbia* als *inflata* bezeichnet: *Forte per effusas inflata superbia turmas/ effreni volitabat equo.*

²⁰⁹ Vgl. Bergman 1921, 115.

²¹⁰ Rösler, A., *Der katholische Dichter Aurelius Prudentius Clemens.* Freiburg i. Br. 1886, 45.

²¹¹ Herzog 1966, 64, Anm. 42.

eigenes Leben erinnern wollte, als viel mehr das Ziel verfolgte, die Nichtigkeit und Vergänglichkeit weltlicher Schätze und Ehren zu thematisieren.

25. Strophe:

Tu, Christe, somnum dissice, / tu rumpe noctis vincula, / tu solve peccatum vetus (97-99):

In diesen Versen begegnet zum ersten Mal die hymnontypische Anapher des Personalpronomens *tu*. Der Name Christus rahmt den Hymnus, da Christus zum ersten Mal in Vers 4 genannt wird und hier, im vierten Vers vor Ende, apostrophiert wird.

Der Aufforderung in Vers 81, Jesus zu rufen, wird in der letzten Strophe schließlich nachgekommen. Prudentius folgt somit Ambrosius, der die Apostrophe *Iesu* (25) auch erst an das Ende seines Hymnus setzt. Die *invocatio*, die Anrufung des Gottes, welche normalerweise an den Beginn eines Hymnus gestellt wird, begegnet hier erst in der letzten Strophe und überschneidet sich gleichzeitig mit den Bitten, der *precatio*, dem üblichen Schlussteil. Die *invocatio* am Ende dieses Hymnus stellt allerdings keine Ausnahme dar, da Prudentius sie auch noch in anderen Hymnen an deren Ende setzt.²¹² Dieses Raffinement ergibt sich durch die Anpassung an den Predigtstil.

Vers 97, in dem Christus gebeten wird, den Schlaf zu zerreißen (*somnum dissice*), weist starke Anklänge an Ambr. hymn. 1, 29f. auf: *tu lux refulge sensibus / mentisque somnum discute*. Prudentius behält den Inhalt, sowie die Position im Vers bei und ersetzt das Verb durch ein Synonym.²¹³

In weiterer Folge gebraucht Boethius dieses Bild: *dissice terrenae nebulas et pondera molis*. (Boeth. cons. 3 carm. 9, 25). Diese Bitte bezieht sich nicht auf Christus, sondern ist an einen ‚pater‘ gerichtet, der neuplatonischen Philosophie gemäß also an keinen bestimmten Gott (cons. 3, carm. 9 22). Bei Prudentius wie bei Boethius erinnert das Verb *dissice* „an die platonische Vorstellung der Reinigung der Augen der Seele (rep. 533 d)“²¹⁴, die auch an Homer Il. 5, 127f. anklingt: ἀχλὺν δ' αὖ

²¹² vgl. Bergman 1921, 101; Charlet 1982, 68f. Charlet nennt als weitere Hymnen mit *invocatio* am Schluss cath. 4, 100-102; 5, 149 – 164; 8, 77 – 80; 9, 106 – 114; 10, 157 – 172; 11, 93 – 116; 12, 201 – 208.

²¹³ In Verbindung mit Schlaf ist dieses Verb selten gebraucht, hingegen öfter zusammen mit Nebel oder Wolken, die zerstreut werden, was aber den Kontext des Schlafes nicht stört. vgl. ThIL 5,1, 1381, 50 – 1384, 13.

²¹⁴ Gruber, J., Kommentar zu Boethius, De Consolatione Philosophiae, Berlin-New York ²1978, 285 (Texte und Kommentare 9).

τοι ἀπ' ὀφθαλμῶν ἔλον, ἢ πρὶν ἐπῆεν, / ὄφρ' εὖ γινώσκης ἡμὲν θεὸν ἠδὲ καὶ ἄνδρα.
Im christlichen Bereich begegnet diese Idee Aug. conf. 11, 9, 11: *sapientia, sapientia ipsa est quae interlucet mihi, **discindens nubilum meum**, quod me rursus cooperit deficientem ab ea caligine atque aggere poenarum mearum.*²¹⁵

Die Fesseln der Nacht (**noctis vincula**) erinnern an sap. 17,2: **vinculis tenebrarum et longae noctis conpediti**. Weiters greift dieser Vers *rupto tenebrarum situ* in Vers 43 auf.

Peccatum vetus, die alte Sünde, bezieht sich auf den Sündenfall und die damit verbundene Erbsünde, von welcher Christus die Menschheit erlöste.²¹⁶ Bislang hatte Prudentius sie noch nicht eigens erwähnt, obwohl sie die Voraussetzung für Christi Heilswerk darstellt. Gesondert werden der Sündenfall und seine Aufhebung durch Christus im dritten Hymnus, dem *Hymnus ante cibum*, thematisiert.²¹⁷

novum lumeningere. (100):

Der Dichter stellt hier *vetus* und *novum* unmittelbar nebeneinander und verstärkt dadurch den Gegensatz von alter Sünde, der Erbsünde, und dem neuen Licht, der Wiederkehr Christi, symbolisiert durch den bevorstehenden Sonnenaufgang.

Die alte Sünde und das alte Mosaische Gesetz wurden von Christus überwunden, der im Gegensatz dazu die neue Gnade und Rettung brachte, wie Rom. 7, 6 berichtet wird: *nunc autem soluti sumus a lege morientes in quo detinebamur ita ut serviamus in novitate spiritus et non in vetustate litterae.*²¹⁸

Cath. 5, 4 richtet der Dichter eine sehr ähnliche Bitte an Christus: *lucem redde tuis, Christe, fidelibus*. Dort soll er seinen Gläubigen das Licht zurückgeben, während er es hier überhaupt erst geben muss.

Die Bitten der letzten Strophe können als Zusammenfassung der im Hymnus behandelten Themen betrachtet werden. Der Schlaf, dessen negative Symbolik und Einflüsse auf den Menschen an vielen Stellen beschrieben wurden, soll vertrieben werden. Er geht einher mit der oftmals thematisierten Nacht, die ebenfalls negativ konnotiert ist, da unter ihrer Herrschaft die Sünde herrscht und Dämonen ihr

²¹⁵ Vgl. Gruber 2006, 286.

²¹⁶ Adjektive wie *vetus* oder *antiquus* weisen häufig auf den Anfang der Geschichte zurück, in diesem Fall auf die Genesis und den Sündenfall. Vgl. die Bezeichnung *draco antiquus* für die Schlange der Eva apoc. 12, 9: *et proiectus est draco ille magnus serpens antiquus qui vocatur Diabolus*.

²¹⁷ Vgl. Fuhrmann 1971, 102.

²¹⁸ Vgl. van Assendelft 1976, 91.

Unwesen treiben. Das Leben in Sünde, sowie die Erbsünde werden von Christus bezwungen, der das neue Licht, den neuen Tag und das ewige Leben der Menschheit bringt.

5. Vergleich der beiden Morgenhymnen

5.1 Intention und Zielpublikum

Angesichts der Tatsache, dass sich einige Wissenschaftler in Werturteilen über die Morgenhymnen des Ambrosius und des Prudentius ergehen,²¹⁹ finde ich es wichtig, näher auf die Absicht und die Zielgruppe der beiden Autoren einzugehen. Betrachtet man diese genauer, wird sofort klar, dass Vergleiche hinsichtlich der Qualität der beiden Hymnen wenig sinnvoll bzw. im Grunde nicht zulässig sind.

Was den Kirchenvater **Ambrosius** betrifft, so verfasste er seine Hymnen aus einem konkreten Anlass. Wie Augustinus (Aug. conf. 9, 7, 15) berichtet, wurde in der Karwoche des Jahres 386 die Basilica Portiana in Mailand von katholischen Christen besetzt, weil Iustina, die Mutter des jungen Kaisers Valentinian II., als Anhängerin des Arianismus verlangt hatte, diese Kirche an die Arianer abzutreten. Sogar bewaffnete Soldaten umstellten die Mailänder Kirche. Ambrosius setzte in dieser Situation, wie die Arianer selbst zur Verbreitung ihres Glaubens, Hymnen ein, um das Volk während der Belagerung im Glauben zu stärken, womit er bekanntlich großen Erfolg hatte.²²⁰

Ambrosius selbst bezieht sich jedoch nur ein einziges Mal selbst auf dieses Ereignis, nämlich in einer Predigt gegen Auxentius über die Auslieferung von Kirchen, gehalten wohl am Palmsonntag des Jahres 386. Knapp nach Beginn der Belagerung, sagt er über seine Gegner: *Hymnorum quoque meorum carminibus deceptum populum ferunt, plane nec hoc abnuo. Grande carmen istud est quo nihil potentius; quid enim potentius quam confessio trinitatis, quae cottidie totius populi ore celebratur? Certatim omnes student fidem fateri, patrem et filium et spiritum sanctum norunt versibus praedicare. Facti sunt igitur omnes magistri, qui vix poterant esse discipuli.* (Ambr. epist. 10, 75a, 34).²²¹ Die Predigt ist im 10. Buch seiner Briefe einem Schreiben an Kaiser Valentinian (Ambr. epist. 10, 75) beigegeben und geht unmittelbar dem Brief an seine Schwester Marcellina voran.

