



# Paulinus und sein Nola

Werbung für ein spätantikes Pilgerzentrum

ISLÈME SASSI



# Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft (SBA)

Band 48

Im Auftrag der Schweizerischen Vereinigung für Altertumswissenschaft

herausgegeben von Leonhard Burckhardt, Ulrich Eigler,  
Gerlinde Huber-Rebenich und Alexandrine Schniewind

Islème Sassi

# Paulinus und sein Nola

Werbung für ein spätantikes Pilgerzentrum

Schwabe Verlag

Die vorliegende Arbeit wurde von der Philosophischen Fakultät der Universität Zürich im Herbstsemester 2018 auf Antrag der Promotionskommission Prof. Dr. Ulrich Eigler (hauptverantwortlicher Betreuer) und Prof. Dr. Christoph Riedweg als Dissertation angenommen.

Die Druckvorstufe dieser Publikation wurde vom Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung unterstützt.

Erschienen 2020 im Schwabe Verlag Basel

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0) Abbildung Umschlag: Reste des marmornen Bodenbelages in der Apsis der Basilica Nova in Nola. Farbabbildung 14 in Tomas Lehmann, Paulinus Nolanus und die Basilica Nova in Cimitile, Nola (Wiesbaden 2004). © Dr. Ludwig Reichert Verlag Wiesbaden

Umschlaggestaltung: icona basel gmbh, Basel

Satz: Schwabe Verlag, Berlin

Druck: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Printausgabe 978-3-7965-4057-8

ISBN eBook (PDF) 978-3-7965-4129-2

DOI 10.24894/978-3-7965-4129-2

Das eBook ist seitenidentisch mit der gedruckten Ausgabe und erlaubt Volltextsuche. Zudem sind Inhaltsverzeichnis und Überschriften verlinkt.

[rights@schwabe.ch](mailto:rights@schwabe.ch)  
[www.schwabeverlag.ch](http://www.schwabeverlag.ch)

*FAMILIARISSIMIS*  
*für meine Freundinnen*



# Inhalt

|  |    |
|--|----|
| Vorwort .....  | 11 |
| 1 Einführung .....   | 15 |
| 1.1 Gliederung und Ziel der Arbeit .....   | 17 |
| 1.2 Forschungsüberblick .....  | 19 |
| 1.3 Das Corpus .....   | 23 |
| 1.4 Werbung: Definition und Modell .....   | 27 |
| 1.4.1 «Werbung» in der Geschichtswissenschaft .....  | 27 |
| 1.4.2 «Werbung» in der Sprachwissenschaft .....  | 30 |
| 1.4.3 «Werbung» in den Sozialwissenschaften: Begriff<br>und Definition .....                           | 31 |
| 1.4.4 Modell .....   | 37 |
| 1.5 Letzte Bemerkungen .....   | 41 |
| 2 Werbung für Nola .....   | 43 |
| 2.1 Nola inclyta .....   | 44 |
| 2.1.1 <i>sic, Nola, adsurgis imagine Romae</i> – Nolas Konkurrenz .....                                | 47 |
| 2.1.2 <i>summae stultitiae</i> – Die Pilgerreise in der Kritik .....                                   | 53 |
| 2.1.3 <i>confertis longe latet Appia turbis</i> – Nola auf<br>der Pilgerkarte .....                    | 62 |
| 2.1.4 <i>nec mirere sacras spatii ad crescere caulas</i> – Nolas<br>Infrastruktur .....                | 69 |
| 2.1.5 Nola inclyta: Fazit .....  | 73 |
| 2.2 Nola nova .....  | 73 |
| 2.2.1 <i>te circumagens operum per singula duco</i> – Die Bauten<br>in den Briefen und Gedichten ..... | 74 |
| 2.2.2 <i>pars spatii brevis hortus erat</i> – Die Situation bei Paulinus’<br>Ankunft .....             | 79 |
| 2.2.3 <i>hic pietas, hic alma fides</i> – Die Basilica Nova .....                                      | 82 |
| 2.2.4 <i>capiamus ab ipsis aedibus exempla</i> – Renovation und<br>Integration .....                   | 96 |



|       |  |     |
|-------|--|-----|
| 2.2.5 | <i>remea corpore, corde mane</i> – Die Tituli                                      | 101 |
| 2.2.6 | <i>non vacua fidam sibi pascit imagine mentem</i> –<br>Der Bildschmuck             | 104 |
| 2.2.7 | Nola nova: Fazit   | 110 |
| 2.3   | Nola sollemnis   | 112 |
| 2.3.1 | <i>omnia gaudent terrarum et caeli</i> – Zeitpunkt und<br>Ausgestaltung des Festes | 114 |
| 2.3.2 | <i>hiantum turba tremens hominum</i> – Die Gäste                                   | 121 |
| 2.3.3 | Nola sollemnis: Fazit  | 149 |
| 3     | Werbung für Felix  | 151 |
| 3.1   | Felix martyr   | 157 |
| 3.1.1 | <i>sine sanguine martyr</i> – Ist Felix ein echter Märtyrer?                       | 158 |
| 3.1.2 | <i>homo quondam ex divite pauper</i> – Felix als <i>exemplum</i><br>der Askese     | 165 |
| 3.1.3 | <i>praesidet ipse suis sacer ossibus</i> – Der Mechanismus<br>von Reliquien        | 170 |
| 3.1.4 | Felix martyr: Fazit  | 182 |
| 3.2   | Felix patronus   | 182 |
| 3.2.1 | <i>posce ovium grege nos statui</i> – Hilfe im Jenseits                            | 185 |
| 3.2.2 | <i>Felicis gesta patroni</i> – Hilfe im Diesseits                                  | 188 |
| 3.2.3 | Felix patronus: Fazit  | 193 |
| 3.3   | Felix medicus  | 196 |
| 3.3.1 | <i>ibo domum gaudens medico Felice</i> – Heilungen in Nola                         | 198 |
| 3.3.2 | <i>pestiferi proceres</i> – Felix als Dämonenaustreiber                            | 205 |
| 3.3.3 | Felix medicus: Fazit   | 209 |
| 4     | Werbung für Paulinus   | 211 |
| 4.1   | Paulinus monachus  | 215 |
| 4.1.1 | <i>fori strepitu remotus</i> – Askese als <i>otium liberale</i>                    | 217 |
| 4.1.2 | <i>sera erit querimonia</i> – Motive für die Konversion                            | 227 |
| 4.1.3 | <i>haec bona libertas Christo servire</i> – Karriereverzicht                       | 236 |
| 4.1.4 | <i>expers damnatorum onerum</i> – Vermögensverzicht                                | 251 |
| 4.1.5 | <i>decenter inculti et honorabiliter despiciabiles</i> –<br>Asketischer Habitus    | 264 |
| 4.1.6 | Paulinus monachus: Fazit   | 278 |

|       |   |     |
|-------|---|-----|
| 4.2   | Paulinus vates  | 280 |
| 4.2.1 | <i>ut sis dei philosophus et dei vates</i> – Klassische vs. christliche Literatur   | 284 |
| 4.2.2 | <i>carminis incentor Christus mihi</i> – «Musenanrufe» in den Natalicia             | 306 |
| 4.2.3 | Propemptikon, Epithalamium und Consolatio   | 310 |
|       | Das Propemptikon (C. 17)  | 310 |
|       | Das Epithalamium (C. 25)  | 314 |
|       | Die <i>consolatio mortis</i> (C. 31)  | 318 |
| 4.2.4 | Paulinus vates: Fazit   | 326 |
| 4.3   | Paulinus amicus   | 328 |
| 4.3.1 | <i>arcana spirituum germanitas</i> – Christlich-aristokratische Freundschaft        | 336 |
| 4.3.2 | <i>mutua visitatio</i> – Das <i>officium</i> des Briefwechsels                      | 339 |
| 4.3.3 | <i>solum episcopi beneficio</i> – Geschenketausch als aristokratische Kommunikation | 354 |
| 4.3.4 | <i>nunc portitorem huius epistolae commendamus</i> – Paulinus als Patronus          | 359 |
| 4.3.5 | Paulinus amicus: Fazit  | 365 |
| 5     | Epilog  | 369 |
| 6     | Anhang  | 377 |
| 6.1   | Chronologie der Natalicia   | 377 |
| 6.2   | Chronologie der Epistulae   | 377 |
| 6.3   | Illustrationen  | 379 |
| 6.3.1 | Lageplan Basilicae Vetus und Nova   | 379 |
| 6.3.2 | Basilica Nova: Aufriss  | 380 |
| 6.3.3 | Basilica Nova: Rekonstruktion des Apsismosaiks                                      | 380 |
| 6.4   | Abkürzungsverzeichnis   | 381 |
| 7     | Bibliographie   | 383 |
| 7.1   | Verwendete Editionen  | 383 |
| 7.2   | Verwendete Übersetzungen  | 385 |
| 7.3   | Literatur   | 386 |
|       | Index   | 397 |



## Vorwort

Paulinus habe ich nur so nebenbei kennengelernt, in einer Randbemerkung, anlässlich eines Seminars zu Ausonius. Der berühmt gewordene Briefwechsel zwischen dem besorgten Lehrer und dem subversiven Schüler wurde Gegenstand meiner Masterarbeit, der mich deutlich über das erwartete Mass faszinierte und den ich auch nach Abschluss meines Studiums nicht ruhen lassen konnte. Mein Interesse verlagerte sich zusehends in Richtung des Jüngeren: Das Skandalon seines Vermögens- und Karriereverzichts, die Apologie dieser Kehrtwende und sein mutiges Projekt in Nola übten eine Faszination auf mich aus, die mich mühelos durch die übervollen Jahre der Dissertation trug und auch jetzt, da ich diese Zeilen schreibe, nichts von ihrer Kraft eingebüsst hat.

Zu danken ist an erster Stelle den Musen, ohne die ja nichts Wertvolles ins Werk gesetzt wird und die unverändert auf unbekanntem Wegen wirken, den Blick für das Wesentliche schärfen und treffende Worte eingeben.

Nur geringfügig weniger bin ich meinen Freundinnen Beatrice Gerber, Katja Vogel, Lee Barasch und Paula Furrer zu Dank verpflichtet: Durch eure Zuneigung, euren Scharfsinn, euren Humor habt ihr auf vielfältige Weise entscheidend zum Gelingen dieses Unterfangens beigetragen.

Meiner Lehrerin Anne Broger, die mir die Augen geöffnet hat für die Schönheit der lateinischen Sprache und Literatur, aber auch für die des präzisen sprachlichen Ausdrucks, kann ich mit dieser Arbeit vielleicht einen Teil meiner Schuld abtragen: *ferentur tuae praemia laudi deque tua primus tibi deferetur arbore fructus.*

Meinen Doktorvätern Prof. Dr. Ulrich Eigler und Prof. Dr. Christoph Riedweg danke ich dafür, dass sie den Wortsinn dieser Bezeichnung gelebt haben: Väterlich habt ihr mein akademisches Aufwachsen begleitet, umsichtig habt ihr mich gefördert, unbedachtem Ausschlagen meinerseits seid ihr mit Nachsicht begegnet und – das Wichtigste: Ihr habt mir viel zugetraut. Euch ist es zu verdanken, dass am Zürcher Seminar für Griechische und Lateinische Philologie eine Atmosphäre herrscht, die ermutigt, die inspiriert und in die ich mich jederzeit gerne zurückzog, um in Ruhe zu arbeiten.

Und zuletzt bleibt mir, dem Felix *alter* zu danken, der Paulinus und dessen Felix nie als Konkurrenz wahrnahm, sondern bereitwillig teilnahm an dieser *ménage à quatre*.



*salve, cara dies, salve, mihi lux mea, salve,  
semper festa mihi.*

Paul. Nol. C. 27,148f.



# 1 Einführung

Nach langen Jahren des Schattendaseins wurde Pontius Meropius Paulinus im vergangenen Jahrhundert von der akademischen Welt wiederentdeckt. Dabei stand jedoch häufig nicht eine distanzierte Analyse seines Werkes im Zentrum; vielmehr wurde versucht, des Menschen Paulinus – als eines Konvertiten, eines Asketen oder christlichen Aristokraten – habhaft zu werden, der sich in seinen Texten der Leserin und dem Leser vermeintlich offenbarte.<sup>1</sup> Oft verwandelten sich die Forschenden den Autor derart an, dass sie fast schon zärtliche Gefühle für ihn zu entwickeln schienen.<sup>2</sup> Wer Paulinus dagegen bloss in einem Exkurs und zwecks eines Vergleichs mit seinem eigentlichen Forschungsinteressen berührte, sprach sich häufig abschätzig über ihn, vor allem aber über sein literarisches Werk aus. Beides zeugt nicht von einer sorgfältigen und kritischen Durchdringung der Quellen. Im besten Fall steht Paulinus am Ende als wohlmeinender, letztendlich aber harmloser Zeitgenosse da.<sup>3</sup> Dabei werden seine Entscheidung zur Askese bagatelisiert, seine Leistungen als Promotor des Pilgerzentrums in Nola übersehen und seine Wirkung in Italien, Gallien und Nordafrika unterschätzt. Retrospektive Beurteilungen von Paulinus gehen allzu leicht fehl; er erscheint als renitenter Schüler des berühmten Rhetors Ausonius<sup>4</sup> oder als minderer Brieffreund des grossen Augustinus – nur nicht als die eigenständige und eigensinnige Person, die er war

<sup>1</sup> «Aufs Ganze gesehen lässt sich sagen, dass das biographische sowie das allgemein kultur- und geistesgeschichtliche Interesse bisher in der Paulinusforschung weithin bestimmend gewesen ist.» Kohlwes (1979) 7.

<sup>2</sup> Evenepoel (2016) 276 zeigt sich überzeugt, Paulinus sei «sans doute un homme aimable»; Sciajno (2008) 18 schwärmt: «Paolino ha cercato la verità, e l'ha trovato in Cristo; ha cercato Cristo, e l'ha trovato negli altri: gli amici, Therasia, S. Felice, la sua comunità di Nola.» Conybeare (2000) vi bekennt: «I was charmed by Paulinus of Nola from the moment I first met him.» Ruggiero (1996) vii attestiert ihm ein «cuore sensibilissimo». Erdt (1976) 1 spricht von der «liebenswürdigen Persönlichkeit des Kirchenvaters», urteilt aber, dass Paulinus «nicht zu den ganz Grossen des Geistes in jener Epoche gehörte».

<sup>3</sup> «Häufiger unternommene Versuche, auch ein lebendiges Bild von der Persönlichkeit und dem Charakter des Heiligen zu geben, wobei man sein Porträt je nach dem eigenen Standpunkt zum lebenswerten Vorbild asketischer Frömmigkeit und enthusiastischer Heiligenverehrung oder zum gebildeten christlichen Humanisten stilisierte, blieben mehr oder weniger stark in subjektiver Voreingenommenheit befangen, da man die Texte des Autors allzuoft ohne die notwendige literarische Kritik unmittelbar psychologisch-biographisch auswertete.» Kohlwes (1979) 4.

<sup>4</sup> So ergänzt Witke (1971) den Titel eines Kapitels zur Korrespondenz zwischen Ausonius und Paulinus mit «The professor and the enthusiast».



und als die er von seinen Zeitgenossen geachtet wurde. Franz Dolveck sieht einen Grund darin, dass Paulinus' Werk «ni vraiment de tradition littéraire païenne ni vraiment patristique» sei.<sup>5</sup> Richtig ernstgenommen hat Paulinus erst Roger P. H. Green: «Yet Paulinus deserves attention, not only as an episode in the creation of Christian or the decline of classical literature, but also as an individual of boldness and originality who lived in a period of great change.»<sup>6</sup>

Geboren zwischen 353 und 355,<sup>7</sup> gestorben 431, fiel seine Lebenszeit in eine Phase gesellschaftlicher und politischer Umbrüche, die Wellen schlugen, die Paulinus mutig und geschickt zu reiten verstand. Gerade deshalb können wir es trotz aller Konzentration auf Paulinus' Texte nicht bei einer Kürzestbiographie im Stile Heideggers belassen: «Paulinus wurde geboren, er lebte und starb. – Wenden wir uns seinem Denken zu!» Um dieses Denken, wie es in den Texten Ausdruck findet, zuverlässig zu erfassen, sind Überlegungen zum soziokulturellen Umfeld des Autors unabdingbar;<sup>8</sup> vorerst mögen jedoch die wichtigsten biographischen Eckpunkte genügen. Die *gens Pontia* gehörte zu den wohlhabendsten und am besten vernetzten Familien Aquitaniens mit Verbindungen nach Rom, Kampanien und Spanien,<sup>9</sup> und Paulinus durchlief eine standesgemässe Ausbildung in Bordeaux, u. a. bei Ausonius. Mit Talent und Bildung überreich ausgestattet, setzte er nach einer erfolgversprechenden, aber kurzen Karriere in der kaiserlichen Verwaltung, die auch einen Posten in Kampanien beinhaltete, überraschend auf die noch junge christliche Askesebewegung, als deren westlicher Protagonist Martin von Tours gelten kann. Die Verkündigung seines Vermögensverzichts schlug ein «like the crash of an avalanche»<sup>10</sup> und legte das Fundament für eine Prominenz, die sich im Laufe seines Lebens noch steigern sollte. Paulinus und seine Frau Therasia verkauften ihren umfangreichen Landbesitz und zogen nach Spanien. An Weihnachten 394 wurde Paulinus in Barcelona zum Priester geweiht. Schon im Frühling 395 zog das Paar weiter nach Nola, wo es sich am Grab des heiligen Felix niederliess und eine monastische Gemeinschaft gründete. Das aus dem Landverkauf gelöste Vermögen investierten Paulinus und Therasia in den Ausbau des bescheidenen Grabes zu einem prächtigen Pilgerzentrum.<sup>11</sup>

<sup>5</sup> Und weiter: «Tout au plus les études sur la poésie tardo-antique citent-elles son nom pour former une triade qui l'unit à Ausone et Prudence, ou à Prudence et Claudien; mais, bien souvent, ce sont surtout les autres qui sont étudiés.» Dolveck (2015) 7.

<sup>6</sup> Green (1971), Vorwort.

<sup>7</sup> Für die Berechnung, die diesen Daten zugrunde liegt, s. RE 18/2,2332.

<sup>8</sup> Details zu seiner Biographie finden sich vor allem im Kapitel 4 der vorliegenden Arbeit; eine tabellarische Übersicht findet sich bei Trout (1999) 289–292.

<sup>9</sup> Wahrscheinlich war Paulinus' Vater ein *vir clarissimus* und Mitglied des römischen Senats; vgl. Trout (1999) 26 und Dolveck (2015) 10.

<sup>10</sup> Brown (2012) 185.

<sup>11</sup> Der Bezirk liegt im heutigen Cimitile, einem Vorort des modernen Nola.

Wer in diesen Entscheidungen nur ein sensibles Gemüt und die «tendre dévotion»<sup>12</sup> für den heiligen Felix vermutet, verkennt, wie klug und treffsicher Paulinus den Zeitgeist einschätzte. Am eigenen Leib hatte er erfahren, wie unsicher eine weltliche Karriere war; die Verwaltung in Rom hatte er als Haifischbecken erlebt.<sup>13</sup> Eine private Tragödie und die ihm daraus erwachsende finanzielle Bedrohung hatten ihm vor Augen geführt, wie hinfällig auch ein noch so grosses Vermögen von einem Tag auf den anderen werden konnte.<sup>14</sup> In Nola fand er einen Ort, in den er seinen Reichtum im Sinne einer Bourdieuschen Kapitalumwandlung gewinnbringend investieren, und in Felix einen Märtyrer, dessen Kult er mithilfe seiner literarischen Begabung bekanntmachen konnte. «Un projet sans précédent» nennt Gaëlle Herbert de la Portbarré-Viard Paulinus' Unternehmen.<sup>15</sup> Indem er sich der asketischen Avantgarde anschloss, bot sich ihm die Möglichkeit, sie entscheidend mitzugestalten.

## 1.1 Gliederung und Ziel der Arbeit

Mein anfängliches Vorhaben, der literarischen Inszenierung von Paulinus' Konversion nachzuspüren, hat sich im Laufe des Quellenstudiums auf ein Unterthema reduziert. Zu deutlich trat mir nicht nur in den Gedichten, sondern auch in den Briefen der eine rote Faden entgegen, der in Paulinus' Texte geknüpft ist: Werbung für das Pilgerzentrum in Nola, das er mithilfe seines Vermögens, seiner Kontakte und seines literarischen Talents von einem unbedeutenden lokalen Märtyrerschrein zu einem Knotenpunkt der christlichen Welt machte. Erst zögerte ich, meinem eigenen Leseverständnis zu trauen: Werbung für ein christliches Anliegen? Und vor allem: Werbung in der Spätantike? Doch je tiefer ich in Paulinus' Argumentation eintauchte, desto mehr Sinn ergab meine These: Paulinus' Konversion war kein überstürzter Entscheid gewesen, sondern eine sorgfältig orchestrierte Neuorientierung. Er warf weder sein Vermögen noch seine gesellschaftliche Stellung noch seine erstklassige Bildung zum Fenster hinaus, sondern setzte das alles auf eine neue Karte, die ihm erfolversprechender schien als die, mit der er zuvor sein Glück versucht hatte. Die Ernsthaftigkeit seiner Konversion will ich nicht in Zweifel ziehen; wir dürfen aber auch nie sein ausgeprägtes Standesbewusstsein vergessen: Paulinus hatte einen Plan, der seiner Person angemessen war, und der Plan sollte funktionieren. Die sichtbare Investition seines Vermögens in Nola und der daraus erwachsende Anspruch auf den heiligen Felix und das Pilgerzentrum führten sein aristokratisches Selbstverständnis nahtlos fort, ja, waren tatsächlich mehr, als Paulinus zuvor erreicht hatte. Es war kein Rückschritt, keine Aufgabe,

<sup>12</sup> Delehay (1933) 304.

<sup>13</sup> S. Kapitel 4.1.3.

<sup>14</sup> S. Kapitel 4.1.2.

<sup>15</sup> Herbert de la Portbarré-Viard (2006) 1.

kein Verlust – es war die Chance auf persönliche Entwicklung, gesellschaftlichen Erfolg und himmlischen Gewinn.

Der Plan war gut, doch er war auch wagemutig: Nichts garantierte, dass er aufgehen würde.<sup>16</sup> Nur wenn die christlich-aristokratische Welt seinen Schritt als sinnvoll akzeptierte, nur wenn es ihm gelang, prominente Besucherinnen und Besucher nach Nola zu holen, nur wenn er Felix neben so etablierten Märtyrern wie Petrus und Paulus positionieren konnte, würde sich das Risiko gelohnt haben. Sonst würde er mit Therasia in einem verschlafenen Nest in Kampanien unter Bauern sitzen und im Handumdrehen von der Welt vergessen werden. Sein Vermögensverzicht hätte ihm dann nicht mehr als *15 minutes of fame* eingebracht. Wollte Paulinus erfolgreich sein, musste er Werbung machen für sein Projekt.

Als ich den roten Faden einmal in die Finger bekommen hatte und an ihm zog, zeigten sich weitere Verknüpfungen: Mit der Werbung für Nola war die Werbung für Felix, den in Nola bestatteten Heiligen, aufs Engste verbunden. Und schliesslich waren da all die Aussagen des Autors über sich selbst, die Konstruktion eines sprechenden Ichs. Werbung also für Paulinus selbst, Werbung für den von ihm erwähnten Märtyrer Felix und Werbung für den geographischen Ort, wo diese beiden Entitäten aufeinandertrafen: das Pilgerzentrum in Nola. Jeder dieser drei Foki beinhaltet verschiedene Aspekte: Drei Aspekte hat die Werbung für Nola: die geographische Lage (2.1 Nola *in clyta*), die bauliche Gestaltung des Zentrums (2.2 Nola *nova*) und das alljährliche Fest des Felix (2.3 Nola *sollemnis*). Drei Aspekte hat auch die Werbung für Felix: die Versicherung, dass es sich bei dem Heiligen um einen echten Märtyrer handelt (3.1 Felix *martyr*), seine Inszenierung als Schutzherr (3.2 Felix *patronus*), und seine Rolle als Heiler von Krankheit und Besessenheit (3.3 Felix *medicus*). Drei Aspekte hat schliesslich auch die Werbung für Paulinus: Er inszeniert sich als seriöser Asket (4.1 Paulinus *monachus*), als göttlich inspirierter Dichter (4.2 Paulinus *vates*), erfüllt aber auch nach seiner Konversion die Pflichten, die mit seiner gesellschaftlichen Position einhergehen (4.3 Paulinus *amicus*).

Indem sich die Arbeit an besagtem rotem Faden entlangtastet, zoomt sie auf diese neun Aspekte, die sich in der Folge als Sternhaufen entpuppen, als Sammlung unzähliger Argumente, die auf drängende Fragen und aktuelle Diskussionen des ausgehenden 4. Jh. reagieren, sei es in expliziten Aussagen, sei es in impliziter, zum Teil performativer Rede. Schritt für Schritt führt die Arbeit so durch Paulinus' PR-Strategie, die er mit feinem Gespür sowohl für die Grosswetterlage als auch für die Mikrosituation seiner Adressatinnen und Adressaten verfolgte, mit grosser Sensibilität und Umsicht, aber auch mit Kreativität und Mut, neue Wege zu bahnen.

<sup>16</sup> Vgl. Brown (1981) 64: «Paulinus's emergence at Nola from being the self-styled humble doorkeeper to Saint Felix in 394 to acting as imperial arbiter in the disputed papal election of 419 was an adventure whose success could not be taken for granted.»

## 1.2 Forschungsüberblick

Das Corpus von Paulinus' Schriften stellt mit seiner Handlichkeit – rund 30 Gedichte und 50 Briefe sind überliefert – und der breiten Verankerung des Autors im globalen christlichen Netzwerk des 4. und 5. Jh. einen überaus attraktiven Forschungsgegenstand dar. Die meisten Arbeiten zu Paulinus beschränkten sich bislang jedoch auf die Briefe oder die Gedichte oder griffen oft auch nur ein einzelnes Carmen heraus. Dabei überwiegen Untersuchungen zur Dichtung des Paulinus: Anika Lisa Kleinschmidt (2013) untersucht die *Natalicia* auf «Ich-Entwürfe» und vergleicht diese mit ähnlichen Mechanismen in Texten des Ausonius und des Paulinus von Pella. Ihre sorgfältige Analyse bietet wertvolle grundsätzliche Beobachtungen zur Inszenierung der *persona*, als die der Dichter in seinem Werk auftritt und die in der vorliegenden Arbeit vor allem im Kapitel 4.2 zur Sprache kommt. Nils Rücker (2012) nimmt Ausonius' Briefgedichte 21 und 22 an Paulinus in den Blick und zeichnet mit Akribie die vielen intertextuellen Verweise auf klassische Vorbilder und ihre Interpretationsmöglichkeiten nach. Dabei greift er gezwungenermaßen auch auf Texte von Paulinus zurück und kommt zum Schluss, es wäre «wünschenswert, die Untersuchung auf die Briefgedichte des Paulinus auszuweiten und zu fragen, wie, d. h. mit welchen literarischen Mitteln, der Asket auf die Vorwürfe des Rhetors antwortet.»<sup>17</sup> Im Kapitel 4.1.1 komme ich dieser Forderung in bescheidenem Masse nach, indem ich Paulinus' Antwort auf apologetische Elemente untersuche. Klaus Kohlwes (1979) bearbeitet die «Frage des Problembewusstseins, das Paulinus als Konvertit angesichts der Frage nach Möglichkeit, Erlaubtheit und Gestalt einer aus christlichem Geist zu schaffenden Dichtung hat.»<sup>18</sup> Er greift dabei neben den Briefgedichten an Ausonius vor allem auf die Ep. 16 und das C. 22 an Jovius zurück. Dieses «Problembewusstsein» (und die Korrespondenz mit Jovius) wird für uns im Kapitel 4.2.1 eine zentrale Rolle spielen. Charles Witke (1971) räumt in seiner Untersuchung zur lateinischen Poesie der Spätantike neben Prudentius auch Paulinus ein Kapitel ein; er konzentriert sich dabei wie Kohlwes auf die Transformation klassischer Elemente durch den christlichen Dichter und berücksichtigt neben dem C. 22 das C. 6 (eine metrische *Vita* von Johannes dem Täufer) und das vierte *Natalicium* (C. 15).

Robert Kirstein (2000) und zuvor Felix Jäger (1913) besprechen das C. 17, ein Propemptikon, das hier im Kapitel 4.2.3 Thema sein wird; Werner Erdt (1976) widmet der Ep. 16 eine Studie, die nach der Vereinbarkeit von Christentum und «heidnisch-antiker» Bildung fragt. Editionen und damit verbunden mehr oder weniger ausführliche Kommentare einzelner oder mehrerer *carmina* vorgelegt haben Lorenzo Sciajno (2008): C. 15; Stefania Filosini (2008): Cc. 10 und 11; David Amherdt (2004): Cc. 10 und 11.

<sup>17</sup> Rücker (2012) 345.

<sup>18</sup> Kohlwes (1979) 11.

Roger P. H. Green (1971) hat eine kurze Studie zur «Latinity» von Paulinus' Gedichten verfasst, in der er die literarische Entwicklung, die Verwendung poetischer Formen und biblischer Sprache, die Nachahmung anderer Dichter und die Metrik untersucht.

Hinsichtlich der *imitatio* anderer Dichter kommt er zum Schluss: «In addition to deliberate echoes and adaptations woven into the poetry for the pleasure of readers, we find an abundance of unconscious echoes which could not fail to thrust themselves upon a writer of Paulinus' education.»<sup>19</sup> Die Insinuation unbewussten Sprachverhaltens ist stets eine gefährliche und kann kaum je bewiesen werden; im Kapitel 4.2 der vorliegenden Arbeit wird Paulinus' Rückgriff auf nicht-christliche Dichter betrachtet, wobei ich davon ausgehe, dass dieser mit voller Absicht erfolgt. Green stellt die von Paulinus am häufigsten zitierten Dichter zusammen; mit grossem Abstand vor allen anderen ist Vergil zu nennen: Am häufigsten bedient sich Paulinus dabei aus der Aeneis.<sup>20</sup> Auf Vergil lässt Green Horaz folgen, und erst dann Ovid, obwohl von letzterem mehr Echos zu finden sind, doch «few of these would qualify to be called deliberate.»<sup>21</sup> Lukan, obschon im 4. Jh. beliebt, taucht kaum auf; Statius dagegen wird rege eingebunden, Silius scheint hier und dort durch, so auch Juvenal.<sup>22</sup> Aus der republikanischen Zeit finden Plautus und Terenz Aufnahme in Paulinus' Texten; Green will jedoch kaum etwas von Catull sehen,<sup>23</sup> während diese Arbeit als Subtext des C. 10 dessen C. 63 erkennt (Kapitel 4.2.1). Seinen Zeitgenossen Iuvencus wird Paulinus in Spanien bestimmt gelesen haben; er findet aber keinen grossen Niederschlag in seinem Werk: «[...] there would be little point in frequently quoting an unknown author unless his expression merited it.»<sup>24</sup> Dennoch entdeckt Green einige Zitate, vor allem religiöse Formulierungen. Der überraschendste Befund ist wohl, dass gerade Ausonius kaum Eingang findet in Paulinus' Dichtung, was Green mit dessen grosser Vielfalt an Metren erklärt, die sich schlecht in die Hexameter der *Natalicia* integrieren lasse.<sup>25</sup>

Green bietet auch eine Zusammenstellung der häufigsten Stilfiguren und identifiziert als die häufigste das Oxymoron, gefolgt vom Polyptoton, von der Assimilation und dem Homoioteleuton.<sup>26</sup>

In seiner Untersuchung zur Syntax in Paulinus' Dichtung will Green zeigen, dass die Hypotaxis auf schon fast groteske Art und Weise die Parataxis überwiege, und kommt zu folgender Einschätzung: «This excessive subordination creates sen-

<sup>19</sup> Green (1971) 41.

<sup>20</sup> Green (1971) 41–46.

<sup>21</sup> Green (1971) 47.

<sup>22</sup> Green (1971) 48f.

<sup>23</sup> Green (1971) 50.

<sup>24</sup> Green (1971) 52.

<sup>25</sup> «Ausonius' subject-matter and variety of metres made his work difficult for Paulinus to use, even if he had wanted to.» Green (1971) 52.

<sup>26</sup> Green (1971) 103–106.

tences of enormous length which are hard to follow for reader and listener alike.»<sup>27</sup> Dieses Verdikt relativiert Willy Evenepoel (1991), der in seiner Studie zum C. 20 (12. Natalicium) gerade in den längeren Sätzen eine didaktische Absicht zu erkennen meint, die er so nicht nur bei Lukrez, sondern auch in Vergils *Georgica* beobachtet. Paulinus verbinde die Teilsätze häufig mit Konnektoren, die der ZuhörerIn und dem Leser das Verständnis erleichterten.<sup>28</sup> Ausserdem setze Paulinus komplexere Sätze ganz bewusst ein: «Dans un cas précis, l'hypotaxe un peu plus complexe est le reflet expressif de l'indécision des paysans tourmentés, dans un autre cas, la complexité d'une phrase longue est en rapport avec l'égarement des hommes dont il est question.»<sup>29</sup>

Paulinus' Briefcorpus wird von Sigrid Mratschek (2002) sorgfältig und mit enzyklopädischem Fleiss in seinem soziokulturellen Kontext verortet. Ihre Arbeit kann geradezu als Handbuch zum Studium von Paulinus' Korrespondenz dienen: Sie trägt nicht nur die Adressatinnen und Adressaten, sondern auch die Briefboten und die Besucherinnen und Besucher des Pilgerzentrums zusammen und erläutert ihre geographische und soziale Herkunft. Einzelne, häufig wiederkehrende Themen der Briefe wie der Vermögensverzicht oder der asketische Lebensstil werden ebenfalls besprochen. Catherine Conybeare (2000) widmet den Briefen eine lose Zusammenstellung verschiedener Beobachtungen: Christliche Freundschaft, die Bedeutung des Briefwechsels oder der von Paulinus wiederholt bemühte *homo interior* werden mit offenkundiger Liebe zum Gegenstand, aber ohne ersichtlichen Zusammenhang beleuchtet. Matthias Skeb (1998) leistet eine (an gewissen Stellen allzu) wortgetreue deutsche Übersetzung der Briefe, die mit einer längeren Einleitung und einem bescheidenen Kommentar versehen ist. Wertvoll ist die beigegefügte Chronologie der Korrespondenz. Auch die englische Übersetzung des ganzen Corpus von Patrick G. Walsh (1966; 1967; 1975) enthält einen Kommentar.

Matthias Skeb (1997) untersucht in seiner Dissertation das «literarische Christusbild» des Paulinus: Im Zentrum von Paulinus' Glaube steht dabei Christus, der mit für eine reichskirchliche Frömmigkeit typischen Namen wie *rex, imperator, pax, salvator, redemptor, creator, deus* und *dominus* bezeichnet wird.<sup>30</sup> «La figura di Cristo, il suo volto umano e divino, la sua azione di grazia e di luce, il suo farsi anima dell'uomo sono così intimamente connessi col pensiero di Paolino da costituire in un certo senso la chiave di lettura», schreibt Andrea Ruggiero in der Einleitung zu

<sup>27</sup> Green (1971) 97. Green wählte zufällig 100 Verse aus Paulinus, Ausonius und Vergil aus und zählte die Unter- und Beiordnungen aus. Dabei kam er zum Schluss, dass bei Paulinus 47% der Sätze untergeordnet waren, bei Ausonius 35% und bei Vergil 32%. Dabei überwiegen die Relativsätze, dicht gefolgt von Finalsätzen; s. Green (1971) 97.

<sup>28</sup> «De plus il se peut que l'emploi, chez Paulin, plus fréquent que chez Virgile, de mots de liaison tels que *namque, ergo, ergo ubi, verum ubi*, dans des passages narratifs, s'explique par son intention de convaincre son auditoire.» Evenepoel (1991) 107.

<sup>29</sup> Evenepoel (1991) 107.

<sup>30</sup> Vgl. dazu auch Greens Untersuchung zu verschiedenen christlichen Topoi bei Paulinus: Green (1971) 61–95.

seiner Edition der Carmina.<sup>31</sup> Auch Catherine Conybear betont den christozentrischen Charakter von Paulinus' Theologie: «Christ is utterly pervasive in the letters of Paulinus; yet his relationship to other themes is expressed in such an imprecisely associative manner that it is hard to pick out salient passages through which to discuss the nature of his centrality.»<sup>32</sup>

Paulinus' Christologie ist stark heilsgeschichtlich geprägt; selten werden abstrahierend-spekulative Aussagen über sein Wesen gemacht, sondern Christus ist Weg und Ziel der konkreten asketischen Lebensweise. Er ist das *exemplum*, dem Felix und die übrigen Heiligen gefolgt sind, wodurch sie selbst zu *exempla* wurden, denen es nachzueifern gilt. Die Taufe ist die Voraussetzung für göttliche Inspiration und erhebt mit ihrem Vollzug gleichzeitig Anspruch auf eine kompromisslose Nachfolge Christi, die nur in der Askese geleistet werden kann.

Paulinus orientiert sich am Nizäischen Glaubensbekenntnis, betont die Göttlichkeit Christi und die Identifikation des Schöpfers mit dem Erlöser. Er zeigt aber kein vertieftes Interesse an Diskussionen über dogmatische Problemstellungen, weswegen ihn Skeb als «Theologen zweiten Ranges» einstuft.<sup>33</sup> Zu einem ähnlichen Schluss gelangt Andrea Ruggiero: «Paolino non è un teologo sistematico e l'indole stessa dei suoi scritti sempre occasionali non lo porta a svolgere le sue ‚idee religiose‘ come in un trattato. [...] Ciononostante, Paolino esprime un contenuto strettamente religioso, quel contenuto nuovo che egli è andato man mano attingendo allo studio personale della Scrittura e alle relazioni con Ambrogio, Agostino, Girolamo, Rufino, Severo. I suoi carmi si riempiono di cultura religiosa e riflettono le idee che venivano dibattute nel suo tempo anche se egli ama tenersi in disparte dalle polemiche.»<sup>34</sup> Im Kapitel 4.3.2 der vorliegenden Arbeit werden wir sehen, dass Paulinus zwar keine neuen theologischen Ideen entwickelte, sich aber durchaus in Exegese versuchte und grosses Interesse zeigte für die dogmatischen Probleme, die zu seiner Zeit in der internationalen christlichen Gemeinschaft verhandelt wurden.

Gaëlle Herbert de la Portbarré-Viard (2006) sammelt Paulinus' Beschreibungen der Neu- und Umbauten in Nola in der Ep. 32 und den Cc. 27 und 28 und zieht Parallelen zwischen den tatsächlichen Gebäuden und christlicher Erbauungsthematik. Die wichtigste Publikation zur baulichen Situation in Nola, wie sie im Lichte archäologischer Arbeiten des letzten Jahrhunderts kombiniert mit Paulinus' eigenen Aussagen erscheint, legte Tomas Lehmann (2004) vor; sein Verdienst ist es, dass den betreffenden Textzeugnissen endlich die ihnen gebührende Aufmerksamkeit geschenkt wird. In der vorliegenden Arbeit widmet sich das Kapitel 2.2 Paulinus' Inszenierung seiner Bautätigkeit in Nola.

<sup>31</sup> Ruggiero (1996) 57.

<sup>32</sup> Conybear (2000) 77.

<sup>33</sup> Skeb (1997) 286.

<sup>34</sup> Ruggiero (1996) 54.

Unverzichtbar für jede Beschäftigung mit Paulinus ist die sorgfältige und eloquente Paulinus-Biographie von Dennis E. Trout (1999), ein verlässliches Nachschlagewerk, das einen Schatz an bibliographischen Verweisen bietet und mit beeindruckender Kenntnis der Quellen ein fesselndes Porträt zeichnet – nicht nur des Paulinus, sondern auch seiner Zeit. Weitere Untersuchungen wären zu nennen, die schon älteren Datums sind, auch verschiedene Artikel zu einzelnen Interessenschwerpunkten. Viele von ihnen werden an passender Stelle in der vorliegenden Arbeit berücksichtigt.

Wie aus diesem Überblick deutlich wird, befasst nur Dennis E. Trout sich mit dem gesamten Werk des Paulinus; er sucht sich seine biographischen Informationen zusammen, wo er sie finden kann. Auch die vorliegende Arbeit nimmt ausdrücklich das ganze Corpus in den Blick und fokussiert zum ersten Mal auf seine Funktion als Werbung für Nola, für den heiligen Felix und für Paulinus selbst. Obgleich Paulinus' *conversio* und seine theologischen Positionen nicht im Zentrum dieser Untersuchung stehen, spielen sie an vielen Stellen eine tragende Rolle für meine Argumentation und werden dort mit gebotener Sorgfalt diskutiert; zu nennen sind in dieser Hinsicht vor allem die Kapitel 4.1 und 4.3. Als isolierter Forschungsgegenstand werden Paulinus' theologische Standpunkte, wie oben gezeigt, bereits hinlänglich in verschiedenen Arbeiten besprochen. Auch Paulinus' rhetorische Technik ist Thema bestehender Forschung; sie kommt hier überall dort zum Zug, wo ausdrücklich auf die werbenden Aspekte seiner Texte verwiesen wird, und zieht sich so durch alle Kapitel. Zum ersten Mal werden im Folgenden alle Textsorten – Briefe, *Natalicia*, die übrigen Gedichte – aus Paulinus' Werk herangezogen als Grundlage für einen philologischen Blick auf sein literarisches Schaffen und auf die so verschiedenen Facetten seiner Person.

### 1.3 Das Corpus

Die auf uns gekommenen Schriften des Paulinus umfassen 50 Briefe an insgesamt 26 verschiedene Adressatinnen und Adressaten,<sup>35</sup> über zwanzig Gedichte, davon 14 Geburtstagsgedichte für den heiligen Felix (*Natalicia*),<sup>36</sup> ein Propemptikon, ein Epithalamium und eine *Consolatio*. Den letztgenannten drei Gedichten ist in der vorliegenden Arbeit ein eigenes Kapitel gewidmet (4.2.3). Neben Briefen und Gedichten ist auch eine einzige Predigt erhalten. Die Aufteilung des Werks in Epistu-

<sup>35</sup> Für eine namentliche Auflistung inklusive kurzer biographischer Angaben s. Mratschek (2002) 625–631. Man beachte, dass Ehepaare als ein Adressat gezählt werden. Diese 50 Briefe gelten alle als authentisch mit Ausnahme zweier Briefe an Rufinus (*Epp.* 46 und 47), deren Zuordnung unsicher ist, die gewöhnlich aber doch Paulinus zugeschrieben werden; vgl. dazu Dolveck (2015) 19. Auch in der vorliegenden Arbeit werden sie als Paulinus' Werk gewertet.

<sup>36</sup> «Il est certain que quatorze *Natalicia*, et quatorze seulement, ont été transmis, dès les origines, et il est presque certain que ces quatorze sont les seuls que Paulin ait composés.» Dolveck (2015) 102. Das 14. *Natalicium* ist nur fragmentarisch überliefert.



lae und Carmina hat Tradition; Franz Dolveck plädiert dagegen überzeugend für eine Dreiteilung: Die *Natalicia*, die Briefe und die *Carmina varia*, d. h. all die Gedichte, die keine *Natalicia* sind.<sup>37</sup> Doch auch so ist keine saubere Trennung möglich: Gehören die Briefgedichte an Ausonius (Cc. 10 und 11) nun zu den *Epistulae* oder zu den *Carmina*?

Franz Dolvecks Edition enthält auch die *Oratio maior*, die *Oratio minor* und die *Ephemeris*, die mit Ausonius' Schriften überliefert sind und deren Herkunft nicht geklärt ist; Dolveck kann sich eine gemeinsame Autorschaft von Ausonius und Paulinus vorstellen.<sup>38</sup> Da diese Gedichte inhaltlich nichts mit Nola oder dem heiligen Felix zu tun haben und – falls sie denn wirklich von Paulinus sind – vor seiner Neuorientierung verfasst wurden, werden sie in der vorliegenden Arbeit nicht berücksichtigt. Dagegen spricht Dolveck Paulinus die Autorschaft des C. 6 (*Laus sancti Iohanni*) ab, ich hingegen ziehe es an zwei Stellen zu Vergleichen heran, da mir Dolvecks Argumente nicht zwingend scheinen.<sup>39</sup> Auf die Überlieferung des *Corpus* werde ich im Epilog eingehen.

Selten beschränken sich die einzelnen Texte auf ein Thema; die meisten Briefe und Gedichte sind für mehrere Fragestellungen innerhalb dieser Arbeit interessant und werden deshalb wiederholt in verschiedenem Zusammenhang zitiert. Eine Ausnahme bilden die Cc. 27 und 28 und die Ep. 32, die den grössten Teil der Informationen über die Bauten in Nola enthalten; die Kommunikationssituation, in der sie entstanden, bespreche ich deshalb an gegebener Stelle ausführlicher (Kapitel 2.2.1). Wo es für meine Argumentation nicht wichtig ist, verzichte ich auf die Angabe des Entstehungsdatums der Texte; im Anhang findet sich eine Tabelle über die Datierung

<sup>37</sup> Dolveck (2015) 18f. Für eine kompakte Diskussion der umstrittenen und weder in dieser Zählung noch in der vorliegenden Arbeit berücksichtigten Gedichte s. Trout (1999) 271f. Auch zu den Gedichten gerechnet werden können zwei Inschriften, eine für den in Nola *ad sanctos* bestatteten Cynegius (vgl. Kapitel 4.3.4) und eine, die Felix für die glückliche Rückkehr aus gotischer Gefangenschaft dankt (vgl. Kapitel 2, Anm. 242) Ausserdem enthalten die *Epp.* 8 und 32 neben Prosa auch metrische Teile.

<sup>38</sup> Dolveck (2015) 216f. rechnet die *Oratio minor* zur *Ephemeris* und kann sich vorstellen, dass sie beide ein Gemeinschaftswerk von Lehrer und Schüler waren: «À ce titre, la solution la plus économique pour l'*Oratio minor* n'est pas de l'attribuer à Ausone [...], mais d'attribuer l'*Ephemeris* dans son ensemble à la fois à Ausone et à Paulin.» Die *Oratio maior* könnte aber wiederum das alleinige Werk des Paulinus sein; s. Dolveck (2015) 218.

<sup>39</sup> Dolveck (2015) 26f. hält das C. 6 aufgrund von metrischen Überlegungen für unecht und schliesst es aus seiner Edition der *Carmina* aus: «Mais rien ne permet de supposer, à aucun moment, que Paulin ait versifié pour ce poème seulement d'une manière différente de ses habitudes, qui sont assez constantes.» Dieses Argument halte ich für verfehlt: Bei der *Laus sancti Iohannis* handelt es sich offensichtlich um den Versuch, kreatives Neuland fruchtbar zu machen (nämlich, biblische Prosatexte ins Versmass zu übertragen), den Paulinus danach nicht weiterverfolgte. Da sich darüber hinaus mehrere gedankliche Parallelen zwischen dem C. 6 und anderen Texten des Paulinus finden, zähle ich das C. 6 zu Paulinus' *Corpus* und werde im Verlauf der vorliegenden Arbeit mehrmals auf das Gedicht zu sprechen kommen.

der verwendeten Briefe und Gedichte. Der Grossteil der zitierten Texte des Paulinus stammt aus dem Zeitraum zwischen 393 und 410, umspannt also nur die gut 15 Jahre, die zwischen seinem Umzug nach Kampanien und der Ordination zum Bischof liegen.

Eine zentrale Bedingung für die These, dass Paulinus mit seinen Briefen und Gedichten für das Pilgerzentrum in Nola warb, ist die grundsätzliche Öffentlichkeit der Texte und ihre Verbreitung. Sigrid Mratschek schreibt über Paulinus und seine Briefpartner: «Sie bemühten sich [...], die in der Spätantike zur Verfügung stehenden Medien der Meinungsbildung, Wort, Schrift und Bild zu nutzen, um räumlich und sozial entfernte Schichten zu erreichen und auf die verschiedensten Gruppierungen der römischen Gesellschaft – von den Analphabeten der in Nola ansässigen Landbevölkerung bis hin zu Besuchern aus den Kreisen des stadtrömischen Hochadels – einzuwirken.»<sup>40</sup> Dass Paulinus seine *Natalicia* nicht nur anlässlich des alljährlichen Festes des Felix vortrug, sondern sie für eine grössere Öffentlichkeit publizierte, verrät die Ep. 28 an Sulpicius Severus, in der er erklärt, dem Brief lägen zwei *libelli* bei – ein *Natalicium* und der (heute verlorene) Panegyricus auf Kaiser Theodosius, da sein Freund um die Zusendung weiterer literarischer Produkte aus Paulinus' Feder gebeten habe.<sup>41</sup> In derselben Passage erklärt er auch, dass die *Natalicia* der Verherrlichung von Felix und seinen Wundertaten dienten. Da sich daraus mit einiger Sicherheit folgern lässt, dass es sich bei dem *Natalicium* nicht um das erste seiner Art handelte, das seinen Weg nach Primuliacum fand, mutet es seltsam an, dass Paulinus dennoch angibt, worum es sich bei seinen Geburtstagsgedichten handelt. Die Annahme liegt nahe, dass diese Erklärung nicht für Severus gedacht war, sondern für die Empfängerinnen und Empfänger, denen Severus die *libelli* weiterreichte samt dem Brief, der nicht nur als eigenständiges Werk, sondern auch als Einführung zum beigelegten *Natalicium* diente. Dass Sulpicius Severus sich als Verleger um die Publikation von Paulinus' Texten in Gallien kümmerte, ist gut vorstellbar, da dieser ihm denselben Dienst in Rom erwies, wo er den Vertrieb der *Vita Martini* organisierte.<sup>42</sup>

Auch die Briefe wurden von den primären Adressatinnen und Adressaten weitergereicht; Sulpicius Severus informierte Paulinus darüber, dass er die Briefe aus Nola fleissig verbreitete.<sup>43</sup> Ein anderer Briefpartner sandte Paulinus sogar das Ver-

<sup>40</sup> Mratschek (2002) 398.

<sup>41</sup> S. Kapitel 3, Anm. 1 und Kapitel 4.3.2, Anm. 522. Sigrid Mratschek (1996) 171 vermutet in dem ersten *libellus* das C. 15, 16 oder 27.

<sup>42</sup> *primus eum [sc. librum] Romanae urbi vir studiosissimus tui Paulinus invexit: deinde cum tota certatim urbe raperetur, exultantes libenarios vidi, quod nihil ab his quaestuosius haberetur, siquidem nihil illo promptius, nihil carius venderetur.* – «Als erster brachte der überaus eifrige Paulinus dieses Buch nach Rom. Als darauf sich die ganze Stadt um das Buch riss, erlebte ich frohlockende Buchhändler, da sie nichts Gewinnbringenderes im Angebot hatten, nichts, was sich besser oder teurer verkaufen liess.» Sulp. Sev. *Dial.* 1,23,4.

<sup>43</sup> *habeo tibi adhuc aliquid dicere, quamquam tu inopertis litterarum promptuariis accipias et super tecta, quantum in te est, ut ipse profiteris, studeas praedicare. sed si hanc, quam de te nunc apud te deposituri sumus querimoniam, inter cetera loquacitatis nostrae inepta deprompseris, tuam simul temeritatem divulgabis.* – «Ich habe dir noch etwas zu sagen, ob-

zeichnis von dessen eigenen Briefe zu, die offensichtlich als Sammlung vorlagen.<sup>44</sup> Auch von Augustinus wissen wir, dass er Paulinus' Briefe an ihn selbst kopieren und seinem Umfeld zukommen liess.<sup>45</sup> Ihm lag aber auch mindestens ein Brief vor, der nicht an ihn selbst, sondern an Sulpicius Severus gegangen war; in einem Schreiben an Paulinus zitiert er eine längere Passage daraus.<sup>46</sup> Da sich Severus' Verlegertätigkeit wohl auf Gallien beschränkte, ist anzunehmen, dass Paulinus selbst Augustinus diesen Brief hatte zukommen lassen. Dennoch geht Wilhelm von Hartel davon aus, dass die Briefe erst nach dem Tod als ganze Sammlung publiziert wurden.<sup>47</sup>

Verkehrstechnisch war der Mittelmeerraum des ausgehenden 4. Jh. ideal für diesen regen Austausch von Briefen und literarischer Produktion: «The rise and spread of letter-writing in the West was facilitated by the quick and regular means of communication. The Roman roads were still functioning, and of special importance for Gaul was the great west-east route from Bordeaux through Arles, to Milan and Aquileia and on through Sardica to Constantinople.»<sup>48</sup> Erst mit der Verschärfung der Migrationskrise, in die das Römische Reich im 5. Jh. stürzte, wurde die Kommunikation zwischen Paulinus und seinen Briefpartnerinnen und -partnern erheblich behindert und zum Teil verunmöglicht; so brach der Kontakt zu Sulpicius Severus wahrscheinlich nach dem Jahr 404 ab.

wohl du es aus den verborgenen Vorratskammern meines Briefes erfährst und es – so gut du es kannst – wohl über den Dächern verkündest, wie du ja selbst zugibst. Wenn du aber die Klage, die ich jetzt über dich selbst bei dir ablade, zusammen mit den übrigen Dummheiten meiner Geschwätzigkeit verbreitest, wirst du zugleich deine eigene Unbesonnenheit unters Volk bringen.» Paul. Nol. *Ep.* 24,1; vgl. auch id. *Ep.* 9,1 an Amandus.

<sup>44</sup> *legimus in tergo epistolae adnotationem epistolarum, quas meas esse indicastis. nam vere prope omnium earum ita inmemor eram, ut meas esse non recognoscerem, nisi vestris litteris credidissem.* – «Wir haben auf der Rückseite deines Briefes die Aufzählung der Briefe gelesen, die du als meine angegeben hast. Ich hatte nämlich fast alle von ihnen vergessen, so dass ich sie nicht als die meinen wiedererkannt hätte, hätte ich nicht deiner Aussage Glauben geschenkt.» Paul. Nol. *Ep.* 41,1.

<sup>45</sup> *legerunt [sc. litteras tuas] fratres et gaudent infatigabiliter et ineffabiliter tam uberibus et tam excellentibus donis dei, bonis tuis. quotquot eas legerunt, rapiunt, quia rapiuntur, cum legunt.* – «Meine Brüder haben deine Briefe gelesen und freuen sich unermüdlich und unsäglich über die Geschenke Gottes, deine Gaben, die so reich und so wunderbar sind. Sooft sie sie gelesen haben, reißen sie sie an sich, weil sie hingerissen sind, wenn sie sie lesen.» Aug. *Ep.* 27,2. Zur Praxis, auch die eigenen Briefe vor dem Verschieken für sich zu kopieren und so eine Abschrift zu behalten, vgl. Paul. Nol. *Ep.* 50,14.

<sup>46</sup> *quid enim uberius et veracissima plenius quam illud est in quadam epistula tua, ubi naturam nostram non mansisse, ut condita est, sed vitiatam esse per illum generis humani patrem humiliter deplorasti.* – «Was ist nämlich reicher und voller an überaus wahren Geständnis als das in einem deiner Briefe, wo du bedauerst, dass unser Wesen nicht geblieben ist, wie es erschaffen worden war, sondern verdorben wurde durch den Vater des menschlichen Geschlechts.» Aug. *Ep.* 186,12 (40). Es folgt ein Auszug aus Paul. Nol. *Ep.* 30,2.

<sup>47</sup> «Epistulae tamen mox post Paulini mortem ab amicis collectae fuisse videntur.» Hartel (1999b) V. Für die Publikation des Briefwechsels s. ausführlich Mratschek (2002) 409–141.

<sup>48</sup> Chadwick (1955) 15.

Das Verbreitungsgebiet von Paulinus' Schriften lässt sich nur bruchstückhaft rekonstruieren, und von den wenigsten Texten wissen wir, wer konkret sie alles zu Gesicht bekam. Dennoch hat Paulinus unbestritten für ein grösseres Publikum geschrieben, das über den ganzen Mittelmeerraum verteilt war,<sup>49</sup> was die These stützt, dass seine Briefe und Gedichte auch werbende Funktionen erfüllten.

## 1.4 Werbung: Definition und Modell

Dass die Art und Weise, wie Paulinus in seinen Texten über das Pilgerzentrum in Nola, den heiligen Felix und über sich selbst als Asketen, Dichter und Mitglied der christlichen Aristokratie spricht, als «Werbung» klassifiziert werden kann, soll in diesem Kapitel ein erstes Mal begründet werden; wie seine Werbestrategie konkret funktioniert, wird die vorliegende Arbeit im Detail aufzeigen. Zunächst werde ich kurz die Rolle umreissen, die das Phänomen «Werbung» in der Geschichts-, Sprach- und Sozialwissenschaft spielt. Für die Definition von Werbung wird sich diese Arbeit an sozialwissenschaftlichen Vorschlägen orientieren. Zum Schluss des Kapitels soll geklärt werden, mit welchem Modell die werbenden Inhalte des Textcorpus sichtbar gemacht werden.

### 1.4.1 «Werbung» in der Geschichtswissenschaft

Noch vor zwanzig Jahren wunderte sich Dirk Reinhardt darüber, «wie wenig Brauchbares bisher auf dem Gebiet der Werbegeschichte erschienen ist.»<sup>50</sup> Unterdessen wurde Werbung aber als ein fruchtbares Feld für geschichtswissenschaftliche Forschung entdeckt. In Form von Text, Bild oder Artefakt soll sie als Quelle «Aufschluss über die gesellschaftliche Wirklichkeit zur Zeit ihrer Entstehung und Verbreitung geben können.»<sup>51</sup> Sehr selten aber beschäftigt sie sich dabei mit Werbung in der Vormoderne; explizite Werbegeschichte, also Geschichte, die sich mit Entstehung, Entwicklung und Nutzung von Werbemedien befasst, hat traditionell frühestens das späte 18. Jh. im Blick, als der Überfluss an Waren Produzentinnen und Händler mit der Notwendigkeit konfrontierte, potentielle Kundinnen und

<sup>49</sup> Conybeare (2000) xii bietet eine Karte des Mittelmeerraumes, in der die Wohnorte der Hauptadressatinnen und -adressaten markiert sind.

<sup>50</sup> Reinhardt (1993) 14. Er fährt fort: «Besonders die beinahe völlige Zurückhaltung der Historiker ist auffällig. Dabei mag es zunächst einmal gar nicht verwundern, wenn vor dem Aufschwung der Sozialgeschichte und der Begründung der Historischen Sozialwissenschaft in der ersten Hälfte der siebziger Jahre dieses Thema nicht bearbeitet wurde. Dass aber auch danach nichts geschah, muss Anlass zum Nachdenken geben.»

<sup>51</sup> Borchers (2014) 65.

Kunden für das von ihnen angebotene Produkt zu interessieren.<sup>52</sup> Erst mit dem Erstarken der Massenmedien (von Zeitung über Radio und Fernsehen bis zum Internet und damit zu den Sozialen Medien) beginnt eine geschichtswissenschaftliche Auseinandersetzung mit Werbung als einem gesellschaftlichen Phänomen, wobei ökonomische und politische Werbung im Zentrum stehen. Tatsächlich scheint die Ansicht zu überwiegen, vor dem 15. Jh. habe es schlicht keine Werbung gegeben. Zwar wird hier und da auf Werbung an Hausfassaden in Pompeji<sup>53</sup> und sogar auf Werbung im alten Ägypten<sup>54</sup> verwiesen, es wird aber auch behauptet, das Jahrtausend nach dem Zusammenbruch des Weströmischen Reiches sei frei von schriftlicher Werbung gewesen.<sup>55</sup>

Zu einem solchen Schluss kann nur kommen, wer seine Werbe-Definition von den Massenmedien her entwickelt und sie zwingend mit modernen ökonomischen Strukturen verbunden sieht. Dass dieser Ansatz eine ungerechtfertigte Einengung des Phänomens in Kauf nimmt, bemerkt Clemens Schwender: «Der Begriff Werbung ist durch die mediale Produktpreisung so in Beschlag genommen, dass man vergisst, dass Werbung auch vor den alten und neuen Medien eine Funktion hatte.»<sup>56</sup> Herbert Willems sieht Werbung gar als eine Urhandlung und Urerfahrung: «Der Mensch war und ist immer schon ein Werber in eigener und fremder Sache, einer, der danach trachtet und trachten muss, andere, die in ihrem Empfinden, Denken und Handeln prinzipiell frei sind, durch Beeindruckung zu etwas zu

<sup>52</sup> Vgl. Schmidt (2002) 101. Zur Entstehung einer Werbeindustrie s. Zurstiege (2015) 34–36 und 42–44. Der Anfang der klassischen Anzeigenwerbung liegt im 15. Jh., als Buchdrucker begannen, für ihre Produkte in Form von Einblattgedrucken und Plakaten zu werben. Von einer eigentlichen Werbeindustrie kann zu dieser Zeit aber noch nicht gesprochen werden.

<sup>53</sup> Zum Beispiel Wahlempfehlungen, vgl. Maiuri (1959) 19.

<sup>54</sup> Greule (2012) 339.

<sup>55</sup> «Mit dem Zusammenbruch des römischen (sic!) Reichs verschwindet die schriftliche Werbung für 1000 Jahre.» Bendel Larcher (1998) 23. Albrecht Greule (2012) 339 bemerkt zu Recht, dass es dazu bloss noch keine entsprechende Forschung gäbe. Um einen differenzierteren Überblick bemüht ist Ruth Römer (1968) 16–23, deren Arbeit zur «Sprache in der Anzeigenwerbung» für die Untersuchung von Werbung in der Sprachwissenschaft als wegbereitend gelten darf. Auch Günter Kieslich gesteht der «alten Zeit» Werbung zu, wobei er sich zwar von der Vorstellung löst, Werbung ziele stets auf den Absatz von Produkten ab, gleichzeitig aber so vage wie nur möglich bleibt: «Viele Dokumente und Monumente aus der ägyptischen, der griechischen und römischen Kulturgeschichte, die heute als unvergängliche Kunstwerke bestaunt werden, sind ursprünglich und zur Zeit ihrer Entstehung Mittel einer wie auch immer motivierten Werbung, einer Werbung in die (damalige) Öffentlichkeit hinein und einer Werbung um die Öffentlichkeit gewesen.» Kieslich (1965), Vorwort 2. Es folgt ein recht eigenwilliges Narrativ, wie sich Kunst ihrer «beschwörend-werbenden» Natur entledigt habe und über «Propaganda» (im Sinne von Herrscherlob) zu «aktueller» Werbung geworden sei, die «hier und jetzt etwas erreichen» wolle.

<sup>56</sup> Schwender (2006) 37.

veranlassen bzw. für etwas zu gewinnen.»<sup>57</sup> Ein extremes Beispiel für einen derart inklusiven Werbebegriff stellt Hanns Buchli «6000 Jahre Werbung: Geschichte der Wirtschaftswerbung und der Propaganda» dar. Buchli versteht unter Werbung grundsätzlich jede Handlung, die einen Menschen zu einem bestimmten Verhalten überreden will: «Die Geschichte der Werbung schreiben zu wollen, heisst demnach nichts anderes, als die Geschichte der menschlichen Kultur zu schreiben. [...] Es handelt sich allemal, im Gegensatz zum rohen Zwang um die Kunst der Überredung, also um ein durchaus natürliches Element im menschlichen Tun und Denken, das sich auf allen Gebieten des Lebens bemerkbar macht und auswirkt; wirklich um eine Urkraft.»<sup>58</sup> Sein Werbebegriff ist ein funktionaler und damit an kein Medium gebunden: «Resümierend können wir feststellen, dass zur Werbung folgende Elemente als wesentliche gehören: 1. Als Objekt: der Mensch. 2. Seine Beeinflussung in der Form, dass das, was die Werbung beabsichtigt, freiwillig getan wird. 3. Eine Handlung des Menschen, die dieser ohne die Einwirkung der Werbung nicht vollzogen hätte.»<sup>59</sup> Abgesehen davon, dass das dritte Kriterium verfehlt ist, da es postuliert, dass überhaupt nur erfolgreiche Werbung existiere, ist mit einem derart offenen Begriff für die Analyse konkreter Quellen wenig gewonnen. Wertvoll und für die vorliegende Arbeit wichtig ist jedoch die Loslösung des Werbebegriffs von einem (Massen-) Medium. In der modernen soziologischen und/oder kommunikationswissenschaftlichen Werbeforschung wird zunehmend eine funktionalisierte Definition von Werbung angestrebt: «Werbung ist, was wirbt – und als Werbeträger können die unterschiedlichsten Gegenstände dienen, wenn sie sich nur für den Beeinflussungsversuch instrumentalisieren lassen.»<sup>60</sup> Es wird also nicht nach der Form, sondern nach der Funktion von Werbung gefragt. Mit dieser Fokusverschiebung weg von spezifischen Werbemedien und damit einer Phänomenologie der Erscheinungsformen von Werbung hin zu Werbung als Kommunikation zwischen Sender und Empfänger wird das Thema auch für Kommunikationswissenschaftler interes-

<sup>57</sup> Willems (2002) 17. Vgl. auch Kieslich (1965) 1: «Werbung ist – als private, individuelle Tätigkeit oder Aussage, als zwischenmenschliches Umeinander-Bemühen – so alt wie die Menschheit selbst.»

<sup>58</sup> Buchli (1962) Bd. 1, 48–49. Buchli steht mit seinem Werbeverständnis nicht allein da; so wurde z. B. auch Brautwerbung im Rahmen von Mikrogeschichte explizit als Werbung untersucht; ein Beispiel für die frühe Neuzeit findet sich bei Lischka (2006). Auch Henry Sampson setzt den Beginn der Werbung in grauer Vorzeit an: «Though it would be quite impossible to give any exact idea as to the period when the identical first advertisement of any kind made its appearance, or what particular clime has the honour of introducing a system which now plays so important a part in all civilised countries, there need be no hesitation in ascribing the origin of advertising to the remotest possible times – to the earliest times when competition, caused by an increasing population, led each man to make efforts in that race for prominence which has in one way or other gone on ever since.» Sampson (1974) 33.

<sup>59</sup> Buchli (1962) 46.

<sup>60</sup> Borchers (2014) 68.

sant: «Werbung findet ihre Motive, ihren Zweck und ihre Zielsetzung zwar im sozial-ökonomischen Bereich, ist aber ihrem Wesen nach zunächst Kommunikation.»<sup>61</sup>

#### 1.4.2 «Werbung» in der Sprachwissenschaft

«Nicht umsonst gibt es nur wenige Forschungsbeiträge zur «Sprache der Werbung», die den Anspruch erheben, eine ganzheitliche Beschreibung der Werbesprache zu leisten», beobachtet Nina Janich, denn erfolgreiche Werbung lebe davon, dass sie sich immer wieder neuerfinde.<sup>62</sup> Obwohl Werbetexte zweifelsohne auch in den Untersuchungsbereich der Sprachwissenschaft fallen, stellen sie keine Textgattung dar, die verbindliche Strukturen und Kriterien aufweist, und es ist «fraglich, ob es überhaupt «die Werbesprache» als einen ganz bestimmten Textsortenstil gibt, der sich aufgrund seiner stilistischen Eigenheiten eindeutig als solcher charakterisieren lässt.»<sup>63</sup> Natürlich gibt es unzählige sprachwissenschaftliche Publikationen zu einzelnen Anzeigentypen, die jedoch nicht nur auf eine einzige Sprache begrenzt sind, sondern meistens auch auf ein bestimmtes Werbeformat (Fernsehspots, Werbung in Zeitschriften etc.) fokussieren. Häufig beschränkt sich das Quellencorpus zudem auf einen engen zeitlichen Rahmen.<sup>64</sup> Untersucht wird entweder ein Längsschnitt (z. B. Anzeigenwerbung für ein bestimmtes Produkt im Laufe eines Jahrhunderts<sup>65</sup>) oder ein Querschnitt (z. B. Anzeigenwerbung während eines bestimmten, enger gefassten Zeitabschnitts<sup>66</sup>). Werbung kann zudem von vielen verschiedenen sprachwissenschaftlichen Warten aus betrachtet werden; einen Überblick bietet

<sup>61</sup> Reinhardt (1993) 14.

<sup>62</sup> Janich (2013) 113.

<sup>63</sup> Janich (2013) 113. Vorschläge, die in der Werbung zum Einsatz kommende Sprache gar als «Sondersprache» zu klassifizieren, hat bereits Ruth Römer (1968) 203 verworfen, da die Werbesprache keine «Sprechwirklichkeit» habe. Nach Rosemarie Fährmann (2006) 38f. ist die Sprache der Werbung dagegen eine «instrumentalisierte, zum Zwecke des Verkaufens gerichtete Sonderform der sprachlichen Verwendung, die zwar eigenen Gesetzen unterliegt, aber dennoch eng mit der Alltagsprache verknüpft ist.»

<sup>64</sup> Um eine kleine Auswahl zu nennen: Hartmut Stöckl (1997) untersucht Textstil und Semiotik in englischsprachiger Anzeigenwerbung, die zwischen 1991 und 1992 in verschiedenen britischen Illustrierten erschien; Caren auf dem Keller (2004) konzentriert sich auf Werbung in englischsprachigen Zeitungen zwischen 1671 und 1791; Isabelle Lehn (2011) entwickelt ihre «rhetorische Werbetheorie» auf Basis von Werbeanzeigen, die während der 2000er Jahre im deutschen Magazin «Stern» abgedruckt wurden; Sabine Randhage (2013) nimmt Werbung in der DDR in den Blick. Für einen umfassenderen Überblick über sprachhistorische Publikationen bis 2012 sei auf die Zusammenstellung bei Greule (2012) 342–346 verwiesen.

<sup>65</sup> Vgl. z. B. Fährmann (2006) zu Werbung von 1900 bis 2000 der Marken Mercedes-Benz, Persil und Nivea.

<sup>66</sup> Vgl. die bereits in Anm. 64 dieses Kapitels genannten Titel.

das Inhaltsverzeichnis des von Nina Janich herausgegebenen Handbuchs zur Werbekommunikation.<sup>67</sup>

### 1.4.3 «Werbung» in den Sozialwissenschaften: Begriff und Definition

Wird Werbung als Funktion betrachtet, treten konkrete Akteure in den Hintergrund; Werbung interessiert als Interaktionsform innerhalb einer Gesellschaft: «Demzufolge sind die Wandlungen des Phänomens Werbung keine strategisch im Kämmerchen geplanten Schachzüge von Unternehmern, sondern es sind Begleiterscheinungen eines gesamtgesellschaftlichen kommunikativen Wandels, auf die sowohl die Unternehmer als auch die Verbraucher lediglich selektiv reagieren können.»<sup>68</sup> Da Kommunikation durch Sender und Empfänger konstituiert wird, rücken aus dieser Perspektive auch die Rezipientinnen und Rezipienten von Werbung ins Blickfeld der Forscherin, des Forschers: «Ob sich diese Erscheinungen sinnvoll als Werbung diskutieren lassen, hängt bei einer funktionalen Werbebedeutung, die die Rezipientenselektivität ernst nimmt, ganz entscheidend davon ab, ob ihnen im soziogeschichtlichen Kontext, in denen sie entstanden sind, eine Beeinflussungsabsicht zugeschrieben wurde.»<sup>69</sup> Auch die Analyse konkreter Werbekommunikation darf nicht bloss aus der Perspektive des Senders erfolgen, denn wie eine Rezipientin die Kommunikation versteht und interpretiert, steht in engem Zusammenhang mit ihrer individuellen Geschichte und soziokulturellen Milieu: «Contemporary advertising is conceived of not as an occasional conduit of product information but rather as an omnipresent communication arena in which human reality is mediated.»<sup>70</sup>

Auch in der vorliegenden Arbeit wird stets nach den Adressatinnen und Adressaten von Paulinus' Werben gefragt werden, was uns umgehend mit dem Problem konfrontiert, dass wir nur selten wissen, wie eine Empfängerin, ein Empfänger die von Paulinus gesendete Kommunikation interpretierte. Da jedoch Werbung – und eben gerade nicht Mund-zu-Mund-Propaganda – räumliche und zeitliche Distanz zu überbrücken hat, sind sowohl Sender als auch Empfänger dazu gezwungen, sich den jeweils anderen vorzustellen. So existiert Werbung schliesslich in einem virtuellen Raum, «where the source is not physically present to deliver the message, and the recipient is only present in the source's imagination [...]»<sup>71</sup> Für uns heisst das, dass – ungeachtet der tatsächlichen, historischen Interpretation von Paulinus' Sen-

<sup>67</sup> Janich (2012).

<sup>68</sup> Reinhardt (1993) 17.

<sup>69</sup> Borchers (2014) 68.

<sup>70</sup> Buhl/Mick (1992) 317.

<sup>71</sup> Stern (1994) 7. Und weiter: «This separation necessitates a fictionalization process on the part of both source and recipient, for each must imagine the other across a gulf of time, space, and communicative goals.»



dung – der von ihm imaginierte Empfänger von Bedeutung ist, und ebenso, dass auch Paulinus als ansatzweise fiktive Figur aus seiner Werbung zum Rezipienten spricht. Er erschafft – um mit Barbara B. Stern zu sprechen – eine *persona*, die sich in den Texten präsentiert und für das Pilgerzentrum in Nola wirbt. Diese *persona* verfügt mit Vorteil über verschiedene Facetten, die je nach Rezipient und Textabsicht mehr oder weniger in den Vordergrund treten.<sup>72</sup> Im Kapitel 4.1 *Paulinus monachus* werden wir beobachten, wie Paulinus sich als Asket inszeniert und auf diese Weise Autorität für sich und seine Aussagen reklamiert; das Kapitel 4.2 *Paulinus vates* fokussiert auf Facetten seiner *persona*, die ihn als innovativen Dichter präsentieren, der eine Brücke zu schlagen weiss zwischen dem klassischen literarischen Erbe und den Forderungen, die das Christentum an Kreativität stellt. Im Kapitel 4.3 *Paulinus amicus* schliesslich lernen wir den Autor als Angehörigen des christlichen Adels kennen, der auch nach seiner Konversion den Pflichten seines Standes nachkommt und ein wertvoller Patronus und Freund ist. An dieser dreigestaltigen *persona* inszeniert Paulinus seine Autorität, mit der die Werbekampagne steht und fällt.

Die Zahl der Definitionsvorschläge für «Werbung» in den Sozialwissenschaften ist Legion, doch bezüglich eines ihrer Aspekte herrscht Übereinstimmung: Werbung wird durchgehend als Beeinflussungsversuch verstanden,<sup>73</sup> und zwar zu einer vom Werbenden erwünschten Handlung, die er in den Interessensfokus des Umworbenen zu rücken versucht: «Innerhalb der Vielzahl möglicher Kognitions- und Handlungsobjekte des Alltags leistet Werbung also immer die kommunikative Fokussierung auf einen bestimmten Anlass, den sie als für ihre Rezipienten handlungsrelevant deklariert.»<sup>74</sup> Dafür muss Werbung begründen, weshalb der Rezipient diese Handlung vornehmen soll. Unter Bezug auf Thomas Luckmanns Terminologie kann Werbung damit als kommunikative Gattungsform bezeichnet werden, die das «*kommunikative* Sonderproblem der Erklärung und Rechtfertigung der Hand-

<sup>72</sup> «The most important decision in message construction is what kind of persona to use, for messages can be expressed by whatever persona type is deemed most effective.» Stern (1994) 10.

<sup>73</sup> «Werbung wird über Fächergrenzen hinweg übereinstimmend als ein Beeinflussungsmechanismus beschrieben.» Borchers (2014) 109. «Werbung ist ein geplanter Kommunikationsprozess und will gezielt Wissen, Meinungen, Einstellungen und/oder Verhalten über und zu Produkten, Dienstleistungen, Unternehmen, Marken oder Ideen beeinflussen.» Siegert (2010) 28. «Unter Werbung versteht man all jene geplanten Kommunikationsprozesse, bei denen arbeitsteilig durch die entgeltliche Produktion und Distribution von Medienangeboten zwangfrei, mit wiederholbarem Erfolg und in aller Regel erkennbar bei den Mitgliedern spezifischer Werbezzielgruppen kontingente Beweggründe (Wissen, Meinungen, Einstellungen, Emotionen, Verhalten und/oder Handeln) systematisch beeinflusst werden sollen.» Zurstiege (2007) 14.

<sup>74</sup> Krallmann/Scheerer/Strahl (1997) 208. So auch Jens Woelke (2004) 121: «Werbung versucht, andere Kommunikationspartner zu beeinflussen, sodass diese die kommunizierte Eigenperspektive und die damit in der Regel verknüpften Handlungsanweisungen übernehmen.»

lungsrelevanz eines bestimmten Anlasses [löst], indem sie ihn als Bestandteil eines gesellschaftlich institutionalisierten Sinnzusammenhangs, nämlich als Objekt gesellschaftlich vorgeprägter Bewertungsschemata inszeniert [...].»<sup>75</sup> Ein solcher Sinnzusammenhang braucht gar nicht realiter zu bestehen, weshalb Dieter Krallmann et al. in diesem Zusammenhang von einer «kommunikativen Inszenierung» sprechen.<sup>76</sup>

Mit der Perspektive auf Werbung als Kommunikation erhöht sich der Komplexitätsgrad ihrer Analyse, «weil die Grösse ‚Sender‘ komplex ist; weil bei der Rezeption von Werbung auch eine Rolle spielt, gegen welche Konkurrenz sich ein Werbeangebot durchzusetzen hat; weil der Werbeinhalt mit seiner jeweiligen sprachlichen und visuellen Form in Beziehung gesetzt werden muss; weil für die Gestaltungsspielräume von Werbung die verwendeten Medien [...] relevant sind; weil Kaufentscheidungen und Markenpräferenzen der Verbraucher auch in Abhängigkeit davon zustande kommen, wie sich der Freundes- und Familienkreis entscheidet und welche Empfehlungen von «Orientierungspersonen» im jeweiligen sozialen Umfeld [...] kommen [...].»<sup>77</sup> Parameter wie «Konkurrenz», «Medium» und «Orientierungspersonen» werden uns in dieser Arbeit wiederholt beschäftigen. Als «Orientierungspersonen» begegnen uns im Kapitel 2.3.2 prominente Gäste in Nola, die Paulinus als *Testimonials* inszeniert, die seine Leser zu einem Besuch des Pilgerzentrums mo-

<sup>75</sup> Krallmann/Scheerer/Strahl (1997) 214. Luckmann (1986) 205 anerkennt auch den Gewinn einer solchen Perspektive für historische Untersuchungen: «Aus einer darauf aufbauenden Analyse der sozialstrukturellen Einbettung, der gesellschaftlichen Bedingungen und Folgen typischer, (vor allem auch) an Gattungsmustern ausgerichteter kommunikativer Vorgänge in einer Gesellschaft liessen sich im historischen und interkulturellen Vergleich recht wichtige Einsichten in die kommunikative Dimension des Aufbaus, der Aufrechterhaltung und des Wandels gesellschaftlicher Ordnungen gewinnen.»

<sup>76</sup> «Um die Einseitigkeit der Konstruktion eines solchen legitimatorischen Sinnzusammenhangs hinsichtlich des jeweils werberelevanten Anlasses zu kennzeichnen, lässt sich hier vielleicht treffend von der kommunikativen *Inszenierung* eines Zusammenhangs zwischen dem jeweiligen Anlass und gesellschaftlich institutionalisierten Bewertungsschemata sprechen.» Krallmann/Scheerer/Strahl (1997) 214. Betrachtet man Werbung als kommunikative Gattung Luckmann'scher Prägung, so enthüllt sich eine weitere Funktion, die Werbung innerhalb der Gesellschaft erfüllt: Dadurch, dass sie die Fülle an Handlungs- und Kommunikationsmöglichkeiten einschränkt, bewirkt Werbung eine Entlastung für die interagierenden Akteure. Nils Borchers führt dies unter Zuhilfenahme Luhmann'scher Terminologie folgendermassen aus: «Ego kann einen Appell nur verstehen, wenn sie (sic!) die hervorgehobene Anschlussoption als eine Auswahl aus einem Möglichkeitshorizont, mithin als kontingent, begreift. Dann gibt die Werbung einen Hinweis, wie man entscheiden könnte (und aus der Sicht des Werbenden: sollte), um Sinn in einer Anschlusshandlung zu fixieren. Sie ist eine typisch moderne Lösung des Problems der Komplexitätsreduktion in der Gegenwart, weil sie gerade erst vor dem Hintergrund entsteht, dass man mehr als eine Handlungsalternative erkennt. Das schließt nicht aus, dass auch in vormodernen Gesellschaften gewonnen wurde. Bloß war hier der Anwendungsbereich der Werbung ungleich geringer.» Borchers (2014) 299. Der letzte Satz dieses Zitates hielt einer ernsthaften Überprüfung wohl schwerlich stand. Vgl. Aiaß (2011) 278.

<sup>77</sup> Janich (2013) 41.

tivieren sollen. Dass Paulinus sich nicht nur der Medien Brief (Kapitel 4.3.2) und Gedicht (Kapitel 4.2.1) bedient, sondern dass auch die Bauten und ihre Ausstattung dem Besucher eine wohlüberlegte Botschaft vermitteln, wird im Kapitel 2.2 deutlich werden. Die Konkurrenz, die Nola in anderen Pilgerorten und Felix in anderen Märtyrern hatten, wird in den Kapiteln 2.1.1 und 3.1.1 diskutiert.

Gerade das Phänomen Konkurrenz spielt für das Verständnis von Paulinus' Werbestrategie eine zentrale Rolle, und es lohnt sich, die Beziehung eines Werbenden zur Konkurrenz zu klären. Fragen wir uns, weshalb Werbung betrieben wird, so ergeben sich zwei Gründe: Entweder muss beim potenziellen Konsumenten erst ein Bedürfnis nach einem Produkt geweckt werden oder aber das Bedürfnis besteht bereits, doch neben dem eigenen Produkt sind weitere, ähnliche im Angebot – es herrscht Konkurrenz. Jeder Werbetreibende verfügte gerne über ein alternativloses Produkt. Dass das jedoch selten bis nie der Fall ist, zwingt ihn, Werbung zu machen. Dies wiederum versetzt ihn in die paradoxe Situation, dem Umworbenen eventuell überhaupt erst bewusst zu machen, dass es Alternativen gibt, zwischen denen er sich entscheiden kann. Ein ähnlicher Mechanismus läuft ab, wenn er sich bemüht, ein noch schlummerndes Bedürfnis zu wecken. Es kann nämlich gut sein, dass der Umworbene sich zwar zur entsprechenden Handlung motivieren lässt, dabei aber das Konkurrenzprodukt wählt, und der Werbende damit seinem Konkurrenten in die Hände spielt. Er macht den potentiellen Konsumenten auf die Konkurrenz aufmerksam, gegen die er sich schliesslich wieder wehren muss.<sup>78</sup> So konnte Paulinus' Plädoyer für die Macht von Reliquien (Kapitel 3.1.3) seine Leserinnen und Leser durchaus zum Pilgern motivieren – ob sie dann aber just das kleine Nola wählten oder nicht doch einen bekannteren Pilgerort wie Rom oder Mailand, die von Gallien aus erst noch schneller erreichbar waren, steht auf einem anderen Blatt. Wie Paulinus auf diese Problematik reagierte, wird im Kapitel 2.1 besprochen.

Dass Konkurrenz eine notwendige Bedingung für das Auftreten von Werbung sei, implizieren die meisten Definitionsvorschläge. So überlegt Nils E. Borchers, dass «sich Werbung als ein grundlegender sozialer Mechanismus identifizieren [lässt], der potenziell überall dort vorgefunden werden kann, wo eine Auswahl getroffen werden muss und Akteure Präferenzen für bestimmte Möglichkeiten besitzen.»<sup>79</sup> Da-

<sup>78</sup> «Indem die Werbung vorschlägt, eine bestimmte Partei zu wählen, einen bestimmten Menschen zu lieben oder ein bestimmtes Haargel zu kaufen, führt sie vor Augen, dass überhaupt Alternativen bestehen. So erschafft Werbung Kontingenz. Gerade dort, wo Routinen bestehen, ist dieses Erschaffen von Kontingenzwahrnehmung sogar das vordringliche Ziel der Werbung. [...] Indem Werbebotschaften insgesamt Alternativen aufzeigen, handeln sie sich jedoch das Problem ein, dass sie zunächst Kontingenz als Voraussetzung des Erfolgs erschaffen müssen, diese Kontingenz aber eigentlich gleich wieder vernichten wollen. Das kann nicht klappen, denn die vorgeschlagene Handlung muss sich nun mit ihren Alternativen vergleichen lassen. Auch die Werbung wird die Geister, die sie rief, nicht wieder los.» Borchers (2014) 300.

<sup>79</sup> Borchers (2014) 191f.

bei muss «Werbung» jedoch abgegrenzt werden gegenüber anderen Möglichkeiten, einen Menschen zu Handlungen zu veranlassen, die einem Akteur wünschenswert scheinen, zum Beispiel vom Befehl (der durch Androhung von Sanktionen wirkt) oder von der Empfehlung (die einem altruistischen Motiv entspringt). Werbung unterscheidet sich vom Befehl dadurch, dass sie keinen Zwang ausüben kann: Der Rezipient ist in seiner Entscheidung grundsätzlich frei. Doch auch wenn Werbung per definitionem über keine Sanktionsmöglichkeiten verfügt, so heisst das noch lange nicht, dass sie dem Empfänger nicht mitunter solche vorgaukelt, seien es nun positive oder negative.<sup>80</sup> Versteht man «Sanktion» *stricto sensu* als «Zwangsmassnahme», so spricht man hier wohl korrekter von «Konsequenzen».<sup>81</sup> Solche von Paulinus in Aussicht gestellte Konsequenzen begegnen uns positiv in den Kapiteln 3.2 und 3.3: Wer dem heiligen Felix seine Referenz erweist, der darf sich eines mächtigen Schutzherrn im Himmel rühmen, der ihn auch beim Jüngsten Gericht nicht im Stich lassen wird. Wer seine Reise so plant, dass er zum Fest am 14. Januar in Nola anwesend ist, wird zudem Zeuge von spektakulären Exorzismen und Heilungen; ausserdem ist die Chance gross, dass er andere einflussreiche Christen und Christinnen trifft und sich mit ihnen vernetzen kann (Kapitel 2.3). Im Kapitel 4.3 schliesslich werden profanere Vorteile wie Paulinus' zuverlässige Unterstützung seiner Klientinnen und Freunde besprochen. Wer dagegen zu träge ist, sich nach Nola zu bemühen, dem drohen herbe Konsequenzen. Sie sind Gegenstand des Kapitels 4.1.2, wo das Jüngste Gericht Thema sein wird, während in den Kapiteln 4.1.3 und 4.1.4 Paulinus Möglichkeiten vorstellt, die entscheidende Prüfung unbeschadet zu bestehen.

Von der Empfehlung wiederum unterscheidet sich Werbung dadurch, dass dem Werbenden aus dem Erfolg seiner Bemühungen ein – wie auch immer gearteter – Vorteil entspringt. In Paulinus' Fall irritiert dieser Aspekt der Definition, weil er dem christlichen Anspruch zuwiderläuft, selbstlos Gott und den Nächsten zu dienen. Und doch wird bei eingehender Betrachtung klar, dass Paulinus das Felix-Heiligtum auch aus eigenem Interesse förderte und bewarb. Nur schon die finanziellen Investitionen in Nola dienten seinem Vorteil, denn Vermögensaufgabe

<sup>80</sup> «Entweder [wird] ein erstrebenswertes Erlebnis in Aussicht [ge]stellt, wenn man das Angebot wahrnimmt und verwendet [...]. Oder es droht ein vermeidenswertes Ereignis, sofern man das Angebot ausser Acht lässt und darauf verzichten zu können glaubt.» Hellmann (2003) 242.

<sup>81</sup> Nur wer Autorität hat, kann Sanktionen verhängen. Jochen Möckelmann und Sönke Zander sprechen der Werbung diese Autorität zwar ab, schreiben ihr jedoch die Inszenierung von Autorität zu: «Man täuscht Autorität vor, indem man in autoritärer Weise redet, und baut auf die suggestive Wirkung des Befehlstons, die vielleicht wirklich bei einem Teil der Angesprochenen eine Art Gehorsamsreflex auszulösen vermag.» Möckelmann (1978) 45. Auch Gerald R. Miller spricht von indirektem Zwang, den Persuasion auszulösen versucht: «It follows that much persuasive discourse is indirectly coercive; that is, the persuasive effectiveness of messages often depends heavily on the credibility of threats and promises proffered by the communicator.» Miller (2013) 71.

und christliche *Euergesia* beförderten direkt das persönliche Seelenheil.<sup>82</sup> Paulinus ging davon aus, dass, wer Menschen für Christus gewinne, am Jüngsten Tag von diesem Verdienst profitieren werde.<sup>83</sup> Solche Interessen waren nicht finanzieller Natur und in moralischer Hinsicht keineswegs verwerflich – Interessen waren sie gleichwohl. Als Spross einer wohlhabenden und einflussreichen Familie hatte Paulinus überdies ein ausgeprägtes Standesbewusstsein, das nach seiner Konversion weiterbestand: Seine Herkunft, Ausbildung und Begabung riefen nach einem prominenten Platz für ihn auch in der asketischen Gemeinschaft. Die Art und Weise, wie er über sich selbst als Dichter, *Euerget* und *Patronus* spricht, zeigt, dass dieses Selbstverständnis durch seine Neuorientierung kaum tangiert wurde. Das Ziel seines Strebens war ein anderes geworden, erschien gleichsam in eine himmlische Dimension transponiert – den aristokratischen Gestus behielt er bei. «Nola» und «Felix» verknüpfte er so eng mit dem eigenen Namen, dass ihr Ruhm direkt auf ihn zurückfiel. Nach seiner Konversion sehen wir Paulinus' *persona* als Teil von zwei Systemen: dem christlich-aristokratischen und dem christlich-asketischen. Es ist die Teilhabe an diesen beiden Systemen, die bei der Leserin, dem Leser von Paulinus' Texten zuweilen für Irritation sorgt.

Für die vorliegende Arbeit definiere ich «Werbung» deshalb wie folgt:

«Werbung ist der Versuch, die Ausführung einer aus eigenem Interesse vorgeschlagenen Handlung zu motivieren, wobei positive und/oder negative Konsequenzen suggeriert werden, die aus der Ausführung bzw. Unterlassung dieser Handlung erwachsen.»

Diese flexible Definition kann sowohl für philologische als auch geschichtswissenschaftliche Arbeiten fruchtbar gemacht werden, wobei gerade die konkrete zeitgeschichtliche Verortung des Werbephänomens interessiert: «Neuere, fokussierte Werbegeschichten sind in der Lage, spezifische Formen der Werbekommunikation in ihren historischen Kontext einzuordnen und so zu erklären.»<sup>84</sup> Denn so kann – anstelle von einer blossen Beobachtung und Aufzählung von Werbephänomenen – konkrete Werbekommunikation auf ihre historische Bedingtheit hin analysiert werden, wobei jedoch beachtet werden muss, dass die Erforschung von Werbung in besonderem Masse von den Schwierigkeiten betroffen ist, die diachrone Untersuchungen mit sich bringen. So warnt Nina Janich: «Werbung ist eine Form von Kommunikation, die in ihren Inhalten extrem abhängig ist von Zeitströmungen und modischen Trends, also von der jeweiligen aktuellen gesellschaftlichen Situation. Die angemessene Interpretation [...] hängt daher davon ab, ob die ausser-

<sup>82</sup> Das Kapitel 4.1.4 befasst sich ausführlich mit diesem Aspekt des Vermögensverzichts und bespricht entsprechende Aussagen, so z. B. die Vorstellung von himmlischen Zinsen, die anhäuft, wer sein irdisches Vermögen in den Dienst Christi stellt.

<sup>83</sup> Vgl. Kapitel 4.3.2.

<sup>84</sup> Borchers (2014) 76.

sprachlichen Bezüge und Anspielungen richtig erkannt werden.»<sup>85</sup> Die Hoffnung, von Werbung als Quelle wiederum auf die Disposition der von ihr angesprochenen Gesellschaft(sgruppe) zu schliessen, ist daher nur berechtigt, «sofern man ihre Selektions- und Konstruktionsprinzipien kennt und berücksichtigt.»<sup>86</sup> Deshalb werden wir im Kapitel 4.2.1 das Spannungsfeld betrachten, indem sich Paulinus als klassisch gebildeter, christlicher Autor bewegt, und im Kapitel 4.2.2 mit an christliche Überzeugungen adaptierten «Musenanrufen» ein prägnantes Beispiel seines Umgangs mit dem klassischen literarischen Erbe untersuchen. Im Kapitel 4.3.2 werden wir uns dem Brief als einem typisch aristokratischen Medium annähern.

Wollen wir der obengenannten Definition von Werbung Genüge tun, so müssen wir zuallererst nach der Handlung fragen, die Paulinus bei seinen Adressaten motivieren will. Gleichgültig, ob er von den prächtigen Bauten in Nola schwärmt, die gute Lage des Pilgerortes preist oder die Verdienste des heiligen Felix in Szene setzt: Paulinus will, dass die Empfängerinnen und Empfänger seiner Korrespondenz zu ihm nach Kampanien kommen. Der Zweck seiner Werbung ist die Pilgerreise nach Nola. Die Aufforderung, Nola mit seinen Reliquien des heiligen Felix und anderer Märtyrer zu besuchen, um das übergeordnete Ziel der ewigen Seligkeit zu erlangen, könnte nun aber auch einfach die Empfehlung eines wohlmeinenden Christen sein; laut unserer Definition muss jedoch ein eigenes Interesse vorliegen, um von Werbung sprechen zu können. Inwiefern dies der Fall ist, wird die vorliegende Arbeit differenziert und aus verschiedenen Blickwinkeln aufzeigen. Grundsätzlich kann aber bereits hier festgestellt werden: Paulinus investierte nicht nur die Hälfte seiner Lebenszeit, sondern auch den grössten Teil seines Vermögens in Nola und hoffte auf Profit – nicht in Form von monetären Zinsen, sondern in Form eines gelingenden Projektes, d. h. der erfolgreichen Etablierung Nolas als Pilgerort, und damit verbunden gesellschaftliche Anerkennung im Diesseits und ewiges Leben im Jenseits.

#### 1.4.4 Modell

Die vorliegende Arbeit will werbende Elemente bei einem einzelnen Autor sichtbar machen, dessen Corpus aus Briefen und Gedichten besteht, die nicht in erster Linie Werbetexte sind und die deshalb grundsätzlich mit den Instrumenten analysiert werden müssen, die die klassische Philologie für die betroffenen Genres zur Verfügung stellt.<sup>87</sup> Um jedoch darüber hinaus die werbenden Elemente verbindlich

<sup>85</sup> Janich (1999) 203.

<sup>86</sup> Zurstiege (2007) 150.

<sup>87</sup> Zu nennen sind der Brief als typisches Kommunikationsmedium der Aristokratie (Kapitel 4.3.2) und das Natalicium, aber auch das Propemptikon, das Epithalamium und die Consolatio (Kapitel 4.2.3).

zu analysieren und zu zeigen, wofür Paulinus wirbt und wie er das tut, werde ich mit den vier Dimensionen *Ziel*, *Zweck*, *Mittel* und *Weg* arbeiten.<sup>88</sup>

Das allem übergeordnete *Ziel* von Paulinus' Werbung ist die ewige Seligkeit – seine eigene und die seiner Adressatinnen und Adressaten. Sie alle sollen am Jüngsten Tag vor Gottes Gericht bestehen. Dies muss er den Empfängern seiner Briefe und Gedichte, die alle Christen sind, nicht erst beliebt machen; es ist auch ihr erklärter Wunsch, ins Himmelreich einzugehen. Was Paulinus jedoch explizieren, begründen und bewerben muss, ist die Handlung, die nach seiner Überzeugung dieses Ziel befördert: Durch den Besuch in Nola den heiligen Felix als Patronus zu gewinnen, der sich bei Christus für seine Klienten einsetzt.<sup>89</sup> Dies ist der konkrete *Zweck*, wozu Paulinus wirbt, und er sucht ihn mit *visuellen*, *mündlichen* und *schriftlichen Mitteln* zu erreichen.

*Visueller* Natur sind die Investitionen, die er an Ort und Stelle in Nola tätigt, die prächtigen Bauten und die grosszügige Infrastruktur. Sie wirken jedoch nur auf den, der sich bereits in Nola befindet. Über zehn Jahre lang liest Paulinus jeden 14. Januar ein neues Natalicium am Fest des heiligen Felix vor. Doch diese Rezitation hört nur, wer zugegen ist. Um die abwesenden Adressatinnen und Adressaten zu erreichen, greift Paulinus zum *schriftlichen Mittel* des Briefes und lässt auch seine *Natalicia* per Post einer entfernten Empfängerschaft zukommen.

Der *Weg* schliesslich, über den Paulinus die Adressaten erreicht, ist der Text selbst, ist die Rhetorik, nach deren Vorgaben er seine Briefe und Gedichte verfasst und die er dafür einsetzt, die Leser zu überzeugen. Werbung und Rhetorik verfolgen ja grundsätzlich dasselbe Ziel: Auch eine Rede will letztendlich beeinflussen und überzeugen.<sup>90</sup> Cicero formuliert dieses Ziel kurz und prägnant: *erit igitur eloquens [...] is qui in foro causisque civilibus ita dicet, ut probet, ut delectet, ut flectat*,<sup>91</sup> wobei *probare* und *delectare* im Dienst von *flectere* stehen. Diese Rhetorikmittel werden eingesetzt, *ut attentos, ut dociles, ut benivolos auditores habere possimus*.<sup>92</sup> Dieselben

<sup>88</sup> Diese Unterscheidung lehnt sich an Nina Janichs «pragmatische Herangehensweise an Werbekommunikation» an, die zwischen *Mittel* und *Zweck* unterscheidet und die *Mittel* als Interessensgebiet der pragmatischen Sprachwissenschaft nennt; vgl. Janich (2012a) 215f.

<sup>89</sup> Vgl. dazu Rutschmann (2018) 371: «Fernziele, auch wenn sie noch so lohnend sind, üben eine geringe Kraft auf das Verhalten in der Gegenwart aus. Hingegen: Das Verhalten in der Gegenwart, nämlich sich jetzt auf den Prozessweg begeben, ist die Voraussetzung dafür, dass das Fernziel je erreicht wird.»

<sup>90</sup> «Die Umwerbung des Publikums ist ein essentiell rhetorisches Bestreben: der Versuch zielgerichteter, zwangsfreier Einflussnahme, motiviert durch die menschliche Wahlfreiheit angesichts zukünftiger Möglichkeiten.» Lehn (2011) 11. Vgl. zum Thema «Rhetorik in der Werbung» auch Janich (2013) 191–195.

<sup>91</sup> «Über Beredsamkeit wird also der verfügen, der in der Öffentlichkeit und in Privatangelegenheiten so spricht, dass er [sein Anliegen] glaubhaft macht, dass er unterhält und [die Zuhörer] umstimmt.» Cic. Or. 21,69.

<sup>92</sup> «damit wir aufmerksame, un gewogene, wohlwollende Zuhörer haben können.» *Rhet. Her.* 1,6.

Ziele liegen auch den meisten Modellen zur Werbeanalyse zugrunde, so zum Beispiel dem Modell von Hartmut Stöckl, der eine siebenteilige Aufschlüsselung des persuasorischen Prozesses vorschlägt.<sup>93</sup> Gerade durch ihre Nähe zu den Mechanismen der Rhetorik scheint mir sein Modell geeignet, um die Passagen von Paulinus' Texten zu untersuchen, in denen er für die obengenannten Zwecke wirbt. Ich verkürze sie um zwei Elemente<sup>94</sup> und werde mit den folgenden fünf Funktionen von Werbung arbeiten:

- *Aufmerksamkeit und Interesse aktivierende Funktion*: Nicht nur die Aufmerksamkeit des Rezipienten muss geweckt werden, sondern auch sein Interesse; er muss dazu gebracht werden, den Inhalt der Werbekommunikation als für ihn relevant einzustufen. Um mit Crassus aus Ciceros Dialog *De oratore* zu sprechen: Die Werbung muss so konzipiert sein, *ut iis qui audient illud quod augebimus, quantum efficere oratio poterit, tantum esse videatur*.<sup>95</sup> Diese Funktion bedient Paulinus, wenn er aufzeigt, wie gut erreichbar Nola ist (Kapitel 2.1.3) und welche Infrastruktur das Pilgerzentrum bietet (Kapitel 2.2), wenn er exquisite Details seiner Bauten herausgreift und sie anschaulich beschreibt, aber auch, wenn er erzählt, wie Felix als Patronus den Menschen beisteht und sich für sie einsetzt (Kapitel 3.2).
- *Verständnisfunktion*: «Der Hauptinhalt der Textbotschaft soll rational und emotional nachhaltig begriffen werden.»<sup>96</sup> Crassus formuliert das kurz und bündig: *neque vero, qui non dicat quod intellegamus, hunc posse quod admirerur dicere*.<sup>97</sup> Passagen, in denen Paulinus den Vorteil von Kirchenfesten darlegt (Kapitel 2.3.1), den Mechanismus von Reliquien erklärt (Kapitel 3.1.3) oder die Möglichkeit erläutert, mit klassischen Mitteln christliche Dichtung zu schaffen (Kapitel 4.2.1), sind dieser Funktion von Werbung geschuldet.
- *Akzeptanzfunktion*: «Akzeptanz äussert sich in der Übernahme (bzw. Übernahmebereitschaft) bestimmter Ideen, Behauptungen und Formulierungen des öffentlichen Diskurses in den privaten Diskurs des Rezipienten.»<sup>98</sup> Werbebotschaften basieren immer auf Annahmen oder Behauptungen; so stützt sich z. B. ein Grossteil von Paulinus' Werbekommunikation auf die Annahme, dass

<sup>93</sup> Stöckl (2011) 252; ausführlicher beschrieben bereits bei Stöckl (1997) 71–75. Vgl. auch die Erläuterung dazu bei Janich (2012a) 220f.

<sup>94</sup> Stöckl führt ausserdem eine *vorstellungsaktivierende Funktion* und eine *Ablenkungs- bzw. Verschleierungsfunktion* an. Erstere rechne ich hier zur *Attraktivitätsfunktion*, da die Attraktivität von Paulinus' werbenden Passagen vor allem in der lebendigen Schilderung von Anekdoten besteht. Letztere scheint mir für die vorliegende Arbeit nicht fruchtbringend.

<sup>95</sup> «dass denen, die uns zuhören, das, was wir als wichtig darstellen, auch so wichtig zu sein scheint, wie es die Rede bewirken kann.» Cic. *De orat.* 3,53,202.

<sup>96</sup> Stöckl (1997) 72.

<sup>97</sup> «Wer nicht so spricht, dass wir es verstehen, der kann auch nichts sagen, was wir bewundern.» Cic. *De orat.* 3,10,38.

<sup>98</sup> Stöckl (1997) 73.



Reliquien Wunderkraft innewohne und es sich deshalb lohne, Pilgerreisen zu unternehmen (Kapitel 3.1.3). Akzeptiert der Rezipient diese Behauptung nicht, fällt die ganze Botschaft in sich zusammen.<sup>99</sup>

- *Retentionsfunktion*: Zwischen dem Moment, in dem der Rezipient die Kommunikation empfängt, und dem Moment, in dem er zu einer von ihr beeinflussten Tat schreiten kann, liegt unter Umständen viel Zeit. Vergisst er die Botschaft gleich wieder, so wird es nie zur gewünschten Handlung kommen. Zentrale Aussagen über Felix und über seine eigene Person wiederholt Paulinus deshalb regelmässig: Ein Beispiel dafür sind Felix' Status als Märtyrer (Kapitel 3.1) und Paulinus' Vermögensverzicht (Kapitel 4.1.4).
- *Attraktivitätsfunktion*: Sie zielt darauf ab, «ein Kommunikat so zu gestalten, dass dessen Dekodierung bzw. Rezeption beim Leser intellektuelles Vergnügen, Lust an der Semiose und Spass wie auch Unterhaltung vermittelt.»<sup>100</sup> Paulinus' Werbung bedient diese Funktion konkret immer da, wo er eine Wundertat des Felix herzergreifend (z. B. die Rückkehr gestohlener Rinder<sup>101</sup>), spannend (z. B. den Diebstahl eines Leuchters aus der Basilica Nova<sup>102</sup>) oder grotesk (z. B. die Heilung von Besessenen<sup>103</sup>) gestaltet. Ganz grundsätzlich aber trägt die Form (in unserer Terminologie also der *Weg*) vor allem der in Versform verfassten *Natalicia per se* zur Attraktivität seiner Werbung bei.

Bei der Diskussion ausgewählter Passagen in Paulinus' Texten werden die Aussagen nicht nur auf diese Funktionen hin, sondern auch auf ihre Mikrostruktur zu untersuchen sein: «Wollen wir beschreiben, wie Stilwirkungen innerhalb eines persuasiven Textes instrumentalisiert werden, so muss der in einem Text ablauf-

<sup>99</sup> Lijiang Shen und Elisabeth Bigsby sprechen in diesem Zusammenhang von *data* oder *evidence*, die der Werbende zur Verfügung stellt, um den Umworbenen zu überzeugen. «All persuasive messages advocate a particular position with the goal of getting the receivers to think or behave a (sic!) particular way. The advocacy, therefore, more or less states a claim that the source expects the receivers to accept as true [...], or actions for them to enact [...]. Data is therefore the basis for persuasion and consists of evidence such as factual information and the reasoning behind the claim. Data are linked to the claim by a warrant, which legitimizes the claim by demonstrating that the data are relevant. This model of argument suggests that the strength, as well as type of evidence presented to support the message advocacy, may directly impact message effectiveness.» Shen/Bigsby (2013) 21.

<sup>100</sup> Stöckl (1997) 75. Dafür, dass Attraktivität ein wichtiger Erfolgsfaktor für Werbung ist, werden verschiedene Erklärungen geboten: Einerseits stellt sie einen Reiz dar, der die Aufmerksamkeit der Rezipientin, des Rezipienten erhöht; andererseits können die positiven Gefühle, die durch sie ausgelöst werden, die Beschäftigung mit dem Inhalt der Werbung intensivieren und darüber hinaus die Erinnerungswerte an die Werbebotschaft verlärgern; vgl. Gierl/Praxmarer (2000) 26.

<sup>101</sup> S. Kapitel 3.2.2.

<sup>102</sup> S. Kapitel 2.2.3.

<sup>103</sup> S. Kapitel 3.3.2.

fende persuasive Prozess in einzelne Teilschritte bzw. -funktionen aufgegliedert werden. Die verschiedenen Stilelemente, Struktur- und Sinntypen können dann in ihren Wirkungsdimensionen auf die unterschiedlichen persuasiven Funktionen bezogen werden.»<sup>104</sup>

Dass wir Paulinus' Texte auf ihre Werbefunktionen untersuchen, zielt nicht darauf ab, die Aufrichtigkeit seiner Aussagen in Zweifel zu ziehen: «Statt vor Manipulation zu warnen, [...] und nichtinformativ Werbung moralisch zu verurteilen, könnte sprachwissenschaftlich begründete Aufklärung darin liegen, möglichst wertungsfrei die werbesprachlichen Überzeugungsstrategien zu beschreiben, den intentionalen Charakter von Werbung zu betonen, die Inszeniertheit ihrer Sprache bewusst zu machen und auf die Selektivität und Subjektivität der Produktinformationen hinzuweisen.»<sup>105</sup> Werbung haftet stets der Makel der Manipulation und der Unaufrichtigkeit an – manchmal zu Recht, manchmal zu Unrecht. Doch dass diese Arbeit Paulinus Werbeabsichten unterstellt, heisst in keiner Weise, dass sie ihm den Glauben an seine eigenen Argumente oder eine aufrichtige Gesinnung abspricht: «Auch die ehrlichste und beste Absicht bedarf unter [...] Umständen nicht nur der Mitteilung oder Darstellung, sondern auch des Werbens für sie und/oder des Umwerbens von anderen.»<sup>106</sup>

## 1.5 Letzte Bemerkungen

Wenig bleibt noch zu sagen, bevor wir uns nach Nola begeben: Paulinus' Briefe zitiere ich nach Wilhelm von Hartels Edition, seine Gedichte jedoch nach Franz Dolvecks Ausgabe von 2015. Auch die Ep. 16 wird nach Dolveck zitiert, da sie Teil seiner Edition ist; der Protrephtikos an Licentius (Ep. 8) dagegen fehlt bei Dolveck und wird deshalb nach Hartel zitiert. Auch das C. 6, das Dolveck aus seiner Edition ausschliesst, wird nach Hartel zitiert.

Sämtliche Zitate – lateinische, griechische, seien sie von Paulinus oder von anderen Autoren – werden zusätzlich zum Original in Übersetzung geboten; wo moderne deutsche Übersetzungen vorliegen, bediene ich mich ihrer.<sup>107</sup> Alle Übertragungen von Paulinus' Texten aber stammen von mir; die *Carmina* liegen nur vereinzelt in deutscher Übersetzung vor, und die deutsche Übersetzung, die Matthias Skeb von den Briefen angefertigt hat, ist zwar für ihre Genauigkeit zu loben, wird aber gerade aufgrund ihrer Worttreue der flüssigen Sprache des Autors an vielen

<sup>104</sup> Stöckl (1997) 68.

<sup>105</sup> Janich (2013) 47.

<sup>106</sup> Willems (2002) 18.

<sup>107</sup> Die Übersetzungen ziehen auf keinen Fall die Sprachfestigkeit der Leserin, des Lesers in Zweifel. Sie sollen vielmehr den Lesefluss erleichtern, wird Paulinus' Duktus doch auch von geübten Latinisten als schwierig empfunden: «[...] verschrobene Wortstellung erschwert die Lektüre.» RE 18/2,2350.

Stellen nicht gerecht. Ob meine Version die bessere ist, mag die Leserin, der Leser entscheiden – ich habe mein Bestes getan, dass Paulinus in der vorliegenden Arbeit mit *einer* Stimme spricht und mich dabei nach der Eleganz und dem Wortwitz des Originals gestreckt. Gewiss ist mir das hier besser, dort schlechter gelungen.

Dass ich mich um eine geschlechtergerechte Sprache bemühe, die die Leserin, den Leser vielleicht manchmal stolpern lässt, ist weniger der Political Correctness geschuldet als der Einsicht, dass sie die historische Realität spiegelt: Paulinus schrieb seine Briefe an Männer und Frauen, und auf Pilgerreise waren nicht nur Männer, sondern auch viele Frauen unterwegs. Eine Sprache, die nur von Lesern, Besuchern und Pilgern spricht, zeichnet eine Welt, in der Frauen abwesend sind oder höchstens als Statistinnen auftreten. Wie gründlich eine solche Sicht auf die Spätantike die Tatsachen verfälscht, soll ein Beispiel zeigen: Nora Chadwick schreibt über den Reliquienverkehr, in den auch Nola eingebunden war: «[...] for the dedication of the ‚Great Basilica‘ Paulinus sends his friend [i. e. Sulpicius Severus] a fragment of the Cross which St Melania had brought to him from Jerusalem.»<sup>108</sup> Das ist schlichtweg falsch. Melania hatte die Reliquie Therasia geschenkt, nicht Paulinus, und Therasia schickte das Teilchen, das sie von ihrem Splitter abgezweigt hatte, nicht Sulpicius Severus, sondern dessen Schwiegermutter Bassula.<sup>109</sup> Die sprachliche Berücksichtigung beider Geschlechter wird hoffentlich sowohl die Verfasserin als auch den Leser und die Leserin vor solchen Fehleinschätzungen bewahren.

<sup>108</sup> Chadwick (1955) 79f.

<sup>109</sup> Die Episode wird besprochen im Kapitel 4.3.3.

## 2 Werbung für Nola

Lange bevor Paulinus Nola zu seinem Lebensmittelpunkt erkor, hatte das Grab des heiligen Felix Menschen angezogen. Doch so prominente Besucher wie Papst Damasus werden damals die grosse Ausnahme gewesen und auch später, zu Paulinus' Zeiten, geblieben sein.<sup>1</sup> Besucherinnen und Besucher kamen gewöhnlich aus der Stadt Nola und aus dem kampanischen Umland.<sup>2</sup> Nur selten schreibt Paulinus über die einfacheren Menschen am Felixgrab, doch diese wenigen Erwähnungen lassen dennoch darauf schliessen, dass sie sich, von alltäglichen Problemen wie Krankheit oder privatem Misserfolg getrieben, oft an Felix wandten. Wurde ihre Bitte erhört, so erfüllten die Vermögenden ihr Gelübde, indem sie ein Essen für die Armen am Felixgrab sponserten.<sup>3</sup> Ausser zum Erfüllen privater Gelübde strömten sie vor allem zum Todestag des Heiligen in Scharen herbei, denn Jahrestage fungierten stets auch als Volksfeste mit all ihren etwas profaneren Attraktionen.

Paulinus konnte also auf den Ruf bauen, den Felix bereits vor seiner Ankunft in der Region genossen hatte. Seine Ambitionen zielten aber höher: «Back in Nola, Paulinus aspired to put Cimitile on the map of prominent pilgrimage sites and even to make it one of the holy cities of the Christian West.»<sup>4</sup> Wie er dieses Ziel mit seinen Briefen und Gedichten zu befördern suchte, ist Thema des Kapitels 2.1. Getreu dem aristokratischen Prinzip der *Euergesia* strebte er ausserdem danach, der Gedenkstätte seinen persönlichen Stempel aufzudrücken. Wie wir im Kapitel 2.2 sehen werden, dachte er bei der Konzeption der Bauten aber durchaus auch an die einfache, weitgehend illiterate Bevölkerung Kampaniens. Und auch der öffentliche Vortrag von Paulinus' *Natalicia* wird zur Attraktivität der Jahresfeste beigetragen haben, indem er ihm eine exklusive Note verlieh.<sup>5</sup> Wenn die meisten Festbesucherinnen und -besucher auch nicht lesen konnten und die literarischen Feinheiten der *Natalicia*

<sup>1</sup> Zu Damasus' Besuch in Nola vgl. Kapitel 3.2.

<sup>2</sup> Paulinus nennt hie und da die Wohnorte der Pilger, die u. a. von Abellinum (Paul. Nol. C. 20,67–69) oder Beneventum (ibid. 312–314) kommen; im C. 14 findet sich eine Auflistung der Städte, aus denen Menschen zum Fest des heiligen Felix kommen; vgl. Kapitel 2.3.2. Zur Situation vor Paulinus' Ankunft vgl. Brown (1981) 55.

<sup>3</sup> So erfahren wir zum Beispiel von einem Bauern, dem seine beiden Zugochsen gestohlen worden waren, und der Felix um deren Wiederbeschaffung bat (Paul. Nol. C. 18,220–450). Wem Felix eine Bitte erfüllt hatte, der brachte ein Schwein oder eine Färsen nach Nola, um damit die Armen dort zu speisen und so sein Gelübde zu erfüllen (id. C. 20,67–72.312–320.389–394). Auf diese Rollen des heiligen Felix als *medicus* und *patronus* wird in den Kapiteln 3.2 und 3.3 ausführlich eingegangen.

<sup>4</sup> van den Hoek (2000) 175.

<sup>5</sup> S. Kapitel 2.3.1.

an sie verschwendet sein mochten: Selbst sie werden realisiert haben, dass sich mit Paulinus ein reicher und hochgebildeter Aristokrat um Nola bemühte und mit seinen materiellen und immateriellen Investitionen das Pilgerzentrum nachhaltig aufwertete.<sup>6</sup>

## 2.1 Nola inclyta

Die christliche Pilgerreise hat ihre Vorläufer einerseits im antiken Griechenland, wo man zu religiösen Festen wie den Olympischen, Pythischen, Isthmischen und Nemeischen Spielen reiste, Zentren wie Epidauros, Pergamon und andere Asklepieia besuchte in der Hoffnung auf Heilung oder in Delphi Apollon eine Frage vorlegte.<sup>7</sup> Andererseits kannte und kennt auch das Judentum die Wallfahrt in Form von Reisen zum Tempel in Jerusalem im Rahmen der Shalosh Regalim und im Besuch der Gräber der Propheten.<sup>8</sup> Zuletzt sind vielleicht auch die ritualisierten (vorchristlichen) Grabbesuche der Römer als Pilgerreise *lato sensu* zu verstehen.<sup>9</sup> Die Forschung ist sich grundsätzlich einig darüber, dass am Anfang allen christlichen Pilgerns die Reise nach Jerusalem an die Wirkungsstätten der neutestamentlichen Protagonisten steht; in einem zweiten Schritt dehnt sich die Wallfahrt auf Orte aus, an denen die Jünger Christi oder Märtyrerinnen und Märtyrer gewirkt haben. Während in den ersten Jahrhunderten die Bemühung der Christen, sich dezidiert von den religiösen Traditionen der polytheistischen Religionen und des Judentums abzugrenzen, und die Erwartung der nahe geglaubten Endzeit die Entwicklung eines christlichen Pilgerwesens hemmten, nahm diese nach dem Toleranzedikt Fahrt auf.<sup>10</sup> Ob bereits die ersten Christinnen und Christen, die nach Palästina reisten, als Pilgernde im späteren Sinne zu verstehen sind, wird in der Forschung kontrovers diskutiert. Ihre Motivation, die Wirkungsstätten Christi aufzusuchen, bestand eher darin, die Orte mit eigenen Augen zu sehen, an denen die Erzählung der Evangelien spielte.<sup>11</sup> Nicht die erste, aber die wirkmächtigste Besu-

<sup>6</sup> «Si Nole devint une des villes saintes de l'Occident, elle en fut redevable surtout à son évêque Paulin, qui consacra son temps, ses biens et son talent poétique à la gloire de S. Félix, pour lequel il avait une tendre dévotion.» Delehaye (1933) 304.

<sup>7</sup> Eine umfassende Studie der griechisch-antiken Wallfahrt hat Matthew Dillon (1997) vorgelegt. Der Vorstellung, dass der antike Heroenkult aber direkter Vorläufer der christlichen Heiligenverehrung gewesen sein soll, widerspricht überzeugend Brown (1981) 5f.

<sup>8</sup> Für eine umfassende Darstellung jüdischer Wallfahrt s. Gitlitz/Davidson (2006).

<sup>9</sup> Saskia Stevens (2017) 160f. argumentiert, diese Besuche wiesen die wichtigsten Kriterien einer Wallfahrt auf: Mobilität, Bildung von sozialer Identität, Interaktion zwischen Besucher und Besuchtem, spezifische Daten der Besuche, kultische Handlungen.

<sup>10</sup> Vgl. Felber (2004) 131. Eine interessante Untersuchung der Entwicklung des christlichen Pilgerns bietet ausserdem Maribel Dietz (2004) 125–134.

<sup>11</sup> Türck (2011) 25. So bereiste Egeria Palästina voller Neugier (*ut sum satis curiosa* Eger. Peregr. 16,3), um Schauplätze vor allem des Alten Testaments, die sie besonders interessierten, zu besuchen (*tamen etiam et illis omnibus sanctis nec sufficio gratias agere, qui meam*

cherin des Heiligen Landes war Konstantins Mutter Helena, die im ersten Viertel des 4. Jh. nach Jerusalem reiste.<sup>12</sup> Mit ihrer Auffindung des Kreuzes stiftete sie Jerusalem und der Christenheit ihre zentrale Reliquie.

Doch waren die bekannten Pilgernden des 4. und 5. Jh. tatsächlich Pilgernde nach heutigem Verständnis, d. h. machten sie sich auf die Reise, um einen bestimmten Ort zu besuchen und danach wieder nach Hause zu kehren? Maribel Dietz zieht diese Annahme in Zweifel: «Early monastic wandering did not necessarily involve going to a particular place, though travel to the Holy Land did have a role to play, but instead stressed a particular state of mind and body – homelessness.»<sup>13</sup> Diese asketische *peregrinatio* ist die Umsetzung von Christi Aufforderung, alles hinter sich zu lassen und ihm nachzufolgen, und in diesem Kontext können viele Reisen der ersten Pilger verstanden werden.<sup>14</sup> Gerade die Entbehrungen und Strapazen, die

*parvitate dignabantur [...] per omnia loca deducere, quae ego semper iuxta scripturas sanctas requirebam.* – «Dennoch kann ich auch all jenen Heiligen nicht genug danken, die sich die Zeit nahmen, [...] meine Wenigkeit zu allen Orten zu führen, nach denen ich den heiligen Schriften gemäss verlangte.» Ibid. 5,12), und Hieronymus rät zur Pilgerreise ins Heilige Land, um die biblischen Geschichten besser zu verstehen: *quomodo Graecorum Heilias magis intelligunt, qui Athenas viderint, et tertium Virgiliti librum, qui Troade per Leucaten, et Acrocerania ad Siciliam, et inde ad Ostia Tiberis navigarint: ita sanctam Scripturam lucidius intuebitur, qui Judaeam oculis contemplatus est, et antiquarum urbium memorias locorumque [...] cognoverit.* – «Wie die Geschichte der Griechen besser versteht, wer Athen gesehen hat, und das dritte Buch der Aeneis, wer von der Troas aus an Leukadia [heute Lefkada, Griechenland] und Akrokeraunia [heute Kepi i Gjuhezes, Albanien] vorbei nach Sizilien und von dort nach Ostia zum Tiber gesegelt ist, so wird die Heilige Schrift mit klarerem Blick lesen, wer Judäa mit eigenen Augen gesehen und die Heiligtümer der alten Städte und Orte [...] kennengelernt hat.» Hier. *Paralip.* praef. = PL 29,423A. S. zu diesem Thema auch Riedweg (1994) 160, der Ps.-Justinus als Tourist versteht, wenn er auf der Insel Pharos nahe Alexandria die Überreste der Hütten besichtigt, in denen die Septuaginta übersetzt worden sein soll.

<sup>12</sup> Von einem «Urtypus der eifrigen Pilgerin und des frommen Pilgers» sprechen Fortner/Rottloff (2000) 80. Dabei ist man sich nicht nur über den Zeitpunkt ihrer Reise nach Jerusalem uneins, sondern auch über ihr Motiv: Die Spekulationen reichen von einer «Sühnefahrt» nach der sogenannten Palastkrise 326 über eine Dankesreise für den Sieg über Licinius 324 bis zu Machtdemonstration und politischer Propaganda; vgl. Fortner/Rottloff (2000) 86. Kenneth G. Holum (1990) 67 stuft Helenas Palästina-reise als klassisches *iter principum* ein.

<sup>13</sup> Dietz (2004) 126.

<sup>14</sup> Zum Beispiel Egeria, Orosius und Bacharius und noch drei Jahrhunderte später auch Wilibald, der Bischof von Eichstätt, der sich laut seiner Biographin Hugeberc ebenfalls aus diesem Grund auf Reisen begab: *cumque ista sedule intus intra mentis volubilitate volvens tractare cepit, qualiter ista cogitatio depromeri [sc. depromi] proferrique poterit in effectum, ut caduca cuncta cosmi istius contemnere sive derelinquere quaeret et non solum temporales terrenarum divitias, sed et patriam et parentes atque propinquos deserere peregrinationisque temptare telluram et ignotas externarum requirere ruras.* – «Ständig erwog er in seinem Innern ohne Unterlass, wie dieser Gedanke in die Tat umgesetzt werden konnte, sodass er alles Hinfällige dieser Welt verachten oder verlassen und nicht nur die vergänglichen

eine lange und gefährliche Reise mit sich bringt, entsöhnen den Pilger. So betont Hieronymus den Schmerz, den Paula gefühlt habe, als sie beim Ablegen ihre Kinder am Pier stehen und ihr zum Abschied winken sah.<sup>15</sup> Ein weiterer Grund für das Verlassen der Heimat ist die Sehnsucht nach einem Leben in Abgeschiedenheit nach dem Vorbild der Anachoreten in Ägypten. *sola – si dici potest – et incomitata ad heremum Antoniorum atque Paulorum pergere gestiebat*, beschreibt Hieronymus Paulas Motivation für ihre Reise nach Palästina.<sup>16</sup> Ein letzter wichtiger und in der Forschung unterschätzter Grund ist das Zusammenkommen mit Gleichgesinnten. Die meisten der frühen Pilgerberichte betonten diesen Aspekt des Reisens: Egeria besuchte an jedem Ort die dort wohnenden *sancti*, unterhielt sich mit ihnen, lauschte ihren Erzählungen und liess sich von ihnen in ihrem Glauben bestärken; eine ganz ähnliche Motivlage finden wir bei Paula und beim Pilger von Piacenza, und auch Palladius sagt von sich, er habe die heiligen Männer und Frauen aufgesucht, um sich von ihnen ihre Erlebnisse berichten zu lassen.<sup>17</sup> Was, wenn also der primäre Grund für viele Pilgerreisen gar nicht spezifische Orte an sich waren, sondern vielmehr die Leute, die man dort treffen konnte? Es lohnt sich auf jeden Fall, die religiös-soziale Komponente der Wallfahrt genauer zu untersuchen. Natürlich spielten dabei Reliquien und heilige Orte eine zentrale Rolle, aber eben vor allem, weil sie als eine

irdischen Reichtümer, sondern auch die Heimat, seine Eltern und Verwandten zurücklassen, sich zu Pilgerstätten und in unbekannte, ferne Länder aufmachen konnte.» Hugeberc, *Vita Willibaldi* 2 = Hugeburc (2011) 12. Vgl. dazu Dietz (2004) 126f. und Türck (2011) 86f.

<sup>15</sup> *torquebantur viscera et, quasi a suis membris distraheretur, cum dolore pugnabat in eo cunctis admirabilior, quod magnam vinceret caritatem.* – «Ihr Innerstes krampfte sich zusammen, und als würden ihr die Glieder ausgerissen, kämpfte sie gegen den Schmerz an. Darin war sie bewunderswerter als alle anderen, weil sie ihre grosse Liebe bezwang.» Hier. *Ep.* 108,6,4.

<sup>16</sup> «Sie sehnte sich danach, alleine – wenn man das so sagen kann – und ohne Begleitung in die Wüste der Antonii und Pauli aufzubrechen.» Hier. *Ep.* 108,6,4.

<sup>17</sup> πολλὰς δὲ πόλεις καὶ πλείστας κώμας, σπήλαιον τε ἄπαν καὶ πάσας σκηνὰς τῆς ἐρήμου τῶν μοναχῶν, περὶ τῆ πορείᾳ περιουσίῃσας θεοσεβείας σκοπῶ μετὰ πάσης ἀκριβείας, ἃ μὲν αὐτὸς ἱστορήσας ἀνεγραψάμην, ἃ δὲ παρὰ τῶν ἁγίων πατέρων ἀκήκοα. – «Während ich viele Städte und die meisten Dörfer, jede Höhle und die Hütten der Wüstenmönche zu Fuss aufsuchte, prüfte ich mit aller Sorgfalt, was ich aufschrieb, sowohl das, was ich selbst in Erfahrung brachte, als auch das, was ich von den heiligen Vätern hörte.» Pallad. *Hist. Laus. prooem.* Zur Überlieferung des Proemiums vgl. Butler (1904) 182, der es als «metaphrastic enlargement» bezeichnet. Darüber hinaus empfiehlt Palladius Lausus, es ihm gleichzutun: Ὑπὲρ δὲ θυρίδα φωτεινὴν μεταδίωκε ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν ὁσίας συντυχίας, ἵνα διὰ τούτων, καθάπερ λεπτόγραφον βιβλίον, δυνηθῆς σαφῶς ἰδεῖν καὶ τὴν σὴν καρδίαν, διὰ τῆς παραθέσεως τὴν ῥαθυμίαν ἢ τὴν ἀμέλειαν δυνάμενος τὴν σὴν δοκιμάζειν. – «Über einen Zugang zum Licht hinaus strebe nach der Gesellschaft heiliger Männer und Frauen, damit du durch sie wie in einem klar geschriebenen Buch auch in deinem Herz deutlich lesen kannst; durch den Vergleich [mit ihnen] kannst du deine [eigene] Faulheit oder Nachlässigkeit beurteilen.» Pallad. *Hist. Laus. praef.* 15.

Art *hot spot* dienten. Wir werden sehen, dass Paulinus darauf hinarbeitete, Nola zu einem solchen Treffpunkt für aristokratische Asketinnen und Asketen zu machen.

Ein Grossteil der direkten Adressatinnen und Adressaten von Paulinus' Briefen waren seine gutsituierten, der Askese wohlgesonnenen Bekannten in Gallien. Wie konnte er ihnen eine Pilgerreise in den Süden Italiens schmackhaft machen? Reisen war grundsätzlich eine Strapaze, je nach Route und Saison sogar ein gefährliches Unternehmen. Paulinus war daher bemüht, Nola als ein bequemes erreichbares Reiseziel darzustellen, wobei ihm zupasskam, dass Nola unweit der Via Appia und damit an einer der Hauptverkehrsadern des Römischen Reiches lag. Durch seine günstige Lage auf dem Weg von Rom zu den Häfen der italienischen Ostküste bestand die Möglichkeit, Nola zum Treffpunkt nicht nur für Pilgernde, sondern auch für Christinnen und Christen zu machen, die aus anderen Gründen unterwegs waren (Kapitel 2.1.3). Dabei spielten die Übernachtungsmöglichkeiten, die ein Pilgerort zu bieten hatte, keine unwesentliche Rolle; das Kapitel 2.1.4 wirft deshalb einen Blick auf Nolas Infrastruktur. Natürlich musste ein potentieller Besucher Nolas überhaupt erst vom Sinn einer solchen Reise überzeugt werden. Interessanterweise hielt sich Paulinus jedoch kaum mit der Rechtfertigung der Wallfahrt an sich auf; mögliche Gründe dafür werden im Kapitel 2.1.2 erörtert.

Wie sich die Pilgerreise als heilförderndes Unternehmen unter Angehörigen der christlichen Oberschicht etablierte, hielt auch die Konkurrenz zwischen den Pilgerorten Einzug. Natürlich nahmen im Ranking der Pilgerorte Städte wie Jerusalem und Rom eine führende Rolle ein, doch auch kleinere Orte hatten durchaus Chancen, von den Pilgern als besuchenswert eingestuft zu werden.<sup>18</sup> Im folgenden Kapitel werden wir daher untersuchen, wie Paulinus auf die «grosse Schwester» Rom reagierte und wie er das kleine Nola in der Landschaft der Pilgerzentren positionierte.

### 2.1.1 *sic, Nola, adsurgis imagine Romae* – Nolas Konkurrenz

Jerusalem und die Wirkungsstätten Christi lagen eine weite Reise über das Mittelmeer entfernt. Für Paulinus' Adressaten im westlichen Teil des Reiches gab es jedoch eine grosse Auswahl an nähergelegenen Pilgerorten, die sich zwar nicht

<sup>18</sup> Reiner Sörries betont, dass die Präferenz der Pilger nicht leicht zu kalkulieren war: «Die traditionellen Heiliglandstätten wie auch Rom blieben dabei nicht konkurrenzlos, sondern wurden von manchen Orten in der Gunst der Gläubigen sogar übertroffen. Es scheint so zu sein, als hätte sich die Frömmigkeit statt des Christusgrabes in Jerusalem oder des Petrusgrabes in Rom die Wirkungsstätten besonders charismatischer Heiliger auserkoren. So entstanden mit dem Simeonsheligtum in Qal'at Sim'an und dem Sergiusheiligtum von Resafa in Syrien die wohl grossartigsten Pilgerzentren, dicht gefolgt von der Menasstadt in Ägypten, die um das Grab des Heiligen Menas heranwuchs. Ebensolche Zentren entstanden in Nordafrika, und in Süditalien zog die Verehrungsstätte für den Heiligen Felix in Cimitile bei Nola die Massen an.» Sörries (2013) 139f.



rühmen konnten, von Gottes Sohn oder einem seiner Apostel beehrt worden zu sein, dafür aber Heiligen eine letzte Ruhestätte boten. Im Natalicium des Jahres 405 zählt Paulinus einige dieser Heiligen und die Orte, an denen sie verehrt wurden, auf: Cyprianus in Karthago, die *candida massa* von Utica, Ambrosius in Italien, Vincentius in Spanien, Martin in Gallien und Delphinus in Aquitanien,<sup>19</sup> und neben diesen gäbe es noch viele weitere zu nennen, die mit ihren *superae virtutes* den ganzen Erdkreis erhellen:

*multaque praeterea per easdem largiter oras / semina sanctorum positis diffusa sepulchris / inlustrant totum superis virtutibus orbem.*<sup>20</sup>

Das ausgehende 4. und das beginnende 5. Jh. markieren den eigentlichen Anfang der institutionalisierten Heiligenverehrung und des daraus resultierenden Pilgerverkehrs. In Mailand tat sich Bischof Ambrosius als Pionier der Reliquienverehrung hervor: Nach der Auffindung von Gervasius und Protasius im Jahr 386 platzierte er ihre Gebeine publikumswirksam in der eben von ihm erbauten Basilica Ambrosiana, wo auch die Märtyrer Nabor und Felix von Afrika verehrt wurden; ihre Reliquien gelangten bis nach Rouen.<sup>21</sup> Knappe zehn Jahre später überführte Ambrosius die Gebeine des Märtyrers Nazarius aus einem den Verdiensten seines Bewohners unwürdigen Grab in die Basilica Apostolorum. Bei dieser Gelegenheit entdeckte man gleich noch den heiligen Celsus, der im selben Garten ausserhalb der Stadt begraben gewesen war wie Nazarius.<sup>22</sup> In Bologna hatte man wenige Jahre zuvor

<sup>19</sup> *at Carthago potens Cypriano martyre floret / [...]; nec procul inde Uticam collatis Candida Massa / martyribus magno venerandae caedis acervo / extulit [...]. / Ambrosius Latio, Vincentius exstat Hiberis, / Gallia Martinum, Delphinum Aquitanica sumpsit.* – «Das mächtige Karthago aber blüht durch den Märtyrer Cyprianus [...] und nicht weit entfernt hebt die weisse Masse, wo die Märtyrer beieinanderliegen, Utica aus der grossen Menge des verehrungswürdigen Todes [...]. Ambrosius befindet sich in Latium, Vincentius in Spanien. Gallien nahm sich Martin, Aquitanien Delphinus.» Paul. Nol. C. 19,141–154. Interessant an dieser Aufzählung ist, dass Ambrosius (†397), Martin (†397) und Delphinus, Paulinus' Taufvater (für dessen unbekanntes Todesjahr diese Erwähnung einen *terminus ante quem* bietet), zusammen mit dem Märtyrer Vincentius genannt werden, wo doch keiner von diesen dreien ein Martyrium erlitt. Hier zeigt sich deutlich die Gleichstellung von Heiligen, die für ihren Glauben hingerichtet und/oder gefoltert wurden, und solchen, die «bloss» ein besonders nachahmenswertes Leben geführt haben. Dieses Phänomen und seine Relevanz für Paulinus' Werbestrategie werden im Kapitel 3.1.1 eingehend besprochen. Die Auswahl der von Paulinus genannten Heiligen mag einzelnen Gästen des Festes 405 geschuldet gewesen sein, zum Beispiel fällt die doppelte Nennung nordafrikanischer Märtyrer auf. Ausserdem mochten die drei eben erst verstorbenen Heiligen den Anwesenden vielleicht aus persönlichen Begegnungen noch im Gedächtnis gehaftet haben.

<sup>20</sup> «Und ausser diesen erhellen noch viele weitere Samen der Heiligen, die in denselben Gebieten grosszügig auf [für sie] errichtete Gräber verstreut sind, den ganzen Erdkreis mit ihrer himmlischen Wundertätigkeit.» Paul. Nol. C. 19,155–157.

<sup>21</sup> Vgl. Kapitel 3.1.3, Anm. 109.

<sup>22</sup> Paulin. *Med. vit. Ambr.* 33 = PL 14,38C.

in Ambrosius' Beisein die sterblichen Überreste von Vitalis und Agricola geborgen, die später neben Protasius und Gervasius Teil der Reliquienpakete waren, die an Paulinus und Victricius von Rouen gingen.

Neben den aufstrebenden Pilgerorten Mailand und Bologna ist für die Zeit um die Jahrhundertwende in Italien am ehesten noch Aquileia zu erwähnen, wo die Märtyrerin Euphemia bestattet lag.<sup>23</sup> In Gallien spielen Tours und Brioude, wo ab dem 5. Jh. der heilige Julian<sup>24</sup> verehrt wurde, eine herausragende Rolle, ausserdem Arles, wo dem heiligen Genesius<sup>25</sup>, und Agaunum (heute St. Maurice in der Schweiz), wo dem heiligen Mauritius, dem legendären Anführer der Thebaischen Legion, gehuldigt wurde.<sup>26</sup> Auch in Spanien gab es um die Jahrhundertwende Orte, die Pilger anziehen vermochten: Der Märtyrer Vincentius wurde in Valencia verehrt, wo seine Gebeine ruhten; später auch in Saragossa, wo er als Diakon gedient haben soll. Noch in der ersten Hälfte des 5. Jh. wurde seiner zusammen mit den beiden Diakonen Stephanus und Laurentius gedacht.<sup>27</sup> Ebenfalls in Saragossa wurden die 18 Märtyrer, in Tarragona Fructuosus, in Barcelona Cucuphas, in Mérida die Märtyrerin Eulalia verehrt.<sup>28</sup>

Dies sind die Orte in Italien, Gallien und Spanien, die um 400 mit grosser Sicherheit eine Breitenwirkung erzielten;<sup>29</sup> doch sowohl an Zahl als auch an Qualität

<sup>23</sup> Bernhard Kötting mag diesem Kult jedoch keine grosse Bedeutung beimessen: «In Aquileja kam man zum Grab der hl. Euphemia, wie Inschriften bezeugen, aber weitgreifende Bedeutung hat die Stätte nicht gehabt.» Kötting (1988) 297f.

<sup>24</sup> Seine *passio* verfasste Gregor von Tours (= MGH SS rer. Merov. 1/2, S. 122–134); eine frühere Erwähnung findet er bei Sidonius Apollinaris, *Ep.* 7,1,7. Für den Beginn der Verehrung im 5. Jh. vgl. Kötting (1950) 276.

<sup>25</sup> Prud. *perist.* 4,35f.

<sup>26</sup> Eucherius, Bischof von Lyon, verfasste Mitte 5. Jh. ihre *passio* (PL 50,827–832 und MGH SS rer. Merov. 3, S. 20–41).

<sup>27</sup> Prudentius widmet ihm einen über 500 Zeilen langen Hymnus (Prud. *Perist.* 5), und er ist Thema mehrerer Predigten des Augustinus, der seine grosse Bekanntheit betont: *quae hodie regio, quaeve provincia ulla, quo usque vel Romanum imperium vel christianum nomen extenditur, natalem non gaudet celebrare Vincentii?* – «Welches Gebiet, welche Provinz, auf die sich das Römische Reich oder der Namen Christi erstreckt, feiert nicht freudig den Jahrestag des Vincentius?» Aug. S. 276,4,4 = PL 38,1257; vgl. auch id. Ss. 274–277. Im 12. Jh. wurden die Gebeine des Vincentius nach Lissabon gebracht. Für die Anfänge der Trias Stephanus, Laurentius, Vincentius s. Kötting (1950) 283 und Walker (2016) 97.

<sup>28</sup> Prudentius hat ihnen allen einen Hymnus oder wenigstens einige Zeilen gewidmet; die 18 Märtyrer: Prud. *Perist.* 4; Fructuosus: *ibid.* 6; Cucuphas: *ibid.* 4,33f. Nach Eulalias Martyrium beschreibt Prudentius die aufwändige Dekoration der Basilica über dem Grab (*ibid.* 3,191–215). Für den Gebäudekomplex um das Grab der heiligen Eulalia s. Gómez Fernández (2003) 271.

<sup>29</sup> Pilgerorte wie Paris (Dionysius), Marseilles (Victor), Augsburg (Afra), Trier (Maximinus) lasse ich hier unerwähnt, weil entweder ihre früheste Erwähnung bereits ausserhalb unseres Zeitrahmens liegt oder ihr Einflussbereich zu wenig gut belegt ist. Umfassendere Aufzählungen finden sich bei Kötting (1950) und Delehaye (1933).

ihrer Reliquien wurden diese Orte von Rom überragt, das sich nicht nur der beiden Apostelfürsten Paulus und Petrus, sondern auch einer grossen Zahl weiterer Märtyrer rühmen konnte.

Reisen zu den Pilgerorten waren beschwerlich und kostspielig, die Zeit und Energie der Pilgernden beschränkt, sodass es nicht verwundert, dass Paulinus versuchte, Nola auf der Rangliste der Pilgerorte einen der ersten Plätze zu verschaffen. Rom seine führende Rolle streitig zu machen, wäre ein vergebliches Unterfangen gewesen, und Paulinus war bereit, Rom als Königin der westlichen Pilgerorte anzuerkennen, sah jedoch keinen Grund, weshalb Nola nicht gleich danach kommen sollte:

*o felix Felice tuo tibi praesule Nola, / inclyta cive sacro, caelesti firma patrono / postque ipsam titulos Romam sortita secundos, / quae prius imperio tantum et victricibus armis, / nunc et apostolicis terrarum est prima sepulchris.<sup>30</sup>*

Rom sei schon in vorchristlicher Zeit als Machtzentrum die erste unter allen Städten gewesen; diesen Platz behauptete es noch immer als Grabstätte der Apostel. Nola aber, durch seinen himmlischen Patronus berühmt und gestärkt, habe nach Rom den zweiten Rang zugeteilt bekommen. Und wenn zum Fest des Felix die Besucher herbeiströmten, so reiche Nola fast schon an Rom heran:

*una dies cunctos vocat, una et Nola receptat, / toto plena sui spatio spatiosaque cunctis / [...]. sic, Nola, adsurgis imagine Romae [...].<sup>31</sup>*

Rom wurde mit Petrus und Paulus gleich mit zwei hochberühmten Märtyrern gesegnet, während Nola nur über einen «endemischen»<sup>32</sup> Märtyrer verfügte, und gegen diese Asymmetrie scheint Paulinus anzukämpfen, wenn er über Nola schreibt:

*tu quoque, perpetuas duplici sub honore coronas – / ante sacerdotis, post martyris, omne per aevum – / Felicis complexa tui, gemino bene caelum / contingis merito, divini mater amici.<sup>33</sup>*

<sup>30</sup> «Du bist glücklich Nola, weil dein Felix dich anführt, berühmt durch diesen heiligen Bürger, stark dank deines himmlischen Patronus. Dir wurde der zweite Rang zugewiesen, gleich hinter Rom, das zuvor nur durch seine Macht und die siegreichen Waffen, nun auch wegen der Gräber der Apostel die erste unter allen Städten ist.» Paul. Nol. C. 13,26–30. Die Vorstellung, dass eine Stadt eben gerade durch den Heiligen, dessen Reliquien sie beherbergt, mächtig ist, kommt nicht nur bei Paulinus (vgl. id. C. 14,66: *Roma, Petro Pauloque potens*; id. C. 19,141: *Carthago potens Cypriano martyre*) vor. Auch Prudentius nennt Mérida *sanguine martyrii / virgineoque potens titulo* – «mächtig durch Märtyrerblut und den Ehrentitel der Jungfrau [Eulalia]» Prud. *Perist.* 3,9f.

<sup>31</sup> «Ein Tag ruft sie alle herbei, und ein Nola nimmt sie auf: Randvoll ist es und hat doch Platz für alle [...]. So, Nola, reichst du in deinem Aussehen an Rom heran.» Paul. Nol. C. 14,82–85.

<sup>32</sup> In Nola befanden sich auch Reliquien von weiteren Märtyrerinnen und Märtyrern; vgl. Kapitel 2.2.3.

<sup>33</sup> «Auch du erlangst ewige Kronen, gehegt unter dem doppelten Amt deines Felix, der früher Priester war und danach Märtyrer wurde für die Ewigkeit; du reichst an den Himmel durch zweifaches Verdienst als Mutter eines göttlichen Freundes.» Paul. Nol. C. 14,86–89.

Indem er Felix zu Lebzeiten als Priester vor Ort und nach seinem Tod als Märtyrer im Himmel zählt, verdoppelt er ihn gleichsam, womit Nola ebenfalls mit einem *geminum meritum* ausgestattet wird. An anderer Stelle wagt es Paulinus sogar, Nola als erste unter allen Städten zu nennen, da es allein für eines solchen Gastes würdig befunden worden sei:

*dignatam et tanto prae cunctis urbibus unam / hospite nobilitat Nolam [...].*<sup>34</sup>

Der Ruhm eines Märtyrers definiert also die Bedeutung einer Stadt bzw. eines Pilgerortes, ja, nach Paulinus' Darstellung ist nur wegen Felix an der Stelle, an der zuvor ein unscheinbares Grab lag, eine ganze Stadt entstanden.<sup>35</sup> Felix tritt als Patronus des kleinen Ortes auf, der neue Einwohner anzieht und damit «seiner» Stadt zu Wachstum verhilft.

Paulinus anerkennt Roms Primat grundsätzlich, dennoch wird die Konkurrenz zwischen den beiden benachbarten Pilgerstätten an mehreren Stellen greifbar. Rom hat viele Vorzüge, doch ebenso viele Schwächen, und Paulinus ist sich nicht zu schade, potenzielle Pilgernde auf sie aufmerksam zu machen. Während sein Zeitgenosse Maximus von Turin die Verteilung wertvoller Reliquien einerseits als ausgeglichen, andererseits als logische Folge der weltlichen Verhältnisse bezeichnet,<sup>36</sup> nutzt Paulinus die Ballung von Märtyrern in Rom für einen Seitenhieb. Er stellt fest, dass vor allem grosse Städte über bedeutende Reliquien verfügen,<sup>37</sup> und erklärt den Umstand, dass Rom gleich beide Apostelfürsten zugeteilt bekam, mit der besonderen

<sup>34</sup> «Nola macht er bekannt vor allen übrigen Städten, weil es allein eines solchen Gastes für würdig befunden wurde.» Paul. Nol. C. 18,165f.

<sup>35</sup> [Nola], *quam gratia Christi / Felicis meritis ita delatavit ut, aucta / civibus ecce novis et moenibus, hic etiam urbs sit / pauper ubi primum tumulus.* – «[...] Nola, das Christi Gnade wegen Felix' Verdiensten so vergrössert hat, dass hier nun, vermehrt durch zugezogene Bürger und [umgeben von] eine[r] Mauer eine Stadt steht, wo früher nur ein armseliges Grab war.» Paul. Nol. C. 18,166–169.

<sup>36</sup> *in urbe Romana, quae principatum et caput obtinet nationum, scilicet ut ubi caput superstitionis erat, illic caput quiesceret sanctitatis; et ubi gentilium principes habitabant, illic ecclesiarum principes morarentur.* – «Wie sich in Rom, das den ersten Rang unter den Völkern innehat und ihr Kopf ist, auch der Kopf des Aberglaubens befand, so ruht dort der Kopf der Heiligkeit; und wo die Fürsten der Altgläubigen wohnten, dort halten sich die Fürsten der Kirchen auf.» Max. Taur. *Hom.* 1,2,34–38. Zur gerechten Verteilung der Reliquien: *cum dominus orientis regionem propria illustravit passione, occidentis plagam, ne quid minus esset, vice sui apostolorum sanguine illuminare dignatus est.* – «Während der Herr den Osten mit seinem eigenen Leiden erhellte, beschloss er, dass an seiner Stelle das Blut der Apostel den Westen erhellen solle, damit dieser nicht zu kurz komme.» Ibid. 39–42.

<sup>37</sup> *at proceres [sc. sanctos] Deus ipsos moenibus amplis / intulit et paucas functos divisit in oras, / quos tamen ante obitum toto dedit orbe magistros.* – «Doch Gott hat die vornehmsten Heiligen in weite Stadtmauern gesetzt und die Verstorbenen auf wenige Orte verteilt, die er doch vor ihrem Tod dem ganzen Erdkreis zu Lehrern gegeben hatte.» Paul. Nol. C. 19,51–53.

Heilsbedürftigkeit der Stadt: Krank von Laster und gefangen in spiritueller Finsternis benötige das Haupt der Welt ganz besonders fähige Ärzte.<sup>38</sup>

Es ist nur konsequent, wenn Paulinus über die Rückkehr Melanias d. Ä. nach ihrem langen Aufenthalt im Heiligen Land nach Rom schreibt, man müsse um sie fürchten:

*quare ita illi gratulandum de memoratis virtutibus puto, ut de praesenti sede timeatur, ut tam insignis anima plus Romae conferat quam de Roma trahat [...].*<sup>39</sup>

In Rom sind selbst die Tugenden einer derart verdienten Asketin wie Melania in Gefahr. Die Verderbtheit der *urbs* im Gegensatz zur Reinheit des *rus* ist ein Topos in der asketischen Literatur des 4./5. Jh.,<sup>40</sup> was Paulinus, der mit Nola einen kleinen und also ungefährlichen Ort bewarb, nur nützen konnte. War es nicht ratsamer, das beschauliche Städtchen Nola zu besuchen, als sich Rom mit seinen überfüllten Herbergen und tausendundeiner Verlockung zuzumuten? Paulinus reiste zwar pflichtbewusst jährlich nach Rom, wenn er aber über die *urbs aeterna* schrieb, liess er kaum ein gutes Haar an ihr; er nennt sie eine Verführerin, die selbst die Stand-

<sup>38</sup> *inde Petrum et Paulum Romana fixit in urbe, / principibus quoniam medicis caput orbis egebat / multis insanum vitiis caecumque tenebris.* – «Daher hat er Petrus und Paulus in Rom platziert, weil das Haupt der Welt, krank wegen seiner vielen Laster und blind in seiner Dunkelheit, die besten Ärzte brauchte.» Paul. Nol. C. 19,54–56; vgl. die vv. 20–35. Vgl. dazu auch die Darstellung Roms als *aegra urbs* bei Prud. C. *Symm.* 1,1; vgl. Krollpfeifer (2017) 249–251.

<sup>39</sup> «Deshalb meine ich, dass man sie wegen der erwähnten Tugenden ebenso sehr loben, wie man bezüglich ihres aktuellen Wohnorts fürchten muss, dass eine so aussergewöhnliche Seele nicht mehr nach Rom bringt, als sie aus Rom mitnimmt.» Paul. Nol. *Ep.* 29,13.

<sup>40</sup> Hieronymus vergleicht in einem Brief an Marcella das zurückgezogene Leben auf dem Land mit einem ruhigen Hafen und setzt es dem tumultuösen Stadtleben gegenüber: *quapropter, quia multum iam vitae spatium transivimus fluctuando et navis nostra nunc procellarum concussa turbine, nunc scopulorum inlisionibus perforata est, quam primum licet, quasi quendam portum secreta ruris intremus. [...] habeat sibi Roma suos tumultus, harena saeviat, circus insanit, theatra luxurient.* – «Weil ich schon einen grossen Teil des Lebens auf Wanderschaft hinter mich gebracht habe und mein Schiff bald hin und hergeworfen wurde im Strudel von Stürmen, bald an Klippen leckschlug, habe ich mich so bald wie möglich auf das abgeschiedene Land wie in einen Hafen zurückgezogen [...]. Soll doch Rom seinen Lärm haben, soll doch die Arena wüten, die Rennbahn durchdrehen, die Theater vor Verschwendung strotzen!» Hier. *Ep.* 43,3,1–3; vgl. id. *Ep.* 127,8. Auch Paulinus formuliert in der *Ep.* 5,4 an Sulpicius Severus einen scharfen Gegensatz zwischen Stadt und Land: *postea denique ut a calumniis et peregrinationibus requiem capere visus sum, nec rebus publicis occupatus et a fori strepitu remotus ruris otium et ecclesiae cultum placita in secretis domesticis tranquillitate celebravi, [...] proclivius ad contemptum mundi comitatumque Christi iam quasi de finitima huic proposito via dimicaverim.* Für die Übersetzung s. Kapitel 4, Anm. 28. Weitere Verweise zu diesem Topos finden sich bei Diefenbach (2007) 396, Anm. 249. Vgl. Kapitel 4.1.1.

festen zu verlocken weiss, und vergleicht sie mit Babylon, dem Archetypus der amoralischen Grossstadt.<sup>41</sup>

Im Umkehrschluss erscheint Nola mit seinem bescheideneren Felix als gesunde Stadt, für deren Pflege nicht die mächtigsten Märtyrer der Christenheit aufgeboten werden müssen. Das heisst aber nicht, dass Felix, was seinen Einfluss bei Gott anbelangt, nicht mit Petrus und Paulus mithalten kann. Paulinus schildert, wie sich die Apostelfürsten für das Wohl des Römischen Reiches einsetzen, als die Goten in Italien einfallen.<sup>42</sup> Nicht nur die unzähligen anderen Märtyrer Roms, sondern auch Felix engagiert sich dabei zusammen mit Petrus und Paulus in ununterbrochenem Gebet und trägt damit entscheidend zu Roms Rettung bei:

*Felix meus his velut unus eorum / in precibus pars magna fuit [...].*<sup>43</sup>

Wenn es um die Verteidigung des Imperiums ging, spielte Felix in der obersten Liga mit, und damit wurde auch Nola in die oberen Ränge der Pilgerorte gehoben. Dieses Plädoyer bedient die *Akzeptanzfunktion* von Werbung: Paulinus' Leserinnen und Leser sollten davon überzeugt werden, dass Nolas Heiliger Roms Märtyrern das Wasser reichen konnte.

### 2.1.2 *summae stultitiae* – Die Pilgerreise in der Kritik

Wann genau Christinnen und Christen begonnen hatten, bei nahegelegenen Gräbern von Märtyrern um Beistand zu bitten und an Jahrestagen dort mit dem örtlichen Bischof zu feiern, wissen wir nicht. Reisen zu weiter entfernten Pilgerzentren kamen erst im letzten Viertel des 4. Jh. richtig in Mode: Gläubige aus Spanien, Gallien, Süditalien machten sich auf, um nach Rom oder sogar nach Palästina zu reisen. Gleichzeitig erhoben sich kritische Stimmen, die fragten, wozu ein solches

<sup>41</sup> In seinem Protrepitikon an Jovianus warnt Paulinus den jungen Mann davor, nach Rom zu gehen: *nunc te sollicitat variis malesuada figuris / heu! validos etiam vertere Roma potens.* – «Nun lockt sie dich mit verschiedenen Bildern, die schlechte Beraterin, ach! Rom vermag sogar die Starken herumzukriegen.» Paul. Nol. Ep. 8, protr. 5f. Vgl. Kapitel 4.1.3. Schon Tacitus bezeichnet in *Ann.* 15,44,3 die *urbs* als einen Ort, wo *cuncta undique atrocitas aut pudenda confluant celebranturque.* – «wo alles Grässliche oder Beschämende zusammenfließt und sich ausbreitet.»

<sup>42</sup> *hic Petrus, hic Paulus proceres, hic martyres omnes / quos simul innumeros magnae tenet ambitus Urbis / [...] sollicitas simul impenso duxere precatu / excubias.* – «Hier hielten die Fürsten Petrus und Paulus, hier alle Märtyrer, von denen der Umfang der grossen Stadt ebenfalls unzählige umfasst, zugleich sorgenvolle Nachtwache unter kostbarem Flehen.» Paul. Nol. C. 21,29–34. In diesem Natalicium des Jahres 407 erinnert Paulinus an die Schlacht bei Fiesole, wo Stilicho im Sommer 406 ein von Radagaisus geführtes gotisches Heer vernichtend schlug.

<sup>43</sup> «Mein Felix hatte, als sei er einer von ihnen, einen grossen Anteil an diesen Gebeten.» Paul. Nol. C. 21,34f. Vgl. auch die vv. 4–12 desselben Carmen.

Unternehmen gut sein solle und ob es nicht mehr schade als nütze. Zu der Zeit, als Paulinus versuchte, seine Brieffreunde und die Leserinnen seiner Carmina zum Aufbruch in Richtung Nola zu bewegen, hielt diese Kontroverse unverändert an. Unnötig zu sagen, dass es für Paulinus von grösstem Interesse war, dass sich das in *statu nascendi* befindende Konzept der Pilgerreise durchsetzte. Während Informationen bezüglich Nolas Erreichbarkeit und der Attraktivität seiner Infrastruktur zur *Aufmerksamkeit und Interesse aktivierenden Funktion* von Werbung gerechnet werden können, durfte Paulinus auf keinen Fall die *Akzeptanzfunktion* vernachlässigen. Wenn nämlich bei seinen Leserinnen und Lesern die Vorstellung überwog, Pilgerreisen seien unnötig oder sogar schädlich, so nützte alles weitere Werben nichts.

Und unter den Kritikern waren Stimmen, die schwer wogen: So sah Johannes Chrysostomos keinen Grund, sich auf Pilgerreise zu begeben – nicht einmal, wenn man ganz dringend Gottes Hilfe benötigte. In einer seiner Predigten an die Bevölkerung Antiochias, die die Vergeltung von Kaiser Theodosius fürchtete, weil sie aus Protest gegen höhere Steuern die Statuen der Kaiserfamilie zerstört hatte, sprach sich Johannes Chrysostomos 387 deutlich gegen die Notwendigkeit von weiten Pilgerreisen aus, um Gottes Erbarmen zu erwirken. Es genüge, von Herzen zu Gott zu beten, was man geradesogut zuhause bzw. in der lokalen Kirche tun könne.<sup>44</sup>

Etwa zur selben Zeit listete Gregor von Nyssa einen ganzen Katalog von Gründen auf, weshalb eine Pilgerreise nicht nur nicht empfehlenswert, sondern geradezu schädlich sei. Erstens fehlten Pilger in der Seligpreisung, und Christus fordere auch keine Pilgerfahrt für die Zulassung zum Himmelreich – wozu also die Mühe auf sich nehmen?<sup>45</sup> Zweitens sei das höchste Ziel für eine gute Christin, einen guten Christen, zurückgezogen zu leben und nicht, sich unter Pilgermassen zu mischen, wo die Geschlechter ungehindert miteinander verkehren.<sup>46</sup> Drittens seien die Herbergen, in denen Pilgernde notgedrungen absteigen müssen, zwielichtig

<sup>44</sup> οὐκ ἔστι διαβῆναι πέλαγος, οὐκ ἔστι μακρὰν ἀποδημίαν στείλασθαι· ἕκαστος καὶ ἐκάστη, καὶ εἰς Ἐκκλησίαν ἀπαντῶντες, καὶ οἴκοι μένοντες, καλῶμεν μετὰ πολλῆς σπουδῆς τὸν Θεὸν, καὶ πάντως ἐπινεύσει ταῖς δεήσεσι. – «Man muss nicht das Meer überqueren oder eine grosse Reise unternehmen: Jeder und jede, sowohl die, die sich in die Kirche begeben, als auch die, die zuhause bleiben, wollen Gott eifrig anrufen, und er wird unsere Gebete gewiss erhören.» Joh. Chrys. *Stat.* 3,2 = PG 49,49.

<sup>45</sup> ὁ δὲ μῆτε μακάριον ποιεῖ μῆτε πρὸς τὴν βασιλείαν εὐθετον, ἀντὶ τίνος σπουδάζεται; – «Warum soll man sich um etwas bemühen, was weder selig macht noch für das Himmelreich qualifiziert?» Greg. Nyss. *Ep.* 2,3.

<sup>46</sup> ἴδιον δὲ τοῦ κατὰ φιλοσοφίαν βίου ἢ εὐσημημοσύνη, αὕτη δὲ ἐν τῷ ἀμίκτῳ καὶ ἰδιάζοντι [βίῳ] τῆς ζωῆς κατορθοῦται, ὡς ἀνεπίμικτον καὶ ἀσύγχυτον εἶναι τὴν φύσιν. – «Ein Leben, das der Weisheit gewidmet ist, zeichnet sich durch Anständigkeit aus, die in der Abgeschlossenheit und Einsamkeit erreicht wird, wo die [geschlechtliche] Natur sich nicht vermischt.» Greg. Nyss. *Ep.* 2,5.

und der christlichen Moral abträglich.<sup>47</sup> Viertens sei der Heilige Geist nicht an den einen Orten gegenwärtiger als an anderen, eine Reise an einen spezifischen Ort erübrige sich also.<sup>48</sup> Fünftens seien die Menschen in Jerusalem kein bisschen besser als sonstwo – obwohl das doch zu erwarten wäre, wenn dies wirklich ein heiliger Ort wäre.<sup>49</sup> Und davon konnte Gregor ein Liedchen singen, war er doch in Jerusalem gewesen und nicht gläubiger zurückgekehrt, als er gegangen war. Deshalb schliesst er seine Ermahnungen mit der Aufforderung, ruhig zu bleiben, wo man sei, und dort ein gottgefälliges Leben zu führen.

Ein Jahrzehnt später riet ausgerechnet Hieronymus, der so viele bekannte Pilgernde zu einer Reise in den Osten motivierte, Paulinus von einem Besuch in Jerusalem ab.<sup>50</sup> Er selbst bilde sich nichts darauf ein, in Bethlehem zu leben, und Paulinus könne sich um Gottes Reich verdient machen, ganz gleich, wo er sich aufhalte.<sup>51</sup> Hieronymus' Argumentation stützt sich dabei im Wesentlichen auf die in den Evangelien formulierte Überzeugung, Gott sei überall in gleichem Masse zugegen und sein Geist wehe, wo er wolle.<sup>52</sup> Tatsächlich spricht sich Christus im

<sup>47</sup> τῶν δὲ κατὰ τοὺς ἀνατολικοὺς τόπους πανδοχείων καὶ καταλυμάτων καὶ πολέων πολλὴν τὴν ἄδειαν καὶ πρὸς τὸ κακὸν τὴν ἀδιαφορίαν ἐχόντων, πῶς ἔσται δυνατὸν τὸν διὰ καπνοῦ παριόντα μὴ δριμυχθῆναι τὰς ὄψεις [...]; πῶς ἔσται δυνατὸν ἀπαθῶς παρελθεῖν τοὺς ἐμπαθεῖς τόπους; – «In den Herbergen, Unterkünften und Städten des Ostens herrscht grosse Freizügigkeit und Gleichgültigkeit gegenüber dem Schlechten. Wie können einem, der durch den Rauch geht, nicht die Augen brennen [...]? Wie kann einer unberührt durch Orte gehen, die voller Leidenschaften sind?» Greg. Nyss. *Ep.* 2,7.

<sup>48</sup> τί δὲ καὶ πλέον ἔξει ὁ ἐν τοῖς τόποις ἐκεῖνοις γενόμενος, [...] ὡς τοῦ ἁγίου πνεύματος παρὰ τοῖς Ἱεροσολυμίταις πλεονάζοντος πρὸς δὲ ἡμᾶς διαβῆναι ἀδυνατοῦντος; – «Was für einen Vorteil wird der haben, der an jenen Orten gewesen ist? Als ob der heilige Geist mehr bei den Jerusalemern sei und nicht zu uns herüberkommen könnte!» Greg. Nyss. *Ep.* 2,8.

<sup>49</sup> ἔπειτα καὶ εἰ ἦν πλείων ἡ χάρις ἐν τοῖς κατὰ Ἱεροσόλυμα τόποις, οὐκ ἂν ἐπεχωρίαζε τοῖς ἐκεῖ ζῶσιν ἡ ἁμαρτία· νῦν μέντοι οὐκ ἔστιν ἀκαθαρσίας εἶδος ὃ μὴ τολμᾶται παρ' αὐτοῖς, καὶ πορνεία καὶ μοιχεῖα καὶ κλοπαὶ καὶ εἰδωλολατρεῖα καὶ φαρμακεῖα καὶ φθόνοι καὶ φόνοι. – «Wenn daher die Gnade an den Orten um Jerusalem grösser wäre, müsste bei denen, die dort leben, Sünde selten sein. Nun gibt es aber keine Form von Schmutzigkeit, die bei ihnen nicht gewagt wird: Prostitution, Ehebruch, Diebstahl, Götzendienst, Giftmord, Neid, Totschlag.» Greg. Nyss. *Ep.* 2,10.

<sup>50</sup> *videlicet ne quicquam fidei tuae deesse putes, quia Hierosolymam non vidisti, nec nos idcirco meliores aestimes, quod huius loci habitaculo fruimur, sed sive hic sive alibi aequalem te pro operibus tuis apud deum nostrum habere mercedem.* – «Komm nicht auf die Idee, dass deinem Glauben etwas fehle, weil du Jerusalem nicht gesehen hast, und halte mich nicht für etwas Besseres, weil ich an diesem Ort wohne. Sei gewiss, dass du hier oder anderswo aufgrund deiner Taten bei unserem Gott den gleichen Lohn haben kannst.» Hier. *Ep.* 58,4,1.

<sup>51</sup> *et de Hierosolymis et de Britannia aequaliter patet aula caelestis; regnum enim dei intra nos est.* – «Sowohl von Jerusalem als auch von Britannien aus steht der Himmel gleichermaßen offen; Gottes Reich ist nämlich in uns.» Hier. *Ep.* 58,3,3.

<sup>52</sup> *spiritus autem spirat, ubi vult. domini est terra et plenitudo eius.* – «Der Geist aber weht, wo er will. Die ganze Erde und alles, was sich auf ihr befindet, gehören Gott.» Hier. *Ep.* 58,3,1. Vgl. Ps. 23,1 und *Apd.* 7,44–50.



Johannesevangelium deutlich dagegen aus, dass Gott an einem Ort präsenter sei als an einem anderen. Zu der Frau, die ihn auf die unterschiedliche Pilgerpraxis der Juden und Samariter aufmerksam macht, sagt er:

*dicit ei Iesus: mulier crede mihi, quia veniet hora quando neque in monte hoc neque in Hierosolymis adorabitis patrem. [...] sed veniet hora et nunc est quando veri adoratores adorabunt patrem in spiritu et veritate nam et pater tales quaerit qui adorent eum. spiritus est deus et eos qui adorant eum in spiritu et veritate oportet adorare.*<sup>53</sup>

Hieronymus zitiert diese Stelle beinahe wörtlich, wenn er Paulinus schreibt:

*et veri adoratores neque Hierosolymis neque in monte Garizim adorant patrem, quia deus spiritus est et adoratores eius in spiritu et veritate adorare eum oportet.*<sup>54</sup>

Schon der Evangelist bemüht sich darum, eine materialistische Sicht der göttlichen Präsenz zu transzendieren; Gottes Gegenwart soll eben nicht an einzelnen Orten oder Gegenständen festgemacht werden. Hieronymus schlägt in dieselbe Kerbe, wenn er die Kreuzreliquie und Christi Grab als Symbole für ein gottgefälliges Leben umdeutet und damit über ihre Gegenständlichkeit erhebt:

*et crucis igitur et resurrectionis loca prosunt his, qui portant crucem suam et cum Christo resurgunt cotidie.*<sup>55</sup>

Befremdlich scheint, dass Hieronymus in seinem ersten Brief an Paulinus diesen noch implizit aufgefordert hatte, zu ihm nach Palästina zu kommen. Die Begründung für diese Einladung lag jedoch auch damals nicht in möglichen Pilgerzielen; Hieronymus bot Paulinus vielmehr an, ihn in Bethlehem in der Heiligen Schrift zu unterweisen.<sup>56</sup> Die Vermutung liegt nahe, dass zwischen den beiden Briefen etwas

<sup>53</sup> «Glaube mir, Frau, es kommt die Zeit, dass ihr weder auf diesem Berge noch in Jerusalem den Vater anbeten werdet. [...] Aber es kommt die Zeit und ist schon jetzt, in der die wahren Anbeter den Vater anbeten werden im Geist und in der Wahrheit; denn auch der Vater will solche Anbeter haben. Gott ist Geist, und die ihn anbeten, die müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten.» Joh. 4,21–24.

<sup>54</sup> «Die, die wahrhaft anbeten, beten den Vater weder in Jerusalem noch auf dem Berg Garizim an, weil Gott Geist ist und die, die ihn anbeten, ihn im Geist und der Wahrheit anbeten müssen.» Hier. Ep. 58,3,1.

<sup>55</sup> «Deshalb nützen die Schauplätze der Kreuzigung und der Auferstehung denen, die täglich ihr Kreuz tragen und mit Christus auferstehen.» Hier. Ep. 58,3,1.

<sup>56</sup> *vera enim illa necessitudo est, Christi glutino copulata, quam non utilitas rei familiaris, [...] sed timor domini et divinarum scripturarum studia conciliant. legimus in veteribus historiis quosdam lustrasse provincias, novos populos adisse, maria transisse, ut eos, quos ex libris noverant, coram quoque viderent.* – «Diese ist nämlich die wahre Freundschaft, die durch Christi Leim verbunden ist und die nicht auf finanziellem Vorteil, sondern auf Gottesfurcht und dem Studium der heiligen Schriften gründet. Wir lesen in den alten Geschichten, dass Menschen Provinzen bereist haben, dass sie fremde Völker aufgesucht und Meere überquert haben, um die von Angesicht zu sehen, die sie nur aus Büchern kannten.» Hier. Ep. 53,1,1f.

vorgefallen war, das Hieronymus von seinem ursprünglichen Angebot abbrachte.<sup>57</sup> Was auch immer das gewesen sein mag – von grösserem Interesse ist für uns Hieronymus' Argumentation gegen eine Pilgerreise des Paulinus ins Heilige Land. Einerseits hält er fest, dass es für das eigene Seelenheil keinen Unterschied mache, ob man Jerusalem oder eine andere heilige Stätte gesehen habe. Als Begründung führt er an, dass sowohl Christus selbst sich implizit gegen Pilgerreisen aussprach als auch die Wüstenväter, in denen die Gottergebenheit schliesslich ihre höchste Vollendung gefunden habe, nie eine solche Reise für nötig befunden hätten.<sup>58</sup> Im weiteren Verlauf des Briefes wandelt sich der Ton sogar zur Warnung; Jerusalem zu besuchen, sei nicht bloss unnötig – gerade die Pilgerscharen machten es zu einem überaus unerfreulichen Ort.<sup>59</sup> Wenn der wahre Asket doch die Massen fliehe, wozu solle er sich dann in eine Stadt wie Jerusalem begeben, wo es von Menschen nur so wimmle? Es wäre ja durchaus ein Ort, an dem es sich zu leben lohnte, wenn es sich nicht um eine Grossstadt mit all den damit verbundenen Nachteilen handelte. In Jerusalem fanden sich eben nicht nur gottesfürchtige Pilger, sondern auch die typischen Erscheinungen einer Weltstadt: Politik, Militär, Schauspiel, Prostitution – Dinge, mit denen Asketen wie Hieronymus und Paulinus ja gerade nichts mehr zu tun haben wollten.<sup>60</sup> Bei Licht besehen war eine Pilgerreise nach Jerusalem der Gipfel der Dummheit:

<sup>57</sup> Das rasche Auskühlen der Brieffreundschaft zwischen Paulinus und Hieronymus ist auffällig; meist wird der Ausbruch der Origineskontroverse als Grund gesehen; z. B. Trout (1999) 96–100. Jérôme Labourt fasst die möglichen Motive für und wider ihre Freundschaft folgendermassen zusammen: «En somme, si l'amour et la pratique de l'ascèse chrétienne rapprochaient nos deux saints personnages, tout le reste les séparait: l'âge (Paulin avait vingt ans de moins que Jérôme), le rang social, le caractère moral, et même les tendances de leur théologie et de leur exégèse.» Labourt (1949) Bd. 3, 237. Für die These, dass Hieronymus in Paulinus einen potentiellen Sponsor sah, der jedoch mit dem Start seines eigenen investitionsintensiven Projektes unattraktiv wurde, s. Rebenich (1992) 229.

<sup>58</sup> *Antonius et cuncta Aegypti et Mesopotamiae, Ponti, Cappadociae et Armeniae examina monachorum non videre Hierosolymam, et patet illis absque hac urbe paradisi ianua.* – «Antonius und die ganze Schar der Mönche aus Ägypten, Mesopotamien, Pontus, Kappadokien und Armenien haben Jerusalem nicht gesehen, und ihnen steht auch ohne diese Stadt die Tür zum Paradies offen.» Hier. *Ep.* 58,3,4.

<sup>59</sup> *de toto huc orbe concurritur; plena est civitas universi generis hominibus et tanta utriusque sexus constipatio, ut, quod alibi ex parte fugiebas, hic totum sustinere cogaris.* – «Aus der ganzen Welt rennt man hierher; die Stadt ist voller Menschen jeglicher Herkunft, und so gross ist das Gedränge beider Geschlechter, dass du das, wovor du teilweise anderswo geflohen bist, hier in ganzem Umfang zu ertragen gezwungen bist.» Hier. *Ep.* 58,4,4.

<sup>60</sup> *si crucis et resurrectionis loca non essent in urbe celeberrima, in qua curia, in qua ala militum, in qua scorta, mimi, scurrae et omnia sunt, quae solent esse in ceteris urbibus, vel si monachorum solummodo turbis frequentaretur, expetendum revera huiusce modi cunctis monachis esset habitaculum.* – «Wenn der Schauplatz der Kreuzigung und der Auferstehung sich nicht in einer bevölkerungsreichen Stadt befände, in der es eine Kurie, eine Kaserne, Prostituierte, Schauspieler, Strassenkünstler und alles hat, was es gewöhnlich auch

*nunc vero summae stultitiae est renuntiare saeculo, dimittere patriam, urbes deserere, monachum profiteri et inter maiores populos peregre vivere, quam eras victurus in patria.*<sup>61</sup>

Hieronymus konzentriert sich hier vor allem auf die asketische Forderung nach dem Rückzug aus der Gesellschaft, und beurteilt die Chancen auf ein einsames Leben in Gallien bzw. Kampanien besser als im vielbesuchten Jerusalem. Viele der Argumente, die sowohl Hieronymus als auch Gregor von Nyssa ins Feld führen, zielen nicht so sehr auf das Pilgern an sich als vielmehr auf die Risiken, die Grossstädte für Christen bergen. Dabei sehen sie es vor allem für Asketinnen und Asketen nicht angezeigt, sich diesen moralischen Gefahren auszusetzen.

Überraschenderweise finden wir bei Paulinus nirgends eine explizite Stellungnahme gegen die Kritik an Pilgerreisen. Ein Grund dafür mag sein, dass viele seiner Briefadressaten ohnehin bereits seiner Meinung waren. Sulpicius Severus lag in diesem Thema auf einer Linie mit ihm, Victricius von Rouen verfasste mit *De laude sanctorum* selbst eine Apologie der Reliquienverehrung, Eucherius von Lyon schrieb die *passio* des heiligen Mauritius, und auch Augustinus stand hinter der Reliquienverehrung – obwohl seine Position etwas komplizierter ist, wie wir weiter unten sehen werden. Victricius und Sulpicius Severus waren ausserdem zusammen mit Ambrosius von Mailand und Paulinus selbst Teil eines Netzwerkes, das sich

in den übrigen Städten gibt, oder wenn Jerusalem nur von Mönchsscharen besucht würde, wäre es so tatsächlich für alle Asketen ein lohnender Wohnort.» Hier. *Ep.* 58,4,4.

<sup>61</sup> «Nun ist es aber der Gipfel der Dummheit, der Welt zu entsagen, die Heimat zu verlassen, die Städte zu meiden, sich zur Askese zu bekennen – und dann in der Ferne unter mehr Menschen zu leben, als dass du in der Heimat gelebt hättest.» Hier. *Ep.* 58,4,4. Zwar geht es Hieronymus in dieser Ermahnung nicht in erster Linie um Pilgerreisen, sondern um die Frage, ob Paulinus zu ihm nach Palästina kommen sollte. Es hatte offenbar eine Zeit gegeben, wo er gehofft hatte, Paulinus würde zu ihm ziehen oder wenigstens einen längeren Aufenthalt bei ihm einplanen. Dennoch sind seine konkreten Warnungen auf für Pilgerreisende valide. Paulinus hat Palästina schliesslich nie besucht; dass er aber sehr gut über die dort zu besichtigenden Reliquien Bescheid wusste, beweist er in der *Ep.* 49, die von der wundersamen Rettung des Schiffbrüchigen Valgius handelt und in der Paulinus die persönliche Bekanntschaft mit dem von Gott Geretteten höher wertet als noch die wertvollsten Reliquien und Pilgerorte in Palästina: *si praesepe nati, si fluvius baptizati, si hortus <orantis> magistri, si atrium iudicati, si columna districti, si spina coronati, si lignum suspensi, si saxum sepulti, si locus resuscitati evectique memoria divinae quondam praesentiae celebratur et veterem veritatem praesenti fide comprobant in rebus exanimis viva documenta: quam religiose adspiciendus est hic [sc. Valgius], quem adloqui dei sermo dignatus est.* – «Wenn die Krippe des Geborenen, der Fluss des Getauften, der Garten des [betenden] Meisters, der Gerichtshof des Verurteilten, die Säule des Gefesselten, die Dornen des Gekrönten, das Holz des Aufgehängten, der Stein des Begrabenen, der Ort des Auferweckten und der Gedenkort des [in den Himmel] Aufgefahrenen verehrt werden, weil dort einst Gott gegenwärtig war und lebendige Belege in unbelebten Dingen die alte Wahrheit durch heutigen Glauben beweisen: Mit wieviel Ehrfurcht muss man dann Valgius begegnen, mit dem das Wort Gottes [i. e. Christus] gesprochen hat?» Paul. *Nol. Ep.* 49,14.

gegenseitig Reliquien zuspielte.<sup>62</sup> So schickte Therasia einen Splitter des Kreuzes, den sie von Melania erhalten hatte, an Severus' Schwiegermutter Bassula weiter. In dem Brief, der den Kreuzsplitter begleitete, erzählte Paulinus ausführlich die Geschichte, wie die Kaiserin Helena in Jerusalem das heilige Kreuz aufgestöbert hatte.<sup>63</sup> Dabei stellte er sich voller Überzeugung hinter die Heiligkeit der bedeutendsten Reliquie Jerusalems. Doch während er auf der Macht bestand, die von dem winzigen Splitter ausgehe, ermahnte er gleichzeitig Severus, das Geschenk mit seinem inneren, geistigen Auge (*interna acie*) zu betrachten und in dem winzigen Splitter die ganze Macht des Kreuzes zu erkennen:

*non angustetur fides vestra carnalibus oculis parva cernentibus, sed interna acie totam in hoc minimo vim crucis videat.*<sup>64</sup>

Dass Severus bereits an die Botschaft des Kreuzes geglaubt habe, bevor er einen Bruchteil davon in Händen gehalten habe, sei ihm bewusst, betont Paulinus und stellt klar, dass nicht erst das Objekt den Glauben inspiriere, sondern der Glaube unabhängig von ihm existiere, das Objekt also bloss eine Art Manifestation des Unsichtbaren darstelle.<sup>65</sup>

Auch Paulinus verstand die Präsenz Gottes als etwas, das weder an Orte noch an Gegenstände gebunden ist, und die Reliquien als ein Symbol für geistige Wahrheiten. So gibt er freimütig zu, dass nicht nur Gott, sondern durch ihn auch seine Heiligen auf dem ganzen Erdkreis gegenwärtig seien, betont aber, dass den sterblichen Überresten der Heiligen eben doch spezielle Orte zugedacht seien.<sup>66</sup> In diesem Sinne war ihm auch der Platz heilig, von dem aus Christus in den Himmel entrückt worden war, und Paulinus erinnert bei der Erwähnung der erhaltenen letzten Fussabdrücke Christi

<sup>62</sup> Vgl. dazu Kapitel 4.3.3.

<sup>63</sup> Paul. Nol. *Ep.* 31,3–5.

<sup>64</sup> «Euer Glaube soll sich nicht verengen, weil eure körperlichen Augen etwas Kleines betrachten, sondern er soll mit dem inneren Auge in diesem Winzigen die ganze Kraft des Kreuzes sehen.» Paul. Nol. *Ep.* 31,1.

<sup>65</sup> *et ideo non ad fidei firmamentum, quia visionem fide praevenistis, sed propter meritum fidei, quam auditu receptam factu probatis, misimus vobis donum in domino ligni salutaris, ut et corpore possideretis quam tenetis spiritu et propositi virtute portatis.* – «Deshalb schicken wir euch im Herrn das Geschenk des heilbringenden Holzes, nicht um euren Glauben zu stärken, da ihr ja dem Sehen mit eurem Glauben zuvorgekommen seid, sondern wegen des Verdienstes eures Glaubens, den ihr vom Hörensagen angenommen habt und durch euer Handeln bestätigt, damit ihr auch materiell besitzt, was ihr im Geist festhaltet und durch die Tugend eures Vorsatzes tragt.» Paul. Nol. *Ep.* 31,2.

<sup>66</sup> *quamvis sancti omnes toto simul orbe per unum / sint ubicumque Deum, quo praesentantur ubique / corporis ut sua membra Deo, sed didita sanctis / sunt loca corporibus.* – «Obwohl alle Heiligen auf der ganzen Erde gleichzeitig überall sind durch den einen Gott, durch den sie wie seine eigenen Glieder erscheinen, sind den heiligen Körpern dennoch [bestimmte] Orte zugewiesen.» Paul. Nol. C. 27,440–443. Darauf wendet sich Paulinus jedoch abrupt einer anderen Problematik zu, nämlich dem Zweifel der Gläubigen, ob ein Teil einer Reliquie so viel Macht habe wie die ganze: *ibid.* 443–448; vgl. Kapitel 3.1.

an den Psalm 131, der gemeinhin als *das* biblische Argument für Pilgerreisen dient: *adoravimus ubi steterunt pedes eius.*<sup>67</sup>

Es scheint, dass Paulinus eine ähnlich widersprüchliche Meinung zum Thema Pilgerreisen pflegte wie Augustinus, der sich um 390 noch dezidiert gegen postapostolische Wunder ausgesprochen und erklärt hatte, diese ereigneten sich nicht mehr, damit die Menschen davon abkämen, sich auf Sichtbares zu stützen.<sup>68</sup> Damit hatte er implizit auch Pilgerfahrten eine Absage erteilt, da die Motivation der Pilgernden zu einem grossen Teil in der Wundertätigkeit der besuchten Reliquien begründet lag. Dennoch entschied er sich ein Jahrzehnt später, zwei nordafrikanische Mönche, die sich gegenseitig der sexuellen Verführung bezichtigten, nach Nola zu schicken. Dort sollte aber nicht etwa ein weiser Paulinus über den Streitfall entscheiden, Augustinus erhoffte sich vielmehr einen durch die göttliche Gegenwart des Felix inspirierten Schiedsspruch.<sup>69</sup> Offensichtlich fühlte er sich gegenüber der Gemeinde von Hippo zu einer Rechtfertigung verpflichtet, weshalb er entgegen seiner – gewiss allgemein bekannten – Überzeugung nun doch auf die Macht eines spezifischen Ortes setzte:

*ubique quidem deus est et nullo continetur vel includitur loco, qui condidit omnia, et eum a veris adoratoribus in spiritu et veritate oportet adorari [...]. verum tamen ad ista, quae hominibus visibilibus nota sunt, quis potest eius consilium perscrutari, quare in aliis locis haec miracula fiant, in aliis non fiant?*<sup>70</sup>

Es sei eben doch so, dass an gewissen Orten Wunder geschähen, die andernorts ausblieben. Was Augustinus zu dieser Meinungsänderung veranlasst hatte, wissen

<sup>67</sup> «Wir haben ihn angebetet, wo seine Füsse gestanden haben.» Paul. Nol. *Ep.* 31,4; vgl. Ps. 131,7.

