

## DRACONTIUS, ROMULEA 9,18–30\*)

Carmen 9 der *Romulea* ist eine Suasorie, durch die Achill bestimmt werden soll, den von ihm mißhandelten Leichnam Hektors zur Einäscherung freizugeben<sup>1)</sup>. Im Eingangsteil des Gedichtes argumentiert der Sprecher<sup>2)</sup> zunächst alternativ (12 ff.): Entweder erlischt das Bewußtsein mit dem Tode; dann besteht kein Anlaß, dem Verstorbenen die Feuerbestattung zu verweigern. Oder der Leichnam besitzt noch eine gewisse Fähigkeit der Empfindung<sup>3)</sup>; dann ist die Einäscherung eine Qual<sup>4)</sup>. Anschließend wird die erste Möglichkeit als „Lüge“ zurückgewiesen (16f.):

*sed sensum cum luce simul post fata perire  
segnibus et pueris mentitur fama relatrix.*

\*) Ernst Vogt und Clemens Zintzen danke ich für Durchsicht des Beitrags und fördernde Hinweise.

1) Unzutreffend ist der Titel, unter dem die Deklamation überliefert wird: *Deliberatiua Achillis, an corpus Hectoris uendat*. Denn daß es sich um eine an Achill gerichtete beratende Rede handelt, ist offenkundig. (So weit ich sehe, ist nur P. Langlois, *Dracontius*: RAC 4, 1959, 256, darauf verfallen, den Inhalt des Gedichtes im Sinne der falschen Überschrift falsch zu charakterisieren.) An der Überschrift stört nicht so sehr der Terminus *deliberatiua*, der sich vielleicht noch im Sinne von *suasoria* verstehen ließe, wie das Material nahelegt, das F. Bücheler und F. Vollmer beigebracht haben (verzeichnet in F. Vollmers editio maior des Dracontius: MGH AA 14, Berlin 1905 [Nachdruck Berlin 1961], 337f. s. v. *deliberatiua*). Eindeutig irreführend ist jedoch der indirekte Fragesatz *an corpus Hectoris uendat*, der unmißverständlich ein Selbstgespräch Achills ankündigt.

2) Der Sprecher des Gedichtes ist anonym. Ihn, wie C. Weyman (Beiträge zur Geschichte der christlich-lateinischen Poesie. München 1926 [Nachdruck Hildesheim–New York 1975] 152) dies tut, mit Dracontius zu identifizieren, geht nicht an, da zwischen dem Autor und der Person, die er sprechen läßt, zu unterscheiden ist. Daß der Sprecher Priamus sei, hat zu Unrecht J. Tolkiehn, *Homer und die römische Poesie*, Leipzig 1900, 149, angenommen; dazu Weyman a. a. O. 152 Anm. 1.

3) Zu der primitiven Vorstellung, „that the corpse itself keeps some obscure sensitiveness“: F. Cumont, *After Life in Roman Paganism*. New Haven 1922 (Nachdruck New York 1959) 45 f. mit dem wichtigen Hinweis auf Servius zu Aeneis 3,68.

4) Diese Argumentation geht von der Voraussetzung aus, daß Achill seinem toten Widersacher Schmerz zufügen will. Trifft die erste Annahme zu, so ist diese Absicht überhaupt nicht zu verwirklichen. Im Fall der zweiten Annahme käme die Freigabe der Leiche zur Verbrennung seiner Intention entgegen.

Darauf folgt, nach dem einleitenden emphatischen Ausruf *sunt animae post membra pia!*<sup>5)</sup>, die Schilderung des Aufstiegs der Seelen der Frommen in die Astralregion (18–30)

*sunt animae post membra pia! quas ignea uirtus  
tollit ad astra micans et solis in orbe recondit  
20 lunares non passa globos; ac desuper orbem  
expectant stellasque uagas et signa Leonis  
Augusto quid mense parent, quid cetera temptent  
ornamenta poli. rident sua membra uidentes  
funeris abiecti fragiles et corporis usus,  
25 ut doleant animae iam libertate recepta  
corporibus uixisse suis et claustra tulisse  
carceris angusti. tumulos aut ossibus urnas  
dedignant animae, non curant uile sepulchrum  
nec plangunt non esse simul, quos urna polorum  
30 claudit et aetherium Phoebus suspendit ad axem.*

21 *expectant* de Duhn: *expectat* N(eapolitanus Bibl. Nat. IV E 48) 23 *post uidentes* subdistinguunt Vollmer, Díaz de Bustamante 24 *abiecti* Bücheler: *adiecti* N 26 *claustra* Ae. Baehrens: *clausa* N: *clausa* de Duhn, probant Vollmer, Díaz de Bustamante 29 *nec* Vollmer in app. crit. editionis minoris („*Nec vel Aut dilucidius esset*“), Díaz de Bustamante: *et* N; addubito, num Díaz de Bustamante et post *simul* distinguendo et post v. 30 distinctionem tollendo vv. 29b/30 cum vv. 31 sqq. *aduenturus eris, pietas si sancta manebit | corpore belligero* eqs. recte coniunxerit.