²¹⁹ Zum einen bleibt Fuhrmanns eher abwertende Einstellung zu Prudentius' Morgenhymnus in seinem Aufsatz kaum unbemerkt, zum anderen kann man auch Fontaines Bewertung des Cathemerion 1 als „timide essai d'imitation“ (Fontaine 1992, 146) alles andere als positiv auffassen. Eine ebenso abschätzige Meinung über Prudentius' Hymnen hat Simonetti (vgl. Simonetti & Prinzivalli 1999, 441.).

²²⁰ Vgl. Charlet 1982, 21.

²²¹ Vgl. Fontaine 1992, 22.

Trotzdem stellen die Hymnen des Mailänder Bischofs keine rein „antiarianischen Protestlieder“²²² dar, sondern wurden verfasst, um von der christlichen Gemeinde im **liturgischen Gebrauch** gesungen zu werden, was auch ihre Länge von lediglich 32 Versen erklärt.²²³ Die Besetzung der Basilica Portiana und der Kampf gegen die Arianer gaben dem Mailänder Bischof vermutlich den entscheidenden Anstoß zur Hymnendichtung. Alle Hinweise, die dank Aussagen von Augustinus, Ambrosius und seines Biographen Paulinus vorliegen, sprechen ebenfalls für eine Einführung der Hymnen in den Jahren 385/386. Laut Zeugnissen des Ambrosius selbst und des Augustinus dienten sie vor allem zum Trost und zur orthodoxen Katechese. Es handelt sich demnach um **für die Liturgie gedachte Gemeindegesänge**.²²⁴ Man könnte also sagen, dass Ambrosius seine Hymnen zwar aus diesem konkreten Anlass verstärkt dichtete, aber nicht speziell im Zusammenhang mit der Belagerung, da ihr Inhalt sich nicht darauf bezieht, sondern auf allgemein Theologisches. Außerdem erscheint es, aufgrund der zeitlichen Knappheit während der Belagerung sehr wahrscheinlich, dass er bereits vorher mit seiner Hymnendichtung begonnen hat.

Des Weiteren können die Hymnen des Ambrosius im Wesentlichen in **drei inhaltliche Gruppen** eingeteilt werden: Es gibt vier Hymnen zu den Tageszeiten, drei zu liturgischen Festen und sieben Märtyrerhymnen. Man kann jedoch nicht von einer strukturierten Hymnensammlung sprechen, da es sich um einzelne isolierte Hymnen handelt.²²⁵

Außerdem sind diese Hymnen gut **für kirchliche, chorale Musik adaptierbar** und eignen sich bestens dazu gesungen zu werden. Das liegt einerseits am einfachen und volksnahen Metrum, das Ambrosius in all seinen Hymnen verwendet, andererseits auch daran, dass es wenige Verschleifungen und Auflösungen langer Silben gibt. Ihre Komposition ist zugleich einfach und raffiniert, da Ambrosius es vermag, die Nachricht, die er vermitteln will, auf wenige Strophen zu konzentrieren,

²²² Wagner 2002, 52.

²²³ Vgl. Charlet 1982, 86.

²²⁴ Vgl. Franz 1994, 13.

²²⁵ Vgl. Charlet 1982, 21.

deren Gesang nur wenige Minuten dauert. Charlet bezeichnet sie auch als „*jeu complémentaire de la concinnitas et de la variatio*“.²²⁶

Gänzlich anders verhält es sich mit den Hymnen des **Prudentius**.

Ein bedeutender Unterschied liegt in der Person des Prudentius. Er war in Gegensatz zu Ambrosius kein Geistlicher, sondern **Laie** und ein „religionspolitische[r] Dichter des Theodosius“²²⁷.

Auf den ersten Blick unterscheidet sich sein Morgenhymnus von dem des Ambrosius bereits durch seine **Länge**: Prudentius' Hymnus umfasst 100 Verse, wogegen Ambrosius' Hymnus ‚lediglich‘ aus 32 Versen besteht.

Der wohl bedeutendste Grund für den Unterschied liegt ohne Zweifel in der Intention der Hymnen des Prudentius. Diese sind nämlich nicht für liturgischen Gebrauch gedacht, sondern als **Lektüre für gebildete Christen** zur persönlichen Meditation über das liturgische Gebet. Obschon sie vom liturgischen Gebet inspiriert sind und es gleichsam begleiten, indem sie sich nach dem zeitlichen Rahmen der Liturgie der Tageszeiten und des Jahres richten, sind sie nicht *sensu stricto* liturgisch, wengleich manche Hymnen oder Teile daraus später in der Liturgie verwendet wurden.²²⁸

Darüber hinaus sprechen die Anzahl der Strophen der einzelnen Tageszeitenhymnen (von 20 bis über 50, in *Peristephanon* sogar bis über 200) und die **buchgemäße Betitelung** eindeutig für eine Verwendung als Leseliteratur. Nicht zuletzt wird Prudentius auch nicht im Konzil von Toledo 633 genannt²²⁹, das einzig Hilarius und Ambrosius als Verfasser von Hymnen „zum Lobe Gottes und der Apostel und auf die Triumphe der Märtyrer“²³⁰ nennt.

Sein **Hymnenbuch** ist zweifelsfrei **sorgfältig komponiert** und unterscheidet sich von den Hymnen des Ambrosius nicht nur durch die Vielfalt an – meist **antikisierenden – Metren**, sondern auch, wie bereits oben erwähnt, durch die Länge der Hymnen und deren Inhalt.²³¹ Besonders letzterer wurde in der Forschung viel

²²⁶ Charlet 1982, 93.

²²⁷ Bergman 1921, 27.

²²⁸ Vgl. Charlet 1982, 86.

²²⁹ Vgl. Bulst 1956, 11.

²³⁰ Bulst 1956, 9.

²³¹ Vgl. Charlet 1982, 45.

diskutiert,²³² da sich nicht alle zwölf Hymnen auch wirklich auf Tageszeiten beziehen, sondern auch auf das Fasten (cath. 7 und 8), auf die Stunde des Todes (cath. 10), sowie auf das Weihnachtsfest und die Epiphanie (cath. 11 und 12). Rösler geht sogar so weit, die letzten beiden Hymnen vom restlichen Buch abzutrennen.²³³ Gnilka und Charlet weisen jedoch darauf hin, dass *Cathemerinon* 1 und 2, sowie 11 und 12 den iambischen Dimeter als gemeinsames Versmaß haben, sowie alle vier auf der Lichtsymbolik basieren. Somit bilden sie gleichsam eine Klammer und rahmen das Hymnenbuch.²³⁴ Dies kann mit Sicherheit kein Zufall sein, sondern ist vom Dichter beabsichtigt.

Ferner teilt sich der Liederzyklus in zweimal sechs Hymnen, da der Ausgangspunkt der ersten sechs Hymnen Gebetsstunden des Tages sind, die letzten sechs hingegen liturgische Zeiten und Feste behandeln. Diese Zweiteilung begegnet auch im 14 Märtyrerhymnen umfassenden Peristaphanon.²³⁵

Auf das Problem des Bezugs von Inhalt und Titel möchte ich hier jedoch nicht näher eingehen, da es nicht Thema dieser Arbeit oder für *Cathemerinon* 1 von Relevanz ist.

Bei Prudentius' Zielpublikum kann es sich nur um die **gebildete christliche Elite** gehandelt haben, da die einfache und ungebildete christliche Gemeinde mit Sicherheit weder mit den zum Teil komplizierten horazischen Metren etwas anfangen konnte²³⁶, noch die Zitate und Anspielungen auf antike Texte erkannt hätte.

Weiters wurden diese Hymnen nicht gesungen, sondern waren primär nur zur Lektüre gedacht, wofür ihre Länge spricht.

Prudentius integriert einerseits viele **didaktische Elemente**, andererseits führt er **biblische Erzählungen** ein, die sich im Zentrum des Hymnus befinden und ihm durch die allegorische Deutung seinen Sinn geben, wie beispielsweise die Petrus-Episode in *Cathemerinon* 1, auf die ich später noch genauer eingehen werde. Somit

²³² Zur genauen Darstellung der einzelnen Meinungen siehe: Charlet 1982, 45 – 59.

²³³ Vgl. Rösler 1886, 41.

²³⁴ Vgl. Charlet 1982, 50 ; Gnilka, Chr., Prudentius, Buch der Tageslieder, in : Gnilka, Chr., Philologische Streifzüge durch die römische Dichtung, Basel 2007, 400. (= Gnilka, Chr., Prudentius, Buch der Tageslieder, Gnomon 59 (1987), 299-310).

²³⁵ Vgl. Smolak, K., Poeta peregrinus. Der Peristephanonzyklus des Prudentius als Pilgerpoesie und die Stellung des Gedichtes auf Petrus und Paulus (Per. 12) im Werkganzen, in: Pietro e Paolo. Il loro rapporto con Roma nelle testimonianze antiche, Rom 2001, 370 (Studia Ephemeridis Augustinianum 74).