<sup>68</sup> *cum enim ecclesia catholica per totum orbem diffusa atque fundata sit, nec miracula illa in nostra tempora durare permessa sunt, ne anima semper visibilia quaereret et eorum consuetudine frigeret genus humanum, quorum novitate flagravit.* – «Weil sich nämlich die katholische Kirche über die ganze Welt verbreitet hat und fest gegründet ist, dürfen jene Wunder in unserer Zeit nicht mehr stattfinden, damit nicht die Seele stets das Sichtbare sucht und das menschliche Geschlecht erkaltet, weil es sich die Wunder gewohnt ist, durch deren Neuheit es [einst] glühte.» Aug. *Vera relig.* 25,47. Vgl. dazu auch die ähnliche Position von Johannes Chrysostomos in seiner Johanneshomilie bei Riedweg (2017) 74f.

<sup>69</sup> *multis enim notissima est sanctitas loci, ubi beati Felicis Nolensis corpus conditum est, quo volui ut pergerent, quia inde nobis facilius fideliusque scribi potest, quicquid in eorum aliquo divinitus fuerit propalatum.* – «Vielen wohlbekannt ist die Heiligkeit des Ortes, wo der Körper des glücklichen Felix von Nola bestattet ist. Ich will, dass sie dahin aufbrechen, weil man uns von dort einfacher und zuverlässiger schreiben kann, was im Bezug auf sie durch göttliche Eingebung verkündet wurde.» Aug. *Ep.* 78,3.

<sup>70</sup> «Zwar ist Gott überall und wird von keinem Ort erfasst oder begrenzt, da er ja alles erschaffen hat, und er muss von denen, die ihn wahrhaft anbeten, im Geist und in der Wahrheit angebetet werden [...]. Aber dennoch: Wer kann seinen Ratschluss ergründen bezüglich dem, was die Menschen mit eigenen Augen gesehen haben? Weshalb geschehen diese Wunder an den einen Orten, an anderen aber nicht?» Aug. *Ep.* 78,3.

wir nicht mit Sicherheit.<sup>71</sup> Er erwähnt jedoch im selben Briefabschnitt die Wunder, die sich in Mailand an den Gräbern der Heiligen ereigneten und an denen er offenbar nicht zweifelte.<sup>72</sup> In den *Retractiones* schliesslich berichtigt er beinahe etwas verschämt, er halte Wunder auch in nachapostolischer Zeit noch für möglich. Er habe nie gemeint, es geschähen gar keine Wunder mehr; er habe nur sagen wollen, es geschähen nicht mehr so gewaltige wie zur Zeit Christi und der Apostel.<sup>73</sup> Und Augustinus entfernte sich noch weiter von seiner ursprünglich ablehnenden Haltung. Während er sich erst dazu überwand, Wunder bei Märtyrergräbern an anderen Orten wie Mailand und Nola anzuerkennen, sich aber auf den Standpunkt stellte, in Nordafrika gäbe es solche nicht,<sup>74</sup> schwenkte er ab 415 radikal um, als Reliquien des heiligen Stephanus nach Nordafrika gelangten. Im letzten Buch der *Civitas dei* zählt er mehrere Wunder auf, die alle durch die Reliquien dieses Heiligen in Nordafrika gewirkt worden sein sollen, ohne diese im Mindesten in Zweifel zu ziehen: Eine blinde Frau gewann ihr Augenlicht zurück, ein Starrsinniger bekehrte sich, Kranke wurden geheilt und Tote zum Leben erweckt.<sup>75</sup>

<sup>71</sup> Vgl. dazu Brown (1967) 415: «Thus, Augustine's sudden decision to give a maximum of publicity to miraculous cures in Africa, should not be regarded as a sudden and unprepared surrender to popular credulity. It is, rather, that, within the immensely complex structure of Augustine's thought, the centre of gravity had shifted; modern miracles, which had once been peripheral, now become urgently important as supports to faith.»

<sup>72</sup> *nam et nos novimus Mediolani apud memoriam sanctorum, ubi mirabiliter et terribiliter daemones confitentur, furem quendam, qui ad eum locum venerat, ut falsum iurando deciperet, compulsus fuisse confiteri furtum et, quod abstulerat, reddere.* – «Denn auch ich habe erfahren, dass in Mailand beim Grab der Heiligen, wo sich Dämonen auf wundersame und schreckliche Weise offenbaren, ein Dieb, der zu jenem Ort gekommen war, um einen Meineid zu leisten, dazu gezwungen wurde, den Diebstahl zu gestehen und das Gestohlene zurückzugeben.» Aug. *Ep.* 78,3.

<sup>73</sup> *alio loco, cum miracula commemorassem, quae dominus Iesus fecit, cum hic esset in carne, adiunxi dicens: ‚Cur, inquires, ista modo non fiunt?‘, atque respondi: ‚Quia non movent, nisi mira essent; si autem solita essent, mira non essent.‘ hoc autem dixi, quia non tanta nec omnia modo, non quia nulla fiunt etiam modo.* – «An anderer Stelle, wo ich mich auf die Wunder bezogen hatte, die der Herr Jesus wirkte, als er Mensch war, fügte ich an: ‚Warum, wirst du fragen, geschehen heute keine Wunder mehr?‘ Und ich antwortete: ‚Weil sie niemanden bewegen würden, wenn sie nicht wunderbar wären; träten sie aber regelmässig auf, wären sie nicht wunderbar.‘ Das aber sagte ich, weil heute nicht mehr so bedeutende und nicht alle Arten [von Wundern] geschehen – nicht, weil überhaupt keine mehr geschehen.» Aug. *Retract.* 1,14,5 (7).

<sup>74</sup> *numquid non et Africa sanctorum martyrum corporibus plena est? et tamen nusquam hic scimus talia fieri.* – «Ist etwa Afrika nicht voller Körper heiliger Märtyrer? Und dennoch wissen wir, dass hier nichts dergleichen passiert.» Aug. *Ep.* 78,3.

<sup>75</sup> Aug. *Civ.* 22,10–20. Dieser Meinungswechsel sorgte auch noch viel später für Kopfschütteln; Arnold H.M. Jones sah darin gar ein Zeitzeichen des allgemeinen Niedergangs: «Such silly stories had no doubt always been believed by the common herd, but it is a sign of the times that a man of the intellectual eminence of Augustine should attach importance to them.» Jones (1973) 963.

Wie Paulinus war auch Augustinus zweifelsohne davon überzeugt, dass Gottes Geist überall gleichermaßen zugegen ist. Und doch bekannte er sich schliesslich dazu, dass es Orte gab, denen Reliquien eine besondere Heiligkeit verliehen und wo Wunder Realität waren. Es scheint, dass sich auch Augustinus dem Zeitgeist, der sich immer mehr für die Reliquienverehrung erwärmte, nicht entziehen konnte.<sup>76</sup> Paulinus konnte diese Entwicklung nur recht sein. Er selbst trug weniger durch eine explizite Apologie der Pilgerreise zu ihr bei, als dadurch, dass er sich entschieden hinter die Verehrung von Reliquien stellte – zum Beispiel im Falle von Helenas Auffindung des Kreuzes Christi oder heiliger Orte in Jerusalem – vor allem aber, indem er unablässig und unbeirrt die Macht des heiligen Felix pries und sie durch unzählige Berichte von konkreten Wundertaten belegte.<sup>77</sup>

### 2.1.3 *confertis longe latet Appia turbis* – Nola auf der Pilgerkarte

Je grösser der Ruhm ihres Märtyrers, desto anziehender war eine Stadt für Pilger, doch die Wirkkraft der Reliquien war ganz sicher nicht das einzige Kriterium, weshalb Pilger sich für den Besuch eines Ortes entschieden. Auch profanere Faktoren wie die Erreichbarkeit und die Infrastruktur konnten ausschlaggebend sein. Wer sich zu einer Pilgerreise aufmachte, der wählte seine Route gerne so, dass sie ihn an mehreren Kultorten vorbeiführte.<sup>78</sup> Daher war Nolas Nähe zu Rom für Paulinus' Zwecke durchaus von Vorteil, und noch wichtiger war seine Lage an der Via Popilia, nicht weit von ihrer Abzweigung von der Via Appia in Capua. Wer nach Rom pilgerte, konnte von dort über die Via Appia und die Via Popilia bequem weiter nach Nola reisen. In Paulinus' Werbestrategie stellte das einen zentralen Punkt dar, und im Natalicium des Jahres 397 nennt er eigens Route und Entfernung von Rom nach Nola:

<sup>76</sup> Josef Engemann bemerkt dazu lakonisch: «Offenbar entspricht eine rein spirituelle Frömmigkeit nicht der menschlichen Natur: Aussagen wie die angeführten waren zwar theologisch richtig, aber psychologisch falsch und daher wirkungslos.» Engemann (1997) 158.

<sup>77</sup> Vgl. Kapitel 3.

<sup>78</sup> Vgl. dazu ausführlich Türck (2011) 55–59. Sabine MacCormack (1990) 19f. spricht in diesem Zusammenhang von «sacred topography»: «In Rome and elsewhere, space was ordered in a system of focal points of sacred power – that is, by the saints in their churches, most of whom were in turn surrounded by hosts of departed Christians awaiting the Last Day in their graves. Sacred topography had come to express the new religious and social order of postimperial Rome.» Das vielleicht eindrucksvollste Beispiel solcher Pilgerrouen sind die Jakobswege durch Europa, die als Ziel Santiago de Compostela haben, in ihrem Verlauf jedoch an zahllosen Pilgerorten vorbeiführen, u. a. an Tours. Auch wer von England oder Irland nach Rom pilgerte, machte Halt in Tours, sodass dieser Pilgerort im Mittelalter noch zusätzlich an Bedeutung gewann, abgesehen davon, dass die Franken den heiligen Martin als ihren persönlichen Schutzherrn wählten.

*ipsaque, caelestum sacris procerum monumentis / Roma, Petro Pauloque potens, rarescere gaudet / huius honore diei; portaeque ex ore Capenae / milia profundens ad amicae moenia Nolae / dimittit duodena decem per milia denso / agmine: confertis longe latet Appia turbis.*<sup>79</sup>

Das mächtige Rom freue sich, Mitte Januar einen Teil seiner Bevölkerung an die Freundin Nola abzutreten; zu Tausenden strömten die Pilger aus der Stadt in Richtung Kampanien zum Fest des Felix, sodass unter dem Gewimmel das Pflaster der Via Appia verschwinde. Wer nach Nola wollte, verliess Rom durch die Porta Capena und folgte der Via Appia über 120 Meilen, also 180 Kilometer nach Süden. Tatsächlich sind es von Rom bis Capua heute ungefähr 190 Kilometer, und zwischen Capua und Cimitile liegt eine weitere Tagesreise auf der Via Popilia, die Paulinus hier unterschlägt.<sup>80</sup> Sowieso scheint es Teil von Paulinus' Strategie gewesen zu sein, Nola im Kopf seiner Leserinnen und Leser eng mit der Via Appia zu verbinden, die zum Symbol für komfortables und schnelles Reisen geworden war. Eine exaktere Wegbeschreibung hätte nicht nur die Strecke verlängert, sondern auch die Assoziation geschwächt, die bei seinen Leserinnen und Lesern evozieren wollte: Nola erreichte man über die Via Appia. Auch in seiner Schilderung von Melanias Besuch in Nola spricht Paulinus nur von der Via Appia, obwohl Melania, von Neapel aus kommend, unmöglich über diese Route nach Nola reisen konnte.<sup>81</sup> Auch in der Odyssee des Martinianus wird nur die Via Appia genannt, über die der Schiffbrüchige von Rom über Capua, von wo es nur noch ein kurzes Stück nach Nola sei (*per iter breve*<sup>82</sup>), zu Paulinus reist.<sup>83</sup> Die wiederkehrende Verknüpfung Nolas mit der Via Appia dient der *Retentionsfunktion* von Paulinus' Werbung.

Die Reisegeschwindigkeit an Land konnte je nach Strasse und Transportmittel stark variieren. So erreichte man auf den *viae publicae* sein Ziel deutlich rascher als auf Provinzstrassen: Plinius rechnete mit etwa dreissig Meilen pro Tag für den normalen

<sup>79</sup> «Rom selbst, mächtig durch die heiligen Gräber der himmlischen Fürsten Petrus und Paulus, freut sich, dass es wegen des Ansehens dieses Tages an Bevölkerung abnimmt; aus der Porta Capena lässt es Tausende zu den Mauern des befreundeten Nola strömen und schickt sie in dichtem Zug die 120 Meilen entlang. Die Via Appia verschwindet über weite Strecken unter den gedrängten Massen.» Paul. Nol. C. 14,65–70.

<sup>80</sup> Die tatsächliche Distanz, die Reisende im 4. Jh. zwischen Rom und Nola überwinden mussten, bleibt unklar; vgl. die verschiedenen Vorschläge bei Mratschek (2002) 493 Anm. 29. Paulinus unterschlägt die Via Popilia nicht etwa, weil sie nicht ins Metrum passen würde: Die erste Silbe von *popilia* (oder *popillia*, die Schreibung des Gentilnamens *Popillius* variiert) ist lang; der Name wird von *pūpus* hergeleitet. Vgl. dazu Konrat Ziegler, *Popillius*, in: RE 22/1,51. Den Hinweis auf diese Möglichkeit verdanke ich Fabian Zogg (Zürich).

<sup>81</sup> *auratis pilentis et carpentis pluribus gemente Appia atque fulgente* Paul. Nol. Ep. 29,12; für die Übersetzung s. Anm. 421 dieses Kapitels.

<sup>82</sup> Paul. Nol. C. 24,407.

<sup>83</sup> *post haec et ad nos pergere inceptat viam, / qua sternit aggerem silex, / cui munitor Appius nomen dedit.* – «Danach nahm er, um zu uns zu gelangen, die Strasse, auf der Stein die Erde bedeckt und der als Bauherr Appius den Namen gab.» Paul. Nol. C. 24,393–395.



Reisenden auf der Strecke Mailand – Como und Rom – Laurentum;<sup>84</sup> verlief die Reise dagegen über schlechtere Strassen, wurde von zwanzig Meilen pro Tag ausgegangen.<sup>85</sup> Die Via Appia und die Via Popilia waren beide *viae publicae*, auf denen mit raschem Vorankommen gerechnet werden konnte, sodass eine Pilgerin eine gute Woche unterwegs war, wollte sie von Rom aus Nola einen Besuch abstatten – für Reisende der Spätantike keine grosse Distanz, vor allem wenn wir davon ausgehen, dass man nicht gleich wieder zurückkehrte, sondern entweder einige Zeit in Nola blieb oder sogar weiterreiste, zum Beispiel nach Nordafrika, Griechenland oder Palästina. Die *viae publicae* wurden vom *cursus publicus* bedient, der häufiges Wechseln von Reit- und Zugtieren ermöglichte und sichere Unterkünfte zur Verfügung stellte – allerdings ausschliesslich den Inhabern von *diplomata/evectiones*, die erst nur hohen Beamten, später auch Bischöfen und tendenziell jedem, der die nötigen Beziehungen hatte, ausgestellt wurden. Im 4. Jh. beklagte sich Ammianus Marcellinus über die vielen von Synode zu Synode reisenden Bischöfe, die den *cursus publicus* lahmlegten.<sup>86</sup> Zu ihnen gehörte nach eigenen Angaben auch Gregor von Nyssa, der betont, wie viel angenehmer diese Art des Reisens sei.<sup>87</sup> Auch Melania die Jüngere war im Besitz einer *evectio*, dank der sie für sich und ihre zahlreichen Begleiter frische Reittiere beziehen konnte.<sup>88</sup>

<sup>84</sup> Plin. *Ep.* 2,17; 6,8. Das Laurentum war eines der Landgüter des Plinius, das man über die Via Ostiensis erreichte. Für weitere Ausführungen s. Laurence (1999) 81f.

<sup>85</sup> Vgl. dafür die erwartete Reisezeit zu einem Prozess in *Dig.* 38,15,3; 50,16,3. Ray Laurence (1999) 81 schreibt über die Konsularstrassen: «Thus, we might suggest that these routes were associated with more rapid transport, because they might have been better maintained or there was greater provision for changing vehicles and draught animals.» Davon, wie unbequem das Reisen auf schlechten Wegen war, legt Statius berechtigt Zeugnis ab in seinem Lob auf Domitians Strassenbau: *hic quondam piger axe vectus uno / nutabat cruce pendula viator / sorbebatque rotas maligna tellus / et plebs in mediis Latina campis / horrebat mala navigationis; / nec cursus agiles, sed impeditum / tardabant iter orbitae tenaces, / dum pondus nimium querens sub alta / repit languida quadrupes statera.* – «Hier schwankte einst träge der Reisende auf einer Achse getragen auf der geneigten Deichsel [weil das andere Rad im Schlamm steckte; vgl. den Kommentar bei Shackleton Bailey/Parrott (2015) ad loc.]; die missgünstige Erde verschluckte die Räder, und das latinische Volk schreckte vor den Reisetrapazen im Landesinnern zurück. Es gab kein rasches Fortkommen, sondern die klebrigen Pfade verzögerten den hindernisreichen Weg, während das erschöpfte Pferd, klagend über die allzu schwere Last, unter dem hohen Joch vorwärtskroch.» *Stat. Silv.* 4,3,27–35.

<sup>86</sup> *Amm. Marc.* 21,16,8.

<sup>87</sup> ἔπειτα δὲ καὶ τοῦ εὐσεβεστάτου βασιλέως παρασχομένου τὴν εὐκολίαν τῆς ὁδοῦ διὰ δημοσίου ὀχήματος, οὐδεμία ἡμῖν ἀνάγκη ἐγένετο ταῦτα πάσχειν ἃ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων κατενοήσαμεν. – «Weil uns der überaus gottesfürchtige Kaiser gewährte, den Weg bequem in einem Staatswagen zurückzulegen, waren wir nicht gezwungen, zu ertragen, was wir bei anderen [Reisenden] beobachteten.» *Greg. Nyss. Ep.* 2,13.

<sup>88</sup> *Ger. Vit. Mel.* 52.

Dass Nola nur eine Tagesreise von der Via Appia entfernt lag, war auch unter einem weiteren Gesichtspunkt günstig: Über die Via Appia gelangte man von Rom nach Brundisium, dem wichtigsten Hafen für den Osten und Palästina. So reiste der namenlose Pilger aus Bordeaux 333 zwar auf dem Landweg nach Konstantinopel und Jerusalem, wählte auf dem Rückweg jedoch die Seeroute und kehrte über Brundisium, Capua, Rom und Mailand zurück.<sup>89</sup> Ein Abstecher nach Nola wäre dabei ein Leichtes gewesen und hätte ihn bloss zwei Tagesreisen gekostet, in Relation zur Dauer seiner ganzen Pilgerfahrt eine Kleinigkeit. Paula reiste 385 zusammen mit ihrer Tochter Eustochium auf ihrer Reise ins Heilige Land der Westküste entlang nach Süden. Wäre Paulinus damals schon vor Ort gewesen – wer weiss, ob sie nicht den Weg über Nola nach Brundisium oder einem anderen Hafen an der Ostküste genommen hätten, statt sich durch die Strasse von Messina zu wagen?<sup>90</sup> Dagegen liess es sich Melania fünfzehn Jahre später nicht entgehen, auf ihrer Heimreise von Palästina nach Rom den berühmten Asketen in seinem Pilgerzentrum zu besuchen.<sup>91</sup> Melania hatte offenbar mit dem Schiff den italienischen Stiefel umrundet und war in Neapel – das, wie Paulinus betont, ganz nahe bei Nola liegt (*brevi spatio a Nolana civitate*) – an Land gegangen. Dort wurde sie von einem grossen Empfangskomitee erwartet, das sie bis nach Nola begleitete, wo Paulinus diese illustre Gesellschaft aufnahm. Wie lange Melania und ihr Gefolge seine Gäste blieben, wissen wir nicht, doch nach der anstrengenden Schiffsreise machte die ältere Dame bestimmt ein paar Tage Halt. Auf jeden Fall blieb sie so lange, dass Paulinus Zeit fand, ihr Sulpicius Severus' *Vita Martini* vorzulesen.<sup>92</sup> An Melanias Besuch wird etwas Wichtiges sichtbar: Die prominenten Pilgernden kommen nicht nur wegen Nolas Reliquien. Sie kommen auch oder vielleicht sogar vor allem, um ihr soziales Netzwerk zu stärken oder weiterzukuñpfen. Melania war mit Paulinus verwandt, und dieser blieb trotz Hieronymus' Anfeindungen mit Melanias langjährigem Gefährten Rufinus befreundet.<sup>93</sup> In einem Nebensatz erfahren wir zudem, dass Paulinus auch Nicetas, dem Bischof von Remesiana, und *plurimis sanctis dei* die Martinsvita vorgelesen

<sup>89</sup> *Itin. Burdig.* 23–25. Der Pilger musste ungefähr ein Jahr unterwegs gewesen sein. Für eine ausführliche Besprechung s. Donner (2002) 35–41.

<sup>90</sup> Zur Beschreibung von Paulas Reiseroute vgl. Hier. *Ep.* 108,7–9.

<sup>91</sup> *Neapolim urbem brevi spatio a Nolana qua degimus civitate distinctam advecta est, ubi filiorum nepotumque occursum excepta mox Nola ad humilitatis nostrae hospitium festinavit.* – «Sie ging in Neapel an Land, einer Stadt, die nicht weit entfernt von Nola liegt, wo wir leben. Dort wurde sie von ihren Söhnen und Enkeln empfangen und eilte bald darauf nach Nola, um unsere bescheidene Gastfreundschaft in Anspruch zu nehmen.» Paul. *Nol. Ep.* 29,12.

<sup>92</sup> *Martinum enim nostrum illi studiosissimae talium historiarum ipse recitavi.* Paul. *Nol. Ep.* 29,14; für die Übersetzung s. Anm. 432 dieses Kapitels.

<sup>93</sup> Vgl. Paul. *Nol. Ep.* 29,5. Inwiefern Paulinus mit Melania verwandt war, ist unklar. Eventuell liefen die Blutsbande über Therasia, die aus Spanien stammte; auch Melania hatte Wurzeln in Spanien (vgl. Pall. *Hist. Laus.* 46). Zur Freundschaft zwischen Paulinus und Rufinus vgl. Kapitel 4.3.2.

hat.<sup>94</sup> Könnte es sein, dass sich Nicetas und Melania in Nola getroffen haben? Wir wissen, dass sich auch Nicetas im Jahr 400 in Nola aufgehalten hat.<sup>95</sup> Obwohl das entsprechende Natalicium (C. 18) ihn mit keiner Silbe erwähnt, kann trotzdem als sicher gelten, dass der Bischof am Jahrestag zum Fest des heiligen Felix nach Nola gekommen war: Im Natalicium des Jahres 403, dem Jahr von Nicetas' zweitem Besuch, spricht Paulinus von einem doppelten Geburtstag: Der eine Geburtstag ist der Todestag des Heiligen, der andere ist die erneute Anwesenheit des Bischofs in Fleisch und Blut.<sup>96</sup> Weshalb würde Paulinus von einem Geburtstag – der ja ein nach einem Jahr wiederkehrendes Ereignis feiert – sprechen, wenn sich am 14. Januar nicht auch Nicetas' letzter Besuch jähren würde? Im Verlauf des Carmen wird die Erinnerung an Nicetas' ersten Besuch noch deutlicher:

[...] ut [...] / *Nicetam rursus coram Felicis in ipso / natali visu simul amplexuque tenerem, / atque iterum sub eo canerem mea debita, Felix, / auditore tibi?*<sup>97</sup>

Erneut genießt Paulinus die Anwesenheit des Bischofs am Fest, erneut ist Nicetas unter den Zuhörern, als er das Natalicium rezitiert, das er Felix schuldet. Das kann nichts Anderes heissen, als dass Nicetas auch drei Jahre zuvor Mitte Januar in Nola war.

Wäre es nun trotzdem möglich, dass Nicetas noch in Nola weilte, als Melania dort ankam? Palladius gibt an, Melania habe für die Reise nach Rom bloss zwanzig Tage gebraucht.<sup>98</sup> Zwischen November und März wurde die Schifffahrt auf dem Mittelmeer grösstenteils eingestellt, weil die Winterstürme das Reisen zur See zu einem risikoreichen Unternehmen machten. Wenn Melania zur frühestmöglichen

<sup>94</sup> *quo genere te et venerabili episcopo atque doctissimo Nicetae, qui ex Dacia Romanis merito admirandus advenerat, et plurimis dei sanctis [...] revelavi.* – «Ebenso habe ich dich dem verehrungswürdigen und hochgebildeten Bischof Nicetas, der, für die Römer zu Recht bewundernswert, aus Dakien gekommen war, und weiteren Heiligen Gottes vorgestellt.» Paul. Nol. Ep. 29,14. Wer diese *dei sancti* sind, verrät uns Paulinus nicht; dem Titel nach zu urteilen wird es sich um weitere Bischöfe oder zumindest Priester gehandelt haben.

<sup>95</sup> Dass Nicetas im Januar 400 in Nola weilte, ergibt sich aus Paul. Nol. C. 27,333 aus dem Jahr 403, in dem sich Paulinus über Nicetas' Rückkehr im vierten Jahr freut (*venisti tandem quarto mihi redditus anno?*). Sowohl die relative als auch die absolute Datierung der Carmina und ein Hinweis in der Ep. 29 an Sulpicius Severus legen nahe, dass Nicetas im Jahr 399/400 und um den Jahreswechsel 402/3 in Nola geweiht hat; vgl. dazu Kirstein (2000) 42–48.

<sup>96</sup> [...] *sanctorum ut amore duorum / binum habeam natalem hodie, quo corpore sumpti / martyris excessum celebrans et corpore prompti / ecce sacerdotis reditum satiatus adoro.* – «[...] sodass ich durch die Liebe zweier Heiliger heute einen doppelten Geburtstag habe, an dem ich den Weggang des körperlich gestorbenen Märtyrers feiere und mich rundum zufrieden über die Wiederkehr des körperlich anwesenden Priesters freue.» Paul. Nol. C. 27,151–154.

<sup>97</sup> «[...] dass ich erneut pünktlich zu Felix' Geburtstag Nicetas sehe und ihn umarmen darf und wiederum dir, Felix, mein geschuldetes [Gedicht] vortrage, während er zuhört?» Paul. Nol. C. 27,190–194.

<sup>98</sup> Pallad. *Hist. Laus.* 54.

Zeit abgesegelt war und Palladius' Zeitangabe stimmt, hätte sie Nola noch Ende März erreichen können. Gegen die kurze Reisezeit von zwanzig Tagen spricht der Umstand, dass auf dem Mittelmeer im Frühling und Sommer Nordwestwind vorherrscht, der einer von Caesarea kommenden Reisenden mit Neapel als Ziel frontal entgegenblasen musste. Palladius' Zeitangabe passte tatsächlich besser für die umgekehrte Richtung; Lionel Casson rechnet für die Reise Rom – Alexandria bei günstigem Rückenwind zwischen 20 und 25 Tage.<sup>99</sup> James Beresford betont zwar, dass auch im Sommer die Winde überraschend drehen können.<sup>100</sup> Wahrscheinlicher als zwanzig Tage Südostwind in der Sommersaison ist jedoch, dass Melania sehr früh, noch vor Beginn der Schifffahrtssaison aufbrach. Dies war nichts Ungewöhnliches: Schiffe, die nach Westen oder Norden unterwegs waren, segelten gerne knapp ausserhalb der Saison, wenn die Nordwestwinde noch nicht so stark und Südwinde häufiger waren.<sup>101</sup> Wenn diese Überlegungen zutreffen, wäre es sogar noch plausibler, dass Melania Nicetas in Nola angetroffen hatte; der Bischof musste schliesslich – wollte er zu seiner Gemeinde in Dakien – die italienische Halbinsel in Richtung Osten verlassen und konnte daher gut und gerne auf die Südwinde des Frühlings warten. Und da wir mit grosser Sicherheit davon ausgehen können, dass er vor seinem Besuch bei Paulinus in Rom geweilt hatte,<sup>102</sup> ist es überaus wahrscheinlich, dass er auf seinem Weg nach Brundisium oder einem anderen Hafen an der Ostküste Italiens in Nola Halt machte und dort wartete, bis es Frühling wurde. Diese Annahme stützt Paulinus' C. 17, das in der Form eines Propemptikons verfasst ist und den Weg antizipiert, den Nicetas von Nola aus nehmen wird: Durch Apulien gelangt er an Lupiae (Lecce) vorbei nach Hydruntum (Otranto), von wo aus er das Adriatische Meer überquert und in Epirus an Land geht. Von da aus reist er auf dem Landweg weiter nach Dakien.<sup>103</sup> Man kann sich gut vorstellen, dass Paulinus, als er von Melanias Absicht erfuhr, ihn auf der

<sup>99</sup> Casson (1950) 51.

<sup>100</sup> «However, many regions of the Mediterranean experience highly variable wind patterns, even in the summer months. Wind-roses across the region during July highlight that, although northerly or north-westerly winds prevail across the central and eastern Mediterranean, there is a far less well-defined pattern to the winds which blow across the western basin of the Sea.» Beresford (2013) 80.

<sup>101</sup> Vgl. Beresford (2013) 81f.

<sup>102</sup> [*sc. Nicetas*], *qui ex Dacia Romanis merito admirandus advenerat*. Paul. Nol. Ep. 29,14. Für die Übersetzung s. Anm. 94 dieses Kapitels.

<sup>103</sup> *ibis Epiro gemina videndus, / et per Aegaeos penetrabis aestus / Thessalonicens; / Apulis sed nunc via prima terris / te vehet longo spatiosa plano [...]. / te per Hydruntum Lupiasque vectum / innubae fratrum simul et sororum / ambient uno Dominum canentes / ore catervae.* – «Du gehst, um von den beiden Epirus erblickt zu werden, und durch die Ägäis wirst du Thessaloniki erreichen. Doch zuerst trägt dich jetzt die geräumige Strasse durch die weite Ebene Apuliens. [...] Während du über Hydruntum und Lupiae reist, werden dich jungfräuliche Scharen von Brüdern und Schwestern begleiten, die einstimmig den Herrn besingen.» Paul. Nol. C. 17,18–22.85–88. Für eine ausführliche Besprechung dieses Propemptikons s. Kapitel 4.2.3.

Rückreise nach Rom zu besuchen, Nicetas überredete, auf sie zu warten. Und Nicetas wollte sich die Chance, eine so berühmte Asketin kennenzulernen, gewiss nicht entgehen lassen. Dass Paulinus Gäste wie Nicetas und Melania namentlich erwähnt und ihre Tugenden herausstreicht, suggeriert seinen Leserinnen und Lesern, dass Nola ein Ort ist, wo man die christliche Prominenz trifft, sei es, weil man sowieso im Süden Italiens unterwegs ist und einen Zwischenhalt in Nola einlegt, sei es, dass man eigens nach Nola reist, um dem heiligen Felix seine Aufwartung zu machen und – ganz nebenbei – sein eigenes Netzwerk zu erweitern.

Der freie und komfortable Verkehr im Römischen Reich wurde im 4. und 5. Jh. jedoch zunehmend von den Auswirkungen der Völkerwanderung überschattet, die bald auch die italische Halbinsel erreichte. 395 erhoben sich die Westgoten unter Alarich und zogen in den folgenden Jahren plündernd durch den Balkan, um 401/402 in Oberitalien einzufallen. Just zu diesem Zeitpunkt erwartete Paulinus Nicetas, der von Dakien aus möglicherweise über Rom zu ihm unterwegs war. Die Nachricht von den Unruhen im Norden liess Paulinus befürchten, dass seinem Freund die Sache zu brenzlich würde. Doch Nicetas hielt an seinem Plan fest und gelangte pünktlich zum Fest des Felix nach Nola. Im Natalicium des Jahres 403 erinnert sich Paulinus an seine Sorge, der Freund werde nicht kommen:

*quam metui ne te mediis regionibus hostis / disclusum opposita bellorum nube teneret! / sed desiderii superantibus obvia nobis / vincula rupisti, **nec te mare nec labor ullus, / nec Gothici tenuere metus, nec frigora longis / dura viis** [...]. / victus amicitia, victus Felicis amore, / vicisti duros tenera pietate labores.<sup>104</sup>*

Als mögliche Hinderungsgründe zählt Paulinus das Meer, die Reisedstrapazen, die gotische Bedrohung und die Winterkälte auf. Doch überwältigt (*victus*) von der Liebe zu Paulinus und Felix hat Nicetas alle Mühen und Gefahren des Weges überwunden.<sup>105</sup> Was der mutige Nicetas in die Tat umgesetzt hat, werden viele andere in den darauffolgenden Jahren unterlassen haben. Die Auswirkungen der Völkerwanderung auf die Mobilität im Römischen Reich aber waren ein Problem, das Paulinus mit keiner noch so ausgeklügelten Werbestrategie lösen konnte.

<sup>104</sup> «Wie fürchtete ich, dass dich der Feind unterwegs aufhalten könnte, indem er dich in widrigen Kriegsnebel hüllte! Doch weil deine Sehnsucht stärker war, hast du die Fesseln, die dich von uns fernhielten, gesprengt: Dich hielten weder das Meer noch irgendeine Strapaze noch die Angst vor den Goten noch die beissende Kälte von dem langen Weg ab. Überwältigt von Freundschaft, überwältigt von der Liebe zu Felix hast du durch zärtliche Zuneigung alle schlimmen Mühen überwunden.» Paul. Nol. C. 27,335–344.

<sup>105</sup> Für das Wortspiel *victus* – *vicisti* – *Nicetas* s. Anm. 341 dieses Kapitels.

2.1.4 *nec mirere sacras spatii ad crescere caulas* – Nolas Infrastruktur

Die Menschen, die einen Pilgerort besuchen, müssen dort auch übernachten und einige Zeit bleiben können, wofür separate Unterkünfte vonnöten sind.<sup>106</sup> Die Einrichtung sogenannter Xenodocheia war die Aufgabe der Klöster oder Bischöfe; mitunter stifteten auch wohlhabende Laien ein Xenodocheion. So lobt Hieronymus Paula für das Einrichten von Pilgerherbergen in Palästina.<sup>107</sup> Bald breitete sich diese im Osten entstandene Praxis auch im Westreich aus. Gegen Ende des 4. Jh. liess der Senator Pammachius in Portus Ostiensis Augusti, dem Hafen Roms, ein Xenodocheion erbauen, und Melania d. J. spendete einen Teil ihres Vermögens für den Betrieb solcher Häuser im Westen.<sup>108</sup> Im Gegensatz zum Ostreich dienten im Westen solche Herbergen bald auch als Kranken- und Armenhäuser und verloren ihre spezifische Bedeutung als Pilgerunterkünfte.

Auch Nola brauchte ein Xenodocheion, und bereits in seiner Zeit als Verwalter der Provinz Kampanien (380–381) liess Paulinus nicht nur die Zugangsstrasse zum Felixgrab ausbessern, sondern auch eine Unterkunft für Gäste bauen – eine typische Geste eines Euergeten.<sup>109</sup> Später führte er dies auf einen direkten Auftrag des Felix zurück. Schon damals, schreibt er, habe er sich entschlossen, einst in Nola sesshaft zu werden:

*iam tunc praemisso per honorem pignore sedis / Campanis metanda locis habitacula fixi, / te fundante tui ventura cubilia servi, / cum tacita inspirans curam mihi mente iuberis / muniri sternique viam ad tua tecta ferentem, / attiguumque tuis longo consurgere tractu / culminibus tegimen, sub quo prior usus egentum / incoluit.*<sup>110</sup>

<sup>106</sup> Schon in der Regel des Pachomios (1. Hälfte 4. Jh.) werden die Mönche angewiesen, Gäste nicht bei sich im Kloster aufzunehmen, sondern in Xenodocheia unterzubringen: *nemo manens in monasterio suscipiendi quempiam ad vescendum habeat postestatem; sed his mittet eum ad ostium xenodochii, ut suscipiatur ab his qui huic rei praepositi sunt.* – «Niemand, der in einem Kloster lebt, hat die Befugnis, jemanden zu einer Mahlzeit [ins Kloster] einzuladen. Er soll ihn vielmehr zum Eingang des Xenodocheions schicken, damit er von denen aufgenommen wird, die mit dieser Aufgabe betraut sind.» Hier. *Reg. Pachom.* 50 = PL 23,73C.

<sup>107</sup> [...] *donec exstrueret cellulas, ac monasteria, et diversorium peregrinorum iuxta viam conderet.* – «[...] bis sie Mönchszellen und Klöster errichtete und eine Pilgerherberge nahe der Strasse gründete.» Hier. *Ep.* 108,14,4.

<sup>108</sup> Zu Pammachius: *audio te xenodochium in portu fecisse Romano.* – «Ich höre, dass du in Portus ein Xenodocheion gestiftet hast.» Hier. *Ep.* 66,11,1. Zu Melania d. J.: *ecclesiis autem quae sunt in Occidente, et monasteriis, et xenodochiis, et omnibus egentibus per se ipsam suppeditavit.* – «Aus eigenen Mitteln unterstützte sie grosszügig die Kirchen im Westen, die Klöster, die Xenodocheia und alle Bedürftigen.» Pallad. *Hist. Laus.* 119. Zur Entstehung von Xenodocheia erst im Osten und dann auch im Westen des Reiches s. Brown (2002) 33–35.

<sup>109</sup> «A *xenodocheion* was a clearly defined building, of use to the community. To found one was a reassuringly old-fashioned way of showing public munificence.» Brown (2002) 35. Für Paulinus' Rolle als Euerget der Stadt Nola und weiterer Orte vgl. Kapitel 4.3.4.

<sup>110</sup> «Schon damals beschloss ich wegen der Ehrwürdigkeit des Ortes, mich einst in Kampanien niederzulassen, und gab ein Pfand für dieses Versprechen, während du den Grund für die zukünftige Wohnstatt deines Sklaven legtest. Zu dieser Zeit hast du mir auch die

Aus diesen Zeilen gewinnt man den Eindruck, dass das Felixgrab bei Paulinus' erster Ankunft in Kampanien zwar bereits rege besucht wurde, die Infrastruktur jedoch sehr bescheiden war. Der Weg, der von der Stadt zum etwas ausserhalb gelegenen Grab führte, musste erst noch gepflastert werden, und für die mittellosen Pilger gab es zwar eine Art Unterstand, der jedoch einen Ausbau nötig hatte. Wie wir auch im folgenden Kapitel sehen werden, ist es nicht einfach, aus Paulinus' Darstellung auf die genaue Anzahl und Lage der Gebäude in Nola zu schliessen. Aus dem eben zitierten C. 21 ergibt sich dennoch zweifelsfrei, dass es direkt beim Grab des Felix (*adtiguum tuis culminibus*) eine Unterkunft für Pilger gab. An anderer Stelle beschreibt er das Gebäude, in dem er selbst wohnte und in dessen oberem Stock sich ausserdem Gästeräume befanden, von denen man durch einen Säulengang zum Speisesaal gelangte.<sup>111</sup> Dieses Gebäude lag in unmittelbarer Nähe der beiden Basiliken, sodass Felix die Lieder hörte, die beim Essen gesungen wurden.<sup>112</sup> Ob es sich bei diesen Unterkünften um denselben Bau wie das im C. 21 erwähnte *tegimen* handelt, ist unklar. Auf jeden Fall scheint sich die folgende Beschreibung auf dieselben Gästezimmer zu beziehen:

*conspice sursum / impositas longis duplicato tegmine cellas / porticibus, metanda bonis habitacula digne, / quos huc ad sancti iustum Felicis honorem / duxerit orandi studium, non cura bibendi; / nam quasi contignata sacris cenacula tectis / spectant de superis altaria tuta fenestris / sub quibus intus habent sanctorum corpora sedem.*<sup>113</sup>

Auch hier ist die Rede von Räumen, die sich neben einem Speisesaal im Obergeschoss befanden. Weiter erfahren wir, dass sich diese Räume direkt an die Basilica Nova anschlossen (*quasi contignata*) und sogar einen Blick in das Innere der

Idee eingegeben und mir befohlen, mich um die Befestigung und Pflasterung des Weges zu kümmern, der zu deinem Grab führt, und den Unterstand auszubauen, der sich längs an deine Dächer [d. h. die Basilica Vetus] anschliesst und unter dem früher die Armen übernachteten.» Paul. Nol. C. 21,379–386.

<sup>111</sup> *,tugurium' vero nostrum, quod a terra suspensum cenaculo una porticu cellulis hospitalibus interposita longius tenditur* – «unsere ‚Hütte‘, die sich ziemlich geräumig im Obergeschoss bis zum Essraum erstreckt und durch einen Säulengang von den Gästezimmern getrennt ist» Paul. Nol. Ep. 29,13.

<sup>112</sup> *in quo [sc. tugurio] personis puerorum ac virginum choris vicina dominae dicitur nostri Felicis culmina resultabant*. – «Die benachbarten Gebäude unseres Hausherrn Felix hallten wider von den klingenden Liedern, die die Jungen und Jungfrauen darin sangen.» Paul. Nol. Ep. 29,13.

<sup>113</sup> «Sieh dir oben die Zimmer an, die sich in dem durch lange Säulengänge verdoppelten Raum befinden, Zimmer, die würdig von anständigen Gästen bewohnt werden sollen, die der Wunsch zu beten hierher zur rechtmässigen Verehrung des heiligen Felix geführt hat, nicht ihre Trunksucht. Der Speiseraum ist nämlich sozusagen an das heilige Dach angebaut, und blickt aus den oberen Fenstern auf den geschützten Altar hinunter, in dem die Körper der Heiligen ihren Platz haben.» Paul. Nol. C. 27,395–402.

Basilika ermöglichen. Durch Fenster konnte man nämlich von oben herab auf den Altar blicken. Wer also in diesen Räumen übernachtete, schlief sozusagen in Sichtweite der kostbaren Reliquien, die sich unter dem Altar befanden.

Dass die Pilger auf dem Areal des Felixgrabes übernachteten konnten, trug aus zwei Gründen zu Nolas Attraktivität bei: Seit dem Konzil von Laodicea (363) war reisenden Klerikern das Übernachten in öffentlichen Gasthäusern verboten; diese Regel wurde zwar am dritten Konzil von Karthago (397) wieder gelockert, doch das Übernachten in öffentlichen Herbergen hatte stets etwas Anrüchiges, da in ihnen nicht nur der Wein in Strömen floss, sondern auch Prostituierte verkehrten.<sup>114</sup> Gregor von Nyssa warnt explizit davor, sich auf Pilgerreisen der Verderbtheit solcher Gaststätten auszusetzen, die vor allem im Osten einen sehr zweifelhaften Ruf genossen.<sup>115</sup> Deshalb war gewiss jeder Kleriker, der um einen guten Leumund besorgt war, froh, wenn er in einer unbescholtenen Herberge unterkommen konnte, die vom Pilgerzentrum selbst verwaltet wurde. Der zweite Vorteil bestand in der Nähe zu den Reliquien. Nicht umsonst betont Paulinus die unmittelbare Nachbarschaft der Gästeräume zu den Altarreliquien:

*his [sc. sanctis] igitur vicinus erit quicumque supernis / castus aget tectis et qui procul advena recto / percitus affectu sanctas properarit ad aedes.*<sup>116</sup>

Die Pilger kamen um der Reliquien willen; ihnen selbst im Schlaf nahe zu sein, war die Krönung jedes Pilgererlebnisses: «In sanctuaries where martyrs and saints were buried, the hospice stood as close to the tomb as possible, since having a saint as near neighbour, being his guest as it were, was a crowning joy for a pilgrim.»<sup>117</sup> Wenn Gerontius schreibt, Melania d. J. habe in Jerusalem in der Grabeskirche übernachtet (μείναντες ἐν τῇ ἁγίᾳ Ἀναστάσει<sup>118</sup>), so beschreibt er wohl eine sehr

<sup>114</sup> Das Konzil von Laodicea verbietet das Betreten von *tabernae*: *non oportet clericos servientes a presbiteris usque ad subdiaconos et deinceps ordinis ecclesiastici omnes usque ad ministros, aut lectores, aut exorcistas, aut hostiarios, aut psalmistas, aut etiam eos, qui in proposito continentiae sunt, tabernas intrare.* – «Kleriker im Dienst, von den Presbytern bis zu den Subdiakonen und auch alle, die einen Kirchenrang einnehmen bis zu den Ministern, Lektoren, Exorzisten, Ostiarii [i. e. Geistliche niederen Ranges], Psalmisten und auch die, die das Keuschheitsgehlübe abgelegt haben, dürfen keine Gasthäuser betreten.» CIC, *Decr. Grat.* 1, dist. 44, c. 2. Das Konzil von Karthago erlaubt es dagegen, wenn der betroffene Kleriker auf einer Pilgerreise ist: *clerici edendi vel bibendi causa tabernas non ingredientur, nisi peregrinationis necessitate compulsi.* – «Kleriker dürfen keine Gasthäuser betreten, um zu essen oder zu trinken, ausser sie werden dazu gezwungen, weil sie sich auf einer Pilgerreise befinden.» Ibid. c. 4.

<sup>115</sup> Greg. Nyss. *Ep.* 2,7; die Stelle wurde bereits in der Anm. 47 dieses Kapitels zitiert.

<sup>116</sup> «Diesen Heiligen wird also jeder nahe sein, der sich mit keuscher Gesinnung in den oberen Räumen aufhält und jeder, der von weither kommend mit der richtigen Motivation zum heiligen Haus eilt.» Paul. Nol. C. 27,449–451. Zu einer ausführlichen Beschreibung des Altars der Basilica Nova und weiterer Gebäude beim Felixgrab vgl. Kapitel 2.2.3.

<sup>117</sup> Casson (1994) 323f.

<sup>118</sup> «Sie blieben in der [Kirche der] heiligen Auferstehung.» Ger. *Vit. Melan.* 35.



ähnliche Situation wie die in Nola: Melania hatte wahrscheinlich in einer Kammer geschlafen, die direkt an die Kirche anschloss, womit sie den Reliquien fast genau so nahe war, als hätte sie in der Kirche selbst übernachtet.

Leider wissen wir nicht, wie viele Herbergen es in Nola gab oder welche Kapazität sie hatten. Als Nicetas Paulinus im Jahr 403 erneut besuchte, führte er ihn durch das Pilgerzentrum, um ihm die neuen Gebäude zu zeigen, die gerade im Entstehen begriffen waren. Der Bischof solle sich nicht wundern, dass er vergrössern müsse:

*nec mirere sacras spatiis accrescere caulas: / crescit ubique potens aeterni gloria Christi, / sanctorum cumulatur honor, Deus omnibus unus / noscitur, illustrat quia Sanctus Spiritus orbem [...].*<sup>119</sup>

Die Ausbreitung des Christentums und die wachsende Popularität der Heiligen habe auch die Zunahme von Gästen in Nola zur Folge, die ein Dach über dem Kopf bräuchten.<sup>120</sup> Vier Jahre später schien die Infrastruktur bereits an ihre Grenzen zu stossen. Im Natalicium des Jahres 407 freut sich Paulinus darüber, dass anlässlich des Festes des heiligen Felix die Unterkünfte in Nola aus allen Nähten platzen:

[...] *sicut Felicis gremium florere repletum / lumine diverso quasi rus admiror opimum, / hospitibus multis in eum Christo duce missis / Felicique patri denso simul agmine natis / pignorum, subito ut totis habitacula cellis / per fines crevisse suos [...].*<sup>121</sup>

So viele Menschen sind zum Felixgrab geströmt, dass das Areal einem blühenden Garten gleicht und die Unterkünfte knapp werden.

Ausschlaggebend für Nolas Erfolg als Pilgerort war nicht bloss seine verkehrstechnische Lage, sondern auch die Infrastruktur, die es seinen Gästen bieten konnte. Es mussten genügend Betten zur Verfügung stehen, um auch während des Festes am 14. Januar alle Besucherinnen und Besucher unterbringen zu können; darüber hinaus war Paulinus darauf bedacht, dem Wunsch der Pilgernden nachzukommen, möglichst nahe bei den Reliquien übernachten zu können. Diese baulichen Massnahmen mussten jedoch einem grösseren Kreis bekannt gemacht werden, damit sie ihren Werbeeffect entfalten konnten; deshalb beschrieb Paulinus die Vorteile des Pilgerzentrums in seinen Briefen und Gedichten in einem zum Teil

<sup>119</sup> «Wundere dich nicht, dass die heiligen Koppeln erweitert werden: Überall wächst der mächtige Ruhm des ewigen Christus, das Ansehen der Heiligen wird gesteigert, Gott wird von allen als der einzige erkannt, weil der heilige Geist die Erde erleuchtet.» Paul. Nol. C. 27,491–494.

<sup>120</sup> *et quia Pastor oves auget bonus, ampla redemptis / crescere cum gregibus favet altus ovilia Christus.* – «Und weil ein guter Hirte seine Schafe vermehrt, lässt der erhabene Christus die geräumigen Ställe mit den erlösten Herden wachsen.» Paul. Nol. C. 27,498f.

<sup>121</sup> «Ich staune darüber, wie der Schoss des Felix blüht von verschiedenem Glanz wie fruchtbares Land, weil unter Christi Führung viele Gäste zu ihm und zugleich seine geliebten Kinder in dichtem Zug zu ihrem Vater Felix gebracht werden, sodass plötzlich die Kapazität aller Gästezimmer an ihre Grenzen stösst.» Paul. Nol. C. 21,87–92.

erstaunlichen Detailreichtum. Im Kapitel 2.2 werden wir noch mehr von diesen manchmal schon fast prospektartigen Darstellungen antreffen.

### 2.1.5 Nola incluta: Fazit

Reisen hiess, Strapazen und Risiken auf sich zu nehmen, die aber je nach Route stark variierten; auf den gut ausgebauten *viae publicae* gelangte man bedeutend bequemer an sein Ziel, vor allem wenn man über das Privileg verfügte, den *cursus publicus* beanspruchen zu dürfen. Deshalb betont Paulinus immer wieder, wie gut erreichbar das Felixgrab war, wobei er sicherstellte, dass seine Leser vor allem die Via Appia mit der Reise nach Nola verbanden. Damit bestand ein zentraler Vorteil Nolas in seiner Lage an der Route von Rom zu den Häfen im Osten Italiens, weswegen Paulinus hoffen konnte, dass sein Zentrum einen festen Platz als Station auf der Pilgerroute von Rom nach Nordafrika oder nach Palästina erhielt.

Es scheint, als ob Paulinus insbesondere von Bekannten, die sich aus irgendwelchen Gründen in Rom aufhielten, einen Besuch erwartete, weshalb er auch die Nähe zu Rom unterstreicht. Rom mit seinen bedeutenden Reliquien war jedoch auch Nolas grösste Konkurrenz. Paulinus macht der *urbs* zwar nicht den ersten Rang unter den Pilgerzielen streitig, bemüht sich aber einerseits, Nola gleich auf den zweiten Platz zu heben, andererseits, dem Leser die negativen Aspekte eines Romaufenthaltes vor Augen zu führen.

Wer die Reise nach Nola ins Auge fasste, wollte sichergehen können, dass sie/er am Ziel ihrer/seiner Reise komfortabel und standesgemäss unterkommen konnte. Deshalb zeichnet Paulinus auch ein genaues Bild von der Infrastruktur und wirbt für die Möglichkeit, auf dem Gelände in direkter Nachbarschaft zu den Reliquien übernachten zu können.

Es irritiert, dass Paulinus keine explizite Werbung für das Pilgerwesen an sich macht, würden wir doch hier auch Argumente erwarten, die die *Akzeptanzfunktion* von Werbung erfüllen. Doch diese Arbeit leistet Paulinus grösstenteils an anderer Stelle, nämlich da, wo er für den heiligen Felix als mächtige Reliquie wirbt.

## 2.2 Nola nova

Dass Paulinus in Nola als Bauherr des Pilgerzentrums und damit als Euerget der Stadt selbst auftrat, stellt einen zentralen Stein im Mosaik seiner *persona* dar. Nur durch produktive, sichtbare Tätigkeit konnte Paulinus einen Anspruch auf das Felixgrab geltend machen; und es versteht sich von selbst, dass blosser Erneuerung oder Instandhaltung der bestehenden Gebäude nicht denselben Effekt gehabt hätten wie die Vergrösserung der Anlage. Dies gestaltete sich jedoch gar nicht so leicht: Als Paulinus nämlich im Frühling 395 nach Nola kam, erwartete ihn keine unbebaute

Fläche, auf der er völlig frei seine Vision eines Pilgerortes verwirklichen konnte. Das Gebiet um das Grab des heiligen Felix war im Gegenteil schon seit langem Zeuge reger Bautätigkeit; sogar eine Basilika stand schon.<sup>122</sup> Paulinus kannte den Ort; er selbst hatte als Statthalter Kampaniens (380–381) die Strasse von der Stadt Nola zum Felixgrab pflastern lassen und eine Unterkunft für die Pilger gebaut.<sup>123</sup> Dass sich der Ort also schon mindestens zwei Jahrzehnte lang einiger Beliebtheit bei Pilgern erfreute – daher überhaupt seine ersten Stiftungen – hatte für Paulinus’ Vorhaben Vor- und Nachteile. Während er von der bereits bestehenden Popularität des Kultes profitieren und auf sie aufbauen konnte,<sup>124</sup> war es ihm dagegen verwehrt, das Heiligtum frei nach seinen Vorstellungen zu entwerfen. Mochte er über noch so grosse finanzielle Ressourcen verfügen, er musste sich an die baulichen Gegebenheiten anpassen. Ausserdem gehörte das Bauland nicht ihm; er konnte also nicht nach Lust und Laune Gebäude abreißen und neue hinstellen. Im vorliegenden Kapitel werde ich aufzeigen, wie es Paulinus dennoch gelang, dem Ort seinen ganz persönlichen Stempel aufzudrücken, und wie er in seinen Briefen und Gedichten auch der weitentfernten Leserin eine Art virtuelle Führung durch sein Nola bot immer mit dem Zweck, den Bekanntheitsgrad des Pilgerzentrums zu steigern und prominente Gäste anzulocken.

### 2.2.1 *te circumagens operum per singula duco* – Die Bauten in den Briefen und Gedichten

Von Gallien aus gesehen lag Nola nicht gleich um die Ecke. Umso wichtiger war es, Form und Fortschritt der Bauprojekte per Post einem grösseren Adressatenkreis mitzuteilen, damit möglichst viele potentielle Besucherinnen und Besucher neugierig auf Paulinus’ prächtige Bauten wurden. Daher sind die Nolaner Bauprojekte

<sup>122</sup> Paulinus nennt sie schlicht die *basilica vetus*. Vgl. dazu Ambrosius, der dieselben simplen Bezeichnungen für «seine» Kirchen in Mailand gebraucht: *nec iam Portiana hoc est extramurana basilica petebatur sed basilica nova hoc est intramurana quae maior est.* – «Man suchte nicht mehr die Basilica Portiana [heute die Chiesa di San Vittore al Corpo] auf, die ausserhalb der Stadtmauern liegt, sondern die Basilica Nova [auch genannt Basilica Maior], die innerhalb der Mauern liegt und grösser ist.» Ambr. *Ep.* 10,76,1; *his dictis illi abierunt, ego in basilica veteri totum exegi diem.* – «Nach diesen Worten gingen sie weg, ich aber blieb den ganzen Tag in der Basilica Vetus.» Ibid. 10. Für eine detaillierte Beschreibung der Basilica Nova und ihre Datierung s. Lehmann (2004) 47–51.

<sup>123</sup> Paul. Nol. C. 21,379–386; vgl. Kapitel 2.1.4.

<sup>124</sup> Wie weit der Ruhm des heiligen Felix vor Paulinus’ Werbeoffensive gereicht hat, ist sehr schwierig zu sagen. Das Felix-Elogium des Papstes Damasus aus der zweiten Hälfte des 4. Jh. deutet darauf hin, dass Felix schon im 4. Jh. nicht nur lokal verehrt wurde, sondern über die Grenzen Kampaniens hinaus als Verteidiger gegen falsche Anschuldigungen bekannt war. Der Text des Epigramms ist im Kapitel 3.2 abgedruckt; zur Zuschreibung des Epigramms an den Nolaner Felix s. Lehmann (1992) 264–269.

und ihre architektonischen Details Thema mehrerer von Paulinus verfasster Briefe und Gedichte. Für die vorliegende Arbeit zentral sind dabei vor allem die Ep. 32 und die Carmina 19, 27 und 28. Im Folgenden werden die Texte und ihre primären Adressaten kurz besprochen.

Einer der am dichtesten überlieferten Briefwechsel in Paulinus' Korrespondenz ist derjenige mit Sulpicius Severus, dem berühmten Autor der *Vita Martini*.<sup>125</sup> Die Biographien der beiden Brieffreunde verlaufen über weite Strecken ähnlich: Beide stammen aus der gallo-römischen Oberschicht, durchlaufen eine hervorragende Ausbildung und heiraten standesgemäss. Nach der Konversion zu einem asketischen Christentum verkaufen sie ihre Ländereien und ziehen sich aus dem öffentlichen Leben weitgehend zurück, unterhalten jedoch regen Kontakt zu Gesinnungsgenossen. Diese Fülle an Parallelen machte die beiden Asketen zu Freunden, war aber auch Anlass zu einem Konkurrenzempfinden, das in den erhaltenen Briefen wiederholt durchscheint. In seinem ersten Brief aus Nola an Severus schreibt Paulinus, die Einheit zwischen ihnen gehe so weit, dass eine Krankheit, unter der Severus litt, auch Paulinus befallen habe. Diese Verbundenheit im Leiden zeige, dass ihre beiden Leben durch einen *individuus spiritus* verknüpft seien.<sup>126</sup> Gerade wegen dieser grossen Ähnlichkeit schien es den beiden Briefpartnern schwer zu fallen, die Rollen zwischen sich zu verteilen: Seinen Brief des Jahres 396 beginnt Paulinus mit der schlichten Anrede *Severo fratri Paulinus*; gegen Ende des Schreibens kommt er auf diese Einleitung zu sprechen und erklärt, er habe darauf verzichtet, die gleiche Anrede zu verwenden, wie Severus in seinem vorangegangenen Brief:

*in epistulae titulo imitari praestantem in omnibus mihi fraternitatem tuam timui, quia tutius credidi vere scribere. cave ergo posthac servus Christi in libertatem vocatus hominis et fratris et conservi inferioris servum te scribere [...].*<sup>127</sup>

Offenbar hatte Severus sich als *servus* des Paulinus bezeichnet. Dieser wehrt sich nun gegen diese Demutsbezeugung unter dem Verweis, er selbst sei Severus' *conservus inferior*. Dieses Gerangel um die grössere Demut lässt erahnen, wie unklar die Rollenverhältnisse zwischen den beiden Briefpartnern waren.<sup>128</sup>

<sup>125</sup> Überliefert sind 13 Briefe von Paulinus an Severus (*Epp.* 1, 5, 11, 17, 22, 23, 24, 29, 27, 28, 30, 31 und 32), die ein Jahrzehnt umspannen (395–404).

<sup>126</sup> Paul. Nol. *Ep.* 5,10.

<sup>127</sup> «Ich scheute mich, in der Anrede dieses Briefes, dich, meinen Bruder, der du mir in allem voraus bist, zu imitieren, weil ich glaubte, dass es sicherer sei, aufrichtig zu schreiben. Hüte dich also von jetzt an, dich in einem Brief als Sklave eines Menschen, Bruders und dir untergeordneten Mitsklaven zu bezeichnen, da du ja als Sklave Christi zur Freiheit berufen bist.» Paul. Nol. *Ep.* 5,20.

<sup>128</sup> Natürlich ist im christlichen Weltbild der Letzte der Erste und der Grösste, wer allen dient. Wer also die grösste Demut für sich beanspruchen kann, gewinnt; insofern bleibt – *mutatis mutandis* – Konkurrenzdenken auch in christlichen Systemen ein Thema. Zu dieser Stelle vgl. auch Le Blant (1856–1865) Bd. 1, 124 Anm. 1.

Severus und Paulinus wurden beide erst durch ihre Konversion berühmt, die durch den Verzicht auf Amt und Vermögen zur Sensation wurde. Und auch diese Parallele gab Anlass zu Vergleichen. Im Gegensatz zu Severus, der eines seiner Landgüter, das Primuliacum, nicht verkauft hatte, konnte sich Paulinus rühmen, wirklich allen Grundbesitz veräussert zu haben. Dieser kleine, aber symbolträchtige Unterschied nagte an Severus, sodass Paulinus ihm im Jahr 400 schrieb:

*cur audeas nobis ut decertato agone victoribus **palمام perfectionis** adscribere, **quoniam omnem terrenae possessionis sarcinam exposuisse videamur**, te contra adhuc infelicem et in luto faecis infernae adhaerentem ingemiscas, quod vel unum, ut scripsisti, praediolum non vendidisse videaris [...].*<sup>129</sup>

Er wies die Siegespalme, die sein Freund ihm angetragen hatte, zurück und versichert ihm, er habe recht daran getan, dieses eine *praediolum* zu behalten, da es ja durch seine Umnutzung sozusagen der Kirche und nicht mehr Severus selbst gehöre.<sup>130</sup>

Beide Asketen wechselten mit ihrer Konversion auch die Patroni; Severus nahm sich Martin von Tours zum Mentor und förderte nach dessen Tod seine Verehrung; Paulinus propagierte als mächtigen Schutzherrn den heiligen Felix, von dessen Lebenszeit ihn zwar über hundert Jahre trennten, den er aber durch seine intensive Bemühung um ihn dennoch als persönlichen Patronus beanspruchte. Mit der *Vita Martini* landete Severus einen werbetechnischen Coup, den Paulinus schwerlich überbieten konnte: Martin war als streitbarer Bischof bereits zu Lebzeiten in Gallien weitherum bekannt, und seine Biographie, die kurz vor der Jahrhundertwende erschien, machte ihn noch berühmter. Vielleicht schwang auch ein bisschen Neid mit, als Paulinus Severus zu diesem Stoff gratulierte.<sup>131</sup> Dennoch hatte er die Grösse, seinen wohl illustertesten Gästen die *Vita Martini* zur Kenntnis zu bringen und so zu Martins (und Severus') Ruhm beizutragen.<sup>132</sup> Im Gegenzug wünschte sich Paulinus, dass Severus sich auch um die Gunst des heiligen Felix bemühte. Als der Brieffreund keine Anstalten machte, seinem Versprechen, ihn in Nola zu besuchen, nachzukommen,

<sup>129</sup> «Warum wagst du es, mir die Siegespalme zuzuschreiben, als wäre ich nach bestandnem Wettkampf der Sieger, weil es scheint, dass ich alle Last irdischen Besitzes abgelegt habe? Du Unglücklicher dagegen, stöhnst du, würdest noch immer im Dreck höllischen Mistes festkleben, weil du ein einziges, wie du schreibst, Gütchen noch nicht verkauft zu haben scheinst.» Paul. Nol. *Ep.* 24,1.

<sup>130</sup> [...] *quia quae reservasti ecclesia te serviente possideat.* – «[...] weil das, was du zurückbehalten hast, durch deinen Dienst die Kirche besitzt.» Paul. Nol. *Ep.* 24,1. Auf Primuliacum fand sich nach dem Tod Martins von Tour eine monastische Gemeinschaft nach dem Vorbild Marmoutiers zusammen.

<sup>131</sup> *benedictus igitur tu homo domino, qui tanti sacerdotis et manifestissimi confessoris historiam tam digno sermone quam iusto affectu percensuisti.* – «Gesegnet vom Herrn bist du, Mensch, weil du die Geschichte eines so bedeutenden Priesters und offensichtlichen Bekenners mit so angemessenem Ausdruck wie berechtigter Liebe aufgeschrieben hast.» Paul. Nol. *Ep.* 11,11; vgl. Kapitel 4.2.

<sup>132</sup> Vgl. Kapitel 2.1.3.

warnte Paulinus ihn mit deutlichen Worten davor, es sich mit Felix zu verscherzen.<sup>133</sup> Aus dieser Ermahnung spricht deutlich die Konkurrenz, die auch in Bezug auf ihre Patroni zwischen den beiden bestand.

Und der Zufall wollte es, dass sie auch ihre Bauprojekte zur selben Zeit verwirklichten: Während in Nola die Basilica Nova entstand, baute Severus in Primuliacum eine zweite Basilika und ein Baptisterium.<sup>134</sup> Paulinus sah auch darin ein Zeichen ihrer Seelenverwandtschaft,<sup>135</sup> doch er kam nicht umhin zu bemerken, dass Severus ihn mit der Anzahl Bauwerken übertraf, setzte dieser doch insgesamt drei Neubauten ins Werk, während er nur eine Basilika baute.<sup>136</sup> Severus liess es sich nicht nehmen, Paulinus Skizzen dieser Bauten zu schicken.<sup>137</sup> Dieser konterte mit einem detaillierten Bericht von seinen Bauprojekten in Nola, der den grössten Teil der Ep. 32 ausmacht, in der nicht nur viele Informationen zur Ausstattung der Basilica Nova und zu verschiedenen Renovationsarbeiten an bereits bestehenden Bauten überliefert sind, die durch archäologische Funde allein nicht in diesem Ausmass klar würden, sondern in denen Paulinus auch ihre intendierte Symbolik erklärt.

Für die von Paulinus in Auftrag gegebenen Bauten in Nola liefern weiter die *Natalicia* der Jahre 403, 404 und 405 wertvolle Informationen. Das C. 27 (403) thematisiert den Besuch des Bischofs Nicetas von Remesiana in Nola. Dieses *Carmen* muss vor der Ep. 32 verfasst worden sein, da noch nicht alle Baumassnahmen vollendet waren, während Paulinus in seinem Brief an Severus von der bereits

<sup>133</sup> *iuste fateor et merito Martinum frequentari; sed dico iniuste pernicioseque Felicem ab eodem, qui illum honoret [...] contemni. qua fide speras Christi gratiam in honore Martini, eadem Christi offensam time in offensione Felicis.* – «Ich gebe zu, dass du Martin zu Recht häufig besuchst; ich sage aber auch, dass Felix von dir, der du doch jenen ehrst, zu Unrecht und auf verderbliche Weise verspottet und geringgeschätzt wird [...]. Mit derselben Überzeugung, wie du auf Christi Gnade hoffst, weil du Martin ehrst, solltest du Christi Ärger fürchten, weil du Felix vor den Kopf stösst.» Paul. Nol. Ep. 17,4; vgl. Kapitel 2.3.2 und 3.2.3.

<sup>134</sup> Vgl. Paul. Nol. Ep. 31,1; 32,1.

<sup>135</sup> *perquam enim gratulor, quod unam cordis et corporis nostri, operum quoque et votorum similitudinem ostenderimus, eodem tempore basilicas dominicas adicientes ovilibus.* – «Ich freue mich sehr darüber, dass wir eine Ähnlichkeit aufweisen in Geist und Körper, aber auch in unseren Werken und Plänen, indem wir zur selben Zeit den Ställen des Herrn Basiliken hinzufügen.» Paul. Nol. Ep. 32,1.

<sup>136</sup> *tu vero eodem [sc. tempore] baptisterium basilicis duabus interpositum candidisti, ut nos in horum quoque operum, quae visibiliter extruuntur, aedificatione superares.* – «Du aber hast in der gleichen Zeit [zusätzlich] ein Baptisterium zwischen die beiden Basiliken gebaut, sodass du mich auch im Bau dieser Werke, die sichtbar errichtet werden, übertroffen hast.» Paul. Nol. Ep. 32,1.

<sup>137</sup> *nam et vere ad unanimiorem nostram congruere haec illius [sc. Victoris] postulatio videbatur, qua adsebat, et oportere tibi nostras in dominio aedificationes ita notescere, ut nobis tuas in titulis et in picturis indicare voluisses.* – «Denn zu unserer Einmütigkeit schien auch Victor's Bitte zu passen, durch die er darauf bestand, ich solle dir unsere Bauprojekte im Herrn so zur Kenntnis bringen, wie du uns deine Bauten in Text und Bild beschreiben wolltest.» Paul. Nol. Ep. 32,10.

erfolgten Einweihung der Basilica Nova spricht.<sup>138</sup> Nicetas war schon drei Jahre zuvor in Nola gewesen; nun freute sich Paulinus, ihm alles Neue zu zeigen, was inzwischen entstanden war:

*ergo veni, pater, et socio mihi iungere passu / dum te circumagens operum per singula duco.*<sup>139</sup>

Zu der fiktiven Situation des *Carmen* bemerkt Alexandre Burnier: «Cependant, la mise en scène ‘en direct’ d’une visite guidée est incompatible avec la situation de communication des Natalicia, puisque le poète affirme les réciter face à la foule des pèlerins rassemblés.»<sup>140</sup> Durch die Inszenierung eines Rundgangs mit dem prominenten Besucher kommt auch der weitentfernte Leser in den Genuss einer virtuellen Führung durch Nola. Die Aufforderung ist Aeneas’ Besuch bei Euander nachgebildet, wo der König seinen Gast durch die *singula monumenta*<sup>141</sup> führt: «La reprise de cette scénographie virgilienne offre en outre à Paulin l’occasion d’endosser le rôle d’Evandre et d’attribuer celui d’Enée à son hôte.»<sup>142</sup> Die Rollenverteilung mutet etwas seltsam an, schliesslich ist Euander der Ältere und im Wortsinn Arrivierte; doch es ist nun mal Nicetas, der Paulinus besucht, und nicht umgekehrt. Tritt Paulinus als Euander auf, so inszeniert er sich über diesen intertextuellen Verweis als Kulturbringer und als Gründer einer Siedlung, die den Samen künftiger Grösse in sich trägt.

Das Natalicium des Jahres 404 (C. 28) erhebt schon mit den ersten Zeilen die Verbindung von Altem und Neuem zum Thema des Gedichtes:

*in veteri nobis nova res annascitur actu / et solita insolito crescunt sollemnia voto [...].*<sup>143</sup>

<sup>138</sup> *basilica* [...] *iam dedicata* – «die schon geweihte Basilika» Paul. Nol. *Ep.* 32,10; vgl. dagegen Paul. Nol. C. 27,356–357: *imperfecta iuvat precibus* [Nicetas], *perfecta sacerdos / dedicit*. – «Dem noch Unvollendeten möge Nicetas mit Gebeten helfen, das Vollendete soll der Bischof weihen.» Diese Vermutung stützt ein Hinweis in der *Ep.* 23 auf den Rhythmus, in dem sich Paulinus und Severus für gewöhnlich schreiben, offenbar nämlich im Frühling oder Sommer: *longum tibi multa dilectio fecit mora hiemis a nobis silere*. – «Die tiefe Zuneigung liess dir mein Schweigen während des Winters lang erscheinen.» Id. *Ep.* 23,2. In der Datierung des C. 27 ins Jahr 403 hat sich Fabres und Lienhardts Vorschlag mittlerweile durchgesetzt; auf andere Entstehungsdaten kommen Buse (1856) 367–368, Goldschmidt (1940) 11–17, Reinelt (1903) 21–25.

<sup>139</sup> «Komm, Vater, und schliesse dich mir an mit brüderlichem Schritt, während ich dich durch die einzelnen Bauten führe.» Paul. Nol. C. 27,360f.

<sup>140</sup> Burnier (2009) 77.

<sup>141</sup> *miratur facilisque oculos fert omnia circum / Aeneas capiturque locis et singula laetus / exquiratque auditque virum monumenta priorum*. – «Staunend und munter lässt ringsum Aeneas die Augen / schweifen, ihn fesselt der Ort, froh fragt er da detailliert nach / Denkwürdigkeiten von Männern der Vorzeit und lässt sich berichten.» Verg. *Aen.* 8,310–312. Übersetzung: Holzberg (2015) 419.

<sup>142</sup> Burnier (2009) 78.

<sup>143</sup> «In einer alten Handlung entsteht zusätzlich Neues, und die gewohnten Feierlichkeiten werden gesteigert durch [die Erfüllung] eines ungewöhnlichen Versprechens.» Paul. Nol. C. 28,1f.

Mit dem *actus vetus* ist das jährlich gefeierte Fest für den heiligen Felix gemeint; die *nova res* verweist auf die neuen, vor Kurzem fertiggestellten Gebäude auf dem Gelände, die die Feierlichkeit des Festes zusätzlich steigern und die der Dichter nun beleuchten wird. Mehr noch als in den bereits besprochenen Texten verweist Paulinus in diesem Carmen auf die Symbolik, die den Bauten und den Renovationsarbeiten innewohnt. In einem längeren Exkurs erzählt er von dem skurrilen Zwischenfall, als zwei hässliche Hütten, die den Gebäudekomplex in seiner Schönheit beeinträchtigten und deren störrischer Besitzer sich weigerte, sie aufzugeben, durch eine willkommene Feuersbrunst vom Erdboden verschwanden.<sup>144</sup>

Während die drei *Natalicia* der Jahre 400–402 alle eines oder mehrere von Felix gewirkte Wunder besingen, widmen sich die *Carmina* der Jahre 403 und 404 der Beschreibung der Bauten. Das Gedicht des Jahres 405 schliesslich fährt mit den traditionellen Themen der *Natalicia* fort und schildert wiederum eine Wundertat des heiligen Felix, deren Thema für das vorliegende Kapitel von Interesse ist: Ein Dieb lässt sich des Nachts in der Basilica Nova einschliessen, holt einen kostbaren Leuchter von der Decke und entkommt am nächsten Morgen mit der Beute. Der Ausgang dieses Krimis soll an späterer Stelle verraten werden. Als passende Einleitung dieser Anekdote beschreibt Paulinus die Beleuchtung in der Basilica Nova näher, und natürlich erfahren wir auch im Detail, wie der gestohlene Leuchter aussah.

### 2.2.2 *pars spatii brevis hortus erat* – Die Situation bei Paulinus' Ankunft

Paulinus selbst macht fast keine Angaben darüber, wie das Areal um das Felixgrab bei seiner Ankunft in Nola ausgesehen hat.<sup>145</sup> Um Paulinus' Bautätigkeiten in Nola beurteilen zu können, ist ein kurzer Überblick über die archäologischen Befunde nötig. Erste Nachrichten von den Bauten um das Grab des heiligen Felix, das heute in der kleinen Stadt Cimitile gleich neben dem modernen Nola liegt, reichen bis ins 16. Jh. zurück.<sup>146</sup> Es dauerte jedoch noch einmal zwei Jahrhunderte, bis die Gebäude, die Paulinus in seinen Schriften beschreibt, korrekt identifiziert wurden. In der zweiten Hälfte des 18. Jh. wurde auf dem Areal eine neue Pfarrkirche gebaut, wobei viele der vorhandenen Baureste beschädigt wurden. Während in den folgenden zweihundert Jahren verschiedene Publikationen von unterschiedlicher Qualität Lage und Funktion der Gebäude zu klären versuchten, wurden schliess-

<sup>144</sup> Für die Episode vgl. Kapitel 2.2.2.

<sup>145</sup> «Paulin donne donc très peu d'indications sur les réalisations antérieures aux siennes et il est intéressant de constater qu'il en parle seulement pour dire qu'il les a modifiées.» Herbert de la Portbarré-Viard (2006) 11.

<sup>146</sup> 1514 erschien in Venedig Ambrogio Leones Buch *De Nola Patria*, in dem er die betreffenden Gebäude jedoch im Stadtzentrum Nolas und nicht in Cimitile zu erkennen glaubte; vgl. Lehmann (2004) 15f. Eine umfassende Darstellung der Grabungsgeschichte mit vielen bibliographischen Verweisen bietet Lehmann (2004) 15–29.



lich ab 1931 erste grosse und zielgerichtete Ausgrabungen im Bereich des Pilgerortes von Gino Chierici durchgeführt, der sich insgesamt während dreissig Jahren mit den Bauten in Cimitile auseinandersetzte. Chierici war es auch, der das Grab des heiligen Felix und die Basilica Vetus entdeckte. An seinen Publikationen zum Thema wurde jedoch immer wieder bemängelt, dass sie lückenhaft und intransparent seien. Während die meisten vorhergehenden Studien sich ausschliesslich auf die literarischen Quellen stützten, ohne dass sich ihre Verfasser überhaupt nach Cimitile begeben hatten, misstraute Chierici Paulinus' Beschreibungen.<sup>147</sup> Nach seinem Tod 1961 wurden die Grabungsarbeiten weitergeführt; aber erst in den 70er Jahren bezogen Antonio Ferrua und Pasquale Testini explizit das Inschriftenmaterial und die literarischen Quellen in ihre Untersuchungen mit ein. Ab den 80er Jahren beschäftigte sich Dieter Korol intensiv mit den erhaltenen Malereien des Komplexes.<sup>148</sup> Er datierte das quadratische Mausoleum über dem Felixgrab in die Zeit zwischen 303 und 305 und identifizierte es somit als das früheste bekannte seiner Art.<sup>149</sup> Für die vorliegende Arbeit sind vor allem seine Untersuchungen zu Paulinus' Bildprogramm von Bedeutung. Tomas Lehmann schliesslich hat 2004 einerseits die Grabungsgeschichte in Cimitile ausführlich dokumentiert und selbst neue Vermessungsarbeiten unternommen; andererseits hat er die literarischen Zeugnisse im Lichte der archäologischen Erkenntnisse analysiert, wobei er sich vorrangig auf die von Paulinus erbaute Basilica Nova konzentrierte.

Im Laufe der Jahrhunderte standen um das Grab des heiligen Felix viele verschiedene Gebäude, die zum Teil abgerissen wurden, um neuen Platz zu machen, oder bloss umgebaut oder erweitert wurden. Wir werden uns im Folgenden auf wenige von ihnen konzentrieren, die in direktem Zusammenhang mit dem Thema dieser Arbeit stehen. Um zu zeigen, auf welche baulichen Gegebenheiten Paulinus bei der Umsetzung seiner Pläne Rücksicht nehmen musste, umreisse ich kurz, welche Gebäude Paulinus bei seiner Ankunft in Nola vorfand.

Bei dem Grab des heiligen Felix, das das Herzstück des Komplexes bildet, handelte es sich ursprünglich um ein mit Ziegeln ummauertes Bodengrab *sub divo*, das von Korol ins letzte Viertel des 3. Jh. datiert wird.<sup>150</sup> In unmittelbarer Nähe zum

<sup>147</sup> Er beschwert sich über «uno stilo figurato così difficile, che riesce spesso impossibile cogliere dati precisi». Chierici (1959) 163; vgl. Lehmann (2004) 25.

<sup>148</sup> Neben vielen Aufsätzen zum Thema vgl. vor allem Korol (1987).

<sup>149</sup> S. Korol (1987) 19–20 und 171.

<sup>150</sup> S. Korol (1987) 18, ihm folgt Lehmann (2004) 35. Die Entstehung einer Einheit von Grab und Tempel bzw. Kirche in der Spätantike erklärt Sabine MacCormack folgendermassen: «The similarities between temple and tomb which are suggested by pagan language and iconography became fundamental in Christianity. An entire Christian community, not merely single families paid homage to the martyrs at their tombs, which accordingly became centers of public worship. Concurrently, the martyrs gradually took over the houses of the gods. The sacred topography of the Mediterranean was accordingly transformed in two respects. On the one hand the Christian martyr succeeded the pagan god. And on the other the twofold network of pagan holy places – one of temples, the other of tombs –

Felixgrab befinden sich zwei weitere Einzelgräber, die vielleicht als Bestattungen *ad sanctos* zu deuten sind; Korol überlegt sogar, ob es sich um Felix' Vorgänger, die Nolaner Bischöfe Maximus und Quintus handle.<sup>151</sup> Wie oben erwähnt, wurde anfangs 4. Jh. über diesen drei Gräbern ein quadratischer Bau errichtet, der später der Aula Platz machte, die Paulinus bei seiner Ankunft in Nola vorfand, und die durch einen Münzfund in die Jahre 335–340 datiert werden kann.<sup>152</sup> Westlich und südwestlich dieser Aula standen mehrere gemauerte Mausoleen.<sup>153</sup> An die Ostseite der Aula grenzte direkt die sogenannte Basilica Vetus, die Lehmann ins dritte Viertel des 4. Jh. datiert.<sup>154</sup> Im Süden schloss sich ein älteres Gebäude an die Basilika an, das als Coemeterialbasilika gedeutet wird.<sup>155</sup>

Obwohl davon ausgegangen werden muss, dass die christliche Gemeinde von Nola sich auch in der Siedlung selbst zum Gottesdienst zusammenfand und nicht nur beim Felixgrab, existiert bis heute weder ein literarischer noch archäologischer Hinweis auf einen solchen Versammlungsort. Auch die Nolaner Bischöfe werden im 4. Jh. noch in der Stadt gewohnt haben, obschon sie wahrscheinlich bereits im 3. Jh. in Cimitile bestattet wurden. Bis ins 14. Jh. residierten die Nolaner Bischöfe dann beim Felixgrab, erst mit dem Bau der Kathedrale in Nola zogen sie in die Stadt um.

Es ist unklar, wem das Land gehörte, auf dem die Gebäude des Pilgerkomplexes standen und das ursprünglich eine Nekropole gewesen war.<sup>156</sup> Grösstenteils muss es sich um Eigentum der Gemeinde von Nola gehandelt zu haben – mit einer Ausnahme. Unweit der bereits bestehenden Gebäude befanden sich bei Paulinus' Ankunft auch zwei Hütten (*tigilla*<sup>157</sup>), die in Privatbesitz waren. Paulinus versuchte, den Besitzer zu überzeugen, die Hütten aufzugeben, sie drohten nämlich mit ihrem ungepflegten

became a single network of churches sheltering Christian relics and following one single festal calendar in which the private concerns and memories of families were subsumed in the public memory of the entire community.» MacCormack (1990) 18.

<sup>151</sup> S. Korol (1987) 18. In der sogenannten *Vita Felicis* erwähnt Paulinus den Bischof Maximus und seinen Nachfolger Quintus (C. 16,229–239); vgl. Kapitel 3.

<sup>152</sup> Lehmann (2004) 42–44.

<sup>153</sup> Die Nekropole wurde mit Sicherheit schon in vorchristlicher Zeit genutzt; das älteste Gebäude, bei dem mit einiger Sicherheit von einem christlichen Grabbau ausgegangen werden kann, wird in die zweite Hälfte des 3. Jh. datiert. Es handelt sich dabei um den «Grabraum 13» südlich des Felixgrabes, in dem sich Wandmalereien mit wahrscheinlich christlicher Thematik fanden. Vgl. Lehmann (2004) 35.

<sup>154</sup> Lehmann (2004) 51.

<sup>155</sup> Sie wurde wohl um etwa 300 erbaut; 1515 findet sie als Kapelle S. Calionio Erwähnung. Vgl. Lehmann (2004) 39f. Im Anhang findet sich eine Illustration zur Lage der erwähnten Gebäude (6.3.1).

<sup>156</sup> Für die Eigentumsverhältnisse bei Grabstätten s. Kaser/Knütel/Lohsse (2017) 28–30.

<sup>157</sup> Hartel konjiziert *tegilla* (kleine Kapuze, Mütze; Demin. von *tegimen*), während fünf von sieben Codices *tigilla* (kleiner Balken; Demin. von *tignum*) lesen, was als *pars pro toto* eher eine Hütte beschreibt. Natürlich kann auch *tegitillum* metaphorisch für eine Hütte stehen; eine solche Verwendung wäre dann aber einzig bei Paulinus überliefert, während *tigitillum* für «Hütte» belegt ist (z. B. Plaut. *Aul.* 300).

Äusseren (*deformia visu*) das Ensemble der schönen Gebäude in Nola zu verderben.<sup>158</sup> Er biss jedoch auf Granit: Der Besitzer sagte, er würde lieber sterben, als die Hütten aufzugeben. Nun brannte bald darauf die eine Hütte ab, was den Besitzer so in Rage versetzte, dass er in einem Anfall von Zerstörungswut die zweite, unversehrte ebenfalls dem Erdboden gleichmachte. Wenn der Ablauf der Ereignisse auch sehr suggestiv ist, wollen wir dennoch Paulinus nicht verdächtigen, bei dem ihm so willkommenen Brand nachgeholfen zu haben. Entsprechende Hinweise sucht man im Text natürlich vergebens; ja, die unverhohlene Schadenfreude spricht meiner Meinung sogar deutlich gegen Paulinus' Schuld; ausserdem waren durch das Feuer die Klostergebäude selbst bedroht – ein Risiko, das Paulinus gewiss nicht eingegangen wäre. Dagegen wird deutlich, wie entschlossen Paulinus war, seine Vorstellung des Areals umzusetzen:

*cernimus ex illis unum flagrasse duobus / hospitii, quae nostra manus, nisi flamma tulisset, / abstulerat.*<sup>159</sup>

Hätte der Besitzer nicht nachgegeben, hätte Paulinus wohl einen Enteignungsprozess angestrengt und auf diesem Weg versucht, seinen Willen durchzusetzen. Im v. 164 freut er sich darüber, sein Ziel ohne einen solchen Rechtsstreit (*sine lite*) erreicht zu haben.<sup>160</sup>

### 2.2.3 *hic pietas, hic alma fides* – Die Basilica Nova

Ein Teil des Grundstücks, auf dem die Basilica Nova entstand, hatte zuvor als Gemüsegarten gedient, das übrige hatte brachgelegen,<sup>161</sup> und Paulinus überlegt, welches symbolische Potential dieses kaum genutzte Areal hat:

<sup>158</sup> Dass Paulinus auf dem Land, das die Hütten besetzten, einen Bau geplant hätte, wie Lehmann (2004) 228, meint, ist für mich aus dem Text nicht ersichtlich. Vielmehr klagt er im C. 28,64–66 nur über ihre Hässlichkeit (*importuna situ simul et deformia visu, / quae decus omne operum perimebant improba, foedo / obice prospectum caecantia*. – «Zugleich ungünstig gelegen und unschön anzusehen, zerstörten sie schamlos den ganzen Schmuck der Bauwerke, indem sie als hässliches Hindernis den Blick [auf die neuen Gebäude] verstellten.»); und auch der v. 167 (*nunc quia dimoto patuerunt obice frontes* – «weil nun, da das Hindernis entfernt war, die Fronten [der neuen Gebäude] offen sichtbar waren») scheint mir dafür zu sprechen, dass es Paulinus nur um den freien Platz ging, durch den seine Bauwerke besser zur Geltung kamen.

<sup>159</sup> «Wir erkannten, dass von den beiden Hütten eine niedergebrannt war, die – hätte nicht das Feuer sie zerstört – ich selbst abgerissen hätte.» Paul. Nol. C. 28,146–148. Die ganze Anekdote umfasst die vv. 60–166.

<sup>160</sup> Lehmann (2004) 229–230 datiert die Anekdote ins Jahr 401.

<sup>161</sup> *pars spatii brevis hortus erat, pars ruderi agger, / quem collata manus populo curante removit / et viles holerum cum sentibus eruit herbas, / ut nitido purgata patesceret area dorso, / quae modo marmoreis ornato iugere saxi / late strata nitet, cultus oblita priores.* –

*quonam igitur nunc ista modo mihi fabrica / formam praebebit, qua me colere aedificare novare / sensibus et Christo metandum ponere possim? / [...] terra cor est, culpa pravi sunt rudera cordis.*<sup>162</sup>

Das mit Schutt beschwerte Land gleicht einem schuldbeladenen Herzen. Es folgt eine umfangreiche Auswahl von Sünden (*luxus iners, impurus amor, gravis ira* u. v. m.), die Gott ausrotten soll:

*domini radicitus illa [sc. arbor infelix] securi / icta cadat, nostris ut numquam germinet arvis. / [...] tunc bene purgato domus aedificabitur horto / et vivo fundata solo bene surget in altum / fabrica divini moliminis.*<sup>163</sup>

So setzt Paulinus die Rodung des Grundstücks und den Bau der Basilica Nova parallel zum Streben nach einem gottgefälligen Leben: Wie die alten sündigen Gewohnheiten den Geboten Christi weichen müssen, so entsteht auf der zuvor unkrautbewachsenen Brache ein glänzendes marmornes Gebäude.

Zwei Bischöfe, die sich ebenfalls als Bauherren hervorgetan hatten, mochten Paulinus inspiriert haben: Ambrosius in Mailand und Damasus in Rom.<sup>164</sup> Während in der ersten Hälfte des 4. Jh. Rom von kaiserlicher Bautätigkeit geprägt war, stiftete Damasus (366–384) während seines Episkopats eine Kirche innerhalb (den Titulus Damasi, heute S. Lorenzo in Damaso) und eine Coemeterialbasilika ausserhalb der Stadtmauern, in der er sich bestatten liess, die aber bis jetzt nicht lokalisiert werden konnte. Die genaue Entstehungszeit der beiden Kirchen ist unbekannt; Damasus dürfte aber wohl erst nach seinem endgültigen Sieg über Ursinus 378 grössere Bauprojekte unternommen haben.<sup>165</sup> In Mailand entstanden in den 80er Jahren unter Ambrosius die *basilica Apostolorum* (heute S. Nazaro) und die *basilica*

«Ein Teil des Landes war noch eben ein Garten gewesen, der andere ein Schutthaufen, den die Bevölkerung mit vereinten Kräften wegschaffte. Sie riss auch das wertlose Kraut mit den Dornensträuchern aus, sodass das Grundstück geräumt als gepflegte Fläche freistand, die seit Kurzem geschmückt mit Marmor in ihrer ganzen Ausdehnung strahlt: Nichts erinnert mehr an die frühere Nutzung.» Paul. Nol. C. 28,270–275.

<sup>162</sup> «Welche Symbolik legt mir dieses Material also nun nahe, durch die ich mich in Bezug auf mein Inneres pflegen, aufbauen und erneuern kann, damit Christus in mir wohnt? [...] Die Erde ist das Herz, und der Schutt ist die Schuld eines bösen Herzens.» Paul. Nol. C. 28,279–284.

<sup>163</sup> «Dieser Unglücksbaum soll mit dem Beil des Herrn an den Wurzeln abgehackt fallen, sodass er nie mehr auf meinem Land keimt. [...] Wenn dann der Garten gut gereinigt ist, wird das Haus gebaut werden, und gegründet auf lebendigen Grund wird der Bau des göttlichen Werkes glücklich in die Höhe wachsen.» Paul. Nol. C. 28,299–307.

<sup>164</sup> Leider ist die Auswahl an vergleichbaren Bauten dürftig; erst ab dem 5. Jh. setzt ein eigentlicher Kirchenbauboom ein; vgl. Sörries (2013) 92.

<sup>165</sup> Damasus hat neben diesen beiden Neubauten zahlreiche weitere Baumassnahmen in die Wege geleitet, wie seine berühmten Arbeiten an den Märtyrergräbern in den Katakomben. Für eine detaillierte Übersicht und Analyse vgl. Löx (2013) passim; für die Datierung der beiden Kirchen s. *ibid.* 49.

*Ambrosiana* (heute S. Ambrogio); Paulinus' Aufenthalt in Mailand fiel wahrscheinlich mitten in die Zeit ihrer Errichtung.<sup>166</sup> Ambrosius fühlte er sich als Schüler emotional verpflichtet (*Ambrosii semper et dilectione ad fidem innutritus sum*<sup>167</sup>), und wenn auch Damasus in seinen Schriften nirgends erwähnt wird, können wir mit Dennis E. Trout davon ausgehen, dass diese beiden prominenten und engagierten Bischöfe Paulinus beeindruckten und auch ihr Bauprogramm eine Orientierung für ihn bot: «[...] like Damasus, Ambrose presented Paulinus with another example of a socially and politically influential churchman intent on extending and reshaping the public role of Christianity.»<sup>168</sup>

Im C. 28 betont Paulinus, in welcher kurzen Zeit der Bau zu Ende gebracht wurde. Nur gerade knapp drei Jahre waren nötig, um die Basilika zu vollenden.<sup>169</sup> Die Aussenmauern des Langhauses sind in Opus vittatum ausgeführt und kombinieren Ziegel- mit Tufflagen.<sup>170</sup> Tuff war nicht nur günstiger als gebrannte Ziegel, sondern ermöglichte auch eine erheblich kürzere Bauzeit, da Tuffsteine grösser geschnitten werden konnten als Ziegel und so insgesamt weniger Lagen nötig waren. Der verwendete gelbliche Tuffstein stammte mit grosser Wahrscheinlichkeit aus einem nahegelegenen Steinbruch.<sup>171</sup> Doch Paulinus' Bemerkung impliziert zusätzlich, dass der Bau reibungslos vonstattengegangen war, was hiess, dass nicht nur der Bauherr gut geplant hatte und genügend finanzielle Ressourcen zur Verfügung standen, sondern dass auch die betroffene Bevölkerung hinter dem Projekt stand. Nach Paulinus' Aussage wurde das Bauland durch die Nolaner persönlich gerodet (*collata manus populo curante*<sup>172</sup>).

Im Jahr 403 konnte Paulinus seinem Brieffreund Sulpicius Severus stolz berichten, dass seine neue Basilika fertiggestellt und geweiht worden war; bereits werde sie rege besucht.<sup>173</sup> Als erstes Detail nennt er den Altar, in dem sich verschiedene Reliquien

<sup>166</sup> «Le goût pour l'ascétisme manifesté par l'évêque de Milan, son oeuvre de bâtisseur d'églises et son rôle dans l'émergence du culte des saints ne pouvaient manquer de marquer profondément Paulin dans sa conception de la figure de constructeur pour Dieu.» Herbert de la Portbarré-Viard (2006) 4.

<sup>167</sup> Paul. Nol. *Ep.* 3,4; für die Übersetzung s. Kapitel 4, Anm. 125.

<sup>168</sup> Trout (1999) 49f.

<sup>169</sup> *nam breve tempus id est ex quo sunt omnia coepta / quae modo facta manent: annis sudata duobus / tertius explicuit prece sanctorum atque ope Christi.* – «Denn es ist noch nicht lange her, dass all das begonnen wurde, was nun bereits fertiggebaut dasteht; nach den Anstrengungen zweier Jahre brachte das dritte es zu Ende dank dem Gebet der Heiligen und Christi Hilfe.» Paul. Nol. C. 28,267–269.

<sup>170</sup> Vgl. Lehmann (2004) 57.

<sup>171</sup> Nahe bei Nola lagen die Steinbrüche von Casamarciano, Schiava und Tufino.

<sup>172</sup> Paul. Nol. C. 28,271; für die Übersetzung s. Anm. 161 dieses Kapitels.

<sup>173</sup> *basilica igitur illa, quae ad dominaedium nostrum communem patronum in nomine domini Christi dei iam dedicata celebratur.* – «Diese Basilica, die bereits für unseren Hausherrn und gemeinsamen Patronus im Namen unseres Gottes, des Herrn Christus, eingeweiht worden ist, wird rege besucht.» Paul. Nol. *Ep.* 32,10. Die *Ep.* 32 wird gewöhnlich ins Jahr 404

befinden.<sup>174</sup> Dass Paulinus gleich mit den Altarreliquien beginnt, hat wohl seinen Grund im Erlass *De falsis memoriis martyrum* des Konzils von Karthago zwei Jahre zuvor. Altäre durften nur noch geweiht werden, wenn sie Reliquien vorweisen konnten. Der Erlass lässt auf einen beträchtlichen Wildwuchs von Märtyrer-Altären ohne Bezug zu Reliquien schliessen, deren Verehrung das Konzil als *superstitio* brandmarkt.<sup>175</sup> Nun stand die Basilica Nova zwar in direktem räumlichem Bezug

datiert; s. z. B. Skeb (1998) 79. Lehmann (2004) 150 plädiert dagegen überzeugend für ihre Abfassung im Jahr 403.

<sup>174</sup> [sc. basilica nova] reliquiis apostolorum et martyrum intra absidem trichora sub altaria sacratis non solo beati Felicis honore venerabilis est. – «Durch die Reliquien der Apostel und Märtyrer, die sich in der dreiteiligen Apsis unter dem Altar befinden, ist die Basilica Nova nicht nur wegen der Ehre des glücklichen Felix verehrungswürdig.» Paul. Nol. Ep. 32,10.

<sup>175</sup> item placuit ut altaria quae passim per agros et per vias tamquam memoriae martyrum instituuntur, in quibus nullum corpus aut reliquiae martyrum conditae probantur, ab episcopis qui locis eisdem praesunt, si fieri potest, evertantur. – «Ebenso wurde beschlossen, dass Altäre, die verstreut auf Äckern und an Wegen aufgestellt werden, als seien sie Gräber von Märtyrern, in denen aber nachweislich kein Körper oder die Reliquien eines Märtyrers liegen, von den Bischöfen, die diesen Orten vorstehen, wenn möglich aufgehoben werden.» Reg. eccl. carthag. excerpta 83 = Munier (1974) 204. Das Konzil von Karthago (September 401) war eine Plenarsynode, und seine Beschlüsse hatten grösstmögliche Geltung. Es gibt dennoch Beispiele für Kirchen, die bis ins frühe Mittelalter ohne Reliquien geweiht wurden, vgl. Herrmann-Mascard (1975) 147f. Zwar gesteht der Beschluss auch zu, Orte zu verehren, wo ein Märtyrer gewohnt oder sein Martyrium erlitten habe (*omnino nulla memoria martyrum probabiliter acceptetur, nisi ubi corpus aut aliquae reliquiae sunt aut origo alicuius habitationis vel possessionis vel passionis fidelissima origine traditur*. – «Es soll überhaupt kein Grab als Märtyrergrab glaubhaft anerkannt werden, ausser wo ein Körper oder irgendwelche Reliquien sind oder der Ursprung einer Behausung, von Besitz oder des Leidens [eines Märtyrers] verlässlich überliefert ist.»); doch es ist klar, dass Reliquien die wirkmächtigste Legitimation für einen Altar darstellten. Ambrosius führt dafür ein theologisches Argument ins Feld: *succedant victimae triumphales in locum ubi Christus est hostia. sed ille super altare qui pro omnibus passus est, isti sub altare qui illius redempti sunt passione*. – «Die siegreichen Opfer sollen dort eintreten, wo Christus, das Opferlamm, ist. Dieser aber soll über dem Altar sein, weil er für alle gelitten hat, jene, die durch Christi Leiden erlöst worden sind, dagegen unter dem Altar.» Ambr. Ep. 10,77,13. Glaubt man Ambrosius' Darstellung der Weihung seiner Basilica Apostolorum, so forderte das Volk, dass auch die Basilica Ambrosiana mit Reliquien ausgestattet werde; vgl. *ibid.* 1. Es ist gut nachvollziehbar, dass sich gerade die einfache Bevölkerung Reliquien in «ihrer» Kirche wünschte: «Dieu étant une abstraction difficilement saisissable pour des esprits à la fois ignorants et crédules, bien souvent les saints dont les reliques reposent matériellement dans les églises semblent des intermédiaires beaucoup plus facilement accessibles.» Herrmann-Mascard (1975) 194. Reliquien vergrösserten die Anziehungskraft einer Kirche enorm, und Paulinus tat auch ohne den Beschluss der Synode von Karthago gut daran, den Altar der Basilica Nova mit Reliquien auszustatten. Es ist bezeichnend, dass auch Sulpicius Severus die Altäre in Primuliacum mit Reliquien versehen wollte; vgl. Kapitel 2.1.2 und Kapitel 3.1.3.

zu den Reliquien des heiligen Felix, doch der Altar konnte auch nicht direkt *auf* den Felixreliquien errichtet werden. Paulinus wollte offensichtlich keine Angriffsfläche für entsprechende Vorwürfe bieten und beschaffte sich prompt andere Reliquien, mit denen er den Altar legitimieren konnte. «The most straightforward means of erecting a new altar, or ensuring the legitimacy of an existing site [...], was to acquire saintly relics with which to consecrate it.»<sup>176</sup> Deshalb betont Paulinus die rechtmässige Weihung des Altars:

*sub quibus [sc. altaria] intus habent sanctorum corpora sedem.*<sup>177</sup>

Namentlich handelte es sich bei den *corpora sanctorum* um Johannes den Täufer, die Jünger Andreas und Thomas, Lukas, den Evangelisten, die Märtyrer Agricola, Vitalis, Proculus, Nazarius und Euphemia.<sup>178</sup> In der Ep. 32 gibt Paulinus auch die Inschrift wieder, in der auf die im Altar befindlichen Reliquien verwiesen wird:

*hic titulus indicat deposita sub altari sancta sanctorum: / hic pietas, hic alma fides, hic gloria Christi, / hic est martyribus crux sociata suis.*<sup>179</sup>

Das Prunkstück der Reliquienkollektion, die neun Märtyrer versammelte, war der Splitter des Kreuzes Christi, den Melania die Ältere Therasia aus Jerusalem mitgebracht hatte.<sup>180</sup> Diese kostbarste aller Reliquien erlaubte Paulinus auch, die versammelten Märtyrer unter ihrer einzigen Gemeinsamkeit zusammenzufassen: Sie, die wegen ihres Bekenntnisses zur Macht des Kreuzes getötet worden waren, fanden nun Ruhe auf dem Kreuz (bzw. einem winzigen Teil von ihm).<sup>181</sup> Diese Reliquien,

<sup>176</sup> Yasin (2010) 153.

<sup>177</sup> «Unter dem Altar haben drinnen die Körper der Heiligen ihre Ruhestätte.» Paul. Nol. C. 27,402. Trotz dem Plural kann es sich nur um einen einzigen Altar handeln; als Synekdoche kann *altaria* auch Altarraum meinen; vgl. die Bedeutungsübersicht bei Braun (1924) 27–29 und 368f.

<sup>178</sup> Vgl. Paul. Nol. C. 27,406–437. Obwohl Paulinus nur von den Reliquien des Nazarius sagt, dass Ambrosius sie ihm gegeben habe (ibid. 436f.; vgl. Kapitel 4.3.3), hat er wahrscheinlich auch die Reliquien von Johannes, Thomas, Lukas, Agricola, Vitalis und Euphemia vom Mailänder Bischof erhalten; Agricola und Vitalis hatte Ambrosius 394 in Bologna selbst (zusammen mit dem dortigen Bischof) entdeckt, und auch Victricius von Rouen erhielt von Ambrosius ein Reliquienpaket, das (ausser Vitalis) alle diese Reliquien enthielt; vgl. Kapitel 3.1.3 Anm. 109 und Löx (2013) 164 Anm. 881.

<sup>179</sup> «Dieser Titulus weist auf die unter dem Altar befindlichen Reliquien der Heiligen: Hier ist die Gottesfurcht, hier die nährende Glauben, hier die Ehre Christi, hier liegt das Kreuz neben seinen Märtyrern.» Paul. Nol. Ep. 32,11.

<sup>180</sup> Vgl. Paul. Nol. Ep. 31,1 und Kapitel 3.1.

<sup>181</sup> *quam bene iunguntur ligno crucis ossa piorum, / pro cruce ut occisis in cruce sit requies!* – «Wie gut fügen sich die Knochen der Gottesfürchtigen zum Holz des Kreuzes, sodass sie, die für das Kreuz getötet wurden, auf dem Kreuz Ruhe finden.» Paul. Nol. Ep. 32,11. Genaugenommen gehört Johannes der Täufer nicht in dieselbe Kategorie, da er nicht wegen seines Glaubens an Christus, sondern wegen seiner Kritik am sündhaften Lebenswandel des Herodes Antipas hingerichtet wurde; vgl. Mk. 6,17–18. – Ein ähnliches Wortspiel gelingt Ambrosius in der Weihinschrift für die Basilica Apostolorum: Die Kirche gleicht in

die direkt beim Altar untergebracht waren, bildeten neben dem Felixgrab einen zweiten Fokus innerhalb des Komplexes, der nicht nur den Altar legitimierte, sondern durchaus einen selbstständigen Anziehungspunkt für Pilger bildete; schliesslich war es Paulinus gelungen, eine beeindruckende Anzahl Reliquien namhafter Märtyrer zu versammeln: Johannes der Täufer und die Apostel gehörten ohne Zweifel zu den exklusivsten Heiligen, und die Bekanntheit der Heiligen Agricola, Vitalis und Nazarius wurde durch Ambrosius, der alle drei Körper entdeckt und geborgen hatte (393 bzw. 395), u. a. durch die Versendung ihrer Reliquien an befreundete Bischöfe (oder Pilgerzentrumsmanager) zielstrebig vorangetrieben, so dass sich alle drei im Italien des 5. Jh. wachsender Beliebtheit erfreuten. Paulinus betont denn auch, dass die Pilgerstätte nicht nur für Felix, sondern eben auch für diese anderen Heiligen, seine *cohospites*, angelegt sei und durch ihre Präsenz geheiligt werde.<sup>182</sup> Diese Ausrichtung des Heiligtums auf ein breiteres Publikum ist nicht zu unterschätzen: Felix' Reputation musste erst noch wachsen, wogegen die Märtyrer Agricola, Vitalis und Nazarius bereits ein knappes Jahrzehnt lang intensiv durch Ambrosius beworben worden waren und die Apostel sowieso in hohem Ansehen standen. Es konnte also sehr gut sein, dass Pilger vor allem wegen ihnen und nicht wegen Felix nach Nola kamen, was Paulinus ebenso recht sein konnte. Um zu bekräftigen, dass sich ein Besuch in Nola auch wegen dieser Reliquien lohne, umreisst er im C. 27 kurz ihr Martyrium und gibt bei einigen sogar an, wo die Zentren ihrer Verehrung liegen.<sup>183</sup> Damit stellte er Nola implizit in Konkurrenz zu diesen Orten: Wem die Reise nach Patras oder Chalkedon zu weit war, fand den ersehnten Heiligen auch in Nola und war ihm dort ebenso nah.<sup>184</sup>

Der Altar der Basilica Nova stand in der dreiteiligen Apsis, deren zentrales Gewölbe ein Mosaik auskleidete, das seinerseits von einem Epigramm begleitet wurde. Wenn auch eindeutige archäologische Belege fehlen, darf angenommen werden, dass dieses analog zu den Tituli über den Durchgängen in unmittelbarer Nähe zum Mosaik an der Wand zu finden war.<sup>185</sup> Das Epigramm beschreibt die

ihrem Grundriss einem Kreuz, wodurch die Reliquien der Märtyrer nun an passendem Ort ruhen: *forma crucis templum est [...] crux cui palma fuit, crux etiam sinus est.* – «Die Kirche hat die Gestalt eines Kreuzes, [...] und wer das Kreuz als Siegespalme trug, für den ist das Kreuz nun auch eine Zuflucht.» CIL 5,617, Nr. 3.

<sup>182</sup> *culmina Felicis dignatur [sc. Nazarius] et ipse cohospes, / frater nasque domos privatis sedibus addit.* – «Als Mitbewohner befindet Nazarius die Dächer des Felix für würdig und fügt seine eigene Ruhestätte [i. e. die Basilica Nova] dem Haus seines Bruders [i. e. die Basilica Vetus] hinzu.» Paul. Nol. C. 27,438f.

<sup>183</sup> Für den Apostel Andreas nennt er Patras (Paul. Nol. C. 27,410), für Euphemia Chalkedon (ibid. 430), für Vitalis, Agricola und Proculus Bologna (ibid. 432).

<sup>184</sup> Vgl. Anm. 116 dieses Kapitels.

<sup>185</sup> Lehmann berichtet von zwei noch heute in der Mosaikbettung der Apsiswand sichtbaren Buchstaben «VM», die er als dem letzten Wort des Epigramms (FLVMINA) zugehörig versteht; vgl. Lehmann (2004) 238. Zur Überlieferung und Lesart des Epigrammtextes vgl. Lehmann (1992) 254–257. Zu den Tituli in Nola s. Kapitel 2.2.5.



dargestellte Szene hinreichend präzise, sodass im Kopf der Leserin, des Lesers ein detailliertes Bild entsteht.<sup>186</sup>

*pleno coruscat trinitas mysterio: / stat Christus agno, vox patris caelo tonat / et per columbam spiritus sanctus fluit. / crucem corona lucido cingit globo, / cui coronae sunt corona apostoli, / quorum figura est in columbarum choro. / pia trinitatis unitas Christo coit / habente et ipsa trinitate insignia: / deum revelat vox paterna et spiritus, / sanctam fatentur crux et agnus victimam, / regnum et triumphum purpura et palma indicant. / petram superstat ipse petra ecclesiae, / de qua sonori quattuor fontes meant, / evangelistae viva Christi flumina.<sup>187</sup>*

Das übergeordnete Thema des Bildes ist die Trinität, dreimal genannt und symbolisiert durch das Lamm, die Taube und die Stimme Gottvaters, die mit grosser Wahrscheinlichkeit als Hand am Himmelszelt dargestellt war.<sup>188</sup> Weitere

<sup>186</sup> Gaëlle Herbert de la Portbarré-Viard (2006) 113 nennt den Titulus zugleich «*l'ekphrasis et le commentaire*» des Mosaiks. Eine Rekonstruktion desselben versuchte u. a. Wickhoff (1889) 169; sein Vorschlag findet sich in dieser Arbeit im Anhang (6.3.3). Engemann (1974) passim diskutiert weitere Rekonstruktionsvorschläge; vgl. auch Belting-Ihm (1992) 180.

<sup>187</sup> «In vollem Geheimnis glänzt die Dreifaltigkeit: Als Lamm steht da Christus, die Stimme des Vaters dröhnt vom Himmel, und in der Taube strömt der heilige Geist. Das Kreuz umgibt wie eine Krone ein heller Kreis, der wiederum von den Kronen der Apostel gekrönt wird, die durch eine Schar Tauben dargestellt werden. Die heilige Einheit der Dreifaltigkeit verbindet sich mit Christus, während sie ihre eigenen Erkennungsmerkmale hat: Die väterliche Stimme und der Geist zeigen Gott; das Kreuz und das Lamm bekennen das heilige Opfertier; Purpur und Siegespalme bezeichnen Herrschaft und Triumph. Über dem Felsen steht das Lamm selbst als der Fels der Kirche, von dem rauschend vier Quellen fliessen: die Evangelisten, die lebendigen Flüsse Christi.» Paul. Nol. *Ep.* 32,10. Die vier Quellen erinnern an die vier Paradiesflüsse, vgl. Gen. 2,11–14.

<sup>188</sup> Vgl. Engemann (1974) 25 und Belting-Ihm (1992) 179f. Brenk nennt Paulinus' Basiliken in Nola und Fundi als Vorreiter, was die Gestaltung von Wandmosaiken angeht: «I think it is important to remember that Paulinus of Nola (†430) together with S. Ambrose (†397) and Sixtus III. (†440) was responsible for the promotion and diffusion of the wall mosaic in churches. The apse mosaics created around 390/440 by these bishops were highly significant for the genesis of the first Christian apse mosaics.» Brenk (2010) 27. Er bezieht sich dabei vor allem auf das «aniconic program» von Paulinus' beiden Apsismosaiken: «By avoiding human figures Paulinus decided against a figurative and iconic art, having in mind probably the Second Commandment, the Trinity is the essential content. He translated everything into signs and symbols.» Ibid. Aus der Zeit um 400 sind nach dem Katalog von Belting-Ihm (1992) 127–211 insgesamt bloss sechs Apsis-Darstellungen erhalten oder bekannt (alle in Italien), darunter auch die von Nola/Cimitile und Fundi. Während in den übrigen Darstellungen ein anthropomorpher Christus sitzend (mit oder ohne Apostel) dargestellt ist, sind Paulinus' Bauten die einzigen, in denen Christus symbolisch als Lamm dargestellt ist. Daraus lässt sich bei der schmalen Quellenlage jedoch nicht darauf schliessen, dass Paulinus als Avantgardist der Apsis-Gestaltung gelten kann. Anders verhält es sich bei den Bildzyklen, die die Basilica Nova und Vetus schmückten; s. Kapitel 2.2.6. Dennoch scheint die Verwendung des Kreuzes als (hier neben dem Lamm) Symbol für Christus in der Apsis sich erst nach dem Bau der Basilica Nova verbreitet zu haben: «By the middle of the fifth century, the late fourth-century way of representing Christ no longer satisfied the designers of church decorations. Apses preserved from this period

Elemente sind das Kreuz, die durch einen Taubenschwarm vertretenen Apostel und die Evangelisten, durch vier Quellen symbolisiert, die von einem Felsen fließen, der die Kirche darstellt. Sehr klug bemerkt Lehmann, dass Paulinus für diesen Titulus den jambischen Trimeter, ein für Inschriften kaum belegtes Metrum, wohl eigens gewählt hat, um das Wort *trinitas* unterzubringen, das mit seiner kretischen Silbenfolge (lang, kurz, lang) weder in einen Hexameter noch in ein elegisches Distichon passt.<sup>189</sup> Der flexible Trimeter erlaubte dem Dichter ausserdem «die dogmatischen Aussagen trotz eines hochpoetischen Stils auch klarer und genauer [zu] formulieren.»<sup>190</sup> Das Bekenntnis zur Trinität bildet das Herzstück des Titulus, der dadurch das Mosaik nicht bloss beschreibt, sondern auch seine beabsichtigte Aussage verdeutlicht. Die wiederholte Nennung des Terminus *trinitas* evoziert den Kampf der Anhänger des Nizäischen Glaubensbekenntnisses gegen verschiedene Gruppen Andersdenkender, allen voran gegen die Arianer.<sup>191</sup> Räumt Paulinus der Trinität deshalb einen so prominenten Platz in seinem Mosaiktitulus ein, um Sulpicius Severus und weitere Leser seiner (nizäischen) Orthodoxie zu versichern? Beinahe scheint das ein Anachronismus zu sein: Im Westreich fand die von Bischof Ambrosius gegen die Homöer angeführte Kampagne mit Theodosius' Machtübernahme und seinen 389–391 erlassenen antihäretischen Gesetzen schon ein Jahrzehnt vor der Weihung der Basilica Nova ein offizielles, erfolgreiches Ende. Doch das Gespenst des Arianismus ging noch lange um: «Despite the altered legal situation, there were also in later times communities that were still homoian [...]»<sup>192</sup> Paulinus engagierte sich im religiösen Klima der Jahrhundertwende, das Trout ein «interplay of friendship, suspicion, and ideas»<sup>193</sup> nennt, zwar nie aktiv im Kampf gegen aktuelle Häresien, wie das neben Ambrosius später auch Augustinus tat; dennoch gibt es in seinen Briefen verschiedene Belege dafür, dass er sich mit antihäretischen Schriften auseinandersetzte. So dankte er Augustinus für eine Abschrift von *De*

give the impression that no satisfactory solution had been achieved; it is a period when the cross was used quite often.» Spieser (1998) 69f. Paolo Testini (1969) 257f. vermutet Parallelen zwischen den Apsismosaiken in Cimitile bzw. Fundi und dem Relief auf einem kleinen Reliquiar aus dem 5. oder 6. Jh. aus Çirga (Isaurien), auf dem Petrus und Paulus abgebildet sind, zwischen ihnen ein Lamm vor einem Kreuz.

<sup>189</sup> Lehmann (2004) 168.

<sup>190</sup> Lehmann (2004) 168.

<sup>191</sup> Ich verwende bewusst diesen vieldeutigen Sammelbegriff, da gerade seine Unschärfe Paulinus' Zeitgenossen erlaubt hat, ihr jedwede Häresie zuzurechnen. Die Bezeichnung des Arianismus suggerierte gewöhnlich, die so Bezeichneten glaubten nicht an die Trinität – oder auf eine falsche Art und Weise. Neben «Arianer» waren auch «Priscillianer» und «Manichäer» beliebte Bezeichnungen für Christen, die in irgendetwas von der «orthodoxen» Lehre abwichen; vgl. Kapitel 2.2.3.

<sup>192</sup> Heil (2014) 111.

<sup>193</sup> Trout (1999) 220.

*genesis contra Manichaeos* und bat um weitere ähnliche Texte.<sup>194</sup> Paulinus hielt sich in laufenden dogmatischen Kontroversen zwar zurück;<sup>195</sup> bezüglich der bereits entschiedenen trinitarischen Debatte dagegen sah auch er sich genötigt, Position zu beziehen. Kurz vor der Abfassung der Ep. 32 zählte er in einem Brief an Amandus, den späteren Bischof von Bordeaux, mit Areios und Sabellius zwei berüchtigte Häretiker auf, um sich umgehend von ihnen zu distanzieren. Sowohl bei Areios als auch bei Sabellius bildete den Stein des Anstosses ihr von der trinitarischen Sicht abweichendes Verständnis vom Wesen Gottes.<sup>196</sup> Es war Paulinus ein Anliegen, jeglichen Zweifel an seiner eigenen Rechtgläubigkeit auszuräumen und darüber hinaus zu betonen, dass er die Gefahr häretischen Gedankenguts ernstnahm und das Wahrheitsprivileg der katholischen Kirche anerkannte. So interpretierte er in seinem Brief an Sulpicius Severus vom Vorjahr die Sünderin, die Christi Füße wäscht, salbt und küsst (Lk. 7, 26–50) als Symbol für die katholische Kirche, der allein von Christus die Wahrheit offenbart werde.<sup>197</sup>

Die Bildlegende des Apsismosaiks in der Basilica Nova ist programmatisch: Paulinus bekannte sich zur Trinität und distanzierte sich ausdrücklich von

<sup>194</sup> *si qua in alios quoque hostes catholicae fidei munimina comparasti [...] quaeso promere mihi de armamentario tuo et conferre non abnuas arma iustitiae.* – «Wenn du noch weitere Bollwerke gegen andere Feinde des katholischen Glaubens gesammelt hast [...], so bitte ich dich, sie mir aus deinem Arsenal zu schicken und mir die Waffen der Gerechtigkeit nicht vorzuenthalten.» Paul. Nol. Ep. 4,2; vgl. Skeb (1998) 91.

<sup>195</sup> Dazu Trout (1999) 219: «Nevertheless, in an age of acute controversies, Paulinus was seldom overtly polemical. It is rather the recognizable pitch of his social relations toward the circles of Rufinus and Melania after 400 that signals his intellectual inclinations. But Paulinus also remained in formal contact with Jerome long after developing his friendship with Rufinus, and he apparently harbored Pelagians at Nola while preserving his friendship with Augustine, testimony perhaps as much to Paulinus's stature and his desirability as an ally as to any wish on his part to mediate among friends or avoid conflict.»

<sup>196</sup> Paulinus führt den Anfang des Johannesevangeliums als schlagendes Argument an gegen Missverständnisse hinsichtlich der Einheit von Vater, Sohn und heiligem Geist: *Iohannes [...] evangelii fecit exordium, quo uno omnia diaboli, quae in haereticis latrant, ora clauduntur. et prima Arrii lingua praeciditur, sed et Sabellii blasphemia vacuatur, cum eadem piscatoris nostri sententia et unitas deitatis in patre et filio et divisio personalitatis exprimitur.* – «Johannes hat seinem Evangelium einen Anfang gesetzt, mit dem allein er alle Mäuler des Teufels, die in den Häretikern bellen, stopft. Als erste wird die Zunge des Areios abgeschnitten, doch auch die Blasphemie des Sabellius wird entkräftet, wenn ebendiese Aussage unseres Fischers sowohl die Einheit der Göttlichkeit im Vater und Sohn als auch die Verschiedenheit ihrer Personen ausgedrückt wird.» Paul. Nol. Ep. 21,4.

<sup>197</sup> *quod privilegium sola sibi catholica dilectio iure vindicat, quae unica atque perfecta uni viro ab ipsius ore verbi petit oscula veritatis, ne fraudis haereticae veneno ut incesti oris alieni oculis polluatur.* – «Dieses Vorrecht beansprucht allein die katholische Liebe zu Recht für sich, die als einzige und vollkommene für einen Mann vom Mund des Wortes selbst die Küsse der Wahrheit erstrebt, damit sie nicht vom Gift der häretischen Täuschung wie von den Küssen eines unkeuschen, fremden Mundes beschmutzt wird.» Paul. Nol. Ep. 23,37. Für den Begriff *trinitas* bei Paulinus s. Green (1971) 74f.

abweichenden Lehrmeinungen. Indem er den Titulus nicht nur an der Apsis seiner Basilika anbrachte, sondern eine Kopie nach Gallien schickte, versicherte er einem breiteren Publikum, dass er dem Nizäischen Glaubensbekenntnis folgte und demnach der Kontakt mit ihm bzw. ein Besuch in Nola unbedenklich waren.<sup>198</sup> Und es ist nicht das einzige geschilderte Baudetail, das Paulinus' Orthodoxie belegen sollte. Im Natalicium des Jahres 403 beschreibt er, dass die *domus* des Confessor Felix sinnigerweise über drei Schwellen (*per limina trina*) betreten werden könne, denn dieser habe sich ja zur Dreieinigkeit bekannt.<sup>199</sup> Über ebendiesem Durchgang, der vom Hof, der die Basilica Vetus und die Basilica Nova verband, zum Felixgrab führte, war ausserdem ein Titulus angebracht, der die Trinität zum Thema macht:

*una fides trino sub nomine quae colit unum / unanimes trino suscipit introitu.*<sup>200</sup>

Paulinus brachte in diesem Distichon neben der Funktion des Bogens als Durchgang auch den symbolischen Verweis des dreifachen Durchganges (*trino introitu*) auf die Trinität (*trino sub nomine*) unter.

Und gerade seine Leser in Gallien werden in solchen Belangen einiges Misstrauen gekannt haben, war es doch noch nicht einmal zwanzig Jahre her, dass Priscillian von Avila in Bordeaux und Trier viel Staub aufgewirbelt hatte.<sup>201</sup> 381 war Priscillian, ein Laienprediger, der einigen Zulauf genoss, nach Bordeaux gekommen. Da seine Lehren bereits im Vorjahr von der Synode von Saragossa verurteilt worden waren, verweigerte Bischof Delphinus (derselbe, der später Paulinus taufen sollte) ihm den Zutritt zur Stadt. Stattdessen logierte Priscillian bei der reichen Witwe Euchrotia. Diese formte bald mit ihrer Tochter Procula und weiteren Frauen die skandalumwitterte Entourage des Predigers. Gerüchte über eine Schwangerschaft und Abtreibung Proculus und andere Zügellosigkeit und okkulte Praktiken machten die Runde. Während der Synode, die 384 in Bordeaux stattfand, um diese Problematik zu diskutieren, kam

<sup>198</sup> Vgl. dazu Spieser (1998) 66: «In the case of the apsidal images, we might link the innovation with a major change that occurred in christian doctrine during the fourth century, caused by the struggle between Arian and non-Arian teaching. [...] when the controversy between Arians and non-Arians made it necessary to define more precisely the relationship between man and god, and when the definition that was adopted divided people into one or the other of two opposed camps, the problem of representation became acute.»

<sup>199</sup> *fassus enim est unum trino sub nomine regnum.* – «Er hat sich nämlich zu einer Herrschaft unter dreifachem Namen bekannt.» Paul. Nol. C. 27,457. Mit den *limina trina* ist der neugeschaffene dreiteilige Zugang zum Märtyrergrab gemeint; vgl. Rücker (2012) 226: «Das Mysterium der göttlichen Trinität spiegelt sich in der Anlage des Kirchenbaus wider: Weil Felix sich zum *homousion*, zu der Herrschaft eines Königs unter einem dreifachen Namen, d. h. eines Gottes, der sich in drei Gestalten, nämlich Vater, Sohn und heiligem Geist, bekennt, verfügt die Basilica über drei Zugänge.»

<sup>200</sup> «Der eine Glaube unter dreifachem Namen, der den Einen verehrt, empfängt die Einmütigen durch dreifachen Zugang.» Paul. Nol. Ep. 32, 15.

<sup>201</sup> Eine umfassende Darstellung der Ereignisse findet sich bei Chadwick (1976) passim; die Hauptquelle für diese Ereignisse ist Sulpicius Severus' Chronik 2,46–51.

es zu Ausschreitungen, im Zuge derer eine Anhängerin Priscillians gesteinigt wurde. Priscillian fasste darauf den unklugen Entschluss, in Trier an die weltlichen Instanzen zu appellieren, mit dem Ergebnis, dass er schliesslich unter dem Vorwurf der Zauberei hingerichtet wurde.<sup>202</sup> Priscillian war tot, doch der Tumult, den er verursacht hatte, warf einen langen Schatten. In den darauffolgenden Jahren wurde in Gallien und Spanien den verschiedensten asketisch lebenden, der Heterodoxie verdächtigten Abweichlern das Prädikat «Priscillianer» verliehen.<sup>203</sup> Was Priscillian tatsächlich lehrte, ist heute sehr schwierig festzustellen. Was ihm seine Gegner vorwarfen, ist dagegen ziemlich klar: Zauberei, sexuelle Ausschweifung, Nähe zum Manichäismus und ein irriges Verständnis der Trinität.<sup>204</sup> Das Konzil von Toledo verurteilte noch im Jahr 400 u. a. explizit seine Lehre vom Wesen Gottes.<sup>205</sup> In Spanien und Gallien war die Häresie des Priscillian um die Jahrhundertwende noch lange nicht vergessen, und Paulinus, der immerhin fünf Jahre in Spanien gelebt hatte, wo der Priscillianismus seinen Anfang genommen hatte und Priscillian als Märtyrer galt, tat gut daran, seine Treue zum Nizäischen Glaubensbekenntnis unmissverständlich zu bekunden.<sup>206</sup>

Ein weiteres Detail der Basilica Nova, auf das Paulinus ausführlicher eingeht, ist die Beleuchtung des Innenraumes. Ganze dreizehn Verse widmet er der Beschreibung kunstvoll gearbeiteter, silberner Leuchter, die im Mittelschiff der Basilika hingen und wie Bäume gestaltet waren. Die literarische Darstellung scheint in ihrer Sorgfalt und ihrer Liebe zum Detail die kostbaren Lampen selbst abzubilden: Wie Weinranken

<sup>202</sup> Über das Datum sind sich die Chronisten uneins, vgl. die Zusammenstellung bei Rebenich (1992) 212, Anm. 15.

<sup>203</sup> So Sulpicius Severus: *hic [sc. Ithacus episcopus] stultitiae eo usque processerat ut omnes, etiam sanctos viros, quibus aut studium inerat lectionis aut propositum erat certare ieiuniis, tamquam Priscilliani socios aut discipulos in crimen arcesseret.* – «Der Bischof Ithacus war in seiner Dummheit so weit gegangen, alle, sogar heilige Männer, die die Schrift studierten oder entschieden hatten, im Fasten zu wetteifern, wie Gefährten oder Schüler Priscillians anzuklagen.» Sulp. Sev. *Chron.* 2,50,3. Die Bezeichnung scheint in Gallien und Spanien dieselbe Funktion gehabt zu haben wie der Manichäismus in Nordafrika; vgl. Van Dam (1985) 108f.

<sup>204</sup> Vgl. Chadwick (1976) 56 und Chadwick (1955) 37. Für einen Überblick über mögliche Quellen der Lehre Priscillians s. Chadwick (1976) 57–110.

<sup>205</sup> *cum catholicam et Nicaenam fidem sequamur omnes, et scriptura recitata sit [...], ubi Priscillianus innascibilem esse filium dixit, constat hoc contra Nicaenam fidem esse dictu.* – «Da wir alle dem katholischen und Nizäischen Glaubensbekenntnis folgen und die Schrift vorgelesen wurde [...], wo Priscillianus sagte, der Sohn könne nicht geboren worden sein, steht fest, dass dies dem nizäischen Glaubensbekenntnis widerspricht.» Zitiert nach Chadwick (1976) 236.

<sup>206</sup> Darauf, dass Paulinus tatsächlich mit den Priscillianern sympathisiert hätte, deutet nichts hin; bezeichnenderweise liess er sich taufen von Delphinus, der Priscillian damals den Zutritt zu Bordeaux verwehrt hatte; vgl. Trout (1999) 76. Dennoch ist es bemerkenswert, dass Ausonius in einem seiner letzten Briefe an Paulinus die Befürchtung äussert, in Spanien sei Paulinus in den Dunstkreis eines asketischen Verführers geraten, dem er das Schicksal des Bellerophon wünscht; vgl. Kapitel 4.1.1.

greifen die Arme, an deren Enden die Öllkelche gleich Früchten prangen, in den Raum. Wenn ihr kometenhaftes Licht aufblüht, dann erscheint der Deckenraum sternübersät. Die Flämmchen besprenkeln die zarte Luft, während ihre hellen Spitzen zittern und zucken, was einen reizvollen Kontrast zu den ruhiger brennenden Fackeln an den Säulen bildet.<sup>207</sup> In Paulinus' Schilderung ist sogar das Knistern der Flammen zu hören:

[...] *dumque tremunt liquidos crines crebrumque coruscant.*<sup>208</sup>

Doch das Prunkstück der Beleuchtung bestand in einem goldenen Leuchter, der wie ein Kreuz geformt und mit Edelsteinen besetzt war und nur an Feiertagen angezündet wurde. Dieser wurde eines Tages gestohlen. Die Preziose scheint verloren, doch Felix lässt den Mann im Kreis gehen, sodass er tagelang in der Nähe Nolas umherirrt, unfähig, sich und das Diebesgut in Sicherheit zu bringen. Schliesslich gelingt es, ihn in der Nähe des Vesuvs zu ergreifen und den Leuchter sicherzustellen. Die Episode wird spannend erzählt und entbehrt nicht einer gewissen Dramatik: Um ein Haar wird der gefasste Dieb von der erzürnten Menge gelyncht und muss zu seiner eigenen Sicherheit eingesperrt werden.

Natürlich lässt Paulinus sich die Gelegenheit nicht entgehen, im Zusammenhang mit dieser Wundertat des heiligen Felix den gestohlenen Leuchter im Detail zu

<sup>207</sup> *at medio in spatio fixi laquearibus altis / pendebant per athena cavi retinacula lychni, / qui, specie arborea lentis quasi vitea virgis / braccia iactantes summoque cacumine rami / vitreolos gestant tamquam sua poma caliclos / et quasi vernantes accenso lumine florent, / densaque multicomis imitantur sidera flammis / distinguuntque graves numerosa luce tenebras / et tenerum igniculis florentibus aethera pingunt; / dumque tremunt liquidos crines crebrumque coruscant, / assiduis facibus sparsa caligine noctis, / ambiguam faciem miscent lucem inter et umbras / et dubium trepidis conspectibus aëra turbant.* – «Mitten im Raum aber hängen an langen Seilen befestigt gewölbte Leuchter an eisernen Halterungen, die in der Gestalt von Bäumen mit biegsamen Ästen wie Weinranken ihre Arme ausbreiten und am äussersten Punkt der Äste als Früchte gläserne Kelche tragen und, als ob sie grüntem, bei angezündetem Licht blühen. Mit ihren vielzüngelnden Flammen gleichen sie Sternhaufen und durchwirken die tiefe Dunkelheit mit zahlreichen Lichtern; mit ihren blühenden Feuerchen verzieren sie die zarte Luft, indem sie ihre hellen Spitzen tanzen und immer wieder aufblitzen lassen. Während steter Fackelschein das Dunkel der Nacht vertreibt, mischen sie ein wechselndes Licht unter die Schatten und verwirbeln die Dämmerung mit ihrem Flackern.» Paul. Nol. C. 19,412–424. Aus dem Text wird nicht eindeutig klar, ob es sich um die Beleuchtung der Basilica Nova oder Vetus handelt; vgl. Lehmann (2004) 237f. Für uns ist es nicht entscheidend, welche Basilika hier beschrieben wird; auf jeden Fall wissen wir, dass (auch) in der Basilica Vetus Leuchter von der Decke hingen: *tectoque superne / pendentes lychni spiris retinentur athenis.* – «Vom Dach herab hängen Leuchter, die von eisernen Ketten gehalten werden.» Paul. Nol. C. 27,389f. Da Paulinus diese Beschreibung im Zusammenhang der Anpassung des Erscheinungsbildes der älteren an die neue Basilika nennt, können wir davon ausgehen, dass die Leuchter ein gemeinsames Element der beiden Gebäude waren, wenn sie auch nicht unbedingt von gleicher Gestalt waren.

<sup>208</sup> «[...] indem sie ihre hellen Spitzen tanzen und immer wieder aufblitzen lassen.» Paul. Nol. C. 19,421.

beschreiben.<sup>209</sup> Da es sich offenbar um ein Einzelstück handelte, liegt die Vermutung nahe, dass er von einer wohlhabenden Bürgerin Nolas oder von einem reichen Pilger als Votivgabe gestiftet worden war. In der Basilica befanden sich auf jeden Fall neben kostbaren Gefäßen für die Eucharistie verschiedene solche Weihgeschenke, die offen aufgestellt waren.<sup>210</sup> Andrea Ruggiero nennt Paulinus' Beschreibung des Kreuzes «una sintesi della teologia trinitaria, cristologica, ecclesiale, antropologica, liturgica».<sup>211</sup> Ohne Zweifel bietet sie Material für eine eigenständige, längere Untersuchung; uns interessiert jedoch die Rolle, die sie in Paulinus' Werbestrategie spielt: Die sorgfältige Beschreibung der kostbarsten Gabe, die es in Nola zu besichtigen gibt, und ihre Einbettung in eine packende Geschichte sollen der Leserin, dem Leser Lust auf einen Besuch bei Paulinus machen: Wäre es nicht spannend, diese Preziose, die nicht nur schön anzuschauen ist, sondern durch ein Wunder gleichsam an Wert gewonnen hat und durch die Macht des heiligen Felix wieder an ihren Ort zurückgelangt ist, mit eigenen Augen zu bestaunen? Paulinus betont gegen Ende der Anekdote, dass der Leuchter wieder an Ort und Stelle stehe und besichtigt werden könne. Wer ihn aus der Nähe betrachte, werde mit Glauben erfüllt:

*illa igitur species [...] / hoc opere est perfecta modis ut consita miris / aeternae crucis effigiem designet utramque, / ut modo si libeat spectari comminus ipsam / prompta fides oculis; nam reddita fulget in ipso / quo fuerat prius apta loco [...].*<sup>212</sup>

<sup>209</sup> Paul. Nol. C. 19,608–655. Wenn Paulinus in diesen 48 Zeilen auch sehr ausführlich auf das Aussehen des Leuchters eingeht, wird seine Form doch nicht restlos klar. Für eine ausführliche Besprechung s. Ruggiero (2003a) passim, wo auch verschiedene Rekonstruktionsvorschläge abgedruckt sind (S. 259–265). Ein weiterer Rekonstruktionsvorschlag von Hartel findet sich bei Lehmann (2004) Tafel 72, Abb. 88.

<sup>210</sup> *sed praeter et aulae / ipsius in spatio variis insignia formis / munera erant de more sita, haec quae cernitis illic / omni prompta die vel circumfixa per omnes / ordine dimenso quasi candelabra columnas, / depictas exstante gerunt quae cuspide ceras.* – «Im Raum selbst waren ausserdem wie gewöhnlich herausragende [Votiv-]Geschenke von verschiedener Gestalt aufgestellt, die ihr dort seht und die jeden Tag offen und symmetrisch wie Leuchter um alle Säulen herum befestigt werden, die auf Dornen bemalte Kerzen tragen.» Paul. Nol. C. 19,405–410. Beliebte Votivgaben waren bemalte Kerzen (*cerae depictae*), die sich auch weniger wohlhabende Pilger leisten konnten und die um die Säulen herum auf Dornen (*cuspidēs*) gesteckt wurden. A. Ruggiero nimmt dagegen an, dass sowohl das Kreuz als auch diese *munera* von Paulinus selbst beschafft worden waren; vgl. Ruggiero (2003a) 246 und 252. Paulinus sagt nichts über die Herkunft des Kreuzes; man könnte höchstens argumentieren, die komplexe Symbolik, die er an der Ausführung des Leuchters festmacht, verstehe er nur so gut, weil er selbst das Kreuz in Auftrag gegeben habe. Ruggieros Annahme dagegen, alle Weihgeschenke seien von Paulinus gestiftet, ist äusserst unwahrscheinlich.

<sup>211</sup> Ruggiero (2003a) 252.

<sup>212</sup> «Seine schöne Erscheinung ist so gestaltet, dass sie auf wunderbare Weise das ewige Kreuz nachbildet, sodass, wenn man sich entschliesst, den Leuchter von nahe zu betrachten, auch der Glaube sichtbar wird; denn zurückgegeben, glänzt er nun passend an derselben Stelle, wo er zuvor gestanden hatte.» Paul. Nol. C. 19,656–663.

In der Ep. 32 kommt Paulinus auf eine weitere Besonderheit der Basilica Nova zu sprechen: An ihren Längsseiten befanden sich *cubicula*, in die sich Besucher zum stillen Gebet zurückziehen konnten und die auch als Grabstätte für Mitglieder der asketischen Gemeinschaft in Nola dienten.<sup>213</sup> Mit dieser baulichen Massnahme reiht Paulinus die Basilica Nova ein in die damals knapp hundertjährige Tradition der *ad sanctos*-Bestattungen.<sup>214</sup> Bestimmt konnte sich die Basilica Nova nicht mit Kirchen wie der Basilica Apostolorum oder der Basilica Ambrosiana in Mailand messen, die rasch zu begehrten Grabstätten für Bischöfe und weltliche Würdenträger avancierten; dennoch bestand ohne Zweifel auch in Kampanien eine Nachfrage nach Bestattungen *ad sanctos*. Neben der heilsfördernden Nähe zu den Altarreliquien bot die Grablegung innerhalb einer bekannten Basilika auch die Möglichkeit, das eigene Andenken zu sichern.<sup>215</sup> Knapp zwanzig Jahre nach dem Bau der

<sup>213</sup> *cubicula intra porticus quaterna longis basilicae lateribus inserta secretis orantium vel in lege domini meditantium, praeterea memoriis religiosorum ac familiarum accommodatos ad pacis aeternae requiem locos praebent.* – «Die Zimmer, von denen sich innerhalb des Säulengangs je vier an die lange Seite der Basilika anschliessen, bieten denen, die in Ruhe beten oder über das Gesetz des Herrn nachdenken, ausserdem den Grabstätten von Gottesfürchtigen und Freunden [der Klostersgemeinschaft Nolas] einen Platz, der auf die Ruhe des ewigen Friedens zugeschnitten ist.» Paul. Nol. Ep. 32,12. Zur Anzahl der *cubicula* und ihrer genauen Position vgl. Lehmann (2004) 172f. Wie selten solche *cubicula* waren, ist schwer zu sagen. Als relativ sicher kann gelten, dass Sulpicius Severus' Basilika keine solche Räume aufwies, da Paulinus den Wortlaut der Tituli, die die Durchgänge zu den *cubicula* schmückten, dem Brief nicht beigab, während er viele anderen Tituli kopierte in der Hoffnung, Severus könne sie für seine eigene Kirche brauchen (Ep. 32,12). Eines dieser *cubicula* wird auch im C. 19 erwähnt, wo sich der Dieb des Kreuzleuchters erst in einem *cubiculum* innerhalb der Basilica Nova versteckt und später, nachdem er verhaftet worden ist, in dasselbe gesperrt wird, auf dass er vor dem Volkszorn sicher sei; vgl. Paul. Nol. C. 19,477–480.531–534.

<sup>214</sup> Vgl. Yasin (2010) 21: «We are faced with a great contrast between the attitude toward sacred space expressed in the texts of the first three centuries and forms of devotion witnessed from the fourth century onward. Practices such as the construction of churches on sacred sites, pilgrimage to the Holy Land, *ad sanctos* burial [...] attest to a sense of place-based sacrality not seen in the earlier patristic sources.» Nach dem frühen Tod ihres Sohnes entschieden sich auch Paulinus und Therasia für eine Bestattung *ad sanctos* in Complutum (heute Alcalá de Henares) in der Nähe der beiden Märtyrer Justus und Pastor, damit der Sohn die Seelen seiner Eltern mit den Blutstropfen der Märtyrer besprengen könne; vgl. Paul. Nol. C. 31,607–612 und Trout (1999) 84f. und 102. Herbert de la Portbarré-Viard (2006) 144 betont die zusätzlichen Möglichkeiten, die sich durch diese Praxis für die Bildung eines Kollektivs in Nola ergaben: «Ainsi, dès les travaux commandités par Paulin, de nouvelles potentialités spatiales s'ouvrent, non seulement pour l'accueil des vivants, mais aussi pour celui des morts.»

<sup>215</sup> Vgl. dazu Löx (2013) 104: «Die Bestattung der Nachfolger des Ambrosius war mit der Hoffnung verbunden durch die Wahl des Begräbnisplatzes in einer Stiftung des bereits verehrten Ambrosius und in einer mit bedeutenden Reliquien ausgestatteten Kirche die eigene *memoria* zu sichern.»



Basilica Nova wird Paulinus Augustinus um Rat ersuchen hinsichtlich eines Dilemmas, das ihn beschäftigt: Was nützt es, Tote in der Nähe von Heiligen zu bestatten, wenn doch Paulus im 2. Korintherbrief schreibt, die Toten würden aufgrund der Werke gerichtet, die sie zu Lebzeiten getan hatten?<sup>216</sup> Augustinus antwortet mit der Abhandlung *De cura pro mortuis gerenda*, wo er erklärt, die bei einem Heiligen Bestatteten blieben dadurch besser im Gedächtnis der Hinterbliebenen haften, und dadurch steige die Wahrscheinlichkeit, dass diese für sie beteten und ihr Seelenheil dem entsprechenden Heiligen empfahlen.<sup>217</sup> Diese Gebete könnten bei Toten, deren Schicksal auf Messers Schneide schwanke, den erlösenden Impuls geben. Augustinus versteht die Bestattung *ad sanctos* also als «instigator of memory».<sup>218</sup> Indem Paulinus in der Basilica Nova eigens Räumlichkeiten einrichtete, in denen dieser Mechanismus angestoßen werden konnte, ermöglichte er nicht nur individuelle Erinnerung, sondern auch und vor allem die Bildung einer «kollektiven Identität» der Gemeinde in Nola.<sup>219</sup>

#### 2.2.4 *capiamus ab ipsis aedibus exempla* – Renovation und Integration

Paulinus hatte eine Vision für Nola; er wollte Neues schaffen. Doch dabei baute er nicht einfach wild drauflos, sondern strebte ein harmonisches Ganzes an. Da er gezwungen war, auf die bereits bestehenden Gebäude Rücksicht zu nehmen, bemühte er sich, sie in «sein» Nola einzubeziehen. Die Basilica Nova nahm insofern Bezug auf die benachbarten Gebäude, als sie rechtwinklig zur Basilica Vetus stand

<sup>216</sup> *omnes enim nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis prout gessit sive bonum sive malum.* – «Denn wir alle müssen uns offenbaren vor dem Richterstuhl Christi, damit jeder seinen Lohn empfangt für das, was er getan hat bei Lebzeiten, sei es gut oder böse.» 2. Kor. 5,10.

<sup>217</sup> *non video quae sunt adiumenta mortuorum nisi ad hoc, ut, dum recolunt [vivi], ubi sint posita eorum quos diligunt corpora, eisdem sanctis illos tamquam patronis susceptos apud dominum adiuvandos orando commendent. [...] sed non ob aliud vel ‚memoriae‘ vel ‚monumenta‘ dicuntur ea quae insignite fiunt sepulcra mortuorum, nisi quia eos, qui viventium oculis morte subtracti sunt, ne oblivione etiam cordibus subtrahantur, in memoriam revocant et admonendo faciunt cogitari.* – «Ich sehe nicht, was die Toten helfen könnten, ausser dass, während sich die Lebenden dort erinnern, wo die Körper ihrer Lieben bestattet liegen, sie diese durch ihr Gebet empfehlen und dieselben Heiligen sie wie Patroni aufnehmen und ihnen beim Herrn helfen. [...] Aus keinem anderen Grund werden die Gräber der Toten, die gekennzeichnet werden, *memoriae* oder *monumenta* genannt, als dass sie die, die durch ihren Tod den Augen der Lebenden entrissen wurden, in Erinnerung rufen und durch ihre Mahnung bewirken, dass man an sie denkt, damit sie durch Vergessen nicht auch den Herzen entzogen werden.» Aug. *Cur. mort.* 4,6.

<sup>218</sup> Yasin (2010) 214.

<sup>219</sup> Vgl. Yasin (2010) 71: «As collective funerary monuments, therefore, the burial basilicas do not merely commemorate individual departed Christians or families but reinforce the collective identity of the church community as a whole.»

und ihre lichte Breite ungefähr der der Felixaula entsprach, deren Längsachse sie fortführte.<sup>220</sup> Das Streben nach struktureller Harmonie äusserte sich weiter darin, dass Paulinus die Basilica Vetus renovierte, damit sie besser zur neuentstandenen Basilica Nova passte, und er dem ganzen Komplex durch ein Bild- und Inschriftenprogramm eine gewisse Einheitlichkeit verpasste. So wurde das Gebäudeensemble um das Felixgrab zum Symbol für die spirituelle Erneuerung des Menschen:

*hoc Domini donum, hanc speciem qua munere Christi / idem homo fit novus et vetus interit, ecce refectis / cernite culminibus gemina Felicis in aula.*<sup>221</sup>

Betrachtet man die verschiedenen Gebäude des Komplexes, fällt sofort die fehlende Ausrichtung auf das Felixgrab auf. Weder die Basilica Vetus noch die Basilica Nova nehmen axial auf das Grab Bezug. Obwohl dies auch bei anderen Pilgerorten nicht der Fall ist,<sup>222</sup> scheint dieser Umstand Paulinus gestört zu haben. Wollte er dennoch einen minimalen Bezug zum Felixgrab herstellen, konnte er zudem die Basilica Nova nicht nach Osten ausrichten, was er offensichtlich gerne getan hätte. So erklärt er seinem Freund Severus:

*prospectus vero basilicae non, ut usitator mos est, orientem spectat, sed ad domini mei beati Felicis basilicam pertinet, memoriam eius adspiciens.*<sup>223</sup>

Er opferte also die Ostung des Gebäudes der Möglichkeit, einen visuellen Bezug zum Felixgrab herzustellen.<sup>224</sup> Doch dabei ergab sich bereits das nächste Problem:

<sup>220</sup> Lichte Breite der Felixaula: 10,20 m; lichte Breite des Mittelschiffs der Basilica Nova: 10,35 m; vgl. Lehmann (2004) 57.

<sup>221</sup> «Erkennt dieses Geschenk des Herrn, dieses Bild: Wie durch Christi Gnade derselbe Mensch neu entsteht, während der alte zugrundegeht, seht ihr in den beiden Höfen des Felix, [die entstanden,] während die Gebäude erneuert wurden.» Paul. Nol. C. 28,196–198.

<sup>222</sup> Vgl. Yasin (2010) 156: «At many late antique martyria, including some of the most famous, the saint's memorial and altar remained architecturally distinct.»

<sup>223</sup> «Der Ausblick von der Basilica ist nicht, wie es der Brauch ist, nach Osten gerichtet, sondern öffnet sich zur Basilica meines glücklichen Herrn Felix und blickt auf sein Grab.» Paul. Nol. Ep. 32,13.

<sup>224</sup> Zur Orientierung der Basilica Nova vgl. Herbert de la Portbarré-Viard (2006) 156–159. Zur Diskussion darüber, wie verbreitet die Ostung kirchlicher Gebäude in der Spätantike war, vgl. Lehmann (2004) 175–177. Eine Verschiebung des Grabes scheint zu keinem Zeitpunkt eine Option gewesen zu sein und wäre bei der Nolaner Bevölkerung gewiss auf Unverständnis gestossen. Ausserdem hätte Paulinus dafür eine Bewilligung von höchster Stelle benötigt, evtl. sogar vom Kaiser persönlich; vgl. Kaser (2013) 26f: «Überliefert ist uns [...] ein Eingreifen der Priester nur in Sonderfällen, in denen Rechtsunsicherheit oder Rechtsmissbrauch auf dem Spiel standen: bei Veränderungen, auch blossen Ausbesserungen, sei es an der Grabstätte selbst, sei es an der Inschrift, und weiter bei Exhumierungen und Umbettungen in andere Grabplätze, Vorgängen, die von Missbräuchen bedroht und darum nur mit pontifikalener, magistratischer oder kaiserlicher Erlaubnis zulässig waren.» Es gibt zwar durchaus berühmte Beispiele von der Translation der sterblichen Überreste von Heiligen (vgl. Kapitel 3.1.3), doch leichtfertig wurden solche Verschiebungen nicht unter-

Die Aula über dem Grab (die ebengenannte *domini mei beati Felicis basilica*) wurde von einer Apsis gegen die Basilica Nova hin abgeschlossen, deren Mauer den Blick aus dem Innern der Basilica auf das Grab verwehrte.<sup>225</sup> Paulinus konnte die bestehende Gebäudestruktur zwar nicht auf den Kopf stellen, doch er konnte kleine, aber wirkungsvolle Änderungen vornehmen. Seine Beschreibung legt nahe, dass er die Apsis der Aula abriß und in der neuen Mauer, die er an ihrer Stelle errichtete, drei Durchgänge stehen liess, die es erlaubten, von der Basilica Nova direkt zum Felixgrab zu blicken und umgekehrt.<sup>226</sup> Auch aus dieser Baumassnahme liess sich eine heilsgeschichtliche Deutung herleiten:

*ut medium valli, pax nostra, resolvit Iesus / et cruce discidium perimens duo fecit in unum / sic nova destructo veteris discrimine tecti / culmina conspicimus portarum foedere iungi.*<sup>227</sup>

Indem Paulinus diese Mauer entfernen liess, eine Sichtverbindung zwischen dem alten und dem neuen Gebäude schuf und so beide verband, imitierte er Christus, der die Trennung der Menschen von Gott durch seinen Kreuzestod aufgehoben hatte.

Die fehlenden axialen Bezüge konnte Paulinus nicht erzwingen; deshalb konzentrierte er sich darauf, den Komplex, der eigentlich Stückwerk war,<sup>228</sup> als harmonisches Ganzes erscheinen zu lassen, indem ein Fokus auf den anderen Bezug nahm und ein Höhepunkt den anderen reflektierte: *ter geminis geminae patuerunt*

nommen: «On sacrifiait la régularité de l'édifice plutôt que de porter une main sacrilège sur les reliques.» Herrmann-Mascard (1975) 34.

<sup>225</sup> Vgl. Lehmann (2004) 178f.

<sup>226</sup> *nam quia novam [sc. basilicam] a veteri paries abside cuiusdam monumenti interposita obstructus excluderet, totidem ianuis patefactus a latere confessoris, quot a fronte ingressus sui foribus nova reserabatur, quasi diatritam speciem ab utraque in utramque spectantibus praebet.* – «Weil nämlich eine Wand die neue von der alten Basilica getrennt hätte, da eine Apsis dieses Gebäudes als Hindernis dazwischenstand, wurde diese auf der Seite des Confessors mit ebensovielen Türen geöffnet, mit wievielen sich die neue Basilica an der Stirnseite ihres Eingangs öffnet, und gewährt den Betrachtern von der einen Basilica zur anderen einen gleichsam zerstückelten Blick.» Paul. Nol. *Ep.* 32,13. «Es bleibt unklar, ob die Apsis des *monumentum* komplett niedergelegt wurde und die eingesetzten Arkaden mit der Langhauswand fluchteten oder ob die Bögen direkt in die Apsiswand eingebrochen wurden. Beides ist vom Text her möglich, wenngleich die zweite These aus bautechnischen Gründen wesentlich problematischer erscheint.» Lehmann (2004) 179. Yasin spricht in diesem Zusammenhang von einem «visual access between the two sacred focal points – St. Felix's tomb and the altar of his [i. e. Paulinus'] new church». Yasin (2010) 186.

<sup>227</sup> «Wie Jesus, unser Friede, die Mauer, die zwischen [ihm und uns] stand, aufgelöst hat und, indem er durch das Kreuz die Entzweiung beseitigte, zwei zu einem machte, so sehen wir, nachdem die Trennung im alten Gebäude abgerissen wurde, wie die neuen Giebel sich durch die Verbindung der Türen vereinigen.» Paul. Nol. *Ep.* 32,15.

<sup>228</sup> Dabei muss betont werden, dass auch die Gebäude, die im 4. Jh. entstanden, nicht als ein Ganzes konzipiert waren: Auch die Basilica Vetus ist nicht axial auf das Felixgrab ausgerichtet, weil die Kapelle S. Calonio eine Verschiebung nach Süden verunmöglichte; s. Anm. 155 dieses Kapitels.

*arcubus aulae, / miranturque suos per mutua limina cultus* stand über einem der Durchgänge von der Basilica Nova zum Felixgrab.<sup>229</sup> Der Besuch in Nola sollte ein Erlebnis sein, in dem das Felixgrab nur eine von vielen Attraktionen bildete.<sup>230</sup>

Auch die Wand, die das Felixgrab vom Inneren der Basilica Vetus trennte, legte Paulinus nieder, sodass ein einziger grosser Raum das Grab umgab, der zusätzlich gegen die Basilica Nova hin offen war. Der Baustil der Basilica Vetus stellte offenbar eine zusätzliche Herausforderung für Paulinus dar, weil sie nicht nur älter, sondern auch weniger prunkvoll war als die Basilica Nova. Da durch die neu geschaffene Verbindung der drei ehemals getrennten Gebäude diese einander visuell näher gerückt waren, sah sich Paulinus veranlasst, durch verschiedene kleinere Baumassnahmen den Unterschied zwischen ihnen zu verringern.<sup>231</sup> Wenn die Gebäude auch verschieden alt waren, so sollte ihr Erscheinungsbild doch ähnlich sein. Die dunkle Decke der Basilica Vetus liess er renovieren und bunt bemalen.<sup>232</sup> Die Formulierung *tectorum dissidet aetas, concordat species*<sup>233</sup> lässt darauf schliessen, dass Paulinus die Decke der Basilica Vetus im selben Stil renovieren liess, wie die Decke der Basilica Nova gestaltet wurde.<sup>234</sup> Auch ein weiterer Eingriff in der Basilica Vetus diente demselben Ziel: Die gemauerten Pfeiler, die ihr Mittelschiff stützten, ersetzte Paulinus durch schlanke, marmorne Säulen, die den Innenraum heller und geräumiger erscheinen liessen.<sup>235</sup> Auch hier passte Paulinus also das Erscheinungsbild der Basilica Vetus dem schickeren Auftreten der Basilica Nova an, deren Stützen alle aus Marmor waren. Das Ersetzen der alten Pfeiler durch Säulen deutet Paulinus symbolisch:

<sup>229</sup> «Durch drei gleichförmige Bögen stehen die gleichen Räume offen [einander gegenüber] und bewundern ihren Schmuck über die einander zugewandten Schwellen.» Paul. Nol. Ep. 32,15.

<sup>230</sup> Dies war keineswegs ungewöhnlich: «In the architectural configuration and the experience of visitors moving through the sites, the material presence of saints frequently punctuated or marked the sacred space of the church as a whole.» Yasin (2010) 156; siehe auch 181–188, wo der Komplex von Cimitile ausführlich besprochen wird.

<sup>231</sup> *tectorum dissidet aetas, / concordat species, veterum manus atque recentum / convenit, in facie simili decor unus utrumque / ornat opus, coeunt olim fundata novellis.* – «Vom Alter her sind die Gebäude verschieden, doch ihr Aussehen harmoniert; die Ausgestaltung des alten Baus und die des neueren stimmen überein. Ein Stil schmückt beide Werke mit demselben Aussehen; was einst gebaut wurde, passt zum Neuen.» Paul. Nol. C. 28,206–209.

<sup>232</sup> *niger abditur horror / et senibus tectis iuvenem pictura nitorem / reddidit infuso variorum flore colorum.* – «Der schwarze Graus ist verborgen; die Bemalung verlieh dem alten Dach durch den Schmuck verschiedener Farben einen frischen Glanz.» Paul. Nol. C. 28,211–213.

<sup>233</sup> Paul. Nol. C. 28,206f.; für die Übersetzung s. Anm. 231 dieses Kapitels.

<sup>234</sup> Vgl. Lehmann (2004) 202f.

<sup>235</sup> *quae fuerant vetera, et nova nunc exstare videntur, / nam steterant vasto deformibus agmine pilis: / nunc meliore datis eadem vice fulta columnis / et spatii cepere et luminis incrementa, / depositoque situ reducem sumpsero iuventam.* – «Was alt gewesen war, scheint nun neu, denn sie [i. e. die Basilica Vetus] war gefüllt gewesen von einer Masse unförmiger Pfeiler. Nach einer Wende zum Besseren wird sie jetzt gestützt von Säulen, ist geräumiger und heller und, nachdem der Moder entfernt wurde, wieder verjüngt.» Paul. Nol. C. 28,199–203.

*ipse columnas / eriget in nobis Christus veteresque resolvet / obstructae pilas animae, spatiumque sibi Rex / sensibus efficiet nostris ut inambulet illis.*<sup>236</sup>

Wie die alten Pfeiler zu viel Raum einnahmen und deshalb ersetzt wurden, soll sich Christus in den Seelen Platz schaffen, damit er sich frei in ihnen bewegen kann, wie auch der Pilger in der renovierten Basilica Vetus bequem auf und ab gehen kann. Paulinus renovierte die Basilica Vetus also moderat, um sie in das Gebäudeensemble zu integrieren. Zu dem daraus resultierenden Nebeneinander von Altem und Neuem schreibt Paulinus:

*suntque simul vetera et nova, nec nova nec vetera aequae, / non eadem simul atque eadem, quae forma futuri / praesentisque boni est; namque et nunc utile nobis / deterso veteris vitae squalore novari / mente pia, Christumque sequi regnisque parari.*<sup>237</sup>

Dass Elemente der Basilica Vetus erneuert wurden, sieht er als Allegorie (*forma*) für die Erneuerung des Menschen durch Christus. Der Dreck, der von der Fassade<sup>238</sup> abgewaschen wurde (*deterso squalore*), entspricht dem Dreck des alten Lebens, den durch die Taufe abwaschen muss, wer sich auf Gottes Reich vorbereitet. So macht die renovierte Basilica Vetus als *exemplum* die Heilsbotschaft sichtbar:

*si nobis doctrina Dei de lumine Verbi / non aperit sensum, saltem capiamus ab ipsis / aedibus exempla.*<sup>239</sup>

Paulinus präsentiert sich damit nicht nur als Bauherr, sondern auch als Lehrer; seine Bauwerke sollen nicht bloss beeindrucken, sondern auch Grundprinzipien des Glaubens vor Augen führen.

In dem an die beiden Basiliken grenzenden Hof errichtete Paulinus ein Wasserspiel bestehend aus verschiedenen Becken; das Wasser floss von den höher gelegenen in die darunterliegenden. Das plätschernde Wasser sollte Ohr und Auge der Pilger, die in den angrenzenden Portikus auf und ab gingen, mit seinem Murmeln erfreuen, ohne dass ihre Füße nass geworden wären. Die Säulengänge luden zum Verweilen ein mit Gittern zwischen den Säulen, an die sich müde Besucher lehnen

<sup>236</sup> «Christus selbst wird Säulen in uns errichten und die alten Stützen unserer verbauten Seelen abbrennen und sich in unserem Geist als König Raum nehmen, damit er in ihm umhergehen kann.» Paul. Nol. C. 28,307–310.

<sup>237</sup> «Sie sind gleichzeitig alt und neu, doch weder gleich neu noch gleich alt; sie sind nicht dieselben und doch dieselben. Sie bilden kommandes und gegenwärtiges Gutes ab, denn schon jetzt ist es für uns nützlich, vom Schmutz des alten Lebens gereinigt, erneuert zu werden, mit aufrichtigem Geist Christus zu folgen und uns für sein Reich bereitzumachen.» Paul. Nol. C. 28,218–222.

<sup>238</sup> Vielleicht sind die vv. 214f. des C. 28 als eine Art Fassadenputz zu verstehen: *nitet extra / parietibus novitas, latet intus operta vetustas*. – «Aussen an der Mauer glänzt das Neue, drinnen verborgen ist das zugedeckte Alte.»

<sup>239</sup> «Wenn uns die Lehre Gottes mittels des Lichtes seines Wortes nicht den Geist öffnet, sollen wir wenigstens in diesem Gebäude ein Beispiel haben.» Paul. Nol. C. 28,258–260. Paulinus bezieht sich hier auf die Renovation der Basilica Vetus.

konnten.<sup>240</sup> Ihre Dächer spendeten im Sommer Schatten und schützten vor allfälligem Regen. War es dagegen kalt, konnte der Pilger unter dem Dach hervortreten und die wärmenden Sonnenstrahlen geniessen:

*non solum hiberno placitura in tempore praesto est / commoditas, quia sic tecti iuvat umbra per aestum, / sicut aprica placent in frigore siccaque in imbri.*<sup>241</sup>

In seinen Briefen und Gedichten stellte Paulinus seinen Leserinnen und Lesern ein durchdachtes Raumkonzept vor, das sowohl ästhetische als auch praktische Ansprüche der Pilger befriedigte und zusätzlich steingewordene geistliche Erbauung sein wollte. In den nächsten beiden Kapiteln fokussieren wir abschliessend auf zwei Gestaltungselemente, die in besonderem Masse die Handschrift des Bauherrn tragen: Auf die von Paulinus verfassten Tituli und den Bildschmuck.

### 2.2.5 *remae corpore, corde mane* – Die Tituli

Sulpicius Severus schmückte den Innenraum seiner neugebauten Basilika mit den Porträts von Martin von Tours und Paulinus. Zu Beginn der Ep. 32 ergeht sich Paulinus in Demutsbezeugungen angesichts dieser unverdienten Ehre und schlägt Severus vor, die Diskrepanz zwischen dem leuchtenden Vorbild Martins und seiner eigenen, weniger nachahmenswerten Person mit erklärenden Tituli zu entschuldigen, die er zu diesem Zweck verfertigt hatte und in den Brief integrierte.<sup>242</sup> Zusätz-

<sup>240</sup> *sed circumiectis in porticibus spatia / copia larga subest, interpositisque columnas / cancellis fessos incumbere et inde fluentes / aspectare lacus pedibusque madentia siccis / cernere nec calcare sola et certamine blando / mirari placido salientes murmure fontes.* – «Es bietet sich die Möglichkeit, durch die umliegenden Portikus zu schlendern und, ist man müde, sich an die Schranken zu lehnen, die zwischen den Säulen befestigt sind, und von dort aus die strömenden Becken zu betrachten, mit trockenen Füßen den feuchten Boden zu sehen, ohne ihn zu betreten, und die Ströme zu bewundern, die in freundlichem Wettstreit mit ruhigem Murmeln hervorspringen.» Paul. Nol. C. 28,44–49. Vgl. auch id. Ep. 32,15 und id. C. 27,470–472. Zu den Innenhöfen und ihrer mutmasslichen Lage vgl. Lehmann (2004) 225–227.

<sup>241</sup> «Nicht nur im Winter ist diese Annehmlichkeit willkommen, weil im Sommer der Schatten des Daches so erfreut, wie in der Kälte der sonnige Platz [im Hof] gefällt und im Regen der trockene Unterstand.» Paul. Nol. C. 28,50–52.

<sup>242</sup> *quae ergo societas lumini et tenebris? lupis et agnis? serpentibus et columbis, hoc est nobis et Martino? [...] parui tibi in versiculis de huiusmodi tua pictura ad te mittendis, ut consilii tui ratio proderetur.* – «Welche Gemeinschaft haben Licht und Dunkel? Wolf und Lamm? Schlangen und Tauben, das heisst: ich und Martin? [...] Ich habe deinem Wunsch entsprochen, indem ich dir Verslein zu diesem deinem Bild geschickt habe, damit du sagen kannst, was du davon hältst.» Paul. Nol. Ep. 32,3. Eine ausführliche Besprechung der Porträts in Primuliacum findet sich bei Herbert de la Portbarré-Viard (2006) 34–41; zu den Tituli, die die Porträts kommentieren, s. Herbert de la Portbarré-Viard (2006) 41–47. Zur Funktion der Tituli vgl. Trout (1999) 171f. Zur Überlieferung der Tituli ausserhalb der Ep.

lich schickte Paulinus ihm die Tituli, die er bei sich realisiert hatte, weil sie vielleicht auch zu den Bauten in Primuliacum passten.<sup>243</sup> Es folgt die Abschrift von insgesamt fünfzehn, vorwiegend in elegischen Disticha verfassten Tituli mit der Angabe, wo in Nola sie zu finden waren. Die meisten kennzeichnen in erster Linie die Funktion des Raumes, an dessen Eingang sie angebracht sind. Zum Beispiel wurde die Besucherin, der Besucher am Durchgang von der Basilica Vetus zur Basilica Nova informiert, sie/er verlasse nun das ältere Gebäude, um das neue zu betreten:

*antiqua digresse sacri Felicis ab aula, / in nova Felicis culmina transgredere.*<sup>244</sup>

Einige enthalten zusätzlich Aufforderungen, dogmatische Bekenntnisse oder Informationen zur Baugeschichte, wie der Titulus über einem der drei Durchgänge, die vom Hof, der die Basilica Vetus und die Basilica Nova verband, zum Felixgrab führten,<sup>245</sup> oder der Titulus, der den Besucher darauf hinweist, dass an dieser Stelle früher eine Mauer den Zugang zum Felixgrab verwehrt habe.<sup>246</sup> Wer die Basilica Nova durch einen Nebeneingang von einem kleinen Obstgarten (*de hortulo vel pomario*) aus betrat, wurde freundlich willkommenegeheissen:

*caelestes intrate vias per amoena virecta, / Christicolae; et laetis decet huc ingressus ab hortis, / unde sacrum meritis datur exitus in paradisum.*<sup>247</sup>

Der an die Basilica Nova grenzende Garten verweist auf das himmlische Paradies (von παράδεισος – Garten). Wer dagegen durch diese Gartentür nach draussen ging, den mahnte ein charmanter Titulus, er möge im Herzen mit dem Felixgrab verbundenbleiben:

*quisque domo domini perfectis ordine votis / egrederis, remea corpore, corde mane.*<sup>248</sup>

32 und zu einer erst 1998 von Tomas Lehmann publizierten weiteren Inschrift s. Tränkle (2001) und Dolveck (2015) 110f.

<sup>243</sup> [...] *quia possent, usurpare si velis, et ad tuarum basilicarum ianuas convenire.* – «[...] weil sie, falls du sie übernehmen möchtest, auch zu den Türen deiner Basiliken passen könnten.» Paul. Nol. Ep. 32,12.

<sup>244</sup> «Indem du die alte Aula des heiligen Felix verlässt, betrittst du das neue Haus des Felix.» Paul. Nol. Ep. 32,15.

<sup>245</sup> *una fides trino sub nomine quae colit unum / unanimes trino suscipit introitu.* Paul. Nol. Ep. 32,15. Vgl. Kapitel 2.2.3; für die Übersetzung s. Anm. 200 dieses Kapitels.

<sup>246</sup> *ut medium valli, pax nostra, resolvit Iesus / et cruce discidium perimens duo fecit in unum, / sic nova destructo veteris discrimine tecti / culmina conspiciamus portarum foedere iungi.* Paul. Nol. Ep. 32,15. Vgl. Kapitel 2.2.3; für die Übersetzung s. Anm. 227 dieses Kapitels.

<sup>247</sup> «Betretet die himmlischen Pfade durch das liebliche Grün, Christusverehrer. Der Eingang vom lauschigen Garten her passt hierhin, wo denen, die es verdienen, ein Zugang zum heiligen Paradies gewährt wird.» Paul. Nol. Ep. 32,12.

<sup>248</sup> «Der du das Haus des Herrn verlässt, nachdem du ordnungsgemäss deine Gelübde erfüllt hast: Geh mit deinem Körper, bleib mit deinem Herzen.» Paul. Nol. Ep. 32,12.

Obwohl uns nicht alle Tituli und die präzisen Orte, wo sie angebracht waren, überliefert sind, wird klar, dass Paulinus mit ihnen dem Gebäudekomplex ein Corporate Design verlieh und so den Eindruck verstärkte, dass hier ein harmonisches Gesamtkonzept vorlag.<sup>249</sup> Ein vergleichbares Programm setzte Papst Damasus bei den Märtyrergräbern in Roms Katakomben um, denen er mit Epigrammen eine gewisse Einheitlichkeit verlieh, die noch gesteigert wurde durch den Umstand, dass die Inschriftenplatten alle vom selben Kalligraphen gefertigt wurden (nämlich von Philocalus, der auch den Chronographen von 354 geschaffen hat). So wurden sie «integraler Bestandteil der architektonischen Inszenierung der Heiligengräber und trugen durch ihr einheitliches Schriftbild zur Wiedererkennbarkeit der Eingriffe des Damasus bei.»<sup>250</sup> Wir können getrost davon ausgehen, dass auch Paulinus' Tituli in Nola von einem einzigen Künstler angefertigt wurden.

Von den Epigrammen des Damasus wissen wir, dass sie gerne von den Besuchern der Märtyrerstätten in Rom abgeschrieben wurden und so eine weite Verbreitung fanden.<sup>251</sup> Paulinus' Tituli sind von ihrem Inhalt her ortsgebunden und waren sicher nicht als eigenständige Epigramme gedacht. Dennoch erfüllten sie neben ihrer Rolle im Gesamtkonzept Nolas eine weitere wichtige Funktion: Obwohl die Tituli für ein christliches Heiligtum verfasst wurden, klingen sie oft an klassische Autoren an, wie Damasus' Epigramme, die sich an einigen Stellen vergilianischer Sprache bedienen.<sup>252</sup> Auch Paulinus greift vor allem auf die Aeneis zurück; ein Titulus lehnt sich offenkundig an Ovid an.<sup>253</sup> Während Paulinus' Gedichte in- und explizit an unzähligen Stellen die Synergien aus klassischer Bildung und christlicher Gesinnung bündeln, bot sich in den Tituli zusätzlich die Möglichkeit, den Gästen in Nola die literarische Begabung des Bauherrn vorzuführen – zumindest den gebildeten.<sup>254</sup> Und für seine Leserinnen und Leser im fernen Gallien integrierte er seine Kreationen in die Ep. 32 an Sulpicius Severus, damit sie auch dort zu Kenntnis genommen wurden. Denn der Vorwand, unter dem Paulinus die Tituli dem Brief beifügt, ist ein allzu durchsichtiger: Die

<sup>249</sup> Zur Platzierung der Tituli in Cimitile vgl. Lehmann (2004) 173–188 und die Illustration 6.3.1 im Anhang dieser Arbeit.

<sup>250</sup> Löx (2013) 134.

<sup>251</sup> Hieronymus nahm Damasus in sein Verzeichnis *De viris illustribus* auf und lobte seine Eloquenz; vgl. Hier. *Vir. ill.* 103. Zum grossen Einfluss der Damasus-Epigramme auf römische Inschriften und literarische Werke des 5./6. Jh. s. Ferrua (1942) 13f.

<sup>252</sup> Vgl. Löx (2013) 141f.

<sup>253</sup> Beispiele für vergilianische Inspiration: *quisque domo domini perfectis ordine votis* (Paul. Nol. Ep. 32,12; vgl. Verg. Aen. 3,548); *culmina conspicimus portarum foedere iungi* (Paul. Nol. Ep. 32,15; vgl. Verg. Aen. 4,112). *ardua floriferae crux vingitur orbe coronae / et domini fuso tincta cruore rubet* (Paul. Nol. Ep. 32,14) lehnt sich dagegen an Ov. *Pont.* 3,2,51 an.

<sup>254</sup> Auch Green bezweifelt, dass die Tituli von den weniger gebildeten Besuchern in ihrer Gänze verstanden wurden: «They are short, and this, together with the elegiac metre in which most of them are composed, prunes Paulinus' style to good effect. At the same time, however, their doctrinal richness and word-play cannot have made them easily intelligible to the majority of worshippers.» Green (1971) 40.



meisten dieser Tituli konnte Severus wohl kaum für seine Bauten übernehmen, weil sie zu spezifisch waren. Bezeichnenderweise entwarf Paulinus auch eine Handvoll Tituli, die speziell auf die Gegebenheiten in Primuliacum angepasst waren, die er von Skizzen und dem Bericht des Boten Victor kannte.<sup>255</sup> Ob sie dort dann wirklich zur Anwendung kamen, wissen wir nicht.

Die Frage, ob irgendwo an prominenter Stelle Paulinus als Stifter der Basilica Nova und Erneuerer der Basilica Vetus aufgeführt war, muss aufgrund fehlender archäologischer oder literarischer Belege unbeantwortet bleiben. Zieht man jedoch die Bauwerke ähnlicher christlicher Euergeten wie Damasus und Ambrosius hinzu, liegt die Vermutung nahe, dass es sich auch Paulinus nicht nehmen liess, die Pilger auf die wichtige Rolle hinzuweisen, die er und seine Finanzkraft für das Heiligtum spielten.<sup>256</sup>

### 2.2.6 *non vacua fidam sibi pascit imagine mentem* – Der Bildschmuck

*nunc volo picturas fucatis agmine longo / porticus videas, paulumque supina fatiges / colla, reclinato dum perlegis omnia vultu.*<sup>257</sup>

Darum bittet Paulinus seinen Besucher Nicetas, als sie auf ihrem virtuellen Rundgang in der Basilica Nova angekommen sind. Oberhalb der Säulen sind Bilder angebracht; um sie zu sehen, muss Nicetas den Kopf in den Nacken legen. In chro-

<sup>255</sup> Vgl. Paul. Nol. *Ep.* 32,3–8 und Kapitel 4.3.4, Anm. 574.

<sup>256</sup> So ist für den Titulus Damasi (heute San Lorenzo in Damaso) ein Distichon belegt, das sich im Apsisbereich, also an prominenter Stelle, befand und ausdrücklich Damasus als Stifter der Kirche nennt: *haec damasus tibi, christe deus, nova tecta dicavi / laurenti saeptus martyr is auxilio.* – «Dieses neue Haus widme ich, Damasus, dir, Gott Christus; beschützt hat mich die Hilfe des Märtyrers Laurentius.» Damas. *Epigr.* 58. Zusätzlich war über dem Eingang zur Kirche eine Weihinschrift angebracht, die explizit den Grund für Damasus' Stiftung nennt: *volui nova condere tecta / addere praeterea dextra laeva que* columnas, / ***quae damasi teneant proprium per saecula nomen.*** – «Ich wollte ein neues Dach errichten und zusätzlich rechts und links Säulen anfügen, die Damasus' eigenen Namen durch die Jahrhunderte hindurch tragen.» Ibid. 57. Für eine detailliertere Besprechung vgl. Löx (2013) 51–55. Auch Ambrosius präsentierte sich in einer Inschrift als Stifter der Basilica Apostolorum (von ihm auch Basilica Romana genannt): *condidit Ambrosius templum Dominoque sacra vit / nomine apostolico, munere, reliquiis.* – «Ambrosius hat die Kirche gebaut und sie dem Herrn geweiht im Namen der Apostel, mit Weihgaben und Reliquien.» CIL 5,617, Nr. 3. Für eine detaillierte Besprechung vgl. Löx (2013) 97f. Für weitere Beispiele s. Yasin (2010) 112–115 und 131f.

<sup>257</sup> «Nun will ich, dass du dir die Bilder ansiehst, die in langer Reihe in die Portikus gemalt sind. Strenge dich an, indem du den Kopf ein wenig in den Nacken legst und alles durchliest.» Paul. Nol. C. 27,511–513. Zur Lokalisierung des Bildzyklus vgl. auch Lehmann (2004) 214f. Dass Nicetas die Bilder nicht nur betrachten, sondern lesen soll (*dum perlegis omnia*), erklärt sich dadurch, dass unter den Bildern erklärender Text angebracht ist; siehe weiter unten.

nologischer Folge werden die Ereignisse des Alten Testamentes erzählt; zwei Szenen schildert Paulinus ausführlich: Wie sich der Jordan bei Josuas Durchzug staut und wie Ruth ihrer Schwiegermutter in die Fremde folgt, während Orpa zurückbleibt.<sup>258</sup> Aus Paulinus' Kommentar ist zu entnehmen, dass der Bildzyklus nach Ruth mindestens auch noch das Buch der Könige berücksichtigte.<sup>259</sup> Weitere Themen des Bildzyklus in der Basilica Nova lassen sich vielleicht aus dem Ende des C. 27 ableiten, wo Paulinus Nicetas dazu anhält, für ihn Fürbitte zu leisten. Er schlägt dem Bischof vor, was er für ihn erbitten soll, und lässt sich dabei von den Bildern inspirieren.<sup>260</sup> Die Szenen, die aus den vv. 607–635 hervorgehen, scheinen zum Teil nicht ohne Weiteres erkennbar oder schwierig voneinander abzugrenzen. So konnten der Durchzug durch das Rote Meer und der durch den Jordan wohl nur durch ihre chronologische Reihenfolge unterschieden werden. Und aus Paulinus' eigenen Worten wird klar, dass diese Bilder nicht bloss als Illustration der biblischen Geschichten verstanden werden wollten, sondern dass ihnen eine tiefere symbolische Bedeutung zukam. Er deutet alle erwähnten Szenen in einem heilsgeschichtlichen Kontext; im Folgenden nur zwei Beispiele: Dass Isaak das Holz, auf dem er später selbst geopfert werden soll, zum Ort des Opfers trägt, nimmt vorweg, wie Christus sein Kreuz nach Golgatha trägt; Paulinus will ebenfalls sein Kreuz aufnehmen und Christus folgen. Die Flucht Josephs vor Potiphars Frau, während der er seinen Mantel zurücklässt, steht als Sinnbild für die Flucht vor den weltlichen Verlockungen unter Zurücklassung der körperlichen Hülle.<sup>261</sup>

<sup>258</sup> Paul. Nol. C. 27,516–536. Beiden Szenen ist gemeinsam, dass sie sich in einen grösseren heilsgeschichtlichen Zusammenhang einordnen lassen: Ruth wird durch Boas die Grossmutter Davids und damit die Urahnin Christi; über Josua sagt Paulinus selbst, er trage den Namen Jesu (*domini signatus nomine Iesus* – «bezeichnet mit dem Namen des Herrn» v. 518).

<sup>259</sup> *iam distinguentem modico Ruth tempora libro, / tempora Iudicibus finita et Regibus orta / intentis transcurrere oculis.* – «Schau dir konzentriert Ruth an, die hier mit schmalem Buch die Zeiten trennt; das Buch der Richter ist zu Ende, und das Buch der Könige beginnt.» Paul. Nol. C. 27,529–531.

<sup>260</sup> *quod superest ex his, quae facta et picta videmus, / materiam orandi pro me tibi suggero, / postea / rem Felicis, agens ut pro me sedulus ores.* – «Was übrigbleibt von den Ereignissen, deren Bilder wir sehen, trage ich dir als Inhalt deiner Gebete für mich an; bemühe dich um Felix' Sache, sodass du inständig für mich betest.» Paul. Nol. C. 27,596–598. Die Szenen bzw. dargestellten Personen sind: Adam, Abrahams Abreise aus Haran, Sodoms Untergang und die Verwandlung von Lots Frau in eine Salzsäule, Abimelech, der Isaaks Brunnen verschüttet, Jakobs Flucht vor Esau und sein Traum, Joseph und Potiphars Frau, der Exodus aus Ägypten und die Durchquerung des Roten Meers, die drei Männer im Feuerofen.

<sup>261</sup> *hostia viva Deo tamquam puer offerar Isaac, / et mea ligna gerens sequar almum sub cruce patrem.* – «Als lebendiges Opfer will ich wie der Junge Isaak Gott geweiht werden, und das für mich bestimmte Holz tragend will ich unter dem Kreuz dem gütigen Vater folgen.» Paul. Nol. C. 27,616f. *carnis ut illecebras velut inviolatus Ioseph / effugiam, vinculis exuto corpore liber / criminis, et spoliolum mundo carnale relinquam.* – «[...] damit ich wie der un-

Noch in zwei weiteren Gebäuden war gleichartiger Bildschmuck angebracht:

*miremurque sacras, veterum monumenta, figuras / et tribus in spatiis duo testamenta legamus, / hanc quoque cernentes rationem lumine recto, / quod Nova in antiquis tectis, Antiqua novis Lex / pingitur.*<sup>262</sup>

Die chiastische Verschränkung illustriert, wie sich in reizvoller Verkehrung der alttestamentliche Bilderzyklus in der Basilica Nova und eine Darstellung des Neuen Testaments in der Basilica Vetus befand. Paulinus bemühte sich nicht nur durch die Renovation der bestehenden Basilika, das alte Gebäude an das neue anzupassen, sondern verband die beiden Basiliken auch durch ein Bildprogramm, das ihre dadurch geschaffene Beziehung sogar als Symbol für die Untrennbarkeit der beiden Testamente deutete: Altes und Neues Testament gehören zusammen, da das Neue im Alten prophezeit und das Alte im Neuen bestätigt wird.<sup>263</sup>

Den dritten Raum verrät Paulinus im C. 28, wo er eine Portikus beschreibt, die Szenen aus den Büchern Tobit, Judith, Esther und Hiob und die Darstellung zweier Märtyrer schmücken.<sup>264</sup>

Auf ihrer virtuellen Tour durch das Pilgerzentrum stehen Nicetas und Paulinus gleichsam noch unter den Bildern in der Basilica Nova, als Paulinus seinem Gast gesteht, dass er seine Entscheidung, die Gebäude mit Bildern von Menschen zu schmücken, vielleicht erklären müsse, da dies bei Kirchen ja keineswegs üblich sei:

*forte requiratur quam ratione gerendi / sederit haec nobis sententia pingere sanctas / raro more domos animantibus assimilatis.*<sup>265</sup>

versehrte Joseph den Verlockungen des Fleisches entfliehe, indem ich frei meinen Körper den Fesseln des Verbrechens entreisse und die fleischliche Kleidung [eigentlich: Rüstung oder Fell; Joseph lässt jedoch seine Kleider bei Potiphars Frau zurück] in der Welt zurücklasse.» Ibid. 624–626.

<sup>262</sup> «Lasst uns die heiligen Bilder bewundern, die erinnerungswürdigen Taten der Alten, und in drei Räumen die zwei Testamente lesen; so sehen wir auch dieses Prinzip im rechten Licht, weil das neue Gesetz im alten Gebäude, das alte aber im neuen gemalt ist.» Paul. Nol. C. 28,170–174.

<sup>263</sup> Für viele entsprechende Auffassungen sei hier stellvertretend Augustinus zitiert: *et recte intellegitur duo testamenta distinguere. eadem quippe sunt in vetere et novo: ibi obumbrata, hic revelata; ibi praefigurata, hic manifestata.* – «Man tut recht daran, die beiden Testamente zu unterscheiden. Sie sind allerdings beide im Alten und Neuen enthalten: Dort verhüllt, hier enthüllt; dort vorgestaltet, hier offenbart.» Aug. *Quaest. in Heptat.* 4,33,1.

<sup>264</sup> Paul. Nol. C. 28,15–27. Zur Schwierigkeit bzw. Unmöglichkeit der Lokalisierung dieser Portikus vgl. Lehmann (2004) 223f.