## I.

Auf zwei Anklänge in dieser Versreihe an Lucans Schilderung vom Aufstieg der Seele des Pompeius in die Astralsphäre (9,1–14) wird in den ‚Notae‘ von Friedrich Vollmers editio maior in den MGH<sup>6)</sup> hingewiesen<sup>7)</sup>: 18 *quas ignea uirtus* ~ Lu-

5) Die Stelle erinnert an Properz 4,7,1 *sunt aliquid manes!* Vorstellung des Verbs auch in der ähnlich gelagerten Formulierung Iuvenal 2,149 *esse aliquos manes et subterranea regna...*

6) Zu ihr Anm. 1. Eine editio minor – ohne Parallelstellenapparat – hat Vollmer bei Teubner veranstaltet: *Poetae Latini Minores... rec. F. Vollmer* Vol. V: *Dracontii de laudibus Dei, Satisfactio, Romulea, Orestis Tragoedia, Fragmenta – Incerti Aegritudo Perdicae*, Leipzig 1914.

7) Diese Angaben wurden übernommen in: *Draconcio y sus carmina profana – Estudio biográfico, introducción y edición crítica* por J.M. Díaz

can 9,7 *quos ignea virtus*<sup>8)</sup>; 23 *rident sua membra uidentes/funeris* ~ Lucan 9,14 *risitque sui ludibria trunci*<sup>9)</sup>. Hinzuzufügen ist noch 21 *stellasque uagas* = Lucan 9,12 (an der gleichen Versstelle).

Zum gesamten Abschnitt merkt F. J. E. Raby<sup>10)</sup> an: „This passage is reminiscent of Lucan, and bears the stamp of the orientalized Stoicism which was one of the elements contributing... to the religious outlook of the later Empire“. Diese Feststellung trifft Wesentliches; doch bedarf sie der Differenzierung und Präzisierung.

So ist darauf hinzuweisen, daß Dracontius die Versreihe weitgehend in Rückbezug auf die Schilderung Lucans abgefaßt hat. In beiden Darstellungen wird zunächst der Aufstieg der *animae piae* (Dracontius 18) bzw. der Seele des Pompeius in die Astralregion dargestellt. (Dracontius 18b–20a ~ Lucan 9,1–11b). In beiden betrachten (*expectant*<sup>11)</sup> Dracontius 21) bzw. bestaunen (Lucan 9,12 *miratus*) sie den Gang der Gestirne (Dracontius 20b–23a ~ Lucan 9,11b–13a). In beiden lachen sie über ihre irdische Hülle (Dracontius 23b–24 ~ Lucan 9,14b). Dracontius hat so nicht nur einzelne Junktoren und Themen, sondern auch die Disposition seiner Vorlage, wenn auch gelegentlich verkürzend und erweiternd, variierend und modifizierend<sup>12)</sup>, übernommen. Um so bemerkenswerter ist die Tatsache, daß er ihre eschatologische Aussage grundlegend verändert hat.

---

de Bustamante. (Monografías de la Universidad de Santiago de Compostela 44). Santiago de Compostela 1978.

8) Vollmer schreibt noch zum Teil Lucan 9,8/9 aus: ...*patientes aetheris imi / fecit*. Doch haben diese Formulierungen keine wörtlichen Entsprechungen im Dracontiuustext. Auch unterscheidet sich, wie zu zeigen sein wird, die damit bezeichnete Lokalisierung des Wohnsitzes der Seligen von der, die Dracontius gibt.

9) Verzeichnet wurden die beiden Lucan-Stellen zuerst von M. S(chmidt), Zu Dracontius: Rh M 29 (1874) 202/03.

10) A History of Secular Latin Poetry in the Middle Ages, Vol. I, Oxford <sup>2</sup>1957, 109.

11) *Expectare* hier wie an anderen Stellen bei Dracontius im Sinne von *spectare*; dazu der ‚Index uerborum‘ in Vollmers editio maior p. 346 s. v. *expecto*.

12) Kürzung: Der bei Lucan 9,10f. ausgesprochene Gedanke, daß die mit üppigem Pomp Bestatteten nicht zur Astralsphäre aufsteigen, ist bei Dracontius weggefallen, ebenso wie die Vorstellung der die Erde umhüllenden Dunkelheit (13f.). – Erweiterung: Breiter als bei Lucan wird (25ff.) das Thema der Verachtung ausgeführt, welche die Verewigten für ihren Leichnam empfinden – Variation: In der Schilderung der kosmischen Schau tritt an die Stelle der *astra / fixa polis* (Lucan 12f.) ein konkretes Sternbild, das des Löwen: ...*et signa Leonis / Augusto quid mense parent* (21f.).

Nach Lucan (9,5 ff.) erhebt sich die Seele des Pompeius zum Sitz der *semidei manes*, der Heroen, der sich im untersten Bereich des Ätherhimmels in unmittelbarer Nachbarschaft der Mondsphäre befindet<sup>13</sup>):

*qua niger astriferis conectitur axibus aër  
quodque patet terras inter lunaeque meatus,  
semidei manes habitant, quos ignea virtus  
innocuos uita patientes aetheris imi  
fecit et aeternos animam collegit in orbes.*

Am nächsten steht dieser Schilderung die von Augustinus (civ. 7,6) referierte Angabe aus Varros *Antiquitates rerum diuinarum* (fr. 226 Cardauns): *inter lunae uero gyrum et nimborum ac uentorum cacumina aërias esse animas... et uocari heroas et lares et genios*. Es handelt sich um eine wohl durch Poseidonios vermittelte Lokalisierung der Wohnstatt der verewigten Frommen<sup>14</sup>). In seiner Schrift *De anima* (54,2) bezeichnet sie Tertullian geradezu als ein Lehrstück des stoischen Systems: ... *sublimantur animae sapientes... apud Stoicos sub lunam*.