²³⁶ Vgl. Rodriguez-Herrera, I., Poeta Christianus. Prudentius' Auffassung vom Wesen und von der Aufgabe des christlichen Dichters, Speyer 1936, 89.

erweiterte Prudentius den Hymnus um das Element einer reichen Meditation basierend auf der Bibel.²³⁷

Cunninghams und Charlets Annahme²³⁸, Prudentius habe nur für sich selbst oder sozusagen für den privaten Hausgebrauch gedichtet, halte ich für äußerst unwahrscheinlich, da kein Dichter, der ein derart umfassendes Oeuvre wie Prudentius geschaffen hat, nur für sich selbst oder für den privaten Hauskult dichtet. Ferner können zahlreiche Bezüge zu den Werken des Hofpanegyrikers Claudian und literarische Kontakt zwischen den beiden Dichtern nachgewiesen werden, die bezeugen, dass Prudentius seine Dichtungen nicht für privaten Gebrauch zurück gehalten, sondern sehr wohl publiziert hat.²³⁹

5.2 Hymnenform

Betrachtet man die beiden Hymnen näher hinsichtlich ihres Verhältnisses zur traditionellen Hymnenform, so fällt auf, dass **Ambrosius** ihr strenger folgt:

In seinem Morgenhymnus finden sich alle drei Teile, nämlich **Epiklese** bzw. **Invocatio**, **Aretalogie** und **Bitten**. Weiters verwendet er hymnentypische Elemente wie den **Relativsatz** im zweiten Vers, der die Gottheit näher beschreibt, und **Anaphern** – zum einen des Demonstrativpronomens *hoc* (9, 11, 13, 15), zum anderen des Personalpronomens der zweiten Person Singular *tu* (29), *te* (31) und *tibi* (32) – hier sogar als Polyptoton –, das in der Regel am Anfang eines Hymnus zu finden ist.

Prudentius verlegt hingegen die **Epiklese** in die Precatio am Ende. Der Hymnus setzt mit der **Aretalogie** ein und endet wie üblich mit **Bitten**. Der Dichter verwendet auch **keinen Relativsatz**, um die Eigenschaften Gottes näher zu beschreiben, baut jedoch für den Hymnus charakteristische **Anaphern** ein: *tunc* (69 – 71), *iam* (73- 75) und die Anapher des Personalpronomens *tu* (97 – 99). Wie bereits für Ambrosius beobachtet, erscheint diese auch bei Prudentius erst am Ende des Hymnus.

²³⁷ Vgl. Charlet 1982, 85.

²³⁸ Vgl. Cunningham (1976), 58f.; Charlet 1982, 86f.

²³⁹ Eine ausführliche Zusammenstellung von Parallelstellen findet man in: Cameron, A., Claudian. Poetry an Propaganda at the Court of Honorius, Oxford 1970, 469 – 473. Weiters gibt Aufschluss über die literarische Beziehung der beiden Dichter: Coşkun, A., Zur Biographie des Prudentius, Philologus 152 (2008), 306-312. Zum Claudian-Bezug in Prud. apoth. 611 -638 vgl. Smolak, K., Die Katastrophe am Himmel, in: Wacht, M. (Hg.), Panchaia. Festschrift für Klaus Thraede, Münster (JbAC Suppl. 22), 205 – 207.

5.3 Komposition im Detail – Parallelen, Erweiterungen und Auslassungen

Dass sich der Morgenhymnus des Prudentius inhaltlich auf den ersten Hymnus des Ambrosius bezieht, steht außer Frage. Ich möchte an dieser Stelle allerdings versuchen herauszuarbeiten, welche Elemente, sowohl inhaltlicher als auch sprachlicher Natur, Prudentius von Ambrosius übernimmt, welche er erweitert und weglässt.

Da Ambrosius eindeutig die Vorlage für Prudentius ist, werde ich so vorgehen, dass ich Ambrosius' Hymnus als Ausgangspunkt verwende und auf Basis dessen Vergleiche zu Prudentius' *Cathemerinon* 1 anstelle.

- 1. Strophe:

Wie bereits oben erläutert, bezieht sich die Apostrophe *aeterne rerum conditor* gleich im ersten Vers sowohl auf Gott-Vater, als auch auf seinen Sohn, da Christus als Schöpfungsmittler (*verbum*) ebenfalls als *creator* bezeichnet werden kann.

Eine eindeutige Apostrophe an Christus begegnet bei Prudentius erst in Vers 25 (*Iesu, labentes respice*).²⁴⁰ Gott-Vater findet bei Prudentius jedoch keinerlei Erwähnung, weder in impliziter, noch in expliziter Form. Bei ihm sind nur Christus und dessen Wirken das einzige Thema. Genauso wenig geht Prudentius auf das Regieren über Tag und Nacht (*noctem diemque qui regis*, 2) explizit ein, sondern erwähnt es lediglich implizit, indem er sich mit der Macht des Hahnenschreis auseinandersetzt. Vor allem die Bitten an Christus in der letzten Strophe des Hymnus (97 – 100) beziehen sich auf dessen Macht, da Christus gebeten wird, den Schlaf und die Nacht zu vertrieben und neues Licht zu bringen.

Das Motiv der göttlichen Zeiteinteilung spart Prudentius aus, weil er es für seinen Hymnus *Ad incensum lucernae* brauchte: *qui certis vicibus tempora dividis* (cath. 5, 2), wie Fauth bemerkt.²⁴¹ Es fällt auf, dass Prudentius dort diese Macht, ebenso wie Ambrosius, gleich im zweiten Vers erwähnt. Der Gewalt der Sonne ist auch ein

²⁴⁰ Vgl. Fauth, W., Der Morgenhymnus *Aeterne rerum conditor* des Ambrosius und Prudentius cath. 1 (ad galli cantum). Eine synkritische Betrachtung mit dem Blick auf vergleichbare Passagen der christlichen Hymnodie, *JbAC* 27/28 (1984/85), 101.

²⁴¹ Vgl. Fauth (1984/85), 104.

Hymnus *Ad laudem solis* in der Anthologia Latina gewidmet (Anth. 385, ed. Shakleton Bailey), welcher der Sonne beinahe alle Zeiteinteilungen zuschreibt.²⁴²

- 2. Strophe:

- *praeco diei* (5):

Diese Wendung findet sich bei Prudentius zweimal wieder: Einerseits in Vers 1 (*diei nuntius*) durch ein Synonym ausgedrückt, andererseits in Vers 54, wo Prudentius den Hahn als *praeco lucis proximae* bezeichnet. Schließlich greift er diese Formulierung auch im zweiten Vers durch *praecinit* auf.

- *nocturna lux viantibus* (7):

Das Wanderermotiv, gleichgültig ob in seiner eigentlichen Bedeutung oder im übertragenen Sinn, der den Weg der Christen zwischen Taufe und Tod bedeutet, kommt bei Prudentius nicht vor.

- 3. Strophe:

- *hoc excitatus – caligine* (9f.):

Das Motiv des Morgensterns findet bei Prudentius keine Erwähnung. Zunächst ist hier der Stern als solcher gemeint. Trotzdem schwingt die Vorstellung des *Exultet* mit, das Christus als den ‚wahren Morgenstern‘ preist. Ebenso spricht Luc. 1, 78 von *oriens ex alto*, dem aufstrahlenden Licht aus der Höhe, das alle, die in Finsternis sind, erleuchtet.

- *excitatus* (9) bzw. *excitat* (18) :

Prudentius verwendet statt diesen beiden Formen das äußerst seltene Substantiv *excitator* (3). *Exterritos* (39) greift, wenngleich nicht durch wörtliche Anspielung, einen ähnlichen Sinn auf, da es eine Reaktion auf *excitare* darstellt. Es bezieht sich auf die umherstreifenden Dämonen, die durch den Hahnenschrei aufgeschreckt das Weite suchen.

²⁴² Eine genaue Analyse des Hymnus bietet: Smolak, K., ‚Kryptochristianismen‘ in spätantiker Hymnik? *Acta Antiqua Hungarica* 44 (2004), 341-355.

- *hoc omnis – deserit* (11f.):

Den Dämonen, die in der Nacht ihr Unwesen treiben, widmet Ambrosius lediglich zwei Verse, in welchen er nur darauf eingeht, dass die Dämonen durch den Hahnenschrei vertrieben werden. Prudentius baut dieses Motiv hingegen auf drei Strophen aus (37 – 48) und verwendet es als eines seiner gewichtigsten Argumente um die Macht des Hahnenschreies zu untermauern. Er fügt nämlich den Einbruch des heilbringenden Lichts in das Reich der Finsternis hinzu, das auf Höllenfahrt und Auferstehung Christi vorausweist (*Invisa nam vicinitas/ lucis, salutis, numinis/ rupto tenebrarum situ*, 41- 43).²⁴³ Des Weiteren begründet er, im Gegensatz zu Ambrosius, deren Flucht, indem er in den Versen 45 f. erklärt, dass, aufgrund der großen Macht des Hahnenschreies, die Dämonen um seine Bedeutung als Zeichen für die Wiederkehr Christi wissen.

- 4. Strophe:

- *hoc nauta – freta* (13f.):

Sowohl Matrosen als auch das Meer als Einflussbereich Christi lässt Prudentius ganz weg.