<sup>265</sup> «Vielleicht fragt man sich, aus welchem Grund ich mich dazu entschieden habe, die heiligen Häuser mit Nachbildungen von Lebewesen zu bemalen, was ja nur selten getan wird.» Paul. Nol. C. 28,542–544. Er war damit dennoch nicht alleine: Auch Severus schmückte eine seiner Basiliken mit Bildern, und zwar mit den Porträts des Martin von Tours und des Paulinus; vgl. id. *Ep.* 32,2–4 und Kapitel 2.2.5.

Paulinus hatte in seinem Leben bereits viele Gotteshäuser besucht, nicht nur in Aquitanien, sondern auch in Spanien und Italien, und wir sollten ihm glauben, wenn er sein Bildkonzept als unkonventionell bezeichnet.<sup>266</sup> Gerade die Abbildung von Personen (*animantibus assimilatis*) scheint die Besonderheit des Unterfangens (*raro modo*) auszumachen. Aus dem Text wird jedoch nicht klar, welche Reaktion Paulinus hier antizipiert. Erwartet er bloss Erstaunen oder einen Vorwurf? Wenn hier implizit die Frage gestellt wird, was an darstellender Kunst in Kirchen angebracht werden durfte, wird an ein Problem gerührt, das zu diesem Zeitpunkt schon sehr lange diskutiert worden war und im zweiten der zehn Gebote begründet lag: Durften Lebewesen unter keinen Umständen abgebildet werden oder verbot Gott nur die Nachbildung, wenn sie auf eine Verehrung hinauslief?<sup>267</sup> Auf der Synode von Elvira (305?) waren Bilder in Kirchen verboten worden.<sup>268</sup> Bereits ein halbes Jahrhundert zuvor hatte Origenes in seiner Antwort auf Celsus behauptet, die Christen erzögen ihre Neubekehrten zur Verachtung von Statuen und Bildern.<sup>269</sup> Doch so einmütig waren die Christen gegenüber diesem Thema nicht eingestellt.

<sup>266</sup> «Les description [i. e. du programme monumental à Nole] [...] reflètent la splendeur des églises chrétiennes que Paulin a pu fréquenter en Espagne mais aussi en Italie et à Rome tout particulièrement.» Herbert de la Portbarré-Viard (2006) 485.

<sup>267</sup> *non facies tibi sculptile neque omnem similitudinem quae est in caelo desuper et quae in terra deorsum nec eorum quae sunt in aquis sub terra. non adorabis ea neque coles.* – «Du sollst dir kein Bildnis noch irgendein Gleichnis machen, weder von dem, was oben im Himmel, noch von dem, was unten auf Erden, noch von dem, was im Wasser unter der Erde ist: Bete sie nicht an und diene ihnen nicht!» 2. Gen. 20,4f.

<sup>268</sup> *placuit in ecclesia picturas esse non debere, ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur.* – «Es wurde beschlossen, dass sich in Kirchen keine Bilder befinden dürfen, damit nicht verehrt und angebetet wird, was auf Wände gemalt wird.» Kanon 36, zitiert nach Reichert (1990) 141. Diese überraschende Formulierung hatte eine rege Diskussion zur Folge, da – versteht man den Kanontext wörtlich – offenbar nicht die Verehrung der Bilder, sondern das Malen der Bilder selbst verhindert werden sollte. Edwyn Bevan schreibt dazu: «The emphasis is on the word «walls», and the explanatory clause derives its meaning from the current idea that a picture was something derogatory to the divine because the substance upon which it was painted was material, and the colours used to paint it with were material stuff.» Bevan (2014) 115f. Für einen Überblick über die Diskussion vgl. Grigg (1976) 428–433. Die Synode von Elvira war eine interprovinziale Synode, deren Beschlüsse *de iure* im ganzen Westreich Gültigkeit besaßen, nur das Ostreich ignorierte für gewöhnlich die spanischen und gallischen Konzile; vgl. Weckwerth (2010) 221. Aussagekräftig für die Autorität eines Konzils sind auch die teilnehmenden Bischöfe; die Unterschriftenliste der Synode von Elvira ist jedoch nicht erhalten. Es ist daher schwierig zu sagen, wie weit der Kanon 36 rezipiert wurde.

<sup>269</sup> ἐπὶ ἀν καὶ τοῖς πρῶτως εἰσαγομένοις καταφρόνησιν μὲν τῶν εἰδώλων καὶ πάντων τῶν ἀγαλμάτων ἐμποίησωμεν, καὶ πρὸς τούτοις ἐπαίροντες τὰ φρονήματα αὐτῶν ἀπὸ τοῦ δουλεύειν τοῖς κτισθεῖσιν ἀντὶ θεοῦ ἐπὶ τὸν κτίσαντα τὰ ὅλα αὐτοὺς ἀναβιάζωμεν. – «Die, die wir neu [in unseren Glauben] einführen, lehren wir, Bilder und alle Abbildungen zu verachten, und indem wir ihre Gedanken weg vom Dienst an dem Geschaffenen statt an Gott zu dem, der alles geschaffen hat, führen, bringen wir sie weiter.» Orig. *C. Cels.* 3,15.

Die Entwicklung der Diskussion ist nicht bloss wegen ihrer vieler Wortführer und der dürftigen Quellenlage<sup>270</sup> schwierig, sondern auch, weil der Streitgegenstand ein schillernder war: Während zum Beispiel an der Synode von Alexandria (400) im Zuge der origenistischen Kontroverse über den Anthropomorphismus gestritten wurde, also darüber, ob Gott körperlich sei oder nicht, wurde anderenorts debattiert, ob Engel, die ja eigentlich Geisteswesen waren, aber dennoch in der materiellen Welt auftraten, bildlich dargestellt werden durften. Die Positionen der Kontrahenten waren ausserdem häufig weniger dogmatisch als kirchenpolitisch motiviert. Theophilus von Alexandria zum Beispiel erlangte zweifelhafte Berühmtheit durch seinen abrupten Meinungswechsel im Streit mit den bildaffinen Mönchen von Ägypten.<sup>271</sup> Es ist nicht nötig, hier die einzelnen Stränge dieser Diskussion aufzudröseln; wichtig ist die Einsicht, dass im religiösen Kontext Bilder – im konkreten und übertragenen Sinn – um die Jahrhundertwende Gegenstand reger, zum Teil hitziger Diskussionen waren; Elizabeth A. Clark nennt die 390er Jahre denn auch «the decade of image».<sup>272</sup>

Paulinus entschied sich in seiner Neugestaltung des Pilgerkomplexes in Nola für Bilder, fühlte sich jedoch zu einer Rechtfertigung gedrängt. In seiner Erklärung machte er keine ästhetischen Argumente geltend, sondern berief sich auf den Lerneffekt, den die Darstellung biblischer Szenen auf die Betrachterinnen und Betrachter habe:

*qui videt haec, vacuis agnoscens vera figuris, / non vacua fidam sibi pascit imagine mentem.*<sup>273</sup>

Natürlich seien die Bilder an sich leere Hüllen (*vacuae figurae*), doch in ihnen könne der vertrauensvolle Geist die Wahrheit erkennen. Vor allem die ungebildete Landbevölkerung (*rusticitas ... neque docta legendi*) finde in ihnen ein Mittel, sich der göttlichen Wahrheit anzunähern.<sup>274</sup> Dabei helfen ihnen auch die Bildunterschriften, in denen die Szenen erläutert werden. Paulinus machte keinen Hehl daraus, dass es den einfacheren Gemütern unter den Pilgern an spiritueller Bildung mangelte:

<sup>270</sup> Dass zu diesem doch eigentlich so zentralen Thema derart wenig Quellen existieren, erklärt Brenk (2010) 60f. mit einer durchgehenden Scheu der Kirche, dieses heisse Eisen anzufassen: «The Church almost never had the courage to discuss the Second Commandment at an official ecumenical council. [...] In the city of Rome it would have been simply impossible to issue such a prohibition, because images there were something absolutely normal for the newly Christianized upper class believers. The Second Commandment was only discussed orally. This is why there are no further texts on this matter, and if ever they existed the Church probably let them disappear.»

<sup>271</sup> Vgl. die – parteiische – Darstellung bei Socr. scholast. 6,7 (für Text und Übersetzung s. Anm. 276 dieses Kapitels) und die Diskussion bei Clark (1992) 45.

<sup>272</sup> Clark (1992) 55.

<sup>273</sup> «Wer diese [Bilder] sieht und in den leeren Gestalten das Wahre erkennt, nährt seinen vertrauensvollen Geist mit einem nicht [inhalts-]leeren Bild.» Paul. Nol. C. 27,514f.

<sup>274</sup> *sed turba frequentior hic est / rusticitas non cassa fide neque docta legendi.* – «Die Menge wird hier dichter; das sind einfache Menschen, deren Glaube nicht hohl ist, die aber nicht lesen können.» Paul. Nol. C. 27,547f. Ich gebe mit Hartel *hic* den Vorzug vor *his*.

Viele sahen im Besuch des Festes vor allem die Gelegenheit für ausschweifende Gelage. Eben diesen niederen Gelüsten sollen die Bilder entgegenwirken, indem sie mit ihrer Farbigkeit die Aufmerksamkeit fesselten und die Gedanken weg von Essen und Trinken auf Göttliches richteten.<sup>275</sup>

Sicher hatte Paulinus recht damit, dass die bunten Bilder die einfachen Besucher faszinierten und mit ein Grund waren, weshalb sie das Heiligtum überhaupt besuchten.<sup>276</sup> Doch dass sie einander die Bildunterschriften vorgelesen hätten (*picta ... ostendunt releguntque sibi*) ist schlicht ein Widerspruch in sich. Und auch Paulinus' implizite Behauptung, die Analphabeten unter den Besuchern hätten eben durch die bildlichen Darstellungen die thematisierten Geschichten verstanden, hinkt, wie Josef Engemann treffend ausführt: «Vielmehr besaßen auch in der Entstehungszeit der Bilder nur sehr wenige die nötigen sprachlichen, literarischen, mythologischen, biblischen, theologischen oder politischen Voraussetzungen, um mühelos bildliche Darstellungen entschlüsseln zu können.»<sup>277</sup> Erläuterungen im Rahmen der Predigt

<sup>275</sup> *propterea visum nobis opus utile totis / Felicis domibus pictura ludere sancta, / si forte attonitas haec per spectacula mentes / agrestum caperet fucata coloribus umbra, / quae super exprimitur titulis, ut littera monstret / quod manus explicuit, dumque omnes picta vicissim / ostendunt releguntque sibi, vel tardius escae / sint memores dum grata oculis ieiunia pascunt, / atque ita se melior stupefactis inserat usus, / dum fallit pictura famem; sanctasque legenti / historias castorum operum subrepti honestas / exemplis inducta piis; potatur hianti / sobrietas, nimii subeunt obliviae vini.* – «Deshalb schien es mir sinnvoll, alle Gebäude des Felix mit heiligen Bildern aufzulockern: Wenn oberhalb der Bilderklärungen eine bunt gemalte Gestalt in diesem Fest für die Augen die Aufmerksamkeit der beeindruckten Bauern fesselt, sodass der Buchstabe auf das hinweist, was die Malerei erklärt, während sich alle einander gegenseitig die Bilder zeigen und [die Bildunterschriften] vorlesen, denken sie vielleicht erst später ans Essen, weil sie sich mit den Augen an willkommenem Fasten weiden, und so richtet sich in den Staunenden eine bessere Gewohnheit ein, weil das Bild über den Hunger hinwegtäuscht. Wer die heiligen Geschichten liest, den überkommt die Schönheit der anständigen Werke, die in den gottesfürchtigen Vorbildern vorgestellt werden. Wer [die Bilder] mit offenem Mund anstaunt, der trinkt Nüchternheit, und übermässiger Weinkonsum gerät in Vergessenheit.» Paul. Nol. C. 27,580–592. In den vv. 580–586 folge ich Hartels Interpunktion.

<sup>276</sup> Es ist ein Topos, dass gerade ungebildete Menschen stärker von visuellen Reizen beeinflusst werden und von ihnen abhängig sind. Auch im Streit des Theophilus mit den ägyptischen Mönchen betont Socrates, dass es sich bei den Verfechtern eines körperlichen Gottes um einfache Mönche gehandelt habe: καὶ μάλιστα μὲν πολλοὶ τῶν ἀπλοϊκῶν ἀσκητῶν σωματικὸν καὶ ἀνθρωπόμορφον τὸν θεὸν εἶναι ἐβούλοντο. – «Und vor allem von den ungebildeten Asketen wollten viele, Gott wäre körperlich und menschenähnlich.» Socr. scholast. 6,7,4.

<sup>277</sup> Engemann (1997) 24. Noch zwei Jahrhunderte später folgt Gregor der Grosse Paulinus' Argumentation, wenn er Bischof Serenus von Marseille rügt, weil dieser Heiligenbilder zerstört hat, damit sie nicht verehrt werden, und schreibt, Bilder dienten als Bücher für Analphabeten: *in ipsa [sc. pictura] legunt qui litteras nesciunt.* – «Wer die Buchstaben nicht kennt, liest in Bildern.» Greg. M. Ep. 11,10,25. Josef Engemann meint dazu: «Das lange Weiterleben dieses Irrtums ist erstaunlich, denn es bedarf kaum grosser Überlegung, um zu er-

werden dieser Problematik punktuell entgegengewirkt haben. Doch gerade die Bildunterschriften lassen darauf schliessen, dass einige Szenen entweder nicht allgemein bekannt oder nicht eindeutig waren. Zusammen mit dem von Paulinus angestrebten, heilsgeschichtlichen Verständnis der Szenen wird klar, dass die Bildzyklen sich primär an gebildete Pilgerinnen und Pilger wandten, die nicht nur lesen konnten, sondern sich auch in der Exegese auskannten. Paulinus' Bemühung, die Bilder als Bildungsinstrument für die einfacheren Menschen darzustellen, ist wenig überzeugend. Dass ein Reichtum bunter Bilder Besucherinnen und Besucher – gebildete und ungebildete – anlocken mochte, leuchtet dagegen durchaus ein. Die Bilder in Nola dienten somit mehreren Zwecken: Sie steigerten die Attraktivität der Gebäude, sie führten den Gebildeten die exegetischen Kenntnisse des Bauherrn vor Augen, sie stellten ein weiteres Verbindungsglied dar zwischen der alten und neuen Basilika und trugen damit zur Harmonie zwischen den verschiedenen Gebäuden bei.

### 2.2.7 Nola nova: Fazit

In diesem Kapitel wurde gezeigt, wie Paulinus einerseits durch die Errichtung der Basilica Nova, andererseits durch die Renovation bestehender Bauten dem Pilgerzentrum in Nola seinen Stempel aufdrückte. Die Bautätigkeit selbst gehört zu den *visuellen Mitteln* seiner Werbestrategie. Wer Nola besuchte, sah, was Paulinus Grossartiges zustandegebracht hatte, er sah die prächtige Ausschmückung der Basiliken, er sah die Bilder, die Tituli und die sinnvolle Konzeption der ganzen Anlage. Doch als *poète architecte*<sup>278</sup> vertraute er nicht nur auf diese, sondern setzte auch auf *schriftliche Mittel*: Sowohl Neubau als auch Umbauten stellte er in seinen Schriften detailliert dar und bemühte sich, dem Leser ihren symbolischen Gehalt zu erklären. So entsteht im Kopf der Leserin, des Lesers eine Art Prospekt

kennen, dass die Rede vom Lesen der Analphabeten durch Anschauung von Bildern nicht wörtlich gemeint sein kann. Den Inhalt und die Bedeutung von bildlichen Darstellungen können nicht nur Analphabeten, sondern auch lesefähige Bildbetrachter nur dann erkennen, wenn sie ihnen erklärt werden oder wenn sie sie zuvor in Texten gelesen haben.» Engemann (1997) 31. In diesem Sinne äussert sich auch Celia M. Chazelle (1990) 138: «Neither of the two letters seems to offer a solid foundation for the idea that, to Gregory's mind, the artistic depiction could teach its subject-matter to a viewer who was totally ignorant of what was represented – as though without any previous insight into the identity of the persons or events represented, the beholder could grasp the basic substance of what the artist intended to convey.» Dagegen schrieb noch vor Kurzem Reiner Sörries: «Christliche Kunst ist nicht nur schöner Schmuck oder Verkörperung des Heilig-Numinosen, sondern theologisch fundierte Bildpredigt», widerspricht sich aber gleich im nächsten Satz: «Die Komplexität der bildnerischen Programmatik ist so stark, dass sie bis heute immer wieder die Interpreten zu neuen Deutungen herausfordert, ohne dass es jemals gelänge, die ursprüngliche Aussageabsicht eindeutig zu erschliessen.» Sörries (2013) 151f.

<sup>278</sup> Herbert de la Portbarré-Viard (2006) 489.

des Zentrums, in dem sich von Lageplänen über Informationen zur Baugeschichte, Bilderzyklen, wörtlich zitierten Tituli und Angaben zu Material und Farbe einzelner Bauelemente bis zur Möglichkeit, hier im Schatten, dort in der Sonne zu wandeln, ein faszinierender Detailreichtum entfaltet. Die potentiellen Gäste sollen mit verschiedenen Argumenten motiviert werden, nach Nola zu pilgern: Da sind einerseits die kostbaren Reliquien verschiedener Märtyrer, die Heilung und Steigerung der Heilsgewissheit versprechen, unter ihnen sogar ein Splitter des Kreuzes Christi. Darüber hinaus locken prächtige Bauten, ausgestattet mit kostbaren Weihgeschenken, geschmückt mit sinnigen Tituli und farbenprächtigen Bildern, die alle zusammen einen eigentlichen Erlebnisrundgang bieten. Kim Bowes unterstreicht die Bedeutung, die solche Bauten und ihre Beschreibung in Briefen und Gedichten für die Imagepflege des Bauherrn hatten: «[...] the ‚public‘ to which these projects addressed themselves was the public of aristocratic peers. Faith was here packaged along with other markers of status and sent winging across the countryside, carried through letters, poems, and a constant exchange of visitors.»<sup>279</sup> Sie betont auch die Sorgfalt, mit der die Symbolik der Bauwerke konstruiert wurde: «[...] as is clear from Sulpicius Severus and Paulinus of Nola’s exchange of building plans and *ekphrases*, late antique homeowners thought long and hard about form and its hermeneutics.»<sup>280</sup> Die eben besprochenen Texte bedienen die *Aufmerksamkeit und Interesse aktivierende Funktion*, indem sie dem Leser Lust machen, diese Gebäude, Bilder und Artefakte mit eigenen Augen zu sehen.

Paulinus zeigt sich schliesslich als mit seinem Werk zufriedener Bauherr und stellt im Natalicium des Jahres 404 (C. 28) stolz fest:

*illic adiunctis sociantur moenibus aulae, / diffusoque situ simul et coeunte patentes / aemula  
consertis iungunt fastigia tignis, / et paribus varie speciosae cultibus exstant / marmore,  
pictura, laquearibus atque columnis [...].*<sup>281</sup>

Die Basilica Vetus und die Basilica Nova vereinen ihre Dachfirste im vergeblichen Wettstreit darum, wer nun die schönste sei: Beide sind gleich prächtig geschmückt mit Marmor, Bildern, Kassettendecken und Säulen. Obwohl räumlich getrennt, präsentieren sie sich dem Pilger als harmonisches Ganzes. So stehen die verschiedenen Gebäude am Felixgrab symbolisch für die vielen Glieder der christlichen

<sup>279</sup> Bowes (2008) 181.

<sup>280</sup> Bowes (2010) 60.

<sup>281</sup> «Dort gesellen sich die Gebäude mit anschliessenden Mauern zueinander; separat gelegen und gleichzeitig einander zugewandt vereinen sich die wetteifernden Giebel mit in-einander gefügten Balken. Gleich schön und vielfältig sind sie ausgestattet mit Marmor, Bildern, Decken und Säulen.» Paul. Nol. C. 28,10–14.



Gemeinde, die durch Christus eins werden.<sup>282</sup> In dieser gebauten Pracht bewegte sich Paulinus; er hatte sich gleichsam seine «dream villa» geschaffen.<sup>283</sup>

Paulinus präsentiert sich in den besprochenen Briefen und Gedichten als *der* Euerget der Stadt Nola und massgeblicher Förderer des Pilgerzentrums um das Felixgrab. In diesen Rollen baut er jedoch nicht nur sichtbare Gebäude, sondern arbeitet gleichzeitig an seinem himmlischen Lohn:

*haec interim, mi frater, et alia huiusmodi opera visibilia de terrenis in terra labore molieram; sed benedictus dominus [...] terrena caelestibus mutat [...], ut quae corporaliter molieram in terris latenter in caelis per ipsum aedificentur [...].*<sup>284</sup>

Mit seinen sichtbaren (*corporaliter*) Investitionen in Nola baute Paulinus sich gleichsam unsichtbar (*latenter*) eine himmlische Wohnstatt, denn Gott selbst übertrug die irdischen Gebäude in ewige Immobilien.<sup>285</sup>

### 2.3 Nola sollemnis

Pilgerzentren waren ein beliebter Treffpunkt für netzwerkende Angehörige der christlichen Aristokratie, da sie es erlaubten, die Pflege sozialer Beziehungen mit der Pflege des Seelenheils zu verbinden. Gerade die jährlichen Feste an solchen

<sup>282</sup> *et quod contextae iunctis sibi molibus aedes / iure pio signant quoniam, etsi culmina plura / sint domibus structis, sanctae tamen unica pacis / est domus, et multis unum concordia membris / corpus agit cui compago stat vertice Christi.* – «Dies bezeichnen die durch zusammenhängende Bauten verwobenen Gebäude nach gottgefälligem Recht, weil, obwohl die Häuser mehrere Giebel haben, sie doch ein einziges Haus des heiligen Friedens sind, und ein Körper sich mit vielen Gliedern einmütig bewegt, wenn ihm Christus an höchster Stelle als Verbindung steht.» Paul. Nol. C. 27,458–462.

<sup>283</sup> Brown (2012) 229: «Altogether, the rebuilt shrine at Cimitile was Paulinus's dream villa.» Vgl. dazu Paul. Nol. C. 21,460–466: *ecce mihi per tot benedicti martyris aulas / et spatiis amplas et culminibus sublimes, / et recavis alte laquearibus ambitiosas / irriguas et aquis et porticibus redimitas / undique, ubique simul, quodcumque per ista beati / nomine Felicis colitur, celebratur, habetur, / omnibus in spatiis domus est mea.* – «Sieh, durch so viele Höfe des gesegneten Märtyrers, mit weiten Räumen, in die Höhe ragenden Giebeln, hochgewölbten Decken, erfrischt mit Brunnen und umgeben von Säulengängen – von überall her und überall gleichzeitig, was auch immer dort im Namen des glücklichen Felix verehrt, gefeiert, veranstaltet wird: In all diesen Räumen ist mein Zuhause.»

<sup>284</sup> «Diese und andere, ähnliche Werke habe ich inzwischen sichtbar aus meinen irdischen Gütern auf der Erde errichtet, mein Bruder. Doch unser gesegneter Herr verwandelt das Irdische in Himmlisches, sodass das, was ich körperlich auf Erden geschaffen habe, unsichtbar von ihm selbst im Himmel gebaut wird.» Paul. Nol. Ep. 32,18.

<sup>285</sup> *et harum nobis quamvis terrestrium aedificatio fabricarum si voto et studio spiritali struatur, beata caelestium est praeparatio mansionum.* – «Dennoch ist die Errichtung dieser irdischen Bauten, wenn sie mit geistlicher Motivation und geistlichem Eifer ausgeführt wird, für uns die glückliche Vorbereitung himmlischer Wohnungen.» Paul. Nol. Ep. 32,18.

Orten boten eine gute Gelegenheit, sich zu treffen. Paulinus selbst reiste jedes Jahr zum Fest des Petrus und Paulus am 29. Juni nach Rom, um die Gräber der Apostel zu besuchen; dort traf er dermassen viele alte und neue Bekannte, die ihm in seiner Unterkunft ihre Aufwartung machten, dass er nicht einmal dazu kam, Sulpicius Severus einen Brief zu schreiben.<sup>286</sup> Die einen traf er in seiner Rolle als Asket (*religio*), die anderen als Angehöriger der Aristokratie (*amicitia*). Man konnte offenbar mit der Anwesenheit bestimmter Personen rechnen; so schickte Augustinus 408 ein Buch, das für Paulinus gedacht war, nicht nach Nola, sondern nach Rom, wo es dieser auch erhielt, vor lauter Socializing aber keine Zeit fand, es noch dort zu lesen.<sup>287</sup> Manchmal wurden diese Erwartungen auch enttäuscht; so bedauerte Paulinus in einem Brief an Sulpicius Severus, diesen in Rom nicht angetroffen zu haben.<sup>288</sup> Mit welchen Strategien Paulinus auch aus Nola einen solchen wohl kleinen, dafür feinen Treffpunkt für Christinnen und Christen machen wollte, ist Thema dieses Kapitels.

<sup>286</sup> *rescribendi tamen ex urbe facultas non fuit [...]. deinde ut ad hospitium redissemus, innumeris frequentationibus occupati, quorum partim amicitia, partim religio contrahebat, vix ut vespera solveret coetus nosque laxaret, necessario distulimus officium inopia vacationis.* – «Dennoch bot sich keine Gelegenheit, dir aus Rom zurückzuschreiben [...]. Als ich jeweils in meine Unterkunft zurückgekehrt war, war ich mit unzähligen Besuchern beschäftigt, mit denen mich zum Teil Freundschaft, zum Teil die Religion verband, sodass erst abends sich die Besucher zerstreuten und mich in Ruhe liessen. Deshalb musste ich notwendigerweise meine Pflicht aus Zeitmangel zurückstellen.» Paul. Nol. *Ep.* 17,2. Auch Sigrid Mratschek betont die soziale Rolle dieser Romreisen: «Bei seinen Rombesuchen ging es Paulinus nicht nur um eine einfache Pilgerreise, sondern auch um die Anerkennung seiner asketischen Ideale durch die Führungsspitze des Reiches und der Kirche.» Mratschek (2002) 495.

<sup>287</sup> *fateor tamen venerandae unanimitati tuae non potuisse me volumen ipsum, statim ut acceperam, Romae legere. tantae enim illic turbae erant, ut non possem munus tuum diligenter inspicere et eo, ut cupiebam, perfrui.* – «Ich gestehe dir, der du in bewundernswerter Weise mit mir einmütig verbunden bist, dass ich dein Buch, als ich es erhalten hatte, nicht sofort in Rom lesen konnte. Dort war nämlich so viel los, dass ich dein Geschenk nicht sorgfältig in Augenschein nehmen und es so, wie ich wollte, geniessen konnte.» Paul. Nol. *Ep.* 45,1.

<sup>288</sup> *interea et hac aestate labente, spe tamen ea nos vel opinione palpante, Romam ad venerabilem sollemnitatis apostolicae diem profecti sumus, concursum nobis illic tuum debita quidem sed tamen festiva meditatione promittentes, cum decocta praesumptae spei gratia, quod ipse non aderas, non tamen omnino nulla conpotimur sumentes litteras tuas per hominem carissimi nobis viri, fratris nostri Sabini.* – «Inzwischen brach ich Ende Sommer nach Rom auf zum ehrwürdigen Jahrestag der Apostel in der Hoffnung oder der Annahme, dich dort während der geschuldeten, aber trotzdem festlichen Gedenkfeier zu treffen. Obwohl sich meine vorgefasste Hoffnung zerschlug, weil du nicht da warst, habe ich dennoch nicht gar nichts erreicht, weil ich deinen Brief von einem Klienten unseres lieben Bruders Sabinus erhalten habe.» Paul. Nol. *Ep.* 17,1.

### 2.3.1 *omnia gaudent terrarum et caeli* – Zeitpunkt und Ausgestaltung des Festes

Das Fest des heiligen Felix in Nola war für Paulinus der unbestrittene Höhepunkt des Jahres und er schätzte ihn um ein Vielfaches höher als seinen eigenen Geburtstag:

*ego semper istum sic honoravi diem / magis hunc putarem ut esse natalem mihi / quam quo fuissem natus in cassum die.*<sup>289</sup>

Die Formulierung erinnert an Vergil, der Aeneas versprechen lässt, den Todestag seines Vaters alljährlich feierlich zu begehen, und erklärt die Nolaner Feier damit zu einer von Gott gewünschten Tradition (*sic di voluistis*).<sup>290</sup> Andererseits werden wir an Horaz' Würdigung von Maecenas' Geburtstag erinnert: *iure sollemnis mihi sanctorque / paene natali proprio*: Für den Klienten Paulinus gehört es sich, den Geburtstag seines Patronus höher zu achten als den eigenen.<sup>291</sup> Dieser hat ihn nämlich für die Welt und damit für den Tod geboren, während der Todestag des Felix diesen von der Welt befreit und in den Himmel gehoben hat, wo er die Macht erhielt, Paulinus das ewige Heil erst zu ermöglichen.<sup>292</sup>

An welchem Datum das Fest des heiligen Felix gefeiert wird, gibt Paulinus selbst in einem der frühen *Natalicia* in elegant verklausulierter Form an:

*ergo dies tanto quae munere condidit alto / Felicem caelo sacris sollemnibus ista est; / nam post solstitium quo Christus corpore natus / sole novo gelidae mutavit tempora brumae / atque, salutiferum praestans mortalibus ortum, / procedente die secum, decrescere noctes / iussit – ab hoc quae lux oritur vicesima nobis / sidereum meriti signat Felicis honorem.*<sup>293</sup>

<sup>289</sup> «Ich habe diesen Tag stets so geehrt, dass ich ihn mehr für meinen Geburtstag hielt als den Tag, an dem ich für die Nichtigkeit geboren worden war.» Paul. Nol. C. 21,175–177.

<sup>290</sup> *iamque dies, nisi fallor, adest, quem semper acerbum, / semper honoratum (sic di voluistis) habebo.* – «Heut ist, wenn ich nicht irre, der Tag, den stets ich für schmerzlich, / stets auch in Ehren halten werde – so wolltet's ihr Götter.» Verg. *Aen.* 5,49f. Übersetzung: Holzberg (2015) 237. Vgl. dazu Green (1971) 29f.: «Christian and pagan celebrations were bound to have much in common. Prayers were offered; incense was burnt; the holy day was a time for joy, even when honouring the deceased.»

<sup>291</sup> *iure sollemnis mihi sanctorque / paene natali proprio, quod ex hac / luce Maecenas meus affluentis / ordinat annos.* – «Festlich ist, fast heiliger dieser Tag mir / Als das Fest der eigenen Geburt, es zählt doch / Mein Mäcen der strömenden Jahre Wandel / Nach seinem Lichte.» Hor. C. 4,11,17–20. Übersetzung: Färber/Schöne (1993) 207.

<sup>292</sup> *benedictus iste sit natalis et mihi, / quo mihi patronus natus in caelestibus / Felix ad illam exortus est potentiam / qua me valeret faece purgatum mea / laxare vinclis et redemptum absolvere / de luctuosa morte natalis mei.* – «Dieser Geburtstag soll auch für mich gesegnet sein, an dem mein Patronus Felix für den Himmel geboren wurde und die Macht erhielt, mich von meinem Dreck gereinigt aus den Fesseln zu befreien und erkauft vom jammervollen Tod meines Geburtstages zu erlösen.» Paul. Nol. C. 21,185–190.

<sup>293</sup> «Das ist also der heilige Festtag, der Felix in einem so grossen Geschenk hoch in den Himmel versetzte. Denn nach der Sonnenwende, an der Christus in einen Körper geboren wurde, verwandelt er unter neuer Sonne die Zeit der Winterkälte, verschafft den Menschen ei-

Der zwanzigste Tag nach Christi Geburt am 25. Dezember ist der 14. Januar. An dem Tag war Felix gestorben und hatte seinen Platz im Himmel eingenommen, er wurde also sozusagen für den Himmel geboren, weshalb Paulinus das Fest auch wie einen Geburtstag behandelte.<sup>294</sup> Wir können davon ausgehen, dass der 14. Januar als Todestag des Felix sich schon vor Paulinus' Umzug nach Nola etabliert hatte und er also – ähnlich wie bei den bereits bestehenden Gebäuden – mit dem arbeiten musste, was er vorfand. Mitte Januar war es auch im südlich gelegenen Kampanien noch Winter, und Bernhard Kötting wundert sich, dass das Fest «trotz der ungünstigen Jahreszeit» Gäste anzuziehen vermochte.<sup>295</sup>

Paulinus dagegen stellt sich durchwegs auf den Standpunkt, dass mit dem Jahrestag des Felix der Frühling in Nola Einzug halte – ganz nach Empfehlung von Menander Rhetor, in einem Carmen Natalicium die Jahreszeit zu preisen, in die der Geburtstag falle, welche es auch sein möge.<sup>296</sup> Der Frühlingsanbruch pünktlich zum Fest mausert sich sogar zu einem Topos der Natalicia:

*omnia gaudent / terrarum et caeli, ridere videtur apertis / aethra polis, vernum spirare  
sillentibus aurae / flatibus, et laetum plaga cingere lactea caelum.*<sup>297</sup>

nen heilbringenden Neuanfang und befiehlt den Nächten, indem der Tag vorrückt, kürzer zu werden. Der Tag, an dem uns von da an das zwanzigste Licht aufgeht, bezeichnet die sternstrahlende Ehre des verdienstvollen Felix.» Paul. Nol. C. 14,13–20.

<sup>294</sup> [*sc. dies*] *qua corpore terris / occidit et Christo superis est natus in astris.* – «Der Tag, an dem er mit seinem Körper für die Erde starb und durch Christus für die himmlischen Sterne geboren wurde.» Paul. Nol. C. 14,2f.

<sup>295</sup> Kötting (1950) 250.

<sup>296</sup> εἰ δὲ μηδὲν ἔχοις εἰπεῖν τοιοῦτον, ἐπαινέσεις τὴν ἡμέραν ἀπὸ τοῦ καιροῦ, ὅτι θέρους ὄντος ἐτέχθη, ὅτι ἕαρος ἢ χειμῶνος ἢ μετοπώρου, εἰ οὕτω τύχοι, καὶ ἐρεῖς τοῦ καιροῦ τὰ ἐξαιρετά. – «Wenn du nichts Dergleichen zu sagen hast, lobe den Tag in Bezug auf die Jahreszeit: Dass [das Geburtstagskind] im Sommer geboren sei oder im Frühling, Winter oder Herbst, was gerade zutrifft, und sprich von den Merkmalen der Jahreszeit.» Men. Rhet. *Epid.* 2,8,412 = Russell/Wilson (1981) 158.

<sup>297</sup> «Alles auf der Erde und im Himmel freut sich; der klare Himmel scheint zu lachen, die Luft mit leiser Brise den Frühling zu atmen und ein milchiges Netz den fröhlichen Himmel zu umspannen.» Paul. Nol. C. 14,45–48; vgl. *ibid.* 108f.: *purpureum ver spiret hiems, sit florens annus / ante diem, sancto cedat natura diei.* – «Der Winter atmet purpurnen Frühling, das Jahr soll blühen noch vor der Zeit, die Natur soll dem heiligen Tag weichen.» Id. C. 23,1–3: *ver avibus voces aperit, mea lingua suum ver / natalem Felicis habet, quo lumine et ipsa / floret hiems populis gaudentibus.* – «Der Frühling entlockt den Vögeln ihre Stimmen, meine Zunge hat als ihren Frühling den Geburtstag des Felix, in dessen Licht selbst der Winter blüht, während die Völker sich freuen.» *Ibid.* 18–20: *tunc placidum mihi ver gaudente renascitur anno, / nunc libet ora modis et carmina solvere votis, / vocibus et vernare novis.* – «Nun erwacht für mich der milde Frühling neu, weil das Jahr sich freut, nun habe ich Lust, Lieder zu singen, Gedichte einzulösen und mich mit neuer Stimme zu verjüngen.» Id. C. 29,1f.: *ver age carminibus, fluat articulata modestis / vox numeris.* – «Bring mit Liedern den Frühling herbei, lass die klar singende Stimme mit angemessenen Rhythmen fließen.» In der Interpunktion folge ich hier Hartel.

Ein heller Himmel überspannt Kampanien, und Frühlingsluft umschmeichelt die Gebäude in Nola. Nach dem Wüten des Winters kehrt zum Fest des Felix heiterer Frieden ein:

*candida pax grata nobis vice temporis annum / post hiemes actas tranquillo lumine ducit [...].*<sup>298</sup>

Als Paulinus im Januar 403 erneut Nicetas zu Besuch hatte, integrierte er eine wahre Lobeshymne auf den Frühling in sein Natalicium<sup>299</sup> und überlegte, warum gerade jetzt, Mitte Januar, plötzlich der Frühling anbreche und das noch winterkalte Land mit Blumen überziehe:

*unde repente, precor, versa vice temporis annus / ver agit, et gelidis flores visuntur in agris?*<sup>300</sup>

Eine Frage, die er umgehend selbst beantwortet: Es ist die Anwesenheit des befreundeten Bischofs, der den Winter in Frühling umschlagen lässt.<sup>301</sup>

War das nur geschickte Propaganda? Peitschte Schneeregen um die Basilica Nova, während Paulinus seine Natalia rezitierte? Nur schon von Paulinus' Beharrlichkeit, fast jedes Jahr die milde Jahreszeit zu besingen, lässt sich darauf schliessen, dass der Januar in Kampanien tatsächlich milde gewesen sein muss. Auch Statius, der in Neapel geboren war und nach langem Aufenthalt in Rom seine Frau vom Umzug in seine

<sup>298</sup> «Heiterer Frieden bringt uns nach dem überstandenen Winter in willkommenem Zeitenwechsel mit ruhigem Licht das [neue] Jahr.» Id. C. 21,1f.

<sup>299</sup> *imber abit, discessit hiems, vox turturis altae / in nostra tellure sonat, dat vitis odorem, / florida et in terris miramur lilia caeli.* – «Der Regen lässt nach, der Winter vergeht, die Stimme der hochfliegenden Taube klingt in unserem Land, die Rebe verströmt ihren Duft und wir bewundern die blühende Lilie des Himmels auch auf der Erde.» Id. C. 27,158–160. Die drei Verse sind eine Paraphrase von Hld. 2,11–13.

<sup>300</sup> «Woher, bitte, bringt der Jahreszeitenwechsel plötzlich den Frühling, sodass auf den gefrorenen Äckern Blumen zu sehen sind?» Paul. Nol. C. 27,161f.

<sup>301</sup> *unctus adest Domini Christi comitatus amicis / Nicetes, hinc vernat hiems, hinc undique nobis / spirat odoratos vegetabilis aura vapores.* – «Der Gesalbte des Herrn Christus ist hier, Nicetas, begleitet von seinen Freunden; daher wird der Winter zum Frühling, daher umwehen uns von überallher belebende, duftende Lüfte.» Paul. Nol. C. 27,163–165. Paulinus ist übrigens nicht der einzige, der eine Kausalität zwischen dem Fest einer Gottheit und dem Frühlingsanfang postuliert. Auch Apuleius verbindet das Fest seiner Lieblingsgöttin Isis mit dem Frühlingsanfang: *diem qui dies ex ista nocte nascetur aeterna mihi nuncupavit religio, quo sedatis hibernis tempestatibus et lenitis maris procellosis fluctibus, navigabili iam pelago rudem dedicantes carinam primitias commeatus libant mei sacerdotes.* – «Den jungen Tag, den diese Nacht heraufführen wird, eben diesen Tag hat frommer Sinn seit Ewigkeiten mir geweiht. Beruhigt sind die Winterstürme und besänftigt die tosenden Meeresfluten: so weihen morgen meine Priester der wieder schiffbaren See eine neue Barke zur Einweihung des Verkehrs.» Apul. *Met.* 11,5,5; Übersetzung: Brandt/Ehlers/Holzberg (2012) 463. Die *πλοιαφέσια* (lat. *navigium Isidis*), ein Fest, mit dem der jährliche Beginn der Schifffahrt gefeiert wurde, fand jedoch bedeutend später im Jahr statt, nämlich am 5. März.

Heimat überzeugen wollte, führte die milden Winter und gemässigten Sommer als gewichtigen Vorteil Kampaniens an.<sup>302</sup> Paestum, südlich von Nola gelegen, trug das Epitheton *bifer*, da dort wegen des milden Klimas zweimal jährlich geerntet werden konnte, und war berühmt für seine Blumenpracht, insbesondere für seine Rosen.<sup>303</sup> Martial vergleicht sein Landgut in Spanien, das er von seiner Gönnerin Marcella erhalten hat, mit Paestum, weil es sogar im Januar grün sei und der Frost ausbleibe,<sup>304</sup> und auch Tacitus erwähnt das milde Klima am Golf von Neapel.<sup>305</sup> Gestützt auf diese Zeugnisse können wir davon ausgehen, dass Mitte Januar in Nola vielleicht noch nicht gerade der Frühling anbrach, aber wenigstens oft milde Temperaturen herrschten. Im Jahr 400 konnte der Topos vom Frühlingsanbruch für einmal nicht bespielt werden: Als Paulinus sein sechstes Natalicium vortrug, lag draussen vor der Basilica Nova Schnee. Doch Paulinus wäre nicht der begabte Rhetor, als den wir ihn kennen, wenn er aus diesem (für Kampanien gewiss aussergewöhnlichen) meteorologischen Ereignis nicht Kapital geschlagen hätte:

*caelicolas Christo quando aggaudere ministros / ipsa etiam festo produnt elementa colore? / cernite laetitiam mundi in splendore diei / elucere sacris insignibus: omnia laetus / candor habet, siccus cineris a nubibus imber / ponitur et niveo tellus velatur amictu [...].*<sup>306</sup>

Da ist keine Rede von Kälte oder Nässe: Der Schnee wird mit heiter-hellen Attributen beschrieben.

Wenn wir einen Blick auf die Feste werfen, die in anderen beliebten Pilgerzentren gefeiert wurden, fällt auf, dass Nola der einzige Ort ist, an dem im Januar gefeiert wurde:

<sup>302</sup> *quas [sc. sedes] et mollis hiems et frigida temperat aestas.* – «Ein milder Winter und ein kühler Sommer verleihen diesem Ort ein angenehmes Klima.» Stat. *Silv.* 3,5,83.

<sup>303</sup> Vgl. dazu Verg. *Georg.* 4,119 (*canerem biferique rosaria Paesti*), Ov. *Met.* 15,708 (*tepidique rosaria Paesti*) und Prop. 4,5,61 (*vidi ego odoratum victura rosaria Paestum*); für weitere Belege s. RE 32/1,1233.

<sup>304</sup> *hoc nemus, hi fontes, haec textilis umbra supini / palmitis, hoc riguae ductile flumen aquae, / prataque nec bifero cessura rosaria Paesto, / quodque viret Iani mense nec alget holus / [...] munera sunt dominae.* – «Dieses Wäldchen hier, diese Quellen, dieser Schatten, von überhängenden Reben gewebt, dieser künstlich geleitete Fluß mit seiner bewässernden Flut, / die Wiesen und Rosengärten, die der zweimaligen Blüte Paestums nicht nachstehen müssen, / der Kohl, der im Januar grünt und nicht erfriert, / [...] all das sind Geschenke der Herrin.» Mart. 12,31,1–7. Übersetzung: Barié (2013) 871.

<sup>305</sup> *caeli temperies hieme mitis obiectu montis, quo saeva ventorum arcentur.* – «Das milde Klima im Winter ist dem Berg zu verdanken, von dem die heftigen Winde abgehalten werden.» Tac. *Ann.* 4,67,2; Tacitus bezieht sich hier auf die Insel Capri.

<sup>306</sup> «Wann verraten sogar die Elemente selbst, dass sie sich als himmlische Diener in festlicher Farbe mit Christus freuen? Erkennt, wie die Fröhlichkeit der Welt in der Pracht des Tages durch heilige Zeichen hervorscheint: Ein fröhlicher Glanz hält alles umfassen; ein trockener, pulvriger Regen fällt aus den Wolken, und die Erde hüllt sich in scheweisses Gewand.» Paul. Nol. C. 18,14–19.

|          |   |
|----------|---|
| Mailand  | 19. Juni (Protasius und Gervasius) und 12. Juli (Nabor und Felix) |
| Rom      | 29. Juni (Petrus und Paulus)                                      |
| Arles    | 25. August (Genesius)   |
| Brioude  | 28. August (Julianus)   |
| Aquileia | 3. September (Euphemia)   |
| Agaunum  | 22. September (Mauritius)   |
| Bologna  | 4. November (Agricola und Vitalis)                                |
| Tours    | 11. November (Martin)   |

Die im Kapitel 2.1.3 besprochene Tendenz, eine Wallfahrt so zu planen, dass sie an mehreren Pilgerorten vorbeiführte, weist neben der geographischen auch eine zeitliche Dimension auf: Wo wollte der/die Reisende wann sein? Mitte Januar in Nola war kein schlechtes Datum für eine Pilgerin, die zum Beispiel aus Aquitanien kam: Sie konnte Weihnachten in Rom feiern, zum 14. Januar bequem in Nola sein, sich dort von der Reise und dem ermüdenden Aufenthalt in Rom erholen, im Laufe des Februars an die Ostküste Italiens weiterreisen und in einem der Häfen die Überfahrt nach Palästina organisieren, um pünktlich zur Eröffnung der Schifffahrtssaison in Richtung Heiliges Land die Anker zu lichten.<sup>307</sup>

Paulinus freute sich bestimmt über jeden prominenten Gast, der sich nach Nola bemühte, egal, wann er kam; dennoch warb er ausdrücklich für einen Besuch des Festes. Dies mochte durchaus dem typischen Pilgerverhalten entsprechen: Die Reiseroute wurde auch in Hinsicht auf die Feste, denen der/die Reisende beiwohnen wollte, geplant. So wissen wir aus entsprechenden Reiseberichten, dass es beliebt war, kirchliche Feiertage an Orten zu begehen, die einen inhaltlichen Zusammenhang mit dem Fest aufwiesen.<sup>308</sup> Aber stellt sich hier nicht dasselbe Problem wie bei der Kritik an Pilgerorten? Ist denn Gottes Kraft an spezifischen Tagen im Jahr grösser als an den übrigen Tagen? Ganz klar, meint Paulinus: In Nola ist Gottes Kraft tatsächlich besonders präsent am Jahrestag des heiligen Felix. Die Feste, mit denen das Christentum an zentrale biblische Ereignisse erinnert – Paulinus zählt eine ganze Reihe von ihnen auf: Pessach, Weihnachten, die Anbetung der drei

<sup>307</sup> So ähnlich verfuhr Nicetas, der zwar nicht ins Heilige Land weiterreiste, sondern nach Dakien zurückkehrte; vgl. Kapitel 2.1.3.

<sup>308</sup> Der Pilger von Piacenza verbringt Epiphantias am Jordan, weil nach byzantinischer Tradition dann die Taufe Christi gefeiert wird (*venimus Theophania iuxta Iordanem* – «Am Tag des Epiphantias kamen wir zum Jordan.» *Antonini Placentini Itinerarium* 11 = PL 72,903C). Hügeberc berichtet, dass Kranke bevorzugt an diesem Festtag im Jordan badeten, um geheilt zu werden: *tunc in sollempnitate Epiphaniae infirmi et egroti venientes et habent se de funiculo et sic demergant in aquam, sed et mulieres que sunt steriles venient ibi.* – «Am Fest des Epiphantias kommen Handicapierte und Kranke; sie halten sich an einem Seil fest und tauchen so ins Wasser. Auch unfruchtbare Frauen kommen dorthin.» Hügeberc, *Vita Willibaldi* 4 = Hügeburc (2011) 28.

Weisen aus dem Morgenland, die Taufe Christi, die Hochzeit zu Kana, Ostern und Pfingsten<sup>309</sup> –, haben nämlich einen konkreten Nutzen:

*firmit enim ratio ista fidem, quae tempora certis / distinguit titulis sacrasque per annua  
signat / festa dies, quibus et Domini miracula quondam / antiqui tremuere patres, horrenda  
sinistris, / et semper celebranda piis, quia commoda sanctis, / dura fuere malis.*<sup>310</sup>

Sie stärken den Glauben, indem sie den ansonsten eintönigen Jahresverlauf mithilfe spezieller Tage beleben, an denen der Wunder Gottes gedacht wird. Diese Wunder sind noch immer relevant, da sie das immerwährende göttliche Prinzip vor Augen führen, nach dem die Guten belohnt und die Bösen bestraft werden. Gerade in Krisenzeiten muss diese frohe Botschaft im Gedächtnis behalten werden, und deshalb betont Paulinus im Januar 402, als die Goten unter Alarich eben in Oberitalien eingefallen sind, wie wichtig das Feiern von Felix' Jahrestag auch unter widrigen Umständen sei, denn die Verehrung des geliebten Märtyrers vermöge die Versammelten in ihrer Sorge zu trösten.<sup>311</sup>

Wie das Fest in seinen Einzelheiten ausgestaltet war, wissen wir nicht. Gewiss wurde ein spezieller Gottesdienst gefeiert, bis mindestens 408 vom Bischof Paulus, später von Paulinus; die Nacht vor dem Festtag selbst wurde gemeinsam durchwacht.<sup>312</sup> Von Paulinus' Rolle an dem Fest wissen wir nur, dass er das aktuelle Natalicium vor der versammelten Festgemeinde vortrug.<sup>313</sup> Was die Beschreibung des Festes angeht,

<sup>309</sup> Paul. Nol. C. 27,39–68.

<sup>310</sup> «Diese Tradition stärkt nämlich den Glauben, weil sie die Zeit mit bestimmten Bezeichnungen unterteilt und durch jährlich wiederkehrende Feste heilige Tage festsetzt, an denen einst die alten Väter vor den Wundern des Herrn erzitterten. Vor diesen Tagen schrecken zwielichtige Menschen stets zurück, aber die gottesfürchtigen feiern sie, weil sie angenehm für die Heiligen, für die Bösen aber bitter waren.» Paul. Nol. C. 27,34–36.

<sup>311</sup> *forte magis pietas nobis dabit ista salutem, / si nostras ideo libeat deponere curas.* – «Vielleicht wird diese Gottesfurcht uns noch mehr Heil verschaffen, wenn wir uns deswegen entschliessen, unsere Sorgen abzulegen.» Paul. Nol. C. 26,58f.

<sup>312</sup> Auf eine gemeinsam durchwachte Nacht scheinen die folgenden Verse anzuspoken: *properant in lucem a nocte, diemque / expectare piget; votis avidis mora noctis / rumpitur et noctem flammis funalia vincunt.* – «Aus der Nacht eilen sie ins Licht und können kaum den Tag erwarten; mit begierigen Bitten wird die Warterei unterbrochen, und Fackeln überwinden die Nacht.» Paul. Nol. C. 14,50–52. Vgl. für die Ausgestaltung solcher Feste auch Palmer (1989) 229.

<sup>313</sup> Dafür, dass Paulinus das jeweils aktuelle Natalicium am 14. Januar öffentlich vortrug, gibt es viele Hinweise; s. Kleinschmidt (2013) 122f. und 172–179. Zusätzlich kann man sich durchaus vorstellen, dass Paulinus hinter den Kulissen noch weiteren Anteil am Fest hatte, indem er zum Beispiel die Predigten für Paulus schrieb. Die einzige von Paulinus überlieferte Predigt *De gazophylacio* = Ep. 34 Hartel (1999b) hat er wahrscheinlich als Beilage der Ep. 33 zwischen 400 und 404 an Alethius nach Gallien geschickt; damals war er noch nicht Bischof. Vgl. dazu Mratschek (2002) 518: «Darüber hinaus lässt die Existenz einer solchen Predigt über die Almosen [...] vermuten, dass auch Paulus, der Bischof von Nola, die Fähigkeiten seines an den Rhetorenschulen von Bordeaux ausgebildeten Presbyters zugun-



so fokussiert Paulinus nicht auf einzelne Programmpunkte – wahrscheinlich, weil solche Feste im Wesentlichen alle sehr ähnlich abliefen, sondern auf Aspekte, die die Popularität des Festes unterstreichen: Die hohe Besucherzahl und die grossartige Stimmung.

*quod si natalem reliquis praestare diebus / turba facit solito quae densius ad sacra currit / limina, conferta prope semper plebe videmus / natalem Felicis agi; nam quae, rogo, votis / cassa dies oritur, vel magnis rara catervis?*<sup>314</sup>

Es vergeht auch unter dem Jahr kein Tag, an dem nicht Pilgerinnen und Pilger zum Grab des Felix kommen – doch am 14. Januar erhöht sich noch die Zahl der Bittstellerinnen und Bittsteller, sodass Paulinus nicht umhinkann, die spezielle Atmosphäre dieses Tages zu betonen.<sup>315</sup>

Was für die Anzahl Besucherinnen und Besucher gilt, das trifft auch auf die Rezeptivität des heiligen Felix zu: Zwar ist der Pilgerort immer gut besucht, und Felix hat stets ein offenes Ohr für den, der sich um seine Gunst bemüht, doch am 14. Januar trifft beides in erhöhtem Masse zu, und davon kann zum Beispiel Nicetas, im Jahre 403 trotz Barbareneinfall in Italien zum Fest angereist, profitieren:

ten von Spendenaktionen nutzbringend einsetzte und ihn – wie viele seiner bischöflichen Kollegen – zum Predigen oder Entwerfen von Predigten heranzog.» Noch lange vor seiner Bischofsweihe beanspruchte Paulinus für sich einen herausragenden Platz im Ablauf des Festes und begründete diesen mit der einzigartigen Verbindung, die zwischen ihm und Felix bestand (vgl. Kapitel 4.2.1): «On comprend bien que le sacre [i. e. l'évêque Paul] n'est pas suffisant pour contrer Paulin, qui pèse par le rang, la richesse, les possessions et les relations bien au-delà des possibilités de l'évêque.» Dolveck (2015) 17. Ob sich Bischof Paulus durch Paulinus' scheinbare Dominanz zurückgesetzt fühlte, darüber können wir nur spekulieren; der einzige Hinweis darauf, dass es vielleicht Misstöne zwischen den beiden gab, rührt *e negativo*: In den erhaltenen Schriften erwähnt Paulinus den Bischof von Nola gerade mal in einem einzigen Brief mit Namen – und das auch bloss indirekt: In zwei der Tituli, die die neuen bzw. renovierten Gebäude schmückten und die Paulinus in einen Brief an Sulpicius Severus integrierte, wird Paulus mit Namen genannt (Paul. Nol. Ep. 32,15; zu den Tituli s. Kapitel 2.2.5) – vielleicht ein Zugeständnis an den Bischof, das diesen dem neuzugezogenen prominenten Asketen gewogen machen sollte. Es ist dagegen bezeichnend, dass Paulus in allen Natalicia, die ja während mindestens acht Jahren in seinem Beisein vorgetragen wurden, bloss ein einziges Mal erwähnt wird, und das auch nur ganz nebenbei (id. C. 28,185f). Ein prominenter Gast wie Nicetas dagegen fand mehrfach namentlich Eingang und wurde sogar mit *antistes* angesprochen (id. C. 27,500).

<sup>314</sup> «Wenn die Menge von Besuchern den Geburtstag den übrigen Tagen voranstellt, weil sie dichter als gewohnt zur heiligen Schwelle strömt, sehen wir, wie der Geburtstag des Felix von dem gedrängten Volk begangen wird, das [dem Grab] immer nahe ist. Denn welcher Tag bricht an, der für Bitten unempänglich ist oder nicht grosse Menschenansammlungen sieht?» Paul. Nol. C. 27,25–29.

<sup>315</sup> *sed tamen hanc speciale decus retinere fatebor / iure diem.* – «Aber dennoch muss ich gestehen, dass diesen Tag zu Recht ein spezieller Glanz auszeichnet.» Paul. Nol. C. 27,30f.

*tempore opportuno pro peccatore [sc. Paulino] rogabis / gaudentem Dominum de confessoris honore. / hoc duce proclivi tua tramite vota ferentur, / Felix divinas tibi praeivus ibit ad aures [...].*<sup>316</sup>

An seinem Geburtstag fallen Gebete auf besonders fruchtbaren Boden, weil Gott sozusagen Felix zu Ehren die Bitten der an seinem Grab Versammelten gewährt, und das Geburtstagskind selbst trägt Nicetas' Wünsche dem göttlichen Ohr vor. So bittet jeder, den ein aussergewöhnlich schlimmes Übel plagt, mit Vorteil an diesem Tag um Erlösung.<sup>317</sup>

Der Jahrestag des heiligen Felix war nicht das einzige Fest, das in Nola gefeiert wurde: Man gedachte zum Beispiel des heiligen Priscus, der in Nuceria Bischof gewesen war,<sup>318</sup> und es ist vorstellbar, dass auch die Feste der Märtyrer begangen wurden, deren Reliquien den Altar der Basilica Nova adelten – davon haben wir jedoch keine Nachricht.<sup>319</sup>

### 2.3.2 *hiantum turba tremens hominum* – Die Gäste

Die überwiegende Mehrheit der Festbesucher stammte aus dem benachbarten Umland; neben der Heilung physischer und psychischer Leiden winkte kostenloses Essen und eine ausgelassene Atmosphäre. Bildgewaltig schildert Paulinus, wie die Menschen erwartungsvoll herbeiströmen und von ihren Emotionen überwältigt werden:

*concurrit hiantum / turba tremens hominum, mixtae inter gaudia cunctis / prosiliunt lacrimae, praesens deus omnibus illic / creditur: immensi Felix est gloria Christi.*<sup>320</sup>

<sup>316</sup> «Zu einer günstigen Zeit wirst du den Herrn für den Sünder [i. e. Paulinus] bitten, weil er sich über die Ehre seines Confessors freut. Unter seiner Führung werden deine Bitten den abschüssigen Weg entlang getragen, und Felix wird dir zu den göttlichen Ohren vorausgehen.» Paul. Nol. C. 27,503–506.

<sup>317</sup> *tum si quos graviore malo violentior Hostis / vinxerit, ista dies divino numine solvit.* – «Wenn dann ein besonders brutaler Feind jemanden mit schwererem Übel gefangen hält, befreit dieser Tag ihn mit göttlichem Wirken.» Paul. Nol. C. 14,36f. Auch in Tours ereignen sich an den beiden Jahrestagen des Martin (Bischofsweihe: 4. Juli; Todestag: 11. November) mehr Wunder als sonst: Greg. Tur. *Virt. Martin.* 4,4–6.22.27.

<sup>318</sup> *forte sacrata dies illuxerat illa beati / natalem Prisci referens, quem et Nola celebrat, / quamvis ille alia, Nucerinus episcopus, urbe / sederit.* – «Zufällig war es gerade der heilige Tag, der an den glücklichen Priscus erinnert; auch Nola feiert diesen Tag, obwohl jener als Bischof von Nuceria einer anderen Stadt vorstand.» Paul. Nol. C. 19,515–518.

<sup>319</sup> Zu den Altarreliquien s. Kapitel 2.2.3.

<sup>320</sup> «Eine aufgeregte Menge von staunenden Menschen läuft zusammen, Tränen vermischt mit Freude springen allen in die Augen; jeder glaubt, dass Gott präsent ist: Felix ist die Ehre des unermesslichen Christus.» Paul. Nol. C. 14,40–43.

In den Reliquien des Felix, im Gedenken an den Confessor wird Gottes Präsenz von den Besucherinnen und Besuchern wahrgenommen. Pausenlos, von frühmorgens bis spätabends und noch in die Nacht hinein drängen die Gläubigen in die Basilica Vetus, bringen ihre Bitten vor und legen Gelübde ab.<sup>321</sup> Die Gäste reisen aus vielen verschiedenen Ortschaften Lukaniens, Apuliens, Kalabriens und Latioms an, sodass sich Paulinus darüber freuen kann, gleichsam viele Städte in Nola versammelt zu sehen, die vereint sind in einem einzigen Begehren:

*stipatam multis unam iuvat urbibus urbem / cernere totque uno compulsa examina voto.*<sup>322</sup>

In vergilianischer Manier stellt Paulinus einen Städtetkatalog auf: Aus Atina strömt das Volk herbei, aus Aricia (heute Ariccia) Capua, Neapel; Cumae am Fusse des *mons Gaurus* (heute Monte Barbaro) wird als Herkunftsorte der Gäste genannt, weiter das Gebiet um den *mons Massicus* (heute Monte Massico), die Pontinische Ebene, die Einzugsgebiete der Flüsse Sarnus (heute Sarno nordöstlich des Vesuvs), Tanager (heute Tanagro), Galaesus (heute Galeso nahe Tarent). Doch auch aus nördlicheren Gebirgsregionen kommen sie: Aus Praeneste (heute Palestrina), Aquinum (heute Aquino), Ardea, Cales (heute Calvi Risorta), Teanum Sidicinum (heute Teano), Suessa (der Hauptstadt der Aurunker; heute Sessa Aurunca), Venafro und aus Samnium, dessen Hauptstadt Beneventum war.<sup>323</sup> Mit einer erneuten, doppelten Referenz auf Vergil überwindet ihre Liebe zu Christus die Strapazen der mühevollen Reise:

*vicit iter durum pietas: amor omnia Christi / vincit, et alma fides animisque locisque rigentes / suadet acerba pati, simul aspera ponere corda.*<sup>324</sup>

<sup>321</sup> *alma dies magnis celebratur coetibus, omnes / vota dicant sacris rata postibus [...]. / nec modus est populis coeuntibus agmine denso / nec requies.* – «Der segenspendende Tag wird von grossen Menschenansammlungen gefeiert, alle wollen an der heiligen Pforte ihre wohlüberlegten Bitten vorbringen [...]. Zahllos läuft das Volk in dichtem Zug zusammen und kennt keine Ruhe.» Paul. Nol. C. 14,44–50.

<sup>322</sup> «Es bereitet Vergnügen, eine Stadt vollgepfert mit vielen Städten zu sehen und so viele [verschiedene] Gruppen angetrieben von einem Wunsch.» Paul. Nol. C. 14,53f.

<sup>323</sup> Paul. Nol. C. 14,55–78; vgl. Verg. *Aen.* 7,639–817. Delehay (1933) 304 bezweifelt, dass diese Aufzählung vollumfänglich den Tatsachen entsprach: «La fête du saint attirait à Nole des foules énormes, et S. Paulin se plaît à énumérer, non sans quelque hyperbole, les contrées qui y envoyaient leur contingent.» Wenn Paulinus bei der schieren Masse von Gästen vielleicht übertrieb, so sehe ich dennoch keinen Grund, den Städtetkatalog in Zweifel zu ziehen. Die Aufzählung der Herkunftsstädte der Pilgerinnen und Pilger im Rahmen eines öffentlich vorgetragenen Nataliciums ergibt ja vor allem dann Sinn, wenn sich die tatsächlich Angereisten über die Nennung ihrer Heimat freuen (und diese Freude eventuell mit Johlen bekunden).

<sup>324</sup> Paul. Nol. C. 14,79–81. Vgl. Verg. *Aen.* 6,687f.: *venisti tandem, tuaque exspectata parenti / vicit iter durum pietas?* – «Bist du endlich gekommen, und hat deine vom Vater erwartete Liebe den harten Weg bezwungen?» und id. *Ecl.* 10,69: *omnia vincit Amor: et nos cedamus Amori.* – «Alles überwindet die Liebe: Auch wir wollen der Liebe nachgeben.»

Die Art und Weise, wie Paulinus den Volksauflauf zum Jahrestag des heiligen Felix beschreibt, fand einen prominenten Nachahmer: In seinem Lob des Hippolytus von Rom greift Prudentius auf ganz ähnliche Bilder und Formulierungen zurück.<sup>325</sup> Auch er rückt den Fokus auf die Menschenmassen, die sich aufmachen, um den Jahrestag des Heiligen zu begehen,<sup>326</sup> und Rom gibt seine Bewohnerinnen und Bewohner frei, damit sie zum Grab pilgern, das sich *extra muros* befand.<sup>327</sup> Auch Prudentius zählt namentlich die Städte und Gebiete auf, aus denen die Festbesucherinnen und -besucher kommen.<sup>328</sup> Und wie Nola Mitte Januar, so platzt im August auch das Feld um das Grab des Hippolytus aus allen Nähten.<sup>329</sup>

Als er im C. 27 seinen Leserinnen und Lesern eine virtuelle Führung durch die neuen Gebäude in Nola bietet, kommt Paulinus erneut auf die einfachen

<sup>325</sup> Das Gedicht kann in die Jahre 400 bis 405 datiert werden, was den Schluss nahelegt, dass Prudentius Paulinus' C. 14, das 397 entstand, gelesen und sich von ihm hatte inspirieren lassen. Für die Datierung s. Thomson (21962) Bd. 1, vii. Green zeigt sich unsicher, ob die beiden Dichter das Werk des jeweils anderen gekannt haben: «From these few examples we are perhaps not justified in concluding that either knew the other's work, certainly not the whole of it; if this had been the case, it is unlikely that such a stock of useful and attractive expressions would not have been enthusiastically embraced.» Green (1971) 54. Er bezieht sich jedoch nicht auf gedankliche Parallelen, sondern ausschliesslich auf wortgetreue Entsprechungen.

<sup>326</sup> *iam cum se renovat decursis mensibus annus / natalemque diem passio festa refert, / quanta putas studiis certantibus agmina cogi / quaeve celebrando vota coire deo!* – «Wenn nach Durchlaufen der Monde das Jahr sich schliesslich erneuert / und das Fest der Passion seinen Geburtstag begeht, / wie viele Scharen, glaubst du, versammeln sich eilfertig streitend, / wie viele Gebete vereint Gottes zu feierndes Lob?» Prud. *Perist.* 11,195–198. Übersetzung: Fels (2011) 321f. Vgl. Paul. Nol. C. 14,44–52.

<sup>327</sup> *urbs augusta suos vomit effunditque Quirites, / una et patricos ambitione pari / confundit plebeia falanx umbonibus aequis / discrimen procerum praecipitante fide.* – «Die hochheilige Stadt speit aus und ergiesst die Quiriten, / die Patrizier auch, ebenso ambitioniert. / Die Plebeierarmee vereint mit gleichgrossen Schilden / aristokratische Kluft, welche der Glaube verwischt.» Prud. *Perist.* 11,199–202. Übersetzung: Fels (2011) 322. Vgl. Paul. Nol. C. 14,64–70.

<sup>328</sup> *nec minus Albanis acies se candida portis / explicat et longis ducitur ordinibus, / exultant fremitus variarum hinc inde viarum, / indigena et Picens plebs et Etrusca venit. / concurrunt Samnitis atrox, habitator et altae / Campanus Capuae iamque Nolanus adest.* – «Aus albanischen Toren windet sich gleichfalls ein Haufen, / weiss gekleidet, heraus, zieht dann in Reihe und Glied. / Hier und da auf verschiedenen Strassen ertönt lauter Jubel, / Römer, picenisches Volk, auch der Etrusker rückt an. / Wilder Samnite findet sich ein, der campanische Landsmann / ragender Capua-Stadt und der Nolaner ist da.» Prud. *Perist.* 11,203–208. Übersetzung: Fels (2011) 322. Vgl. Paul. Nol. C. 14,55–78. Ob es ein Zufall ist, dass Prudentius als letzten Herkunftsort Nola nennt? Denn mit dem literarischen Verweis ist der *poeta Nolanus* Paulinus gleichsam anwesend.

<sup>329</sup> *vix capiunt patuli populorum gaudia campi / haeret et in magnis densa cohors spatiis.* – «Kaum noch fassen die weiten Felder die freudigen Leute, / und eine zahlreiche Schar steckt in den Hauptstrassen fest.» Prud. *Perist.* 11,211f. Übersetzung: Fels (2011) 322. Vgl. Paul. Nol. C. 14,82–85.

Besucherinnen und Besucher aus dem Umland zu sprechen und gibt zu, dass viele von ihnen den heiligen Felix auf recht eigenwillige Art verehren:

*cernite quam multi coeant ex omnibus agris / quamque **pie, rudibus decepti mentibus, errent.***<sup>330</sup>

Zwar meinen sie es gut, und nur ihr schlichtes Gemüt führt sie in die Irre. Eifrig reisen sie trotz der kalten Jahreszeit auch aus weitentfernten Gebieten an und feiern in Nola die Nacht durch.<sup>331</sup> Dabei sprechen sie aber offenbar allzu sehr dem Wein zu, und die Nachtwache gerät zum Gelage:

*verum utinam sanis agerent haec gaudia votis / nec sua liminibus miscerent pocula sanctis [...].*<sup>332</sup>

Doch Paulinus hat Nachsicht mit diesen einfachen Pilgerinnen und Pilgern, die in ihrer Schlichtheit meinen, die Heiligen hätten Freude an ihrem feuchtfröhlichen Fest:

*ignoscenda tamen puto talia **parvis** / gaudia quae ducunt epulis, quia mentibus error / irrepisit **rudibus**, nec tantae conscia culpae / **simplicitas** pietate cadit, male **credula** sanctos / perfusis halante mero gaudere sepulcris.*<sup>333</sup>

<sup>330</sup> «Seht, wie viele von allen Feldern herbeikommen und wie fromm sie in ihrem schlichten Gemüt getäuscht in die Irre gehen.» Paul. Nol. C. 27,552f.

<sup>331</sup> *longinquas liquere domos, sprevere pruinas / non gelidi fervente fide, et nunc ecce frequentes / per totam et vigiles extendunt gaudia noctem, / laetitia somnos, tenebras funalibus arcent.* – «Sie haben ihre abgelegenen Häuser verlassen und die Kälte verachtet, weil ihr glühender Glaube verhinderte, dass sie froren. Und jetzt, seht: Zahlreich feiern sie die ganze Nacht durch und verlängern die Nachtwachen; mit ihrer Fröhlichkeit vertreiben sie den Schlaf, mit Fackeln die Dunkelheit.» Paul. Nol. C. 27,554–557.

<sup>332</sup> «Würden sie doch diese Freude nur mit gesunden Wünschen feiern und nicht ihre Becher auf den heiligen Schwellen füllen!» Paul. Nol. C. 27,558f.

<sup>333</sup> «Ich finde trotzdem, dass man solche Freuden, die sie aus einem kleinen Festschmaus ziehen, verzeihen muss, weil der Fehler sich ja in schlichte Gemüter schleicht. Die Einfachheit strauchelt durch Frömmigkeit, ohne sich einer so grossen Schuld bewusst zu sein; naiv glaubt sie, die Heiligen freuten sich, wenn man ihre Gräber mit duftendem Wein übergiesst.» Paul. Nol. C. 27,563–567. Auch in Rom bekam man offenbar das Problem der weniger von Gottes Geist als von Wein trunkenen Pilger nicht so leicht in den Griff: *et quoniam de basilica beati apostoli Petri cotidiana vinulentiae proferebantur exempla, dixi primo audisse nos saepe esse prohibitum, sed quod remotus sit locus ab episcopi conversatione et in tanta civitate magna sit carnalium multitudo peregrinis praesertim, qui novi subinde veniunt, tanto violentius quanto inscitius illam consuetudinem retinentibus, tam immanem pestem nondum compesci sedarique potuisse.* – «Und weil mir bei der Basilica des glücklichen Apostels Petrus das Beispiel der täglichen Trunksucht vor Augen geführt wurde, sagte ich, dass wir gehört hätten, es [i. e. das Trinken] sei oft verboten worden, doch weil der Ort abseits vom Aufenthaltsort des Bischofs liege und in einer so grossen Stadt das fleischliche Verhalten vor allem unter den Fremden grassiere, die neu hinzukämen und je unwissender, desto hartnäckiger an dieser Gewohnheit festhielten, habe man dieser riesigen Plage noch nicht Herr werden können.» Aug. Ep. 29,10.

Paulinus nimmt sie in Schutz, indem er auf ihre Naivität und fehlende Bildung verweist. Dass er die Bedürfnisse der einfachen Bevölkerung berücksichtigte, haben wir auch im Zusammenhang mit seinen Bauprojekten gesehen.<sup>334</sup>

Doch wollte er das lokale Heiligtum zu einem international bekannten Zentrum machen, musste ihm daran liegen, bekannte Persönlichkeiten zu einem Besuch in Nola zu motivieren – am liebsten natürlich zum Fest, an dem nicht nur Nola in seiner ganzen Schönheit und Popularität erstrahlte, sondern auch Paulinus seinen grossen Auftritt hatte. Sigrid Mratschek hat eine Übersicht aller namentlich bekannten Gäste in Nola erstellt, die ich hier nicht zu wiederholen brauche.<sup>335</sup> Ich werde mich vielmehr auf zwei einzelne Gäste konzentrieren, denen Paulinus in seinen Schriften auffallend viel Raum gibt, die er sorgfältig porträtiert und die als eine Art Testimonial auftreten. Wie Karsten Kilian ausführt, dient der Einsatz eines Testimonials vor allem drei Funktionen von Werbung: der *Aufmerksamkeit und Interesse aktivierenden Funktion*, der *Akzeptanzfunktion* und der *Retentionsfunktion*.<sup>336</sup> Erfährt eine Leserin, ein Leser, dass eine bestimmte Person in Nola war, kann sie/ihn das zu einem eigenen Besuch motivieren, aber natürlich nur, wenn es sich dabei um eine positiv konnotierte Person handelt. Für uns ist daher von grossem Interesse, wem von seinen vielen Gästen Paulinus in seinen Texten eine Bühne bietet und welche Aspekte der Person er beleuchtet.

Einen Besucher haben wir bereits kennengelernt: Nicetas, der Bischof von Remesiana, kam mindestens zweimal nach Nola, nämlich im Jahr 400 und noch einmal 403; beide Male war er am Jahrestag des heiligen Felix anwesend.<sup>337</sup> Paulinus verewigte seinen Besuch im Natalicium des Jahres 403 und pries jenen 14. Januar als ganz besonders strahlend, da er ihm den befreundeten Bischof zurückbrachte.<sup>338</sup> Tatsächlich gerät dieses Natalicium zu einer Hommage an Nicetas, der neben Felix als zentrale Inspirationsquelle für das Gedicht auftritt:

<sup>334</sup> Vgl. Kapitel 2.2.6 und 2.3.2.

<sup>335</sup> Mratschek (2002) 640–642.

<sup>336</sup> «Mit dem Einsatz von Testimonials in der Markenkommunikation werden vielfältige Ziele verfolgt. Unter anderem zählt hierzu eine erhöhte und länger anhaltende Zuwendung zum Kommunikationsmittel (Ad-Interest) und damit einhergehend, die Erreichung besserer Erinnerungswerte. Daneben untermauern Prominente häufig die Beweiskraft (Reason-Why) und bewirken Image- bzw. Persönlichkeitstransfereffekte auf die Marke.» Kilian (2011) 138. Sonja Tillmann bemerkt, dass Testimonials vor allem dann eingesetzt werden, wenn viele ähnliche Produkte auf dem Markt sind: «Denn in einem Markt, in dem die Produkte grösstenteils austauschbar sind, braucht Werbung keine Argumente mehr, sondern Aufmerksamkeit, und die gewährleisten Prominente.» Tillmann (2007) 6.

<sup>337</sup> Vgl. Anm. 95 dieses Kapitels.

<sup>338</sup> *sed in hoc mihi clarius anno / orta refulsisti [sc. dies], quia cum Felicis honore / Nicetam revehis.* – «Doch mir leuchtest du, Tag, in diesem Jahr noch klarer, weil du mir mit Felix' Ehre auch Nicetas zurückbringst.» Paul. Nol. C. 27,149–151.

*sentio Nicetam, dum proximus assidet et me / tangit, et adiuncto lateri vicinus anhelat; / acer anhelantis iuxta me spiritus intrat / insolitumque potens meditati suscitatur ignem, / frigentes animans admoto fomite fibras.*<sup>339</sup>

Seine Anwesenheit belebt Paulinus und sein Hauch entfacht in ihm ein neues Feuer. Beinahe zärtlich stellt er sich vor, wie Nicetas ihn umfassen hält und ihn mit seiner Weisheit trinkt:

*tu, sancte, paterno / suscipe me, Niceta, sinu, et, dum pectore docto / sustineor, caput in blando mihi corde reclinas, / sal tuus insulsum me condat, et sitientes / dives vena riget rivo mihi perpete sensus.*<sup>340</sup>

Das Porträt, das Paulinus in das C. 27 einwebt, zeigt den Bischof als vorbildlichen Diener Gottes, dessen Geist über den Körper gesiegt hat:

*vir tam bonus ore magistro / quam sacer est victore animo vel corpore victo.*<sup>341</sup>

Für Paulinus ist er väterlicher Freund und Lehrer, von dessen Aufenthalt in Nola er sich persönlichen Fortschritt erhofft,<sup>342</sup> den er mehr liebt als alle anderen<sup>343</sup> und von dem er sich und seine Projekte geschätzt weiss:

<sup>339</sup> «Ich spüre Nicetas, während er ganz nahe bei mir sitzt, mich berührt und dicht an meiner Seite mich anhaucht: Sein frischer Hauch erfüllt mich; mächtig entfacht er ein ungewohntes Feuer in mir, während ich in Gedanken versunken bin, und belebt mit herangeführtem Funken die kalten Fasern.» Paul. Nol. C. 27,315–319.

<sup>340</sup> «Du, Heiliger, nimm mich auf deinen väterlichen Schoss, Nicetas, und während ich an deiner gelehrten Brust ruhe und meinen Kopf an dein liebes Herz lehne. Mich Faden soll dein Salz würzen und eine reiche Wasserader soll meine dürstenden Sinne mit stetem Strom bewässern.» Paul. Nol. C. 27,324–328.

<sup>341</sup> «Ein so wunderbarer wie heiliger Mann mit der Ausdrucksweise eines Lehres, siegreich in seinem Geist und Sieger über seinen Körper.» Paul. Nol. C. 27,233f. Das Wortspiel mit der Wurzel *vi(n)c-* ist im Zusammenhang mit Nicetas besonders reizvoll, da sein griechischer Name «Sieger» bedeutet, und Paulinus setzt es noch an zwei weiteren Stellen des C. 27 ein: In Nicetas' Anwesenheit wird Paulinus selbst zu einem Nicetas, zu einem Sieger: *et ipse / Nicetes fio, benedicti nominis instar / mente gerens, quae nunc voto victore triumphat.* – «Ich selbst werde zum Nicetas, weil ich die Bedeutung des gesegneten Namens im Herzen trage, das jetzt durch den siegreichen Wunsch triumphiert.» Vv. 181–183. Überwältigt von der Liebe zu Paulinus und Felix hat Nicetas die Strapazen des Weges nach Nola überwunden: *victus amicitia, victus Felicis amore, / vicisti duros tenera pietate labores.* Vv. 343f. Vgl. Kapitel 2.1.3; für die Übersetzung s. Anm. 104 dieses Kapitels.

<sup>342</sup> *forsan sapientis ab ore, / [...] concipiam sterili fecundos pectore sensus.* – «Möglicherweise werde ich aus dem Mund des Weisen fruchtbaren Sinn in meinem unfruchtbaren Herzen empfangen.» Paul. Nol. C. 27,245–247.

<sup>343</sup> *cuius prae cunctis amor in me regnat.* Paul. Nol. C. 27,181; für die Übersetzung s. Anm. 506.

*nam cui iure magis mea gesta retexam / Felicisque manu nobis operata revolvam, / quam cui cura sumus, gemino qui iure magistri / et patris, ut bene gesta probet, sic improba damnet [...].*<sup>344</sup>

Nicetas ist ihm Lehrer und Vater zugleich, dessen Feedback er gerne annimmt. Deshalb freut er sich, ihm die Gebäude zu zeigen, die seit seinem Besuch vor drei Jahren entstanden oder renoviert worden sind, und lädt ihn ein, mit ihm zusammen den gemeinsamen Patronus Felix zu loben.<sup>345</sup> Paulinus präsentiert Nicetas als Mentor, der ihn nicht nur inspiriert, sondern der sich persönlich um seine geistige Entwicklung kümmert und der seine Verehrung für den heiligen Felix teilt. Dafür reist er eigens von weither an und schert sich weder um die Bedrohung durch die Goten noch um die Strapazen, die eine solche Reise bereithält.

Die Ehre, sie explizit als seine Mentoren zu nennen, lässt Paulinus nur ganz wenigen angedeihen: In dem Brief, mit dem er 395 die Brieffreundschaft mit Alypius eröffnet, betont er, von seinen spirituellen Lehrern habe vor allem Ambrosius einen bleibenden Eindruck auf ihn gemacht.<sup>346</sup> Zwei Jahre später, 397, starb der Mailänder Bischof. Von seinem früheren, dem asketischen Christentum allzu abgeneigten Mentor Ausonius hatte sich Paulinus bereits 394 distanziert.<sup>347</sup> Und auch Hieronymus' Angebot, den frischgebackenen Presbyter aus Gallien unter seine Fittiche zu nehmen, zerschlug sich innerhalb nur eines Jahres.<sup>348</sup> Als Mentor kam eine Zeit lang vielleicht noch Victricius von Rouen in Frage, mit dem Paulinus bald nach seinem Umzug nach Kampanien Kontakt aufnahm, doch diese Freundschaft scheint keine nachhaltigen Früchte getragen zu haben, denn als Victricius 403/404 in Rom weilte, verzichtete er darauf, Paulinus in Nola zu besuchen.<sup>349</sup> Mit Augustinus scheint Paulinus eine anregende Brieffreundschaft gepflegt zu haben, doch Paulinus äusserte sich nie dahingehend, dass Augustinus für ihn so etwas wie ein geistiger Vater sei, vielmehr entsteht der Eindruck, die beiden hätten auf Augenhöhe kommuniziert.<sup>350</sup>

Nicetas ist noch immer eine mysteriöse Figur, über die sich die Forschung lange uneins war – man war sich nicht einmal ganz sicher, wie sein Name nun wirklich lautete und in welcher Stadt er Bischof gewesen war – und die sich noch heute

<sup>344</sup> «Denn wem soll ich mit grösserem Recht meine Taten offenbaren und die Dinge, die uns durch Felix' Hand geschaffen wurden, erzählen als einem, der sich für mich interessiert? Mit dem doppelten Recht eines Lehrers und Vaters möge er loben, was gut gelungen ist, und das Misslungene rügen.» Paul. Nol. C. 27,351–354.

<sup>345</sup> *ingredere haec psalmis recinens, antistes, et hymnis, / et mea vota refer domino et tua gaudia votis / iunge meis, celebrans communis festa patroni.* Paul. Nol. C. 27,500–502; für die Übersetzung s. Kapitel 3.2.3, Anm. 172.

<sup>346</sup> *nam ego, etsi a Delphino Burdigalae baptizatus, a Lampio apud Barcionem [...] sacratus sim, tamen Ambrosii semper et dilectione ad fidem innutritus sum et nunc in sacerdotii ordinatione confoveor.* Paul. Nol. Ep. 3,4; für die Übersetzung s. Kapitel 4, Anm. 125.

<sup>347</sup> Paul. Nol. C. 11; für die Datierung s. Coşkun (2002) 107.

<sup>348</sup> Vgl. zu diesem Thema Kapitel 2.1.2, Anm. 57.

<sup>349</sup> Zu Paulinus' Enttäuschung darüber s. Kapitel 2.3.2.

<sup>350</sup> Vgl. Kapitel 3, Anm. 134.



aufgrund der dürftigen und zum Teil unklaren Quellenlage einem umfassenden Verständnis entzieht.<sup>351</sup> Gerade aber jüngere Arbeiten gestehen dem dakischen Bischof eine wichtige Rolle im Illyricum des 4./5. Jh. zu und vermuten hinter seinem Besuch in Italien eine kirchliche Mission, die gleichzeitig dringende politische Ziele verfolgte. Hagith Sivan sieht ihn im Jahr 400 im Auftrag des Papstes Anastasius und sogar indirekt des Heermeisters Stilicho unterwegs: «Nicetas was clearly following orders from Rome, but his activities among the Goths and the native population of Illyricum and Thrace paved the way for another western intervention. Honorius' government thought in terms which identified Latinophile Nicenes not only with the church of Rome but also with the Latin speaking secular establishment in the West.»<sup>352</sup> Nicetas scheint als lateinisch sprechender (und schreibender) Bischof auf dem Balkan, der seit 395 zum Ostreich gehörte, in kirchlicher Hinsicht aber nach Westen orientiert war, ein geschätztes Verbindungsglied zu Rom und zu Mailand gewesen zu sein.<sup>353</sup> Sein Aufenthalt in Rom hätte dann u. a. der Verständigung mit Papst Anastasius über die Agenda gedient, an der er seine anschließende Reise über den Balkan orientierte: «Nicetas' presence in Italy and his subsequent movements do not appear to have been solely due to a desire to participate in the feast of St. Felix of Nola, Paulinus' patron. His journey back to his seat and his activities in Illyricum throw light on attempts of the church of Rome to extend its jurisdiction within the eastern provinces of the empire.»<sup>354</sup> Dass Nicetas in Rom ein hochangesehener Gast war, betont Paulinus in einem Brief an Sulpicius Severus, wo er ihn *Romanis merito admirandus* nennt.<sup>355</sup> Wenn Nicetas auf kirchenpolitischer Mission unterwegs war, weshalb machte er sich dann die Mühe, Paulinus in Nola zu besuchen? Es gibt keinen Hinweis darauf, dass die beiden schon zuvor in Kontakt gestanden hatten. Könnte es sein, dass Papst Anastasius, der Paulinus erwiesenermassen wohlgesonnen war,

<sup>351</sup> Es ist schwierig festzustellen, wie prominent Nicetas zu Lebzeiten war. Abgesehen von der ausführlichen Erwähnung bei Paulinus taucht im 5. Jh. sein Name nur noch in zwei Briefen von Innocentius I. (*Ep.* 16 und *Ep.* 17) und bei Gennadius von Marseille auf, der ihn als Verfasser von sechs Büchern nennt (*De vir. ill.* 22). Im 6. Jh. empfiehlt Cassiodor Nicetas' *De fide (unicae maiestatis?)* zur Lektüre (*Inst.* 1,16,3); im 9. Jh. schliesslich wird er neben so berühmten Zeitgenossen wie Augustinus und Hieronymus zu den *doctores sanctae dei ecclesiae* gerechnet. Ob diese Nennungen sich alle auf dieselbe Person und darüber hinaus auf den Bischof beziehen, der Paulinus besuchte, kann nicht zweifelsfrei geklärt werden. Vgl. die Zusammenstellung der Testimonia bei Kirstein (2000) 30–35 und – unkritisch und daher umfangreicher – Soroceanu (2013) 30–42. Nicetas findet auch in späteren Jahrhunderten noch Erwähnung. Zu Nicetas' biographischen Spuren und den damit verbundenen Schwierigkeiten ausführlich Kirstein (2000) 35–42.

<sup>352</sup> Sivan (1995) 87.

<sup>353</sup> Für einen umfassenden Überblick über die politischen und ekklesiastischen Veränderungen, denen die Balkanprovinzen in der zweiten Hälfte des 4. Jh. unterworfen waren, s. Soroceanu (2013) 69–95.

<sup>354</sup> Sivan (1995) 79.

<sup>355</sup> Paul. Nol. *Ep.* 29,14, für die Übersetzung s. Anm. 94 dieses Kapitels.

ihm diesen Abstecher auf seiner Reise an die Ostküste Italiens empfohlen hatte?<sup>356</sup> Wenn ja, so war die Freundschaftsvermittlung auf jeden Fall eine glückliche. Der Umstand, dass das Natalicium des Jahres 400 keine Erwähnung des illustren Gastes enthält, lässt darauf schliessen, dass Nicetas entweder in Nola auftauchte, ohne sich anzukündigen, und so Paulinus keine Zeit mehr blieb, den hohen Gast in das Gedicht zu integrieren, oder aber, dass Paulinus Nicetas schlicht noch nicht kannte und daher nicht ermessen konnte, wie viel ihm später die Bekanntschaft mit dem Bischof bedeuten würde.<sup>357</sup>

Während das C. 27 uns eigentlich nichts über Nicetas als Person des öffentlichen Interessens erzählt, sondern auf die private Beziehung des Dichters zu ihm fokussiert, erfahren wir mehr aus dem C. 17, das sich in Struktur und Thema am klassischen Propemptikon orientiert.<sup>358</sup> Erst hier erwähnt Paulinus, dass sich der Bischofssitz des Nicetas in Dakien befindet (*ibis Arctos procul usque Dacos*<sup>359</sup>), und gleich darauf folgen verschiedene Stationen, die der Bischof besuchen wird: Thessaloniki, Philippi, Tomi, Scupi.<sup>360</sup> Robert Kirstein hält die vv. 193–196, in denen ausser Thessaloniki alle diese Reiseziele erwähnt werden, für eine spätere Interpolation,<sup>361</sup> für mich sind seine Argumente jedoch nicht zwingend. V.a. der Einwand, dass Nicetas, um nach Tomi zu gelangen, einen «enormen Umweg»<sup>362</sup> auf sich hätte nehmen müssen, was Paulinus' Behauptung, der Bischof sei in Eile,<sup>363</sup> widerspreche, geht meiner Meinung nach nicht auf: Wenn Nicetas tatsächlich auf kirchenpolitischer Mission war, so konnte es nicht darum gehen, so schnell wie möglich nach Remesiana zurückzukehren, sondern so rasch wie möglich seine Reise zu beginnen – mochte sie ihn auch bis ans Schwarze Meer führen. Ein anders gelagertes Argument führt Alina Soroceanu gegen das allzu

<sup>356</sup> Für die gute Beziehung, die Paulinus zu Anastasius (ganz im Gegensatz zu dessen Vorgänger Siricius) pflegte, s. Kap. 4, Anm. 121. Vgl. dazu auch Soroceanu (2013) 131.

<sup>357</sup> Es wäre nicht die erste Fehleinschätzung einer neuen Bekanntschaft gewesen: Auch Victricius von Rouen hatte er bei ihrem ersten (und einzigen?) Treffen in Vienne unterschätzt, worüber er sich in der *Ep.* 18,9 ärgert; vgl. Kapitel 2.3.2.

<sup>358</sup> Für eine detaillierte Besprechung der Struktur des C. 17 und seiner Beziehung zum klassischen Propemptikon s. Kirstein (2000) 56–85 und Kapitel 4.2.3.

<sup>359</sup> «Bis zu den Dakern ganz im Norden wirst du gehen.» Paul. Nol. C. 17,17.

<sup>360</sup> Paul. Nol. C. 17,18–20.193–196.

<sup>361</sup> Kirstein (2000) 25f.

<sup>362</sup> Kirstein (2000) 187.

<sup>363</sup> *iamne abis et nos properans relinquis*. Paul. Nol. C. 17,1; für die Übersetzung s. Kapitel 4, Anm. 357. *ergo Dux idem modo prosequatur / te via qua nunc properas revertens / ire, Niceta, patrioque reddat / limine tutum*. – «So soll dir derselbe Anführer auf dem Weg vorangehen, auf dem du nun zurückeilst, Nicetas, und dich sicher der Heimat zurückgeben.» Ibid. 185–188. Für mich sind diese Verse kein hinreichender Beleg dafür, dass sich Nicetas dermassen in Eile befunden habe. Dass der geliebte Freund einen zu bald und zu eilig verlässt, ist ein Topos des Propemptikon; vgl. Kapitel 4.2.3. Auch Aline Soroceanu (2013) 141 hat die Beschreibung der sich nach ihrem Bischof verzehrenden Gemeindemitglieder in Dakien (vv. 59–64) zu wörtlich verstanden, wenn sie von ihnen auf eine «übereilte Abreise des Bischofs» schliesst.

weit östlich liegende Tomi an, nämlich die bischöfliche Pflicht, bei der Aufnahme der Katechumenen in den Status der *competentes* zu Beginn der Fastenzeit anwesend zu sein. Da die Fastenzeit im Jahr 400 am 20. Februar begann, habe sich Nicetas, den wir ja Mitte Januar in Nola vermuten, den Umweg über Tomi nicht erlauben können, wollte er Remesiana rechtzeitig erreichen.<sup>364</sup> Dann hätte er jedoch auch nicht über Thessaloniki reisen dürfen, denn nur schon die direkte Strecke von Dyrrhachium nach Remesiana hätte ihn ca. 20 Tage gekostet.<sup>365</sup> Liest man den Text der *Constitutiones apostolicae*, auf die sich Soroceanu bezieht, jedoch aufmerksam, so findet man, dass die *competentes in spe* sich beim Bischof oder beim Priester melden müssen.<sup>366</sup> Wenn die Anwesenheit des Bischofs also nicht zwingend nötig war, fällt auch dieses Argument gegen die obengenannten Stationen weg.

Und sogar wenn Nicetas als pflichtbewusster Bischof versuchte, zu Beginn der Fastenzeit zu Hause zu sein, schliesst das eine Reise, die ihn bis Tomi führte, keineswegs aus. Paulinus nennt schon die Stationen bis Thessaloniki nicht in ihrer geographischen Reihenfolge.<sup>367</sup> Es ist gut denkbar, dass Nicetas erst nach Remesiana zurückkehrte, um für seine *competentes* da zu sein, und nach Ostern zu einer weiteren Reise aufbrach. Wer sich die betroffenen Verse genauer ansieht, kann zwei Blicke in die Zukunft erkennen, die keine Gleichzeitigkeit suggerieren: Das erste Ereignis, das Paulinus vorwegnimmt, ist Nicetas' Rückreise zu seinem Bischofssitz. Dieser Blick in die Zukunft sieht Nicetas, wie er von Italiens Ostküste aus mit dem Schiff in Richtung Heimat aufbricht; beschrieben wird der Seeweg und anschliessend der mühsame Landweg nach Remesiana, namentlich erwähnt von den Zwischenstationen werden mögliche Abfahrtschäfen (Otranto und Lecce<sup>368</sup>), die beiden Provinzen Epirus vetus und Epirus nova und Thessaloniki.<sup>369</sup> Letztere irritiert: Nehmen wir den Text ernst, so hat Nicetas nicht den direkten Weg von Dyrrhachium über Land nach Remesiana genommen, sondern den Seeweg um die Peloponnes herum nach Thessaloniki gewählt, um von da aus heimzukehren. *ibis Epiro gemina videndus* hiesse dann, dass Nicetas bloss an der epireischen Küste entlang in Richtung Süden gesegelt ist, um die Peloponnes zu umrunden und durch die Ägäis nach Thessaloniki zu gelangen.

Für diesen Umweg brauchte er einen guten Grund. Der Bischofssitz von Thessaloniki hatte in der zweiten Hälfte des 4. Jh. stetig an Bedeutung gewonnen: 380 liess sich Theodosius dort taufen; um 386 entschied Papst Siricius, dass alle Bischofsernennungen im Illyricum von Thessaloniki bewilligt werden mussten.<sup>370</sup>

<sup>364</sup> Soroceanu (2013) 141f.

<sup>365</sup> Soroceanu (2013) 142f. rechnet mit 30 Reisetagen von Nola bis Remesiana.

<sup>366</sup> *Const. apost.* 8,32; vgl. Soroceanu (2013) 141f.

<sup>367</sup> Paul. Nol. C. 17,17–27.

<sup>368</sup> Hydruntum und Lupiae; s. Paul. Nol. C. 17,85.

<sup>369</sup> Paul. Nol. C. 17,17–20. Für die *Epirus gemina* vgl. Kirstein (2000) 110.

<sup>370</sup> *etiam dudum, frater charissime, per Candidianum episcopum, qui nos praecessit ad Dominum, huiusmodi litteras dederamus, ut nulla licentia esset sine consensu tuo in Illyrico episcopos ordinare praesumere.* – «Schon vor langem, liebster Bruder, hatte ich durch den Bischof

Die Einrichtung eines Vikariats der Römischen Kirche wird bezüglich seiner Entstehungszeit und seiner Bedeutung kontrovers diskutiert, unbestritten ist jedoch die Rolle, die Thessaloniki wohl bereits seit den 80er Jahren des 4. Jh. für die rivalisierenden Kirchen von Rom und Konstantinopel spielte: Während das Illyricum politisch der Administration des Ostriches unterstand, waren die Päpste bemüht, in Thessaloniki eine Art Aussenposten für die Interessen der westlichen Kirche zu sichern, und bestätigten zu diesem Zweck immer wieder die Obermetropolitangewalt des Bischofssitzes.<sup>371</sup> Es ist also gut vorstellbar, dass Nicetas aus Rom einigermaßen dringende Nachrichten für Bischof Anysius mitbrachte und daher den Umweg über Thessaloniki auf sich nahm.

Die Struktur der vv. 189–196 legt nahe, dass Nicetas' erste Reise von Italien nach Hause und erst eine zweite zu weiteren Städten des Illyricums führte. Nach der Seereise (und seiner Ankunft in Thessaloniki) liegt ein mühsamer Landweg vor Nicetas, der ihn nach Remesiana bringt, wo er als Bischof amtiert:

*sed freto emenso superest viarum / rursus in terra labor ut veharis / usque felices quibus  
es sacerdos / praestitus oras.*<sup>372</sup>

Zwar schliessen die folgenden Verse, die von Nicetas' Reise durch das Illyricum berichten, unmittelbar an, trotzdem steht für mich fest: Nicetas ist nach Hause gekommen, ehe er erneut aufbricht. Der zweite Blick in die Zukunft begleitet Nicetas auf einer längeren Reise, die ihn bis ans Schwarze Meer führt:

*tu Philippeos Macetum per agros, / per Tomitanam gradieris urbem, / ibis et Scupos patriae  
propinquos / Dardanus hospes.*<sup>373</sup>

Walsh sieht in in diesen Städten keine realen geographischen Angaben, sondern bloss Anspielungen auf Orte, die Paulinus' Leserinnen und Lesern aus ihrer historischen oder literarischen Lektüre bekannt sind.<sup>374</sup> Tatsächlich waren jedoch alle drei Städte Bischofssitze: Philippi – obwohl erste christliche Gemeindegründung in Griechenland und Adressatin eines Paulusbriefes – war zwar viel weniger einflussreich als das benachbarte Thessaloniki. Dennoch fungierte der philippische

Candidianus, der unterdessen gestorben ist, einen solchen Brief geschickt, [in dem stand,] dass ohne deine Zustimmung in Illyrien keine Bischöfe geweiht werden dürfen.» Siric. *Ep. 4* = PL 13,1148C–1149A (an Anysius, Bischof von Thessaloniki).

<sup>371</sup> Kötter (2012) passim; Sivan (1995) 86.

<sup>372</sup> «Doch nachdem du das Meer durchmessen hast, bleibt dir noch der mühevollen Weg, der wiederum über Land führt, bis du zu dem glücklichen Gebiet kommst, dem du als Priester vorstehst.» Paul. Nol. C. 17,189–192.

<sup>373</sup> «Du wirst über Philippi in Makedonien, über die Stadt Tomi reisen; als dardanischer Gast wirst du nach Scupi kommen, das deiner Heimat benachbart ist.» Paul. Nol. C. 17,193–196.

<sup>374</sup> «But the names are hardly more than vague pointers; they have historical and literary associations for Paulinus' readers (Tomi was the place of Ovid's exile) rather than topographical precision.» Walsh (1975) 374.

Bischof Flavianus unter den Adressaten mehrerer Briefe des Papstes Innocentius I. und tat sich an der Synode von Ephesos (431) als Gegner des später verbannten Patriarchen Nestor von Konstantinopel hervor.<sup>375</sup> Der Bischof von Tomi stand schon seit dem 4. Jh. der Provinz Scythia vor.<sup>376</sup> Spätestens 431 war Tomi ein autokephaler Bischofssitz und unterstand direkt dem Patriarchen von Konstantinopel.<sup>377</sup> Gottfried Schramm vermutet in Theotimus, dem Bischof von Tomi, der sich 400 in Rom (?) als laute Stimme im Origenesstreit hervortat,<sup>378</sup> sich als Autor erbaulicher Schriften betätigte und die aus dem Norden einfallenden Hunnen besänftigt haben soll, einen Freund des Nicetas und spricht von einem «Mann verwandten Schlages».<sup>379</sup> Über Scupi (Skupoi) als Bischofssitz ist sehr wenig bekannt; da diese Stadt aber im Gegensatz zu Tomi und Philippo keine besondere literarische Berühmtheit aufweist, ist von ihr am wenigsten anzunehmen, sie sei eine spätere Hinzufügung. Im Prädikativum *Dardanus hospes* – etwa zu übersetzen als «Gast aus Troja» – sieht Walsh einen Hinweis auf einen möglichen Zwischenhalt in der Gegend von Troja.<sup>380</sup> In Frage käme vielleicht Kallipolis (heute Gallipoli), das ein Suffraganbistum von Herakleia war und dessen erster bekannter Bischof ebenfalls am Konzil von Ephesos teilnahm. Geradeso gut könnte es sich dabei auch um eine Anspielung auf die weite Reise des Nicetas handeln, der wie Aeneas in der halben Welt herumkommt. Eine reizvolle Erklärung des Epithetons ergäbe sich auch aus der Engführung der Cc. 17 und 27: Wie wir im Kapitel 2.2.1 gesehen haben, evoziert Paulinus bei seiner virtuellen Führung durch Nola Aeneas' Besuch bei Euander, wobei Paulinus als der mythische König und Nicetas als Aeneas – eben als *Dardanus hospes* – auftritt.<sup>381</sup> Abschliessend sehe ich mit Hagith Sivan keinen Grund, die betroffenen Verse wegzuerklären: «Paulinus' description of Nicetas' journey is too literal and matter of fact to have been a mere figment of his imagination. [...] Neither the geographical names in Paulinus' Propempticon, nor the order of visits, therefore, need to be suspect, and it can be safely assumed that Nicetas' Italian host recorded the projected journey as it was undertaken.»<sup>382</sup>

Was aber war der Grund für Nicetas' weite Reise? Sigrid Mratschek findet ihn in der politischen Situation der östlichen Provinzen: «Die Präsenz des dakischen

<sup>375</sup> Mansi (1759) Bd. 3, 1048 und 1058–1063; vgl. Verhoef (2005) 581. Obwohl diese Favorisierung des philippischen Bischofs durch die Westkirche erst später greifbar wird, ist es gut möglich, dass sich diese Tendenzen schon drei Jahrzehnte früher anbahnten.

<sup>376</sup> Chrysos (1969) 272. Sozomenos schreibt über die Provinz Scythia: τοῦτο δὲ τὸ ἔθνος πολλὰ μὲν ἔχει καὶ πόλεις καὶ κώμας καὶ φρούρια, μητρόπολις δὲ ἐστὶ Τόμις, πόλις μεγάλη καὶ εὐδαίμων. – «Dieses Volk hat viele Städte, Dörfer und befestigte Orte. Sein Hauptort ist Tomi, eine grosse und reiche Stadt.» Soz. 6,21,3.

<sup>377</sup> Chrysos (1969) 264.

<sup>378</sup> Socr. scholast. 6,12.

<sup>379</sup> Schramm (1994) 99.

<sup>380</sup> Walsh (1975) 374.

<sup>381</sup> Vgl. Kapitel 2.2.1.

<sup>382</sup> Sivan (1995) 79f.

Bischofs war in seiner Heimatdiözese nötig, weil sich die Situation auf dem Balkan zugespitzt hatte, nachdem die Subsidien, die die Goten in Illyricum unter Kontrolle gehalten hatten, eingestellt worden waren; und nur wenige Monate, bevor Nicetas in Otranto Segel setzte, hatte eine römische Armee durch den Aufstand des Trigibald und Gainas in Kleinasien eine schlimme Niederlage erlitten, sodass Übergriffe nach Thrakien zu befürchten waren.»<sup>383</sup> Möglicherweise spielt Paulinus auf diese innenpolitischen Wirren an, wenn er schreibt:

*o quibus iam tunc resonabit illa / gaudiis tellus, ubi tu **rigentes** / edoces Christo **fera colla**  
miti / **subdere gentes!***<sup>384</sup>

Nicetas ist unterwegs, um widerborstige Völker zu lehren, sich Christus unterzuordnen, und ihre Starrköpfigkeit durch himmlisches Feuer zu lösen:

*quaque Rhiphaeis Boreas in oris / alligat densis fluvios pruinis, / hic gelu mentes rigidas  
superno / igne resolvis [...].*<sup>385</sup>

Vier Volksstämme nennt Paulinus konkret: die Bessen, die Skythen, die Goten und die Daker.<sup>386</sup> Robert Kirstein misstraut auch der Echtheit dieser Strophen, wobei er einerseits mit dem zäsurlosen v. 210 argumentiert, andererseits stilistische und inhaltliche Argumente vorbringt, hält den Bessenexkurs der vv. 213–216 dagegen für echt.<sup>387</sup> Es ist gut möglich, dass Nicetas um das Jahr 400 in die Christianisierung der Bessen involviert war; Hieronymus erwähnt die erfolgreiche Missonierung dieses Volkes in einem seiner Briefe.<sup>388</sup> Die Skythen wiederum stehen gemeinhin nicht für ein konkretes Volk, sondern für barbarische Bewohner nordöstlicher Re-

<sup>383</sup> Mratschek (2002) 544.

<sup>384</sup> «Mit welcher Freude wird dann jenes Land widerhallen, wo du die starrköpfigen Völker lehrst, dem sanften Christus die wilden Nacken zu beugen.» Paul. Nol. C. 17,197–200.

<sup>385</sup> «Wo der Boreas im rhiphäischen Gebiet mit dichtem Eis die Flüsse hemmt, löst du die von der Kälte starren Gemüter mit himmlischem Feuer.» Paul. Nol. C. 17,201–204. Für literarische Vorbilder all dieser Verse s. Kirstein (2000) ad loc.

<sup>386</sup> *nam simul terris animisque duri / et sua Bessi nive duriores / nunc oves facti duce te gregantur / pacis in aulam.* – «Denn hart durch das Land und in Bezug auf ihre Gesinnung und noch härter als ihr Schnee lassen sich die Bessen, zu Schafen geworden, nun unter deiner Führung im Palast des Friedens versammeln.» Paul. Nol. C. 17,205–208. *ad tuos fatus Scythia mitigatur / et sui discors fera te magistro / pectora ponit, / et Getae currunt et uterque Dacus, / qui colit terrae medio vel ille / divitis multo bove pilleatus / accola ripae.* – «Von deiner Rede lassen sich die Skythen besänftigen und geben, uneins mit sich selbst, unter deiner Anleitung ihre wilde Gesinnung auf. Auch die Geten und beide Dakerstämme laufen [herbei]; sie siedeln mitten im Land und leben, mit Filzkappen angetan, an Flussufern, wo viele Rinder weiden.» Ibid. 246–252. Mit *uterque Dacus* nimmt Paulinus auf die beiden Provinzen *Dacia mediterranea* und *Dacia ripensis* Bezug.

<sup>387</sup> Kirstein (2000) 193–196.

<sup>388</sup> *Bessorum feritas et pellitorum turba populorum, qui mortuorum quondam inferiis homines immolabant, stridorem suum in dulce crucis fregerunt melos.* – «Die wilden Bessen und die Menge der fellbekleideten Völker, die einst den Totengöttern Menschen opferten, haben

gionen<sup>389</sup>, hier sind aber vielleicht schlicht die Bewohner der Provinz Scythia gemeint, denen in kirchlichen Belangen der Bischof von Tomi vorstand. Die Goten schliesslich wurden um die Jahrhundertwende erneut zum Problem für das Römische Reich; die Streichung der Subsidien gipfelte schliesslich in Alarichs Einfall in Oberitalien.<sup>390</sup> Dass Paulinus' Beschreibung dieser Völker nur so strotzt vor Barbaren-Topoi – sie waren *latrones, a bello indomiti* und pflegten den *mos ferarum*<sup>391</sup>, spricht nicht gegen die Echtheit ihrer Kernaussage: Nicetas ist unterwegs, um die noch nicht zum Christentum bekehrte Bevölkerung des Illyricums zu missionieren. Dies tat er wohl weniger, indem er sie persönlich belehrte – obwohl Paulinus ein romantisches Bild des durch unwegsames Bergland streifenden Bischofs zeichnet<sup>392</sup> – als dadurch, dass er die für die noch nicht durchgehend christianisierten Regionen zuständigen Bischöfe traf und sie zur Mission motivierte. Doch wie hängt Nicetas' Missionseifer mit der in Rom gefassten diplomatischen Mission zusammen? Paulinus erklärt es in einer einzigen Strophe:

*orbis in muta regione per te / barbari discunt resonare Christum / corde Romano placidamque casti / vivere pacem.*<sup>393</sup>

Offenbar erwartet er von zum Christentum bekehrten Menschen automatisch auch die Hinwendung zu römischen Sitten und – vor allem – die Unterordnung unter römische Herrschaft. Hagith Sivan sieht in Nicetas' Tätigkeit sogar den parallel zu militärischer und politisch-diplomatischer Intervention geführten Versuch, die Ostregionen dauerhaft zu befrieden: «The ‚father of the north‘, as Paulinus calls his friend, apparently achieved through his missionary zeal what Stilicho had failed to obtain previously by force of arms.»<sup>394</sup>

ihr Belfern zu einer süssen Melodie [zu Ehren] des Kreuzes gemässigt.» Hier. *Ep.* 60,4,2. Für die Christianisierung der Bessen s. Schramm (1994) passim.

<sup>389</sup> Zum Beispiel bei Paulus: *tibi non est gentilis et Iudaeus. circumcisio et praeputium, barbarus et Scythia, servus et liber, sed omnia et in omnibus Christus.* – «Da ist nicht mehr Grieche oder Jude, Beschnittener oder Unbeschnittener, Nichtgrieche, Skythe, Sklave, Freier, sondern alles und in allen Christus.» Kol. 3,11.

<sup>390</sup> Für die verworrenen Ereignisse, die zu Alarichs Entscheidung führten, die diplomatischen Kontakte zu Konstantinopel abzubrechen und aus dem Illyricum nach Italien zu ziehen, s. Heather (1991) 204–213.

<sup>391</sup> Paul. *Nol. C.* 17,210.219.225.

<sup>392</sup> *avios saltus, iuga vasta lustras, / dum viam quaeris, sterilemque silvam / mentis incultae superans in agros / vertis opimos.* – «Du besuchst abgelegene Schluchten, lange Gebirgszüge, während du dir einen Weg suchst; die fruchtlosen Wälder eines unkultivierten Geistes verwandelst du in fette Äcker.» Paul. *Nol. C.* 17,241–244.

<sup>393</sup> «Durch dich lernen die Barbaren dieses stummen Landstrichs, Christus mit römischem Herzen zu besingen und anständig in ruhigem Frieden zu leben.» Paul. *Nol. C.* 17,261–264.

<sup>394</sup> Sivan (1995) 87. Für Nicetas' Rolle als Bischof und Missionar in seiner eigenen Diözese s. Schramm (1994) 48–58.

Zusammenfassend können wir feststellen, dass Paulinus Nicetas von Remesiana in den Cc. 17 und 27 als den idealen Bischof darstellt, der nicht nur die Anforderungen eines asketischen Lebensstils erfüllt, sondern auch auf der Bühne der Reichspolitik eine Rolle spielt.<sup>395</sup> Von einem Mann dieses Formates nicht nur einmal, sondern wiederholt besucht zu werden, hob Nola unter die Pilgerzentren ersten Ranges.

Paulinus nennt «seinen» Nicetas *parens*, den er mehr als alle anderen liebe und der ihn zu moralischen Höchstleistungen ansporne.<sup>396</sup> Die beiden Männer scheint eine aufrichtige Freundschaft verbunden zu haben; falls Nicetas tatsächlich mehrere Monate in Nola zubrachte, wäre das nachvollziehbar, obwohl sie sonst – soweit wir wissen – nichts verband. Doch Nicetas war für Paulinus auch abgesehen von einer freundschaftlichen Beziehung wichtig:

[...] *quia Nicetes, domini puer atque sacerdos, / longinqua tellure mihi modo missus ad istum / ecce diem venit [...].*<sup>397</sup>

Auch wenn Nicetas auf seiner Reise nicht bloss Nola besuchte, konnte sich Paulinus dennoch brüsten, dass sein Pilgerzentrum Besucher aus so fernen Orten (*longinqua tellure*) wie der Präfektur Illyricum anlockte. Nicetas ist damit der einzige uns bekannte Besucher Nolas aus dem Ostreich und für Paulinus' Werbestrategie besonders wertvoll.

Einen ganz anderen Typus von Testimonial stellt Melania die Ältere dar, «une grande figure de l'*intelligentsia* chrétienne»,<sup>398</sup> die im Jahr 400 zwar nicht zum Fest kommt, der Paulinus aber dennoch einen langen Abschnitt in einem seiner Briefe an Sulpicius Severus widmet, den er zu einer eigentlichen *laus Melaniae* ausbaut. Tatsächlich nimmt der Bericht über die Hälfte des Briefes ein, und Paulinus sieht sich gezwungen, seine Länge mit der herausragenden Persönlichkeit Melanias zu rechtfertigen.<sup>399</sup> Mit einer eingängigen Metapher fordert er Sulpicius auf, den

<sup>395</sup> Claudia Rapp (2005) passim hat für die Spätantike drei Arten von Autorität eines Bischofs herausgearbeitet: «pragmatic», «spiritual» und «ascetic authority». In Paulinus' Porträt des Nicetas lässt sich die pragmatische (Kirchenpolitik/Mission) und die asketische (Sieger über seinen Körper) erkennen.

<sup>396</sup> *video praesenti lumine coram / Niceten ridere mihi, visoque parente / cuius prae cunctis amor in me regnat, et ipse / Nicetes fio.* – «Mit eigenen Augen sehe ich, wie Nicetas mir zulächelt; wenn ich diesen meinen Vater sehe, den ich vor allen anderen liebe, werde ich selbst zum Nicetas [i. e. zu einem Sieger].» Paul. Nol. C. 27,179–182.

<sup>397</sup> «[...] weil Nicetas, Sklave und Priester des Herrn, eben aus einem weitentfernten Land zu mir geschickt, an diesem Tag gekommen ist.» Paul. Nol. C. 17,231–233. Paulinus gebraucht sowohl die griechische Form *Nicetes* (Νικήτης) als auch die latinisierte *Niceta*.

<sup>398</sup> Dolveck (2015) 7f.

<sup>399</sup> *vetat fastidii intolerabilis metus voluminibus adhuc addere; sed personae dignitas, immo dei gratia postulare videtur, ut commemorationem tantae animae praegressus non raptim omittam.* – «Die Angst, dir auf die Nerven zu fallen, verbietet es, noch mehr zu schreiben; doch die Würde der Person, ja die Gnade des Herrn scheint zu verlangen, dass ich eine solche Seele nicht unerwähnt lasse oder hastig übergehe.» Paul. Nol. Ep. 29,6.



anregenden Einblick in das Leben dieser beeindruckenden Frau zu genießen, wie Seereisende ihre Fahrt verlangsamten, wenn sie an einer sehenswerten Küste vorbeifahren.<sup>400</sup> Mit dieser Minibiographie hofft Paulinus ausserdem, Sulpicius eine Art Gegengeschenk für dessen Martinsvita zu machen:

*ita sermonis mei cursum detorqueam, quo etiam **inlustri illi materia et eloquentia libro tuo vicem aliquam videar reddere** [...].*<sup>401</sup>

Melania wurde – ähnlich wie Paulinus – in erster Linie durch ihren Entscheid zur Askese bekannt: Sie stammte aus dem römischen Hochadel, gehörte zu einer der reichsten Familien ihrer Zeit<sup>402</sup> und wanderte in den 70er Jahren des 4. Jh. nach Jerusalem aus, wo sie zusammen mit Rufinus von Aquileia auf dem Ölberg zwei Klöster gründete, eines für Frauen und eines für Männer. Im Gegensatz zu Nicetas' Porträt, das sich auf seine kirchenpolitische Autorität konzentriert, betont Paulinus bei Melania ihre asketische Gesinnung, indem er auf zwei Aspekte der Askese fokussiert: Auf den von ihm oft erwähnten *contemptus mundi*, der Vermögensverzicht, Ehelosigkeit und Rückzug aus dem (säkularen) öffentlichen Leben beinhaltet, und den Habitus, der sich in schäbiger Kleidung, vernachlässigtem Äussern und wenig Besitz zeigt. Als einen dritten Fokus wählt Paulinus Melanias Einsatz für die unter Kaiser Valens verfolgte Orthodoxen.

Getreu seiner Absicht, sich bei Sulpicius Severus für dessen Martinsvita zu revanchieren, misst er Melania an Martins Vorbild:

*[...] si feminam inferiorem sexu virtutibus Martini Christo militantem prosequar, quae consulis avis nobilis nobiliorem se contemptu corporeae nobilitatis dedit.*<sup>403</sup>

Zwar ist Melania als Frau dem Mann Martin naturgemäss unterlegen, aber sie kompensiert dieses Manko durch ebenbürtige Tugend. Ihr beeindruckender Stamm- baum – Antonius Marcellinus, ihr Grossvater väterlicherseits, war Konsul des Jahres 341 – ermöglicht es ihr, ihre Geringachtung des weltlichen Adels desto kras-

<sup>400</sup> *velut navigantes si aliquem in litore locum spectabilem videant, non praetervehuntur, sed contractis paululum velis aut remigio pendente pascunt oculos intuendi mora [...].* – «Wie Seereisende, wenn sie am Ufer einen sehenswerten Ort erspähen, nicht einfach daran vorbeifahren, sondern kurz die Segel raffen oder mit Rudern innehalten und es sich für einen Moment gönnen, ihre Augen daran zu weiden [...].» Paul. Nol. *Ep.* 29,6.

<sup>401</sup> «So will ich vom Lauf meiner Rede abweichen, damit ich deinem durch sein Thema und seinen Stil herausragenden Buch eine Erwiderung leiste.» Paul. Nol. *Ep.* 29,6.

<sup>402</sup> Wie reich Melanias Familie wirklich war, darüber gehen die Meinungen auseinander; für eine Übersicht s. Penn (2017) 245–259, vor allem S. 249–252.

<sup>403</sup> «[...] wenn ich von einer Frau erzähle, die von ihrem Geschlecht her den Tugenden des Martin unterlegen ist, aber dennoch für Christus Kriegsdienst leistet, die – vornehm wegen der Konsuln in ihrem Stamm- baum – sich noch vornehmer gab durch die Geringschätzung körperlicher Vornehmheit.» Paul. Nol. *Ep.* 29,6. Für die Steigerung *nobilior contemptu* vgl. Hieronymus' Beschreibung von Paula (*multo nobilior sanctitate*) in Hier. *Ep.* 108,1,1; vgl. Kapitel 4.1.3, Anm. 132.

ser unter Beweis zu stellen und sich so als in Gottes Sinne adlig zu erweisen. Paulinus spielt hier mit dem im 4./5. Jh. so beliebten und oft beschworenen Paradoxon, dass das, was in der Welt zählt, im Hinblick auf das ewige Heil nichts nützt, und umgekehrt. Durch ihre freiwillige Abkehr von dem ererbten Status stellt sie die Regeln, nach denen die Welt sich dreht, auf den Kopf.<sup>404</sup>

Paulinus wählt den typischen Einstieg für Lobreden und beginnt mit ihrer Abkunft, fühlt sich aber zu einer Rechtfertigung dieses allzu klassischen rhetorischen Schemas genötigt: Auch Lukas, der Evangelist, habe bei Johannes dem Täufer mit seiner Abstammung begonnen.<sup>405</sup> Mit seiner Begeisterung über die hohe Abkunft Melanias, vor deren Hintergrund ihre Entscheidung zur Askese noch heller leuchtet, ist Paulinus nicht allein. Gillian Cloke beobachtet: «It was a minor obsession with the Fathers of the church just how well-born some of their most devout female adherents were. They trumpet their lineages with all the satisfaction of those who have three centuries of taunts that their flocks were ‘slaves, criminals and greeklings’ to avenge.»<sup>406</sup> In unserem Fall kommt hinzu, dass Paulinus entfernt mit Melania verwandt war und das Lob ihrer Familie auch ihm zugutekam.<sup>407</sup> Seinem Erstaunen, dass eine Frau zu solch bewunderswertem Verhalten fähig ist, verleiht Paulinus an mehreren Stellen Ausdruck: *et quam tandem feminam, si feminam dici licet tam viriliter Christianam!*<sup>408</sup>

<sup>404</sup> [...] *quia perspicuum sit id quoque ad operis sui gloriam dominum contulisse, quo magis confunderetur iste mundus, qui talibus titulis gloriatur, ut quo vanitas hominum ad contemptum dei utitur, ista potius ad contemptum mundi uteretur.* – «[...] weil der Herr ja offensichtlich auch das zum Ruhm seines Wirkens beigetragen hat – wodurch die Welt noch mehr verwirrt wurde, die sich ja solcher Titel rühmt – dass nämlich das, wessen sich die Eitelkeit der Menschen bedient, um Gott zu verachten, Melania viel eher zur Verachtung der Welt einsetzte.» Paul. Nol. Ep. 29,7.

<sup>405</sup> *sed hunc ordinem non a rhetoricis institutis magis quam de evangelicis exemplis usurpari doctissimus Lucas mihi testis est.* – «Dass ich diese Reihenfolge nicht von den Schulrhetoren, sondern aus den Evangelien übernehme, bezeugt der hochgelehrte Lukas.» Paul. Nol. Ep. 29,7; vgl. Lk. 1,5. Vgl. zu dieser Thematik Paul. Nol. C. 6, ein Lobgedicht auf Johannes den Täufer, das ebenfalls diesem Schema folgt. Für die umstrittene Zuordnung des C. 6 s. Kapitel 1.3. Michael Roberts (2010) 55f. schreibt zu Paulinus' Rechtfertigung: «Paulinus' concern to justify himself perhaps owes something to the fact that the distinction of Melania's ancestors was worldly in nature; she was of consular descent. But the passage provides evidence, if evidence is needed, that rhetorical categories of thought were second nature to him, as well as demonstrating a readiness to understand Christian, in this case biblical, literature according to such categories.»

<sup>406</sup> Cloke (1995) 111.

<sup>407</sup> Paulinus erwähnt ihre Verwandtschaft nur nebenbei, als er erklärt, weshalb er eine Tunika, die ihm Melania mitgebracht hat, an Severus weiterschickt: *unde te dignior visa est [sc. tunica], cuius fides illi [sc. Melaniae] magis quam noster sanguis propinquat.* – «Daher scheint die Tunika deiner würdiger zu sein, weil dich dein Glaube eher zu Melanias Verwandtem macht als mich meine Blutsverwandtschaft.» Paul. Nol. Ep. 29,5. Zu möglichen Implikationen dieses Geschenks vgl. Kapitel 4.1.5.

<sup>408</sup> «Und was für eine Frau! – Wenn man eine so männliche Christin überhaupt Frau nennen kann.» Paul. Nol. Ep. 29,6.

rufft er zu Beginn seines Porträts aus und nennt konsequenterweise in allen seinen Texten Melania stets mit der männlichen Form ihres Namens.<sup>409</sup>

Als Ausschlag für Melanias Konversion gibt Paulinus explizit den frühen Verlust ihres Mannes und zweier ihrer drei Kinder an. Ihr nunmehr einziger Sohn Publicola ist ihr weniger ein Trost, als dass er sie an die drei verlorenen Lieben erinnert.<sup>410</sup> Doch ebendiese private Tragödie ist es, die Melania zur Askese treibt, und Gott lässt diese Schicksalsschläge zu, damit Melania wahrhaft glücklich werden kann.<sup>411</sup> So lässt sie Publicola in Rom zurück und macht sich auf in Richtung Palästina, von wo sie erst ein Vierteljahrhundert später zurückkehren sollte. Was Paulinus unter Verweis auf Abraham und Hanna, Samuels Mutter, als einen dermassen radikalen Schritt darstellt, dass er kaltherzig, wenn nicht sogar unmenschlich anmutet, gestaltete sich wahrscheinlich nicht ganz so dramatisch. Kevin W. Wilkinson vermutet, dass Publicola bereits ein Teenager war, als seine Mutter nach Palästina aufbrach, und dass Melania vor ihrer Abreise eine Karriere für ihn in die Wege leitete, die dem Status ihrer Familie würdig war, und das mit Erfolg: Publicola wurde schliesslich *praetor urbanus* (um das Jahr 374).<sup>412</sup> Doch Paulinus legt grossen Wert darauf, Melania als

<sup>409</sup> Zum Beispiel (neben weiteren Belegen in anderen Briefen) im Abschnitt 5 ebendieses Briefes: *de sanctae et illustris in sanctis dei feminae Melani benedictione*. Auch Pall. *Hist. Laus.* 9,1 nennt Melania ἡ ἀνθρωπος τοῦ θεοῦ. Zwar kann ἀνθρωπος in der Bedeutung «weiblicher Mensch» mit femininem Artikel auftreten; dass Palladius jedoch ein typischerweise männliches Substantiv mit dem femininen Artikel kombiniert, statt z. B. ἡ γυνή («die Frau») zu wählen, ist ein starkes Signal. Zur «Männlichkeit» von Märtyrerinnen und Asketinnen liegen verschiedene Studien vor: Schroeder (2017), vor allem S. 51–55; Cobb (2008); Cloke (1995). Nach Paulinus sehen sich Männer von der Entschlusskraft dieser Frau in ihrer Trägheit blossgestellt: [...] *ut viros desides in infirmo sexu fortis argueret*. – «[...] damit sie die trägen Männer als starke Repräsentantin des schwachen Geschlechts anklagte.» Paul. Nol. *Ep.* 29,7.

<sup>410</sup> *unico tantum sibi parvulo ad memoriam potius quam ad compensationem affectuum derelicto*. – «Ein einziger Junge war ihr geliebt, der sie mehr an den Verlust ihrer Liebe erinnerte, als dass er ihn aufwog.» Paul. Nol. *Ep.* 29,8.

<sup>411</sup> *misera facta est, ut efficeretur beata*. – «Sie wurde unglücklich gemacht, damit sie glücklich werden konnte.» Paul. Nol. *Ep.* 29,8.

<sup>412</sup> Wilkinson (2012) 180–182. Für das Jahr seiner Prätur vgl. Jones/Martindale/Morris (1971) Bd. 1, 753. Die Familie Melanias konnte sich die finanziellen Herausforderungen, die dieses Amt in der Kaiserzeit vermehrt mit sich brachte, offensichtlich leisten. Dass Publicola seiner Mutter ihre Abwesenheit offenbar nicht nachtrug, äussert sich im Umstand, dass er sie und ihren asketischen Lebenswandel finanziell unterstützte, wie Palladius berichtet (τριακοστὸν μὲν γὰρ καὶ ἑβδομον ἔτος ξενιτεύσασα ἰδίοις ἀναλώμασιν ἐπήρκεσε καὶ ἐκκλησίαις καὶ μοναστηρίοις καὶ ξένοις καὶ φυλακαῖς, χορηγούντων αὐτῇ καὶ τῶν πρὸς γένος καὶ αὐτοῦ τοῦ υἱοῦ καὶ τῶν ἰδίων ἐπιτρόπων τὰ χρήματα. – «Im 37. Jahr, das sie in der Fremde lebte, unterstützte sie mit ihrem eigenen Geld Kirchen, Klöster, Fremde und Menschen, die im Gefängnis sassen; die Mittel dazu schickten ihr die Verwandten, ihr Sohn und ihre eigenen Vermögensverwalter.» Pall. *Hist. Laus.* 54,2), und obendrein seine eigene Tochter nach ihr benannte; zu den Implikationen, die diese Namenswahl für Melania d. J. mit sich brachte, s. Luckritz Marquis (2017), vor allem S. 37–45.

eine Frau darzustellen, die sich ihrer Mutterschaft gänzlich und ohne Reue entledigt, um sich kompromisslos einem asketischen Leben zu widmen, in dem kein Platz war für Kinder. Die Parallele zu Paulinus' eigener Biographie ist offensichtlich: Therasia und er verloren ihr erstes Kind, das in Spanien geboren worden war, nach wenigen Tagen. Kurze Zeit darauf siedelten sie nach Nola über.<sup>413</sup> Es ist unmöglich zu sagen, ob Paulinus mit dieser Deutung der chronologischen Abläufe Melanias tatsächliches Empfinden wiedergibt, das sie ihm vielleicht bei ihrem Besuch in Nola geschildert hat, oder ob es sich um eine Projektion seines eigenen Erlebens handelt. Therasia blieb zeitlebens an der Seite ihres Ehemannes, mit dem sie jedoch nur noch in «geschwisterlicher» Freundschaft verbunden war. An mehreren Stellen seiner Briefe bekundet Paulinus die Überzeugung, dass für Asketinnen und Asketen nur diese Form des Zusammenlebens denkbar sei. Kinder erübrigten sich dabei; in einem Brief an Crispinianus, einen sonst unbekanntem Freund seines Lieblingsboten Victor, spricht er sich jedoch deutlich nicht nur gegen die Ehe, sondern auch gegen Kinder aus.<sup>414</sup>

Wer wie Melania also schon Kinder hatte, wenn sie sich zur Askese entschloss, musste sich ihrer irgendwie entledigen, am einfachsten dadurch, dass sie sie in die Obhut der Familie oder sonstiger Pflegeeltern gab. Voller Bewunderung schildert Paulinus, wie Melania nach ihrer Abreise von Rom keinen Gedanken mehr an ihren Sohn verschwendete:

*nihil postea illi suae sollicitudinis dedit, diffidentiae peccatum iudicans, si quem Christo commiserat ipsa curasset.*<sup>415</sup>

Da sie ihn ja Gottes Fürsorge anvertraut hatte, habe sie es für eine Sünde gehalten, sich noch selbst um ihn zu kümmern. Während sich Hanna von Samuel trennte,

<sup>413</sup> Vgl. Kapitel 4, Anm. 54.

<sup>414</sup> Zu diesem Thema s. ausführlich Kapitel 4.1.5.

<sup>415</sup> «Danach verschwendete sie keine Sorge mehr an ihn, weil sie es für eine Sünde hielt, sich aus Misstrauen selbst um den zu kümmern, den sie Christus anvertraut hatte.» Paul. Nol. *Ep.* 29,9. Dass Melania entgegen Paulinus' Suggestion auch in Palästina Anteil an ihrer Familie in Rom nahm, zeigt sich darin, dass sie im Jahr 400 u. a. nach Rom zurückkehrte, weil sie von dem Entschluss zur Askese ihrer Enkelin gehört hatte und fürchtete, sie könne einer Irrlehre anheimfallen: μετὰ πολλοῦς οὖν χρόνους ἀκούσασα περὶ τῆς καταστάσεως τῆς ἐγγόνης, ὅτι ἔγῃμε καὶ προαιρεῖται ἀποτάξασθαι, φοβηθεῖσα μήποτε περιτραγῶσι κακοδιδασκαλίᾳ ἢ αἰρέσει ἢ κακοζωίᾳ. – «Als sie nach vielen Jahren über ihre Enkelin hörte, dass sie geheiratet und sich für die Askese entschieden habe, fürchtete sie, sie [i. e. Melania d. J. und ihr Ehemann Pinianus] könnten einer Irrlehre anheimfallen, einer Häresie oder einem verwerflichen Lebenswandel.» Pall. *Hist. Laus.* 54,3; zur Vermutung, es könne sich bei der κακοδιδασκαλία um den Einfluss der mit Hieronymus verbündeten Anti-Origenes-Fraktion gehandelt haben, s. Clark (1992) 24. Neben der Sorge um das Seelenheil ihrer Enkelin drängten Melania aber auch profanere Gründe: In Rom leitete sie die Auflösung ihres restlichen Vermögens in die Wege: καὶ πάντα αὐτῆς τὰ ὑπόλοιπα διαπωλήσασα καὶ τὰς τιμὰς λαβοῦσα ἦλθεν ἐπὶ τὰ Ἱερουσόλυμα. – «Sie verkaufte alles, was ihr übriggeblieben war, nahm den Erlös und ging zurück nach Jerusalem.» Pall. *Hist. Laus.* 54,6. Vgl. dazu auch Luckritz Marquis (2017) 43.

um sein Leben in Gottes Dienst zu stellen, trennte sich Melania von Publicola, um sich selbst Gott zu weihen.<sup>416</sup>

Noch eine weitere Episode aus vielen anderen erzählenswerten<sup>417</sup> wählt Paulinus aus, die repräsentativ für Melanias Leistungsausweis stehen soll: Unter Kaiser Valens, der dem arianischen Glauben zugeneigt war, kam es 373 in Ägypten zu Verfolgungen von Christen, die dem nizäischen Bekenntnis anhingen.<sup>418</sup> Melania, die just zu dieser Zeit auf ihrer Reise ins Heilige Land in Ägypten Zwischenstation machte, platzte offenbar mitten in diese Kontroverse und mischte sich sogleich ein. Sie half, Flüchtlinge zu verstecken und wurde deswegen vor die Behörden zitiert. Auf diese machte ihre Unerschrockenheit (abgesehen von der mächtigen Familie in ihrem Rücken) solchen Eindruck, dass sie sie wieder freiliessen. Doch Melania liess es nicht bei diesem Engagement bewenden, sondern sorgte während dreier Tage für die Verköstigung von 5000 verfolgten Mönchen.<sup>419</sup> Paulinus verzichtet auf weitere Details und bricht die Anekdote abrupt ab, um die gesamte Zeit, die Melania in Palästina verbrachte, zu überspringen und direkt bei ihrer Ankunft in Neapel über zwanzig Jahre später zu landen.

Weshalb wählte Paulinus gerade diese Episode in Melanias Leben aus, nicht die Klostergründungen auf dem Ölberg zusammen mit Rufinus von Aquileia oder Begebenheiten, die damit in Verbindung standen und viel repräsentativer waren für Melanias Leben? Ihr Widerstand gegen die Arianer streicht nicht nur Melanias beherztes und mutiges Einstehen für Verfolgte heraus, sondern vor allem ihre Orthodoxie. Um die Jahrhundertwende war die Zeit des grossen Misstrauens noch lange nicht vorbei: Die Arianer waren zwar offiziell unterlegen, doch neue Krisenherde taten sich im Rahmen der Origeneskontroverse auf, in die auch Melania und enge Freunde von ihr wie Rufinus und Evagrius Ponticus verwickelt waren. Paulinus, dem es in diesem Streit gelang, weitgehend seine Neutralität zu wahren, der aber auch keinen Hehl aus seiner freundschaftlichen Verbundenheit mit Melania und Rufinus machte, scheint hier einen Versuch zu unternehmen, die Aufmerksamkeit von Melanias Parteinahme für Origenes und ihrer engen Verbindung zu Rufinus

<sup>416</sup> [...] *quia haec idem de semet ipsa persolverit domino, quod gloriosa Anna de filio.* – «[...] weil sie sich selbst dem Herrn geweiht hat, wie die ruhmvolle Anna ihren Sohn.» Paul. Nol. *Ep.* 29,9. Auch ihre Enkelin, Melania d. J. hatte Kinder, die als Hindernis zwischen ihr und einem asketischen Leben standen. Laut Gerontius wurde die junge Melania sowohl zur Heirat als auch zu beiden Kindern gezwungen, da kam es gelegen, dass das zweite Kind gleich nach der Geburt starb und ihm sein Schwesterchen bald nachfolgte. Gerontius macht keinen Hehl daraus, dass er dies als glückliche Fügung sieht (Ger. *Vit. Melan.* 5f.). Vgl. zum Phänomen von askesewilligen Frauen, die aber durch Mutterschaft und/oder Ehe gebunden waren, s. Cloke (1995) 123f. und passim.

<sup>417</sup> *de multis tamen in illa virtutibus dei unam saltem, de qua eius omnia aestimentur opera, praedicabo.* – «Von den vielen Taten, die Gott durch sie gewirkt hat, werde ich nur eine erzählen, von der man jedoch auf ihr ganzes Werk schliessen kann.» Paul. Nol. *Ep.* 29,11.

<sup>418</sup> Für eine detaillierte Schilderung der Ereignisse s. Jones (1973) 151f.

<sup>419</sup> Paul. Nol. *Ep.* 29,11.

weg auf ihre trinitarische Gesinnung zu lenken, die sie in Ägypten unter Beweis gestellt hatte.<sup>420</sup>

Zuletzt fokussiert Paulinus auf Melanias Habitus: Mit grosser Liebe zum Detail schildert er, wie sich ihre Erscheinung abhebt vom Pomp ihrer Verwandten, die sie am Hafen von Neapel abholen und nach Nola begleiten:

*macro illam et viliores asellis burico sedentem tota huius saeculi pompa qua honorati et opulenti poterant circumflui senatores prosequerantur, carrucis nutantibus phaleratis equis, auratis pilentis et carpentis pluribus gemente Appia atque fulgente.*<sup>421</sup>

Während ihre senatorische Verwandtschaft standesgemäss in Prachtkutschen reist, die die Via Appia<sup>422</sup> vor Gold glitzern und unter der Last des *saeculum* ächzen lassen, reitet Melania auf einem schäbigen Gaul. In Paulinus' Augen aber überstrahlt diese Demut allen eitlen Putz.<sup>423</sup> Während Paulinus etwas früher im selben Brief kurz die Hartnäckigkeit erwähnt, mit der Melanias Familie sie an ihrer Abreise aus Rom zu hindern versuchte,<sup>424</sup> erscheint die Asketin hier mit ihrer Familie veröhnt: Sie anerkennen ihre durch Anciennität und Askese verdiente Autorität, worin erneut das oben erwähnte Paradoxon zum Tragen kommt:

*vidimus dignam deo huius mundi confusionem, purpuream sericam auratamque supellectilem pannis veteribus et nigris servientem.*<sup>425</sup>

<sup>420</sup> Neben Hieronymus verzieh ihr wohl auch Gerontius nicht, dass sie im Origenesstreit auf der «falschen» Seite gestanden hatte; dass er in seiner Biographie Melanias d. J. den wahrscheinlich grossen Einfluss ihrer Grossmutter auf ihre Entscheidung zur Askese einfach unterschlägt, wird gerne als *damnatio memoriae* gedeutet. So Clark (1984) 149: «This omission, coupled with the silence surrounding the elder Melania throughout the *Vita*, leads us to suspect a tendentious motive. The fame of Melania the Elder among Christians in late antiquity was such [...] that her absence from her granddaughter's *Vita* must be a deliberate move, in fact, a *damnatio memoriae*.» Vgl. auch Luckritz Marquis (2017) 37–45.

<sup>421</sup> «Der ganze Luxus dieser Welt, in den sich angesehene und reiche Senatoren hüllen konnten, begleitete sie, während sie auf einem mageren Gaul sass, der noch weniger wert war als ein Esel; hinter geschmückten Pferden schwankende Wagen, vergoldete Kutschen und viele Prachtwagen liessen die Via Appia ächzen und funkeln.» Paul. Nol. *Ep.* 29,12.

<sup>422</sup> Zu dieser werbetechnisch geschickten Unschärfe vgl. Kapitel 2.1.3.

<sup>423</sup> *sed splendoribus vanitatis prae lucebat Christianae humilitatis gratia.* – «Doch den Glanz der Eitelkeit überstrahlte die Gnade christlicher Demut.» Paul. Nol. *Ep.* 29,12.

<sup>424</sup> *tota nobilium propinquorum potentia ad retinendum armata propositum inpedire et eunti ob stare conatus est.* – «Ihre adligen Verwandten wappneten sich dafür, sie zurück- und von ihrem Vorsatz abzuhalten, und versuchten mit aller Gewalt, ihr entgegenzutreten, als sie abreisen wollte.» Paul. Nol. *Ep.* 29,10. Vgl. dazu Luckritz Marquis (2017) 42f.

<sup>425</sup> «Wir sahen eine Verkehrung dieser Welt, die Gott würdig war: Purpurne Seide und vergoldete Accessoires dienten alten, schwarzen Lumpen.» Paul. Nol. *Ep.* 29,12. In der Formulierung, dass Melania in *panni nigri* gekleidet ist, findet sich ein reizvolles Wortspiel mit der Bedeutung des griechischen Namens der Asketin; wie wir schon bei Nicetas gesehen haben, ist Paulinus ein grosser Freund solcher Feinheiten; vgl. dazu auch die spie-

Die in teure Seidenstoffe gekleideten Verwandten sind der in alte, schwarze Lumpen gehüllten Melania zu Diensten. Und gerade diese Lumpen sind es, von denen sich die Verwandten eine Übertragung des Segens erhoffen, während sie sich plötzlich von der eigenen luxuriösen Kleidung abgestossen fühlen: Sie sind ganz versessen darauf, die grobe Tunika Melanias zu berühren und ihre eigenen golddurchwirkten, weichen Wollgewänder vor ihr auszubreiten. Sie hoffen, durch diese Gesten der Demut ihre eigene Wohlstandsverunreinigung zu mindern.<sup>426</sup>

Dass Paulinus hier so ausführlich auf den Unterschied zwischen Melanias ärmlicher Erscheinung und dem aufwändigen Schmuck ihrer Verwandtschaft eingeht, hat eine wichtige Funktion in diesem Porträt einer exemplarischen Asketin. Die äussere Erscheinung eines Asketen war seine Visitenkarte; sie war der Beweis für einen entbehrungsreichen Lebenswandel: Die Kleidung hatte unauffällig und ungewaschen zu sein; je mehr sie bereits in Fetzen hing, desto besser. Das Haar war nicht oder nachlässig geschoren, der Körper mager und ungepflegt, der Teint kränklich. Auch Sulpicius Severus' Martin erfüllt diese Kriterien des wahren Asketen: Als er für das Bischofsamt vorgeschlagen wird, lehnen einige Bischöfe, die mit der Wahl betraut sind, Martin wegen seines abstossenden Äusseren ab.<sup>427</sup> Als der Teufel sich Martin einmal als Christus nähert, enttarnt ihn der Asket umgehend: Der purpurne Mantel, die Krone, die schicken Schuhe, die gesunde Gesichtsfarbe passen nicht zu Christus und verraten den Verführer.<sup>428</sup>

lerischen Ausführungen zum Namen von Pinianus, dem Mann der jüngeren Melania (id. C. 21,294–311).

<sup>426</sup> *illi sericati et pro suo quisque sexu toga aut stola soliti splendere filii crassam illam velut spartei staminis tunicam et vile palliolum gaudebant manu tangere, et vestimenta sua velleris auro et arte pretiosa pedibus eius substernere pannisque conteri gestiebant, expiari se a divitiarum suarum contagio iudicantes, si quam de vilissimo eius habitu aut vestigio sordem conligere mererentur.* – «Ihre Verwandten, die in Seide gehüllt waren und je nach Geschlecht wie gewohnt in Toga oder Stola glänzten, freuten sich, jene grobe und wie aus Stroh gefertigte Tunika und den billigen Umhang zu berühren. Sie wollten ihre eigenen wollenen Kleider, die mit Gold kunstvoll verziert waren, unter ihre Füße breiten, damit sie von den Lumpen abgerieben wurden, weil sie glaubten, sie könnten sich von der Verunreinigung durch ihre Reichtümer entschütten, wenn sie es verdienten, etwas Schmutz von Melanias schäbiger Kleidung oder ihrer Fusssohle zu sammeln.» Paul. Nol. *Ep.* 29,12.

<sup>427</sup> *contemptibilem esse personam, [...] vultu despicibilem, veste sordidum, crine deformem.* – «Er sei eine verachtenswerte Person, [...] hässlich anzusehen mit schmutziger Kleidung und ungepflegtem Haar.» Sulp. Sev. *Martin.* 9,3; vgl. auch *ibid.* 18,4f.

<sup>428</sup> *veste etiam regia indutus, diademate ex gemmis auroque redimitus, calceis auro inlitis, sereno ore, laeta facie, ut nihil minus quam diabolus putaretur, oranti in cellula adstitit. [...] non se inquit Iesus Dominus purpuratum nec diademate renidentem venturum esse praedixit.* – «Er trug königliche Kleidung, war mit einem Diadem aus Edelsteinen und Gold gekrönt und hatte goldbestickte Stiefel an. Sein Gesicht war heiter und fröhlich, sodass Martin ihn für niemand Geringeren als den Teufel hielt, der ihm in seiner Zelle erschien, während er betete. [...] ‚Der Herr Jesus habe‘, sagte er, ‚nicht prophezeit, er werde in Purpur gekleidet und strahlend gekrönt wiederkehren.‘» Sulp. Sev. *Martin.* 24,4.

Da diese Kurzbiographie Melanias ja explizit ein Gegengeschenk für die Martinsvita sein soll, überrascht es nicht, dass Paulinus hier auf wichtige Elemente der Vita rekurriert. Und bereits ein Jahr zuvor klingt seine Beschreibung von Felix' Äusserem an Martin an: Felix geht in Lumpen, ja, er ist schlechter gekleidet als ein Bettler.<sup>429</sup> Dass vor allem die Kleider ein wichtiges Erkennungsmerkmal sind, ist bei Asketinnen/Asketen von aristokratischer Herkunft gut verständlich, waren sie doch vor ihrer Konversion gerade an ihren prachtvollen Togen und *pallae* zu erkennen. Auch Melania die Jüngere verzichtete als erstes auf ihre seidenen Kleider, wie Palladius berichtet; als Vorbild diente ihr Olympias von Konstantinopel.<sup>430</sup> Und dass Publicola, Sohn der älteren Melania und Vater der jüngeren, nicht auf seine schöne Kleidung verzichten mag, steht symbolisch für sein Festhalten an einer weltlichen Laufbahn.<sup>431</sup> Im Kapitel 4.1.5 werden wir uns ausführlich mit dem Habitus eines Asketen beschäftigen, wie ihn Paulinus verstand und wie er ihn auch für seine eigene Person reklamierte.

Mit der Beteuerung, er habe Melania die Martinsvita vorgelesen, schliesst Paulinus den Kreis, den er mit der Hoffnung begonnen hat, in seiner Kurzbiographie von Melania ein Gegengeschenk für Sulpicius Severus' Werk geschaffen zu haben.<sup>432</sup> Die Asketin habe ein grosses Interesse an solchen Geschichten, beteuert Paulinus – eine Charakterisierung, die auch Palladius stützt, wenn er von verschiedenen Geschichten über heilige Männer sagt, er habe sie u. a. von Melania gehört.<sup>433</sup> Natürlich lässt sich Paulinus' *laus Melaniae* nicht ernsthaft mit der Martinsvita vergleichen: Sie ist nicht nur viel kürzer, sie setzt auch zu enge Schwerpunkte und übergeht ihr gesamtes Wirken in Palästina, um sich auf ihren Entscheid zur Askese, ihren Widerstand gegen die Arianer und ihre Ankunft in Neapel bzw. Nola zu konzentrieren. Diese

<sup>429</sup> *unica vestis eum, saepe et vix unica, textit; / si geminas habuit, nudum meliore refovit. / [...] contra mendici tegmine Felix / sorduit, exornans inculto corpore mentem.* Paul. Nol. C. 16,291–296; für die Übersetzung s. Kapitel 3, Anm. 79.

<sup>430</sup> καὶ πρῶτον μὲν τὰ σηρικὰ ἡμιφόρια τοῖς θυσιαστηρίοις ἐδώρησατο· τοῦτο δὲ καὶ ἡ ἁγία πεποίηκεν Ὀλυμπιάς. – «Und als Erstes legte sie ihre seidenen Umhänge auf dem Altar ab; dies hatte auch die heilige Olympias getan.» Pall. *Hist. Laus.* 61,3.

<sup>431</sup> *verumtamen idem vir [...] his operibus locupletatus abscessit, ut maternae humilitatis nobilitatem, si veste non gesserit, mente praetulerit.* – «Derselbe Mann [...] starb dennoch reich an solchen Werken, sodass er den Adel der mütterlichen Demut in seiner Gesinnung vorzog, wenn er ihn auch nicht durch seine Kleidung zur Schau trug.» Paul. Nol. *Ep.* 45,3. Obwohl sich seine Mutter gewünscht hätte, er wäre ihrem Beispiel gefolgt (*si in huius saeculi vita matris exemplo saccum togae et monasterium senatui praetulisset* – «wenn er im Leben auf dieser Erde nach dem Vorbild seiner Mutter das Sackgewand der Toga und das Kloster dem Senat vorgezogen hätte.» Ibid.), ist Paulinus dennoch zuversichtlich, dass Publicola ewigen Frieden gefunden hat.

<sup>432</sup> *Martinum enim nostrum illi studiosissimae talium historiarum ipse recitavi.* – «Unseren Martin habe ich Melania, die sich sehr für solche Geschichten interessiert, selbst vorgelesen.» Paul. Nol. *Ep.* 29,14.

<sup>433</sup> Z. B. die Geschichte vom Asketen Or: Pall. *Hist. Laus.* 9,1; weitere Belege finden sich in den Kapiteln 10, 18 und 38.



Foki zeichnen das Bild einer Melania, die als Testimonial für das Pilgerzentrum in Nola eingesetzt werden kann. Nola war ja nicht nur letzter Ruheort für den heiligen Felix und weitere Reliquien, sondern auch eine Klostersgemeinschaft, in der asketisch gesinnte Christen zusammentrafen. Melania verkörpert alle Eigenschaften einer echten Asketin: Sie hatte Christi Gebot, alles zurückzulassen und ihm zu folgen, auf radikale Art und Weise entsprochen, als sie sich nicht nur von Reichtum und Ansehen, sondern von ihrem eigenen Sohn abwandte, um ihr Leben Gott zu weihen. Dieser Entschluss war für alle sichtbar in ihrem Habitus, der sich so drastisch von dem ihrer senatorischen Verwandtschaft abhob. Möglichen im Raum stehenden Vorwürfen der Häresie begegnete Paulinus mit der eindrucklichen Anekdote ihrer standhaften Unterstützung der von den Arianern verfolgten Orthodoxen in Ägypten.

An diesen beiden Beispielen wird sichtbar, wie Paulinus zwei ausgewählte Besucher in seinen Briefen und Gedichten als Testimonials präpariert, indem er sorgfältig die Aspekte ihrer Lebensführung und ihrer Persönlichkeit herausarbeitet, die für die Bewerbung Nolas am meisten Erfolg versprechen. Es wären noch weitere Besucher zu nennen, mit denen Paulinus ähnlich verfährt, die jedoch nicht gleichermaßen ausführlich abgebildet werden.<sup>434</sup>

Viele Besucher reisten nach Nola, darunter illustre Gäste, die weitere, ähnlich berühmte anziehen konnten. Doch nicht alle, um die sich Paulinus bemühte, kamen. Sigrid Mratschek hält solche Einladungen für einen Topos der Brieffreundschaft: «Persönliche Besuche hingegen waren für eine derartige Freundschaftsbeziehung zwischen christlichen Intellektuellen zweitrangig und wurden – zumindest von Paulinus – auch nicht erwartet.»<sup>435</sup> Die Hartnäckigkeit, mit der Paulinus solche Einladungen wiederholte, sprechen jedoch gegen diese Einschätzung. Den Abschluss dieses Kapitels bilden deshalb zwei Männer, die sich, obwohl Paulinus viel Energie darauf verwandte, sie zum Aufbruch zu motivieren, doch nie auf den Weg machten.

Der erste verhinderte Besucher hätte vielleicht auch Paulinus' Mentor werden können, doch die Freundschaft zu Victricius, dem Bischof von Rouen, scheint nie so richtig auf Touren gekommen zu sein, obwohl die beiden Männer die Reliquienverehrung verband.<sup>436</sup> Auf Paulinus' Charmeoﬀensive, im Rahmen derer er sich dafür entschuldigt, Victricius bei ihrer ersten (und einzigen?) Begegnung in Vienne nicht gebührend beachtet zu haben (Ep. 18, um 397), muss der Bischof wohlwollend geantwortet haben, und wir können von mehreren, leider verlorenen Briefen ausgehen, die in den folgenden sechs oder sieben Jahren zwischen Rouen und Nola hin- und hergeschickt wurden. Sonst hätte sich Paulinus im zweiten uns

<sup>434</sup> Vor allem sind hier Turcius Apronianus und Pinianus zu nennen. Paul. Nol. C. 21,60–99,210–343.

<sup>435</sup> Mratschek (2002) 492. Vgl. dagegen Rebenich (1992) 229: «[Es] wird auch hierdurch [i. e. durch die Einladung, sich zu besuchen] der enge Zusammenhalt der Vertreter asketischer Ideale deutlich, die nicht nur brieflichen, sondern auch persönlichen Kontakt suchten.»

<sup>436</sup> Victricius ist der Autor von *De laude sanctorum*, einem Werk über die Macht von Reliquien; vgl. dazu Clark (2011) XII, 365–399.

erhaltenen Brief gewiss nicht darüber beklagt, dass Victricius ihn nicht besuchte, als er sich in Rom aufhielt, um sich gegen den Vorwurf des Apollinarismus zu verteidigen. Paulinus hatte offensichtlich von Victricius' Absicht, mit Bischof Athanasius zusammenzutreffen, gewusst, ihn wahrscheinlich sogar ausdrücklich nach Nola eingeladen. Victricius aber war, ohne Paulinus' Einladung zu folgen, wieder nach Gallien zurückgekehrt. Für diese Unterlassung hatte Paulinus wenig Verständnis und warf Victricius vor, den ganzen langen Weg von Gallien nach Italien auf sich genommen zu haben, nur um dann vor dem Abstecher nach Nola zurückzuschrecken.<sup>437</sup>

Dass er ihm diese Vernachlässigung tatsächlich übelnahm, zeigt sich darin, dass er Victricius implizit vorwirft, Christi Gebot vernachlässigt zu haben, indem er Paulinus' Bedürfnis, ihn zu sehen, ignorierte:

*merces in caelo tua de tam pio labore crevisset, si et circa infirmitatem nostram facie et manu tua comminus visitandam verbum illud domini salutaris inplisses, quia non est opus medico sanis sed male habentibus.*<sup>438</sup>

Durch sein Verhalten habe sich Victricius selbst um die Vermehrung seines himmlischen Schatzes gebracht. Gerade die Formulierung *infirmitatem nostram facie et manu tua comminus visitandam* legt nahe, dass Paulinus auf die persönliche Anwesenheit des Bischofs in Nola gehofft hatte. Sicher ein Topos ist dagegen der Grund, den Paulinus für Victricius' Fernbleiben nennt: Nicht die zusätzlichen Reisestrapazen, nicht allfällige Verpflichtungen in Gallien hätten ihn abgehalten, vermutet er, sondern Paulinus' Sündhaftigkeit.<sup>439</sup> Der Brief endet dennoch versöhnlich; Paulinus versichert Victricius, dass er die Apollinarismus-Vorwürfe, die gegen den Bischof erhoben wurden, nicht glaube.<sup>440</sup>

<sup>437</sup> *nam et inde tristati amaritudinem duxeramus, quod ex urbe ad nos, sicut sperabamus, brevi itinere non veneras, qui ad urbem per tanta terrarum spatia perveneras.* – «Denn es hat mich traurig gestimmt und verbittert, dass du von Rom nicht den kurzen Weg zu uns gekommen bist, wie ich es hoffte, da du ja schon einen so weiten Weg nach Rom zurückgelegt hattest.» Paul. Nol. Ep. 37,1.

<sup>438</sup> «Dein Lohn im Himmel wäre durch eine so liebevolle Tat gewachsen, wenn du das Gebot des heilbringenden Herrn befolgt hättest, indem du mich Schwachen persönlich besuchtest. Denn nicht die Gesunden brauchen ja einen Arzt, sondern die, um die es schlecht steht.» Paul. Nol. Ep. 37,2. Paulinus bezieht sich hier auf Matth. 9,10–13.

<sup>439</sup> *sed peccata nostra grandi muro desideriis nostris opposita inter nos et te separaverunt.* – «Doch meine Sünden stehen mit einer hohen Mauer meinen Wünschen entgegen und trennen mich und dich.» Paul. Nol. Ep. 37,1.

<sup>440</sup> *sed prope te et in te est verbum veritatis et veritas dei. neque indiges spiritu sancto, qui dominum Iesum dei filium deum in gloria dei patris et ad dexteram virtutis regem regum manere et ex resurrectione mortuorum iudicem vivis et mortuis adfore confiteris et credis et praedicas.* – «Doch das Wort der Wahrheit und Gottes Wahrheit sind bei dir und in dir. Du entbehrst auch nicht des heiligen Geistes; dass der Herr Jesus der göttliche Sohn Gottes ist und in der Herrlichkeit des Gottvaters und zur Rechten der Tugend als König der

Mit sehr viel mehr Hartnäckigkeit versuchte Paulinus, seinen alten Freund Sulpicius Severus zu einem Besuch bei ihm zu bewegen. Bald nach seinem Wegzug aus Aquitanien lud er Severus ein, ihn in Barcelona zu besuchen, und nannte auch ein konkretes Datum, was deutlich genug zeigt, dass er tatsächlich mit einem Besuch rechnete:

*veni igitur, si placet, ante pascha, quod nobis optatius est, ut sacras ferias me sacerdote concelebres; quod si iam ad itineris ingressum propitio deo vis occurrere, post pascha in nomine Christi proficiscere.*<sup>441</sup>

Er freut sich darauf, mit Severus die ersten Ostern als Priester zu feiern; falls es Severus nicht schafft, vor Ostern aufzubrechen, soll er halt eben danach kommen und Paulinus und Therasia wenigstens das Geleit geben, wenn sie nach Italien aufbrechen. Dass Paulinus die Ausrede, der Weg sei zu weit, nicht gelten lässt, macht er im selben Abschnitt klar:

*si nos desideras, via brevis est; longa si negligis.*<sup>442</sup>

Severus kommt nicht nach Barcelona; er entschuldigt sich damit, dass er schon zweimal just in dem Moment krank geworden sei, als er habe aufbrechen wollen.<sup>443</sup> Die nächste Einladung erreicht ihn aus Nola und klingt schon drängender:

*tene ergo, frater, quod tenes, ne coronam tuam accipiat alter; cui simile est, ut quod volueras velle non desinas et inmutabilem ad nos veniendi sententiam teneas.*<sup>444</sup>

Severus hat Paulinus versprochen, ihn zu besuchen (*ut quod volueras velle non desinas*); der Möglichkeit, dass er dieses Versprechen nun nicht einlöst, verleiht Paulinus eine geradezu apokalyptische Note und zitiert aus der Offenbarung, wo die Gemeinde in Philippi gemahnt wird, nicht von Christus abzufallen in Zeiten der Versuchung, um ihre Krone nicht zu verlieren. Ins selbe Horn bläst seine Ermahnung, nicht hinter den Bischöfen Italiens und Nordafrikas zurückzustehen, die ihm nach seiner

Könige sitzt und bei der Auferstehung der Toten über die Lebenden und Toten richten wird, bekennst, glaubst und predigst du.» Paul. Nol. *Ep.* 37,6.

<sup>441</sup> «Komm also, wenn es dir passt, vor Ostern. Es wäre für uns nämlich sehr schön, wenn du mit mir als Priester die heilige Feier begehen würdest. Wenn du aber nach Gottes Willen erst kurz vor unserer Abreise [nach Italien] kommen willst, dann brich in Christi Namen nach Ostern auf.» Paul. Nol. *Ep.* 1,11.

<sup>442</sup> «Wenn du dich nach uns sehnst, ist der Weg kurz; lang wird er, wenn wir dir gleichgültig sind.» Paul. Nol. *Ep.* 1,11.

<sup>443</sup> [...] *qui bis geminas, ut indicasti, aegritudines pertulisti, toties verberatus, quotiens ad nos venire conatus es.* – «[...] da du ja zweimal, wie du geschrieben hast, eine doppelte Krankheit durchgemacht hast, und jedes Mal [von Krankheit] geschlagen wurdest, als du versuchst hast, zu uns zu kommen.» Paul. Nol. *Ep.* 5,8.

<sup>444</sup> «Halte also fest, Bruder, was du hast, damit kein anderer dir deine Krone nimmt. Dem entspricht, dass du nicht aufhörst, das zu wollen, was du wolltest, und unbeirrbar an deinem Vorsatz festhältst, zu uns zu kommen.» Paul. Nol. *Ep.* 5,9. Vgl. *Ap.* 3,11.

Ankunft in Nola prompt ihre Aufwartung machten.<sup>445</sup> Severus lässt sich von dieser impliziten Drohung nicht beeindrucken, kommt noch immer nicht, schreibt aber weiterhin Briefe. In einem spielt er offenbar auf Paulinus' selbstgewählte Armut an und witzelt, sein Freund sei bald so arm, dass er ihn künftig nicht mehr einladen werde, da ihm die Mittel fehlten, Besuch zu empfangen. Diesem gewiss als Kompliment gestrickten Scherz will Paulinus jedoch nicht so recht trauen:

*opto igitur ut tuae potius comitatis hic iocus quam infirmitatis fides fuerit, quod scripsisti credere te ita me futurum brevi pauperem, ut ulterius non auderem invitare te.*<sup>446</sup>

Und wie wenige Jahre später gegenüber Victricius gibt er seiner eigenen Schwäche die Schuld, dass der Freund ihn meidet:

*sed in me peccatorem fugere non pauperem Martini beatissimi frequentator argueris, quem certe numquam desiderasses, si cibus corporis esurire timuisses.*<sup>447</sup>

Wäre nur die absehbar magere Kost das Problem, würde Severus schliesslich auch nicht seinen verehrten Martin, den Vorzeigeketen, so oft besuchen. Ein Jahr später resigniert Paulinus scheinbar:

*et invitando te et expectando defessi sumus, neque nobis aut vota iam aut verba supersunt, quae totiens precibus ac litteris frustra effusis adiciamus. [...] toto prope nos biennio suspensos cotidiana conspectus tui expectatione cruciasti.*<sup>448</sup>

<sup>445</sup> *nemo propemodum tota Campania episcoporum non visitare nos fas existimavit sibi. [...] Afri quoque ad nos episcopi revisendos prima aestate miserunt. quod cum ita sit, vides quantopere ad humilitatem nostram festinare debeas [...].* – «Fast keiner der Bischöfe in ganz Kampagnien glaubte, er könne es sich herausnehmen, uns nicht zu besuchen. [...] Auch die afrikanischen Bischöfe schickten zum Sommeranfang Gesandte, die uns besuchen sollten. In Anbetracht dieser Tatsachen siehst du, wie sehr du es mir schuldig bist, zu uns Demütigen zu eilen.» Paul. Nol. Ep. 5,14. Paulinus ergänzt, dass, wer wegen Krankheit oder anderen Verpflichtungen nicht kommen konnte, ihn in Gestalt eines Vertreters oder in einem Briefe besucht habe (*et quos infirmitas vel necessitas aliqua devinxerat, missis vice sua clericis et litteris adfuerunt* – «Und wen Krankheit oder irgendeine Verpflichtung abhielt, war dennoch anwesend in den Klerikern und Briefen, die er an seiner Stelle sandte.»). Da Severus ja aber fleissig Briefe schickte und Paulinus ihm dennoch den Vorwurf der Vernachlässigung machte, zeigt, dass Paulinus einen persönlichen Besuch seines Freundes erwartete.

<sup>446</sup> «Ich hoffe deshalb, dass es eher ein Scherz, der deinem Humor geschuldet ist, als ein Zeugnis von Schwäche ist, dass du geschrieben hast, du glaubtest, ich werde in Kürze so arm sein, dass ich es nicht länger wagen würde, dich einzuladen.» Paul. Nol. Ep. 11,13.

<sup>447</sup> «Aber als fleissiger Besucher des überaus glücklichen Martin wirst du überführt, dass du in mir den Sünder fliehst und nicht den Armen, da du dich doch nie nach ihm geseht hättest, wenn du den Hunger nach Nahrung für den Körper gefürchtet hättest.» Paul. Nol. Ep. 11,13. Vgl. Anm. 439 dieses Kapitels.

<sup>448</sup> «Ich bin es müde, dich einzuladen und zu erwarten, und ich habe keine Wünsche oder Worte mehr übrig, die ich so oft meinen vergeblichen Gebeten und Briefen beigefügt habe. [...] Nahezu zwei ganze Jahre lang hast du uns mit der täglichen, angespannten Erwartung deines Besuchs gequält.» Paul. Nol. Ep. 17,1.

Dass er seinen Freund während zweier Jahre täglich erwartet habe, ist sicher eine topische Übertreibung, aber die Erklärung, weshalb er im vergangenen Herbst begründete Hoffnung hatte, dass Severus nun doch noch komme, klingt echt. Paulinus und Sulpicius pflegten einen regelmässigen Briefwechsel; einmal im Jahr schickten sie sich Angehörige ihrer Klostergemeinschaften hin und zurück; der prominenteste von ihnen ist Victor.<sup>449</sup> Offenbar erwartete Paulinus im Herbst die Boten seines Freundes. Dass niemand kam, weckte in ihm erneut die Hoffnung, Severus habe sich endlich selbst auf den Weg gemacht. Doch der Winter kam, und Paulinus' Hoffnung erfüllte sich nicht.<sup>450</sup> Trotzdem glaubte er noch immer, den Freund nach Nola locken zu können, und spielte seinen letzten Trumpf:

*revellere de animis nostris spem istam necdum possumus, qua praesumimus te videndum amplectendumque nobis dono domini in sede ac sinu domini mei, communis patroni Felicis, cui vota tua totiens contestatus sum et promissa recitavi, quotiens a te mihi cauta reminisceris.*<sup>451</sup>

Zuverlässig hat Paulinus dem heiligen Felix Severus' Bitten und Gelübde ausgerichtet und ihm auch dessen Versprechen, Felix zu besuchen, mitgeteilt; wenn Severus nun entgegen seiner Zusicherung nicht nach Nola kommt, versetzt er nicht nur Paulinus, sondern – was viel schlimmer ist – den heiligen Felix:

*si fefellimus martyrem veritatis, non opinor me solum statuendum huius culpa reum, verum qui spopondi quod credidi.*<sup>452</sup>

<sup>449</sup> Er überbringt nachweislich die Briefe 28, 30, 31, 32, wobei wir davon ausgehen können, dass er noch viele mehr, darunter natürlich auch manche von Severus' Briefen, überbracht hat; vgl. Skeb (1998) 78f. In der *Ep.* 23 widmet ihm Paulinus einen längeren Abschnitt, s. Kapitel 4.1.5.

<sup>450</sup> *nam et illam aetatem, quae puerorum nostrorum ad te reditum consecuta est, ita clausimus, donec hiems intercluderet, ut omnem diem ad adventum nobis tuum inlucescere putaremus; sed quoniam nec indices tuae dilationis advenerant, ea reputatione nos consolabamur, ut te neminem idcirco misisse, quia ipse vel sero adfuturus esses, confirmaremus.* – «Denn auch im Sommer, der auf die Rückkehr unserer Jungen zu dir folgte, haben wir bis zum Wintereinbruch geglaubt, jeder Tag könne uns deine Ankunft bringen. Aber weil keine Nachrichten von einem Aufschub deinerseits gekommen waren, trösteten wir uns mit der Überlegung, dass du deshalb niemanden geschickt habest, weil du selbst, wenn auch spät, kommen wolltest.» Paul. Nol. *Ep.* 17,1.

<sup>451</sup> «Noch immer gelingt es uns nicht, die Hoffnung aufzugeben, dich durch Gottes Geschenk zu sehen und zu umarmen an der Ruhestätte und im Schoss meines Herrn, unseres gemeinsamen Patronus Felix, bei dem ich für deine Wünsche eingetreten bin und dem ich deine Versprechen ausgerichtet habe, sooft du mich darauf behaftet hast, wie du dich erinnerst.» Paul. Nol. *Ep.* 17,3.

<sup>452</sup> «Wenn wir den Zeugen der Wahrheit enttäuschen, glaube ich nicht, dass ich alleine dieser Schuld angeklagt werden sollte, sondern vielmehr der, der versprochen hat, worauf ich vertraut habe.» Paul. Nol. *Ep.* 17,3.

Deshalb mahnt Paulinus ihn dringend, den mächtigen Heiligen nicht zu verärgern:

*tu, quaeso, mi frater unanime et dilectissime, dum tempus est, videas, ne tanto confessori, tam potentis gratiae apud Christum sancto isse videaris infitias.*<sup>453</sup>

Denn Paulinus weiss ganz genau, dass Severus das ganze Jahr über quer durch Gallien reist, ja sogar Kurztrips nach Tours unternimmt – nach Nola zu kommen, wäre nicht anstrengender.<sup>454</sup> Aber nicht einmal die Androhung des heiligen Zorns von Felix fruchtete: Severus kam nicht, und Paulinus sah sich gezwungen, mit den noch immer regelmässig eintreffenden Briefen Vorlieb zu nehmen, mit denen Severus ihn über seine Abwesenheit hinwegzutrusten versuchte.<sup>455</sup>

### 2.3.3 Nola sollemnis: Fazit

In diesem Kapitel habe ich gezeigt, wie Paulinus die Besucherinnen und Besucher, die nach Nola kommen, in seinen Briefen und Gedichten beschreibt und damit erneut die *Aufmerksamkeit und Interesse aktivierende Funktion* von Werbung bedient. Da ist einerseits die grosse Menge von namenlosen Pilgerinnen und Pilger aus der näheren Umgebung, die voller Euphorie und kindlicher Liebe zu Felix herbeiströmen, dabei auch einmal über die Stränge schlagen, insgesamt aber massgeblich zu Nolas Erfolg beitragen. Mit der Aufzählung ihrer Heimorte zeigt Paulinus, wie solide verankert das Pilgerzentrum und das Fest des heiligen Felix in Kampanien und den umliegenden Gebieten sind. Andererseits sind da ausgewählte Gäste, denen Paulinus ein ausführliches, sorgsam konstruiertes Porträt widmet. Nicetas von Remesiana und Melania die Ältere treten so als Testimonials auf und bezeugen durch ihren Besuch, dass Nola ein Treffpunkt ist für die christliche Prominenz, seien es exemplarische Asketinnen oder kirchenpolitische Schwergewichte.

<sup>453</sup> «Bitte, mein einmütiger, geliebter Bruder, sieh zu, dass, solange noch Zeit ist, du nicht einen so grossen Confessor, einen Heiligen, der bei Christus so hoch in der Gunst steht, zu verleugnen scheinst.» Paul. Nol. Ep. 17,3.

<sup>454</sup> [...] *cum intra annum eadem opera ad nos potueris pervenire ac recurrere, qua Gallicanas peregrinationes tot annis frequentas et iteratis saepe intra unam aetatem excursibus Turonos et remotiora visitas.* – «[...] da du ja innerhalb eines Jahres mit demselben Aufwand zu uns kommen und [nach Hause] zurückkehren könntest, mit dem du seit so vielen Jahren häufige Reisen durch Gallien unternimmst und oft innerhalb eines Sommers mehrfach Tours und noch weiter entfernte Orte besuchst.» Paul. Nol. Ep. 17,4.

<sup>455</sup> [...] *qui enim existimas satisfacere te nobis adsiduitate ista honorificentiae ac pietatis tuae, qua praesentiam tuam nobis tam frequentibus epistolis compensare conaris [...].* – «[...] du glaubst nämlich, du könntest uns durch deine eifrigen Ehrbezeugungen und deine Aufmerksamkeit Genüge tun, mit der du versuchst, deine Anwesenheit durch so häufige Briefe aufzuwiegen.» Paul. Nol. Ep. 23,1.



### 3 Werbung für Felix

Die Werbung für Felix ist der Aspekt von Paulinus' vielschichtigem Gesamtkonzept, der am einfachsten zu greifen ist. Während die Werbung für Nola und für den Autor selbst über Briefe und Gedichte verstreut ist, hat Paulinus in seinen *Natalicia* eine Bühne geschaffen, auf der alle Lichter auf Felix gerichtet sind und die er jedes Jahr mit einem neuen Stück bespielen konnte. In einem Brief an Sulpicius Severus, dem er das *Natalicium* des Jahres 404 anfügt, erklärt Paulinus, welche Funktion diese Gedichte haben:

*habes ergo libellos a me duos, unum versibus natalicium de mea sollemni ad dominaedium meum cantilena, cui corpore ac spiritu cotidie, lingua autem quotannis pensito **dulcissimum voluntariae servitutis tributum**, in die festo consecrationis eius immolans Christo hostiam laudis et reddens altissimo vota mea.*<sup>1</sup>

Paulinus versteht die *Natalicia* als Tribut, den er als Diener Christi und Klient seines Patronus Felix leistet. Er nennt sie *natalicia (carmina)*, weil sie anlässlich des Todestages von Felix entstehen und vortragen werden; durch seinen Tod wurde Felix nämlich für den Himmel geboren.

13 *Natalicia* sind uns vollständig erhalten, die Paulinus von 395–407 alljährlich zum Todestag des heiligen Felix komponierte und der versammelten Gemeinde vortrug.<sup>2</sup> Ihr Aufhänger ist stets derselbe: Das Lob des Felix in seinen verschiedenen Facetten. Während am Anfang der Serie Felix erst vorgestellt werden will, dominieren später seine Wundertaten; oft werden in einem *Natalicium* mehrere Verdienste nacheinander erzählt, die thematisch ein roter Faden verbindet. In diese spannenden und anrührenden Geschichten webt Paulinus geschickt und unaufdringlich seine eigenen Überzeugungen: Warum Felix ein echter Märtyrer ist, obwohl er nicht für seinen Glauben sterben musste; weshalb Reliquien eine heilbringende Wirkung haben; warum es so wertvoll ist, einen himmlischen Patronus wie Felix an seiner Seite

<sup>1</sup> «Du bekommst zwei Büchlein von mir: ein Geburtstagsgedicht in Versform aus meinem alljährlichen Gesang für meinen Hausherrn, dem ich mit Körper und Geist täglich, mit meiner Zunge aber einmal im Jahr den süssesten Tribut meines freiwilligen Dienstes leiste, indem ich am Jahrestag seiner Aufnahme in den Himmel Christus das Opfer meines Lobes darbringe und dem Höchsten meine Gelübde erfülle.» Paul. Nol. *Ep.* 28,6. Bei dem zweiten *libellus* handelt es sich um einen Panegyricus auf den Kaiser Theodosius, der jedoch verloren ist; s. Dolveck (2015) 22.

<sup>2</sup> Zusätzlich erhalten sind die Fragmente eines 14. *Nataliciums*, dem C. 29, dessen Datierung unsicher ist. Zum öffentlichen Vortrag der *Natalicia* durch Paulinus vgl. Kleinschmidt (2013) 122f.



zu wissen.<sup>3</sup> Hier und da werden auch prominente Gäste erwähnt<sup>4</sup> oder beschreibt Paulinus die neu entstandenen Bauwerke in Nola.

Die *Natalicia* sind in Hexametern verfasst und weisen viele Reminiszenzen an klassische Autoren wie Vergil und Ovid auf.<sup>5</sup> Wie wir im Kapitel 4.2.1 ausführlicher sehen werden, zog man sich als christlicher Autor, der eine allzu enge Vertrautheit mit den alten Klassikern verriet, rasch den Argwohn radikaler Gegner der altgläubigen Literatur zu.<sup>6</sup> Doch Gedichte lasen sich einfach so viel flüssiger als spröde Prosa und schmeichelten dem Leser mit ihrer Eleganz! Im *Natalicium* des Jahres 406 verteidigt sich Paulinus:

*non afficta canam licet arte poematis utar, / historica narrabo fide sine fraude poetae; / absit enim famulo Christi mentita profari.*<sup>7</sup>

In einem seiner frühen Gedichte, einer dichterischen Umsetzung der Lebensgeschichte von Johannes dem Täufer,<sup>8</sup> erklärt Paulinus auch, weshalb er die bereits

<sup>3</sup> Kleinschmidt (2013) 119 hält fest, dass die *Natalicia* nur zum Teil zum Genre des *Genethliakons*, des klassischen Geburtstagsgedichtes, gerechnet werden können: «In ihnen sind *Topoi*, die Menander Rhetor gemäss der rhetorischen Tradition für die Rede zum Geburtstag empfiehlt, und Motive aus römischen Geburtstagsgedichten verarbeitet. Doch werden in den *Natalicia* Elemente verschiedener Gattungen (u. a. Epos, Bukolik, Biographie, Hagiographie, Predigt, Hymnus und eben auch Geburtstagsgedicht) miteinander vermischt.» Nach Mastrangelo (2016) 34 liesse sich dieser Umstand auf die verschiedenartigen Quellen zurückführen, aus denen Paulinus seine Inspiration bezog: «As authors engage the pagan, biblical, and patristic literary inheritance, they develop the genres of the hymn, the letter, and the epic, as well as a poetics that calls for a new canon designed according to ideological criteria.»

<sup>4</sup> Z. B. Melania d. J., ihr Mann Pinianus, Turcius Apronianus und noch weitere aus deren Freundes-/Familienkreis in Paul. Nol. C. 21; vgl. Mratschek (2002) 567–570.

<sup>5</sup> Für die Vielgestaltigkeit des antiken Epos s. Claudia Schindler (2009) 24–26. Sie betont die Flexibilität des Hexameters: «Ein Autor, der als Darstellungsform für offizielles Herrscherlob den stichischen Hexameter wählt, schafft somit (ähnlich wie der Verfasser eines Biblepos oder einer religiösen Streitschrift in Hexametern) nur eine weitere Form hexametrischer Dichtung, die sich zu den bereits existierenden Formen problemlos hinzufügen lässt und die zudem an etablierte Traditionen und ein grosses Reservoir epischen Formgutes anknüpfen kann.» Schindler (2009) 26.

<sup>6</sup> Vgl. Kapitel 4.2.2.

<sup>7</sup> «Ich werde nichts Erfundenes singen, auch wenn ich mich der Dichtkunst bediene. Ich werde tatsächlich Geschehenes erzählen ohne den Betrug der Dichter; denn Lügen zu verbreiten sei einem Diener Christi fern!» Paul. Nol. C. 20,28–30.

<sup>8</sup> Pierre Fabre plädiert für eine Entstehung während Paulinus' Aufenthalt in Spanien: «On peut donc [...] placer [...] ces quatre poèmes [i. e. Cc. 6–9] aux environs de 390, peut-être, s'il faut préciser, au cours du séjour de Paulin en Espagne [...]» Fabre (1948) 113. Seine Argumentation scheint mir zum Teil jedoch dürftig; so will er im C. 6 eine Bewunderung der vegetarischen (?) Lebensweise von Johannes dem Täufer erkennen, und folgert: «S'il eût écrit ces vers à Nole, il ne se serait pas contenté d'admirer: il aurait cherché à imiter.» Ibid. Für die umstrittene Zuordnung des C. 6 s. Kapitel 1.3.

in Prosa – nämlich in den Evangelien – vorliegende Biographie nun in gebundener Rede vorlegt:

*nos tantum modulis evolvere dicta canoris / vovimus et versu mentes laxare legentum.*<sup>9</sup>

Die Gedichtform soll im Sinne von *delectare* und *prodesse* den Leser erfreuen und seinen Lesegenuss steigern, aber auch das Verständnis des Inhaltes fördern. Daran kann nichts Unrechtes sein, denn hat nicht David dasselbe getan?

*sic (nam magna licet parvis, antiqua novellis, / perfecta indoctis conferre, aeterna caducis) / inspirante deo quicquid dixere priores / aptavit citharis nomen venerabile David, / consona caelesti pangens modulamina plectro.*<sup>10</sup>

Mit der Entscheidung, die *Natalicia* in dieser Form zu verfassen und zu verbreiten, reagierte Paulinus auf die *Attraktivitätsfunktion* von Werbung. Das Zielpublikum der *Natalicia* war zum einen die Festgemeinde. Die einfacheren Pilgerinnen und Pilger – Bäuerinnen und Handwerker – werden sicher beeindruckt gewesen sein von der Eloquenz des grossen Euergeten, auch wenn sie das Ausmass von Paulinus' Begabung nicht beurteilen konnten.<sup>11</sup> Die gebildeten Gäste aus Nola und dem kampanischen Umland werden nirgends namentlich erwähnt, dennoch muss es sie gegeben haben, und an sie war die literarische Qualität der *Natalicia* alles andere als verschwendet. Doch die Besucherinnen und Besucher in Nola waren nicht die einzigen Rezipienten: Paulinus schickte die *Natalicia* auch an seine Brieffreunde, von denen die meisten hochgebildet waren und die die geschmeidigen Verse zu schätzen wussten. Dass Paulinus Felix seinen Leserinnen und Lesern in formvollendeten Gedichten, die der klassischen Literatur durchaus das Wasser reichen können, und im Versmass des Hexameters, des Königs unter den Modi, vorstellt,

<sup>9</sup> «Ich habe mir bloss vorgenommen, das bereits Gesagte in wohlklingenden Rhythmen auszugestalten und durch das Versmass den Geist der Lesenden zu entspannen.» Paul. Nol. C. 6,18f. Zu dieser Stelle vgl. Seng (2008) 573: «Die semantisch unscharfe bzw. plurivalente Formulierung *mentes laxare* bedeutet insofern beides, als die Entspannung nicht nur Vergnügen bereitet, sondern zugleich die Aufnahme des poetisch vorgetragenen Inhalts befördert, eines Inhalts, der nützlich für den Rezipienten ist [...]»

<sup>10</sup> «So hat bereits der ehrwürdige David durch göttliche Inspiration das, was die Früheren berichtet hatten, für die Kithara neu arrangiert, indem er mit himmlischem Plektron harmonische Melodien spielte – denn man darf ja durchaus Grosses mit Kleinem vergleichen, Altes mit Neuem, Vollendetes mit Bescheidenem, Ewiges mit Vergänglichem.» Paul. Nol. C. 6,20–24.

<sup>11</sup> Zur Mündlichkeit der *Natalicia* s. Kimmel/Söltenfuß (2011) 62–65. Greens Einschätzung, Paulinus habe sich mit den *Natalicia* entschieden «to attend to the needs of the less cultured worshippers» teile ich nicht; für ein ungebildetes Publikum waren sie trotz der zugänglichen Themen nicht leicht zu würdigen; siehe Green (1971) 34. Vgl. auch Dolveck (2015) 109: «De grandes foules ne devaient guère être touchées par une poésie très érudite, écrite dans une langue souvent non pas vraiment difficile mais certainement complexe, même pour quelqu'un dont le latin est la langue maternelle [...]»

trägt zu ihrer Verbreitung und ihrer Beliebtheit bei und ist damit ein entscheidender Punkt in Paulinus' Werbestrategie.

Dies befördern auch die vielen Anekdoten, die Paulinus im Rahmen der *Natalicia* erzählt. Bald spannend, bald rührend, bald komisch sind sie selten spektakuläre Wundergeschichten, sondern spiegeln das Leben der einfachen Bevölkerung Kampaniens wider und weisen so eine grosse Authentizität auf. Paulinus betont mehrfach die Aktualität des Geschehens:

*non veteri repetam quae sum dicturus ab aevo: / ante dies paucos istic spectata profabor.*<sup>12</sup>

*non ibo longe, nec procul sumam mihi / praeterita tempore aut locis absentia.*<sup>13</sup>

Zur Plausibilität dieser Beteuerungen trägt bei, dass er im *Natalicium* des Jahres 406 sogar angibt, in welcher Reihenfolge sich zwei Wundertaten ereignet haben:

*tempore res prior est, sed, nostris ante libellis / praeterita, in praesens tempus servata canetur.*<sup>14</sup>

Dass sich die Wundertaten, von denen die *Natalicia* berichten, im Hier und Jetzt ereignen, ist aus zwei Gründen entscheidend: Erstens ist Felix in Nola begraben und damit Schutzherr dieser Stadt und der unmittelbaren Umgebung. Sein geographischer Einflussbereich ist nicht beliebig, sondern konzentriert sich auf dieses Gebiet. Das ganze Konzept des Pilgerwesens an sich stützt sich auf diese Vorstellung: Wer in den Genuss von Felix' Hilfe kommen will, muss sich zu seinem Grab bemühen. Zweitens ist es unabdingbar, dass Felix in der Gegenwart Wunder wirkt, denn so rücken die lang vergangenen Wundertaten des Alten und Neuen Testaments, die ja Gottes Präsenz beweisen, in die Erlebniswelt von Paulinus' Zeitgenossen; Vergangenheit und Gegenwart verbinden sich nahtlos: «Hence the insistence of writers at shrines, such as Paulinus, that unlike the classical poets, who dealt with imaginary figures in the distant past, they were describing present true facts. [...] For the hagiographer was recording the moments when the seemingly extinct past and the unimaginably distant future had pressed into the present.»<sup>15</sup>

Felix wurde schon Jahrzehnte vor Paulinus' Umzug nach Nola von der kampanischen Bevölkerung verehrt; es ist auch vorstellbar, dass die Verehrung gleich nach Felix' Tod einsetzte. Deshalb existierte ohne Zweifel eine Überlieferung zu seinem Leben und Leiden, die seinen Status als Confessor legitimierte. Wir können davon ausgehen, dass Paulinus diese Tradition in ihren Grundzügen übernahm,

<sup>12</sup> «Was ich gleich erzählen werde, grabe ich nicht aus alten Zeiten hervor; ich werde berichten, was wir hier vor wenigen Tagen erlebt haben.» Paul. Nol. C. 20,65f.