Die Entrückung der Seele des Pompeius in die unterste Region des Ätherreiches (*aetheris imi*) übertrumpft Dracontius (18 ff.) durch den von ihm beschriebenen Aufstieg der *animae piaae*. Besonders sinnfällig wird diese Überbietung dadurch, daß er zu Eingang des Satzgefüges Lucan 9,7 (*quos ignea uirtus*) leicht abgewandelt zitiert:

*quas ignea uirtus  
tollit ad astra micans et solis in orbe recondit  
lumares non passa globos.*

Die Seelen der Frommen finden demnach nicht – wie bei Lucan – ihren bleibenden Sitz dicht unterhalb der Mondsphäre. Sie gelangen zum Mond selbst und über ihn, der nur eine Zwischen-

Gewählt wurde dieses Tierkreiszeichen wohl, weil in der antiken Astrologie der Löwe das Haus der Sonne ist; dazu A. Bouché-Leclerq, *L'astrologie grecque*, Paris 1899, 185 u. (zu Dracontius de mens. 15) A. E. Housman, *Astrology in Dracontius* (in: *The Classical Papers of A. E. Housman*, Vol. II, Cambridge 1972), 810. – Modifizierung: Dracontius unterbricht seine Darstellung nicht wie Lucan (5 ff.) durch eine Ortsbeschreibung.

13) Zutreffende Erklärung der Verse in A. E. Housman's *Lucan-Ausgabe* (Oxford 1927) z. St., freilich ohne Anführung des gleich zu erwähnenden wichtigen Varro-Fragments.

14) Dazu: F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris 1942, 192 ff.; ders., *Lux perpetua*, Paris 1949, 176 f.; C. Zintzen, *Geister (Dämonen)*: RAC 9 (1976) 642.

station ihrer Reise bildet, zur Sonne, die sie aufnimmt. Diese Aussagen vergegenwärtigen die lunar-solare Eschatologie der von Franz Cumont beschriebenen paganen Sonnentheologie<sup>15)</sup>. Daß Dracontius diese eschatologische Konzeption an die Stelle der von Lucan gegebenen setzt, stellt freilich nicht nur eine Überbietung der Vorlage, sondern zugleich auch eine bewußte Modernisierung dar. Denn in der Spätantike wird die Sonne „die erhabenste Macht des römischen Pantheons“<sup>16)</sup>, bildet solare Theologie „die letzte Form..., welche die Idee der Gottheit im Heidentum annahm“<sup>17)</sup>.

Anklänge an zentrale Themen der lunar-solaren Eschatologie begegnen auch in einem anderen Gedicht der *Romulea*, dem *Medea-Epyllion*<sup>18)</sup>. So die Vorstellung vom Ausgang der Seelen aus der Sonne und der Rückkehr zu ihr. *Ipse pius animas mittit et claudis in aevum | orbe tuo* (Romulea 10, 503/4) heißt es im Gebet der Medea an den Sonnengott. Und wenn die Kindermörderin unmittelbar vor ihrer Untat ausruft (ebd. 540/1) *accipe, Sol radians, animas, tu corpora, Luna, | nutrimenta animae*, so liegt diesen Worten ein weiteres Lehrstück dieses Systems zugrunde: Die der Sonne entstammende Lichtnatur tritt bei ihrem Abstieg zur Erde in der Mondsphäre in den Bereich des Somatischen ein. Bereits an früherer Stelle hatte Medea (ebd. 403) die Mondgöttin als *corporis dominam* apostrophiert. So wird Luna als *humanorum corporum mater* auch im astrologischen Werk des Firmicus Maternus (math. 5 praef. 5)<sup>19)</sup> gerühmt, bezeichnenderweise in einer feierlichen, die Leitthemen lunar-solarer Theologie zusammenfassenden Anrufung der Gestirne. Gerade auch für die hier erörterten Verse aus dem 9. Romuleon sind die aus

15) F. Cumont, La théologie solaire du paganisme romain: MAI 12,2 (1919) 447–479. (Zur lunar-solaren Eschatologie ebendort 462–465). Ferner: Cumont, After Life in Roman Paganism (Anm. 3), 100ff.; ders., Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains (Anm. 14), 200ff., 243 ff.; ders. Lux perpetua (Anm. 14), 179 ff.; H. Lewy, Chaldaean Oracles and Theurgy—Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire, Paris <sup>2</sup>1978, 409 ff.

16) F. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, Leipzig <sup>3</sup>1931 (Nachdruck Darmstadt 1975), 160.

17) F. Cumont ebd. 122/3.

18) Auf diese Parallelen weist auch Díaz de Bustamante (Anm. 7) 216 u. 392 hin. Freilich sieht er in ihnen sowie in der Aussage des 9. Romuleon lediglich eine Anwendung der „conocimientos de astronomía“ des Autors.

19) Diese und weitere Belegstellen bei Cumont, La théologie solaire du paganisme romain (Anm. 15), 463 Anm. 1. Vgl. auch A. E. Housman, Astrology in Dracontius (Anm. 12), 812.

dem Medea-Epyllion angeführten Stellen aufschlußreich. Sie machen deutlich, weshalb die Frommen bei ihrer Rückkehr zur Sonne den Weg über den Mond nehmen.