- *hoc ipse – diluit* (15f.) :

Die biblische Episode über Petri Verleugnung finden wir im Morgenhymnus des Ambrosius explizit nur an dieser Stelle, andeutungsweise auch in den Versen 25f. (*Iesu, labentes respice/ et nos videndo corrige*) und 28 (*fletuque culpa solvitur*). Prudentius baut sie hingegen deutlich aus, indem er ihr sogar vier Strophen widmet (49 – 64); dies deshalb, weil die Bibelegende den zweitwichtigsten der drei angeführten Beweise für die Macht des Hahnenschreies in Prudentius' Hymnus darstellt.

- 5. Strophe:

- *Surgamus – increpat* (17-19):

Das Schlaf- und Ruhe-Motiv, sowie die Aufforderung aufzustehen und wach zu sein, sind bei Prudentius stärker ausgeprägt, denn er baut sie sowohl in die 2. und 3. Strophe ein, als auch in die 5. bis 9. Strophe. Weiters dominieren diese beiden Motive den ganzen letzten Teil des Hymnus von der 18. Strophe an.

²⁴³ Vgl. Fauth 1984/85, 110.

- *negantes* (20):

Wie bereits gesagt, stellt Prudentius die Verleugnung Petri bei weitem ausführlicher dar. Ambrosius verwendet hier das substantivierte Partizip des Verbs *negare*, dessen umgangssprachlicher Gebrauch gut zum volksnahen Charakter des Hymnus passt. Prudentius ersetzt das Partizip durch das Substantiv *negator* (57).

- 6. Strophe:

- *gallo canente* (21):

Der Ablativus absolutus wird wörtlich übernommen mit *gallo canente* (39). In leicht abgeänderter Version treffen wir auf diese Wendung auch in Vers 51 (*gallus canat*), Vers 63 (*cantuque galli*) und in Vers 67 (*gallus canit*).

- *spes* (21):

Diese christliche Kardinaltugend integriert Prudentius ebenfalls in seinen Hymnus, nämlich einerseits in Vers 24 (*spem luminis*), andererseits in Vers 46 (*repromissae spei*).

- *aegris salus refunditur* (22) :

Auch Prudentius kommt auf diese Wirkung des Hahnenschreis zu sprechen, allerdings teilt er die Formulierung des Ambrosius auf die Verse 6 (*aegros*) und 42 (*salutis*) auf. Somit ist Herzogs Feststellung, der Kranke sei eine für Prudentius' Allegorie unwichtige Einzelheit und deshalb ausgelassen worden, nicht ganz richtig.²⁴⁴ In den Versen 5 f. fordert Christus die Kranken auf, ihre Betten zu verlassen („auferte“, *clamat*, „*lectulos / aegros ...*“), womit er sehr wohl auf Krankheit zu sprechen kommt. Er bezieht das Adjektiv *aegros* in Enallage auf die Betten. Ebenso begegnet der Begriff *salus* in Prudentius' Hymnus, nämlich im Rahmen der Dämonenstrophen, in denen gesagt wird, dass jenen das Nahen des Lichts, des Heils, der Gottheit verhasst ist (*Invisa nam vicinitas / lucis, salutis, numinis*, 41 f.).

- *mucro latronis* (23) :

Das Motiv des Räubers, der seinen Dolch verbirgt, verwendet Prudentius nicht weiter.

²⁴⁴ Vgl. Herzog 1966, 67.

- *lapis fides revertitur* (24):

Prudentius nimmt diesen Vers indirekt wieder auf in 57 – 60: *flevit negator ... prolapsum nefas, cum ... servaret fidem*.

- 7. Strophe:

Das Detail, dass Petrus von Christi Blick getroffen wurde und erst dann bereute, fehlt bei Prudentius ganz. Er folgt dem Bericht von Matth. 26, 75 und Marc. 14, 72. Ambrosius' Vorlage bildet Luc. 22, 61 f., wo berichtet wird, dass der Herr ihn ansah. Petrus sich an seine Worte erinnerte und anschließend seine Tat bereute.²⁴⁵

- *lesu* (25):

Während Ambrosius Gott-Sohn am Ende seines Hymnus in den Bitten mit *lesu* anspricht, apostrophiert ihn Prudentius zwecks *variatio* mit *Christe* (97). Der Name Jesus begegnet jedoch cath. 1, 81: *lesum ciamus vocibus*.

- *fletu* (28):

Das Weinen Petri beschreibt Prudentius bereits in der Mitte des Hymnus in Vers 57 (*flevit*) und nicht erst gegen Ende, wie dies bei Ambrosius der Fall ist.

- *culpa solvitur* (28):

Diese Wendung greift Prudentius indirekt mit *solvo peccatum vetus* (99) auf.

- 8. Strophe:

- *tu* (29), *te* (31), *tibi* (32):

Die Anapher des Personalpronomens begegnet bei beiden Autoren: auch Prudentius verwendet sie am Ende des Hymnus in den Versen 97 – 99. Der Unterschied besteht nur darin, dass Prudentius kein Polypoton gebraucht, sondern ein Monoptoton. Es fällt auf, dass beide Dichter, Ambrosius und Prudentius, dieses hymnentypische Element nicht, wie üblich, an den Anfang des Hymnus stellen, sondern an den Schluss.

²⁴⁵ Luc. 22, 61 f.: *et conversus Dominus respexit Petrum et recordatus est Petrus verbi Domini sicut dixit quia priusquam gallus cantet ter me negabis/ et egressus foras Petrus flevit amare*.

- *mentisque somnum discute* (30):

Die Bitte, dass Christus seine Gemeinde von geistiger Finsternis, das heißt von ihren häretischen Ansichten, befreien möge, finden wir auch bei Prudentius: *somnum dissice* (97) bzw. wird Christus auch als *excitator mentium* (3) bezeichnet. Dieses Motiv, das Ambrosius erst am Schluss verwendet, stellt Prudentius an den Anfang seines Hymnus.

Nachdem nun die Parallelen und Auslassungen dargestellt wurden, stellt sich die Frage, welche Elemente Prudentius zusätzlich in seinen Hymnus eingebaut hat.

Was die **Macht des Hahnenschreis** betrifft, liegt im Cathemerinon 1 eine deutliche Erweiterung vor. Während im ambrosianischen Morgenhymnus die Petrus-Episode den bedeutendste Wirkungsbeweis darstellt, in welcher Petrus die Verleugnung nach dem Hahnenschrei unter Tränen bereut, fügt Prudentius noch einen weiteren, um vieles kräftigeren Machtbeweis hinzu, nämlich die **Wiederkehr Christi zur Stunde des Hahnenschreis** (65 – 72). Die Flucht der Dämonen basiert lediglich auf dem Volksglauben, größeres Gewicht kommt dem biblischen Beweis zu. Mit dem Sieg Christi über den Tod ist eindeutig der Höhepunkt erreicht.

Des Weiteren hat Prudentius den ambrosianischen Morgenhymnus durch **moralische Schlussfolgerungen und Aufforderungen** ausgebaut. Von Vers 73 an folgt eine Reihe von Mahnungen und Aufforderungen. Einerseits richten sie sich an das Böse und Schlechte, das ruhen und schwach werden soll (73 – 76), andererseits an die Christengemeinde. Diese soll wach sein und arbeiten (77 – 80) und zu Christus beten (81 – 84). Bei Ambrosius begegnen derartige Aufforderungen nur einmal, in Vers 17, worin die Gemeinde ermahnt wird aufzustehen (*surgamus ergo strenue*).

Auffallend ist weiters, dass Ambrosius sich zuerst mit Bitten in Form von Imperativen an Christus wendet (*respice*, 25; *corrige*, 26; *refulge*, 29; *discute*, 30). In den letzten zwei Versen richtet er Aufforderungen in Form von Konjunktiven an die Gemeinde (*sonet*, 31; *solvamus*, 32). Bei Prudentius verhält es sich, was die Reihenfolge betrifft, genau umgekehrt: Zuerst stehen die Aufforderungen an die Gläubigen im Konjunktiv (*ciamus*, 81; *vigilemus*, 92), dann Bitten an Christus im Imperativ (*dissice*, 97; *rumpe*, 98; *solve*, 99; *ingere*, 100). Bei genauerer Betrachtung der

Gegenüberstellung fällt auf, dass die Anzahl der Konjunktive und Imperative bei beiden Dichtern identisch ist, vermutlich sogar von Prudentius gewollt sein könnte.

5.4 Präsenz von Gott-Vater und Gott-Sohn

Bereits vorher habe ich kurz darauf hingewiesen, dass die Präsenz von Gott-Vater und Gott-Sohn bei Ambrosius und Prudentius durchaus verschieden ist.

Ambrosius beginnt seinen Morgenhymnus gleich mit einer Apostrophe an Gott-Vater: *aeterne rerum conditor* (1). Er bezeichnet ihn als Weltschöpfer, womit er Gott-Sohn integriert, durch dessen Vermittlung als Wort bzw. λόγος die Schöpfung erst erfolgte.²⁴⁶

Der Mailänder Bischof vertrat bekanntlich die nizänische Orthodoxie, dergemäß Gott-Vater und Gott-Sohn wesensgleich seien, das so genannten Homousion. Diese Auffassung findet sich nicht nur andeutungsweise im ersten Hymnus, sondern auch im zweiten (*Splendor paternae gloriae*), dessen Schlussverse (31 f.) lauten: *in patre totus filius / et totus in verbo pater*.²⁴⁷

Auf Christus wird ein zweites Mal Bezug genommen in Vers 9 (*hoc excitatus lucifer*), da er, wie bereits erwähnt, der wahre Morgenstern des *Exultet* sein kann. Erst in Vers 25, also in der vorletzten Strophe, wird Gott-Sohn mit seinem menschlichen Namen *Iesu* direkt angesprochen. Auch mit der Apostrophe *Tu, lux* (29), ist er gemeint.