<sup>13</sup> «Ich werde nicht weit suchen und nichts wählen, was lange her ist oder sich fern von hier ereignet hat.» Id. C. 21,200f.

<sup>14</sup> «Vom Zeitpunkt her ist diese Sache früher geschehen, ich habe sie jedoch in meinem letztjährigen Gedicht übergangen; so wurde sie aufgespart und wird jetzt besungen werden.» Paul. Nol. C. 20,306f.

<sup>15</sup> Brown (1981) 81.

sie jedoch in eine Form goss, die der typischen Heiligenvita bzw. *passio* entsprach: «Both the context in which Paulinus Nolanus' *carmina natalicia* were written and the nature of the events related make it in my view unlikely that he would have altered the traditional factual basis in any significant way.»<sup>16</sup> Eine separate Vita ist nicht auf uns gekommen, doch die Natalicia der Jahre 398 und 399 (Cc. 15 und 16) haben über weite Strecken das Leben und die *passio* des heiligen Felix zum Thema und gelten gemeinhin als *Vita Felicis*. Es ist gewiss kein Zufall, dass gerade die Natalicia dieser Jahre Felix' Biographie zum Thema haben: 396 erschien die *Vita Martini* von Sulpicius Severus, die Paulinus massgeblich inspiriert haben könnte, wie wir weiter unten sehen werden.<sup>17</sup>

Paulinus beginnt – wie auch seine *laus sancti Iohannis* (C. 6) und die Minibiographie der Melania (Ep. 29, vgl. Kapitel 2.3.2) – mit der Herkunft: Felix stammt aus vornehmerem Geschlecht; sein Vater wanderte aus Syrien nach Nola aus.<sup>18</sup> Schon von klein auf interessiert er sich nicht für weltliche Dinge, ganz im Gegensatz zu seinem Zwillingsbruder Hermias, der später im Militär Karriere macht.<sup>19</sup> Unter dem Nolaner Bischof Maximus wird er erst Lektor, dann Exorzist, schliesslich Presbyter.<sup>20</sup> Maximus wird als gutherziger, aber recht harmloser Bischof gezeichnet, der von der Unterstützung des charismatischen Felix profitiert und *presbytero Felice potens* ist.<sup>21</sup> Dass Felix der heimliche Star des Nolaner Klerus ist, zeigt sich, als eine Verfolgung die Gegend heimsucht.<sup>22</sup> Während Maximus vor den Schergen der Obrigkeit die Flucht ergreift, hält Felix die Stellung und sorgt furchtlos weiterhin für seine Schäfchen,

<sup>16</sup> Evenepoel (2016) 246. Nach Kleinschmidt (2013) 118f. reklamiert Paulinus exklusives Wissen über Felix, indem er seine Quellen verschweigt. Das mag durchaus sein, Paulinus stellt damit jedoch keinen Sonderfall dar, war es doch grundsätzlich unüblich, Quellen zu nennen.

<sup>17</sup> In Ep. 11,11 an Severus nimmt Paulinus explizit auf die Martinsvita Bezug, die ihn also bereits 397 in Kampanien erreicht hat; zur Datierung s. Stancliffe (1983) 21, Anm. 3. Vgl. Ruggiero (2003b) 234: «È inoltre verosimile che sia stata proprio la lettura della *Vita Martini* a suggerire a Paolino l'idea di narrare nei *carmina* 15 e 16 la vita di S. Felice.» Evenepoel (2016) 260–264 weist ausserdem auf mögliche Bezüge der *Vita Felicis* auf die *Vita Cypriani* hin.

<sup>18</sup> *cui nobile ductum / ex Oriente genus*. – «Seine Familie war vornehm und stammte aus dem Osten.» Paul. Nol. C. 15,51f.; *hac igitur genitore Syro generatus in urbe*. – «In dieser Stadt [i. e. Nola] war er von einem syrischen Vater gezeugt worden.» Ibid. 72. Für eine Besprechung dieses topischen Elementes der Panegyrik s. Roberts (2010) 56.

<sup>19</sup> *Hermiam mundus abegit, / Felicem Christus sibi sustulit*. – «Den Hermias nahm sich die Welt, den Felix erwählte sich Christus.» Paul. Nol. C. 15,79f.; *seseque, a puero pia mens caelestibus edens, / instituit servire deo*. – «Da von klein auf sich seine gottesfürchtige Seele nach den himmlischen Dingen verzehrte, nahm er sich vor, Gott zu dienen.» Ibid. 104f. Zu Hermias' Militärkarriere s. ibid. 94–101; die Stelle lässt interpretatorischen Spielraum zu, da *militia* auch metaphorisch für eine weltliche Karriere stehen kann; Walsh (1975) ad loc. versteht sie wörtlich.

<sup>20</sup> Paul. Nol. C. 15,108–113. Zum Amt des Exorzisten s. K. Traede, Exorzismus, in: RAC 7,74–76.

<sup>21</sup> «mächtig durch seinen Priester Felix», Paul. Nol. C. 15,123.

<sup>22</sup> Gemeinhin wird eine Verfolgung unter Kaiser Decius und/oder Kaiser Valerian vermutet; vgl. Evenepoel (2016) 246.

obwohl bald er anstelle des geflohenen Bischofs gesucht wird.<sup>23</sup> Er wird alsbald ergriffen und in den Kerker geworfen.<sup>24</sup> Noch vor einem allfälligen Prozess wird er jedoch nachts von einem Engel befreit, da unterdessen Bischof Maximus in dem abgelegenen Waldgebiet, wohin er geflohen ist, im Sterben liegt.<sup>25</sup> Der Engel führt Felix zu dem Sterbenden, der mit Hilfe des Saftes von wundersam im Eiltempo herangewachsenen Trauben ins Leben zurückgerufen wird.<sup>26</sup> Felix trägt Maximus zurück nach Nola und gibt ihn in die Obhut einer Witwe, die ihn gesund pflegt.<sup>27</sup> Damit endet der erste Teil der Vita. Im C. 16 folgt die Fortsetzung: Die Verfolgung ist beendet, und wir sehen Felix in heiterer Ausübung seiner priesterlichen Pflichten.<sup>28</sup> Diese Harmonie ist dem Teufel ein Dorn im Auge, sodass er eine zweite Welle der Verfolgung lostritt, die sich diesmal direkt gegen Felix richtet. Die Schergen suchen ihn, doch Gott verändert sein Aussehen, sodass ihn die Bösen nicht erkennen, obwohl er direkt vor ihnen steht.<sup>29</sup> Schliesslich wird sein Aufenthaltsort aber verraten, und die Verfolger sind Felix dicht auf den Fersen. Er verbirgt sich in einem halbverfallenen Gebäude, das eigentlich keinen richtigen Schutz bietet, doch Gott lässt eine Spinne ihr Netz über den Durchgang zu Felix' Versteck spannen, woraus die Verfolger schliessen, es sei schon länger niemand mehr dort durchgekommen, und wieder abziehen.<sup>30</sup> Für die verbleibende Dauer der Verfolgung verbirgt sich Felix in einem trockenen Brunnen und wird auf wunderbare Weise durch eine Frau versorgt, ohne dass sie sich der Anwesenheit des Flüchtlings bewusst ist.<sup>31</sup> Nach sechs Monaten in diesem selbstgewählten Exil informiert Gott Felix darüber, dass die Verfolgung beendet sei und er nach Nola zurückkehren könne. Die Mitglieder seiner Gemeinde, die ihn totgeglaubt haben, freuen sich über seine Rückkehr und wünschen seine Wahl zum Bischof, da Maximus inzwischen altershalber gestorben ist. Felix aber lässt dem rangälteren Presbyter Quintus den Vortritt, bleibt selbst Priester und führt ein ruhiges, gottgefälliges Leben, bis er schliesslich selber in hohem Alter stirbt.<sup>32</sup>

Die Parallelen zwischen Felix' Biographie und Paulinus' eigener sind offensichtlich: Beide stammten aus wohlhabenden, adligen Familien und verzichteten – im Gegensatz zu ihren Geschwistern – auf ihr Erbe; beide dienten demütig im Schatten eines Bischofs, dem sie an Talent und göttlicher Gnade überlegen waren. Was Veronica E. Grimm über das hagiographische Genre schreibt, trifft auch auf Paulinus' Biographie des Felix zu: «Ancient biographers of holy men, pagan or Christian, had little regard for

<sup>23</sup> Paul. Nol. C. 15,124–129.164–170.

<sup>24</sup> Paul. Nol. C. 15,182–186.

<sup>25</sup> Paul. Nol. C. 15,230–257.

<sup>26</sup> Paul. Nol. C. 15,271–306.

<sup>27</sup> Paul. Nol. C. 15,329–350.

<sup>28</sup> Paul. Nol. C. 16,38–51.

<sup>29</sup> Paul. Nol. C. 16,53–74.

<sup>30</sup> Paul. Nol. C. 16,75–148.

<sup>31</sup> Paul. Nol. C. 16,149–191.

<sup>32</sup> Paul. Nol. C. 16,215–244.

the actual facts of their subjects' lives. Their aim instead was to defend and to affirm an ideal embodied in the hero.»<sup>33</sup> Wie wir im vorliegenden Kapitel sehen werden, verkörpert Paulinus' Felix vor allem das Ideal des asketischen Priesters. Grimms Aussage muss in unserem Fall jedoch um eine Dimension erweitert werden: Felix figurierte *mutatis mutandis* auch als Spiegel von Paulinus' eigenem Werdegang; der Dichter dichtete sich sein Vorbild sozusagen auf den Leib.

Zwischen der *Vita Martini* und den Cc. 15 und 16 bestehen gewisse strukturelle Parallelen: Beide Berichte beginnen mit der Herkunft und erzählen dann chronologisch die wichtigsten Ereignisse, bis der Protagonist den Höhepunkt seiner Karriere erreicht. Bei Martin ist das das Bischofsamt, bei Felix – um einiges subtiler – die Überwindung seines Geltungsbedürfnisses, die nach dem Sieg über die Angst vor dem Tod und die Geldgier seine Widerstandsfähigkeit krönt.<sup>34</sup> Was bei Paulinus wie eine Antiklimax erscheint, ist, wie wir weiter unten sehen werden, tatsächlich der Triumph des Heiligen über seine letzte Versuchung. Bei Sulpicius Severus folgen darauf einzelne Wunder und weitere Verdienste Martins. Auch Paulinus richtete sich nach diesem Schema, beschränkte sich aber auf Wundertaten, die Felix nach seinem Tod durch seine Reliquien oder als himmlischer Patronus wirkte und verschob sie ausserdem in die *Natalicia* der Folgejahre, sodass die Felixvita nicht auf die Cc. 15 und 16 beschränkt blieb, sondern in den folgenden Jahren stets weitergeschrieben wurde. Diese Strategie erlaubte ihm, die *Vita* flexibel ständig neu auszugestalten und den Eindruck von unmittelbarer Aktualität zu erwecken.<sup>35</sup>

### 3.1 Felix martyr

Die Anziehungskraft seines Grabes beruhte auf Felix' Status als Confessor. Seit dem 4. Jh. befand sich die Vorstellung auf dem Siegeszug, den sterblichen Überresten von Märtyrern wohne eine göttliche Kraft inne, die sich zunutze machen konnte, wer ihre Gräber besuchte. Nirgends waren die Pilgerinnen und Pilger Gott näher als am Grab einer Märtyrerin oder eines Märtyrers, wo «the joining of Heaven

<sup>33</sup> Grimm (1996) 159.

<sup>34</sup> Evenepoel (2016) 256f. bietet eine detaillierte Übersicht über im Text greifbare Parallelen zwischen den beiden *Vitae*, kommt jedoch zum Schluss: «Truly specific and exclusive correspondences cannot in my view be pointed out. Indeed, on the whole the differences are quite marked.» – Stancliffe (1983) 89f. diskutiert die Struktur der *Martinvita* und mögliche klassische Vorbilder wie z. B. Sueton.

<sup>35</sup> Vgl. dazu Kimmel/Söltenfuß (2011) 63: «Obwohl sich die Situation des Geburtstagsfestes als Ritual jedes Jahr wiederholt, ist die Dichtung in jedem Jahr neu und anders. Ereignishaftigkeit, Einmaligkeit, Öffentlichkeit, unmittelbare Kommunikation zwischen Sprecher und Hörern und der Vorgang des Sich-Zeigens vor einem Publikum konstruieren eine theatrale Grundsituation.»

and Earth»<sup>36</sup> stattfand. Nun war Felix aber nicht für sein Bekenntnis gestorben: Er wurde zwar eingekerkert und gefoltert, ehe er jedoch auf dem Schafott seine Tapferkeit beweisen konnte, wurde er von einem Engel befreit. Als er das zweite Mal in Gefahr geriet, verschonte ihn Gott sogar vor einer Gefangennahme. Reichte das aus? Konnte man an seinem Grab auf Heilung und Befreiung hoffen? Lohnte es sich, mit einer mühsamen Reise nach Nola Felix als himmlischen Schutzherrn zu gewinnen? Paulinus war sich dieser möglichen Zweifel seiner Leserinnen und Leser bewusst. Deshalb beteuert er am Ende der *Vita Felicis*:

*nec pace minora subegit / proelia quam validis confessor gesserat armis.*<sup>37</sup>

Nicht nur während der akuten Verfolgung, auch in der darauffolgenden, ruhigen Zeit (*pax*) focht Felix Kämpfe aus – welcher Natur diese waren, werden wir im Folgenden erfahren. Paulinus war darum bemüht, jeden Zweifel an Felix' echtem Märtyrertum und der daraus folgenden Autorität auszuräumen und ihn überdies im Stile Martins von Tours als *exemplum* für ein makellos asketisches Leben aufzubauen.

### 3.1.1 *sine sanguine martyr* – Ist Felix ein echter Märtyrer?

Neben *patronus* sind *confessor* (Bekennner) und *martyr* (Märtyrer) die häufigsten Epitheta, mit denen Paulinus Felix anspricht. Dass zwischen den beiden Termini offensichtlich ein Bedeutungsunterschied vorliegt, zeigt folgende Apostrophe an Felix:

*inclyte confessor, meritis et nomine Felix / [...] / qui, Dominum Christum non vincita voce professus, / contemnendo truces meruisti evadere poenas / [...] / vectus in aetherium, sine sanguine martyr, honorem.*<sup>38</sup>

<sup>36</sup> Brown (1981) 1.

<sup>37</sup> «In Friedenszeiten führte Felix nicht weniger bedeutende Kämpfe, als die, die er als Confessor mit starken Waffen gefochten hatte.» Paul. Nol. C. 16,246f.

<sup>38</sup> «Berühmter Bekennner, von deinem Namen und deinen Verdiensten her Felix, [...] mit unbesiegender Stimme hast du dich zu unserem Herrn Christus bekannt und es verdient, der drohenden Folterung zu entkommen, weil du sie verachtet hast. [...] Auf einen himmlischen Ehrenplatz wurdest du versetzt, ein Märtyrer, der sein Blut nicht vergossen hat.» Paul. Nol. C.12,1–9; vgl. auch id. C. 14,4. Für den Sprachgebrauch von *martyr* bzw. μάρτυς in der Alten Kirche s. H. Strathmann, μάρτυς, in: ThW 4,511–513. Tatsächlich bezeugt ein Schreiben der Gemeinden von Vienne und Lyon, das in der Kirchengeschichte des Eusebius integriert ist, eine Diskussion darüber, wer den Titel *martyr* verdiene. Nur Christus, der als einziger der Zeuge der Wahrheit sei, oder auch Christen, die für ihr Bekenntnis hingerichtet wurden: ἀλλ' εἴ ποτέ τις ἡμῶν δι' ἐπιστολῆς ἢ διὰ λόγου μάρτυρας αὐτοὺς [sc. Christen, die gefoltert, aber nicht getötet wurden] προσεῖπεν, ἐπέπλησσαν πικρῶς. ἡδέως γὰρ παρεχώρουν τὴν τῆς μαρτυρίας προσηγορίαν τῷ Χριστῷ, τῷ πιστῷ καὶ ἀληθινῷ μάρτυρι [...] καὶ ἐπεμνήσκοντο τῶν ἐξεληλυθότων ἤδη μαρτύρων καὶ ἔλεγον· «ἐκεῖνοι ἤδη μάρτυρες, οὓς ἐν τῇ ὁμολογίᾳ Χριστοῦς ἠξίωσεν ἀναληφθῆναι, ἐπισφραγισάμενος αὐτῶν διὰ τῆς ἐξόδου τὴν μαρτυρίαν, ἡμεῖς δὲ ὁμολογοὶ μέτριοι καὶ ταπεινοί.» – «Wenn

Im Anfang des ersten Nataliciums, das 395 noch in Spanien entstand, benennt Paulinus zugleich, wodurch sich Felix diese Titel verdient hat und worin ein nicht unerhebliches potentiell Problem seiner Verehrung liegt: Felix hat sich zwar zu Christus bekannt, hat jedoch nicht den Märtyrertod erlitten. Er ist ein *martyr sine sanguine*, ein Märtyrer, der sein Blut nicht vergossen hat. Nach Paulinus' Deutung hat er es jedoch gerade dadurch, dass er vor der drohenden Hinrichtung nicht zurückgeschreckt ist, verdient, von ihr verschont zu werden – im Hinblick auf Märtyrerinnen und Märtyrer, die tatsächlich hingerichtet wurden, eine heikle Interpretation. Für uns ist interessant, dass Paulinus sich offenbar bewusst war, dass die ausgebliebene Hinrichtung ein Problem darstellte: Sie konnte in den Augen seiner Leserinnen und Leser den Wert von Felix' Martyrium empfindlich schmälern oder es sogar grundsätzlich in Frage stellen. Ist nicht nur der Verehrung würdig, wer für Christus stirbt? Nein, meint Paulinus:

*nam confessor obit, poenas non sponte lucratus / acceptante Deo fidam pro sanguine mentem, / qui, cordis taciti scrutator, ferre paratos / aequiperat passis.*<sup>39</sup>

Für Gott, der in die Herzen sieht, mache es keinen Unterschied, ob ein Confessor schliesslich hingerichtet oder verschont werde, solange er nur bereit sei, für sein Bekenntnis zu sterben; für ihn zähle die loyale Gesinnung gleich viel wie vergossenes Blut. Paulinus betont, dass es ein Martyrium ohne Tod gebe und deshalb auch Felix das vollkommene Bekenntnis geleistet habe:

aber jemand von uns einmal in einem Brief oder einer Predigt diese als Märtyrer bezeichnete, wurde er streng zurechtgewiesen. Sie gestanden nämlich die Bezeichnung ‚Märtyrer‘ nur Christus gerne zu, dem zuverlässigen und wahrhaftigen Zeugen. [...] Sie erwähnten die bereits gestorbenen Märtyrer und sagten: ‚Jene, die Christus für würdig hielt, sie während ihres Bekenntnisses zu sich zu nehmen, sind Märtyrer; er hat sie mit dem Siegel ihres Zeugnisses versehen, weil sie gestorben sind; wir aber sind durchschnittliche und demütige Bekenner.‘ Eus. *Hist. eccl.* 5,2,2f. Für Christen, die für ihr Bekenntnis «nur» gefoltert wurden, wurde also bisweilen die Bezeichnung ὁμολογος oder ὁμολογητής verwendet, dem im Lateinischen *confessor* entspricht. Weiterführend zum Sprachgebrauch und zu zeitspezifischen Unterscheidungen der Termini Kötting (1988) Bd. 1, 125f. und 143f. Das Wortspiel *meritis et nomine Felix* hatte Paulinus vielleicht noch von Damasus' Epigramm im Ohr (*corpore mente animo pariterque et nomine Felix*), was dafür spräche, dass es beim Felixgrab zu sehen gewesen war; vgl. Kapitel 3.2, Anm. 131.

<sup>39</sup> «Er starb als Bekenner, weil er gegen seinen Willen von der Folter verschont worden war; Gott akzeptierte seine Loyalität anstelle von Blut, denn er, der Erforscher des stummen Herzens, stellt die Bekenner, die bereit gewesen sind, die Folter zu ertragen, denen gleich, die sie tatsächlich erlitten haben.» Paul. Nol. C. 14,5–8. In Sulp. Sev. *Ep.* 2,12, die wahrscheinlich 398 geschrieben wurde (auf jeden Fall nach Martins Tod im November 397), treffen wir auf eine auffallend ähnliche Formulierung: *inplevit tamen sine cruore martyrium*: Martin habe ein Martyrium ohne Blutvergiessen erlitten. Gut möglich, dass Sulpicius diese Rechtfertigung von Paulinus übernommen hat.



*martyrium sine caede placet si **prompta ferendi** / mensque fidesque deo caleat; **passura voluntas** / sufficit et summa est meriti testatio voti.*<sup>40</sup>

Hier lässt sich die *Akzeptanzfunktion* von Paulinus' Werbung nachzeichnen: Es muss ihm ein Anliegen sein, jegliche Zweifel an Felix' Märtyrerstatus zu zerstreuen, denn wenn er kein «echter» Bekenner ist, entbehrt er der privilegierten Stellung an Christi Seite und kann auch keine Hilfe bieten. Paulinus' Leserinnen und Leser müssen überzeugt werden, dass sie Felix trauen können: Er entspricht einem vollwertigen Märtyrer, der durch seine Verdienste direkten Zugang zu Christus hat und für die Besucherinnen und Besucher seines Grabes ein gutes Wort einlegen kann. Deshalb pocht Paulinus darauf, dass Felix den Zeuginnen und Zeugen, die ihr Blut vergossen hatten, in keiner Weise nachstehe:

*denique **nil inpar his qui fudere cruorem**, / testibus, et titulo simul et virtute recepti / martyris ostendit meritum, cum iure potenti / daemona exercet devinctaque corpora solvit.*<sup>41</sup>

Da ihn dieselbe *virtus* auszeichnet, darf er auch denselben Titel tragen wie sie; seine Legitimation zeigt sich darin, dass er die Lizenz hat, Dämonen auszutreiben und die von ihnen Gepeinigten zu befreien. Felix starb schliesslich als alter Mann einen friedlichen Tod, doch er hatte zuvor seine Kämpfe gekämpft, wenn ihn Gott auch für einen unblutigen Tod auserwählt hatte (*incruento consecratus exitu*) und dies mit Absicht: Er wollte ihn nicht etwa um die Krone der Märtyrer bringen (*non defraudatus a corona martyris*), sondern er wollte überdies noch die Priesterwürde hinzufügen (*addens et coronam antistitis*).<sup>42</sup> Den Titel *confessor* verdiente sich Felix einerseits mit seiner Standhaftigkeit angesichts von Folter und drohender Hinrichtung, andererseits aber auch durch seinen asketischen Lebensstil, wie wir im folgenden Unterkapitel sehen werden.

In der *Vita Felicis* werden verschiedene Elemente hervorgehoben, die Felix' Bereitschaft zum Martyrium belegen und überdies zeigen, dass Gott selbst ihn zum Bekenner erwählt hat. So erklärt Paulinus, die Verfolgungswelle, die über Nola hereinbrach und Bischof Maximus in die Flucht schlug, sei von Gott in der Absicht ausgelöst worden, Felix die Möglichkeit zur *confessio* zu geben und sich so zusätzlich zur Priesterwürde die Krone der Märtyrer zu verdienen:

<sup>40</sup> «Auch ein Martyrium ohne Tod gefällt Gott, wenn die Seele bereit ist, zu leiden, und der Glaube für ihn brennt; es genügt der Wille, [Leiden] zu ertragen: Das ist der höchste Beweis dafür, dass das Gelübde erfüllt wurde.» Paul. Nol. C. 14,10–12.

<sup>41</sup> «Er steht den Zeugen, die ihr Blut vergossen haben, um nichts nach; er beweist in Bezug auf Titel und Tüchtigkeit den Status eines anerkannten Märtyrers, wenn er den Dämonen mit Gewalt zusetzt und die gefangenen Körper befreit.» Paul. Nol. C. 14,21–24. Zu Felix als Dämonenaustreiber s. Kapitel 3.3.2.

<sup>42</sup> Paul. Nol. C. 21,145–164. Zur *corona antistitis*: Obwohl *antistes* gewöhnlich einen Bischof bezeichnet, wäre diese Übersetzung hier fehl am Platz, da Felix dieses Amt nie innehatte; vgl. Walsh (1975) 387.

*sed ne sola sacrum caput infula comeret illi, / extitit et potior geminandae causa coronae: / dira profanorum rabies exorta furorum.*<sup>43</sup>

Felix steht in scharfem Kontrast zu seinem Vorgesetzten: Während der Bischof flieht, bleibt der Presbyter zurück, obwohl bald auch er auf der Fahndungsliste steht. Zwar wird Maximus' Flucht schliesslich gerechtfertigt und auch er ein *confessor* genannt,<sup>44</sup> dennoch leuchtet Felix' Mut noch heller vor der Zaghaftigkeit des anderen, ja, er steigt auf zum eigentlichen Haupt der Nolaner Kirche:

*ergo truces poenas fugiente antistite, solus – / vel primus – de plebe quasi de corpore vertex / competitur Felix.*<sup>45</sup>

Wie Christinnen und Christen, die nicht vom Glauben abgefallen, jedoch vor den Verfolgern geflüchtet waren, zu beurteilen seien, stellte ein Problem dar, auf das unterschiedlich reagiert wurde: Obwohl das Matthäusevangelium explizit zur Flucht rät,<sup>46</sup> verbot Tertullian sie in Zeiten der Verfolgung kategorisch; Verfolgungen seien von Gott gewollt (eine Parallele zu Paulinus' Erklärung der Nolaner Verfolgung), weshalb die aufrechte Christin, der aufrechte Christ ihnen nicht ausweichen durfte.<sup>47</sup> Cyprian von Karthago fuhr eine pragmatischere Schiene und unterschied zwar zwischen denen, die den Verfolgern trotzten, und denen, die sich in Sicherheit brachten, verdammt die Geflüchteten jedoch nicht.<sup>48</sup>

<sup>43</sup> «Damit sein heiliges Haupt aber nicht nur die Priesterbinde schmückte, ergab sich ein dringlicherer Grund, seine Krone zu verdoppeln: Eine schreckliche Raserei gottlosen Wahnsinns brach aus.» Paul. Nol. C. 15,114–116.

<sup>44</sup> Paul. Nol. C. 15,338–340. Interessanterweise nennt ihn Paulinus nicht *confessor*, weil er seinem Glauben treu geblieben war, sondern weil er die Gebote der Askese befolgte; vgl. Anm. 75 dieses Kapitels.

<sup>45</sup> «Während also der Bischof vor der drohenden Folter floh, wurde Felix als einziger oder auch erster der Gemeinde wie der Kopf des ganzen Körpers gesucht.» Paul. Nol. C. 15,132–134.

<sup>46</sup> *cum autem persequentur vos in civitate ista fugite in aliam.* – «Wenn sie euch aber in dieser Stadt verfolgen, so flieht in eine andere.» Mt. 10,23.

<sup>47</sup> *si enim persecutio a deo evenit, nullo modo fugiendum erit, quod a deo evenit; sicut duplex ratio defendit, quia neque debeat devitari neque possit evadi quod a deo evenit.* – «Wenn nämlich eine Verfolgung von Gott herkommt, darf man auf keinen Fall fliehen, was von Gott herkommt; dies stützt eine doppelte Logik, da man weder vermeiden darf, was von Gott herkommt, noch ihm entgegen kann.» Tert. Fug. 4,1.

<sup>48</sup> *primus est victoriae titulus gentilium manibus adprehensum Dominum confiteri; secundus ad gloriam gradus est cauta secessione subtractum Domino reservari. illa publica, haec privata confessio est; ille iudicem saeculi vincit, hic contentus Deo suo iudice conscientiam puram cordis integritate custodit; illic fortitudo promptior, hic sollicitudo securior. ille adpropinquante hora sua iam maturus inventus est; hic fortasse dilatus est qui patrimonio derelicto idcirco secessit quia non erat negaturus: confiteretur utique, si fuisset et ipse detentus.* – «Der erste Siegestitel besteht darin, vom Altgläubigen verhaftet zu werden und sich zum Herrn zu bekennen; die zweite Stufe zum Ruhm besteht darin, sich vorsichtig abzusetzen und sich so für den Herrn aufzubewahren. Das erste ist ein öffentliches, das zweite ein priva-

Felix blieb also in Nola, liess sich bereitwillig verhaften und wartete im Gefängnis auf den Prozess. Doch dazu sollte es nicht kommen: Gott entschied, gerade ihn als Retter für den in der Einöde dahinsiechenden Maximus zu wählen. Das ist ein wichtiger Punkt: Felix wurde nicht etwa befreit, weil er der Folter, die darin bestand, dass er auf einem Scherbenbett festgeschnallt wurde, nicht standgehalten hätte, sondern weil er seinen geistigen Vater retten musste. Paulinus' Schilderung der Befreiungsaktion orientiert sich offensichtlich an Petrus' Befreiung aus dem Jerusalemer Gefängnis: Beide werden durch einen Engel befreit, der nachts zu ihnen in die Zelle tritt und sie anspricht; von ihm geht ein Licht aus, das den düsteren Raum erhellt. Die Ketten lösen sich wie von Zauberhand, ebenso öffnet sich die Tür, die Wachen schlafen und merken nichts von diesen Vorgängen, sodass Petrus bzw. Felix entweichen können.<sup>49</sup> Die Parallelen sind suggestiv: Wer würde dem Apostelfürsten die Bereitschaft zum Martyrium absprechen? Schliesslich erlitt er Jahre später den Martertod. In Jerusalem wurde er bloss verschont, weil Gott ihn noch benötigte als Hirten für seine junge Gemeinde. So auch Felix: Gott brauchte ihn als Retter des Maximus und herausragenden Priester der Gemeinde in Nola. Dass Felix nicht hingerichtet wurde, war Gottes Wille, und gerade seine Bereitschaft, in jeder Hinsicht Gott zu dienen, was auch dessen Absicht sein mochte, trug ihm die Märtyrerkrone ein, weshalb Paulinus ihn auch einmal *confessor*, einmal *martyr* nennt.

Mit dieser Auffassung stand Paulinus nicht alleine: Auch Sulpicius Severus' Martin wird weder hingerichtet noch von den heranrückenden Barbaren getötet: Dass diese sich dem kaiserlichen Heer ergeben, ohne dass ein Tropfen Blut fliesst, ist Gottes Werk und zeigt Martins Sieg über seine Widersacher.<sup>50</sup>

Dieselbe Argumentation finden wir auch in Paulinus' Brief an Victricius, in dem er dem Bischof von Rouen als eine Art Geschenk dessen eigene *passio* schildert und ihn dabei ebenfalls mit beiden Titeln versieht.<sup>51</sup> Victricius wurde gefoltert, als er sich dem Militärdienst verweigerte mit der Begründung, nun nur noch Christus dienen zu wollen, überlebte seine eigene Hinrichtung auf wundersame Weise und

tes Bekenntnis. Der erste besiegt einen Richter der Welt, der zweite begnügt sich damit, Gott als seinen Richter zu haben, und wacht in der Unbescholtenheit seines Herzens über ein reines Gewissen. Das erste ist sichtbarere Tapferkeit, das zweite sicherere Einsamkeit. Der erste wurde bereits für reif befunden, als seine Stunde herankam, der zweite wurde vielleicht aufgespart, weil er sich deswegen abgesetzt und sein Erbe verlassen hatte, weil er [Christus] nicht verleugnen wollte: Er hätte sich auf jeden Fall [zu Christus] bekannt, wenn er verhaftet worden wäre.» *Cypr. Laps.* 3. Cyprian hatte gute Gründe für eine milde Haltung gegenüber den Geflüchteten, hatte er sich doch selbst dem Martyrium durch Flucht entzogen. Zu seiner Rechtfertigungsstrategie vgl. Ganter (2015) 314–318.

<sup>49</sup> Apg. 12,6–11; Paul. Nol. C. 15,238–257.

<sup>50</sup> *unde quis dubitet hanc vere beati viri fuisse victoriam [...].* – «Wer könnte also daran zweifeln, dass der glückliche Mann diesen Siegerungen hätte [...]?» Sulp. Sev. *Martin.* 4,7. Bei Paulinus finden sich verschiedene wörtliche Anlehnungen zu dieser Passage (4,1–9): *inermis* C. 15,147f. *sine sanguine* C. 12,9; 14,4; *galea, scutum* C. 16,125.

<sup>51</sup> Paul. Nol. *Ep.* 18,7f. Im Abschnitt 9 nennt ihn Paulinus einen *martyr vivus*.

wurde später Bischof. Offenbar kursierten Zweifel an Victricius' Bekenntnisleistung, die Paulinus ohne weitere Erklärungen verwirft:

*dubitemus etiam nunc an perfectus sis, qui de perfectione coepisti? et si legitime coronandus sis agone decurso, cum currere coeperis a corona?*<sup>52</sup>

Über Victricius' Wahl zum Bischof um das Jahr 380 ist nichts bekannt, doch es könnte gut sein, dass sein Status als *confessor* dabei eine Rolle gespielt hatte; aus dem 3. Jh. kennen wir Beispiele für eine solche Praxis.<sup>53</sup> Wenige Jahre nach Paulinus' Ep. 18 wurde Victricius des Apollinarismus bezichtigt;<sup>54</sup> es ist denkbar, dass bereits 397/8 Bestrebungen liefen, Victricius' Autorität zu untergraben. Seinen privilegierten Status als Confessor in Frage zu stellen, war gewiss keine schlechte Taktik.

In Paulinus' Schilderung von Victricius' *passio* dominiert das Thema des Siegens: Victricius bleibt selbst unbesiegt, überwindet aber durch seine Standfestigkeit seine Peiniger und den Teufel.<sup>55</sup> Darin besteht das Martyrium: Es ist der Widerstand gegen Versuchungen aller Art; dass diese Versuchungen nicht nur im Kontext von Strafprozess und Folter zu suchen sind, führt Victricius in der *Laus sanctorum*, dem einzigen von ihm erhaltenen Werk, selbst aus:

<sup>52</sup> «Sollen wir auch jetzt noch daran zweifeln, dass du vollkommen bist, der du doch bei der Vollkommenheit begonnen hast? Und ob du zu Recht die Krone verdienst, nachdem du den Lauf vollendet hast, wenn du doch von der Krone her angefangen hast zu laufen?» Paul. Nol. Ep. 18,8.

<sup>53</sup> Tert. *Adv. Val.* 4,1 berichtet von Valentinus, der einst nicht Bischof wurde, weil ein Mitbewerber aus seinem *martyrium* (sic!) ein Vorrecht auf das Amt (*praerogativa loci*) ableiten konnte. – Nachdem Hippolytus von Rom von einem gewissen Kallistos im Rennen um das Bischofsamt überrundet worden war, zog er dessen Verdienste als Confessor in Zweifel, aufgrund derer er – ein ehemaliger Sklave – nicht nur einer gerechten Strafe entgangen war, sondern später sogar Karriere in der Kirche gemacht hatte (Hippol. *Ref.* 9,11f.). Interessant ist, dass Hippolytus sogar das unechte Bekenntnis des Kallistos mit dem Verb μαρτυρέω bezeichnet: οὗτος ἐμαρτύρησεν ἐπὶ Φουσκιανοῦ ἐπάρχου ὄντος τῆς Ῥώμης, ὁ δὲ τρόπος τῆς αὐτοῦ μαρτυρίας τοιοῦδε ἦν. – «Dieser legte Zeugnis ab, als Phuskianos Präfekt von Rom war. Sein Zeugnis lautete folgendermassen.» Ibid. 11,4. Vgl. zur besonderen Stellung der (lebenden) Confessores in der Kirche Hippol. *Trad. apost.* 9 = Botte (1968) 64.

<sup>54</sup> Vgl. Kapitel 2.3.2.

<sup>55</sup> *et ilico antiqui serpentis invidia concitato in furias tribuno districtus in verbera et vastis fistibus fractus nec tamen victus es, quia crucis ligno innitebaris.* – «Und sofort wurde der Tribun vom Neid der alten Schlange zur Raserei getrieben: Du wurdest für die Prügelstrafe festgebunden und mit gewaltigen Knüppeln geschlagen, doch du wurdest dennoch nicht überwunden, weil du dich auf das Holz des Kreuzes stütztest.» Paul. Nol. Ep. 18,7; *de potentiore inimico gloriosius triumphasti. nec ausis ultra diaboli satellitibus superata ingerere tormenta capitalemque sententiam meditantibus, ut vel fine carnalis tuae vitae vinci desinerent [...].* – «Mit einem übermächtigen Gegner konfrontiert, hast du umso ruhmvoller triumphiert. Die Helfershelfer des Teufels wagten es nicht, dich noch länger zu foltern, da du der Folter widerstanden hattest, und erwogen die Todesstrafe, damit sie durch das Ende deines körperlichen Lebens nicht länger besiegt würden [...].» Ibid.

*quid est enim aliud, carissimi, martyr nisi Christi imitator, domitor rabidae voluptatis, calcator ambitionis et mortis ambitor, contemptor divitiarum, conpressor lasciviae, intemperantiae persecutor*<sup>56</sup>

Nicht die Art der Versuchung ist entscheidend – es kann sich um sexuelle oder andere Begierden, um Ehrgeiz, Reichtum, Masslosigkeit oder eben die Angst vor dem Tod handeln – sondern ihre erfolgreiche Überwindung. Diese Sichtweise war keineswegs revolutionär: Schon Clemens von Alexandria zeigte sich überzeugt, dass auch ein reiner Lebenswandel ein Bekenntnis zu Gott darstelle und die Seele, die den Glauben in Wort und Tat umsetze, gleichsam ihr Blut vergiesse und so eine μάρτυς sei.<sup>57</sup> Bernhard Kötting spricht daher von einem «Typenwandel»: Auf die für ihren Glauben hingerichteten Märtyrer folgen die Christen, die «nur» noch Folterungen oder Schmähungen erleiden, bis schliesslich auch Asketen, die ausschliesslich selbstinduzierte Leiden auf sich nehmen, als Heilige verehrt werden.<sup>58</sup> Dasselbe Leitmotiv des Überwindens findet sich auch in der *passio* des Felix. Seine Verfolger wollen Felix besiegen, wie feindliche Krieger die Akropolis einnehmen wollen, weil sie hoffen, von da aus die ganze Stadt erobern zu können;<sup>59</sup> von Gott allein hängt es ab, ob ein Christ siegt oder besiegt wird, ob er also der Versuchung widersteht

<sup>56</sup> «Was ist ein Märtyrer nämlich anderes, meine Lieben, als ein Nachahmer Christi, der zügellose Lust zähmt, den Ehrgeiz zertrampelt, den Tod umwirbt, Reichtum verachtet, Ausschweifung unterdrückt, Masslosigkeit bekämpft?» Victric. 6.

<sup>57</sup> εἰ τοῖνον ἢ πρὸς θεὸν ὁμολογία μαρτυρία ἐστὶ, πᾶσα ἡ καθαρῶς πολιτευσαμένη ψυχὴ μετ' ἐπιγνώσεως τοῦ θεοῦ, ἡ ταῖς ἐντολαῖς ὑπακηκοῦα, μάρτυς ἐστὶ καὶ βίω καὶ λόγῳ, ὅπως ποτὲ τοῦ σώματος ἀπαλλάττεται, οἷον αἷμα τὴν πίστιν ἀνὰ τὸν βίον ἅπαντα, πρὸς δὲ καὶ τὴν ἔξοδον, προχέουσα. – «Wenn also das Bekenntnis zu Gott ein Zeugnis ist, ist jede Seele, die auf reine Art und Weise regiert wird durch die Erkenntnis Gottes, die im Befolgen seiner Gebote besteht, eine Zeugin, sowohl im Lebenswandel als auch im Reden, sodass sie einst vom Körper befreit wird, wie wenn sie das ganze Leben lang und auch im Tod mit ihrem Glauben ihr Blut vergossen hätte.» Clem. Alex. *Strom.* 4,4,15.

<sup>58</sup> «Die Entwicklung der Heiligenverehrung zeigt einen *Typenwandel*. Den Aposteln als Gründern der Kirche folgen die Märtyrer. [...] Noch vor Ende der Verfolgung werden die grossen Gestalten der Bischöfe eingereiht in die Zahl der Heiligen [...]. Den Übergang bilden die *confessores*, die in den Verfolgungen mutig gelitten hatten, ohne zum Tode verurteilt zu (sic!) worden zu sein. [...] Ihnen wurden gleichgestellt die grossen Asketen und Jungfrauen, da man immer wieder betonte, dass sie ein Martyrium erdulden, das ihr ganzes Leben hindurch dauert.» Kötting (1988) 78f. Hier wird deutlich, dass in der Forschungsliteratur häufig «Märtyrer» für einen hingerichteten, «Confessor» dagegen für einen gefolterten, aber überlebenden Bekenner steht, was irreführend ist, weil die Quellen wie oben gezeigt diese Unterscheidung nicht oder nicht konsequent machen. Für den «Typenwandel» s. auch Brock (1973) passim.

<sup>59</sup> *hunc [sc. Felicem] omnes vincere certant, / et quasi praecelsam obsessis in moenibus arcem / facta mole petunt: cuius munimine victo / cetera iam facili cadat urbs prostrata ruina!* – «Alle bemühten sich darum, Felix zu besiegen; sie griffen ihn an, wie man die hohe Burg einer belagerten Stadt mit Kriegsmaschinen angreift, damit, wenn erst die Befestigung der Burg überwunden ist, die Stadt leicht fällt und schon in Trümmern liegt.» Paul. Nol. C. 15,134–137.

oder unterliegt;<sup>60</sup> die vom Teufel angestifteten Widersacher können zwar den Körper töten und damit besiegen, doch die Seele bleibt unbesiegt und wird von ihrem Glauben zu den Sternen getragen.<sup>61</sup> Ein Bekenner – ob er nun *martyr* oder *confessor* genannt wird – ist nicht nur, wer um seines Glaubens willen hingerichtet wird, sondern jeder, der den Versuchungen des Teufels widersteht, in welchem Gewand sie auch daherkommen mögen, und sich so als siegreich erweist. Und Paulinus lässt keinen Zweifel offen, dass Felix auf allen Ebenen gesiegt hat: Er trotzte der Todesgefahr und knickte unter der Folter nicht ein. Doch das war nicht alles: Wie wir im nächsten Kapitel sehen, widerstand Felix auch versteckten Versuchungen: Der des angenehmen Lebens dank väterlichem Vermögen und der des persönlichen Ehrgeizes. Explizit postuliert Paulinus auch gerade deshalb die höchsten Ehren für Felix:

*diximus ut mortem calcarit et ambitionem; / nunc aliam confessoris cognoscite palmam.*<sup>62</sup>

### 3.1.2 *homo quondam ex divite pauper* – Felix als *exemplum* der Askese

Paulinus bekennt sich mit seinem Porträt des heiligen Felix auch zur noch jungen und keineswegs unumstrittenen Askesebewegung, worin er sich als Gesinnungsgenosse des Sulpicius Severus erweist, dessen Martinsvita Clare Stancliffe «tantamount to ascetic propaganda» nennt.<sup>63</sup> Wie ich im vorhergehenden Kapitel gezeigt habe, stehen Asketinnen und Asketen in der Nachfolge derer, die für ihr Bekenntnis zu Christus getötet oder gefoltert wurden. Wie diese widerstehen sie den Versuchungen und Verlockungen des Teufels und beweisen damit ihre Zugehörigkeit zum Reich Gottes. Ihr karger Lebensstil kann sogar als stetige Tötung des Leibes gelten. Im Vergleich zu den Anachoreten des 3. und 4. Jh. stellt uns Paulinus in Felix einen moderaten Asketen vor: Er zieht sich nicht aus der menschlichen Gemeinschaft zurück und verzichtet auf extreme Züchtigung seines Körpers. Seine Form der Askese ist eine pragmatische und realistische: Paulinus selbst und zahlreiche seiner Zeitgenossen haben tatsächlich so gelebt.<sup>64</sup> Diese Form der Askese umreist Sulpicius Severus folgendermassen:

<sup>60</sup> *cuius [sc. dei] de numine pendet / vincere vel vinci.* – «Es hängt von Gottes Willen ab, ob man siegt oder besiegt wird.» Paul. Nol. C. 15,145f.

<sup>61</sup> *[sc. fides] victo victricem corpore mentem / laeta deo referens gaudentibus invehit astris.* – «Wenn auch der Körper besiegt ist, gibt doch der Glaube die siegreiche Seele Gott zurück und trägt sie zu den Sternen, die sich darüber freuen.» Paul. Nol. C. 15,151f., vgl. auch vv. 154f.

<sup>62</sup> «Ich habe erzählt, wie er Tod und Ehrgeiz mit Füßen trat; nun sollt ihr noch eine weitere Auszeichnung des Bekenntners kennenlernen.» Paul. Nol. C. 16,254f. Die *alia palma* meint den Vermögensverzicht.

<sup>63</sup> Stancliffe (1983) 73.

<sup>64</sup> «The pioneer work of Paulinus and Therasia in religious community life is to be regarded not as contempt for the world, but as a constructive renunciation. Theirs was a spiritual ideal fulfilled in daily life.» Chadwick (1955) 88.

*adistere scilicet laborantibus, opem ferre miseris, alere egentes, vestire nudos, nihil sibi [...] praeter cotidianum victum reservare.*<sup>65</sup>

In ihrer Essenz besteht sie also in der selbstgewählten Armut und in der Sorge für die Armen. Dazu kommt im Fall von Felix und Martin die vorbildliche Ausübung des Priester- bzw. Bischofsamtes.

Die Felixvita beginnt mit seiner vornehmen Abstammung, und bald erfahren wir, dass der Vater seinen beiden Söhnen neben einem komfortablen Zuhause (*sede beans placita*<sup>66</sup>) auch ein beträchtliches Vermögen hinterliess:

*multoque relictus in auro / dives opum viguit, quamvis non unicus heres: / Hermia cum fratre, sui cognomine patris, / terrenas divisit opes; caelestia solus / obtinuit Felix.*<sup>67</sup>

Das väterliche Erbe wurde zwischen den Zwillingen aufgeteilt, doch während Hermias an seinem vergänglichen Reichtum klebte, tauschte Felix sein Land gegen einen Platz im Himmel, sein Erbe gegen das Reich Gottes.<sup>68</sup> So siegte Felix über die Verlockung des Reichtums:

*vicit avaritiam – nam praedia multa domosque, / divitiis locuples patriis, possederat heres.*<sup>69</sup>

Nachdem im Zuge der Verfolgung sein Vermögen konfisziert worden war, hätte er nämlich später seine Ländereien wieder zurückfordern können.<sup>70</sup> Doch Felix grauste davor:

<sup>65</sup> «Denen beistehen, die es schwer haben, den Armen helfen, den Mittellosen zu essen geben, die Nackten kleiden und für sich selbst nicht mehr als das tägliche Brot zurückbehalten.» Sulp. Sev. *Martin*. 2,8.

<sup>66</sup> Paul. Nol. C. 15,74.

<sup>67</sup> «Er lebte gut, reich dank einer grossen Erbschaft, obschon er nicht der einzige Erbe war. Mit seinem Bruder Hermias, der denselben Namen trug wie sein Vater, teilte er die irdische Erbschaft, die himmlische aber erhielt Felix alleine.» Paul. Nol. C. 15,74–78.

<sup>68</sup> *ille caduca / maluit, hic solida; praesentibus ille cohaesit, / iste solum caelo vertit, patrimonium regnis.* – «Hermias zog das Vergängliche vor, Felix das Bleibende; jener blieb in der Gegenwart verhaftet, dieser tauschte Erde gegen Himmel, seine Landgüter gegen ein Königreich.» Paul. Nol. C. 15,80–82. Auf das Phänomen des Vermögensverzichts und seine Mechanismen werde ich im Kapitel 4.1.4 näher eingehen.

<sup>69</sup> «Er besiegte die Geldgier; als reicher Erbe des väterlichen Vermögens hatte er nämlich viele Güter und Häuser besessen.» Paul. Nol. C. 16,256f. Wie gefährlich die *avaritia* sei, erklärt Paulinus in einem Brief an Sulpicius Severus; sie alleine reiche aus, um einen Menschen ins Verderben zu stürzen: *qui [sc. inimici] nunc ambitionis vento inflant, nunc libidinum faces admovent, nunc avaritiae catenis adligant. quae una omnibus armata criminibus vel si sola nos capiat, et zabulo ad malitiam et homini ad mortem sufficit.* – «Nun entfachen sie den Wind des Ehrgeizes, nähern sich mit den Fackeln ihrer Lust und [drohen, uns] mit den Ketten der Gier zu fesseln. Wenn uns nur schon diese allein, bewehrt mit allen Verbrechen, packt, reicht das dem Teufel zur Bosheit und dem Menschen zum Tod.» Paul. Nol. *Ep.* 24,13.

<sup>70</sup> *confessor proscriptus erat, sed, pace reducta, / et sua si vellet deposcere iura licebat.* – «Als Confessor war er proskribiert worden, doch als wieder Friede eingekehrt war, hätte er seine Rechte, hätte er gewollt, einfordern können.» Paul. Nol. C. 16,258f.

*licito utile praefert, / et, quasi terrenae contagia ducere labis, / horruit amissos in iura  
repscere fundos.*<sup>71</sup>

Sogar die Argumentation einer frommen reichen Witwe, er könne mit den Zinsen seines wiedererlangten Vermögens den Armen helfen, fruchtete nichts; er weigerte sich, das gewonnene himmlische Kapital wieder gegen irdisches einzutauschen, und stellte die rhetorische Frage:

*«cogitis ut repetam terrena, perennia perdam? / praestat opes salvo desint quam vita opulento! / dives egebo Deo, nam Christum pauper habeo.»*<sup>72</sup>

Es ist eine eingängige Formel, die Paulinus Felix hier in den Mund legt: «Als Reicher fehlt mir Gott, als Armer dagegen habe ich Christus.» Dieser simple Mechanismus wird an vielen Stellen von Paulinus' Werk evoziert; wir werden uns mit ihm und seiner zentralen Funktion in Paulinus' Ich-Entwurf im Kapitel 4.1.4 ausführlicher befassen. Es versteht sich von selbst, wie wichtig der ursprüngliche Reichtum von Felix' Familie ist; vor diesem Hintergrund entwickelt der Vermögensverzicht seinen grösstmöglichen Effekt: *homo quondam ex divite pauper*<sup>73</sup> nennt ihn Paulinus im C. 21 und betont so noch knappe zehn Jahre nach den Cc. 15 und 16 diesen so einprägsamen Gegensatz, dem auch er selbst einen Grossteil seiner Popularität verdankte.

Felix verzichtete also auf eine Rückforderung seines Vermögens und lebte bescheiden auf einem kleinen Grundstück, das nicht einmal ihm gehörte und das er selbst mit eigener Hand bewirtschaftete.<sup>74</sup> Die Betonung liegt neben der geringen Ackerfläche und dem Umstand, dass Felix bloss Pächter war, auch darauf, dass er keinen Sklaven hatte, der ihm half oder die Arbeit für ihn tat (*sine famulo*). Der Verzicht auf Sklaven ist Merkmal eines einfachen Lebensstils, der auch bei Bischof Maximus erwähnt wird und ihm den Titel *confessor* einträgt.<sup>75</sup> Den bescheidenen Ertrag teilte Felix ausnahmslos:

<sup>71</sup> «Er tat lieber, was nützlich als was erlaubt war, und als ob er sich durch den irdischen Besitz beschmutzt hätte, schreckte er davor zurück, die verlorenen Güter zurückzufordern.» Paul. Nol. C. 16,261–263.

<sup>72</sup> «Wollt ihr mich dazu zwingen, das Irdische zurückzuerhalten und dafür das Ewige zu verlieren? Es ist besser, dass einem Unversehrten das Geld fehlt, als einem Reichen das Leben; als Reicher wird mir Gott fehlen, als Armer aber werde ich Christus haben.» Paul. Nol. C. 16,280–282.

<sup>73</sup> «ein armer Mann, der einst reich gewesen war» Paul. Nol. C. 21,530. Ambrosius nannte Paulinus schon zehn Jahre zuvor *pauper ex divite factus* (vgl. Kapitel 4.1.4) – ob Paulinus diese eingängige Formulierung aus Ambrosius' Brief entnommen hat?

<sup>74</sup> *hunc retinens animum, modici tria iugera ruris, / nec proprio sub iure tenens, conducta colonus / ipse manu coluit, famulo sine, pauperis horti / possessor.* – «Getreu dieser Gesinnung pachtete er drei Morgen Land, die nicht ihm gehörten; als Besitzer eines bescheidenen Gartens bestellte er sie mit eigener Hand ohne einen Sklaven.» Paul. Nol. C. 16,284–287.

<sup>75</sup> *tam celsus et isto / Maximus extabat merito confessor, ut illi / orba domus summa et census anus una maneret.* – «Maximus erwies sich auch durch diesen Verdienst als herausragender Confessor, dass sein Haus leer und ihm als höchsten Wohlstand eine einzige alte Frau



*cum paupere semper / collectum divisit holus, cum paupere mensam.*<sup>76</sup>

Wie die Lilien auf dem Felde sorgte er sich nicht um das Morgen, sondern lebte von der Hand in den Mund.<sup>77</sup> Auch die Kost, die – so legt es Paulinus wenigstens nahe – nur aus dem Bestand, was der magere Acker (*hortus pauper*) abwarf, ist bemerkenswert, auch wenn er sie bloss wie nebenbei erwähnt. Neben einem grossen Haushalt mit Sklaven war eine täglich reich gefüllte Tafel eines der Standesmerkmale der Vornehmen; das *holus* (ein Sammelbegriff für Gemüse wie Kohl und Rüben), von dem sich Felix ernährte, war das pure Gegenteil.

Die Geschichte von der geduldeten, ja sogar begrüsseten Konfiszierung seiner Güter und das Bild des in seinem *hortus conductus* mit eigener Hand und ohne Sklaven arbeitenden Heiligen sind wertvolle Elemente in der Konstruktion des Felix als asketisches *exemplum*, der auch durch diese Leistungen den Titel *confessor* verdient, weshalb Paulinus sie mehrmals betont:

*nam cui paupertas tua, quam pro nomine sancto / proscriptis opibus gaudens confessor adisti, / ignorata iacet, et qua praeditus usque senectam / conducto, Felix, coluisti semper in horto.*<sup>78</sup>

Ein weiteres und ebenso eindrückliches Zeichen für die Abkehr von Reichtum und weltlichem Prestige war Felix' Äusseres. Wie wir schon bei Melania der Älteren gesehen haben, war ärmliche, zerschlissene und schmutzige Kleidung ein *must* für Asketinnen und Asketen. Felix besass nur ein einziges Kleidungsstück, manchmal hing dieses offenbar derart in Fetzen, dass es kaum als ganzes Stück gelten konnte. Sobald er zwei besass, gab er das bessere an einen Bedürftigen weiter, manchmal tauschte er sogar ein zu gutes gegen das schlechtere eines Armen, sodass dieser besser gekleidet war als Felix.<sup>79</sup> Dieser Aspekt steht in der Tradition der Heiligen-

blieb.» Paul. Nol. C. 15,338–340. Dolveck (2015) ad loc. liest statt *orba turba*; der Sinn dieser Emendatio erschliesst sich mir aber nicht. – Dass ein Mann aus reicher und vornehmer Familie mit seinen eigenen Händen arbeitete, war ein grosser und eindrücklicher Verzicht. Ein Vorbild aus dem Neuen Testament ist Paulus, der in Korinth als Zeltmacher arbeitete (Apg. 18,3), und auch Martin von Tours wird nur von einem einzigen Sklaven in den Militärdienst begleitet, den er darüber hinaus als seinesgleichen behandelt (Sulp. Sev. *Martin*. 2.5).

<sup>76</sup> «Mit den Armen teilte er stets das geerntete Gemüse, mit den Armen seinen Tisch.» Paul. Nol. C. 16,288f.

<sup>77</sup> *una dies illi curam consumpsit habendi.* – «Er kümmerte sich nur darum, genug für jeden Tag zu haben.» Paul. Nol. C. 16,290.

<sup>78</sup> «Wer weiss nicht von deiner Armut, Felix, die du für den heiligen Titel als Bekenner gerne auf dich genommen hast, nachdem dein Besitz konfisziert worden war, und in der du bis ins hohe Alter einen gepachteten Garten bewirtschaftet hast?» Paul. Nol. C. 21,531–534.

<sup>79</sup> *unica vestis eum, saepe et vix unica, textit; / si geminas habuit, nudum meliore refovit; / saepe novo miseros vertit velamine pannos, / Felicisque habitu pauper mutatus ab atro / enituit; contra mendici tegmine Felix / sorduit.* – «Ein einziges Kleidungsstück bedeckte ihn, oft kaum ein ganzes. Wenn er zwei hatte, wärmte er den Nackten mit dem besseren. Oft tauschte er ein neues Kleid gegen armselige Lumpen, und ein Armer glänzte in der

viten asketisch lebender Wüstenväter wie Paulus und Antonius,<sup>80</sup> und auch Sulpicius Severus streicht Martins ungepflegtes Äusseres als Beleg für seine asketische Gesinnung heraus.<sup>81</sup> Wie wir im Kapitel 4.1.5 sehen werden, folgt Paulinus damit der asketischen Maxime, dass ein gepflegtes oder gar herausgeputztes Äusseres dem Inneren empfindlich schade; im Umkehrschluss lässt eine vernachlässigte Erscheinung ein reines Inneres erwarten, wie das bei Felix der Fall war, der «seinen Geist mit einem verwahrlosten Körper schmückte.»<sup>82</sup>

All diese Elemente seiner Lebensführung zeigen Felix' Sieg über die Versuchungen der *avaritia* und der Verlockungen eines angenehmen Lebens. Sie machen ihn zum Märtyrer:

*cuius [sc. Felicis] honore Deus gaudet, quia martyr honorem / contempsit proprium Domini pro nomine Christi, / vilior ipse sibi, ut Christo pretiosior esset.*<sup>83</sup>

Doch Felix hatte nicht nur die *avaritia* überwunden, sondern auch die *ambitio*. Im Gegensatz zu Paulinus selbst und seinen Brieffreunden Sulpicius Severus oder Aper, die sich bei ihrer Konversion von ihrer weltlichen Karriere verabschieden mussten, hatte Felix von allem Anfang an auf eine klerikale Laufbahn gesetzt: Er war erst Lektor, dann Exorzist und wurde schliesslich zum Presbyter geweiht.<sup>84</sup> Doch auch in der kirchlichen Hierarchie waren Ehrgeiz und Machtstreben verbreitet und hätten Felix zum Fallstrick werden können. Bei der Nolaner Gemeinde war er nämlich überaus beliebt, ja, Paulinus insinuiert mehrfach, die Autorität des Maximus habe vor allem in seinem begabten Priester gegründet,<sup>85</sup> er habe in Felix denn auch seinen Nachfolger auf dem Bischofsthron gesehen.<sup>86</sup> Als Maximus schliesslich das Zeitliche segnete, da erbat sich die Gemeinde Felix als neuen Hirten, doch dieser

Kleidung des Felix statt in seiner verfarbten eigenen: Felix war dann schlechter gekleidet als ein Bettler.» Paul. Nol. C. 16,291–296.

<sup>80</sup> Vgl. die Beschreibung von armseliger Kleidung bei Athan. *Vita Antonii* = Evagrius 6 und Hier. *Vit. Paul.* 12,1,9–18.

<sup>81</sup> Seine ärmliche Kleidung brachte Martin von Tours beinahe um das Bischofsamt, vgl. Kapitel 2, Anm. 427.

<sup>82</sup> *exornans inculto corpore mentem.* Paul. Nol. C. 16,296.

<sup>83</sup> «Gott freut sich über sein Ansehen, weil er als Märtyrer seine eigene Ehre verachtete für den Namen seines Herrn Christus und sich selbst geringschätzte, um für Christus wertvoller zu sein.» Paul. Nol. C. 26,61–63.

<sup>84</sup> Paul. Nol. C. 15,108–113. Als Priester und späterer Bischof steht Felix für eine weniger radikale Form der Askese, die dem *conversus* erlaubt, in gewisser Hinsicht «in der Welt» zu verbleiben. Auch Martin von Tours bzw. Sulpicius Severus vertraten diese Strömung im Gegensatz zu Hieronymus, dessen Forderung eines vollständigen Rückzugs aus der Welt keine Ausübung klerikaler Pflichten zuließ; vgl. dazu Kapitel 4.1.3.

<sup>85</sup> Paul. Nol. C. 15,120–122.

<sup>86</sup> *quem [sc. Felicem] mente paterna / complexus veluti natum sedisque vovebat / heredem.* – «Mit väterlicher Zuneigung hatte er Felix wie einen Sohn ins Herz geschlossen und ihn sich als Erben seines Amtes gewünscht.» Paul. Nol. C. 15,122–124.

erkannte darin die geschickt getarnte Versuchung der *ambitio*. Er verwies deshalb auf seinen Kollegen Quintus, der lächerliche sieben Tage vor ihm geweiht worden war, erklärte, diesem gebühre der Vortritt, und trotzte so auch der *ambitio*.<sup>87</sup> In diesem Punkt zeigen sich deutliche Parallelen zum Bild, das Sulpicius Severus zwei Jahre zuvor vom heiligen Martin entworfen hatte: Auch Martin widersteht der *ambitio*, indem er das Angebot des Bischofs Hilarius, ihn zum Diakon zu machen, ausschlägt und stattdessen das mindere Amt des Exorzisten übernimmt.<sup>88</sup>

Paulinus arbeitet in seiner Felixvita drei Arten der Versuchung heraus: Die Angst vor Tod und Folter, die Geldgier und den Ehrgeiz. All diesen widersteht Felix und verdient sich so die Titel *martyr* und *confessor*. Darüber hinaus stilisiert Paulinus ihn hinsichtlich seiner bescheidenen Lebensweise zum *exemplum* der Askese und trägt so seinen Teil zu ihrer Popularisierung bei – nicht zuletzt dadurch, dass Felix eine moderate und tatsächlich umsetzbare Form der Askese verkörpert.

### 3.1.3 *praesidet ipse suis sacer ossibus* – Der Mechanismus von Reliquien

Wer sich durch diese Argumentation hatte überzeugen lassen, dass Felix ein vollwertiger Märtyrer und Confessor war, musste nun aber auch begreifen, was dies für heilsame Möglichkeiten für sie als potentielle Pilgerin eröffnete: Was nützte ein Besuch am Grab eines Confessors? Hier kommt die *Verständnisfunktion* von Werbung zum Zuge: Wie funktionierten Reliquien? Warum war die physische Nähe zu ihnen so wichtig? Paulinus musste seinen Leserinnen und Lesern den «Kernnutzen»<sup>89</sup> der Reliquienverehrung plausibilisieren.

Wie wir schon im Kapitel 2.1.2 gesehen haben, verzichtete Paulinus auf eine explizite Apologie der Reliquienverehrung bzw. der Pilgerfahrt und schien die Akzeptanz dieser Konzepte bei seinen Leserinnen und Lesern vorauszusetzen. Doch obwohl zu dieser Zeit in Gallien und Italien eine Vielzahl etablierter Pilgerorte existierte bzw. im Entstehen begriffen war, bestand gerade in Gallien eine ernstzunehmende (christliche) Opposition nicht nur gegen ein asketisches Christentum, sondern auch

<sup>87</sup> Paul. Nol. C. 16,229–239.

<sup>88</sup> Sulp. Sev. *Martin*. 5,1.

<sup>89</sup> «Es ist der Kernnutzen der Kategorie, auf den sich das Begehren richtet. Ein Kernnutzen, der allen Produkten in dieser Kategorie gemeinsam ist. Oder korrekter gesagt: Zählen tut, was vom Konsumenten von den Produkten einer Kategorie erwartet wird. Wenn es uns gelingt, diesen Kernnutzen ins Feld zu führen, dann treffen wir auf die starken Antriebe. Alles Weitere ist dann Kinderspiel.» Rutschmann (2018) 383. Auf unser Thema übertragen, heisst das: Sobald die Leserin, der Leser überzeugt war, dass Reliquien «funktionierten», war es viel leichter (wenn vielleicht auch nicht gerade ein Kinderspiel) sie/ihn zu einem Besuch in Nola zu motivieren.

gegen die Reliquienverehrung.<sup>90</sup> Leider sind uns diese oppositionellen Stimmen überwiegend aus den ablehnenden Reaktionen überliefert, die sie hervorgerufen haben; von Vigilantius' Kritik an der Märtyrerverehrung z. B. wissen wir nur durch Hieronymus' *Contra Vigilantium*.<sup>91</sup> In dem gereizten Klima der Jahrhundertwende

<sup>90</sup> In der Heiligen Schrift ist die Reliquienverehrung aus naheliegenden Gründen kein Thema, es kommt jedoch mehrfach vor, dass bereits die Berührung mit den Gebeinen oder den Kleidern eines heiligen Mannes ausreicht, um jemanden zu heilen oder sogar zum Leben zu erwecken: Mk. 5,25; Mt. 9,20 (eine Frau wird gesund, als sie Christi Kleidersaum berührt); Apg. 19,12 (Paulus' Schweisstücher heilen Kranke). Auf diese Stellen, noch mehr aber auf die Episode aus dem Alten Testament, in der ein Toter zum Leben erwacht, als er in das Grab des Propheten Elisa gelegt wird (2. Kön. 13,21), nimmt Kyrill von Jerusalem Bezug, wenn er erklärt, warum den Körpern der Heiligen auch nach ihrem Ableben göttliche Kraft innewohne. Die Seele habe nämlich in all den Jahren, die sie im Körper verbracht habe, gleichsam Spuren hinterlassen, sodass auch der tote Körper Wunder wirken könne: ὅτι καὶ ψυχῆς μὴ παρούσης ἔγκειται τις δύναμις τῷ τῶν ἁγίων σώματι διὰ τὴν ἐν τοσοῦτοις ἔτεσιν ἐνοικήσασαν [ἐν] αὐτῷ δικαίαν ψυχὴν, ἧς ὑπηρετήματα γέγονεν. – «[...] dass auch dann, wenn die Seele nicht mehr zugegen ist, in dem heiligen Körper eine Kraft liegt, weil so viele Jahre eine gerechte Seele in ihm wohnte, um die er sich verdient gemacht hat.» Cyrill. Hieros. *Catech.* 18,16; entstanden um das Jahr 350, vgl. Yarnold (2000) 22. Zur Situation in Gallien hat David G. Hunter einen lesenswerten Aufsatz verfasst, in dem er betont, dass die Reliquienverehrung in Gallien um die Jahrhundertwende alles andere als unumstritten war: «Although the cult of monks and martyrs was to become successfully established by the later fifth century, the polemics of Vigilantius and, by contrast, the preaching of Victricius enable us to glimpse a decade (from, roughly, 396–406) when there was a lively debate in Gaul regarding these forms of piety and when the outcome was far from settled.» Hunter (1999) 404. Zu Vigilantius s. auch Jenal (1995) 466–471. Zu Victricius' *De laude sanctorum* als Reaktion auf skeptische Stimmen s. Clark (2011) XIII, 173–176.

<sup>91</sup> *exortus est subito Vigilantius Dormitantius, qui immundo spiritu pugnet contra Christi Spiritum et martyrum neget sepulcra veneranda.* – «Plötzlich trat Vigilantius, der Schläfer (ein Wortspiel, das auf die Bedeutung von ‚Vigilantius‘ < *vigilare* – ‚wachsam sein‘ anspielt), auf, der mit unreinem Geist gegen Christi Geist kämpfte und behauptete, man dürfe die Gräber der Märtyrer nicht verehren.» Hier. *C. Vigil.* 1. Eine Ausnahme stellt der Rhetor Eunapios von Sardes dar, aus dessen *Vitae sophistarum* wir von seiner Abneigung gegenüber der Märtyrerverehrung wissen: ὅστ'εα γὰρ καὶ κεφαλὰς τῶν ἐπὶ πολλοῖς ἀμαρτήμασιν ἐαλωκότων συναλίζοντες, οὐς τὸ πολιτικὸν ἐκόλαζε δικαστήριον, θεοῦ τε ἀπεδείκνυσαν, καὶ προσεκαλινδοῦντο τοῖς ὁστοῖς καὶ κρείττους ὑπελάμβανον εἶναι μολυνόμενοι πρὸς τοῖς τάφοις, μάρτυρες γοῦν ἐκαλοῦντο καὶ διάκονοι τινες καὶ πρέσβεις τῶν αἰτήσεων παρὰ τῶν θεῶν, ἀνδράποδα δεδουλευκότα κακῶς, καὶ μάλιστα καταδεδαπνημένα, καὶ τὰς τῆς μοχθηρίας ὠτειλὰς ἐν τοῖς εἰδώλοις φέροντα. – «Denn sie sammelten die Gebeine und Schädel von solchen ein, die wegen vieler Verbrechen verhaftet worden waren und die die staatliche Justiz bestraft hatte, und erklärten sie zu Göttern. Auch wälzten sie sich in der Nähe ihrer Gebeine herum und meinten, sie seien bessere Menschen, wenn sie sich bei deren Gräbern verunreinigten. Man nannte sie Märtyrer, Diakone und Presbyter, die den Göttern die Gebete überbrächten – diese Sklaven, die ihren Sklavendienst schlecht versehen hatten, die mit Peitschenhieben übersät waren und deren Totengeister noch die Narben ihrer Schlechtigkeit trugen.» Eun. *Vit. soph.* 6,114f. (um 400; über die Mönche von Kanobos); Übersetzung: Becker (2013) 103.

fallen Paulinus' Äusserungen zu Reliquien und Askese durch ihren unpolemischen Ton auf, der jedoch nicht darüber hinwegtäuschen darf, dass auch Paulinus mit seinen *Natalicia* am Diskurs über Märtyrerverehrung teilnahm und zu ihrer Etablierung beitrug, u. a. indem er erklärte, wie Reliquien funktionieren.

Zu seinen Lebzeiten war Felix ein wichtiges und wertvolles Mitglied der Gemeinde in Nola, ja, er war so unverzichtbar, dass ihn Gott eigens aus dem Gefängnis befreite und ihn vor Verfolgern bewahrte, damit er seiner Gemeinde länger erhalten blieb. Doch einmal musste auch er sterben. Der endgültige Verlust von Felix' segensreichem Wirken liess sich aber durch einen wundersamen Mechanismus vermeiden:

*sed quia non poterat mortalis et unius aetas / sufficere ut longo contagia tempore tracta / dilueret paucis quos corpore viveret annis / confessor Felix et presbyter [...] / omnipotens Dominus finitum corporis aevum / Felici potiore via persistere fecit, / continuans medicos operosi martyris actus.*<sup>92</sup>

Gott verlängerte das Wirken des Felix *qua* seine sterblichen Überreste, sodass bei seinem Tod sein Geist zwar in den Himmel übersiedelte, zur Freude aller dort bereits anwesender Heiliger, zugleich aber auch in seinem toten Körper auf der Erde verblieb, wodurch Felix in Nola weiterhin präsent war:

*addidit ornatum caelis, nec pignore terras / orbavit: **superi Felicis mente** fruuntur, / corpore nos, animaeque potentis spiritus **illic** / vivit, **et hic** meritum.*<sup>93</sup>

Die Reliquien waren nicht etwa bloss Symbol für die Macht des nun im Himmel lebenden Märtyrers; Paulinus betont, dass Felix selbst an seinem Grab zugegen ist:

*vivere qui perstans etiam post corporis aevum / **praesidet ipse suis sacer ossibus**; ossaque sancti / corporis e tumulo, non obsita pulvere mortis, / arcano aeternae sed praedita semine vitae, / vivificum spirant animae victricis odorem, / quo medicina potens datur exorantibus aegris.*<sup>94</sup>

<sup>92</sup> «Weil aber die Lebenszeit eines Menschen nicht ausreichen konnte, um in den wenigen Jahren, die der Confessor und Priester Felix in seinem Körper lebte, die über einen langen Zeitraum abgelagerte Verschmutzung [der Welt] abzuwaschen, veranlasste der allmächtige Herr, dass das begrenzte Leben seines Körpers Felix auf eine mächtigere Weise erhalten blieb, und verlängerte so das heilsame Wirken des unermüdlichen Märtyrers.» Paul. Nol. C. 19,283–290.

<sup>93</sup> «Gott fügte dem Himmel ein Schmuckstück hinzu, ohne gleichzeitig die Erde desselben zu berauben. Die Heiligen erfreuen sich an Felix' Seele, wir uns an seinem Körper; dort lebt der Geist seiner kraftvollen Seele, hier bleiben seine Verdienste lebendig.» Paul. Nol. C. 18,105–108.

<sup>94</sup> «Er, der auch nach seinem körperlichen Tod noch lebt, wacht als Heiliger selbst über seinen Knochen. Die Knochen des heiligen Körpers, frei vom Staub des Todes, dafür gesegnet mit dem geheimnisvollen Samen des ewigen Lebens, atmen aus dem Grab den belebenden Duft der siegreichen Seele, die den flehenden Kranken ein mächtiges Heilmittel schenkt.» Paul. Nol. C. 18,184–189. Ich gebe entgegen Dolveck (2015) ad loc. mit Hartel (1999a) *perstans* den Vorzug vor *praestans*, da *praestare* meines Wissens nicht mit Infinitiv auftritt, ausser es wird unpersönlich konjugiert.

Der Leichnam steht in einer geheimnisvollen Verbindung mit der im Himmel weilenden Seele; er ist den Gesetzen des Todes enthoben. Der Tod des Heiligen ist kein Sterben im üblichen Sinne, und Gottes Macht verlässt ihre Grabstätte nicht; sie schlummern bloss, die Gebeine:

[...] *ossa, quibus sanctus numquam desistit adesse / spiritus, unde piis stat gratia viva sepulchris, / quae probat in Christo functos sine morte sepultos / ad tempus placido sopiri corpora somno.*<sup>95</sup>

Im und um das Grab befindet sich die lebendige Gnade des Verstorbenen (*gratia viva*) – kein Wunder, dass man vor dem Grab des Felix um die besten Plätze rangelte.<sup>96</sup> Paulinus erklärte also nicht nur die Entstehung und Funktionsweise von Reliquien, sondern betonte auch die Präsenz des Confessors an seinem Grab; eine unverzichtbare These, mit der der ganze Sinn von Pilgerreisen steht und fällt.

Da die Reliquien des Felix nicht Symbol, sondern Substanz waren, musste ihre Unversehrtheit gewährleistet sein. Diese schien im Jahr 406 bedroht: Im Öl, das die Pilger durch eine eigens für diesen Zweck vorhandene Öffnung im Grabbau rinnen liessen, fanden sich auf einmal Erdklümpchen, die auf die zerstörerische Tätigkeit eines kleinen Tieres im Innern des Grabes hindeuteten.<sup>97</sup> Wenn tatsächlich eine Maus an den Knochen des Felix nagte, so war das eine Katastrophe. Also beschloss der Bischof, das marmorne Gehäuse, in dem sich das Grab befand, zu öffnen, und übertrug diese Aufgabe seinen Priestern. Zur grenzenlosen Erleichterung aller fand sich das Erdreich um das Grab selbst unversehrt; die ungewöhnliche Aktion verhalf Paulinus

<sup>95</sup> «[...] die Gebeine, die der heilige Geist nie verlassen hat, weshalb den ehrwürdigen Grübern eine lebendige Gnade innewohnt, die beweist, dass die in Christus Gestorbenen und ohne Tod Begrabenen bis jetzt ihre Körper in süßem Schlaf wiegen.» Paul. Nol. C. 21,632–635.

<sup>96</sup> *quisque alium praestans propior consistere certat / reliquiis corpusque manu contingere gaudet.* – «Jeder rangelt darum, vor dem anderen näher bei den Reliquien zu stehen und freut sich darüber, den Körper mit seiner Hand zu berühren.» Paul. Nol. C. 21,125f. Die hier insinuierte Gelegenheit, Felix' Gebeine mit der Hand anzufassen, bestand nicht; die Reliquien ruhten verschlossen in einem Sarkophag. Die Vorstellung, der Heilige sei tatsächlich präsent an seinem Grab, findet sich auch auf einer Inschrift in Tours: *hic conditus est sanctae memoriae Martinus episcopus cuius anima in manu dei est sed hic totus est praesens manifestus omni gratia virtutum.* – «Hier liegt unter heiliger Gedenkstätte der Bischof Martin, dessen Seele in Gottes Hand ist, der aber [dennoch] ganz hier gegenwärtig ist, sichtbar durch all die Gnade seiner Leistungen.» Le Blant (1856–1865) Bd. 1, 240, Nr. 178. In diesem Zusammenhang ist auch Paulinus' Werbung für die *cellula* in unmittelbarer Nähe zu den Altarreliquien der Basilica Nova zu sehen: *his igitur vicinus erit quicumque supernis / castus aget tectis et qui procul advena recto / percitus adfectu sanctas properarit ad aedes.* Paul. Nol. C. 27,449–451; vgl. Kapitel 2.1.4. Für die Übersetzung s. Kapitel 2, Anm. 116.

<sup>97</sup> Die Marmorabdeckung, die über dem Felixgrab lag und mit einer Öffnung für das Öl der Pilger versehen ist, wurde in Cimitile gefunden; vgl. Herbert de la Portbarré-Viard (2006) 13 und Ebanista (2003) 101–103.

jedoch zu einem seltenen Erlebnis: Er durfte das Grab seines Patronus mit eigenen Augen sehen, was er als ganz spezielle Ehre und als Zeichen seiner einzigartigen Verbundenheit mit Felix deutete.<sup>98</sup> Indem er diese Anekdote ausführlich schilderte, versicherte er dem Leser, dass in Nola die Qualitätssicherung funktionierte: Sobald mit dem Grab etwas nicht in Ordnung schien, griff der Bischof ein und stellte sicher, dass der Pilgerin und dem Pilger auch in Zukunft die Reliquien unversehrt und in ihrer ganzen Macht zur Verfügung standen.

Hier lohnt sich ein kurzer Exkurs: Ein zentraler Kritikpunkt an der Reliquienverehrung war die damit verbundene Fixierung der Gläubigen auf die Materie, was dem transzendenten Charakter des Christentums diametral zuwiderlief. Für Anja Kalinowski stellt die weit verbreitete «Unsichtbarkeit der Reliquie» eine Reaktion der Kirche auf diesen Vorwurf dar: «Dass die Reliquien nicht sichtbar zur Schau gestellt wurden, liesse sich als Versuch erklären, dem Märtyrerkult im Volke, der sich zu verselbständigen drohte, mit einer stärkeren Spiritualisierung zu begegnen. Der wahre Glaube sollte eine stärkere Verinnerlichung erfahren und nicht auf Bestätigung durch Sichtbarkeit angewiesen sein.»<sup>99</sup> Wie wir aus der eben besprochenen Episode wissen, war auch in Nola das Grab des Felix nicht direkt zu sehen, geschweige denn seine Gebeine. Felix war dem Blick der Besucherinnen und Besucher so weit entzogen, dass Paulinus es schon als grosses Privileg erachtete, das Grab selbst betrachten zu dürfen, und es die *viscera intima* des Heiligen nannte.<sup>100</sup> Auch wenn die Reliquien selbst nicht sichtbar waren, bot das Grab dennoch einen klaren Fokus, auf den der Gläubige seine Hoffnungen und Wünsche richten konnte. Und noch etwas zeichnete das Grab eines Heiligen aus: Im Gegensatz zu Privatgräbern, die den Familien der Verstorbenen gehörten, wurde um ein Märtyrergrab ein Kollektiv aus Gemeindemitgliedern, Pilgerinnen und Pilgern

<sup>98</sup> *nam quid nisi viscera nobis / intima prompsisti, quibus interiora sepulchri, / sancte, tui excitis ab operto pulvere causis / pandere dignatus, speciali nos tibi amore / insertos tanto voluisti prodere signo.* – «Denn was, wenn nicht dein Innerstes, hast du uns gezeigt, als du dich herabgelassen hast, das Innere deines Grabes, Heiliger, zu öffnen, und so unsere Motivation durch deine verborgenen Überreste angetrieben hast. Du wolltest damit deutlich zeigen, dass wir durch eine besondere Liebe mit dir verbunden sind.» Paul. Nol. C. 21,558–562. Die Geschichte von der Öffnung des Grabes findet sich in den vv. 583–642. Vgl. dazu auch Trout (1999) 160f.

<sup>99</sup> Kalinowski (2011) 71. Aus Paulinus' *Ep.* 31,6 wissen wir, dass auch Christi Kreuz in Jerusalem an Ostern den Pilgern gezeigt wurde und sonst vor ihren Blicken verborgen war; nur auserwählte Besucher, die mit dem Jerusalemer Bischof auf gutem Fuss standen (*quod solum episcopi beneficio obtineri ferunt* – «Man sagt, dass dies nur durch die Gunst des Bischofs erreicht werden könne.»), durften das Kreuz auch an anderen Tagen sehen; vgl. Kapitel 4.3.3, Anm. 568.

<sup>100</sup> Paul. Nol. C. 21,558; vgl. Anm. 98 dieses Kapitels. Vgl. Id. C. 18,92–95: *ecce vides tumulum sacra martyris ossa tegentem / et tacitum obtento servari marmore corpus; / nemo oculis hominum, qua corpore cernimus, exstat: / membra latent positi, placida caro morte quiescit.* Für die Übersetzung s. Anm. 215 dieses Kapitels.

konstruiert, das gemeinsam Anspruch hatte auf diesen Heiligen, der sich seinerseits für die Gemeinschaft als Patronus einsetzte.<sup>101</sup>

In Nola befanden sich neben dem heiligen Felix auch Reliquien von weiteren Heiligen, die an anderen Orten zu Tode gekommen waren.<sup>102</sup> In Mailand hatte Ambrosius mit der Erhebung von Gervasius und Protasius bereits 386 einen Präzedenzfall für das Ausgraben und Überführen von Reliquien geschaffen, der aus der Nähe betrachtet mehr als denkwürdig war. Die Vorstellung, dass die sterblichen Überreste gewisser Menschen etwas Verehrungswürdiges darstellten, dass man sie gar ausgrub, transportierte und – *horribile dictu* – zerstückelte und über den Erdkreis verteilte, war für das Westreich eine grausige Vorstellung und ausserdem gesetzlich verboten.<sup>103</sup> Wenige Monate vor der Auffindung der Gebeine des Gervasius und Protasius war die Gesetzgebung auf den speziellen Fall von Märtyrern ausgeweitet worden: Auch die Objekte von christlicher Verehrung durften nicht disloziert oder gar gehandelt werden; es stand der Gemeinde jedoch frei, über dem Grab einen Schrein zu bauen.<sup>104</sup> Für einen klugen Bischof wie Ambrosius liess sich aber leicht

<sup>101</sup> «Les fidèles désirent posséder désormais sinon personnellement, du moins par l'intermédiaire de leur église, les reliques des martyrs, des ascètes et des confesseurs dont l'assimilation aux témoins du Christ est fréquente [...] dans les écrits des Pères avant la fin du IV<sup>e</sup> siècle.» Herrmann-Mascard (1975) 29. Vgl. auch Brown (1981) 9.

<sup>102</sup> Vgl. Kapitel 2.2.3.

<sup>103</sup> «Imprégnée de culture romaine, l'Eglise d'Occident ne pouvait être que scandalisée à l'idée de troubler le repos des martyrs et pendant plusieurs siècles, elle l'interdira formellement.» Herrmann-Mascard (1975) 26; z. B. in den *Sententiae receptae* 1,21,5: *qui sepulchrum violaverint aut de sepulchro aliquid sustulerint, pro personarum qualitate aut in metallum dantur aut in insulam deportantur*. – «Wer ein Grab schändet oder etwas aus einem Grab entfernt, wird je nach Stand entweder zur Arbeit in den Bergwerken verurteilt oder auf eine Insel deportiert.» Diese Verbote bekräftigte Kaiser Constantius in den Jahren 340 (CTH 9,17,1) und 357 (ibid. 4); vgl. dazu auch Gillian Clark (2011) XIII, 164–166. Interessant ist in diesem Zusammenhang die Behauptung, dass die Gebeine der Heiligen dufteten, während normale sterbliche Überresten stanken: Bei Gregor von Tours leidet ein von seinem bösen Bischof in einem (bereits besetzten) Sarkophag eingeschlossener Priester vor allem unter dem Gestank des verwesenden Leichnams (Greg. Tur. *Hist.* 4,12,143), wohingegen ein gallischer Bischof, der aufgrund einer Vision nach einem Märtyrer gräbt, den süssen Duft des Heiligen riecht, noch ehe sein Spaten auf die Knochen stösst: *at ille, cum fodisset quasi in septem pedes, attigit nares ejus odor immensi aromatis, et ait: credo in Christo, quod ostendit mihi Martyrem suum, quando me haec suavitas circumdedit: et fodiens, reperit sanctum corpus illaesum*. – «Als er aber etwa sieben Fuss gegraben hatte, roch er einen unglaublich süssen Duft und sagte: „In Christus glaube ich, dass er mir [hier] seinen Märtyrer gezeigt hat, als er mich mit dieser Süsse umgeben hat.“ Id. *Glor. mart.* 63 (794) = PL 71,762B–C.

<sup>104</sup> *humatum [oder humanum] corpus nemo ad alterum locum transferat, nemo martyrem distrahat, nemo mercetur. habeant vero in potestate, si quolibet in loco sanctorum est aliquis conditus, pro eius veneratione quod martyrium vocandum sit addant quod voluerint fabricarum*. – «Einen begrabenen [oder: menschlichen] Körper darf niemand an einen anderen Ort bringen; niemand darf einen Märtyrer entfernen, niemand mit ihm Handel treiben.



eine Hintertür finden. Die Argumentation des Gesetzes beruht nämlich auf der Definition des Grabes als *locus religiosus*, dessen Ruhe nicht gestört werden darf. Wenn nun aber ein Leichnam «zwischenlagert» wurde, um ihn später an anderer Stelle definitiv zu bestatten, handelte es sich bei dieser Zwischenstation noch immer um einen *locus profanus*.<sup>105</sup> Und so liess sich ganz leicht erklären, weshalb die Gebeine von Gervasius und Protasius, ja, potenziell jedes gefundenen Heiligen erhoben und überführt werden durften: Sie lagen ganz einfach noch nicht an ihrem definitiven Ruheort; sei es, dass sie wie Vitalis und Agricola auf einem jüdischen Friedhof begraben lagen,<sup>106</sup> sei es, dass der Ort schlicht zu bescheiden für ihren Status als Märtyrer war.

Ambrosius war es gelungen, kraft seines Amtes Reliquien in seinen Besitz zu bringen, die zwar theoretisch der Gemeinde Mailands gehörten, über die er als ihr Bischof jedoch frei verfügte. In erster Linie setzte er sie dafür ein, die von ihm innerhalb Mailands erbaute Basilica Apostolorum massiv aufzuwerten;<sup>107</sup> darüber hinaus begründete er eine Praxis, die für die kommenden Jahrhunderte wegweisend wurde: Er verschenkte Reliquien an befreundete Bischofssitze, die manchmal erst dadurch zu ernstzunehmenden Pilgerorten wurden. Paulinus selbst kam in den

Wenn aber ein Heiliger an irgendeinem Ort begraben ist, darf man zur Verehrung dessen, was man Martyrium nennen muss, ein Gebäude errichten.» CTh 9,17,7; erlassen am 26. Februar 386. Zur rechtlichen Situation von Grabstätten, die als *res religiosae* galten, s. Kaser/Knütel/Lohsse (2017) 117f. §18.5.

<sup>105</sup> *si quis enim eo animo corpus intulerit, quod cogitaret inde alio postea transferre magisque temporis gratia deponere, quam quod ibi sepeliret mortuum et quasi aeterna sede dare destinaverit, manebit locus profanus.* – «Wenn nämlich einer einen Körper [in eine Grabstätte] legt mit der Absicht, ihn später von dort woandershin zu bringen und ihn nicht [definitiv] bestattet und ihm eine sozusagen ewige Stätte gibt, sondern ihn eher temporär ablegt, dann bleibt dieser Ort ungeweiht.» Dig. 11,7,40; vgl. Herrmann-Mascard (1975) 27.

<sup>106</sup> *in eadem etiam civitate [sc. Florentinorum] basilicam constituit, in qua deposuit reliquias martyrum Vitalis et Agricolae, quorum corpora in Bononiensi civitate levaverat; posita enim erant corpora Martyrum inter corpora Judaeorum: nec erat cognitum populo christiano, nisi se sancti martyres sacerdoti ipsius ecclesiae revelassent.* – «In derselben Stadt gründete er eine Basilica, in der er die Reliquien der Märtyrer Vitalis und Agricola platzierte, deren Körper er in Bologna gehoben hatte. Die Körper der Märtyrer hatten nämlich zwischen Körpern von Juden gelegen, und die Christen in der Stadt hätten nichts von ihnen gewusst, wenn sich die heiligen Märtyrer nicht dem Bischof der Kirche selbst offenbart hätten.» Paulin. Med. Vit. Ambr. 29 = PL 14,37A. Zur wenig glaubhaften Auffindung der beiden Märtyrer meint Hippolyte Delehaye (1933) 78 lakonisch: «Il y a encore dans cette histoire bien des sujets d'étonnement. Comment par exemple, arriva-t-on à connaître les circonstances du martyre des deux saints, alors que leur existence était complètement ignorée auparavant? Ces difficultés semblent n'avoir pas effleuré l'esprit des contemporains.»

<sup>107</sup> «With the famous relocation of the sacred corpses of Sts. Gervasius and Protasius by Bishop Ambrose from their extramural tombs to the altar of his Milanese basilica in 386, even a non-imperial, urban cathedral could be read as framing and aggrandizing not only the altar, but also, by association, the relics of martyrs.» Yasin (2010) 152. Quellen zu diesem Ereignis sind Ambrosius' *Ep.* 77,1f. an seine Schwester Marcellina, ausserdem Aug. *Conf.* 9,7(16) und id. S. 318,1 = PL 38,1437f.

Genuss eines solchen Reliquienpaketes, das ihm zur Weihung des Altares in der Basilica Nova und der Basilika in Fundi diente.<sup>108</sup> Victricius gehörte ebenfalls zu den von Ambrosius Beschenkten,<sup>109</sup> wodurch das zuvor unbedeutende Rouen erst Bekanntheit als Pilgerort erlangte, wie Paulinus in einem Brief an Victricius ausführte:

*denique nunc Rotomagum et vicinis ante regionibus tenui nomine pervulgatum in longinquis etiam provinciis nominari venerabiliter audimus et inter urbes sacratis locis nobiles cum divina laude numerari.*<sup>110</sup>

Das verdankte die Gemeinde ausschliesslich ihrem Bischof: Victricius' gute Beziehungen zu Mailand verschafften Rouen diese Reliquien; er wird dadurch zum Promotor des Pilgerortes Rouen. Aus Paulinus' Formulierung wird klar, dass viel eher Victricius als Rouen der Gastgeber der Heiligen war, *qui in te* [sc. Victricio] *ipsium aptissimum sibi diversorium reppererunt.*<sup>111</sup>

Dass Ambrosius mit seinen Schenkungen eine Stadt erst zum Pilgerort machte, der anderen die Weihung einer Basilika ermöglichte, zeigt die mächtige Stellung des Mailänder Bischofs in diesem Netzwerk, vor allem auch weil die Beschenkten sich in keiner Weise revanchieren konnten: Nichts wog den Wert von Märtyrerreliquien auf.<sup>112</sup> Dies war sich Victricius bewusst, als er in seiner *Laus sanctorum* (die neben

<sup>108</sup> *hic et Nazarius martyr, quem munere fido / nobilis Ambrosii substrata mente recepi.* – «Hier befindet sich auch der Märtyrer Nazarius, den ich durch die zuverlässige Gabe des berühmten Ambrosius demütig empfangen habe.» Paul. Nol. C. 27,436. Zusammen mit den Reliquien des Nazarius hatte Paulinus auch die von Johannes dem Täufer, Andreas, Thomas, Lukas, Agricola, Vitalis, Proculus und Euphemia erhalten (vgl. *ibid.* 406–437 und Kapitel 2.2.3, Anm. 178). Für die Basilika in Fundi s. Paul. Nol. *Ep.* 32,17.

<sup>109</sup> *hic* [sc. Rotomagi] *invenietis Iohannem Baptistam [...] hic Andream, hic Thomam, hic Gervasium, hic Protasium, hic Agricolam, hic Eufemiam [...]. vos Thomas, vos Andreas, Lucas et cetera multitudo caelestis parili vos desiderio in suum gremium vocat.* – «Hier findet ihr Johannes, den Täufer, Andreas, Thomas, Gervasius, Protasius, Agricola, Eufemia [...]» Victric. 6. Im selben Text dankt er Ambrosius für die Reliquien: *qua te nunc, benedictae Ambrosii, veneratione complexer?* – «Mit welcher Verehrung, gesegneter Ambrosius, soll ich dich nun umarmen?» *Ibid.* 2. Vgl. dazu auch Löx (2013) 164 Anm. 881 und Clark (2011) XIII, 168–171.

<sup>110</sup> «Schliesslich höre ich, dass Rouen, das früher noch in seiner näheren Umgebung kaum bekannt war, nun sogar in weitentfernten Gegenden genannt wird und mit göttlichem Lob zu den durch ihre heiligen Orte geadelten Städten gezählt wird.» Paul. Nol. *Ep.* 18,5.

<sup>111</sup> «die in dir [i. e. Victricius] eine überaus angemessene Herberge gefunden haben.» Paul. Nol. *Ep.* 18,5.

<sup>112</sup> «Analog hierzu drückte also das ungleiche Tauschverhältnis zwischen Ambrosius und seinen Amtskollegen – Apostelreliquien waren entsprechend schwer zu erhalten – die Überlegenheit des Ambrosius und seines Bischofsitzes gegenüber anderen Gemeinden mit eher unbedeutenden, weniger oder gar keinen Reliquien aus.» Löx (2013) 176f. Vgl. Peter M. Blau (1964) 108 zu diesem sozialen Mechanismus: «A person who gives others valuable gifts or renders them important services makes a claim for superior status by obligating them to himself. [...] If they fail to reciprocate with benefits that are at least as important to him as his are to them, they validate his claim to superior status.»

einer Predigt auch eine Dankensrede an Ambrosius ist<sup>113</sup>) bekannte, er habe nichts, womit er sich revanchieren könne.<sup>114</sup>

Der seit dem 4. Jh. herrschende Imperativ, dass Basiliken nur geweiht werden durften, wenn sie über Reliquien erbaut worden waren,<sup>115</sup> versetzte christliche Aristokraten, die sich als Euergeten betätigen und eine Basilika stiften wollten, in die missliche Lage, dass sie von irgendwoher Reliquien beschaffen mussten – wenn sie denn nicht das Glück hatten, bereits über solche zu verfügen. Im Kapitel 2.2.3 haben wir gesehen, dass sogar Paulinus, der mit Felix ja über einen eigenen Märtyrer verfügte, zusätzlich Reliquien in den Altar der Basilica Nova integrierte. Auch Sulpicius Severus, der zur gleichen Zeit wie Paulinus in Primuliacum baute, benötigte Reliquien für eine seiner Basiliken.<sup>116</sup> Er hoffte offensichtlich, sein Freund würde ihm etwas von seinem Reliquienschatz abgeben, den er von Ambrosius erhalten hatte. Paulinus aber versicherte, er habe eben genug für sich selbst, verließ seiner Hoffnung Ausdruck, Severus werde stattdessen von Silvia, die auf Pilgerreise in Palästina war, Reliquien erhalten, und sandte ihm als Trost einen Splitter des Splitters (*pars particulae*) vom Kreuz Christi, den Therasia von Melania erhalten hatte, die ihn wiederum als Geschenk vom Bischof Johannes in Jerusalem hatte.<sup>117</sup> Nur schon

<sup>113</sup> Bezeichnenderweise wurde sie zusammen mit zwei von Ambrosius' Schriften überliefert; vgl. Clark (1999) 365f.

<sup>114</sup> *nescio profecto, nescio pro tantis meritis quid rependam.* – «Ich weiss wirklich nicht, wie ich dir so grosse Verdienste vergelten soll.» Victric. 2. Der einzige Trost, schreibt Victricius, sei, dass Ambrosius die Reliquien, die er ihm geschickt hatte, nun selbst nicht fehlten; dass Victricius ihm also nichts «weggenommen» habe. Ambrosius müsse eben von den Heiligen erbitten, was Victricius ihm nicht geben könne: *unum solum est quod potest vestris beneficiis respondere, si a sanctis apostolis et martyribus debita nostra poscatis, ut vobis non desint quos nobiscum esse voluistis.* – «Es gibt nur eine Möglichkeit, wie deine Wohltaten erwidert werden können: Wenn du von den heiligen Aposteln und Märtyrern unsere Schulden einforderst, damit dir das nicht fehlt, wovon du wolltest, dass wir es haben.» Ibid.

<sup>115</sup> Vgl. Kapitel 2.2.3.

<sup>116</sup> *frater Victor [...] retulit nobis desiderare te ad basilicam, quam modo apud Primuliacum nostra maiorem priore condideris, de sacris sanctorum reliquiis benedictionem, qua adornetur domestica tua ecclesia, ut fide et gratia tua dignum est.* – «Unser Bruder Victor hat mir erzählt, dass du für die Basilika, die du eben in Primuliacum gebaut hast und die grösser ist als meine, die dagegen zuerst fertiggestellt wurde, den Segen heiliger Reliquien brauchst, mit dem deine Hausbasilika geschmückt werden soll, wie es deinem Glauben und deiner Gnade würdig ist.» Paul. Nol. Ep. 31,1. Ich lese mit dem Kodex Δ *nostra* statt *nostram* (Hartel (1999b) ad loc.). Vgl. zu Severus' Bauprojekten auch Lehmann (2004) 149.

<sup>117</sup> Paul. Nol. Ep. 31,1. Dieser Splitter des Splitters war zwar von Melania für Severus' Schwiegermutter Bassula gedacht; Paulinus zeigte sich aber zuversichtlich, dass die beiden, eins im Glauben, auch dieses wertvolle Geschenk teilen würden. Der Splitter konnte entweder für die Weihung der Basilika verwendet werden oder als persönlicher Talisman dienen: Paulinus hatte ihn in ein goldenes Röhrchen (*tubellus aureolus*) einfassen lassen; vgl. Kapitel 4, Anm. 570. Zu Silvia, der Schwägerin des *praefectus praetorio per orientem* Flavius Rufinus, vgl. Clark (1992) 23f.

diese kurze Passage lässt die Komplexität und Reichweite dieses Reliquiennetzwerkes erahnen. Mit seiner hierarchischen Struktur aus (einfluss-)reichen Gebern und ihnen verpflichteten Nehmern bildet es die spätantike Gesellschaft ab, die massgeblich über Patronatssysteme organisiert war.<sup>118</sup>

Vor allem die für ein solches Netzwerk unabdingbare Translation von Gebeinen und ihre Verteilung auf verschiedene Orte war den Kritikern ein Dorn im Auge und beschäftigte auch Christen, die die Reliquienverehrung *per se* befürworteten.<sup>119</sup> Nicht alle Bischofssitze waren so freigebig wie Ambrosius; gerade Rom zeigte sich knausrig und schlug Bitten um Reliquien der grossen Apostel regelmässig ab.<sup>120</sup> Anja Kalinowski erkennt darin eine kluge Strategie: «Eine Ursache für den eigenständigen Weg Roms in der Reliquien-Politik lässt sich mit der stärkeren Nachwirkung antiker Sakralvorschriften – also der Unantastbarkeit des Grabes – erklären. Wichtiger dürfte allerdings die eigentliche politische Bedeutung dieser Handlungsweise gewesen sein: Rom schuf so eine Art Monopolstellung auf die bedeutenden Apostelreliquien und unzähligen Märtyrer, die sie ihr Eigen nennen durfte. [...] Rom wollte seine Vormachtstellung auf religiöser Ebene als Zentrum der Christenheit herausstreichen, nicht zuletzt weil es die weltliche Macht an Konstantinopel verloren hatte.»<sup>121</sup>

<sup>118</sup> Zur Asymmetrie, die durch unaufwiegbare Geschenke zustandekam, vgl. Löx (2013) 176; Carlà (2014) 417f.; Brown (1981) 90f. und 94.

<sup>119</sup> So bittet der heilige Fructuosus von Tarragona seine Brüder, die Asche seines Leichnams zurückzubringen. Prud. *Perist.* 6,130–141. Nicole Herrmann-Mascard (1975) 39 beschreibt die paradoxe Einstellung der Westkirche zur Reliquienteilung folgendermassen: «Ceux-ci [i. e. les contemporains], en effet, s'interdisent de morceller eux-mêmes les corps saints, mais n'hésitent pas à bénéficier d'une fragmentation effectuée par d'autres. Ainsi les églises d'Occident ne refusent jamais les reliques qui leur sont cédées par les Grecs même si elles ont été prélevées sur le corps des saints.»

<sup>120</sup> Ein Bittgesuch Justinians um Reliquien der Apostel Petrus und Paulus und des heiligen Laurentius an Hormisdas wurde 520 abgelehnt; bzw. es wurden nicht Knochenteile oder Teile der Marterwerkzeuge, sondern Berührungsreliquien übersandt (*Coll. Avell.* 187.218); Gregor der Grosse erklärte der Kaiserin Constantina, weshalb er ihr keine Teile vom heiligen Paulus schickte: *cognoscat autem tranquillissima domina quia Romanis consuetudo non est, quando sanctorum reliquias dant, ut quidquam tangere praesumant de corpore, sed tantummodo in pyxide brandeum mittitur, atque ad sacratissima corpora sanctorum ponitur.* – «Meine Herrin möge gelassen davon Kenntnis nehmen, dass die Römer, wenn sie Reliquien eines Heiligen verschenken, nicht etwas vom Körper wegzunehmen pflegen, sondern man schickt ein Tuch in einem Behälter, und dieses wird auf die hochheiligen Körper der Heiligen gelegt.» Greg. M. *Ep.* 4,30,32–35.

<sup>121</sup> Kalinowski (2011) 15. Es ist auffällig, dass Paulinus in Bezug auf Sulpicius Severus' Bitte (s. o.) nur von den Reliquien spricht, die er von Ambrosius erhalten hat und für die Weihung der *basilica nova* braucht. Weshalb schickte er ihm nicht Felix, d. h. eine Berührungsreliquie desselben wie z. B. Öl, das er durch das Grab hatte rinnen lassen? Wollte er Nolas Monopol auf den heiligen Felix bewahren? Den Pilgern stand es zwar frei, Felix in Form von ebensolchem Öl mit nach Hause zu nehmen, womit der Heilige zwangsläufig über Kampanien und darüber hinaus diffundierte. Paulinus hatte Severus zum Zeitpunkt

Wie wir am Beispiel des Öls, das die Pilger in Nola durch das Felixgrab rinnen lassen konnten, gesehen haben, bestanden nicht alle Reliquien aus einem Bruchstück der «Ursprungsreliquie» wie der Splitter von Christi Kreuz. Die Produktion von Berührungsreliquien<sup>122</sup> bot einen eleganten Ausweg aus dem Dilemma, Teile der Reliquie weitergeben zu wollen und diese gleichzeitig nicht anzutasten. Bernhard Kötting geht davon aus, dass im 4./5. Jh. vorwiegend Berührungsreliquien im Umlauf waren,<sup>123</sup> und Nicole Herrmann-Mascard glaubt, dass auch Ambrosius keine Knochenstücke o.ä. der Heiligen Gervasius und Protasius verschenkte: «La diffusion exceptionnellement large de ces reliques nous est attestée par les récits de l'époque, mais elle tient à la nature des reliques distribuées. Il ne s'agit pas en effet de fragments du corps de ces saints, mais d'un sang recueilli lors de l'invention du sépulcre sur des linges et même sous forme de pierre à plâtre imprégnée de sang.»<sup>124</sup> Es ist schwierig zu sagen, welcher Natur Paulinus' Altarreliquien waren; in der Ep. 31 an Sulpicius Severus spricht er von heiliger Asche, die er für die Weihung der Basilica Nova benötigt.<sup>125</sup> Dass er von Agricola und Vitalis dagegen mit Sicherheit bloss Berührungsreliquien besass, ergibt sich aus dem Umstand, dass Ambrosius nur die Marterwerkzeuge aus Bologna mitgenommen hatte. Dass Paulinus uns in diesem Punkt im Unklaren lässt und nur die Namen der Märtyrer nennt, als lägen ihre sterblichen Überreste als Ganzes unter seinem Altar und nicht nur ein Teil davon oder ein Gegenstand, der mit ihren Knochen in Kontakt gebracht worden war, ist symptomatisch für die im 4. Jh. aufkommende Überzeugung, dass das keine Rolle spielte: In einer Berührungsreliquie war die Kraft der ganzen Reliquie gegenwärtig,

seiner Bitte bereits mehrfach vergeblich zu sich eingeladen – vielleicht wollte er ihn deshalb nicht zu billig davonkommen lassen: Wenn er Reliquien des heiligen Felix wollte, so musste er sich schon selbst nach Nola bemühen.

<sup>122</sup> Berührungsreliquien (genannt *brandea*, *apophoreta*, *eulogiae* oder auch *pignora*) lagen in verschiedenen Formen vor: Es konnte sich um Tücher handeln, die auf das Grab eines Heiligen gelegt wurden und so die Heilkraft der Ursprungsreliquie übernahmen oder Blut des Märtyrers aufgesogen hatten; es konnten Gegenstände sein, mit denen der Märtyrer vor seinem Tod Kontakt hatte. Ambrosius z. B. brachte aus Bologna nicht etwa Knochenstücke von Agricola und Vitalis mit, sondern ihre Marterwerkzeuge; vgl. Ambr. *Exhort. virg.* 2 und McLynn (1994) 350. Pilger nahmen oft Öl aus den Lampen bei einem Märtyrergrab mit (so der Pilger von Piacenza beim Jesusgrab; Pilger von Piacenza 18.20 = PL 72,905D.906B) oder liessen Öl oder Wasser durch eigens angebrachte Leitungen durch das Grab rinnen, vgl. dazu Sörries (2013) 116; Lassus (1947) 163–167, mit der Abbildung eines Reliquienschreins aus Sokhani (6. Jh.) mit einer ebensolchen Vorrichtung.

<sup>123</sup> «Dass es sich in allen diesen frühen datierten Fällen nur um Berührungsreliquien handelt, ist sicher. Für die späteren Jahrhunderte häufen sich die Belege.» Kötting (1988) 74.

<sup>124</sup> Herrmann-Mascard (1975) 41.

<sup>125</sup> *testis est autem dominus, si vel scripulum sacri cineris habuissemus supra quam nobis ad basilicam, quae proxime in nomine domini consummabitur, dedicandam necessarium erit, misissemus unanimitati tuae.* – «Der Herr ist mein Zeuge: Wenn wir auch nur ein Flöckchen heiliger Asche hätten, das wir nicht unbedingt für die Basilica brauchten, die nächstens im Namen des Herrn geweiht wird, hätten wir es dir geschickt.» Paul. Nol. *Ep.* 31,1.

wie auch in einem winzigen Splitter die Macht des ganzen Kreuzes lebte. Dies ist die letzte These, die Paulinus seinen Leserinnen und Lesern glaubhaft machen muss.

*neque tantum qua iacet ora / totum corpus ibi positorum gratia vivit, / sed, **quacumque pii est pars corporis, et manus exstat,** / contestante Deo meriti (sic!) documenta beati / magna, et in exiguo sanctorum pulvere virtus / clamat apostolici vim corporis indice Verbo.<sup>126</sup>*

Durch seine Reliquien – in welcher Form auch immer sie vorliegen – wird Nola zu einem Knoten im grossen Teppich von Gottes Wirken, das nicht im luftleeren Raum, sondern mittels der materiellen sterblichen Überreste der Märtyrerinnen und Märtyrer stattfindet. In Bezug auf den Kreuzsplitter erklärt Paulinus, dass in dem gefühllosen Stück Holz eine lebendige Kraft wohne, die durch Teilung des Holzes nicht vermindert werde, sondern sich in ihrer Gesamtheit reproduziere und in jeder auch noch so winzigen Partikel weiterlebe.<sup>127</sup> Dies ist der Grund, weshalb unter dem Altar in der Basilica Nova, wie auch im goldenen Röhrchen, das Sulpicius Severus oder seine Schwiegermutter bei sich trugen, gleichsam das ganze Kreuz Christi präsent war und dieselbe geballte Macht Gottes wirkte wie in Jerusalem.<sup>128</sup>

<sup>126</sup> «Die Gnade der Bestatteten lebt nicht nur dort, wo ihr ganzer Körper liegt, sondern überall, wo sich ein Teil des gottgefälligen Körpers befindet, überdauert auch ihre Macht. Gott selbst bekräftigt die Zeugnisse des glücklichen Verdienstes; auch in einem Staubkorn der Heiligen verkündet die Tugend die Kraft des apostolischen Körpers durch das Zeichen des Wortes.» Paul. Nol. C. 27,443–448. Vgl. Victric. 10: *unde quaeri iam de exiguitate non possumus: nam cum dixerimus ad instar generis nihil sacrosanctis perire corporibus, certe illud adsignavimus non posse minus quod divinum est, quia totum in toto est. Et ubi est aliquid, ibi totum est.* – «Deshalb dürfen wir uns nicht über die Winzigkeit [der Reliquie] wundern: Als ich sagte, dass bei dieser Art [von Dingen] nichts in einem hochheiligen Körper vergehen kann, habe ich damit auch gemeint, dass nichts kleiner werden kann, was göttlich ist, weil alles in allem ist. Und wo etwas ist, dort ist das Ganze.»

<sup>127</sup> *quae quidem crux in materia insensata vim vivam tenens ita ex illo tempore innumeris pene cotidie hominum votis lignum suum commodat, ut detrimenta non sentiat et quasi intacta permaneat cotidie dividua summentibus et semper tota venerantibus.* – «Dieses Kreuz trägt in seinem unempfindlichen Material eine lebendige Kraft und gewährt seit seiner Auffindung beinahe täglich sein Holz den unzähligen Bitten der Menschen, und zwar so, dass es keinen Schaden nimmt und gleichsam unberührt bleibt, täglich geteilt von denen, die von ihm [Splitter] wegnehmen, und doch stets ganz für die, die es verehren.» Paul. Nol. Ep. 31,6.

<sup>128</sup> Peter Brown sieht im Paradox der grossen Kraft, die einer winzigen Partikel innewohnt, eine fruchtbare Symbolik: «[...] how better to express the paradox of the linking of Heaven and Earth than by an effect of ‚inverted magnitudes‘, by which the object around which boundless associations clustered should be tiny and compact?» Brown (1981) 78. Die Macht, die der Splitter in sich trägt, inszeniert Paulinus mit viel Dramatik im C. 28, dem Natalicium des Jahres 404, wo er angesichts eines flammenden Infernos, das von einer Hütte auf das ganze Kloster übergreifen droht, flugs den Kreuzessplitter holt und den Flammen entgegenhält, worauf das Feuer zurückweicht und nur die Hütte zerstört (vv. 115–137); s. Kapitel 3.3.2. Die Frage stellt sich dabei, wie er die Reliquie so rasch aus dem Altar der

### 3.1.4 Felix martyr: Fazit

In diesem Kapitel haben wir uns vor allem auf die *Akzeptanz-* und *Verständnisfunktion* von Paulinus' Werbestrategie konzentriert: In den Cc. 15 und 16 begründet er, weshalb Felix ein vollwertiger Märtyrer ist: Er widerstand der Angst vor Schmerz und Tod und trotzte den Versuchungen der *avaritia* und *ambitio*. In deutlicher Anlehnung an Sulpicius Severus' Martinsvita porträtiert er Felix als *exemplum* einer moderaten Askese, die den Verbleib in der städtischen Gemeinschaft und das Bekleiden klerikaler Ämter erlaubt und sich durch Vermögensverzicht, einen ärmlichen Lebensstil und die Sorge um Mittellose auszeichnet. Nach seinem Tod weilt Felix zwar einerseits im Himmel, ist andererseits aber vollständig an seinem Grab präsent, womit Paulinus verdeutlicht, wie heilsam ein Besuch in Nola ist.

Mit diesen Bestrebungen, die Verehrung des heiligen Felix zu plausibilisieren, nimmt Paulinus Teil am zeitgenössischen Diskurs über verschiedene Formen der Askese und über Sinn und Unsinn der Reliquienverehrung.

### 3.2 Felix patronus

Als sich die Menschen im Januar 402 zum Jahrestag des heiligen Felix in der Basilica Nova versammelten, beschäftigten sie beunruhigende Nachrichten: Goten zogen unter Alarichs Führung plündernd durch Oberitalien. Würden sie bis nach Kampanien kommen? Drohte auch in Nola Krieg? In seinem Natalicium begegnete Paulinus diesen Ängsten mit Zuversicht und ermahnte die Gemeinde, auf Felix zu vertrauen:

*concurramus ad hunc, spe conspirante, patronum: / suscipiet nostras placida pietate querelas / et, dum natalem ipsius celebramus ovantes, / ille preces nostras meritis pius asseret altis / inque vicem flebit nobis, quia mente dicata / nos laetatur ei.*<sup>129</sup>

Gerade weil die Festgemeinde feiert und sich über Felix freut, wird sich dieser als Schutzherr für sie einsetzen. Mit dem Titel *patronus* evozierte Paulinus eine Welt der gegenseitigen Verpflichtung, die seinen Zuhörerinnen und Zuhörern im Alltag auf Schritt und Tritt begegnete. Sie wussten: Wenn Felix der Patronus der Nolaer Gemeinde war, so waren sie, die zum Fest zusammengekommen waren, seine Klienten. Gerade durch ihre Teilnahme am Fest lösten sie ihren Teil der Verpflichtung

Basilica Nova holen konnte, wo sie seiner eigenen Aussage nach verborgen lag; vgl. Kapitel 2.2.3.

<sup>129</sup> «Lasst uns in Hoffnung vereint bei diesem Patronus Zuflucht suchen! Er wird unsere Klagen mit sanfter Zuneigung anhören, und während wir jubelnd seinen Geburtstag feiern, wird er zuverlässig unsere Bitten mit seinen grossen Verdiensten verknüpfen und [Gott] an unserer Stelle anflehen, weil wir uns mit ganzem Herzen über ihn freuen.» Paul. Nol. C. 26,211–216.

tung ein. Deshalb, Paulinus sagt es explizit, können sie auch im Angesicht drohender Gefahr auf seine Fürsprache zählen. «Felix has a human face», schreibt Peter Brown. «Relations with him are modeled on expectations molded by human experience. What is more important, perhaps, is that this human experience carried with it so much of the precise flavor of the day-to-day life of the men of the late fourth and early fifth centuries. Felix was not a timeless idealized figure: he was very much a *patronus* and an *amicus* as Paulinus and his readers recognized such beings, only too well, in the tight-knit world of the Roman aristocracy and its dependents.»<sup>130</sup> Das Patron-Klient-Verhältnis, das die Gesellschaft des Römischen Reiches der Spätantike in all ihren Schichten durchzog, machte weder vor asketischen Systemen noch vor den mit diesen verknüpften spirituellen Beziehungen Halt: Wie wir im Kapitel 4.3 sehen werden, agierten der Aristokratie zugehörige Asketen wie Paulinus auch nach ihrer Konversion als Patroni, und die Beziehungen, die sie zu den von ihnen verehrten Confessores und Märtyrern pflegten, verstanden sie als Patron-Klient-Verhältnisse. Der Felix, den Paulinus in seinen Texten präsentiert, ist keine abstrakte Lichtgestalt. Er ist die exakte Entsprechung eines menschlichen Patronus, bloss um ein Vielfaches mächtiger: Sein Einflussbereich erstreckt sich in himmlische Sphären und bis in alle Ewigkeit. Seine Klienten erfüllen ihre Pflicht, indem sie an seinem Jahrestag nach Nola kommen und, wenn sie Hilfe brauchen, diese ausschliesslich von Felix erbitten. Nach erfolgter Hilfeleistung schulden sie ausserdem die Erfüllung ihres Gelübdes. Felix seinerseits sorgt in umfassender Hinsicht für seine Klienten, sei es durch seine Einflussnahme bei Christus anlässlich einer Bedrohung durch die Goten, sei es im Hinblick auf das Jüngste Gericht.

Schon mehrere Jahrzehnte vor Paulinus' Umzug nach Nola hatte sich niemand Geringerer als Papst Damasus an Felix gewandt und seine Dienste als Patronus beansprucht. Als Kaiser Gratian sich im Streit um den Bischofssitz auf seine Seite stellte, erkannte Damasus darin Felix' Engagement und erfüllte sein Gelübde, indem er in Nola ein Epigramm anbringen liess:

*corpore mente animo pariterq[ue] et nomine felix, / sanctorum in numero christi sociate triumphis, / qui ad te sollicitis venientibus omnia prestas, / nec quemquam pateris tristem repedare vianem; / te duce servatus mortis quod vincula rupi, / hostibus extinctis fuerant qui falsa locuti, / versib[us] his damasus **supplex tibi vota rependo.***<sup>131</sup>

<sup>130</sup> Brown (1981) 56.

<sup>131</sup> «Du bist glücklich in Körper, Geist und Seele wie auch in deinem Namen; du gehörst zu den Heiligen und hast teil an Christi Triumph. Denen, die in Sorge zu dir kommen, gewährst du alles und lässt nicht zu, dass auch nur einer traurig zurückkehrt, woher er gekommen ist. Unter deiner Führung wurde ich gerettet und habe die Fesseln des Todes gesprengt. Nachdem meine Feinde, die mich verleumdet hatten, nun vernichtet sind, erfülle ich, Damasus, dir demütig mit diesen Versen mein Gelübde.» Damas. *Epigr.* 59. Zur Provenienz des Epigramms bzw. zur Frage, ob es in Nola angebracht war oder nicht, vgl. Löx (2013) 136 Anm. 72f.; Trout (2015) 193f.; Trout (1999) 43 Anm. 126 und in der vorliegenden Arbeit Kapitel 2, Anm. 124 und Anm. 38 dieses Kapitels.



Obwohl Damasus Felix nicht explizit als seinen Patronus anspricht, weist Markus Löß auf die typischen Termini *supplex* und *vota* hin, die auf ein Patronatsverhältnis hindeuten.<sup>132</sup> Ganz deutlich tritt auf jeden Fall die gegenseitige Verpflichtung zu Tage: Damasus bat Felix um Hilfe, der Heilige setzte sich für ihn ein, Damasus erfüllte sein Gelübde. Dass Felix als Helfer der Verleumdeten galt, wird auch im Zusammenhang mit einem Skandal deutlich, der bereits im Kapitel 2.1.2 zur Sprache kam: In der Gemeinde von Hippo bezichtigten sich ein Presbyter und ein Mönch gegenseitig der sexuellen Verführung. Um herauszufinden, wer der beiden Verleumder und wer Opfer der Verleumdung war, schickte Augustinus die beiden nach Nola, *quia inde nobis facilius fideliusque scribi potest, quicquid in eorum aliquo divinitus fuerit pro palatum*.<sup>133</sup> Leider haben wir keine Kenntnis vom Ausgang der brisanten Affäre, doch neben Felix' anerkannter Rolle als Verteidiger der falsch Beschuldigten ist zwischen den Zeilen auch die Doppelung des Patronatsverhältnisses zu erkennen: Der Grund, weshalb Augustinus Nola wählte, waren ja explizit nicht nur Felix' Fähigkeiten, sondern eben gerade auch der Umstand, dass er aus Nola eine verlässliche Meldung über den Schiedsspruch erwartete. Er nennt keine Namen, doch zum Zeitpunkt des Skandals (402) hatte sich der Briefkontakt zwischen Augustinus und Paulinus schon mehrere Jahre lang bewährt, und wir können davon ausgehen, dass Augustinus in dieser delikaten Angelegenheit auf seinen *amicus* Paulinus zählte, der ihm so neben dem *officium* des Brieffaustausches eine Bitte unter Freunden erfüllte. Wer in dieser Freundschaft Patron und wer Klient war, ist schwierig zu sagen.<sup>134</sup> Wichtig scheint mir hier vor allem, dass mit dem himmlischen Patron-Klient-Verhältnis ein weltliches Beziehungsgeflecht einherging, in dem Paulinus eine zentrale Rolle spielte – obschon diese Rolle bloss zwischen den Zeilen aufscheint.

<sup>132</sup> Löß (2013) 136; vgl. Diefenbach (2007) 300: «Diese Selbststilisierung als Klient des Heiligen, die Damasus als Pilger im fernen Nola offenbar problemlos einnehmen konnte, war kein Modus der Interaktion mit den Heiligen, den der römische Bischof innerhalb seiner eigenen Gemeinde propagiert hätte.» In Ambrosius' Brief über die Auffindung der Märtyrer Gervasius und Protasius ist die Bezeichnung *patronus* für Märtyrer das erste Mal greifbar: *patronos habebamus et nesciebamus* – «Wir hatten Patroni und wussten es nicht.» Ambr. Ep. 10,77,11 (geschrieben 386). Schon vor 386 tritt beim Luciferianer Faustinus der Begriff des *patrocinium salvatoris* auf (Faustin. Trin. praef. = CCSL 69, S. 296). Zur weiteren Verwendung des Begriffes für Märtyrer und Heilige s. ThLL 10/1,788,45–789,2.

<sup>133</sup> «weil uns von dort einfach und zuverlässig geschrieben werden kann, was über den einen der beiden auf göttliche Weise offenbar wurde.» Aug. Ep. 78,3. Vgl. zu dieser Episode Trout (1999) 235–238 und Reutter (2009) 121. Diese Episode wird in dieser Arbeit auch unter einem anderen Aspekt besprochen; s. Kapitel 2.1.2.

<sup>134</sup> Paulinus schrieb in seinem ersten Brief an Augustinus: *si officium commune consideras, frater es; si maturitatem ingenii tui et sensuum, pater mihi es, etsi forte sis aevo iunior, quia te ad maturitatem meriti, honorem seniorum, provexit et iuvenem cana prudentia*. – «Betrachtet man das uns gemeine Amt, bist du mein Bruder; in Bezug auf die Reife deines Charakters und Verstandes dagegen bist du mein Vater, auch wenn du zufälligerweise jünger bist als ich, weil deine ehrwürdige Klugheit dich bereits als jungen Mann zur Vollendung deines Verdienstes, der Ehre der Älteren, gebracht hat.» Paul. Nol. Ep. 4,3.

Dieses allzu sehr von menschlichen Ambitionen motivierte System wurde zwar von christlicher Seite her scharf kritisiert,<sup>135</sup> doch war es so tief in der spätantiken Gesellschaft verwurzelt, dass sich keine realistische Alternative bot. Angela Ganter bemerkt zu Recht, dass sich dies nicht zuletzt in der häufigen Aufforderung von Brieffreunden spiegelt, Fürbitte für den Absender zu leisten: «Schon in der verbreiteten Praxis, sich im Gebet reziprok als Fürsprecher für andere zu betätigen, liegt eine Analogie zu Patron-Klient-Verhältnissen auf der Hand.»<sup>136</sup> Einerseits ist die Modellierung der Beziehung zu einem Heiligen nach dem Vorbild menschlicher Patron-Klient-Verhältnisse also ein Ausdruck dieses gesellschaftlichen Fundamentes, andererseits bietet sie aber auch einen positiven Gegenvorschlag für als negativ empfundene Machtstrukturen. Das Kapitel 4.3.1 geht näher auf diese Thematik ein.

### 3.2.1 *posce ovium grege nos statui* – Hilfe im Jenseits

Nicht nur das Leben auf dieser Erde barg zahllose Widerfahrnisse, sondern auch das Jenseits wartete mit besorgniserregenden Unsicherheiten auf: Wie würde das Jüngste Gericht ausfallen? Würden die guten Taten die vielen Verfehlungen aufwiegen? Gott war zwar der Vater aller Menschen, doch deren gab es viele, und die Erde war für ihn nicht mehr als ein Stecknadelknopf:

*nec enim te, summe Creator, / facta manu capiunt, toto quem corpore mundus / non capit, angustum cui caelum terraque punctum est.*<sup>137</sup>

In dieser grenzenlosen Verlorenheit bedurfte es einer konkreteren Identifikationsfigur, die eine Verbindung schuf zu diesem unfassbaren Schöpfer. Hier kamen die Confessores ins Spiel:

*maior enim [sc. mundo] mundi Sator ipse, Deus Rex / qui terram caelumque implet; quem non capit iste / mundus, eum capiunt sancti non corporis amplo / sed pietate humiles et mundo corde capaces.*<sup>138</sup>

<sup>135</sup> Cyprian kritisiert sowohl die Rolle des Patronus' als auch die des Klienten (Cypr. *Ad Donat.* 11), vgl. dazu Ganter (2015) 305–312. In Paulinus' *Protreptikos* an Licentius findet sich eine sehr ähnlich gelagerte Warnung vor den gesellschaftlichen Mechanismen, denen sich ein römischer Beamter zu unterwerfen hat; vgl. Kapitel 4.1.3.

<sup>136</sup> Ganter (2015) 329. Paulinus schliesst beinahe jeden seiner Briefe mit der Bitte, der Adressat möge im Gebet an ihn denken; vgl. dazu Kapitel 4.3.2.

<sup>137</sup> «Dich, höchster Schöpfer, fasst nichts Menschengemachtes, dich vermag nicht einmal der ganze Umfang des Universums zu fassen. Für dich ist der Himmel eng und die Erde nur ein kleiner Punkt.» Paul. Nol. C. 27,640–642.

<sup>138</sup> «Der Schöpfer der Welt ist ja grösser als die Welt selbst, er, der Gott und König ist, der Erde und Himmel erfüllt; ihn fasst diese Welt da nicht, doch die Heiligen fassen ihn, nicht mit der Grösse ihres Körpers, sondern weil sie durch ihre Gottesfurcht demütig sind und aufnahmefähig durch ihr reines Herz.» Paul. Nol. C. 29,19–22.

Der Umstand, dass Felix sich unter Todesgefahr zu Christus bekannt hatte, machte ihn zu einem *iustus*, einem Gerechten, und versah ihn mit einem speziellen Zugang zu Christus.<sup>139</sup> An das nicht gerade tröstliche Bild des unfassbaren und dadurch auch unnahbaren Schöpfers fügte Paulinus deshalb die Hoffnung an, via die Heiligen Gottes Interesse zu wecken:

*sed, sanctis sine fine tuis devota ferentes / obsequia, exiguo magnos veneramur honore, / sperantes illis exoratoribus ut tu / in nobis operum ponas perfecta tuorum / culmina, et exstructis habitator mentibus assis.*<sup>140</sup>

In Anbetracht der Unfassbarkeit Gottes und der drohenden Gefahren in Diesseits und Jenseits bot ein Heiliger wie Felix einen Orientierungspunkt. Zu Lebzeiten hatte er der Nolaner Gemeinde gedient; mit seinem Tod verlor sie zwar einen Priester, gewann aber gleichzeitig einen mächtigen Schutzherrn im Himmel:

*namque sacerdotem sacris annisque parentem / perdiderat, sed eum caelis habitura patronum / urbs devota pium, spe solabatur amorem.*<sup>141</sup>

Dasselbe Bild benutzt Sulpicius Severus in Bezug auf Martin: *praemisi patronum*, schreibt er über den Tod seines Mentors.<sup>142</sup>

Die Vorstellung von einem himmlischen Patronus, der Gottes volle Aufmerksamkeit genießt, war tröstlich: hinsichtlich alltäglicher Schwierigkeiten, doch vor allem im Hinblick auf das grösste Problem, das sich jeder Christin und jedem Christen stellte: Das Jüngste Gericht mit seinem gnadenlosen Abwägen guter und schlechter Taten. Wer ehrlich mit sich war, konnte kaum hoffen, allein aufgrund seiner eigenen Verdienste freigesprochen zu werden. Doch solange da ein mächtiger Verbündeter das Ohr des Richters hatte, gab es Hoffnung: «It is this hope of amnesty that pushed the saint to the forefront as *patronus*», schreibt Peter Brown. «For patronage and friendship derived their appeal from a proven ability to render malleable seemingly inexorable processes, and to bridge with the warm breath of personal acquaintance the great distances of the late-Roman social world: in a world so sternly organized around sin and justice, *patrocinium* and *amicitia* provided a much-needed language of amnesty.»<sup>143</sup> Dass ein mächtiger Patronus

<sup>139</sup> Vgl. Ps. 33,16: *oculi domini ad iustos et aures eius ad clamorem eorum*. – «Die Augen des Herrn sind auf die Gerechten gerichtet, und seine Ohren hören auf ihr Flehen.»

<sup>140</sup> «Doch indem wir deinen ewigen Heiligen ergebenen Gehorsam leisten, bringen wir diesen Grossen unsere bescheidene Hochachtung entgegen und hoffen, weil sie dich darum bitten, dass du in uns deine Werke vervollkommnest und in unseren Seelen Wohnung nimmst.» Paul. Nol. C. 27,643–647.

<sup>141</sup> «Die Stadt hatte nämlich von seinen heiligen Werken her einen Priester, von seinem Alter her einen Vater verloren, doch sie gewann ihn als zuverlässigen Schutzherrn für den Himmel, und so stärkte sie ihre Liebe mit Hoffnung.» Paul. Nol. C. 18,110–112.

<sup>142</sup> «Ich habe meinen Schutzherrn vorausgeschickt.» Sulp. Sev. Ep. 2,8.

<sup>143</sup> Brown (1981) 65.

auch heikle Situationen zu Gunsten seines Klienten wenden konnte, war eine reale Erfahrung in der Gesellschaft der Spätantike; wem es also gelang, zum Klienten eines solchen Schutzherrn zu werden, brauchte sich deutlich weniger Sorgen zu machen. Dieses Verständnis des Confessors als Verteidiger seiner Klienten wird in den *Miracula sancti Stephani*, um 425 in Nordafrika entstanden, auf die Spitze getrieben. Als der Schatzmeister Florentius (*dispensator pecuniae publicae*<sup>144</sup>) unschuldig vor Gericht gezerrt wird und schon glaubt, sein letztes Stündlein habe geschlagen, fleht er den heiligen Stephanus um Hilfe an. Auf einmal realisiert er, dass anstelle des gewohnten Rechtsberaters (*assessor*), der ein alter, hässlicher Mann ist, ein junger, schöner Mann hinter dem Richter sitzt, in dem Florentius zu Recht den heiligen Stephanus vermutet. Er versteht, dass der Heilige nun «seinem Prozess als Richter vorsitzt oder eher den Richter berät.»<sup>145</sup> Dem Heiligen gelingt es, den Richter milde zu stimmen, sodass Florentius schliesslich freigesprochen wird. An dieser Anekdote wird die Rolle des verehrten Märtyrers als Schutzherrn exemplarisch durchgespielt: Indem er Einfluss auf den gestrengen Richter nimmt, bekommt er seinen Klienten frei.

Auch Felix konnte ein solcher Patronus sein; wer ihn als seinen Schutzherrn wählte und die damit verbundenen Klientenpflichten auf sich nahm, für den würde sich Felix am Jüngsten Tag einsetzen. Wie sich das konkret gestaltete, skizzierte Paulinus in einem Gebet an Felix, mit dem er das Natalicium des Jahres 397 schloss:

*cum tu quoque, magna piorum / portio, regnantem, Felix, comitaberis Agnum, / **posce ovium grege nos statui**, ut sententia summi / iudicis hoc quoque nos iterum tibi munere donet, / **ne male gratis laevos adiudicet haedis** / et potius dextrae positos in parte piorum / munifico pecori laudatisque aggreget agnis.*<sup>146</sup>

<sup>144</sup> Zu den Pflichten (und Versuchungen), die dieses Amt mit sich brachte, s. Meyers (2006) ad loc. (S. 367, Anm. 87).

<sup>145</sup> [...] *in sua causa iudicem sedere vel iudici adsistere. Miracula sancti Stephani* 2,5 = Meyers (2006) 350.

<sup>146</sup> «Und auch dann, wenn du als prominentes Mitglied der Heiligen das herrschende Lamm begleitest, erbitte, dass wir zur Herde der Schafe gerechnet werden, damit das Urteil des höchsten Richters uns durch diese Gnade erneut dir schenkt und er uns nicht den Böcken zu seiner Linken zuteilt, die ihm nicht gefallen, sondern uns vielmehr der Gruppe der Gottesfürchtigen zu seiner Rechten hinzuzählt und uns dem nützlichen Vieh und den lobenswerten Schafen zugesellt.» Paul. Nol. C. 14,124–132; vgl. auch die vv. 117–126: *haec vota tuorum / suscipe commendaque Deo, ut, cum sedula cura / servitium nostrum longo tibi penderit aevo, / tunc demum placitos pietate laboris alumnos / absolvas mittente manu, positasque tuorum / ante tuos vultus animas vectare paterno / ne renuas gremio domini fulgentis ad ora; / quem bonitate pium sed maiestate tremendum / exora ut precibus lenis meritisque redonet / debita nostra tuis.* – «Erhöre diese Bitten der Deinen und leite sie an Gott weiter, damit, wenn wir nach langer Zeit unseren Dienst an dir mit eifriger Sorgfalt erfüllt haben, du endlich deine Schützlinge, die sich durch die Ernsthaftigkeit ihres Einsatzes bewährt haben, erlöst, und unsere Seelen, wenn sie vor dich treten – weise uns nicht ab! – zum väterlichen Schoss, zum leuchtenden Angesicht unseres Herrn führst.

### 3.2.2 *Felicis gesta patroni* – Hilfe im Diesseits

Die Gewissheit, in Felix einen einflussreichen Fürsprecher beim Jüngsten Gericht zu haben, liess seine Klientinnen und Klienten gewiss ruhiger schlafen. Doch bis zum Ende aller Tage war es noch lange hin, und unterdessen lauerte noch manche irdische Schwierigkeit.<sup>147</sup> Neben so dramatischen Vorgängen wie den Auswirkungen der Völkerwanderung drohten banalere Gefahren: Feuersbrünste, Überschwemmungen, Wassermangel. Auch in diesen Belangen war auf Felix Verlass; und Paulinus erzählt in den *Natalicia* einige Anekdoten, die Felix in erster Linie als Schutzherrn Nolas darstellen, oder genauer: der Gebäude, die sich um sein Grab scharen, und ihrer Bewohnerinnen und Bewohner. Kein Wunder kümmerte sich der Heilige vor allem um diesen Ort; schliesslich lagen nicht nur seine Knochen dort, sondern er war quasi *born and bred* in Nola. Dieses Bewusstsein für eine Art Revier des Heiligen wird an mehreren Stellen deutlich, wie wir im Folgenden sehen werden.

Eines Tages im Jahr 400 klopft ein erschöpfter Mann an Paulinus' Tür. Es ist Martinianus, Briefbote seines Freundes Cytherius aus Aquitanien. Er hat eine veritable Odyssee hinter sich: Auf seiner Reise nach Italien geriet sein Schiff in Seenot. Mit Müh und Not rettete er sich und gelangte schliesslich nach Rom. Von dort aus ging es zu Fuss weiter auf der Via Appia. In Capua war er das Wandern leid und mietete ein Maultier, das ihn jedoch – als hätte der arme Mann nicht schon genug durchgemacht – kurz vor Nola abwarf. Ein solcher Sturz kann böse ausgehen, doch zum guten Glück befand sich Martinianus bereits im Gebiet des Felix:

*in ora lapsus, ora non laedit sua / in saxa fusus et rubos, / nec sente vultum nec lapide artus contudit, / Felicis exceptus manu, / qui, iam propinquantem aedibus fratrem suis / non passus occursu mali / suis periculum in finibus capessere, / hostem removit invidum, / et hunc, fidelis compotem voti, suis / confessor induxit locis, / nostrisque iuxta sedibus gratum intulit / Felix patronus hospitem.*<sup>148</sup>

Bitte ihn, der in seiner Güte liebevoll, doch in seiner Herrlichkeit furchterregend ist, uns unsere Schulden zu erlassen, da er ja durch deine Bitten und Verdienste milde gestimmt sein wird.»

<sup>147</sup> Die Inszenierung von Felix' Hilfe im Diesseits ergänzte das Versprechen seiner Fürsprache im Jenseits um die werbetechnisch wichtige Dimension der *instant happiness*: «Einen Nutzen ins Jetzt rücken – sofort erreichbar und mühelos – ist das Rezept gegen die Trägheit des Kunden von heute», schreibt Rutschmann (2018) 368. Was für den «Kunden von heute» gilt, hat bestimmt auch für die Adressaten von Paulinus' Werbung gegolten.

<sup>148</sup> «Er fiel auf sein Gesicht, verletzte sich aber nicht, obwohl er mitten auf Steine und in die Brombeeren geschleudert wurde; kein Dorn zerkratzte ihm das Gesicht, kein Stein brach ihm ein Glied, weil er von der Hand des Felix aufgefangen wurde. Dieser liess es nicht zu, dass auf seinem Gebiet meinem Bruder, der sich bereits dem Felixgrab näherte, etwas Schlimmes widerfuhr. Der Confessor Felix vertrieb den missgünstigen Feind, führte Martinianus, dessen vertrauensvolles Flehen damit erhört wurde, zu seiner Wohnstatt und brachte als Patronus den willkommenen Gast zu mir.» Paul. Nol. C. 24,411–422. Das Briefgedicht wird um das Jahr 400 und zweifellos bald nach Martinianus' Ankunft in Nola

Weil sich Martinianus bereits in der Nähe Nolas und damit in dem Gebiet befand, für das Felix die Verantwortung trug, fing dieser den Fallenden auf und brachte ihn wohlbehalten nach Nola. Felix' Beistand ist explizit ortsgebunden: In einem bestimmten Radius um sein Grab ist Felix zuständig für alle, die zu ihm wollen und damit seine Klienten werden.<sup>149</sup>

Als Patronus der Kloostergemeinschaft von Nola war Felix auch für das Gelingen seines Jahresfestes zuständig, dessen Besuch eine zentrale Verpflichtung seiner Klienten darstellte. Wem Felix einen Wunsch erfüllt hatte, der löste sein Gelübde ein, indem er ein Tier zum Fest mitbrachte, dessen Fleisch zur Armenspeisung diente. Eine reiche Tafel trug natürlich entscheidend zur guten Stimmung bei, und als in einem Jahr der 14. Januar heranrückte und kein Opfertier in Sicht war, begann Paulinus, sich Sorgen zu machen:

*namque ad natalem nunc ipsius [...] non erat unde epulum votis sollemne pararem, / instabatque dies nec adhuc mihi prompta facultas / ex aliquo suberat: subito ecce patronus abundans / unde dapem largam instruerem geminos dedit una / cum iunice sues, quorum de carne cibatis / pauperibus, nos materiam ex animalibus isdem / sumpsimus.*<sup>150</sup>

Es war nicht das einzige Mal, dass Felix für Tiere sorgte, mit denen die Armen gespeist werden konnten; im Kapitel 3.3.1 werden wir erfahren, wie er einen Mann ziemlich unsanft dazu brachte, das Fleisch, das er für den Eigengebrauch abtransportieren wollte, doch noch den Armen zu geben. Im C. 20 erzählt Paulinus getreu seiner Ankündigung zwei ähnlich gelagerte Anekdoten: Ein Schwein, mit dem Bauern aus Apulien ihr Gelübde erfüllen wollten, streikte mitten auf dem Weg nach Nola. Als es sich weder durch Streicheln noch Schubsen vom Fleck bewegen liess, resignierten die Besitzer und setzten ihren Weg ohne das speziell für Felix gemästete Schwein fort. Enttäuscht darüber, dass sie nun ihr Gelübde nicht erfüllen konnten, übernachteten sie in Nola mit der Absicht, am nächsten Tag wieder heimzukehren. Wie gross war ihr Erstaunen, als am nächsten Morgen das Schwein vor der Herberge stand! Auf wundersame Weise hatte das Tier den Weg nach Nola gefunden, war

entstanden sein. Fabre (1948) 119–122 weist auf die auffällig vielen Parallelen des C. 24 zur Ep. 23 hin, die suggerieren, dass Paulinus beide im selben Zeitraum – eben um das Jahr 400 – verfasst hat.

<sup>149</sup> Zwar berichten Besucher des Felixgrabes auch von wundersamen Rettungen, die weiter entfernt stattfanden und ebenfalls Felix zugeschrieben werden (Paul. Nol. C. 26,387–394); zumindest waren auch sie nach Nola unterwegs. Für einen weiteren Heiligen, der das von ihm «verwaltete» Gebiet überwacht und in Not geratenen Christen hilft, vgl. Ger. Vit. Melan. 52, wo der heilige Leontius Melanias Reisegruppe zu Hilfe kommt, als ein störrischer Beamter ihnen keine Reittiere mitgeben will.

<sup>150</sup> «Ich wusste nämlich nicht, woher ich das Essen für sein feierliches Jahresfest nehmen sollte; der Tag stand unmittelbar bevor, und ich sah noch keinen Ausweg. Plötzlich aber beschaffte unser grosszügiger Patronus zwei Schweine und eine junge Kuh, aus denen ich ein reiches Essen bereiten konnte und von denen ich – nachdem die Armen das Fleisch der Tiere gegessen hatten – auch das Thema für dieses Gedicht nahm.» Paul. Nol. C. 20,13–21.

dort heil angekommen und liess sich nun gerne töten.<sup>151</sup> Auch ein Rind, das für denselben Zweck vorgesehen war, zeigte sich zuerst renitent: Als es vor den Wagen gespannt werden sollte, riss es kurzerhand aus. Seine Besitzer brachen dennoch in Richtung Nola auf. Plötzlich bemerkten sie, dass das Rind, das sich auf seiner Flucht nicht weit entfernt hatte, dem Wagen folgte, ja, ihn bald überholte und voranlief bis nach Nola, wo es von selbst Halt machte und seinen Nacken demütig dem Beil darbot.<sup>152</sup>

Doch auf Felix war nicht nur im Zusammenhang mit seinem Fest Verlass. Als eine der beiden Hütten, die Paulinus ein Dorn im Auge waren, weil sie das Grundkonzept der Bauten um das Felixgrab störten, eines Nachts in Flammen aufging, schlug Paulinus' Freude über die Lösung seines Problems rasch in Angst um: Das Feuer drohte nämlich, auf die übrigen Klostergebäude überzugreifen. Als er sich im Natalicium des folgenden Jahres an das Inferno erinnert, sitzt ihm der Schreck noch in den Knochen, doch auch die Dankbarkeit für Felix' Hilfe ist noch frisch:

*quamlibet extinctae recalent vestigia flammae / mentibus et magni cumulant Felicis amorem, / quem prope corporeo praesentem vidimus actu / obiectare manus flammis et nostra tueri / limina iuncta suis; quae, tamquam territa sancti / obstantis facie, prope tangens flamma pavebat, / pulsaque de nostri rapiendo culmine tecti / comminus in tuguri vicina strage perarsit.*<sup>153</sup>

Paulinus erinnert sich daran, Felix gesehen zu haben, wie er eigenhändig (*corporeo actu*) dem Feuer Einhalt gebot und so das bedrohte Gebäude, das an seine Basilika grenzte, bewahrte. Nicht nur Feuer stellte eine Gefahr dar, sondern auch Wasser: Als nach heftigen Regenfällen ein Bergbach über die Ufer trat und das Areal wiederholt zu überschwemmen drohte, leitete Felix ihn um und wies ihm ein neues Flussbett zu, das in sicherem Abstand zum Kloster verlief.<sup>154</sup> Sah Felix die Gebäude des Pilgerzentrums bedroht, so trat er persönlich in Aktion, weil er als Nolas Patronus genau dafür verantwortlich war. Deshalb war Paulinus zuversichtlich, dass Felix die Region auch von Krieg verschonen würde:

<sup>151</sup> Paul. Nol. C. 20,304–387.

<sup>152</sup> Paul. Nol. C. 20,388–444.

<sup>153</sup> «So sehr ich in meiner Erinnerung noch immer die Hitze der gelöschten Flammen spüre, sie steigen auch meine Liebe zum mächtigen Felix, den ich vor Ort gesehen habe, wie er mit Körpereinsatz seine Hände den Flammen entgegenstreckte und unsere Gebäude, die ja seinem Haus benachbart sind, bewahrte. Das Feuer leckte bereits an ihnen, scheute jedoch vor dem Anblick des im Wege stehenden Heiligen zurück, als fürchte es sich vor ihm, wurde von unseren Dächern, deren Giebel es eben verzehren wollte, vertrieben und verwüstete stattdessen die benachbarte Hütte und brannte sie vollständig nieder.» Paul. Nol. C. 26,399–406. Für die These, dass es sich bei diesem Brand um denselben handelt, der im C. 28 ausführlicher geschildert wird, spricht die von Tomas Lehmann (2004) 229–230 vorgeschlagene Datierung des Unglücks ins Jahr 401; vgl. auch Kapitel 2.2.2.

<sup>154</sup> Paul. Nol. C. 26,416–424.

*sic modo bellisono venientes flumine pugnas / de nostris averte locis; manus impia sacris / finibus absistat quibus est tua gratia vallum, / atque tuam timeant hostes quasi daemones aulam, / nec cruor haec violet quae flamma vel unda refugit.*<sup>155</sup>

Was Felix im Kleinen wirkte, sollte ihm auch im Grossen zugetraut werden: «Es galt, die entscheidende Fähigkeit des Lokalpatrons auch zur Meisterung der unbestimmten politischen Bedrohung sichtbar zu machen und zur Stabilisierung des öffentlichen Lebens einzusetzen.»<sup>156</sup>

Doch Felix war auch der Schutzherr der kleinen Leute, wie Paulinus anhand einer herzerwärmenden Geschichte aus dem Jahr 399 illustriert.<sup>157</sup> Ein Mann, der in der unmittelbaren Umgebung Nolas lebte, kam gerade so über die Runden, indem er mit seinem Ochsespann die Felder anderer pflügte. Er liebte seine Ochsen von Herzen und behandelte sie wie seine eigenen Kinder. Als ihm das Gespann in einer dunklen Nacht gestohlen wurde, war das für den armen Mann eine Katastrophe. In seiner Verzweiflung lief er zum Felixgrab und beklagte sich beim Heiligen bitterlich über sein Unglück:

*heu! quid agam nunc? / quo deceptus eam? quem criminer? an tibi de te / conquerar, immemoremque mei accusabo patronum, / qui mihi sopito tam densum irrepere somnum / ne mea sentirem perfringere claustra latrones / passus es, et nullo fregisti dura pavore / pectora nec lucem tenebris furtoque dedisti / aut ullis profugos curasti prodere signis?*<sup>158</sup>

Getreu der Logik eines Patron-Klient-Verhältnisses kommt der Bestohlene zum Schluss, dass Felix selbst ihm die Ochsen schulde, da dieser als sein Schutzherr auch für seine Tiere verantwortlich sei:

*debitor hic meus est: ipsum pro fure tenebo / custodem.*<sup>159</sup>

<sup>155</sup> «Wende so auch die Kämpfe von unserer Stadt ab, die wie eine kriegslärmende Flut herannahen. Frevlerische Hände mögen diesem heiligen Gebiet fernbleiben, die deine Gnade wie ein Wall schützt; die Feinde sollen deine Kirche fürchten wie es die Dämonen tun, und kein Blut soll die Gebäude beflecken, vor denen schon Feuer und Fluten zurückgewichen sind.» Paul. Nol. C. 26,425–429.

<sup>156</sup> Herzog/Fuhrmann/Habermehl (2002) 227f.

<sup>157</sup> Evenepoel (2016) 269–278 bespricht die Episode *en détail* und lobt sie: «Ce récit de miracle est sans doute un des sommets de la poésie narrative de Paulin de Nole.» (S. 277).

<sup>158</sup> «Ach, was soll ich nun tun? Wohin soll ich gehen, ich Betrogener? Wen soll ich anzeigen? Soll ich mich etwa bei dir über dich selbst beschweren und dich anklagen, weil du mich vergessen hast, mein Schutzherr, und zugelassen hast, dass ein so tiefer Schlaf über mich kam, dass ich nicht hörte, wie die Riegel [zum Stall] aufgebrochen wurden, und meine träge Brust nicht durch Angst wacherüttelt, Licht ins Dunkel und auf den Diebstahl geworfen oder dich bemüht hast, durch irgendein Zeichen die Flüchtigen zu verraten?» Paul. Nol. C. 18,267–274. Zum komischen Effekt, den der gehobene Stil des Gebetes bewirkt, vgl. Green (1971) 28: «Paulinus is for once showing some humour» und Evenepoel (2016) 265–278.

<sup>159</sup> «Hier ist mein Schuldner; anstelle des Diebes werde ich den Wächter zur Rechenschaft ziehen!» Paul. Nol. C. 18,289f.



Da er sich im Recht wusste, klagte und bat er den ganzen Tag am Grab, bis ihn die Türwächter hinauswarfen. Niedergeschlagen kehrte er heim. In der Nacht hörte er plötzlich Lärm; es klang, als wolle jemand ins verschlossene Haus eindringen. Erst fürchtet er, die Diebe seien zurückgekehrt, doch plötzlich meint er, Muhen zu hören. Ungläubig öffnet er die Tür, und siehe da – das Ochsenpaar ist zurück! Einfühlsam beschreibt Paulinus die Verwirrung und die Erleichterung, die den Mann zugleich überkamen:

*credere non audet, metuit non credere; cernit / cominus et caligare putat; dum respicit ad se, / diffidit tantum sese potuisse mereri, / sed, contra reputans a quo speraverit, **audet / credere, cognoscens Felicis gesta patroni.***<sup>160</sup>

Bei aller Unterstützung durch den mächtigen Schutzherrn Felix droht die Kehrseite des Patron-Klient-Verhältnisses vergessen zu gehen: Nicht nur der Patron, sondern auch der Klient hatte Verpflichtungen. Dass Felix im Gegenzug für seine Hilfeleistungen zu gegebener Zeit auch die Loyalität seiner Klienten einforderte, macht Paulinus im Natalicium des Jahres 407 deutlich. Als das Wasser, das das Pilgerzentrum von Nola erhielt, knapp wurde – Dennis E. Trout vermutet Paulinus' Vorliebe für hübsch plätschernde Brunnen, aber auch das Wachstum des Zentrums als Grund,<sup>161</sup> weigerte sich die Stadt Nola, mehr Wasser zum Felixgrab weiterzuleiten, weil sie selbst eine Verknappung fürchtete. Die Krise weitete sich aus, bis das Städtchen Abellinum, das im Einzugsgebiet der Wasserversorgung lag, sich entschloss, das baufällige Aquädukt zu renovieren und auszubauen. Bald floss wieder reichlich Wasser in die Ebene zum Felixgrab und nach Nola. In Paulinus' Darstellung der Ereignisse wird deutlich, dass die Deeskalation den Bürgern von Abellinum zu verdanken war, die sich ihrer Verpflichtung als Klienten des Felix entsannen und in Aktion traten. Die Abelliner haben sich wie pflichtbewusste Klienten verhalten, und Paulinus wünschte, er könnte ihnen seinen Dank angemessen ausdrücken:

*saltem carmine nostro / obsequium nomenque tuum dum praedico signans, / hoc pensabo tibi pretium mercedis honore, / **Felicis sancti scribaris ut addita semper / laudibus et tanti memoreris alumna patroni, cuius donorum <tibi> maxima portio facta est.***<sup>162</sup>

<sup>160</sup> «Er wagte es nicht zu glauben und fürchtete sich davor, es nicht zu glauben; er erkannte [die Ochsen] aus der Nähe, meinte aber, sich zu täuschen. Als er an sich selbst dachte, zweifelte er daran, ein so grosses Wunder verdient zu haben. Doch dann erinnerte er sich, von wem er es sich erhofft hatte und wagte endlich zu glauben, weil er das Werk seines Schutzherrn Felix erkannte.» Paul. Nol. C. 18,400–404.

<sup>161</sup> Trout (1999) 192–194.

<sup>162</sup> «Während ich wenigstens durch mein Gedicht deinen Gehorsam rühme und deinen Namen bekannt mache, will ich dir diesen Ehrenpreis zuteilen, dass man dich immer mit dem Lob des heiligen Felix in Verbindung bringt und sich an dich als Schutzbefohlene eines so mächtigen Patronus erinnert, von dessen Gaben du einen ansehnlichen Anteil erhalten hast.» Paul. Nol. C. 21,789–794. Das Versprechen zeigt auch, welches Fortleben Paulinus seiner eigenen Dichtung zutraute.

Die Nolaner hingegen geben keine so gute Figur ab:

*hic ego te modo iure ream, mea Nola, patrono / communi statuam et blandae pietatis ab ira / mente manens placida motum simulabo patronum, / filiolum increpitans veteris sub voce querelae.*<sup>163</sup>

Paulinus' Lesart der Anekdote zeigt die Seite des Patron-Klient-Verhältnisses auf, die bislang zu kurz kam: Der Klient ist seinem Schutzherrn genauso stark verpflichtet wie umgekehrt. Während Nola seinen Patronus Felix im Stich liess und sich so seinen heiligen Zorn zuzog, erwies sich Abellinum als zuverlässiger Klient.

### 3.2.3 Felix patronus: Fazit

*o felix Felice tuo tibi praesule Nola, / inclyta cive sacro, caelesti firma patrono.*<sup>164</sup>

Mit diesen Worten rühmt Paulinus seine Wahlheimat kurz nach seiner Ankunft in Kampanien. Über viele Carmina verstreut erzählt Paulinus von Felix' Hilfeleistungen als Schutzherr Nolas und des kampanischen Umlandes. Er beschützt die Gebäude um sein Grab, hält den Krieg von Mittelitalien fern und kümmert sich auch um die Sorgen der kleinen Leute. Die vielen Anekdoten zeichnen ein glaubwürdiges Bild von einem pflichtbewussten Patronus, der seine Klientinnen und Klienten nicht im Stich lässt. Nola, seine Einwohnerinnen und Nachbarn, doch auch jede und jeder, die/der Felix als seinen Schutzherrn wählt und die daraus erwachsenden Pflichten auf sich nimmt, kann nicht nur auf dessen tatkräftige Hilfe im Diesseits, sondern auch auf seine einflussreiche Fürsprache im Jenseits zählen – das ist die Botschaft, die Paulinus mit diesem Aspekt seiner Werbung vermitteln will.

Dieses Angebot hat auch Paulinus selbst angenommen. Noch vor seiner Abreise von Spanien nach Nola bat er Felix, ihn in Nola als seinen Klienten aufzunehmen:

*illic dulce iugum, leve onus blandumque feremus / servitium sub te domino; etsi iustus iniquis / non egeas servis, tamen et patiere et amabis / qualescumque tibi Christo donante dicatos, / et foribus servire tuis, tua limina mane / munditiis curare sines et nocte vicissim / excubiis servare piis et munere in isto / claudere promeritam defesso corpore vitam.*<sup>165</sup>

<sup>163</sup> «Hier muss ich dich, mein Nola, zu Recht vor unserem gemeinsamen Schutzherrn anklagen. Ich schlüpfte in die Rolle unseres Patronus, der von liebevollem Zorn bewegt und in guter Absicht sein Töchterchen schilt und es an eine alte Klage erinnert.» Paul. Nol. C. 21,754–757.

<sup>164</sup> «Oh Nola, glücklich bist du, weil dein Felix dir vorsteht. Du bist berühmt durch deinen heiligen Bürger und unerschütterlich durch deinen himmlischen Schutzherrn.» Paul. Nol. C. 13,26f.

<sup>165</sup> «Dort werde ich das süsse Joch, die leichte Last und den angenehmen Dienst unter dir, mein Herr, auf mich nehmen. Und wenn du als Gerechter auch keine ungerechten Diener brauchst, so wirst du dennoch jeden dulden und lieben, der sich durch die Gabe Christi dir verschrieben hat, und zulassen, dass er deinem Haus dient, frühmorgens deine Schwelle

Er trägt sich seinem zukünftigen Patronus als Klient an, indem er ihm einen lebenslangen Dienst seinerseits in Aussicht stellt. Tatsächlich verstand sich Paulinus als Felix' erster und engster Klient:

*huius laetitiae princeps psallentibus ibo / fratribus et socium ducam quasi signifer agmen: / nam, licet e varia populi regione frequentes / comparibus votis hodie pia gaudia fundant, / me tamen uberius decet atque insignius isto / exsultare die, quia nemo obstrictior est me / debitor huic, cui privato specialius astro / ista dies tantum peperit sine fine patronum.*<sup>166</sup>

Niemand sei Felix mehr verpflichtet als er, und diese Verbindung gebe ihm das Recht, die Festgemeinde anzuführen. Dieses Privileg, das Paulinus hier für sich reklamiert, gründete einerseits schlicht auf seinen immensen Investitionen in Nola. Andererseits war er darum bemüht, seine Verbindung mit Felix so weit wie möglich in die Vergangenheit zu projizieren. Zwar war er erst in der Mitte seines Lebens nach Nola gezogen, doch schon als Junge hatte er Felix gekannt, da seine Familie Grundbesitz in Nola hatte, ja, er hatte Felix sogar seinen ersten Bart geweiht.<sup>167</sup> Während seiner Zeit als Gouverneur (380/1) tat er sich das erste Mal als Euerget hervor, liess die Strasse, die von der Stadt zum Felixgrab führte, befestigen und baute eine Unterkunft für die mittellosen Pilger. Schon damals, erinnert er sich, habe er den Entschluss gefasst, einst nach Nola zurückzukehren.<sup>168</sup> Und auch während der fünfzehn Jahre, die er darauf noch fern von Nola zubrachte, war ihm Felix stets nah:

rein hält, sie nachts mit frommen Nachtwachen behütet und schliesslich, wenn der Körper ermüdet ist, ein Leben voller Verdienste in der Ausübung dieses Amtes beschliesst.» Paul. Nol. C. 12,32–39. Dieses Carmen ist zu den Natalicia zu rechnen, obwohl Paulinus es verfasst hatte, bevor er nach Nola aufbrach; es ist bereits zum Jahrestag des heiligen Felix komponiert: *o pater, o domine, indignis licet, adnue servis, / ut tandem [...] / sedibus optatis et qua requiescis in aula / hunc liceat celebrare diem.* – «Vater, Herr, gewähre deinen Dienern, wenn sie auch unwürdig sind, dass sie endlich am ersehnten Ort, im Haus, wo du ruhst, diesen Tag feiern können.» Ibid. 10–13. Id. C. 13,5–7 antwortet passgenau auf diese Bitte.

<sup>166</sup> «Da ich mich am meisten freue, will ich den singenden Brüdern vorangehen und wie ein Fahnenführer den Zug meiner Freunde anführen. Zwar zeigen heute ganze Völkerscharen aus verschiedenen Gebieten mit ebenbürtigen Gelübden ihre aufrichtige Freude, dennoch gehört es sich für mich, mich ausgelassener als sie über diesen Tag zu freuen, weil es keinen Schuldner gibt, der Felix mehr verpflichtet ist als ich, dem dieser Tag einen so mächtigen Schutzherrn geboren hat, der enger mit mir verbunden ist als ein persönlicher Stern und dessen Hilfe kein Ende kennt.» Paul. Nol. C. 27,140–147. Vgl. auch Kapitel 4.2. Für den Seitenhieb gegen astrologische Aberglauben s. Walsh (1975) ad loc. (S. 406); für die Beliebtheit der Astrologie in der Spätantike und zum Teil auch bei Christen s. Evenepoel (2016) 203f.

<sup>167</sup> Paul. Nol. C. 21,367–378. Vgl. *ibid.* 365f.: *tu mihi caelestum, si possem adtingere, rerum / prima salutiferis iecisti semina causis.* – «Du hast die ersten Samen der himmlischen Dinge in mir gesät, in der Hoffnung, ich könne die heilbringenden Gründe fassen.»

<sup>168</sup> *iam tunc praemisso per honorem pignore sedis / Campanis metanda locis habitacula fixi.* – «Schon damals beschloss ich wegen der Ehrwürdigkeit des Ortes, mich einst in Kampagnen niederzulassen, und gab ein Pfand für dieses Versprechen.» Paul. Nol. C. 21,379f.

*ex illo, qui me terraque marique labores / distulerint a sede tua, procul orbe remoto, / novisti; nam te mihi semper ubique propinquum / inter dura viae vitaeque incerta vocavi.*<sup>169</sup>

Und so führt Paulinus schliesslich alles, was er ist und hat, auf Felix zurück.<sup>170</sup> Diese lange gemeinsame Geschichte gepaart mit seinem ausserordentlichen Engagement in Nola machte Paulinus zum ersten Klienten des mächtigen Patronus, zu einem «special friend of a special friend of Christ».<sup>171</sup>

Aus verschiedenen Hinweisen in Paulinus' Werk wird klar, dass er davon ausging, dass auch seine engen Freunde sich als Klienten des Felix verstanden. Bischof Nicetas von Remesiana forderte er anlässlich von dessen Besuch in Nola auf:

*ingredere haec psalmis recinens, antistes, et hymnis, / et mea vota refer Domino et tua gaudia votis / iunge meis, celebrans communis festa patroni.*<sup>172</sup>

Durch die wiederholten Besuche seines Festes in Nola erwies sich Nicetas als pflichtbewusster Klient des Felix. Auch Paulinus' Reaktion auf das Ausbleiben seines Freundes Sulpicius Severus kann unter diesem Aspekt gelesen werden. Wie bereits im Kapitel 2.3.2 besprochen, lud Paulinus ihn während mehrerer Jahre wiederholt ein, ohne dass Severus einer dieser Einladungen gefolgt wäre. In einer seiner Ermahnungen, der Freund solle sich endlich aufraffen, argumentiert Paulinus explizit damit, Felix sei ihr gemeinsamer Patronus.<sup>173</sup> Severus mochte den heiligen Felix durchaus in Ehren halten, doch es stellt sich die Frage, ob er ihn tatsächlich als seinen Schutzherrn betrachtete: Er hatte nämlich bereits einen Patronus, den er auch fleissig besuchte: Martin von Tours. Dessen war sich Paulinus durchaus bewusst, und ihm blieb nichts anderes übrig, als darauf zu pochen, dass Felix dieselbe Aufmerksamkeit wie Martin verdiene.<sup>174</sup> Doch nicht einmal happige Drohungen bewegten Severus zum

<sup>169</sup> «Du weisst, welche Mühen mich seitdem zu Land und zu Wasser weit von deinem Grab fernhielten, in einem abgelegenen Erdkreis; denn immer und überall, auf allen harten Wegen und in allen Unwägbarkeiten meines Lebens habe ich dich angerufen, warst du mir nah.» Paul. Nol. C. 13,10–13.

<sup>170</sup> *multa mihi variis tribuisti munera donis; / omnia, praesentis vitae rem spemque futurae / quae pariunt, tibi me memini debere, cui me / mancipium primis donavit Christus ab annis.* – «Mit verschiedenen Gaben hast du mir grosse Gnade erwiesen, und ich bin mir bewusst, dass ich alles, was meinem jetzigen Leben und der Hoffnung auf das zukünftige zugrunde liegt, dir verdanke; schon von meiner Kindheit an hat Christus mich dir zu eigen gegeben.» Paul. Nol. C. 21,347–350.

<sup>171</sup> Trout (1999) 194.

<sup>172</sup> «Tritt ein, Bischof, antworte mir mit Psalmen und Hymnen; bring meine Wünsche vor den Herrn und verbinde deine Freude mit meinen Bitten, während du das Fest unseres gemeinsamen Patronus feierst.» Paul. Nol. C. 27,500–502.

<sup>173</sup> *revellere de animis nostris spem istam necdum possumus, qua praesumimus te videndum amplectendumque nobis dono domini in sede ac sinu domini mei, communis patroni Felicis, cui vota tua totiens contestatus sum et promissa recitavi, quotiens a te mihi cauta reminisceris.* Paul. Nol. Ep. 17,3; vgl. Kapitel 2.3.2, für die Übersetzung s. Kapitel 2, Anm. 451.

<sup>174</sup> Vgl. Kapitel 2.3.2.

Aufbruch – vielleicht eben gerade deswegen, weil er sich unter Martins Schutzherrschaft sicher wusste.

### 3.3 Felix medicus

Als Confessor war Felix an seinem Grab präsent, und mit dieser Präsenz ging eine Macht einher, die Wunder wirkte. Wenn Paulinus diese Macht besang, so lobte er eigentlich Gott, der dem Confessor erst die Autorität verlieh, Kranke zu heilen und von Dämonen gefangene Seelen zu befreien:

*non hominem sed eum potius laudare videbor / quo Felix Auctore potens venerabile nomen / obtinet, et medicas dat opes quibus aegra revisit / corpora captivasque animas vi daemonis atri / absolvit superante Deo.*<sup>175</sup>

Seit seinem Tod sei kaum ein Tag vergangen, sagt Paulinus, an dem Christus nicht bewiesen habe, dass Felix auch ohne Körper lebendig sei, und so gezeigt habe, dass die Kraft, die den toten Heiligen innewohne, noch die der lebenden Gottlosen übertreffe.<sup>176</sup>

Diese Kraft war die für jeden Pilger sichtbare Legitimation für Felix' Status als Confessor, weswegen ihre literarische Inszenierung ein wichtiger Teil von Paulinus' Werbestrategie ist. Sie manifestierte sich einerseits in praktischer Hilfe, die Felix jeder/jedem zuteilwerden liess, die/der ihn zum Patronus wählte, andererseits in Heilungen am Grab. In diesem Kapitel werden wir uns auf Felix' Rolle als Arzt konzentrieren, wobei sich zwei Hauptbereiche herauschälen lassen: Heilung von körperlichen Gebrechen und die Befreiung von Dämonen. Ehe wir uns konkrete Beispiele solcher Wundertaten ansehen, wollen wir die Erwartung der Besucherinnen und Besucher, am Grab eines Heiligen Wunder zu erleben, in ihren Kontext stellen. Sabine MacCormack schreibt über die heiligen Stätten in Palästina: «Visiting the holy places thus entailed not only seeing and understanding, but participating in miracles. The holy places in turn no longer acted merely as mementos for and monuments of

<sup>175</sup> «Es ist offensichtlich, dass ich keinen Menschen lobe, sondern vielmehr den, dank dessen Einfluss der mächtige Felix seinen verehrungswürdigen Namen erhält und Heilung gewährt, mit der er auf die kranken Körper einwirkt und die Seelen befreit, die sich in der Gewalt eines finsternen Dämons befinden, indem Gott diesen überwindet.» Paul. Nol. C. 29,29–33.

<sup>176</sup> *nam tempore ab illo, / quo primum ista dies Felicem fine beato / condidit et carnem terris, animam dedit astris, / ex illo prope cuncta dies operante videtur / confessore Dei; probat et sine corpore vivum / Christus, ut ostendat maiorem in morte piorum / virtutem quam vim in vita superesse malorum.* – «Denn seit dieser Tag Felix mit einem glücklichen Ende verbarg, sein Fleisch der Erde, seine Seele den Sternen übertrug, bezeugt fast jeder Tag das Wirken des Confessors; auch Christus beweist, dass Felix ohne Körper lebt, um zu zeigen, dass die Macht im Tod der Gottesfürchtigen grösser ist als die Kraft der Schlechten im Leben.» Paul. Nol. C. 18,85–91.

the events told in Scripture. Rather, the holy places sent forth a beneficent shower of miracles. And it was the miracles – that is the holiness or sacred energy that was inherent in the place – that bore witness to the events told in scripture.»<sup>177</sup> Die Pilgerinnen und Pilger erwarteten Wunder, sei es, dass sie selbst geheilt oder dass sie Zeugen einer Heilung wurden. Die Wunder nämlich bewiesen, dass die Stätten nicht verlassen, die Gräber nicht leer waren; sie bewiesen, dass Gottes Wirken auf Erden nicht auf die biblische Zeit beschränkt blieb, sondern im Hier und Jetzt stattfand.

Wie wir bereits im Kapitel 2.3.1 gesehen haben, reklamierte Paulinus für das Fest des heiligen Felix eine intensivere Wundertätigkeit; wer unter einem besonders hartnäckigen Übel litt, dem empfahl er die Teilnahme am Fest, auf dass er von ihm erlöst werde.<sup>178</sup> Peter Brown sieht in solchen Jahresfesten, an denen sich eine grosse Menge von Pilgern versammelt, die oft aus der unmittelbaren Umgebung stammen, Integrationsrituale. Menschen, die durch eine Behinderung oder durch psychische Krankheit keine vollwertigen Mitglieder der Gemeinschaft sind, können durch die Befreiung von ihrem Handicap wieder in sie integriert werden.<sup>179</sup> Raymond Van Dam betont zusätzlich den öffentlichen Charakter solcher Heilungen: «Since the misdeeds [i. e. Sünden, die sich in einer Behinderung manifestieren] of individuals affected the entire community, the process of healing had to include both the ill people and the «healthy» members; and since the illnesses became public, the process of healing was typically a public ritual.»<sup>180</sup> Ein Grund für die gesteigerte Heilungstätigkeit am Jahresfest war also die grossen Menschenmengen; ein weiterer lag jedoch auch in der Symbolik des Tages, an dem wieder möglich wurde, was lange vergangen war, an dem «past and present coincided.»<sup>181</sup> Es liegt in der Natur der *Natalicia*, dass sie eins ums andere Mal Felix' Aufnahme in den Himmel besingen; damit aber spielt sich auch eine Art *re-enactment* ab: Durch seine performative Beschwörung wiederholt sich der heilbringende Vorgang Jahr um Jahr.

Wer waren die Menschen, die zum Felixgrab pilgerten in der Hoffnung, geheilt zu werden? Wie wir sehen werden, geht Paulinus kaum näher auf die Identität der Geheilten ein; es scheint sich bei ihnen um einfache Bewohnerinnen und Bewohner des Umlandes gehandelt zu haben, wie auch Aline Rousselle in ihrer Untersuchung von Heilungen in gallischen Pilgerorten vermutet: «La masse des malades était d'origine populaire, paysans sûrement, artisans peut-être.»<sup>182</sup> Dabei dürfen wir nicht vergessen, dass die Gräber von Heiligen nicht die einzigen Orte waren, wo Kranke Hilfe finden konnten; es existierten im Gegenteil verschiedene alternative Heilungskonzepte.

<sup>177</sup> MacCormack (1990) 26f.

<sup>178</sup> *tum si quos graviore malo violentior Hostis / vinxerit, ista dies divino numine solvit.* Paul. Nol. C. 14,36f.; für die Übersetzung s. Kapitel 2, Anm. 317.

<sup>179</sup> Brown (1981) 100.

<sup>180</sup> Van Dam (1993) 89.

<sup>181</sup> Van Dam (1993) 90. Van Dam bezieht sich in dieser Aussage auf die Berichte Gregors von Tours: Auch an den beiden Jahresfesten Martins wurden besonders oft Menschen geheilt.

<sup>182</sup> Rousselle (1976) 1087.

Rousselle glaubt, dass die allerwenigsten Kranken die strapaziöse Reise zu einem – auch regionalen – Pilgerzentrum auf sich nahmen, sondern nähere Möglichkeiten suchten, und das auch nur, wenn es sich um ein dauerhaftes Übel handelte, das die Betroffene/den Betroffenen stark einschränkte: «Alors seulement, et pour un mal douloureux et durable, on va consulter ou quérir le spécialiste du village ou du quartier, sorcier, guérisseur, connaisseur de plantes et de charmes. Dans la plupart des cas, seuls sont abordés ces trois niveaux.»<sup>183</sup> Die Entscheidung, bei wem Kranke Hilfe suchten, hing vor allem von sozialen Faktoren ab, da sie mit ihrer Heilung ein Abhängigkeitsverhältnis eingingen: «Because illnesses marked conditions of weakness and dependence while healings represented both the bestowal and the acceptance of assistance, in combination they affirmed or created relationships of domination and subordination.»<sup>184</sup> Wer also die Reise nach Nola antrat in der Hoffnung, dort geheilt zu werden, wählte bewusst eine Beziehung zum heiligen Felix, die ihn – einmal geheilt – dem himmlischen Helfer verpflichtete.

### 3.3.1 *ibo domum gaudens medico Felice* – Heilungen in Nola

Die erste Heilung, von der wir erfahren, ist die eines gewissen Ursus. Dieser war mit dem Diakon Paschasius, einem Angehörigen des Klerus von Rouen, nach Nola gekommen, nachdem die beiden Paulinus am Jahresfest der Apostel Petrus und Paulus in Rom getroffen hatten. Während seines Aufenthaltes in Nola wurde Ursus krank – todkrank, wie Paulinus betont (*usque ad mortem infirmatum*). Paschasius erwirkte schliesslich durch ununterbrochenes Gebet die Genesung seines Freundes. Interessant ist die Kausalität, die Paulinus in seinem Bericht an Victricius, Paschasius' Vorgesetzten, anführt: Gott habe Ursus nicht etwa aus Mitleid mit dem Kranken geheilt, sondern weil er erstens den Glauben (*fides*) und die Mühe (*labor*) des betenden Paschasius belohnen und zweitens die Macht des Felix unter Beweis stellen wollte.<sup>185</sup> Paulinus nennt Felix hier nicht nur *sanctus confessor dilectissimus*, sondern

<sup>183</sup> Rousselle (1976) 1086f.; vgl. auch Grey (2005) 47: «It is clear that a wide variety of curative choices was available to individuals and their families should they decide to consult a professional. The hagiographical sources tend to describe an initial consultation with a ,witch doctor', ,wonder-worker', and/or medical practitioner whose administering of magical/medical cures is unsuccessful, with the result that the victim and his or her family eventually turn to the saint, who performs a miraculous healing.»

<sup>184</sup> Van Dam (1993) 94.

<sup>185</sup> *et ideo respexit illum dominus in huius humilitate, cumulans et hoc beneficium, usque ad mortem infirmatum fide tamen et labore Paschasii, in quem dominus experiri voluit potentiam apud se sancti sui confessoris dilectissimi Felicis dominaedii nostri, de periculo invenire salutem.* – «Und deshalb berücksichtigte der Herr ihn in seiner Demut und fügte zum Segen noch hinzu, dass der Todkranke durch Paschasius' Glaube und Bemühung Heilung von der gefährlichen Krankheit erlangte. Der Herr wollte in Paschasius die Macht unter Beweis stellen, die sein heiliger, heissgeliebter Felix, unser Hausherr, bei ihm hat.» Paul. Nol. *Ep.* 18,3.

auch *dominaedius* – Hausherr. Als Nolas göttlicher Hausherr ist Felix für die Besucher und Pilgerinnen verantwortlich, und wer unter seinem Dach gesund wird, hat seine Heilung ihm zu verdanken. Der Machtbereich des Felix scheint tatsächlich örtlich begrenzt; er ist jedoch Teil eines weltumspannenden Netzes von Gottes Agentinnen und Agenten. Paulinus entwirft das fesselnde Bild einer verlorenen Erde, die in ihrer Dunkelheit den Nachthimmel spiegelt und über die Gott in seiner Barmherzigkeit einzelne Heilige wie Sterne gestreut hat, die nun an ihren Grabstätten leuchten und den Gläubigen, die ihnen ihre Referenz erweisen, als Medizin dienen (*martyr stella loci simul et medicina colentum est*<sup>186</sup>). Dabei ist die Grenze zwischen geistiger und physischer Krankheit fließend. Gott ist ein *dominus omnimedens*, ein Herr, der alles heilen kann (das Adjektiv ist eine elegante Wortschöpfung), und wenn Paulinus sagt, dass Gott Heilige als Ärzte (*sancti medici*) in verschiedenen Ländern platziert hat, weil er die Krankheiten von den Menschen abwenden will, so wird aus dem Kontext klar, dass er in erster Linie an die *morbi mundi*, an die Verführungen und falschen Freuden der gefallenen Welt denkt.<sup>187</sup> Doch eine Unterscheidung von somatischen und spirituellen Gebrechen ist in diesem Zusammenhang irreführend; Krankheit und Sünde sind untrennbar miteinander verwoben. Als Paulinus selbst krank darniederliegt, ist es für ihn sonnenklar, dass seine eigene spirituelle Disposition der Grund für seine körperliche Schwäche ist: Gott zielt aus Mitleid auf seinen Körper, um ihm die Chance zur geistigen Vervollkommnung zu geben.<sup>188</sup>

<sup>186</sup> *omnis enim, quacumque iacet mandatus in ora, / martyr stella loci simul et medicina colentum est; / namque, tenebrosam veteri caligine mundum / languentesque animas miseratus in orbe, Creator / sic sacra disposuit terris monumenta piorum, / sparsit ut astrorum nocturno lumina caelo.* – «Denn jeder Märtyrer liegt an einem [bestimmten] Ort, wohin er geschickt wurde und ist der Stern und gleichzeitig das Heilmittel derer, die ihn verehren. Der Schöpfer hat sich nämlich über die durch alte Dunkelheit düstere Welt und die leidenden Seelen auf der Erde erbarmt und die heiligen Gedenkstätten der Gottesfürchtigen so über die Erde verteilt, wie er den nächtlichen Himmel mit dem Licht der Sterne übersät.» Paul. Nol. C. 19,14–19.

<sup>187</sup> *hos igitur nobis cupiens avertere morbos / omnimedens Dominus, sanctos mortalibus aegris / per varias gentes medicos pietate salubri / edidit.* – «Weil der allesheilende Herr also diese Krankheiten abwenden wollte, gab er den kranken Menschen in den verschiedenen Völkern seine Heiligen, die durch ihre heilbringende Gottesfurcht als Ärzte agieren.» Paul. Nol. C. 19,45–48.

<sup>188</sup> *[...] dum corripiente nos in sua misericordia domino ad emendationem spiritalem carnali aegritudine verberamur.* – «[...] während mich der Herr in seiner Barmherzigkeit packt und ich zwecks geistiger Vervollkommnung mit körperlicher Krankheit geschlagen werde.» Paul. Nol. Ep. 18,2. Van Dam weist in den Schriften Gregors von Tours auf dieselbe Verbindung hin: Die Gebrechen der Besucher von Martins Grab stehen meistens in einem moralisch-religiösen Kontext: «In the world of Gregory illnesses were the public manifestations of hidden or private sins for which people were now liable.» Van Dam (1993) 89; vgl. auch S. 87.



Dieses Prinzip führt eine Episode aus dem C. 20 drastisch vor Augen.<sup>189</sup> Ein Mann aus dem benachbarten Abellinum kam nach Nola, um sein Gelübde einzulösen: Er hatte ein gemästetes Schwein dabei, um es *de more voventum* (nach Sitte derer, die ein Gelübde zu erfüllen haben) zu schlachten und mit dem Fleisch die Armen zu speisen. Nun teilte er den Armen, denen bereits das Wasser im Munde zusammenlief, jedoch bloss Kopf und Innereien zu; das übrige Fleisch packte er ein und begab sich zufrieden auf den Heimweg in der irrigen Annahme, er habe damit sein Gelübde erfüllt. Er war noch nicht weit gekommen, als er plötzlich ohne ersichtlichen Grund vom Pferd fiel und gelähmt liegen blieb. Alle Versuche, sich aufzurappeln, schlugen fehl. Während seine Verwandten, die ihn nach Nola begleitet hatten, sich um ihn scharten, machte sich sein Pferd, das das Fleisch trug, aus dem Staub und kehrte im Galopp nach Nola zurück, als wüsste es, weshalb sein Reiter gestürzt war. Der Mann liess sich aufhelfen, konnte aber keinen Schritt alleine tun; er klagte, seine Füsse seien gleichsam mit unsichtbaren Fesseln gebunden, seine Knie steif, und ihm dümmerte, dass der Unfall eine Bestrafung darstellte. Er bat seine Verwandten deshalb, ihn zurück zum Grab zu bringen, wo er – dessen war er sich sicher – beim Arzt Felix ein Heilmittel für seine Lähmung finden würde.<sup>190</sup> Zurück in Nola legte man ihn vor das Grab, wo er bekannte, selbst schuld an seinem Unglück zu sein.<sup>191</sup> Das Gebet, das Paulinus dem Mann in den Mund legt, erklärt den Mechanismus von Bestrafung durch Krankheit und Heilung durch Bekenntnis:

*sed iustum parque maligno / me fateor merito exitium cepisse patique.*<sup>192</sup>

Er erkennt sogar, dass er für dieses vermeintliche Unglück dankbar sein muss, denn wäre er nicht gestürzt, wäre er sich seines Versäumnisses gar nicht bewusst geworden:

*nam mihi si nullus vel si levis iste fuisset / casus ut arreptum possem pertendere cursum, / tunc magis infelix de prosperitate fuisset, / mansisset quia culpa nocens, neque vulnus adactum / intus in ossa animae sensissem carne rebelli.*<sup>193</sup>

Er versteht, dass der mächtige Arzt Felix (*potens medicus*<sup>194</sup>) ihn nicht aus Zorn (*ira*), sondern aus freundlichem Erbarmen (*amica pietas*) gestraft hat und den durch seine

<sup>189</sup> Die Anekdote umfasst die vv. 67–240.

<sup>190</sup> [...] *orantem medici Felicis ad ipsa reduci / limina, mox illic certum reperire medelam.* – «Er bat darum, zurück zum Grab des Arztes Felix getragen zu werden: Er sei sich sicher, dort bald Heilung zu erfahren.» Paul. Nol. C. 20,110f.

<sup>191</sup> *seque recognoscens proprii caput esse doloris [...].* – «Er erkannte, dass er selbst der Auslöser für seinen Schmerz war.» Paul. Nol. C. 20,142.

<sup>192</sup> «Ich gebe zu, dass ich verdient einen gerechten Sturz erlitten habe, der meiner Sünde entspricht.» Paul. Nol. C. 20,146.

<sup>193</sup> «Wäre ich nämlich gar nicht oder nur leicht gestürzt, sodass ich meinen Weg hätte fortsetzen können, wäre ich durch mein Glück unglücklich gewesen, weil die verderbliche Schuld weiterhin auf mir gelastet hätte und ich die Wunde, die ich meiner Seele zugefügt hatte, wegen meines widerspenstigen Fleisches nicht bemerkt hätte.» Paul. Nol. C. 20,159–163.