Einige Verse nach den Ausführungen über den Aufstieg der Seligen zum Tagesgestirn und der anschließenden Schilderung ihrer universalen kosmischen Schau von der Sonne herab (20b–23a) tritt eine anders geartete Ausformung astraler Unsterblichkeit in den Vordergrund (29f.):

... quos urna polorum  
claudit et aetherium Phoebus suspendit ad axem

Das mag auf den ersten Blick inkonsequent erscheinen. Doch dominiert auch hier solare Theologie, insofern dem personal vorgestellten Sonnengott die entscheidende soterologische Funktion bei der Himmelfahrt der Verewigten zugewiesen wird: Er „hängt“ sie „am Ätherhimmel auf“, offensichtlich als Sterne, gemäß der alten Vorstellung vom Katasterismos der Seele<sup>20</sup>).

Hier gilt es nun, genau zwischen den Formulierungen des Dracontius und der mit ihnen angedeuteten eschatologischen Konzeption zu unterscheiden. Die Formulierung wurde wohl durch Statius – Thebais 10,637 – angeregt<sup>21</sup>). Dort ist von den Heroen die Rede, welche die Göttin Virtus als feurige Gestirne „am Himmel angeheftet hat“ – *quos ... ipsa polis adfixerat ignes* –, so wie bei Dracontius der Sonnengott die verstirnten *piae animae* am Himmel aufhängt. Die eschatologische Konzeption, die Dracontius auf diese Weise umschreibt, knüpft an das Theologumenon vom Sonnengott als *ἀναγωγεύς*<sup>22</sup>) an. Er löst – wie Kaiser Iulian in seiner Helios-Rede (c. 37, p. 152b) ausführt – die Seelen vom Leib und führt sie *ἐπὶ τὰς τοῦ θεοῦ συγγενεῖς*

20) Dazu: Cumont, *After Life in Roman Paganism* (Anm. 3), 103ff.; M.P. Nilsson, *Die astrale Unsterblichkeit und die kosmische Mystik*. In: Nilsson, *Opuscula selecta*, Vol. III, Lund 1960, 250–265.

21) Statius – in *De laudibus Dei* 3,262 namentlich erwähnt – gehört zusammen mit Vergil und Lucan zu den von Dracontius am häufigsten rezipierten Autoren. Dies zeigt bereits eine flüchtige Durchsicht der „Notae“ in Vollmers MGH-Ausgabe, in denen freilich nicht alle Statusadaptationen erfaßt sind. Von einer weiteren, bisher unbeachtet gebliebenen Statusaneignung wird gleich zu sprechen sein. – Ferner: Vf., *Medea in Theben*: Würzb. Jahrb. N.F. 6a: Festschrift für Hartmut Erbse (1980), 209–221.

22) Dazu: F. Cumont, *La théologie solaire du paganisme romain* (Anm. 15), 464 mit Anm. 4 sowie: *After Life in Roman Paganism* (Anm. 3),

οὐσίας – also in die Astralregion<sup>23</sup>) – empor. Die gleiche Anschauung bezeugt auch Iulians Zeitgenosse Firmicus Maternus an der zuvor erwähnten Stelle seiner *mathesis* (§ praef. 5): ...*et tu o omnium siderum princeps...*, *Sol optime maxime...*, *per quem cunctis animantibus immortalis anima diuina dispositione diuiditur, qui solus ianuas aperis sedis supernae ...*

Das Eingehen der *animae piae* in der Sonne einerseits, ihr Katasterismos als Heilstat des Sonnengottes andererseits – in beiden Fällen handelt es sich um Varianten einer die kosmische Unsterblichkeit verheißenden solaren Theologie. Die eine Vorstellung kann an die Stelle der anderen treten, ohne daß die Grundgedanken verdunkelt werden.

## 2.

Bei Lucan (9,14) klingt das Thema der Verachtung, die der Verewigte für seine irdische Hülle empfindet, nur kurz an: *risitque sui ludibria trunci*. Dracontius hat es weitläufiger ausgeführt (23/4):

*rident sua membra uidentes*  
24 *funeris abiecti fragiles et corporis usus.*

Unbemerkt blieb bisher, daß er mit dieser Ausformung eine Statusnachbildung verbunden hat. Denn Vorbild des Verses 24 ist der Thebaisvers 8,738 aus der Rede des tödlich getroffenen Tydeus (8,737ff.):

*nec enim mihi cura supremi*  
738 *funeris: odi artus fragilemque hunc corporis usum,*  
*desertorem animi!*

Rezipiert hat Dracontius die von Statius übernommenen Wendungen in modifizierter Form. Die Junktur *fragilem...usum* setzte er in den Plural, und *funus* wird von ihm – wie gleich zu zeigen sein wird – in einer anderen Bedeutung als an der Vorbildstelle gebraucht.

Die Dracontiusstelle bedarf noch eingehender Interpretation. Im Unterschied zu den vorausgehenden Herausgebern Friedrich von Duhn<sup>24</sup>) und Emil Baehrens<sup>25</sup>) (der allerdings

160f. und: Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum (Anm. 16), 271 Anm. 90.