Der Morgenhymnus des **Prudentius** beginnt in Gegensatz zu dem des Ambrosius mit den Worten *ales diei nuntius* (1), also weder mit Gott-Vater, noch mit Gott-Sohn, sondern mit dem Hahn, dessen Schrei bekannterweise ein Symbol der Wirkung von Christi Erlösungswerk ist.

Gleich in Vers 4 (*iam Christus ad vitam vocat*) wird Christus jedoch explizit genannt, sowie in Vers 30 (*Christi docentis praemonat – sc. vox*), Vers 50 (*salvator ostendit Petro*), Vers 68 (*Christum redisse ex inferis*), Vers 81 (*Iesum ciamus vocibus*) und schließlich in Vers 97 (*Tu, Christe, somnum dissice*). Ebenso finden sich im Hymnus

²⁴⁶ Vgl. Smolak ²1991, 134.

²⁴⁷ Vgl. Fauth 1984/85, 102f.

weitere nicht namentliche Erwähnungen: *nostrī ... iudicis*, 16; *vicinitas ... numinis*, 41 f.; *adventum dei*, 48 und *salvator*, 50.

Die Gleichsetzung Christi mit dem Licht, welches die Nacht und den Schlaf vertreibt (97), übernimmt der Dichter von Ambrosius, bei dem Christus sogar als Licht angesprochen und gebeten wird, den Schlaf zu vertreiben (*Tu, lux, refulge sensibus / mentisque somnum discute!*, 29 f.).

Betrachtet man nun die Häufigkeit näher, mit der Christus in den beiden Hymnen ausdrücklich erwähnt wird, so fällt der Vergleich, unabhängig von der Länge des *Cathemerion* 1, ganz klar zu Gunsten des Prudentius aus, bei dem uns Gott-Sohn sechsmal ausdrücklich begegnet, bei Ambrosius hingegen nur ein einziges Mal.

Schließlich ist auch die Tatsache frappant, dass Gott-Vater in Prudentius' Hymnus gar keine Erwähnung findet. Bei ihm dominiert Gott-Sohn, möglicherweise als Vorbereitung zum zweiten Hymnus, dem *Hymnus matutinus*. Licht und Sonne werden nämlich nicht so sehr mit Gott-Vater, als vielmehr mit Gott-Sohn in Verbindung gebracht. Ferner bietet *Cathemerion* 1 keine Häretikerpolemik, welche sich Prudentius für seine Lehrgedichte aufspart.

5.5 Allegorie

Was Erweiterungen betrifft, ist auch im Bereich der Allegorie die Eigenständigkeit des spanischen Dichters erkennbar.

Die einzige explizite Allegorie in Ambrosius' Hymnus begegnet in der letzten Strophe, in der Christus mit dem Licht gleichgesetzt wird (*Tu, lux*, 29).

Auch bei Prudentius steht das Tageslicht für Christus, wobei die Gleichsetzung in diesem Hymnus nicht so deutlich ausgedrückt wird wie in jenem des Mailänder Bischofs. Die allegorische Deutung, dass das nahende Licht Sinnbild Christi ist, ermöglichen die ersten beiden Strophen des *cath.1*. Dort verkündet der Hahn das bevorstehende Tageslicht, also die Wiederkehr Christi. Ferner ruft der Christus-Hahn, dass er, Christus, schon nahe sei. Während *cath. 1 vox ista*, die Stimme des Hahns, Sinnbild des Weltenrichters ist, steht *cath. 2, 112 (hunc nemo fallit iudicem)* die Sonne und das Licht für den *iudex* Christus.

Christus als Licht, als Sonne zu deuten, stellt jedoch keine Erfindung der beiden Dichter dar, sondern ist aus orientalischen und heidnischen Traditionen erwachsen. Bereits im alten Ägypten war der Sonnengott Ra bzw. Re die wichtigste Gottheit und wurde als Mitvater der Pharaonen betrachtet. Auch bei den Griechen spielte die Sonne eine wichtige Rolle. Im Sonnengleichnis der Politeia erklärt Platon, dass die Sonne Sinnbild des eigentlich Guten ist und für die Wahrheit steht.

Der Ausbau des Sonnengleichnisses lässt sich vom Alten Testament (Mal. 4, 2) an bis zu zahlreichen patristischen Zeugen beobachten. Eine besonders breite Wirkung auf die christliche Vorstellung hatte die Lichttheologie des Johannes (Joh. 1, 4 -10; 8,12).²⁴⁸ Die solare Theologie prägt vor allem den Neuplatonismus, zu dessen Anhängern besonders der Kaiser Julian zählt, welcher 385 eine Rede auf Helios hielt. Auch der pagane und neuplatonische Dichter Tiberian bezeichnet Gott als *flammifluum quoddam iubar* (Tiberian. carm. 4, 19).

Gegenteilig verhält es sich mit der Gleichsetzung Christi mit dem Hahnenschrei.

Cath. 1 wird ausdrücklich betont, dass der Hahnenschrei ein Typos Christi, des Weltenrichters, ist: *Vox ista ... nostri figura est iudicis* (13 -16). Außerdem wird er von den Dämonen als *signum ... repromissae spei* (45 f.) erkannt, als Zeichen der verheißenen Hoffnung, der Wiederkehr Christi.

Derlei deutliche Formulierungen oder sogar Termini technici der Allegorese, wie bei Prudentius, sucht man bei Ambrosius vergeblich. Der Hahnenschrei steht nirgendwo explizit für Christus. Trotzdem lässt sich auch in diesem Hymnus eine semantische Identität zwischen Christus und Hahn erkennen. Einerseits bewerkstelligt dies Ambrosius durch die syntaktische Struktur, andererseits durch die lexikalische, motivische und thematische Überschneidung des Hahns und Christi.²⁴⁹ Beide werden mit Licht in Verbindung gebracht, dessen Gegenspieler das Dunkel ist, und regieren über Tag und Nacht.²⁵⁰

Während es Ambrosius also dem Sänger oder Zuhörer überlässt, den Hymnus selbst zu interpretieren, steht in *Cathemerinon* 1 eindeutig, dass man den Hahnenschrei als Sinnbild des Weltenrichters, Christi, aufzufassen hat. Franz bezeichnet Prudentius deshalb sogar als „ersten Ausleger des Aeterne-Hymnus“²⁵¹, da der Dichter den

²⁴⁸ Vgl. Herzog 1966, 52 f.

²⁴⁹ Vgl. Franz 1994, 269.

²⁵⁰ Vgl. Herzog 1966, 53.

²⁵¹ Franz 1994, 269, Anm. 1091.

älteren Hymnus interpretiert hat. Weiters merkt er an, dass bei Prudentius diese Aussage nicht mehr gedeutet werden kann, da sie bereits das eschatologische Verständnis festlegt, bei Ambrosius jedoch *praeco diei iam sonat* (5) noch eine „eschatologische, literale, mystische und moralische Deutung“²⁵² von Nöten hat.

Franz meint ferner, dass der Grund dafür darin liegen könne, dass der Hymnus des Mailänder Bischofs liturgischen Charakter habe und von der Gemeinde im Idealfall tagtäglich ein Leben lang gesungen würde. Damit dies aber nicht langweilig würde, habe Ambrosius eine solche Mehrdimensionalität eingebaut, die erst interpretiert werden müsse.²⁵³ Ich bezweifle allerdings, dass ein durchschnittlicher Christ beim Singen dieses Hymnus diese Mehrdimensionalität erkennen konnte, sondern glaube, dass der Großteil der Leute den Hymnus einfach auswendig betete, ohne genauere Überlegungen über dessen allegorische Deutung anzustellen.

Herzog hat eine konträre Meinung bezüglich der Allegorie bei Ambrosius vertreten. Er meint, Ambrosius überschreite „die Schwelle zur Allegorie noch nicht“ und stelle „eher verschiedene Momente lose nebeneinander (...), die erst die Hand des Prudentius innerlich vereinigen konnte.“²⁵⁴ Des Weiteren seien allegorische Beziehungen für den Mailänder Bischof nicht wichtig und er hätte keine allegorischen Absichten über die Verwendung symbolhafter Metaphorik gehabt.²⁵⁵

Eine derart abschätzige Kritik am Hymnus des Ambrosius halte ich nicht für angemessen, da Allegorie allein noch kein Qualitätsmerkmal darstellt.

Auch Rösler und Charlet²⁵⁶ sind der Meinung, dass sich Ambrosius in diesem kurzen Hymnus darauf beschränkt, den allegorischen Sinn nur anzudeuten. Diese Ansicht geht auch in die Richtung der Auffassung von Franz.