<sup>194</sup> Paul. Nol. C. 20,167.

eigene Schuld gelähmten Körper erlösen kann. Er ermahnt die Menge der Umstehenden, sich sein Schicksal zur Warnung gereichen zu lassen.<sup>195</sup> Doch erst nachdem er das für sich selbst reservierte Fleisch zubereiten und den Armen hat geben lassen, die daraufhin Gott um seine Heilung bitten, kann er sich aufrichten und wieder auf eigenen Beinen gehen. Paulinus schliesst die Geschichte mit einem Lob auf Felix, der gegen die Ungerechten als Rächer (*ultor iniquo*), für die Einsichtigen dagegen als Arzt (*resipiscenti medicus*) auftritt.<sup>196</sup>

In Paulinus' Darstellung dieser einen Heilung lassen sich verschiedene zentrale Elemente des christlichen Konzeptes von Krankheit und Genesung erkennen. Die Verletzung ist eine direkte Konsequenz davon, dass der Mann sein Gelübde nicht vollständig erfüllt hat. Felix straft ihn dennoch aus Mitleid, um ihm die Gelegenheit zur Umkehr zu geben, und damit sich die Sünde nicht in seinem Herzen einnistet und noch grösseren Schaden verursacht. Sowohl der Unfall als auch die Heilung finden öffentlich statt: Der Mann hat sich an der Gemeinschaft versündigt, indem er den Armen das versprochene Essen vorenthalten hat, deshalb muss die Busse und die Erlösung ebenfalls in der Gemeinschaft stattfinden, ja, die Armen sind durch ihre Fürbitte direkt in den Heilungsprozess eingebunden. Schuld und Sühne des Abelliners definieren eine Verhaltensnorm, wie auch Raymond Van Dam in Bezug auf Heilungsprozesse in der Spätantike beobachtet: «This process was both descriptive and prescriptive; it reinforced existing relationships and community norms by validating them in terms of experiences of illness and healing, and it simultaneously produced a model for subsequent behavior and even for the reformulation of current norms by instructing people in how they should act and think.»<sup>197</sup> In diesem Zusammenhang ist die warnende Apostrophe des Geheilten an das Publikum zu verstehen. Der intime Kontakt, den der Mann durch seine Verletzung und Heilung mit Felix erlebt, bindet ihn an den Heiligen; er versteht sich fortan als Klient des Felix:

*nunc ego iam pleno perfectis ordine votis / ibo domum, gaudens medico tutusque patrono / aeternum Felice mihi.*<sup>198</sup>

Zum Schluss erlaubt sich Paulinus eine Spitze gegen alternative Heilungsmethoden und lässt den Abelliner abschreckende Praktiken aufzählen, mit denen malträtiert werde, wer auf menschliche Hilfe setze:

<sup>195</sup> *numquid enim hoc errore carent aliqui? sed in uno / exemplum fieri placuit, quo sit mea poena / et praeiudicium quibus emendatio non est.* – «Ist etwa jemand von euch frei von diesem Fehler? Doch Gott gefiel es, einen als Beispiel zu wählen, sodass meine Strafe ein Zeichen sei für die, die sich noch nicht gebessert haben.» Paul. Nol. C. 20,177–179.

<sup>196</sup> Paul. Nol. C. 20,214.

<sup>197</sup> Van Dam (1993) 84f.

<sup>198</sup> «Nachdem ich nun mein Gelübde rechtmässig erfüllt habe, kehre ich nach Hause zurück voller Freude über meinen Arzt Felix und in Ewigkeit geschützt von meinem Schutzherrn Felix.» Paul. Nol. C. 20,277–279.

*non pretium statui medico aut fastidia lecti / tristia sustinui, neque per scalpella vel ignes / aut male mordaces vario de gramine sucos / saevior et morbis et vulneribus medicina / in corpus grassata meum est, velut accidit illis, / quos humana manus suspecta visitat arte / semper et incerto trepidos solamine palpat.*<sup>199</sup>

Die Episode, die einen grossen Teil des C. 20 einnimmt, ist also einerseits Werbung für Felix als mächtigen Arzt, der holistische Heilung gewährt: In seiner Gegenwart manifestieren sich spirituelle Übel in physischer Krankheit, wodurch sie dem Betroffenen bewusst werden. Sobald die Ursache der Krankheit behoben ist, heilt er rasch und unkompliziert. Andererseits macht Paulinus dem Leser auch klar, dass es nicht bloss um die Heilung eines bestimmten Gebrechens geht, sondern um die Zugehörigkeit zu einem sozialen System: Wer sich und seine Krankheit dem heiligen Felix anvertraut, der geht ein bilaterales Verhältnis ein. Fortan kann er den Confessor als seinen persönlichen Patronus reklamieren, dessen Schutz bis ins Jenseits reicht.

Ähnliche Elemente finden sich auch in einem Zwischenfall, den Paulinus im C. 18 wiedergibt, auch wenn sie insgesamt anders gelagert ist.<sup>200</sup> Ein Mitglied der Nolaner Klostersgemeinschaft, Theridius, ist in der Nacht des 14. Januars in einem der Gebäude unterwegs. Es ist stockdunkel, weil die Öllampe, die gewöhnlich auf Kopfhöhe von der Decke baumelnd den Gang erhellt, ausgegangen ist. Da Theridius den Weg kennt, geht er dennoch ohne zu zögern voran. Nun hat aber ein Sklave die erloschene Lampe abgehängt und vergessen, das Seil, an dem sich ein metallener Haken befindet, hochzuknüpfen. Theridius läuft in der Finsternis direkt in das Seil, und der Haken bohrt sich in sein Auge. Starr vor Schreck und Schmerz bleibt er sofort stehen; er ist wie gelähmt vor Angst, der Haken könnte den Augapfel herausreissen. In dieser schrecklichen Situation betet er zu Felix. In der Schilderung des Zwischenfalls und dem Gebet, das Paulinus Theridius in den Mund legt, finden wir einige Überlegungen wieder, die uns schon bei dem Mann aus Abellinum aufgefallen sind: Sobald er sich von seinem ersten Schock erholt hat, überlegt Theridius, welche Sünde er begangen habe, die diese Verletzung rechtfertigte:

*hei mihi! quanta meos urgent peccata labores, / qui tantam merui plagam Felice patrono / vicinoque simul Felicis et insuper ipso / natali, miser excipere?*<sup>201</sup>

<sup>199</sup> «Ich musste meinem Arzt nichts bezahlen und brauchte nicht die Ödnis langer Bettlägerigkeit auf mich zu nehmen. Weder musste ich mich einer Operation noch einer Schröpfkur unterziehen; ich musste keine bitteren Säfte trinken, und keine Medizin hat noch schlimmer als Krankheit und Verletzung in meinem Körper gewütet, wie es denen blüht, denen sich eine menschliche Hand mit zweifelhafter Kunst annimmt und die, während sie [vor Schwäche] zittern, immerzu mit unzuverlässigem Heilmittel traktiert werden.» Paul. Nol. C. 20,257–263.

<sup>200</sup> Die Episode umfasst die vv. 106–335.

<sup>201</sup> «Ach, ich Armer! Was für eine grosse Sünde hat dieses Leiden verursacht, dass ich es verdient habe, so schlimm geschlagen zu werden, obwohl ich doch Felix zum Schutzherrn habe und er hier so nahe ist? Und dann ist heute sogar noch sein Geburtstag!» Paul. Nol. C. 23,201–204.

Er zweifelt keinen Augenblick daran, dass der Unfall seinen Grund in seinem eigenen sündigen Verhalten hat, und leistet eine allgemein gehaltene Busse,<sup>202</sup> besinnt sich gleichzeitig aber darauf, dass Felix sein Schutzherr ist, und fordert seine Hilfe ein:

*ergo veni, Felix; animaeque perenne patronus / nunc pro corporeo medicus mihi curre periclo.*<sup>203</sup>

Und Felix lässt sich nicht lange bitten: Eine grosse Zuversicht überkommt Theridius, und mit ruhiger Hand gelingt es ihm, den Haken aus seinem Auge zu ziehen, das dabei unverletzt bleibt.<sup>204</sup> Dieses Happyend mag uns enttäuschen; dass Theridius selbst den Haken entfernen konnte und kein dramatisches Wunder nötig war, hat etwas Antiklimaktisches. Viele der von Paulinus geschilderten Taten des Felix sind keine Wunder in dem Sinne, dass es bei dem Geschehen «nicht mit rechten Dingen zugehe» oder physikalische Gesetze gebrochen würden. Fast alle von Felix' Hilfeleistungen, die Paulinus schildert, können ohne göttliches Zutun erklärt werden – doch darum, und das ist wichtig, geht es nicht. Denn Felix ist der Hausherr in Nola, der Patronus seiner Gemeinde. Deshalb ist alles, was in seinem Zuständigkeitsgebiet passiert, auf sein Wirken zurückzuführen. Krankheit, Unfälle, Naturkatastrophen sind Strafe oder Warnung; Heilung und Verschonung sind Vergebung und Gnade.

Anlässlich des glücklichen Ausgangs von Theridius' Malheur nutzt Paulinus die Gelegenheit zu betonen, dass in einer so heiklen Situation kein menschlicher Arzt hätte helfen können; dabei beweist er einige Vertrautheit mit Ophthalmologie, die er möglicherweise aufgrund einer eigenen Erkrankung gewonnen hatte.<sup>205</sup>

<sup>202</sup> *nam dignior isto / vulnere sum, fateor, placidi quam munere Christi. [...] iustitiae si iure velis discernere mecum, / non sum uno tantum sed lumine dignus utroque / multari, ut talis facie sim qualis et intus / corde tenebroso, de quo male visibus utor / corporeis, caecus iustis, oculatus iniquis.* – «Ich gebe zu, dass ich diese Wunde mehr verdiene als das Geschenk der Heilung durch Christus. [...] Wenn du wirklich gerecht ins Gericht mit mir gehen willst, so habe ich es verdient, nicht nur eines, sondern beide Augen zu verlieren, damit sich auf meinem Gesicht zeigt, wie finster es in meinem Herz ist, da ich ja meine körperlichen Augen missbrauche und blind bin für das Gerechte, aber aufmerksam auf das Unrechte blicke.» Paul. Nol. C. 23,229–237.

<sup>203</sup> «Deshalb komm, Felix, ewiger Schutzherr meiner Seele, und eile mir als Arzt für eine körperliche Gefahr zu Hilfe!» Paul. Nol. C. 23,214f.; vgl. die vv. 239–248.

<sup>204</sup> Paul. Nol. C. 23,255–261.

<sup>205</sup> *qua vix solet arte medendi / cauta manus levem trepido moderamine melen / ducere palpebramque levi suffundere tractu.* – «Das täte kaum eine vorsichtige Hand, die in der ärztlichen Kunst bewandert ist: Vor Beherrschung zitternd das feine Werkzeug einzuführen, wo das Auge auch durch leichte Berührung so gereizt wird, dass es trânt.» Paul. Nol. C. 23,167–169; *sed desperante medellam / ex ope mortali divina mox ope Felix / inploratus adest.* – «Als er schon an Heilung aus menschlicher Kraft verzweifelt, ist da Felix, der um himmlische Hilfe angefleht wurde.» Ibid. 197f.; *quae manus hoc potuit nisi quae manus omnia fecit?* – «Welche Hand hätte das gekonnt ausser der, die alles erschaffen hat?» Ibid. 189. In den vv. 175–183 beschreibt Paulinus das menschliche Auge *en détail*. Zu Paulinus' von Martin geheiltem Augenleiden s. Kapitel 4.1.2.

Ein echter Confessor, in dem Gottes Macht lebendig war, musste zwingend heilen können; das Patronatssystem, in dem er mit seinen Anhängern verbunden war, verpflichtete ihn, diesen beizustehen. Manchmal gewann er durch sein erst züchtigendes, dann heilendes Eingreifen auch neue Klientinnen und Klienten. In die beiden besprochenen Heilungsberichte flocht Paulinus unaufdringlich zentrale Elemente der Mechanismen von Krankheit und Heilung ein und versicherte so seinen Leserinnen und Lesern, dass Felix auch als *medicus* ein verlässlicher Partner war. Nun verfügten jedoch nicht alle Heiligen über dieselben Gaben.<sup>206</sup> Auch Augustinus wies darauf hin, dass nicht an allen Pilgerorten dieselben Wunder gewirkt würden, weil Gott den Heiligen verschiedene Gnadengaben zugeteilt habe.<sup>207</sup> Die Märtyrer hatten also ihre Spezialgebiete. Tatsächlich bewarb Paulinus nicht in erster Linie die Heilung von körperlichen Gebrechen am Grab des Felix, sondern die Macht des Heiligen über Dämonen. Während nur zwei körperliche Heilungen im Detail geschildert werden und Paulinus bloss nebenbei bemerkt, dass die Bauern oft kranke Tiere nach Nola bringen, wo sie geheilt werden,<sup>208</sup> ist die Konfrontation zwischen Felix und von Dämonen Besessenen häufiger Thema der *Natalicia* und weist auch einen allgemeineren Charakter auf.

<sup>206</sup> *et licet una fides, par gratia et aemula virtus / martyribus cunctis maneat, tamen omnibus isdem / dissimiles operum formas exstare videmus. / atque alibi tacitis meritum sublime sepulcris / excolimus memores, alibi clamantia signa, / conspicuas miramur opes.* – «Gewiss wohnt allen Märtyrern derselbe Glaube, gleiche Gnade und ebenbürtige Tugend inne, dennoch können wir bei ihnen allen verschiedene Formen ihrer Werke beobachten. An einem Ort verehren wir an stillen Gräbern dankbar den hohen Verdienst [der Heiligen], anderswo staunen wir über ihre Macht, die sich in dramatischen Wundern zeigt.» Paul. Nol. C. 19,20–25.

<sup>207</sup> *sicut enim, quod apostolus dicit, non omnes sancti dona habent curationum nec omnes habent diiudicationem spirituum, ita nec in omnibus memoriis sanctorum ista fieri voluit ille, qui dividit propria unicuique, prout vult.* – «Wie nämlich der Apostel sagt, dass nicht alle Heiligen die Gabe der Heilung haben und nicht alle die der Unterscheidung der Geister, so will auch er, der jedem das Seine zuteilt, wie er will, nicht, dass bei allen Gedenkstätten der Heiligen diese Dinge geschehen.» Aug. Ep. 78,3. Vgl. 1. Kor. 12,11.30.

<sup>208</sup> *cernere saepe iuvat variis spectacula formis / mira salutantum et sibi quaeque accommoda votis / poscentum. videas etiam de rure colonos / non solum gremio sua pignora ferre paterno, / sed pecora aegra manu saepe introducere secum / et sancto quasi conspicuo mandare licenter, / moxque, datam sua confisos ad vota medelam, / experto gaudere Deo, et iam credere sana – / et vere plerumque brevi sanata sub ipso / limine laeta suis iumenta reducere tectis.* – «Es macht Freude, oft wundersame Ereignisse von verschiedener Art zu sehen bei denen, die herbeikommen und für sich die Erfüllung ihrer Wünsche erbitten. Da siehst du auch Bauern vom Land, die nicht nur ihre geliebten Kinder herbeitragen, sondern häufig auch kranke Tiere mit sich hereinführen und dem Heiligen gerne anvertrauen, als sähen sie ihn. Bald freuen sie sich, weil sie geglaubt haben, dass gemäss ihren Bitten Heilung gewährt würde, und weil sie Gott erleben; schon meinen sie, die Tiere seien gesund, nach kurzer Zeit sind sie es auch, und die Bauern führen ihre fröhlichen Tiere zurück nach Hause.» Paul. Nol. C. 18,196–205.

3.3.2 *pestiferi procere* – Felix als Dämonenaustreiber

Wie wir schon am Anfang von Kapitel 3.1 gesehen haben, ist seine Fähigkeit, Dämonen in die Flucht zu schlagen und die von ihnen Geplagten zu befreien, ein wichtiger Aspekt von Felix' Legitimation als Märtyrer.<sup>209</sup> Über das medizinische bzw. anthropologische Wesen dämonischer Besessenheit und ihre Rolle in sozialen Systemen liegen verschiedene Arbeiten vor.<sup>210</sup> Für unser Thema entscheidend ist, dass Dämonen für Paulinus und seine Leser eine reale Gefahr darstellten. Auch Campbell Grey ist überzeugt, dass sie keine hagiographischen Topoi waren: «In the thought world of late antiquity, demons were a recognizable, identifiable presence, and the notion that an individual could be possessed by a demon or demons was a familiar one. [...] Beyond illness, dementia, and physical deformity they could be held responsible for phenomena such as storms or unfavorable weather, even blamed when a monk tripped on the road.»<sup>211</sup> Desto beruhigender war es für die Besucherinnen und Besucher des Felixgrabs, dass sich dort die Macht des Heiligen über Dämonen für alle sicht- und hörbar manifestierte:

*nam sibi Felicem caecis incumbere poenis / pestiferi procere tristi clamore fatentur / occultasque cruce gemitu testantur aperto; / velatumque oculis mortalibus at manifestum / auribus et multo praesentem numine produnt, / cum, captiva intra depressi corpora, Christum / in sancto fulgere suo clamantque probantque, / membrorum incussu tremuli capitumque rotatu.*<sup>212</sup>

Die Szenen, die Paulinus hier beschreibt, finden sich in Hieronymus' Nekrolog auf Paula wieder, wo sich am Grab von Johannes dem Täufer ganz ähnliche Szenen abspielen: Die Besessenen heulen und schreien wie Tiere, sie schütteln wild ihre Köpfe und nehmen gar dem Körper unmögliche Posen ein.<sup>213</sup>

<sup>209</sup> [...] *cum iure potenti / daemones exercet devinctaque corpora solvit*. Paul. Nol. C. 14,23f.; für die Übersetzung s. Anm. 41 dieses Kapitels.

<sup>210</sup> Für eine Zusammenstellung einschlägiger Literatur s. Grey (2005) 40 Anm. 1.

<sup>211</sup> Grey (2005) 52f.

<sup>212</sup> «Die schädlichen Dämonenfürsten bekennen mit lauten Klagen, dass Felix ihnen mit unsichtbaren Strafen zusetzt und bezeugen die verborgenen Qualen mit hörbarem Stöhnen. Sie verkünden die Gegenwart des Felix, die für das menschliche Auge zwar unsichtbar, für die Ohren jedoch deutlich zu hören und mit grossen Wunderzeichen verbunden ist, während die in den gefangenen Körpern ertappten Dämonen schreien, dass Christus in seinem Heiligen aufblitze, und dies zitternd mit Fuchteln und wildem Kopfschütteln beweisen.» Paul. Nol. C. 14,25–32.

<sup>213</sup> *namque cernebat daemones variis rugire cruciatibus et ante sepulchra sanctorum ululare homines lorporum vocibus, latrare canum, fremere leonum, sibilare serpentum, mugire taurorum, alios rotare caput et post tergum terram vertice tangere suspensisque pede feminis vestes non defluere in faciem*. – «Sie sah nämlich Dämonen unter verschiedenen Qualen schreien und Menschen vor den Gräbern der Heiligen wie Wölfe heulen, wie Hunde bellen, wie Löwen brüllen, wie Schlangen zischen, wie Stiere muhen. Andere schüttelten ihren

Dass die Austreibung von Dämonen der ultimative Beweis für die Präsenz des Heiligen ist, ist bereits im Neuen Testament vorgespurt, wo nicht nur Christus, sondern auch seine Apostel Dämonen austreiben. Indem Paulinus Felix' Macht über Dämonen herausstreicht, stellt er ihn direkt in ihre Tradition. Grey nennt die Dämonen in diesem Kontext «vehicles for celebrating his [i. e. the saint's] pity and piety».<sup>214</sup> Im Geschrei und Gezappel der von Dämonen Besessenen am Grab manifestiert sich Felix' Macht, die ihm Christus verleiht und die sonst für die Besucher unsichtbar bliebe.

*ecce vides tumulum sacra martyris ossa tegentem / et tacitum obtento servari marmore corpus; / nemo oculis hominum qua corpore cernimus extat, / membra latent positi, placida caro morte quiescit, / in spem non vacuam redivivae condita vitae, / unde igitur tantus circumstat limina terror?*<sup>215</sup>

Der unsichtbare Felix wird also gerade durch die Wirkung, die er bei den von Dämonen Besessenen auslöst, sichtbar. Für die gesunden Gäste bietet sich ein unglaubliches Spektakel:

*flibiliusque ululant et vi maiore subacti / ultima iam tormenta gemunt, nec abire sinuntur / excessu facili, sed miris ante agitati / et variis male suppliciiis tolluntur in altum, / suspensi solito sublimius, et quatiuntur / aeris in vacuo vinclisque latentibus haerent.*<sup>216</sup>

Kopf und berührten mit dem Scheitel rücklings die Erde. Frauen hingen kopfüber in der Luft, und ihre Kleider fielen ihnen nicht ins Gesicht.» Hier. *Ep.* 108,13,4. Möglicherweise bezieht das Bild der in der Luft hängenden Frau, deren Kleid ebenfalls der Schwerkraft trotzt, seine Inspiration aus Paul. *Nol. C.* 23,82–95, wo ein Mann kopfüber in der Luft schwebt. Paulinus erklärt, seine Kleider seien an Ort und Stelle geblieben, damit der heilige Ort nicht durch die Nacktheit des Besessenen beleidigt werde. Auch in der Gegenwart Martins von Tours beginnen Besessene in der Luft zu schweben: *vidi quendam adpropianate Martino in aëra raptum manibus extensis in sublime suspendi, ut nequaquam solum pedibus adtingeret.* – «Ich sah, wie einer, als sich Martin ihm näherte, hochgerissen wurde und mit ausgebreiteten Armen in der Luft hing, sodass seine Füße nicht mehr den Boden berührten.» Sulp. *Sev. Dial.* 2 (3),6,2.

214

Grey (2005) 43; vgl. auch S. 52: «By demonstrating the talent of their heroes as exorcists, the hagiographers of the period placed them within a tradition of sanctity and healing.»

215

«Du siehst hier das Grab, das die heiligen Knochen des Märtyrers bedeckt und den stillen Körper mit darüber gebautem Marmor geschützt. Da ist niemand, der für menschliche Augen zu erkennen wäre: Die Glieder des Bestatteten sind verborgen, das Fleisch ruht in sanftem Tod, doch gegründet in der zuverlässigen Hoffnung auf ein erneutes Leben. Weshalb also umgibt diesen Ort ein solcher Schrecken?» Paul. *Nol. C.* 18,92–97. Und weiter: *quis tantos agit huc populos? quatenam manus urget / daemones, invitosque rapit, frustra que rebelli / voce reclamantes compellit adusque sepulcrum / martyris et sancto quasi fixos limite sistit?* – «Wer zieht solche Menschenmassen an? Was für eine Hand zwingt die Dämonen, packt sie gegen ihren Willen, treibt sie vor dem Grab des Märtyrers zusammen, während sie laut protestieren, und hält sie wie angewurzelt auf der heiligen Schwelle fest?» *Ibid.* 98–101.

216

«Sie heulen herzerweichend; von einer grösseren Macht gezwungen, stöhnen sie in äusserster Pein. Ihnen wird kein leichter Rückzug gewährt, erst werden sie mit verschiedenen wundersamen Qualen geplagt, sie werden in die Höhe gehoben, in der Luft hin und her geschüttelt; an unsichtbaren Fesseln hängen sie in der Leere.» Paul. *Nol. C.* 23,62–67.

Paulinus betont, dass diese unheimlichen Vorstellungen am Jahrestag des Felix ihren Höhepunkt erreichen.<sup>217</sup> Für die Zartbesaiteten unter seinen Leserinnen und Lesern fügt Paulinus diesen schockierenden Bildern die beruhigende Erklärung an, während Felix die Dämonen quäle und sich die Besessenen auf unnatürliche Art und Weise verrenkten, empfänden die Betroffenen keinen Schmerz.<sup>218</sup> Die Austreibung der Dämonen durch Felix ist zwar ein Spektakel, Paulinus erinnert aber daran, dass all diese Heilungen nur dem einen Zweck dienen, an Gottes Gnade zu erinnern und so den Glauben an ihn zu bestärken:

*quibus omnibus unam / confirmare fidem nobis studet, ut per aperta / arcanum documenta deum videamus adesse / resque hominum et mentes studio curare paterno / caelestem dominum quo condidit omnia verbo.*<sup>219</sup>

Paulinus beschränkt sich darauf, die Leiden eines einzelnen Besessenen im Detail wiederzugeben. Der Mann war von einer Art Fressdämon befallen.<sup>220</sup> Er ass nicht nur riesige Quantitäten an normaler Speise, sondern begann, ganze Hühner ungerupft zu verschlingen. Er lechzte nach Blut, leckte Knochen sauber und machte sogar den Hunden die Kadaver auf der Strasse streitig. Durch Gottes Gnade fand der arme Mann den Weg nach Nola, wo ihn Felix von seinem Dämon befreite, worauf er sich wieder in die menschliche Gemeinschaft integrieren konnte. Paulinus berichtet, dass er nun in einiger Entfernung einen kleinen Acker bewirtschaftete. Anhand dieser kurzen Episode will Paulinus zeigen, dass Felix den wundertätigen Protagonisten des Alten Testaments in nichts nachsteht. Als Beispiel zieht er die drei Freunde im Feu-

<sup>217</sup> *quod licet in toto cruciatus daemonas anno / exagitet iubeatque hominum discedere membris [...] / sive hoc natali studet indulgere diei, / ut paucis alias det opem, quo plura benignus / natali det dona suo. nam cum ista propinquat / elabente dies anno, tunc crebrior instat et gravior. videas tunc aegra examina cogi / densius et certam repeti prope festa salutem.* – «Zwar quält er das ganze Jahr über die Dämonen und befiehlt ihnen, die Körper der Menschen zu verlassen [...], aber manchmal möchte er gerade an seinem Geburtstag seine Gunst erweisen, sodass er sonst nur wenigen hilft, sich dagegen an seinem Geburtstag umso grosszügiger zeigt. Wenn dieser Tag nämlich näherkommt, während das alte Jahr langsam zu Ende geht, dann setzt er den Dämonen häufiger und hartnäckiger zu. Dann kannst du sehen, wie sich die Schar der Kranken dichter drängt und sie, nun da das Fest bevorsteht, die sichere Gesundheit einfordern.» Paul. Nol. C. 23,49–60.

<sup>218</sup> *et immunes animae spectant aliena / in membris tormenta suis; homo daemone capto / liber agit, species poenarum in corpore tantum est; / sensus abest, quia non hominis sed daemone est crux.* – «Die Seelen werden von den fremden Qualen, die sie in ihrem Körper miterleben, nicht berührt. Sobald der Dämon gefangen ist, ist der Mensch frei; die Strafe zeigt sich bloss an seinem Körper. Der Mensch ist dabei ohne Bewusstsein, da ja der Dämon gequält wird.» Paul. Nol. C. 23,71–74.

<sup>219</sup> «Durch all das will Christus unseren Glauben festigen, sodass wir in diesen offenkundigen Beweisen erkennen, dass der verborgene Gott anwesend ist und sich der himmlische Herr um die Angelegenheiten und Seelen der Menschen mit demselben väterlichen Eifer kümmert, mit dem er alles durch ein Wort erschaffen hat.» Paul. Nol. C. 23,101–105.

<sup>220</sup> Paul. Nol. C. 26,309–334.



erofen und Daniel in der Löwengrube heran und legt dar, dass auch Felix Feuer und wilde Tiere besiegen könne. Attackieren Dämonen die Menschen nicht wie wilde Tiere und verbrennen Krankheiten sie nicht wie Feuer?<sup>221</sup> Auch hier erleben wir wieder das Zusammentreffen von Vergangenheit und Gegenwart: Am Felixgrab wird die Welt des Alten Testaments lebendig, da wirkt ein zweiter Daniel dieselben Wunder wie die grossen Propheten, da ist Gott mitten unter den Gläubigen.

Im Vergleich zu den Dämonenaustreibungen durch Martin von Tours, die Sulpicius Severus erzählt,<sup>222</sup> hält sich die Dramatik in Paulinus' Berichten in Grenzen und beschränkt sich auf allgemeine Beschreibungen. Ihm geht es weniger darum, in den Köpfen seiner Leser furchterregende Szenen zu evozieren, als um eine Botschaft, die in seiner Werbestrategie nicht fehlen darf: Felix ist ein echter Confessor, ausgestattet mit der typischen Macht eines Märtyrers. Der für alle sicht- und hörbare Beweis dafür ist die Reaktion von besessenen Menschen, sobald sie sich seinem Grab nähern. Die Qual der in Bedrängnis geratenen Dämonen spiegelt sich in groteskem Gebaren und lautem Schreien ihrer «Wirte». Das abstossende Spektakel, das am 14. Januar seine Klimax erreicht, ist nötig, um den Anwesenden die Macht Gottes, die am Grab des Felix gegenwärtig ist, vor Augen zu führen.<sup>223</sup> Schliesslich aber erlöst Felix die Kranken, sodass die Gemeinschaft, aus der sie zuvor durch ihre Besessenheit ausgeschlossen waren, sie wiederaufnehmen kann.

Dämonen und ihre Austreibung spielten eine wichtige Rolle in der spätantiken Gemeinschaft. Sie waren eine externe Ursache für das deviante Verhalten einzelner Mitglieder der Gemeinschaft. Unterwarfen sich diese dem lokalen Glaubenssystem und liessen zu, dass der Dämon von einem Heiligen wie Felix ausgetrieben wurde, war der Weg frei für ihre Reintegration. Das Destruktive, Asoziale in ihnen war mit dem Dämon verbannt worden.<sup>224</sup>

<sup>221</sup> *cernimus ecce pares domini caelestis adesse / ad meritum Felicis opes, operum quoque formas / congruere, et quaecumque patres in corpore sancti / ediderint documenta Dei, sine corpore vivum / in Christo Felicem agere.* – «Wir erkennen, dass die gleichen Werke des himmlischen Herrn den Verdiensten des Felix anzurechnen sind, dass sogar die äussere Form der Werke übereinstimmen. Alle Beweise Gottes, die die heiligen Väter [des Alten Testaments] durch ihre Körper erbracht haben, bewirkt auch Felix, der in Christus selbst ohne Körper weiterlebt.» Paul. Nol. C. 26,357–361.

<sup>222</sup> Über die Exorzismen bei Severus schreibt Grey (2005) 51: «Sulpicius, for example, paints Martin's conflict with demons as highly confrontational, filled with violence and drama. Martin's victory is all the more impressive, therefore, for being difficult and dangerous.»

<sup>223</sup> Sulpicius Severus berichtet von ähnlichen Vorgängen in Tours. Wenn Martin sich von seiner kleinen Zelle aus auf den Weg in die Kirche machte, so kündeten die dort versammelten Besessenen ihn mit Stöhnen an, noch bevor sie ihn sahen, weil die Dämonen «das Nahen ihres Richters» (*adveniente iudice*) spürten: Sulp. Sev. *Dial.* 2 (3),6,2.

<sup>224</sup> «Responsibility for transgressions was placed on an external, supernatural agency, and – most importantly perhaps – a speedy reintegration into the community was effected.» Grey (2005) 68.

## 3.3.3 Felix medicus: Fazit

In diesem Kapitel ist klargeworden, wie untrennbar in der Spätantike Krankheit und Schuld, Genesung und Vergebung verwoben sind. Krankheit oder körperliche Unbill suchen die heim, die sich versündigt haben, wodurch sie als Gnade Gottes aufgefasst werden müssen, der den Betroffenen die Möglichkeit zur Umkehr geben will. Geht sie auf dieses Angebot ein, können sie vermeiden, dass ihre Seele noch grösseren Schaden nimmt, der spätestens ab dem Jüngsten Tag irreversibel sein wird. Felix fungiert in diesem System als eine Art Agent; an ihn können sich Bussfreudige wenden, worauf sie Vergebung und Heilung erfahren. Zum Teil löst Felix sogar selbst die warnenden Unfälle aus.

Dadurch hängen Felix' Qualitäten als Arzt eng mit seiner Funktion als Patronus zusammen. Wer sich in seiner Not an Felix wendet, begibt sich in genau die Abhängigkeit, die wir bereits im Kapitel 3.2 besprochen haben: Sie wird zur Klientin des Felix. Ihr neuer Patronus verspricht zukünftigen Schutz, fordert aber auch die Treue seines Schützlings ein. Auch als Dämonenaustreiber tritt Felix als Patronus der Nolaner Gemeinde auf: Menschen, die sich aufgrund psychischer oder (verborgener) physischer Krankheiten schlecht oder gar nicht in die Gemeinschaft integrieren lassen, erlöst Felix und ermöglicht so ihre Reintegration in das soziale Leben ihrer Familie und ihres Dorfes.

In den besprochenen Aspekten von Paulinus' Werbung für Felix können verschiedene Funktionen von Werbung identifiziert werden: Die unzähligen Anekdoten, die Paulinus zum Besten gibt, und die er bald dramatisch, bald grotesk, bald anrührend gestaltet, dienen zum einen der *Aufmerksamkeit und Interesse weckenden Funktion*, zum anderen der *Attraktivitätsfunktion*: Sie sind spannend zu lesen, und die wortgewandten Hexameter, in die der Dichter sie giesst, tragen noch zusätzlich zu einem gelungenen Lesevergnügen des gebildeten Adressaten bei: «En unissant édification et divertissement, Paulin sait capter l'attention de ses auditeurs et lecteurs et atteindre son but religieux: confirmer leur foi et leur confiance en saint Félix et dans le Christ.»<sup>225</sup> Man kann sich gut vorstellen, wie der Empfänger eines Nataliciums es an einen Freund weiterreicht, der noch nie von Felix oder Nola gehört hat, der aber durch die Leichtigkeit und Eleganz der Lektüre gefesselt wird und sich so für diesen Pilgerort zu interessieren beginnt. Wenn Paulinus ausführt, weshalb Felix trotz ausgebliebener Hinrichtung ein echter Märtyrer ist, kommt die *Akzeptanzfunktion* zum Einsatz, die skeptische Leserinnen und Leser zu überzeugen sucht. Wo dagegen der Mechanismus erläutert wird, nach dem Reliquien funktionieren, sehe ich die *Verständnisfunktion* von Werbung: Paulinus argumentiert nicht, er erklärt. Die *Retentionsfunktion* schliesslich wird subtil angesteuert: Die Epitetha, mit denen Paulinus Felix unablässig versieht – *confessor, martyr, patronus* –, sind zentrale Elemente in seiner Werbestrategie und prägen sich durch Repetition im Gedächtnis seiner Leserinnen und Leser ein.

<sup>225</sup> Evenepoel (2016) 277.



## 4 Werbung für Paulinus

*tu igitur qui laboras, ut scribis, rationem pro meo ac tuo facto reddere, quid facies, si non persuaseris hominibus non ad aedificationem suam, sed ad destructionem tuam tecum de opere dei disputantibus? [...] refuge et repelle «istum» conloquio conloquio tuo atque conspectu, ut si tua fide sanari non potest, te sua infidelitate non vulneret.<sup>1</sup>*

Mit diesen Worten ermahnte Paulinus im Jahr 395 Sulpicius Severus. Die Freunde gehörten beide der vermögenden Oberschicht Galliens an und gaben vielversprechende Karrieren auf, um sich einem asketischen Leben zu widmen. Während Paulinus aber nach Spanien und später nach Italien übersiedelte, blieb Severus in Gallien und gründete eine Klostersgemeinschaft in Primuliacum, dem einzigen Landgut, das er nach seinem Vermögensverzicht behalten hatte. Mit Ausonius kennen wir eine prominente Stimme, die ausgesprochen ablehnend auf Paulinus' Entscheidung reagierte; wir können davon ausgehen, dass er für eine grosse Mehrheit sprach, die solchen radikalen Neuorientierungen mit Skepsis begegneten. Sulpicius Severus sah sich offenbar derselben Kritik ausgesetzt und bemühte sich, seinen und Paulinus' Schritt zu rechtfertigen. Doch Paulinus war nicht etwa dankbar dafür, sondern versuchte im Gegenteil, ihn davon abzubringen, und argumentierte, dass in solchen Streitgesprächen Severus' eigene Überzeugungen ins Wanken geraten könnten. Zwischen den Zeilen aber steht deutlich die Sorge um Paulinus' eigenes Image: Dass Severus in Gallien nicht nur für seine eigenen Handlungen, sondern auch für die des abwesenden Freundes Rede und Antwort stand, stellte für Paulinus ein erhebliches Risiko dar, da er keinerlei Kontrolle darüber hatte, wie Severus seinen neuen Lebensstil und dessen Begründung darstellte. Lieber betrieb Paulinus selbst *public relations* und bewirtschaftete sein Bild in der Öffentlichkeit so, dass ein Image dabei herauskam, das ihm und seinem Projekt in Nola diente. Felix war zwar Nolas geistlicher Patronus und unabdingbar für Existenz und Erfolg der Pilgerstätte, doch genauso untrennbar war sie mit Paulinus' Person verbunden: Er stand mit seiner hohen Abkunft, seiner radikalen Konversion und seinem finanziellen und persönlichen Engagement für den Wert, den das Felixgrab darstellte.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> «Du müht dich nach Kräften, wie du schreibst, meine und deine Handlungen zu rechtfertigen, aber was wirst du tun, wenn du damit nicht die Erbauung dieser Menschen bewirkst, sondern stattdessen deine eigene Zerstörung herbeiführst durch die, die mit dir über Gottes Werk streiten? [...] Meide diese Leute und das Gespräch mit ihnen, damit, wenn du sie schon nicht durch deinen Glauben heilen kannst, sie dich wenigstens nicht durch ihren Unglauben schwächen.» Paul. Nol. *Ep.* 1,4.

<sup>2</sup> Vgl. Amherdt (2004) 15: «La personnalité de Paulin fait de Nole un centre religieux de première importance.»

Wer Paulinus' Entscheidung nachvollziehen konnte und billigte, der verstand auch, warum es sich lohnte, nach Nola zu reisen und Felix seine Aufwartung zu machen.

Paulinus' Werbung für die eigene Person ruht auf drei Säulen: Er präsentiert sich als ernstzunehmenden Asketen, als begabten, von Gott inspirierten Dichter und als wertvollen Verbündeten für seine christlich-aristokratischen Freunde. Vor allem die ersten beiden Aspekte von Paulinus' Ich-Entwurf sind eng mit Felix verwoben; der Heilige fungiert als «supernatural extension of [his] own immense prestige»<sup>3</sup>, wie sich im Natalicium des Jahres 407 exemplarisch zeigen lässt. Das C. 21 enthält von allen erhaltenen Briefen und Gedichten die dichtesten Informationen über Paulinus' Leben vor seiner Konversion, doch auch sie sind spärlich und zum Teil reichlich kryptisch formuliert. Dennoch kann der Mittelteil dieses Gedichtes, wenn auch nicht als Autobiographie, so doch als autorisiertes Curriculum Vitae gelten.

Das CV beginnt mit einer Danksagung:

*si prima repetens ab origine cuncta revolvam, / quae pietate pari, vario mihi praestitit aevo, / ante queam capitis proprii numerare capillos / quam tua circa me, Felix bone, dona referre.*<sup>4</sup>

Alles, was Paulinus in seinem Leben an Gutem widerfahren ist, führt er auf Felix zurück – diese Überzeugung durchzieht die Carmina als roter Faden. Im Kapitel 3.2 haben wir gesehen, dass Felix als Patronus von Nola alles angerechnet wurde, was geschah, sei es, dass ein Feuer auf keine Nachbargebäude übergriff oder gestohlene Ochsen zu ihrem Besitzer zurückkamen. Da Felix aber auch der persönliche Patronus von Paulinus war,<sup>5</sup> spielte dieser Mechanismus ebenso in seinem Leben. Den Beginn dieser ganz besonderen Beziehung siedelte Paulinus in seiner Jugend an, als er anlässlich der Reise zu einem Landgut der Familie in Kampanien das Felixgrab besuchte:

*toto corde fidem divini nominis hausi / inque tuo gaudens adamavi lumine Christum.*<sup>6</sup>

Felix' Ausstrahlung (*lumen*) sei es gewesen, die Paulinus für Christus eingenommen habe. Der nächste Punkt ist bereits das erste Amt, das Paulinus innehatte. Er umschreibt es als *fasciger honos* (ein Amt, das zu Liktoeren berechnigte); nach Dennis E. Trout handelte es sich dabei nicht unbedingt um das Amt des Gouverneurs von Kampanien, von dem in den vv. 382–386 die Rede ist, sondern könnte sich

<sup>3</sup> Brown (1981) 94.

<sup>4</sup> «Wenn ich vom allerersten Anfang an beginne und alles überdenke, was Gott in verschiedenen Lebensabschnitten mit gleicher Zuneigung mir gewährt hat, so könnte ich noch eher die Haare auf meinem Kopf zählen, als alle deine Gaben, guter Felix, zu erzählen.» Paul. Nol. C. 21,361–364.

<sup>5</sup> Vgl. Kapitel 3.2.3.

<sup>6</sup> «Mit ganzem Herzen schöpfte ich Vertrauen in deinen göttlichen Namen, und während ich mich in deinem Licht freute, verliebte ich mich in Christus.» Paul. Nol. C. 21,372f.

auf seine Zeit als Suffektkonsul in Rom beziehen.<sup>7</sup> Seine Amtsführung stand bereits unter Felix' Schutz:

[...] *teque meam moderante manum, servante salutem, / purus ab humani sanguis discrimine mansi.*<sup>8</sup>

Als Provinzverwalter oblag Paulinus die Blutgerichtsbarkeit, weil Felix ihn aber zur Mässigung anhielt (*te moderante*), führte er während seiner Amtszeit keine Hinrichtungen durch:

*ergo ubi bis terno dicionis fasce levatus / deposui nulla maculatam caede securim, / te revocante soli quondam genitalis ad oram / sollicitae matri sum redditus.*<sup>9</sup>

Im Kapitel 4.1.3 werden wir sehen, wie wichtig diese Information für Paulinus' Image ist. Nach der Rückkehr zu seiner besorgten Mutter<sup>10</sup> geht es weiter nach Spanien:

*inde propinquos / trans iuga Pyrenes adii peregrinus Hiberos. / illic me thalamis humana lege iugari / passus es, ut vitam commercarere duorum / perque iugum carnis duplicata salus animarum / dilatam unius posset pensare salutem.*<sup>11</sup>

Von einer asketischen Warte aus war die Ehe dem Seelenheil abträglich; Paulinus argumentiert hier, dass Felix diesen vermeintlichen Rückschritt auf dem Weg zu Paulinus' Vervollkommnung zuliess (*passus es*), um eben auch Therasia zu retten (*duplicata salus*). Im Kapitel 4.1.5 werden wir genauer betrachten, wie Paulinus die Beziehung zu seiner Ehefrau verstanden haben wollte.

Nach der Heirat mit Therasia kehrte Paulinus zurück nach Gallien,<sup>12</sup> und das nächste Ereignis, an dem er seine Leser teilhaben lässt, ist der gewaltsame Tod seines Bruders, der für Paulinus vernichtende Konsequenzen zu haben drohte. Es

<sup>7</sup> Trout (1999) 284–286; für weitere Überlegungen zu Paulinus' lückenhaft überliefertem *cursus honorum* s. Trout (1999) 34.

<sup>8</sup> «[...] weil du meine Hand beschwichtigt und so mein Heil bewahrt hast, blieb ich unbefleckt von menschlichem Blut.» Paul. Nol. C. 21,374f.

<sup>9</sup> «Sobald ich also von dem sechsfachen Rutenbündel meines Amtes befreit, das Beil, das mit keiner Hinrichtung befleckt war, niederlegte, riefst du mich zurück, und ich kehrte in die Heimat meiner Familie zu meiner besorgten Mutter zurück.» Paul. Nol. C. 21,395–398.

<sup>10</sup> Trout (1999) 50f. vermutet, dass u. a. der Einfall des Usurpators Maximus 383 in Gallien Paulinus, der nach dem Ende seiner Amtszeit möglicherweise eine Weile in Mailand bei Ambrosius verbracht hatte, zur Rückkehr bewog. Dolveck (2015) 13 sieht auch die Möglichkeit, dass *mater* eine Metapher für Aquitanien ist: «Est-ce, en comprenant la formule métaphoriquement, une allusion à une Aquitaine troublée?»

<sup>11</sup> «Von da reiste ich über die Pyrenäen zu meinen spanischen Verwandten. Dort hast du geduldet, dass ich mich nach menschlichem Gesetz verheiratete, damit du das Leben zweier Menschen erkaufen konntest und ein durch fleischliches Joch verdoppeltes Seelenheil das dadurch verzögerte Heil eines einzelnen aufwiegen konnte.» Paul. Nol. C. 21,398–403.

<sup>12</sup> Dolveck (2015) 14 überlegt, ob Paulinus hier mehrere Spanien-Besuche der Einfachheit halber zu einer Reise zusammenfasst.

wurde verschiedentlich versucht, Licht in diese mysteriöse Affäre zu bringen,<sup>13</sup> für uns ist jedoch nur wichtig, dass Paulinus den glimpflichen Ausgang wiederum Felix zuschreibt:

*tu mea colla, pater, gladio, patrimonia fisco / eximis et Christo domino mea meque reservas.*<sup>14</sup>

Damit endet das CV, gleitet hinüber in ein Lob der Armut, das uns im Kapitel 4.1.4 beschäftigen wird, und lässt den Leser mit mehr Fragen als Antworten zurück: Wir erfahren nichts über seine Ausbildung, nichts über seine Karriere, nichts über das abrupte Ende derselben, nichts über die Zeit in Gallien nach seiner Heirat mit Therasia (ausser der Sache mit seinem Bruder, die schon damals Insiderwissen voraussetzte) und vor allem: keine Erklärung für Paulinus' radikalen Bruch mit seiner Vergangenheit. Aber eben: Dies ist die autorisierte Version von Paulinus' Leben bis zu seiner Konversion, und die einzelnen Punkte der Liste sind sorgsam ausgewählt. Sie ergeben das Bild eines Weges, der von Anfang an auf Nola zielte:

*nam quo consilio rebus capitique meo tunc / Christus opem tulerit, **Felicitis cura potenter / adfuerit**, docuit rerum post exitus ingens, quo mutata meae sors et sententia vitae / abiurante fide mundum patriamque domumque.*<sup>15</sup>

Vom ersten ehrfürchtigen Schaudern des jungen Paulinus am Felixgrab über seine Amtsführung in Kampanien, seine Heirat und den Tod seines Bruders bis zum Entschluss zur Neuorientierung (*mutata sors et sententia*) führte ihn Felix' Hand auf geheimnisvollen, doch vorbestimmten Pfaden, bis er schliesslich dort anlangte, wo er schon immer hingehört hatte: Beim Grab des heiligen Felix in Nola.

<sup>13</sup> Für eine Auslegeordnung verschiedener Erklärungsversuche s. Trout (1999) 64f. Trout selbst sieht ebenfalls keine Möglichkeit, die wahren historischen Begebenheiten ans Licht zu bringen: «Imaginative modern reconstructions of this episode and diligent searches of Paulinus's works for further references or allusions to it have only deepened its mysteries.» Trout (1999) 64. Die Bandbreite der Vermutungen reicht von der Idee, Paulinus sei selbst des Brudermordes bezichtigt worden – so Jenal (1995) 99 – bis zur Überzeugung, «dass der Bruder nicht Opfer eines Mordes geworden war; man hatte ihn vielmehr eines Kapitalverbrechens überführt und hingerichtet.» Altay Coşkun (2002) 103.

<sup>14</sup> «Du, Vater, hast meinen Hals vor dem Schwert und mein Erbe vor dem Steuereintreiber bewahrt und mich und meinen Besitz für Christus aufgespart.» Paul. Nol. C. 21,419f. Zu dieser schwer zu deutenden Stelle überlegt Peter Brown, ob Paulinus sich vor der drohenden Konfiszierung seines Besitzes mithilfe eines Deals gerettet habe: «He may even have bought himself out. [...] Though the selling off of Paulinus's estates was eventually rendered memorable by being presented as an act of Christian renunciation, his family fortunes may already have been on a downward slide.» Brown (2012) 211.

<sup>15</sup> «Denn auf welche Weise Christus damals meinen Besitz und mein Leben schützte, die Fürsorge des Felix trug entscheidend dazu bei, das beweist der Fortgang der Dinge. Und so veränderten sich Vorsatz und Schicksal meines Lebens, indem ich der Welt, der Heimat und meinem Zuhause abschwor.» Paul. Nol. C. 21,421–425. *docuit rerum post exitus ingens* zitiert Verg. *Aen.* 5,523, wo Acestes' Pfeil Feuer fängt als Zeichen seines zukünftigen Ruhms als König von Segesta.

## 4.1 Paulinus monachus

Glaubt man den Aussagen von Paulinus' Briefen und Gedichten, so drehte sich das Leben in Nola um den Confessor Felix. Nichts lag daher näher als die Erwartung, dass seine Klienten ein asketisches Leben führten, das die Marter, die ihr Patronus erduldet hatte, symbolisch nachahmte: «Martyr-cult was also used to inspire post-martyr Christians to follow the martyrs' example by dying to the world, preferably by renouncing all worldly ties and adopting the ascetic life of celibacy and austerity.»<sup>16</sup> Wer das Leben des Felix vergleicht mit dem Bild, das Paulinus über sein ganzes Werk verstreut von sich selbst zeichnet, stösst auf viele Parallelen, die ihn als den vollendeten Nacheiferer seines Patronus zeigen; Peter Brown nennt Felix das «mirror image» von Paulinus.<sup>17</sup> Dieser verweist selbst explizit auf diese Gemeinsamkeiten:

*non solis tibi nos iunctos vis degere tectis, / quos et in aeternae tibimet consortia vitae / enutrire paras et ad illam ducere formam, / quam tu sub domini perfectus imagine Christi / gessisti in terris, homo quondam ex divite pauper.*<sup>18</sup>

Wie wir im Kapitel 3.1.2 gesehen haben, porträtiert Paulinus den heiligen Felix vor allem als *exemplum* der Askese. Ein Bild, das er mehrfach zeichnet und prädestiniert ist dafür, sich im Kopf des Lesers festzusetzen, ist der Gärtner Felix, der mit seinen eigenen Händen ein karges Leben erwirtschaftet, dessen bescheidene Früchte er mit den Armen teilt.<sup>19</sup> Die Parallele zu seinem eigenen Leben als Asket in Nola zieht Paulinus so weit, dass er seinen Wohnort am Grab des Felix ebenfalls als *hortus*, ja sogar als *hortulus* – Gärtchen bezeichnet:

*Ebromagum enim non hortuli causa, ut scribis, reliquimus, sed paradisi illum hortum praetulimus et patrimonio et patriae, quia illic magis domus vera, ubi aeterna, ibi verius patria, ubi originalis terra et principalis habitatio.*<sup>20</sup>

<sup>16</sup> Clark (2011) XIII, 172.

<sup>17</sup> Brown (2012) 221.

<sup>18</sup> «Du willst, dass ich mein Leben mit dir verbunden verbringe in einem Haus, das nie leer ist. Du bereitest mich auf das ewige Leben an deiner Seite vor und bist im Begriff, mich zu dem Ideal zu machen, das du vollkommen nach dem Ebenbild des Herrn Christus gelebt hast auf Erden: ein armer Mann, der einst reich gewesen war.» Paul. Nol. C. 21,526–530; vgl. Kapitel 3, Anm. 73.

<sup>19</sup> Paul. Nol. C. 16,284–287; C. 21,531–534.

<sup>20</sup> «Ich habe mein Landgut in Ebromagus nämlich nicht um dieses Gärtchens willen verlassen, wie du schreibst, sondern ich zog den Garten des Paradieses meinem Erbe und meiner Heimat vor, weil mein wahres Zuhause ja viel eher dort ist, wo es ewig besteht, und sich meine Heimat dort befindet, wo mein Ursprung und meine erste Wohnstatt sind.» Paul. Nol. *Ep.* 11,14. Auch in der *Ep.* 5,16f. spricht Paulinus gegenüber Severus von seinem neuen Zuhause als einem *hortus*. Dass die Bilder von Felix und Paulinus in ihren Gärten mit der Zeit zu einem verschmolzen und sich nachhaltig mit der Erinnerung an Paulinus verbanden, zeigt die reizende Episode, die Gregor der Grosse von Paulinus zu berichten



Wie Felix hat Paulinus auf sein Erbe verzichtet und begnügt sich mit einem Lebensraum, der um ein Vielfaches kleiner ist, als was seine Familie besessen hatte. Dieses Gärtchen aber ist kein Selbstzweck, sondern Symbol für das allem übergeordnete Ziel, den Eingang ins Paradies. Und dieses Ziel ist nur über einen schmalen Grat zu erreichen, der nichts weniger verlangt, als für die gegenwärtige Welt zu sterben. So schreibt Paulinus im Jahr 408 an Augustinus:

*at ego de praesenti vitae meae statu ut magistrum et medicum spiritalem consulo, ut doceas me facere voluntates dei, tuis vestigiis ambulare post Christum et mortem istam evangelicam prius emori, qua carnalem resolutionem voluntario praevenimus excessu, non obitu sed sententia recedentes ab huius saeculi vita, quae tota temptationum vel, ut tu aliquando ad me locutus es, tota temptatio est.*<sup>21</sup>

Die *mors evangelica* besteht im freiwilligen Verzicht auf alles, was das Leben gemeinhin lebenswert macht. Durch sie stirbt die Asketin/der Asket für die Welt und kommt damit dem körperlichen Tod (*obitus*) mit ihrer/seiner Entscheidung (*sententia*) zuvor. Ein asketisches Leben definiert sich daher grösstenteils *e negativo*: Es ist schlicht alles zu meiden, was Nicht-Asketinnen und -Asketen erstreben, wie Paulinus in einem frühen Brief an Sulpicius Severus erklärt:

*fruantur interim voluptatibus dignitatibus opibus suis, si tamen eorum sunt, quas istic habere malunt ubi esse desinimus, quam illic ubi esse persistimus. sibi habeant sapientiam, sibi felicitatem suam, nobis inopiam nostram, ut putant, et stultitiam nostram relinquunt.*<sup>22</sup>

weiss: Nachdem sich der Bischof nach Afrika in die Sklaverei verkauft hatte, um den Sohn einer armen Witwe auszulösen, wurde er gefragt, welche Arbeit er denn leisten könne. Paulinus antwortete: *artem quidem aliquam nescio, sed hortum bene excolere scio* – «Ich beherrsche kein Handwerk, aber ich weiss gut, wie man einen Garten bestellt.» Greg. M. *Dial.* 3,1 = PL 77,217C. Die Reminiszenz an Paulinus' eigene Schriften erfährt eine komische Wendung, als er angestellt wird, weil er *in nutriendis holeribus peritus* («erfahren im Ziehen von Gemüse») war. Die *holera*, die bei Paulinus noch der Inbegriff karger Asketenkost sind, landen bei den Vandalen offenbar auf der königlichen Tafel. Die Geschichte hat ein Happyend: Zu guter Letzt wird Paulinus als der, der er ist, erkannt und zurück nach Italien geschickt.

<sup>21</sup> «Ich aber ziehe dich als Lehrer und Arzt in Bezug auf den gegenwärtigen Stand meines Lebens zu Rate, damit du mich lehrest, Gottes Willen zu tun, in deinen Fussstapfen Christus zu folgen und zuerst jenen Tod des Evangeliums zu sterben, mit dem wir durch freiwilligen Abschied der körperlichen Auflösung zuvorkommen, indem wir nicht durch den Tod, sondern durch unsere Entscheidung aus dem Leben dieser Welt scheiden, das voller Verführungen oder, wie du einst zu mir gesagt hast, selbst eine einzige Verführung ist.» Paul. *Nol. Ep.* 45,4.

<sup>22</sup> «Sollen sie ihre Vergnügungen, ihr Prestige und ihre Macht geniessen, vorausgesetzt, all das gehört wirklich ihnen, was sie lieber dort besitzen, wo wir aufgehört haben zu sein, als dort, wo wir für immer sein werden. Sollen sie ihre Weisheit, ihren Reichtum haben, solange sie uns nur unsere Armut, wie sie meinen, und unsere Dummheit lassen.» Paul. *Nol. Ep.* 1,7; vgl. 1. Kor. 1,21. Vgl. Brown (2012) 220: «In describing him and his fellow ascetics, Paulinus left a memorable portrait of ‚poverty‘ not as ‚unwealth‘ but as ‚anti-wealth.‘»

An oberster Stelle dieser Verzichtsliste stehen für Menschen wie Paulinus und Severus ihr ererbtes Vermögen (*opes*) und der angenehme Lebensstandard (*voluptates*), den dieses ermöglicht; ausserdem Karriere und gesellschaftliches Ansehen (*dignitates*); schliesslich auch gelebte Sexualität und Nachkommen. Dass nicht der breite, bequeme Weg ins Himmelreich führte, sondern Opfer gefordert wurden, die wehtaten, war kein Geheimnis. Doch betreffend den geforderten Grad der Armut, des Verzichts, der Enthaltbarkeit herrschte eine rege Kontroverse. Rasch bildete sich eine Hierarchie der Askeseformen heraus, in der sich Askesechampions aufschwangen;<sup>23</sup> es wurden Normen formuliert, um entscheiden zu können, wer den Titel des Asketen zu Recht führen durfte, und frischgebackene Asketinnen und Asketen wurden von den etablierten beargwöhnt. Paulinus sah sich nicht nur dazu gedrängt, sein tägliches Leben als Asket zu dokumentieren, sondern auch, seinen Weg zu dieser Lebensform nachzuzeichnen. Einerseits diente dies ebenfalls der Promotion eines asketischen Lebensstils, der gerade in Gallien noch auf viel Ablehnung stiess, andererseits plausibilisierte es auch die Ernsthaftigkeit seiner Entscheidung. Sein Weg zur Askese war ein wichtiges Element der Werbung für Paulinus' eigene Person; was auch immer Sulpicius Severus seinen gallischen Kritikerinnen und Kritikern erzählen mochte – Paulinus war darum bemüht, der Welt seine eigene Version zu präsentieren.

#### 4.1.1 *fori strepitu remotus* – Askese als *otium liberale*

Paulinus' eigene Version erweist sich als facettenreich, sowohl in synchroner als auch diachroner Betrachtung. Wie wir gleich sehen werden, hat die Darstellung und Rechtfertigung seiner Konversion schon in den ersten Jahren zwei ganz verschiedene Schwerpunkte, die offensichtlich von der jeweiligen Leserschaft abhängen. Und je länger Paulinus in Nola lebte und sich seine neue Lebensweise bewährte, desto deutlicher verschob sich seine Argumentation in die Richtung einer teleologischen Auslegung seiner eigenen Biographie, wie wir sie im oben besprochenen C. 21 beobachtet haben. Doch während und kurz nach der Loslösung aus seinem vertrauten Umfeld zeigt sich ein heterogenes Bild von Paulinus' Kommentaren zu seinen Entscheidungen, weil er auf verschiedene Erwartungen und Enttäuschungen reagieren musste.

<sup>23</sup> Vor allem Hieronymus hat hierzu viel geschrieben, so z. B. die *Ep.* 22 an Eustochium, wo er zwischen drei verschiedenen Lebensweisen der Asketinnen und Asketen im Osten unterscheidet. Seine *Ep.* 117 dagegen ist an eine unbekannte oder vielleicht auch fiktive Gallierin und ihre Tochter gerichtet und erklärt den «richtigen» asketischen Lebensstil; vgl. dazu Rebenich (1992) 282 und Grimm (1996) 172.

Ein zentrales und verbindendes Element auf seinem Weg zur Askese, wie ihn Paulinus verstanden haben wollte, ist wiederum Felix. Kurz nach seinem Umzug nach Nola dankte er ihm dafür, dass er ihn aus der Umklammerung der Welt befreit habe:

*te relevante iugum Christi leve noscimus, in te / blandus et indignis et dulcis Christus amaris. / ista dies ergo et nobis sollemnis habenda / quae tibi natalis, quia te mala nostra abolente / occidimus mundo, nascamur ut in bona Christo.*<sup>24</sup>

Durch Felix' Eingreifen entschied sich Paulinus, für die Welt zu sterben, um für Christus neu geboren zu werden. Der Heilige liess ihn erkennen, dass das Joch, das Christus seinen Nachfolgern auferlegen will, keine Beschwerung, sondern Freiheit bedeutet. Mit diesem Wissen ermutigte Paulinus den jungen Licentius, Sohn von Augustinus' Förderer Romanianus:

*nec metuas placidi mite iugum domini. [...] quid retrahis fera colla iugo? mea sarcina levis, / suave iugum Christi est vox pia, crede deo / et caput adde iugis, da mollibus ora capistris / demissosque levi subde humeros oneri.*<sup>25</sup>

Auf den ersten Blick scheint das widersprüchlich: Wie kann ein Joch, das doch auf dem Nacken der Ochsen lastet, süß (*suave iugum*) sein, bequem (*mollia capistra*) oder sogar leicht (*leve onus*)? Unter einem Joch war man doch stets gebunden und niemals frei. Tatsächlich war in der aristokratischen Gesellschaft der Spätantike Freiheit im Sinne von Ungebundenheit nichts Erstrebenswertes. Jedes Mitglied dieser Gesellschaft war in ein Beziehungsnetz eingesponnen; je dichter das Netz gewoben war, desto besser, weil es so sichereren Halt versprach. Sich aus zu vielen bestehenden Verbindungen zu lösen, war gefährlich.

*discutimus, Pauline, iugum, quod nota fovebat / temperies, leve quod positu et tolerabile iunctis / tractabat paribus concordia mitis habenis.*<sup>26</sup>

<sup>24</sup> «Weil du mich befreit hast, lerne ich das leichte Joch Christi kennen. Durch dich ist Christus zärtlich zu denen, die es nicht verdienen, und süß zu den Verbitterten. Deshalb will auch ich diesen Tag ehren, der dein Geburtstag ist, weil dadurch, dass du meine Schlechtigkeit tilgst, ich für die Welt sterbe, um durch Christus für das Gute geboren zu werden.» Paul. Nol. C. 15,21–25; vgl. Kol. 2,20.

<sup>25</sup> «Fürchte dich nicht vor dem sanften Joch des freundlichen Herrn. Warum entziehst du deinen ungezähmten Nacken dem Joch? [...] Meine Last ist leicht, sagt die aufrichtige Stimme Christi, mein Joch ist angenehm. Vertraue Gott und neige dein Haupt unter das Joch und lass dir das geschmeidige Zaumzeug umlegen; nimm mit demütigen Schultern die leichte Last auf dich.» Paul. Nol. Ep. 8, protr. 2.27–30; vgl. Mt. 11,30.

<sup>26</sup> «Wir schütteln das Joch ab, Paulinus, das uns wegen seiner vertrauten Passung angenehm war; leicht lag es auf, leicht zu tragen war es für uns Zusammengejochte, und sanfte Eintracht zog es an gleichlangen Zügeln.» Aus. Ep. 23,1–3 (Dolveck). In seiner Antwort auf diesen Vorwurf im C. 11,30–46 windet sich Paulinus heraus, indem er seine Inferiorität gegenüber dem Lehrer herausstreicht und sich auf den Standpunkt stellt, so ungleiche Zugtiere jochte man nicht zusammen; durch das Joch der Liebe dagegen sei er noch immer mit Ausonius verbunden (*iungar amore*). Vgl. Kapitel 4.3.

So schrieb Ausonius 394 an Paulinus und charakterisierte das Joch, das Schüler und Lehrer verbunden hatte, ebenfalls als *leve* und sogar *venerabile*. Im Wegzug seines ehemaligen Schülers aus Gallien, aber noch viel mehr in seiner Vernachlässigung ihres Briefkontaktes erkannte Ausonius die Ablösungsbestrebungen seines Freundes und Klienten aus dem vertrauten und gut funktionierenden Netzwerk der römisch-gallischen Aristokratie. Deshalb schwingt in Ausonius' Klage nicht nur Vorwurf, sondern auch Sorge um seinen Freund mit. Doch Paulinus befand sich nach seinem Wegzug nicht im luftleeren Raum. Er hatte bloss ein Joch gegen ein anderes getauscht – ein durchaus legitimes Vorgehen, wenn die neue Verbindung profitabler erschien. Das Joch, das die «Welt», also die säkulare Gesellschaft, Paulinus auferlegt hatte, war ihm unerträglich geworden.<sup>27</sup> Er hatte es abgeschüttelt, doch nicht, um von da an ungebunden umherzustreifen, sondern um seinen Nacken einem anderen, ihm angenehmeren Joch zu beugen. Paulinus stellte die Askese als Befreiung aus Verpflichtungen dar, die zu erfüllen er nicht mehr gewillt war; deutlich tritt dies zutage an der einzigen Stelle, an der er seinen Weg zur Askese zusammenhängend schildert. Dass dies in einem Brief an Sulpicius Severus geschieht, unterstreicht noch den Werbecharakter des Abschnittes: Severus, der die Stellung in Gallien hielt, konnte seinen Brief dort verbreiten, wodurch Paulinus' eigene Version unter die Leute kam. Es lohnt sich, sie im Wortlaut zu betrachten:

*etsi in domino gloriandum sit, quia nihil nisi eius munere acceptum habemus, attamen mihi aetas provecior et a primis iam annis honorata persona potuit maturare graviolem, praeterea corpus infirmius et decoctior caro obterere studia voluptatum, ad hoc vita ipsa mortalis in laboribus et aerumnis frequenter exercita odium rerum inquietantium parere et de spei necessitate ac dubiorum metu cultum religionis augere, postea denique ut a calumniis et peregrinationibus requiem capere visus sum, nec rebus publicis occupatus et fori strepitu remotus ruris otium et ecclesiae cultum placita in secretis domesticis tranquillitate celebravi, ut paulatim subducto a saecularibus turbis animo praeceptisque caelestibus accommodato proclivius ad contemptum mundi comitatumque Christi iam quasi de finitima huic proposito via dimicaverim.*<sup>28</sup>

<sup>27</sup> Vgl. seine Beschreibung von Sulpicius Severus' Konversion: *repentino inpetu discussisti servile peccati iugum et letalia carnis et sanguinis vincla rupisti*. – «Mit einem plötzlichen Aufbäumen hast du das Sklavenjoch der Sünde abgeworfen und die todbringenden Ketten von Fleisch und Blut gesprengt.» Paul. Nol. *Ep.* 5,5.

<sup>28</sup> «Wenn auch alle Ehre Gott gebührt, weil ich nur habe, was ich von ihm als Geschenk erhielt, erlaubten mir dennoch mein schon ziemlich fortgeschrittenes Alter und der Umstand, dass ich bereits in jungen Jahren Wertschätzung erfahren hatte, ernsthafter zu werden. Ausserdem verleiteten mein kränklicher Körper und meine schwache Konstitution mir das Streben nach Vergnügungen; im Laufe meines Lebens wurde ich oft von Anstrengungen und Kummer geplagt, was in mir einen Hass auf diese Sorgen hervorrief und – weil es ohne Hoffnung ja nicht geht und Zweifel uns ängstigen – mein Interesse an einem gottgefälligen Leben wachsen liess. Später, als ich mich von den Schicksalsschlägen und dem Herumreisen zu erholen schien, nicht mehr im Staatsdienst beschäftigt war und mich fern vom Lärm der Öffentlichkeit befand, widmete ich mich dem *otium ruris* und folgte den Geboten der Kirche in der angenehmen Ruhe meines Privatlebens. Mein Geist

Paulinus zählt verschiedene Elemente auf, die ihm den Abschied von seinem früheren Leben erleichtert hätten: Einerseits sei er nicht mehr jung gewesen (*aetas provector*) und habe bereits Erfolge verbuchen können (*honorata persona*), andererseits habe er wegen seiner schwächlichen Konstitution (*corpus infirmius/caro decoctior*) die Vergnügungen, die ein nicht-asketisches Leben biete, gar nicht auskosten können. Schicksalsschläge und Kümmernisse (*labores et aerumnae*) hätten ihn die Unwägbarkeiten des Lebens hassen gelehrt (*odium rerum inquietantium*). Schliesslich habe er – endlich frei von Ämtern (*nec rebus publicis occupatus*) und dem Trubel der Stadt (*fori strepitu remotus*) – sich allmählich (*paulatim*) zu einem Verächter der Welt (*ad contemptum mundi*) und Nachfolger Christi entwickelt. Der Entschluss zur Neuorientierung wurde quasi aus dem Geiste des *otium ruris* geboren; dieses erwies sich für Paulinus als *finitima via* der Askese.

Dass das *otium liberale* als etablierte und von der Gesellschaft sanktionierte Form des Rückzugs ins Privatleben zum Sprungbrett zur asketischen Lebensweise werden konnte, kennen wir auch von Augustinus, dessen Entscheid, die Rhetorenstelle in Mailand zu kündigen, die friedlichen Tage in Cassiciacum vorangingen.<sup>29</sup> Peter Brown erklärt diese Übergangsphase einerseits mit einem tatsächlichen Bedürfnis nach Ruhe, andererseits auch als eleganten Ausweg aus seinen Verpflichtungen in Mailand, der auch seinen Patronus Romanianus nicht allzu sehr vor den Kopf stiess.<sup>30</sup> Augustinus bezeichnet seinen Aufenthalt in Cassiciacum selbst ausdrücklich als *otium liberale*: «By presenting his life at Cassiciacum as a life in otium, Augustine placed himself firmly within a venerable social and literary tradition, a tradition that had the potential to fulfill his intellectual needs without compromis-

entzog sich allmählich dem weltlichen Trubel und passte sich den himmlischen Gesetzen an, sodass ich mich leichter zur Verachtung der Welt und zur Gefolgschaft Christi durchschlug, weil ich von einem Weg aus aufbrach, der diesem Vorsatz sozusagen benachbart war.» Paul. Nol. Ep. 5,4.

<sup>29</sup> *et placuit mihi in conspectu tuo non tumultuose abripere sed leniter subtrahere ministerium linguae meae nundinis loquacitatis [...]. et opportune iam paucissimi dies supererant ad vindemiales ferias, et statui tolerare illos, ut sollempniter abscederem et redemptus a te iam non redirem venalis.* – «Ich beschloss mit deiner Einwilligung, mich nicht mit Getöse loszureissen, sondern den Dienst meiner Rede sanft den Märkten der Redseligkeit zu entziehen [...]. Es kam gerade gelegen, dass nur noch wenige Tage bis zu den Herbstferien fehlten: Ich beschloss, diese noch auszuhalten, um dann ruhig wegzugehen und von dir erlöst nicht mehr als Käuflicher zurückzukehren.» Aug. Conf. 9,2 (2); *nam cum stomachi dolor scholam me deserere coegisset, qui iam, ut scis, etiam sine ulla tali necessitate in philosophiam confugere moliebar, statim me contuli ad villam familiarissimi nostri Verecundi.* – «Da mich Magenschmerzen gezwungen hatten, die Schule zu verlassen, der ich, wie du weisst, schon freiwillig in Richtung Philosophie zu entfliehen beabsichtigte, zog ich mich sofort in die Villa meines engen Freundes Verecundius zurück.» Id. Ord. 1,2,5.

<sup>30</sup> «Perhaps the ancient tradition of *otium liberale* appealed to Augustine just because his life had, recently, been far too complicated. He needed a firm, traditional mode of life, such as was provided in Cassiciacum, both dignified and explicable in the eyes of the learned circles of Milan.» Brown (1967) 116.

ing his social position.»<sup>31</sup> Augustinus würzt die Beschreibung seines Aufenthalts in Cassiciacum gezielt mit den typischen Ingredienzien des traditionellen *otium liberale*: Man lustwandelt auf dem Anwesen, badet, führt intellektuelle Gespräche, schreibt Briefe, dichtet, ja, liest sogar regelmässig Vergil. Gleichgültig, ob diese Darstellung teilweise den Topoi des *otium liberale* geschuldet ist, «the fact would remain that Augustine had purposefully presented such a picture of his way at Cassiciacum.»<sup>32</sup>

Ein ganz ähnliches Bild finden wir in der Antwort auf Ausonius' besorgte Frage nach Paulinus' Lebensumständen in Spanien, die insinuiert hatte, sein Freund habe sich asketischen Zirkeln angenähert, die weltabgewandt lebten. Paulinus verteidigte sich entschieden gegen diesen Vorwurf und hielt dagegen, seine Aufenthaltsorte befänden sich nicht fernab jeglicher Zivilisation, sondern in der Nähe grosser Städte:

*sed mihi cur sit ab illo nomine crimen, / qui diversa colo, ut colui, loca iuncta superbis / urbibus et laetis hominum celeberrima cultis?*<sup>33</sup>

Asketen wurden im ausgehenden 4. Jh. in weiten (nicht zuletzt christlichen) Kreisen Galliens beargwöhnt, was tatsächlich in der Natur der Sache lag: «Not unnaturally asceticism in practice went with a desire to preserve the church from worldly contamination, hence a refusal to adapt to the needs of the majority.»<sup>34</sup> Die Mehrheit der gallischen Aristokratie stand asketischen Bestrebungen kritisch bis ablehnend gegenüber; ein aufschlussreiches Beispiel dafür ist das tragische Schicksal von Priscillian.<sup>35</sup> Neben dem Verzicht auf Karriere und Vermögen war es vor allem die selbstgewählte Isolation, die Misstrauen weckte. Ausonius hatte in seinem vorangegangenen Brief Bellerophonotes als Beispiel herangezogen und einem ungenannten *impius*, der Paulinus dazu verleitet habe, mit seiner Vergangenheit zu brechen, Schlimmes gewünscht:

<sup>31</sup> Trout (1988) 136. Vgl. Aug. *Ord.* 1,2,4: *quod totum cuius modi sit et quem flagitet ordinem quidve studiosis et bonis ratio promittat qualemque vitam nos vivamus, carissimi tui, et quem fructum de liberali otio carpamus, hi te libri satis, ut opinor, edocebunt [...].* – «Wie das alles ist, welche Lebensführung die Weisheit verlangt, was sie den Fleissigen und Guten gestattet und was für ein Leben wir, deine Liebsten, führen und welchen Nutzen wir aus dem *otium liberale* ziehen, werden dir, wie ich glaube, diese Bücher zur Genüge berichten.»

<sup>32</sup> Trout (1988) 137.

<sup>33</sup> «Weshalb aber machst du mir deswegen einen Vorwurf, wo ich doch an verschiedenen Orten wohne und gewohnt habe, die in der Nähe von stolzen Städten liegen, die wimmeln vom fröhlichen Treiben der Menschen?» Paul. *Nol. C.* 10,215–217.

<sup>34</sup> Stancliffe (1983) 275. Vgl. auch ausführlich zur Kritik am asketischen Lebensstil und zu den Positionen einzelner prominenter Kritiker Jenal (1995) 421–471.

<sup>35</sup> Vgl. Kapitel 2.2.3. Für ausführliche Darstellungen des Priscillianismus s. Girardet (2009) 419–454; Sanchez (2009); Burrus (1995); Chadwick (1976). Zu Paulinus' Verhältnis zu Priscillian s. Brown (2012) 211–216.

*tristis, egens deserta colat tacitusque pererret / Alpinis convexa iugi, ceu dicitur olim / mentis inops coetus hominum et vestigia vitans / avia perlustrasse vagus loca Bellerophontes.*<sup>36</sup>

Paulinus verstand, dass Ausonius damit auf die ihm unterstellte asketische Lebensweise anspielte, bezog das Bild des Bellerophontes folgerichtig auf sich und hielt dagegen, dass Ausonius eine völlig falsche Vorstellung von asketisch lebenden Christinnen und Christen habe:

*licet avia multi / numine agente colant, clari velut ante sophorum / pro studiis Musisque suis, ut nunc quoque castis / qui Christum sumpsere animis agitare frequentant, / non inopes animi neque de feritate legentes / desertis habitare locis, sed, in ardua versi / sidera, spectantesque Deum verique profunda / perspicere intenti; de vanis libera curis / otia amanti, strepitumque fori rerumque tumultus / cunctaque divinis inimica negotia donis / et Christi imperiis et amore salutis abhorrent.*<sup>37</sup>

<sup>36</sup> «Betrübt, bedürftig möge er verlassenes Gelände besiedeln, und still möge er durchirren / die Krümmungen des Alpenjoches, wie – so sagt man – einst / seines Verstandes beraubt, die Zusammenkünfte der Menschen und ihre Spuren meidend, / unwegsame Orte unstedt durchwandert hat Bellerophontes!» Aus. Ep. 21,69–72. Übersetzung: Dräger (2011–2015) Bd. 3, 127. Ausonius bezieht sich auf *Il.* 6,200–202. Paul Dräger übersetzt zwar «Alpen», weist aber darauf hin, dass *Alpes* auch für andere Gebirge stehen kann; Dräger (2011–2015) Bd. 3, 633. Da zur Entstehungszeit des Briefes Ausonius sich in Gallien und Paulinus sich in Spanien aufhielt, ist vielleicht eher an die Pyrenäen zu denken. Dass das Bild des umherirrenden Bellerophontes im 4. und 5. Jh. für einsam lebende Asketen stehen konnte, zeigt eine Passage aus Rutilius Namatianus' *De reditu suo*: Seine Reise zurück nach Gallien führte Rutilius an Capraria vorbei, einer Insel in der Nähe Korsikas, die zu dieser Zeit von Asketen bewohnt wurde. Er vergleicht sie umgehend mit Bellerophontes, der die Menschen mied und ohne Verstand umherirrte: *sic nimiae bilis morbum assignavit Homerus / Bellerophontei sollicitudinibus; / nam iuveni offenso saevi post tela doloris / dicitur humanum displicuisse genus.* – «Auch Homer führte die Einsamkeit des Bellerophontes auf einen krankhaften Überschuss an Galle zurück; denn man sagt, nachdem er von einem schlimmen Schmerz getroffen worden war, habe der junge Mann das menschliche Geschlecht gemieden.» Rut. Nam. 449–452. Diese Parallele zwischen Ausonius' Verwünschung des mutmasslichen Verführers seines Freundes und Rutilius' Beschreibung der asketischen Mönche ist sicher kein Zufall. Wenn wir davon ausgehen, dass zu dieser Zeit Bellerophontes' Schicksal als bekanntes Motiv in der Beschreibung von Asketen diente, so liegt der Schluss nahe, dass auch Ausonius auf jemanden anspielte, der sich im asketischen Umfeld bewegte. Und auch wenn wir annehmen, dass es sich nicht um ein weitverbreitetes Motiv handelte, sondern Rutilius hier direkt von Ausonius inspiriert wurde, so ist doch auch klar, dass Bellerophontes eindeutig als Metapher für einen Asketen gedeutet wurde. Denn die Hypothese, dass sich Ausonius hier auf jemanden aus der christlich-asketischen Bewegung bezieht, findet Rückhalt in der sozio-kulturellen Atmosphäre des 4. und 5. Jh.: Während der asketische Lebensstil gerade unter der Aristokratie des Römischen Reiches an Einfluss gewann, standen ihr gleichzeitig grosse Teile nicht nur der heidnischen, sondern auch der moderat-christlichen Gesellschaft misstrauisch bis ablehnend gegenüber. Paulinus' Antwort auf Ausonius' Vorwurf wird unter dem Aspekt intertextueller Bezugnahme im Kapitel 4.2.1 besprochen.

<sup>37</sup> «Es stimmt, dass viele, weil Gott sie dazu treibt, abgelegenen wohnen, wie das früher berühmte Weise getan haben, um sich ihren Studien oder der Kunst zu widmen. So leben auch jetzt die Menschen, die sich mit reiner Seele für Christus entschieden haben; sie ha-

Diese Menschen mochten zwar abgeschieden (*avia*) leben, doch das hätten schon früher die Philosophen (*clari sophorum*) getan; in deren Tradition führten sie nicht umnachtet (*inopes animi*) ein wildes Leben (*feritas*), sondern suchten die Freiheit von kleinlichen Sorgen (*otia libera de vanis curis*). Auch hier treffen wir auf den *strepitus fori*, von dem sich Asketinnen und Asketen zurückzögen, weil er und der *tumultus rerum* den Forderungen Christi entgegenständen. Erneut treffen wir auf den Topos des *otium*; die christlichen Asketinnen und Asketen sind die Erben der (altgläubigen) Weisen, die sich seit jeher aus der Welt zurückgezogen haben, um ungestört ihrer Berufung nachzugehen. Wiederum argumentiert Paulinus nicht mit Verzicht, sondern mit Befreiung; Asketen betreiben keine Subversion der bestehenden Verhältnisse, sie streben nach höherer Erkenntnis.

Doch Paulinus lässt es nicht bei dieser Apologie bewenden, sondern distanziiert sich sogar noch von dieser Askese *light*:

ben nicht den Verstand verloren oder einsame Orte als Wohnstätten gewählt, weil sie un-  
zivilisiert wären. Vielmehr wenden sie sich den Sternen hoch am Himmel zu; sie sehnen  
sich nach Gott und streben danach, die Wahrheit zu ergründen. Sie schätzen es, Zeit für  
sich zu haben, die frei von Pflichten ist; der Lärm des Forums, die Sorgen des Alltags und  
alle Verpflichtungen, die sich mit den göttlichen Gaben und den Befehlen Christi nicht  
vertragen, sind ihnen zuwider, weil sie nach dem Heil trachten.» Paul. Nol. C. 10,158–168.  
Paulinus fährt fort: *speque fideque Deum sponsa mercede sequuntur / quam referet certus  
non desperantibus Auctor, / si modo non vincant vacuis praesentia rebus, / quaeque videt  
spernat quae non videt ut mereatur / secreta ignitus penetrans caelestia sensus.* – «Voller  
Hoffnung und Vertrauen folgen sie Gott, weil er ihnen einen Lohn versprochen hat, den  
er zuverlässig denen austeilen wird, die nicht verzagen, wenn sie sich nur nicht von ihrem  
jetzigen Leben mit nichtigen Dingen bezwingen lassen und ihr Verstand das, was er sieht,  
verachtet, um das zu verdienen, was er nicht sieht, indem er mit Feuereifer die himmlischen  
Geheimnisse durchdringt.» Ibid. 169–173. Die Überzeugung, dass das Wahre und Unwan-  
delbare nicht in der Materie zu finden sei, durfte auf breite Zustimmung der (neu-)plato-  
nisch gebildeten Leser hoffen. Der letzte Satz erinnert an Ambrosius' *Ep.* 6,29,11 aus dem  
Jahr 387: *cum itaque contulisset homini quod est gratiarum maximum, quasi carissimo et  
domestico animanti concessit ea quae in hoc mundo sunt omnia, ut nullius indigeret, quod  
esset necessarium vel ad vitam vel ad bonam vitam, quorum alia ministraret abundantia  
copiarum terrestrium ad voluptatis perfunctionem, alia cognitio secretorum caelestium,  
quae mentem inflammaret hominis amore et desiderio disciplinarum, per quas ad  
sublime illud divinatorum penetralium possimus pervenire.* – «Weil er deshalb dem Men-  
schen gegeben hat, was die grösste Gnade ist, und wie einem lieben Hausfreund das zu-  
gestand, was in dieser Welt alles bedeutet, damit ihm nichts fehlt, was für ein Leben oder  
sogar ein gutes Leben nötig ist, von dem das eine die Fülle von irdischem Besitz zur Be-  
friedigung der Lust bietet, das andere die Erkenntnis der himmlischen Geheimnisse, die  
die menschliche Seele entflammt durch die Liebe und die Sehnsucht nach der Unterwei-  
sung, durch die wir zu jenem hohen Innersten der göttlichen Dinge gelangen können.»  
Ambrosius zitiert hier zum Teil wörtlich Philo *Opif. m.* 77.



*tota quibus iam lux patuit verique bonique, / venturi aeternum saeculi et praesentis inane; / at mihi non eadem cui gloria, cur eadem sit / fama? fides voti par est, sed amoena colenti / nunc etiam et blanda posito locupletis in acta / litoris unde haec iam tam festinata locorum / invidia est?*<sup>38</sup>

Erneut betont er, dass er *amoena* [*loca*] an einer reichen Küste (*locuples litus*) bewohne. Paulinus appelliert hier an Ausonius' eigene Liebe zum *secessus in villam*, hatte der ihn doch vor seiner Konversion mit folgenden Worten zu sich auf sein Landgut eingeladen:

*haec et quae possunt placidos offendere mores, / cogunt relinqui moenia, / dulcia secreti repetantur ut otia ruris, / nugis amoena seriis, / tempora disponas ubi tu tua iusque tuum sit / ut nil agas vel quod voles.*<sup>39</sup>

Wir sehen hier dieselbe Bestrebung, den Patronus nicht zu brüskieren und den neuen Lebensstil so konform wie möglich zu schildern: Paulinus hatte zwar Gallien verlassen und seine Karriere aufgegeben, doch er lebte nicht etwa fernab jeglicher Zivilisation, sondern standesgemäss auf den Landgütern seiner bzw. Therasias Familie: «Une telle conciliation invite à percevoir chez lui [i. e. Ausone] une ouverture possible de toutes les valeurs antiques, impliquées par le *secessus in villam*, à une signification chrétienne qui les réoriente et les intègre sans les abolir.»<sup>40</sup>

Während sich Paulinus Ausonius gegenüber von typischen Elementen radikaler Askese distanziert, klingt das in seinen Briefen an seinen Gesinnungsgenossen Severus ganz anders:

*si enim, inquit, hominibus placerem, Christi servus non essem. displicemus igitur his et gratulemur isdem nos displicere, quibus et deus displicet.*<sup>41</sup>

<sup>38</sup> «Diesen steht bereits das volle Licht des Wahren und Guten offen, sie erkennen die Ewigkeit des kommenden Zeitalters und die Nichtigkeit des gegenwärtigen. Aber warum sollte man mich, der ich mich solcher Dinge nicht rühmen darf, gleich beurteilen? Zwar ist mein Wunsch ebenso ernsthaft, doch welche Berechtigung hat dieser so übereilte Vorwurf bezüglich meiner Aufenthaltsorte, wo ich doch auch jetzt noch in angenehmen Verhältnissen, in reizender Lage an einer reichen Küste lebe?» Paul. Nol. C. 10,179–185.

<sup>39</sup> «Dies und was bei sanften Sitten anstossen kann, / zwingt dazu, dass das Gemäuer verlassen wird, /damit die süsse Musse der abgeschiedenen Flur wieder aufgesucht wird, / lebenswürdig durch ernste Tändeleien, / wo Du Deine Zeiten einteilst und es Dein Recht ist, / dass Du nichts treibst oder was Du wollen wirst.» Aus. Ep. 4,29–34. Übersetzung: Dräger (2011–2015) Bd. 3, 67. Zu diesen Versen vgl. Fontaine (1972) 576.

<sup>40</sup> Fontaine (1972) 575.

<sup>41</sup> «„Wenn ich nämlich den Menschen gefallen würde“, sagt er [i. e. Paulus], „könnte ich kein Diener Christi sein.“ Missfallen wir also diesen und beglückwünschen uns dazu, da ihnen ja auch Gott selbst missfällt.» Paul. Nol. Ep. 1,6; für das Paulus-Zitat s. Gal. 1,10: *si adhuc hominibus placerem Christi servus non essem*. – «Wenn ich noch den Menschen gefiele, so wäre ich nicht Christi Sklave.»

Mit *his* und *isdem* sind nicht etwa Altgläubige gemeint, sondern Menschen, die nach Paulinus' Einschätzung nur dem Namen nach Christen sind.<sup>42</sup> Sulpicius Severus wusste, wovon Paulinus sprach, kannte er doch aus erster Hand die Anfeindungen, denen Martin ausgesetzt war und die er auf Neid und Frustration zurückführte:

*et vere nonnullos experti sumus invidios virtutis vitaeque eius [sc. Martini], qui in illo oderant, quod in se non videbant et quod imitari non valebant.*<sup>43</sup>

Paulinus rät seinem Freund, von solchen Menschen dezidiert Abstand zu nehmen und findet deutliche Worte für ihren Charakter:

*si vero hi qui deforis sunt rationem a te sancti operis adquirunt et venenatas de corde viperino linguas in cor tuum vibrant, noli dare sanctum canibus et margaritas tuas non proicias ante porcos. quae enim pars fideli cum infidele? quae societas luci ad tenebras? quae conventio Christi ad Belial?*<sup>44</sup>

Sie sind «draussen», stehen ausserhalb der Heilsgemeinschaft<sup>45</sup> und haben die Herzen von Schlangen (*cor viperinum*). Ja, Paulinus nennt sie unumwunden *infideles* und setzt sie sogar mit dem Teufel gleich. Das sind überraschend harsche Worte von einem Mann, der Ausonius gegenüber Asketen mit paganen Weisen vergleicht und betont, er lebe noch immer in dem Luxus, der Aristokraten gebührt.

In den ersten Jahren nach seinem Wegzug aus Gallien pflegte Paulinus bewusst ein Image, das sich nicht auf eine klare Position festlegen liess. Gut möglich, dass zu diesem Zeitpunkt – die in diesem Unterkapitel zitierten Quellen datieren alle vor 400 – auch Paulinus selbst noch nicht klar war, ob er der «Welt» endgültig den Rücken gekehrt hatte oder ob es sich bloss um eine längere Auszeit handel-

<sup>42</sup> *quem etsi nomine confitentur, tamen actu negant, habentes speciem pietatis, virtutem eius abnegantes.* – «Wenn sie sich auch dem Namen nach zu Christus bekennen, so verleugnen sie ihn dennoch in ihren Taten; sie geben sich den Anschein von Gottgefälligkeit, verneinen aber Christi Macht.» Paul. Nol. *Ep.* 1,7.

<sup>43</sup> «Ich habe nicht wenige Menschen kennengelernt, die neidisch auf Martins Tugend und Lebenswandel waren und das an ihm hassten, was sie in sich selbst nicht sahen und ihm nicht gleich tun konnten.» Sulp. Sev. *Martin.* 27,3. Eine wichtige Funktion von Severus' Schriften war denn auch die Verteidigung der Askese bei seiner gallischen Leserschaft: «The Martinian writings are, amongst other things, ascetic propaganda, aimed at the Gallic church.» Stancliffe (1983) 318.

<sup>44</sup> «Wenn sie, die draussen sind, Rechenschaft über dein heiliges Werk fordern und mit ihren giftigen Zungen aus ihrem Vipernherz in dein Herz züngeln, so gib das Heilige nicht den Hunden und wirf deine Perlen nicht vor die Schweine. Was hat nämlich der Gläubige mit dem Ungläubigen zu schaffen? Warum sollte das Licht mit der Dunkelheit Umgang pflegen? Wann treffen sich schon Christus und Belial?» Paul. Nol. *Ep.* 1,8. Die rhetorischen Fragen sind Paulus entlehnt; vgl. 2. Kor. 6,14f.; für die Bezeichnung des Teufels als «Belial» s. ThW 1,606.

<sup>45</sup> Die Wendung *qui deforis sunt* spielt auf das Gleichnis von den klugen und den törichten Jungfrauen an (Mt. 25,1–13).

te.<sup>46</sup> Später (z. B. im C. 21 aus dem Jahr 407) suggeriert Paulinus eine teleologische Entwicklung seines Curriculum, doch in den ersten Jahren seines neuen Lebens in Spanien und später in Nola war er darum bemüht, nicht alle Brücken zur Vergangenheit abzubauen. Was Philip Rousseau über die Westkirche im 4. Jh. sagt, mag sehr wohl auch auf Paulinus' Situation damals zutreffen: «not yet assured, either of its identity, or of its destiny.»<sup>47</sup> Wir tun gut daran, skandalisierende Aussagen wie den oft zitierten Kommentar des Ambrosius (*haec ubi audierint proceres viri, quae loquentur? ex illa familia, illa prosapia, illa indole, tanta praeditum eloquentia migrasse a senatu, interceptam familiae nobilis successionem: ferri hoc non posse.*<sup>48</sup>) *cum grano salis* zu lesen: Ambrosius hatte ein Interesse daran, Paulinus' Ausscheiden aus dem Senat zur Schlagzeile zu machen.<sup>49</sup> Die autorisierte Version dagegen klingt deutlich weniger schrill.

Die Engführung von *otium liberale* oder *secessus in villam*<sup>50</sup> und Askese lenkt den Blick nicht auf Verzicht und Opfer, sondern auf die Musse, die die Abwesenheit von öffentlichen Verpflichtungen ermöglicht. Paulinus entzog sich den Forderungen von Staat und Gesellschaft; er war Herr über seine Zeit. Seine Umorientierung bewegte sich in bekannten Bahnen; der Rückzug auf seine Landgüter erinnerte durchaus an Ciceros Auszeit in Tusculum oder auch an Flavius Manlius Theodorus, der 383 eine vielversprechende Karriere ab- bzw. unterbrach, sich gänzlich aus der Politik zurückzog, um dann 397 ein Comeback zu geben; 399 hatte er das Konsulat inne.<sup>51</sup> Solche bekannten Karriereknicke erlaubten es Paulinus, Verständnis für seine Entscheidung einzufordern. Er stellte seine Konversion als logische Konsequenz der Gesamtheit der Strapazen und Enttäuschungen seines bisherigen Lebens

<sup>46</sup> «Despite the uncertainties raised by the usurpation of Maximus and the murder of the western emperor Gratian, Paulinus may have anticipated only an inconvenient interruption of his public life.» Trout (1999) 23.

<sup>47</sup> Rousseau (2010) 80.

<sup>48</sup> «Was werden die vornehmen Herren sagen, wenn sie das hören? Dass ein Mann aus dieser Familie, mit dieser Abstammung, von solcher Begabung, ausgestattet mit solcher Redegewandtheit den Senat verlassen hat und damit die Familientradition unterbricht – das ist unerträglich!» Ambr. *Ep.* 6,27,3.

<sup>49</sup> Vgl. Brown (2012) 185: «Ambrosius [...] was delighted.» Auch Nils Rücker (2012) 22 erkennt eine propagandistische Absicht in Ambrosius' Reaktion: «Augustinus und Ambrosius nutzten die Gunst der Stunde und machten aus Paulinus einen heiligen Mann, einen Vorkämpfer christlicher Askese.»

<sup>50</sup> Fontaine (1972) 571.

<sup>51</sup> Theodorus war mit Sicherheit ein Vorbild für Augustinus, der ihm *De vita beata* widmete; Trout (1988) 134f. vermutet in ihm auch eine der Inspirationen für Augustinus' Rückzug nach Cassiciacum. Für den *secessus in villam* lassen sich weitere klassische *exempla* aufzählen: «De Caton l'Ancien, idéalisé par l'amateur de villas Cicéron, à la profession de foi du poète Maternus dans le Dialogue des orateurs de Tacite, elle se charge de toutes les nuances qui mènent de la sagesse pratique la plus terre à terre à la plus haute contemplation religieuse. Virgile, Horace, Sénèque, Pline le Jeune, l'enrichissent de toutes les ressources originales de leur sensibilité et de leur intelligence.» Fontaine (1972) 572.

dar und betonte, er habe bei diesem Tausch nur gewonnen. Paulinus fühlte sich als Asket keiner Sache beraubt, im Gegenteil:

*sic voluit ditare pater bonus, ut, male dites / criminibus, versa in melius vice divitiarum, / pro cunctis opibus cunctisque affectibus et pro / nobilibus titulis et honoribus omnia vanis / Felicem caperemus opes patriamque domumque.*<sup>52</sup>

Für die Aufgabe seines Vermögens (*opes*), seines Ehrgeizes (*affectus*) und seiner Ämter (*tituli et honores*) erhielt er im Gegensatz – Felix. Wie wir im Kapitel 3 gesehen haben, bedeutete das: einen mächtigen Patronus und damit verbunden eine Heimat und ein Zuhause, das bereits auf die ewige Wohnstatt im Himmel vorauswies.

#### 4.1.2 *sera erit querimonia* – Motive für die Konversion

Während er Sulpicius Severus' Konversion als spontan und stürmisch beschrieb (*repentino inpetu*<sup>53</sup>), reklamierte Paulinus für sich keine radikale Umkehr im Sinne eines Damaskuserlebnisses, sondern unterstrich den fließenden Charakter der Neuorientierung. Konkrete Ereignisse oder Begegnungen, die für seine Entscheidung ausschlaggebend gewesen wären, nennt er nirgends. Trotzdem wurde verschiedentlich versucht, einzelne Erlebnisse, die vor seiner Weihung zum Priester stattgefunden hatten, als Katalysatoren zu identifizieren, so der frühe Tod seines einzigen Kindes<sup>54</sup> oder ein Treffen mit Martin in Vienne: «A further influence may have been exercised by Martin of Tours, who healed Paulinus from an eye complaint.»<sup>55</sup> Über diese Episode schweigt sich Paulinus aus, sie ist aber in der *Vita Martini* überliefert:

*Paulinus magni vir postmodum futurus exempli, cum oculum graviter dolere coepisset et iam pupillam eius crassior nubes superducta texisset, oculum ei Martinus penicillo contigit pristinamque ei sanitatem sublato omni dolore restituit.*<sup>56</sup>

<sup>52</sup> «So wollte mich mein guter Vater beschenken, dass ich, der ich vor allem reich an Sünden war, diesen Reichtum zum besseren Gegenteil verkehrte und anstelle all meines Besitzes, all meines Ehrgeizes, meiner hohen Ämter und all des hohlen Prestiges Felix gewann, seinen Reichtum, eine Heimat und ein Zuhause.» Paul. Nol. C. 15,10–14.

<sup>53</sup> Paul. Nol. *Ep.* 5,5.

<sup>54</sup> «Perhaps even more devastating and determinant for Paulinus and Therasia had been the death of their eight-day-old son, Celsus, so long desired but so soon laid to rest in a saints' shrine at Complutum.» Trout (1999) 84. Paulinus selbst nennt Celsus' Tod nie als Grund für seine Konversion, doch in seiner kurzen Biographie Melanias führt er den Tod zweier ihrer drei Kinder als Beweggrund für ihren Entscheid zur Askese an; vgl. Kapitel 2.3.2.

<sup>55</sup> Stancliffe (1983) 17f.

<sup>56</sup> «Paulinus, einen Mann, der später ein grosses Vorbild werden sollte, hatte sein Auge schlimm zu schmerzen begonnen. Schon überzog seine Pupille ein dichter Schleier, als Martin das Auge mit einem Stäbchen berührte, ihm jeden Schmerz nahm und seine frühere Gesundheit wiederherstellte.» Sulp. Sev. *Martin.* 19,3.

Der kurze und schmucklose Bericht erinnert weniger an eine wundersame Heilung als an einen medizinischen Eingriff. Augenleiden waren im Mittelmeerraum häufig, und Augenärzte sind durch archäologische Funde für das spätantike Gallien auffallend häufig bezeugt.<sup>57</sup> Mit dem *penicillum* könnte ein Instrument gemeint sein, mit dem heilende Augentropfen (*collyrium*) aufgetragen wurden. Das Krankheitsbild erinnert jedoch eher an den grauen Star, bei dem durch die Trübung der Augenlinse der Eindruck erweckt wird, die Pupille sei von einem Schleier bedeckt. Dieser Erkrankung, gegen die Augentropfen wirkungslos sind, wurde mindestens seit dem 3. Jh. v. Chr. von griechischen Ärzten mit einer simplen Operation begegnet: Mit einer Nadel drückte der Arzt den Katarakt (also eigentlich die getrübe Linse) auf den Boden des Glaskörpers und versuchte, ihn dort zu fixieren. Das Licht fiel nun ungehindert auf die Retina, und der Patient konnte wieder sehen, wenngleich durch den Wegfall der Linse eine starke Hyperopie die Folge war.<sup>58</sup> War das *penicillum* eine solche Starstichnadel? Dass der Starstich im römischen Gallien praktiziert wurde, belegen die Starstichnadeln von Montbellel, die ins erste oder zweite Jh. datiert werden.<sup>59</sup> Wir wissen, dass Martin bei seinen Heilungen durchaus medizinische Methoden anwandte.<sup>60</sup> Ist es denkbar, dass er bei Paulinus einen Starstich vorgenommen hat?

Doch Sulpicius' Wortwahl erlaubt auch eine andere Interpretation. Mit *nubes* wurden gerne auch nicht-pathologische Beeinträchtigungen des Sehvermögens bezeichnet, die durch Trunkenheit (*nubes meri* Val. Flacc. 3,66) oder Schlaf (*nubes soporis* Stat. Achill. 1,646) hervorgerufen wurden. In unserem Kontext könnte die Verdunkelung des inneren Auges, d. h. eine spirituelle Blindheit gemeint sein, die Martin durch seine Worte oder sein blosses Vorbild heilte, sodass Paulinus plötzlich klarsah. Paulinus selbst beschreibt seinen Zustand zu der Zeit, als er Martin kennenlernte, mit ganz ähnlichen Worten:

*contenebrantibus me illo tempore non solum peccatis, quibus etiam nunc premor, sed et curis huius saeculi, quibus nunc propitio deo liber sum, sacerdotem te tantum [...] viderim et [...] martyrem vivum videre nescierim.*<sup>61</sup>

<sup>57</sup> Duval (1952) 229–232.

<sup>58</sup> Die Operation wird detailliert beschrieben bei Cels. 7,7,14; vgl. Jackson (1996) 2248–2250 und Feugère/Künzl/Weisser (1985) 489–491.

<sup>59</sup> Feugère/Künzl/Weisser (1985) 436 und passim; eine schöne Abbildung der gefundenen Nadeln findet sich auf der Farbtafel III.

<sup>60</sup> Z. B. Salben und heilendes Öl; vgl. Sylvie Labarre, Martin von Tours, RAC 24, 294.

<sup>61</sup> «Damals verdunkelten mir die Sicht nicht nur Sünden, die mich auch jetzt noch bedrücken, sondern auch die Sorgen um diese Welt, von der ich jetzt durch Gottes Gnade frei bin, sodass ich nur den Bischof in dir sah und den lebendigen Märtyrer nicht erkennen konnte.» Paul. Nol. *Ep.* 18,9.

Er habe Victricius, den Adressaten des Briefes, damals nicht als den *martyr vivus* erkannt, der er war, weil Sünden und die Sorge um sein Vermögen seine Sicht verdunkelten.<sup>62</sup>

Ob wir nun Sulpicius' Bericht medizinisch oder metaphorisch deuten – auch Dennis E. Trout misst der Begegnung mit Martin für den weiteren Verlauf von Paulinus' Leben grosse Bedeutung bei: «If Martin indeed saved Paulinus's sight, then the act of healing could well have created powerful emotional and social bonds between patient and healer. In any case, in Martin's presence at Vienne or elsewhere in these years Paulinus must surely have noted the intimate connection between Martin's asceticism and his claims to spiritual purity and secular power.»<sup>63</sup> Diese These wird gestützt durch Uranius' Bericht, Paulinus habe auf seinem Sterbebett behauptet, Martin von Tours sei ihm erschienen.<sup>64</sup>

Auch Therasia steht unter Verdacht, ihren Mann zur Konversion gedrängt zu haben: «Sa femme Therasia le suivit dans la vie ascétique et jusqu'en sa retraite de Nole. Il avait quarante ans lorsqu'il l'avait épousée: est-ce elle qui le convertit à la pauvreté et à la continence?»<sup>65</sup> – «She probably stimulated Paulinus' growing piety, and contributed to his decision to seek baptism in Bordeaux.»<sup>66</sup> – «On ne sait rien ou presque rien de Therasia, mais on peut lui supposer une certaine influence religieuse sur Paulin.»<sup>67</sup> Dennis E. Trout dagegen ist vorsichtiger: «The specific role of

<sup>62</sup> Vgl. Ruggiero (2003b) 234: «La descrizione della guarigione operata da Martino non sembra affatto sottolineare il carattere miracoloso della stessa [...]. Ciò ha indotto a pensare che essa possa essere semplicemente un'immagine simbolica, da ricondurre alla sfera dell'illuminazione religiosa.» Vgl. auch Fontaine (1967) 887: «Sulpice aurait-il donc voulu suggérer ici, en des termes étrangement réalistes, qui Martin, par son enseignement au cours d'entretiens personnels, a commencé d'apaiser les soucis mondains de Paulin et, comme nous dirions, de lui 'ouvrir les yeux' à la lumière des préceptes évangéliques?»

<sup>63</sup> Trout (1999) 62. Vgl. auch Chadwick (1955) 14: «Even more important is the new spirit in religion which St Martin introduced – the mysticism characteristic of the East, combined with asceticism and a life of devotion set apart from the 'daily round'.» Vielleicht war Paulinus sogar massgeblich für Severus' Bekehrung und sein Interesse an Martin verantwortlich: «This radical reorientation of his friend's life was not without its effect on Sulpicius. Indeed, looking back from 397, Paulinus could imply that they had moved together along the path leading to conversion; though more strictly contemporary evidence shows that Paulinus was the first to make the decision, and that he had then urged his friend to follow suit. It was probably through Paulinus that Sulpicius acquired his interest in Martin of Tours.» Stancliffe (1983) 18.

<sup>64</sup> *at ille: sed ego nunc fratres meos Januarium atque Martinum dico, qui modo mecum locuti sunt, et continuo ad me venturos se esse dixerunt.* – «Doch er sagte: ‚Ich spreche jetzt von meinen Brüdern Januarius und Martin, die eben mit mir gesprochen und gesagt haben, sie würden gleich zu mir kommen.‘» Uran. *Ep.* 3 = PL 53,861A.

<sup>65</sup> Rousselle (1983) 241.

<sup>66</sup> Stancliffe (1983) 17.

<sup>67</sup> Dolveck (2015) 15.

Therasia in Paulinus's drift toward asceticism, however, eludes us.»<sup>68</sup> Die Stimmen, die in Therasia eine treibende Kraft hinter Paulinus' Konversion sehen, finden einen Verbündeten in Ausonius, der Therasia Paulinus' Tanaquil nennt und insinuiert, sie habe ihn zum Wegzug aus Aquitanien gedrängt:

*Tanaquil tua nesciat istud.*<sup>69</sup>

Kate Cooper hat sich intensiv mit der Inszenierung weiblichen Einflusses auf Männer in der römischen Antike beschäftigt und stellt fest, dass die Aussage über eine Frau eigentlich eine Aussage über den Mann transportiert, mit dem sie in Beziehung steht.<sup>70</sup> Sie kommt zum Schluss: «Narrative treatment of the actions or intentions of women did not straight-forwardly represent flesh-and-blood women themselves, but rather served to symbolize aspects of the tension to be found among men. [...] Consequently, the texts which represent the conversion of the Roman aristocracy to Christianity as the result of womanly influence must be seen as attempts to defend, or to attack, the redefinition of the common good which is at stake in 'Christianization'.»<sup>71</sup> Barbara Feichtinger geht dennoch von einer zentralen Rolle der Frauen im Integrationsprozess von Christentum und Askese aus: «Frauen der Oberschicht waren es, die die Kunde von den rauen, fremd und bizarr anmutenden und vielleicht gerade deshalb so faszinierenden Lebensformen der Mönchsbewegung in Ägypten, Syrien oder Palästina, die ihnen durch heilige Patriarchen, durch literarische Beschreibungen und Viten nahegebracht wurde, aufnahmen und begannen, die radikal-anarchischen Ideale in ihre eigene Lebenspraxis zu integrieren und damit ihre eigenen Lebensformen, aber auch die asketischen Ideale zu verändern.»<sup>72</sup>

<sup>68</sup> Trout (1999) 59.

<sup>69</sup> «Deine Tanaquil soll nichts davon erfahren.» *Aus. Ep.* 22,31; vgl. *Liv.* 1,34,7, wo Tanaquil ihren Mann überredet, die Heimat zu verlassen und nach Rom zu ziehen. Nora K. Chadwick (1955) 76 sieht Ausonius' These dadurch bestätigt, dass Therasia gerade in Briefen an galische Kleriker als Mitabsenderin auftritt: «The association of Therasia with her husband in these letters to ecclesiastics strengthens our suspicion that the shrewd old Ausonius was right in his hint that Therasia was the influence that led Paulinus to renounce the world.»

<sup>70</sup> «To characterize the nature of womanly influence in a man's private life, and his response to it, was to admit or disallow him as a speaker in rational discourse. Merely by invoking either figure of the topos, the luminous wife acting on behalf of the common good or the lurid temptress bent on its betrayal, a speaker could disingenuously imply that it went without saying whether or not a man's conduct was reasonable, and indeed how reasonable men would define the common good in a given instance. At its mildest, this strategy would cast an interlocutor's position as symbolically comprised by unreason. To imply that a man had been led astray by a bad woman, or had refused to listen to a good one, served as authorization for dismissing out of hand the objections he might raise to one's own agenda.» Cooper (1992) 163.

<sup>71</sup> Cooper (1992) 151.

<sup>72</sup> Feichtinger (1997) 190f.

Während alle diese Thesen Spekulation bleiben müssen, benennt Paulinus im C. 10 an Ausonius das Motiv für seinen Entscheid zur Askese mit klaren Worten:

*hic metus est, labor iste, dies ne me ultimus atris / sopitum tenebris sterili deprendat in actu, / tempora sub vacuis ducentem perdita curis.*<sup>73</sup>

Das Hereinbrechen des Jüngsten Tages mit seinem irreversiblen Richtspruch hing wie ein Damoklesschwert über jeder und jedem Gläubigen. Auch Paulinus fürchtete, er könnte von ihm überrascht werden, solange er noch mit unnützen Dingen (*sterili in actu*) beschäftigt sei. Dafür musste Christi Wiederkunft nicht just in seine Lebenszeit fallen; es reichte, dass er starb, ehe er seine Schuld bei Gott gesühnt hatte. Dann nämlich sei es zu spät für Reue:

*at nisi dum tempus praesens datur anxia nobis / cura sit ad Domini praeceptum vivere Christi, / sera erit exutis homini querimonia membris / dum levia humanae metuit convicia linguae / non timuisse graves divini Iudicis iras.*<sup>74</sup>

Angesichts der drohenden schwerstwiegenden Verurteilung durch Gott (*graves irae*) wäre es lächerlich, sich um möglichen nebensächlichen Spott der Menschen (*levia convicia*) zu kümmern. Zwischen den Zeilen wirbt Paulinus hier um Ausonius' Verständnis, weshalb er nicht dessen Erwartungen, sondern den Forderungen Gottes gerecht werden will, und fährt fort, er sei davon überzeugt, dass am Ende aller Tage Christus über die Menschen zu Gericht sitzen werde:

*quem Patris aeterni solio dextraque sedentem, / omnibus impositum Regem et labentibus annis / venturum ut cunctas aequato examine gentes / iudicet et variis referat sua praemia gestis / credo equidem, et metuens studio properante laboro, / si qua datur, ne morte prius quam crimine solvar.*<sup>75</sup>

Es ist ein veritables Rennen, das Paulinus hier schildert: Wird er es schaffen, seine Schuld getilgt zu haben, ehe seine Lebenszeit abgelaufen ist? Der Ausgang dieses Unternehmens ist unklar, denn noch ist Paulinus nicht am Ziel:

<sup>73</sup> «Dies ist meine Angst, dies mein Bemühen: Dass der letzte Tag mich eingeschlafen über fruchtlosen Taten in schwarzer Dunkelheit überrascht, weil ich die dann verlorene Zeit mit sinnlosen Sorgen vertan habe.» Paul. Nol. C. 10,316–318.

<sup>74</sup> «Wenn wir uns aber nicht, solange noch Zeit ist, eifrig darum kümmern, nach den Vorgaben unseres Herrn Christus zu leben, wird – hat er erst seinen Körper abgestreift – die Klage für den Menschen zu spät kommen, er habe, weil er Angst vor dem leeren Gespött der Menschen hatte, nicht den schlimmen Zorn des göttlichen Richters gefürchtet.» Paul. Nol. C. 10,293–297.

<sup>75</sup> «Ich glaube, dass dieser auf dem Thron des ewigen Vaters zu dessen Rechten sitzend zum König über alle eingesetzt wurde und kommen wird, nachdem die Jahre zerronnen sind, um alle Völker mit gerechtem Urteil zu richten und seinen Lohn für die verschiedenen Leistungen auszuteilen. Weil ich mich davor fürchte, arbeite ich eilends und eifrig daraufhin, dass, wenn es irgendwie möglich ist, mich nicht eher der Tod ereilt, als ich mich von meiner Schuld befreit habe.» Paul. Nol. C. 10,298–303.



*huius in adventum trepidis mihi credula fibris / corda tremunt gestitque anima id, iam  
cauta futuri, / praemetuens ne, vincita aegris pro corpore curis / ponderibusque gravis  
rerum, si forte recluso / increpitet tuba vasta polo, non possit in auras / Regis ad occursum  
levibus se tollere pennis.*<sup>76</sup>

Mit ängstlicher Faszination schildert Paulinus das Programm der ersten Auferstehung, wenn die Märtyrerinnen und Märtyrer dem wiederkommenden Christus entgegenfliegen, um ihren Platz an seiner Seite einzunehmen und mit ihm tausend Jahre zu herrschen.<sup>77</sup> Dass diesen Platz nur einnehmen kann, wessen Seele leicht genug ist, um die Schwerkraft zu überwinden, ist ein eingängiges Bild: Besitz und Sorge um das Irdische beschweren die Seele (*ponderibus gravis rerum*) und fesseln sie an den Boden (*vincita aegris curis*), sodass sie Gefahr läuft, die Auferstehung zu verpassen. Die Metapher der beschwerten Seele werden wir im Kapitel 4.1.4 erneut antreffen. Paulinus malt eine bildgewaltige Vision der Parusie Christi und fragt sich, ob er vor diesem Anblick bestehen könnte:

*nam quid agam, lentis si dum coniveo votis, / Christus ab aethera mihi proditus arce  
coruscet, / et, subitis Domini caelo venientis aperto / praestricus radiis, obscurae tristitia  
noctis / suffugia illato confusus lumine quaeram?*<sup>78</sup>

Verschiebe er die konsequente Nachfolge Christi weiterhin, ist Paulinus überzeugt, so werde er sich einst vor dem gleissenden Licht Christi in die Dunkelheit flüchten müssen. Deshalb Sorge, wer klug sei, vor und entledige sich beizeiten aller Hin-

<sup>76</sup> «Mein gläubiges Herz erwartet ängstlich mit gespannten Fasern Christi Ankunft und meine Seele sehnt sich bereits scheu nach dem, was geschehen wird, und gleichzeitig ist ihr bange, sie werde dann, wenn sich der Himmel öffnet und die laute Tuba ertönt, gefesselt von Sorgen um den schwächlichen Körper und schwer vom Gewicht des Besitzes sich nicht mit flinken Flügeln in die Luft schwingen können, um dem König zu begegnen und zum Himmel zu fliegen.» Paul. Nol. C. 10,304–309. Vgl. 1. Thess. 4,16f.: *quoniam ipse Dominus in iussu et in voce archangeli et in tuba Dei descendet de caelo et mortui qui in Christo sunt resurgent primi, deinde nos qui vivimus qui relinquimur simul rapiemur cum illis in nubibus obviam Domino in aera et sic semper cum Domino erimus.* – «Denn der Herr selbst wird, wenn der Befehl ertönt, wenn die Stimme des Erzengels und die Posaune Gottes erschallen, herabkommen vom Himmel, und zuerst werden die Toten, die in Christus gestorben sind, auferstehen. Danach werden wir, die wir leben und übrigbleiben, zugleich mit ihnen entrückt werden auf den Wolken in die Luft, dem Herrn entgegen; und so werden wir für immer beim Herrn sein.»

<sup>77</sup> Vgl. Apc. 20,4–6. Nora K. Chadwick (1955) 67 erkennt in Paulinus' Beschreibung den *Adventus* eines Imperators: «The spirits of the saints should gather in the ethereal regions and form themselves into ranks like a Roman army before the divine emperor.»

<sup>78</sup> «Denn was soll ich tun, wenn, während ich noch nachlässig meinen Entschluss hinauszögere, Christus sich im Himmelsgewölbe zeigt und über mir aufflammt und ich, wenn der Himmel sich öffnet, geblendet von den Strahlen des nahenden Herrn und verstört von dem hereinbrechenden Licht einen trostlosen Schlupfwinkel in dunkler Nacht suche?» Paul. Nol. C. 10,319–323.

dernisse.<sup>79</sup> Mit seiner Angst vor dem Jüngsten Gericht war Paulinus nicht alleine. In der Ep. 2 aus dem Jahr 393/4 schrieb Sulpicius Severus an den Diakon Aurelius:

*posteaquam a me mane digressus es, eram residens solus in cellula, subieratque me illa quae saepius occupat cogitatio, spes futurorum praesentiumque fastidium, iudicii metus, formido poenarum, et, quod consequens erat adque unde cogitatio tota descenderat, peccatorum meorum recordatio tristem me confectumque reddiderat.*<sup>80</sup>

Vier Überlegungen wirken zusammen und lassen Severus über seinen Sünden verzweifeln: die Hoffnung auf zukünftiges Heil im Jenseits (*spes futurorum*), ein Überdruß an der Welt (*fastidium praesentium*), die Angst vor dem Gericht (*metus iudicii*) und die Schwere der erwarteten Strafe im Falle einer Verurteilung (*formido poenarum*). Die *praesentia*, die gegenwärtigen Dinge, spielen dabei die entscheidende Rolle: Vermögen, Ehrgeiz und ein hoher Lebensstandard waren es, die das zukünftige Heil gefährdeten. Ebendiese *praesentia* hatte auch Felix überwunden und so seinen Status als Asket und Heiliger erworben.<sup>81</sup> Es galt demnach, sich der *praesentia* so weit wie möglich, so bald wie möglich zu entledigen, denn gerade das Herausögern der Entscheidung war ein weiterer Stolperstein auf dem schmalen Weg zum ewigen Heil:

*non apud mysticae studio, non formicae sollertis exemplo ad providentiam vitae et utilitatis operam suscitamur; sed modicum dormimus, modicum vero dormitamus, modicum autem manibus complectimur pectus.*<sup>82</sup>

So schalt sich Paulinus in einem Brief, den er noch vor seiner Priesterweihe aus Spanien an Amandus, einen Priester aus Bordeaux, schickte, und verlieh gleich-

<sup>79</sup> *quod mihi ne pareret vel diffidentia veri / vel praesentis amor vitae rerumque voluptas / curarumque labor, placuit praevertere casus / proposito et curas finire superstitie vita, / commissisque Deo ventura in saecula rebus / exspectare trucem securo pectore mortem.* – «Damit nicht mangelndes Vertrauen in die Wahrheit oder die Liebe zum gegenwärtigen Leben mit seiner Gier nach Besitz und den mühevollen Sorgen dazu führt, habe ich beschlossen, diesem Verhängnis mit meinem Entschluss zuzuvorkommen, für den noch verbleibenden Rest meines Lebens mit den Sorgen ein Ende zu machen, mein Vermögen für die kommende Zeit Gott zu überlassen und unbesorgt den bitteren Tod zu erwarten.» Paul. Nol. C. 10,324–329.

<sup>80</sup> «Nachdem du frühmorgens von mir weggegangen warst, sass ich alleine in meinem Zimmer. Ich geriet ins Grübeln, was mir öfters passiert, und dachte über die Hoffnung nach, die ich für das Jenseits hege, über den Ekel vor den gegenwärtigen Dingen, die Angst vor dem Gericht, den Schrecken der Strafen. Die Folge und auch der Ursprung dieser Grübeleien war, dass ich mich an meine Sünden erinnerte, was mich betrübte und auslaugte.» Sulp. Sev. Ep. 2,1.

<sup>81</sup> Vgl. Paul. Nol. C. 15,80–82 und Kapitel 3.1.2.

<sup>82</sup> «Ich bin nicht mit dem Eifer der mystischen Biene, nicht nach dem Beispiel der ruhelosen Ameise erwacht, um für mein Leben vorzusorgen und das Nützliche zu tun; lieber möchte ich noch ein wenig schlummern und schlafe tatsächlich ein wenig ein und falte die Hände ein wenig auf meiner Brust.» Paul. Nol. Ep. 9,2.

zeitig seiner Hoffnung Ausdruck, er werde mithilfe dieser Selbsterkenntnis endlich erwachen.<sup>83</sup> Und tatsächlich liess er seinen Worten Taten folgen: Nach seiner Priesterweihe an Weihnachten 395 zog er sogleich nach Nola und wickelte während der nächsten Jahre den Verkauf seiner Ländereien ab, mit dem um 400 auch sein Rückzug aus der Welt abgeschlossen war.<sup>84</sup> So konnte er aus der Position dessen, der es geschafft hatte, im Jahr 402 einen aufstrebenden jungen Mann namens Crispinianus, einen ehemaligen Waffenkameraden des Boten Victors, mahnen:

*istic ergo, dum in corpore commoramur, adesse debemus saluti nostrae et remedia nobis profutura inquirere et in quantum abundavimus ad exacerbandum dominum peccando, superabundemus satisfaciendo ei digne paenitendo. in inferno autem peccatoribus non iam paenitentiae sed tantum poenae locus est.*<sup>85</sup>

Es gebe Hoffnung, sagt Paulinus, doch die *remedia profutura* müssten zu Lebzeiten erworben werden. In der Hölle nämlich sei es zu spät für Reue. Und da niemand wisse, wann sein Leben zu Ende sei, warnt er Crispinianus davor, seine Entscheidung aufzuschieben:

*sed te forsitan aetatis fiducia et stipes dignitatum et divitiarum augmenta sollicitant, ut dicas: «adhuc iuvenis sum et in tempore, ut permilitem et uxorem ducam et filios habeam et postea deo serviam.» [...] ne tardaveris converti ad dominum nec differas de die in diem, ne subito veniat ira illius.*<sup>86</sup>

<sup>83</sup> *sed utinam vel dum haec loquimur, ipso conscientiae nostrae iudicio et proprii sermonis querimonia excitaremur, ut vel sero possimus dicere: «nunc coepimus, haec mutatio dexterae excelsi.»* – «Während ich das sage, wache ich hoffentlich durch die Erkenntnis meines Gewissens und durch die Klage meiner eigenen Rede auf, sodass ich, wenn auch spät, sagen kann: ‚Nun fange ich an; diese Wandlung hat die Rechte des Höchsten bewirkt.‘ Paul. Nol. Ep. 9,2. Paulinus’ Beschreibung seines Zögerns findet sich einige Jahre später wieder in Augustinus’ berühmter Darstellung seines eigenen Zauderns: *non erat omnino quid responderem veritate convictus, nisi tantum verba lenta et somnolenta: ‚modo‘, ‚ecce modo‘, ‚sine paululum‘.* – «Ich wusste nichts zu erwidern, da ich schon von der Wahrheit überführt worden war, als die trägen und schläfrigen Worte: ‚bald‘, ‚ja, gleich‘, ‚lass mich nur noch ein Weilchen.‘» Aug. Conf. 8,5 (12).

<sup>84</sup> Vgl. Mratschek (2002) 106f.

<sup>85</sup> «Wir müssen uns also um unsere Rettung kümmern, solange wir uns noch in unserem Körper befinden, und uns Heilmittel verschaffen, die uns auch zukünftig helfen. In dem Übermass, in dem wir den Herrn durch unser Sündigen aufgebracht haben, wollen wir ihm mehr als reichlich Genugtuung leisten, indem wir angemessen bereuen. In der Hölle aber gibt es für die Sünder keinen Ort mehr für Reue, sondern nur noch für Strafe.» Paul. Nol. Ep. 25\*,3.

<sup>86</sup> «Aber vielleicht lockt dich das Vertrauen auf deine Jugend, die Würde deiner Familie und die Vermehrung deines Vermögens, sodass du sagst: ‚Jetzt bin ich jung, jetzt ist die Zeit günstig, meinen Militärdienst zu vollenden, eine Frau zu heiraten und Söhne zu haben – danach werde ich Gott dienen.‘ [...] Verzögere deine Hinwendung zum Herrn nicht und verschiebe sie nicht Tag um Tag, damit nicht plötzlich sein Zorn über dich kommt.» Paul. Nol. Ep. 25,5. Um seiner Warnung Nachdruck zu verleihen, erinnert er Crispinianus an die Kürze seines Lebens: *dic enim, quaeso te, frater meus, quid expectas? in quam spem*

Augustinus' Schilderung seiner eigenen Prokrastination ist berühmt geworden (*da mihi castitatem et continentiam, sed noli modo*<sup>87</sup>), und ironischerweise hatte Paulinus alles, wovon er nun Crispinianus warnte, selbst bereits gelebt, ehe er sich der Askese zuwandte. Nun, dieser Umstand machte es nicht weniger wahr: Bei der Umsetzung dieses Entscheids ging es um nichts Geringeres als um ewiges Heil oder ewige Verdammung.

Dass Paulinus davon ausging, dass es nicht reiche, sich «Christ» zu nennen, ja, nicht einmal, getauft zu sein, um am Tag des Gerichts freigesprochen zu werden, sondern ein entsprechender Lebenswandel nötig war, wird auch aus zwei Briefen deutlich, in denen er erklärt, weshalb er sich Sorgen um das Seelenheil seines eben verstorbenen Bruders mache. Seinem Taufvater Delphinus, dem Bischof von Bordeaux, schrieb er:

*contristatos autem nos vehementer fatemur non tam de obitu corporali fratris nostri quam de negligentia eius spirituali, qua relinquendarum istic potius curarum quam providendorum illic remediorum memor posthabenda praeposuit et praeponenda posthabuit.*<sup>88</sup>

Nicht der Tod seines Bruders an sich betrübte ihn, sondern die Angst davor, was ihm, dem Namenschristen, der sich zu Lebzeiten nicht um geistliche Dinge gesichert habe, nun im Jenseits blühe:

*si ei [sc. deo] non pareamus, accusator noster erit et tradet nos iudici verbo [...], quia proximus infideli est qui mortuam sine operibus fidem vacuo «Christiani» nomine gerit. propterea hic sine fine lugendus est, quia in ignem damnandus aeternum sine fine morietur.*<sup>89</sup>

*melioem consilium tuum servas? in quos dies bonum tuum prorogas? quam longam tibi promittis aetatem? quodsi certus esses tantum te adhuc adesse victurum, quantum vixisti, attamen de velocitate temporis colligere deberes pari celeritate residuum aevi tui tempus esse lapsurum et post istius vitae brevissimum spatium et laboriosissimum cursum successura saecula, in quibus aut sine fine vivendum aut sine fine moriendum est.* – «Sag mir, ich bitte dich, mein Bruder: Worauf wartest du? Für welche bessere Hoffnung sparst du deine Entscheidung auf? Auf welchen Tag verschiebst du dein Glück? Wie lange, stellst du dir vor, wirst du leben? Auch wenn du sicher wärst, noch einmal so lang zu leben, wie du schon gelebt hast, müsstest du dennoch aus dem raschen Verfließen der Zeit darauf schliessen, dass der Rest deines Lebens mit gleicher Schnelligkeit ablaufen wird und auf die extrem kurze Dauer dieses Lebens und seinen mühseligen Verlauf die Ewigkeit folgt, in der wir entweder ohne Ende leben dürfen oder ohne Ende sterben müssen.» Paul. Nol. Ep. 25\*,2.

<sup>87</sup> «Gib mir Keuschheit und Selbstbeherrschung – aber noch nicht jetzt.» Aug. Conf. 8,7 (17).

<sup>88</sup> «Ich gebe zu, dass ich todtraurig bin – nicht so sehr über das blosse körperliche Hinscheiden meines Bruders, sondern darüber, dass er die geistlichen Dinge vernachlässigt hat: Er war mehr beschäftigt mit Sorgen, die er hätte aufgeben, als mit den Heilmitteln, die er sich hätte beschaffen sollen; er zog Hintanzusetzendes vor und setzte Vorzuziehendes hintan.» Paul. Nol. Ep. 35.

<sup>89</sup> «Denn sowohl der heilige Geist klagt die Welt an wegen ihrer Sünde als auch das Wort Gottes, wie der Herr im Evangelium bezeugt: Wenn wir ihm nicht gehorchen, wird er unser Ankläger sein und uns dem Richtspruch überantworten [...], weil ja dem Ungläubigen benachbart ist, wer einen toten Glauben ohne Werke lebt und den leeren Namen ‚Christ‘

Gegen diese düsteren Aussichten halfen nur zwei Dinge: Alles, was einen in der Welt hielt, abzustreifen und sich mit guten Werken zu wappnen. Paulinus zeichnet das Jüngste Gericht als Wintersturm (*hiberna tempestas*), in dessen Kälte einen nur zuvor geleistete gute Taten als *tegumenta salutaria* warmhalten.<sup>90</sup>

Es ist das Bewusstsein seiner eigenen Sündhaftigkeit und das Wissen um deren ewige Konsequenzen, die Paulinus zu seiner Neuorientierung veranlasste. Gerade weil er nicht wissen konnte, wann Christus wiederkam oder er selbst sterben würde, durfte er nicht zu lange zögern, den erforderlichen Schritt aus der Welt zu tun und sich von den Fesseln zu lösen, die ihn dort hielten. Mit dieser Argumentation warb Paulinus einerseits um Verständnis bei seinem Patronus Ausonius; andererseits ermutigte er potentielle Gesinnungsgenossen wie Crispinianus, es ihm gleichzutun und die schon länger erwogene Entscheidung endlich zu fällen.<sup>91</sup> Worin bei Paulinus die Umsetzung seines Entscheids konkret bestand, wie er sie darstellte und legitimierte, ist Gegenstand der nächsten beiden Kapitel.

#### 4.1.3 *haec bona libertas Christo servire* – Karriereverzicht

Eine der tückischsten Fallen der *praesentia* war der Ehrgeiz (*ambitio*), der mittels einer erfolgreichen Karriere im Staatsdienst befriedigt werden wollte. Doch was war denn so schädlich daran, dem *cursus honorum* zu folgen, wie es gewöhnlich

trägt. Deshalb muss dieser ohne Ende betrauert werden, weil er zum ewigen Feuer verdammt ohne Ende sterben wird.» Paul. Nol. *Ep.* 36,3.

<sup>90</sup>  *nec hiberna tempestas fugam nostram opprimet et quasi frigore pigros pedes ab evadendi libertate retinebit, si spe gaudentes et spiritu ferventes non contractis avaritiae gelu manibus sed apertis refrigerio misericordiae furtivus ille nos horae novissimae superventus inveniat oportos atque vestitos salutaribus operum fidelium tegumentis, ut possimus substistere ante faciem frigoris eius, qui nos ideo nunc in timore praecepti sui vult effici praeeparatos, ut in die irae inveniat absolvendos.* – «Kein Wintersturm wird unsere Flucht hemmen und unsere von der Kälte schwerfälligen Füße von der Freiheit zu entfliehen, abhalten, wenn jener Dieb, der uns in der letzten Stunde überraschen wird, uns voller Freude über unsere Hoffnung und im Geist brennend findet, unsere Hände nicht von Gier vereist, sondern geöffnet für den Trost des Mitgefühls. Dann werden wir bedeckt und gekleidet sein in die heilbringenden Decken dauerhafter Werke, sodass wir bestehen können angesichts der Kälte dessen, der weil, dass wir uns jetzt in Furcht vor seinem Gesetz vorbereiten, damit er uns am Tag des Zorns eines Freispruchs würdig findet.» Paul. Nol. *Ep.* 9,3.

<sup>91</sup> Dieselbe eschatologische Argumentation findet sich auch bei Palladius in Melanias Rechtfertigung gegenüber ihrer Verwandtschaft: Παιδία, γέγραπται πρὸ τετρακοσίων ἐτῶν ὅτι Ἐσχάτη ὥρα ἐστὶ. Τί ἐμφιλοχωρεῖτε τῇ ματαιότητι τοῦ βίου, μήποτε φθάσωσιν αἱ ἡμέραι τοῦ ἀντιχρίστου, καὶ μὴ ἀπολαύσητε ὑμῶν τοῦ πλοῦτου καὶ τῶν προγονικῶν πραγμάτων. – «Kinder, vor vierhundert Jahren wurde geschrieben: ‚Die letzte Stunde ist da.‘ Warum richtet ihr euch in der Vergänglichkeit des Lebens ein? Freut euch nicht an eurem Reichtum und dem Erbe eurer Vorfahren, damit euch die Tage des Antichrists nicht überraschen.» Pall. *Hist. Laus.* 54,5.

schon Vater und Grossvater getan hatten?<sup>92</sup> So fragte Paulinus in einem Brief an Sulpicius Severus und beantwortete die Frage gleich im nächsten Satz:

*sed non frustra est, quod, se ipsa quae in multis saepe divinitatis insignibus manifestavit veritas, non nisi vacatione procurata perspici posse testatur. deum enim tantum in promptu est videre, quod deus est. hoc, ut dixi, omnis anima videt, ad hoc mens nulla caligat, hoc etiam infidelium fides recipit; sed deum in Christo vel Christum in deo esse non videt occupatus et curarum terrestrium nube circumdatus.*<sup>93</sup>

Den Schöpfergott, der sich nur schon in der Natur zeigt, verleugnet niemand; nicht einmal die Altgläubigen kämen auf diese Idee. Doch die Erkenntnis, dass Christus Gott ist, erfordert das Freisein, die *vacatio*, von allen weltlichen Verpflichtungen. Und mit *vacatio* ist nicht blosses Nichtstun gemeint, wie Paulinus im selben Brief erläutert:

*non enim otium nobis suadet hoc verbo qui instanter orare et vigilare nos monet, ne intremus in temptationem, sed vacare a saeculo, ut occupemur sibi, vacare ab his negotiis, quibus implicati otiamur deo.*<sup>94</sup>

Es geht also eigentlich um Prioritäten: Wer sich in weltlichen Pflichten verheddert, findet keine oder zu wenig Zeit, sich mit Gott zu beschäftigen und dadurch die Wahrheit zu erkennen. Paulinus plädiert deshalb für einen fundamentalen Umbau des eigenen Lebens:

*itaque [...] oportet novis ut vetera mutemus et occupationis pariter ac vacationis genere converso implicemur quibus vacavimus, ut vicissim vacemus quibus fuimus implicati, moriamur quibus viximus et vivamus vicissim his operibus ac studiis, quibus mortui fuimus, cum vivorum essemus mortui et mortificantia gerentes in mortuis viveremus.*<sup>95</sup>

<sup>92</sup> *quid obest et alia curare, cum et occupatis hominibus in promptu sit conspicuam dei veritatem cernere et manifestum summae providentiae lumen videre?* – «Was spricht denn dagegen, sich auch um anderes zu kümmern, wenn es ja auch beschäftigten Menschen möglich ist, die offensichtliche Wahrheit Gottes zu erkennen und das unverkennbare Licht der höchsten Vorsehung zu sehen?» Paul. Nol. *Ep.* 24,18.

<sup>93</sup> «Doch nicht umsonst bezeugt die Wahrheit selbst, die sich oft in zahlreichen göttlichen Zeichen zeigt, dass sie nur in einem Zustand des vollständigen Freiseins erkannt werden kann. Es ist einfach, Gott alleine zu sehen, weil er ja Gott ist. Das, wie ich gesagt habe, sieht jede Seele, das erkennt kein Verstand, das begreift sogar der Glaube der Ungläubigen. Dass jedoch Gott in Christus und Christus in Gott ist, sieht nicht, wer beschäftigt und in eine Wolke von weltlichen Sorgen gehüllt ist.» Paul. Nol. *Ep.* 24,19.

<sup>94</sup> «Mit diesem Wort rät Christus uns nicht zur Musse, da er uns ja dringend mahnt, zu beten und wachsam zu sein, damit wir nicht in Versuchung geraten, sondern er meint damit, dass wir uns von der Welt befreien sollen, damit wir uns um ihn kümmern können, und freisein sollen von ihren Pflichten, weil wir in sie verwickelt Gott vernachlässigen.» Paul. Nol. *Ep.* 24,11.

<sup>95</sup> «Daher [...] müssen wir unsere alten Beschäftigungen mit neuen tauschen und uns auf eine veränderte Art von Freisein einlassen, für die wir uns Zeit nehmen, damit wir wechselseitig frei werden von dem, worin wir verwickelt waren, für das sterben, wofür wir gelebt ha-

Was vernachlässigt wurde (*quibus vacavimus*), rückt ins Zentrum, und an Bedeutung verliert, was zuvor so wichtig schien, jedoch todbringend (*mortificantia*) war.<sup>96</sup> Deshalb drängt Paulinus Romanianus' Sohn Licentius<sup>97</sup> dazu, die Freiheit, die er als junger und unverheirateter Mann habe, zu nutzen und sich aus dem Staatsdienst zurückzuziehen:

*nunc potes hoc, dum liber agis, dum nulla retentant / vincula, nulla tori cura nec altus honor. / haec bona libertas Christo servire et in ipso / omnibus esse supra. non dominis hominum, / non vitiis servit, non regibus ille superbis / tantum qui Christo se dederit domino. / nec tibi nobilitas videatur libera, quam nunc / sublimem attonita conspicias urbe vehi, / quam cernis tanta sibi libertate videri, / ut dedignetur flectere colla deo. / multis ille miser mortalibus et quoque servis / servit et ancillas, ut dominantur, emit. / norunt eunuchos et magna palatia passi / et quisquis Romam sponte miser patitur, / quanto sudoris pretio damnoque decoris / constet ibi chlamydis, hic honor officii. / nec tamen ipse potens, qui celsior omnibus esse / emerit, ut nulli serviat, adsequitur. / cum bene se tota dominum iactaverit urbe, / servit daemioniis, si simulacra colit.*<sup>98</sup>

ben, und für die Werke und Interessen leben, für die wir tot waren, weil wir damals als Tote für Lebende gehalten wurden und Tödliches tuend unter Toten gelebt haben.» Paul. Nol. *Ep.* 24,12.  
<sup>96</sup> Ganz ähnlich klingt das beim frühen Augustinus, wenn er Romanianus erklärt, weshalb das *otium* in Cassiciacum so wichtig für seine Entwicklung sei: *ipsa* [sc. *philosophia*] *me nunc in otio, quod vehementer optavimus, nutrit ac fovet [...]. ipsa enim docet et vere docet nihil omnino colendum esse totumque contemni oportere, quidquid mortalibus oculis cernitur, quidquid ullus sensus attingit. ipsa verissimum et secretissimum deum perspicue se demonstraturam promittit et iam iamque quasi per lucidas nubes ostentare dignatur.* – «Die Philosophie selbst nährt und bringt mich weiter im *otium*, das ich mir sehnlichst gewünscht habe. Sie selbst lehrt mich eindringlich, dass wir nichts verehren und alles verachten müssen, was wir mit unseren körperlichen Augen sehen oder mit irgendeinem Sinn berühren. Sie selbst gewährt uns, den wahren und gut verborgenen Gott deutlich zu erkennen; sie geruht, ihn uns allmählich wie durch lichte Wolken hindurch zu zeigen.» Aug. C. *Acad.* 1,1,3. In der Verachtung der Materie und dem Streben nach der transzendenten, intelligiblen himmlischen Welt sind die (neu-)platonischen Anklänge nicht zu überhören.  
<sup>97</sup> Zu einer früheren Erwähnung des Licentius vgl. Kapitel 4.1.1.

<sup>98</sup> «Jetzt kannst du das noch umsetzen, jetzt, wo du frei bist, wo keine Fesseln dich zurückhalten, weder die Sorge, die die Ehe mit sich bringt, noch ein hohes Amt. Dies ist die gute Freiheit: Christus zu dienen und in ihm über allem zu stehen. Der dient keinen Lastern, keinen überheblichen Königen, wer sich nur dem Herrn Christus hingibt. Die Hautevolée soll dir nicht frei scheinen, die du jetzt siehst, wie sie sich in Rom hochmütig durch die beeindruckte Menge tragen lässt und sich selbst so frei vorkommt, dass sie sich zu schade ist, vor Gott das Haupt zu neigen. Jener Bemitleidenswerte dient vielen Menschen, sogar seinen eigenen Dienern; er kauft Sklavinnen, nur damit sie dann über ihn herrschen. Wer die Eunuchen und die grossen Paläste über sich hat ergehen lassen und jeder Unglückliche, der sich Rom freiwillig angetan hat, weiss, wie viel Schweiß und Verlust an Selbstachtung hier ein militärischer Rang (metonymisch [*honor*] *chlamydis*), dort ein Amt (*honor officii*) kosten. Und dennoch gelingt es nicht einmal dem Mächtigen selbst, der sich erkauft hat, über allen zu stehen, niemandem zu dienen. Während er sich nämlich in der ganzen Stadt ausgiebig gerühmt hat, Herr zu sein, dient er doch Dämonen, wenn er Götterstatuen verehrt.» Paul. Nol. *Ep.* 8, protr. 31–50.

Diese Invektive gegen den Staatsdienst, sei es in der Administration oder in der Armee, erinnert an Juvenals zehnte Satire, wo der Dichter davor warnt, sich in den Schlingen des öffentlichen Dienstes zu verfangen, die einen schliesslich ins Verderben stürzten, und dabei ebenfalls die Dichotomie zwischen administrativem (*toga – honor officii*) und militärischem Amt (*militia – chlamydis*) verwendet.<sup>99</sup> Paulinus betont dabei weniger möglichen Schaden, den ein Karrierist davontragen mag, als die zermürbende Maschinerie der Administration; zwischen den Zeilen meint man auch eine Klage über Korruption zu lesen (*damnum decoris*).

Dabei liegt der eigentliche Fokus der Warnung auf dem Verlust der Freiheit: Wer die Karriereleiter hochstrebt, zahlt dafür mit seiner Freiheit; selbst auf der obersten Sprosse angekommen, ist er nicht frei, da von ihm verlangt wird, *simulacra* zu verehren. Dieser Nachsatz lässt einen stutzen: Meint Paulinus das ernst? Der zitierte Brief stammt aus dem Jahr 396; damals war Theodosius' Verbot der altgläubigen Kulte bereits seit fünfzehn Jahren in Kraft.<sup>100</sup> Handelt es sich dabei um eine anachronistische Reminiszenz an den Streit um den Victoriaaltar? Wir wissen mit Sicherheit, dass Gratian den Victoriaaltar um das Jahr 383 entfernen liess. Die Bestrebungen konservativer Senatoren, diesen Entscheid rückgängig zu machen, scheiterten; berühmt geworden sind die antagonistischen Positionen des Symmachus und des Ambrosius. Diese Ereignisse fielen just in die Zeit, die Paulinus als Gouverneur in Kampanien und wohl auch in Rom zubrachte. Dann würde Paulinus Licentius hier vor einer Praxis warnen, die rund ein Jahrzehnt in der Vergangenheit lag. Oder ist dieser Satz ein Hinweis darauf, dass die alten Kulte während der kurzen Regierungszeit des Eugenios (392–394) tatsächlich ein Revival erlebten? Diese Hypothese wird heute angezweifelt, da konkrete Belege für Eugenios' Sympathien für den alten Glauben fehlen.<sup>101</sup> Wahrscheinlicher ist, dass Paulinus nicht auf eine reale Praxis anspielt, sondern es sich um einen Topos handelt, dem wir auch in der Ep. 16 begegnen.

<sup>99</sup> *nocitura toga, nocitura petuntur / militia; torrens dicendi copia multis / et sua mortifera est facundia; viribus ille / confisus periit admirandisque lacertis.* – «Um das, was Schaden bringen wird, bemüht man sich in der Toga, um das, was Schaden bringen wird, bemüht man sich im Militärdienst. Überströmende Wortfülle und ihre eigene Beredsamkeit sind für viele tödlich. Einer kam im Vertrauen auf seine Kräfte und auf seine bewundernswerten Arme um.» Iuv. 10,8–11; Übersetzung: Lorenz (2017) 287.

<sup>100</sup> Die ersten expliziten Verbote heidnischer Opferpraktiken im CTh 16,10,7–12 lassen «auf ein bereits bestehendes allgemeines Opferverbot schliessen.» Tekülve (2010) 473. Sanzi (2008) 557 verweist auf Gesetze gegen Götzendienst, die noch im 5. Jh. erlassen wurden: «Infatti, anche una rapida lettura della sezione *De paganis, sacrificiis et templis* del XVI libro del *codex Theodosianus* dimostra quanto la *superstitio* e l'*insania sacrificiorum* fossero ancora radicate nel mondo imperiale romano-cristiano se ancora nel 435 ci si pronuncia apertamente contro ,i pagani dediti ad immolazioni di vittime sacre, ed alla frequentazione dei templi'.» Dabei kann es sich jedoch unmöglich um Praktiken des offiziellen Rom gehandelt haben, sondern um Traditionen, die in ländlichen Gebieten weiterhin gepflegt worden waren.

<sup>101</sup> Vgl. Cameron (2011) 74–89.



nen, wo er gegen die Vorstellung eines allesbestimmenden *fatum* argumentiert und in diesem Zusammenhang sagt, Spes, Nemesis, Amor und sogar Furor würden als Statuen verehrt.<sup>102</sup> Dabei geht es Paulinus jedoch nicht um tatsächlich existierende Götterkulte, sondern um die Weigerung des Briefadressaten Jovius, im glücklichen Ausgang eines Schiffbruchs Gottes Wirken zu sehen. Die Verehrung der genannten Gottheiten steht so für eine dem vorchristlichen philosophischen Denken verpflichtete Weltsicht.<sup>103</sup> In der Ep. 8 geht es Paulinus um Ähnliches. Licentius soll sich nicht um die Gunst von Beamten und Politikern bemühen, die schliesslich nichts Anderes als Reichtum im Kopf hätten:

*pro dolor! hos propter remoraris in urbe, Licenti, / et regnum Christi spernis, ut his placeas? /  
hos vocitas dominos, curva et cervice salutas, / quos ligni servos conspicias et lapidis? / nomine  
divino argentum venerantur et aurum, / religio est quod amat morbus avaritiae.*<sup>104</sup>

Dass diese weltlichen Herren Sklaven von Holz und Stein seien (*servi ligni et lapidis*), scheint auf tatsächliche Götterstatuen zu verweisen, doch der nachfolgende Satz entlarvt sie nicht als Götzendiener im eigentlichen Sinne, sondern als Materialisten, gefangen in ihrer Gier nach Geld. Paulinus war sich bewusst, dass Rom mit seiner Macht und seinem Reichtum eine grosse Anziehungskraft auf Licentius ausüben musste.<sup>105</sup> Trotzdem versuchte er, ihm statt des klassischen *cursus honorum* ein Leben im Dienst Christi schmackhaft zu machen, und stellte ihm eine andere Karriere in Aussicht:

*vere enim pontifex et vere consul Licentius erit, si Augustini vestigiis, prophetis et apostolicis  
disciplinis [...] adhaereas indivulso per itinera divina comitatu. ut et sacerdotium corde  
perfecto discas mereri et populis ad salutem magistro ore consulere.*<sup>106</sup>

<sup>102</sup> *unde et Spes et Nemesis et Amor atque etiam Furor in simulacris coluntur.* – «Daher werden die Spes (Hoffnung), die Nemesis (Vergeltung), der Amor (Liebe) und sogar der Furor (Wut) als Statuen verehrt.» Paul. Nol. Ep. 16,4 (Dolveck). Vgl. id. Ep. 1,9.

<sup>103</sup> Ähnlich anachronistisch ist die implizite Unterstellung, Jovius sei ein Anhänger der epikureischen Physik (Paul. Nol. C. 22,35–38), da um 400 keine solche philosophische Schule existierte; vgl. Seng (2008) 575.

<sup>104</sup> «Das tut mir weh, Licentius! Wegen diesen bleibst du in Rom und verachtest Christi Herrschaft, nur um diesen zu gefallen? Die nennst du Herren und grüsst sie mit geneigtem Haupt, obwohl du siehst, dass sie Sklaven von Holz und Stein sind? Mit göttlichem Namen verehren sie Silber und Gold; Ehrfurcht haben sie vor dem, was die krankhafte Gier liebt.» Paul. Nol. Ep. 8, protr. 51–56.

<sup>105</sup> *nunc te sollicitat variis malesuada figuris / heu! validos etiam vertere Roma potens.* – «Nun lockt sie dich mit verschiedenen Bildern, die schlechte Beraterin, ach! Rom vermag sogar die Starken herumzukriegen.» Paul. Nol. Ep. 8, protr. 5f.

<sup>106</sup> «Licentius wird nämlich wahrhaft Pontifex und Konsul sein, wenn du dich an Augustinus' Spuren und an die Vorschriften der Propheten und Apostel hältst [...] und sie dich unablässig auf deinem göttlichen Weg begleiten. So lernst du, mit vollkommenem Herzen das Priesteramt zu verdienen und den Menschen mit der Rede eines Lehrers den Weg zum Heil zu weisen.» Paul. Nol. Ep. 8,1.

Paulinus wollte Licentius nicht grundsätzlich davon abbringen, nach mehr Verantwortung zu streben: Auch im asketischen System konnte Licentius eine Art Konsul oder Pontifex werden, indem er eine klerikale Karriere einschlug und sich das Priesteramt erarbeitete. Für einmal drohte Paulinus nicht mit dem Jüngsten Gericht, sondern argumentierte mit den Vorteilen, die ein Leben fern des Forums hatte: Jeder, der einen hohen Posten in der Administration oder in der Armee anstrebte, verstrickte sich in Abhängigkeitsverhältnissen und Intrigen; und das alles für Ämter, die man nur kurze Zeit innehatte und nach denen das Weiterkommen jedesmal erneut unsicher war. Von der ernüchternden Realität im Politbetrieb Roms<sup>107</sup> und auch von der Kurzlebigkeit persönlichen Erfolgs konnte Paulinus ein Lied singen: Durch politische Umwälzungen hatte seine eigene Karriere mit dem vielversprechenden Amt des Gouverneurs von Kampanien ein unerwartetes Ende gefunden.<sup>108</sup> Wer dagegen sein Leben Christus widmete, entzog sich diesen Unsicherheiten und erlangte echte Freiheit. Und für einen begabten jungen Mann wie Licentius warteten im Dienst Christi ehrenvolle Aufgaben: Auch die Kirche hatte eine attraktive Karriere zu bieten, in der Paulinus – wenn auch sprunghaft – bereits eine mittlere Höhe erreicht hatte.

Laut seinem eigenen Bericht war er im Jahr 394 gegen seinen Willen von der Barceloner Gemeinde im Rahmen einer stürmischen Weihnachtsfeier zum Presbyter ordiniert worden.<sup>109</sup> Trout kombiniert klug, dass diesem Wunsch der Gemeinde die Verlautung von Paulinus' Vermögensverzicht vorangegangen sein könnte: Mit der Ordination versuchte die Gemeinde wahrscheinlich, das Vermögen des frischgebackenen Asketen an Barcelona zu binden, was ihr aber nicht gelang.<sup>110</sup> Zuvor hatte sich Paulinus in Bordeaux von Bischof Delphinus taufen lassen; die Taufe wird ge-

<sup>107</sup> «As *suffect consul and provincial governor Paulinus had surely experienced the sharp anxieties as well as the exhilarating sense of power that came with high office at the ancient capital of the empire. Equally he must have known both the dangers and the rewards of circulation within the social networks of the city's leading pagan and Christian families.*» Trout (1999) 51.

<sup>108</sup> Auch Ausonius' Karriere kam um diese Zeit an ihr Ende, und Nils Rucker (2012) 18f. vermutet einen kausalen Zusammenhang: «Die politische Karriere des Paulinus ging zeitlich also mit der seines wesentlich älteren Mentors einher, und es liegt – angesichts des für seinen Nepotismus bekannten Ausonius – nahe, hier einen Zusammenhang zu sehen.» Paul. Nol. *Ep.* 1,10.

<sup>110</sup> Trout (1999) 94; vgl. auch Mratschek (2002) 91f. Wohl auf Siricius und nicht auf Paulinus gemünzt, trifft Hieronymus' beissende Kritik von zweifelhaften Ordinationen dennoch den Nagel auf den Kopf: *interdum hoc et pontificum vitio accidit, qui non meliores, sed argutiores in clerum allegunt, et simpliciores quosque atque innocentes inhabiles putant, vel affinibus et cognatis quasi terrenae militiae officia largiuntur, sive divitum obediunt jussioni.* – «Mitunter trifft dieser Makel auch die Päpste, dass sie nicht die Besseren, sondern die Durchtriebeneren in den Klerus aufnehmen und die einfacher Gestrickten und Harmlosen für Ämter an Vettern und Verwandte halten. Sie vergeben Ämter an Vettern und Verwandte, als ob es weltliche Posten wären, oder gehorchen dem Befehl der Reichen.» Hier. *Adv. Iovin.* 1,34 = PL 23,269D–2170A.

wöhnlich zwischen seiner Eheschliessung mit Therasia und dem Umzug des Paares nach Spanien, also in die Jahre 383–389 datiert.

Seinem ehemaligen Lehrer der Katechese, Amandus, schildert Paulinus die Weihe mit folgenden Worten:

*ego vermis et non homo vi subita invitus, quod fateor, adstrictus et multitudine strangulante compulsus, quamvis cuperem calicem ipsum a me transire, tamen necesse habui dicere domino: verum non mea voluntas sed tua fiat.*<sup>111</sup>

In der Darstellung häufen sich Worte, die Zwang und Unfreiwilligkeit der Ordination unterstreichen; die Klimax bildet der Rückgriff auf das Gebet im Garten Getsemani, wo sich Christus mit dem Kreuzestod einverstanden erklärt.<sup>112</sup> Die Unfreiwilligkeit ist ein wichtiger Aspekt in Paulinus' Darstellung: «En se faisant contraindre par d'autres, on s'assurait que la promotion ne venait pas d'une ambition personnelle, mais de Dieu, surtout quand l'unanimité populaire, inattendue et inexplicable, avait déterminé le choix.»<sup>113</sup>

Paulinus unterrichtete neben Amandus und Sulpicius Severus (Ep. 1) auch Hieronymus, mit dem er seit Kurzem in Briefkontakt stand, von seiner Weihe. Der Brief ist verloren, doch wir können davon ausgehen, dass er auch gegenüber ihm die Unfreiwilligkeit seiner Ordination betonte, die, obwohl bereits ein Topos,<sup>114</sup> durchaus der Wahrheit nahekommen mochte. Doch statt ihm zu gratulieren, erinnerte dieser ihn daran, dass er sich doch ursprünglich für ein asketisches Leben (*propositum monachi*), nicht für eine kirchliche Karriere entschieden hatte.<sup>115</sup> Das machte näm-

<sup>111</sup> «Ich, ein Wurm und kein Mensch, durch plötzliche Gewalt und gegen meinen Willen, wie ich zugeben muss, gepackt und von einer erdrückenden Menge dazu gezwungen, obwohl ich wünschte, dieser Kelch möge an mir vorbeigehen, hielt es dennoch für nötig, dem Herrn zu sagen: Nicht mein Wille, sondern deiner geschehe.» Paul. Nol. Ep. 2,2; vgl. Ps. 22,7.

<sup>112</sup> Mt. 26,39; Mk. 14,36; Lk. 22,42.

<sup>113</sup> Congar (1966) 187.

<sup>114</sup> Schon Ambrosius soll sich nicht um das Bischofsamt beworben haben, sondern durch Aklamation der Mailänder Gemeinde gewählt worden sein: *ibique cum alloqueretur plebem, subito vox fertur infantis in populo sonuisse Ambrosium episcopum. Ad cuius vocis sonum totius populi ora conversa sunt acclamantis Ambrosium episcopum.* – «Als er dort zum Volk sprach, habe man plötzlich die Stimme eines Kindes in der Menge gehört: ‚Bischof Ambrosius!‘ Auf diesen Ruf hin habe sich das ganze Volk umgedreht und gerufen: ‚Bischof Ambrosius!‘» Paulin. Med. Vit. Ambr. 6 = PL 14,29A. Auch Ambrosius selbst inszenierte in seinen Schriften diese Wahl wider Willen: *quam resistebam ne ordinarer!* – «Wie habe ich mich gewehrt gegen meine Ordination!» Ambr. Ep. extra coll. 14,65. Congar (1966) 171 spricht von der erzwungenen Ordination als einer «valeur autobiographique». Auch für Augustinus (*apprehensus, presbyter factus sum* – «Man bemächtigte sich meiner und machte mich zum Priester.» Aug. S. 355,1,2 = PL 39,1569) und Martin von Tours (Sulp. Sev. Martin. 9) sind erzwungene Ordinationen überliefert; für weitere Beispiele s. Congar (1966) passim.

<sup>115</sup> *revera, ut simpliciter motum mentis meae fatear, considerans et propositum tuum et ardorem, quo saeculo renuntiasti, differentias in locis arbitror, si urbibus et frequentia urbium derelicta in agello habites et Christum quaeras in solitudine et ores solus in monte*

lich einen grossen Unterschied: Während ein Asket die Einsamkeit suchte, musste ein Kleriker für seine Gemeinde da sein. Für Hieronymus konnte ein Christ nicht gleichzeitig Kleriker und Asket sein. Wer der Welt entsagte, der lebte zurückgezogen und konnte unmöglich ein kirchliches Amt innehaben, das ihn ja dazu verpflichtete, in einer Stadt zu leben und mit vielen verschiedenen Menschen Umgang zu haben. Hieronymus fuhr fort:

*si officium vis exercere presbyteri, si episcopatus te vel opus vel honos forte delectat, vive in urbibus et castellis et aliorum salutem fac lucrum animae tuae. **sin autem cupis esse, quod diceris, monachus, id est solus, quid facis in urbibus, quae utique non sunt solorum habitacula, sed multorum?***<sup>116</sup>

Hieronymus Meinung liesse sich noch pointierter ausdrücken: Entweder gibst du das Priesteramt wieder auf und lebst abseits der Zivilisation als Asket oder du bleibst Priester – dann musst du jedoch auf den Asketentitel verzichten. Es versteht sich von selbst, dass für Hieronymus nur der erste Weg in Frage kam.

Mit dieser Problematik kämpfte auch Sulpicius Severus, der Martin nicht nur als erfolgreichen Bischof, sondern auch als vollendeten Asketen darstellen wollte. Den Leserinnen und Lesern der *Vita Martini* versicherte er deshalb, dass Martin, nachdem er zum Bischof geweiht worden war, sich kein bisschen verändert habe:

*cum Iesu sanctorumque tantum locorum vicinitatibus perfruaris, id est, ut et urbe careas et propositum monachi non amittas. quod loquor, non de episcopis, non de presbyteris, non de clericis loquor, quorum aliud officium est, sed de monacho et monacho quondam apud saeculum nobili, qui idcirco pretium possessionum suarum ad pedes apostolorum posuit docens pecuniam esse calcandam, ut humiliter et secreto vicitans semper contemnat, quod semel contempserat. – «Ich will dir geradeheraus sagen, was ich wirklich denke. Während ich mir deinen Entschluss (*propositum tuum*) vor Augen halte und den glühenden Eifer, mit dem du der Welt abgeschworen hast, mache ich mir Gedanken darüber, was dein Wohnort für einen Unterschied machen wird, wenn du erst einmal die Städte und ihren Trubel hinter dir gelassen hast und bescheiden auf dem Land lebst, Christus in der Einsamkeit suchst, allein auf dem Berg mit Jesus betest und nur heiligen Orten benachbart bist; damit meine ich, dass du dich aus der Stadt zurückziehst und deinen Entschluss zur Askese (*propositum monachi*) nicht aufgibst. Was ich da sage, sage ich nicht über die Bischöfe, die Priester oder die Kleriker, die andere Pflichten haben, sondern beziehe mich auf einen Asketen und zwar einen Asketen, der in der Welt einst hoch angesehen war und der seine Besitztümer den Aposteln zu Füssen legte und dabei lehrte, dass Reichtum mit Füssen zu treten ist, um demütig und dauerhaft im Verborgenen lebend für immer zu verachten, was er einmal verachtet hat.» Hier. Ep. 58,4,2f.*

<sup>116</sup> «Wenn du das Priesteramt versehen willst, wenn dich die Aufgaben und das Ansehen des Bischofsamtes reizen, so lass dich in den Städten und in gutgebauten Häusern nieder und mache das Heil anderer zum Lohn deiner Seele. Wenn du aber sein willst, was man von dir sagt, nämlich ein Asket (*monachus*) und damit einer, der allein lebt (*id est solus*), was tust du dann in den Städten, die gewiss kein Aufenthaltsort von Einzelgängern, sondern der Masse sind?» Hier. Ep. 58,5,1.

*idem enim constantissime perseverabat qui prius fuerat.*<sup>117</sup> Er habe weiterhin dieselben verschlissenen Kleider getragen (*eadem in vestitu eius vilitas*) und eine kleine Kammer (*cellula*) neben der Kirche bewohnt; als ihm das Kommen und Gehen der Menschen zu viel geworden sei, habe er sich in einiger Entfernung von der Stadt an einem einsamen Ort niedergelassen.<sup>118</sup> Das Bischofsamt habe er mit Würde versehen und sei trotzdem seinem Entschluss zur Askese treugeblieben: *implebat episcopi dignitatem, ut non tamen propositum monachi virtutemque desereret.*<sup>119</sup>

Der Zielkonflikt zwischen Askese und kirchlicher Laufbahn war Paulinus durchaus bewusst; etwa zur selben Zeit, da er Hieronymus' Brief erhielt, schrieb er an Severus:

*scito tamen voti communis eodem domino praestante salvam esse rationem; nam mea conditione in Barcinonensi ecclesia consecrari adductus sum, ut ipsi ecclesiae non adligarer, in sacerdotium tantum domini, non etiam in locum ecclesiae dedicatus.*<sup>120</sup>

Paulinus hatte nichts dagegen, zum Priester geweiht zu werden, sah das vielleicht auch als die erste Stufe einer Karriere, die seinem Stand gebührte. Doch auf Barcelona wollte er sich nicht festlegen lassen, ja, die kurze Zeit, die er nach seiner Ordination noch in Spanien verbrachte, lässt vermuten, dass Paulinus bereits an Weihnachten 394 gewusst hatte, dass er bald weiterziehen würde.

<sup>117</sup> «Er blieb nämlich ganz genau derselbe, der er zuvor gewesen war.» Sulp. Sev. *Martin*. 10,1f.

<sup>118</sup> Sulp. Sev. *Martin*. 10,3f. Stefan Rebenich vermutet den Grund für das schlechte Verhältnis zwischen Hieronymus und Sulpicius Severus ebenfalls in dem Umstand, dass letzterer mit Martin einen asketischen Bischof propagierte, was für Hieronymus ein unauflösbares Paradoxon darstellte; vgl. Rebenich (1992) 255. In *Ep.* 117,1,2 stellt Hieronymus seine asketische Lebensweise in scharfen Kontrast zur (potentiellen) Übernahme eines Kirchenamtes: [...] *quasi vero episcopalem cathedram teneam et non clausus cellula ac procul a turbis remotus vel praeterita plangam vitia vel vitare nitar praesentia.* – «[...] wie wenn ich einen Bischofsitz inne hätte und nicht in einer Zelle eingeschlossen, weit weg von den Menschen vergangene Sünden bereute oder mich darum bemühte, keine neuen zu begehen.» Vgl. auch id. C. *Vigil.* 15: *monachus autem non doctoris habet, sed plangentis officium, qui vel se vel mundum lugeat et Domini pavidus praestoletur adventum.* – «Ein Asket aber hat nicht die Pflicht zu unterrichten, sondern Busse zu tun; sei es, dass er sich selbst oder die Welt bedauert, und voller Angst auf die Ankunft des Herrn harrt.»

<sup>119</sup> «Er versah das ehrenvolle Bischofsamt so, dass er dennoch weder seinen Vorsatz, als Asket zu leben (*propositum monachi*), noch seine tugendhafte Lebensweise aufgab.» Sulp. Sev. *Martin*. 10,2. Zur Legitimierung von Martins Wahl zum Bischof bei Sulpicius Severus s. Thier (2011) 181f.

<sup>120</sup> «Du sollst dennoch wissen, dass dank Gottes Hilfe die Absicht unseres gemeinsamen Versprechens unverändert bleibt. Ich habe mich nämlich in der Kirche Barcelonas unter der Bedingung zum Priester weihen lassen, dass ich nicht an diese Kirche selbst gebunden werde, sondern nur dem Priestertum Gottes, aber nicht dem Ort, wo sich die Kirche befindet, verpflichtet bin.» Paul. Nol. *Ep.* 1,10.

Auf seiner Reise nach Nola wollte er Papst Siricius in Rom seine Aufwartung machen, wurde von diesem aber gar nicht erst empfangen.<sup>121</sup> Die abweisende Haltung des Papstes könnte ihren Grund just in Paulinus' Ordination zum Presbyter gehabt haben. Diese lief nämlich direkten Anweisungen des Papstes zuwider: Im Jahr 385 hatte Siricius in seiner ersten Dekretale an Bischof Himerius von Tarragona unmissverständlich klargemacht, dass die Reihenfolge der klerikalen Ämter unbedingt einzuhalten sei. Nach diesem *cursus* hätte Paulinus, der 394 etwa vierzig Jahre alt war, zuerst Diakon und erst dann Presbyter werden sollen. Das Überspringen minderer Ämter verbot Siricius explizit.<sup>122</sup> In einem nicht datierbaren Brief untersagte Siricius überdies die Ordination vagabundierender Asketen.<sup>123</sup> David G. Hunter schliesst daraus: «Clearly, Siricius was no friend of the newly emerging model of the monk-bishop. In his view, the practice of celibacy or other forms of ascetic renunciation was no substitute for working one's way through the ranks of the clerical hierarchy.»<sup>124</sup> Man kann sich gut vorstellen, dass Siricius mit Misstrauen und Abneigung auf den ehemals so reichen Paulinus reagierte, der nun plötzlich Asket sein wollte, sich in Spanien unter Missachtung der Ämterlaufbahn zum Presbyter hatte weihen lassen und nun weiterzog, um sich in Nola niederzulassen. Die Vermutung lag nahe, dass der ehemalige Senator glaubte, über den kirchlichen Regeln zu stehen, ja, dass er sich schon als Bischof von Nola sah. Paulinus dagegen schien verstanden zu haben, woher der eisige Wind wehte. In seinen Briefen kam er später nie mehr auf seinen Priesterrang zu sprechen; das letzte Mal erwähnte er seine

<sup>121</sup> Vgl. Paul. Nol. Ep. 5,14 an Sulpicius Severus; in der Ep. 20,2 zeigt sich Paulinus dann hocherfreut über die Beachtung, die ihm der neue Römer Bischof Anastasius zuteilwerden liess.

<sup>122</sup> *nec saltu ad episcopatus culmen ascendant, nisi in his eadem, quae singulis dignitatibus superius praefiximus, tempora fuerint custodita.* – «Und sie sollen nicht durch einen Karrieresprung zur Spitze des Bischofsamts aufsteigen, wenn nicht bei ihnen dieselben Zeiten, die wir weiter oben für die einzelnen Ämter vorgeschrieben haben, beachtet worden sind.» Siric. Ep. 1,13,17 = PL 13,1144B–1145A; Übersetzung: Hornung (2011) 215. Für Inhalt, Aufbau und Rezeption der Dekretale s. Zechiel-Eckes (2013) 6–10; zur kirchlichen Ämterlaufbahn vgl. auch Hornung (2011) 218–226.

<sup>123</sup> *quantum illicitum sit illud, aestimari non potest, ut transeuntes (sive simulent, sive sint monachi, quod se appellant), quorum nec vitam possumus scire nec baptismum, quorum fidem incognitam habemus nec probatam, nolint sumptibus adiuuare, sed statim aut diaconos facere, aut presbyteros ordinare festinent, aut, quod est gravius, episcopos constituere non formident.* – «Wie unzulässig das ist, kann gar nicht ermessen werden, dass sie nämlich Dahergelaufene (sei es, dass sie nur so tun, sei es, dass sie wirklich Asketen sind, wie sie sich nennen), deren Lebenswandel wir nicht kennen können und von denen wir nicht einmal wissen, ob sie getauft sind, deren Glaube unbekannt und unbestätigt ist, nicht mit Geld unterstützen wollen, sondern sich beeilen, sie sofort zu Diakonen zu machen oder zu Presbytern zu weihen, oder, was noch schwerer wiegt, nicht davor zurückschrecken, sie als Bischöfe einzusetzen.» Siric. Ep. 6,2,4 = PL 13,1165B.

<sup>124</sup> Hunter (2005) 122. Vgl. auch Brown (2012) 225: «Siricius had no love of freelance clergymen with ascetic pretensions.»

Ordination im Jahr 396 in einem Brief an Alypius, wobei er sozusagen seine Referenzen zusammentrug:

*nam ego, etsi a Delphino Burdigalae baptizatus, a Lampio apud Barcionem in Hispania per vim inflammatae subito plebis sacratus sim, tamen Ambrosii semper et dilectione ad fidem innutritus sum et nunc in sacerdotii ordinatione confoveor. denique suo me clero voluit vindicare, ut, etsi diversis locis degam, ipsius presbyter censear.*<sup>125</sup>

Paulinus' Laufbahn lag nicht im Dunkeln; Ort und Ausführende von Taufe und Ordination wurden transparent gemacht. Seine Priesterweihe wurde von keinem Geringeren als dem Mailänder Bischof Ambrosius befürwortet, der sich sogar selbst mit diesem illustren Presbyter schmücken wollte.<sup>126</sup> Es liegt auf der Hand, dass Paulinus damit auf Kritik und Anfeindungen reagierte, wie er sie in Rom erfahren hatte. Dass er zum Schluss des Briefes Alypius darum bat, allen Kirchen, Klöstern und Gemeinden in Karthago, Thagaste und Hippo Regius seine Grüsse auszurichten, zeigt zusätzlich, wie wichtig es Paulinus war, das Image eines seriösen und von höchster Seite geschätzten Presbyters zu verbreiten.<sup>127</sup> Auch noch später propagierte Paulinus im Rahmen der Natalicia die problemlose Vereinbarkeit von Askese und Priesteramt, wie sie neben Felix auch Martin vorgelebt hatte,<sup>128</sup> und zog damit eine auffällige Parallele zwischen dem Werdegang des Heiligen und seinem eigenen.

Abgesehen von seinem lückenhaften kirchlichen *cursum honorum* sah sich Paulinus noch mit einem weiteren Problem seiner Biographie konfrontiert, das von den säkularen Ämtern herrührte, die er vor seiner Konversion innegehabt hatte. Ein knappes Jahrzehnt vor Paulinus' Ordination war Ambrosius die Frage gestellt worden, wie mit Christen zu verfahren sei, die in Ausübung eines säkularen Amtes Folterung oder Hinrichtung angeordnet hatten. Ambrosius wusste, dass es Stimmen gab, die diese Christen vom Gottesdienst ausschliessen wollten,<sup>129</sup> und ihm war eben-

<sup>125</sup> «Denn auch wenn ich von Delphinus in Bordeaux getauft und von Lampius in Barcelona in Spanien geweiht wurde, weil mich die plötzlich entflammte Gemeinde dazu nötigte, wurde ich doch immer auch durch die Zuneigung des Ambrosius zum Glauben hin erzogen und werde auch jetzt von ihm im Priesteramt unterstützt. Schliesslich wollte er mich sogar für seinen Klerus gewinnen, damit ich, obwohl ich an einem anderen Ort lebe, als sein Presbyter gälte.» Paul. Nol. Ep. 3,4.

<sup>126</sup> Dass Paulinus Ambrosius' Jobangebot ausschlug, interpretiert Nora K. Chadwick (1955) 70 als Ausdruck einer essentiell politischen Präferenz: «The democratic form of Christianity represented by the humble St Felix was more in accord with the new monastic movement, of which Paulinus was a pioneer, than the cathedral of the Imperial See.»

<sup>127</sup> Paul. Nol. Ep. 3,6.

<sup>128</sup> Vgl. Kapitel 3.1.2.

<sup>129</sup> *nam sunt, extra ecclesiam tamen, qui eos in communionem non vocent sacramentorum caelestium, qui in aliquos capitalem sententiam ferendam aestimaverunt.* – «Es gibt Leute, ausserhalb der Kirche zwar, die diejenigen nicht an den himmlischen Sakramenten teilhaben lassen wollen, die Hinrichtungen befürworten.» Ambr. Ep. 7,50,2 (geschrieben wahrscheinlich 384/5 unter dem Eindruck der Hinrichtung Priscillians).

falls bekannt, dass diese Thematik auch Nicht-Christen umtrieb.<sup>130</sup> In seiner Antwort verwies Ambrosius jedoch auf die Geschichte von Christus und der Ehebrecherin (Joh. 8,3–11) und riet, ebenfalls milde zu sein, da sich ein Ungetaufter taufen lassen, ein bereits Getaufter sich ganz dem Dienst für Christus widmen und sich so entsühnen könne. Der Brief schliesst mit der Überlegung, dass es mit der säkularen Gerichtsbarkeit schon seine Richtigkeit habe.<sup>131</sup> Dagegen sah Augustinus in platonischer Manier Vorteile darin, wenn gerade die *perfecti* den Staatsdienst versahen.<sup>132</sup>

Paulinus kannte diesen Diskurs und fühlte sich gedrängt, Rechenschaft über seine Zeit als Suffektkonsul und Provinzverwalter abzulegen. Erinnern wir uns an die Emphase, die er in seinem Curriculum Vitae auf den Umstand legte, dass er während seiner Zeit als Suffektkonsul und Gouverneur von Kampanien mit keinerlei Blutvergiessen in Kontakt gekommen war.<sup>133</sup> Neben Ambrosius' pragmatischer Sichtweise gab es auch extremere Ansichten, was ehemalige Amtsinhaber betraf, die von einer säkularen auf eine kirchliche Karriere umsatteln wollten. In einem Brief an die gallischen Bischöfe fand Papst Siricius dazu klare Worte:

*eos praeterea, qui saecularem adepti potestatem ius saeculi exercuerunt, immunes a peccato esse non posse manifestum est. [...] multum sibi praestant, si non episcopatum affectent, sed propter haec omnia agentes paenitentiam, certo tempore impleto, mereantur altaribus sociari.*<sup>134</sup>

<sup>130</sup> *scio tamen plerosque gentilium gloriari solitos, quod incruentam de administratione provinciali securim revexerint. si hoc gentiles, quid Christiani facere debent?* – «Ich weiss aber, dass viele Altgläubigen sich zu rühmen pflegen, dass sie nach ihrer Amtszeit in der Provinz das Beil unbefleckt von Blut zurückgegeben haben. Wenn sich schon die Altgläubigen so verhalten, was sollen dann die Christen tun?» Ambr. *Ep.* 7,50,3.

<sup>131</sup> *et ideo maiores maluerunt indulgentiores esse circa iudices, ut dum gladius eorum timetur, reprimeretur scelerum furor, non incitaretur.* – «Deshalb zogen es unsere Vorgänger vor, gegenüber den Richtern nachsichtiger zu sein, damit, während ihr Schwert gefürchtet wird, das Wüten der Verbrecher unterdrückt und nicht provoziert wird.» Ambr. *Ep.* 7,50,9.

<sup>132</sup> *rem publicam nolint administrare nisi perfecti. perfici autem vel intra aetatem senatoriam festinent vel certe intra iuventutem.* – «Sie sollen nur staatliche Ämter übernehmen, wenn sie vollkommen sind, und sie sollen sich beeilen, zur Vervollkommnung zu gelangen, innerhalb des Senatorenalters oder zumindest innerhalb ihrer Jugendzeit». Aug. *Ord.* 2,8,25. Tatsächlich sah auch Hieronymus in den Asketen die *nobilissimi Christianorum* (Hier. *Ep.* 108,1,1 über Paula: *nobilis genere, sed multo nobilior sanctitate* – «vornehm von ihrer Abstammung her, doch um vieles vornehmer durch ihre Heiligkeit»); vgl. dazu Feichtinger (1997) 202: «Der Asket ist der vornehmere, der ‚wahre‘ Aristokrat, weil er einen Seelenadel repräsentiert, der über allen weltlichen Werten steht.»

<sup>133</sup> Vgl. die Einleitung des Kapitels 4 und Paul. *Nol. C.* 21,374f.395f.

<sup>134</sup> «Es liegt ausserdem auf der Hand, dass, wer weltliche Macht erlangt und weltliches Recht durchgesetzt hat, nicht frei sein kann von Schuld. [...] Es ist viel besser für sie, wenn sie nicht das Bischofsamt versehen. Wenn sie jedoch für all das Busse tun, können sie es nach einer gewissen Zeit verdienen, sich den Altären wieder zu nähern.» Sir. *Ep.* 10,5. Die Auslassung lautet: *dum enim et gladius exseritur, aut iudicium confertur iniustum, aut tormenta exercentur pro necessitate causarum, aut parandis exhibent voluptatibus curam,*



Hierin liegt vielleicht ein weiterer Grund für Siricius abweisende Haltung gegenüber Paulinus, der in seiner Person mehrere Aspekte vereinigte, gegen die sich der Papst dezidiert ausgesprochen hatte. Paulinus konnte seine Biographie nicht rückwirkend manipulieren, er konnte sie jedoch so darstellen, dass sie bestmöglich mit der öffentlichen Meinung harmonierte.

Dass Paulinus der Verbindung von asketischem Lebensstil und Priesteramt zu-neigte und diesen Weg auch bei befreundeten Christen guthieß, zeigt ein Brief, in dem er den ehemaligen Anwalt und Provinzverwalter Aper in seiner Entscheidung zur Askese bestärkte. Er lobte den Rückzug aus seinen säkularen Tätigkeiten<sup>135</sup> und ermutigte ihn gleichzeitig, sich seiner Berufung zum Priester zu stellen:

*aut praeparatis intersunt in his se, quibus renuntiaverunt, denuo sociantes, disciplinam observationis traditam mutaverunt.* – «Während nämlich das Schwert gezückt, ein unge-rechter Richtspruch gefällt, Folter ausgeübt wird, weil es für einen Prozess notwendig ist, oder die Amtsinhaber sich darum kümmern, Spiele zu veranstalten, oder selbst an welchen teilnehmen, verbrüdern sie sich von Neuem mit Dingen, von denen sie sich losgesagt ha-ben, und verraten die gebotenen Verhaltensregeln.» Papst Innocentius I. (401–417) beur-teilte diese Problematik wieder milder: *quaesitum etiam est super his, qui post baptismum administraverunt, et aut tormenta sola exercuerunt, aut etiam capitalem protulere sententiam. de his nihil legimus a majoribus definitum. meminerant enim a Deo potestates has fuisse concessas, et propter vindictam noxiorum, gladium fuisse permissum, et Dei esse ministrum vindicem in hujusmodi datum. [...] de his ergo ita, ut hactenus servatum est, sic habemus, ne aut disciplinam evertere, aut contra auctoritatem Domini venire videamur. ipsis autem in ratione reddenda gesta sua omnia servabuntur.* – «Es wurde auch bezüglich denen gefragt, die nach ihrer Taufe im Staatsdienst beschäftigt sind und entweder nur Folter anwenden oder auch Todesurteile vollstrecken. Über sie haben unsere Vorgänger nichts festgelegt. Sie erinnerten sich nämlich daran, dass diese Gewalt von Gott zugestanden worden war, zur Bestrafung von Verbrechern das Schwert erlaubt worden und so ein richtender Die-ner Gottes gegeben worden war. [...] Halten wir es mit diesen also so, wie wir es bis an-hin gemacht haben, damit wir weder die Regel zu verletzen noch gegen die Autorität des Herrn zu handeln scheinen. Für alle ihre Taten werden sie aber einst selbst Rechenschaft ablegen müssen.» Innoc. Ep. 6,3,7 = PL 20,499A–B.

<sup>135</sup> Auch hier greift die Regel der paradoxen Umkehrung, des Gewinns durch Verlust, die Pau-linus bereits Ausonius gegenüber beschworen hatte: *destructus es a superbo, adsumptus in humilem, depositus ab iniquae potentiae sede, ut in pacis atque iustitiae solio locareris, inanitus es a divite, ut diteris in paupere, et ab illa supervacuae distentionis saturitate vacuatus es, ut veris piae paupertatis bonis inplearis esuriens iustitiam.* – «Gestürzt wurdest du von deinem Hochmut, aufgenommen als Demütiger; von deinem Sitz der unrechten Macht wurdest du abgesetzt, damit du auf dem Thron des Friedens und der Gerechtig-keit Platz nimmst; von deinem Reichtum hast du dich getrennt, um in der Armut reich zu werden; du hast dich geleert von jener Sättigung durch grotesken Überfluss, um von dem wahren Gut gottesfürchtiger Armut erfüllt zu werden, weil dich nach Gerechtigkeit hungerte.» Paul. Nol. Ep. 38,8. Durch den Abbruch seiner juristischen Karriere erwarb sich Aper ausserdem überhaupt erst die Möglichkeit, Einfluss zu nehmen auf seinen ei-genen, am Ende aller Tage bevorstehenden Prozess: *ubi nunc tu ille es aliquando terribilis vel pro tribunalibus advocatus vel in tribunalibus iudex? [...] nunc instructor iure divino advocatus pro te postules et iustior iudex te ipsum iudices et in te aut de te ipse sententiam*

*et ideo rarus, ut scribis, urbium frequentator, familiare secretum taciti ruris adamasti, non otium negotio praeferens neque te ecclesiasticae utilitati subrahens, sed iam pene forensibus turbis aemulos ecclesiarum tumultus et concilia inquieta declinans. [...] ita demum constabit non humano suffragio sed divino te esse iudicio sacerdotem.*<sup>136</sup>

*feras, ut magis merearis absolvi.* – «Wo stehst du nun, der du einst ein furchteinflössender Anwalt vor dem Richterstuhl und Richter auf dem Stuhl warst? [...] Mögest du jetzt als im göttlichen Recht besser ausgebildeter Anwalt für dich selbst plädieren und als gerechterer Richter dich selbst richten und gegen oder über dich das Urteil sprechen, damit du eher verdienst, freigesprochen zu werden.» Paul. Nol. *Ep.* 38,8,10.