23) So versteht die Stelle R.M. Jones, Posidonius and Solar Eschatology: Classical Philology 27 (1932), 135.

24) Dracontii carmina minora plurima inedita ex codice Neapolitano

willkürlich *sita* für *sua* und *putrentis* für *uidentes* konjizierte) hat Vollmer, dem sich Díaz de Bustamante anschließt, nach V. 23 ein Komma gesetzt. Doch dürfte diese Interpunktion kaum richtig sein. Denn wie im Lucantext zu *ludibria* der Genitiv *trunci* tritt, so ist auch hier zu *membra* ein das Zugehörigkeitsverhältnis bezeichnender Genitiv zu erwarten. Dieser wird zu Beginn von V. 24 mit *funeris* gegeben, wobei *funus* „Leichnam“ – und nicht wie an der Thebaisstelle „Bestattung“ – bedeutet<sup>26</sup>). Zu *funeris* gehört sinngemäß das in V. 23 dem Akkusativobjekt *membra* syntaktisch zugeordnete *sua*, eine keineswegs außergewöhnliche Enallage<sup>27</sup>). Die Junktur *sua membra...funeris* bedeutet also „die Glieder ihres Leichnams“. Beim Übergang von V. 23 zu V. 24 liegt so nicht Satzpause, sondern das Gegenteil, Enjambement vor.

Das im Neapolitanus unmittelbar auf *funeris* folgende *adiecti* ergibt keinen Sinn. Es wurde von Franz Bücheler evident zu *abiecti* emendiert. Natürlich kann dieses Partizip nicht mit Vollmer<sup>28</sup>) auf *funeris* zurückbezogen werden, da die Seele logischerweise wohl den Körper, nicht aber den Leichnam ablegen bzw. – wie Dracontius sich emphatisch ausdrückt – abwerfen kann. Folglich gehört *abiecti* zu *corporis*, dem vorletzten Wort des Verses. So zeigt sich, daß von *rident* (dazu später) zwei nominale Bestimmungen abhängig sind: 1.) *sua membra...funeris* und 2.) der durch symmetrische Verteilung der Attribute und Substantive in sich geschlossene Ausdruck *abiecti* (a) *fragiles* (b) *et corporis* (A) *usus* (B). Die – schon in der augusteischen Dichtung belegte – Inversion von *et* an die dritte Stelle eines Satzes oder Satzglieds<sup>29</sup>) ist für Dracontius wie für andere spätlateini-

ed. F. de Duhn, Leipzig 1873. – Die scharfen Attacken von Emil Baehrens (Jb Phil Päd 107, 1873, 265–271) und Moriz Schmidt (Rh M 29, 1874, 202/3) gegen die Schwächen dieser editio princeps lösten energische Repliken des Herausgebers (Jb Phil Päd 107, 1873, 647/8) und seines Lehrers Bücheler (Rh M 29, 1874, 362/3) aus; Baehrens antwortete auf von Duhns Entgegnung Jb Phil Päd 107 (1873) 851/2.

25) Dracontii carmina profana. In: Poetae Latini Minores rec. et emend. Ae. Baehrens. Vol. V Leipzig 1883, 126–217.

26) Zu *funus* in der Bedeutung „Leichnam“ ThIL VI I, 1605, 36 ff.

27) Eine exakte Parallele liefert die von Vollmer in den ‚Notabilia grammatica‘ seiner editio maior (p. 440) s. v. *enallage* verzeichnete Stelle De laudibus Dei 2,233 *membraurum de parte sua*; „pro ‚suorum‘“ merkt Vollmer an.

28) So ausdrücklich im „Index verborum“ der editio maior p. 312 s. v. *abicio*.

29) Dazu: M. Haupt, Opuscula, Vol. I, Leipzig 1875, 120–126.

sche Dichter nicht ungewöhnlich<sup>30</sup>). So verbindet sich mit dem Enjambement der Verse 23 und 24 eine leichte Satzpause nach dem ersten Daktylus von 24, auch dies eine durchaus geläufige Erscheinung<sup>31</sup>).

Wie ist die Junktur *fragiles...corporis usus* zu verstehen? Vorauszuschicken ist eine Analyse der Statianischen Vorbildstelle. Dort ruft Tydeus aus: *odi artus fragilemque hunc corporis usum, | desertorem animi!* Mit diesem Satz formuliert der Sterbende seinen Haß gegen seinen Körper, der ihm infolge der tödlichen Verwundung den Dienst versagt. Davon ist bei der Erklärung der Junktur *fragilemque hunc corporis usum* auszugehen. Die Grundbedeutung von *usus* ist „Gebrauch“, von der her sich die Sonderbedeutung „Umgang“, „Gemeinschaft“ entwickelt hat<sup>32</sup>). „Ich hasse den Umgang mit meinem Körper“ – das ergibt im vorliegenden Zusammenhang einen guten Sinn. Im allgemeinen erscheint zwar dieser Wortgebrauch von *usus* durchweg auf Personen bezogen: *fuge coniugis usum!* lautet in Ovids Metamorphosen (10,565) das Orakel, das Atalanta erhält. Doch ist *usus* in der Bedeutung „Umgang“ in Verbindung mit *corporis* an der Thebaisstelle schon deswegen nicht auffällig, weil dort der Körper als quasipersonhafter Partner der Seele gedacht ist. Strukturell ist der Ausdruck durch eine doppelte Enallage geprägt: *fragilemque hunc*, syntaktisch *usum* zugeordnet, gehört semantisch zu *corporis*<sup>33</sup>); ebenso schließt sich die Apposition *desertorem animi*, die dem Sinn nach auf *corporis* zurückzubeziehen ist, in der Konstruktion an *usum* an. Der von den Übersetzern

30) Für Dracontius Belege im ‚Index verborum‘ von Vollmers MGH-Ausgabe p. 345 s. v. *et*.