Unabhängig davon, wie stark die Allegorie bei Ambrosius ausgeprägt ist, steht eindeutig fest, dass Prudentius zusätzlich zur Gleichsetzung Christi mit dem Hahn und dem Licht noch eine weitere Allegorie in seinen Hymnus integriert hat, die sich im ambrosianischen Hymnus nicht findet, nämlich die **Allegorie des Schlafes**: *Hic somnus ad tempus datus / est forma mortis perpetis* (25f.).

²⁵² Franz 1994, 269, Anm. 1093.

²⁵³ Vgl. Franz 1994, 269.

²⁵⁴ Herzog 1966, 67.

²⁵⁵ Vgl. Herzog 1966, 67.

²⁵⁶ Vgl. Rösler 1886, 45 und Charlet 1982, 94.

5.6 Die Verleugnung Christi durch Petrus

Wie bereits im Rahmen des Detailvergleichs angemerkt, stellt die Bibelepisode, in der Petrus Christus vor dem Hahnenschrei dreimal verleugnet, eine deutliche Erweiterung durch Prudentius dar, da sie, in Gegensatz zum Hymnus des Ambrosius, nicht nur in einigen wenigen Versen Erwähnung findet, sondern auf 16 Verse ausgebaut ist und die Strophen 13 – 16 füllt.

In der Bibel, welche die Grundlage für beide Dichter darstellt, wird über Petri Verleugnung von allen vier Evangelisten berichtet: Matth. 26, 69 – 75; Marc. 14, 66 – 72; Luc. 22, 55 – 62; Joh. 18, 25 - 27.

Ambrosius integriert diese Bibelepisode zweimal in seinen Morgenhymnus, einerseits in Vers 15f. (*hoc ipse petra ecclesiae / canente culpam diluit*), andererseits spielt der Kirchenvater in den Versen 25-28 darauf an (*lesu, labantes respice / et nos videndo corrige / si respicis, lapsus cadunt / fletuque culpa solvitur*).

Petrus wird im ambrosianischen Hymnus nicht direkt mit seinem Namen genannt, sondern als *petra ecclesiae* bezeichnet. Diese Formulierung basiert auf der Einsetzung Petri als Stellvertreter Christi, von der bereits Matth. 16,18 berichtet. Jesus sagt dort zu Petrus: *Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam.*²⁵⁷

Bei Prudentius ist das Gegenteil der Fall, da Petrus dort direkt mit seinem Namen genannt wird (*Petro* in Vers 50). *Negator* (57) bezieht sich ebenfalls auf ihn.

Symbolisiert durch die Sonne wird Christus aufgefordert, an der Gemeinde genauso zu wirken wie an Petrus. Ambrosius zog offenbar als Quelle den Evangelisten Lukas heran, da wir nur bei ihm lesen, dass Petrus seine Verleugnung erst bereute, nachdem der Hahn gekräht und anschließend Jesu Blick den Leugner getroffen hatte: *cantavit gallus et conversus dominus respexit Petrum ... et ... Petrus flevit.*

²⁵⁷ Vgl. Smolak ²1991, 135. Vgl. auch die paulinische Allegorie von Ps. 136 (137), der I Cor. 10, 4 Christus mit *petra* identifiziert.

(Luc. 22, 61f.)²⁵⁸ Die anderen drei Evangelisten erwähnen dieses Detail nicht, sondern berichten lediglich vom Hahnenschrei.²⁵⁹

Ganz anders verhält es sich bei **Prudentius**. Er baut die Petrus-Episode auf vier Strophen aus und widmet ihr die Verse 49 – 64. Im Unterschied zu Ambrosius spricht er Petri Verleugnung nicht nur kurz an, sondern erzählt die vollständige Geschichte. Wenn man sich vor Augen hält, dass der Hymnus aus 100 Versen besteht, fällt auf, dass der Dichter diese Bibelegende genau in die Mitte des Hymnus gestellt hat. Solche zentral platzierten biblischen Erzählungen finden sich im *Cathemerinon* sehr häufig. Charlet bezeichnet sie sogar als „l'élément le plus original de l'hymne prudentienne“.²⁶⁰

Diese biblischen Erzählungen jedoch als rhetorische Exempla zu betrachten, wie es Charlet tut²⁶¹, halte ich, ebenso wie Gnilka²⁶², nicht für richtig. Vor allem die Stellen im *Cathemerinon* (cath. 7, 176 und 12, 158), an denen sich explizit das Wort *exemplum* findet, werden von Charlet verkannt. Gnilka stellt nämlich klar, dass besonders im zwölften Hymnus *exemplum* für τύπος steht, weil es sich auf Moses als Typus Christi bezieht. Solche Termini der Allegorese verwendet der Dichter auch im Hymnus zum Hahnenschrei: *figura* (16), *forma* (26) und *signum* (45).

Gnilka betont weiters, dass „für den Christen (...) die Vorbilder der Hl. Schrift immer Offenbarungen des Willens, des Plans, der Heilsökonomie des Einen Gottes“ seien und „einmünden in das Vorbild, das der fleischgewordene Gott selbst gibt“.²⁶³

Für Gnilkas Annahme sprechen beide Morgenhymnen. Im Hymnus des Ambrosius wird nach der Erwähnung der Petrus-Episode Christus nämlich gebeten, an der christlichen Gemeinde so zu handeln wie an Petrus (25 – 28). Auch in *Cathemerinon* 1 integriert der Dichter im Rahmen der biblischen Erzählung die pauschale Aussage, dass der Herold des nahenden Tages die Menschen erleuchtet und das Ende der Sünde bringt (53 – 56).

Aus diesen Gründen bin ich nicht der Meinung, dass die integrierten Bibelegenden nur rhetorischer Natur sind, sondern überzeugt, dass sie für die christliche Gemeinde von größerer Bedeutung waren.

²⁵⁸ Vgl. Smolak ²1991, 136.

²⁵⁹ Ambrosius hatte zum Lukas-Evangelium ja eine besondere Beziehung, da er einen eigenen Kommentar dazu geschrieben hat, die *expositio evangelii secundam Lucam*.

²⁶⁰ Charlet 1982, 85.

²⁶¹ Vgl. Charlet 1982, 80.

²⁶² Vgl. Gnilka 2007, 387 f.

²⁶³ Gnilka 2007, 388.

Fuhrmann merkt an, dass diese Bibelegende demonstrieren soll, wie schwach und gefährdet der Mensch sei. Prudentius beschränke sich hier aber nicht nur darauf, die Labilität zu zeigen, sondern biete eine psychologisierende Rechtfertigung Petri. Diese fehlt bei Ambrosius zur Gänze und stellt deshalb eindeutig eine Erweiterung des Prudentius dar. Er beschreibt die Verleugnung als „*ex ore prolapsum nefas*“ (58), die Petrus „*linguae ... lubrico*“ (62) begangen hat. Sie ist also aus einem unüberlegten Impuls heraus passiert. In diesem Zusammenhang komme, laut Fuhrmann, dem Hahnenschrei eine weitere Bedeutung zu, nämlich die eines heilsgeschichtlichen Zeichens: der Ruf des Hahns sei Symbol für die Erlösungstat Christi, wodurch Petrus zusätzlich entlastet werde.²⁶⁴

Er geht sogar so weit zu sagen: „Er konnte ja nicht aufhören zu sündigen, ehe Christus sein Heilswerk vollbracht hat.“²⁶⁵ Diese Hypothese weiß Gnilka zu widerlegen, indem er darauf hinweist, dass Petrus sofort nach dem Hahnenschrei seine Sünde erkannte, was zeitlich eindeutig vor die Vollendung der Erlösungstat Christi fällt, also vor das Leiden, vor den Tod und vor die Auferstehung. Außerdem wäre es Petrus nicht möglich gewesen, eine derartige Bedeutung im Hahnenschrei zu erkennen, weil zu diesem Zeitpunkt die Erlösungstat noch gar nicht ausgeführt war, wovon erst die folgenden Strophen des Hymnus handeln.²⁶⁶

Petrus ist das Vorbild eines jeden Christen. Wichtig ist, dass Petrus als Typ des *iustus* (64) bei der Verleugnung Christi nur äußerlich einen Fehler begangen hat (sog. *negatio externa*), innerlich blieb er unschuldig (*cum mens maneret innocens/ animusque servaret fidem*, 59f.).²⁶⁷

Diese Erklärung bzw. diesen Zusatz finden wir bei Ambrosius nirgends. In seinem Hymnus steht lediglich, dass durch den Hahnenschrei den Gefallenen die Hoffnung zurückkehrt. Eine derartige Begründung begegnet auch nicht in der Stelle des Hexameron (Ambr. hex. 5, 24, 88)²⁶⁸, die sich auf diesen Hymnus bezieht.

²⁶⁴ Vgl. Fuhrmann 1971, 99-101.

²⁶⁵ Fuhrmann 1971, 100.

²⁶⁶ Vgl. Gnilka 2001, 128f.

²⁶⁷ Vgl. Herzog 1966, 62.