136

«Und deshalb besuchst du die Städte nur selten, wie du schreibst, und hast die vertraute Abgeschiedenheit des ruhigen Landlebens lieb gewonnen. Dabei ziehst du das Nichtstun (*otium*) nicht der Beschäftigung (*negotium*) vor und entziehst dich auch nicht dem Kirchendienst, sondern meidest den Tumult in den Kirchen, der mit den Menschenmengen auf dem Forum wetteifert, und die aufgeregten Zusammenkünfte (*concilia*). [...] So wird schliesslich feststehen, dass du nicht aufgrund menschlicher Wahl, sondern durch göttliches Urteil Priester bist.» Paul. Nol. *Ep.* 38,10. Die Auslassung lautet: *arbitror autem id ipsum maioribus ecclesiae utilitatibus praeparari, quod salubri consilio instructioni sanctae vacas et intentus studiis spiritalibus, quibus solitudo amica est, formas in te cotidie confirmasque Christum, quo et servus utilior et magister doctior digniorem te ea in qua nutu dei positus es sede perficias, opere pariter et verbo potens, ut lingua et mente tibi concors veram te apostolicae disciplinae formulam praebeas praecepti dominici auctor et doctor.* – «Ich glaube jedoch, dass dadurch ein umso grösserer Nutzen für die Kirche vorbereitet wird, weil du dich auf heilsamen Rat hin für die heilige Unterweisung freihältst und dich auf geistliche Studien konzentrierst, denen die Einsamkeit Freundin ist. Täglich formst und festigst du so in dir Christus, damit du als umso nützlicher Diener und gelehrter Lehrer dich der Position noch würdiger erweist, die du mit Gottes Zustimmung innehast. Du bist gleichzeitig durch Werke und Worte mächtig, damit du dich in Bezug auf Zunge und Geist mit dir selbst in Eintracht befindest und dich als wahres Vorbild der apostolischen Lehre erweist, indem du die Vorschriften unseres Herrn verbreitest und lehrst.» – Obwohl Paulinus Aper einen *sacerdos* und nicht *episcopus* nennt, bietet ebendiese Stelle auch die Verlockung, in Aper den Bischof zu erkennen, der am Konzil von Nîmes, das 394 oder 396 stattfand, nicht teilnahm, sondern von einem *frater* namens Alitius vertreten wurde (*ego Alitius pro me et pro fratre Apro subscripsi.* – «Ich, Alitius, habe für mich und meinen Bruder Aper unterzeichnet.» CCSL 148, S. 51). Könnte es sein, dass Paulinus' Bemerkung, Aper halte sich von den *concilia inquieta* fern, sich just auf diese Absenz bezog? Das bedingte, dass Aper, der zum Zeitpunkt seiner Kontaktaufnahme mit Paulinus, die mit grosser Sicherheit frühestens 395 stattgefunden hatte, offensichtlich noch nicht lange aus seiner säkularen Laufbahn ausgeschieden war, spätestens 396 bereits Bischof war. Ein solcher Sprung an die Spitze der Kirchenhierarchie ist zwar bemerkenswert, aber nicht undenkbar – man erinnere sich an Siricius' Verbote solcher Beförderungen, die ihre Wurzel in ebensolchen Vorkommnissen haben müssen. Der einzige Schönheitsfehler dieser Überlegungen ist, dass ein solcher Shootingstar mit seinen Briefen an Paulinus den Rat und die Ermutigung eines Rangniedrigeren erbeten hätte. Die Begriffe *sedis* (*in qua nutu dei positus es sede*) und *sacerdos* können nicht als eindeutige Belege gelten, da Paulinus sie nicht ausschliesslich für den Bischofssitz bzw. das Bischofsamt verwendete; vgl. z. B. *Ep.* 29,13 (*de praesenti sede*) über Melanias Aufenthaltsort und *Ep.* 2,2 (*conlocaret [me] inter sacerdotes*) über seine eigene Ordination zum Priester. Die Frage nach Apers kirchlichem Rang zu dieser Zeit muss demnach weiterhin offenbleiben; die Vermutung liegt jedoch

Paulinus billigt in diesem Brief nicht nur die Kombination von Askese und Priesteramt, sondern suggeriert darüber hinaus, dass Asketen die besseren Priester seien: Nur in der stillen Zurückgezogenheit des *otium ruris* ist die Zwiesprache mit Christus möglich, aus der wahre Autorität entspringt.

Paulinus' Position ist unzweideutig: Man kann Asket und gleichzeitig Priester sein, ja, nur ein asketisch lebender Christ hat die Musse, Gottes Geheimnisse in einem Ausmass zu durchdringen, dass er ein von göttlicher Autorität erfüllter Lehrer für die Gemeinde sein kann. Dabei treffen sich in der Präferenz der Abgeschiedenheit Paulinus' Forderungen mit denen des Hieronymus; doch im Gegensatz zu diesem sieht er darin keinen Widerspruch zur Ausübung eines kirchlichen Amtes. Und seine Strategie war zumindest teilweise von Erfolg gekrönt; Gregor von Tours lobte ausdrücklich den asketischen Lebenswandel des Paulinus, den er auch nach seiner Beförderung zum Bischof gepflegt habe:

*verum assumpto episcopatu semper se humilem proferebat, quia sciebat se apud Deum excelsum futurum, si humilitatem sectatus fuisset.*<sup>137</sup>

Paulinus wollte dennoch weder dem ohne Verpflichtungen abgeschieden lebenden *monachus* noch dem in die Kirche eingebundenen *sacerdos* den Vorzug geben, wie aus einem Brief ersichtlich wird, den er an einen gewissen Sebastianus schrieb, der die Einsamkeit gewählt hatte, während sein Bruder als Diakon diente und ihn mit Essen versorgte:

*et unus vestrum in servitutum ministerii vocatus est, alter in monachi libertatem. sed uterque in unum dei regnum et gloriam convocati et ambo liberi, quia ambo sub gratia, et ambo servi, quia ambo sub lege fidei.*<sup>138</sup>

Tatsächlich waren Paulinus und Sulpicius Severus Teil der Avantgarde: «Die in monastischen Quellen verbreitete Ablehnung einer Verbindung von Priester- und Mönchtum kann aber eine Klerikalisierung des Mönchtums nicht grundsätzlich verhindern. [...] Der Klerikalisierung auf der einen Seite entspricht die Monastisierung des Klerus auf der anderen. Das asketische Leitideal der Spätantike zwingt

näher, dass Aper damals (noch) kein Bischof, sondern erst Priester war. Pietri (2013) 156f. bietet ausführliche Informationen zur Person Apers, soweit sie aus Paulinus' drei Briefen (*Epp.* 38.39.44) an ihn rekonstruiert werden kann, und zu einer möglichen Identifikation mit einem gallischen Bischof desselben Namens.

<sup>137</sup> «Doch auch nach der Übernahme des Bischofsamtes verhielt er sich stets bescheiden, weil er wusste, dass er bei Gott erhöht würde, wenn er nach Bescheidenheit strebte.» Greg. Tur. *Glor. conf.* 110 = PL 71,908C.

<sup>138</sup> «Der eine von euch wurde in die Sklaverei eines Amtes berufen, der andere in die Freiheit des Mönchseins. Doch beide wurdet ihr in ein und dasselbe Reich Gottes und seine Herrlichkeit berufen; ihr seid beide frei, weil ihr beide unter Gottes Gnade steht, und ihr seid beide Sklaven, weil ihr beide dem Gesetz des Glaubens untersteht.» Paul. *Nol. Ep.* 26,4.

förmlich den Klerus, beansprucht er in der Kirche die erste Stelle, sich durch eine dem Mönchtum vergleichbare Lebensweise auszuzeichnen.»<sup>139</sup>

#### 4.1.4 *expers damnatorum onerum* – Vermögensverzicht

Als sich 395 die Nachricht von Paulinus' Konversion über das Römische Reich verbreitete, war es vor allem der Verkauf seiner grossen Ländereien, der die Sensation perfekt machte. Auch in Ambrosius' triumphierendem Bericht, den wir schon vorher kurz berührt haben, schwingt dieser Aspekt obenaus:

*Paulinum splendore generis in partibus Aquitaniae nulli secundum, venditis facultatibus tam suis quam etiam coniugalibus in hos sese induisse cultus ad fidem comperi, ut ea in pauperes conferat, quae rededit in pecuniam et ipse pauper ex divite factus tamquam deoneratus gravi sarcina domui, patriae cognationi quoque valedicat, quo inpensius deo serviat, elegisse autem secretum adfirmatur Nolanae urbis, ubi tumultum fugitans aevum exigit.*<sup>140</sup>

Der Bruch mit seiner Familie und der Umzug nach Italien werden zwar auch erwähnt, doch die Schlagzeile ist eindeutig der Vermögensverzicht: «For we must never forget that Paulinus's conversion was about wealth.»<sup>141</sup> Hieronymus empfiehlt Paulinus gerade denen als Vorbild, die sich durch ihren Reichtum an einer bedingungslosen Nachfolge Christi hindern lassen.<sup>142</sup> Auch Paulinus selbst schrieb oft und gern von diesem Schritt, der ihn nicht nur berühmt, sondern auch zu einer Art Experte für das Thema «Hilfe, ich bin ein reicher Christ!» gemacht hatte.

<sup>139</sup> Hornung (2011) 225.

<sup>140</sup> «Ich habe gehört, dass Paulinus, der, was seine glänzende Herkunft anbelangt, in Aquitanien niemandem nachsteht, sowohl seinen als auch den Besitz seiner Frau verkauft und sich in der Lebensweise dem Glauben zugewandt habe, dass er das den Armen weitergibt, was er an Geld dafür erhalten hat. Selbst sei er so vom Reichen zum Armen geworden und habe wie befreit von schwerer Last seiner Familie, seiner Heimat und der ganzen Verwandtschaft Lebewohl gesagt, um Gott umso eifriger dienen zu können. Er hat die Stadt Nola auserwählt, um sich dorthin zurückzuziehen und fern aller Aufregung dort sein restliches Leben zuzubringen.» Ambr. *Ep.* 6,27,1.

<sup>141</sup> Brown (2012) 186.

<sup>142</sup> *nec est, quod te excuses nobilitate et divitiarum pondere. respice sanctum virum Pammachium et ferventissimae fidei Paulinum presbyterum, qui non solum divitias, sed se ipsos domino obtulerunt, qui contra diaboli tergiversationem nequaquam pellem pro pelle, sed carnes et ossa et animas suas domino consecrarunt, qui te et exemplo et eloquio, id est et opere et lingua, possint ad maiora producere.* – «Es nützt dir auch nichts, dich mit deiner hohen Abkunft und dem Gewicht deines Vermögens zu entschuldigen. Denke an den vorbildlichen Mann Pammachius und an den Priester Paulinus voll feurigem Glauben, die nicht nur ihr Vermögen, sondern sich selbst dem Herrn überantworteten, die entgegen der Verzögerungstaktik des Teufels nicht Haut für Haut, sondern ihr Fleisch, ihre Knochen und ihre Seelen dem Herrn weihten. Sie können dich mit ihrem Beispiel und ihren Worten, das heisst mit ihrer Tat und ihrer Zunge, zu Grösserem führen.» Hier. *Ep.* 118,5,1.

Wie schon der Rückzug aus der Welt erscheint auch diese Entscheidung bei Paulinus nicht als Verzicht, sondern als Befreiung, als Erleichterung. So gesteht er gegenüber Sulpicius Severus:

*facile enim nobis bona vel onera adposita pallium remittentibus exciderunt, et quae nobiscum non intuleramus in hunc mundum nec poteramus efferre nobiscum, quasi mutuata reddidimus nec ut cutem a carne distraximus, sed ut vestem a corpore deposuimus.*<sup>143</sup>

Wie einen schweren Mantel hatte Paulinus seinen Reichtum einfach ausgezogen. «He had slipped out from under a widely diffused mystique associated with great riches», schreibt Peter Brown. «This mystique pressed down on all members of his class with the imperceptible but crushing weight of an entire atmosphere.»<sup>144</sup> Die Leichtigkeit, die sich nach der Entledigung des eigenen Reichtums einstellte, fühlte sich nicht nur zu Lebzeiten gut an, sondern machte sich auch am Todestag bezahlt, wie Paulinus im Natalicium des Jahres 407 ausführte:

*at modo cassus opum, nec opum sed verius expers / damnatorum onerum, segura liber habendi / paupertate fruor, nec habent inimica segmentum / vincula quo teneant nudum.*<sup>145</sup>

<sup>143</sup> «Es fiel mir nämlich leicht, meine Güter oder vielmehr die mir auferlegte Last wie einen Mantel abzuwerfen. Was ich nicht mit mir in diese Welt gebracht hatte und auch nicht mit mir hinausnehmen konnte, habe ich wie etwas Geliehenes zurückgegeben und nicht wie Haut vom Fleisch gezogen, sondern wie ein Kleid vom Körper abgelegt.» Paul. Nol. *Ep.* 24,5. Vgl. die Parallele bei Gerontius, wo sich auch Melania d. J. und Pinianus von ihrem Vermögen belastet fühlen: Ἐλεγεν γὰρ ἡ ἀγία αὐτῆ τῷ μακαρίῳ αὐτῆς συνζύγῳ καὶ ἀδελφῷ. Βαρύτατόν ἐστιν ἡμῖν τὸ τοῦ βίου φορτίον, καὶ οὐκ ἐσμεν ἱκανοὶ ἐν τούτοις ὄντες τὸν ἐλαφρόν ζυγὸν τοῦ Χριστοῦ ἀναδέξασθαι. Αποθώμεθα οὖν διὰ τάχους τὰ χρήματα, ἵνα Χριστὸν κερδήσομεν. – «Die Heilige selbst sagte nämlich zu ihrem glücklichen Mann und Bruder: ‚Die Bürde des Lebens liegt schwer auf uns, und in diesen Umständen ist es das Richtige für uns, das leichte Joch des Christus auf uns zu nehmen. Geben wir also rasch unser Geld weg, damit wir Christus gewinnen.‘» Ger. *Vit. Melan.* 15.

<sup>144</sup> Brown (2012) 186.

<sup>145</sup> «Ohne mein Vermögen oder besser nicht ‚Vermögen‘, sondern eher der verurteilten Lasten ledig, genieße ich frei vom Besitzen sorglose Armut. Die feindlichen Fesseln haben nämlich kein Glied, mit dem sie einen Nackten halten könnten.» Paul. Nol. C. 21,500–503. Er fährt fort: *facili levis exit / corpore quem nullis suffocet amoribus illex / per varias species mundi fallentis imago. / o veneranda mihi et toto pretiosior orbe / pauperies Christi! thesauro caelitte ditas / quos spoliis opibus, terrae quasi rudere purgas, / destruis in nobis terrena, aeterna vicissim / construis, in pretium vitae dispendia terrae / vertis iure novo, versa vice detrimenti / atque lucri, ut nobis servata pecunia damnum / non servata lucrum faciat.* – «Leicht, mit schwerelosem Körper entrinnt, wen das lockende Bild der Welt, die mit verschiedenartiger Schönheit täuscht, mit keinen Liebschaften ersticken kann. Oh verehrungswürdige Armut Christi, die du mir mehr wert bist als die ganze Welt! Du beschenkst die mit einem himmlischen Schatz, die du ihrer Reichtümer beraubt hast und reinigst sie wie vom Unrat der Erde; du zerstörst in uns das Irdische und baust dafür das Ewige, nach neuem Gesetz wandelst du den Aufwand der Erde in den Preis des Lebens

Das Bild der zu schweren Seele, die bei Christi Parusie nicht zum Himmel aufsteigen kann, haben wir bereits im Kapitel 4.1.2 angetroffen: Ohne irdisches Gepäck schwebt es sich leichter zum Himmel oder, um wie Paulinus ein bekanntes Bild des Neuen Testaments heranzuziehen: Ohne Gepäck balanciert es sich einfacher auf dem berühmten schmalen Pfad:

*at via, quae Christi est, quae confessoribus almis / martyribusque patet, paucis iter ardua pandit. / non capit ergo via haec farsos, excludit onustos.*<sup>146</sup>

Dass irdischer Besitz am Tag des Gerichts einen das ewige Heil kostete, war folgendem Gerechtigkeitsmechanismus geschuldet: Auf der Welt gibt es Arme und Reiche. Gewöhnlich geht es den Reichen gut, während die Armen leiden – nicht zuletzt, weil die Reichen sie nicht an ihrem Überfluss teilhaben lassen. Mit dem Tod verkehren sich daher die Verhältnisse: Die Reichen büßen für ihren Geiz und ihre Gier, während die Leiden der Armen ein Ende haben. Diesen Mechanismus illustriert die Geschichte von Lazarus und dem reichen Mann (Lk. 16,19–31), auf die sich auch Paulinus stützt, wenn er Crispinianus davor warnt, es sich in diesem Leben gutgehen zu lassen:

*mihi enim crede non poteris gaudere cum Christo, nisi gaudere destiteris cum hoc saeculo. [...] si hic temporaliter dives esse malueris, illic pauperiem perpetuo sustinebis; si te in via lata et spatiosa Christus invenerit, in ea te, quod absit, iudicare cogetur.*<sup>147</sup>

Entscheidet er sich im Diesseits für ein Leben in Saus und Braus auf Zeit, wird er im Jenseits in Ewigkeit arm sein. Erinnern wir uns an den Mann, der sein Gelübde an Felix nur halbpätzig einlösen wollte, damit die Armen beim Heiligtum um ihr Essen brachte und prompt von Felix bestraft wurde.<sup>148</sup> In seiner Sühnerede lässt Paulinus

um. Du vertauschst Verlust und Gewinn, sodass für uns gespartes Geld Verlust, weggegebenes dagegen Gewinn bedeutet.» Ibid. 503–513.

<sup>146</sup> «Doch der Weg Christi, der den nährenden Confessoren und Märtyrern offensteht, öffnet sich steil nur wenigen. Dieser Weg fasst folglich keine Vollgestopften und schliesst die Beladenen aus.» Paul. Nol. C. 21,543–545. Ein ähnliches Bild hatte schon Hieronymus gebraucht, als er in seinem zweiten Brief Paulinus in der Absicht, seine Ländereien zu verkaufen, bestärkte und dafür die Aufforderung Christi an den reichen jungen Mann zitierte: «*si vis perfectus esse, vade, vende omnia, quae habes, et da pauperibus et veni, sequere me.*» *verba vertis in opera et nudam crucem nudus sequens expeditior et levior scandis scalam Iacob.* – «Wenn du vollkommen sein willst, geh, verkaufe alles, was du hast und gib es den Armen und dann komm und folge mir.» Du setzt diese Worte in Taten um und folgst dem nackten Kreuz als Nackter; so wirst du leichter Jakobs Leiter hinaufsteigen.» Hier. *Ep.* 58,2,1.

<sup>147</sup> «Glaube mir: Du wirst dich nicht mit Christus freuen können, wenn du nicht aufgehört hast, dich mit dieser Welt zu freuen. [...] Wenn du lieber hier vorübergehend reich sein willst, wirst du dort ewige Armut auf dich nehmen müssen; wenn dich Christus auf der breiten und bequemen Strasse antrifft, wird er gezwungen sein – was fern sei möge – dich dort zu richten.» Paul. Nol. *Ep.* 25\*,4.

<sup>148</sup> Kapitel 3.3.1.

ihn auch kurz auf den Zusammenhang zwischen dem Leiden der Armen und der Verdammnis der Reichen zu sprechen kommen und visualisiert die peinliche Situation, in die gerät, wer zu Lebzeiten seinen Reichtum sinnlos gehortet hat, statt für das Jüngste Gericht vorzusorgen:

*nam si de vili pecudis mihi carne alimentum / pauperibus fraudasse malo fuit, ecquid in illis, / qui male divitias vano amplectuntur amore / defossisque suo pariter cum corde metallis / incubitant, atque haec latitare superflua plaudunt, / quae proprio longe secreta tuentur ab usu? / quid facient? quidnam pro se tibi, Christe, loquentur, / tantorum qui partem inopum invasere, nec ullam / apposuerunt sibi de re superante salutem?*<sup>149</sup>

Vor der Kulisse dieses düsteren Szenarios war die freiwillige Veräußerung des eigenen Besitzes nicht unsinnig, sondern vielmehr das einzig Sinnvolle, was ein reicher Mann wie Paulinus tun konnte. Deshalb wunderte er sich im Natalicium des Jahres 403 darüber, wie seine Entscheidung so viel Aufsehen erregen konnte:

*et res magna putatur / mercari propriam de re pereunte salutem? / perpetuis mutare caduca et vendere terram, / caelum emere?*<sup>150</sup>

Der Tausch war umso gewinnbringender, als Begüterte typischerweise ihren Besitz zusammenhielten, wenig von ihm verbrauchten und so kaum von ihrem Reichtum profitierten, solange sie ihn besaßen; mit dem Tod wurde das angehäuften Vermögen für den Besitzer dann auf einen Schlag wertlos.<sup>151</sup> Dafür lohnte es sich nun wirklich nicht, das ewige Heil aufs Spiel zu setzen:

*sponte relinquamus mundum, non sponte carendum, / sponte nisi fugimus, moriamur, ne moriamur; / letalem vitam vitali morte tegamus.*<sup>152</sup>

<sup>149</sup> «Denn wenn es mir schon schlecht bekam, die Armen um das Essen von billigem Schweinefleisch zu prellen, was erwartet dann die, die mit hohler Liebe ihren Reichtum umklammern, über ihrem Gold brüten, das sie zusammen mit ihrem Herz vergraben haben, und den Umstand loben, dass sie Überflüssiges versteckt halten, was sie weit weg von seinem eigentlichen Gebrauch horten. Was werden sie dir, Christus, zu ihrer Verteidigung sagen, wenn sie in so grosse Armut geraten sind und aus ihrem Überfluss kein Heil für sich zurückgelegt haben?» Paul. Nol. C. 20,292–300.

<sup>150</sup> «Und da hält man es für eine grosse Sache, dass ich mit vergänglichem Besitz beständiges Heil erworben habe? Dass ich Hinfalliges mit Ewigem vertauscht, Erde verkauft und Himmel gekauft habe?» Paul. Nol. C. 27,301–304.

<sup>151</sup> *atque ita et inter opes inopes quasi Tantalus ille/ inter aquas sitiunt, nec habent quod habere videntur; / nam partis uti metuunt, servata relinquunt, / dumque alimenta parant, vivendi tempora perdunt.* – «Und so sind sie in ihrem Reichtum arm; wie Tantalus dürsten sie mitten im Wasser und besitzen nicht, was sie zu besitzen scheinen. Sie fürchten sich davor, das Erworbene zu verbrauchen und lassen das Gesparte zurück; während sie ihre Lebensgrundlage vorbereiten, verlieren sie ihre Lebenszeit.» Paul. Nol. C. 28,292–295.

<sup>152</sup> «Wir wollen die Welt freiwillig verlassen, auf die, fliehen wir nicht freiwillig, wir sonst unfreiwillig verzichten müssen; wir wollen sterben, damit wir nicht sterben, und das tödliche Leben mit einem lebendigen Tod schützen.» Paul. Nol. C. 28,319–321.

Als er kurz nach seinem Umzug nach Nola Sulpicius Severus für dieselbe kluge Entscheidung lobte, bediente sich Paulinus eines etwas skurrilen, aber dennoch eingängigen Bildes: Der reiche Severus war wie ein sehr wollenes Schaf gewesen. Nun hatte er sich vom Hirten scheren lassen, was ihm einen doppelten Vorteil brachte: Die Wolle, d. h. der irdische Besitz, beschwerte in der Hitze der Welt (*in aestu saeculi*) bloss; klüger war es, sie von sich aus herzugeben. Dann wurde aus ihr nämlich eine Tunika (*tunica de tuis lanis*) gewoben als Schutz für den Tag des Jüngsten Gerichts, wenn das Wetter umschlagen und plötzlich Winter herrschen würde (*in illa die hiemis*). Der Vermögensverzicht würde dann die entscheidende gute Tat darstellen, die einen vor einer Verurteilung rettete.<sup>153</sup> Dass dieser Berechnung etwas Ökonomisches anhaftete, daraus machte Paulinus keinen Hehl, er betonte es sogar explizit, als er Sulpicius Severus für dessen Vermögensverzicht lobte:

*indicasti augmentum patrimonii in caelestibus, quod salubriter praesentium onerum decoctione fecisti, fragilis substantiae pretio caelum Christumque mercatus, et vere intelligens super egenum et pauperem, quem in Christo esse, et in quo Christum, ut ipse docuit, tegi pasci fenerari credidisti.*<sup>154</sup>

Ein Armer kann in ihn investiertes Geld nicht zurückzahlen, doch Christi Versprechen, jede Wohltat an einem Armen zu werten, als sei sie an ihm selbst verübt worden,<sup>155</sup> macht diese zu einem überaus lohnenden Engagement: Wer Christus persön-

<sup>153</sup> *si ergo pertonsus es, duplex beneficium recepisse te sentis, quia et in aestu saeculi levis pascua verbi matutinae laetitiae rore sparsa decerpis nec meridiani daemonii ardore torreris, quia sub umbra alarum domini conquiescis. paratur tibi interim tunica de tuis lanis, qua in illa die hiemis vestiarius, ut ante faciem frigoris eius valeas subsistere, si dispoliatus a corpore non inveniaris nudus ab opere.* – «Wenn du also geschoren wurdest, erkennst du, dass du einen doppelten Gewinn erhalten hast, da du ja in der Hitze der Welt leicht auf der Weide des Wortes grasst, die mit dem Tau morgendlicher Freude beträufelt ist, und nicht von der Glut des Mittagsdämons ausgedörnt wirst, weil du im Schatten der Flügel des Herrn ruhest. Unter dessen wird dir aus deiner Wolle eine Tunika vorbereitet, mit der du dich an jenem Wintertag bekleiden kannst, damit du vor dem Angesicht seiner Kälte zu bestehen vermagst, wenn du deines Körpers beraubt, aber nicht unbekleidet von Werken gefunden wirst.» Paul. Nol. *Ep.* 11,8. Für das Bild des Jüngsten Gerichts als Wintereinbruch vgl. Anm. 90 dieses Kapitels.

<sup>154</sup> «Du hast mich über die Vermehrung deines Erbes im Himmel informiert, die du dir zu deinem Vorteil durch die Verminderung deiner weltlichen Bürde geschaffen hast. Um den Preis zerbrechlicher Materie hast du dir den Himmel und Christus erkaufte; weil du tatsächlich verstanden und geglaubt hast, dass der Arme und Mittellose in Christus ist und Christus in ihm, wie er selbst gelehrt hat, gekleidet, genährt und zum Schuldner gemacht wird.» Paul. Nol. *Ep.* 1,1. Vgl. dazu auch Hier. *Ep.* 120,1,2: *„da pauperibus, immo da Christo, qui in pauperibus pascitur.* – «Gib den Armen, oder vielmehr: Gib Christus, der in den Armen genährt wird.»

<sup>155</sup> Mt. 25,35–40. Boniface Ramsey bemerkt zum Bild, dass Christus im Armen präsent sei: «All these efforts to link Christ with the poor in ways intended to seize the imagination of the hearer or the reader represent, of course, more than simply the necessary accouterments to eleemosynary exhortations. They are also, although perhaps mostly uncon-



lich zum Schuldner hat, braucht wegen des Jüngsten Gerichts keine schlaflosen Nächte zu haben. Wer auf sein Vermögen verzichtet, ist ein kluger Strategie, ein gewiefter Geschäftsmann, der sein Geld dort anlegt, wo er den grössten, weil ewigen Gewinn erzielt.<sup>156</sup> Er lässt sein Geld weder ungenutzt liegen noch macht er sich einen Menschen zum Schuldner, nein, er investiert mittels einer *usura salutaris* in die Ewigkeit selbst und sichert sich unter der Aufsicht des zuverlässigen Schatzmeisters Chistus (*fidus custos*) Zinsen, die er nicht mehr verlieren kann:

*res igitur terrae regni caelestis emit spem [...] at res / carnea caelestem perimit spem, quae tamen et rem, / si superet vincente fide, non protinus aufert, / sed bene mutatum divino iure reformat, / de fragili aeternam referens terrisque remotam / in caelis statuens, ubi fidus credita custos / Christum habet; neque tantum isto quo sumpserit istinc / depositum numero servat, sed multiplicato / his qui crediderint commissa talenta rependet / fenore seque ipsum credentibus efficiet rem.*<sup>157</sup>

sciously, attempts to understand how Christ is present in the world and how he is to be grasped by the faithful.» Ramsey (1982) 230.

<sup>156</sup> [...] *et quidem tanto avariores cupidissimis terrae feneratoribus, quanto amplius est caelestia de terrenis et beata de miseris egenisque rebus emere quam terrena terrenis et labentibus lapsura mercari et dominum quam hominem fenerare. damnatur in lege qui pecuniam suam dedit ad usuram et munera super innocentes acceperit. ecce evangelii gratia ostendit nobis quomodo eadem crimina ad innocentiam sanctitatemque mutantur, nec poenae sed praemii retributio consequatur, si tantum in praecepta divina salutaris cupiditate fidei convertantur. da ad usuram pecunias tuas, sed Christo, et salutaris usura est.* – «Wir sind um so vieles geiziger als die gierigsten Verleiher der Erde, um wie viel grösser es ist, Himmliches mit irdischen, Seligkeit mit unseligen und armseligen Dingen zu kaufen, als Irdisches mit Irdischem und Vergängliches mit Vergänglichem zu erwerben, und uns Gott statt eines Menschen zum Schuldner zu machen. Das Gesetz verurteilt den, der sein Geld gegen Zinsen verleiht und auf Kosten Unschuldiger Gewinn macht. Die Gnade des Evangeliums aber zeigt uns, wie sich derselbe Vorwurf zur Unschuld und Heiligkeit verkehren lässt: Keine Strafe, sondern eine Belohnung hat er zur Folge, wird er nur durch die Gier des heilsamen Glaubens in göttliche Vorschrift umgewandelt. Gib dein Geld her gegen Zins, aber gib es Christus, und der Ertrag wird heilbringend sein.» Paul. Nol. Ep. 32,19. In seinem Brief an die reiche Witwe Hedybia verläuft Hieronymus' Argumentation ganz wie die des Paulinus: *o quanta beatitudo pro parvis magna recipere, aeterna pro brevibus pro morituris semper viventia, et habere dominum debitorem!* – «Was für ein Glück, für Kleines Grosses zu erhalten, Ewiges für Kurzlebiges, für Todgeweihtes Immerwährendes, und den Herrn zum Schuldner zu haben!» Hier. Ep. 120,1,10. Für weitere Verwendungen dieses Bildes s. Ramsey (1982) 229.

<sup>157</sup> «So erkaufte irdischer Besitz die Hoffnung auf das Himmelreich, [...] doch fleischliches Vermögen vereitelt die himmlische Hoffnung. Diese Hoffnung dagegen, wenn sie sich durchsetzt, weil der Glaube siegt, rafft den Besitz nicht an Ort und Stelle weg, sondern erneuert ihn, indem sie ihn auf gute Art nach göttlichem Recht verwandelt; sie versetzt ihn aus einem hinfalligen in einen ewigen Zustand, entzieht ihn der Erde und platziert ihn im Himmel, wo das Anvertraute in Christus einen zuverlässigen Hüter hat. Und dieser bewahrt es nicht in der Menge auf, in der er es angenommen hat, sondern vergütet denen, die ihm vertraut haben, die ihnen überlassenen Talente mit vielfachem Zins und macht sich für die Glaubenden selbst zu ihrem Besitz.» Paul. Nol. C. 21,427–439.

Mit dem Reichtum verhält es sich eben genau umgekehrt, als das die Nicht-Asketinnen und -asketen meinen:

*vedere patrimonia et donare pauperibus stultitia huic saeculo sed sapientia deo est; at contra divitiis incubare, pecuniam fenore augere, possessiones auctionibus, terminos dilatare violentia industria et quaestus apud hoc saeculum sed apud deum crimen et poena est. ita si malo vincas, victor victus es quia cum scelere viceris, cupiditate superatus es. victus vero vinces, si iusto cedas et tuae voluntati voluntas divina praevaleat.*<sup>158</sup>

Die in der «Welt» als Reiche siegen, werden gleichzeitig von Verbrechen und Gier besiegt. Wer sein Vermögen Christus anvertraut, indem er es den Armen gibt, handelt also durchaus nach ökonomischen Prinzipien; er nimmt keinen Verlust in Kauf, im Gegenteil: Er strebt nach Gewinnmaximierung.<sup>159</sup>

Reichtum hat demnach ein doppeltes Potenzial: Er kann einen Menschen versklaven und ihn um das ewige Heil bringen; er bietet ihm aber auch die Möglichkeit, durch kluge Investition beim Jüngsten Gericht einen Freispruch zu erwirken und sich darüber hinaus ein bleibendes Vermögen im Himmel zu schaffen. Aus den zitierten Passagen wird deutlich, dass Paulinus Reichtum nicht *per se* als etwas Verderbliches ansah, wie er in einem frühen Brief an Sulpicius Severus auch explizit machte:

<sup>158</sup> «Sein Erbe zu verkaufen und [den Erlös] den Armen zu geben ist für diese Welt ein dummes, für Gott aber ein kluges Verhalten; über seinem Reichtum zu brüten, Geld durch Zinsen, Besitz durch Ersteigerungen zu vermehren und Grenzen mit Gewalt zu erweitern, gilt für diese Welt als Fleiss und Geschäftstüchtigkeit, bei Gott aber als Verbrechen, das Strafe nach sich zieht. Wenn du auf schlechte Weise gewinnst, bist du als Sieger besiegt, weil du mithilfe eines Verbrechens gesiegt hast und von Gier besiegt worden bist. Als Besiegter aber siegst du, wenn du dem Gerechten weichst und der göttliche Wille vor deinem eigenen Vorrang hat.» Paul. Nol. *Ep.* 24,17.

<sup>159</sup> Dabei ist dieser Tauschhandel eigentlich eine Farce, denn was immer ein Mensch an Vermögen Christus übergibt, hat er überhaupt erst von diesem geschenkt bekommen; dies ist von Gott jedoch so beabsichtigt: *et quoniam bonorum nostrorum ipse non indiget, nos vero omnium illius indigemus, nostro tantum bono nobis bonus, capit nostra quae sua sunt, et tamen ea iuris sui non vult, ut quasi nostra nobis accepto ferat, cum nihil habeamus nisi acceperimus et ne ipsi quidem sine nutu ipsius esse possimus. ergo nihil in hunc mundum inferentibus substantiam rerum temporalium quasi tonsile vellus adponit, non ut sarcina impediat quos expeditos nasci iubet, sed ut materiam nobis virtutis ad merita parienda proponat, et sit unde documentum nostrae in deum id est verum patrem ac dominum fidei atque pietatis edamus.* – «Und weil er selbst keiner unserer Güter bedarf, wir dagegen all seiner Güter bedürfen, ist er nur zu unserem Vorteil gut mit uns und nimmt das Unsere, was eigentlich das Seine ist, worauf er aber kein Anrecht haben will, sodass er es nimmt, als ob es uns gehörte, da wir ja nur etwas haben, weil wir es erhalten haben und ohne seinen Willen nicht einmal selbst existieren würden. Deshalb hat er uns, die wir nichts in diese Welt mitgebracht haben, zeitlich begrenzten Besitz wie ein Fell, das man scheren kann, gegeben, nicht um uns, denen er befohlen hat, unbelastet geboren zu werden, eine Bürde aufzuladen, sondern um uns Material für unsere Tugend zu geben, um Verdienste zu erwerben, und damit wir etwas haben, mit dem wir unseren Glauben und unsere Liebe zu Gott, dem wahren Vater und Herrn, zeigen können.» Paul. Nol. *Ep.* 11,9.

*denique, ut scias non divitias sed homines pro earum usibus esse culpabiles vel acceptos deo, lege sanctos patres Abraham et Iob deo de opibus suis amicos factos. [...] non enim sibi habentes habebant, sed nemo quicquam dicebat suum, et humani nihil a se alienum putabant.*<sup>160</sup>

Man kann sich mit seinem Geld Gott zum Freund machen, und das Beispiel Josephs von Arimathäa, der sich des toten Leibes Christi angenommen hatte, ist dafür programmatisch: Für Paulinus und seine Zeitgenossen bestand die naheliegende Möglichkeit, sich um die Armen zu kümmern, was Josephs Dienst an Christus in keiner Weise nachstand.<sup>161</sup> Indem man die Armen nährte und kleidete und sich so zu Freunden machte, sorgte man für das Jenseits vor. Auch Hieronymus riet einer reichen gallischen Witwe:

*fac tibi amicos de iniquo mamona, qui te recipiant in aeterna tabernacula.*<sup>162</sup>

Das zentrale Scharnier bilden in diesem Mechanismus die Armen: Die Investition ins Himmelreich besteht in den an ihnen geleisteten Wohltaten. Peter Brown spitzt die Praxis der Almosen zur Möglichkeit zu, mit der Überbrückung des Unterschiedes zwischen Arm und Reich auch die Trennung von Gott zu überwinden: «Not only did wealth – with all its sinister overtones of gross and weighty matter, touched by transience and death – join the unbearable lightness of a world beyond the stars. The primal joining of heaven and earth was mirrored in society itself. The starkly antithetical poles of rich and poor were brought together, through almsgiving. Through

<sup>160</sup> «Damit du weisst, dass nicht der Reichtum, sondern die Menschen für ihren Umgang mit ihm schuldig sind oder aber von Gott angenommen werden, lies, wie die heiligen Väter Abraham und Hiob durch ihr Vermögen Gottes Freunde wurden. [...] Sie besaßen nämlich nicht, um für sich selbst zu besitzen, sondern keiner von ihnen nannte irgendetwas das Seine, und nichts Menschliches hielten sie sich selbst für fremd.» Paul. Nol. Ep. 13,20. Der letzte Teilsatz zitiert Ter. *Haut.* 77 – oder Sen. Ep. 95,53, der seinerseits Terenz zitiert.

<sup>161</sup> *nam in evangelio, quo ille tartareus contemptor Eleazari dives praetermissus est, illum ab Arimathia Ioseph divitem nominari videmus. beatus enim est, qui specialiter intellexit super egenum et pauperem, pio Christi corpus obsequio muneratus nec iudicem pro iniuria dominici corporis interpellare veritus et pio sumptu pretiosi velaminis et sepulchri novi dives in domini sepultura. his te pagina sancta nominibus adscribet et in talium divitum sorte numeraberis, quorum opes aequas et animo.* – «Denn im Evangelium, wo zuvor der Name des Reichen im Tartarus, der Lazarus verachtet hatte, nicht genannt wird, sehen wir jenen des reichen Joseph von Arimathäa dagegen Erwähnung finden. Er ist nämlich glücklich, weil er sich speziell um einen Armen und Mittellosen gekümmert hat, mit aufrichtigem Gehorsam Christi Körper beschenkt und sich nicht gescheut hat, wegen des Unrechts, das dem Körper des Herrn zugefügt wurde, beim Richter vorzusprechen und mit gottgefälligen Ausgaben für kostbare Tücher und ein neues Grab sich in der Bestattung des Herrn reich zu zeigen. Im heiligen Buch wird er dich zu diesen Namen schreiben, und du wirst das Los solcher Reichen teilen, deren Taten du mit deiner Gesinnung gleichkommst.» Paul. Nol. Ep. 13,20.

<sup>162</sup> «Mach dir mit dem ungerechten Mammon Freunde, damit sie dich in ihrer ewigen Wohnstatt willkommen heissen.» Hier. Ep. 120,1,7.

these two primal joinings, the greatest gulf of all – that between God and human-kind – was healed.»<sup>163</sup>

Eine konkrete Anwendung dieser Theorie besprach Paulinus ausführlich in einem Brief an Pammachius, in dem er diesem zum Tod seiner Frau Paulina kondolierte, ihn dafür lobte, anlässlich ihrer Bestattung eine grosse Armenspeisung ausgerichtet zu haben und versprach:

*et quantum pecuniae gravi dextera geminatis excipientium palmis hilaris dator et infatigabilis distributor infuderis, tantum ilico angelis intervalantibus gremio domini gaudentis invecum in tricesimos tibi fructus ac redditus numerandum reponebatur.*<sup>164</sup>

Die Dankbarkeit der Armen schlägt sich in Fürbitte für Pammachius nieder, die ihm beim Jüngsten Gericht entscheidend helfen wird.<sup>165</sup> Pammachius ist reich, ja, doch er ist nicht Sklave seines Reichtums, sondern verfügt souverän über ihn:

*iniquo mammona iuste uteris, nec captivus sed vere dominus es pecuniae tuae, quia possideris a Christo, cui captiva est ipsa captivitas.*<sup>166</sup>

Paulinus' pragmatische Einstellung gegenüber Reichtum geht aber noch weiter. Vermögen kann nicht nur bei richtiger Verwendung, d. h. der Spende an Arme, Heil schaffen, es ist noch nicht einmal nötig, das ganze Vermögen aufzugeben – auch eine Teilinvestition ist möglich. Entscheidend dabei ist die Einstellung des Besitzers. So beruhigte er Sulpicius Severus, der sich selbst schalt, weil er im Gegensatz zu Paulinus nicht alle Ländereien verkauft, sondern Primuliacum behalten hatte: Er sei schliesslich nicht eigentlich Besitzer des Landgutes, sondern habe es nur für die Mittellosen behalten.<sup>167</sup> Ja, Paulinus fragt sich sogar, ob Severus' Weg nicht der anspruchsvollere

<sup>163</sup> Brown (2016) 7.

<sup>164</sup> «Wie viel Geld du als fröhlicher Geber und unermüdlicher Verteiler mit vollbeladener Rechten den Empfängern in beide Hände geschüttet hast, so viel wurde sogleich durch die hin und herfliegenden Engel im Schoss des sich freuenden Herrn hinterlegt, damit es dir dreissigfache Frucht und Zins bringt.» Paul. Nol. Ep. 13,14. Brown (2012) 234 sieht in der Armenspeisung das christliche Pendant zu gesponserten Spielen als dem traditionellen *munus* reicher Bürger.

<sup>165</sup> *facili enim via ad aurem dei voces inopum dirigitur, quia «oratio pauperis», sicut scriptum est, «nubes penetrat».* – «Denn die Stimmen der Armen gelangen auf bequemem Weg zu Gottes Ohr, weil, das Gebet eines Armen, wie geschrieben steht, die Wolken durchdringt.» Paul. Nol. Ep. 13,14.

<sup>166</sup> «Du gebrauchst den ungerechten Mammon auf gerechte Weise und bist nicht Gefangener, sondern wirklich Herr deines Geldes, weil Christus dich besitzt, für den die Gefangenschaft selbst gefangen wurde.» Paul. Nol. Ep. 13,22.

<sup>167</sup> *itaque et in quo possessor videris, soluta a possessionum vinculis mente perfectus es, qui conlecti temporis memor illud apostoli conples, ut habens non habeas, quia non tibi sed non habentibus habens. domus tuae hospes es, ut sit hospitium domus; patriae tuae peregrinus es et exul istius mundi, ut sis incola paradisi et patriae civis antiquae.* – «Deshalb bist du auch in dem, was du zu besitzen scheinst, vollkommen, weil dein Geist frei ist von den Fesseln des Besitzes; du erfüllst im Bewusstsein an die fortgeschrittene Zeit die Forderung

sei, da es ja schwieriger sei, mit Besitz, der einem zur Verfügung stehe, verantwortungsvoll umzugehen, als einfach nichts zu besitzen:

*atque haud scio an fortioris fidei iudicanda sit ista constantia et firmitas tui cordis, qua inter ignes non ureris, inter laqueos non caperis, picem tangis nec inquinaris, quam eorum, quos tu fortes putas, ego autem infirmiores arbitror iudicandos, quia non credentes infirmitati suae festinauerunt alienare omnia, quibus inhaerere timuerunt.*<sup>168</sup>

Gut möglich, dass in diesen Zeilen auch eine Retourkutsche an Hieronymus' Adresse ergeht, der wenige Jahre zuvor das bedächtige Tempo moniert hatte, in dem Paulinus seine Ländereien liquidierte.<sup>169</sup> Leider ist Paulinus' Antwort nicht erhalten, doch im oben zitierten Brief an Severus kommt er auch auf das Gleichnis von der kostbaren Perle<sup>170</sup> zu sprechen:

*sed non statim emitur, cum eius pretium praeparatur, quia plurimae interveniunt ipsi commercio difficultates. aut enim mare interiacet aut praedo intercipit aut cupidior praevenit aut praefertur opulentior.*<sup>171</sup>

des Apostels, dass du nicht hast, obwohl du hast, weil du nicht für dich hast, sondern für die, die nichts haben. Du bist Gast in deinem eigenen Haus, Fremder in deiner Heimat und ein Verbannter in dieser Welt, um Bewohner des Paradieses und Bürger deiner ursprünglichen Heimat zu sein.» Paul. Nol. Ep. 24,3.

<sup>168</sup> «Ich weiss nicht, ob diese Standhaftigkeit und Ausdauer deines Herzens nicht als Zeichen eines stärkeren Glaubens gewertet werden muss, da du durch sie inmitten des Feuers nicht verbrannt und zwischen Schlingen nicht gefangen wirst, Pech berührt und dich nicht beschmutzt, als der Glaube derer, die du für stark hältst, von denen ich aber glaube, dass sie als schwächer zu beurteilen sind, weil sie ihrer Schwäche nicht trauen und sich beeilen, alles loszuwerden, weil sie sich davor fürchten, daran hängen zu bleiben.» Paul. Nol. Ep. 24,4. Ganz ähnlich argumentierte Paulinus, als er Melania dafür lobte, dass angesichts des Luxus, in dem ihre Verwandtschaft sie vom Hafen abholte, ihr Entschluss zur Askese nicht schwankte: [...] *ut iam hinc fructum fidei suae caperet, cum victoriam suam de huius saeculi vanitate ipsa despectaret, comminus videns omnia quae propter Christum reliquerat et contemnere perseverarat.* – «[...] sodass sie bereits daraus die Frucht ihres Glaubens erntete, dass sie ihren Sieg über die Vergänglichkeit dieser Welt selbst betrachtete und, obwohl sie alles sah, was sie wegen Christus aufgegeben hatte, es beharrlich weiter verachtete.» Id. Ep. 29,12.

<sup>169</sup> *si habes in potestate rem tuam, vende; si non habes, proice. tollenti tunicam et pallium relinquendum est. scilicet, nisi tu semper recastinans, et diem de die trahens caute et pedetemptim tuas possessiunculas vendideris, non habet Christus, unde alat pauperes suos.* – «Wenn du Zugriff auf deinen Besitz hast, verkaufe; wenn nicht, lass ihn verfallen. Wer einem die Tunika nimmt, dem muss man auch den Mantel überlassen. Es versteht sich von selbst: Wenn du deinen mickrigen Besitz nicht verkaufst, weil du es immer weiter aufschiebst, es Tag um Tag vorsichtig und Schritt für Schritt verschleppst, hat Christus nichts, womit er seine Armen nähren könnte.» Hier. Ep. 53,11,3.

<sup>170</sup> Mt. 13,45f.

<sup>171</sup> «Sie wird nicht auf der Stelle gekauft, wenn ihr Preis feststeht, weil dem Handel selbst viele Hindernisse dazwischenkommen können. Entweder liegt nämlich ein Meer dazwischen, ein Räuber raubt das Geld oder einer, der sie dringender will oder reicher ist, kommt dem Käufer zuvor.» Paul. Nol. Ep. 24,20.

Was im Matthäusevangelium in zwei Sätzen über die Bühne geht, betrachtet Paulinus von einer realistischen Warte aus: Einen grossen Besitz zu verkaufen, brauchte Zeit, und während Hieronymus aus Prinzip auf eine möglichst rasche Liquidation pochte, wartete Paulinus lieber auf einen guten Preis, vielleicht auch auf einen Käufer, der die Sklaven, die zu den Ländereien gehörten, übernahm, statt seinen Besitz an den Erstbesten zu verscherbeln.<sup>172</sup> Über Melania d. J., die einen Teil ihres Vermögens behalten hatte, um Klöster dauerhaft zu finanzieren,<sup>173</sup> schreibt Christine Luckritz Marquis: «The intertwined nature of their legacies highlights a continuity between the aristocratic and ascetic world, as early Christian institutions including monasteries, remained heavily reliant of the traditional modes of wealth distribution.»<sup>174</sup> Eine pragmatische Sicht auf diese Dinge diente den zukünftigen Nutzniessern; statt einen einmaligen Geldregen über asketische Gemeinschaften und Arme niedergehen zu lassen, sorgten verantwortungsvolle christliche Euergetinnen und Euergeten für eine nachhaltige Finanzierung der von ihnen unterstützten Projekte. Augustinus äussert sich in den *Soliloquia* zu diesem Thema ähnlich sachlich, als die Ratio ihn fragt, ob er sich nicht Reichtum wünsche:

*prorsus unus mihi Ciceronis liber facillime persuasit nullo modo adpetendas esse divitias, sed si provenerint, sapientissime atque cautissime administrandas.*<sup>175</sup>

In einem Brief an den widerspenstigen Jovius<sup>176</sup> geht Paulinus sogar so weit, zu versichern, man müsse überhaupt nichts von seinem Besitz aufgeben, solange man sich bewusst sei, dass er von Gott stamme:

*sed tu divisionem cum Deo facito, et quasi mutuo beneficio redde summo Patri gratiam, qui tamen de his quaecumque tibi donavit ingenita aut adiecit extrinsecus te tantum a te reposcit. **habeas licet tibi et tuis cuncta quae possides, tantum id curans ut horum quoque largitorem Deum esse fatearis.***<sup>177</sup>

<sup>172</sup> Zu den mit einem solchen Verkauf verbundenen Schwierigkeiten vgl. Mratschek (2002) 106f.

<sup>173</sup> Τὰ δὲ κτήματα τὰ ἐν ταῖς Σπανίαις καὶ Ἀκυτανίᾳ καὶ Ταρακωνησίᾳ καὶ Γαλλίαις διαπωλήσασα, τὰ ἐν Σικελίᾳ μόνα καὶ Καμπανίᾳ καὶ Ἀφρικῇ ἑαυτῇ καταλείψασα ἐπέλαβeto εἰς χορηγίαν μοναστηρίων. – «Ihren Besitz in Spanien, Aquitanien, Tarragona und Gallien verkaufte sie, nur den in Sizilien, Kampanien und Afrika behielt sie für den Unterhalt von Klöstern.» Pall. *Hist. Laus.* 61,5.

<sup>174</sup> Luckritz Marquis (2017) 35 zur Finanzierung von Melanias Kloster in Palästina.

<sup>175</sup> «In einem Wort: Ein Buch Ciceros hat mich auf Anhieb überzeugt, dass man nicht nach Reichtümern streben soll; wenn sie einem aber in den Schoss fallen, müsse man sie weise und umsichtig verwalten.» Aug. *Sol.* 1,10,17.

<sup>176</sup> Jovius wird uns erneut im Kapitel 4.2.1 begegnen.

<sup>177</sup> «Aber du teile mit Gott und danke zu gegenseitigem Vorteil dem höchsten Vater, der von dem, was er dir als Erbe geschenkt oder zusätzlich hinzugefügt hat, trotzdem nur dich selbst von dir fordert. Du sollst gerne für dich und die Deinen alles haben, was du besitzt, wenn du nur darauf achtest, zu bekennen, dass Gott der Geber dieser Dinge ist.» Paul. *Nol. Ep.* 16,9 (Dolveck). Sogar Hieronymus gesteht der bereits erwähnten gallischen Witwe

Das einzige, was Gott, der Geber aller Dinge, von Jovius fordere, sei das Bewusstsein, wem er seinen Reichtum verdanke. Auch wenn Paulinus Christi Gebot der Vermögensaufgabe auf vorbildliche Art und Weise gefolgt war, wie auch Uranius in seinem Nachruf auf den Nolaner Bischof betonte,<sup>178</sup> bemühte er sich in seinen Gedichten und Briefen, diesen Schritt nicht als unerreichbare Gewaltsleistung darzustellen. Klar kokettiert er, wenn er Severus tadelt, weil dieser ihm nach Abschluss des Landverkaufs um 400 bereits den Siegespreis überreichen will,<sup>179</sup> doch seine Darstellung des Vermögensverzichts stützt sich durchwegs auf rationale, ja sogar ökonomische Argumente. Er hatte sein Vermögen eben nicht aus dem Fenster geworfen – er hatte es gewinnbringend angelegt. Obwohl Paulinus im Zusammenhang mit eschatologischen Überlegungen durchaus zu Radikalität neigt, kommen seine Ratschläge pragmatisch daher und zielen auf einen realistischen Umgang mit Vermögen ab, der mit dem Selbstverständnis seiner aristokratischen Brieffreunde vereinbar ist, eine Bestrebung, die auch beim frühen Augustinus zu beobachten ist, wie Trout bemerkt: «The emphasis in each case is on an inner reorientation which could demand a minimal change of lifestyle and required no overt rejection of traditional social values.»<sup>180</sup> Paulinus' Position zum Vermögensverzicht trägt der *Akzeptanzfunktion* von Werbung Rechnung: Seine pragmatische Einstellung, die die individuelle Situation von Betroffenen berücksichtigte, hatte weitaus grössere Chancen, bei seinem Publikum auf Verständnis zu stossen, als eine radikale Überzeugung.

Doch mit dem Weggeben von Besitz, welche Überwindung diese Entscheidung einen auch kosten mochte, war es nicht getan; dies sei, meinte Paulinus gegenüber Severus, ja der einfachere Teil von Christi Aufforderung an den reichen jungen Mann gewesen. Die wahre Herausforderung liege in der Nachfolge Christi, die nach dem Vermögensverzicht gefordert sei:

*nunc opus est, ut quae vere nostra sunt dependamus deo, hoc est cor et animam et corpora nostra exhibentes in hostiam vivam [...]. quamobrem temporalium quae in hoc saeculo habentur bonorum relictio sive distractio non decursus stadii sed ingressus nec ut meta sed*

zu, sie könne ihr Vermögen auch ihrer Familie geben: *non vis esse perfecta, sed secundum gradum tenere virtutis? dimitte omnia tua quae habes, da filiis, da propinquis. nemo te reprehendit, si inferiora secteris, dum modo illam scias tibi iure praelatam, quae elegerit prima.* – «Du willst nicht vollkommen sein, sondern auf der zweiten Stufe der Tugend stehen? Gib alles, was du besitzt, weg, gib es deinen Kindern, deinen Verwandten. Niemand tadelt dich, wenn du bescheidenem Ziel folgst, solange du nur weisst, dass zu Recht dir vorgezogen wird, wer sich für das höchste Ziel entschieden hat.» Hier. *Ep.* 120,1,12.

<sup>178</sup> *nullas opes, nullas divitias, nisi quas sanctis suis Christus promiserat, mirabatur. aurum atque argentum, et caetera sic definiebat, ut ea sibi ad largiendum liberalitas, non ad retinendum cupiditas vindicaret.* – «Keinen Besitz, kein Vermögen, ausser dem, was Christus seinen Heiligen versprochen hatte, beeindruckte ihn. Gold, Silber und das Übrige verstand er so, dass er es aus Freigebigkeit zu schenken, nicht aus Gier, es zu behalten, für sich beanspruchte.» Uran. *Ep.* 9 = PL 53,864A.

<sup>179</sup> Paul. Nol. *Ep.* 24,1.

<sup>180</sup> Trout (1988) 140.

*ianua est. non enim athleta tum vincit, cum exiit, qui ideo nudatur, ut incipiat dimicare, cum legitime certaverit coronandus.*<sup>181</sup>

Wir haben das Bild der Befreiung im Zusammenhang mit dem Vermögensverzicht bereits oben angetroffen; hier verleiht ihm Paulinus eine weitere Volte: Ein Athlet entledigt sich vor dem Rennen der Kleidung, die ihn im Laufen behindern würde; das Ausziehen markiert damit den Start des Wettkampfes. Nachdem er um 400 endlich all sein Land verkauft hatte, war Paulinus bereit, die Nachfolge Christi anzutreten, und diese betraf sein Inneres und ging somit ans Eingemachte:

*se enim ipsum mutat et superat qui renuntiat moribus suis et se abdicat sibi, ut illud fortissimum dei verbum inpleat: «qui perdet animam suam propter me inveniet eam.»*<sup>182</sup>

Während die Trennung von seinem Besitz einen einmaligen Akt darstellte, wollte die Nachfolge Christi Tag für Tag errungen werden. Und gerade weil sie im Gegensatz zu einem öffentlich verkündeten Vermögensverzicht jeglichen Spektakels entbehrte, musste sie publik gemacht werden, um die Glaubwürdigkeit des Asketen Paulinus zu untermauern. Im folgenden Kapitel werden wir sehen, wie Paulinus den asketischen Lebensstil, den er in Nola pflegte, manchmal zwischen den Zeilen, manchmal explizit inszeniert und im Kopf des Lesers ein konkretes Bild von seinen täglichen Gewohnheiten entstehen lässt.

<sup>181</sup> «Jetzt muss ich das, was mir wirklich gehört, Gott übergeben, indem ich mein Herz, meine Seele und meinen Körper als lebendiges Opfer darbringe [...]. Daher ist das Verlassen oder die Aufgabe der zeitlich begrenzten Güter, die man in dieser Welt besitzt, nicht das Ende, sondern der Beginn des Rennens; es ist nicht das Ziel, sondern die Tür. Ein Athlet gewinnt nämlich nicht dann, wenn er sich auszieht; er entkleidet sich, um den Wettkampf zu beginnen und, nachdem er nach den Regeln gekämpft hat, als Sieger bekränzt zu werden.» Paul. Nol. *Ep.* 24,5–7. Für weitere Verwendungen des Bildes eines Athleten bei spätantiken Autoren s. Skeb (1998) 588 Anm. 8. Die Formulierung *hoc est cor et animam et corpora nostra exhibentes in hostiam vivam* liegt vielleicht Hieronymus' *Ep.* 118,5,1 zugrunde, wo er schreibt, Paulinus und Pammachius hätten sich mit Haut und Haar Gott überantwortet: *sed carnes et ossa et animas suas domino consecrarunt* – «Sie haben ihr Fleisch, ihre Knochen und ihre Seelen dem Herrn geweiht.»

<sup>182</sup> «Sich selbst nämlich verändert und überwindet, wer seine Gewohnheiten aufgibt und sich von sich selbst lossagt, um jenes herausfordernde Wort Gottes umzusetzen: ‚Wer seine Seele verliert wegen mir, wird sie finden.‘» Paul. Nol. *Ep.* 40,11; vgl. Joh. 12,25. Beachtenswert ist auch die Passage vor dem Zitat: *non enim pecuniam tantum et fundos, extraneas facultates, sed etiam animi nostri internas opes, quae vere nostra substantia est, possidemus. hanc vendere hoc est alienare a nobis tanto maior victoria, quanto altior difficultas est ingenita quam adposita separare et intus infixam divellere quam adfixam extrinsecus reicere.* – «Wir besitzen nämlich nicht nur Geld und Ländereien und damit äussere Mittel, sondern auch das innere Vermögen unseres Geistes, das wahrhaft unsere Wesen ausmacht. Dieses zu verkaufen, das heisst, es uns zu entfremden, ist ein umso grösserer Sieg, als es einen höheren Schwierigkeitsgrad darstellt, sich von Angeborenem als von Erworbenem zu trennen und das in unserem Inneren verwurzelte auszureissen, als aussen Angebrachtes abzuwerfen.»



4.1.5 *decenter inculti et honorabiliter despicabiles* – Asketischer Habitus

Der Lebensstil, den Hieronymus dem frischgebackenen *monachus* Paulinus im Jahr 395 empfiehlt, lässt sich in fünf gesonderte Ratschläge auftrennen, von denen wir einige später in Paulinus' Selbstdarstellung als Asket wiederfinden werden: Der Rückzug aus dem gesellschaftlichen Leben, karges Essen, stetige Beschäftigung mit der heiligen Schrift, häufiges Beten, Nachtwachen.<sup>183</sup> Auffällig ist jedoch der Anfang der Ermahnung: Paulinus sei nicht völlig frei, weil er durch seine Ehe mit Therasia gebunden sei. Paulinus selbst spricht kaum von seiner Frau; sie taucht jedoch oft als Mitabsenderin von Briefen auf.<sup>184</sup> Dass Paulinus sich wegen seines Zivilstands recht-

<sup>183</sup> *obsecro itaque te, ut, quoniam sanctae sororis tuae ligatus es vinculo et non penitus expedito pergis gradu, sive hic sive ibi multitudines hominum et officia et salutationes et convivia veluti quasdam catenas fugias voluptatum. sit vilis et vespertinus cibus holera et legumina interdumque pisciculos pro summis ducas deliciis. [...] semper in manu tua sacra sit lectio, frequenter orandum et flexo corpore mens erigenda ad dominum. crebrae vigiliae et ventre vacuo saepius dormiendum.* – «Da du ja durch die Fessel [der Ehe] an deine heilige Schwester gebunden bist und nicht mit ganz ungehemmtem Schritt aufbrichst, flehe ich dich an, dass du hier und dort Menschenansammlungen, Verpflichtungen, Besuche und Tischgesellschaften meidest wie die Ketten der Genusssucht. Nimm nur abends ein bescheidenes Mahl zu dir: Kohl und Gemüse, und zwischendurch sollst du Fischchen für den grössten Leckerbissen halten. [...] In deiner Hand soll immer heilige Lektüre sein; bete oft und richte deine Seele mit gebeugtem Körper zum Herrn auf. Halte häufig Nachtwachen und schlafe mit leerem Magen.» Hier. *Ep.* 58,6,1f. Die Ermahnung an Paulinus deckt sich ziemlich genau mit Hieronymus' Schilderung seines eigenen Aufenthaltes in der Wüste, in der alle wichtigen Elemente des asketischen Lebens aufgeführt werden: Die schlechte Kleidung, das Fasten bzw. die kargen Speisen, das Wachen und die sexuelle Enthaltsamkeit; schliesslich wird auch die Angst vor der Hölle als Motiv für die selbstauferlegten Strapazen genannt: *horrebam sacco membra deformis, squalida cutis situm Aethiopiae carnis adduxerat. cotidie lacrimae, cotidie gemitus et, si quando repugnantem somnus imminens oppressisset, nuda humo vix ossa haerentia conlidebam. de cibus vero et potu taceo, cum etiam languentes aqua frigida utantur et coctum aliquid accepisse luxuriae sit. ille igitur ego, qui ob gehennae metum tali me carcere ipse damnaveram, scorpionum tantum socius et ferarum, saepe choris intereram puellarum. pallebant ora ieiuniis et mens desiderii aestuabat in frigidum corpore et ante hominem suum iam carne praemortua sola libidinum incendia bulliebant.* – «Ich trug ein hässliches Sackgewand, das mir nicht passte, meine ungewaschene Haut war so dunkel wie die eines Äthiopiens. Täglich weinte, täglich stöhnte ich, und wenn mich der Schlaf überwältigte, obwohl ich mich wehrte, lag ich auf dem nackten Boden und klapperte mit meinen kaum mehr zusammenhängenden Knochen. Vom Essen und Trinken schweige ich, da ja auch Kranke kaltes Wasser trinken und es für sie eigentlich zu viel ist, etwas Gekochtes zu bekommen. Und dennoch war ich, der ich aus Angst vor der Hölle mich selbst zu einem solchen Gefängnis verurteilt und nur Skorpione und wilde Tiere als Gesellschaft hatte, oft von einem Mädchenreigen umgeben. Mein Gesicht war bleich vom Fasten, meine Seele loderte von Verlangen im kalten Körper und vor seinem Menschen warf das abgestorbene Fleisch Blasen, weil es vom Feuer der Begierden verbrannt wurde.» Id. *Ep.* 22,7,1f.

<sup>184</sup> Therasia ist als Absenderin erwähnt in Briefen an Augustinus, Alypius, Romanianus, Aper und Amanda, Sebastianus, Desiderius, Sanctus und Amandus und in einem Brief an Severus (*Ep.* 24). Der Umstand, dass Therasia in allen Briefen an Augustinus in der Anrede steht aus-

fertigen zu müssen glaubte, scheint nur einmal, im C. 21 aus dem Jahr 407, durch. Wir haben die Stelle bereits oben kurz berührt und dabei gesehen, dass Paulinus Felix' Placet für die Eheschliessung in Anspruch nahm.<sup>185</sup> Er habe Paulinus' Heirat geduldet (*passus es*), weil er so zwei Seelen statt einer einzigen erkaufen konnte (*ut vitam commercarere duorum*). Diese Formulierung lässt zwei Überzeugungen des Autors erkennen: Erstens ist das Ledigbleiben einer Heirat vorzuziehen, und zweitens hat Therasia durch ihre Heirat mit Paulinus Anteil am Heil erhalten. Tatsächlich entsteht einerseits aus den häufigen Erwähnungen in Briefanreden, andererseits aus dem Zeugnis Dritter der Eindruck, dass Therasia Paulinus in seinen Projekten keineswegs gehindert hat, wie Hieronymus suggeriert, sondern dass die Eheleute vom Anfang ihres gemeinsamen Abenteuers an bis zu Therasias Tod am selben Strick gezogen haben. Ambrosius lobte Therasias Rolle in der Neuorientierung des Paares:

*matrona quoque virtuti et studio eius proxime accedit neque a proposito viri discrepat. denique transcriptis in aliorum iura suis praediis virum sequitur et exiguo illic coniugis contenta caespite solabitur se religionis et caritatis divitiis.*<sup>186</sup>

Wie ihr Mann habe auch sie ihre Ländereien veräussert; sie sei zufrieden, auf einem kleinen Stück Land in Nola zu leben, und engagiere sich als Wohltäterin. Auch Augustinus ist in seinem ersten Brief an Paulinus voll des Lobes für Therasia:

*videtur a legentibus ibi coniunx non dux ad mollietiam viro suo, sed ad fortitudinem redux in ossa viri sui, quam in tuam unitatem redactam et redditam et spiritualibus tibi tanto firmioribus, quanto castioribus nexibus copulatam officii vestrae sanctitati debitis in te uno resalutamus.*<sup>187</sup>

ser im letzten erhaltenen aus dem Jahr 413, legt den Schluss nahe, dass sie irgendwann zwischen 408 (dem letzten gemeinsam an Augustinus geschickten Brief) und 413 gestorben ist; vgl. dazu auch Trout (1999) 291. In der *Ep.* 5,19 richtet Paulinus Severus Grüße von Therasia aus: *conserva in domino mea fraternitatem tuam quo veneratur affectu salutat.* – «Meine Mitsklavin im Herrn grüsst dich, Bruder, in der Zuneigung, mit der sie dich verehrt.»

<sup>185</sup> Vgl. Kapitel 4.

<sup>186</sup> «Auch seine Frau kommt Paulinus' Tugend und Eifer ganz nah und weicht nicht von dem Entschluss ihres Mannes ab. Nachdem sie schliesslich ihre Ländereien anderen überschrieben hat, folgt sie ihrem Mann und wird sich dort, zufrieden mit einem kleinen Stück Land ihres Ehemannes, mit dem Reichtum an Gottesfurcht und Nächstenliebe trösten.» Ambr. *Ep.* 6,27,2. Gut möglich, dass Therasia Paulinus auch in Bezug auf ihre Bildung das Wasser reichen konnte; von gallischen Frauen wissen wir, dass ihre Ausbildung derer ihrer männlichen Verwandten um nichts nachstand: «The ladies of Aquitaine in particular impress us by their personality and efficiency in letters.» Chadwick (1955) 21.

<sup>187</sup> «Deine Frau scheint denen, die deine Briefe lesen, ihrem Mann nicht Verführerin zur Schwäche zu sein, sondern Führerin zurück zur Stärke im Innern ihres Mannes; sie ist in die Einheit mit dir zurückgekehrt und dir geistlich desto enger verbunden, je keuscher die Beziehung ist, in der sie den Pflichten verbunden ist, die eurer Heiligkeit geschuldet sind, und indem wir dich grüssen, schicken wir auch ihr Grüße zurück.» Aug. *Ep.* 27,2. Vgl. zu dieser Einschätzung Cloke (1995) 120f.

Augustinus erkennt in Therasia nicht nur kein Hindernis für Paulinus' Berufung, sondern sogar eine Stütze, die sich – und das ist wichtig – als umso wertvoller erweist, je keuscher der Umgang der beiden Eheleute ist.<sup>188</sup> Wer beim Zeitpunkt seiner Entscheidung zur Askese wie Paulinus bereits verheiratet war, dem bot sich die elegante Möglichkeit der Geschwisterehe, also des Verzichts auf Sex.<sup>189</sup> So musste man die Partnerin, den Partner nicht verlassen und konnte dennoch askesekonform leben. Paulinus selbst schweigt über die konkrete Ausgestaltung seiner Beziehung zu Therasia mit Ausnahme einer berühmt gewordenen Passage, in der er seine Frau in Schutz nimmt gegen den von Ausonius erhobenen Vorwurf, sie hätte einen schlechten Einfluss auf ihn:

*nec Tanaquil mihi sed Lucretia coniunx.*<sup>190</sup>

<sup>188</sup> Augustinus betont wiederholt, dass der Ehebund von Gott sanktioniert und in seinem Rahmen auch Sex erlaubt sei. Wer sich Gott jedoch ganz hingeben wolle – und sei es bloss vorübergehend während der Fastenzeit vor Ostern – der solle auf sexuelle Handlungen verzichten und die dadurch freigewordene Zeit dem Gebet widmen: *per alios dies, adulteria, fornicationes, omnesque illicitas corruptelas nolite contingere: per hos autem etiam a coniugibus abstinete. [...] tempus quod reddendo coniugali debito occupabatur, supplicationibus impendatur. corpus quod carnalibus affectibus solvebatur, puris precibus prosternatur. manus quae amplexibus implicabantur, orationibus extendantur.* – «An den anderen Tagen haltet euch fern von Ehebruch, Unzucht und allen verbotenen Verlockungen; an diesen Tagen aber verzichtet auch auf euren Ehepartner. [...] Die Zeit, die benötigt wird, um dem Ehepartner das Geschuldete zu geben, verwendet auf das Gebet. Der Körper, von fleischlichen Gelüsten befreit, soll sich für reine Gebete zu Boden werfen. Die Hände, die sich sonst zu Umarmungen verschlingen, sollen zum Gebet ausgestreckt werden.» Aug. S. 205,2 = PL 38,1040. In *Civ.* 21,26 macht er deutlich, dass Sex die Ehegatten nicht endgültig von Gott trenne, dass sie jedoch nur durch reinigendes Feuer gerettet würden: *si quis autem diligit uxorem suam, si secundum Christum, quis ei dubitet in fundamento esse Christum? si vero secundum hoc saeculum, si carnaliter, si in morbo concupiscentiarum, sicut et gentes quae ignorant deum, etiam hoc secundum veniam concedit apostolus, immo per apostolum Christus. potest ergo et iste in fundamento habere Christum. si enim nihil ei talis affectionis voluptatisque praeponat, quamvis superaedificet ligna, fenum, stipulam, Christus est fundamentum, propter hoc salvus erit per ignem. delicias quippe huius modi amoresque terrenos, propter coniugalem quidem copulam non damnabiles, tribulationis ignis exuret; ad quem pertinent ignem et orbitates et quaecumque calamitates quae auferunt haec.* – «Wenn aber jemand seine Frau liebt gemäss Christus, wer soll bezweifeln, dass für ihn Christus das Fundament ist? Wenn aber jemand [seine Frau liebt] gemäss dieser Welt, also fleischlich und krank vor Begierde wie die Nicht-Christen, die Gott nicht kennen, so verzeiht der Apostel auch diesem, oder vielmehr Christus durch den Apostel. Auch dieser kann also Christus als sein Fundament haben. Wenn er nämlich diesem keine solche Liebe und Lust vorzieht, obwohl er auf Holz, Stroh und Reisig baut, ist dennoch Christus sein Fundament, und deswegen wird er durch das Feuer gerettet werden. Das Feuer der Not wird solche Liebschaften und irdische Lieben, die wegen des Ehebundes nicht zu verurteilen sind, wegbrennen. Auf dieses Feuer zielen auch Verwitwung und alles Unglück, das einem solche Dinge raubt.»

<sup>189</sup> Zur Geschwisterehe vgl. ausführlich Cloke (1995) 121–133.

<sup>190</sup> «Ich habe keine Tanaquil zur Frau, sondern eine Lucretia.» Paul. Nol. C. 10,192.

Stilvoller hätte Paulinus seine Frau nicht verteidigen können. Sonst wissen wir nichts über die Art und Weise, wie die beiden zusammenlebten; wir können aber aus Ratschlägen und Ermutigungen, die Paulinus gegenüber anderen asketisch lebenden Ehepaaren aussprach, Rückschlüsse ziehen.<sup>191</sup> Aper und Amanda, die sich als Ehepaar der Askese zugewandt hatten, bestärkte er in ihrem Entschluss zur sexuellen Enthaltsamkeit. Insbesondere Amanda lobte er, wobei er sich ausgiebig bei den Formulierungen bediente, mit denen Augustinus damals Therasia gerühmt hatte:

*illic et coniunx, non dux ad mollitudinem vel avaritiam viro suo, sed ad continentiam et fortitudinem redux in ossa viri sui, [...] quam in tuam unitatem reductam ac redditam spiritalibus tibi tanto firmioribus quanto castioribus nexibus caritas Christi copulat, in cuius corpus transistis a vestro.*<sup>192</sup>

Im Gegensatz zu Augustinus nennt er die Enthaltsamkeit (*continentia*) jedoch unverblümt beim Namen, und kommt in einem späteren Brief nochmals auf sie zu sprechen:

*iam tricesimum fructum de vestra inter vos continentia proferentes et cotidianis fidei communis augmentis sexagesimo propinquantibus et de prole virginea centesimum pollicentes.*<sup>193</sup>

Schon die Enthaltsamkeit selbst ist eine Leistung an sich, die von Gott belohnt wird; sie macht es auch möglich, dass das Paar seinen gemeinsamen Glauben weiter ausbauen kann. Wie Therasia fungiert Amanda – trotz ihrem Namen – nicht als Ver-

<sup>191</sup> Gillian Cloke zeigt sich darüber frustriert: «On the pious women more intimately connected with him, he is unfortunately more reticent; denying us, for instance, the opportunity of any insights into his (latterly) continent marriage with ,the Tanaquil of our times', Therasia, a consort who aroused much admiration in their Christian acquaintances. Small items and phrases only from his letters and poems make this reticent aristocrat still a useful, though tantalising, witness.» Cloke (1995) 19. Wo wenig Fakten sind, ist mehr Raum für romantisches Schwärmen: Lorenzo Sciajno (2008) II spricht treuherzig von der «forte e dolce presenza dell' amatissima Therasia».

<sup>192</sup> «Dort ist auch deine Frau, die für ihren Mann nicht Verführerin zur Schwäche und zum Geiz, sondern Führerin zurück zur Enthaltsamkeit und Stärke im Innern ihres Mannes ist. [...] Die Liebe Christi verbindet sie, die zur Einheit mit dir zurückgekehrt ist, umso fester mit dir, je keuscher eure Beziehung ist; von eurem Körper seid ihr zu Christi Körper übergegangen.» Paul. Nol. *Ep.* 44,3. Kate Cooper bemerkt zu dieser Stelle die Ergänzung der *mollitudo* (bzw. *mollities*) um das Laster der *avaritia* durch Paulinus: «That Paulinus perceived the resonance of this notion with the classical tradition of civic temperance may be inferred from his embroidery on Augustine's choice of the vices from which a pious wife might protect her husband: to dissipation, Paulinus added the explicitly civic vice of avarice.» Cooper (1992) 156. Vgl. zu dieser Stelle auch Cloke (1995) 120f.

<sup>193</sup> «Ihr bringt bereits dreissigfache Frucht hervor aus der Enthaltsamkeit, in der ihr lebt, durch die tägliche Vermehrung eures gemeinsamen Glaubens nähert ihr euch dem sechzigfachen, und eure jungfräuliche Nachkommenschaft verspricht hundertfachen Ertrag.» Paul. Nol. *Ep.* 39,1. Die *proles virginea* meint wohl die Menschen, die sich Aper und Amanda zum Vorbild genommen haben und mit ihnen ein asketisches Leben führen.

führerin, die ihren Mann von seinem Dienst an Christus ablenkt, sondern als gleichberechtigte Partnerin in dem Projekt Askese.

In einem Brief an Sulpicius Severus deutete Paulinus die Hüftverletzung, die der Patriarch Jakob von seinem Ringen mit Gott davontrug (Gen. 32,23–32), als Symbol für die Enthaltsamkeit, die ein erfolgreiches Leben forderte:

*illum de divinae manus ictu femoris paterni stuporem ad continentiae rigorem trahamus, ut enerves cupiditatibus, quibus virtus fidei subnervatur, confirmemus animam castitate, quam apostolus docet, quam etiam carnales athletae diligenter tuentur.*<sup>194</sup>

Eine enthaltsame Lebensweise kommt direkt dem Glauben zugute und ist Voraussetzung für das glückliche Erreichen des Ziels: Der Krone des Asketen, der in seiner Funktion den Märtyrer abgelöst hat.<sup>195</sup> Paulinus rekurriert hier auf Paulus' Bild des Wettlaufs um die Krone und erinnert daran, dass auch in weltlichen Wettkämpfen die Athleten sich vor dem Wettkampf des Geschlechtsverkehrs enthielten, um Kräfte zu sparen.<sup>196</sup> Aus diesen Aussagen mussten ihre Leserinnen und Leser darauf schliessen, dass Paulinus und Therasia enthaltsam lebten und damit eine zentrale Forderung der Askese erfüllten.<sup>197</sup> Roberto Chiappiniello traut Paulinus und Therasia sogar eine Vorreiterrolle in diesem Diskurs zu: «Paulinus may have provided the model for this new and radical way of living.»<sup>198</sup> Aus dem Wenigen, das wir über Therasia wissen, lässt sich gleichwohl vermuten, dass sie gerade deswegen auch von Aussenstehenden als Partnerin des Paulinus ernstgenommen wurde. So schreibt Hieronymus dem spanischen Asketen Lucinus über dessen Frau Theodora:

*habes tecum prius in carne, nunc in spiritu sociam, de coniuge germanam, de femina virum, de subiecta parem, quae sub eodem iugo ad caelestia simul regna festinet.*<sup>199</sup>

<sup>194</sup> «Wir wollen jene Lähmung an der Hüfte Jakobs, die durch den Schlag von göttlicher Hand verursacht wurde, auf die Strenge der Enthaltsamkeit beziehen, sodass wir kraftlos für unsere Begierden, durch die die Tugend des Glaubens entkräftet wird, unsere Seele durch die Keuschheit stärken, die der Apostel [Paulus] lehrt und die auch die Athleten dieser Welt sorgfältig üben.» Paul. Nol. *Ep.* 24,9. Zum Bild des Athleten, der sich auf den Wettkampf vorbereitet, vgl. 1. Kor. 9,25–27.

<sup>195</sup> Vgl. Kapitel 3.1.1.

<sup>196</sup> *omnis autem qui in agone contendit ab omnibus se abstinet.* – «Jeder, der im Wettkampf mitläuft, lebt in allem enthaltsam.» 1. Kor. 9,25.

<sup>197</sup> Noch Gregor von Tours erwähnt die enthaltsame Beziehung zu Therasia: *castissima enim conjux ejus non discidebat ab eo.* – «Seine durch und durch keusche Frau verliess ihn nicht.» Greg. Tur. *Glor. conf.* 110 = PL 71,908D.

<sup>198</sup> Chiappiniello (2007) 118.

<sup>199</sup> «An deiner Seite hast du eine Gefährtin im Geist, die früher im Fleisch mit dir verbunden war; sie wurde von der Gattin zur Schwester, von der Frau zum Mann, von der Untergebenen zur Gleichgestellten und eilt gleichzeitig [mit dir] unter demselben Joch zum Himmelreich.» Hier. *Ep.* 71,3,1. Für weitere Stellen in Hieronymus' Briefen und Werk zur Enthaltsamkeit s. Weitbrecht (2011) 62–69 (*Vita Malchi*) und Rebenich (1992) 284f. (*Ep.* 122 an den Aquitanier Rufinus, der die eheliche Enthaltsamkeit gebrochen hatte).

Die Geschwisterehe hebt die Gattin aus ihrer untergeordneten Stellung auf Augenhöhe mit ihrem Mann. Was für Theodora galt, konnte gewiss auch Therasia in Anspruch nehmen.<sup>200</sup>

Wenn Paulinus auch nie darauf zu sprechen kam, so war doch seit den 80er Jahren des 4. Jh. der Zölibat obligatorisch – zumindest theoretisch. In der ersten Dekretale hatte Papst Siricius unmissverständlich die *continentia* für den Klerus gefordert.<sup>201</sup> Wollte er den römischen Klerus nicht endgültig gegen sich aufbringen und überdies mit als häretisch gebrandmarkten Lehren wie denen Jovinians in Verbindung gebracht werden, musste Paulinus nolens volens die Geschwisterehe propagieren.<sup>202</sup>

<sup>200</sup> Auch Roberto Chiappiniello (2007) 118 sieht Paulinus' Konversion als eine gemeinsame Entscheidung des Ehepaars: «The fact that this conversion was a joint venture by husband and wife indicates the growing importance of women in the household of late antiquity.» Interessant ist in diesem Zusammenhang auch ein Titulus, den Paulinus für das Grab des Clarus in Primuliacum verfasste und in dem neben Paulinus auch Therasia dem Verstorbenen zur Fürbitte empfohlen wird: *haec peccatorum bonus accipe vota rogantum, / ut sis Paulini Therasiaeque memor.* – Erhöre gütig diesen Wunsch der bittenden Sünder, dass du dich an Paulinus und Therasia erinnern mögest.» Paul. Nol. Ep. 32,6.

<sup>201</sup> *quarum sanctionum omnes sacerdotes atque levitae insolubili lege constringimur, ut a die ordinationis nostrae, sobrietati ac pudicitiae et corda nostra mancipemus et corpora, dummodo per omnia Deo nostro in his, quae quotidie offerimus, sacrificiis placeamus.* – «Wir Priester und Kleriker sind alle durch ein unwiderrufliches Gesetz gebunden, dass wir vom Tag unserer Ordination an unsere Herzen und Körper der Nüchternheit und dem Anstand widmen, damit wir in allem durch diese Opfer, die wir täglich bringen, unserem Gott gefallen.» Siric. Ep. 1,7,10 = PL 13,1139A. Kate Cooper sieht in dieser neuartigen Forderung, die ausführlich in Hieronymus' *Adversus Iovinianum* dargelegt wird, eine beabsichtigte Herausforderung des verheirateten Klerikers zugunsten des aufstrebenden Asketen: «This argument was designed to clear a place for ascetics, and especially celibates, in the Christian clergy, challenging the consensus that had built up over the centuries around the leadership of a married clergy whose probity as householders served to index their sobriety and fitness for Christian authority.» Cooper (1992) 155. Die Forderung entsprang möglicherweise ebenso sehr der Abwehrhaltung von Bischöfen mit bescheidenerer Herkunft gegenüber christianisierten gesellschaftlichen Schwergewichten: «As players in a religiously competitive environment, bishops knew that participation by the eminent would attract vital resources, along with the souls of a considerable entourage. It was the business of celibates like Augustine and Ambrose to dissemble with these eminent citizens. Such men had their own experience in standing before the gods by a variety of priesthoods, which meant that they might balk at deferring in matters of religion to men whose credentials were not always so distinguished as their own.» Cooper (1992) 163.

<sup>202</sup> Zur Kontroverse um Jovinians Lehren (insbesondere zur Gleichwertigkeit von verheirateten und ledigen Klerikern) und Siricius' Stellungnahme dazu s. Hunter (2005) 119–123 und Brown (1988) 359: «Siricius' views coincided with those of Ambrose in that both rested on the unquestioning acceptance of a notion of hierarchy. Both asserted the existence of distinct grades of perfection in the Christian life, and both believed that these distinctions could be measured in terms of the degree of a person's withdrawal from sexual activity. On this scale, the virgins came first, the widows second, and the married persons third.»

Die Geschwisterehe war jedoch nur eine Notlösung, und wer noch nicht verheiratet war, dem riet Paulinus dringend, ledig zu bleiben. In der Ep. 25 erinnerte er den jungen Crispinianus, den wir schon im Kapitel 4.1.2 kennengelernt haben, an die Ermahnung des Apostels Paulus, verheiratet zu sein, sei gut, ledig zu bleiben, besser:

*nam uxor et filii, quamquam et ipsa divinitus nobis pignora data sint, tamen gravissimarum onera curarum sunt.*<sup>203</sup>

Auch Hieronymus geht davon aus, dass Paulinus und Therasia in einer enthaltsamen Beziehung leben, wie aus der Anweisung hervorgeht, die er speziell für Therasia seinem Brief anfügt:

Hieronymus hatte überraschenderweise nichts gegen die Ordination verheirateter Männer und zwar aus einem (ebenfalls überraschend) pragmatischen Grund: *eliguntur mariti in sacerdotium, non nego; quia non sunt tanti virgines, quanti necessarii sunt sacerdotes.* – «Verheiratete werden zu Priestern gewählt: Von mir aus. Es gibt ja nicht so viele Ledige, wie es Priester braucht.» Hier. *Adv. Iovin.* 1,34 = PL 23,269A. Für Hieronymus' Position in *Contra Iovinianum* s. auch Brown (1988) 377f. Die asketische Forderung nach Enthaltensamkeit ist in ihrer Natur problemlos kompatibel mit der traditionellen Forderung nach sexueller Selbstherrschaft exponierter Männer, wie Kate Cooper sie in ihrer Arbeit zu dem vermeintlichen Einfluss christlicher Frauen auf die Bekehrung ihrer Männer unterstreicht: «Deft broadcasting of a man's temperate relations with women served to contain the plausibility of whatever insinuations his competitors could serve up, as they strained to infer from his private life an intemperance which might compromise the fulfilment of public duty.» Cooper (1992) 153.

<sup>203</sup> «Denn eine Ehefrau und Kinder, obschon sie uns von Gott als Pfand gegeben werden, stellen trotzdem eine Belastung durch schwerwiegende Sorgen dar.» Paul. Nol. *Ep.* 25,7. Paulinus erklärt umgehend, warum dem so sei: *unde idem apostolus dicit: quia tribulationem carnis habebunt huiusmodi, quia necessitudines nostrae carnales, quanto cariores nobis sunt, tanto magis nos cruciant et fatigant. nam uxore accepta primum optantur filii, et si non suscipiuntur, sterilitas lugetur; si suscipiuntur, orbitas timetur. ac perinde numquam in carnalibus affectionibus ita requiescit animus, ut cruciatu careat, dum necessitudines suas aut bonas amat cum amittendi metu aut malas odit cum amittendi voto, in utroque miseriis sustinendis semper obnoxius. miser est enim qui uxorem bonam perdit, miserior qui malam possidet. inter haec duo accidentia satis felicius est qui utrumque non novit.* – «Deshalb sagt derselbe Apostel: ‚weil solche in die Not des Fleisches geraten werden‘, weil uns unsere fleischlichen Beziehungen, je teurer sie uns sind, desto mehr plagen und quälen. Hat man nämlich eine Frau geheiratet, wünscht man sich zuerst Kinder; wenn man keine bekommt, betrauert man die Kinderlosigkeit. Bekommt man aber welche, so fürchtet man, sie wieder zu verlieren. Und so findet in fleischlichen Lieben der Geist nie solche Ruhe, dass er nicht gequält würde: Wenn ihm eine gute Beziehung am Herzen liegt, quält ihn die Angst, sie zu verlieren; wenn er eine schlechte hasst, plagt ihn der Wunsch, sie loszuwerden – in beiden Situationen muss er ständig Leid ertragen. Unglücklich ist nämlich, wer eine gute Ehefrau verliert; noch unglücklicher, wer eine schlechte hat. Zwischen diesen zwei Situationen ist viel glücklicher, wer beides nicht kennt.» Ibid. Vgl. 1. Kor. 7,27–38.

*soror praecipue tua matronarum declinet colloquia nec inter sericas vestes et gemmas circumsedentium feminarum se sordidatam aut doleat aut miretur, quia alterum propositi paenitentia, alterum iactantiae seminarium est.*<sup>204</sup>

Diese Ermahnung, die durch das *praecipue* verrät, dass Hieronymus Therasia als Frau für Verführungen besonders zugänglich einschätzt, und unter dem Deckmantel der Askese ihre gesellschaftliche Isolation fordert, bringt uns zu einem weiteren essentiellen Aspekt eines asketischen Lebensstils: demjenigen der äusseren Erscheinung. Hieronymus stellt sich Therasia im Gegensatz zu den *matronae* nicht in kostbaren Gewändern vor, die ja ihrem sozialen Status entsprochen hätten, sondern *sordidata*, was in diesem Kontext als Kompliment aufzufassen war.<sup>205</sup> Die wenigen Kleider, die ein Asket/eine Asketin besitzen durfte, mussten zwingend alt, abgenutzt, eventuell sogar schmutzig sein. Von Felix berichtete Paulinus, dass er oft schlechter gekleidet war als ein Bettler;<sup>206</sup> in der Beschreibung von Melanias Einzug in Nola betonte er deren ärmliche Kleidung, die sich vom Pomp ihrer Verwandten abhob,<sup>207</sup> und auch für die Stilisierung seiner eigenen Person war seine äusserliche Erscheinung wichtig.

Wie schon auf seine Beziehung zu Therasia kam Paulinus kaum direkt auf seine Kleidung zu sprechen, sondern platzierte nur hier und da Kommentare zu diesem Thema, aus denen die Leserin, der Leser auf seine Gewohnheit schliessen konnte.

<sup>204</sup> «Vor allem deine Schwester soll das Zusammensein mit vornehmen Damen meiden und zwischen den seidenen Gewändern und dem Schmuck der sie umgebenden Frauen weder bedauern noch stolz sein, dass sie selbst ärmlich gekleidet ist, weil das eine bedeutet, dass sie ihren Entschluss [zur Askese] bereut, das andere aber der Keim des Hochmuts ist.» Hier. *Ep.* 58,6,3.

<sup>205</sup> Veronika E. Grimm hat sich eingehend mit dem Zusammenhang zwischen Essen, Sexualität und Frauen bei Hieronymus auseinandergesetzt und daraus einen wahrhaft düsteren Schluss gezogen: «The praise for the self-mortifying, praying and fasting woman as the only acceptable female figure is, however, consonant with Jerome's contempt for marriage and the loathing and extreme hostility he voices toward women, *mulierculae*, as he often refers to female-gendered human beings. Fasting for Jerome becomes a weapon to fight this evil of sexual enticement and a method for isolating its source behind bars.» Grimm (1996) 164; vgl. auch S. 162–171. Dass Fasten ausschliesslich zur Unterdrückung des Sexualtriebs gedient haben soll, bezweifeln David Grumett und Rachel Muers: «The prominence and quantity of details about the paucity of foods eaten suggests, instead, that the bodily temptation uppermost in the minds of many desert fathers was not lust but gluttony.» Grumett/Muers (2010) 10. Gillian Clark sieht einen entscheidenden Unterschied zwischen dem Verzicht auf schöne Kleidung von Frauen und von Männern: «They [i. e. women] could not openly exercise political power, so it was their dress and hairstyle and makeup which proclaimed wealth and status, demanded attention, and thereby stimulated desire. So, changing one's clothes had even greater significance for women than for men. The ascetic woman's clothing was a refusal of status, but it also refused all power of sexual attraction.» Clark (2011) V, 38.

<sup>206</sup> Paul. Nol. C. 16,291–296; vgl. Kapitel 3.1.2.

<sup>207</sup> Vgl. Kapitel 2.3.2.



So beschrieb er in einem Brief an Sulpicius Severus ein Geschenk seines Brieffreundes, das es in sich hatte:

*necessario enim peccatoribus et precatu deplorationis et habitu indigentibus pallia camelorum pilis texta misistis, quae nos in conspectu altissimi stratos utilibus stimulis admonerent, dum asperitate setarum conpungimur, et peccatorum nostrorum horrore conpungi atque intus spiritu conteri, dum extrinsecus terunt habitu.*<sup>208</sup>

Die Kamelhaarmäntel, die ihm Severus geschickt hatte, erinnerten nicht nur Paulinus, sondern alle bibelfesten Leserinnen und Leser an grosse Gestalten aus der Bibel, allen voran an Johannes den Täufer, von dem es im Evangelium heisst, er habe einen Kamelhaarmantel getragen, also ein Kleidungsstück, das durch seine raue Beschaffenheit den Träger wohl warmhielt, ihm aber auch die Haut zerkratzte; im C. 6 folgt Paulinus dieser Ikonographie (*vestis erat curvi saetis conserta cameli*) und betont die Funktion der stacheligen Borsten: *contra luxuriam molles duraret ut artus / arceretque graves conpuncto corpore somnos.*<sup>209</sup> Zusammen mit seinem abgeschiedenen Leben in der Wüste und dem kargen, aus Heuschrecken und wildem Honig bestehenden Essen konnte Johannes als Prototyp der Askese gelten.<sup>210</sup> Severus hatte Paulinus demnach die asketische Kleidung geschickt, und dieser ergriff die Gelegenheit, in seinem Antwortbrief die literarische Anspielung explizit zu machen und gleichzeitig zu versichern, dass die Mäntel tatsächlich getragen wurden und durch ihr Kratzen eine Art spirituelle Katharsis auslösten. Der Zusammenhang von Äusserlichkeit und Innerlichkeit ist programmatisch: Die äussere Erfahrung hat einen direkten Einfluss auf die innere Befindlichkeit; äussere Qual resultiert in innerer Läuterung. Im Ge-

<sup>208</sup> «Notgedrungen hast du uns, die wir Sünder sind und sowohl des Klagegebetes als auch der Klagekleidung bedürfen, aus Kamelhaar gefertigte Mäntel geschickt, die uns ausgestreckt vor dem Angesicht des Höchsten mit nützlichem Pieksen ermahnen, dass, während wir durch die Rauheit der Haare gestochen werden, wir auch durch die Stacheln unserer Sünden gestochen und innerlich in unserem Geist zermürbt werden, während wir äusserlich durch die Kleidung wundgerieben werden.» Paul. Nol. *Ep.* 29,1.

<sup>209</sup> «Sie härten die verweichlichten Glieder ab gegen Luxus und verhindern, während sie den Körper zerstechen, tiefen Schlaf.» Paul. Nol. C. 6,229–231. Allzu selige Nachtruhe durfte sich eine Asketin/ein Asket nicht gönnen, vgl. Anm. 183 dieses Kapitels. Für die umstrittene Zuordnung des C. 6 s. Kapitel 1.3.

<sup>210</sup> Mk. 1,6f. Mit schäbiger Kleidung oder Bussgewändern assoziiert werden ausserdem Elia und David, die Paulinus beide erwähnt, und natürlich Hiob. Zur Problematik, die Johannes' Diät aus Heuschrecken, die als Tiere den weitverbreiteten asketischen Verzicht auf Fleisch in Frage stellten, und Honig, der als süsse, schmackhafte Speise dem Imperativ genussfreier Ernährung widersprach, s. Grumett/Muers (2010) 3. Green weist auf die Abwesenheit der Heuschrecken in Paulinus' Beschreibung der Essgewohnheiten des Täufers hin (*praebebant victum facilem silvestria mella / pomaque et incultis enatae cautibus herbae / arentemque sitim decurrens unda levabat.* – «Waldhonig, Obst und Kräuter, die wild an Felsen wuchsen, boten ihm einfaches Essen; seinen brennenden Durst stillte Quellwasser.» Paul. Nol. C. 6,233–235) und überlegt: «This [...] may well be a reflection of the vegetarian sect [of Priscillian].» Green (1971) 15. Für die umstrittene Zuordnung des C. 6 s. Kapitel 1.3.

genzug schickte Paulinus Severus eine weiche Tunika aus Lammwolle, die er von Melania erhalten hatte; im Umkehrschluss suggerierte dieses Geschenk, dass sein Freund der reinigenden Wirkung unbequemer Kleidung nicht bedurfte.<sup>211</sup>

Eine weitere Episode aus dem Briefwechsel zwischen Paulinus und Severus befasst sich mit Kleidung und fokussiert noch stärker auf den verbindlichen Habitus von Asketinnen und Asketen. Einer von Severus' Briefen war von einem gewissen Marracinus nach Nola gebracht worden, einem Mann, den Paulinus unverblümt *ille inspiritalis monachus* nannte. Marracinus hatte Paulinus' Unmut vor allem durch seine herausgeputzte Erscheinung provoziert:

*quem quidem primo minime monachali caliga et veste mirati, cum praeterea facie non minus quam armilaua ruberet, parum spiritalibus buccis.*<sup>212</sup>

Die *caligae* und die *armilaua* evozieren den weltlichen Militärdienst, was gerade an die Adresse von Sulpicius Severus, der Martin «*Christi ego miles sum*»<sup>213</sup> hatte sagen lassen, eine klare Absage an Marracinus' Auftreten bedeutete.<sup>214</sup> *E negativo* wird hier angedeutet, wie ein Asket auszusehen hatte bzw. wie Paulinus selbst gekleidet war. Und nicht nur Marracinus' Kleidung erregte Anstoss, auch sein Teint war zu rosig (*facie ruberet*), als dass er auf einen asketischen Lebensstil schliessen lassen konnte. Noch im nächsten Brief an Severus beschäftigte sich Paulinus mit Marracinus, zeigte sich erleichtert, dass diesmal ein anderer Mönch, ein wahrhaft geistlicher Bote (*vere spiritalis tabellarius*) Severus' Brief nach Nola gebracht hatte, und skizzierte, wie er sich wahre *monachi* vorstellte:

*nos adeant et revisant conservuli et conpallidi nostri, non vestibus pictis superbi sed horrentibus ciliis humiles nec chlamyde curtalini sed sagulis palliati nec balteo sed reste succincti nec inproba adtonsi capitis fronte criniti sed casta informitate capillum ad cutem caesi et inaequaliter semitonsi et destituta fronte praerasi.*<sup>215</sup>

<sup>211</sup> Paul. Nol. *Ep.* 29,5.

<sup>212</sup> «Ich habe mich zuerst über seine gar nicht mönchischen Stiefel und seine Kleidung gewundert, vor allem weil sein Gesicht nicht weniger rot war als sein Armeemantel und auch seine Wangen wenig geistlich waren.» Paul. Nol. *Ep.* 17,1.

<sup>213</sup> Sulp. Sev. *Martin.* 4,3.

<sup>214</sup> Fabre (1949) 207 geht in seiner Interpretation der Stelle noch weiter: «Tous ces détails semblent bien prouver que Paulin avait en horreur tout ce qui, de près ou de loin, rappelait le métier des armes.» Nora K. Chadwick (1955) 82 überlegt, ob Marracinus mit einer «Kariere» als Mönch geliebäugelt habe und deshalb eine so scharfe Reaktion bei Paulinus provozierte: «At this time, before the establishment of the cenobitic life and uniform Rule, this type of ‚part-time‘ monk must have presented a serious problem to men like Severus and Paulinus. In particular it must have been difficult to discriminate between the duty of hospitality and the necessity of excluding undesirable and undisciplined characters.»

<sup>215</sup> «Zu uns sollen Mitsklaven und Bleiche, wie wir es sind, kommen und uns oft besuchen; Leute, die nicht hochmütig bestickte Kleider tragen, sondern demütig struppiges Sackgewand, die nicht in eine kurze Chlamys, sondern in einen [einfachen] Umhang gekleidet sind, die ihr Gewand nicht mit einem Gürtel, sondern mit einem Strick hochgebunden

Gerade die Formulierungen *conservuli* und *compallidi* (Letzteres eine bestechende Wortschöpfung) machen deutlich, dass die folgende Beschreibung auf Paulinus' Habitus zu beziehen ist: Statt bunter Kleidung trug er ein Büssergewand, das nicht mit einem Gürtel, sondern bloss mit einem Strick hochgebunden wurde. Sein Haar war nicht frisiert, sondern unregelmässig kurz rasiert; die karge Ernährung und der Schlafmangel äusserten sich in einer blassen Gesichtsfarbe. Wen die Vorstellung grauste, ein Mitglied der Aristokratie zeige sich so verwehrlost in der Öffentlichkeit, dem erklärte Paulinus, dass es sich genau umgekehrt verhielt: Wer sich vornehm kleidete und sorgfältig frisierete, war hochmütig (*superbus*) und frech (*inprobus*), wer dagegen mit vernachlässigtem Äusserem auftrat, demütig (*humilis*) und anständig (*castus*). Dieses Paradox spann Paulinus noch weiter:

*et ornatu pudicitiae inornati et decenter inculti sint et honorabiliter despicabiles, cum ingenitam quoque speciem corporis pro interiore cultu aspernantes etiam studio deformantur, ut fiant pudenter inhonesti vultibus, dum perficiantur salutariter honesti mentibus.*<sup>216</sup>

Die einzige Möglichkeit, wahrhaft anständig und ehrenhaft zu sein, lag im willentlichen Verzicht auf weltlichen Schmuck und, wo nötig, sogar in der Zerstörung von weltlicher Attraktivität. Dass Nicht-Asketinnen und -Asketen dieses Prinzip nicht nachvollziehen konnten, lag in ihrer Natur, die grundsätzlich blind für die wahren Verhältnisse war:

*huiusmodi hominum et vultus et habitus et odor nauseam illis facit, quibus odor mortis est in odorem vitae, quibus dulce quod amarum et turpe quod castum et hostile quod sanctum est.*<sup>217</sup>

Wer jedoch klar sah, der erkannte die Schönheit im vordergründig Hässlichen: «Anziehungskraft gewinnt diese destruierte gesellschaftliche Attraktivität durch das Hindurchscheinen eines Höheren durch die Unscheinbarkeit und bisweilen zottelige Hässlichkeit des Asketen.»<sup>218</sup>

Auf seine eigene Haartracht kam Paulinus im Brief des darauffolgenden Jahres an Severus zu sprechen. Sein Lieblingsbote Victor, der einen grossen Teil der Korrespondenz zwischen den beiden Freunden hin und hertrug, hatte ihm das Haar

haben, die nicht sorgfältig frisiert sind mit Haar, das frech in die Stirn hängt, sondern mit anständiger Formlosigkeit bis auf die Kopfhaut rasiert sind, unregelmässig geschoren und mit nackter Stirn.» Paul. Nol. *Ep.* 22,2.

<sup>216</sup> «Sie [i. e. Mönche] sollen schmucklos sein durch den Schmuck der Sittsamkeit, anständig ungepflegt und ehrenhaft verachtenswert, indem sie auch die angeborene Schönheit ihres Körpers für die Pflege ihres Inneren vernachlässigen und sie sogar eifrig verunstalten, damit sie anständig ehrlos werden im Bezug auf ihr Gesicht, während sie sich heilsam zu ehrenhaften Menschen entwickeln im Bezug auf ihren Geist.» Paul. Nol. *Ep.* 22,2.

<sup>217</sup> «Das Gesicht, die Kleidung und der Geruch solcher Menschen verursacht denen Übelkeit, für die der Geruch des Lebens ein Todesgeruch ist, für die süss ist, was bitter, schändlich, was keusch, und feindlich, was heilig ist.» Paul. Nol. *Ep.* 22,2.

<sup>218</sup> Soeffner (2010) 20.

kurzgeschoren; die abgeschnittenen Haare dienten dabei als Symbol für Sünden, von denen Paulinus durch Severus' Fürbitte befreit zu werden hoffte:

*propterea rogavi eum, ut quod perita manu fecit id inpensis orationibus ambo faciatis, videlicet ut exorato precibus vestris domino peccata nostra, quibus super capillos capitis multiplicatis animam habemus inpexam, non accisione medii tondeantur, sed ad vivum quasi novacula radente perimantur.*<sup>219</sup>

Die Wortwahl erinnert an die Beschreibung in der Ep. 22, wo sich Paulinus die Mönche *ad cutem caesi* wünschte; sie unterstreicht, dass Paulinus ihren Habitus teilte.

Die äussere Erscheinung hängt abgesehen von der Kleidung entscheidend vom Essverhalten ab; ein Thema, das in Hieronymus' Ermahnung an Paulinus breiten Raum einnimmt. Das Essen bzw. der Verzicht auf Essen war zusammen mit der sexuellen Enthaltensamkeit gewiss die Forderung, die Asketinnen und Asketen die grösste Entsagung und tatsächlich eine Art Tötung des Körpers abverlangte und sie damit zu Nachfolgerinnen und Nachfolgern der Märtyrer machte. Für ein lückenloses Bild des Paulinus *monachus* durften ein paar gezielte Hinweise auf die Essgewohnheiten in Nola nicht fehlen.

In drei Briefen an Paulinus' Taufvater Delphinus und dessen Priester Amandus ist von einem gewissen Cardamas die Rede, der früher dem Alkohol verfallen gewesen war, sich nun aber in Nola der dort herrschenden Fastenpraxis unterworfen hatte (*cotidiana ieiunia non refugit*<sup>220</sup>) und die bescheidene Diät der Gemeinschaft teilte, was sich umgehend in seinem veränderten Äusseren manifestierte:

*nam adsiduus mensulae nostrae particeps ita se ad mensuram nostri gutturis artavit, ut nec holuscula nec pocula nostra vitaverit, quod poterit adtenuatione sui corporis et oris pallore testari, nisi se forte, dum remeat, per iter laboriosum retractata suorum quondam calicum familiaritate reparaverit.*<sup>221</sup>

Cardamas hatte Paulinus' Essgewohnheiten übernommen, weswegen sich von seinem Aussehen auch auf das von Paulinus schliessen liess: Sein Körper war vom vielen Fasten und dem spärlichen Essen hager, sein Gesicht bleich. Einen Einblick in

<sup>219</sup> «Deshalb habe ich ihn gebeten, dass ihr beide mit inständigem Gebet das tut, was er mit erfahrener Hand getan hat: Mit euren Gebeten den Herrn anflehen, dass meine Sünden, von denen ich mehr habe als Haare auf dem Kopf und wegen derer ich eine zottige Seele habe, nicht halblang geschnitten, sondern wie mit dem Rasiermesser bis auf die Kopfhaut abgeschabt werden.» Paul. Nol. Ep. 23,10.

<sup>220</sup> «[...] er drückte sich nicht vor dem täglichen Fasten.» Paul. Nol. Ep. 15,4.

<sup>221</sup> «Indem er stets mit uns ass, begnügte er sich derart mit dem Mass unserer Kehle, dass er weder unser Gemüse noch unseren Trank zurückwies, was er mit seinem abgemagerten Körper und der Blässe seines Gesichtes bezeugen kann, ausser er habe denn auf dem beschwerlichen Rückweg [nach Bordeaux] aufgrund der einstigen Vertrautheit wieder zu trinken begonnen.» Paul. Nol. Ep. 19,4.

die Nolaner Küche gewährt Paulinus der Leserin, dem Leser in der Ep. 23, in der er neben den Barbierkünsten Victors einen weiteren Dienst des Boten schildert:

*accipe modo aliam eiusdem in nostris sensibus servitatem, qua non solum refectionis nostrae sed et parsimoniae curam gerens, **facilem nos victum cibo simplici capere coctis in gutta olei et aquae copia pultibus docuit.***<sup>222</sup>

Victor brachte ihm ein einfaches Rezept bei: Brei mit bloss einem Tropfen Öl verfeinert. Das Gericht entbehrte jeglichen Wohlgeschmacks, doch Paulinus störte das nicht, denn die Gnade und Liebe, mit der Victor den Brei zubereitet hatte, wogen die fehlende Würze auf.<sup>223</sup> Doch der Koch ging noch weiter:

*verum spiritalis coquus interiorem hominem cibare doctior, quo **destrueret escam gulae, non siligine nobis pultes sed farina confecit aut milio. ac ne in hoc ipso delicatius nobiscum agere videretur qui nos **ad orexim monachorum** parabat inbuere, fabam intrivit panicio, quo citius senatorium poneremus fastidium.***<sup>224</sup>

Der krude Brei sollte nicht den leiblichen Menschen nähren, sondern den Geist stärken und zwar gerade dadurch, dass er kaum geniessbar war. Es verhält sich hier gerade so wie bei der angeborenen Schönheit, die ein wahrer Asket an sich verunstaltet (*speciem corporis pro interiore cultu asperrantes etiam studio deformantur*<sup>225</sup>): Victor verdarb (*destrueret*) die Speise absichtlich, um Paulinus dabei zu helfen, seinen verwöhnten Gaumen des Senatorenstandes (*fastidium senatorum*) an den Appetit des Asketen (*orexim monachorum*) zu gewöhnen. Sigrid Mratschek sieht in dieser Episode einen Beleg dafür, dass in Nola ein alles andere als streng asketischer Lebens-

<sup>222</sup> «Erfahre nun von einem anderen Dienst, den er meinen Sinnen erwiesen hat und mit dem er sich nicht nur um unsere Erfrischung, sondern auch um Sparsamkeit gekümmert hat; er hat mich nämlich gelehrt, eine einfache Mahlzeit zuzubereiten, indem man Brei mit einem Tropfen Öl und einer Menge Wasser kocht.» Paul. Nol. Ep. 23,6.

<sup>223</sup> *sed eas tanto gratiae sale, tanta dulcedine caritatis condiebat, ut coquos et condituras non desideraremus, quia aquae puro oleum suavitatis, quod nulla muscarum inportunitas exterminavit, simplicitas caritati iuncta miscebat.* – «Doch diesen Brei würzte er mit soviel Salz der Gnade, mit soviel Süsse der Liebe, dass ich weder Köche noch eine raffinierte Zubereitung vermisste, weil die Einfachheit, die mit Liebe verbunden war, der Reinheit des Wassers das Öl der Süsse beimischte, das keine aufdringliche Fliege verdarb.» Paul. Nol. Ep. 23,6. Für die *inportunitas muscarum* vgl. Koh. 10,1: *muscae morientes perdunt suavitatem unguenti.* – «Sterbende Fliegen verderben den süssen Duft der Salbe.»

<sup>224</sup> «Als wahrhaft geistlicher Koch war er noch geschickter darin, den inneren Menschen zu nähren; um die Speise für den [genussfreudigen] Gaumen ungeniessbar zu machen, bereitete er den Brei nicht aus feinem Weizenmehl, sondern aus [minderwertigem] Mehl oder Hirse zu. Und damit er dabei nicht zu sanft mit mir zu verfahren schien, da er mich ja an den Appetit von Mönchen gewöhnen wollte, rieb er Bohnen in den Teig, damit ich umso schneller den verwöhnten Geschmack eines Senators ablegte.» Paul. Nol. Ep. 23,6. Vgl. Chadwick (1955) 73: «His [i. e. Victor's] activities constitute something of a reform on the model of Sulpicius's *familia* in Aquitaine or St Martin's community at Tours.»

<sup>225</sup> Vgl. Anm. 216 dieses Kapitels.

stil gepflegt wurde: «Der Aristokrat aus Aquitanien war wenig begeistert von den Kochkünsten und den spartanischen Mahlzeiten des Mönches Victor, eines Anhängers des Martin von Tours.»<sup>226</sup> Aber das greift zu kurz. Nein, Paulinus mundete Victors Brei nicht. Doch seine Interpretation dieser Speise und der Platz, den er der Episode im Brief einräumte, sollten dem Leser vor Augen führen, dass der Senator sich in der Metamorphose zum Asketen befand. Noch schmeckte ihm der fade Brei nicht, doch er hatte bereits verstanden, dass dies die Nahrung des inneren Menschen (*homo interior*) war.

Der Bericht legt nahe, dass auch Paulinus die asketischen Regeln befolgte: Tagüber fastete er, um dann abends eine bescheidene Mahlzeit zu sich zu nehmen, die aus (Wurzel-)Gemüse (*holus, holuscula*) und Getreidebrei bestand.<sup>227</sup> Verglichen mit der Diät der Wüstenväter, die mit lächerlich wenig Essen ausgekommen sein sollen und so die gutsituierten Leserinnen und Leser ihrer *Vitae* beschämten,<sup>228</sup> machte Paulinus damit das Angebot einer realistischen Askese, die grundsätzlich im Verzicht auf luxuriöses Essen bestand. Im Gegensatz zu den Themen «Aufgabe der weltlichen Karriere» und «Vermögensverzicht» belehrte er sein Publikum weder in Bezug auf das Essen noch auf die äussere Erscheinung. Es scheint, als sei er vielmehr bemüht gewesen, der Öffentlichkeit zu versichern, dass der ehemalige Senator einen leidlich asketischen Lebensstil pflege. Die fanatische Gesinnung eines Hieronymus, die in ihrer radikalsten Form vor allem auf Frauen zielte, ging ihm dagegen ab – vielleicht gerade, weil er mit Therasia zusammenlebte und für eine Klostergemeinschaft verantwortlich war. Den Pragmatismus, den das reale Leben forderte, erkennt Veronika E. Grimm auch bei Augustinus, der ebenfalls moderatere Vorstellungen eines asketischen Lebens hatte: «Ascetic exhortations and propaganda aside, these men who took upon themselves the task of directing groups of religious enthusiasts had to face the practical problems involved in keeping their flocks together, working and praying in peace and obedience. The extremes of self-denial in food and drink and the highly individualistic and inventive mortifications of the flesh, which were popularized by the fabulous literature about desert hermits and provided inspiration for ascetic living to many Christians, were not conducive to community living.»<sup>229</sup> Und dennoch standen diese Forderungen im Raum und übten

<sup>226</sup> Mratschek (2002) 109f.

<sup>227</sup> Zum Verhältnis zwischen Fasten und Essen vgl. Paul. Nol. *Ep.* 26,2.

<sup>228</sup> Zum Beispiel Mönche, die sich über Jahrzehnte nur von Brot und schlammigem Wasser oder wenigen Feigen pro Tag ernährt hatten; vgl. Hier. *Vit. Paul.* 6. Grimm (1996) 160f. schreibt dazu: «The literature on the desert heroes was created and propagated for the purpose of making the wealthy Christian upper class embarrassed. To hold up an image of the desert-dwelling solitary who had no needs, not even for the most basic sustenance, was to warn against private greed and avarice.»

<sup>229</sup> Grimm (1996) 187f. Vgl. Augustinus' Bekenntnis, beim Essen noch immer hie und da über die Stränge zu schlagen: *et quis est, domine, qui non rapiatur aliquantum extra metas necessitatis? [...] ego autem non sum, quia peccator homo sum.* – «Wer lässt sich nicht ein

einen moralischen Druck auf christliche Exponenten aus: «The traditional authority was based on civic excellence, towards which most who so wished were able to strive; this new authority, based on strict asceticism, aimed to impress by qualities that most found for themselves impossible to follow. Renunciation of sexuality and excruciating self-mortifications gave its professors ascendancy over their social superiors.»<sup>230</sup> Paulinus' Selbstdarstellung als den minimalen Forderungen konformer Asket mag ein Reflex auf diesen Druck gewesen sein.

#### 4.1.6 Paulinus monachus: Fazit

Wenn auch Papst Siricius und vielleicht sogar Hieronymus die Ernsthaftigkeit von Paulinus' Konversion in Zweifel zogen, so gab es doch andere Stimmen, die ihn als leuchtendes Vorbild der Askese priesen, allen voran sein Freund Sulpicius Severus. Dieser liess gegen Ende der *Vita Martini* seinen Helden höchstpersönlich Paulinus als Vorzeigasket loben:

*sermo autem illius non alius apud nos fuit, quam mundi inlecebras et saeculi onera relinquenda, ut Dominum Iesum liberi expeditique sequeremur: praestantissimumque nobis praesentium temporum inlustris viri Paulini [...] exemplum ingerebat, qui summis opibus abiectis Christum secutus solus paene his temporibus evangelica praecepta compleret.*<sup>231</sup>

Wie wir schon bei der Werbung für Felix gesehen haben, liess sich Paulinus massgeblich von Sulpicius Severus' Werk inspirieren und stimmte mit ihm in vielen Ansichten bezüglich der Ausgestaltung eines asketischen Lebens überein. Deshalb überrascht es nicht, dass das Bild, das Paulinus ein paar Jahre später von sich entwarf, Severus' Beschreibung der klösterlichen Gemeinschaft um Martin sehr ähnlich ist:

*cibum una omnes post horam ieiunii accipiebant. vinum nemo noverat, nisi quem infirmitas coegisset. plerique camelorum saetis vestiebantur: mollior ibi habitus pro crimine erat. quod eo magis sit mirum necesse est, quod multi inter eos nobiles habebantur, qui longe aliter educati ad hanc se humilitatem et patientiam coegerant.*<sup>232</sup>

wenig über die Grenzen des Notwendigen hinaus mitreissen? [...] Ich schon, weil ich ein sündiger Mensch bin.» Aug. *Conf.* 10,31 (47).

<sup>230</sup> Grimm (1996) 173.

<sup>231</sup> «Er [i. e. Martin] sprach nie von etwas Anderem zu uns als davon, dass wir die Verlockungen der Welt und den beschwerenden Reichtum hinter uns lassen mussten, um dem Herrn Jesus frei und unbeschwert folgen zu können, und führte als hervorragendes Beispiel unserer Zeit den berühmten Paulinus an, der sich seines ganzen Vermögens entledigt hatte, fast als einziger in dieser Zeit Christus gefolgt war und so die Forderungen des Evangeliums erfüllt hatte.» Sulp. Sev. *Martin.* 25,4.

<sup>232</sup> «Nach der Stunde des Fastens nahmen alle zusammen die Mahlzeit ein. Wein trank niemand, es sei denn, eine Krankheit zwang jemanden dazu. Die meisten waren in Kamelborsten gekleidet; ein weicheres Kleid galt dort als Vergehen. Dies ist umso verwunderlicher,

Mit den *nobiles*, die sich Martin angeschlossen und seinen Lebensstil übernommen hatten, bot Severus Paulinus die perfekte Schablone: Er war selbst *longe aliter educatus* und hatte sich in einer «geste spectaculaire»<sup>233</sup> von seinem Reichtum, seiner weltlichen Karriere und seiner Heimat abgewandt, um sich in Nola den Regeln einer asketischen Lebensführung zu unterwerfen. Deren konkrete Umsetzung, d. h. seine Essgewohnheiten, seine Kleidung und die Beziehung zu Therasia erschliessen sich aus vielen verstreuten Kommentaren in Paulinus' Briefen. So wird indirekt jeder Bereich des asketischen Lebens berührt, auch die Forderung nach Einsamkeit, die Paulinus nicht so richtig zu erfüllen vermochte. Er arbeitete deshalb eine scharfe Dichotomie heraus zwischen dem *strepitus fori* seines vergangenen Lebens im Staatsdienst und der *placita tranquillitas*, die ihm die Hinwendung zu Christus verschaffte.

Über seinen Vermögensverzicht, seinen grössten und unangefochtenen Trumpf, schrieb er gerne und viel und verknüpfte ihn explizit mit den *evangelica praecepta*, Christi berühmter Aufforderung an den reichen jungen Mann, machte aber je nach Adressat auch angepasste Vorschläge, wie das Armutsgebot zu erfüllen sei. Beides, die Aufgabe seiner Karriere und den Vermögensverzicht, beleuchtete er einerseits aus dem zwingenden Blickwinkel des Jüngsten Gerichts, pochte andererseits aber wiederholt auf den unvergleichlichen Gewinn, den er aus seiner Entscheidung gezogen habe:

*quid simile his habui, cum dicerer esse senator, / qualia nunc istic habeo, cum dicor egenus?*<sup>234</sup>

Mit solchen Aussagen stellte er sich wie Sulpicius Severus in den Dienst der aufstrebenden Askesebewegung, die sich vor allem anderen über ihre Abgrenzung zur übrigen Gesellschaft definierte, was ihnen erst die Möglichkeit gab, diese zu kritisieren.<sup>235</sup> Gegenüber seinem ehemaligen Patronus Ausonius bemühte er sich dagegen darum, die Dramatik seiner Konversion herunterzuspielen, indem er sie in den Mantel der aristokratischen Tradition des *otium ruris* kleidete.

So gestaltet sich Paulinus' Werbung für sich als Asketen als Mischung aus Propaganda für das asketische Ideal und einem Plädoyer für die Vernunft der eigenen Entscheidung. Aus werbender Perspektive lässt sich die *Verständnisfunktion* dort erkennen, wo Paulinus erklärt, weshalb aus Vermögens- und Karriereverzicht Ge-

weil viele unter ihnen für Adlige gehalten wurden, die völlig anders erzogen worden waren und sich zu dieser Demut und Langmut zwingen.» Sulp. Sev. *Martin*. 10,7f. Zu dem Wein, den die Kranken tranken vgl. Paulus' Rat an Timotheus: *noli adhuc aquam bibere sed vino modico utere propter stomachum tuum et frequentes tuas infirmitates*. – «Trink nicht nur Wasser, sondern nimm auch ein wenig Wein wegen deines Magens und deiner häufigen Krankheiten.» 1. Tim. 5,23.

<sup>233</sup> Fontaine (1972) 580.

<sup>234</sup> »Was hatte ich, als ich Senator genannt wurde, das dem ähnlich war, was ich nun habe, da ich arm genannt werde?« Paul. Nol. C. 21,458f.

<sup>235</sup> «The fact that they took nothing from society enabled them to hurl abuse at its shortcomings, its greed and avarice.» Grimm (1996) 161f.



winn resultiere. Die *Akzeptanzfunktion* kommt überall dort zum Einsatz, wo Paulinus sich als *exemplum* einer seriösen, aber dennoch realistischen Ausprägung von Askese inszeniert.

## 4.2 Paulinus vates

In Bezug auf die literarische Antwort prominenter Asketen auf die Erwartungshaltung ihres sozialen Umfelds schreibt Peter Brown: «None communicated this destiny more frequently and with greater poetic skill in terms of a relationship with an invisible companion, than did Paulinus in the poems on Saint Felix.»<sup>236</sup> Mit den *Natalicia* hatte Paulinus ein Medium geschaffen, das ihm Jahr für Jahr die Gelegenheit bot, nicht nur Felix und dessen Wundertaten, sondern auch sich selbst als Dichter zu inszenieren. Seine literarische Ausbildung u. a. bei Ausonius selbst hatte ihn das Handwerk solider Dichtung gelehrt, konfrontierte ihn gleichzeitig aber auch mit der Problematik, wie ein Christ mit der nicht-christlichen Tradition umzugehen hatte. Marc Mastrangelo beschreibt die Zeit, in der Paulinus lebte, als eine Phase der Umbrüche: «In the fourth and early fifth centuries, the very idea of Rome was being remade, and a millennium's worth of rich poetic tradition lay there to be reworked, rejected, appropriated, and/or transformed for this purpose.»<sup>237</sup> In diesem Kapitel werden wir sehen, dass Paulinus für sich einen Umgang mit dem klassischen<sup>238</sup> Erbe fand, den er ähnlich veranlagten Brieffreunden (und kritischen Beobachtern) kommunizierte und so Grundzüge einer christlichen Poetik entwarf.

In einem ersten Schritt musste Paulinus einen neuen, christlichen Inhalt für seine Dichtung finden. Seine Wahl von Felix als «a new subject for versifying and an avatar of the old gods of the city»<sup>239</sup> verlangte jedoch auch nach Legitimation: «Der Dichter-Sprecher der *Natalicia* hat sich mit dem Leben und den Taten des Heiligen Felix ein religiöses Thema gewählt, was die Frage aufwirft, wodurch er als Mensch zum Dichten über Göttliches befähigt und berechtigt ist.»<sup>240</sup>

In Reaktion auf die *Vita Martini* pries Paulinus Sulpicius Severus, dem die Ehre zuteilwurde, solches Material verwerten zu dürfen:

<sup>236</sup> Brown (1981) 54.

<sup>237</sup> Mastrangelo (2016) 27.

<sup>238</sup> Ich zichte auf Attribute wie «heidnisch», «pagan» oder «polytheistisch», da die nicht-christliche Literatur nicht im selben Masse eine religiöse oder ideologische Absicht verfolgte wie die christliche. «Klassisch» ist eine neutrale Qualität und soll hier die nicht-christlichen Schulautoren bezeichnen; vgl. dazu Cameron (2011) 31f.: «[There] is little reason to believe that pagans as a class were any more devoted to the classics than cultivated Christians.»

<sup>239</sup> Brown (1981) 55.

<sup>240</sup> Kleinschmidt (2013) 125.

*benedictus igitur tu homo domino, qui tanti sacerdotis et manifestissimi confessoris historiam tam digno sermone quam iusto affectu percensuisti. beatus et ille pro meritis, qui dignum fide et vita sua meruit historicum, qui et ad divinam gloriam suis meritis et ad humanam memoriam tuis litteris consecratur.*<sup>241</sup>

Das Lob erinnert an Plinius' berühmte Aussage über Menschen, denen die Götter gewährten, Erzählenswertes zu tun oder Lesenswertes zu erzählen (*aut facere scribenda aut scribere legenda*<sup>242</sup>). Beide sind sie *benedictus/beatus*: Martin, weil er einen würdigen Biographen, und Severus, weil er in Martin ein würdiges Thema für seine literarische Produktion gefunden hatte. Dass Ruhm und Relevanz des gewählten Themas sich auf den Dichter übertrugen, war auch Severus bewusst, wie aus dem Beginn der *Vita Martini* ersichtlich ist:

*plerique mortales studio et gloriae saeculari inaniter dediti exinde perennem, ut putabant, memoriam nominis sui quaesierunt, si vitas clarorum virorum stilo inlustrarent. [...] sed tamen nihil ad beatam illam aeternamque vitam haec eorum cura pertinuit.*<sup>243</sup>

Mit subtilem Verweis auf Horaz' Ewigkeitsanspruch der eigenen Dichtung<sup>244</sup> erklärte Severus, die eigene Berühmtheit habe weder den Dichtern selbst noch ihren Lesern genützt, wobei nicht mangelndes Können das Problem dargestellt habe, sondern die Themen: Kriegshelden und weltliche Philosophen, deren Nachahmung reine Dummheit sei.<sup>245</sup> Die Wahl des Materials war demnach entscheidend, und Severus gratulierte sich selbst dazu, dass er Martin als Protagonisten gewählt hatte.<sup>246</sup> Auch Paulinus erkannte in der *Vita Martini* ein heilsrelevantes Werk:

<sup>241</sup> «Gesegnet vom Herrn bist du, Mensch, weil du die Geschichte eines so bedeutenden Priesters und offensichtlichen Bekenners mit so angemessenem Ausdruck wie berechtigter Liebe aufgeschrieben hast. Und auch jener [i. e. Martin] ist wegen seiner Verdienste glücklich zu preisen, da er sich einen Biographen verdient hat, der durch seinen Glauben und seine Lebensführung würdig ist, und durch seine Taten für göttlichen Ruhm und durch dein Werk für das menschliche Gedenken verewigt wird.» Paul. Nol. *Ep.* 11,11; vgl. Kapitel 2.2.1.

<sup>242</sup> Plin. *Ep.* 6,16,3.

<sup>243</sup> «Viele Sterbliche, die vergeblich weltlichem Eifer und Ruhm verpflichtet waren, strebten nach – wie sie dachten – ewiger Erinnerung an ihren Namen, wenn sie die Lebensgeschichten berühmter Männer aufschrieben. [...] Dennoch führte ihre Bemühung nicht zu einem glücklichen und ewigen Leben.» Sulp. Sev. *Martin.* 1,1f.

<sup>244</sup> Vgl. Hor. C. 3,30,1f.: *exegi monumentum aere perennius / regalique situ pyramidum altius*. – «Ich habe ein Monument vollendet, das dauerhafter ist als Erz / und höher als der königliche Bau der Pyramiden.» Übersetzung: Holzberg (2018) 443.

<sup>245</sup> [...] *cum eos non solum imitari stultitia sit, sed non acerrime etiam impugnare dementia*. – «[...] da es ja nicht nur dumm ist, sie nachzuahmen, sondern auch ein Irrsinn, sie nicht entschlossen zu bekämpfen.» Sulp. Sev. *Martin.* 1,3.

<sup>246</sup> *unde facturus mihi operae pretium videor, si vitam sanctissimi viri, exemplo aliis mox futuram, perscripsero: quo utique ad veram sapientiam et caelestem militiam divinamque virtutem legentes incitabuntur*. – «Deshalb glaube ich, dass ich mir einen Lohn für mein Werk bereite, wenn ich das Leben eines hochheiligen Mannes, das bald als Vorbild für andere dienen wird, aufzeichne: Durch dieses Werk werden gewiss die, die es lesen, zur

*haec quoque verba tua vellera sunt et dominum Iesum gratissimo tegmine cooperiunt [...] vestiet ille te vicissim agnus de suo vellere in retributionis die, mortale tuum de sua immortalitate superinduens.*<sup>247</sup>

Literarische Werke werden demnach wie das asketische Engagement für Arme als geistliche Verdienste angerechnet und wärmen den Dichter am Tag des Jüngsten Gerichts.<sup>248</sup> Prudentius sah in seiner Dichtung ebenfalls eine valable Möglichkeit, Gott ein geschuldetes Opfer zu bringen, und stellte sie explizit neben das Verteilen von Almosen.<sup>249</sup> Diese Überzeugung brachte Paulinus dazu, von traditionellen Inhalten Abstand zu nehmen und sich ebenfalls einen Protagonisten zu suchen, dessen Verherrlichung ihm zu einer *beata aeternaque vita* verhelfen würde. In Felix und seinen Wundertaten fand er ein unerschöpfliches Reservoir an Themen, aus dem er sich Jahr für Jahr bedienen konnte:

*longa igitur mihi materies! quantumque erit aevi, / tantum erit et verbi super hoc quo dicere gesta / Felicis pateat, si copia tanta sit oris / quanta operum meritique manet.*<sup>250</sup>

Diese Entscheidung war wegweisend; sie erlaubte Paulinus, Felix durch seine Dichtung mehr und mehr in sein eigenes Leben einzuschreiben, bis sich Paulinus in Felix, Felix in Paulinus spiegelte und die beiden Figuren untrennbar wurden: «The weight of the centuries of belief that linked the layers of the self to the divine through a close-knit chain of nonhuman intermediaries presses Felix deep into the life and

wahren Weisheit, zum himmlischen Kriegsdienst und zur göttlichen Tugend ermutigt werden.» Sulp. Sev. *Martin*. 1,6.

<sup>247</sup> «Deine Worte sind auch ein Fell und bedecken den Herrn Jesus mit einem hochwillkommenen Mantel [...]. Im Gegenzug wird das Lamm dich am Tag der Vergeltung in sein Fell kleiden und deine sterbliche Haut mit seiner Unsterblichkeit überziehen.» Paul. Nol. *Ep.* 11,11.

<sup>248</sup> Vgl. Kapitel 4.1.4.

<sup>249</sup> *inmolat patri deo / pius fidelis innocens pudicus / dona conscientiae / quibus beata mens abundat intus. / alter et pecuniam / recidit, unde victitent egeni. / nos citos iambicos / sacramus et rotatiles trochaeos / sanctitatis indigi / nec ad levamen pauperum potentes. / adprobat tamen deus / pedestre carmen et benignus audit.* – «Wer gottesfürchtig, treu, rein und anständig ist, opfert Gott, dem Vater, Geschenke seines Gewissens, von denen die glückliche Seele überfließt. Ein anderer wiederum nimmt von seinem Vermögen [Geld], von dem die Bedürftigen leben können. Ich aber, weil ich der Heiligkeit entbehre und nicht über die Möglichkeit verfüge, den Armen zu helfen, bringe als Opfer flinke Jamben und kreisförmige Trochäen. Und Gott nimmt auch ein simples Gedicht an und hört es mit Wohlwollen.» Prud. *Epilog*. 1–12. Es ist nur konsequent, wenn Prudentius daraus schliesst: *munus ecce fictile / inimus intra regiam salutis. / [...] quidquid illud accidit, / iuvabit ore personasse Christum.* – «Als tönernes Geschenk [vgl. 2. Kor. 4,7] gehe ich in den Palast des Heils ein. [...] Was auch immer dann geschieht, es wird mir nützen, dass ich Christus besungen habe.» Ibid. 29–34. Vgl. Krollpfeifer (2017) 50–54.

<sup>250</sup> «Umfangreich ist daher das Material, das mir zur Verfügung steht; und wie lange die Ewigkeit dauert, so lange werden die Worte nicht ausgehen, mit denen die Taten des Felix erzählt werden – wenn ein Mund denn eine solche Menge an Werken und Verdiensten überhaupt bewältigen kann.» Paul. Nol. C. 18,82–85.

personality of Paulinus. He is far more than a distant intercessor before the Throne of God; he is a guardian of Paulinus's identity and, almost, at times, a personification of that identity.»<sup>251</sup> Paulinus postulierte für sich selbst die Rolle des *vates*; er reservierte sich die Deutungshoheit der göttlichen Figur des Felix und stellte sich damit über alle anderen möglichen Interpreten:

*huius laetitiae princeps psallentibus ibo / fratribus et socium ducam quasi signifer agmen.*<sup>252</sup>

Wie Anika Kleinschmidt in ihrer Dissertation ausführlich darlegt, begründete Paulinus diese Vorzugsstellung mit der wechselseitigen Verpflichtung, die aus dem Patron-Klient-Verhältnis erwuchs, das zwischen dem Heiligen und seinem Dichter bestand: «Das Handeln des Heiligen für Paulinus und dessen Dichtung für den Heiligen [werden] in ein Wechselverhältnis zueinander gestellt, was einen legitimierenden und autorisierenden Effekt für den Dichter der *Natalicia* hat.»<sup>253</sup> Paulinus bezeichnete seine Gedichte als *munera*, die er seinem Patronus aus Gehorsam schuldet; das jährliche Carmen gerät so zur Pflicht:

*tandem igitur, revoluta dies, mihi nascere, toto / exoptata dies anno quae dulcia festa / et mea vota novas, quae me sollemnia poscis / munera, natalem referens quo milia gaudet / innumeri populi, quo me specialia tangunt / gaudia, quo famulae rata debeo munera linguae / Felici libare meo, cui mente dicata / in Domino Christo sum deditus; hunc etiam oris / obsequio celebrare per annua carmina sanctum / fas mihi.*<sup>254</sup>

Es ergibt sich ein Kreis der Wechselwirkungen, dessen Anfang und Ende nicht mehr identifizierbar sind: Paulinus schuldete Felix Lob für seine Taten, die gleichzeitig das Material für seine Gedichte bildeten, ohne die die *Natalicia* erst gar nicht entstanden wären. Felix war gleichzeitig Ausgang und Ziel für Paulinus' Dichtung. Wie Martin

<sup>251</sup> Brown (1981) 56. Vgl. dazu auch Kapitel 4.1.

<sup>252</sup> «Als erster werde ich den Brüdern, die diese Freude besingen, vorangehen und wie ein Feldzeichenträger den befreundeten Zug anführen.» Paul. Nol. C. 27,140f.; vgl. Kapitel 3.2.3.

<sup>253</sup> Kleinschmidt (2013) 140. Diese enge Verbindung zwischen Felix und seinem «ersten Klienten» Paulinus wurde bereits im Kapitel 3.2.3 besprochen.

<sup>254</sup> «Endlich dämmerst du herauf, wiedergekehrter Tag, den ich das ganze Jahr über ersehnt habe, erneuerst das süsse Fest und meine Wünsche und forderst von mir das jährliche Geschenk, indem du Felix' Geburtstag wiederbringst, an dem Tausende des unzählbaren Volkes sich freuen, an dem mich besondere Freude packt und ich das verabredete Geschenk meiner dienstfertigen Zunge meinem Felix darbringen muss, dem ich mit geweihtem Geist im Herrn Christus gegeben bin; diesen Heiligen mit gehorsamem Mund durch jährliche Gedichte zu feiern, ist meine Pflicht.» Paul. Nol. C. 16,5–14. Vgl. zu *fas* auch Sulp. Sev. *Martin*. praef. 5: *quia nefas putarem tanti viri latere virtutes*. – «Weil ich es für einen Frevel hielte, wenn die Taten eines so grossen Mannes ungenannt blieben.» Vgl. auch Paul. Nol. C. 18,46–48: *ego munere linguae, / nudus opum famulor, de me mea debita solvens, / meque ipsum pro me vilis licet hostia pendo*. – «Weil ich kein reicher Mann bin, leiste ich mit der Begabung meiner Zunge Dienst und begleiche meine Schulden, indem ich mich selbst – ein schäbiges Opfer zwar – für mich in die Waagschale werfe.»

sich durch seine Leistungen einen würdigen Biographen (*historicus dignus*) verdient hatte, so hatte auch Felix Anspruch auf literarische Ehre, die seiner herausragenden Stellung entsprach, weshalb Paulinus' Bitte um göttliche Inspiration nicht aus Vermessenheit geschah, sondern seinem Respekt dem Heiligen gegenüber geschuldet war:

*non autem tanti mihi sum praesumptor honoris / ut sanctos iccirco meis modo protinus omnes / sensibus aspirare precer, quasi munere tanto / dignus [...], / sed quia vox divina decet Felicis honorem.*<sup>255</sup>

Darüber hinaus wurde seine Dichtung durch ihr Thema geädelt, nicht durch die Fähigkeit des Autors, weshalb Paulinus keine Angst hatte, dass sein Produkt verschmäht würde:

*despicienda quidem, tamen et miranda profabor: / despicienda meo ingenio, miranda beati / Felicis merito.*<sup>256</sup>

Dass diese Beurteilung des eigenen Schaffens nicht nur dem Bescheidenheitstopos geschuldet war, sondern tatsächlich das Ringen um einen Paradigmawechsel sichtbar macht, soll im folgenden Kapitel gezeigt werden.

#### 4.2.1 *ut sis dei philosophus et dei vates* – Klassische vs. christliche Literatur

In einem Brief an Sulpicius Severus erteilt Paulinus der klassischen Gelehrsamkeit, die sie beide verband, eine klare Absage:

*nec minoris domesticis opibus ingenii facultatis laudem ab hominibus non accipiens et inanis gloriae sublimiter neglegens piscatorum praedicationes Tullianis omnibus et tuis litteris praetulisti. [...] mutescere voluisti mortalibus, ut ore puro divina loquereris et pollutam canina facundia linguam Christi laudibus et commemoratione ipsa pii nominis expiaries.*<sup>257</sup>

<sup>255</sup> «Doch ich reisse eine so grosse Ehre nicht vermessen an mich, dass ich deshalb alle Heiligen bitte, mich ununterbrochen zu inspirieren, weil ich glaubte, einer solchen Aufgabe würdig zu sein [...], sondern weil Felix' Ehre eine göttliche Stimme verdient.» Paul. Nol. C. 27,225–230.

<sup>256</sup> «Ich werde gleichzeitig Verachtens- und Bewundernswertes vortragen; verachtenswert ist es wegen meiner Begabung, bewunderswert durch das Verdienst des glücklichen Felix.» Paul. Nol. C. 18,65–67.

<sup>257</sup> «Du hast das Lob deiner Begabung, die nicht geringer war als dein ererbtes Vermögen, von den Menschen nicht angenommen und leeren Ruhm überlegen verachtet; du hast die Predigten von Fischern allen deinen [früheren] und Ciceros Schriften vorgezogen. [...] Du wolltest stumm sein für die Sterblichen, um mit reinem Mund das Göttliche zu reden und die von hündischer Gelehrsamkeit beschmutzte Zunge durch Christi Lob und die Erinnerung an seinen verehrungswürdigen Namen zu reinigen.» Paul. Nol. Ep. 5,6. Mit den *litterae tuae* könnten Gerichtsreden gemeint sein, die Severus möglicherweise vor seiner Konversion herausgegeben hatte; vgl. Skeb (1998) 178 Anm. 9.

Die Bezeichnung *piscatorum praedicationes* für das Neue Testament ist eine Verallgemeinerung; schliesslich waren nur Johannes, der vermeintliche Verfasser eines Evangeliums und der Offenbarung, und Petrus, dem die Petrusbriefe zugeschrieben werden, ehemalige Fischer. Sie spitzt jedoch die Diskrepanz zwischen der von gebildeten Christen durchaus zugestandenen minderen Sprachqualität der Bibel und der Eloquenz eines Ciceros zu und ist in diesem Zusammenhang eine gängige Formulierung bei Ambrosius, Augustinus und Hieronymus.<sup>258</sup> Dass Severus sich von der etablierten Gelehrsamkeit abwandte, hatte zur Konsequenz, dass das weltliche Publikum ihm kein Gehör mehr schenkte, er verstummte (*mutescere*) gleichsam für die Welt. Aber nur so konnte er seine von der nicht-christlichen Tradition beschmutzte Zunge reinigen. Severus selbst ging in der Beurteilung seiner eigenen Schreibkompetenz sogar noch weiter und behauptete, falls er je etwas in Sachen traditioneller Literaturproduktion gelernt habe, sei dieses Wenige mittlerweile in Vergessenheit geraten – so lange habe er sich nicht mehr mit diesen Inhalten beschäftigt.<sup>259</sup>

Den Stil des Brieffreundes als von dem klassischen abweichend zu beurteilen, war ein Kompliment; in einem Brief an Aper und Amanda differenziert Paulinus zwischen zwei Arten von Beredsamkeit:

*quis daret mihi fontem litterarum tuarum, ut respondere possem litteris tuis vario gratiarum spiritualium flore consertis nec iam scolastico magis quam divino sermone facundis et affluentibus quasi de terra repromissionis divinae lacte pietatis et melle sapientiae.*<sup>260</sup>

Als ehemaliger erfolgreicher Anwalt<sup>261</sup> beherrschte Aper den *sermo scholasticus* zwar aus dem Effeff, doch sein Brief zeichnete sich nicht durch klassische Eloquenz, sondern durch den *sermo divinus* aus, weil er voller göttlicher Liebe (*lac divinae pietatis*)

<sup>258</sup> *denique verba philosophorum excludit simplex veritas piscatorum.* – «Mit einem Wort: Die einfache Wahrheit der Fischer schliesst die Worte der Philosophen aus.» Ambr. *Incar.* 9,89; *leguntur modo verba piscatorum, et colla subduntur oratorum.* – «Jetzt liest man die Worte von Fischern, und die Nacken der Redner beugen sich.» Aug. S. 87,10,12 = PL 38,537; *nolumus eloquentiam Platonicam, sed volumus simplicitatem apostolicam piscatorum.* – «Wir wollen nicht die Beredsamkeit des Plato, sondern wir wollen die apostolische Einfachheit der Fischer.» Hier. *Brev. in psalm.* 143 = PL 26,1321A.

<sup>259</sup> *[...] quia nec magnam istarum umquam rerum scientiam contigissem, et si quid ex his studiis olim fortasse libassem, totum id desuetudine tanti temporis perdidissem.* – «[...] weil ich mich nie gross mit diesen Inhalten beschäftigt habe und, falls ich damals irgendetwas aus jenen Studien mitgenommen, mittlerweile alles wieder verloren habe, weil ich es so lange Zeit nicht brauchte.» Sulp. Sev. *Martin.* praef. 5.

<sup>260</sup> «Wer könnte mir Zugang zur Quelle deines Briefes verschaffen, damit ich [angemessen] antworten könnte auf ihn, der mit der Blütenpracht geistlicher Gaben übersät und nicht mehr durch Schulgelehrsamkeit, sondern durch göttliche Rede beredt ist und sozusagen von der Milch göttlicher Liebe und dem Honig der Weisheit aus dem Land der Verheissung überfließt?» Paul. Nol. *Ep.* 44,1; vgl. Exod. 3,8.

<sup>261</sup> Vgl. Kapitel 4.1.3.

und Weisheit (*mel sapientiae*) war.<sup>262</sup> Die Gewandtheit in weltlicher Beredsamkeit ist dennoch Voraussetzung für den richtigen Umgang mit geistlichem Inhalt, wie auch wahrer Vermögensverzicht vorhergehenden Reichtum bedingt:

*quanto enim prudentiorem te ceteris et doctiorem fuisse meminerunt, tanto evidentior his esse debet operatio potentiae dei, quia prudentem a sententiae suae cursu vel statu non potest flectere nisi summa ipsa sapientia, quod est in Christo deus.*<sup>263</sup>

Paulinus betont, wie wichtig es sei, dass Aper vor seiner Konversion als besonders klug und gebildet gegolten habe. Nur so sei nämlich auch für Nicht-Asketinnen und -Asketen einsichtig, dass es eines guten Argumentes bedurft hatte, um Aper umzustimmen. Dass die Texte, die zwischen Paulinus und seinen Brieffreunden hin- und hergingen, ein ähnlich hohes sprachliches Niveau hatten wie die klassische Schullektüre, anhand derer sie alle diese Kunst gelernt hatten, sagt Paulinus dagegen nirgends.<sup>264</sup> Tatsächlich hatte Aper jedoch nur eine Weisheit gegen die andere getauscht:

*sibi habeant litteras suas oratores, sibi sapientiam suam philosophi, sibi divitias suas divites, sibi regna sua reges; nobis gloria et possessio et regnum Christus est, nobis sapientia in stultitia praedicationis.*<sup>265</sup>

Wie Paulinus durch die Aufgabe seines Reichtums neuen Reichtum bei Felix gefunden hatte, so fanden er, Aper und Amanda in der Absage an die weltliche Weisheit wahre Weisheit bei Christus. Trotzdem: Das Fundament ihrer Schulbildung blieb

<sup>262</sup> Vgl. auch Paul. Nol. Ep. 39,1: *quod cum ita sit, videte quantam vos massam huiuscemodi possessionis habeamus, cum praeter affectum, quem in nos mutuo effunditis, alia, quibus pares esse non possumus, munera copiis linguae et mentis vestrae opibus conferatis.* – «Seht deshalb, welche Menge an solchem Besitz wir haben, da ihr uns neben der Zuneigung, mit der ihr uns im Gezenzug überschüttet, noch weitere Geschenke gebt, mit denen wir nicht mithalten können: eure sprachliche Begabung und den Reichtum eurer Seelen.» Id. Ep. 36,1: *dulcissimum oris vestri gustum in brevi sanctitatis vestrae sermone libavimus. nam sicut mellis gutta idem sapit quod totus favus, sic et in uno licet verbo stillicidium linguae vestrae totum sanctae animae vestrae saporem refert.* – «Aus dem kurzen Brief haben wir den süssesten Geschmack eures Mundes geschöpft. Denn wie ein Honigtropfen nach der ganzen Wabe schmeckt, so trägt auch ein einziger Tropfen von eurer Zunge in nur einem Wort den ganzen Geschmack eurer heiligen Seele.»  
<sup>263</sup> «Je klüger und gebildeter als die übrigen sie dich nämlich in Erinnerung haben, umso offensichtlicher muss das Wirken von Gottes Kraft sein, weil einen Klugen von seiner Absicht oder seiner Position nur die höchste Weisheit selbst abbringen kann, die Gott in Christus ist.» Paul. Nol. Ep. 38,7.

<sup>264</sup> Vgl. dazu Hier. Ep. 85,1,1 an Paulinus: *voce me provocas ad scribendum, terres eloquentia et in epistolari stilo prope Tullium repraesentat.* – «Mit deiner Stimme rufst du mich zum Schreiben auf, du machst Eindruck mit deiner kunstvollen Rede und ahmst in deinem Brief erfolgreich den Tullius nach.»

<sup>265</sup> «Sollen die Redner ihre Schriften haben, die Philosophen ihre Weisheit, die Reichen ihren Reichtum, die Könige ihre Königreiche – unser Ruhm, unser Besitz und unser Reich ist Christus; für uns besteht die Weisheit in der Torheit der Verkündigung.» Paul. Nol. Ep. 38,6; vgl. 1. Kor. 1,21.

bestehen und führte zu Verrenkungen, wenn klassisch gebildete Christen versuchten, sich von dieser unverzichtbaren Grundlage zu distanzieren, während sie gleichzeitig von ihr profitierten.

Auf den bewundernden Brief der zwei Asketen Sanctus und Amandus antwortete Paulinus mit einer Standortbestimmung:

*nos adhuc primis reptantem conatibus aevi spiritalis infantiam parvulis sensibus agimus et vix modo in verbo dei incipientes loqui tamquam primis vocibus anima vagiente mutam et rudem sanctis litteris linguam solvimus et, quondam in litteris humanarum fabularum loquaces, nunc in veritatis balbutiemus eloquiis, stultitiae sapientes et sapientiae stulti, robusti vitiis et virtutibus adhuc teneri.*<sup>266</sup>

Der Beginn der Passage erinnert an Paulus' Worte, als er ein Kind gewesen sei, habe er gesprochen und gedacht wie ein Kind, nun aber, als Erwachsener, habe er alles Kindliche abgelegt.<sup>267</sup> Paulinus dagegen sah sich noch ganz am Anfang seiner geistlichen Entwicklung und legte den Fokus auf die Symbolik der Sprachfähigkeit: Er musste erst lernen, sich in geistlichen Dingen auszudrücken, seine Zunge war noch ungelenkt und brachte nur Stammeln zustande, obwohl er doch in weltlichen Angelegenheiten einst so beredt gewesen war. Doch jede noch so grosse Eloquenz der Welt nützte nichts in der göttlichen Dimension, wie auch aus seinem ersten Brief an Augustinus hervorgeht, in dem Paulinus diesem für fünf Schriften dankte, die er durch Alypius' Vermittlung erhalten hatte, und ihn um weitere ähnliche Werke aus seiner Feder bat, die er als Neuling im Dienst Christi benötigte:

*sapientiam mundi miser hucusque miratus sum et per inutiles litteras reprobamque prudentiam deo stultus et mutus fui.*<sup>268</sup>

<sup>266</sup> «Bis jetzt durchlebe ich die Kindheit des geistlichen Alters mit den Sinnen eines Kleinkindes und mache meine ersten Kriechversuche. Ich beginne eben erst in Gottes Wort zu sprechen und löse meine stumme und in der Heiligen Schrift ungelenkte Zunge, als ob ich meine ersten Laute spräche, während mein Geist noch unbeständig ist. Einst war ich beredt in den erfundenen Geschichten der Menschen, nun stolpere ich über die Aussagen der Wahrheit, klug in Bezug auf die Dummheit und dumm für die Klugheit, stark in meinen Schwächen und noch schwach in meinen Stärken.» Paul. Nol. *Ep.* 40,6.

<sup>267</sup> *cum essem parvulus loquebar ut parvulus, sapiebam ut parvulus, cogitabam ut parvulus. quando factus sum vir evacuavi quae erant parvuli.* – «Als ich ein Kind war, da redete ich wie ein Kind und dachte wie ein Kind und war klug wie ein Kind; als ich aber ein Mann wurde, tat ich ab, was kindlich war.» 1. Kor. 13,11.

<sup>268</sup> «Ich Unglücklicher habe bis jetzt die Weisheit der Welt bewundert und war durch die nutzlose Literatur und die verworfene Klugheit für Gott dumm und stumm.» Paul. Nol. *Ep.* 4,2. Zu den Büchern, die Alypius Paulinus geschickt hatte, s. id. *Ep.* 3,2: *accepimus enim insigne praecipuum dilectionis et sollicitudinis tuae, opus sancti et perfecti in domino Christo viri fratris nostri Augustini libris quinque confectum.* – «Wir haben nämlich eine herausragende Kostprobe deiner Liebe und deines Interesses erhalten: ein Werk in fünf Büchern von unserem heiligen und im Herrn Christus vollkommenen Bruder Augustinus.»



Seine Redegewandtheit und vermeintliche Weisheit verkehrten sich bei Gott zu Stummheit und Dummheit, genau so wie Severus erst für die Welt verstummen musste, um Göttliches sprechen zu können. Bei den *inutiles litterae*, die an dieser Situation schuld waren, bediente sich Paulinus dagegen wenige Sätze oberhalb der zitierten Passage, wo er den Teufel als *hostis noster, cui mille nocendi artes* bezeichnete. Der Teufel erhielt damit ein Attribut der Allecto, der schrecklichsten der drei Furien, die von Juno geschickt wird, um Krieg zwischen den Trojanern und den Latinern zu säen.<sup>269</sup> Der Vergleich ist geschickt gewählt: Eine Spezialität Allectos ist es, einmütige Brüder zum Kampf gegeneinander zu verleiten (*tu potes unanimos armare in proelia fratres*<sup>270</sup>), was der Rolle des Teufels als διάβολος («Verleumder») entspricht. Der intertextuelle Verweis erlaubte Paulinus, mit wenigen Worten im Kopf der Leserin, des Lesers eine eindruckliche Vision des Bösen heraufzubeschwören.<sup>271</sup> Er war damit weder der einzige noch der erste: Bereits 374 hatte Hieronymus in seiner berühmten Ep. 14 über das asketische Leben den Vers im selben Zusammenhang verwendet;<sup>272</sup> später fand er dann auch Eingang in Augustinus' *De civitate dei* (8,18). Im selben Atemzug, wie Paulinus der klassischen Literatur eine Absage erteilte, bediente er sich ihrer.

Noch greifbarer wird dieses Paradoxon, wenn wir das berühmt gewordene C. 10 genauer betrachten, in dem Paulinus seinem ehemaligen Lehrer Ausonius nach seinem Wegzug aus Aquitanien Red und Antwort stand.<sup>273</sup> Ausonius hatte in seinem vorangehenden Schreiben versucht, Paulinus zur Rückkehr in die Heimat zu bewegen und dabei die Musen um ihre Unterstützung gebeten:

*haec precor, hanc vocem, Boeotia numina, Musae, / accipite et Latii vatem revocate Camenis.*<sup>274</sup>

Vor dem Hintergrund seiner früheren Beziehung zu Paulinus war diese Formulierung nicht ungewöhnlich; die Liebe zu und die Beschäftigung mit Dichtung waren die tragenden Säulen gewesen, auf denen diese Freundschaft geruht hatte. Ausonius rief die Gottheiten an, die bis anhin den Briefwechsel inspiriert hatten, und bat sie

<sup>269</sup> *tibi nomina mille, / mille nocendi artes.* – «hast tausend Namen, beherrscht auch / tausend Künste des Schadens.» Verg. *Aen.* 7,337f. Übersetzung: Holzberg (2015) 369.

<sup>270</sup> Verg. *Aen.* 7,335.

<sup>271</sup> Paulinus münzt das Zitat noch an einer anderen Stelle auf den Teufel, dort dann in vollständiger Form: *excipit nos innumeris anguis insidiis, cui nomina mille, mille nocendi artes.* – «Die Schlange überfällt uns in unzähligen Hinterhalten; sie hat tausend Namen, weiss tausendfach zu schaden.» Paul. Nol. *Ep.* 24,13.

<sup>272</sup> *persequitur me, inquam, hostis, cui nomina mille, mille nocendi artes.* – «Mich verfolgt der Feind, sag' ich, der tausend Namen hat und tausendfach zu schaden weiss.» Hier. *Ep.* 14,4. Der Brief fand weite Verbreitung: So soll z. B. Fabiola ihn auswendig gekannt haben (id. 77,9).

<sup>273</sup> Zur Chronologie der sogenannten *Ultima commercia* zwischen Ausonius und Paulinus s. Dolveck (2015) 162–168.

<sup>274</sup> «Dies erbitte ich; Musen, ihr Göttinnen Boeotiens, erhört meine Bitte und ruft den Dichter zu den Lateinischen Camenen zurück.» Aus. *Ep.* 21,73f.

in einem klassischen Musenanruf, der Vergil nachgebildet war,<sup>275</sup> um ihre Hilfe: Sie sollen den Fluch erfüllen, mit dem Ausonius den *impius* belegt hatte,<sup>276</sup> und Paulinus nach Aquitanien zurückrufen, wo er den Camenen unter der Ägide des Ausonius das erste Mal begegnet war. Was gewiss nicht als Provokation, sondern als eleganter und gelehrter Abschluss eines nicht minder eleganten und gelehrten Briefgedichtes gedacht war, geriet bei Paulinus zum Stein des Anstosses und zum Aufhänger für eine ausführliche Positionsbestimmung seiner selbst in Bezug auf das literarische Erbe, das er mit Ausonius teilte:

*quid abdicatas in meam curam, pater, / redire Musas praecipis? / negant Camenis nec patent  
Apollini / dicata Christo pectora! / fuit ista quondam, non ope sed studio pari, / tecum mihi  
concordia / ciere surdum Delphica Phoebum specu, / vocare Musas numina / fandique  
munus munere indultum dei / petere e nemoribus aut iugis; / nunc alia mentem vis agit,  
maior Deus, / aliosque mores postulat.*<sup>277</sup>

Paulinus las den Musenanruf wörtlich und protestierte dagegen, dass heidnische Gottheiten mit seiner Rückführung betraut wurden.<sup>278</sup> Er liess damit das Christentum und den alten Glauben in einem Brennpunkt aufeinanderprallen: Christus versus Apollo und seine Musen. Während Ausonius, ohne mit der Wimper zu zucken, den christlichen Gott und heidnische Gottheiten nebeneinander nennen konnte, weil er sich auf literarischem und nicht auf spirituellem Terrain bewegte, legte Paulinus den Finger auf diese Unschärfe religiöser Standpunkte und klärte seine eigene Posi-

<sup>275</sup> In Verg. *Aen.* 4,621 beschwört Dido die Götter der Unterwelt herauf, auf dass sie ihren Tod an Aeneas rächen: *haec precor, hanc vocem extremam cum sanguine fundo.* – «Darum bitt ich und sag, wenn mein Blut ich verström, noch ein Letztes.» Übersetzung: Holzberg (2015) 227. Rücker (2009) 97 schliesst aus dieser Vorlage: «Anders als Dido appelliert das Ich nicht an dunkle Gottheiten, sondern an die Musen. Das Ergebnis der Bitte sollen nicht das Verderben und der Tod des Abtrünnigen, sondern seine Rückkehr in die Aquitania Secunda und in die Welt der römischen Dichtung sein.» Diese Beobachtung trifft nur teilweise zu: *haec precor* bezieht sich bei Ausonius auf den unmittelbar zuvor ausgesprochenen Fluch, den Paulinus' Verführer treffen soll.

<sup>276</sup> S. Kapitel 4.1.

<sup>277</sup> «Warum trägst du mir auf, mich wieder um die Musen zu kümmern, von denen ich mich losgesagt habe? Ein Herz, das Christus verpflichtet ist, verleugnet die Camenen und steht Apollo nicht offen. Es gab einst diese Übereinstimmung zwischen uns, zwar nicht in Bezug auf unsere Fähigkeit, aber auf unseren Eifer, den tauben Phoebus aus der Delphischen Höhle zu locken, die Musen zu rufen, die durch Gottes Gabe gewährte Gabe des Dichtens aus Hainen oder Berggrücken zu erbitten. Nun aber bewegt eine andere Kraft meinen Geist, ein mächtigerer Gott, und er fordert ein anderes Verhalten.» Paul. *Nol. C.* 10,19–30.

<sup>278</sup> «Literarische Konvention oder spielerischen Umgang mit der poetischen Tradition als Möglichkeiten des Ausonius (auch um ein ernsthaftes Anliegen auszudrücken) oder bildhaft-symbolisches Sprechen, etwa um an gemeinsame Werte, die gemeinsame Liebe zur Dichtung, zu appellieren, zieht er [i. e. Paulinus] nicht in Betracht. Auf diese Weise liest Paulinus den Musenanruf des Ausonius gezielt an der Intention des Autors vorbei.» Seng (2008) 570f.

tion: Wessen Herz Christus gehörte (*dicata Christo pectora*), der wollte nichts mehr mit den herkömmlichen Göttern zu tun haben – auch dann nicht, wenn sie bloss als literarische Symbole dienten. Paulinus gab zu, dass ihn vor seiner Konversion die Bemühung um Inspiration zu traditioneller Dichtung mit Ausonius verbunden hatte (*fuit ista [...] tecum mihi concordia*), seit seiner Konversion aber lagen die Dinge anders. Doch übertrieb Paulinus nicht mit seiner spröden Reaktion? Schliesslich war auch Ausonius Christ<sup>279</sup> und der Musenanruf bloss Metapher und eine Verneigung vor Vergil. Im Schulunterricht lebten Götter, Nymphen und Ungeheuer fort; die Taten und Erfahrungen der Helden wurden als *exempla* tradiert und die *villae* der Oberschicht schmückten Mosaik mit mythologischen Szenen: «Wherever they lived, whether they were Christians or pagans, it was the air of the classical tradition the rich chose to breathe, drawing in its oxygen in deep and cheering breaths.»<sup>280</sup> Wer wie Ausonius aus einem reichen Schatz an klassischen Geschichten und Personen je nach Situation eine Trouvaille hervorzaubern und diese als Schmuck geschickt in ein Gedicht oder in einen Brief einweben konnte, wurde für sein enzyklopädisches Wissen bewundert; weniger bekannte Figuren oder Anekdoten gehörten zum Insiderwissen unter hochgebildeten Freunden. Aus Ausonius' Briefen vor Paulinus' Konversion wissen wir, dass sein Schüler einst gewillt gewesen war, in Ausonius' Fussstapfen zu treten, und dem Ideal des umfassend gebildeten Dichters nacheiferte. Mit der Hinwendung zu einem radikalen Christentum wurde diese Liebe zur klassischen Literatur zum Problem; dass ein Musenanruf eine literarische Konvention war, konnte keine Entschuldigung mehr dafür sein, dass Gottheiten evoziert wurden, die es laut christlichem Credo gar nicht gab: «Für Paulinus kann zu programmatisch christlichem Leben nur programmatisch christliches Dichten gehören.»<sup>281</sup>

Und doch schwingt gerade in Paulinus' Absage an die klassische Literatur viel von dieser mit. Einerseits sind da zwei wörtliche Zitate aus Terenz und Vergil;<sup>282</sup> an-

<sup>279</sup> Zur Diskussion von Ausonius' Christentum s. u. a. Brown (2012) 202: «Ausonius was by no means a hypocrite or a crypto-pagan. He was probably born a Christian and may even have represented a Christian faction within the teaching profession of Bordeaux. But, by the 390s, the old man's Christianity was out-of-date (or, rather, it had been declared to be out-of-date by a small but vocal minority in the churches of the Latin West). [...] As a result, the Christianity of the old poet seems reticent to the point of seeming insincere when compared with the sharp contrasts between Christians and pagans and between divine and 'worldly' affairs that were played up in the public rhetoric of new-style bishops such as Ambrose and by converts to the ascetic life such as Augustine and Paulinus.» S. auch Skeb (2000) *passim*.

<sup>280</sup> Brown (2012) 206.

<sup>281</sup> Seng (2008) 577.

<sup>282</sup> *nunc alia mentem vis agit, maior deus* (v. 29) nimmt Verg. *Aen.* 12,429 auf: *maior agit deus atque opera ad maiora remittit* – «Ein / höheres Wesen wirkt, und zu Höherem schickt es dich wieder.» Übersetzung: Holzberg (2015), 64f; *aliosque mores postulat* (v. 30) zitiert Ter.

dererseits ist die gesamte Passage ein Reflex auf Statius' C. 1, wo sich der (nicht-christliche) Dichter ebenfalls von den Musen und Apollo distanziert:

*non Helicon gravi pulsat chelys enthea plectro / nec lassata voco totiens mihi numina Musas; / et te, Phoebе, choris et te dimittimus, Euhan; / tu quoque muta ferae, volucer Tegeae, sonorae / terga premas: alios poscunt mea carmina coetus.*<sup>283</sup>

Schliesslich verweist das ganze C. 10 auf einen weiteren Subtext des klassischen Kanons, auf Catulls C. 63. Bereits Ausonius' Bild des umnachtet umherirrenden Bellerophontes evoziert eine zweite literarische Figur: Attis, der sich im Wahn entmannt und in Cybeles heiligem Wald umherstreift, bis er realisiert, was er sich angetan hat.<sup>284</sup> Wenn wir Ausonius' Beschreibung Bellerophontes' mit Catulls Attis vergleichen, stossen wir auf mehrere Parallelen:

*tristis, egens deserta colat tacitusque pererret / Alpini convexa iugi, ceu dicitur olim / mentis inops coetus hominum et vestigia vitans / avia perlustrasse vagus loca Bellerophontes.*<sup>285</sup>

Bellerophontes ist *mentis inops*, Attis *demens*<sup>286</sup>, und beide sind als *vagus*<sup>287</sup> an unzugänglichen Orten<sup>288</sup> unterwegs. Dass Paulinus bei dieser Beschreibung an Catulls Attis gemahnt werden sollte, wird klarer, wenn wir eine andere Stelle in Ausonius' Ep. 21 mit Catulls C. 63 vergleichen. Zu Beginn beschwert sich Ausonius über das lange Ausbleiben eines Briefes von Paulinus und führt aus, das Schweigen seines Freundes sei widernatürlich, wo doch alles in der Natur einen Klang von sich gebe.

*Andr. 189: nunc hic dies aliam vitam defert, alios mores postulat* – «Dieser Tag verlangt jetzt eine andere Lebensführung, ein anderes Verhalten fordert er.»

<sup>283</sup> «Meine begeisterte Lyra klopft nicht mit schwerem Plektron an den Helicon, und ich rufe nicht die göttlichen Musen, die so oft von mir bemüht wurden. Dich, Phoebus, entlassen wir aus dem Chor, und auch dich, Euhan. Auch du, Geflügelter von Tegea, verbirg den schweigenden Rücken des klingenden Tieres (i. e. der Schildkröte, aus deren Panzer Hermes die Lyra schuf): Meine Lieder verlangen nach anderer Gesellschaft.» Stat. *Silv.* 1,5,1–5. Zum Cybele-Kult und seiner Annäherung an das Christentum im 4. Jh. s. Rucker (2012) 309f.

<sup>285</sup> Aus. Ep. 21,69–72. Für die Übersetzung s. Anm. 36 dieses Kapitels.

<sup>286</sup> *ille demens fugit in nemora fera* – «Sie flieht ganz von Sinnen in die wilden Wälder.» Cat. C. 63,89; Übersetzung: Holzberg (2014) 107. Die feminine Form in der Übersetzung entspricht Attis' neuem Geschlecht; die Edition entscheidet sich hier für *ille* statt für das ebenfalls delieferte *illa*; an anderen Stellen des C. 63 stehen Attribute, die sich nach Attis' Selbstverstümmelung auf sie (ihn) beziehen in femininer Form.

<sup>287</sup> *vagus animis* – «verstörten Sinnes» Cat. C. 63,4 (im Moment der Entmannung); Übersetzung: Holzberg (2014) 99. *furibunda simul anhelans vaga vadit animam agens / comitata tympano Attis per opaca nemora dux* – «Rasend und keuchend zugleich, taumelnd, schwer atmend / und begleitet vom Tympanon, zieht Attis durch die düsteren Wälder als Führerin.» Cat. C. 63,31; Übersetzung: Holzberg (2014) 101. Für die femininen Formen *furibunda*, *vaga*, *comitata* s. Anm. 286 dieses Kapitels.

<sup>288</sup> Ausonius' *loca avia* entsprechen Catulls *loca opaca* (v. 3), *loca aliena* (v. 14), *loca algida* (v. 70).

In diesem Zusammenhang spricht er, was auf den ersten Blick merkwürdig anmutet, auch von dem Lärm, den die Anhänger der Cybele in den Wäldern auf dem Berg Ida machen:

*incubuit foliis quotiens levis eurus acutis, / Dindyma Gargarico respondent cantica luco. / [...] cymbala dant flictu sonitum, dant pulpita saltu / icta pedum, tentis reboant cava tympana tergis.*<sup>289</sup>

Dass diese Verse massgeblich von Attis' Aufruf an seine *comites* im C. 63 inspiriert sind, zeigt nur schon die hohe Übereinstimmung des Vokabulars:

*quatientsque terga taurei teneris cava digitis / canere haec suis adorta est tremebunda comitibus: / ,agite ite ad alta, Gallae, Cybeles nemora simul, / simul ite, Dindymenae dominae vaga pecora [...]. mora tarda mente cedat; simul ite, sequimini / Phrygiam ad domum Cybeles, Phrygia ad nemora deae, / ubi cymbalum sonat vox, ubi tympana reboant.*<sup>290</sup>

Mit dieser Erinnerung an Attis und Cybele finden zwei Themen Eingang in Ausonius' Brief, die auch im C. 63 zentral sind: Das Verlassen der Heimat, womit die Aufgabe der sozialen Stellung und Verantwortung verbunden ist,<sup>291</sup> und die Metamorphose des Protagonisten. Während Attis schliesslich bereit, seine Heimat Griechenland verlassen zu haben (*patria o mei creatrix, patria o mea genetrix, / ego quam miser relinquens*<sup>292</sup>), wirft Ausonius Paulinus vor, den Himmel seines Vaterlandes vergessen zu haben (*nostri oblivio caeli*<sup>293</sup>) und sich grundsätzlich verändert zu haben (*vertisti, Pauline, tuos, dulcissime, mores*<sup>294</sup>). Mit Catulls C. 63 als Subtext rückt Ausonius seinen Freund nicht nur in die Nähe des umnachteten Bellerophonates, sondern

<sup>289</sup> «Sooft sich auf die spitzen Blätter ein leichter Ost gestürzt hat, / antworten dindymische Gesänge der gargarischen Lichtung. / [...] Schallbecken geben beim Zusammenschlagen einen Ton, ihn geben Bühnenbretter, durch den Sprung der Füsse getroffen; durch straff gespannte Rücken«-felle« hallen hohle Handpauken zurück.» Aus. *Ep.* 21,15–21. Übersetzung: Dräger (2011–2015) Bd. 3, 123 und 125.

<sup>290</sup> «Und schlagend das hohle Stierfell mit zarten Fingern, / begann sie verzückt, dies zu singen ihren Begleiterinnen: / «Auf denn, geht, ihr Gallae, alle zusammen zu Kybeles hohen Wäldern, / alle zusammen geht, ihr wandernden Schafe der Herrin vom Dindymus, [...]. Träges Zaudern weiche aus eurem Sinn! Alle zusammen geht, folgt mir / zum phrygischen Haus der Kybebe, zum phrygischen Hain der Göttin, / wo der Kymbala Stimme ertönt, wo Tympana widerhallen.» Cat. C. 63,10–21. Übersetzung: Holzberg (2014) 99 und 101.

<sup>291</sup> «So the flight from sex is at the same time a flight from civilisation and from playing a role in the Greek polis.» Nauta (2005) 95. Vgl. dazu auch Rucker (2012) 309.

<sup>292</sup> «O Heimat, meine Erzeugerin, o Heimat, meine Gebärerin, / die ich Unglücklicher verliess.» Cat. C. 63,50f. Übersetzung: Holzberg (2014) 103.

<sup>293</sup> Aus. *Ep.* 21,52.

<sup>294</sup> Aus. *Ep.* 21,50. Für die Übersetzung s. Anm. 463 dieses Kapitels. Als literarische Vorlage für diese Klage bietet sich Ov. *Trist.* 4,7,19f. an: *haec ego cuncta prius, quam te, carissime, credam / mutatum curam deposuisse mei.* – «All dies glaubt' ich wohl eher, als dass du, Teuerster, je dich / anders besinnst und dein Herz mir seine Liebe entzieht.» Übersetzung: Willige (1995) 211. Vgl. Rucker (2009) 91.

vergleicht ihn implizit auch mit Attis. Dieser Vergleich ist angesichts der Vermutung von Ausonius, Paulinus bewege sich in radikalasketischen Kreisen, ohnehin viel treffender.<sup>295</sup>

In seiner Antwort geht Paulinus explizit zwar nur auf Bellerophonotes ein; es wird aber dennoch klar, dass er den Subtext erkannt hat, denn in Paulinus' C. 10 verdichten sich die Verweise auf Catull:

*non etenim mihi mens demens neque participantum / vita fugax hominum Lyciae qua scribis in agris / Pegaseum vixisse equitem.*<sup>296</sup>

Paulinus verwendet als Antwort auf Ausonius' *mentis inops* Catulls *demens*; *fugax* verweist auf Attis' Beurteilung seiner Reise nach Phrygien: *dominos ut erifugae / famuli solent.*<sup>297</sup>

Fokussieren wir noch einmal auf den oben zitierten Text aus demselben Carmen, in dem Paulinus sich von den Musen distanziert. Er schreibt, sein Lehrer und er hätten früher die Dichtergabe *e nemoribus aut iugis* erbeten. Der Wald, in dem Attis dem Wahn verfällt, wird bei Catull mit *nemus/nemora* wiedergegeben; tatsächlich taucht das Wort in den 93 Versen des Gedichtes acht Mal auf, davon drei Mal mit einem negativen Attribut (*opaca, remota, fera*<sup>298</sup>). Paulinus fährt fort, Ausonius und er hätten damals den tauben Phoebus angerufen (*ciere surdum Phoebum*); Ableitungen des Verbs *cieo* (*citus, incito, incitatus, excito*) finden sich ebenfalls gehäuft

<sup>295</sup> Vgl. dazu auch Nauta (2005) 107–109, der unter Verweis auf Lukrez zwei weitere Bereiche anspricht, die mit den *galli*, den kastrierten Priestern der Magna Mater/Cybele, verbunden werden: mangelnde *pietas* und das Betteln. Ausonius nennt die Brieffreundschaft ein *officium pium* (Ep. 21,3) und unterstellt damit dem stummen Paulinus fehlende *pietas* seinem Patronus gegenüber. Betteln dagegen war auch ein Merkmal umherwandernder asketisch lebender Mönche. Nils Rucker schreibt zu Ausonius' Wahl dieses Subtextes: «Die Catull-Reminiszenz im Rahmen des Katalogs dient also dazu, den Adressaten des Briefgedichtes zu diskreditieren und ihm eine mögliche Zukunft vor Augen zu halten. Es scheint möglich, dass Paulinus am Ende wie Attis den Verlust der Heimat beklagen und seine Rückkehr vergeblich ersehnen wird.» Rucker (2012) 310.

<sup>296</sup> «Mein Verstand ist nicht verwirrt, und ich führe kein Leben, das menschliche Gesellschaft scheut, wie du schreibst, dass es der Pegasusreiter in Lykien geführt habe.» Paul. Nol. C. 10,156–158. Dass Paulinus Catulls C. 63 und die mit dem Kult der Magna Mater verbundenen Praktiken kannte, geht auch aus einem der *Natalicia* hervor, wo der Niedergang der alten Götter besungen wird: *Marcus, Alexandria, tibi datus, ut, bove pulso / cum Iove, nec pecudes Aegyptus in Apide demens, / in Iove nec civem coleret male Creta sepultum, / nec Phryges exsectis agerent Cybeleia Gallis / impuram foedo solantes vulnere matrem.* – «Alexandria, dir wurde Markus gegeben, damit – nachdem mit Jupiter der Stier verjagt wurde – weder die Ägypter von Sinnen in Apis Vieh noch die Kreter am Grab eines Bürgers Jupiter verehren noch die Phryger das Fest der Kybele feiern, wo sich die Gallae entmannen und mit schändlicher Wunde die unreine Mutter besänftigen.» Id. C. 19,84–88.

<sup>297</sup> «wie sonst ihre Gebieter herrenflüchtige / Sklaven [verlassen].» Cat. C. 63,51f. Übersetzung: Holzberg (2014) 103.

<sup>298</sup> Cat. C. 63,32.58.89.

im C. 63.<sup>299</sup> Sie unterstreichen den Wahn, in dem sich Attis und die *vaga cohors*, die er anführt, befinden; sie beschreiben zum Schluss auch den Löwen, der Attis zurück in den Wald zwingt. In Catulls Neuschöpfung *memorivagus* (*aper* v. 72) fallen sogar Paulinus' *nemora* und Ausonius' *vagus* zusammen.

Paulinus nimmt Ausonius' Verbindung mit Catulls Attis auf, knüpft sie enger und taucht mit Hilfe dieser Referenz die früheren Bemühungen um Inspiration in ein entschieden negatives Licht: Die *nemora* werden zu einem düsteren Ort, wo eine grausame Göttin herrscht und der Wahnsinn hinter jedem Baum lauert; die Beschwörung Apollos erinnert an die überstürzte Selbstverstümmelung des Attis, den atemlosen, gehetzten Lauf zum Heiligtum der Cybele und schliesslich die Besiegelung von Attis' Schicksal. Paulinus distanziert sich damit nicht nur von Bellephontes, sondern noch mehr von Attis, der ja auch eine Art Asket ist, seine Heimat verlassen hat und sich auf radikale Art und Weise dem Dienst an einer Gottheit verschreibt. Er wird dabei zum *vir sterilis* (v. 69), während Paulinus im C. 10 Ausonius vorwirft, mit *precatus sterilis* (v. 110) um die Rückkehr seines Freundes zu bitten, und sich davor fürchtet, beim Jüngsten Gericht in einem *actus sterilis* (v. 316)<sup>300</sup> überrascht zu werden. Im Gegensatz zu Attis strebt Paulinus mit seiner Konversion nach einem Leben, das Früchte trägt, an denen auch Ausonius als sein Lehrer Anteil haben wird: *feret ille* [sc. *Christus*] *tuae sua praemia laudi / deque tua primum tibi deferet arbore fructum*.<sup>301</sup>

Eine letzte Parallele besteht in Attis' Klage um die verlorene Heimat (vv. 50–60), um die *patria*. Während Attis den Verlust der Heimat und der damit verbundenen Annehmlichkeiten beklagt (*patria, bonis, amicis, genitoribus abero? / abero foro, palaestra, stadio et guminasiis*?<sup>302</sup>), verlegt sich Paulinus auf den Standpunkt, seine wahre Heimat sei der Himmel und den habe er keineswegs vergessen.<sup>303</sup>

Beide, Attis und Paulinus, durchlaufen eine Metamorphose, nach der sie sich selbst nicht wiedererkennen. Attis nimmt die Verwandlung eigenhändig vor, um sie später zu bereuen, wohingegen Paulinus sich einer höheren Macht unterworfen sieht:

<sup>299</sup> Cat. C. 63,2 (*citato*).8 (*citata*).18 (*citatis*).26 (*citatis*).30 (*citus*).42 (*excitam; citus*).74 (*citus*).85 (*incitato*).93 (*incitato*).

<sup>300</sup> Vgl. Kapitel 4.1.2.

<sup>301</sup> «Christus wird deinem Lob seinen ersten Lohn zuschreiben und dir die erste Frucht von deinem Baum überreichen.» Paul. Nol. C. 10,152f.

<sup>302</sup> «Von Heimat, Gütern, Freunden, Eltern werde ich fern sein? / Werde ich fern sein von Forum, Ringschule, Stadion und Sportplätzen?» Cat. C. 63,59f. Übersetzung: Holzberg (2014) 103.

<sup>303</sup> *nec mihi nunc patrii est, ut vis, oblivio caeli, / qui summum suspecto Patrem, quem qui colit unum / hic vere memor est caeli*. «Auch habe ich nicht den vaterländischen Himmel vergessen, wie du meinst, da ich zum höchsten Vater aufblicke: Wer ihn allein verehrt, der denkt wahrhaft an den Himmel.» Paul. Nol. C. 10,193–195.

*non, arbitror, istic / confessus dicar mutatae in prava notandum / errorem mentis, quoniam  
sim sponte professus / me non mente mea vitam mutasse priorem.*<sup>304</sup>

Paulinus erkannte den klassischen Subtext in Ausonius' Brief und nahm die Herausforderung an. So ist selbst in einem Text, der sich explizit gegen die klassische Literatur wendet, diese allgegenwärtig und öffnet zusätzliche Deutungshorizonte, mit denen der Dichter bewusst spielt: «Thus, on the level of form the poem expresses the values of classical education, which links the writer to the addressee, the poet's former teacher, while in content it conveys a Christian aversion against traditional poetry.»<sup>305</sup> Christian Gnilka betont, dass der Vergleich mit dem Subtext ein elementarer Bestandteil des von Paulinus angestrebten Verständnisses seiner Aussagen sei: «Je deutlicher der imitierende Dichter auf das Vorbild weist, desto eindringlicher wirkt die Aufforderung zum Vergleich. Das heisst: auch die christliche Nutzung eines poetischen Vorbilds setzt wie jede bewusste dichterische Imitation in der Antike beim Leser die Kenntnis des (heidnischen) Vorbilds und damit objektiv Existenz und Fortbestand des benutzten Werks voraus.»<sup>306</sup> Dafür, dass auch die *Natalicia* von Zitate klassischer Autoren wimmeln, mag eine Untersuchung des ersten *Natalicium* als Kostprobe dienen, in dessen 39 Versen sich über zehn Zitate und Anlehnungen an Vergil, Ovid, Statius und Silius Italicus finden.<sup>307</sup> Aber auch in den Briefen an Sulpicius, die ja von Asket zu Asket gingen und in denen man zwar biblische Zitate, doch sicher keine Reminiszenzen an klassische Dichtung erwarten würde, spielt sie eine Rolle, wenn auch eine ganz andere. Im Zusammenhang mit dem Boten Marra-

<sup>304</sup> «Ich glaube nicht, dass man von mir sagen kann, ich hätte damit den tadelnswerten Fehler eines pervertierten Geistes zugegeben, da ich ja gerne bekenne, dass ich mein früheres Leben nicht aus eigenem Antrieb verändert habe.» Paul. Nol. C. 10,138–141.

<sup>305</sup> Kaufmann (2017) 163.

<sup>306</sup> Gnilka (2000) Bd. 2, 53. Zu Intertextualität in der Spätantike vgl. grundsätzlich Kaufmann (2017).

<sup>307</sup> V. 7 (*sponte tua iussus laxatis reddere membris; über Felix*) erinnert an Verg. *Aen.* 5,835 (*placida laxabant membra quiete*; über Palinurus); v. 12 (*sedibus optatis*) nimmt Verg. *Aen.* 6,203 auf; vv. 13f. (*pia reddere coram / vota*) rekurriert auf Ov. *Rem.* 813 (*postmodo reddetis sacro pia vota poetae*); v. 19 (*miserere tuorum*) verweist auf Verg. *Aen.* 11,365; v. 20 (*tanto aequore ponti*) hat verschiedene Vorbilder, z. B. Verg. *Georg.* 1,469 oder id. *Aen.* 6,729; 10,103. V. 22 (*pande vias*) nimmt Stat. *Theb.* 12,266 (*tu mihi pande vias*) auf; v. 23 (*obiecta repagula pelle*) erinnert an Ov. *Met.* 2,155 (*pedibusque repagula pulsant*); v. 25 (*aggere tuto*) übernimmt Sil. Ital. 2,225f. (*portaque atque aggere tuto / erupisse gemunt*); v. 27 (*da currere mollibus undis*) entspricht Verg. *Aen.* 9,817 (*mollibus extulit undis*); v. 28 (*ut famulis famulos a puppi suggere ventos*) erinnert an Verg. *Aen.* 3,329 (*me famulo famulamque Heleno transmisit habendam*); v. 29 (*ut Campana simul Christo duce litora vecti*) an Stat. *Theb.* 5,713 (*qui geminos iuvenes Lemni de litore vectos*); v. 31 (*inque tuo placius nobis sit limine portus*) nimmt Verg. *Aen.* 7,598f. (*omnisque in limine portus / funere felici spoliior*) auf; vv. 36f. (*tua limina mane / munditiis curare sines*) klingt an Ov. *Ars* 3,72 (*sparsa nec invenies limina mane rosa*) an.



cinus<sup>308</sup> witzelte Paulinus, seine Kritik an dessen «unmönchischem» Äusseren müsse für diesen wie ein Lob geklungen haben, und fügt an:

*denique meministi in Vergilio Furiam his laudari quae solent obici. vide autem ne mihi calumnieris, quod aliquid de poeta non nostri iam studii tamquam propositi violator adsumperim; exempli tui auctoritate hoc me fecisse contestor; teneo enim epistolam tuam, cui clausula est: 'vivite felices, quibus est fortuna peracta', sed et illam, in qua pro domestica sede larem familiarem Plautini memor prologi nominasti.*<sup>309</sup>

Paulinus zitiert Vergil und wehrt sich präventiv gegen einen möglichen Vorwurf deswegen, indem er sich darauf beruft, dass auch Sulpicius Severus die Gewohnheit habe, Klassiker wie Vergil und Plautus zu zitieren. Während *lar familiaris* eine Wendung ist, die nicht nur bei Plautus, sondern auch bei Cato, Cicero und Apuleius vorkommt, öffnen Aeneas' gute Wünsche an Andromache und Helenos einen größeren Raum literarischer Intertextualität: Wie Aeneas das Paar darum beneidet, bereits in einer neuen Heimat angekommen zu sein, während das *fatum* ihn erneut aufs Meer hinaustreibt, so beneidet Sulpicius Severus Paulinus' vollständige Vermögensaufgabe, mit der dieser die Nachfolge Christi und damit sein Schicksal schon erfüllt hat. Auch Paulinus' Verweis auf die Aeneis lädt seine Aussage zusätzlich auf: Wie Allecto<sup>310</sup> sich vielleicht über Iunos Aufzählung ihrer schlimmen Eigenschaften freut, weil gerade diese sie zu einer «guten», d. h. effektiven Furie machen, mochte sich auch Marracinus über Paulinus' Monierung seiner allzu vornehmen Kleidung gefreut haben, weil er nach anderen, eben unmönchischen Massstäben lebte. Paulinus verweist hier auf den Diskurs, der über klassische Literatur geführt wird, und nennt klassische Zitate als möglichen Kritikpunkt, spart sich aber eine Rechtfertigung und weist nur darauf hin, dass sein Brieffreund denselben Umgang mit dem literarischen Erbe habe und ihm daher keinen Vorwurf machen könne.<sup>311</sup>

<sup>308</sup> Vgl. Kapitel 4.1.5.