31) Zu der häufig anzutreffenden schwachen oder starken Satzpause nach dem daktylisch gebauten ersten Metrum des Hexameters: W. R. Hardie, *Res metricae. – An Introduction to the Study of Greek and Roman Versification*, Oxford–London 1920, 25. Ein ähnlich gelagerter Fall wie der vorliegende, in dem Enjambement, leichte Satzpause nach dem ersten Daktylus und Inversion des das folgende Satzglied anschließenden *et* zusammengehen, bei Corippus *Johannis* 2,436f. *discurrens undique fossas | circuit attonita sonitus explorat et aure...*

32) Dazu Ch. T. Lewis–Ch. Short, *A Latin Dictionary*, Oxford 1879, 1939 s. v. *usus* B 2.

33) Speziell zur Enallage des Demonstrativpronomens – Typ *hac fiducia virium* (Livius 1, 30, 4) statt *harum fiducia virium* – R. Kühner–C. Stegmann, *Ausführliche Grammatik der lateinischen Sprache. Satzlehre*. Durchgesehen von A. Thierfelder I<sup>4</sup>, Darmstadt 1962, 64ff. (die diese Erscheinung freilich als Attraktion bezeichnen; doch vgl. J. B. Hofmann–A. Szantyr, *Lateinische Syntax und Stilistik*, München 1965, 159f.)

vielfach mißhandelte Satz<sup>34</sup>) ist also so wiederzugeben: „Ich hasse meine Glieder und den Umgang mit diesem gebrechlichen Körper, der meine Seele im Stich läßt.“

Die gleiche Bedeutung von *usus*, die gleiche Enallage des Adjektivs liegt vor in dem Satz des Dracontius *rident sua membra uidentes | funeris abiecti fragiles et corporis usus*. Denn daß Dracontius *usus* in der Mehrzahl verwendet, deutet schwerlich auf eine veränderte Bedeutungsnuancierung gegenüber Statius hin<sup>35</sup>); wahrscheinlich liegt emphatischer Plural vor<sup>36</sup>). Damit zeigt sich zugleich, daß die beiden Akkusativobjekte *membra* und *usus* gemeinsam von *rident* abhängen (was übrigens auch durch die gleiche Konstruktion bei Lucan 9,14 *risitque sui ludibria trunci* nahegelegt wird)<sup>37</sup>); denn die Verbindung von *uidentes* mit *usus* ergäbe keinen Sinn. Vielmehr bezieht sich *uidentes* lediglich auf *membra*, das sowohl zu diesem Participium coniunctum wie zu dem Prädikat *rident* gesetzt ist. Demnach lautet die Übersetzung der Dracontiusstelle: „Beim Anblick der Glieder ihres Leichnams lachen sie über diese und über den Umgang mit dem gebrechlichen Körper, den sie abgeworfen haben“<sup>38</sup>).

Anhangsweise ein Blick auf die Wiederkehr der Statianischen Junktur *fragilem...corporis usum* in anderen spätlateinischen Gedichten. Zunächst ist Claudians Gedicht (carm. min. 26,85 f.) auf den Abano und seine Thermalquellen zu nennen: *et fragilem nostri miseratus corporis usum | telluri medicas fundere iussit aquas* (sc. deus). Es folgen zwei christliche Epitaphien aus Südfrankreich: CLE 688 (aus Arles; vf. i. J. 449), 4 *contemnens fragilem ter(ren) i*

34) So A. Imhof (Statius, Lied von Theben... II. Ilmenau u. Leipzig 1889): „Denn ich hasse den Leib und die schwächlichen Dienste des Körpers, / der meine tapfere Seele verriet“; J.H. Mozley (Statius. With an English Translation... [Loeb Cl. Lib.] London, Cambridge / Massachusetts 1928) „I hate my limbs and my body so frail and useless, deserter of the soul within it“; A. Traglia-G. Aricò (Opere di Publio Papinio Stazio... [Classici U. T. E. T.] Torino 1980) „odio le mie membra, questo corpo fragile e inutile, che ha tradito l'anima.“

35) Die gleiche Bedeutung „Umgang mit dem Körper“ liegt auch laud. 2, 473 vor: *captiuos quos membra tenent et corporis usus*.

36) Zu ihm: E. Löfstedt, *Syntactica* I<sup>2</sup>, Lund 1942, 38ff. u. J.B. Hofmann-A. Szantyr (Anm. 33), 18.

37) Dracontius verbindet auch laud. 1,426 *ridere* mit dem Akkusativ: *ridere tenebras*.