²⁶⁸ Ambr. hex. 5,24,88: *hoc postremo canente ipsa ecclesiae petra culpam suam diluit, quam priusquam gallus cantaret negando contraxerat. Iustus cantu ... aegri relevatur incommodum ... revertitur fides lapsis, Iesus titubantes respicit...*

Interessanter Weise kennt diese Exegese, die aus der Apostelapologie entstanden ist, jedoch auch Augustinus (Aug. c. mend. VI, 13): *nempe in illa negatione intus veritatem tenebat et foras mendacium proferebat.*²⁶⁹

²⁶⁹ Vgl. Herzog 1966, 62.

6. Schlusswort

Ich hoffe, es ist mir gelungen, die beiden Hymnen zum Gallicinium des Ambrosius und des Prudentius in Hinblick auf den anschließenden Vergleich von möglichst vielen Seiten zu beleuchten. Mag der Hymnus des Prudentius auf den ersten Blick vielleicht wie eine lange Nachdichtung des ambrosianischen Hymnus erscheinen, erkennt man bei näherer Betrachtung die deutliche Eigenständigkeit in der Bearbeitung des spanischen Dichters. Prudentius' Hymnus weist sehr wohl unübersehbare Parallelen auf, die nicht nur den Inhalt, sondern auch den Aufbau betreffen. Dazu gehören einerseits teils wörtliche Zitate und gemeinsame inhaltliche Aspekte, wie die Petrus-Episode als Machtbeweis des Hahnenschreis. Die Ähnlichkeiten betreffen andererseits auch das Hymnenschema, da beide Dichter erst am Ende des Hymnus Bitten an Christus richten.

Abgesehen von diesen Gemeinsamkeiten hat Prudentius einige Modifikationen am Hymnus des Kirchenvaters vorgenommen, die sich in Form von einigen Auslassungen, den Machtbereich Christi bzw. des Hahns betreffend, zeigen, aber ebenso anhand von Erweiterungen bemerkbar sind.

Eine der wohl wichtigsten Erweiterungen stellt ohne Zweifel die Verleugnung Petri dar, welche Ambrosius nur kurz angedeutet wird, bei Prudentius, auf vier Strophen ausgebaut, hingegen einen unerlässlichen und essentiellen Teil des Hymnus darstellt. Dadurch, dass der Dichter sie in die Mitte seines Hymnus gestellt hat, räumt er diesem biblischen Beweis einen bedeutenden Platz ein.

Ein großes Anliegen war es mir, die unterschiedlichen Absichten und Zielgruppen der beiden Dichter herauszuarbeiten, da meiner Meinung nach darin ein wichtiger Zugang zum Verständnis der beiden Hymnen liegt. Zieht man die grundlegend verschiedenen Ausgangspunkte der Dichter sowie ihre Intention in Betracht, wird man sich hoffentlich davor hüten, ein Werturteil über die Qualität dieser Hymnen abzugeben, sei es zugunsten des Ambrosius oder des Prudentius.

Mein Ziel war es, anhand dieser Darstellung zu zeigen, dass der Hymnus *Cathemerinon* 1 nicht bloß ein zaghafter Versuch ist, Ambrosius nachzuahmen, wie Fontaines meint, und dass Meinungen wie: „Was Ambrosius in 32 Versen schaffte, dafür brauchte Prudentius 100“, offensichtlich von wenig Überlegung zeugen und die Intentionen der beiden Dichter verkannt haben.

Beide Dichter haben ohne jeden Zweifel Großes mit ihren Hymnen geschaffen, was ihre Beliebtheit, sowohl zu ihren Lebzeiten, als auch bei der Nachwelt bezeugt. Ansonsten wären die Hymnen des Mailänder Bischofs und Kirchenvaters Ambrosius nicht im Konzil von Toledo Anfang des 7. Jahrhunderts im Kampf gegen den Arianismus hervorgehoben worden und hätten sich nicht so breiter Rezeption erfreut. Auch der spanische Dichter Prudentius, dessen Hymnen zum Teil vom Volk entgegen der Intention des Prudentius in den christlichen Gesang aufgenommen wurden, wird keinesfalls unverdienterweise als größter christlichen Dichter des Altertums bezeichnet.

7. Bibliographie

Primärliteratur :

- Aurelius Prudentius. Iuxta editionem Arevali, PL 59.
- BERGMAN, J., Aurelii Prudentii Clementis Carmina, Wien-Leipzig 1926 (CSEL 61).
- LAVARENNE, M., Prudence. Tome 1. Cathemerinon Liber (Livre d'heures). Texte établi et traduit par M. Lavarenne, Paris 1955.
- BULST, W., Hymni Latini Antiquissimi LXXV. Psalmi III, Heidelberg 1956.
- FONTAINE, J., Hymne 1, „Aeterne rerum conditor“, in: Fontaine, J., Ambroise de Milan. Hymnes. Texte établi, traduit et annoté sous la direction de Jacques Fontaine, Paris 1992.

Sekundärliteratur :

- ANGENENDT, A., Der Taufexorzismus und seine Kritik in der Theologie des 12. und 13. Jahrhunderts, in: Zimmermann, A. (Hg.), Die Mächte des Guten und Bösen, Berlin (u.a.) 1977, 388 – 409.
- ASSENDELFT, M. M. van, Sol ecce surgit igneus. A Commentary on the Morning and Evening Hymns of Prudentius (Cathemerinon 1, 2, 5 and 6), Groningen 1976.
- BAYER, Chr., Echnaton. Sonnenhymnen. Ägyptisch / Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Christian Bayer. Stuttgart 2007 (Reclams Universalbibliothek Nr. 18492).

- BERGMAN, J., Aurelius Prudentius Clemens, der größte christliche Dichter des Altertums. I: Eine Einführung in den heutigen Stand der Prudentius-Forschung und eine Studie über die Hymnensammlung „die Stunden des Tages“ (Cathemerinon liber), Dorpat 1921 (Acta et Commentationis Universitatis Dorpatensis B: Humaniora II 1).
- BLAISE, A., Dictionnaire Latin-Français des auteurs chrétiens, Turnhout 1954.
- BLAISE, A., Manuel du latin chrétien, Strasbourg 1955.
- CAMERON, A., Claudian. Poetry an Propaganda at the Court of Honorius, Oxford 1970.
- CHARLET, J.-L., La création poétique dans le Cathemerinon de Prudence, Paris 1982.
- COŞKUN, A., Zur Biographie des Prudentius, Philologus 152 (2008), 294– 319.
- CUMONT, F., Lux perpetua, Paris 1949.
- CUNNIGNHAM, M. P., Contexts of Prudentius' Poems, CPh 71 (1976), 56 – 66.
- EVENEPOEL, W. (Rez.), Jean-Louis Charlet: La création poétique dans le Cathemerinon de Prudence (Paris 1982), RBPh 64 (1986), 79 – 85.
- FAUTH, W., Der Morgenhymnus Aeterne rerum conditor des Ambrosius und Prudentius cath. 1 (ad galli cantum). Eine synkritische Betrachtung mit dem Blick auf vergleichbare Passagen der christlichen Hymnodie, JbAC 27/28 (1984/85), 97 – 115.
- FRANZ, A., Tageslauf und Heilgeschichte. Untersuchungen zum literarischen Text und liturgischen Kontext der Tageszeitenhymnen des Ambrosius von Mailand, St. Ottilien 1994 (Pietas Liturgica Studia 9).

- FUHRER, Th., Hymnos, Hymnus. III. Der christliche Hymnus, in: DNP 5 (1998), 794 – 797.
- FUHRMANN, M., Ad Galli Cantum. Ein Hymnus des Prudentius als Paradigma christlicher Dichtung, AU 14, 3 (1971), 82 - 106.
- FURLEY, W. D., Hymnos, Hymnus. I. Der griechische Hymnus, in: DNP 5 (1998), 788 – 791.
- FUSILLO, M., Hymnos, Hymnus. II. Der lateinische Hymnus, in: DNP 5 (1998), 792 – 794.
- GNILKA, Chr., Studien zur Psychomachie des Prudentius, Wiesbaden 1963 (Klassisch-Philologische Studien 27).
- GNILKA, Chr. (Rez.), M. van Assendelft: Sol ecce surgit igneus (Groningen 1976), Gnomon 51 (1979), 136 – 144.
- GNILKA, Chr., Die Natursymbolik in den Tagesliedern des Prudentius, in : Gnilka, Chr., Prudentiana II. Exegetica, München-Leipzig 2001, 91 - 141. (= Gnilka, Chr., Die Natursymbolik in den Tagesliedern des Prudentius, in: Klauser, Th. – Dassmann, E. – Stüber, A. – Thraede, K. (Hgg.), Pietas. Festschrift für Bernhard Kötting, Münster 1980 (JbAC Suppl. 8), 411 – 446.)
- GNILKA, Chr., Prudentius, Buch der Tageslieder, in : Gnilka, Chr., Philologische Streifzüge durch die römische Dichtung, Basel 2007, 381 - 402. (= Gnilka, Chr., Prudentius, Buch der Tageslieder, Gnomon 59 (1987), 299-310).
- GRUBER, J., Kommentar zu Boethius, De Consolatione Philosophiae, Berlin-New York ²1978 (Texte und Kommentare 9).
- HERZOG, R., Die allegorische Dichtkunst des Prudentius, München 1966 (Zetemata 42).