<sup>309</sup> «Du erinnerst dich sicher, dass bei Vergil die Furie wegen Eigenschaften gelobt wird, die anderen gewöhnlich vorgeworfen werden. Mach mir nun aber keine Vorwürfe, weil ich etwas von einem Dichter zitiert habe, der Werke verfasst hat, mit denen wir uns nicht mehr beschäftigen, so als ob ich meinen eigenen Entschluss verletzte. Ich berufe mich darauf, dass ich das nach deinem Vorbild getan habe: Ich habe nämlich einen Brief von dir, den du folgendermassen beendet hast: ‚Lebt glücklich, ihr, deren Schicksal erfüllt ist!‘, und auch denjenigen, in dem du dein Zuhause in Erinnerung an einen Prolog bei Plautus den ‚Hauslar‘ genannt hast.» Paul. Nol. *Ep.* 22,3.

<sup>310</sup> Vgl. Kapitel 4.2.1.

<sup>311</sup> Vgl. dazu auch Ambrosius' Verteidigung gegen Kritiker, die ihm die Verwendung klassischer Metaphern anlasten: *et quia hydraei nominis et scyllaei litoris comparationem induximus, ut ostenderemus vel rediviva plantaria cavenda perfidiae vel famosa naufragia, si quis contra licitum putat colorem disputationis eiusmodi a poeticis fabulis derivatum et, cum in fide nihil, quod vituperare possit, invenerit, aliquid in sermone praeprehendit, agnoscat non solum sententias, sed etiam versiculos poetarum scripturis insertos esse divinis.* – «Und weil ich einen Vergleich mit der Hydra und der Küste der Skylla angestellt habe, um die wiedererstarkende, gefährliche Pflanze der Treulosigkeit, beziehungsweise einen berühmten Schiff-

Schon wenige Jahre zuvor hatte Paulinus die Problematik der klassischen Literatur in einem kurzen Brief an Romanianus, Augustinus' Förderer, angeschnitten und dabei eine Kategorisierung vorgenommen, die tiefer blicken lässt in sein Verständnis von klassischer und christlicher Literatur:

*Aeschino enim dicitur quod audit Micio. sed quid alienis loquar, cum de proprio cuncta possimus et aliena loqui non soleat esse sani capitis?*<sup>312</sup>

Paulinus zitiert hier weniger eine spezifische Stelle aus Terenz' *Adelphoe*, obwohl der Satz an die vv. 96f. (*haec quom illi, Micio, / dico, tibi dico*) erinnert, sondern evoziert die Situation der Komödie: Micio steht seinem Neffen Aeschinus so nahe, dass er alles, was Demea ihm mitteilt, umgehend Aeschinus weitersagt. Paulinus insinuiert, dass es sich zwischen Romanianus und seinem Sohn Licentius ebenso verhalte; deswegen schreibe er gleichzeitig auch an Licentius, damit dieser nicht von seinem Vater höre, Paulinus habe über ihn geschrieben. Interessanter als der literarische Verweis ist hier aber die Qualifizierung von Terenz' Komödie als *aliena*. Paulinus schreibt es nicht, muss es nicht schreiben, es ist auch so klar: Die *aliena* sind die Werke der klassischen, nicht-christlichen Autoren. Denen stellt Paulinus die *propria* entgegen, d. h. die Heilige Schrift, aus der er stattdessen zitieren will – was er dann zwar unterlässt und den Brief abrupt beendet. Dieselbe Kategorisierung in eigene und fremde Dichtung nimmt Paulinus auch in einem weiteren Brief vor, dessen Thema die wundersame Rettung eines Schiffbrüchigen namens Valgius ist. Nachdem er dessen Irrfahrt auf dem durch einen Sturm havarierten Schiff geschildert hat, fragt er:

*quid hac navi fecisset eorum vanitas, qui errore eo quo colunt omne quod fingunt factam Argonautarum infelicium puppem fabulosis litteris sacraverunt atque etiam nunc in caelo videre se credunt et inter astrorum choros numerant? nec minore dementia vecricem draconis Epidaurii navem inludente ipso, cuius corporatum phantasma vexerunt, serpente venerantur.*<sup>313</sup>

bruch zu versinnbildlichen: Falls jemand findet, diese Ableitung von Dichtergeschichten übersteige das erlaubte Mass an Redeschmuck, und, wenn er nichts findet, was er bezüglich meines Glaubens tadeln könnte, eben etwas an meiner Formulierung kritisiert, soll er beachten, dass auch die Heilige Schrift nicht nur Sätze, sondern auch Verse von Dichtern enthält.» Ambr. *Fid.* 3,1,3.

<sup>312</sup> «Aeschinus wird nämlich weitergesagt, was Micio hört. Doch was sage ich unter Zuhilfenahme fremder, wenn ich doch alles mithilfe eigener Autoren sagen kann und Fremdes zu sagen kein Zeichen eines gesunden Verstandes ist?» Paul. *Nol. Ep.* 7,3.

<sup>313</sup> «Was hätte aus diesem Schiff der Hochmut derer gemacht, die durch den Irrtum, mit dem sie alles verehren, was sie sich ausdenken, das erdachte Schiff der unseligen Argonauten in zusammenfabulierten Geschichten heiligten und sogar glauben, es jetzt am Himmel zu sehen, und es unter die Sternbilder rechnen? Und in nicht geringerem Wahn verehren sie das Schiff, das die Schlange aus Epidauros gebracht habe, während diese selbst sich über sie lustig macht, deren Standbild sie [nach Rom] getragen haben.» Paul. *Nol. Ep.* 49,8. Das Sternbild *Argo navis* ist heute in die einzelnen Sternbilder Vela, Puppis und Carina unterteilt. Für die Ankunft des Asklepios als Schlange im Rom des 3. Jh. v. Chr. s. RE 2,1676.

Hier begegnet uns wieder viel klassisch-literarisches Wissen, das jedoch im gleichen Zug vom Autor entwertet und als *litterae fabulosae* enttarnt wird; die Abwertung wird noch verstärkt durch Wörter wie *vanitas*, *error*, *fingo*, *dementia* und *phantasma*. Und diesmal führt Paulinus seine Argumentation konsequent weiter:

*sed fugiamus a fictis et alienis neque mendacia et venena pereuntium nostrae veritatis lumini misceamus. sunt nobis nostrae naves, ut dignius veris et domesticis utamur exemplis. habemus et arcam Noe. habemus et navem Tharsi navemque Tharsensis.*<sup>314</sup>

Wenn es darum geht, das Thema Schiffbruch oder, etwas weiter gefasst, Schifffahrt im Allgemeinen mit literarischen Verweisen zu schmücken, bleibt Paulinus nicht nur der Rückgriff auf klassische Beispiele wie die Fahrt der Argo; ebensogut kann er sich aus dem biblischen Fundus bedienen: Neben der Arche Noah bieten sich vor allem Jonas vergeblicher Versuch, per Schiff Gottes Auftrag zu entkommen, und Paulus' winterliche Schiffsreise mit unfreiwilligem Unterbruch nach Rom an. Den *ficta* und *aliena*, die Lügen (*mendacia*) und für den Leser Gift (*venena*) sind, stellt Paulinus die biblischen Beispiele als *vera* und *domestica* gegenüber. Diese Dichotomie finden wir auch im C. 10 an Ausonius:

*vacare vanis otio aut negotio / et fabulosis litteris / vetat, suis ut pareamus legibus / lucemque cernamus suam, / quam vis sophorum callida arsque rhetorum et / figmenta vatium nubillant, / qui corda falsis atque vanis imbuunt / tantumque linguas instruunt, / nihil afferentes ut salutem conferant, / quod veritate detegant.*<sup>315</sup>

<sup>314</sup> «Lass uns fliehen vor Erfundenem und Fremdem; wir wollen Lügen und das Gift derer, die dem Untergang geweiht sind, nicht mit unserem Licht der Wahrheit vermischen. Wir haben unsere eigenen Schiffe, sodass wir uns auf würdigere Art und Weise wahrer und eigener Beispiele bedienen können. Wir haben die Arche Noah. Wir haben das Schiff aus Tarsis und das Schiff des Mannes aus Tarsus.» Paul. Nol. *Ep.* 49,9.

<sup>315</sup> «Uns Zeit zu nehmen für inhaltsleere und erfundene Texte, sei es in der Freizeit oder beruflich, verbietet Gott. Wir sollen seinen Gesetzen gehorchen und sein Licht erkennen, das die heimtückische Begabung der Weisen, die Kunst der Redner und die Erfindungen der Dichter verdunkeln. Diese tranken die Herzen mit Falschem und Leermem; sie bilden nur die Zungen aus und tun nichts, was zu unserem Heil beitragen oder die Wahrheit aufdecken könnte.» Paul. Nol. C. 10,33–42. Eine mögliche Vorlage ist Symmachus' erste Laudatio auf Valentinian im Jahr 369, die sich ebenfalls von den *figmenta carminum* distanziert und darauf hinweist, dass der Inhalt seiner Rede auf Fakten beruhe: [...] *aut licentia poetarum dearum aliquam dixerim dstrictos a vitalibus tuis detorsisse mucrones, neque te quadrigis pernicious diva aurigante simulabo subtractum, nec cavae nubis infusa circa te narrabo velamina: sint haec figmenta carminum, nos habemus exempla factorum.* – «[...] fehlt] oder habe ich mit der Narrenfreiheit der Dichter gesagt, irgendeine Göttin habe gezückte Dolche von deinen lebenswichtigen Organen abgewendet? Ich werde nicht so tun, als hätte dich eine Göttin im Streitwagen vor Unheil bewahrt, und auch nicht erzählen, um dich sei der Schleier einer [dich] umhüllenden Wolke ausgegossen worden: Dies sind Erfindungen von Liedern – wir verfügen über die Vorbilder tatsächlicher Geschehnisse.» Symm. *Or.* 1,4 = MGH AA 6/1, S. 319. Vgl. dazu Schindler (2009) 21f. Ähnlich auch Paul. Nol. *Ep.* 12,4: *disputaverunt [sc. sapientes huius saeculi] enim, inquit [sc. psalmista], et*

Auf der einen Seite stehen Gottes Gesetze und das Licht seiner Wahrheit, auf der anderen die erfundenen Texte der Dichter, die Gottes Licht verdunkelten. Das Gefährliche der klassischen Dichtung liege darin, dass sie ihre Leserinnen und Leser von Gottes Wahrheit ablenke, indem sie ihre Herzen mit *falsa* und *vana* anfülle – deshalb verbiete Gott die Beschäftigung mit ihr.<sup>316</sup> Dabei sei nicht die Dichtkunst an sich das Problem, sondern ihre Verwendung, wie aus den Zeilen hervorgeht, die der zitierten Passage unmittelbar vorangehen und die wir bereits oben angetroffen haben:

*nunc alia mentem vis agit, maior Deus, / aliosque mores postulat, / sibi repscens in vicem munus suum / vivamus ut vitae Patri.*<sup>317</sup>

Die Paradoxie, dass hier innerhalb zweier Sätze Vergil und Terenz zitiert und gleichzeitig verboten werden, lässt sich tatsächlich einfach auflösen. Der Schlüssel liegt im Vers *sibi repscens ab homine munus suum*: Die Dichtkunst ist ein *munus* Gottes,<sup>318</sup> auch die Begabung eines Vergil und Terenz kam von Gott, doch sie setzten sie nicht dafür ein, zum Heil ihrer Leser beizutragen (*ut salutem conferant*), sondern verdunkelten noch die göttliche Wahrheit (*lucem ... nubilant*). Die *Crux* war nicht das *munus* der Dichtkunst, sondern seine Verwendung. Paulinus hatte erkannt, dass Gott seine Gabe zurückforderte, d. h. von ihm verlangte, dass er seine Begabung dafür

*absconderent laqueos, quia videlicet in hoc omnis ars philosophorum laborat, ut adsertione fictorum lucem veritatis obscurat et inanium contentionum laqueis sollicitatas a vero mentes implicet et ingenii fraude decipiat et fuco sermonis inducat.* – «Die Weisen dieser Welt diskutierten nämlich, sagt der Psalmist, ‚und legten Schlingen aus‘, weil die ganze Kunst der Philosophen darauf hinarbeitet, durch die Behauptung von Erdichtetem das Licht der Wahrheit zu verdunkeln und mit den Schlingen leerer Geschichten die beeindruckten Seelen vom Wahren abzuhalten, mit der Vortäuschung von Begabung zu betrügen und sie durch den falschen Schein der Rede zu verführen.»

<sup>316</sup> Zum Gegensatz zwischen den Lügen nicht-christlicher und den wahren Aussagen christlicher Dichter vgl. auch Iuvenc. praef. 15–20: *quod si tam longam meruerunt carmina famam, / quae veterum gestis hominum mendacia nectunt, / nobis certa fides aeternae in saecula laudis / immortale decus tribuet meritumque rependet. / nam mihi carmen erit Christi vitalia gesta, / divinum populis falsi sine crimine donum.* – «Wenn die Gedichte, die Lügen über die Taten der alten Menschen spinnen, sich so langanhaltenden Ruhm verdienen, so wird der zuversichtliche Glauben an ewiges Lob durch die Jahrhunderte mir unsterblichen Ruhm und Lohn eintragen. Denn das Thema meines Gedichtes sind die lebenspendenden Taten Christi, ein göttliches Geschenk für die Völker ohne den Makel des Falschen.»

<sup>317</sup> «Nun aber bewegt eine andere Kraft meinen Geist, ein mächtigerer Gott, und er fordert ein anderes Verhalten, indem er seine Gabe zurückfordert, damit wir für den Vater des Lebens leben.» Paul. Nol. C. 10,29–32; vgl. Kapitel 4.2.1.

<sup>318</sup> Vgl. die Formulierung in C. 10 an Ausonius: *fandique munus munere indultum dei* – «die durch Gottes Gabe gewährte Redebegabung» Paul. Nol. C. 10,27; Kapitel 4.2.1.

verwendete, Gottes Wahrheit bekannt zu machen.<sup>319</sup> Exemplarisch zeigt sich diese «richtige» Verwendung des *munus* in der Einleitung zum Protreptikos an Licentius:

*sed in mentem venit epistolae tuae, qua te musicis familiarem modis intellexi. a quo studio ego aevi quondam tui non abhorruui. itaque mihi ad tuam mentem, si in aliquo exulcerassem, deliniendam remedium litteras tuas recordatus repperi, ut te ad dominum harmoniae omniformis artificem modulamine carminis evocarem.*<sup>320</sup>

Paulinus setzt das *modulamen carminis* als Hilfsmittel (*remedium*) ein, um Licentius für ein Leben zur Ehre Gottes zu motivieren; der literaturbegeisterte junge Mann soll erkennen, dass Christus auch der Urheber aller Kunst ist. Das nachfolgende Gedicht habe Licentius' Heil zum Thema – deshalb sei es lesenswert und nicht wegen Paulinus' besonderer Begabung.<sup>321</sup> Die Dichtkunst fungiert hier explizit als Mittel zum Zweck, dem Leser Gottes Wahrheit in attraktiver Form zu präsentieren. Paulinus hoffte, dass Licentius die Ermahnung, seine weltliche Karriere aufzugeben und sich

<sup>319</sup> Vgl. dazu auch Paul. Nol. *Ep.* 12,2: *ac, si placet, de hac ipsa dei gratia textum epistolae porrigamus, quia omnis nostra narratio in praeceptis et laudibus altissimi occupata esse debet, illi omne quod loquimur, omne quod vivimus cum perpetua gratiarum actione dependi, cuius opere ac munere loquimur et vivimus.* – «Wenn ich darf, möchte ich auch zu dieser Gnade des Herrn etwas in diesem Brief schreiben, weil sich meine ganze Erzählung mit den Vorschriften und dem Lob des Höchsten beschäftigen muss; ihm soll alles, was ich sage, alles, wofür ich lebe, unter steter Danksagung gewidmet sein, da ich ja durch sein Wirken und seine Gabe überhaupt rede und lebe.»

<sup>320</sup> «Doch mir kam dein Brief in den Sinn, durch den ich erkannt habe, dass du mit Versmassen vertraut bist. Von diesen wurde auch ich einst angezogen, als ich in deinem Alter war. Und so habe ich im Gedanken an deinen Brief ein Mittel gefunden, dich zu besänftigen, falls ich dich denn irgendwie gegen mich aufgebracht habe. Mit dem Wohlklang meines Gedichtes will ich dich zum Herrn und Schöpfer jeder Art von Harmonie hinrufen.» Paul. Nol. *Ep.* 8,3. Dafür, dass Paulinus sich schon vor seiner Konversion vertieft mit Dichtung beschäftigt hat, sprechen die *Cc.* 1–3 und natürlich Ausonius' Zeugnis. In Aug. *Ord.* 1,2,5 wird Licentius' musische Begabung erwähnt: *Licentius repente admirabiliter poeticae deditus.* – «Licentius wandte sich plötzlich und mit bewundernswertem Erfolg der Dichtung zu.» Zum Thema vgl. auch Paul. Nol. *C.* 21,100: *floreat ergo novo mihi carminis area prato / laudibus et domini, qui conditor oris et artis / omnimodae est, vario famulans pede musica currat.* – «Mein Gedicht soll durch Lobgesang wie eine frische Blumenwiese erblühen, und die Musik des Herrn, des Schöpfers von Mund und aller Kunst, soll mit verschiedenen Rhythmen dienend dahineilen.»

<sup>321</sup> *quaeso te, ut aure audias neque causam salutis tuae in verbis meis spernas, sed piam curam et mentem paternam etiam in despiciendis sermonibus libenter accipias, quibus insitum Christi nomen, quod est super omne nomen, hanc debere venerationem facit, ut non possit a credente contemni.* – «Ich bitte dich, mit deinem Ohr zu hören und die Sache deines Heils in meinen Worten nicht zu verachten, sondern die liebevolle Sorge und meine väterliche Gesinnung auch in einem minderwertigen Text gerne anzunehmen. Denn Christi Namen, der über allen Namen steht, ist ihm eingeschrieben und bewirkt, dass ihm Respekt geschuldet wird, sodass er von keinem Glaubenden verachtet werden kann.» Paul. Nol. *Ep.* 8,3. Vgl. id. *C.* 18,62–68 und Kapitel 4.2.1.

der Askese zuzuwenden so eher akzeptiere; den konkreten Inhalt der Ermahnung haben wir bereits oben besprochen.<sup>322</sup>

Dieselbe Verwendung klassischer Bildung empfahl Paulinus auch Jovius, einem Verwandten, der sich sehr für Literatur und Philosophie und weniger für ein konsequentes Christentum interessierte. Ein Schiff, das einen Teil des Erlöses aus Paulinus' Landverkauf an Bord hatte (*argentum illud sancti commercii*<sup>323</sup>), war in einen Sturm geraten und schliesslich in der Nähe eines von Jovius' Landgütern gestrandet. Jovius hatte die Ladung bergen lassen und seinem Verwandten vom glücklichen Ausgang des Unfalls berichtet. Paulinus hatte geantwortet, die Rettung des Geldes sei Gottes Gnade zu verdanken, worauf Jovius repliziert hatte, es sei wohl doch eher Zufall gewesen. Diese drei Briefe sind verloren, ihr Inhalt lässt sich aber aus dem Anfang der Ep. 16 rekonstruieren. In diesem Brief spricht sich Paulinus entschieden gegen das Wirken des Zufalls aus und geht auf verschiedene philosophische Konzepte ein, die Jovius offenbar in seiner Darstellung bemüht hatte. So wirft er Platon vor, die lächerliche Geschichte der drei Parzen als Wahrheit tradiert zu haben, was ihm Anlass bietet, Nutzen und Schaden der klassischen Bildung zu erörtern:

*tantum abusus est humanis auribus arrogancia inanis facundiae ut ridiculam anilis fabulae cantilenam non erubesceret scriptis suis quibus de divina etiam natura quasi conscius disputare audebat inserere. sed nobis in illo sermonis tantum attici comitas, non inanis fabulae spectanda concinnitas: quae demulcendis tantum auribus edita sunt non debent sensuum fundamenta convellere.*<sup>324</sup>

Wenn er Plato auch Anmassung (*arrogancia*) vorwirft und ihn tadelt, er misshandle mit seiner Altweibergeschichte das Ohr seiner Zuhörer, sieht Paulinus doch einen Nutzen in der Lektüre seiner Schriften: Die Eleganz, die Gefälligkeit (*comitas*) seiner Sprache dürfe durchaus bewundert werden, solange man keine Freude am Inhalt habe. Die *facundia* dürfe und solle dafür eingesetzt werden, den Ohren zu schmeicheln (*demulcire*); schliesslich hatte Paulinus schon Licentius gegenüber zugegeben, mit der Versform seiner Ermahnung den Empfänger für sich einnehmen zu wollen (*mentem delinire*). Jovius, sagt Paulinus, hätte dank seiner Begabung und Bildung das Zeug dazu, Gottes Wirken angemessen darzustellen, wenn er sich nur dazu ent-

<sup>322</sup> S. Kapitel 4.1.3.

<sup>323</sup> «jener Erlös des heiligen Handels» Paul. Nol. Ep. 16,1 (Dolveck).

<sup>324</sup> «So sehr hat Plato die menschlichen Ohren durch die Anmassung seiner nutzlosen Beredsamkeit misshandelt, dass er sich nicht schämte, diese lächerliche Altweibergeschichte seinen Schriften beizufügen, in denen er es wagte, sogar das göttliche Wesen zu erörtern, als ob er darin eingeweiht sei. Doch wir dürfen bei ihm nur die Gefälligkeit der attischen Sprache betrachten, nicht den Reiz einer nutzlosen Geschichte. Was nur geschrieben wurde, um den Ohren zu schmeicheln, darf nicht den Grund unserer Gesinnung umpflügen.» Paul. Nol. Ep. 16,4 (Dolveck). Für die *anilis fabula* über die *Necessitas* und ihre Töchter, die *Fata*, s. Plat. Resp. 10,617b–c.620d–621a.

schliessen könnte, statt dem Zufall Gott die Lenkung des Weltgeschehens zuzuschreiben:

*quod cum prudentiae tuae, quam et ingenitam et eruditam habes, litteris quoque ipsis – quas utinam iam ut iudicio ita et studio sacris litteris posthaberes! – potuerit intimari [...], admodum miror, cur in veritate perspicua divini muneris ita volueris caligare ut mirabilem illam navis iactatae salutem et evidentibus signis procuratam nostrae rei divinitus terra marique custodiam fortuitis eventibus dederis, tantamque occasionem divinae praedicationis effuderis.*<sup>325</sup>

Das Bild ist stets dasselbe: Falsch eingesetzte Dichtkunst verdunkelt (*caligare*; oben: *nubilare*<sup>326</sup>) Gottes Wahrheit. So lässt sich Jovius eine Gelegenheit entgehen, seine Begabung, die er an klassischer Literatur geschult hat, zu Gottes Lob einzusetzen. Paulinus hatte ihn schon in einem der vorhergehenden Briefe ermahnt, sich entschiedener Christus zuzuwenden, worauf Jovius vorgeschützt hatte, er habe schlicht keine Zeit, die Bibel zu lesen. Doch Paulinus durchschaute seine Ausrede: Wie er schon bei Ausonius Catull als Subtext erkannt hatte, gelang es ihm auch in Jovius' Brief, die Quellen seiner Gelehrsamkeit zu identifizieren.<sup>327</sup> Dass Jovius offensichtlich viel Zeit

<sup>325</sup> «Weil du das dank deiner Klugheit, die dir angeboren ist und durch deine Erziehung geschult wurde, und auch dank deiner klassischen Bildung – die du hoffentlich in Bezug auf dein Urteil und deinen Eifer der heiligen Schrift unterordnest! – verstehen könntest, wundere ich mich einigermaßen, warum du die offenkundige Wahrheit dieses göttlichen Geschenkes so vernebeln wolltest, dass die wundersame Rettung des havarierten Schiffs und den durch offensichtliche Zeichen erfolgten göttlichen Schutz meines Vermögens zu Wasser und Land dem Zufall zuschreibst und eine so gute Gelegenheit, Gott zu loben, verschenkst.» Paul. Nol. *Ep.* 16,6 (Dolveck).

<sup>326</sup> Für das ganze Zitat s. Kapitel 4.2.1.

<sup>327</sup> *sed utinam ista tam vere possis obtendere quam facunde potes! arguit enim ipsa facundiae tuae doctrinaeque fecunditas voluntatem tibi potius in sacris litteris parem quam aut vacationem aut facultatem abesse. non enim, opinor, dormiens aut aliud agens tantas oris aut pectoris divitias coegisti: omnium poetarum floribus spiras, omnium oratorum fluminibus exundas, philosophiae quoque fontibus irrigaris, peregrinis etiam dives litteris romanum os atticis favis inple. quaeso te, ubi tunc tributa sunt cum Tullium et Demosthenem perlegis, vel iam usitatorum de saturitate fastidens lectionem Xenophontem, Platonem, Catonem Varronemque perlectos revolvis, multosque praeterea quorum nos forte nec nomina, tu etiam volumina tenes? ut istis occuperis immunis et liber, ut Christum, hoc est sapientiam Dei, discas tributarius et occupatus es; vacat tibi ut et philosophus sis, non vacat ut christianus sis.* – «Könntest du das doch so aufrichtig behaupten, wie du es wortgewandt tust. Gerade das Ausmass deiner Beredsamkeit und Gelehrsamkeit überführt dich, dass dir zum Lesen der Bibel vielmehr der Wille als die Zeit oder die Gelegenheit fehlt. Ich glaube nämlich nicht, dass du einen solchen Reichtum im Ausdruck oder Wissen gesammelt hast, während du schliefst oder mit anderem beschäftigt warst. Du duftest nach den Blüten aller Dichter, aus dir quillt der Strom aller Redner, du bist getränkt durch die Quellen der Philosophie und reich an griechischer Bildung füllst du deinen römischen Mund sogar mit attischem Honig. Wo, frage ich dich, sind deine Verpflichtungen, wenn du eingehend Tullius und Demosthenes liest? Gelangweilt von der Sättigung durch die gewohnte Lek-

auf die Pflege seiner klassischen Bildung verwandte, trat aus seinem Schreiben klar ans Licht. Und Paulinus hatte grundsätzlich gar nichts gegen diese Bildung – hätte Jovius bloss den Zweck seiner Dichtung angepasst:

*verte potius sententiam, verte facundiam, nam animi philosophiam non deponas licet, dum eam fide condias et religione; conserta utare sapientius ut sis Dei philosophus et Dei vates, non quaerendo sed imitando Deum sapiens, ut non lingua quam vita eruditus tam disseras magna quam facias.*<sup>328</sup>

Jovius kann Philosoph und Dichter bleiben und darf weiterhin von seiner klassischen Bildung profitieren. Er muss nur seinen Fokus verschieben, seine Eloquenz fortan auf das Lob Gottes verwenden. Dieselbe Aufforderung enthält auch das C. 22, das an denselben Adressaten gerichtet ist:

*his, precor, his potius studiumque operamque legendis / scribendisque vove: cane grandia coepta Tonantis, / scribe creatarum Verbo primordia rerum / et chaos ante diem primaeque crepuscula lucis [...]. / tunc te divinum vere memorabo poetam / et quasi dulcis aquae potum tua carmina ducam.*<sup>329</sup>

Die Passage stützt auf Vergils fünfte Ekloge ab, wo der Hirt Menalcas seinen Freund Mopsus als göttlichen Dichter (*divinus poeta*) lobt und sein Gedicht mit erquickendem Wasser (*dulcis aqua*) vergleicht.<sup>330</sup> Christian Gnllka betont die entscheidende Rolle, die der Vergleich mit dem Subtext spielt: «Was hat Paulinus aus Vergil genom-

türe wiederholst du den schon oft gelesenen Xenophon, Plato, Cato und Varro und viele andere, die ich wohl nicht einmal dem Namen nach kenne, von denen du aber Bücher besitzt. Um dich mit diesen auseinanderzusetzen, hast du Zeit und bist du frei; um Christus und damit Gottes Weisheit kennenzulernen, bist du besetzt und beschäftigt. Du hast Zeit, Philosoph, aber keine Zeit, Christ zu sein.» Paul. Nol. *Ep.* 16,6 (Dolveck).

<sup>328</sup> «Verändere lieber deine Gesinnung, verändere deine Beredsamkeit. Du musst deine philosophische Neigung nämlich nicht aufgeben, solange du sie mit Glauben würzt und sie mit Ehrfurcht verbunden auf weisere Art einsetzt. Dann wirst du ein Philosoph Gottes, ein Dichter Gottes sein; weise nicht dadurch, dass du Gott suchst, sondern dadurch, dass du ihn nachahmst, sodass deine Lebensführung so ausgefeilt ist wie deine Zunge und du über so grosse Dinge sprichst, wie du sie auch tust.» Paul. Nol. *Ep.* 16,6 (Dolveck). Zur Übersetzung vgl. Skeb (1998) 386 Anm. 27.

<sup>329</sup> «Versprich, ich bitte dich, deine Studien dieser Lektüre und dein Schaffen dieser Art des Schreibens zu widmen. Singe von den grossartigen Werken des Donnerers, schreibe von den Anfängen der Schöpfung und von der Leere vor dem (ersten) Tag und dem Dämmern des ersten Lichtes. Dann werde ich dich als göttlichen Dichter preisen, und deine Gedichte werden für mich wie süssee Wasser sein.» Paul. Nol. *C.* 22,148–158. Paulinus schlägt Jovius hier vor, den Schöpfungsbericht der Genesis in Verse zu fassen.

<sup>330</sup> *tale tuum carmen nobis, divine poeta, / quale sopor fessis in gramine, quale per aestum / dulcis aquae saliente sitim restinguere rivo.* – «Göttlicher Dichter, dein Lied bedeutet für uns, was für Müde / tiefer Schlaf ist im Grase, was das Löschen des Dursts bei / glühender Hitze mit süssem Wasser am sprudelnden Bache. Verg. *Ecl.* 5,45–47. Übersetzung: Holzberg (2016) 75.



men? Nur Metrum, Worte, Wortverbindungen? Doch sicher nicht! Ideen sind es, die hier wiederkehren: die der Göttlichkeit des echten Dichters und die der Erquickung, welche echte Poesie gewährt. Aber Paulinus hat diese Ideen nicht nur fortgenommen, er hat sie genutzt, schöpferisch genutzt. Welche Unterschiede offenbart doch der Vergleich beider Versreihen! Die Ideen sind verändert, erneuert, vertieft.»<sup>331</sup> Der Anspruch, ein *poeta divinus* zu sein, bestand schon bei Vergil, doch erst die von Christus inspirierten, Gottes Lob singenden Dichter können ihn zu Recht erheben. Wenn Jovius also ein *poeta divinus* sein will, so muss er sein *studium* und seine *opera* transformieren und auf Christus ausrichten, wie es ihm Paulinus eben mit dem Verweis auf Vergil gezeigt hat: Die *aemulatio* mit klassischen Vorlagen als Arbeit an der eigenen Dichtung zielt nicht mehr darauf, sich als Dichter zu profilieren, sondern soll der Leserin, dem Leser die Augen öffnen für Gottes Wahrheit.<sup>332</sup> Als Belohnung solcher *studia* stellt er Jovius in Aussicht, nicht nur die Wahrheit, sondern auch sich selbst zu erkennen:

*illico ut ad superna penetralia aciem mentis intenderis, aperiet ad te faciem suam Veritas teque ipsum reserabit tibi, nam divinae Veritatis agnitu id quoque ut nosmetipsos noverimus assequimur.*<sup>333</sup>

Während die klassischen Dichter mit ihren Werken an der Wahrheit vorbeizielten und sie sogar noch verdunkelten, bietet sich Jovius die Möglichkeit zur umfassenden Erkenntnis dessen, wonach die nicht-christlichen Philosophen alle vergeblich gesucht hatten:

*mitte illos semper in tenebris ignorantiae volutatos, in contentionibus eruditae loquacitatis absumptos et altercatione vesana cum suis phantasmatis famulatos, semper quaerentes sapientiam et numquam invenientes, quia quem nolunt credere deum intellegere non merentur. tibi satis sit ab illis linguae copiam et oris ornatum quasi quaedam de hostilibus armis spolia cepisse, ut eorum nudus erroribus et vestitus eloquiis fucum illum facundiae, quo decipit vana sapientia, plenis rebus accommodes, ne vacuum figmentorum sed medullatum veritatis corpus exornans, non solis placitura auribus sed et mentibus hominum profutura mediteris.*<sup>334</sup>

<sup>331</sup> Gnllka (2000) 49.

<sup>332</sup> «Moreover, poetic form did not necessarily function as a source of emulation or rivalry. For Late Latin Christian poets the question of originality could simply be answered by the inclusion of the new Christian content – not to mention the complementary suggestion that their originality consisted in the Christian life they led.» Mastrangelo (2016) 41.

<sup>333</sup> «Sobald du deinen Geist auf das himmlische Heiligtum gerichtet hast, wird die Wahrheit dir ihr Gesicht enthüllen und dich dir selbst erschliessen. Durch die Erkenntnis der göttlichen Wahrheit werden wir nämlich auch uns selbst kennenlernen.» Paul. Nol. *Ep.* 16,9 (Dolveck).

<sup>334</sup> «Nimm Abstand von den Autoren, die sich stets im Dunkeln der Unwissenheit drehen, die sich in eloquenten Streitgesprächen verlieren und in der unsinnigen Auseinandersetzung mit ihren eigenen Hirngespinnsten zu Sklaven wurden. Immer suchen sie die Weisheit und finden sie doch nie, weil sie es nicht verdienen, den Gott, an den sie nicht glauben wollen,

Am Schluss seines Briefes an Jovius fasst Paulinus noch einmal die Essenz seiner Poetik zusammen: Die klassische Literatur stagniert im Dunkeln des Unwissens, im Widerspruch mit sich selbst und in permanentem Zank divergierender Meinungen. Dennoch darf der christliche Dichter sich ihrer rhetorisch-stilistischen Form (*linguae copia et oris ornatus*) bedienen, solange er die irreführenden Inhalte (*errores*) nicht übernimmt und die *spolia* stattdessen auf Themen verwendet, die seinen Lesern den Weg zum Heil weisen (*mentibus hominum profutura*).<sup>335</sup>

Mit dieser Poetik wappnete sich Paulinus gegen jeden Tadel, zu sehr wie die klassischen Autoren zu klingen. Dass er tatsächlich klang wie sie, konnte ihm nicht zum Vorwurf gemacht werden: Ihre *facundia*, ihr *eloquium* waren schliesslich *munera dei*. Wenn Paulinus sie übernahm, um damit Gott zu loben und seine Wahrheit zu künden, tat er nichts anderes, als Gottes Gabe ihrer eigentlichen Bestimmung zuzuführen. Für die Natalicia wählte er deshalb nicht die Prosa der Evangelien, sondern das heroische Versmass des Hexameters, um erst Felix' Biographie und dann seine Wundertaten zu inszenieren. Nur schon die Wahl des Metrums war ein Statement: «Ein Dichter, der als Versmass für sein Herrscherlob den stichischen Hexameter wählt, stellt sich in die Tradition dieses heroischen Epos und wertet seinen Adressaten [des Panegyricus] bereits dadurch auf, dass er ihn in demselben Medium verherrlicht, in dem schon Homer seine Helden gefeiert hat.»<sup>336</sup> Der Modus mochte

zu verstehen. Dir soll es genügen, ihre Wortgewandtheit und ihren Redeschmuck wie erbeutete Waffen des Feindes an dich zu nehmen, damit du unbeschwert von ihren Irrtümern, doch gekleidet in ihre Eloquenz jene Schminke der Beredsamkeit, mit der die leere Weisheit täuscht, der vollen Realität aufträgst und so nicht die leere Hülle von Abbildern, sondern den echten Körper der Wahrheit schmückst, indem du dich nicht mit Dingen beschäftigst, die nur den Ohren gefallen, sondern die auch dem Geist der Menschen nützen werden.» Paul. Nol. Ep. 16,11 (Dolveck).

<sup>335</sup> Ganz ähnlich sah und praktizierte das auch Iuvenicus: [...] *versibus ut nostris divinae gloria legis / ornamenta libens caperet terrestria linguae*. – «[...] damit durch meine Verse der Ruhm des göttlichen Gesetzes freudig mit dem irdischen Schmuck der Zunge ausgestattet wird.» Iuvenic. 4,804f. Und bereits Lactantius hatte den Einsatz der Rhetorik im Dienste der Wahrheit empfohlen: *quae [sc. causa veritatis] licet possit sine eloquentia defendi, ut est a multis saepe defensa, tamen claritate ac nitore sermonis inlustranda et quodammodo disserenda est, ut potentius in animos influat et vi sua instructa et luce orationis ornata*. – «Natürlich kann die Wahrheit auch ohne Beredsamkeit verteidigt werden, wie sie von vielen oft verteidigt wurde. Dennoch soll sie mit der Klarheit und dem Glanz der Rede erhellt und geschmückt werden, damit sie, mit ihrer Kraft und dem Licht der Redekunst ausgestattet, wirkungsvoller in die Seelen fliesst.» Lact. Inst. 1,1,10.

<sup>336</sup> Schindler (2009) 24. Nur im Natalicium des Jahres 407 weicht Paulinus zugunsten des jambischen Trimeters und des elegischen Distichons vom Hexameter ab: *et contra solitum vario modulamine morem, / sicut et ipse mihi varias parit omnibus annis / materias, mutabo modos serieque sub una, / non una sub lege dati pede carminis ibo*. – «Entgegen meiner Gewohnheit werde ich mit verschiedenem Versmass, wie auch Felix selbst mir in all den Jahren verschiedenes Material geliefert hat, die Rhythmen variieren und in einer Folge, aber nicht mit einem Versfuss durch das Gedicht schreiten.» Paul. Nol. C. 21,56–59; *iamque*

Paulinus aber gerade deswegen von manchen Lesern Kritik eingebracht haben, weil er sie zu sehr an klassische Literatur erinnerte, weshalb in das Natalicium des Jahres 406 eine längere Apologie einflochten ist, die die gebundene Form rechtfertigte und Christus als den wahren Stifter von Dichtung und Musik präsentierte:

*non afficta canam, licet arte poematis utar, / historica narrabo fide sine fraude poetae; / absit enim famulo Christi mentita profari: / gentibus hae placeant ut falsa colentibus artes, / at nobis ars una, fides et musica Christus, / qui docuit miram sibimet concurrere pacem / disparis harmoniae quondam [...]. / ille igitur vere nobis est musicus auctor, / ille David verus.<sup>337</sup>*

Christus wird in dieser Passage als *musicus auctor* zu einem Instrumentenbauer, der aus den Gläubigen der ganzen Welt eine Kithara zimmert, die in harmonischem Einklang Gottes Lob erklingen lässt. Der Wohlklang der Musik, der Dichtung bildet damit den durch Christi Tod am Kreuz wiederhergestellten Frieden zwischen Gott und den Menschen und gleichzeitig auch die Eintracht aller Gläubigen ab.

#### 4.2.2 *carminis inceptor Christus mihi* – «Musenanrufe» in den Natalicia

Ein auffälliges Element stellen auch die «Musenanrufe» dar, die ab dem Jahr 398 in mehreren Natalicia enthalten sind. An ihnen lässt sich gut zeigen, wie Paulinus mit *Topoi*<sup>338</sup> des Genres arbeitet. Schon im C. 15, dem ersten Auftreten eines «Musenanrufs», wird er sogleich hinterfragt und dadurch verfremdet:

*non ego Castalidas, vatum phantasmata, Musas / nec surdum Aonia Phoebum de rupe ciebo: / carminis inceptor Christus mihi; munere Christi / audeo, peccator, Sanctum et caelestia fari.<sup>339</sup>*

*intertextis elegus succedat iambis, / sit caput herous fundamentumque libello.* – «Und schon folgt die Elegie auf die dazwischengewobenen Jamben, Anfang und Schluss des Textes soll der heldenhafte Hexameter bilden.» Ibid. 100–104.

<sup>337</sup> «Ich werde nichts Erfundenes singen, auch wenn ich mich der Dichtkunst bediene. Ich werde tatsächlich Geschehenes erzählen ohne den Betrug der Dichter; denn Lügen zu verbreiten sei einem Diener Christi fern! Diese Art von Kunst möge den Menschen gefallen, die Nichtiges verehren; für uns ist die einzige Kunst, Lyra und Musik Christus, der zeigte, dass in ihm einst das Unpassende in wunderbarer Eintracht zusammenkam [...]. Er ist für uns also wahrhaft der Stifter der Musik, der wahre David.» Paul. Nol. C. 20,28–44.

<sup>338</sup> «Topos» verstehe ich mit Stephen Hinds (1998) 34 als: «an intertextual gesture which, unlike the accidental confluence, is mobilized by the poet in full self-awareness.»

<sup>339</sup> «Ich werde weder die Musen der kastalischen Quelle, Hirngespinnste der Dichter, noch den tauben Apollo vom aonischen Felsen rufen. Christus inspiriert mich zu meinem Lied, durch seine Gabe wage ich es, als Sünder von dem Heiligen und von Himmlischem zu reden.» Paul. Nol. C. 15,30–33. Aldhelm von Sherborne/Malmesbury scheint in der Praefatio zu seinem Werk *De metris et enigmatibus ac pedum regulis* diese Verse vor Augen zu haben, wenn er schreibt: *Castalidas nimphas non clamo cantibus istuc / examen neque spargebat mihi nectar in ore.* – «Die Castalischen Nymphen rufe ich nicht mit Gesang hierher; ihre

Paulinus wiederholt fast wörtlich seine Absage an die Musen aus dem C. 10<sup>340</sup> und baut sie damit zu einem Programm aus: Die überkommenen Inspirationsquellen sind präsent; sie werden erneut heraufbeschworen, um explizit abgelehnt zu werden.<sup>341</sup> Im C. 15 wird diese Absage nun aber ergänzt um das Bekenntnis, woher Paulinus seine Inspiration bezieht: *carminis incentor Christus mihi*. Diese Formulierung ist der ersten Zeile aus Avienus' lateinischer Version von Aratos' griechischen *Phainomena* entliehen: *carminis incentor mihi Iuppiter* heisst es dort (C. 2,1). Wie schon Catulls Attis dem C. 10 liegt auch diesem Vers ein Subtext zugrunde, den die Leserinnen und Leser zuverlässig erkannten. Die kleine, aber entscheidende Differenz zum Original ist ein Statement, das keiner weiteren Erläuterung bedarf: Christus hat Jupiters Platz eingenommen. Damit transferiert Paulinus in bloss einem halben Vers Avienus' gesamte Jupiteraretologie auf Christus. Paulinus evoziert den Topos, gibt ihm mit seiner Neuinterpretation jedoch einen neuen Inhalt.<sup>342</sup> Im Natalicium des Jahres 400 konkretisiert Paulinus Christi Rolle als *incentor carminis*:

Schar träufelte mir keinen Nektar in den Mund.» Aldh. *Ad Acirc.* praef. 10f. = MGH AA 15, S. 98,3. Vgl. auch das *Carmen de virginitate* desselben Autors: *non rogo ruricolos versus et commata Musas / nec peto Castalidas metrorum cantica nimphas, / quas dicunt Elicona iugum servare supernum, / nec precor, ut Phoebus linguam sermone loquacem / dedat, quem Delo peperit Latona creatrix.* – «Ich bitte nicht die abgeschieden lebenden Musen um Verse und Gedichte, auch erhoffe ich mir keine rhythmischen Lieder von den kastalischen Nymphen, die, wie man sagt, der hochragende Helikon birgt. Ich flehe auch nicht zu Phoebus, den seine Mutter Latona auf Delos geboren hat, er möge mir eine zur Rede geschwätzige Zunge geben.» Id. *Virg.* 2,23–33 = MGH AA 15, S. 353. Vgl. zu dieser Parallele Wright (1995) XII, 141–145. Zu den oben zitierten vv. 30–33 von Paul. Nol. C. 15 vgl. überaus detailliert mit metrischem Kommentar Kohlwes (1979) 153–159.

<sup>340</sup> *ciere surdum Delphica Phoebum specu, vocare Musas numina fandique munus munere indultum dei petere e nemoribus aut iugis.* Paul. Nol. C. 10,25–28; vgl. Kapitel 4.2.1. Für die Übersetzung s. Anm. 277 dieses Kapitels.

<sup>341</sup> «Der Verweis auf die Musen und Phoebus Apollon in den *Natalicia* bedeutet ebenfalls eine Öffnung für die poetische Tradition, doch wird diese in den Text eingelassen, um sie polemisch ablehnen und gegen etwas anderes eintauschen zu können.» Kimmel/Söltenfuß (2011) 56. Vgl. Witke (1971) 75: «Though he [i. e. Paulinus] explicitly rejects such invocation, he invokes a Christian divine figure, usually Christ or God the Father at the places where one expects a classical poet to invoke the Muses or other figures.»

<sup>342</sup> Vgl. Mastrangelo (2016) 30: «[A topos] can be used creatively to produce new meanings. [...] Generic allusions in the form of topoi and verbal references are frequent in Late Latin poetry and reflect the aesthetic project of developing a new poetry and poetics.» Zu Christus bzw. dem heiligen Geist als Inspirationsquelle vgl. Iuvenc. praef. 25–27: *ergo age! sanctificus adsit mihi carminis auctor / spiritus, et puro mentem riget amne canentis / dulcis Jordanis, ut Christo digna loquamur.* – «Also, los! Als Inspiration soll mir der heilige Geist beistehen und mit dem reinen Wasser des Jordans den Geist erquickern, wenn ich singe, damit ich sage, was Christus würdig ist.»

*Christe, Deus Felicis, ades: da nunc mihi verbum, / sermo Deus, da perspicuam, Sapientia, mentem!*<sup>343</sup>

Christus ist das fleischgewordene Wort Gottes,<sup>344</sup> deshalb kann auch nur er dem Dichter Worte eingeben. Er ist die wahre Weisheit,<sup>345</sup> deshalb kann niemand ausser ihm den Dichter die Wahrheit erkennen lassen. Mit der zweiten Bitte berücksichtigt Paulinus seine eigene Forderung, dass Dichtung ihr Publikum zur Wahrheit führen müsse – was die klassischen Autoren nicht konnten, weil sie selbst noch nicht Christus als wahre Weisheit erkannt hatten bzw. haben konnten.

Auch im Natalicium des Jahres 403 wird das *munus* Christi erbeten, das den Dichter erst befähigt, Felix' Taten zu besingen:

*munere quid tanto dignum vel corde vel ore / pauper et insipiens et parvulus edere possim? / ipso nunc Felice opus est, et in hoc mihi munus, / sumat ut a Christo mihi quas impertiat ipse / ut digne sibi grater opes; et nunc mihi vellem / viva perennis aquae manarent flumina ventre, / ut non ore meo sed Christi munere possem / laetitiam enarrare meam.*<sup>346</sup>

*munus* tritt hier drei Mal in verschiedener Bedeutung auf: Im Sinne eines «Geschenks» steht es für das Fest, an dem im Jahr 403 auch Nicetas teilnimmt, als «Aufgabe» ist es das Gedicht, das Felix geschuldet wird, und als «Gabe» schliesslich die Befähigung des Dichters, seine Aufgabe zu erfüllen. Paulinus wünscht, dass aus ihm *viva perennis aquae flumina* fliessen: Obwohl das Bild von lebendigem Wasser auch im Neuen Testament auftaucht,<sup>347</sup> ist es eine Stelle aus Ovids *Fasti*, die hier zitiert wird.<sup>348</sup> Die *aqua perennis* fliesst dort aus einer Quelle, an der Faunus und Picus zu trinken pflegen. Die Nymphe Egeria rät Numa Pompilius, die beiden Naturgottheiten zu fangen, damit sie für ihn Jupiter herbeirufen und der König einen Pakt mit dem Göttervater schliessen kann. Die Episode hat also die Kontaktaufnahme mit einem

<sup>343</sup> «Christus, Gott des Felix, hilf mir, gib mir jetzt das Wort ein, Wort Gottes, gib mir, Weisheit, einen klaren Geist. Dein Lob zu singen, kann nicht durch menschliche Beredsamkeit geschehen.» Paul. Nol. C. 18,25f.

<sup>344</sup> Joh. 1,14: *et verbum caro factum est* – «Und das Wort wurde Fleisch.»

<sup>345</sup> 1. Kor. 1,23f.: *nos autem praedicamus [...] Christum Dei virtutem et Dei sapientiam*. – «Wir aber predigen [...] Christus, Gottes Kraft und Gottes Weisheit.»

<sup>346</sup> «Was kann ich Armer, Unwissender, Kleiner schon mit meinem Herz oder Mund ausdrücken, das eines so grossen Geschenks würdig wäre? Für diese Aufgabe bin ich auf Felix' Hilfe angewiesen, dass er von Christus die Fähigkeit entgegennimmt und sie mir verleiht, damit ich ihm angemessen danken kann. Und nun sollen lebendige Ströme unversiegbaren Wassers aus meinem Innern fliessen, damit ich nicht mit meinem Mund, sondern durch die Gabe Christi meine Freude beschreiben kann.» Paul. Nol. C. 27,169–176.

<sup>347</sup> Joh. 4,14: *sed aqua quam dabo ei fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam*. – «Aber das Wasser, das ich ihm geben werde, wird in ihm zu einer Quelle werden, die ins ewige Leben sprudelt.»

<sup>348</sup> *in medio gramen, muscoue adoperta virenti / manabat saxo vena perennis aquae*. – «In der Mitte wuchs Gras, und, von grünem Moose bedeckt, floss / Aus dem Fels eines Quells niemals versiegendes Nass.» Ov. *Fast.* 3,297f. Übersetzung: Holzberg (1995) 115.

Gott und den daraus resultierenden Vertrag zwischen Mensch und Gott zum Thema. Genau das ist auch das Unternehmen des *vates* Paulinus: Stellvertretend für die versammelte Festgemeinde ruft der Dichter Felix bzw. Christus an und tritt so in Kontakt mit der himmlischen Sphäre, um für sich und die Nolaner Gemeinde zu bitten.

Im wahrscheinlich letzten, nur fragmentarisch erhaltenen Natalicium ist ebenfalls eine längere Bitte um Inspiration enthalten, die alle von Paulinus früher genannten, zentralen Elemente christlicher Dichtung nennt:

*ades, o dives mihi causa loquendi / Felix, et tacito mea corda illabere flatu; / spiritus ore meo curret tuus, esto meis fons / eloquiis; ego vero tuis ero fistula rivis / quos mihi praeberis divini a flumine Verbi. / surge igitur blandoque meum spiramine pectus / ingredere, o Felix, pater et domine atque patrone! / tu domus et medicina mihi et sapientia, Felix: / tu nunc obtusam mihi longa per otia mentem / exacue, ignito vegetans mea lumine corda.*<sup>349</sup>

Der Anlass des Gedichtes (*causa loquendi*<sup>350</sup>) ist Felix, ein von Gott auserwählter Confessor, und damit in letzter Konsequenz Gott selbst. Auch die Inspiration geht von Felix aus. Paulinus setzt hier zwei Bilder ein: Wie ein Hauch (*flatus, spiritus, spiramen*) erfüllt göttliche Eingebung den Dichter, wodurch er zum Gefäß (*fistula*) wird für die aus göttlicher Quelle (*fons*) durch ihn hindurch strömende Rede (*rivus, flumen*). So ist gewährleistet, dass Paulinus' Dichtung nicht wie die klassischen Texte die Wahrheit verdunkelt, sondern im Gegenteil ihren Lesern mit hellem Licht (*ignito lumine*) den Weg zur Weisheit (*sapientia*) zeigt.

Wir haben gesehen, wie Paulinus sich in den Natalicia klassischer Elemente, Formen, aber auch konkreter literarischer Situationen bedient, sie jedoch stets mit christlichen Überzeugungen kontrastiert, sie hinterfragt und verfremdet. Zum Schluss komme ich kurz auf drei ganz anders geartete Gedichte zu sprechen, in denen dieses Prinzip ebenfalls Anwendung findet: Das C. 17, ein Propemptikon an den Bischof Nicetas, das C. 25, ein Epithalamium für Julianus von Aeclanum und Titia, und das C. 31, eine Consolatio.

<sup>349</sup> «Komm herbei, Felix: Du bist für mich ein vielversprechender Grund, das Wort zu ergreifen. Erfülle mein Herz mit stillem Hauch. Dein Geist wird aus meinem Mund fließen. Sei du die Quelle meiner Rede; ich aber werde das Sprachrohr für deine Ströme sein, die du mir aus dem Fluss des göttlichen Wortes gewähren wirst. Erhebe dich und zieh mit süßem Atem in mir ein, Felix, mein Vater, Herr und Patronus. Du bist mein Zuhause, meine Medizin und meine Weisheit, Felix. Wecke meinen von der langen Wartezeit stumpfen Geist, belebe mit feurigem Licht mein Herz.» Paul. Nol. C. 29,2–11.

<sup>350</sup> Mit Apollos berühmter *causa sequendi* im Hinterkopf der Leserin/des Lesers wird Felix flugs zum *amor* des Paulinus; vgl. Ov. *Met.* 1,497.

## 4.2.3 Propemptikon, Epithalamium und Consolatio

Diese drei Gelegenheitsgedichte sind Genres zugehörig, deren Kompositionsprinzipien zum Schulstoff gehörten.<sup>351</sup> Sie standen in ihrer Substanz christlichen Überzeugungen nicht entgegen, beinhalteten traditionell aber Anrufe an die alten Götter (z. B. an Neptun im Propemptikon; an Venus und Juno im Epithalamium) und implizierten eine altgläubige Weltsicht. Insofern kann man von einer «Gattungsurpation»<sup>352</sup> sprechen, wenn Paulinus sich dieser Formen bedient und sie mit neuem, christlichem Inhalt füllt. Im Folgenden werden weder die Analyse der einzelnen Carmina noch die des jeweiligen Genres erschöpft; es soll vielmehr an einzelnen Beobachtungen gezeigt werden, dass der für Paulinus' Werk typische Umgang mit klassischer Bildung auch hier seine Anwendung findet.

## Das Propemptikon (C. 17)

Die προπεμπτική λαλιά<sup>353</sup> hat laut Menander Rhetor ihren Ursprung in Abschiedshymnen für Göttinnen und Götter, die ihr Heiligtum für eine bestimmte Zeit verliessen.<sup>354</sup> Propemptika für Menschen scheinen eine «Schöpfung der hellenistischen Zeit» zu sein.<sup>355</sup> Gewöhnlich lassen sie sich in zwei Hauptteile gliedern: Im ersten Teil versucht die zurückbleibende Person die abreisende u. a. durch Klagen über die bevorstehende Trennung von ihrem Entschluss abzubringen. Im zweiten Teil wird die Abreise schliesslich akzeptiert; die scheidende Person wird gelobt – wobei die Grenze zum Enkomion überschritten werden kann – und darum gebeten, den Kontakt nicht abreißen zu lassen. Häufig enthält dieser Teil auch eine proleptische Reisebeschreibung und ein Gebet an Gottheiten, sie möchten die Reisende, den Reisenden beschützen, zuweilen auch die Imagination eines späteren Wiedersehens. Der Einsatz dieser Topoi wird jedoch ziemlich frei gehandhabt.<sup>356</sup> Zum Vergleich ziehe ich neben augusteischen Dichtern vor allem ein Propemptikon von Statius an seinen Patronus Maecius Celer (*Silvae* 3,2) heran.

<sup>351</sup> «Diese 3 Gattungen von Gedichten waren in der späteren lateinischen Literatur stark von der Rhetorik beeinflusst. Paulinus hat sie ohne Zweifel in der Schule des Ausonius kennen gelernt.» Jäger (1913) 38.

<sup>352</sup> Herzog/Fuhrmann/Habermehl (2002) 210.

<sup>353</sup> Men. Rhet. *Epid.* 2,5,395 = Russell/Wilson (1981) 126. Herzog/Fuhrmann/Habermehl (2002) 219 erkennen im C. 17 auch mögliche Anklänge an die Tradition des poetischen *iter*.

<sup>354</sup> Men. Rhet. *Epid.* 2,1,336 = Russell/Wilson (1981) 12.

<sup>355</sup> Jäger (1913) 5.

<sup>356</sup> «In der Verwendung dieser τόποι aber zeigen sich Unterschiede, die in der jeweiligen Situation, dem Verhältnis, in dem die Abschied nehmenden Personen zueinander stehen, und in der Individualität der Dichter begründet sind.» Jäger (1913) 37. Zur Entwicklung der Gattung s. Kirstein (2000) 74–81.

Das C. 17 beginnt erwartungsgemäss mit der Klage über die Abreise des Gastes Nicetas:

*iamne abis et nos properans relinquis, / quos tamen sola regione linquis / semper annexa sine fine tecum / mente futuro?*<sup>357</sup>

Der frühe Einsatz von *abire* gibt das Thema des Gedichts vor und evoziert bekannte Vorbilder, etwa Tibull (*ibitis Aegaeas sine me, Messalla, per undas*<sup>358</sup>) oder Horaz (*ibis Liburnis inter alta navium, / amice, propugnacula*<sup>359</sup>). Doch die Betrübnis über die hastige Abreise erfährt noch im selben Satz ihre Relativierung durch die Zuversicht, mit Nicetas auch über eine weite Distanz geistig verbunden zu bleiben (*annexa mente*). Damit zeichnet sich schon ganz am Anfang ein Kontrast zum gewohnten Programm des Genres ab. Dass die Verbindung bis in die Ewigkeit Bestand haben werde (*sine fine*), wird im Verlauf des Gedichtes wiederaufgenommen und noch vertieft. Das Paradoxon der scheidenden Freunde, die einander dennoch nahe bleiben, wird wiederholt und so betont:

*iamne discedis revocante longe / quam colis terra? sed et hic resistis, / sancte Niceta, quoniam et profectum / corde tenemus.*<sup>360</sup>

Es folgt eine erste Wegbeschreibung: das Ziel (*ibis ... Dacos*<sup>361</sup>), doch auch Zwischenstationen werden genannt (*Apulis ... via prima terris / ... te vehet;*<sup>362</sup> *penetrabis ... Thessalonicen*<sup>363</sup>). Paulinus wünscht Nicetas gute Bedingungen für die Fahrt durch die Ägäis:

*det, precor, mites tibi Christus aestus / et levis spiret sine nube siccis / aura Calabris.*<sup>364</sup>

<sup>357</sup> «Gehst du schon fort und verlässt mich eilends? Nur räumlich lässt du mich zurück, denn für immer werde ich dir im Geiste verbunden sein.» Paul. Nol. C. 17,1–4. Das C. 17 entzieht sich einer Datierung; es kann genauso gut im Jahr 400 oder 403 oder aber sogar anlässlich eines dritten, uns nicht bekannten Besuchs des Bischofs entstanden sein; vgl. Kirstein (2000) 48. Dagegen nennen Jäger (1913) 48 als Entstehungsjahr 398, Green (1971) 34 jedoch 400. Das *Carmen* ist in der Sapphischen Strophe verfasst; zum Einsatz dieses seltenen Metrums hier s. Kirstein (2000) 86–89.

<sup>358</sup> «Du wirst ohne mich, Mesalla, durch die ägäischen Fluten fahren.» Tib. 1,3,1.

<sup>359</sup> «Du wirst auf einem Liburner zwischen die hohen / Turmschiffe fahren, Freund.» Hor. *Epod.* 1,1. Übersetzung: Holzberg (2018) 191.

<sup>360</sup> «Gehst du schon fort, weil dich von weitem das Land ruft, in dem du wohnst? Doch du wirst zugleich hierbleiben, heiliger Nicetas, weil ich dich auch dann noch in meinem Herzen bewahre, wenn du aufgebrochen bist.» Paul. Nol. C. 17,5–8.

<sup>361</sup> Paul. Nol. C. 17,17.

<sup>362</sup> Paul. Nol. C. 17,21f.

<sup>363</sup> Paul. Nol. C. 17,19f.

<sup>364</sup> «Christus soll dir eine milde See gewähren, und ein leichtes Lüftchen soll unter dem wolkenlosen Himmel des trockenen Kalabriens wehen.» Paul. Nol. C. 17,26–28.



Dass der Gast nicht wie bei Statius Neptun anvertraut wird,<sup>365</sup> sondern Christus um gutes Wetter gebeten wird, überrascht ebensowenig wie der Umstand, dass keine Nereiden, sondern bloss Meeresgetier das Schiff begleiten:

*audient Amen tremefacta cete / et sacerdotem Domino canentem / laeta lascivo procul admeabunt / monstra natatu, / undique alludent patulo verentes / ore delphines.*<sup>366</sup>

Paulinus' Formulierung legt die Kenntniss von Menander Rhetors Anweisungen nahe: Er folgt der Vorlage, lässt jedoch alle Gottheiten aus und nennt nur die *cete* und *delphines*, die freudig herbeikommen (*laeta ammeabunt; alludent*).<sup>367</sup> Entgegen der traditionellen Verwünschung des ersten Seefahrers und der Schifffahrt im Allgemeinen<sup>368</sup> erscheint bei Paulinus die Überfahrt nach Griechenland als ungefährliches Unternehmen, weil sie unter göttlichem Schutz steht. Gott als Schöpfer und Herrscher über das Universum erlöst die Menschen von der tiefverwurzelten Angst vor den Elementen; im Vertrauen auf ihn gerät Nicetas' Reise zur heiteren Spazierfahrt.<sup>369</sup> Diese Überzeugung wird mit biblischen *exempla* untermauert, die Gottes Macht belegen: Moses macht mit seinem Stab bitteres Wasser trinkbar (vv. 29–32); der Exodus aus Ägypten (vv. 45–52); Jonas Rettung aus dem Wal (vv. 129–132). Den grössten Teil des C. 17 bilden aber die Schilderungen, wie sehr sich die Gemeinde nach ihrem Bischof sehnt, und ein Lob von Nicetas' Qualitäten als Gemeindeleiter und Missionar (vv. 197–276). Dies ist seine Bestimmung, weshalb Paulinus ihn sogar auffordert, seine Abreise zu beschleunigen:

<sup>365</sup> *grande tuo rarumque damus, Neptune, profundo / depositum.* – «Ein grossartiges und seltenes Gut vertraue ich deinen Tiefen an, Neptun.» Stat. *Silv.* 3,2,5f.

<sup>366</sup> «Dein Amen werden zitternd die Wale hören; fröhlich werden Meeresungeheuer von weit her ausgelassen zu dem Priester schwimmen, der für den Herrn singt. Von überallher werden Delphine mit offenen Schnäbeln [das Schiff] mit scheuem Spiel begleiten.» Paul. *Nol. C.* 17,117–122.

<sup>367</sup> ἐὰν δὲ διὰ θαλάττης ἀνάγῃται, ἐκεῖ σοι μνήμη θαλαττίων ἔσται δαιμόνων, Αἰγυπτίῳ Πρωτεύῳ, Ἀνθηδονίου Γλαύκου, Νηρέως, προπεμπόντων τε καὶ συνθεόντων τῇ νηϊ, καὶ συνηδομένων δελφίνων τε ἅμα καὶ κητῶν, τῶν μὲν σαινόντων, τῶν δὲ ὑποφευγόντων, ὡς Ποσειδῶνος αὐτοῦ τῆν ναῦν προπέμποντος. – «Wenn er eine Seereise macht, dann erinnere an die Gottheiten der Meere, an den ägyptischen Proteus, an Glaukos, Sohn des Anthedon, und an Nereus, die ihm Geleit geben und neben dem Schiff herjagen. Auch Delpine und Wale freuen sich miteinander; sie umschmeicheln das Schiff oder fliehen es, während Poseidon es begleitet.» Men. *Rhet. Epid.* 2,5,399 = Russell/Wilson (1981) 134. Dagegen fordert Stat. *Silv.* 3,2,13–20 die Nereiden auf, Celers Schiff zu begleiten.

<sup>368</sup> Vgl. dazu Stat. *Silv.* 3,2,61–64: *quis rude et abscisum miseris animantibus aequor / fecit iter solidaeque pios telluris alumnos / expulit in fluctus pelagoque immisit hianti, / audax ingenii?* – «Wer machte aus dem Meer einen Weg, holprig und schroff für die bedauernswerten Menschen, trieb die lieben Kinder der festen Erde in die Flut und warf sie ins gährende Meer, waghalsig in seiner Begabung?» S. ausserdem Prop. 1,17,13f.: *a pereat quicumque rates et vela paravit / primus et invito gurgite fecit iter!* – «Ach, gehe doch zum Teufel, wer immer als erster Schiffe und Segel / fertigte und gegen den Willen der gurgelnden Flut fuhr zu See!» Übersetzung: Flach (2011) 63.

<sup>369</sup> Zu Paulinus' Emphase auf der göttlichen Lenkung des Universums vgl. Kapitel 4.2.1.

*perge, Niceta, bene qua recurris / prosperos Christo comitante cursus, / quem tui dudum populi fatigant / nocte dieque, / te reposcentes.*<sup>370</sup>

Weiter kann sich ein Propemptikon gar nicht von den Gattungstopoi entfernen: Der scheidende Freund wird nachgerade zum Aufbruch gedrängt. Wenn Paulinus Nicetas' Heimweg darüber hinaus als Symbol für den Weg aller Christen durch die Untiefen des *saeculum* zu Gott einführt, springt die gesamte Reisetematik endgültig auf die metaphorische Ebene:

*hic Deus noster, via nostra semper, / sit comes nobis, sit et antecessor, / semitis lumen, pedibusque nostris / sermo lucerna, / qua per obscuri vada caeca saeculi / luminis veri face dirigamur, / donec optatos liceat salutis / tangere portus, / quos modo undosum petimus per aequor, / dum vagae mentis fluitamus aestu, / terreo tamquam fragili carina / corpore vecti.*<sup>371</sup>

Wie Paulinus Nicetas wünscht, er möge sicher in seiner Heimat anlangen, so hofft er auf Gottes Begleitung auf ihrem «Lebensweg», der sie beide im Schiff des Körpers durch die *vada caeca* der düsteren Welt bis zum *portus salutis* führt. Damit spielt sich das Gedicht von seinem Anlass frei und wird unversehens zu einer Aussage über das asketische Leben:

*quod semel fecit patriarcha semper / hic [sc. Nicetas] facit, mundo fugiens ad alti / moenia caeli.*<sup>372</sup>

Während der Patriarch Jakob einmal vor Esau nach Haran floh, so ist Nicetas ununterbrochen auf der Flucht vor dem *mundus* und strebt beständig den *moenia* des Himmels zu – und mit ihm auch Paulinus und alle Asketinnen und Asketen. In diesem Streben sind Nicetas und Paulinus für immer verbunden – gleichgültig, ob sie sich auf Erden wiedersehen:

*unde complexi sine fine carum / pectus haeremus laqueo fideli, / quaque contendas comites erimus / mente sequaci.*<sup>373</sup>

<sup>370</sup> «Mach dich mit Christi Begleitung auf den glücklichen Heimweg, Nicetas, denn deine Völker bestürmen dich schon lange Tag und Nacht, du mögest heimkommen.» Paul. Nol. C. 17,57–61.

<sup>371</sup> «Unser Gott, der stets unser Weg ist, möge uns begleiten; er möge uns vorangehen, sein Wort möge uns Licht sein auf unserem Pfad und eine Lampe für unsere Füße; mit der Hilfe dieser Fackel des wahren Lichts wollen wir die dunklen Wasser der düsteren Welt durchqueren, bis wir im ersehnten Hafen des Heils anlangen, den wir nur durch ein wogendes Meer erreichen, indem wir in unserem irdischen Körper wie in einem zerbrechlichen Schiff durch die Brandung des unsteten Geistes gleiten.» Paul. Nol. C. 17,169–180.

<sup>372</sup> «Was der Patriarch ein Mal getan hat, tut Nicetas ununterbrochen, indem er vor der Welt zu den hohen Mauern des Himmels flieht.» Paul. Nol. C. 17,150–152.

<sup>373</sup> «Daher hänge ich mit sicher geknüpfter Schlinge für immer an deinem geliebten Herzen, und wohin du auch eilst, werde ich dir im Geiste folgen und dein Gefährte sein.» Paul. Nol. C. 17,285–288.

Dieser kurze Blick auf das C. 17 zeigt, wie Paulinus sich eines bestehenden Genres bedient, indem er dessen Forderungen soweit erfüllt, dass über die Gattungszugehörigkeit kein Zweifel bestehen kann, dessen Topoi aber gezielt verfremdet und damit zentrale Aussagen platziert. Das C. 17 ist so viel mehr als ein Abschiedsgedicht; es ist eine Metapher für den Weg des Asketen und ein Lob auf die christliche Freundschaft, die alle räumliche und zeitliche Distanz überwindet.<sup>374</sup>

### Das Epithalamium (C. 25)

Stattius, den Zoja Pavlovskis den «founder of the later Latin epithalamium»<sup>375</sup> nennt, war für die spätantike Form des Epithalamiums richtungsweisend; bei ihm wandelt es sich zu einer Lobrede auf das Hochzeitspaar und verdrängt Überlegungen zur Ehe als Institution zugunsten längerer mythologischer Erzählungen.<sup>376</sup> Wie zu erwarten, bildet Stattius auch für Paulinus eine wichtige Vorlage, die jedoch in einer Art und Weise transformiert wird, dass sie den Forderungen der christlichen Askese entspricht.<sup>377</sup> Wenn Pavlovskis beobachtet, «that even Paulinus cannot free himself completely from the influence of Stattius»,<sup>378</sup> müssen wir uns fragen, ob Paulinus das überhaupt angestrebt hat.

<sup>374</sup> Vgl. Felix Jägers überschwängliche Würdigung des C. 17: «Wie die Betrachtung des Gedichtes gezeigt hat, verfährt Paulinus von Nola, der die Kenntnis des antiken Propemptikons verrät, mit dem Bestand der traditionellen Motive in durchaus freier Weise. [...] An straffer Gliederung steht das 17. Gedicht des Paulinus von Nola vielleicht den antik-lateinischen Propemptiken nach; sicherlich aber kommen in keinem von diesen edlere und aufrichtigere Gefühle der Freundschaft zum Ausdruck.» Jäger (1913) 66. Dagegen geht Robert Kirstein in seiner Beurteilung in einem mir unerklärlichen Masse in die Irre: «Dass Paulins Propemptikon in Menanders System nicht eindeutig einzuordnen ist, zeigt exemplarisch, wie die neue Religion alte Kategorisierungen gleichsam von innen heraus auflöst: Dem äusseren Range nach steht der Bischof Paulinus nicht unter dem Bischof Nicetas. Dass er sich dennoch unter ihn stellt, ist Ausdruck christlicher Demut.» Kirstein (2000) 85. Wenn sich das C. 17 auch einer sicheren Datierung entzieht, gibt es dennoch keinen Anlass anzunehmen, es sei nach 408, dem frühesten Datum von Paulinus' Bischofsweihe, entstanden. Näherliegend ist eine Entstehung anlässlich von Nicetas' Besuchen in den Jahren 400 oder 403. Darüber hinaus ist literarisch inszenierte Demut gegenüber einem Briefpartner oder dem Adressaten eines Gedichtes keinesfalls eine christliche Erfindung. Vgl. ausführlich zum C. 17 auch Herzog/Fuhrmann/Habermehl (2002) 216–224.

<sup>375</sup> Pavlovskis (1965) 165.

<sup>376</sup> Chiappiniello (2007) 119.

<sup>377</sup> Eine umfassende Studie zum Epithalamium in der Spätantike hat Sabine Horstmann (2004) vorgelegt; Paulinus' C. 25 widmet sie ein ganzes Kapitel.

<sup>378</sup> Pavlovskis (1965) 165. – Das sogenannte *Carmen ad uxorem*, ein Epithalamium, das Hartel als C. 1 der Appendix seiner Ausgabe von Paulinus' Gedichten beifügt, wird heute nicht mehr Paulinus zugeschrieben; vgl. Chiappiniello (2007) 115f.

Das C. 25 ist im elegischen Distichon verfasst; es macht dadurch eine Konzession an den üblichen Hexameter und rückt das Gedicht gleichzeitig in die Nähe der Liebesdichtung. Doch bereits der Beginn überrascht:

*concordes animae casto sociantur amore, / virgo puer Christi, virgo puella Dei.*<sup>379</sup>

Die Einheit zwischen den Eheleuten Julianus von Aeclanum und Titia wird beschworen, doch es ist ein *amor castus*, der sie verbindet, und beide bleiben dabei *virgines*.<sup>380</sup> Paulinus geht noch weiter: Die Gottheiten, die gewöhnlich die Ehe stiften, werden nachgerade verjagt:

*absint a thalamis – vani lascivia vulgi! – / Iuno, Cupido, Venus, nomina luxuriae: / sancta sacerdotis venerando pignora pacto / iunguntur, coeant Pax, Pudor et Pietas.*<sup>381</sup>

Juno, Cupido und Venus, deren Gunst Statius in seinem Epithalamium erbittet,<sup>382</sup> werden ersetzt durch die christlichen Tugenden *pax*, *pudor* und *pietas*. Nachdem Paulinus sich auch gegen den traditionellen Festzug (*fanatica pompa*) durch die Stadt ausgesprochen hat, folgt die traditionelle *allocutio sponsalis* (vv. 39–98). Während Statius dieses Element des Epithalamiums nutzt, um Schönheit und Reichtum der Braut Violentilla zu loben,<sup>383</sup> mahnt Paulinus, die Eheleute mögen nach asketischen Prinzipien leben. Dabei beschränkt er sich vor allem auf die äussere Erscheinung Titias, die ihrem Ehemann weder durch kostbare Kleidung, noch Schminke oder raffinierte Frisuren zu gefallen suchen soll.<sup>384</sup> Auch Julian wird ermahnt, Titias äussere Erscheinung zu verachten:

<sup>379</sup> «Einmütig mögen sich eure Seelen in keuscher Liebe vereinen, jungfräulicher Junge Christi, jungfräuliches Mädchen Gottes.» Paul. Nol. C. 25,1f.

<sup>380</sup> Horstmann (2004) 149 versteht die Anrede an alle Christinnen und Christen gerichtet, wofür ich keinen Hinweis sehe; vgl. entgegen Horstmanns Verständnis auch Chiappinello (2007) 121.

<sup>381</sup> «Dieser Hochzeit sollen fern sein – Zügellosigkeit des gewöhnlichen Volkes! – Juno, Cupido und Venus, die für Ausschweifung stehen. Heilige Versprechen des Priesters verbinden sich mit eurem verehrungswürdigen Pakt; mit ihm einher gehen Frieden, Keuschheit und Liebe.» Paul. Nol. C. 25,9–12. Vielleicht hat Paulinus die *lascivia* aus Cyprians *De habitu virginum* 21 im Kopf: *nuptiarum festa inproba et convivium lasciva vitentur* – «Unanständige Hochzeitsfeiern und ausschweifende Gelage sollen vermieden werden.»

<sup>382</sup> *dat Iuno verenda / vincula, et insigni geminat Concordia taeda.* – «Die verehrungswürdige Juno stiftet das Band, und Concordia vereinigt [das Paar] mit leuchtender Fackel.» Stat. *Silv.* 1,2,239f.; *ipsa manu nuptam genetrix Aeneia duxit / lumine demissam et dulci probitate rubentem.* – «Mit eigener Hand führte Aeneas' Mutter die Braut, die die Augen niederschlug und vor süsser Anständigkeit erröte.» Ibid. 11f.; *nec blandus Amor nec Gratia cessat / amplexum niveos optatae coniugis artus / floribus innumeris et olenti spargere nimbo.* – «Weder der schmeichelnde Amor noch die Gratia zögern, dich in unzählige Blumen und süssen Duft zu hüllen, wenn du die schneeweissen Glieder der ersehnten Braut umarmst.» Ibid. 19–21.

<sup>383</sup> Stat. *Silv.* 1,2,38–45.121f.

<sup>384</sup> Zum Gegensatz zwischen Paulinus' Forderung und Statius' Beschreibung der prächtigen Kleidung der Braut vgl. Pavlovskis (1965) 165.

*tu quoque, sancte puer libris devote sacratis, / corporei curam sperne decoris amans.*<sup>385</sup>

Wiederholt kommt Paulinus auf die *dos* zu sprechen, von der er sich wünscht, dass sie nicht in *dona supervacua*, sondern in keuschem Lebenswandel (*mores*) bestehen möge.<sup>386</sup> Dann stifte Christus selbst die Mitgift:

*vosque simul castis ornavit dotibus ambos, / spe, pietate, fide, pace, pudicitia. / sermo Dei argentum est, et Sanctus Spiritus aurum / mentibus et gemmae clara bonorum operum.*<sup>387</sup>

*pax, pudor* und *pietas* werden wiederaufgenommen und durch *spes* und *fides* ergänzt – sie sind die *dotis castae*, die einem christlichen Paar gebühren; Gottes Wort, der heilige Geist und gute Taten ersetzen weltlichen Reichtum. Damit löst Christus als *Iesus pronubus*<sup>388</sup> Statius' *Iuno pronuba*<sup>389</sup> ab.

Endlich erfährt auch der traditionelle Wunsch nach gesundem Nachwuchs eine entscheidende Veränderung. Statius hofft auf die rasche und unbeschwerliche Geburt eines Jungen,<sup>390</sup> Paulinus hingegen auf gar keinen Nachwuchs (schliesslich sollen Titia und Julian auf den ehelichen Verkehr verzichten) oder, wenn es denn sein muss, auf Kinder, die ihrerseits keusch leben mögen:

*imbue, Christe, novos de sancto antistite nuptos, / perque manus castas corda pudica iuga, / ut sit in ambobus concordia virginitatis / aut sint ambo sacris semina virginitibus.*<sup>391</sup>

Damit verstösst er grob gegen Menander Rhetors Anweisung, die Vorteile der Ehe zu loben, die in Nachwuchs und Vermehrung des Vermögens lägen,<sup>392</sup> und Menan-

<sup>385</sup> «Auch du, heiliger Junge, der du dich der heiligen Schrift widmest, verachte in deiner Liebe körperlichen Schmuck.» Paul. Nol. C. 25,91f.

<sup>386</sup> *nulla supervacuis ornentur fercula donis; / moribus ornatur, non opibus prohibitas.* – «Keiner der Tische soll mit überflüssigen Geschenken beladen werden; mit guten Sitten, nicht mit Reichtum schmückt sich die Anständigkeit.» Paul. Nol. C. 25,39–42.

<sup>387</sup> «Gleichzeitig stattete Christus euch beide mit keuscher Mitgift aus, mit Hoffnung, Liebe, Glauben, Frieden und Anstand. Das Wort Gottes ist [für euch] Silber, der heilige Geist Gold, und gute Werke Edelsteine für euren Geist.» Paul. Nol. C. 25,95–98.

<sup>388</sup> Paul. Nol. C. 25,151f.

<sup>389</sup> Stat. *Silv.* 1,2,239f.; vgl. Anm. 382 dieses Kapitels.

<sup>390</sup> *acceleret partu decimum bona Cynthia mensem, / sed parcat Lucina precor; tuque ipse parenti / parce, puer, ne mollem uterum, ne stantia laedas / pectora.* – «Cynthia soll den zehnten Monat rasch herbeibringen mit einer guten Geburt, doch Lucina möge sie bitte schonen. Auch du selbst, schonene deine Mutter, Junge, damit du nicht ihren weichen Leib, nicht ihre vollen Brüste verletzt.» Stat. *Silv.* 1,2,268–270.

<sup>391</sup> «Erziehe, Christus, die Neuvermählten durch den heiligen Bischof und verbinde mit keuschen Händen die unbescholtenen Herzen, dass beide einmütig enthaltsam leben – oder dass sie eine Nachkommenschaft von heiligen Jungfrauen zeugen.» Paul. Nol. C. 25,231–234; zu Paulinus' Einstellung gegenüber Nachwuchs s. Kapitel 4.1.5, Anm. 203.

<sup>392</sup> τί οὖν τὸ ἀπὸ τοῦ γάμου κέρδος; ὁμόνοια οἴκου καὶ περιουσίας σωτηρία καὶ αὐξήσις, καὶ τὸ μέγιστον παίδων γένεσις διαδόχων τοῦ γένους, φιλοτιμισσομένων πατρίδι, διαθησόντων ἀγῶνας. – «Was ist der Vorteil einer Ehe? Die Einheit des Haushaltes, das Erhalten und

ders Argument, die zukünftigen Kinder des Brautpaares würden einst zu Wohltätern ihrer Heimat (φιλοτιμησομένων πατρίδι) verwandelt er in den Wunsch, Titias und Julians eventuelle Kinder mögen der Jungfräulichkeit und damit Christus geweiht werden.<sup>393</sup>

Paulinus kennt die literarischen Vorlagen und die inhaltlichen Elemente, die ein Epithalamium konstituieren; er nimmt auf sie Bezug und verfremdet sie bewusst.<sup>394</sup> Im C. 25 gäbe es noch viel Beachtenswertes, was für unser Thema aber zu weit führen würde: zum Beispiel die Rolle der Braut bzw. Ehefrau, die Paulinus hier skizziert und die Sabine Horstmann zwar bespricht, aber zu oberflächlich behandelt,<sup>395</sup> oder die Intertextualität zwischen Paulinus und den literarischen Vorbildern für dieses Gedicht (neben Statius auch Catull). Horstmann gesteht dem C. 25 sogar einen für die Spätantike repräsentativen Charakter zu, leider nicht ohne einen unnötigen Seitenhieb auf Paulinus' literarische Begabung: «Indem es den Konflikt zwischen unterschiedlichen Lebensauffassungen und das literarisch nicht immer geglückte, aber energisch durchgesetzte Streben nach der Erneuerung überkommener Literatur- und Lebensformen widerspiegelt, bietet dieses Werk im kleinen (sic!) einen Querschnitt durch die Kräfte, die die gesamte Epoche der Spätantike massgeblich mitbestimmten.»<sup>396</sup> Diese Beurteilung mag etwas hochgegriffen sein –

Vermehren des Vermögens, und vor allem die Geburt von Kindern, die die Familie weiterführen, sich um die Heimat verdient machen und Spiele organisieren werden.» Men. Rhet. *Epid.* 2,7,411 = Russell/Wilson (1981) 156.

<sup>393</sup> Vgl. dazu Ennodius' C. 1,4,52–59 = MGH AA 7, S. 277f., wo sich Amor bei Venus über die grassierende Ehelosigkeit der Christen beklagt: «*perdidimus, genetrix, virtutis praemia nostrae. / iam nusquam Cythere sonat, ridetur Amorum / fabula, nec proles nascenti sufficit aevo. / frigida consumens multorum possidet artus / virginitas: fervore novo, sublimia carnem / vota domant.*» – «Mutter, wir haben das Vorrecht unserer Kunst verloren: Bereits erklingt nirgends mehr der Name der Cytherea, man lacht über die Geschichte des Amor und keine Nachkommen sind dem heraufdämmernden Zeitalter gewachsen. Kühle Jungfräulichkeit hat die Glieder von vielen befallen: Mit neuartigem Feuer bezwingen hochfliegende Wünsche das Fleisch.» Fabre (1949) 109 erkennt in Paulinus dennoch einen Befürworter der Ehe: «La façon dont il parle du mariage dans cette pièce prouve bien qu'il ne le condamne pas et même qu'il le place très haut.» Wir haben gesehen, dass diese Aussage zumindest differenziert werden muss; vgl. Kapitel 4.1.5.

<sup>394</sup> «Closer analyses of this first example of a Christian epithalamium have elucidated that the structure of poem 25 shows a deep familiarity of its author with the themes of pagan wedding poems.» Chiappiniello (2007) 121.

<sup>395</sup> Vgl. Horstmann (2004) 163–168. Ihre Beurteilung von Paulinus' «misogynen Zügen» (S. 168) und seiner «Frauenfeindlichkeit» (S. 162) greift viel zu kurz. Auch Fabre (1949) 210 hat ein seltsames Bild von Paulinus, wenn er über den Wunsch des Dichters nach sexueller Enthaltsamkeit in Titias und Julianus' Ehe schreibt: «Vœu où se montre pleinement l'ascétisme de Paulin, qui, malgré l'éloge qu'il vient de faire du mariage, a de la peine à en admettre les réalités charnelles.» Paulinus führte selbst eine enthaltsame Ehe, doch das war nicht immer so gewesen. Fabres Einschätzung klingt, als hätte Paulinus noch nie Sex gehabt und wüsste nicht ganz genau, was in der Hochzeitsnacht gewöhnlich vorstattenging.

<sup>396</sup> Horstmann (2004) 145.

was sich im C. 25 aber wiederum gut beobachten lässt, ist Paulinus' Umgang mit einem traditionellen Genre, das er in zentralen Punkten derart transformiert, dass es zum Vehikel asketischer Forderungen wird. Pavlovskis denkt auch an Paulinus wenn er schreibt: «We have also seen that these Late Latin imitative poets [...] were not merely copyists; at least they attempted to use Statian material creatively in order to express their individual poetic ideas.»<sup>397</sup>

### Die *consolatio mortis* (C. 31)

Das C. 31 ist eine *consolatio mortis* an Fidelis und Pneumatius anlässlich des Todes ihres Sohnes Celsus, der an Diphtherie oder einer ähnlichen Erkrankung der Atemwege gestorben war.<sup>398</sup> Charles Favez unterstellt dem Gedicht, es sei «constamment en dehors de sujet»,<sup>399</sup> eine Beurteilung, die ich im Folgenden relativieren werde. Konsolationsliteratur wurde seit hellenistischer Zeit als eigenständiges Genre betrachtet; die erste uns bekannte theoretische Abhandlung zum Thema stammt von Krantor von Soloi (περὶ πένθους); sie ist heute zwar grösstenteils verloren, Cicero bezieht sich jedoch explizit auf sie.<sup>400</sup> Zu den bekanntesten und für die Entwicklung des Genres wegweisenden Texte gehören die Bücher 1 und 3 der *Tusculanae disputationes*, in denen Cicero verschiedene grundlegende Prinzipien des Tröstens darlegt, aber auch betont, dass stets auf die Umstände des Trauernden geachtet werden müsse (*prodest haec quidem, ut dixi, sed nec semper nec omnibus*<sup>401</sup>), ausserdem

<sup>397</sup> Pavlovskis (1965) 176. Eine ausführliche Besprechung des C. 25 findet sich auch bei Herzog/Fuhrmann/Habermehl (2002) 209–216.

<sup>398</sup> *causa fuit leti suffusus faucibus umor / quo gravis inflavit lactea colla tumor* – «Die Todesursache war Schleim, der sich in den Atemwegen ausgebreitet hatte, sodass der milchweisse Hals stark anschwell.» Paul. Nol. C. 31,35f. Das C. 31 muss zwischen ca. 393 (Tod von Paulinus' und Therasias Sohn) und 408 (letzte Erwähnung Therasias) datiert werden; vgl. Walsh (1975) 412. Franz Dolveck (2015) 15 versucht sich an einem psychologischen Indiz: «S'il est permis de parler un instant avec subjectivité, les derniers vers révèlent que la douleur de Paulin, même si et peut-être parce qu'il cherche à s'en consoler par l'exposé rationnel de la foi en la vie éternelle, n'est pas éteinte; ce fils qu'il imagine jouant aux bosquets du paradis, bambin tressant en compagnie de Saints Innocents les couronnes des martyrs, il n'a pas cessé de le pleurer.» Doch der Verlust des einzigen Kindes verursacht wohl ein Schmerz, der nie heilt, ganz gleich, wie viel Zeit vergeht.

<sup>399</sup> Favez (1935) 266.

<sup>400</sup> *legimus omnes Crantoris veteris Academici de luctu; est enim non magnus verum aureolus et [...] ad verbum ediscendus libellus.* – «Wir alle haben «Über die Trauer» von Krantor, dem alten Akademiker, gelesen; es ist kein umfangreiches, dafür ein goldenes Buch, das man auswendig können sollte.» Cic. Ac. 2,44,135. Für eine Übersicht zur Genese und Entwicklung der lateinischen *consolatio mortis* s. Hultin (1965) 80–135.

<sup>401</sup> «Dies nützt, wie ich sagte, aber nicht immer und nicht allen.» Cic. *Tusc.* 3,33,79. Vgl. auch Sen. *Ad Marc.* 2,1: *scio a praeceptis incipere omnis qui monere aliquem volunt, in exemplis desinere. mutari hunc interim morem expedit. aliter enim cum alio agendum est.* – «Ich

verschiedene Briefe Senecas (z. B. Ep. 63; Ep. 99), *ad Marciam* und *ad Polybium*.<sup>402</sup> Menander Rhetor macht folgenden Vorschlag zur Einteilung einer Trostrede: Auf die Klage (θρήνος) soll der eigentliche παραμυθητικός λόγος folgen, in den philosophische Überlegungen und Zitate klassischer Dichter integriert werden können; auch eine kurzes Lob der Begabung des Verstorbenen sei angebracht. Die Trostrede schliesst mit einem Makarismos.<sup>403</sup>

Die Konsolationsliteratur erstreckt sich von philosophischen Abhandlungen über Briefe zu Gedichten: «What unites these works in these various categories is that they are all concerned, one way or another, with the treatment of grief, and that they draw to a large extent on a common stock of consolatory topics.»<sup>404</sup> Zu diesen Topoi gehören folgende Argumente: a) Alles sei vergänglich und dem Tod geweiht; ein Aufbegehren gegen das Schicksal oder den göttlichen Willen sei sinnlos bis frevlerisch.<sup>405</sup> b) Der Tote habe es nun nicht schlechter oder sogar besser als die Lebenden;<sup>406</sup> gewöhnlich ist dieses Argument mit der Überzeugung gekoppelt, die Seele sei unsterblich und lebe an einem besseren Ort fort.<sup>407</sup> c) Massvolle Trauer sei menschlich, masslose Trauer dagegen schädlich.<sup>408</sup> Von den vielen möglichen Vorbildern, an denen sich Paulinus in seinem C. 31 orientieren konnte, greife ich zwei heraus, die mir am nächstliegenden scheinen: Statius, dessen *Silvae* mehrere *consolationes* enthalten, und Hieronymus, dessen Ep. 60 eine Trostschrift an den Bischof Heliodorus über den Tod seines Neffen Nepotianus ist; sie lässt sich ins Jahr

weiss, dass jeder, der jemanden belehren will, bei den Empfehlungen beginnen und mit Beispielen schliessen muss. Es nützt dennoch, diese Regel mitunter abzuändern: Denn in anderen Situationen ist anders zu verfahren.»

<sup>402</sup> Für weitere bekannte Konsolationsliteratur s. Scourfield (1993) 21.

<sup>403</sup> Men. Rhet. *Epid.* 2,9; zur Gliederung vgl. Soffel (1974) 66f.

<sup>404</sup> Scourfield (1993) 17.

<sup>405</sup> Z. B. Sen. *Ad Marc.* 17,1: *quis negat grave esse? sed humanum est.* – «Wer könnte leugnen, dass es schlimm ist? Aber es ist menschlich.»

<sup>406</sup> *efficiet enim ratio, ut [...] mors aut malum non sit aut sit bonum potius.* – «Daraus folgt, dass [...] der Tod entweder kein Übel oder vielmehr etwas Gutes ist.» Cic. *Tusc.* 1,11,23. *itaque, si felicissimum est non nasci, proximum est, puto, brevi aetate defunctos cito in integrum restitui.* – «Wenn daher das höchste Glück darin besteht, nicht geboren zu werden, ist das zweithöchste Glück, nach einem kurzen Leben rasch zu sterben und zur Vollkommenheit zurückzukehren.» Sen. *Ad Marc.* 22,3.

<sup>407</sup> Hultin (1965) 87–96; Kassel (1958) 75–83.

<sup>408</sup> *illud, ut non doleas, vix audebo exigere; et esse melius scio. sed cui ista firmitas animi continget nisi iam multum supra fortunam elato?* – «Dass du [den Tod deines Freundes] nicht bedauerst, wage ich kaum zu fordern, obwohl ich weiss, dass es besser wäre. Wem aber glückt diese Festigkeit des Geistes ausser dem, der schon weit über die Wechselfälle des Schicksals erhaben ist?» Sen. *Ep.* 63,1. Zu literarischen Vorbildern wie der Ilias, wo Apollon Achilleus vorwirft, in der Trauer um Patroklos jegliches Mass zu vergessen, und Ciceros Ermahnung in *Fam.* 5,17,3, sowohl *homo* (dem ein ebenso unsicheres Schicksal gegeben ist) als auch *vir* (der tapfer sein muss) zu sein, vgl. Kassel (1958) 54f.



396 datieren.<sup>409</sup> Damit besteht eine grosse Wahrscheinlichkeit, dass sie eine Vorlage für das C. 31 ist. Paulinus beginnt seine *consolatio* mit einem tröstenden Wortspiel:

*ante puer patribus claris et nomine avito / Celsus erat, sed nunc celsus agit merito.*<sup>410</sup>

Der Name des Jungen ist ein Omen: Celsus («der Hohe») befindet sich nach seinem Tod im hohen Himmel. Diese Überzeugung wird später noch einmal aufgenommen und weiter ausgeführt:

*nec mora longa fuit, placitam deus aethere Christus / arcensens merito sumpsit honore animam / et rapuit terris subitum, quia dignior esset / adsociata piis vivere conciliis.*<sup>411</sup>

Der plötzliche Tod des Jungen wird als ein Privileg, als *honus meritus* dargestellt; Celsus' Seele gefiel Christus so sehr, dass er ihn unter die *concilia pia* versetzte. Auch Hieronymus erinnert Heliodorus daran, dass sein Neffe nun im Himmel sei,<sup>412</sup> während bei Statius die Verstorbenen im Elysium weilen, womit der Dichter Menanders Empfehlung entspricht.<sup>413</sup> In seiner Antwort auf ein Kondolenzschreiben zum Tod seines Bruders gesteht Paulinus, vor allem deswegen so traurig zu sein, weil er nicht hoffen könne, der Bruder befinde sich nun im Himmel.<sup>414</sup> Bei dem so jung verstorbenen Celsus verhält sich das jedoch anders, und der Umstand, dass er sich an einem schönen Ort befindet, hat an sich schon eine tröstende Wirkung, sodass Paulinus hin und hergerissen ist: Soll er weinen oder sich freuen?

<sup>409</sup> Scourfield (1993) 15.

<sup>410</sup> «Zuvor war Celsus ein Junge berühmter Eltern und von hoher Abkunft, doch nun lebt er zu Recht in der Höhe.» Paul. Nol. C. 31,1f.

<sup>411</sup> «Schon nach kurzer Zeit rief der Herr Christus die Seele, die ihm gefiel; mit verdienter Ehre nahm er sie bei sich im Himmel auf und entriss sie unvermutet der Erde, weil sie würdiger war, als Teil der gottesfürchtigen Schar zu leben.» Paul. Nol. C. 31,31–34.

<sup>412</sup> *scimus quidem Nepotianum nostrum esse cum Christo, et sanctorum mixtum choris.* – «Wir wissen, dass unser Nepotianus bei Christus ist und sich unter den Chor der Heiligen mischt.» Hier. Ep. 60,7,1.

<sup>413</sup> *subit ille pios carpitque quietem / Elysiam clarosque illic fortasse parentes / invenit.* – «Er tritt zu den Gottesfürchtigen, labt sich an elysischer Ruhe und findet dort vielleicht seine berühmten Verwandten wieder.» Stat. *Silv.* 2,6,98–100; *exsultent placidi Lethaea ad flumina manes, / Elysiae gaudete domus.* – «Die Toten am Fluss Lethe sollen jubeln; freut euch, ihr elysischen Häuser!» Ibid. 3,3,22; vgl. auch *ibid.* 2,1,200–205; 5,1,192f. Vgl. den Hinweis bei Men. *Rhet. Epid.* 2,9,414: εἶτα ὅτι πείθομαι τὸν μεταστάντα τὸ Ἠλύσιον πεδίον οἰκεῖν. – «dass ich überzeugt bin, dass der Verstorbene im elysischen Feld wohnt.»

<sup>414</sup> *contristatos autem nos vehementer fatemur non tam de obitu corporali fratris nostri quam de negligentia eius spiritali, qua relinquendarum istic potius curarum quam providendorum illic remedium memor posthabenda praeposuit et praepoenda posthabuit.* Paul. Nol. Ep. 35; für die Übersetzung s. Kapitel 4.1.2, Anm. 88.

*heu! quid agam? dubia pendens pietate laboro: / gratuler an doleam? dignus utroque puer / cuius amor lacrimas et amor mihi gaudia suadet, / sed gaudere fides, flere iubet pietas.*<sup>415</sup>

Ganz ähnlich klingt es bei Hieronymus, der ebenfalls nicht weiss, ob er mit dem Onkel trauern oder sich vielmehr freuen soll, dass dem Toten weitere Prüfungen erspart blieben.<sup>416</sup> Paulinus lässt die Frage vorerst unbeantwortet und wendet sich den *laudes* des Celsus zu:

*iam puerile iugum tenera cervice ferebat, / grammatici duris subditus imperiis; / quaeque docebatur puer admirante magistro / sorbebat docili nobilis ingenio, / gaudebant trepido praesagi corde parentes, / dum metuunt tanti muneris invidiam.*<sup>417</sup>

Die Freude der Eltern über ihren begabten Jungen war gepaart mit der Angst, dass solches Glück *invidia* provozieren musste. Das ist keine christliche Vorstellung, sondern eine altgläubige: Zuviel Glück weckt den Neid der Götter – beim christlichen Gott ist eine solche Reaktion nicht vorgesehen. Die Passage scheint Statius nachgebildet, der ebenfalls die schulische Begabung des verstorbenen Jungen lobt und im nächsten Satz neben Lachesis die personifizierte *Invidia* für seinen Tod verantwortlich macht.<sup>418</sup> Nach der Angabe der *causa mortis* fährt Paulinus mit der Aufforderung an die Eltern fort, sie möchten von ihrer Trauer Abstand nehmen:

<sup>415</sup> «Ach, was soll ich tun? Schwankend quäle ich mich in zweifelnder Liebe, ob ich euch [i. e. die Eltern] beglückwünschen oder mit euch trauern soll. Der Junge hat beides verdient: Die Liebe zu ihm rät mir zu Tränen, und dieselbe Liebe rät mir zur Freude; der Glaube befiehlt, dass ich mich freue, die Liebe, dass ich weine.» Paul. Nol. C. 31,7–10.

<sup>416</sup> *quid igitur faciam? iungam tecum lacrimas? [...] laeter et gaudeam, quod raptus sit ne malitia immutaret mentem eius, quia placuerit deo anima eius?* – «Was also soll ich tun? Soll ich mich dir in Tränen verbinden? [...] Soll ich fröhlich sein und mich freuen, weil er [uns] entrissen wurde, damit keine Bosheit seine Seele verändert, weil seine Seele Gott gefiel?» Hier. *Ep.* 60,2,1.

<sup>417</sup> «Bereits trug er das kindliche Joch auf dem zarten Nacken: Er unterstand den strengen Befehlen des Grammatikers, und was auch immer man dem begabten Jungen lehrte, nahm er zum Erstaunen seines Lehrers mit willigem Geist auf. Die Eltern freuten sich mit zögerndem Herzen, ahnten und fürchteten aber bereits die Eifersucht auf ein so grosses Geschenk.» Paul. Nol. C. 31,25–30.

<sup>418</sup> *Maeonium sive ille senem Troiaequae labores / diceret aut casus tarde remeantis Ulixis, / ipse pater sensus, ipsi stupere magistri. / scilicet infausta Lachesis cunabula dextra / attigit, et gremio puerum complexa fovebat / Invidia.* – «Wenn er den alten Lydier [i. e. Homer] rezierte, Trojas Leiden oder die Wechselfälle des spät heimkommenden Odysseus, so staunte der Vater, staunten selbst die Lehrer über seine Einfühlsamkeit. Leider hat Lachesis sein Bettchen mit der unheilvollen Rechten berührt; die Missgunst hielt den Jungen auf ihrem Schoss umfängen.» Stat. *Silv.* 2,1,117–122. Vgl. *ibid.* 6,68–70: *sed gnara dolorum / invidia infelix animi vitalia vidit / laedendique vias.* – «Doch die im Leid kundige, unglückbringende Missgunst sah, was deine Seele am Leben hielt, und fand Wege, wie sie dich verletzen konnte.» *Ibid.* 5,1,137f.: *quisnam impacata consanguinitate ligavit / Fortunam Invidiamque deus?* – «Welcher Gott verband in zerstrittener Verwandtschaft Glück und Neid?»

*parcite, quaeso, pii, multis peccare, parentes, / fletibus, in culpam ne pietas veniat: / impia nam pietas animam lugere beatam, / gaudentemque Deo flere nocens amor est.*<sup>419</sup>

Das sind nun überraschend harsche Worte, die einer Erklärung bedürfen, die auch prompt folgt. Ehe wir uns Paulinus' Begründung zuwenden, wollen wir aber noch kurz zu Statius blicken, bei dem die Trauer des *consolendus* gerade seine aufrichtige Liebe zum Toten offenbart (*macte pio gemitu!*<sup>420</sup>), der den Trauernden auffordert, seinen Tränen freien Lauf zu lassen,<sup>421</sup> und die anprangert, die kein Verständnis für den Schmerz des Hinterbliebenen zeigen.<sup>422</sup> Zwar fordert auch Statius die Adressaten seiner *consolationes* auf, ihre Trauer zu bezähmen – schliesslich ist das ja Sinn und Zweck der Gedichte, doch der Schmerz, den sie empfinden, hat gleichwohl seine Berechtigung.<sup>423</sup> Die Aufforderung, im Trauern massvoll zu sein, ist ein Topos der Konsolationsliteratur und wird sogar von Hieronymus eingesetzt.<sup>424</sup> Im C. 31 ist der Grund jedoch ein anderer:

*ergo, mei fratres, mea cura, meum cor, in ista / maerentes animos laetificate fide, / pellite tristitiam dociles pietate fideli, / fidentesque Deo laetitiam induite: / illos infelix luctus decet*

<sup>419</sup> «Liebende Eltern, ich bitte euch: Hütet euch davor, durch viel Weinen zu sündigen, damit eure Liebe nicht zur Schuld gerät. Denn die Liebe, die eine glückliche Seele betrauert, ist lieblos, und jemanden, der sich über Gott freut, zu beweinen ist eine schädliche Liebe.» Paul. Nol. C. 31,43–46.

<sup>420</sup> «Oh, welch liebevolles Seufzen!» Stat. *Silv.* 3,3,31.

<sup>421</sup> *ne comprime fletus, / ne pudeat; rumpat frenos dolor iste.* – «Halte deine Tränen nicht zurück, schäme dich nicht für sie; dieser Schmerz soll alle Grenzen sprengen.» Stat. *Silv.* 2,6,12f. Vgl. *ibid.* 3,3,1–7: *summa deum, Pietas, [...] mitibus exsequiis ades et lugentis Etrusci / cerne pios fletus laudataque lumina terge.* – «Höchste der Götter, Pietas, sei Gast bei dieser friedlichen Bestattung. Sieh das berechtigte Weinen des trauerenden Etruscus und trockne die gelobten Augen.»

<sup>422</sup> *saeve nimis, lacrimis quisquis discrimina ponis / lugendisque modos. miserum est primaeva parenti / pignora surgentesque (nefas!) accendere natos.* – «Allzu grausam ist, wer den Tränen ein Ende und dem Trauern ein Mass setzt. Schrecklich ist es für Eltern, junge Lieb-linge und – was für ein Unglück! – kleine Kinder bestatten zu müssen.» Stat. *Silv.* 2,6,1–3. *o nimium felix, nimium crudelis et expers / imperii, Fortuna, tui qui dicere legem / fletibus aut fines audet censere dolendi!* – «Allzu glücklich, allzu grausam und unerfahren in deiner Herrschaft, Fortuna, ist, wer es wagt, dem Weinen Regeln vorzuschreiben oder dem Trauern Grenzen zu setzen!» *Ibid.* 5,5,59–61.

<sup>423</sup> *pone, precor, questus; alius tibi Fata Phileton.* – «Lass deine Klage, ich bitte dich, das Schicksal wird dir einen anderen Phileton geben.» Stat. *Silv.* 2,6,103; *quid nunc immodicos, iuvenum lectissime, fletus / corde foves longumque vetas exire dolorem?* – «Was nährst du, herausragend unter den jungen Menschen, massloses Weinen in deinem Herzen und verbietest dem langanhaltenden Schmerz zu verebben?» *Ibid.* 5,1,247f.

<sup>424</sup> *sed obsecro, ut modum adhibeas in dolore, memor illius sententiae: ne quid nimis.* – «Doch ich bitte dich, dass du im Schmerz massvoll bist und an das Sprichwort denkst: ‚Von nichts zu viel.‘» Hier. *Ep.* 60,7,3.

*et dolor amens / nulla quibus superest spes quia nulla fides / et quibus omne bonum est  
hoc tantum vivere saeclo, / desperare Deo, fidere corporeis.*<sup>425</sup>

Dass die Nicht-Christen, denen nur das Leben in dieser Welt bleibt, verzweifeln, wenn einer ihrer Lieben stirbt, ist verständlich. Doch Pneumatius und Fidelis wissen, dass das wahre Leben nach dem Tod beginnt. Diese Zuversicht verbietet ihnen geradezu, über ihren Sohn Trauer zu empfinden. Hier deckt sich Paulinus' Argumentation mit der des Hieronymus, der noch weiter geht und Heliodorus warnt, wenn er als Bischof seine Trauer offen zur Schau trage, werde das seine Gemeindemitglieder in ihrem Glauben schwächen.<sup>426</sup> Favez bemängelt denn auch die für eine *consolatio* viel zu raren Worte des Trostes: «On y rencontre parfois, mais bien rarement, des paroles de consolation qui rappellent au lecteur, d'une façon inattendue, le véritable objet du poème qu'il avait complètement perdu de vue.» Der Schluss, Paulinus habe während des Schreibens seine anfängliche Intention aus den Augen verloren, ist verfehlt. Wie wir sehen werden, weicht er vielmehr ganz bewusst und mit voller Absicht von dem vorgegebenen Schema einer *consolatio* ab, weshalb auch Nora K. Chadwicks wohlwollendes Urteil («a charmingly sympathetic elegy on a dead child»<sup>427</sup>) dem Gedicht nicht gerecht wird.

Wenn es für die Eltern etwas zu betrauern gebe, fährt Paulinus fort, dann sei das höchstens ihr unvollkommener Lebenswandel:

*festinate, precor, dum copia panditur istic, / procurare bonis praeque cavere malis; / vertite  
perversas converso pectore curas, / monstrat flere fides utilibus lacrimis, / peccatum lugere  
iuvat contractaque culpis / vulnera profusis fletibus abluere.*<sup>428</sup>

<sup>425</sup> «Deshalb, mein Bruder und meine Schwester, meine Sorge, mein Herz, erfüllt in diesem Vertrauen eure trauernden Seelen mit Freude, vertreibt in treuer Liebe gehorsam die Traurigkeit und freut euch im Vertrauen auf Gott. Unglückliche Trauer und sinnloser Schmerz gehören sich für jene, denen keine Hoffnung bleibt, weil sie keinen Glauben haben; denen, deren einziges Gut darin besteht, in der Welt zu leben, die Gott misstrauen und auf das Körperliche bauen.» Paul. Nol. C. 31,381–388.

<sup>426</sup> *in te omnium oculi diriguntur, domus tua et conversatio quasi in specula constituta magistra est publicae disciplinae. quiquid feceris, id sibi omnes faciendum putant. [...] vince, quantum potes, immo etiam plus quam potes, mollitiem animi tui et ubertim fluentes lacrimas reprime, ne grandis pietas in nepotem apud incredulas mentes desperatio putetur in deum.* – «Auf dich richten sich die Augen aller, dein Haus und dein Verhalten sind wie in einem Spiegel Lehrmeister der öffentlichen Gewohnheiten. Was du tust, von dem glauben alle, sie müssten es auch tun. [...] Überwinde, so gut du kannst, ja, noch mehr, als du kannst, die Schwäche deines Geistes und unterdrücke die reichlich fließenden Tränen, damit die grosse Zuneigung zu deinem Neffen von kleingläubigen Menschen nicht für fehlendes Vertrauen in Gott gehalten wird.» Hier. *Ep.* 60,14,5f.

<sup>427</sup> Chadwick (1955) 83.

<sup>428</sup> «Beeilt euch bitte, solange die Möglichkeit dazu besteht, für Gutes vorzusorgen und euch vor dem Schlechten zu hüten. Verändert mit verwandeltem Herzen die verkehrten Sorgen; der Glaube zeigt euch, wie man nützliche Tränen weint. Es hilft, Sünde zu betrauern und die durch Schuld geschlagenen Wunden mit Weinen auszuwaschen.» Paul. Nol. C. 31,407–412.

Celsus ist dank seines jungen Alters, das ihm noch keine Möglichkeit zur Sünde geboten hat, bei Christus; seinen Eltern dagegen ist dieser Platz nicht garantiert. Wenn sie nach ihrem Tod mit ihrem Sohn vereint sein wollen, müssen sie dringend Vorkehrungen treffen:

*utimini vestris opibus pietate benigna / radicemque mali vellite pectoribus. [...] si desiderium est Celsi sine fine fruendi, / sic agite, ut vobis aula eadem pateat.*<sup>429</sup>

Paulinus' Trost der Eltern geht damit sowohl über die nicht-christlichen Vorlagen als auch über Hieronymus hinaus und gerät unversehens zur Ermahnung, einen asketischen Lebensstil aufzunehmen, die ihre Dringlichkeit aus der Drohung bezieht, dass die Eltern ihren Sohn sonst nie mehr wiedersehen werden. Paulinus' Rat, ihre *opes* auf diese Vorsorge zu verwenden, steht in scharfem Kontrast zum Topos der verschwenderischen Gaben, die die Hinterbliebenen bei Statius zusammen mit dem Leichnam verbrennen und die materieller Ausdruck ihrer Hingabe an den Verstorbenen sind.<sup>430</sup> Erinnern wir uns an den Tod von Pammachius' Frau Paulina: In seinem Brief an den Witwer (der ebenfalls Elemente einer *consolatio* enthält), lobt Paulinus ihn ausdrücklich dafür, sein Geld eben nicht auf sinnlose Bestattungsriten, sondern auf eine Armenspeisung verwandt zu haben.<sup>431</sup>

Nach dieser Ermahnung wendet sich Paulinus einem versöhnlicheren Thema zu und fordert Celsus dazu auf, für die Hinterbliebenen Fürbitte zu leisten:

<sup>429</sup> «Gebraucht euren Reichtum mit freigeber Liebe und reisst die Wurzel des Bösen aus euren Herzen. [...] Wenn ihr den Wunsch habt, für immer mit Celsus zusammen zu sein, dann handelt so, dass euch derselbe Platz im Himmel offensteht.» Paul. Nol. C. 31,539f.545f.

<sup>430</sup> Stat. *Silv.* 2,1,157–165; 2,6,85–93; 3,3,33–37.

<sup>431</sup> *nam ut evocationem ad deum sanctae sororis meae, ita devotionem pietatis in Christo tuae pariter audivi [...] prudentiam et sanctitatem verae in coniugem caritatis tuae, quam non vacuum fletibus, ut maxima pars mortalium, neque vano, ut spei nostrae expertes solent, pomparum inanium honore comitatus es, sed remediis salutaribus et vivis operibus hoc est eleemosynis prosecutus [...] religiosius exequias honorasti.* – «Denn zugleich mit der Nachricht, meine heilige Schwester sei zu Gott gerufen worden, hörte ich von der Hingabe deiner Liebe zu Christus [...], von deiner Klugheit und Heiligkeit der wahren Liebe zu deiner Frau, die du nicht hohl mit Weinen, wie es der grösste Teil der Menschheit tut, und nicht mit der hohlen Ehre sinnlosen Aufwandes begleitet hast, wie es die zu tun pflegen, die nicht über unsere Hoffnung verfügen, sondern mit nützlichen Heilmitteln und lebendigen Werken, das heisst mit Almosen, beschenkt und ihre Bestattung gewissenhaft geehrt hast.» Paul. Nol. *Ep.* 13,3. Vgl. Kapitel 4.1.4. Neben der *Ep.* 13, die konsolatorische Elemente enthält, hat Paulinus eine weitere *consolatio* verfasst, die heute verloren ist, zu seinen Lebzeiten aber einem grösseren Kreis bekannt war: *scripsisti mihi, ut ad te aliquam prolixam consolatoriam epistolam darem, quod graviter optima uxoris morte movereris, sicut sanctum Paulinum ad Macarium fecisse meministi.* – «Du hast mir geschrieben, ich möge dir irgendeine gelungene Trostschrift schicken, wie sie der heilige Paulinus für Macarius verfasst habe, weil du vom Tod deiner liebsten Frau schwer getroffen wurdest.» Aug. *Ep.* 259,1.

*sed tamen et nobis poterit tua gratia longum / vivere si nostri sis memor ad Dominum, / namque in te parvi meritis ingentibus aevi / tempore vita brevis sed pietate potens.*<sup>432</sup>

Tatsächlich ist die Vorstellung von Fürbitte der Verstorbenen für ihre Verwandten keine genuin christliche Vorstellung: Auch bei Statius verwenden sich die Toten für ihre Angehörigen und erbitten für sie z. B. ein langes Leben.<sup>433</sup> Gegen Ende des C. 31 schlägt Paulinus endlich den Bogen zu seinem eigenen Sohn, der ebenfalls Celsus hieß, wenige Tage nach der Geburt verstarb und in Spanien *ad sanctos* bestattet wurde. Paulinus zeigt sich überzeugt, dass auch sein Celsus im Himmel ist und sich bei Gott für seine Eltern einsetzt:

*credimus aeternis illum tibi, Celse, virectis / laetitiae et vitae ludere participem, / quem Complutensi mandavimus urbe propinquis / coniunctum tumuli foedere martyribus, / ut de vicino sanctorum sanguine ducat / quo nostras illo spargat in igne animas.*<sup>434</sup>

Mit dem tröstenden Bild von den beiden Celsi, die miteinander auf immergrünen Wiesen spielen, kehrt Paulinus zur klassischen Hauptaufgabe einer *consolatio* zurück und schmuggelt in den letzten Versen des Gedichtes sich selbst und Therasia auf die Fürbitteliste von Fidelis' und Pneumatius' Sohn:

<sup>432</sup> «Dennoch kann deine Güte auch für uns lange leben, wenn du dich beim Herrn an uns erinnerst. Denn obwohl du nicht alt wurdest, hast du gewaltige Verdienste erworben; dein Leben war in seiner Dauer kurz, durch Gottesfurcht jedoch mächtig.» Paul. Nol. C. 31,595–598.

<sup>433</sup> Etruscus' verstorbener Vater bittet den König der Unterwelt um ein langes Leben für seinen Sohn: *eat horrendumque silentis / accedat domini solium gratesque supremas / perferat, et totidem iuveni roget anxius annos.* – «Er soll gehen und zum furchtbaren Thron des schweigenden Herrn treten; er soll höchsten Dank sagen und ängstlich um ebensoviele Jahre für seinen Sohn bitten.» Stat. *Silv.* 3,3,28–30. Priscilla bittet für ihren Mann: *ibi supplice dextra / pro te Fata rogat, reges tibi tristis Avernus / placat, ut expletis humani finibus aevi / pacantem terras dominum iuvenemque relinquo / ipse senex. certae iurant in vota Sorores.* – «Dort setzt sie sich mit demütigen Rechten beim Schicksal für dich ein; sie besänftigt die Herrscher des düsteren Avernus für dich, damit du erst, wenn die Grenzen eines Menschenlebens erreicht sind, den Herrn, der die Länder befriedet, jung zurücklässt, während du selbst ein alter Mann bist. Die zuverlässigen Schwestern schwören, ihren Wunsch zu erfüllen.» Stat. *Silv.* 5,1,258–262. Auch den verstorbenen Glaucias fordert Statius zur Fürbitte auf, allerdings nicht bei den Gottheiten der Unterwelt oder den Fata, sondern bei dem trauernden Liebhaber: *tu pectora mulce, / tu prohibe manare genas noctesque beatas / dulcibus adloquii et vivis vultibus imple / et periisse nega, desolatamque sororem, / qui potes, et miseros perge insinuare parentes.* – «Streichle seine Brust, verhindere, dass seine Wangen tränenüberströmt sind, erfülle glückliche Nächte mit süßem Gespräch und lebendigen Gesichtern; sag, du seist nicht gestorben, und empfiehl ihm weiterhin deine verzweifelte Schwester und die traurigen Eltern.» Stat. *Silv.* 2,1,230–234.

<sup>434</sup> «Wir glauben, dass du, Celsus, zusammen mit ihm [i. e. Therasias und Paulinus' Sohn] auf ewig grünen Wiesen der Freude und des Lebens spielst; ihn haben wir in Complutum bei Märtyrern begraben, mit denen er im selben Grabbau liegt, damit er mit dem Blut der benachbarten Heiligen unsere Seelen im Feuer besprengen kann.» Paul. Nol. C. 31,605–610.

*cum patre Pneumatio simul et cum matre Fideli / dic et Paulinum Therasiamque tuos, ut precibus commune tuis miserante habeamus / praesidium Christo nos quoque, Celse, tui.*<sup>435</sup>

Wir haben gesehen, dass das C. 31 in vielen Aspekten der klassischen Konsolationsliteratur entspricht; David Scourfields Beurteilung von Hieronymus' Ep. 60 trifft damit bedingt auch auf Paulinus' *consolatio* zu: «In Letter 60 Jerome does not seek to replace the kind of consolation offered by the pagans with a consolation that is wholly Christian in thought and substance. Nor does he simply attempt to blend the two. Rather, he starts with a thoroughly Christian perspective which he uses to transform an originally pagan genre. Pagan ideas and materials are not rejected out of hand but put to Christian use.»<sup>436</sup> Die Vorstellung eines Weiterlebens nach dem Tod kombiniert mit der Zuversicht, dem Verstorbenen gehe es im Jenseits gut oder sogar besser, die Möglichkeit der Toten, für die Hinterbliebenen Fürbitte zu leisten und damit Trost zu spenden, die Ermahnung, sich demütig dem *fatum* zu beugen, sind Elemente, die Paulinus problemlos aus der nicht-christlichen Literatur übernehmen konnte. Er geht insofern über diese hinaus, als er seinem Gedicht einen eindeutig asketischen Anstrich verleiht und die Hoffnung der Eltern, ihren Sohn im Jenseits wiederzusehen, an die Bedingung eines konsequent christlichen Lebensstils knüpft, wie schliesslich auch Favez zugibt: «Sans doute, pour Paulin, comme d'ailleurs pour Ambroise et Jérôme, la consolation a toujours pour but d'apporter du réconfort à ceux qui sont dans le deuil [...]; mais tous trois lui assignent encore d'autres buts; développer chez le lecteur le désir d'une vie vraiment chrétienne et l'instruire des vérités évangéliques.»<sup>437</sup>

#### 4.2.4 Paulinus vates: Fazit

Paulinus' Werbung für sich als *vates* scheint ihr Ziel erreicht zu haben: In den späteren Quellen, die ihn erwähnen, steht neben dem Vermögensverzicht stets seine Begabung als Dichter im Vordergrund. Gregor von Tours Würdigung kann für viele ähnliche Einschätzungen stehen:

*erat autem vir sanctus mirae prudentiae, rhetoricis litteris eruditus.*<sup>438</sup>

Die Erziehung in den *rhetoricae litterae* erscheint hier in neutralem, tendenziell sogar positivem Licht. Im 6. Jh. sollte Cassiodorus in seinen *Institutiones divinarum*

<sup>435</sup> «Nenne gleichzeitig mit deinem Vater Pneumatius und deiner Mutter Fidelis auch Paulinus und Therasia die Deinen, damit dadurch, dass sich Christus wegen deiner Bitten erbarmt, auch wir einen gemeinsamen Schutz in dir haben, Celsus.» Paul. Nol. C. 31,625–628. Scourfield (1993) 33.

<sup>436</sup> Favez (1935) 267.

<sup>438</sup> «Er war ein heiliger Mann von wunderbarer Klugheit und in der Redekunst gebildet.» Greg. Tur. *Glor. conf.* 110 = PL 71,908D. Für einen Überblick der spätantiken und frühmittelalterlichen Quellen zu Paulinus s. Trout (1999) 10–15 und Mratschek (2002) 608–615.

*et saecularium litterarum* den klassischen Werken einen Platz im christlichen Unterrichtskanon einräumen und ihnen das Potenzial attestieren, sowohl zu weltlicher Gelehrsamkeit (*saecularis eruditio*) als auch zum Seelenheil (*salus animae*) zu führen.<sup>439</sup> Paulinus dagegen befand sich um 400 noch mitten im Auge des Sturms und beteiligte sich rege am Diskurs, wie als Christin, als Christ mit dem klassischen Erbe umzugehen sei, indem er sich einerseits explizit zur klassischen Literatur äusserte, wobei er sich deutlich gegen die altgläubigen Inhalte aussprach, die Übernahme bewährter Formen jedoch billigte, andererseits in seinen *Natalicia* den Entwurf einer neuen, christlichen Poetik vorlegte. Diese Aussagen dienen sowohl der *Verständnisfunktion* als auch der *Akzeptanzfunktion* von Werbung.

In den *Natalicia* und in einzelnen Briefen wird an vielen Stellen deutlich, dass Paulinus' Dichtung die Klassiker zum Fundament hat; immer wieder bilden sie den Subtext, der dem gebildeten Leser weitere Deutungshorizonte eröffnet. Damit kommt die *aemulatio*, ein grundsätzliches Schaffensprinzip der klassischen Dichter, zum Einsatz, doch ihre Funktion hat sich geändert: «Das ästhetische Prinzip bleibt in der christlichen Poesie erhalten, wird aber eben in den Dienst einer neuen, tiefen geistigen Auseinandersetzung gestellt.»<sup>440</sup> Paulinus lag nicht daran, sich an klassischen Vorbildern zu messen, sondern daran, die Aussagen jener Texte mit christlichen Überzeugungen zu kontrastieren. Der Einsatz klassischer Formen und Metren fand seine Legitimation im Zweck der Dichtung, die er beförderte: Um dem Publikum Gottes Wahrheit nahezubringen, wurden auch Techniken geheiligt, die von nicht-christlichen Dichtern benutzt worden waren.<sup>441</sup> Dass Paulinus mit Überzeugung an diesen Formen festhielt, war der *Attraktivitätsfunktion* von Werbung geschuldet.

Über den Umgang christlicher Autoren wie Paulinus mit klassischen Texten schreiben Meike Kimmel und Anika L. Söltenfuß: «Das uns heute paradox erscheinende Phänomen gleichzeitiger Aneignung von und Abgrenzung gegen pagane Literatur kann als ein Merkmal spätantiker literarischer Produktion gewertet werden.»<sup>442</sup> Sieht man genauer hin, zeigt sich, dass die «Abgrenzung gegen pagane

<sup>439</sup> *per quos [sc. libros], sicut aestimo, et Scripturarum divinarum series et saecularium litterarum compendiosa notitia Domini munere panderetur [...]. utilitas vero inesse magna cognoscitur, quando per eos discitur unde et salus animae et saecularis eruditio provenire monstratur.* – «Durch sie [i. e. die vorliegende Schrift], denke ich, können sowohl die Reihe der heiligen Schriften als auch die Grundkenntnisse der weltlichen Wissenschaften mit Beistand des Herrn vermittelt werden. [...] Freilich ist «meine Schrift» auch ausserordentlich nützlich, weil man daraus erfährt, wo die Quelle für das Seelenheil und auch für die weltliche Bildung zu finden ist.» Cassiod. *Inst.* praef. 1. Übersetzung: Pronay (2014) 28. Vgl. Cassiodors Beschreibung des Paulinus als Neuling im Bibelstudium, *qui tamen erat litteris saecularibus eruditus* – «der aber in den weltlichen Wissenschaften ausgebildet war.» Ibid. 1,21,2.

<sup>440</sup> Gnilka (2000) Bd. 2, 54.

<sup>441</sup> «The importance for Christian Latin poetry of spiritually benefiting its readers gives an opening for the rhetorical techniques of protreptic and persuasion associated with judicial and deliberative oratory.» Roberts (2010) 55.

<sup>442</sup> Kimmel/Söltenfuß (2011) 54.



Literatur» sich bei Paulinus in der Beteuerung, mit den Musen und den früheren *studia* abgeschlossen zu haben, erschöpft. Die klassische Literatur war nicht weniger als das Substrat, in dem seine neue, christliche Dichtung wurzelte; aus ihr schöpfte sie ihren Rhythmus, ihren Klang, ihre Bilder, und immer wieder entstand so ein fruchtbarer Dialog zwischen klassischem Subtext und neuen, der christlichen Wahrheit verpflichteten Gedanken.<sup>443</sup> Paulinus glückte es, seine traditionelle Bildung zu transformieren in ein neues Medium, das das Lob Gottes und des heiligen Felix zum Inhalt hatte, ohne bei der literarischen Qualität Abstriche zu machen oder auf den unermesslichen Schatz an Bildern zu verzichten, den die klassische Literatur zu bieten hatte.<sup>444</sup> Wie das gelingen konnte, legte er einzelnen Briefpartnern detailliert dar und bot mit seiner unablässigen Produktion ein nachahmenswertes Beispiel. Und gerade deshalb ist Paulinus' Leistung und Wirkung nicht zu unterschätzen, wie auch Brown in Bezug auf ihn und Sulpicius Severus schreibt: «The fact that both succeeded in such a way as to set western Christian attitudes to the saints on a steady course from that time onwards should not lead us to underestimate the novelty of their enterprise and the skill with which they redistributed many of the ancient themes of Mediterranean religious thought in such a way as to give new prominence to their heroes.»<sup>445</sup>

### 4.3 Paulinus amicus

Unter den *conversi* des 4. Jh. nimmt Paulinus nur schon deswegen einen prominenten Platz ein, weil sich hinsichtlich seiner Abkunft nur ganz wenige Asketen mit ihm messen konnten: Ambrosius nennt ihn *splendore generis in partibus Aquitaniae nulli secundus*,<sup>446</sup> und Peter Brown betont das Novum seiner Konversion: «For the first time, Christian ascetic teaching had touched a male member of the super-rich.»<sup>447</sup>

<sup>443</sup> Vgl. dazu Mastrangelo (2016) 37f.: «An innovative feature of early Christian poetry, for instance, is that a dialogue of allusive sources evolves into a dialectic of beliefs that the poet directs and the reader is encouraged to recognize.»

<sup>444</sup> Sciajno (2008) 9 sieht gerade in dieser Transformation den Schlüssel zur Qualität von Paulinus' christlicher Dichtung: «Fino a quel momento, infatti, la sua attività poetica è classificabile nei canoni di un elegante *hobby*, di un *otium* disimpegnato et ‚frivolo‘, ben lungi dalla successiva sua produzione, che ne farà, assieme allo spagnolo Prudenzio, il più grande poeta latino cristiano.»

<sup>445</sup> Brown (1981) 55.

<sup>446</sup> «hinsichtlich seiner glänzenden Abstammung in Aquitanien niemandem nachstehend» Ambr. *Ep.* 6,27,1. Von den berühmten asketisch orientierten Bischöfen konnte sich tatsächlich nur Ambrosius mit einer ähnlich einflussreichen Familie brüsten: «Neben Ambrosius von Mailand und Paulinus von Nola lassen sich lediglich vier weniger bekannte italische Bischöfe der hohen Aristokratie zuordnen, Petronius von Bologna, Julian von Aeclanum, Exsuperantius von Lucania und Marcellus, dessen Sitz unbekannt ist.» Bruckert (2012) 31f.

<sup>447</sup> Brown (2012) 185.

Diese Zugehörigkeit ging mit grossen Erwartungen von Seiten der Verwandten und der Gesellschaft einher: «Such surroundings bore with them obligations not easily dismissed.»<sup>448</sup> In den vorhergehenden Kapiteln haben wir wiederholt gesehen, dass Paulinus seinen Vermögensverzicht und den Rückzug aus der Ämterlaufbahn nicht zuletzt als Erleichterung inszenierte. Der Dreischritt seiner Konversion umfasste daneben auch den Wegzug aus Aquitanien. Dass sein Patronus Ausonius darauf irritiert und besorgt reagierte, haben wir bereits zur Kenntnis genommen.<sup>449</sup> Seinen Platz in einem fein gewobenen Netzwerk mächtiger aristokratischer *amici* aufzugeben, kam einem «social suicide»<sup>450</sup> gleich. Paulinus inszenierte aber auch dieses Element seiner Neuorientierung nicht als Verlust, sondern als gewinnbringenden Tausch:

*tu [sc. Felix] mihi mutasti patriam meliore paratu, / te mihi pro patria reddens. tu carnea nobis / vincula rupisti. tu nos de labe caduci / sanguinis exemptos terrae genitalis ab ora / ad genus emigrare tuum et caelestia magnis / fecisti spirare animis. tu stemmata nostra / mutans de proavis mortalibus inter amicos / caelestis domini et libro signata perenni / nomina translato mortalis originis ortu / deleri facies morti, transcripta saluti.*<sup>451</sup>

Auf Felix' Geheiss hatte Paulinus Aquitanien verlassen, war aber nicht heimatlos: Felix war ihm zur neuen, besseren Heimat geworden. Die alte Heimat wird mit dem alten, noch nicht Christus geweihten Leben gleichgesetzt; mit der Emigration nach Nola ersetzte Paulinus seine *proavi mortales* und fand Aufnahme bei den *amici domini caelestis*. Damit entrann er seiner todgeweihten Herkunft (*caducus sanguis; mortalis origo*) und erreichte den Übertrag seines Namens in das Buch des ewigen Lebens. Felix löste so die wichtigsten menschlichen Bezugspersonen – Verwandte und Freunde – ab und wurde zu Paulinus' *pater et dominus atque patronus*.<sup>452</sup>

<sup>448</sup> Trout (1999) 27. Für die gesellschaftliche und politische Stellung der Pontii s. Trout (1999) 25f.

<sup>449</sup> S. Kapitel 4.1.1.

<sup>450</sup> Brown (2012) 209. Vgl. Trout (1999) 33f.: «In the late 370s and early 380s, as a *iuvenis* in his mid- and late twenties, Paulinus successfully pursued a senatorial career that Ausonius may have aided but which would have been utterly impossible without the patronage of influential figures at Rome.»

<sup>451</sup> «Du hast mir die Heimat zum Besseren ausgewechselt, indem du mir dich selbst zur Heimat gegeben hast. Du hast die Fesseln meines Fleisches gesprengt. Du hast bewirkt, dass ich, losgekauft von der Befleckung meines todgeweihten Blutes, aus dem Land meiner Vorfahren zu deiner Familie übersiedelte und hier mit weitem Geist Himmlisches atme. Du hast meinen Stammbaum verändert und ihn von menschlichen Ahnen zwischen die Freunde des himmlischen Herrn versetzt, du hast meine sterbliche Abkunft verwandelt und wirst meinen ins ewige Buch des Lebens geschriebenen Namen für den Tod löschen lassen und ihn der Rettung überschreiben.» Paul. Nol. C. 21,448–457.

<sup>452</sup> «Vater, Herr und Patronus.» Paul. Nol. C. 29,8; im Original richtet sich die Anrede im Vokativ an Felix.

Man musste nicht gleich in eine andere Provinz ziehen, um eine Abkehr von der eigenen *gens* und den altbewährten *amici* zu bekunden; es genügte vollauf, scheinbar grundlos sein Erbe zu veräussern, sich mit Gesinnungsgenossen auf ein letztes verbliebenes Landgut zurückzuziehen und seine Bewunderung für einen umstrittenen Bischof öffentlich kundzutun, wie das Sulpicius Severus getan hatte.<sup>453</sup> Paulinus wusste, dass sich die Ablösung von der eigenen Familie desto aufwendiger gestaltete, je wohlhabender und reicher sie war, und er lobte Severus für seine Standhaftigkeit:

*neque te divitiae de matrimonio familiae consularis adgestae neque post coniugium peccandi licentia et caelebs iuventas ab angusto salutis introitu et arduo itinere virtutis in mollem illam et spatiosam multorum viam revocare potuerunt.*<sup>454</sup>

Severus hatte in eine vornehme Familie eingeheiratet, doch das Vermögen, das ihm dadurch zugefallen war, hinderte ihn nicht daran, sich für die Askese zu entscheiden; nur zu seiner Schwiegermutter Bassula hatte er den Kontakt aufrechterhalten, da sie als einzige Verwandte seinem Entschluss positiv gegenüberstand:

*merito socrum sanctam omni liberaliorem parente in matrem sortitus aeternam, quia caelestem patrem anteverteras terreno parenti, exemplo apostolorum relicto patre in navicula fluctuante, scilicet in huius vitae incerto cum retibus rerum suarum et implicatione patrimonii derelicto Christum sectus.*<sup>455</sup>

Wiederum zieht Paulinus eine Parallele zwischen der Familie und dem irdischen Leben, dessen Unwägbarkeiten so instabil sind wie ein schwankendes Boot. Mit Bezug auf die Fischer Jakobus und Johannes, die zugleich dem Vater und dem Beruf den Rücken kehrten und Christus nachfolgten,<sup>456</sup> gratuliert er Severus, dass er die

<sup>453</sup> «In occidente non ci sono deserti in cui rifugiarsi; ma, ci si ritiri in un palazzo come le signore romane dell'Aventino o nella villa di campagna come Sulpicio Severo e i suoi amici, la conversione è autentica, una vera μετάνοια, una totale dedizione dell'uomo a Dio.» Ghizzoni (1983) 63.

<sup>454</sup> «Weder das grosse Erbe, das deine konsularische Familie mütterlicherseits angehäuft hatte, noch die Aussicht, nach deiner Ehe ein zügelloses Leben zu führen, oder der Umstand, dass du ein alleinstehender Witwer warst, konnten dich vom schmalen Eingang zum Heil und vom steilen Pfad der Tugend zurück auf jene bequeme und breite Strasse der Vielen zurückrufen.» Paul. Nol. Ep. 5,5. Zu Severus' Konversion vgl. Ghizzoni (1983) 58: «La sua brillante carriera, favorita dalla nobiltà della nascita, dalla ricchezza, dalla cultura, dalla professione, dalle relazioni sociali, fu interrotta dalla morte della giovane moglie, anch'essa appartenente ad una ricca famiglia consolare, e dalla profonda crisi spirituale provocata dalla sua scomparsa.»

<sup>455</sup> «Zu Recht hast du deine heilige Schwiegermutter, die anständiger ist als jede leibliche Mutter, zu deiner ewigen Mutter gewählt, weil du ja auch bereits den himmlischen Vater deinem irdischen Vater vorgezogen hattest. Damit bist du Christus nach dem Beispiel der Apostel gefolgt, indem du deinen Vater in dem schwankenden Boot, das heisst in den Unsicherheiten dieses Lebens, zurückgelassen hast zusammen mit den Netzen seines Besitzes und auch die Verwicklung in dein Erbe aufgegeben hast.» Paul. Nol. Ep. 5,6.

<sup>456</sup> Mt. 4,21f.

Netze des weltlichen Besitzes (*retia rerum*), in denen man sich nur allzu leicht verhedderte, zusammen mit seiner Familie zurückgelassen habe. Trotz Paulinus' positiver Darstellung dürfte es für keinen der beiden Asketen einfach gewesen sein, sich von der eigenen Familie zu distanzieren, und im selben Brief an Severus schimmert auch Bitterkeit über das mangelnde Verständnis der Verwandten durch. Neben anderem bat er seinen Freund nämlich, alten Wein, der in Narbonne lagerte und ihm gehörte, nach Nola zu schicken. Die Begründung, warum er diesen Dienst von Severus erbat, lässt darauf schliessen, dass seine Verwandten, die Zugriff auf den Wein hatten, ihm die Kooperation verweigert hatten:

*omnes enim nostri a nobis declinaverunt, simul inpii facti sunt, et inimici hominis domestici eius.*<sup>457</sup>

Der Schluss des Satzes ist ein Zitat aus dem Matthäusevangelium, wo Christus sagt, er werde selbst Familienangehörige gegeneinander aufbringen.<sup>458</sup> Ein Jahr später kam Paulinus erneut auf diese Entfremdung zu sprechen und dehnte sie noch aus:

*ubi enim mihi nunc consanguinea germanitas? ubi amicitia vetus? ubi pristina contubernia? evanui coram illis omnibus, exter, ut dictum est, fratribus meis et peregrinus filii matris meae. amici mei et proximi quondam nunc a longe steterunt; et sicut fluvius decurrens et ut fluctus pertransiens, sic transeunt me et in me forsitan confunduntur et erubescunt, ut scriptum est, venire ad me; facti sunt mihi qui prope longe et qui longe prope.*<sup>459</sup>

Nicht nur die Verwandten haben sich von Paulinus losgesagt, sondern auch bewährte *amicitiae* wurden aufgegeben. *amici* und *proximi* schneiden Paulinus (*transeunt me*) und schämen sich für ihn (*erubescunt*). Ob dies der Wahrheit entsprach, wissen wir nicht, doch Paulinus konstruiert hier eine scharfe Zäsur, ein Vorher/Nachher, das mit Blick auf das C. 21 in eine prekäre Vergangenheit und eine hoffnungsvolle Zukunft geteilt werden kann, in der ihm fremd ist, wer ihm einst nahegestanden hat. Diesen Bruch mit Familie und Freunden projiziert er auch auf Sulpicius Severus und

<sup>457</sup> «Alle die Meinen haben sich nämlich von mir abgewandt; sie wurden wie Gottlose, und die Hausgenossen des Menschen wurden zu seinen Feinden.» Paul. Nol. *Ep.* 5,22; vgl. Mt. 10,36; Micha 7,6.

<sup>458</sup> *veni enim separare hominem adversus patrem suum et filiam adversus matrem suam et nurum adversus socrum suam.* – «Ich bin nämlich gekommen, um den Mann von seinem Vater, die Tochter von ihrer Mutter, die Schwiegertochter von ihrer Schwiegermutter zu trennen.» Mt. 10,35.

<sup>459</sup> «Denn wo bleibt mir jetzt die Blutsverwandtschaft? Wo die alte Freundschaft? Wo die früheren Kameraden? Aus ihrer aller Mitte bin ich verschwunden, ein Aussenstehender, wie man sagt, für meine Brüder und ein Fremder für die Söhne meiner Mutter. Meine Freunde und die mir einst die nächsten waren, sind auf Distanz gegangen; und wie ein dahinfließender Strom oder ein vorüberströmender Fluss übergehen sie mich, geraten wegen mir aus der Fassung und schämen sich, wie geschrieben steht, zu mir zu kommen. Wer mir nahe war, ist nun fern; wer mir fern war, nahe.» Paul. Nol. *Ep.* 11,3; vgl. Ps. 38,12; 69,9.

ermutigt ihn, Aquitanien für eine Weile zu verlassen und eine Reise nach Nola zu unternehmen:

*multa sunt, quae ad nos invitare te et de patria parumper debeant sevocare, prae ceteris amor pacis et zeli fuga, qui maxime conspectu aut vicinia aemulae conversationis accenditur.*<sup>460</sup>

Erinnern wir uns daran, dass später auch Paulinus' Version der Reaktion von Melanias Familie auf die Veräusserung ihres Vermögens und ihre Abreise ins Heilige Land in dieselbe Kerbe schlägt.<sup>461</sup> In seiner Darstellung begegnen die Familien aller drei Asketen ihren *enfants terribles* mit Unverständnis und sind bestrebt, sie an der Erfüllung ihres *propositum* zu hindern. Vor dem Hintergrund dieser Ablösung präsentiert Paulinus Nola als sein neues Zuhause, wo er auch ein neues soziales Umfeld gefunden hat:

*nam quod Felicis domus et mea sit domus, ipso / permittente sui licitas mihi iuris habenas, / his etiam probat officii audacia nostra, / hospita quod socios in tecta recepimus et nunc / omnes iure pari Felicis iura tenemus / Felicisque patris gremio coniuncta fovemur / pignora, quae nostis, quos cernitis et modo in ipsis / Felicis tectis mecum metata tuentes / hospitia, oblitis veterum praecelsa domorum / culmina et angustis vicino martyre cellis / tutius in parvo sprete ambitione manentes.*<sup>462</sup>

Mit der Erlaubnis seines *dominaedius* versammelt er in Nola einen neuen Kreis von *socii* um sich, die sich dem Dienst am Felixgrab widmen (*hospitia tuentes*) und zusammen mit Paulinus den Schutz eines himmlischen Patronus genießen. Keiner von ihnen vermisst die *praecelsa culmina* seines früheren Zuhauses; in ihrer einfachen Nolaner Behausung fühlen sie sich sicherer, weil sie hier dem Märtyrer Felix nahe sind. Ausonius' Vorwurf, er habe seine Heimat vergessen (*nostris caeli oblivio*<sup>463</sup>), weist Paulinus auf den ersten Blick zurück, nur um ihn eigentlich zu bestätigen:

<sup>460</sup> «Es gibt viele Gründe, die dich zu uns einladen und für kurze Zeit von deiner Heimat weg-rufen: Vor allem die Liebe zum Frieden und die Flucht vor Eifersucht, die am meisten durch den Anblick oder die Nähe wetteifernden Umgangs entfacht wird.» Paul. Nol. *Ep.* 5,13.

<sup>461</sup> Paul. Nol. *Ep.* 29,10; vgl. Kapitel 2, Anm. 424.

<sup>462</sup> «Dass Felix' Haus auch mein Haus ist, weil er selbst mir die lockeren Zügel seines Rechts [als Hausherr] schiessen lässt, beweist auch der Umstand, dass ich es wage, Freunde unter den gastfreundlichen Dächern aufzunehmen. Wir halten uns nun mit gleichem Recht an Felix' Gebote und werden zusammen im Schoss des Vaters Felix geschützt als seine Lieb-linge. Ihr kennt sie und seht sie hier, wie sie in Felix' Haus mit mir die uns anvertraute Her-berge unterhalten. Die hohen Dächer ihrer ehemaligen Häuser haben sie vergessen und leben in engen Kammern, nahe dem Märtyrer, sicher in einfachen Verhältnissen, weil sie jeglichen Ehrgeiz verachten.» Paul. Nol. C. 21,474.

<sup>463</sup> *vertisti, Pauline, tuos, dulcissime, mores? / Vasconis hoc saltus et ninguida Pyrenaei / hospitia et nostri facit hoc oblivio caeli?* – «Verwandelt hast Du, Paulinus, Süssester, Deinen Cha-rakter? / Des Vaskonen Waldgebirge bewirkt dies und die beschneiten Behausungen der Pyrenäen / und dies das Vergessen unseres Himmelsstriches?» Aus. *Ep.* 21,50–52. Über-setzung: Dräger (2011–2015) Bd. 3, 127.

*nec mihi nunc patrii est, ut vis, oblivio caeli, / qui summum suspecto patrem, quem qui colit unum / hic vere memor est caeli.*<sup>464</sup>

Dass Paulinus *caelum*, das bei Ausonius als Pars pro Toto für «Heimat» steht, aufnimmt und wörtlich als Himmel, als göttliche Sphäre, einsetzt, ist ein starkes Statement: Sein *caelum patrium* ist nicht mehr auf der Erde verortet; die einzige Heimat, die er kennt, ist der Himmel, der einzige Vater, den er anerkennt, ist Gott. Damit kehrt er sich auch ab von dem Patronatssystem, in das er in Aquitanien eingebunden gewesen ist, was sich in der berühmt gewordenen «correspondance aigre-douce» zwischen ihm und Ausonius exemplarisch herauskristallisiert.<sup>465</sup> Ausonius schreibt es zwar nirgends explizit, doch zwischen den Zeilen seiner Briefe steht der Vorwurf, Paulinus halte sich nicht an die Pflichten, die er ihm als seinem Patronus schulde.<sup>466</sup> Während im C. 10 der Bruch mit der Heimat, der Familie, den Freunden endgültig erscheint, weil sich Paulinus in einer neuen Dimension befindet, in der die herkömmlichen gesellschaftlichen Strukturen bedeutungslos geworden sind, bemüht er sich im C. 11 darum, nicht alle Brücken hinter sich abzubrechen:

*cura mihi semper fuit, et manet, officii te / omnibus excolere, affectu observare fideli.*<sup>467</sup>

<sup>464</sup> Paul. Nol. C. 10,193–195; für die Übersetzung s. Anm. 303 dieses Kapitels.

<sup>465</sup> Diesem Briefwechsel sind viele Untersuchungen gewidmet worden – z. B. Rucker (2012) und Amherdt (2004) –, weshalb ich mich hier auf die Beobachtungen beschränke, die zu unserem Thema beitragen. Die Charakterisierung als «correspondance aigre-douce» stammt von Fontaine (1972) 572; Coşkun (2002) 22 nennt sie «bewegend». Auf Nora K. Chadwick (1955) 66 wirkt der Austausch ganz ähnlich: «We feel the beauty and dignity of these two men, so different in outlook, so incompatible in ideals, the eternal gulf which separates each generation from its predecessor and which no affection or education can bridge.» Nils Rucker (2009) 87 warnt jedoch davor, den Briefwechsel als unmittelbaren, intimen und emotionsgeladenen Austausch zu lesen: «So spricht in den Briefgedichten des Ausonius und Paulinus m.E. ein durch den Dichter in Szene gesetzter brieflicher Ich-Sprecher, ein poetisches Ich, das im Verlauf des Briefwechsels jeweils verschiedene Rollen einnimmt und dennoch immer Ausonius oder Paulinus bleibt.»

<sup>466</sup> Eine dieser Pflichten bestand in regelmässigem Briefkontakt: *officium sed nulla pium mihi pagina reddit, / fausta salutigeris ascribens orsa libellis.* – «Aber keine Seite vergilt mir mein von väterlicher Liebe bestimmtes Pflichtgefühl / indem sie einen segensreichen Anfang in die heiltragenden Blätter schreibt.» Aus. Ep. 21,3f. Übersetzung: Dräger (2011–2015) Bd. 3, 123. Peter Brown (2012) 209 argumentiert überzeugend, dass Ausonius angesichts der instabilen politischen Lage neben seiner persönlichen Freundschaft zu Paulinus auch um den Zusammenhalt der aquitanischen Nobilität bemüht war: «For one of them to abandon this style of life was not only to break up a friendship. It was to betray their class and their region at a moment of danger.» Der Umstand, dass Paulinus nicht nur in Aquitanien verwurzelt war, sondern auch in Spanien und in Kampanien Ländereien besass, eröffnete ihm weit grössere Möglichkeiten, als sie Ausonius besass: «Ausonius knew that, like a multinational company, Paulinus could pull out of Bordeaux with little difficulty. Hence Ausonius's urgent concern to tie Paulinus to his own region [...]» Brown (2012) 210.

<sup>467</sup> «Es war mir immer ein Anliegen und ist es noch, dich gemäss meiner Schuldigkeit zu ehren und dies mit treuer Zuneigung zu beachten.» Paul. Nol. C. 11,8f.

Ausonius' Befürchtungen, Paulinus als *amicus* verloren zu haben, sollen zerstreut werden; der grösste Teil des kurzen Briefes gibt bösen Gerüchten die Schuld für die Missstimmung zwischen den beiden Freunden. Wortwahl und Argumentation zielen auf Versöhnung – ob eine solche tatsächlich stattgefunden hätte, bleibt offen: Ausonius muss bald darauf gestorben sein, und der Briefwechsel endet mit dem C. 11.<sup>468</sup> Tatsächlich klingen die Schlussverse fast wie ein Abschied:

*mens quippe, lapsis quae superstes artubus / de stirpe durat caeliti, / sensus necesse est simul  
et affectus suos / retinet, ut vitam suam, / et ut mori sic oblivisci non capit, / perenne  
vivax et memor.*<sup>469</sup>

Noch im C. 10 hatte Paulinus versichert, dass er sehr wohl wusste, was er Ausonius verdankte:

*tibi disciplinas, dignitatem, litteras, / linguae, togae, famae decus, / provectus, altus, institutus  
debeo, / patrone, praeceptor, pater!*<sup>470</sup>

Ob nur Ausonius' Tod eine erneute Annäherung der beiden Freunde verhindert hatte, wissen wir nicht; künftig nannte Paulinus bloss einen seinen Patronus: Felix. Peter Brown misst diesem Umstand grosse Bedeutung bei: «By belonging to Felix

<sup>468</sup> Fontaine (1972) 579 kann sich eine Versöhnung gut vorstellen: «Les valeurs de vie chères à Ausone, chrétien modéré et terrien attaché à ses terroirs, ont été, et demeurent en grande partie, partagées par son cher Paulin. Les valeurs philosophiques, morales et religieuses inhérentes à la vie de retraite en font le lieu d'une ascèse que la recherche d'une vie plus totalement donnée à Dieu ne saurait récuser.» Erinnern wir uns auch daran, wie Paulinus seinen Rückzug aus dem öffentlichen Leben und den Wegzug aus Aquitanien als *otium liberale* darstellt und so um das Verständnis seines Patronus wirbt; s. Kapitel 4.1.1.

<sup>469</sup> «Die Seele aber, die den Tod des Körpers überdauert, weil sie von himmlischer Abstammung ist, behält wie ihr Leben auch ihr Wahrnehmungsvermögen und ihre Empfindungen; wie sie nicht sterben kann, so vergisst sie auch nicht: Sie ist lebendig, und ewig erinnert sie sich.» Paul. Nol. C. 11,63–68.

<sup>470</sup> «Dir schulde ich meine Ausbildung, meine Ämter, mein Wissen, die Vollendung meiner Sprachfertigkeit, meiner Karriere, meines guten Rufes, mein Vorankommen, meine Entwicklung, meine Erziehung. Du bist mein Patronus, mein Lehrer und mein Vater.» Paul. Nol. C. 10,93–96. Die Stelle ist ein Zugeständnis an Ausonius' Forderung, Paulinus möge nicht vergessen, welche entscheidende Rolle ihm als Lehrer zukam: *tu contemne alios nec dedignare parentem / adfari verbis. ego sum tuus altor et ille / praeceptor primus, primus largitor honorum, / primus in Aonidum qui te collegia duxi.* – «Verachte andere und sei dir nicht zu gut, deinen Vater mit Worten anzusprechen. Ich bin dein Erzieher und erster Lehrer, der erste, der dir zu Ämtern verholfen hat, und der erste, der dich in die Gemeinschaft der Musen eingeführt hat.» Aus. Ep. 22,32–35. Zu den literarischen Vorlagen dieser Stelle vgl. Rucker (2009) 92–94. Franz Dolveck (2015) 12 zeigt sich überzeugt, dass Ausonius Paulinus' Karriere in Rom beschleunigt hatte: «C'est à Ausone aussi que Paulin doit sa carrière publique; Ausone n'en est peut-être pas la cause – l'ascendance de Paulin aurait dû suffire à lui ouvrir les portes du *cursum honorum* de la fin de IV<sup>e</sup> siècle – mais il est probable que, très bien en cour du moment où Gratien accède à l'Empire, il l'a grandement facilitée.»

alone, Paulinus belonged to nobody else. Behind his poetry and the known facts of his career in Nola, we sense the quiet determination of the aristocrat who had mastered that most profitable late-Roman art of remaining an outsider.»<sup>471</sup> War auch die Abkehr von dem dicht gewobenen Beziehungsnetz mit seinen unzähligen Verpflichtungen eine Erlösung für Paulinus, wie er sie für den Verzicht auf Vermögen und Karriere reklamiert hatte? Das mag stimmen, doch wir werden sehen, dass Paulinus damit keinesfalls zum «outsider» wurde; er wechselte bloss das System: Nola war nicht die Wüste, und weder lebte Paulinus alleine beim Felixgrab noch kapselte er sich gegenüber einer grösseren Öffentlichkeit ab. Mit seinem Wegzug aus Aquitanien suchte er keineswegs die Isolation, sondern war entschlossen, ein neues Netzwerk aufzubauen: «Nola was not a place of exile for Paulinus. [...] To move to Nola was to move close to the center of a very ancient world.»<sup>472</sup> Er scharte neue Gefährtinnen und Gefährten um sich und unterhielt mithilfe einer weitreichenden Briefkorrespondenz ein Netzwerk an Freundschaften, das von Gallien bis Afrika reichte. Pierre Fabre spricht von einer «soif d'affection qui le pousse à se créer sans cesse de nouveaux amis».<sup>473</sup> Doch dieses Bestreben war nichts Ungewöhnliches; so funktionierte die Welt der Aristokratie: «As aristocrats entered the ascetic life, they brought with them the cultural logic of their social networks as well as the actual *amici* who made up such networks.»<sup>474</sup> Das Knüpfen von neuen Freundschaften unterliegt jedoch klaren Regeln, wie Peter Blau ausführte: «An individual is attracted to another if he expects associating with him to be in some way rewarding for himself, and his interest in the expected social rewards draws him to the other.»<sup>475</sup> Wenn Paulinus sich seinen potentiellen neuen *amici* als attraktiven Freund präsentiert, so ist auch das Werbung, die auf direktem Weg der Promotion Nolas zugutekommt.

<sup>471</sup> Brown (1981) 64.

<sup>472</sup> Brown (2012) 218.

<sup>473</sup> Fabre (1949) 179. Vgl. Paulinus' eigene Aussage zu seinem grossen christlichen Freundeskreis: *ut taceam vel in nostro vel etiam in ignoto orbe non paucos et in deum et erga nos tui [sc. Severi] similes, quorum nobis affectus maximos pro patria et parentibus et patrimoniis gratia retributoris indulget.* – «Ich will gar nicht auf die vielen Menschen eingehen, die in Kampanien [eigentlich: in unserer Gegend] und sogar in [mir] unbekannten Gebieten dir ähnlich sind in ihrer Haltung gegenüber Gott und uns. Mit ihrer grossen Zuneigung entschädigt uns [Gottes] Gnade für Heimat, Verwandte, Vermögen.» Paul. Nol. *Ep.* 11,4.

<sup>474</sup> Luckritz Marquis (2017) 46. Vgl. auch Seng (2008) 571: «Angesichts dieser bleibenden finanziellen Verfügungsgewalt und der exponierten Stellung des Paulinus in einer christlich orientierten literarischen Öffentlichkeit, aber auch der charakteristischen Patronagenetzwerke, die in der Spätantike geistliche und weltliche Eliten verknüpfen, wäre es sogar missverständlich, von einem Aufgeben der gesellschaftlichen Stellung des Paulinus zu reden.»

<sup>475</sup> Blau (1964) 20.



4.3.1 *arcana spirituum germanitas* – Christlich-aristokratische Freundschaft

Herkömmliche *amicitia* beruhte oft genug bloss auf gegenseitigen Abhängigkeiten; wurde diese hinfällig, verlor die Freundschaft ihre Existenzberechtigung. Den Status quo zu erhalten, verlangte daher nach steter Investition. Dieser Mechanismus, der aristokratischen *conversi* wie Sulpicius Severus, Amandus, Augustinus und Pammachius nur allzu vertraut war, sollte in christlichen Freundschaften ausser Kraft gesetzt sein – eine Utopie, die, wie wir sehen werden, nur in der Theorie bestand. Dennoch war ein wichtiger Aspekt von Paulinus' Werbung für seine eigene Person die scharfe Trennung zwischen weltlicher und christlicher Freundschaft. Paulinus musste seinen neuen *amici* zeigen, dass er die Natur christlicher Freundschaft verstanden hatte. Und wie gelang dies besser als durch das Einweben entsprechender Bekenntnisse in seine Briefe? So charakterisiert er in einem frühen Brief die Freundschaft, die ihn mit Severus verband, als etwas genuin Neues:

*de quo [sc. Christo] tu mihi frater genitus non solum ad praesens adiutorium sed et ad perenne consortium tanto superas omnem circa me corporalium necessitudinum affectionem, quanto potiore mihi parente germanus es quam illi quos caro tantum et sanguis mihi sociat.*<sup>476</sup>

Die Verbindung zwischen Paulinus und Severus ist gestiftet durch Christus selbst, sie sind Brüder, weil sie mit Gott einen gemeinsamen Vater haben. Diese göttliche Verwandtschaft stellt jede genetische (*necessitudines corporales*) in den Schatten. Während menschliche Beziehungen nur geknüpft werden, um gegenwärtigen Nutzen zu bringen, zielt ihre Freundschaft darüber hinaus in die Ewigkeit *ad perenne consortium*. Paulinus hatte alles, was man sich in sozialer Hinsicht wünschen konnte: Eine einflussreiche Familie und mächtige Freunde. Doch Gott hatte kein Gefallen an diesem Umfeld; er sah für Paulinus vielmehr andere als geistige *fratres* und *proximi* vor – zum Beispiel Sulpicius Severus:

*fuert nobis fratres et amici et proximi boni et magni; sed non fuit placitum circa nos in eis domino qui te elegit donare nobis in fratrem inseparabilem et in proximum dilectissimum, quem merito sicut nosmet ipsos diligamus, quia cor unum et unam animam tecum in Christo habemus.*<sup>477</sup>

<sup>476</sup> «Durch Christus bist du mir zum Bruder geworden, nicht nur als unmittelbare Unterstützung, sondern zu ewiger Gemeinschaft. Du übertriffst jede Zuneigung aufgrund körperlicher Verwandtschaft um so viel, um wie viel mehr du mir ein Bruder bist, weil du von einem mächtigeren Vater stammst, als die, mit denen mich nur Fleisch und Blut verbinden.» Paul. Nol. *Ep.* 11,3.

<sup>477</sup> «Ich hatte Brüder, Freunde, liebe und einflussreiche Bekannte, doch im Umgang mit ihnen gefiel ich dem Herrn nicht. Er hat sich dafür entschieden, dich mir als untrennbaren Bruder und liebsten Freund zu geben, den ich zu Recht wie mich selbst liebe, weil ich in Christus ein Herz und eine Seele mit dir teile.» Paul. Nol. *Ep.* 11,4. Vgl. Fabre (1949) 221:

Die Verbindung zwischen den beiden war eine *non ficta amicitia*, weil sie ihren Grund in Christus hatte: Christus selbst hatte diese Freundschaft vorherbestimmt; sie war gleichsam im Himmel geschlossen worden.<sup>478</sup> Diese Vorstellung begegnet auch in Briefen an andere Adressaten:

*huius [sc. dei] igitur praescientia et opere formati in similitudinem voluntatum et unitatem fidei vel unitatis fidem praeveniēte notitiam caritate conexi sumus, ut nos invicem ante corporales conspectus revelante spiritu nosceremus.*<sup>479</sup>

Die Ep. 3 antwortet auf Alypius' Kontaktaufnahme und postuliert eine bereits bestehende Freundschaft, die dem tatsächlichen Kennenlernen vorausging: Gott hatte diese Freundschaft vorherbestimmt; dank seiner Vorhersehung (*praescientia*) wurden Paulinus und Alypius hinsichtlich ihrer Gesinnung derart geformt, dass sie nun perfekt zusammenpassten. Augustinus gegenüber äusserte sich Paulinus ganz ähnlich:

*dominus enim testis est [...] iam abinde nobis, ex quo te beneficio venerabilium episcoporum Aurelii et Alypii per tua in Manichaeos opera cognovimus, ita inditam dilectionem tuam, ut nobis non novam aliquam amicitiam sumere, sed quasi veterem caritatem resumere videremur.*<sup>480</sup>

«Paulin cherche visiblement à remplacer par d'autres, plus chrétiens et plus compréhensifs, les amis que sa conversion lui a fait perdre.»

<sup>478</sup> *ita pro parentibus et fratribus et amicis tu nobis factus a domino es, qui et parentum cura anxius et fraterna dilectione sollicitus et tota non fictae amicitiae fide sedulus omnibusque in nos pietatis visceribus effusus adsiduis nos litteris adeas, blandissimis solaciis mulceas. – «So wurdest anstelle meiner Eltern, meiner Brüder und meiner Freunde du mir vom Herrn gegeben: Du kümmerst dich mehr um mich als meine Eltern, du sorgst dich mit brüderlicher Liebe, mit der ganzen Treue einer aufrichtigen Freundschaft überschüttest du mich mit Liebe, die aus tiefstem Herzen kommt, du besuchst mich eifrig in deinen Briefen und tust mir wohl mit liebevollem Trost.» Id. Ep. 11,3. Vgl. auch Aug. Conf. 4,4 (7): *mecum puer creverat et pariter in scholam ieramus pariterque luseramus. sed nondum erat sic amicus, quamquam ne tunc quidem sic, uti est vera amicitia, quia non est vera nisi cum eam tu agglutinas inter haerentes tibi caritate diffusa in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis.* – «Er war mit mir als Junge aufgewachsen, wir waren zusammen in die Schule gegangen, wir hatten zusammen gespielt. Aber damals war er mir noch nicht so sehr ein Freund gewesen, und auch später noch war unsere Freundschaft nicht von der Art, wie es wahre Freundschaft ist; denn wahr ist sie nur, wenn du sie zwischen denen, die an dir hängen, durch jene Liebe zusammenschweisst, die ausgegossen ist in unseren Herzen durch den heiligen Geist, der uns gegeben worden ist.»*

<sup>479</sup> «Durch Gottes Vorsehung und sein Wirken wollen wir dasselbe, sind eins im Glauben und glauben an diese Einheit; wir sind verbunden durch eine Liebe, die bereits bestand, als wir uns noch nicht kannten, sodass wir uns erkannten, noch bevor wir uns gesehen hatten, weil Gottes Geist uns einander offenbarte.» Paul. Nol. Ep. 3,1.

<sup>480</sup> «Gott ist mein Zeuge: Seit Therasia und ich dich dank der Wohltat der verehrungswürdigen Bischöfe Aurelius und Alypius durch deine Schriften gegen die Manichäer kennengelernt haben, verspüren wir eine solche Zuneigung zu dir, dass es uns scheint, als knüpften

Paulinus hatte Augustinus noch nie persönlich gesehen (und hat ihn auch später, soweit wir wissen, nie getroffen), er meinte dennoch, durch die Lektüre seiner Schriften Augustinus' *homo interior*<sup>481</sup> zu kennen und somit keine neue, beliebige Freundschaft zu schliessen, sondern eine bestehende aufzufrischen. Diese Verbindung beruhte darauf, dass sie beide Glieder desselben Körpers waren:

*nec mirum, si et absentes adsumus nobis et ignoti nosmet novimus, cum unius corporis membra simus, unum habeamus caput, una perfundamur gratia, uno pane vivamus, una incedamus via, eadem habitemus domo.*<sup>482</sup>

Ganz gleichgültig, wo sich beide befanden und ob sie sich je kennengelernt hatten, in Christus gehörten sie zusammen. Dies ging soweit, dass die in Christus Verbundenen sogar körperliche Befindlichkeiten teilten. Gegenüber Sulpicius Severus führte Paulinus als Beweis für diese Einheit (*gratissimum signum concordiae*<sup>483</sup>) an, dass sie beide zur selben Zeit erkrankten und genesen.<sup>484</sup> Gottes Geist bewirkt also eine Art Synchronisation der in ihm verbundenen Christinnen und Christen; als Beleg für diesen Mechanismus dient der Umstand, dass zur selben Zeit auch der Bote Vigilantius<sup>485</sup> erkrankte und eine Weile in Nola bleiben musste: *quia et ipse sociale membrum erat, socio labore compassus est.*<sup>486</sup> Vigilantius' Begleiter dagegen, als Katechumene noch nicht Teil der christlichen Gemeinschaft, blieb verschont, da er *caro aliena*<sup>487</sup> war. Eine

wir nicht irgendeine neue Freundschaft, sondern nähmen eine alte Liebe wieder auf.» Paul. Nol. Ep. 6,2.

<sup>481</sup> *denique nunc etsi sermone, non tamen tamquam et affectu rudes scribimus teque vicissim in spiritu per interiorum hominem quasi recognoscimus.* – «Schliesslich schreiben wir dir jetzt als Neulinge, was die Formulierungen, doch nicht, was unsere Zuneigung anbelangt. Im Geist haben wir dich sozusagen an deinem inneren Menschen wiedererkannt.» Paul. Nol. Ep. 6,2.

<sup>482</sup> «Es ist nicht verwunderlich, dass wir auch als Abwesende uns nahe sind und als Unbekannte uns kennen, sind wir doch Glieder eines Körpers, haben einen Kopf, sind durch eine Gnade getränkt, leben von einem Brot, schreiten auf einer Strasse voran, leben im selben Haus.» Paul. Nol. Ep. 6,2.

<sup>483</sup> Paul. Nol. Ep. 5,9.

<sup>484</sup> *nam et eo ipso nos reffectos sensimus, quod revaluisse te scripseras, ut in diversis licet terris positi operantis in nobis spiritus unitatem tacita in corporibus separatis conexione paribus aut incommodis aut remediis congruentes experiremur.* – «Ich spürte eben, dass ich wiederhergestellt war, als du schriebst, du seist wieder gesund, sodass wir – obwohl wir uns in verschiedenen Ländern aufhielten – die Einheit des in uns wirkenden Geistes durch die stumme Verbindung getrennter Körper erlebten, da wir in Krankheit und Genesung übereinstimmten.» Paul. Nol. Ep. 5,9.

<sup>485</sup> Es ist durchaus möglich, dass es sich bei dem Boten um Vigilantius von Calagurris handelte, Hieronymus' spätere Nemesis; vgl. Mratschek (2002) 227f.; 617; Perrin (1992) 1065–1068.

<sup>486</sup> «Weil auch er ein [mit uns] verbundenes Glied war, litt er unter der gemeinsamen Krankheit.» Paul. Nol. Ep. 5,11.

<sup>487</sup> «fremdes Fleisch» Paul. Nol. Ep. 5,11.

christliche Freundschaft war also von einer essentiell anderen Qualität als eine nicht-christliche, und sie wollte mit anderen Massstäben gemessen werden:

*nec volo amicitiam nostram tempore metiaris. non enim haec ut saecularis est, quae spe saepius quam fide paritur, sed spiritualis illa, quae deo auctore generatur et arcana spirituum germanitate coalescit.*<sup>488</sup>

Weltliche Freundschaft, erklärt Paulinus hier Pammachius, sei durch Hoffnung (*spes*) motiviert, durch Hoffnung darauf, die Verbindung möge Bestand haben und Nutzen bringen. Christliche Freundschaft dagegen gründe auf dem festen Vertrauten (*fides*), dass eine *arcana germanitas* die in Gott verbundenen Freunde zusammenhalte. So weit die Theorie, die Paulinus oft und gekonnt formulierte. Und doch konstituiert sich jede Freundschaft, auch die zwischen Christen, durch den Nutzen, den sie den Beteiligten bringt. Dass dies entgegen Paulinus' Beteuerung auch in christlichen Freundschaften so funktionierte, verrät er, wenn er Sulpicius Severus fragt:

*quid enim, quaeso, in me desiderandum habuisti? quid, quod non haberes, a me sumendum sperasti? quod bonum tibi de conloquio inperiti? quae utilitas in aspectu peccatoris foret? quid ab insipiente sapiens, rectus a pravo, beatus a misero, ab infirmo fortis, ab inopi dives in domino capere potuisti?*<sup>489</sup>

Im Folgenden werden wir verschiedene Nutzen betrachten, die eine Freundschaft zwischen christlichen *amici* versprach und die zu leisten auch Paulinus bereit war. Zuerst aber musste eine Freundschaft überhaupt zustandekommen.

#### 4.3.2 *mutua visitatio* – Das *officium* des Briefwechsels

Der Beginn der Freundschaften zu Sulpicius Severus, Aper und Amanda oder Delphinus und Amandus datiert in die Zeit vor Paulinus' Wegzug aus Aquitanien, und wir haben keine Dokumente zu ihrer Entstehung. Bei Alypius und Augustinus ist dies anders; obwohl wir jeweils nur Paulinus' Briefe besitzen, lässt sich dennoch die Kontaktaufnahme und die Bitte um Freundschaft nachvollziehen. Im Jahr 394 war ein mit Paulinus assoziierter Julianus (*homo noster*) nach Karthago gereist und hatte dort von Alypius einen Brief für Paulinus und Therasia ausgehändigt bekommen.

<sup>488</sup> «Ich will nicht, dass du unsere Freundschaft nach der Zeit bemisst. Sie ist nämlich nicht wie eine weltliche, die häufiger aufgrund von Hoffnung als von Vertrauen entsteht, sondern eine geistliche, die durch Gott gestiftet wird und durch die geheimnisvolle Verwandtschaft des Geistes zusammenwächst.» Paul. Nol. *Ep.* 13,2.

<sup>489</sup> «Denn was, bitte, siehst du in mir Wünschenswertes? Was hoffst du, von mir zu erhalten, das du selbst nicht hast? Was nützt dir das Gespräch mit einem Unerfahrenen? Welchen Nutzen ziehst du aus dem Anblick eines Sünders? Was kannst du als Kluger vom Törichten, als Aufrichtiger vom Verdrehten, als Glücklicher vom Unglücklichen, als Starker vom Schwachen, als in Gott Reicher vom Armen profitieren?» Paul. Nol. *Ep.* 5,2.

Ob dieser eine Antwort auf einen ersten Brief aus Nola gewesen war, ist ungewiss.<sup>490</sup> In seiner Antwort auf Alypius' Brief zeigt sich Paulinus hochofren über das Freundschaftsangebot bzw. die Annahme desselben:

*accepimus enim per hominem nostrum Iulianum de Carthagine revertentem litteras tantam nobis sanctitatis tuae lucem adferentes, ut nobis caritatem tuam non agnoscere, sed recognoscere videremur.*<sup>491</sup>

Hier treffen wir wieder auf die Vorstellung einer bereits bestehenden, spirituellen Verbindung (*caritatem tuam ... recognoscere videremur*). Doch Alypius hatte nicht bloss einen Brief geschrieben, er hatte Julianus auch ein Werk aus Augustinus' Feder mitgegeben:

*accepimus enim insigne praecipuum dilectionis et sollicitudinis tuae, opus sancti et perfecti in domino Christo viri fratris nostri Augustini libris quinque confectum.*<sup>492</sup>

Dieses Geschenk kann als Versuch des Alypius verstanden werden, sich seinerseits Paulinus und Therasia als attraktiven *amicus* zu präsentieren: Als Vertrauter des Augustinus konnte er eine Freundschaft zu diesem vermitteln.<sup>493</sup> Dieses Angebot nahm Paulinus auch prompt an:

*itaque fiducia suscipiendae nobis unanimatis tuae et ad ipsum [sc. Augustinum] scribere ausi sumus, dum nos illi per te et de inperitia excusandos et ad caritatem commendandos praesumimus.*<sup>494</sup>

<sup>490</sup> Skeb (1998) 91 geht von einer Initiative durch Paulinus aus, doch die Retrospektive verzerrt die damaligen Verhältnisse. Wie Trout (1999) 204 klarstellt, waren es eher Alypius und Augustinus, die an einer Freundschaft mit Paulinus interessiert waren: «In the closing decade of the fourth century, the name of Paulinus outweighed that of Augustine, at least beyond the clerical circles of North Africa. [...] Still, in 396, Paulinus's social rank and connections, his reputation as a poet, and his letters ‚flowing with milk and honey‘ must have been as decisive as the recently revealed proof of his moral strength [...] in recommending him as an Italian correspondent [...]». Dafür spricht auch, dass Paulinus bald nach seiner Ankunft in Nola von Klerikern nicht nur aus Italien, sondern auch aus Nordafrika besucht wurde; vgl. Kapitel 2, Anm. 445.

<sup>491</sup> «Wir haben nämlich durch unseren Mann Julianus, als er aus Karthago zurückkehrte, einen Brief erhalten, der ein so strahlendes Licht deiner Heiligkeit in sich trug, dass es uns schien, deine Liebe nicht erst kennenzulernen, sondern wiederzuerkennen.» Paul. Nol. *Ep.* 3,1.

<sup>492</sup> «Wir haben nämlich ein unvergleichliches Vorrecht deiner Zuneigung und der Sorge um uns erhalten, ein Werk des in Christus heiligen und vollkommenen Bruders Augustinus, das aus fünf Büchern besteht.» Paul. Nol. *Ep.* 3,2.

<sup>493</sup> Vgl. dazu Blau (1964) 21: «Their attraction to him [i. e. a person], just as his to them [i. e. other persons], depends on the anticipation that the association will be rewarding. To arouse this anticipation, a person tries to impress others. Attempts to appear impressive are pervasive in the early stages of acquaintance and group formation.»

<sup>494</sup> «Deshalb haben wir es auch gewagt, im Vertrauen auf deine bewundernswerte Gesinnung, die unserer gleich ist, Augustinus zu schreiben, weil wir davon ausgehen, dass du unsere Unerfahrenheit ihm gegenüber entschuldigst und uns seiner Liebe empfiehlst.» Paul. Nol. *Ep.* 3, 2.

Im ersten Brief an Augustinus berief er sich auf Alypius als Bürgen für die angestrebte Freundschaft:

[...] *ideoque prompte et intime recepturum spero caritatem humilitatis nostrae, quam quidem iam recepisse te per beatissimum sacerdotem Alypium, quia dignatur, patrem nostrum confido. is enim sine dubio de se tibi exemplum praebuit nos ante notitiam et supra meritum diligendi.*<sup>495</sup>

Paulinus ging davon aus, dass Alypius Augustinus auf seine Kontaktaufnahme vorbereitet hatte. Er berief sich einerseits auf ihn, andererseits auf Christus, der diese Freundschaft vorherbestimmt habe (*placito et ordinatione domini*).<sup>496</sup> Darüber hinaus verlieh er seiner Bewunderung für Augustinus' Werke Ausdruck, die Alypius ihm hatte zukommen lassen,<sup>497</sup> bat ihn um seine geistliche Erziehung,<sup>498</sup> verwies aber auch auf die von ihm bereits geleistete Abkehr von der Welt.<sup>499</sup> All dies hatte zum

<sup>495</sup> «Deshalb hoffe ich, dass du bereitwillig und freundlich die Liebe von uns Demütigen annimmst. Ich vertraue darauf, dass dir diese bereits überbracht worden ist durch den glücklichsten Priester Alypius, unseren Vater, der sich dazu bereit erklärt hat. Er hat dir ohne Zweifel selbst ein Beispiel darin gegeben, uns noch vor einem Kennenlernen und über das, was wir verdienen, hinaus zu lieben.» Paul. Nol. Ep. 4,5. Dem Zitat geht voran: *praesumptione igitur non mea, sed placito et ordinatione domini fraternitatis tuae mihi foedus usurpans, tanto indignus honore me dignor, quia te pro tua sanctitate certo scio (nam veritate sapis) non alta sapere, sed humilibus congruere [...]*. – «Daher beanspruche ich nicht aus Anmassung, sondern durch den Beschluss und die Anordnung des Herrn ein brüderliches Bündnis mit dir. Obwohl einer solchen Ehre unwürdig halte ich mich dennoch für würdig, weil ich sicher weiss, dass du nicht hochmütig bist (denn du bist durch die Wahrheit weise), sondern dich auch mit den Niederen einlässt.»

<sup>496</sup> Vgl. auch Paul. Nol. Ep. 4,1: *caritas Christi, quae urget nos et absentes licet per unitatem fidei adligat, ipsa fiduciam ad te scribendi pudore depulso praestitit teque per litteras tuas visceribus meis intimavit [...]*. – «Die Liebe Christi selbst, die uns drängt und durch die Einigkeit im Glauben auch mit Abwesenden verbindet, verleiht mir die Zuversicht, meine Hemmung abzulegen und dir zu schreiben; durch deine Briefe prägt sie dich meinem Innersten ein.»

<sup>497</sup> *o lucerna digne super candelabrum ecclesiae posita, quae late catholicis urbibus de septiformi lychno pastum oleo laetitiae lumen effundens densas licet haereticorum caligines discutis et lucem veritatis a confusione tenebrarum splendore clarifici sermonis enubilas.* – «O Licht, würdig, über den Leuchtern der Kirche zu hängen, du streust dein Licht, das sich vom Öl der Freude nährt, weit über die katholischen Städte aus siebenförmiger Lampe, vertreibst die dichte Dunkelheit der Häretiker und befreist das Licht der Wahrheit mit dem Glanz deiner klärenden Rede von finsterner Verwirrung.» Paul. Nol. Ep. 4,1.

<sup>498</sup> *atque ideo ut infantem adhuc verbo dei et spiritali aetate lactantem educa verbis tuis uberibus fidei sapientiae caritatis inhiantem.* – «Und deshalb zieh mich auf wie ein Kleinkind, das von Gottes Wort und dem geistlichen Alter her noch gestillt werden muss und nach deinen reichen Worten von Glaube, Weisheit und Liebe lechzt.» Paul. Nol. Ep. 4,3.

<sup>499</sup> *idcirco enim levare me sarcinis et vestimentis onerantibus exuere curavi, ut undosum hoc, quod inter nos et deum peccatis interlatrantibus separat, praesentis vitae salum omni amictu carnis et cura diei sequentis iubente et iuvante Christo expeditus enatem.* – «Deshalb war ich darum besorgt, mich von den Lasten zu befreien und die beschwerenden Kleider abzustreifen,

Ziel, seine Attraktivität als Briefpartner des Augustinus zu unterstreichen: Seit seiner Konversion war Paulinus ein berühmter Mann; er kannte Augustinus' Schriften, interessierte sich für dieselben Themen und hatte das Potenzial, ein spannendes Gegenüber zu sein. Dazu diente nicht zuletzt der Brief selbst als Visitenkarte: Die vielen eingewobenen Zitate aus der heiligen Schrift belegen Paulinus' Bibelfestigkeit, und der Verweis auf Vergils *Allecto*<sup>500</sup> beweisen, dass Paulinus gekonnt mit seiner Schulbildung umzugehen wusste. Paulinus' Charmeoffensive war Erfolg beschieden: Der Briefwechsel zwischen Nola und Africa kann bis ins Jahr 417 verfolgt werden (Augustinus' und Alypius' Ep. 186). Auch Paulinus betätigte sich als Vermittler von Freundschaften, z. B. zwischen dem Bischof Delphinus von Bordeaux und Bischof Venerius von Mailand.<sup>501</sup>

Wie die Freundschaft zwischen Alypius, Augustinus und Paulinus zeigt, war der Briefwechsel zwischen Aristokratinnen und Aristokraten vor allem eines: Ersatz für den persönlichen Besuch und das Gespräch *face à face*. Welche unverzichtbare Rolle dabei zuverlässige Boten spielten, betont Paulinus in einem überschwänglichen Lob auf Victor, der den grössten Teil der Kommunikation zwischen ihm und Sulpicius Severus überbrachte:<sup>502</sup>

damit ich das wogende Meer des gegenwärtigen Lebens, das uns mit schäumenden Sünden von Gott trennt, frei von jeglicher fleischlichen Bürde und der Sorge um den nächsten Tag durchschwimmen kann auf Christi Befehl und mit seiner Hilfe.» Paul. Nol. Ep. 4,4.

<sup>500</sup> Paul. Nol. Ep. 4,2; vgl. Kapitel 4.2.1.

<sup>501</sup> *Mediolanensis quoque episcopus novus, filius vester hucusque, nunc frater, Venerius iam scripserat nobis post ordinationem suam; sed quia et hoc Cardamas iussisse te retulit, scripsimus illi per ipsum, ut sciret paratam esse oportunitatem, si vellet officium debitae pietatis agnoscere, ut beatitudini tuae scriberet et commendaret pectori tuo primordia sua.* – «Auch der neue Bischof von Mailand Venerius, bis anhin euer Sohn, nun euer Bruder, hatte mir gleich nach seiner Ordination geschrieben. Weil Cardamas gemeldet hat, du hättest das so gewünscht, habe ich ihm durch Cardamas geschrieben, um ihn wissen zu lassen, die Gelegenheit sei günstig, falls er die Pflicht der geschuldeten Zuneigung anerkennen wolle, dir Glücklichem zu schreiben und deinem Herzen seinen Amtsantritt zu empfehlen.» Paul. Nol. Ep. 20,3.

<sup>502</sup> Vgl. den Überblick über den Briefwechsel zwischen Paulinus und Severus bei Skeb (1998) 76–79. Ausführlich zu Victor s. Perrin (1992) 1062–1065. Zu der Rolle der Boten, die oft über das blosse Überbringen der Briefe hinausging, s. Mratschek (2002) 302–307. Vgl. dazu auch Paul. Nol. Ep. 23,2: *sic hic deus in tua caritate nobis abundans non solum litteris tuis nos sed et tabellariis benedicit visitat pascit inluminat, utroque nobis aperiens thesaurum bonum cordis tui [...].* – «So segnet dieser Gott, der in deiner Liebe grosszügig ist, uns nicht nur durch deine Briefe, sondern besucht, nährt und erleuchtet uns auch durch deine Boten. In beidem öffnet er uns den guten Schatz deines Herzens.» Dagegen gab es auch unzuverlässige Briefboten, wie sich Paulinus gegenüber Bischof Delphinus beklagt: *remaneant ubi volunt quia nolunt ubi malle debuerant. faciant quod eis licet, quia non faciunt quod expedit.* – «Sollen sie doch bleiben, wo sie wollen, da sie ja nicht dort sein wollen, wo sie sein wollen müssten. Sie sollen machen, was sie wollen, da sie ja nicht machen, was nützt.» Paul. Nol. Ep. 19,2.

*redit a me tibi Victor, ut redeat a te mihi, Victor commune pignus et fidele contubernium et solemne solatium nobis, Victor in te meus et in me tuus, Victor epistolarum nostrarum veredarius pedes aut veredus bipes, victor longissimarum viarum, bene idem dicendus simul et victor et victus, quia vincitur caritate, qua vincit vias duras et magnos labores [...], ut nos reficiat annuis inter utrumque discursibus, ferens indefessus ac referens commercia litterarum, quibus mutua visitationem animis ac visceribus invicem nostris tamquam vectigal officii debiti pensitamus.*<sup>503</sup>

Der Briefwechsel zwischen den beiden Freunden war eine eigentliche Institution und folgte gewöhnlich einem jährlichen Rhythmus (*annuus discursus*).<sup>504</sup> D. h. ein Bote ging innerhalb eines Jahres eine bestimmte Route hin und zurück, und spontane Sendungen waren nur möglich, wenn sich per Zufall ein Überbringer fand.<sup>505</sup> Pauli-

<sup>503</sup> «Victor kehrt von mir zu dir zurück, damit er (später) von dir zu mir zurückkehren mag, Victor, unser gemeinsamer Liebling, zuverlässiger Kamerad und alljährlicher Trost, Victor, der dir in mir und mir in dir gehört, Victor, Bote unserer Briefe zu Fuss oder zweibeiniges Postpferd, Sieger über die längsten Strassen. Man muss ihn gleichzeitig Sieger und Besiegten nennen, weil er von Liebe besiegt ist, durch die er die mühsamen Strassen und grossen Strapazen besiegt [...], um uns mit jährlichen Gesprächen zu erfrischen. Unermüdlich trägt er den Briefwechsel hin und her, durch den wir den gegenseitigen Besuch unseres Geistes und Herzens wie eine Steuer unserer geschuldeten Pflicht abgelten.» Paul. Nol. *Ep.* 28,1. Dasselbe Wortspiel mit Victors Name spielt Paulinus auch mit Nicetas; vgl. Kapitel 2.3.2, Anm. 341.