38) Verfehlt die Übersetzung von F. Migneco (Draconzio, Romulea IV, V, IX – Prefazione e traduzione...: MSLC 5, 1955, 59): „Ridono le anime vedendo le loro membra e i vantaggi effimeri di un vile funerale di un corpo vile.“

*corporis usum* (sc. Hilarius episcopus) und CLE 2100 (aus Lyon; vf. i. J. 551), 21 *deseruit fragilem terreni corporis usum* (sc. Aurelianus episcopus). Eine Variation bringt das ebenfalls aus Südfrankreich stammende christliche Grabgedicht CLE 698 (aus Vaison; vf. i. J. 515), 2 *Pantagatus fragilem uitae cum linquerit usum*. Die angeführten Stellen werden zwar im Artikel *fragilis* des Thesaurus verzeichnet; doch wird dort nicht deutlich, daß es sich um direkte bzw. indirekte Statiusrezeption handelt<sup>39</sup>). Auch die einschlägigen Ausgaben der zitierten Texte weisen nicht darauf hin.

## 3.

Dem zuvor erörterten Satz der Suasorie schließt sich ein Konsekutivsatz an, der in V. 26 ein textkritisches Problem bietet:

*ut doleant animae iam libertate recepta*  
26 *corporibus uixisse suis et claustra tulisse*  
*carceris angusti.*

Überliefert ist im Neapolitanus *clausä* (also *clausam*), wofür von Duhn *clausa*, Baehrens *claus<tr>a*<sup>40</sup>) konjizierte. Vollmer bezeichnet in seiner editio maior *clausa* als evidente Richtigestellung des verderbten Textes: „corr. Duhn.“<sup>41</sup>) Zur Stützung von *clausa...carceris* verweist er in den ‚Notae‘ auf Lukrez 1,354 (= 4,612) *clausa domorum*<sup>42</sup>) und damit auf die in der lateinischen Dichtung beliebte Verbindung eines substantivierten Adjektivs oder Partizips Neutrum im Plural mit dem Genitiv (Typ *ardua montis; strata uiarum*)<sup>43</sup>). Demnach hat es den Anschein, als ob das sich vortrefflich in den Text einfügende *claustra* von Baehrens überflüssig wäre, und so nimmt denn auch Díaz de Busta-

39) ThLL VI 1, 1228, 43.48f. (die dort gegebene Zitierung „INSCR. christ. Leblant 23,21“ ist durch „CLE 2100,21“ zu ersetzen).

40) Jb. Phil Päd 107 (1873), 270.

41) In der editio minor von 1914 – (zu ihr Anm. 6) – äußert sich Vollmer weniger dezidiert: „*clausa* Duhn, *clausä* N, *claustra* Baehrens“. Daß Vollmer hier die Konjekturen von Baehrens mitteilt, ist deswegen bemerkenswert, weil er in dieser Ausgabe sehr – besser gesagt: zu – sparsam in der Mitteilung von Emendationsvorschlägen ist.

42) In 4,612 ist *domorum* Ergänzung von Lachmann.

43) Zu dieser gräzisierungsgenitivkonstruktion: W. Kroll, Die wissenschaftliche Syntax im lateinischen Unterricht, Berlin <sup>5</sup>1969, 23; J. B. Hofmann–A. Szantyr, (Anm. 33), 53.

mante *clausa* in den Text auf. Doch erfuhr Baehrens' Konjektur schon kurz nach ihrer Veröffentlichung eine glänzende Bestätigung durch den Hinweis von Moriz Schmidt<sup>44)</sup> auf Lucan 6,721 f.

...*inuisaque claustra timentem*  
*carceris antiqui* (sc. animam)...

Im übrigen scheint auch Vollmer dieser Lucanstelle Bedeutung beigemessen zu haben, wie ihre Anführung in seinen ‚Notae‘ zu V. 26 der Suasorie zeigt. Daß in der Tat Lucans *claustra...carceris antiqui* als Vorbildstelle anzusehen ist, lehrt zudem die Verteilung der korrespondierenden Worte im Dracontiusstext auf die gleichen Versstellen: *claustra* (bzw. – wie Vollmer will – *clausa*) als vorletztes Wort des Verses, *carceris angusti* zu Beginn des folgenden Verses. So darf die Rezeption der Lucanischen Junktur als sicher gelten.

Leicht einzusehen ist, weshalb Dracontius das von Lucan zu *carceris* gesetzte Adjektiv *antiqui* durch *angusti* ersetzt hat. Fügt sich doch *angusti* als ein Attribut, das die negative Beschaffenheit des als Kerker vorgestellten Leibes qualifiziert, vorzüglich zu *tulisse* (*ferre* in der Bedeutung von *pati*) am Ende von V. 26; dagegen würde sich *antiqui*, in Rückbezug auf *tulisse*, geradezu matt ausnehmen. Nicht so leicht zu erklären ist jedoch, weshalb Dracontius das ausdrucksstarke *claustra* („Zwinger“) gegen das zwar in gewissem Sinne synonyme, aber weitaus weniger markante *clausa* ausgetauscht haben soll. Auszuschließen ist eine solche Modifizierung freilich mit absoluter Gewißheit nicht; doch ist sie, weil *claustra* das signifikantere Wort ist, unwahrscheinlich. Die Annahme, daß Dracontius *claustra* schrieb, liegt also nahe. Trifft sie zu, so dürfte die Textentstellung in zwei Phasen verlaufen sein: Zunächst wurde *claustra* zu *clausa* verschrieben, dann das als unverständlich empfundene *clausa* in einer contra metrum unternommene Schlimmbesserung zu *clausä*, d. h. zu substantivisch aufgefaßtem *clausam*<sup>45)</sup> abgeändert.