- HOFMANN, J. B., Lateinische Syntax und Stilistik. Neubearbeitet von Anton Szantyr. München 1965.
- HÜNEMÖRDER, Chr., Huhn (Hahn), in: DNP 5 (1998), 749 – 751.
- LAVARENNE, M., Étude sur la langue du poète Prudence, Paris 1933.
- LÜHKEN, M., Christianorum Maro et Flaccus. Zur Vergil- und Horazrezeption des Prudentius, Göttingen 2002 (Hypomnemata 141).
- MENGE, H., Lehrbuch der lateinischen Syntax und Semantik. Völlig neu bearbeitet von Thorsten Burkard und Markus Schauer, Darmstadt ³2005 (Nachdruck Darmstadt 2007).
- MÜLLER, C. D. G., Geister (Dämonen) C. IV. Volksglaube, in: RAC 9 (1976), 761 -797.
- PUECH, A., Prudence. Étude sur la poésie latine chrétienne au IV^e siècle, Paris 1888.
- RODRIGUEZ-HERRERA, I., Poeta Christianus. Prudentius' Auffassung vom Wesen und von der Aufgabe des christlichen Dichters, Speyer 1936.
- RÖSLER, A., Der katholische Dichter Aurelius Prudentius Clemens. Freiburg i. Br. 1886.
- SALVATORE, A., Studi Prudenziiani, Neapel 1958 (Collana di studi latini 1).
- SCHWEN, Ch., Vergil bei Prudentius, Leipzig 1937.
- SIMONETTI, M. & PRINZIVALLI, E., Storia della letteratura cristiana antica, Casale Monferrato 1999.

- SMOLAK, K., Christentum und römische Welt, Auswahl aus der christlichen Literatur. Textband, Wien ²1991 (Orbis Latinus 1).
- SMOLAK, K., Christentum und römische Welt, Auswahl aus der christlichen Literatur. Kommentarband, Wien ²1991 (Orbis Latinus 1).
- SMOLAK, K., Die Katastrophe am Himmel, in: Wacht, M. (Hg.), Panchaia. Festschrift für Klaus Thraede, Münster 1995 (JbAC Suppl. 22), 195 – 207.
- SMOLAK, K., Der Hymnus für jede Gebetsstunde (Prudentius, Cathemerinon 9). Eine interpretierende Analyse, WS 113 (2000), 215 – 236.
- SMOLAK, K., Poeta peregrinus. Der Peristephanonzyklus des Prudentius als Pilgerpoesie und die Stellung des Gedichtes auf Petrus und Paulus (Per. 12) im Werkganzen, in: Pietro e Paolo. Il loro rapporto con Roma nelle testimonianze antiche, Rom 2001, 351 - 371 (Studia Ephemeridis Augustinianum 74).
- SMOLAK, K., ‚Kryptochristianismen‘ in spätantiker Hymnik?, Acta Antiqua Hungarica 44 (2004), 341 – 355.
- SMOLAK, K., O beata trinitas. Zu den trinitarischen Hymnen des Marius Victorinus, in: Leitgeb, M. Ch. – Toussaint, St. – Bannert, H. (Hg.), Platon, Plotin und Marsilio Ficino, Wien 2009 (WS Beiheft 33), 75 – 94.
- SUTTNER, E. Chr., Psalm 136 (137) im Verständnis der Hesychasten, WS 114 (2001), 463 – 468.
- STENGER, J., Somnus, in: DNP 11 (2001), 712f.
- TAVARD, G., Dämonen V, TRE 8 (1981), 286 – 300.
- THRAEDE, K., Studien zu Sprache und Stil des Prudentius, Göttingen 1965 (Hypomnemata 13).

- THRAEDE, K., „Und alsbald krächte der Hahn“. Der Morgenhymnus des Ambrosius von Mailand, in: Bungert, H., Hauptwerke der Literatur. Vortragsreihe der Universität Regensburg, Regensburg 1990 (Schriftenreihe der Universität Regensburg 17), 35 – 47.
- WAGNER, F., Psallat Chorus Caelestium, in: Smolak, K. (Hg.), Hymnum canamus socii. In memoriam Josef Szövérfy (1929-2001), Wien 2002 (WHB Sonderheft 2002), 27 – 69.
- WALPOLE, A. S., Early Latin Hymns. With introduction and notes, Cambridge 1922 (Nachdruck Hildesheim 1966).
- WASZINK, J. H., Quinti Septimi Florentis Tertulliani De Anima, Zürich (u.a.) 1980 (Nachdruck Leiden – Boston 2010).

8. Anhang

8.1 Abstract

Ein Hymnus ist eine Form des Gebets, deren Wurzeln bis zu den Ägyptern zurückreichen. Der jeweilige Gott, an den der Hymnus gerichtet ist, wird feierlich angerufen, um ihn Bitten gnädig zu stimmen. Mit der Verbreitung dieser Gebetsform einher ging auch die Fixierung des Hymnenschemas, die in der Regel aus drei Teilen besteht: der Anrufung (*invocatio*), einer Aufzählung von Eigenschaften und großen Taten (Aretalogie) und dem eigentlich Anliegen, den Bitten (*precatio*).

Hymnen begegnen nicht nur in der heidnischen Antike bei den Griechen und Römern, sondern wurden auch in die christliche Religion übernommen.

Der bedeutendste Dichter christlicher Hymnen war der im 4. Jahrhundert wirkende Mailänder Bischof und Kirchenvater Ambrosius, dem es mit seinen volksnahen, im Kampf gegen den Arianismus eingesetzten Hymnen gelang, dieser Form zum Durchbruch zu verhelfen.

Kurze Zeit später widmete sich der als kaiserlicher Beamter in Mailand wirkende, spanische Dichter Aurelius Prudentius Clemens der Dichtung christlicher Hymnen. Nach der Vorlage des ambrosianischen Hymnus *Aeterne rerum conditor* verfasste auch Prudentius einen Hymnus zur Gebetsstunde des Hahnenschreis, den Hymnus *Ad Galli cantum*.

In der Forschung erkannte man sehr früh die Verbindung zwischen diesen beiden Dichtungen. Die gezogenen Vergleiche fielen jedoch zumeist zugunsten eines Dichters aus, beschränkten sich auf einen einzelnen Aspekt oder wurden auf Basis einer eher überblicksmäßigen Betrachtung durchgeführt.

Deshalb besteht das Ziel dieser Arbeit darin, einen umfassenden Vergleich zwischen den beiden Hymnen anzustellen, der nicht nur einen Aspekt, sondern möglichst viele Bereiche miteinschließt. Einerseits gehe ich kurz auf die Person der Dichter selbst ein, da bereits hier große Unterschiede festzustellen sind. Während Ambrosius als Bischof tätig war und seine Dichtung für den liturgischen Gebrauch, im speziellen für den Kampf gegen die Häresie des Arianismus, bestimmte, verfolgte Prudentius als Laie das Ziel, Leseliteratur für eine gebildete christliche Elite zu verfassen. Aus diesem Grund ergeben sich Differenzen in vielerlei Hinsicht. Zum einen betreffen sie

die Länge der Hymnen, zum anderen Inhalt, Argumentationsführung und die Allegorie.

Andererseits stelle ich die zwei Hymnen einzeln vor und erkläre sie. Dies soll einem besseren Verständnis für den anschließenden Vergleich dienen.

Bei der Gegenüberstellung gehe ich so vor, dass ich auf der Grundlage des ambrosianischen Hymnus die wörtlichen und inhaltlichen Parallelen sowie Auslassungen und Erweiterungen durch Prudentius herausarbeite. Danach widme ich mich konkreten Aspekten, nämlich der Allegorie, der Präsenz von Gott-Vater und Gott-Sohn und der Petrusepisode.

Durch diese umfassende Bearbeitung soll deutlich werden, dass der Hymnus des Prudentius nicht nur eine Nachdichtung des ambrosianischen Hymnus darstellt und die unterschiedlichen Ausgangssituationen sowie Intentionen des Ambrosius und des Prudentius zur Individualität der beiden Hymnen beitragen.

8. 2 Curriculum vitae

Ich, Cornelia Blank, wurde am 14. April 1987 in Lilienfeld (Niederösterreich) geboren. Von September 1993 bis Juni 1997 besuchte ich die Volksschule der Marktgemeinde St. Veit an der Gölsen (Niederösterreich).

Im September 1997 trat ich ins Bundesgymnasium Lilienfeld ein, wo ich acht Jahre lang Englisch lernte, ab der dritten Klasse Latein, ab der fünften Französisch und schließlich noch drei Jahre lang Spanisch. Im Juni 2005 bestand ich die Matura mit Auszeichnung.

Seit Oktober 2005 bin ich an der Universität Wien für das Lehramtsstudium in den Unterrichtsfächern Französisch und Latein inskribiert. In Latein besuchte ich Lehrveranstaltungen bei Prof. Christine Ratkowitsch, Prof. Franz Römer, Prof. Kurt Smolak und Prof. Erich Woytek.

Im Rahmen des europäischen Austauschprogramms ERASMUS verbrachte ich das Wintersemester 2009 an der Université Jean Moulin Lyon 3 in Frankreich.

In den Sommersemestern 2009 und 2010 war ich an der Wirtschaftsuniversität Wien als Tutorin für die Kurse Wirtschaftskommunikation Französisch I beschäftigt.