44) Rh M 29 (1874), 202/3.

45) Zu *clausa* in der Bedeutung „geschlossener Raum“, „Klause“: Mittellat. Wörterb. II 691; J.F.Niermeyer, *Mediae Latinitatis Lexicon minus* 186.

## 4.

Die argumentative Funktion der erörterten Verse im Textzusammenhang hat Ettore Provana zutreffend hervorgehoben<sup>46)</sup>: „Nulla più importa all’anima delle vicende di quel corpo dal quale è uscita come dal carcere.“ Problematisch ist jedoch seine anschließende – erst vor wenigen Jahren von Bertini<sup>47)</sup> wieder aufgegriffene – Behauptung: „E questo è evidentemente un concetto cristiano, per quanto non affatto nuovo nella poesia pagana<sup>48)</sup>, tanto più che il poeta v’insiste lungamente.“ Zu Recht hat denn auch Díaz de Bustamante<sup>49)</sup> gegen diese Auffassung Bedenken geltend gemacht, ohne freilich dem Problem auf den Grund zu gehen.

Gegen Provanas Annahme eines „conpetto cristiano“ spricht die Tatsache, daß das Bild vom Leib als Kerker der Seele in der paganen Philosophie beheimatet ist<sup>50)</sup>. *Corpus istud Platonica sententia carcer* bemerkt Tertullian (de anima 53,5) dem Sinne nach durchaus zutreffend. Die diesem Bild zugrunde liegende Anschauung von der Versklavung und Fesselung der Seele an den Leib stellt ein Leitmotiv des paganen eschatologischen Denkens von den Orphikern bis zum Neuplatonismus dar<sup>51)</sup>. Zwar wird die Vorstellung vom Körper als Gefängnis der Seele von manchen patristischen Autoren mehr oder weniger unreflektiert übernommen, so von dem häufig platonisches Gedankengut integrierenden Ambrosius<sup>52)</sup>, ebenso von Pruden-

46) E. Provana, Blossio Emilio Draconzio – Studio biografico e letterario. Mem Acc Torino Ser. II, 62 (1912), 23–100, dort 69f.

47) F. Bertini, Autori latini in Africa sotto la dominazione vandolica, Genova 1974, 89.

48) Als Beleg hierfür verweist Provana ebd. 69 Anm. 4 auf die Lucanstelle 6,720/22; doch scheint er ihre Rezeption durch Dracontius nicht realisiert zu haben.

49) A. a. O. (Anm. 7) 216f.

50) Dazu: P. Courcelle: Tradition platonicienne et traditions chrétiennes du corps-prison (Phédon 62b; Cratyle 400c): REL 43 (1965) 406–443, vor allem 406–418.

51) Dazu: M. P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion, I<sup>3</sup> München 1976, 687. 694., II<sup>3</sup> München 1974, 433ff.; E. R. Dodds. The Greeks and the Irrational, Berkeley/Los Angeles 1951, 149. 152. Speziell für die Spätantike: E. R. Dodds, Pagan and Christian in an Age of Anxiety, Cambridge 1965, 1ff.; F. W. Cremer, Die Chaldäischen Orakel und Jamblich De mysteriis (Beiträge zur Klassischen Philologie 26) Meisenheim a. Glan 1969, 91f.

52) Courcelle (Anm. 50) 418ff.; zu Ambrosius ebd. 423–426. – Zusammenfassend zur Rezeption platonischen Gedankenguts durch Am-

tius<sup>53</sup>). Im Zusammenhang mit der Kontroverse um Origenes an der Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert wird sie jedoch von den führenden theologischen Denkern als dem biblischen Schöpfungsbericht widersprechend durchschaut und als heidnisch und häretisch abgewiesen<sup>54</sup>).

Nicht zuletzt ist auch zu bedenken, daß sie sich im Dracontius-Text mit der typisch paganen Lehre von der Präexistenz der Seele verbindet (25 ff.): *...ut doleant animae iam libertate recepta / corporibus uixisse suis et claustra tulisse / carceris angusti...* Beide Aussagen fügen sich sinnvoll zum Aufstieg der Seelen zur Sonne bzw. zu ihrer Verstirnung als Heilstat des Sonnengottes. Dies alles ist in dem Maße heidnisch, in dem das Dogma von der Auferstehung des Fleisches christlich ist.

Daß Dracontius, wie sein geistlicher Panegyrikus *De laudibus Dei* und die *Satisfactio* zeigen, Katholik war, hat anscheinend dazu geführt, in dieser rein pagan inspirierten Versreihe auch christliches Gedankengut zu vermuten. Das berichtigte Mißverständnis hat so seine Voraussetzung im Erwartungshorizont des Rezipienten und wurde bedingt durch unzureichende Differenzierung zwischen genuin heidnischen und genuin christlichen Vorstellungen über die letzten Dinge.

Bonn

Willy Schetter

---

brosius: P. Courcelle, *Anti-Christian Arguments and Christian Platonism. – From Arnobius to St. Ambrose*. In: A. Momigliano (Hrsg.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford 1963, 151–192, ebd. 165.

53) So cath. 10, 21 ff.; perist. 6, 70 ff.

54) Courcelle (Anm. 50) 427 ff. mit einschlägigen Belegen aus Hieronymus und Augustinus.