<sup>504</sup> Das war nicht nur zwischen Paulinus und Severus so, sondern auch zwischen Paulinus und Aper/Amanda (Paul. Nol. *Ep.* 39,1) und kann wohl auch für andere institutionalisierte Briefwechsel gelten.

<sup>505</sup> Vgl. z. B. Paul. Nol. *Ep.* 18,1: *quod optantibus aliquamdiu non contigerat, id repente insperantibus domino donante provenit ut occasio nobis ad venerandam sanctitatem tuam scribendi per domesticum fidei et eum potissimum fratrem, qui in domino tuus pariter ac noster esset, daretur. accidit enim Romae nobis ad celeberrimum natalis apostolici diem concurrere benedictum diaconum fratrem nostrum Paschasium [...].* – «Was mir länger nicht gelang, obwohl ich es mir wünschte, ermöglichte Gott plötzlich, als ich schon die Hoffnung aufgegeben hatte: Es ergab sich die Gelegenheit, dir ehrwürdigem Heiligem zu schreiben durch einen Freund des Glaubens, einen vorzüglichen Bruder, der im Herrn zugleich deiner und unser ist. Zufällig lief ich in Rom beim vielbesuchten Jahresfest der Apostel in unseren gesegneten Bruder Paschasius, den Diakon.» Paul. Nol. *Ep.* 51,1: *benedictus dominus deus noster [...] qui insperanti mihi tam opportunam quam exoptatam occasionem praebere dignatus est per religiosos iuvenes [...], quos de sancto atque castissimo congregationis suae numero vir laudabilis et praeclarus in Christo, frater noster et presbyter meus, Honoratus ad humilitatem meam [...] direxit.* – «Gesegnet sei der Herr, unser Gott [...], der mir, als ich es nicht zu hoffen wagte, eine so günstige wie ersehnte Gelegenheit gab durch zuverlässige junge Leute, die aus seiner heiligen und hochanständigen Gemeinschaft der lobenswerte und in Christus wohlbekannte Honoratus, unser Bruder und mein Kollege im Priesteramt, zu mir Bescheidenem geschickt hatte.» Mit der *occasio* ist die Gelegenheit gemeint, einen Brief an Eucherius und Galla zu schicken; vgl. Paul. Nol. *Ep.* 51,2. Ein wichtiger Umschlagplatz für Nachrichten war Rom, wohin Paulinus jährlich zum Fest der Apostel Petrus und Paulus reiste. Nicht wenige Briefe erhielt er dort von Boten bzw. konnte sie jemandem mitgeben; vgl. z. B. Paul. Nol. *Ep.* 45,1: *[...] Quintus diaconus, qui longo quidem posteaquam ad urbem venerat intervallo, cum eo iuxta sollemnem*



nus nennt diese alljährliche Kommunikation ein *officium debitum*,<sup>506</sup> eine Pflicht, die ja tatsächlich die Freundschaft zusammenhielt, da sie grundsätzlich den einzigen Kontakt darstellte: Die meisten seiner gallischen Brieffreunde traf Paulinus nach dem Umzug nach Nola nie mehr persönlich; andere, wie z. B. Augustinus oder Hieronymus sah er überhaupt nie. Dass der Brief einen persönlichen Besuch ersetzen konnte, wird aus der Rechtfertigung ersichtlich, die Paulinus an Pammachius sandte, nachdem dessen Frau Paulina gestorben war:

*nunc ut caritas postulare visa est, opertum pectore affectum reclusi et per has ad te litteras prompsi, quibus ad sanctam mihi unanimitatem tuam qua potui via profectus sum, quia non potui isdem corpus et animum meum finibus continere, cum caro, ut semper, infirma per hiemem longius commoveri negaret et qui semper est promptior spiritus ferventibus ad te desiderii evolare, ut quem corpore non tenebam mente complecterer.*<sup>507</sup>

*meum morem post pascha domini pro apostolorum et martyrum veneratione venissem, benedictionem oris tui reddidit nobis.* – «Als ich gemäss meiner feierlichen Gewohnheit nach Ostern zur Verehrung der Apostel und Märtyrer gekommen war, übergab mir der Diakon Quintus, nachdem er schon vor längerer Zeit nach Rom gekommen war, den Segen deines Mundes.» Manchmal dauerte es aber auch seine Weile, bis sich ein geeigneter Bote fand; mitunter bereitete es sogar Schwierigkeiten, einen Brief von Nola nach Rom zu schicken, wie Paulinus Pammachius gegenüber entschuldigend erklärt: *sed si forte id ipsum culpae magis quam gratiae iudicetur, quod tardius fungar officio caritatis, credas velim ilico, ut agnoverim, scripsisse me. neque videar de negligentia tui serus audisse, cum ipsa me et loci remotio et propositi ratio defendat, quo secretus ac tacitus agens neque videre nisi raros praetereuntium possum neque interrogare de sanctis fratribus ni caros volo [...].* – «Wenn du möglicherweise es eher als Zeichen von Schuld als von Zuneigung beurteilst, dass ich meine Freundespflicht zu spät erfülle, so glaube mir, dass ich sofort schreiben wollte, als ich es erfahren hatte. Du sollst nicht denken, ich hätte aus Desinteresse dir gegenüber so spät davon erfahren: Schliesslich verteidigt mich die Abgelegenheit meines Wohnortes und meine Lebensweise, durch die ich abgeschieden und still wohne, nur selten Reisende sehen kann und ausserdem von den heiligen Brüdern nur solche fragen wollte, die ich mag [...].» Paul. Nol. Ep. 13,2. Davon, dass der Briefverkehr auch sonst gewissen Störungen unterlag, zeugt der Umstand, dass Paulinus drei Jahre lang keinen Brief von Ausonius erhielt, um dann im vierten Jahr gleich drei aufs Mal zu bekommen, die offenbar irgendwo liegengeblieben waren: *trina etenim vario florebat epistola textu, / sed numerosa: triplex pagina carmen erat.* – «Drei Briefe blühten mir auf mit verschiedenem Inhalt, aber umfangreich: Die Seiten enthielten ein dreifaches Gedicht.» Paul. Nol. C. 10,7f.

<sup>506</sup> Vgl. dazu auch Paul. Nol. Ep. 27,2: *itaque ut nihil invicem, sicut praeceptum est, nisi amore mutuum nobis debeamus, respondebo omnibus epistolis tuis [...].* – «Da wir uns, wie es vorgeschrieben ist, nichts ausser gegenseitiger Liebe schulden, werde ich auf alle deine Briefe antworten.»

<sup>507</sup> «Da es jetzt die Liebe fordert, offenbare ich meine Gefühle, die in meinem Herz verborgen waren, und teile sie dir in diesem Brief mit, durch den ich zu dir, der du die gleiche Gesinnung hast wie ich, auf der Strasse aufgebrochen bin, die mir möglich ist. Ich konnte nämlich meinen Geist nicht in denselben Grenzen halten wie meinen Körper; weil dieser im Winter wie immer schwach ist und eine längere Reise verweigert und der Geist immer williger ist und mit glühender Sehnsucht zu dir hinfliegt, sodass ich dich, wenn auch nicht mit dem Körper, so doch im Geiste umarme.» Paul. Nol. Ep. 13,2.

Statt sich persönlich auf den Weg zu machen, um Pammachius zu trösten, brach er in Form eines Briefes zu ihm auf und umarmte ihn im Geiste. Ob Pammachius mit dieser alternativen Tröstung zufriedengestellt war, wissen wir nicht – auf jeden Fall beschäftigt sich die Ep. 13 ausführlich mit Paulinas Tod, lobt Pammachius' Verhalten und enthält Elemente einer *consolatio mortis*.<sup>508</sup> Paulinus akzeptierte ebenfalls Briefe anstelle von Besuchen, z. B. von Sulpicius Severus – auch wenn er einen persönlichen Besuch entschieden vorgezogen hätte:

*quod unum amicitiae communis spe praesentiae invicem nostrae amputata reliquisti, **verba verbis rependimus** et his saltem solaciis, quae fructum non habent, refoveri optamus, quamquam in his quoque parcus esse coeperis.*<sup>509</sup>

Als Paulinus eingesehen hatte, dass er vergeblich auf einen Besuch von Severus in Nola wartete,<sup>510</sup> versuchte er sich mit ihrem regelmässigen Briefkontakt zu trösten, monierte jedoch, dass Sulpicius dabei ebenfalls nachlässig geworden sei – wahrscheinlich war der letzte Brief aus Gallien auffallend kurz gewesen.<sup>511</sup> Fiel die Kommunikation jedoch zu beider Freunde Zufriedenheit aus, waren die Briefe der reiche Ertrag einer geglückten Investition:

*aliis reditus de patrimoniis pensitatione sollemni praebeantur, nobis, quibus possessio caritas vestra in Christo est, **reditus ab officiis affectionis vestrae sumitur** et in litterarum vestrarum humanitate numeratur.*<sup>512</sup>

Paulinus und Therasia investierten mittels Briefen in die Freundschaft mit Aper und Amanda und erhielten dafür ihrerseits jährlich einen Brief, ganz ähnlich wie eine Landbesitzerin, ein Landbesitzer Zins (*reditus*) von den Pächtern erhält. Die Freundschaft wird verglichen mit Grundbesitz: Je fruchtbarer sie ist, desto mehr Ernte wirft

<sup>508</sup> Vgl. Kapitel 4.1.4.

<sup>509</sup> «Nachdem sich die Hoffnung auf unser Zusammensein zerschlagen hat, hast du von unserer Freundschaft einzig übriggelassen, dass wir Worte mit Worten vergelten. Ich wünsche mir, wenigstens durch diesen Trost, der jedoch keine Frucht trägt, gewärmt zu werden, doch du hast begonnen, auch damit zu geizen.» Paul. Nol. Ep. 17,1.

<sup>510</sup> S. Kapitel 2.3.2.

<sup>511</sup> Vgl. Paul. Nol. Ep. 46,1: *vel breves nobis ab unanimitate tua litterae magno refrigerio sunt, sicuti in paenuria pluviarum ager sitiens rore recreatur, unde refectos nos **quamvis brevi epistula tua, attamen tua, per puerum communium filiorum fatemur** [...].* – «Auch ein kurzer Brief von dir ist für mich eine grosse Erfrischung, wie ein durstiger Acker sich auch durch die Feuchtigkeit spärlichen Regens erholt. Daher gestehe ich, dass ich durch deinen Brief, den du durch einen unserer gemeinsamen Söhne geschickt hattest, erfrischt wurde, obwohl er nur kurz war – eben weil er von dir kam.»

<sup>512</sup> «Andere mögen aus ihren Landgütern die Einkünfte des jährlichen Pachtzins schöpfen, wir, die wir in Christus eure Liebe besitzen, haben als Einkommen die Pflichterfüllung eurer Zuneigung, die in der Freundlichkeit eurer Briefe besteht.» Paul. Nol. Ep. 39,1.

sie ab.<sup>513</sup> Der regelmässige Austausch von Briefen beruhte auf der Hoffnung auf Reziprozität: «Individuals and groups are interested in, at least, maintaining a balance between inputs and outputs and staying out of debt in their social transactions; hence the strain toward reciprocity. Their aspirations, however, are to achieve a balance in their favor and accumulate credit that makes their status superior to that of others; hence the strain toward imbalance.»<sup>514</sup> Während im Briefverkehr naturgemäss Symmetrie vorherrscht, werden wir das von Peter Blau postulierte Streben nach einer asymmetrischen Bilanz im Kapitel 4.3.3 im Zusammenhang mit Reliquien antreffen.

Der Briefwechsel war ein Ersatz für das persönliche Gespräch, wie Paulinus an verschiedenen Orten schreibt.<sup>515</sup> Doch worum drehten sich diese Gespräche? Und wie konnte sich Paulinus als attraktiver Gesprächspartner positionieren? In seinem ersten Brief an Paulinus nennt Hieronymus die Gründe, weshalb er auf dessen Freundschaftsangebot eingeht:

<sup>513</sup> *officia enim et eloquia litterarum vestrarum, quae nobis largiter annuo commeatu penditis, indicant quam ampla possessio nobis et quam fertilis terra deo sitis [...].* – «Das Pflichtbewusstsein und die Redegewandtheit eurer Briefe, die ihr uns grosszügig jährlich entrichtet, zeigen, was für ein reicher Besitz für uns und eine fruchtbare Erde für Gott ihr seid.» Paul. Nol. Ep. 39,1. Dass auch Paulinus manchmal nachlässig war in der Erfüllung seiner Pflicht zeigt eine Entschuldigung an Sanctus und Amandus: *scripseram vero et prius unanimitati tuae et cum a te epistolam tuam brevem pro ea, quam ipse miseram recepissem, tamquam persoluto officii debito iterum me diuturnae taciturnitati refuderam. sed acrius vigilante Christo apud mentem tuam prior refloruisti sapere ad excitandam in nobis observantiam caritatis, ne obdormiret in mortem oblivionis [...].* – «Ich hatte dir aber eben geschrieben, und obwohl ich von dir einen kurzen Brief für den erhalten hatte, den ich selbst geschickt hatte, schwieg ich darauf eine längere Zeit, als ob ich meine Pflicht erfüllt hätte. Doch Christus hat bei deinem Geist aufmerksamer Wache gehalten, und du bist vor mir wieder aufgeblüht und verständig gewesen und hast mich dazu gedrängt, unsere Freundschaft zu bewahren, damit sie nicht in den Tod des Vergessens hinüberdämmerte.» Paul. Nol. Ep. 40,3.

<sup>514</sup> Blau (1964) 26.

<sup>515</sup> Z. B. Paul. Nol. Ep. 4,2: *vides, frater unanime, admirabilis in Christo domino et suscipiende, quam familiariter te agnoverim, quanto admirer stupore, quam magno amore complectar, qui cotidie conloquio litterarum tuarum fruor et oris tui spiritu vescor.* – «Du siehst, mein Bruder, einmütig mit mir, bewundernswert und annehmenswert im Herrn Christus, wie vertraut ich mit dir bin, mit welchem Staunen ich dich bewundere, mit welcher grosser Liebe ich dich umarme, weil ich in den täglichen Genuss des Gesprächs mit deinen Briefen komme und mich am Geist deines Mundes labe.» Ich lese hier mit Skeb und Goldbach statt Hartels *suspiciende* (bewundernswert) *suscipiende* (annehmenswert). Paul. Nol. Ep. 20,1: *damus enim hinc animae nostrae aliquod etsi tenue solatium, ut dum ad affectionem tuam litteras facimus, toto in faciem tuam corde defixi subito te obliviscamur absentem et tamquam in praesentis alloquio demorantes longius verba ducamus.* – «Ich tröste mich nämlich ein bisschen mit dem – wenn auch schwachen – Trost, dass, wenn ich dir, mein Lieber, schreibe, ich mit ganzem Herzen an deinem Gesicht hänge und so plötzlich vergesse, dass du gar nicht da bist, und längere Zeit mit dir rede, als ob du anwesend seist.»

*frater Ambrosius tua munuscula perferens detulit et suavissimas litteras, quae in principio amicitiarum fidem probatae iam et veteris amicitiae praeferebant. vera enim illa necessitudo est, Christi glutino copulata, quam non utilitas rei familiaris, non praesentia corporum tantum, non subdola et palpans adulatio, sed timor domini et divinarum scripturarum studia conciliant.*<sup>516</sup>

Hieronymus' Überlegungen dazu, was wahre Freundschaft (*vera necessitudo*) ausmache, lässt darauf schliessen, dass Paulinus in seinem Brief eifrig die Heilige Schrift zitiert und den Adressaten hinsichtlich exegetischer Probleme um Rat gefragt hatte, sodass Hieronymus in den *divinarum scripturarum studia* eine verbindende Gemeinsamkeit erkannte.<sup>517</sup> Inhalt und Form des Briefs selbst sind also die Empfehlung des Absenders; im Falle dieser Freundschaft kam der gute Leumund dazu, der von einem Dritten bestätigt wurde:

*habes hic amantissimum tui fratrem Eusebium, qui litterarum tuarum mihi gratiam duplicavit referens honestatem morum tuorum, contemptum saeculi, fidem amicitiae, amorem Christi. nam prudentiam et eloquii venustatem etiam absque illo ipsa epistula praeferebat.*<sup>518</sup>

Eusebius von Cremona, der gerade in Bethlehem weilte, hatte sich für Paulinus' tadellose asketische Gesinnung verbürgt;<sup>519</sup> Hieronymus betont aber, dass er auch ohne dessen Fürsprache Paulinus' *prudentia* in seinem Brief erkannt hätte. Aber auch Hieronymus selbst empfahl sich Paulinus: Er verlegte sich auf seine allgemein anerkannten Kompetenzen in der Schriftauslegung und erwähnte ausserdem seine He-

<sup>516</sup> «Der Bruder Ambrosius hat mir neben deinen kleinen Geschenken auch einen überaus süssen Brief gebracht, der am Anfang unserer Freundschaft das Vertrauen auf eine bereits erprobte und alte Freundschaft vorausschickt. Dies ist nämlich wahre Verwandtschaft, die durch Christi Leim verbunden ist: Sie wird nicht durch den Nutzen des Familienvermögens, nicht durch körperliche Anwesenheit alleine, nicht durch trügerische Schmeichelei, sondern durch Gottesfurcht und das Studium der heiligen Schrift zusammengehalten.» Hier. *Ep.* 53,1,1 (Sommer 394); für die Datierung s. Nautin (1973) 224. Diesen ersten Brief, der wie alle anderen Briefe von Paulinus an Hieronymus verloren ist, versucht Pierre Nautin (1973) 224–226 zu rekonstruieren. Nach traditioneller aristokratischer Gewohnheit hatte Paulinus seinem Brief Geschenke beigefügt; vgl. Rebenich (1992) 227: «Die Verbindung von Briefen und Geschenken entspricht den traditionellen Regeln freundschaftlichen Austausches.»

<sup>517</sup> Er lobt ausserdem den *ardor tuus et discendi studium*. – «dein Feuer und dein Drang zu lernen.» Hier. *Ep.* 53,3,1.

<sup>518</sup> «Du hast hier den Bruder Eusebius, der dich sehr schätzt, deine Briefe für mich kopierte und mir von der Aufrichtigkeit deines Lebenswandels berichtete, von deiner Verachtung für die Welt, deinem Vertrauen in Freundschaft, deiner Liebe zu Christus. Von deiner Klugheit und der Schönheit deines Schreibstils zeugte aber auch ohne dieses Zeugnis dein Brief selbst.» Hier. *Ep.* 53,11,1.

<sup>519</sup> Zu möglichen Absichten, die Hieronymus mit der Erwähnung von Eusebius verfolgte, s. Rebenich (1992) 231f.

bräischkenntnisse, die er den meisten westlichen Christen voraushatte.<sup>520</sup> Von seinem Ziel, Paulinus als Schüler und reichen Patronus für Bethlehem zu gewinnen, rückte Hieronymus bald wieder ab, die Art und Weise aber, wie beide potentiellen Freunde um einander warben, ist exemplarisch für christliche Freundschaften: Ein zentraler Nutzen, den christliche *amici* voneinander erwarteten, war der gelehrte Austausch über spirituelle Themen. Von seiner ausgezeichneten Bildung, kombiniert mit dem *contemptus mundi*, den Paulinus erwiesenermassen auszeichnete, schlossen nicht wenige darauf, dass er auch in allerlei anderen Fragen Antwort wusste, eine Annahme, die Paulinus zuweilen zurückwies:

*fama tamen, quantum intellego, dominici operis persuadente inductus es, ut secundum opus domini, qui nobis curam redemptionis nostrae inspirare dignatus est, ingenii quoque et oris opes subpetere nobis arbitrareris.*<sup>521</sup>

Auch zwischen Paulinus und Sulpicius Severus spielte diese Art von Austausch eine Rolle; so bat Severus Paulinus regelmässig um die Übersendung seiner Werke und machte den Boten Victor damit zu einem *libriger*<sup>522</sup>, ersuchte Paulinus aber auch um konkreten «wissenschaftlichen» Rat:

*praeterea autem iussisti nimium opulenter tibi de paupere tuo blandiens, ut quae te de annalibus non unius gentis sed generis humani fugerent ego videlicet quasi peritior edocerem.*<sup>523</sup>

<sup>520</sup> *alii stellis, alii caelo conparantur, quamquam iuxta Hebraicam veritatem utrumque possit; ita enim apud eos legimus: qui autem docti fuerint, fulgebunt quasi splendor firmamenti et, qui ad iustitiam erudiunt multos, quasi stellae in perpetuas aeternitates.* – «Die einen werden mit Sternen, die anderen mit dem Himmel verglichen, obwohl nach dem hebräischen Originaltext beides möglich ist; so lesen wir dort nämlich: Die Gelehrten leuchten wie der Glanz des Himmels und, wer viele zur Gerechtigkeit erzieht, wie die Sterne in alle Ewigkeit.» Hier. *Ep.* 53,3,6. Der letzte Satz zitiert Dan. 12,3.

<sup>521</sup> «Soweit ich verstehe, hat mein Ruf, der auf göttliches Wirken schliessen lässt, dich dazu verleitet, von dem Werk des Herrn, der mir die Sorge um meine Errettung eingegeben hat, darauf zu schliessen, mir ständen auch die Mittel meiner Begabung und Ausdrucksfähigkeit reichlich zu Verfügung.» Paul. Nol. *Ep.* 33,2. (an Alethius, einen Aquitanier). Vgl. auch Paul. Nol. *Ep.* 10,1 an seinen Taufvater Delphinus: *accepimus litteras sanctae affectionis tuae, quibus iubes nos in epistolis, quas ad te facimus, aliquem praeter officii de scripturis adicere sermonem, qui tibi thesaurum nostri cordis revelet.* – «Ich habe den Brief von dir, mein Lieber, erhalten, in dem du mir aufträgst, meinen nächsten Briefen über die Pflicht [dir zu schreiben] hinaus einen Text über die Bibel beizulegen, der dir den Schatz unseres Herzes enthüllt.» Paulinus lehnt ab, da er sich der Aufgabe nicht gewachsen fühlt.

<sup>522</sup> [...] *iterum postulasti per eundem librigerum, ut tibi pluribus, si possim, scriptis essem molestior.* – «Wiederum hast du durch denselben Buchträger darum gebeten, dass ich dir, falls möglich, mit weiteren Schriften auf den Geist gehe.» Paul. Nol. *Ep.* 28,4.

<sup>523</sup> «Du hast mir ausserdem aufgetragen, während du dir selbst allzu sehr wegen deines Armen [i. e. Paulinus] schmeicheltest, dass ich, was du über die Chronik nicht eines Volkes, sondern des ganzen menschlichen Geschlechts nicht wusstest, dir erklären solle, als könnte ich dich darüber wie einer, der besser Bescheid weiss, belehren.» Paul. Nol. *Ep.* 28,5.

Sulpicius Severus hatte offenbar vor dem Abschluss seiner *Chronicorum libri* mit Paulinus' Hilfe einige Lücken füllen wollen; dieser aber musste seinen Freund enttäuschen: Er habe sich nie für Geschichtswerke interessiert, auch nicht *in tempore veteri* vor seiner Konversion.<sup>524</sup> Doch er lässt Severus nicht im Stich, sondern leitet seine Fragen an einen Experten weiter:

*attamen nunc operis tui curam gerens, quo te pro utilitate fidei nostrae inspiciendis et conferendis praeteritorum temporum rationibus occupatum indicasti, quod de me non habui de fratris unanimi opulentiore thesauro petivi; et ipsam adnotationem, quam commonitorii vice miseris litteris meis inditam, direxi ad Rufinum presbyterum, sanctae Melani spiritali via comitem.*<sup>525</sup>

Wenn Rufinus, *scholasticis et salutaribus litteris graecae iuxta ac latine dives*, nicht weiterhelfen könne, so könne es auch kein anderer.<sup>526</sup> Paulinus fungiert hier als wertvolles Verbindungsglied zum Kreis um Melania, zu dem Severus sonst keinen Zugang gehabt hätte. Weder Paulinus' Brief an Rufinus noch eine allfällige Antwort sind überliefert, dafür wissen wir, dass sich Paulinus auch wegen anderer Fragen an Rufinus wandte und ihn um Hilfe bezüglich der Übersetzung des griechischen Textes eines *sanctus Clemens* bat, die Rufinus offenbar kritisiert hatte.<sup>527</sup> Er gelangte auch wegen exegetischer Fragen an ihn und bat ihn um eine Erklärung der Segnung des Juda durch Jakob (Gen. 49,8–12).<sup>528</sup> Seinen Dank auf die erfolgte Antwort ergänzte

<sup>524</sup> *numquam enim in haec investiganda et conligenda mihi contentum studium fuit. nam etiam in tempore veteri, quo videbar legere nec legenda, ab historicis scriptoribus peregrinatus sum.* – «Ich habe mich nämlich nie sonderlich darum bemüht, mich in diese Themen einzuarbeiten und sie kennenzulernen. Denn auch in den alten Zeiten, als ich las, was nicht lesenswert war, habe ich um die Geschichtsschreiber einen Bogen gemacht.» Paul. Nol. *Ep.* 28,5.

<sup>525</sup> «Weil mir dennoch dein Werk, mit dem du unseren Glauben stärken willst, indem du die Ereignisse vergangener Zeiten analysierst und zusammenstellst, am Herzen liegt, habe ich das, wobei ich dir selbst nicht weiterhelfen kann, aus dem größeren Wissensschatz eines Bruders gleicher Gesinnung erbeten: Die Notiz, die du wie ein Auftragsschreiben dem Brief an mich beigelegt hattest, habe ich an den Priester Rufinus weitergeleitet, dem Gefährten der heiligen Melania auf ihrem geistlichen Weg.» Paul. Nol. *Ep.* 28,5. Für die maskuline Form von Melanias Namen vgl. Kapitel 2, Anm. 409.

<sup>526</sup> Paul. Nol. *Ep.* 28,5.

<sup>527</sup> Paul. Nol. *Ep.* 46,2. Bei dem Text handelt es sich vielleicht um die *Recognitiones* von Ps.-Clemens Romanus; vgl. Skeb (1998) 996 Anm. 4. Green fasst Paulinus' Griechischkenntnisse folgendermassen zusammen: «It is unlikely that Paulinus learnt much [Greek] either; he quotes words occasionally in his letters and in Poem 33 but disowns proficiency in the language in a letter to Rufinus, perhaps out of deference to an expert. He shows some knowledge of Greek philosophy, but we neither expect nor find adaptations of Greek writers in the poems.» Green (1971) 13.

<sup>528</sup> *in tempore sane, quo scripta haec scribebantur, cecidit sub oculis incidens proposita lectione capitulum illud ex Genesi, «a» Iacob quo Iudas benedicitur. [...] rogo, ut scribas mihi, ut intellegis ipsas «patriarcharum benedictiones» et si qua ipse scis in eis ardua sensu et digna cognitione, scire me velis [...].* – «Als ich eben dabei war, dir diesen Brief zu schreiben, kam

er mit der Bitte um die Exegese der Segnung aller zwölf Söhne Jakobs, um die ihn Desiderius gebeten hatte:

*nunc hoc circa me negotii tibi trado, ut benedictiones duodecim patriarcharum [...] per reliquos eius filios distributam digneris exponere, ut ipse per te fiam conscius veritatis et magnae gratiae ac laudis auctorem habeam, si his, qui de me supra me propter operis necessarii gratiam sentientes consulendum me putarunt, divina potius et tuo spiritu quam de meo sensu inepta respondeam.*<sup>529</sup>

Erneut steht eine Frage von dritter Seite hinter Paulinus' Bitte, erneut tritt er als Vermittler von Informationen zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Kreisen auf. Als Antwort auf diese zweite Frage verfasste Rufinus die beiden Bücher *De benedictionibus patriarcharum*, die er Paulinus widmete. Dies war nicht das einzige Mal, dass eine solche Frage ein ganzes Werk provozierte; auch Augustinus' *De cura pro mortuis gerenda* geht auf eine Frage von Paulinus zurück,<sup>530</sup> und Hieronymus liess sich von Paulinus zu den *Commentarii in Daniele* inspirieren, die er schliesslich aber nicht ihm, sondern Pammachius und Marcella widmete.<sup>531</sup>

mir bei meiner Lektüre jenes Kapitel der Genesis unter die Augen, wo Judas von Jakob gesegnet wird. [...] Ich bitte dich, mir zu schreiben, wie du jenen «Segen über die Patriarchen» verstehst, und es mich wissen lässt, falls du dazu etwas weisst, was schwierig zu verstehen, aber wissenswert ist.» Paul. Nol. *Ep.* 46,3.

<sup>529</sup> «Jetzt gebe ich dir den Auftrag, die Segnung der zwölf Patriarchen für jeden der Söhne einzeln zu erklären, damit ich durch dich Mitwisser der Wahrheit werde und einen Gewährsmann von grosser Begabung und Lob habe, wenn ich denen, die glaubten, mich wegen der Gnade der nötigen Arbeit über mein Vermögen um Rat fragen zu können, durch deinen Geist Göttliches, statt aus meinem Verstehen Unbrauchbares antworte.» Paul. Nol. *Ep.* 47,2; vgl. Paul. Nol. *Ep.* 43,3. Desiderius war ein aquitanischer Priester und vielleicht identisch mit dem Adressaten der *Vita Martini*.

<sup>530</sup> *diu sanctitati tuae, coepiscopo venerande Pauline, rescriptorum debitor fui, ex quo mihi scripsisti per homines filiae nostrae religiosissimae Florae, quaerens a me, utrum prosit cuique post mortem, quod corpus eius apud sancti alicuius memoriam sepelitur.* – «Lange blieb ich dir, meinem heiligen, ehrenwerten Mitbischof Paulinus, eine Antwort schuldig, seit du mir durch die Männer unserer gottesfürchtigen Flora geschrieben und mich gefragt hattest, ob es irgendwem nach dem Tod nütze, wenn sein Körper neben der Gedenkstätte eines Heiligen begraben werde.» Aug. *Cur. mort.* 1,1. Trout (1999) 245 bemerkt, dass Augustinus' Beantwortung seiner Frage Paulinus zutiefst beunruhigt haben muss: «In the end, the doubts that Augustine offered Paulinus in the *De cura* were a corrosive affront to the ideology and the pastoral initiatives expressed so often in the annual poems with which Paulinus had honored Felix.» Vgl. Kapitel 2.2.3.

<sup>531</sup> *primae [sc. quaestiunculae] in libris περι ἀρχῶν, quos nuper Pammachio nostro iubente interpretatus sum, Origenes fortissime respondit; quo detentus opere implere non potui, quod tibi promiseram, et Daniele nostrum rursus conperendinavi.* – «Auf deine erste Frage hat Origenes trefflich in seinen Büchern «Von den Grundsätzen» geantwortet, die ich kürzlich auf Pammachius' Anregung kommentiert habe. Weil ich mit dieser Arbeit beschäftigt war, konnte ich nicht erfüllen, was ich dir versprochen hatte, und musste unseren Daniel erneut vertagen.» Hier. *Ep.* 85,3,1; vgl. Rebenich (1992) 235f.

Paulinus bat darüber hinaus in vielen Briefen um die Erklärung schwieriger Bibelstellen,<sup>532</sup> er übte sich aber auch selbst in Exegese; von der Absage an Desiderius leitet er geschickt zu einer Interpretation des verdorrten Feigenbaums (Mt. 21,19; Mk. 11,13f.) über.<sup>533</sup> Des Weiteren äusserte er sich zu vielen verschiedenen biblischen Themen oder Bibelstellen in kürzeren und längeren Passagen.<sup>534</sup> Die sorgfältige Einordnung von Paulinus' exegetischen Aussagen in den zeitgenössischen Diskurs bedürfte einer eigenen Arbeit; für unser Unternehmen genügt hier die Erkenntnis, dass Paulinus regelmässig am exegetischen Diskurs teilnahm: «Paulinus's extant writings do not depict him as a theological controversialist in the style of Jerome or Augustine, but they do attest to his biblical study, his exegetical enterprise, and his serious engagement with issues of moral philosophy.»<sup>535</sup> Dadurch, dass er sich in kleinen Exegese-Stücken übte, Fragen an Experten weiterleitete und selbst exegetische Studien anregte, präsentierte sich Paulinus als attraktiven *amicus* im christlich-asketischen Netzwerk.

Wie der Briefwechsel mit Ausonius belegt, war vor seiner Neuorientierung der literarische Austausch ein fester Bestandteil von Paulinus' Kommunikation mit literarisch interessierten Aristokraten.<sup>536</sup> In Paulinus' neuem Netzwerk bestand dieses Element weiter, es wurde bloss in die christliche Sphäre transponiert: Statt über klassische Literatur diskutierte man nun über Bibeltexte. Und auch ein weiteres typisches Element aristokratischer Freundschaft wurde übernommen: Das der Fürsprache unter *amici*.

*peto et inpense rogo, ut nos semper orationibus tuis implices, quotiens fuerit occasio, litteris revisere studeas.*<sup>537</sup>

<sup>532</sup> Eine ganze Flut von Fragen findet sich in der *Ep.* 50 an Augustinus; an Hieronymus ergingen zwei Fragen, die im Pelagius-Streit eine zentrale Rolle spielten (zu Röm. 9,16, wo es um das verhärtete Herz des Pharaos geht, und zu 1. Kor. 7,4, wo die Kinder getaufter Eltern heilig genannt werden), vgl. dazu Rebenich (1992) 236–238.

<sup>533</sup> Paul. Nol. *Ep.* 43,4–7.

<sup>534</sup> Die folgende Auswahl erhebt keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit: Jakobs Kampf mit Gott (*Ep.* 24,8; vgl. Kapitel 4.1.5); das Gleichnis von den klugen und törichten Jungfrauen (*Ep.* 41,2f.); Hirte und Schafe (*Ep.* 42,2f.); Vögel (Spatz, Pelikan, Eule; *Ep.* 40,6–9); Haar (*Ep.* 23,10–42); Röm. 8,3 und 2. Kor. 5,21 (*Ep.* 37,2).

<sup>535</sup> Trout (1999) 234.

<sup>536</sup> So exemplarisch in Aus. *Ep.* 17,8, in der Ausonius auf ein Gedicht eingeht, das ihm Paulinus geschickt hatte und das eine *epitome* dreier Bücher Suetons in Versform darstellte: *haec tu quam perite et concinne, quam modulate et dulciter, ita iuxta naturam Romanorum accentuum enuntiasti, ut tamen veris et primigeniis vocibus sua fastigia non perirent!* – «Wie kenntnisreich und harmonisch, wie abgemessen und angenehm hast Du dies so gemäss der Natur der römischen Betonung ausgedrückt, dass dennoch den wahren und ursprünglichen Worten ihre Akzente nicht verloren gingen!» Übersetzung: Dräger (2011–2015) Bd. 3, 109. Während Ausonius Freude darüber bekundete, dass Paulinus sich als begabter Schüler der Tradition zeigte, nennt ihn Green (1971) 14 in dieser frühen Phase «a slave of convention».

<sup>537</sup> «Ich bitte dich inständig, dass du mich stets in deine Gebete einbindest und mich, sooft sich die Gelegenheit ergibt, in einem Brief besuchst.» Paul. Nol. *Ep.* 38,11.



Paulinus' Hoffnung, Aper möge ihn so häufig wie möglich durch einen Brief besuchen, wird ergänzt um die Bitte, in die Gebete des Freundes aufgenommen zu werden. Wie wir im Kapitel 4.3.4 sehen werden, löste die Fürsprache bei Gott nicht das *suffragium* in profanen Dingen ab, es erweiterte jedoch diese Pflicht unter *amici*, die sich nicht nur den regelmässigen Briefkontakt, sondern auch Fürbitte schuldeten. Die Erinnerung daran wurde beinahe jedem Brief angefügt, meist mit Verweis auf die Unzulänglichkeit des Senders, und sie zielte auf verschiedene Anliegen. So fügte Paulinus der Erklärung, er könne Alethius' Bitte um die Auslegung einer Bibelstelle nicht nachkommen, weil es ihm an *opes ingenii et oris* fehle,<sup>538</sup> die Bitte um Gebet und weitere Briefe an, die diesem seinem Defizit abhelfen sollen:

*aut enim nullus mihi de inspirantiae siccitate aut amarus de malitiae felle fons intus est, quem utinam orationes et litterae tuae saepius impensae mihi exundare et dulcescere faciant fidei tuae ligno et eloquii suavitate.*<sup>539</sup>

Auf direktem Weg sollen Alethius' Briefe Paulinus' Exegesefähigkeiten fördern, auf indirektem aber auch die Gebete, die er seinetwegen an Gott richtet. Sulpicius Severus dagegen soll Gott um Konzentration auf das Wesentliche für Paulinus bitten:

*ora ergo, mi frater, ut utrumque in me operetur dominus, caecet videntem meum, ne videam vanitatem, et inluminet non videntem, ut videam aequitates.*<sup>540</sup>

Amandus wiederum, sein geistlicher Lehrer in Bordeaux, wurde kurz nach seiner Ordination ersucht, dafür zu beten, dass Paulinus sein Amt erfolgreich versehen möge:

*quod ministerium ut bene ministrem et gradum bonum mihi adquiram et sciam qualiter oporteat me in domo dei conversari et tractare mysterium pietatis, tu domine venerabilis et frater et domine in Christo nobis, ora dominum in omni bono divitem, ut abundemus fide et sermone et scientia et omni sollicitudine et insuper vestra in nos caritate, ut et in hac gratia abundetis.*<sup>541</sup>

<sup>538</sup> Vgl. Kapitel 4.3.2.

<sup>539</sup> «In mir ist nämlich entweder gar keine Quelle, weil meine Inspiration ausgetrocknet ist, oder aber eine bittere wegen der Galle meiner Bosheit. Mögen deine unschätzbaren Gebete und Briefe immer häufiger bewirken, dass eine süsse Quelle in mir fliesst durch den Stab deines Glaubens und die Süsse deiner Worte.» Paul. Nol. *Ep.* 33,2. Das *lignum* verweist auf Exod. 15,23–25; 17,3–6.

<sup>540</sup> «Bete also, mein Bruder, dass der Herr beides in mir bewirkt: Dass er meinen Blick trübt, damit ich die Nichtigkeit nicht sehe, und meine Blindheit erleuchtet, damit ich die Gerechtigkeit sehe.» Paul. Nol. *Ep.* 30,5.

<sup>541</sup> «Verehrungswürdiger Herr und Bruder in Christus, bitte den Herrn, der ja in allem Guten reich ist, darum, dass ich mein Amt gut versee, eine gute Stufe erreiche und weiss, wie ich mich im Hause Gottes verhalten und das Geheimnis der Gottesfurcht behandeln muss, damit ich überflisse von Glauben, Redegewandtheit, Weisheit, jeglicher Sorgfalt und vor allem in eurer Liebe zu mir, sodass auch ihr an dieser Gnade Überfluss habt.» Paul. Nol. *Ep.* 2,3.

Analog zu profanen Angelegenheiten nützte nur die Fürsprache einflussreicher Menschen. Amandus hatte Paulinus Taufunterricht erteilt, und mit der *caritas vestra* ist wahrscheinlich die Zuneigung von Amandus und Delphinus, Paulinus' Taufvater, gemeint. Die beiden konnten als Paulinus' geistliche Eltern gelten und waren damit verpflichtet, für ihren Zögling Fürbitte zu leisten.<sup>542</sup> In einem weiteren Brief an Amandus führte Paulinus diese Überlegung weiter aus, richtete seine Hoffnung diesmal aber nicht auf Hilfe im Diesseits, sondern auf das Jüngste Gericht:

*scimus enim quia a pueritia ipsi militans et sacris litteris enutritus nulla conversationis terrenae et carnea labe pollutus invenisti gratiam in conspectu altissimi [...]. hac et pro nobis dominum altissimum conditione constringe, ut dum eximere te libro suo non potest, per obtentum iusti sui recipiat iniustos.*<sup>543</sup>

Das Bild ist eindringlich: Der Ungerechte wird unter dem Schutz des Gerechten (*per obtentum iusti*) in den Himmel aufgenommen. Derselbe Mechanismus spielte auch in Paulinus' Bitte um Severus' Fürsprache:

*spero enim habebimus indulgente domino ut amantissimi tui de iustitia tua suffragium etsi indigni coronae non audeamus sperare consortium.*<sup>544</sup>

Erneut ist es die Gerechtigkeit des Adressaten, die Paulinus vor Gottes Richtstuhl einen Vorteil, ein *suffragium* verschaffen soll. In einem Brief an den Asketen Sebastianus und dessen Bruder<sup>545</sup> greift Paulinus denn auch explizit auf das Bild des *advocatus* zurück, der dem Angeklagten beisteht:

*orate pro nobis; conserite validas orationum manus, ut superetis multitudinem peccatorum nostrorum. ob hoc enim ipse misericors et miserator dominus peccatoribus suis sanctorum*

<sup>542</sup> So falle auch ein potentiell schlechtes Verhalten von Paulinus auf Amandus zurück: *de vobis enim et per vos deo natus in Christo vestra potissimum cura esse debeo, quia vestrum obprobrium, si indignus, aut vestrum gaudium ero, si ex fructibus bonis vestrae arboris ramus esse cognoscar.* – «Da ich von dir und durch dich in Christus geboren wurde, muss ich dir umso mehr am Herzen liegen, weil es ja ein Vorwurf an dich ist, wenn ich mich unwürdig erweise, oder es dir Freude macht, wenn man erkennt, dass ich ein Ast von deinem Baum bin, der gute Früchte trägt.» Paul. Nol. *Ep.* 2,4.

<sup>543</sup> «Ich weiss nämlich, dass, weil du von klein auf gekämpft hast und mit der heiligen Schrift aufgezogen und mit keinem weltlichen oder körperlichen Umgang beschmutzt wurdest, du Gnade vor dem Höchsten gefunden hast. [...] Verpflichte auf diese Bedingung den höchsten Herrn auch für uns, damit er, da er dich nicht aus seinem Buch löschen kann, auch mich Ungerechten unter dem Schutz des Gerechten aufnimmt.» Paul. Nol. *Ep.* 12,10f.

<sup>544</sup> «Ich hoffe nämlich, dass ich durch die Gnade des Herrn, und weil ich von dir so geliebt werde, wegen deiner Gerechtigkeit Unterstützung erlange, obwohl ich als Unwürdiger nicht zu hoffen wage, Teilhaber an deiner Krone zu sein.» Paul. Nol. *Ep.* 29,14.

<sup>545</sup> Vgl. Kapitel 4.1.3.

*notitiam caritatemque procurat et donat, ut etiam inexcusabiles reos praepotens advocatio meritis damnationis absolvat.*<sup>546</sup>

Durch die *advocatio* von Heiligen wie Sebastianus und seinem Bruder konnten Paulinus und Therasia darauf hoffen, vor dem Jüngsten Gericht freigesprochen zu werden, mochten sie auch *inexcusabiles* sein. Doch nicht nur die Klienten profitierten von dieser Vereinbarung, sondern auch die Patroni. Dem Bischof Delphinus werde Christus einst wegen Paulinus' Errettung die Krone aufsetzen:

*operationem manuum tuarum non omittat in nobis, donec maturet et perficiat de nobis fructum et coronam tibi, ut in illa die veniens in exultatione et repleto sinu portans manipulos tuos possis etiam de nobis in tua prole et messe numeratis dicere: ecce ego, domine, et pueri quos dedisti mihi.*<sup>547</sup>

Paulinus erinnerte seinen Taufvater daran, dass er ihm von Gott anvertraut worden sei; wenn seine Fürbitte zur Errettung seines Zöglings führe, werde er ihn am Jüngsten Tag begleiten zusammen mit allen anderen *pueri* des Delphinus – ein Bild, das an das Geleit erinnert, das die Klienten einem mächtigen Patronus geben.

Die Pflicht zur Fürbitte bestand selbstverständlich auch für Paulinus; ging es seinen *amici* gut, führte er das auf sein Gebet zurück:

*concurrerant undique in animum causae gratulationum, quod accipiebamus litteras vestras, quod nostri memores probabamus, quod ad votum nostrum audiebamus incolumes, quod domnum meum patrem nostrum ex gravi et longa infirmitate sanatum cognoscebamus.*<sup>548</sup>

#### 4.3.3 *solum episcopi beneficio* – Geschenketausch als aristokratische Kommunikation

Wie die gegenseitige Fürbitte ein zentrales Element der traditionellen Patron-Klient-Beziehung in einen christlichen Kontext transportierte, so erlebte auch der traditionelle Austausch von Geschenken, die den Briefboten mitgegeben wurden, eine

<sup>546</sup> «Betet für uns; faltet eure zum Gebet starken Hände, um die Vielzahl unserer Sünden zu überwinden. Deswegen versorgt nämlich der barmherzige Herr selbst, der Erbarmer, seine Sünder mit der Aufmerksamkeit und Liebe der Heiligen, damit ihr mächtiger Beistand sogar unentschuldbare Angeklagte von der verdienten Verurteilung freispricht.» Paul. Nol. *Ep.* 26,5.

<sup>547</sup> «Möge Gott das Werk deiner Hände für mich nicht aufgeben, bis deine Frucht zur Reife gelangt ist und er deine Krone vollendet hat, damit du an jenem Tag jubelnd herantrittst, im gefüllten Schoss deine Schar trägst und auch über mich, der ich zu deinen Nachkommen und deiner Ernte zähle, sagen kannst: Hier bin ich, Herr, und hier sind die Kinder, die du mir gegeben hast.» Paul. Nol. *Ep.* 19,4.

<sup>548</sup> «In meinem Geist häufen sich die Gründe zur Freude, weil ich deinen Brief erhalten habe, weil du an mich denkst, weil ich gehört habe, dass du meinem Gebet gemäss unversehrt bist, und ich erfahren habe, dass mein Herr, unser Vater, von langer und schwerer Krankheit genesen ist.» Paul. Nol. *Ep.* 15,1. Der genesene *domnus* ist Bischof Delphinus; vgl. id. *Ep.* 14.

Umdeutung. Zwar galten schon die Briefe an sich als *munera*, die den Empfänger nicht nur erfreuten, sondern in seinem geistlichen Wachstum förderten:

*ita quotienscumque litteras beatissimae sanctitatis tuae accipio, tenebras insipientiae meae discuti sentio et quasi collyrio declarationis infuso oculis mentis meae purius video ignorantiae nocte depulsa et caligine dubitationis abstersa. quod cum saepe alias per munera epistularum tuarum mihi donatum senserim, tum praecipue isto recentium litterarum libello.*<sup>549</sup>

Oft wurden den Briefen jedoch weitere Texte beigefügt, wie hier ein *libellus* aus Augustinus' Feder. Erinnern wir uns daran, dass sich Alypius u. a. durch das Übersenden von Augustinus' Schriften empfohlen hatte,<sup>550</sup> und auch Paulinus selbst verschickte Kopien eigener und fremder Werke.<sup>551</sup> Nora K. Chadwick spricht von der damaligen christlichen Welt als einer «circulating library».<sup>552</sup> Die Tituli, die Paulinus massgeschneidert für verschiedene Räume in Primuliacum nach dem Vorbild seiner Basilica Nova verfasste und Sulpicius Severus schickte, können ebenfalls als solche Textgeschenke gelten.<sup>553</sup>

Auch vor seiner Konversion war Paulinus in den typisch aristokratischen Austausch von Briefen und Geschenken eingebunden gewesen. Einem benachbarten Gutsbesitzer hatte er kleine Vögel (*ficedulae*) geschickt, die einer seiner Sklaven im Unterholz gefangen hatte:

*sume igitur pastas dumoso in rure volucres / quas latitans filicis sub tegmine callidus auceps, / dum simili mentitur aves fallitque susurro, / agmina viscatis suspendit credula virgis.*<sup>554</sup>

<sup>549</sup> «So spüre ich jedesmal, wenn ich einen Brief deiner seligen Heiligkeit erhalte, wie die Dunkelheit meiner Unerfahrenheit aufgelöst wird, und als würde eine klärende Salbe auf die Augen meines Geistes geträufelt, sehe ich klarer, weil die Nacht des Unwissens vertrieben wird und sich die Nebel des Zweifels auflösen. Zwar habe ich das auch sonst oft durch die Geschenke deiner Briefe erlebt, vor allem aber durch das Büchlein, das du deinem letzten Brief beigefügt hast.» Paul. Nol. *Ep.* 45,1.

<sup>550</sup> Vgl. Kapitel 4.3.2.

<sup>551</sup> Für Alypius liess er gar in Karthago eine Kopie von Eusebius' Kirchengeschichte anfertigen, die er von einem Verwandten in Rom ausgeliehen hatte, s. Paul. Nol. *Ep.* 3,3.

<sup>552</sup> «Both letters and books were readily carried between friends, and references in the letters of the period give the impression of the Christian world at this time as something like a circulating library.» Chadwick (1955) 79.

<sup>553</sup> *habes versus operibus quidem tuis sanctis et magnificis indignos, persuasioni tamen tuae quam habes tibi de me quam mihi credere competentes. quos si non erubueris spectandis domesticae ecclesiae tuae parietibus inscribere, vindicabor.* – «Hier hast du Verse, die zwar deinen heiligen und wunderbaren Werken unwürdig, aber deiner Überzeugung angemessen sind, die du von mir hast, weil du in Bezug auf mich lieber dir glaubst statt mir. Du kannst dich an mir rächen, indem du sie auf die sehenswerten Wände deiner Kirche schreibst – wenn du dich nicht schämst.» Paul. Nol. *Ep.* 32,9. Zu den einzelnen Tituli: Taufkapelle: *ibid.* 5; Grab des Clarus: *ibid.* 6; Altar/Altarreliquien *ibid.* 7f.

<sup>554</sup> «Nimm also die Vögel an, die im Unterholz sich nährten und deren leichtgläubige Schar der listige Vogelfänger, während er verborgen unter Farn mit gleichem Zwitschern die Vögel lockend täuschte, an klebrigen Zweigen fing.» Paul. Nol. C. 1,1–4. Der *callidus auceps* ist

Die Vögel als Erträge des eigenen Landgutes symbolisieren die ursprüngliche Lebensweise eines idealisierten *otium ruris* und «the proprietary rights and social dominance of the landed elite». <sup>555</sup> Das Präsens wird begleitet von einem kurzen Gedicht, das Paulinus beifügt, weil ihn die Vögel eine zu kleine Gabe dünken, und das nur schon für sich ein kleines Geschenk ist. <sup>556</sup> Die Kombination von Brief, Gedicht und kleinem, aber exquisitem Geschenk finden wir auch in der Kommunikation zwischen Paulinus und Ausonius: Paulinus schickte seinem Patronus bald Öl und Fischsauce (*muria*) aus Barcelona, <sup>557</sup> bald eine dichterische Fingerübung; <sup>558</sup> Ausonius revanchierte sich z. B. mit einem speziell für seinen Freund verfassten Gedicht, wie es seiner Ep. 17 an Paulinus vorangestellt ist.

Mit seinen christlichen *amici* behielt Paulinus diesen Austausch bei, nur die Symbolik der Geschenke wandelte sich. Ihrem ersten Brief an Augustinus legten er und Therasia ein Brot bei:

*panem unum, quem unanimatis indicio misimus caritati tuae, rogamus accipiendo benedicas.* <sup>559</sup>

Ovids Metamorphosen entliehen: *utque suum laqueis, quos callidus abdidit auceps, / crus ubi commisit volucris sensitque teneri, / plangitur ac trepidans adstringit vincula motu.* – «Wie ein Vogel, der mit dem Bein geriet in die schlaue vom / Vogelsteller versteckte Schlinge, bemerkt, dass er fest sitzt, / fügelschlagend und zappelnd nur enger dann zieht seine Fesseln.» Ov. *Met.* 11,73–75. Übersetzung: Holzberg (2017) 545.

<sup>555</sup> Trout (1999) 56f.

<sup>556</sup> *quarum [sc. ficedularum] cum erubescerem paucitatem, plura etiam versiculis verba subtexui quasi vero numerum loquacitate facturis.* – «Weil ich mich schäme, dass es so wenige Vögel sind, habe ich in Verslein noch einige Wörter hinzugefügt, als ob ich durch meine Redseligkeit ihre Zahl vergrößern könnte.» Paul. Nol. C. 1. Von einem weiteren Geschenketausch zeugt das C. 2: *nam tibi quid dignum referam pro piscibus illis [...] / hinc, te participans, bis quinque et bis tibi ternas / transmisi aequoreo redolentes nectare testas, / quas viscus praedulce replet bicolore medulla.* – «Was könnte ich dir nämlich als würdiges Gegengeschenk geben für diese Fische [...]? Deshalb teile ich mit dir und schicke dir zwei Mal fünf und zwei Mal drei Muscheln, die noch von Meeresnektar duften und mit zartem, zweifarbigen Fleisch gefüllt sind.» (vv. 3.8–10). Zu den C. 1–3 s. Guttilla (2001). Zu Textgeschenken vgl. auch das Gedicht, das Ausonius' Ep. 17 an Paulinus vorangestellt ist und das der Dichter offensichtlich für seinen Freund geschrieben hatte.

<sup>557</sup> *veritus displicuisse oleum, quod miseris, munus iterasti, addito etiam Barcinonensis muriae condimento cumulatius praestitisti.* – «Aus Furcht, missfallen habe «mir» das Öl, das Du geschickt hattest, hast Du das Geschenk wiederholt; dadurch, dass Du auch die Würze der barcelonischen Salzbrühe dazugegeben hast, hast Du es reichlicher gespendet.» Aus. Ep. 19a,2. Übersetzung: Dräger (2011–2015) Bd. 3, 111. Dass die Fischsauce aus Barcelona stammt, verrät den guten Kontakt, den Paulinus bereits vor seiner Heirat mit Therasia nach Spanien hatte.

<sup>558</sup> Aus. Ep. 17.

<sup>559</sup> «Wir bitten dich, das eine Brot, das wir als Zeichen unserer gleichen Gesinnung deiner liebenden Person schicken, anzunehmen und dadurch zu segnen.» Paul. Nol. Ep. 4,5.

Paulinus brauchte die Symbolik des Geschenkes nicht auszuführen: Brot steht für den Leib Christi, für das letzte Abendmahl und damit für die Einheit aller Christen.<sup>560</sup> Auch Sulpicius Severus erhielt Brot (*panis Campanus*), ausserdem eine hölzerne Schale aus Buchsbaum (*scutella buxica*). Beide Geschenke seien *apophoreta voti spiritualis* und sollten Severus zu einer schlichten Tafel ermutigen, falls er nicht bereits ähnlich bescheidenes «Tafelsilber» verwende.<sup>561</sup> Die Praxis des Geschenketauschs blieb also dieselbe, nur die Symbolik hatte sich entscheidend verändert: Die Gaben verwiesen nun auf das christliche Credo oder auf die Askese.<sup>562</sup>

Ein aussergewöhnliches Geschenk erhielten Sulpicius Severus und seine Schwiegermutter Bassula im Jahr 403: Melania hatte vom Jerusalemer Bischof Johannes ein Stückchen vom Kreuz Christi erhalten, von dem sie einen Splitter für Therasia abzweigte, als sie in Nola Zwischenstation machte. Therasia teilte diesen Splitter wiederum, steckte das winzige Holzteilchen in ein Goldröhrchen (*tubellus aureolus*<sup>563</sup>) und schickte es Bassula.<sup>564</sup> Anhand dieses Geschenkes *sui generis* lässt sich Paulinus' und Therasias Stellung in ihrem neuen Netzwerk exemplarisch nachzeichnen. Wie bereits besprochen schlug Paulinus Severus' Bitte um Altarreliquien aus mit der Begründung, er habe eben genug für die Basilica Nova.<sup>565</sup> Dass Severus überhaupt auf die Idee kam, seinen Freund um Reliquien zu bitten, zeigt, dass er um dessen Einbindung in das christlich-aristokratische Netzwerk wusste, in dem u. a. Reliquien zirkulierten. Paulinus hatte schliesslich keinen Hehl daraus gemacht, dass er von Ambrosius persönlich Reliquien für seine Bauprojekte in Nola und Fundi erhalten hatte.<sup>566</sup> Dass er und Therasia in der Lage waren, eine so einzigartige Re-

<sup>560</sup> Auch Alypius erhält Brot mit entsprechendem Kommentar: *panem unum sanctitati tuae unitatis gratia misimus, in quo etiam trinitatis soliditas continetur*. – «Wir schicken dir ein Brot um unserer Einheit willen, in dem auch die Festigkeit der Dreifaltigkeit enthalten ist.» Paul. Nol. Ep. 3,6. Beachtenswert ist auch hier die Betonung, dass es sich um ein Brot handelt, das, will man es teilen, gebrochen werden muss.

<sup>561</sup> [...] *ut apophoreta voti spiritualis accipies, habiturus exemplo, si necdum simili argento uteris*. – «[...] , damit du ein Gastgeschenk meines geistlichen Verlangens [nach dir] erhältst und so ein Beispiel hast, falls du noch nicht ähnliches Tafelsilber benützt.» Paul. Nol. Ep. 5,21.

<sup>562</sup> «Der formalisierte Austausch von Geschenken fand allerdings nunmehr auf christlicher Ebene seine Fortsetzung.» Rebenich (1992) 227f. Vgl. dazu den Kamelhaarmantel, den Paulinus von Sulpicius Severus erhielt (Kapitel 4.1.5). Die Symbolik des *palliolum*, das Hieronymus von Paulinus erhielt, erschliesst sich dagegen nicht so leicht: *palliolum textura brevis, caritate latissimum senili capiti confovendo libenter accipi et munere et muneris auctore laetatus*. – «Das Käppchen, vom Stoff her klein, von deiner lieben Absicht her, damit meinen alten Kopf zu wärmen, aber gross, habe ich gerne erhalten und mich sowohl über das Geschenk als auch über den Schenkenden gefreut.» Hier. Ep. 85,6.

<sup>563</sup> Paul. Nol. Ep. 31,2.

<sup>564</sup> Paul. Nol. Ep. 31,1.

<sup>565</sup> Vgl. Kapitel 2.1.2 und 3.1.3.

<sup>566</sup> *hic et Nazarius martyr, quem munere fido / nobilis Ambrosii substrata mente recepi*. Paul. Nol. C. 27,436f. Für die Übersetzung s. Kapitel 3, Anm. 108. Für die Namen der Märtyrer, deren Reliquien Paulinus erhalten hatte, s. Kapitel 2, Anm. 178. Dass die Basiliken in Nola

liquie wie einen Splitter des Kreuzes weiterzuschicken, verdankte das Paar ebendiesem Netzwerk. In dem Brief, der das Geschenk begleitete, berichtete Paulinus, dass das Kreuz gewöhnlich ausschliesslich an Ostern den Gläubigen gezeigt werde. Ausnahmen mache der Bischof nur bei ganz besonderen Pilgernden (*nisi interdum religiosissimi postulent*<sup>567</sup>), und dass Melania gar einen Splitter vom Kreuz mitnehmen durfte, verdankte sie ihrer guten Beziehung zum Bischof Johannes:

*quod solum episcopi beneficio obtineri ferunt, cuius et tantum munere de eadem cruce haec minuta sacri ligni ad magnam fidei et benedictionis gratiam haberi datur.*<sup>568</sup>

Das *beneficium* des Bischofs verhalf Melania zu dieser Reliquie. Sie wiederum schenkte sie bzw. einen Teil davon Therasia weiter, die ihrerseits Bassula berücksichtigte (*hoc specialiter sorori nostrae venerabili Bassulae misit conserva communis*<sup>569</sup>); Paulinus und Severus profitieren als Zugewandte von der mächtigen Reliquie.<sup>570</sup> Die Weitergabe von Reliquien, die Paulinus und Therasia ihrerseits von einflussreichen Personen erhalten hatten, belegt ihre Einbindung in ein Netzwerk christlich-aristokratischer *amici*: «In einer von *amicitia*- und Patronagebeziehungen strukturierten aristokratischen Lebenswelt, die Melania d. Ä., Paulinus von Nola und Sulpicius

und Fundi mit denselben Reliquien geweiht wurden, sagt Paulinus selbst: *verum hanc quoque basiliculam [sc. Fundanam] de benedictis apostolorum et martyrum reliquiis sacri cineres in nomine Christi [...] consecrabunt.* – «Auch diese kleine Basilica wird mit heiliger Asche von den gesegneten Reliquien von Aposteln und Märtyrern geweiht werden.» Id. *Ep.* 32,17.

<sup>567</sup> «Ausser es bitten einmal besonders fromme Pilger darum.» Paul. Nol. *Ep.* 31,6.

<sup>568</sup> «Man sagt, dass dies nur durch die Gefälligkeit des Bischofs erreicht werden könne; und nur durch dessen Geschenk wurden diese Splitter des heiligen Holzes gewährt, damit sie [dem Besitzer] zu grosser Gnade des Glaubens und des Segens verhelfen.» Paul. Nol. *Ep.* 31,6.

<sup>569</sup> Paul. Nol. *Ep.* 31,1.

<sup>570</sup> Dieser Splitter des Splitters war zwar von Melania für Severus' Schwiegermutter Bassula gedacht; Paulinus zeigt sich aber zuversichtlich, dass die beiden, eins im Glauben, auch dieses wertvolle Geschenk teilen würden: *sed quod alteri vestrum datur utriusque vestrum est, quia in utroque vestrum una ratio manet [...].* – «Aber was dem einen von euch gegeben wird, gehört euch beiden, weil ja in jedem von euch eine Überzeugung wohnt.» Paul. Nol. *Ep.* 31,1. Der Splitter konnte entweder für die Weihung der Basilika oder als persönlicher Talisman dienen: *si vero magis placeat vobis hanc de cruce benedictionem ad cotidianam tutelam atque medicinam in promptu habere, ne semel condita in altario non semper ad manum, ut usus exigit, praesto sit [...].* – «Wenn es euch aber besser gefällt, diesen Segen des Kreuzes als täglichen Schutz und Heilmittel in der Nähe zu haben, damit ihr es, einmal unter dem Altar verborgen, nicht stets zur Hand habt, soll es so zur Verfügung stehen, wie es euer Gebrauch verlangt.» Id. *Ep.* 32,8. Zur Verwendung von Reliquien oder Eulogia als eine Art Amulett vgl. MacCormack (1990) 92: «However, although these images mark the seal as that of Christ, in effect the seal was placed not on the object but on the individual pilgrim through his or her reception of the eulogia. Therefore the ampullae were inherently personal objects and of personal benefit. We read of requests that they be buried with their owners. [...] In fact, the extant ampullae are almost all fitted with rings so they might be suspended on chains to be worn. In this sense they were more like amulets than miracle-working icons.»

Severus teilten, erfüllten Reliquien wie die Kreuzespartikel [...] die traditionelle Rolle von statusadäquaten Gaben und Geschenken: Sie hatten eine kommunikative Funktion, deren Bedeutung Paulinus bezeichnenderweise in einem Brief, dem Medium aristokratischer Freundschaftsbeziehung schlechthin, artikuliert.»<sup>571</sup> Und Paulinus tat gut daran, diese seine herausragende Stellung in Briefen zu artikulieren und so einem grösseren Publikum mitzuteilen: Sie machte ihn zu einem *amicus*, dessen Gunst zu erwerben sich lohnte.

#### 4.3.4 *nunc portitorem huius epistolae commendamus* – Paulinus als Patronus

In dem Netzwerk von grundsätzlich auf Augenhöhe agierender *amici*, die je nach Situation Patronatsfunktionen füreinander übernahmen, bewegten sich aber auch Menschen, die klar der Gruppe der Klienten zuzuordnen sind. Zu ihnen gehören vor allem die Mitglieder der monastischen Gemeinschaft in Nola, die Peter Brown eine «family affair»<sup>572</sup> nennt, aber auch Menschen, die loser mit Paulinus verbunden waren. Auf drei Klienten, von denen wir dank Paulinus' Schriften wissen, werde ich im Folgenden eingehen und dabei aufzeigen, wie sich Paulinus nicht nur als *amicus*, sondern auch als Patronus präsentiert.

Eine grosse und sehr heterogene Gruppe bildeten die Boten, die die Kommunikation zwischen den *amici* gewährleisteten. Dazu gehörten Mönche und Sklaven, aber auch Kleriker und Beamte.<sup>573</sup> Dass diese Boten eine unschätzbare Rolle in der Verständigung zwischen räumlich getrennten Freunden spielten, schimmert bei vielen Gelegenheiten durch: Victor zum Beispiel, das *commune pignus* von Paulinus und Severus, verbrachte ebensoviel Zeit in Nola wie in Primuliacum, obwohl er eigentlich zu Severus' Gemeinschaft gehörte. Von ihm wissen wir, dass er den grössten Teil der Kommunikation mündlich überbrachte.<sup>574</sup> Die Boten wurden also durchaus als Individuen wahrgenommen, die Teil der Brieffreundschaft waren:

<sup>571</sup> Diefenbach (2007) 364f.

<sup>572</sup> Brown (2012) 225.

<sup>573</sup> Sigrid Mratschek hat hierzu eine umfassende Übersicht vorgelegt, die auch die soziale Stellung einzelner Boten berücksichtigt: Mratschek (2002) 616–621.

<sup>574</sup> Er berichtete Paulinus z. B. ausführlich von Severus' Bautätigkeit in Primuliacum, wovon sich in den Briefen nur wenige Details niederschlagen: *si quid in his apte locutus videbor, haec quoque fratris Victoris gratia est. cuius oculis et verbis omnia quae in Christo domino fecisti et agis vidi.* – «Wenn ich zu diesem Thema irgendetwas Passendes gesagt habe, so ist auch dies das Verdienst unseres Bruders Victor. Durch seine Augen und Worte habe ich nämlich alles gesehen, was du im Herrn Christus gebaut hast und tust.» Paul. Nol. *Ep.* 32,5. Vgl. auch id. *Ep.* 27,3: *ineffabile mihi est quanta me voluptate perfuderint, cum referrent et actus et sermones tuos [sc. Severi] et perfectum cor tuum caritatis divinae scientia [...].* – «Ich kann nicht in Worte fassen, mit wie viel Freude sie mich erfüllen, wenn sie mir deine Taten und Worte berichten und von deiner Gesinnung, die durch das Wissen um die göttliche Liebe vollkommen ist.»



*neque sat habeas occasionibus cunctis revisere, nisi et pueros tuos mittas nec solum de famulis sed et de filiis sanctis, quorum benedicta in domino prole laetaris, eligas tabellarios, quorum oculis nos videas et ore contingas.*<sup>575</sup>

Die Passage zeigt, wie verschieden die Boten waren, die von Gallien nach Nola reisten: Zum Teil waren sie *famuli*, zum Teil *filii*, also Freunde des Severus, die auch in Primuliacum lebten. Paulinus bat Sulpicius Severus, sie sorgsam auszuwählen, da sie ihn vertraten und sozusagen seine geistige Anwesenheit in Nola leisten mussten (*quorum oculis nos videas et ore contingas*). Erinnern wir uns an Paulinus' Unmut über den Boten Marracinus, der so gar nicht Severus' asketische Gesinnung transportierte!<sup>576</sup> Im Folgejahr (399) zeigte sich Paulinus erleichtert, als diesmal nicht Marracinus, sondern ein Bote namens Sorianus in Nola auftauchte. Tatsächlich hatte Severus ursprünglich Marracinus mit dem Auftrag betraut, dieser hatte in Rom aber Sorianus getroffen, der ohnehin auf dem Weg nach Nola war, und ihm *aut verecundia nos* [sc. *Paulinum et Therasiam*] *videndi aut pigritia* den Brief mitgegeben. Sorianus dagegen schloss Paulinus gleich ins Herz, warb ihn als *tabellarius* an und schickte ihn mit einem Antwortbrief nach Primuliacum:

*talem nos epistulae tuae portitorem excepisse laetamur, quem rogo sic accipias, quasi a te missus mihi venerit. namque inter eos, qui vice fraternitatis tuae ad me venerunt, debet et iste numerari, cui dominus, ut ita a te numeraretur, litteras tuas et ignorante te tradidit.*<sup>577</sup>

Paulinus empfahl den Boten dem Adressaten; eine Praxis, die so alt war wie das römische Patronatssystem: «Die [...] traditionelle Form der persönlichen Empfehlung wurde folglich beibehalten, um nunmehr die Bekanntschaft neuer *conversi* zu machen, die jetzt allerdings nicht innerweltliche Ambitionen, sondern vielmehr ein gemeinsames religiöses Ideal verband.»<sup>578</sup> Während es sich bei Sorianus um eine eher vage Empfehlung handelt, haben Paulinus' Anweisungen an Amandus bezüglich eines anderen Klienten imperativischen Charakter:

*nunc Sanemarium portitorem huius epistolae commendamus specialiter unanimitati tuae, ut, sicut rogavimus sanctum episcopum et patrem nostrum, ita ordinetur a vobis. conservum enim eum data in domino libertate reddidimus; sed vobis in domo domini serviat*

<sup>575</sup> «Höre nie damit auf, mich bei jeder Gelegenheit zu besuchen, deine Jungen zu schicken und nicht nur Diener, sondern auch heilige Söhne, über die du dich in Christus wie über Nachkommen freust, als Boten auszuwählen, durch deren Augen du mich siehst und mit deren Mund du mich küsst.» Paul. Nol. Ep. 11,4.

<sup>576</sup> Vgl. Kapitel 4.1.5.

<sup>577</sup> «Über einen solchen Träger deines Briefes freue ich mich und bitte dich, ihn so aufzunehmen, als ob er, von dir geschickt, zu mir gekommen wäre. Denn zu denen, die an deiner Stelle zu mir gekommen sind, muss auch er gerechnet werden; der Herr hat ihm nämlich gerade deshalb ohne dein Wissen deinen Brief gegeben, damit er von dir zu diesen gerechnet wird.» Paul. Nol. Ep. 22,3.

<sup>578</sup> Rebenich (1992) 226.

*delegatis ad parentum nostrorum memoriam obsequiis [...] age et apud sanctum presbyterum fratrem Exsuperium, ut in casa ecclesiae terrulam, qua victum suum procuret, accipiat.*<sup>579</sup>

Paulinus hat seinen *libertus* Sanemarius für die Pflege des Grabes seiner Eltern in Alingo vorgesehen;<sup>580</sup> dafür soll ihm der Priester Exsuperius,<sup>581</sup> ein kleines Landstück (*terrula*) zuteilen, von dessen Bewirtschaftung er leben konnte. Paulinus befand sich in der Position, eine solche Forderung zu stellen: «Im Bewusstsein seiner aristokratischen Überlegenheit verfügte der Leiter des Klosters Nola auch dann noch über den Grund und Boden, nachdem er ihn der Kirche von Bordeaux geschenkt hatte.»<sup>582</sup> Dass es sich bei dem Land in Alingo um ein Grundstück handelte, das Paulinus der Kirche in Bordeaux übertragen hatte, ist nicht gesichert; einige Aussagen in Paulinus' Ep. 20 an Delphinus können aber dahingehend interpretiert werden.<sup>583</sup>

<sup>579</sup> «Jetzt empfehle ich dir speziell Sanemarius, den Träger dieses Briefes, damit er von euch ordiniert wird, wie ich den heiligen Bischof, unseren Vater, gebeten habe. Indem ich ihn im Herrn freiließ, habe ich ihn zu unserem Mitsklaven gemacht; er möge euch im Haus des Herrn dienen, und er soll sich um das Andenken meiner Familie kümmern [...]. Sorge dafür, dass er bei dem heiligen Priester Exsuperius, unserem Bruder, auf dem Grundstück der Kirche einen Acker erhält, mit dem er seinen Lebensunterhalt bestreiten kann.» Paul. Nol. Ep. 12,12. Perrin (1992) 1059 gibt zu bedenken, dass Paulinus hier nicht unbedingt die Priesterweihe des Sanemarius anordnete: «Le verbe *ordinare* employé absolument ne désigne pas seulement l'ordination presbytérale, mais toute installation dans une charge ou désignation à un poste [...]. En revanche, cette charge est considérée comme un *officium* mineur qui fait entrer Sanemarius dans le clergé.» Vgl. van Beneden (1974) 137: «D'autres indices discrets d'une spécialisation naissante sont l'emploi absolu de *ordinare* – *ordinatio* et leur application exclusive aux fonctions sacerdotales (au sens large). Mais rien ne permet à cette époque de prêter à ces termes la signification d',incorporer dans l'*ordo*' ou de ,recevoir dans le clergé.'» Zur Verwaltung von Grabstätten reicher Familien s. Kaser (2013) 65–67.

<sup>580</sup> Vgl. Mratschek (2002) 364. Alingo ist das heutige Langon an der Garonne.

<sup>581</sup> Bei Exsuperius handelt es sich möglicherweise um den späteren Bischof von Toulouse; vgl. Pietri (2013) 729.

<sup>582</sup> Mratschek (2002) 365.

<sup>583</sup> *nos vero gaudemus et gloriamur in domino, quia et visibilter et invisibilter operaris salutem <in> domum nostram vere pater bonus et salutaris patronus, invisibilter nos aedificas in orationibus tuis rogans intra nosmet ipsos fieri regnum dei, visibilter autem nobis operaris in fabricis ecclesiarum, ut partem nobis facias cum illo, cuius domus a Christo meruit visitari [...].* – «Wir aber freuen uns und rühmen uns im Herrn, weil du sichtbar und unsichtbar an dem Heil für unser Haus wirkst als wahrhaft guter Vater und nützlicher Patronus: Unsichtbar baust du uns auf mit deinen Gebeten, indem du darum bittest, dass in uns selbst das Reich Gottes entsteht; sichtbar aber setzt du dich für uns ein im Bau der Kirchen, sodass du uns Anteil gibst [an dem Bau] zusammen mit dem, dessen Haus würdig war, von Christus besucht zu werden.» Paul. Nol. Ep. 20,3. Paulinus spielt hier auf den römischen Hauptmann von Kafarnaum an, dessen Sklave Christus aus der Distanz heilte, weil der Hauptmann sich für unwürdig hielt, ihn bei sich im Haus zu empfangen. Er hatte den Juden eine Synagoge gebaut; Paulinus zieht eine Parallele zwischen dem Euergetismus des Hauptmanns und Delphinus' Kirchenbau in Alingo. Die Formulierung *partem nobis facias* suggeriert, dass Paulinus an dem Projekt beteiligt war, vgl. dazu Trout (1999) 149:

Auch einen weiteren Freigelassenen empfahl Paulinus seinen *amici* in Bordeaux: Cardamas, den wir schon im Zusammenhang mit dem asketischen Habitus kennengelernt haben, wurde ebenfalls nach Aquitanien geschickt, wo er von seiner Alkoholsucht loskam und zum Exorzisten geweiht wurde; mehrere Male amtete er als Briefbote zwischen Bordeaux und Nola.<sup>584</sup> Abgesehen von einer allgemeinen Empfehlung<sup>585</sup> trug Paulinus Amandus auf, dem schon älteren Cardamas gegebenenfalls einen Sklaven zur Verfügung zu stellen:

*mulierem suam debilem et ideo inutilem sibi adserit. quod si ita est, peto ut ei aliquod mancipiolum praestetur.*<sup>586</sup>

Es gäbe noch mehr Beispiele für Paulinus' Engagement als Patronus für einzelne Klienten, z. B. als er seine Beziehungen spielen liess, damit der Priester Basilius sein Haus in Capua, aus dem er vertrieben worden war, wiedererlangte,<sup>587</sup> oder als der Reeder Secundinianus nicht wegen des Verlustes einer Schiffsladung belangt wurde.<sup>588</sup> Auch die Aufnahme der beiden Mönche aus Hippo, die Augustinus nach Nola schickte, damit ihr Streit von Felix (und Paulinus) entschieden werde, kann als Dienstleistung eines Patronus verstanden werden.<sup>589</sup> Trout bemerkt folgerichtig, dass Paulinus sich auch nach seiner Konversion als Patronus mit all seinen Rechten und Pflichten gerierte: «At Nola in 395 Paulinus stepped forcefully back onto the public stage that he had apparently largely eschewed during the previous decade or more [...]. If Paulinus had renounced one world in 394, many of its principles continued to condition his responses in the new one he was fashioning beside the tomb of Felix.»<sup>590</sup>

Zu Paulinus' Auftreten als Patronus gehörte nicht nur der Einsatz für einzelne, uns namentlich bekannte Klienten, sondern auch die tägliche Versorgung der Ar-

«Indeed the *ecclesia* of Alingo, apparently home to Paulinus's parental *memoria* and now seemingly a *parochia* of Delphinus's episcopal see, was probably created out of a parcel of Paulinus's Aquitanian lands.»

<sup>584</sup> S. Perrin (1992) 1054f.; vgl. Kapitel 4.1.5. Auf die unfreie Herkunft deutet sein griechischer Name hin; vgl. Perrin (1992) 1054, Anm. 19.

<sup>585</sup> *prorsus per omnia Cardamus nobis tam bellus apparuit, ut clericum probabilem hominibus et exorcistam daemoniis terribilem videremus. de cetero, frater, et ipsum et omnes nostros et nos ipsos commendamus vobis, ut per vos domino commendemur inpensis orationibus [...].* – «Kurz gesagt: Cardamus machte uns in allem einen so guten Eindruck, dass ich in ihm einen für die Menschen nützlichen Kleriker und für die Dämonen schrecklichen Exorzisten sah. Im Übrigen, Bruder, empfehle ich euch ihn selbst, alle unsere Leute und uns selbst, damit wir durch eure unbezahlbaren Gebete beim Herrn empfohlen werden.» Paul. Nol. *Ep.* 21,6.

<sup>586</sup> «Er behauptet, seine Frau sei gebrechlich und ihm deshalb keine Hilfe. Wenn das so ist, bitte ich darum, dass ihm irgendein Sklave zur Verfügung gestellt werde.» Paul. Nol. *Ep.* 15,4.

<sup>587</sup> S. Mratschek (2002) 370–374; Trout (1999) 195f.

<sup>588</sup> S. Mratschek (2002) 374–388.

<sup>589</sup> Vgl. Kapitel 3.2.

<sup>590</sup> Trout (1999) 197.

men beim Felixgrab: «Ein Angehöriger der Reichsaristokratie wie Paulinus von Nola, dessen Denken stark von traditionellen Patronagevorstellungen durchdrungen war, kleidete die Relation der reichen Geber zu den Armen in Bilder, die denen der Patrone zu ihren Klienten entsprachen.»<sup>591</sup> Die traditionelle Rolle der Aristokraten als Euergeten fand hier eine christliche Erweiterung, in der Arme und Reiche voneinander profitierten:

*subdita pauperibus famulatur porticus aegris, / quae nos inpositis super addita tecta colentes / sustinet hospitii inopumque salubria praestat / vulneribus nostris consortia sede sub una, / commoda praestemus nobis ut amica vicissim / fundamenta illi confirmant nostra precantes, / nos fraterna inopum foveamus corpora tecto.*<sup>592</sup>

Diesen für beide Seiten vorteilhaften Tausch haben wir bereits im Kapitel 4.1.4 besprochen; im Kontext dieser Passage wird seine Bedeutung für Paulinus' Selbstverständnis als Patronus deutlich: Sein Reichtum ermöglichte es ihm, die *porticus* für die Armen zu bauen, ganz so, wie ein Patronus sich für seine Klienten einsetzt. Und auch die Armen revanchierten sich, wie das von Klienten erwartet wurde: Sie stärkten den Wohltäter, und dafür war nicht einmal ihr aktives Gebet nötig: Die blosser Annahme der Wohltat genügte, um den heilsamen Mechanismus in Gang zu setzen, durch den privilegierte Christinnen und Christen durch das Nadelöhr in den Himmel gelangen – auch Paulinus, «a very large camel».<sup>593</sup> Dank der unverzichtbaren Rolle, die sie für das Seelenheil der Reichen spielten, verkehrten sich mitunter gar die Verhältnisse:

*itaque patronos animarum nostrarum pauperes, qui tota Roma stipem meritant, multitudinem in aula apostoli congregasti.*<sup>594</sup>

Durch ihren Einfluss bei Gott fungierten die Armen schliesslich als die Patroni der Seelen der Reichen – motiviert durch Wohltaten wie die eines Pammachius, der in der Petersbasilika eine Armenspeisung ausrichtete.<sup>595</sup>

<sup>591</sup> Diefenbach (2007) 530.

<sup>592</sup> «Darunter dient ein Säulengang armen Kranken [als Unterstand] und stützt auch uns, weil wir in den angebauten Räumen darüber wohnen. Dieses Zusammenwohnen ermöglicht unseren Wunden die heilsame Gemeinschaft mit den Armen, sodass wir uns gegenseitigen freundschaftlichen Vorteil verschaffen, indem sie mit ihren Gebeten unser Fundament stärken, während wir die Körper unserer armen Brüder mit einem Dach wärmen.» Paul. Nol. C. 21,388–394. Vgl. dazu Ramsey (1982) 247–249.

<sup>593</sup> «Man erwartete nicht, dass sie [i. e. die Armen] aktiv für ihre Wohltäter tätig wurden: Allein durch die Tatsache, dass sie Almosen in Empfang nahmen, fungierten sie als Transporteure des irdischen Reichtums, die einen ‚Schatz im Himmel‘ anhäuften.» Diefenbach (2007) 530. Paulinus' Beschreibung als «very large camel» stammt aus Brown (2012) 217.

<sup>594</sup> «Deshalb hast die Schutzherren unserer Seelen, die Armen, die in ganz Rom um Almosen betteln, in Massen in der Halle des Apostels versammelt.» Paul. Nol. Ep. 13,11.

<sup>595</sup> Zu Pammachius' Armenspeisung anlässlich des Todes seiner Frau s. Kapitel 4.1.4; vgl. ausserdem Brown (1981) 34.

In diesem Zusammenhang sind auch die Bauprojekte von Paulinus, Sulpicius Severus und Delphinus als Ausdruck der Wohltätigkeit zu verstehen, die die Gemeinschaft von ihnen erwartete: «Considering late antique church buildings through the lens of ancient euergetism underscores the ways in which they too were framed as benefactions, as gifts of one or more generous individuals to the community and to God.»<sup>596</sup> Das traditionelle Verständnis von Euergesia wurde erweitert durch die eschatologische Dimension:

*laboret nunc de terrenis manus, ut tunc de caelestibus anima reficiatur. spes praesens aedificet rem futuram. faciamus istic tecta, quae nos illic tegant, pascatur istic pauper, ubi me divite eget, ut me illic pascat, ubi me egente saturabitur.*<sup>597</sup>

Die Bauprojekte von Paulinus und Severus<sup>598</sup> zielten auf Gegenwart und Zukunft: Im Hier und Jetzt profitierten die Einwohner Nolas von Paulinus' baulichen Massnahmen; im Jenseits sicherten sie dem Euergeten durch ein *commercium spiritale*<sup>599</sup> das ewige Heil. Das Vermögen, über das auch nach dem offiziellen Verzicht sowohl Paulinus als auch Severus und Melania verfügten, nun aber für die von ihnen unterstützten Gemeinden einsetzten, galt als «non wealth»,<sup>600</sup> weshalb die drei dennoch die Forderungen der Askese erfüllten. Gleichzeitig eröffnete die Investition in Kirchenbauten und Reliquien den Euergeten die Möglichkeit, sich das Heilige anzueignen und mit ihrer Person zu verknüpfen, wie das Ambrosius exemplarisch mit den von ihm beschafften Märtyrerreliquien tat: Indem er die Gebeine von Gervasius und

<sup>596</sup> Yasin (2010) 129.

<sup>597</sup> «Möge deine Hand jetzt Irdisches schaffen, damit deine Hand einst durch Himmlisches belebt wird. Die gegenwärtige Hoffnung soll zukünftigen Reichtum schaffen. Wir wollen hier Dächer bauen, die uns dort schützen; hier soll der Arme genährt werden, wo er mich Reichen braucht, damit er mich dort nährt, wo er gesättigt wird, während ich hungere.» Paul. Nol. *Ep.* 32,21.

<sup>598</sup> Zur aristokratischen Prägung Primuliacums vgl. Bowes (2008) 181: «It is never explicitly described as an estate-wide community center, designed to draw in the local peasantry. The centrality of friends and family at Primuliacum, from Paulinus' picture on the baptistery walls to the constant visits by local Christian *amici*, suggest that even these first ascetic products were wholly intertwined with seigniorial identity.» Zur Basilika, die Paulinus in Fundi stiftete, schreibt Brown (2012) 219: «He spoke of this gift as if it were the action of a civic benefactor, such as Symmachus would have recognized.» Vgl. Paul. Nol. *Ep.* 32,17: *itaque vel ad pignus quasi civicae caritatis vel ad memoriam praeteriti patrimonii basilicam dare in ipso oppido, quoniam et indigebat ruinosam et parvam habens, voti fuit.* – «Deshalb versprach ich, in dieser Stadt eine Kirche zu stiften als Zeichen meiner Liebe zu den Bürgern oder auch als Erinnerung an meinen früheren Landbesitz; sie hatte nämlich eine nötig, weil es dort nur eine kleine, baufällige Kirche gab.»

<sup>599</sup> Paul. Nol. *Ep.* 32,21. Vgl. auch die Wortwahl bei der Schilderung der Havarie des Schiffes, das Geld mit sich führte, das für Paulinus' Bauprojekte in Nola verwendet werden sollte (Kapitel 4.2.1, Anm. 323). Vgl. dazu Brown (2012) 231f.

<sup>600</sup> Brown (1981) 40f. Zu Paulinus' notwendigen finanziellen Rücklagen für den «Betrieb» des Felixgrabes vgl. Mratschek (2002) 109.

Protasius in die von ihm erbaute Basilica Ambrosiana überführte und unter dem Altar bestattete, wo er später einmal zu liegen kommen würde, setzte er seinen Anspruch auf die Heiligen durch. Auch Paulinus wurde schliesslich neben Felix begraben, zuvor aber nutzte er seinen Handlungsspielraum als Patronus, um einer *amica* ein besonderes Privileg einzuräumen: Die Witwe Flora durfte ihren Sohn Cynegius bei Felix *ad sanctos* bestatten.<sup>601</sup>

Das Prinzip der *euergesia* legitimierte Paulinus' Anspruch auf Nola, auf seine Gebäude, aber auch auf Felix. Damit nahm die christliche die traditionelle Wohltätigkeit auf, um sie schliesslich zu transzendieren.<sup>602</sup>

#### 4.3.5 Paulinus amicus: Fazit

Das Bild, das Paulinus in Briefen und Gedichten von sich selbst zeichnete, hat viele Facetten. Er ist Asket und Dichter, aber auch Gesprächspartner, Freund und Patronus. Seine Neuorientierung weg von Heimat und Familie inszenierte er gerne als radikalen Bruch mit einer verderblichen Vergangenheit zugunsten einer heilbringenden Zukunft. Gleichzeitig knüpfte er ein neues, ähnlich dichtes und weitreichendes Netz mit neuen *socii* und diskutierte mit in der Entwicklung der Theorie einer christlichen *amicitia*: Christliche Freundschaften gründen in Christus, was ihnen eine Perspektive in die Ewigkeit verleiht. Obwohl sie von Gott selbst vorherbestimmt sind, funktionieren auch sie in der Praxis nach ökonomischen Prinzipien, und Paulinus wusste, wie er sich als attraktiven *amicus* positionieren musste. Viele Elemente säku-

<sup>601</sup> *hoc enim abs te vidua memorata [sc. Flora] petiverat pro defuncto in eis partibus suo filio et rescriperas consolans eam: idque etiam nuntians de cadavere fidelis iuvenis Cynegii, quod materno et pio affectu desideravit, esse completum, ut scilicet in beatissimi Felicis confessoris basilica poneretur.* – «Dies hatte nämlich die von dir erwähnte Witwe erbeten für ihren Sohn, der dort verstorben war, und du hattest zurückgeschrieben und sie getröstet. Du hast mir nun berichtet, dass du mit dem Leichnam des gläubigen Jungen Cynegius so verfahren bist, wie sie es aus mütterlicher und frommer Zuneigung wünschte: dass er nämlich in der Basilica des glücklichen Confessors Felix begraben wurde.» Aug. *Cur. mort.* 1,1. Vgl. dazu Brown (1981) 35. Paulinus hat selbst ein Epitaph für Cynegius geschrieben; es findet sich in Dolvecks Edition auf S. 661 als letztes der *Carmina varia*. Trout (1999) 42 argumentiert überzeugend, dass Flora und Cynegius Nachkommen von Maternus Cynegius gewesen sein könnten, einem Vorfahren von Melania der Älteren und damit auch ein weit entfernter Verwandter von Paulinus.

<sup>602</sup> «Like the commemorative monuments of civic *euergetes*, a principal function of ecclesiastical benefaction memorials was to ensure the donor's memory within his or her community. [...] At the same time, however, the memorials of ecclesiastical *euergesism* sought to solicit an additional response from their audience beyond the social rewards of honor given in return for non-Christian civic benefactions. For, in addition to appealing to the viewers' memory, church inscriptions frequently called forth their prayers. The currency of the Roman gift economy was thus fundamentally altered through the manipulation of its traditional forms and rhetorical strategies.» Yasin (2010) 130f.

larer aristokratischer Freundschaft wurden beibehalten und mit einem christlichen Anstrich versehen: Das *officium* des Briefwechsels blieb konstitutiv, es ersetzte den Besuch und das persönliche Gespräch. Statt über klassische Literatur wurde nun aber über schwierige Bibelstellen diskutiert; Paulinus trat dabei selbst als Exeget auf, stellte anregende Fragen und vermittelte Informationen zwischen verschiedenen Kreisen. Auch die gegenseitige Fürsprache wurde in die christliche Dimension transportiert und äusserte sich hier im Gebet, das die Freundinnen und Freunde für einander leisteten und von dem Paulinus hoffte, dass es ihm schliesslich zum ewigen Heil verhelfen werde. Den traditionellen Geschenketausch führte Paulinus fort, schenkte nun aber Objekte mit christlicher Symbolik oder übermittelte eigene und fremde Texte mit christlichem Inhalt. Die wertvollsten Geschenke waren dabei Reliquien, die die mächtige Position der/des Schenkenden unterstrichen. In Paulinus' Schriften zeigt sich das Spannungsfeld christlicher *amicitia*: Obwohl sie den Anspruch hat, sich fundamental von säkularer Freundschaft zu unterscheiden, behält sie doch dieselben Strukturen bei. Als Patronus versah Paulinus weiterhin die Pflichten, die von ihm erwartet wurden: Er unterstützte Freigelassene dabei, eine Existenz aufzubauen und empfahl sie seinen Freunden; er liess seine Beziehungen spielen, um Klienten, die in Bedrängnis geraten waren, zu helfen. Seine baulichen Investitionen in Nola können als typisches Verhalten eines Patronus verstanden werden, mittels derer er sich das Felixgrab aneignete und sich eine eigene *memoria* schuf. All diese Aspekte seiner *persona*, die Paulinus in seinen Texten inszeniert, dienen der *Aufmerksamkeit und Interesse aktivierenden Funktion* von Werbung: Sie sollen die Leserin, den Leser davon überzeugen, dass Paulinus ein Freund ist, den zu gewinnen lohnt.

Es ist nicht übertrieben zu sagen, dass Paulinus als *amicus* überaus erfolgreich war, und gewiss bot ihm seine hohe Abkunft einen Startvorteil. Gleich nach seiner Ankunft in Nola machten ihm die Würdenträger der Region ihre Aufwartung und besuchten ihn, während er selbst krank war:

*sed plenius indicare poterunt conservi nostri, pueri tui, [...] quam adsidua nos, quam sedula sollicitorum fratrum monachorum antistitum clericorum atque etiam ipsorum saepe saecularium officia toto illo nostro aegritudinis tempore celebraverint.*<sup>603</sup>

Und Paulinus' Anziehung nahm in den Folgejahren nicht ab; beständig baute er seinen Freundeskreis aus, stand mit Asketinnen und Asketen in Gallien, Italien, Afrika und Palästina in Briefkontakt und empfing immer wieder Gäste in Nola. Sogar Konflikte wie die Origeneskontroverse, der Streit zwischen Augustinus und Pelagius oder zwischen Hieronymus und Vigilantius hinderten Paulinus nicht da-

<sup>603</sup> «Aber unsere Mitsklaven, deine Jungen, können dir ausführlicher berichten [...], mit welcher eifriger und häufiger Aufwartung mich besorgte Brüder, Mönche, Bischöfe, Kleriker und auch Nicht-Christen während der ganzen Zeit, die ich krank war, besuchten.» Paul. Nol. Ep. 5,14.

ran, mit Opponenten aus beiden Lagern befreundet zu sein.<sup>604</sup> Es ist wohl nicht zu weit gegriffen, in Paulinus eine Vermittlerfigur nicht nur zwischen überkommenen, nicht-christlichen und neuen, christlichen Konzepten von Freundschaft, Literatur und Dichtung, sondern auch zwischen einzelnen verfeindeten Individuen zu erkennen: «A network of friends so far-flung could, of course, serve many social, economic, and political ends, but Paulinus's letters and the ideals of friendship that they embodied also worked to hold together the members of a Christian elite that was always vulnerable to unpredictable flare-ups of personal animosity or theological controversy. Perhaps this was one reason that Paulinus [...] was struggling to define the concepts and the language that would allow Christian friendship to transcend the apparent limits of the more traditional relationships of the late Roman world.»<sup>605</sup>

<sup>604</sup> «During the Origenist controversy, Paulinus was doubtless most connected with Rufinus's group: as a relative of Melania the Elder who lauded her ascetic virtues for posterity, Paulinus reached out to her whole circle of relatives and companions (Rufinus, Melania the Younger and Pinianus, Apronianus and Avita). So likewise was he linked both personally and through letters with major disputants on the Pelagian side of the controversy (Pelagius himself, Julian of Eclanum, and the latter's family) as well as with the anti-Pelagians Augustine, Alypius, and Jerome. Yet throughout the Origenist dispute, Paulinus managed to maintain relations with Jerome's circle as well as Rufinus's. [...] Although Paulinus of Nola cannot be considered a significant theologian in the controversy [...], as a correspondent and friend of many he nonetheless served as a link between the warring camps.» Clark (1992) 41f.

<sup>605</sup> Trout (1999) 209.





## 5 Epilog

Diese Arbeit versuchte zu zeigen, wie Paulinus in seinen Briefen und Gedichten unablässig für das Pilgerzentrum in Nola warb, für seine gute Erreichbarkeit, seine hervorragende Infrastruktur und für die prächtigen Basiliken. Im Zentrum seiner Werbestrategie stand dabei der heilige Felix, weshalb Paulinus in den *Natalicia* zielstrebig an der sorgfältigen Stilisierung des Heiligen arbeitete: Als von Christus anerkannter Confessor hatte Felix die Macht, sich als Patronus für die einzusetzen, die ihm ihre Aufwartung machten. Diese Schutzherrschaft zahlte sich spätestens beim Jüngsten Gericht aus, doch bereits zu Lebzeiten konnten seine Klientinnen und Klienten auf die prompte Hilfe des Heiligen zählen.

Als zahlkräftiger *Euerget* und visionärer Bauherr und Dichter fungierte Paulinus lange vor seiner Wahl zum Bischof als heimlicher Herr über das Pilgerzentrum.<sup>1</sup> Nur er und Therasia vermochten dank ihrem gesellschaftlichen Status und weitgespannten Netzwerk Besucherinnen und Besucher von ausserhalb Kampaniens zu gewinnen. Paulinus' Texte sind deshalb auch immer Werbung für den integren Lebensstil des Paares; sie verteidigen ihre spektakuläre Konversion und versichern die intakte Zugehörigkeit der beiden zur christlich-aristokratischen Welt. Schliesslich sind sie auch das überzeugende Statement eines christlichen Dichters, der für einen inklusiven Umgang mit dem klassischen literarischen Erbe plädiert.

Die verschiedenen Aspekte der Werbung für Nola wurden in der vorliegenden Arbeit detailliert aufgeschlüsselt und in ihren zeitgeschichtlichen Kontext gesetzt. Nun bleibt die Frage: Hatte Paulinus Erfolg? Verzeichnete Nola durch diese Werbung einen Anstieg der Besuchszahlen? Es ist eine Erkenntnis der modernen Werbetheorie, dass es enorm schwierig ist, die tatsächliche Wirkung von Werbung zu erfassen. Sogar wenn Werbeaufwand und Verkaufs- bzw. Besuchszahlen korrelieren, muss noch kein kausaler Zusammenhang bestehen.<sup>2</sup> Auch wenn es Paulinus gelungen sein mochte,

<sup>1</sup> Was Sabine MacCormack (1990) 18 über Bischöfe sagt, trifft auch auf Paulinus zu: «But bishops did in due course become the unchallenged arbiters of elegance in the creation of Christian sacred space. Their decisions were instrumental in bringing into existence a network of holy places – focal points of sacred energy which reached from a saint's body performing miracles in the tomb directly to heaven, where his soul lived with God. Furthermore bishops were the principal beneficiaries of this new view of the environment in that the control of holy places enhanced their power.»

<sup>2</sup> Der Effekt von Werbung wird gerne überschätzt: «Er tritt als Tatsache hervor, die zeigt, dass selbst dann, wenn es uns mit viel Aufwand gelungen ist, einen Brand im Kopf des Konsumenten zu etablieren, keineswegs eine Kaufhandlung folgen muss. Im Gegenteil! Die Korrelation zwischen Brand und Kaufhandlung ist regelmäßig geringer, als uns die

Nola und den heiligen Felix im Denken der Rezipientinnen und Rezipienten zu verankern, bedeutete das noch lange nicht, dass diese auch eine Reise nach Kampanien unternahmen. Sowieso fehlen uns Quellen, die über die Zahl von Besucherinnen und Besuchern in Nola Auskunft geben könnten. Es gibt jedoch Indizien dafür, dass Nola zu Paulinus' Lebzeiten zu einem wichtigen Treffpunkt für Protagonisten kirchenpolitischer Angelegenheiten avancierte; wiederholt machten Diplomaten auf ihren Reisen in Nola Halt.<sup>3</sup> Dies deutet darauf hin, dass vor allem Paulinus' Werbung für seine eigene Person Erfolg beschieden war. Der Höhepunkt seiner Popularität scheint mit der kaiserlichen Einladung an die Synode von Spolegium (419) erreicht worden zu sein, wo Paulinus als Schiedsrichter im Streit um die Nachfolge des Papstes Zosimos fungieren sollte.<sup>4</sup> Der Umstand, dass Paulinus' Nachfolger auf dem Bischofssitz denselben Namen trug, könnte darauf hindeuten, dass aus dem Pilgerzentrum in Nola «une sorte de propriété familiale» geworden war.<sup>5</sup>

Uranus, der nach Paulinus' Tod am 22. Juni 431 einen Nachruf verfasste, betont die grosse Beliebtheit des Bischofs:

*omnes eum agnoscere cupiebant, omnes videre desiderabant. quis ad illum non laetus advenit? aut quis ab illo non desideraturus abscessit? nam qui corpore eum videre non poterant, saltem ejus epistolas contingere cupiebant. erat enim suavis et blandus in litteris, dulcis et bene suavis in versibus.*<sup>6</sup>

Intuition sagen würde.» Rutschmann (2018) 67. Vgl. auch Rutschmann (2018) 69: «Nun, es ist nicht von der Hand zu weisen, dass intensive Kommunikation auch einen Beitrag leistet zum Aufbau eines Brands. Nur, diese Wirkung wird massiv überschätzt. Die Realität gleicht wohl eher einem Rinnsal.»

<sup>3</sup> 404/5 die Bischöfe Theasius und Evodius als Gesandte der Synode von Karthago; 408 eine Delegation afrikanischer Kleriker unter Possidius von Calama; 409 eine Gesandtschaft der Bischöfe Restitutus und Florentius; 417 Januarius, ein Freund von Augustinus und Alypius, der wegen der Rehabilitierung von Pelagius bei Paulinus vorspricht, vgl. Mratschek (2002) 641f.

<sup>4</sup> *o vere digna causa, quam non nisi coronae iustus beata vita discingat. dilatum itaque iudicium nuntiamus, ut divina praecepta ex venerationis iustus ore promantur, qui ea secutus implesti.* – «Eine wirklich bedeutende Angelegenheit, die nur ein Gerechter der Krone durch seinen glücklichen Lebenswandel entwirren kann. Wir verkünden deshalb, dass das Urteil aufgeschoben werden muss, damit die göttlichen Vorschriften der Synode durch den Mund deiner verehrungswürdigen Person überbracht werden, da du sie ja befolgt und erfüllt hast.» *Avell.* 25,2. Vgl. auch die deutsche Übersetzung bei Mratschek (2002) 643; sie übersetzt *coronae iustus beata vita* als «der heilige Lebenswandel Deiner bischöflichen Hoheit». Die Synode wurde schliesslich nicht abgehalten, weil der Kandidat Eulalius den kaiserlichen Befehl missachtete, Rom nicht zu betreten, bis eine Entscheidung gefällt sei. Daraufhin ernannte Kaiser Honorius den Konkurrenten Bonifatius zum Papst.

<sup>5</sup> Dolveck (2015) 18.

<sup>6</sup> «Alle wollten ihn kennenlernen, alle sehnten sich danach, ihn zu sehen. Wer kam nicht voller Freude zu ihm? Oder wer ging nicht von ihm weg und vermisste ihn bereits? Wer ihn nämlich nicht persönlich treffen konnte, wollte wenigstens seiner Briefe habhaft werden. Seine Briefe waren nämlich süß und reizend, seine Verse süß und lieblich.» Uran. *Ep.* 9

Mag die Überschwänglichkeit auch dem Anlass geschuldet sein, interessant ist dennoch der Fokus, den Uranius legt: Im Zentrum stehen Paulinus' Briefe und Gedichte, in denen der Autor auch denen *suavis, dulcis* und *blandus* erschien, die ihn nicht persönlich kannten. Unter den Veränderungen, die die Völkerwanderung auslöste, sank auch Nolas Stern; Geiserich liess die Stadt 455 zerstören und ihre Bewohnerinnen und Bewohner versklaven. Von der Verehrung des heiligen Felix zu dieser Zeit und später wissen wir nichts; man darf aber kaum hoffen, dass das Pilgerzentrum diese Umbrüche unbeschadet überstand.<sup>7</sup> Doch Paulinus' Schriften überlebten, mindestens ein ansehnlicher Teil davon. Franz Dolveck geht davon aus, dass sowohl die Briefe als auch die von ihm so genannten *Carmina varia* nach Paulinus' Tod von Freunden als Sammlung zusammengestellt und publiziert wurden.<sup>8</sup> Die Briefe an Augustinus fanden Eingang in die Briefsammlungen aus dessen Feder.<sup>9</sup> Die *Natalicia* wurden offensichtlich getrennt von den übrigen Gedichten überliefert; für Franz Dolveck ist es wahrscheinlich, dass Paulinus selbst die Edition der *Natalicia* unternommen hat: «Pour les *Natalicia*, dont la diffusion originelle est indépendante, il est assez vraisemblable d'en attribuer l'édition à Paulin, en se fondant sur des critères à la fois externes – l'indépendance de la collection – et internes – car, en publiant les *Natalicia*, Paulin aurait mis en avant non pas tant sa propre poésie que la louange de Félix, dont on sait comme elle lui tenait

= PL 53,864B. Etwas anders gelagert ist die Würdigung durch Gennad. *Vir. ill.* 49, die neben seiner Bildung seinen asketischen Lebensstil und die daraus folgende Wundertätigkeit betont und bereits die *persona* des Paulinus' mit Felix vermischt: *claruit temporibus Honorii et Valentiniani non solum eruditione et sanctitate vitae, sed et potentia adversum daemones.* – «Der Höhepunkt seines Lebens fiel in die Regierungszeit von Honorius und Valentinianus; er war berühmt nicht nur wegen seiner Bildung und seinem tadellosen Lebenswandel, sondern auch wegen seiner Macht über Dämonen.»

<sup>7</sup> «Als mit dem Niedergang der antiken Kultur Nolas Bedeutung sank, wird auch allmählich die Verehrung des hl. Felix zurückgegangen sein.» Kötting (1950) 254. Mehrere Inschriften aus dem 5. und 6. Jh. deuten auf eine monastische Frauengemeinschaft in Cimitile hin (CIL 10/1,1339.1342.1351); vgl. Jenal (1995) 110. Eine nicht zu unterschätzende Schwierigkeit stellt auch die Häufigkeit des Namens «Felix» dar; wenn von einem heiligen Felix die Rede ist, heisst das nicht, dass es sich um Paulinus' Felix handelt: «La difficulté d'identifier, dans la foule des homonymes, réels ou créés par les hagiographes, les titulaires des vieilles églises dédiées à un S. Félix, ne permet guère d'essayer une statistique de son culte.» Delehaye (1933) 305.

<sup>8</sup> «Sachant de manière sûre que Paulin ne s'est pas chargé personnellement de l'édition de sa correspondance, il est possible d'étendre avec un taux de certitude relativement élevé la même affirmation aux *Carmina varia*, qui semblent avoir été édités, de manière posthume, en même temps que les lettres [...]» Dolveck (2015) 74. Vgl. auch Hartel (1999b) V: «epistulae tamen mox post Paulini mortem ab amicis collectae fuisse videntur [...]» Franz Dolveck (2015) 117f. vermutet als Editor Latinus Pacatus Drepanius, auf dessen Bitte Uranius seinen Brief *De obitu* geschrieben hat.

<sup>9</sup> Vgl. Dolveck (2015) 20.

à cœur.»<sup>10</sup> Die *Carmina varia* wurden mit der Prosakorrespondenz überliefert, die Cc. 10 und 11 oft auch zusammen mit Ausonius' Briefen. Auch das C. 17 an Nicetas wurde interessanterweise mit der ausonianischen Korrespondenz tradiert. Die *consolatio mortis* (C. 25; vgl. Kapitel 4.2.3) dagegen erfuhr eine isolierte Überlieferung.<sup>11</sup>

Gerade für die vorliegende Arbeit wäre es von unschätzbarem Wert, die Überlieferungswege der einzelnen Texte zu kennen. Die älteste Handschrift, auf die die Editoren zugreifen, stammt aus dem 9. Jh. Viele der Kodizes verraten in ihrer Zusammenstellung die Bemühung, Texte von Paulinus, die separat vorlagen, wieder zusammenzubringen, und verwischen damit die ursprüngliche Überlieferungssituation. Wohl wären eindeutige literarische Verweise aufschlussreicher hinsichtlich der Verbreitung von Paulinus' Schriften. Und just solche beweisen, dass Paulinus im 7. Jh. in England gelesen wurde: Aldhelm von Sherborne/Malmesbury zitiert neben der im Kapitel 4.2.2 erwähnten Stelle auch die Eröffnung des C. 15 (*annua vota mihi remeant, simul annua linguae*) und gibt an, sie von Paulinus zu haben.<sup>12</sup> Neil Wright schliesst daraus, «[...] that Aldhelm knew at least three of Paulinus's *Natalicia*, *Carmina* XV, XVIII, and XXVII (and perhaps, therefore, the other three poems in the six-book collection available to Bede) and that he read them with sufficient attention to rely on them on occasion as verbal models and to imitate their diction.»<sup>13</sup> Auch Beda Venerabilis zitiert Paulinus an verschiedenen Stellen in seinem Werk<sup>14</sup> und schreibt sogar eine Prosaversion der *Vita* des heiligen Felix (entstanden um 700), die auf den *Natalicia* basiert. Thomas W. Mackay vermutet, Hadrian von Canterbury, der zuvor Abt in der Nähe von Neapel gewesen war, habe die Texte 670 nach England gebracht: «Since Paulinus was of high repute as a Christian poet, and since it was he who made famous the shrine of St Felix at Nola, it would not be strange to find an educated man of Campanian origin with a special interest in the *Natalicia*.»<sup>15</sup>

<sup>10</sup> Dolveck (2015) 74.

<sup>11</sup> Dolveck (2015) 221 vermutet, die späteren Editoren hätten Paulinus nicht in die Nähe Julians von Aeclanum rücken wollen, dem das C. 25 ja gewidmet war. Für eine Übersicht der Überlieferung der einzelnen Teile von Paulinus' Werk s. Dolveck (2015) 223f.

<sup>12</sup> Paul. Nol. C. 15,1; vgl. Aldh. *Ad Acirc.* 10 = MGH AA 15, S. 96,15f.: *hoc idem Paulinus primo versu: annua vota mihi remeant, simul annua linguae*. Vgl. Kapitel 4, Anm. 339; Wright (1995) XII, 135. Für weitere Paulinus-Zitate bei Aldhelm s. Wright (1995) XII, 137–139.

<sup>13</sup> Wright (1995) XII, 139. Die Hss. Vat. Pal. Lat. 235 (frühes 8. Jh.) und Leningrad Q.v.XIV.1 stehen für diesen Überlieferungsstrang; vgl. Mackay (1976) 77. Für Paulinus' Werk in England s. ausführlich Dolveck (2015) 85–97.

<sup>14</sup> Z. B. in *De arte metrica*, im *Commentarium in Lucam* und in der *Vita S. Cuthberti*.

<sup>15</sup> Mackay (1976) 78f. In seinen *Versus de patribus regibus et sanctis Euboricensis ecclesiae* zählt Alkuin eine Reihe Autoren auf, die in der Yorker Bibliothek zu finden seien, darunter auch Paulinus: *illic invenies veterum vestigia patrum / [...] / quid quoque Sedulius, vel quid canit ipse Iuvenius, / Alcimus et Clemens, Prosper, Paulinus, Arator [...]*. – «Dort findest du die Spuren der alten Väter [...], was Sedulius geschrieben, was Juvenius, Alcimus [i. e. Avitus von Vienne], Clemens [i. e. Prudentius], Prosper [i. e. Tiro von Aquitanien], Paulinus und Arator gesungen haben [...]» Alcuin. C. 1,1535–1551 = MGH Poetae 1, S. 203f.

Franz Dolveck kommt zum Schluss, dass die *Natalicia* um das 9. Jh. räumlich weit, aber keinesfalls in grosser Dichte verbreitet waren: «C'est donc un succès assez faible que celui des *Natalicia*: leurs pointes de célébrité, c'est-à-dire les moments où ils sont le plus copiés, à la renaissance carolingienne dans toute l'Europe puis au XV<sup>e</sup> siècle en Italie, n'ont rien de surprenant ni d'original. [...] ce n'est que le reflet de la situation particulière de Paulin parmi les Pères.»<sup>16</sup> Die *editio princeps* des Gesamtwerks von Josse Bade stammt aus dem Jahr 1516.

Auf welchen verschlungenen Pfaden sich die Briefe und Gedichte auch durch die Jahrhunderte geschlagen haben – sie lassen noch heute vor unseren Augen ein lebendiges, farbenprächtiges Bild des Pilgerzentrums in Nola entstehen, wie es sich der Besucherin, dem Besucher um 400 präsentiert hat, bevor die Unbill der Zeitenwende über es hereinbrach. Durch sie tritt uns auch die *persona* des Paulinus entgegen, der mutig alles auf eine Karte setzte, sein Vermögen in Nola und sein Talent in Felix investierte und damit nicht nur die Askesebewegung, die endlich in die Klöster des Mittelalters mündete, sondern auch die Heiligenverehrung mitbegründete: «Paulinus, precisely because of the seemingly unthinking certainty with which he found apposite names for the haunting presence in his life of Saint Felix, deserves a place alongside the mighty Augustine, as a founder of Latin Christian piety.»<sup>17</sup> Obwohl dies nicht das Ziel der Arbeit war, hoffe ich dennoch, dass sie das Augenmerk auch auf Paulinus' Qualitäten als Dichter gelenkt hat, für deren Würdigung Roger P. H. Greens Urteil stehen soll: «His imaginative attempt to renovate the classical genres was made with respect and understanding. His use of the diction of the classical poets was marked by sympathy and good sense, and he did not fall short of their strict rules in his working of their metres. He was an accomplished orator, and a capable exponent of many styles; and enjoyed the command of language to do justice to his inventive mind.»<sup>18</sup>

Wie schon im Prolog erwähnt, verleitet die Lektüre von Paulinus' Texten zur Illusion, den Autor als Menschen kennenzulernen. Auch ich bin zuweilen dieser Verlockung erlegen, war jedoch bemüht, meine Argumentation von solchen Phantasien strikte zu trennen. Es mag mir verziehen werden, wenn ich der Versuchung ganz zum Schluss nachgebe und Nora K. Chadwick zitiere, deren Einschätzung des Menschen – oder doch der *persona*? – Paulinus ich ganz und gar zustimme: «Paulinus, the Christian devotee, with his background of classical culture, is typical of all that is best in the early Church in the West. Fanaticism is entirely absent, superstition as yet little developed. Persecution, force, quarrelling are utterly distasteful to this gentle spirit. [...] His quiet dignity and reserve, and perhaps most of all his humour, still link him to the ancient world, and at the same time make him peculiarly modern and congenial to us today. He is perhaps the most beautiful personality among the

<sup>16</sup> Dolveck (2015) 114.

<sup>17</sup> Brown (1981) 55.

<sup>18</sup> Green (1971) 128.

great figures of the transition from the ancient world to the Christian world which was rapidly taking its place in the late fourth and early fifth centuries.»<sup>19</sup>

<sup>19</sup> Chadwick (1955) 88.

*i, fugitiva dies, elabere, non revocabo,  
nec te iam querar esse brevem, quia te sine Felix  
semper inextincto praesens mihi lumine fulget.*  
Paul. Nol. C. 27,19–21.





## 6 Anhang

### 6.1 Chronologie der Natalicia

Nach Dolveck (2015) 105f.

|               | <b>Zählung nach Hartel</b> | <b>Datierung</b> |
|---------------|----------------------------|------------------|
| Natalicium 1  | C. 12                      | 395 (?)          |
| Natalicium 2  | C. 13                      | 396              |
| Natalicium 3  | C. 14                      | 397              |
| Natalicium 4  | C. 15                      | 398              |
| Natalicium 5  | C. 16                      | 399              |
| Natalicium 6  | C. 18                      | 400              |
| Natalicium 7  | C. 23                      | 401              |
| Natalicium 8  | C. 26                      | 402              |
| Natalicium 9  | C. 27                      | 403              |
| Natalicium 10 | C. 28                      | 404              |
| Natalicium 11 | C. 19                      | 405              |
| Natalicium 12 | C. 20                      | 406              |
| Natalicium 13 | C. 21                      | 407              |
| Natalicium 14 | C. 29                      | 408              |

### 6.2 Chronologie der Epistulae

Matthias Skeb (1998) 76–99 versammelt die Epistulae nach Adressat, Adressatin geordnet; für eine bessere Übersicht folge ich den Briefnummern unter Beibehaltung von Hartels Zählung.

|            | <b>Adressat/in</b> | <b>Datierung</b> |
|------------|--------------------|------------------|
| Epistula 1 | Sulpicius Severus  | 395              |
| Epistula 2 | Amandus            | 395              |
| Epistula 3 | Alypius            | 395              |
| Epistula 4 | Augustinus         | 395              |
| Epistula 5 | Sulpicius Severus  | 396              |
| Epistula 6 | Augustinus         | 396              |
| Epistula 7 | Romanianus         | 396              |
| Epistula 8 | Licentius          | ?                |
| Epistula 9 | Amandus            | 392–394          |

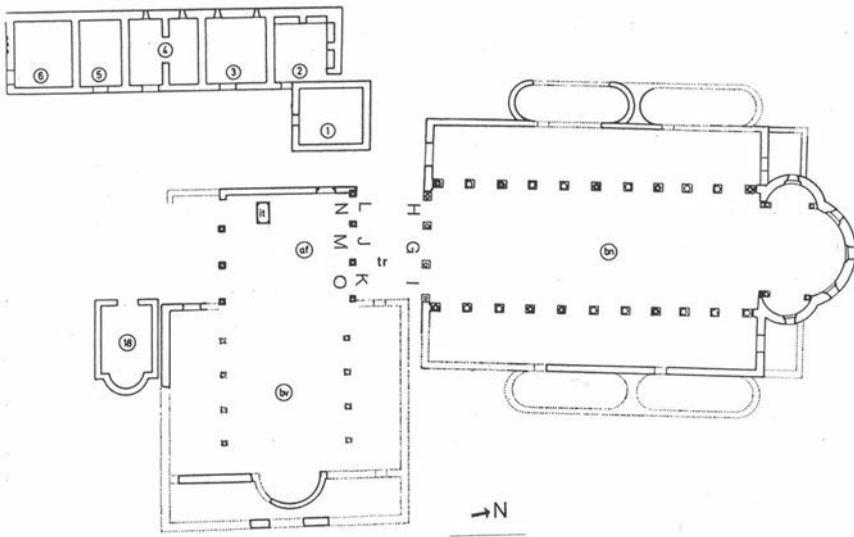
|              | <b>Adressat/in</b>  | <b>Datierung</b>      |
|--------------|---|-----------------------|
| Epistula 10  | Delphinus   | 392–394               |
| Epistula 11  | Sulpicius Severus   | 397                   |
| Epistula 12  | Amandus   | 397–398               |
| Epistula 13  | Pammachius  | nach Paulinas Tod 396 |
| Epistula 14  | Delphinus   | 399                   |
| Epistula 15  | Amandus   | 399                   |
| Epistula 16  | Jovius  | um 400                |
| Epistula 17  | Sulpicius Severus   | 398                   |
| Epistula 18  | Victricius von Rouen  | 397–398               |
| Epistula 19  | Delphinus   | 401                   |
| Epistula 20  | Delphinus   | 401                   |
| Epistula 21  | Amandus   | 401                   |
| Epistula 22  | Sulpicius Severus   | 399                   |
| Epistula 23  | Sulpicius Severus   | 400                   |
| Epistula 24  | Sulpicius Severus   | 400                   |
| Epistula 25  | Crispinianus  | 400                   |
| Epistula 25* | Crispinianus  | 402                   |
| Epistula 26  | Sebastianus   | 400–406               |
| Epistula 27  | Sulpicius Severus   | 401                   |
| Epistula 28  | Sulpicius Severus   | 404                   |
| Epistula 29  | Sulpicius Severus   | 400                   |
| Epistula 30  | Sulpicius Severus   | 402                   |
| Epistula 31  | Sulpicius Severus   | 403                   |
| Epistula 32  | Sulpicius Severus   | 404/403 <sup>1</sup>  |
| Epistula 33  | Alethius  | 401–406               |
| Epistula 34  | = Predigt De gazophylacio                                     | 401–406 (?)           |
| Epistula 35  | Delphinus   | 390–392               |
| Epistula 36  | Amandus   | 390–392               |
| Epistula 37  | Victricius von Rouen  | 403–404               |
| Epistula 38  | Aper  | 399–400               |
| Epistula 39  | Aper und Amanda   | 396–407               |
| Epistula 40  | Sanctus und Amandus   | 398 oder später       |
| Epistula 41  | Sanctus und Amandus   | 398 oder später       |
| Epistula 42  | Florentius  | 401–406               |
| Epistula 43  | Desiderius  | 406                   |
| Epistula 44  | Aper und Amanda   | 396–407               |
| Epistula 45  | Augustinus  | 408                   |
| Epistula 46  | Rufinus von Aquileia  | 406–407               |
| Epistula 47  | Rufinus von Aquileia  | 406–407               |
| Epistula 48  | nur fragmentarisch erhalten;<br>Verfasser und Adressat unklar | 401 (?)               |
| Epistula 49  | Macarius (?)  | ?                     |
| Epistula 50  | Augustinus  | 413                   |
| Epistula 51  | Eucherius und Galla   | 423–426               |

<sup>1</sup> Lehmann (2004) 150.

## 6.3 Illustrationen

## 6.3.1 Lageplan Basilicae Vetus und Nova

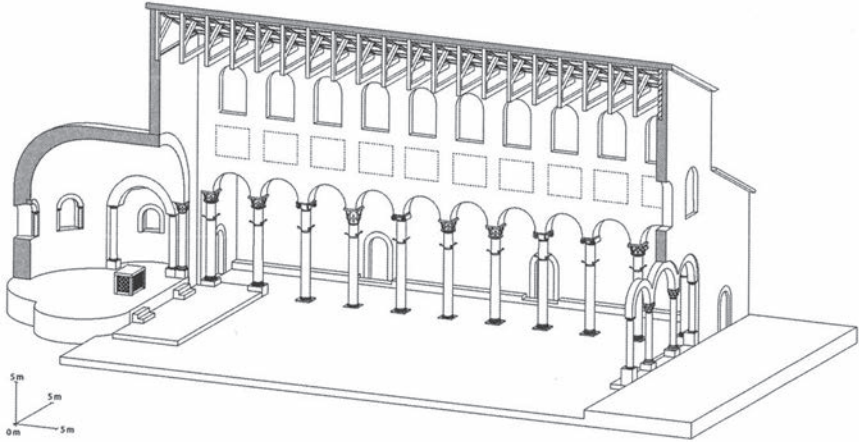
Schematisierter Plan der zentralen Bauten des Pilgerheiligtums in der Zeit des Paulinus aus Lehmann (2004) Tafel 20, Abb. 27 (© Dr. Ludwig Reichert Verlag Wiesbaden; abgedruckt mit freundlicher Genehmigung von Autor und Verlag).



- |      |   |
|------|---|
| it   | Marmorne Umfriedung des Felixgrabes         |
| bv   | Basilica Vetus                              |
| bn   | Basilica Nova                               |
| tr   | Hof zwischen af, bv und bn                  |
| H–O  | Positionen der Tituli aus Paul. Nol. Ep. 32 |
| 1–18 | Grabbauten                                  |

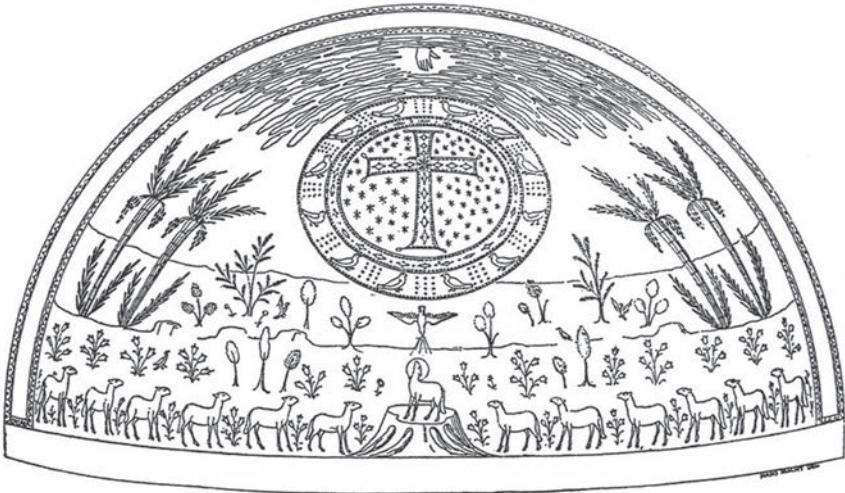
### 6.3.2 Basilica Nova: Aufriss

Rekonstruktion des Langhauses der Basilica Nova (Paulinus-Phase), aus Lehmann (2004) Tafel 68, Abb. 83 (© Dr. Ludwig Reichert Verlag Wiesbaden; abgedruckt mit freundlicher Genehmigung von Autor und Verlag).



### 6.3.3 Basilica Nova: Rekonstruktion des Apsismosaiks

Rekonstruktion des Apsismosaikbildes der Basilica Nova nach Wickhoff 1889 aus Lehmann (2004) Tafel 11, Abb. 12a (© Dr. Ludwig Reichert Verlag Wiesbaden; abgedruckt mit freundlicher Genehmigung von Autor und Verlag).



## 6.4 Abkürzungsverzeichnis

|                    |  |
|--------------------|--|
| CCSL               | <i>Corpus Christianorum Series Latina</i> (Turnhout 1954–).  |
| CIC                | Paul Krüger, Theodor Mommsen, Rudolf Schöll (Hgg.), <i>Corpus Iuris Civilis</i> (Berlin 1882–1954).  |
| CIL                | <i>Corpus Inscriptionum Latinarum</i> (Berlin 1863–).  |
| CTh                | Jacobus Gothofredus (Hg.), <i>Codex Theodosianus</i> (Hildesheim 1975).  |
| MGH AA             | <i>Monumenta Germanicae Historica: Auctores antiquissimi</i> (München 1877–1919).  |
| MGH SS             | <i>Monumenta Germanicae Historica: Scriptores</i> (München 1826–).   |
| MGH SS rer. Merov. | <i>Monumenta Germanicae Historica: Scriptores rerum Merovingicarum</i> (München 1885–1951).  |
| PG                 | Jacques P. Migne (Hg.), <i>Patrologia Graeca</i> (Paris 1857–1866).  |
| PL                 | Jacques P. Migne (Hg.), <i>Patrologia Latina</i> (Paris 1844–1890).  |
| RAC                | Franz J. Dölger, Ernst Dassmann (Hgg.), <i>Reallexikon für Antike und Christentum</i> (Stuttgart 1950–).   |
| RE                 | Georg Wissowa, Wilhelm Kroll, Konrat Ziegler (Hgg.), <i>Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft</i> (Stuttgart 1893–2001). |
| ThLL               | <i>Thesaurus Linguae Latinae</i> (Leipzig 1900–).  |
| ThW                | Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich (Hgg.), <i>Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i> (Stuttgart 1933–1979).                             |



## 7 Bibliographie

### 7.1 Verwendete Editionen

- A. Ambrosius, *De fide*, ed. Otto Faller (Wien 1962).
- A. Ambrosius, *De spiritu sancto libri tres, De incarnationis dominicae sacramento*, ed. Otto Faller (Wien 1964).
- A. Ambrosius, *Epistulae et acta*, ed. Otto Faller (Wien 1968).
- Apuleius, *Metamorphoseon libri XI*, ed. Maaïke Zimmerman (Oxford 2012).
- Augustinus, *De cura pro mortuis gerenda*, ed. Joseph Zycha (Wien 1900).
- Augustinus, *Quaestionum in Heptateuchum libri VII*, ed. Johannes Fraipont (Turnhout 1958).
- Augustinus, *De doctrina Christiana, De vera religione*, ed. Joseph Martin; Klaus-Detlef Daur, (Turnhout 1962).
- Augustinus, *Retractationum libri II*, ed. Almut Mutzenbecher (Turnhout 1984).
- Augustinus, *Soliloquiorum libri II*, ed. Wolfgang Hörmann (Wien 1986).
- Augustinus, *Confessionum libri XIII*, ed. Luc Verheijen (Turnhout 1990).
- Augustinus, *De civitate dei libri XXII*, ed. Bernard Dombart; Alphons Kalb (Stuttgart/Leipzig 1993).
- Augustinus, *Epistulae*, ed. Klaus-Detlev Daur (Turnhout 2005).
- Augustinus, *Contra academicos, De beata vita, De ordine*, ed. Therese Fuhrer; Simone Adam (Berlin/Boston 2017).
- D. Magnus Ausonius, *Sämtliche Werke*, ed. Paul Dräger (Trier 2011–2015).
- F. Magnus Aurelius Cassiodorus, *Institutiones*, ed. Roger A. B. Mynors (Oxford 1963).
- G. Valerius Catullus, *Carmina*, ed. Werner Eisenhut (Leipzig 1958).
- M. Tullius Cicero, *De oratore*, ed. Kazimierz Kumaniecki (Leipzig 1969).
- M. Tullius Cicero, *Orator*, ed. Rolf Westman (Leipzig 1980).
- M. Tullius Cicero, *Tusculanae disputationes*, ed. Max Pohlenz (Stuttgart 1982).
- M. Tullius Cicero, *Academicorum reliquiae cum Lucullo*, ed. Otto Plasberg (Stuttgart 1996).
- Clemens Alexandrinus, *Stromata 1–4*, ed. Otto Stählin; Ludwig Früchtel; Ursula Treu (Berlin 2011).
- Collectio Avellana, *Epistulae imperatorum pontificum aliorum inde ab a. 367 usque ad a. 553 datae*, ed. Otto Günther (Prag 1895–1898).
- Concilia Africae = Munier (1974). – Charles Munier, *Concilia Africae 345–525* (Turnhout 1974).
- Th. Caecilius Cyprianus, *Ad Quirinum, Ad Fortunatum, De lapsis, De ecclesiae catholicae unitate*, ed. Robert Weber; Maurice Bevenot (Turnhout 1972).
- Th. Caecilius Cyprianus, *De habitu virginum*, ed. Laetitia Ciccolini; Paul Mattei (Turnhout 2016).
- Cyrillus Hierosolymitanus, *Opera quae manserunt omnia*, ed. Wilhelm C. Reischl; Joseph Rupp (Hildesheim 1967).
- Digesten II–20, ed. Okko Behrends; Herbert Hausmaninger (Heidelberg 1999).
- Egeria/Aetheria, *Itinerarium Egeriae/peregrinatio Aetheriae*, ed. Otto Prinz (Heidelberg 1960).
- Eunapios, *Vitae sophistarum*, ed. Richard Goulet (Paris 2014).
- Eusebios, *Historia ecclesiastica*, ed. Eduard Schwartz (Leipzig 1955).



- Gennadius; S. Eusebius Hieronymus, *Liber de viris inlustribus*, ed. Ernest C. Richardson; Oscar von Gebhardt (Leipzig 1896).
- Gerontius, *Vita Melaniae*, ed. Denys Gorce (Paris 1962).
- Gregorius Magnus, *Registrum epistularum*, ed. Dag Norberg (Turnhout 1982).
- Gregorius Nyssenus, *Epistulae*, ed. Georg Pasquali (Leiden 1959).
- S. Eusebius Hieronymus, *Epistulae*, ed. Isidor Hilberg (Wien 1910–1918).
- S. Eusebius Hieronymus, *Adversus Vigilantium*, ed. Jean-Louis Feiertag (Turnhout 2005).
- Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium*, ed. Miroslav Marcovich (Berlin 1986).
- Q. Horatius Flaccus, *Opera*, ed. David R. Shackleton Bailey (München/Leipzig 2001).
- Hugeburc, *Vita Willibaldi episcopi Eichstetensis*, ed. Mario Iadanza; Giuseppe Cremascoli (Florenz 2011).
- D. Iunius Iuvenalis, *Saturae sedecim*, ed. James Willis (Stuttgart 1997).
- G. Vettius Aquilinus Iuvenicus, *Evangeliorum libri quattuor*, ed. Johann Huemer (Prag 1891).
- L. Caecilius Firmianus Lactantius, *Divinarum institutionum libri VII*, ed. Eberhard Heck; Antonie Wlosok (München/Leipzig 2005).
- M. Luther, *Die Bibel, Originalausgabe 1545 und revidierte Fassung 1912* (Berlin 2002).
- M. Valerius Martialis, *Epigrammata*, ed. David R. Shackleton Bailey (Stuttgart 1990).
- Maximus Taurinensis, *Collectio sermonum antiqua nonnullis sermonibus extravagantibus adiectis*, ed. Almut Mutzenbecher (Turnhout 1962).
- Menander Rhetor = Russell/Wilson (1981). – Donald A. Russell; Nigel G. Wilson, *Menander Rhetor* (Oxford 1981).
- R. Claudius Namatianus, *De reditu suo*, ed. Ernst Doblhofer (Heidelberg 1972).
- Origenes, *Contra Celsum libri VIII*, ed. Miroslav Marcovich (Leiden 2001).
- P. Ovidius Naso, *Tristium libri V, Ibis, Ex Ponto libri IV, Halieutica fragmenta*, ed. Sidney G. Owen (Oxford 1951).
- P. Ovidius Naso, *Fastorum libri VI*, ed. Ernest Henry Alton (Leipzig 1978).
- P. Ovidius Naso, *Carmina amatoria*, ed. Antonio Ramírez de Verger (München 2003).
- P. Ovidius Naso, *Metamorphoses*, ed. Richard J. Tarrant (Oxford 2004).
- P. Meropius Paulinus, *Epistulae*, ed. Wilhelm Hartel; Margrit Kamptner (Wien 1999).
- P. Meropius Paulinus, *Carmina*, ed. Wilhelm Hartel; Margrit Kamptner (Wien 1999).
- P. Meropius Paulinus, *Carmina*, ed. Franz Dolveck (Turnhout 2015).
- G. Plinius Caecilius Secundus, *Epistularum libri X*, ed. Roger A. B. Mynors (Oxford 1963).
- S. Propertius, *Elegos*, ed. Stephen J. Heyworth (Oxford 2007).
- A. Prudentius Clemens, ed. H. J. Thomson (Cambridge, Massachusetts 2<sup>1962</sup>).
- A. Prudentius Clemens, *Carmina*, ed. Maurice P. Cunningham (Turnhout 1966).
- L. Annaeus Seneca, *Ad Lucilium epistulae morales*, ed. Leighton D. Reynolds (Oxford 1965).
- L. Annaeus Seneca, *Philosophische Schriften, lateinisch-deutsch*, ed. Manfred Rosenbach (Darmstadt 1995).
- T. Catius Asconius Silius Italicus, *Punica*, ed. Josef Delz (Stuttgart 1987).
- Socrates Scholasticus, *Ecclesiastica historia*, ed. Robert Hussey (Hildesheim/New York 1992).
- S. Hermias Sozomenus, *Kirchengeschichte*, ed. Joseph Bidez; Günther Chr. Hansen (Berlin 1995).
- P. Papinius Statius, *Silvae*, ed. Edward Courtney (Oxford 1990).
- P. Papinius Statius, *Thebaid, Achilleid*, ed. J. B. Hall; A. L. Ritchie; M. J. Edwards (Newcastle Upon Tyne 2007).
- Miracula Sancti Stephani = Meyers (2006). – Jean Meyers, *Les miracles de saint Étienne. Recherches sur le recueil pseudo-augustinien avec édition critique, traduction et commentaire* (Turnhout 2006).
- Sulpicius Severus, *Libri qui supersunt*, ed. Karl F. Halm (Wien 1866).

- Sulpicius Severus, *Chronica*, ed. Piergiorgio Parroni (Turnhout 2017).  
 C. Tacitus, *Ab excessu divi Augusti*, ed. Heinz Heubner (Stuttgart 1994).  
 P. Terentius Afer, *Comoediae*, ed. Robert Kauer; Wallace M. Lindsay (Oxford 1961).  
 Q. Septimius Florens Tertullianus, *Quae supersunt omnia*, ed. Franz Oehler (Leipzig 1853).  
 A. Tibullus, *Carmina*, ed. Georg Luck (Stuttgart 1988).  
 G. Valerius Flaccus Setinus Balbus, *Argonauticon libri VIII*, ed. Edward Courtney (Leipzig 1970).  
 P. Vergilius Maro, *Aeneis*, ed. Gian B. Conte (Berlin 2009).  
 P. Vergilius Maro, *Bucolica; Georgica*, ed. Silvia Ottaviano; Gian B. Conte (Berlin/Boston 2013).  
 Victricius, *De laude sanctorum*, ed. Roland Demeulenaere (Turnhout 1985).

## 7.2 Verwendete Übersetzungen

- Barié (2013). – Paul Barié, *Martialis, Epigramme*, lateinisch-deutsch (Berlin 2013).  
 Becker (2013). – Matthias Becker, *Eunapios aus Sardes, Biographien über Philosophen und Sophisten. Einleitung, Übersetzung, Kommentar* (Stuttgart 2013).  
 Brandt/Ehlers/Holzberg (2012). – Edward Brandt; Wilhelm Ehlers; Niklas Holzberg, *Apuleius, Der goldene Esel. Metamorphoseon libri XI*, lateinisch-deutsch (Berlin 2012).  
 Dräger (2011–2015). – Paul Dräger, *Decimus Magnus Ausonius, Sämtliche Werke* (Trier 2011–2015).  
 Färber/Schöne (1993). – Hans Färber; Wilhelm Schöne, *Quintus Horatius Flaccus, Sämtliche Werke*, lateinisch-deutsch (München 1993).  
 Fels (2011). – Wolfgang Fels, *Aurelius Prudentius Clemens, Das Gesamtwerk* (Stuttgart 2011).  
 Flach (2011). – Dieter Flach, *Sextus Propertius, Elegien*, lateinisch-deutsch (Darmstadt 2011).  
 Holzberg (1995). – Niklas Holzberg, *Publius Ovidius Naso, Fasti*, lateinisch-deutsch (München/Zürich 1995).  
 Holzberg (2014). – Niklas Holzberg, *Gaius Valerius Catullus, Carmina*, lateinisch-deutsch (Berlin 2014).  
 Holzberg (2015). – Niklas Holzberg, *Publius Vergilius Maro, Aeneis*, lateinisch-deutsch (Berlin/Boston 2015).  
 Holzberg (2016). – Niklas Holzberg, *Publius Vergilius Maro, Hirtengedichte*, lateinisch-deutsch (Berlin/Boston 2016).  
 Holzberg (2017). – Niklas Holzberg, *Publius Ovidius Naso, Metamorphosen*, lateinisch-deutsch (Berlin/Boston 2017).  
 Holzberg (2018). – Niklas Holzberg, *Quintus Horatius Flaccus, Sämtliche Werke*, lateinisch-deutsch (Berlin 2018).  
 Lorenz (2017). – Sven Lorenz, *Decimus Iunius Iuvenalis, Satiren*, lateinisch-deutsch (Berlin/Boston 2017).  
 Meyers (2006). – Jean Meyers, *Les miracles de saint Étienne. Recherches sur le recueil pseudo-augustinien avec édition critique, traduction et commentaire* (Turnhout 2006).  
 Pronay (2014). – Andreas Pronay, *Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus, Einführung in die geistlichen und weltlichen Wissenschaften* (Hildesheim 2014).  
 Shackleton Bailey/Parrott (2015). – David R. Shackleton Bailey; Christopher A. Parrott, *Publius Papinius Statius, Silvae* (Cambridge 2015).  
 Willige (1995). – Wilhelm Willige, *Publius Ovidius Naso, Briefe aus der Verbannung*, lateinisch-deutsch (Darmstadt 1995).

## 7.3 Literatur

- Aiaß (2011). – Ruth Aiaß, Kommunikative Gattungen, mediale Gattungen, in: Stephan Habscheid (Hg.), Textsorten, Handlungsmuster, Oberflächen. Linguistische Typologien der Kommunikation (Berlin 2011) 275–295.
- Amherdt (2004). – David Amherdt, Ausone et Paulin de Nole, correspondance. Introduction, texte latin, traduction et notes (Bern 2004).
- Belting-Ihm (1992). – Christa Belting-Ihm, Die Programme der christlichen Apsismalerei vom 4. Jahrhundert bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts (Stuttgart 1992).
- Bendel Larcher (1998). – Sylvia Bendel Larcher, Werbeanzeigen von 1622–1798. Entstehung und Entwicklung einer Textsorte (Tübingen 1998).
- van Beneden (1974) – Pierre van Beneden, Aux origines d’une terminologie sacramentelle. Ordo, ordinare, ordinatio dans la littérature chrétienne avant 313 (Leuven 1974).
- Beresford (2013). – James Beresford, The ancient sailing season (Leiden 2013).
- Bevan (2014). – Edwyn Bevan, Holy Images. An inquiry into idolatry and image-worship in ancient paganism and in christianity (New York 2014).
- Blau (1964). – Peter M. Blau, Exchange and power in social life (New York 1964).
- Borchers (2014). – Nils S. Borchers, Werbekommunikation. Entwurf einer kommunikationswissenschaftlichen Theorie der Werbung (Wiesbaden 2014).
- Botte (1968). – Bernard Botte, Hippolytus, La tradition apostolique d’après les anciennes versions (Paris 1968).
- Bowes (2008). – Kim Bowes, Private worship, public values, and religious change in Late Antiquity (New York 2008).
- Bowes (2010). – Kim Bowes, Houses and society in the later Roman Empire (London 2010).
- Braun (1924). – Joseph Braun, Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung (München 1924).
- Brenk (2010). – Beat Brenk, The apse, the image and the icon. An historical perspective of the apse as a space for images (Wiesbaden 2010).
- Brock (1973). – Sebastian P. Brock, Early Syrian Asceticism, in: *Numen* 20/2 (1973) 1–19.
- Brown (1967). – Peter Brown, Augustine of Hippo. A biography (London 1967).
- Brown (1981). – Peter Brown, The cult of the saints. Its rise and function in Latin Christianity (Chicago 1981).
- Brown (1988). – Peter Brown, The body and society. Men, women and sexual renunciation in early Christianity (New York 1988).
- Brown (2002). – Peter Brown, Poverty and leadership in the later Roman Empire (Hanover 2002).
- Brown (2012). – Peter Brown, Through the eye of a needle. Wealth, the fall of Rome, and the making of Christianity in the West (Princeton 2012).
- Brown (2016). – Peter Brown, Treasure in heaven. The holy poor in early Christianity (Charlottesville 2016).
- Bruckert (2012). – Harald Bruckert, Beschützer der Stadt bei Gott und in den Stürmen der Welt. Vergleichende Studien zur bischöflichen Herrschaft in Gallien und Italien im 4. und 5. Jh. (Hamburg 2012).
- Buchli (1962). – Hanns Buchli, 6000 Jahre Werbung. Geschichte der Wirtschaftswerbung und der Propaganda (Berlin 1962).
- Buhl/Mick (1992). – Claus Buhl; David G. Mick, A Meaning-based Model of Advertising Experiences, in: *Journal of Consumer Research* 19/3 (1992) 317–338.
- Burnier (2009). – Alexandre Burnier, Décrire à la première personne. L’instance d’annonce dans la Moselle d’Ausone et le neuvième Natalicium de Paulin de Nole, in: Harich-Schwarzbauer/Schierl (2009) 63–81.

- Burrus (1995). – Virginia Burrus, *The making of a heretic. Gender, authority, and the Priscillianist controversy* (Berkeley 1995).
- Buse (1865). – Adolf Buse, *Paulin, Bischof von Nola, und seine Zeit (350–450)* (Regensburg 1856).
- Butler (1904). – Cuthbert Butler, *The Lausiac history of Palladius* (Cambridge 1904).
- Cameron (2011). – Alan Cameron, *The last pagans of Rome* (New York 2011).
- Carlà (2014). – Filippo Carlà, *Exchange and the Saints. Gift-Giving and the Commerce of Relics*, in: Filippo Carlà; Maya Gori (Hgg.), *Gift giving and the ‚embedded‘ economy in the ancient world* (Heidelberg 2014) 403–437.
- Casson (1994). – Lionel Casson, *Travel in the ancient world* (Baltimore 1994).
- Chadwick (1955). – Nora K. Chadwick, *Poetry and letters in early Christian Gaul* (London 1955).
- Chadwick (1976). – Henry Chadwick, *Priscillian of Avila. The occult and the charismatic in the early Church* (Oxford 1976).
- Chazelle (1990). – Celia M. Chazelle, *Pictures, books, and the illiterate. Pope Gregory I's letters to Serenus of Marseilles*, in: *Word & Image* 6/2 (1990) 138–153.
- Chiappiniello (2007). – Roberto Chiappiniello, *The carmen ad uxorem*, in: Willemien Otten; Karla Pollmann (Hgg.), *Poetry and exegesis in premodern Latin Christianity. The encounter between classical and Christian strategies of interpretation* (Leiden 2007) 115–118.
- Chierici (1959). – Gino Chierici, *Cimitile*, in: *Archivio storico di Terra di Lavoro* 2 (1959) 159–169.
- Chin/Schroeder (2017). – Catherine M. Chin; Caroline T. Schroeder (Hgg.), *Melania. Early Christianity through the Life of One Family* (Oakland 2017).
- Chrysos (1969). – Evangelos Chrysos, *Zur Entstehung der Institution der autokephalen Erzbistümer*, in: *Byzantinische Zeitschrift* 62/2 (1969) 263–286.
- Clark (1984). – Elizabeth A. Clark, *The life of Melania the Younger* (Lewiston/New York 1984).
- Clark (1992). – Elizabeth A. Clark, *The Origenist controversy. The cultural construction of an early Christian debate* (Princeton 1992).
- Clark (1999). – Gillian Clark, *Victricius of Rouen, Praising the Saints*, in: *Journal for Early Christian Studies* 7/3 (1999) 365–399.
- Clark (2011). – Gillian Clark, *Body and gender, soul and reason in Late Antiquity* (Farnham 2011).
- Cloke (1995). – Gillian Cloke, *This female man of God. Women and spiritual power in the patristic age* (London 1995).
- Cobb (2008). – L. Stephanie Cobb, *Dying to be men. Gender and language in early Christian martyr texts* (New York 2008).
- Congar (1966). – Yves-Marie-Joseph Congar, *Ordinations «invictus, coactus». De l'Eglise antique au canon 214*, in: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 50/2 (1966) 169–197.
- Conybeare (2000). – Catherine Conybeare, *Paulinus Noster. Self and symbols in the letters of Paulinus of Nola* (Oxford 2000).
- Cooper (1992). – Kate Cooper, *Insinuations of womanly influence. An aspect of the Christianization of the Roman aristocracy*, in: *Journal of Roman Studies* 82 (1992) 150–164.
- Coşkun (2002). – Altay Coşkun, *Die gens Ausoniana an der Macht. Untersuchungen zu Decimus Magnus Ausonius und seiner Familie* (Oxford 2002).
- Delehaye (1933). – Hippolyte Delehaye, *Les origines du culte des martyrs* (Brüssel 1933).
- Diefenbach (2007). – Steffen Diefenbach, *Römische Erinnerungsräume. Heiligenmemoria und kollektive Identitäten im Rom des 3. bis 5. Jh.* (Berlin 2007).
- Dietz (2004). – Maribel Dietz, *Itinerant Spirituality and the Late Antique Origins of Christian Pilgrimage*, in: Linda Ellis; Frank L. Kidner (Hgg.), *Travel, communication, and geography in Late Antiquity sacred and profane* (Aldershot 2004).

- Dillard/Shen (2013). – James P. Dillard; Lijiang Shen (Hgg.), *The SAGE handbook of persuasion. Developments in theory and practice* (Thousand Oaks 2013).
- Dillon (1997). – Matthew Dillon, *Pilgrims and pilgrimage in Ancient Greece* (London 1997).
- Dolveck (2015). – Franz Dolveck, Paulini Nolani Carmina (Turnhout 2015).
- Donner (2002). – Herbert Donner, *Pilgerfahrt ins Heilige Land. Die ältesten Berichte christlicher Palästinapilger* (4.–7. Jh.) (Stuttgart 2002).
- Dräger (2011–2015). – Paul Dräger, *Decimus Magnus Ausonius, Sämtliche Werke* (Trier 2011–2015).
- Duval (1952). – Paul-Marie Duval, *La vie quotidienne en Gaule pendant la paix Romaine (Ier–IIIe siècles après J.-C.)* (Paris 1952).
- Ebanista (2003). – Carlo Ebanista, *Et manet in mediis quasi gemma intersita tectis. La Basilica di S. Felice a Cimitile. Storia degli scavi, fasi edilizie, reperti* (Napoli 2003).
- Engemann (1974). – Josef Engemann, *Die Apsistituli des Paulinus von Nola*, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 17 (1974) 21–46.
- Engemann (1997). – Josef Engemann, *Deutung und Bedeutung frühchristlicher Bildwerke* (Darmstadt 1997).
- Erdt (1976). – Werner Erdt, *Christentum und heidnisch-antike Bildung bei Paulin von Nola mit Kommentar und Übersetzung des 16. Briefes* (Meisenheim am Glan 1976).
- Evenepoel (1991). – Willy Evenepoel, *La phrase et le vers dans les carmina de Paulin de Nole*, in: Gerhardus J. M. Bartelink (Hg.), *Eulogia: Mélanges offerts à Antoon A.R. Bastiaensen à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire* (Steenbrugge 1991) 95–108.
- Evenepoel (2016). – Willy Evenepoel, *Studies in the Christian Latin poetry of Late Antiquity* (Leuven 2016).
- Fabre (1948). – Pierre Fabre, *Essai sur la chronologie de l'oeuvre de Saint Paulin de Nole* (Le Puy 1948).
- Fabre (1949). – Pierre Fabre, *Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne* (Paris 1949).
- Fährmann (2006). – Rosemarie Fährmann, *Die historische Entwicklung der Werbesprache. Eine empirische Untersuchung von Text- und Bildwerbung im Zeitraum vom Ende des 19. Jh. bis zum Ende des 20. Jh.* (Frankfurt am Main 2006).
- Favez (1935). – Charles Favez, *Note sur la composition du Carmen 31 de Paulin de Nole*, in: *Revue des études Latines* 13 (1935) 266–268.
- Feichtinger (1997). – Barbara Feichtinger, *Zäsuren, Brüche, Kontinuitäten. Zur aristokratischen Metamorphose des christlichen Askeseideals am Beispiel des Hieronymus*, in: *Wiener Studien. Zeitschrift für klassische Philologie, Patristik und lateinische Tradition* 110 (1997) 187–220.
- Felber (2004). – Anneliese Felber, *Antike Pilgerberichte archäologisch betrachtet*, in: *Protokolle zur Bibel* 13/2 (2004) 131–144.
- Ferrua (1942). – Antonio Ferrua, *Epigrammata Damasiana* (Vatikanstadt 1942).
- Feugère/Künzl/Weisser (1985). – Michel Feugère; Ernst Künzl; Ursula Weisser, *Die Starnadeln von Montbellet*, in: *Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums* 32 (1985) 436–508.
- Filosini (2008). – Stefania Filosini, *Paolino di Nola, Carmi 10 e 11. Introduzione, testo, traduzione e commento* (Rom 2008).
- Fontaine (1967). – Jacques Fontaine, *Vie de Saint Martin* (Paris 1967).
- Fontaine (1972). – Jacques Fontaine, *Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans la spiritualité des grands propriétaires terriens à la fin du IVe siècle occidental*, in: Jacques Fontaine (Hg.), *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou* (Paris 1972), 571–595.
- Fortner/Rottloff (2000). – Sandra A. Fortner; Andrea Rottloff, *Auf den Spuren der Kaiserin Helena. Römische Aristokratinnen pilgern ins Heilige Land* (Erfurt 2000).

- Ganter (2015). – Angela Ganter, Was die römische Welt zusammenhält. Patron-Klient-Verhältnisse zwischen Cicero und Cyprian (Berlin 2015).
- Ghizzoni (1983). – Flaminio Ghizzoni, Sulpicio Severo (Rom 1983).
- Gierl/Praxmarer (2000). – Heribert Gierl; Sandra Praxmarer, Attraktive Kommunikatoren in der Anzeigenwerbung und Einstellungen der Rezipienten, in: *Marketing. Zeitschrift für Forschung und Praxis* 1 (2000) 25–42.
- Girardet (2009). – Klaus M. Girardet, Kaisertum, Religionspolitik und das Recht von Staat und Kirche in der Spätantike (Bonn 2009).
- Gitlitz/Davidson (2006). – David M. Gitlitz; Linda K. Davidson, Pilgrimage and the Jews (Westport/Connecticut 2006).
- Gnilka (2000). – Christian Gnilka, Prudentiana (München 2000).
- Goldschmidt (1940). – Rudolf C. Goldschmidt, Paulinus' churches at Nola. Texts, translations and commentary (Amsterdam 1940).
- Gómez Fernández (2003). – Francisco J. Gómez Fernández, Augusta Emerita en el transcurso del siglo V. Morfología y vitalidad urbana, in: *Hispania antiqua* (2003) 263–279.
- Green (1971). – Roger P. H. Green, The poetry of Paulinus of Nola. A study of his Latinity (Brüssel 1971).
- Greule (2012). – Albrecht Greule, Werbekommunikation sprachhistorisch, in: Janich (2012) 339–350.
- Grey (2005). – Campbell Grey, Demoniacs, Dissent, and Disempowerment in the Late Roman West. Some Case Studies from the Hagiographical Literature, in: *Journal of Early Christian Studies* 13/1 (2005) 39–69.
- Grigg (1976). – Robert Grigg, Aniconic worship and the Apologetic Tradition. A Note on Canon 36 of the Council of Elvira, in: *Church History. Studies in Christianity and Culture* 45/4 (1976) 428–433.
- Grimm (1996). – Veronika E. Grimm, From feasting to fasting. The evolution of a sin. Attitudes to food in Late Antiquity (London 1996).
- Grumett/Muers (2010). – David Grumett; Rachel Muers, Theology on the menu. Asceticism, meat and Christian diet (Abingdon 2010).
- Guttilla (2001). – Giuseppe Guttilla, Paolino di Nola e la sua produzione poetica profana. Carmi 1 – 3, in: *Bollettino di studi latini* 31 (2001) 102–118.
- Harich-Schwarzbauer/Schierl (2009). – Henriette Harich-Schwarzbauer; Petra Schierl (Hgg.), Lateinische Poesie der Spätantike. Internationale Tagung in Castelen bei Augst, 11.–13. Oktober 2007 (Basel 2009).
- Hartel/Kamptner (1999a). – Wilhelm Hartel; Margrit Kamptner, Paulinus Nolanus, Carmina, (Wien 1999).
- Hartel/Kamptner (1999b). – Wilhelm Hartel; Margrit Kamptner, Paulinus Nolanus, Epistulae (Wien 1999).
- Heather (1991). – Peter J. Heather, Goths and Romans 332–489 (Oxford 1991).
- Heil (2014). – Uta Heil, The Homoians, in: Guido M. Berndt (Hg.), *Arianism. Roman Heresy and Barbarian Creed* (Farnham 2014) 85–115.
- Hellmann (2003). – Kai-Uwe Hellmann, Soziologie der Marke (Frankfurt am Main 2003).
- Herbert de la Portbarré-Viard (2006). – Gaëlle Herbert de la Portbarré-Viard, Descriptions monumentales et discours sur l'édification chez Paulin de Nole. Le regard et la lumière (Leiden 2006).
- Herrmann/van den Hoek (2000). – John J. Herrmann; Annewies van den Hoek, Paulinus of Nola, Courtyards, and Canthari, in: *The Harvard Theological Review* 93/3 (2000) 173–219.
- Herrmann-Mascard (1975). – Nicole Herrmann-Mascard, Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit (Paris 1975).

- Herzog/Fuhrmann/Habermehl (2002). – Reinhart Herzog; Manfred Fuhrmann; Peter Habermehl, Spätantike Studien zur römischen und lateinisch-christlichen Literatur (Göttingen 2002).
- Hinds (1998). – Stephen Hinds, Allusion and intertext. Dynamics of appropriation in Roman poetry (Cambridge 1998).
- Holum (1990). – Kenneth G. Holum, Hadrian and St. Helena. Imperial Travel and the Origins of Christian Holy Land Pilgrimage, in: Ousterhout (1990) 66–81.
- Hornung (2011). – Christian Hornung, Directa ad decessorem. Ein kirchenhistorisch-philologischer Kommentar zur ersten Dekretale des Siricius von Rom (Münster 2011).
- Horstmann (2004). – Sabine Horstmann, Das Epithalamium in der lateinischen Literatur der Spätantike (München 2004).
- Hultin (1965). – Neil C. Hultin, The rhetoric of consolation. Studies in the development of the *consolatio mortis* (Baltimore 1965).
- Hunter (1999). – David G. Hunter, Vigilantius of Calagurris and Victricius of Rouen. Ascetics, Relics, and Clerics in Late Roman Gaul, in: Journal of Early Christian Studies 7/3 (1999) 401–430.
- Hunter (2005). – David G. Hunter, Rereading the Jovinianist Controversy. Asceticism and Clerical Authority in Late Ancient Christianity, in: Patricia Cox Miller; Martin B. Dale, The Cultural turn in Late Ancient studies. Gender, Asceticism, and Historiography (Durham 2005) 119–135.
- Jackson (1996). – Ralph P. J. Jackson, Eye Medicine in the Roman Empire, in: Wolfgang Haase, Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, Teil 2, 37.3 (Berlin/New York 1996) 2228–2251.
- Jäger (1913). – Felix Jäger, Das antike Propemptikon und das 17. Gedicht des Paulinus von Nola (Rosenheim 1913).
- Janich (1999). – Nina Janich, Werbesprache. Ein Arbeitsbuch (Tübingen 1999).
- Janich (2012). – Nina Janich (Hg.), Handbuch Werbekommunikation. Sprachwissenschaftliche und interdisziplinäre Zugänge (Tübingen 2012).
- Janich (2012a). – Nina Janich, Werbekommunikation pragmatisch, in: Janich (2012) 213–228.
- Janich (2013). – Nina Janich, Werbesprache. Ein Arbeitsbuch, 6., durchgesehene und korrigierte Auflage (Tübingen 2013).
- Jenal (1995). – Georg Jenal, Italia ascetica atque monastica. Von den Anfängen bis zur Zeit der Langobarden (Stuttgart 1995).
- Jones (1973). – Arnold H. M. Jones, The later Roman Empire 284–602. A social, economic and administrative survey (Oxford 1973).
- Jones/Martindale/Morris (1971). – Arnold H. M. Jones; John R. Martindale; John Morris, The prosopography of the later Roman Empire (Cambridge 1971).
- Kalinowski (2011). – Anja Kalinowski, Frühchristliche Reliquiare im Kontext von Kultstrategien, Heilserwartung und sozialer Selbstdarstellung (Wiesbaden 2011).
- Kaser (2013). – Max Kaser, Zum römischen Grabrecht, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung 95 (2013) 15–92.
- Kaser/Knütel/Lohsse (2017). – Max Kaser; Rolf Knütel; Sebastian Lohsse, Römisches Privatrecht. Ein Studienbuch (München 2017).
- Kassel (1958). – Rudolf Kassel, Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur (München 1958).
- Kaufmann (2017). – Helen Kaufmann, Intertextuality in Late Latin Poetry, in: Jaś Elsner; Jesús Hernández Lobato, The poetics of late Latin literature (New York 2017) 149–175.
- auf dem Keller (2004). – Caren auf dem Keller, Textual structures in eighteenth-century newspaper advertising. A corpus-based study of medical advertisements and book advertisements (Aachen 2004).

- Kieslich (1965). – Günter Kieslich, *Werbung in alter Zeit* (Essen 1965).
- Kilian (2011). – Karsten Kilian, *Determinanten der Markenpersönlichkeit. Relevante Einflussgrößen und mögliche Transfereffekte* (Wiesbaden 2011).
- Kimmel/Söltenfuß (2011). – Meike Kimmel; Anika Söltenfuß, *Autorschaft in augusteischer und spätantiker Dichtung. Die Eklogen Vergils und die *Natalicia* des Paulinus von Nola*, in: Christel Meier; Martina Wagner-Egelhaaf (Hgg.), *Autorschaft. Ikonen, Stile, Institutionen* (Berlin 2011) 41–67.
- Kirstein (2000). – Robert Kirstein, *Paulinus Nolanus, Carmen 17* (Basel 2000).
- Kleinschmidt (2013). – Anika L. Kleinschmidt, *Ich-Entwürfe in spätantiker Dichtung. Ausonius, Paulinus von Nola und Paulinus von Pella* (Heidelberg 2013).
- Kohlwes (1979). – Klaus Kohlwes, *Christliche Dichtung und stilistische Form bei Paulinus von Nola* (Bonn 1979).
- Korol (1987). – Dieter Korol, *Die frühchristlichen Wandmalereien aus den Grabbauten in Cimitile/Nola. Zur Entstehung und Ikonographie alttestamentlicher Darstellungen* (Münster 1987).
- Kötter (2012). – Jan-Markus Kötter, *Autonomie der illyrischen Kirche? Die Sixtus-Briefe der *Collectio Thessalonicensis* und der Streit um das kirchliche Illyricum*, in: *Millennium 9/1* (2012) 163–186.
- Kötting (1950). – Bernhard Kötting, *Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche* (Münster 1950).
- Kötting (1988). – Bernhard Kötting, *Ecclesia peregrinans. Gesammelte Aufsätze* (Münster 1988).
- Krallmann/Scheerer/Strahl (1997). – Dieter Krallmann; Ralph Chr. Scheerer; Christoph Strahl, *Werbung als kommunikative Gattung*, in: *Sociologia Internationalis 35/2* (1997) 195–216.
- Krollpfeifer (2017). – Lydia Krollpfeifer, *Rom bei Prudentius. Dichtung und Weltanschauung in «Contra orationem Symmachi»* (Göttingen 2017).
- Labourt (1949). – Jérôme Labourt, *Sophronius Eusebius Hieronymus, Lettres* (Paris 1949).
- Lassus (1947). – Jean Lassus, *Sanctuaires chrétiens de Syrie. Essai sur la genèse, la forme et l'usage liturgique des édifices du culte chrétien en Syrie, du 3e siècle à la conquête musulmane* (Paris 1947).
- Laurence (1999). – Ray Laurence, *The roads of Roman Italy. Mobility and cultural change* (London 1999).
- Le Blant (1856–1865). – Edmond Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIIIe siècle* (Paris 1856–1865).
- Lehmann (1992). – Tomas Lehmann, *Eine spätantike Inschriftensammlung und der Besuch des Papstes Damasus an der Pilgerstätte des hl. Felix in Cimitile/Nola*, in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 91* (1992) 243–281.
- Lehmann (1998). – Tomas Lehmann, *Zu Alarichs Beutezug in Campanien: Ein neu entdecktes Gedicht des Paulinus Nolanus*, in: *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte 93* (1998) 181–200.
- Lehmann (2004). – Tomas Lehmann, *Paulinus Nolanus und die Basilica Nova in Cimitile, Nola. Studien zu einem zentralen Denkmal der spätantik-frühchristlichen Architektur* (Wiesbaden 2004).
- Lehn (2011). – Isabelle Lehn, *Rhetorik der Werbung. Grundzüge einer rhetorischen Werbe-theorie* (Konstanz 2011).
- Lischka (2006). – Marion Lischka, *Liebe als Ritual. Eheanbahnung und Brautwerbung in der frühneuzeitlichen Grafschaft Lippe* (Paderborn 2006).
- Löx (2013). – Markus Löx, *Monumenta sanctorum. Rom und Mailand als Zentren des frühen Christentums. Märtyrerkult und Kirchenbau unter den Bischöfen Damasus und Ambrosius* (Wiesbaden 2013).



- Luckmann (1986). – Thomas Luckmann, Grundformen der gesellschaftlichen Vermittlung des Wissens. Kommunikative Gattungen, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 27 (1986) 191–211.
- Luckritz Marquis (2017). – Christine Luckritz Marquis, Namesake and Inheritance, in: *Chin/Schroeder* (2017) 34–49.
- MacCormack (1990). – Sabine MacCormack, *Loca Sancta*. The Organization of Sacred Topography in Late Antiquity, in: *Ousterhout* (1990) 7–40.
- Mackay (1976). – Thomas W. Mackay, Bede's Hagiographical Method. His Knowledge and Use of Paulinus of Nola, in: Gerald Bonner (Hg.), *Essays in commemoration of the thirteenth century of the birth of the «Venerable Bede»* (London 1976) 77–92.
- Maiuri (1959). – Amedeo Maiuri, *Pompeji* (Rom 1959).
- Mansi (1759). – Giovanni D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* (Florenz 1759).
- Mastrangelo (2016). – Marc Mastrangelo, Toward a Poetics of Late Latin Reuse, in: Scott McGill; Joseph Pucci (Hgg.), *Classics Renewed. Reception and innovation in the Latin poetry of Late Antiquity* (Heidelberg 2016) 25–45.
- McLynn (1994). – Neil B. McLynn, *Ambrose of Milan. Church and court in a Christian capital* (Berkeley 1994).
- Meyers (2006). – Jean Meyers, *Les miracles de saint Étienne. Recherches sur le recueil pseudo-augustinien avec édition critique, traduction et commentaire* (Turnhout 2006).
- Miller (2013). – Gerald R. Miller, On Being Persuaded, in: *Dillard/Shen* (2013) 70–82.
- Möckelmann/Zander (1978). – Jochen Möckelmann; Sönke Zander, *Form und Funktion der Werbeslogans. Untersuchung der Sprache und werbepsychologischen Methoden der Slogans* (Göppingen 1978).
- Mratschek (1996). – Sigrid Mratschek, Einblicke in einen Postsack. Zur Struktur und Edition der *Natalicia des Paulinus von Nola*, in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 114 (1996) 165–172.
- Mratschek (2002). – Sigrid Mratschek, *Der Briefwechsel des Paulinus von Nola. Kommunikation und soziale Kontakte zwischen christlichen Intellektuellen* (Göttingen 2002).
- Nauta (2005). – Ruurd R. Nauta, *Catullus 63 in an Roman Context*, in: Ruurd R. Nauta; Annette Harder (Hgg.), *Catullus' poem on Attis. Text and Contexts* (Leiden 2005) 87–119.
- Nautin (1973). – Pierre Nautin, *Études de chronologie hiéronymienne 393–397*, in: *Revue des Études Augustiniennes* 19/3 (1973) 213–239.
- Ousterhout (1990). – Robert G. Ousterhout, *The blessings of pilgrimage* (Urbana 1990).
- Palmer (1989). – Anne-Marie Palmer, *Prudentius on the martyrs* (Oxford 1989).
- Pavlovskis (1965). – Zoja Pavlovskis, *Stadius and the Late Latin Epithalamia*, in: *Classical Philology* 60/3 (1965) 164–177.
- Penn (2017). – Michael Penn, *Afterlives*, in: *Chin/Schroeder* (2017) 245–259.
- Perrin (1992). – Michel-Yves Perrin, *Ad implendum caritatis ministerium. La place des courriers dans la correspondance de Paulin de Nole*, in: *Mélanges de l'École française de Rome: Antiquité* 104/2 (1992) 1025–1068.
- Pietri (2013). – Luce Pietri, *Prosopographie de la Gaule chrétienne 314–614* (Paris 2013).
- Ramsey (1982). – Boniface Ramsey, *Almsgiving in the Latin church. The late fourth and early fifth centuries*, in: *Theological Studies* 43/2 (1982) 226–259.
- Randhage (2013). – Sabine Randhage, *Werbung im Sozialismus. Eine vergleichende Analyse ostdeutscher Werbesprache* (Frankfurt am Main 2013).
- Rapp (2005). – Claudia Rapp, *Holy bishops in late antiquity. The nature of Christian leadership in an age of transition* (Berkeley 2005).

- Rebenich (1992). – Stefan Rebenich, Hieronymus und sein Kreis. Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen (Stuttgart 1992).
- Reichert (1990). – Eckhard Reichert, Die Canones der Synode von Elvira. Einleitung und Kommentar (Hamburg 1990).
- Reinelt (1903). – Paul Reinelt, Studien über die Briefe des hl. Paulinus von Nola (Breslau 1903).
- Reinhardt (1993). – Dirk Reinhardt, Von der Reklame zum Marketing. Geschichte der Wirtschaftswerbung in Deutschland (Berlin 1993).
- Reutter (2009). – Ursula Reutter, Damasus, Bischof von Rom. Leben und Werk (Tübingen 2009).
- Riedweg (1994). – Christoph Riedweg, Ps.-Justin (Markell von Ankyra?), Ad Graecos de vera religione (bisher «Cohortatio ad Graecos»). Einleitung und Kommentar (Basel 1994).
- Riedweg (2017). – Christoph Riedweg, Ein neues Zeugnis für Porphyrios' Schrift Gegen die Christen. Johannes Chrysostomos, Johanneshomilie 17,3f., in: Irmgard Männlein-Robert (Hg.), Die Christen als Bedrohung? Text, Kontext und Wirkung von Porphyrios' «Contra Christianos» (Stuttgart 2017) 59–84.
- Roberts (2010). – Michael Roberts, Rhetoric and the Naticia of Paulinus of Nola, in: Quaderni Urbinati di Cultura Classica 95/2 (2010) 53–69.
- Römer (1968). – Ruth Römer, Die Sprache der Anzeigenwerbung (Düsseldorf 1968).
- Rousseau (2010). – Philip Rousseau, Ascetics, authority, and the church in the age of Jerome and Cassian (Notre Dame 2010).
- Rousselle (1976). – Aline Rousselle, Du sanctuaire au thaumaturge. La guérison en Gaule au IVe siècle, in: Annales. Économies, Sociétés, Civilisations 31/6 (1976) 1085–1107.
- Rousselle (1983). – Aline Rousselle, Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle (Paris 1983).
- Rücker (2009). – Nils Rücker, Ausonio possis considerare portu (Verg. Aen. 3, 378). Ausonius, Paulinus, Ovid und Vergil, Spätantike Briefdichtung neu gelesen, in: Harich-Schwarzbauer/Schierl (2009) 83–108.
- Rücker (2012). – Nils Rücker, Ausonius an Paulinus von Nola. Textgeschichte und literarische Form der Briefgedichte 21 und 22 des Decimus Magnus Ausonius (Göttingen 2012).
- Ruggiero (1996). – Andrea Ruggiero, Pontius Meropius Paulinus, I carmi (Napoli 1996).
- Ruggiero (2003a). – Andrea Ruggiero, Teologia e simbologia nell'immagine della croce preziosa, in: Hugo Brandenburg; Palmira M. Barbini (Hgg.), Cimitile e Paolino di Nola. La tomba di S. Felice e il centro di pellegrinaggio. Trent'anni di ricerche (Città del Vaticano 2003) 245–266.
- Ruggiero (2003b). – Fabio Ruggiero, Sulpicius Severus, Vita di Martino (Bologna 2003).
- Rutschmann (2018). – Marc Rutschmann, Kaufprozessorientiertes Marketing: Stop Branding, Start Selling! Wie neueste Erkenntnisse aus der Verhaltensforschung und den Neurowissenschaften Marketing und Vertrieb beflügeln (Wiesbaden 2018).
- Sampson (1974). – Henry Sampson, A history of advertising from the earliest times. Illustrated by anecdotes, curious specimens, and biographical notes (Detroit 1974).
- Sanchez (2009). – Sylvain J. G. Sanchez, Priscillien, un chrétien non conformiste. Doctrine et pratique du priscillianisme du IVe au VIe siècle (Paris 2009).
- Sanzi (2008). – Ennio Sanzi, Culti orientali nel carmen XIX di Paolino di Nola?, in: Motivi e forme della poesia cristiana antica tra scrittura e tradizione classica (Roma 2008) 553–566.
- Schindler (2009). – Claudia Schindler, Per carmina laudes. Untersuchungen zur spätantiken Verspanegyrik von Claudian bis Coripp (Berlin 2009).
- Schmidt (2002). – Siegfried J. Schmidt, Werbung oder die ersehnte Verführung, in: Willems (2002) 101–119.

- Schramm (1994). – Gottfried Schramm, Anfänge des albanischen Christentums. Die frühe Bekehrung der Bessen und ihre langen Folgen (Freiburg im Breisgau 1994).
- Schroeder (2017). – Caroline T. Schroeder, Exemplary Women, in: Chin/Schroeder (2017) 50–66.
- Schwender (2006). – Clemens Schwender, Audio-visuelle Argumentation in der Werbung, in: Zeitschrift für Kommunikationsökologie und Medienethik 1 (2006) 37–44.
- Sciajno (2008). – Lorenzo Sciajno, Pontius Meropius Paulinus, Il carne 15 (Natalicium IV) (Pisa 2008).
- Scourfield (1993). – John H. D. Scourfield, Consoling Heliodorus. A commentary on Jerome, Letter 60 (Oxford 1993).
- Seng (2008). – Helmut Seng, Poetik und Polemik bei Paulinus von Nola, in: Motivi e forme della poesia cristiana antica tra scrittura e tradizione classica (Rom 2008) 567–578.
- Shen/Bigsby (2013). – Lijiang Shen; Elisabeth Bigsby, The Effects of Message Features, in: Dillard/Shen (2013) 20–35.
- Siegert (2010). – Gabriele Siegert, Werbung in der Medien- und Informationsgesellschaft. Eine kommunikationswissenschaftliche Einführung (Wiesbaden 2010).
- Sivan (1995). – Hagith S. Sivan, Nicetas' mission and Stilicho's Illyrican ambition. Notes on Paulinus of Nola, Carmen XVII (Propempticon), in: Revue des études augustiniennes (1995) 79–90.
- Skeb (1997). – Matthias Skeb, Christo vivere. Studien zum literarischen Christusbild des Paulinus von Nola (Bonn 1997).
- Skeb (1998). – Matthias Skeb, Pontius Meropius Paulinus, Epistulae, lateinisch-deutsch (Basel/Freiburg im Breisgau 1998).
- Skeb (2000). – Matthias Skeb, Subjektivität und Gottesbild. Die religiöse Mentalität des Decimus Magnus Ausonius, in: Hermes 128/3 (2000) 327–352.
- Soeffner (2010). – Hans-Georg Soeffner, Lust zur Nicht-Lust. Erlösung vom Innerweltlichen und innerweltliche Erlösung. Transformationen der Askese, in: Sonja Fückler; Hans-Georg Soeffner (Hgg.), Symbolische Formung. Eine Soziologie des Symbols und des Rituals (Weilerswist 2010) 19–34.
- Soffel (1974). – Joachim Soffel, Die Regeln Menanders für die Leichenrede in ihrer Tradition (Meisenheim am Glan 1974).
- Soroceanu (2013). – Alina Soroceanu, Niceta von Remesiana. Seelsorge und Kirchenpolitik im spätantiken unteren Donaauraum (Frankfurt am Main 2013).
- Sörries (2013). – Reiner Sörries, Spätantike und frühchristliche Kunst. Eine Einführung ins Studium der Christlichen Archäologie (Köln 2013).
- Spieser (1998). – Jean-Michel Spieser, The Representation of Christ in the Apse of Early Christian Churches, in: Gesta 37/1 (1998) 63–73.
- Stancliffe (1983). – Clare Stancliffe, St. Martin and his hagiographer. History and miracle in Sulpicius Severus (Oxford 1983).
- Stern (1994). – Barbara, B. Stern, A revised communication model for advertising. Multiple dimensions of the source, the message, and the recipient, in: Journal of Advertising 23/2 (1994) 5–15.
- Stevens (2017). – Saskia Stevens, Visiting the ancestors. Ritual movement in Rome's urban borderland, in: Troels M. Kristensen; Wiebke Friese (Hgg.), Excavating pilgrimage. Archaeological approaches to sacred travel and movement in the ancient world (London 2017) 152–165.
- Stöckl (1997). – Hartmut Stöckl, Werbung in Wort und Bild. Textstil und Semiotik englischsprachiger Anzeigenwerbung (Frankfurt am Main 1997).

- Stöckl (2011). – Hartmut Stöckl, Werbekommunikation. Linguistische Analyse und Textoptimierung, in: Karlfried Knapp (Hg.), *Angewandte Linguistik. Ein Lehrbuch* (Tübingen 2011) 245–266.
- Tekülve (2010). – Ewald Tekülve, *Von der Religionsfreiheit zum Kirchengewalt. Studien zur Geschichte der Religionsfreiheit im Jahrhundert nach der konstantinischen Wende* (Hamburg 2010).
- Testini (1969). – Paolo Testini, *L'iconografia degli apostoli nelle «arti minori»*, in: *Studi di antichità cristiana* 28 (1969) 241–323.
- Thier (2011). – Andreas Thier, *Hierarchie und Autonomie. Regelungstraditionen der Bischofsbestellung in der Geschichte des kirchlichen Wahlrechts bis 1140* (Frankfurt am Main 2011).
- Tillmann (2007). – Sonja Tillmann, *Testimonials in der Fernsehwerbung. Eine psychologische Analyse anhand von Tiefeninterviews* (Saarbrücken 2007).
- Tränkle (2001). – Hermann Tränkle, *Die neuentdeckten Hexameter des Paulinus von Nola. Ein Diskussionsbeitrag*, in: *Wiener Studien. Zeitschrift für klassische Philologie, Patristik und lateinische Tradition* 114 (2001) 535–542.
- Trout (1988). – Dennis E. Trout, *Augustine at Cassiciacum. Otium honestum and the social dimensions of conversion*, in: *Vigiliae Christianae* 42 (1988) 132–146.
- Trout (1999). – Dennis E. Trout, *Paulinus of Nola. Life, letters, and poems* (Berkeley 1999).
- Trout (2015). – Dennis E. Trout, *Damasus of Rome. The epigraphic poetry. Introduction, texts, translations, and commentary* (Oxford 2015).
- Türk (2011). – Verena Türk, *Christliche Pilgerfahrten nach Jerusalem im früheren Mittelalter im Spiegel der Pilgerberichte* (Wiesbaden 2011).
- Van Dam (1985). – Raymond Van Dam, *Leadership and community in late antique Gaul* (Berkeley 1985).
- Van Dam (1993). – Raymond Van Dam, *Saints and their miracles in late antique Gaul* (Princeton 1993).
- Verhoef (2005). – Eduard Verhoef, *The church of Philippi in the first six centuries of our era*, in: *HTS Theologiese Studies* 61/1 (2005) 565–592.
- Walker (2016). – Rose Walker, *Art in Spain and Portugal from the Romans to the Early Middle Ages. Routes and myths* (Amsterdam 2016).
- Walsh (1975). – Patrick G. Walsh, *The poems of St. Paulinus of Nola* (New York 1975).
- Weckwerth (2010). – Andreas Weckwerth, *Ablauf, Organisation und Selbstverständnis westlicher antiker Synoden im Spiegel ihrer Akten* (Münster 2010).
- Weitbrecht (2011). – Julia Weitbrecht, *Aus der Welt. Reise und Heiligung in Legenden und Jenseitsreisen der Spätantike und des Mittelalters* (Heidelberg 2011).
- Wickhoff (1889). – Franz Wickhoff, *Das Apsismosaik in der Basilika des hl. Felix zu Nola (Reconstruction)*, in: *Römische Quartalschrift für christliche Alterthumskunde und für Kirchengeschichte* 3 (1889) 158–176.
- Wilkinson (2012). – Kevin W. Wilkinson, *The Elder Melania's Missing Decade*, in: *Journal of Late Antiquity* 5/1 (2012) 166–184.
- Willems (2002). – Herbert Willems (Hg.), *Die Gesellschaft der Werbung. Kontexte und Texte, Produktionen und Rezeptionen, Entwicklungen und Perspektiven* (Wiesbaden 2002).
- Witke (1971). – Charles Witke, *Numen litterarum. The old and the new in Latin poetry from Constantine to Gregory the Great* (Leiden 1971).
- Woelke (2004). – Jens Woelke, *Durch Rezeption zur Werbung. Kommunikative Abgrenzung von Fernsehgattungen* (Köln 2004).
- Wright (1995). – Neil Wright, *History and literature in Late Antiquity and the early medieval West studies in intertextuality* (Aldershot 1995).

- Yarnold (2000). – Edward Yarnold, Cyril of Jerusalem (London 2000).
- Yasin (2010). – Ann Marie Yasin, Saints and church spaces in the late antique Mediterranean. Architecture, cult, and community (Cambridge 2010).
- Zechiel-Eckes (2013). – Klaus Zechiel-Eckes, Die erste Dekretale. Der Brief Papst Siricius' an Bischof Himerius von Tarragona vom Jahr 385 (Hannover 2013).
- Zurstiege (2007). – Guido Zurstiege, Werbeforschung (Konstanz 2007).
- Zurstiege (2015). – Guido Zurstiege, Medien und Werbung (Wiesbaden 2015).

# Index

## Personen

- Allecto 288, 296, 342  
Alypius Brieffreundschaft 127, 246, 337, 339–342; Vermittlung der Freundschaft zu Augustinus 287, 340f.  
Amanda lebt enthaltsam mit ihrem Mann zusammen 267f., Briefwechsel 285f., 339, 345  
Amandus Tauflehrer des Paulinus 242, 353, 362  
Ambrosius als Heiliger verehrt 48; Förderer der Reliquienverehrung 48f., 58f., 87, 175–180, 357, 364f.; Bauherr 83f., 104; Kämpfer gegen den Arianismus 89; spiritueller Lehrer des Paulinus 127, 246; Kontrahent des Symmachus 239; über Paulinus 226, 251, 328; zur Frage, ob ehemalige Staatsdiener ordiniert werden dürfen 246f.; über Therasia 265  
Anastasius 128f., 245  
Aper verzichtet auf weltliche Karriere 169, 248f., 286; lebt enthaltsam mit seiner Frau zusammen 267f.; Briefwechsel 339, 345, 352  
Apollo 44, 289, 291, 294  
Attis 291–294  
Augustinus Briefwechsel 26, 113, 216, 287, 337–339, 341f., 356, 371; zur Reliquienverehrung 58; zu postapostolischen Wundern 60f., 204; Kämpfer gegen Häresien 89f., 366; Verfasser von *De cura pro mortuis gerenda* 96, 350; Bischof von Hippo 184, 362; Konversion 220f., 235; zur Frage, ob ehemalige Staatsdiener ordiniert werden dürfen 247; zu Reichtum 261f.; über Therasia 265f., 267; zur Askese 277  
Ausonius, D. Magnus Lehrer und Patronus des Paulinus 16, 219, 280, 290, 294, 333f., 356; besorgt über Paulinus' Konversion 221f., 224, 230f., 266, 279, 288f., 291–294, 332  
Avienus, P. R. Festus 307  
Bassula 42, 59, 330, 357f.  
Beda Venerabilis 372  
Bellerophonotes 221f., 291–294  
Cardamas 275, 362  
Catullus, C. Valerius 20, 291–295  
Celsus Sohn von Fidelis und Pneumatius 318–325; Sohn von Paulinus und Therasia 325  
Cicero, M. Tullius über Rhetorik 38f.; sein inneres Exil 226; gelesen von Augustinus 261; als Stilideal 284f.; Verfasser der *Tusculanae disputationes* 318  
Clemens von Alexandria über Märtyrer 164  
Crispianus 139, 234–236, 253, 270  
Cupido 315  
Cynegius 365  
Damasus Bauherr 83f., 103f.; Besucher in Nola 183f.  
David Psalmist 153, 306; Büsser 272 Anm. 210  
Delphinus als Heiliger verehrt 48; und Priscillian 91; Briefwechsel 235, 275, 361; Taufvater des Paulinus 241f., 246, 353f.; Euerget 364  
Elisa 171 Anm. 90  
Euphemia 49, 86, 118

- Gervasius und Protasius 48f., 118, 175–177, 180, 364f.
- Gratian und Damasus 183; und der Victoriaaltar 239
- Gregor der Grosse zu Bildern 109  
Anm. 277; zu Berührungsreliquien 179  
Anm. 120; zu Paulinus als Gärtner 215  
Anm. 20
- Gregor von Nyssa zu Pilgerreisen 54f., 71; und der *cursus publicus* 64
- Gregor von Tours über Paulinus 250; über Therasia 268 Anm. 197, 326
- Helena, Konstantins Mutter 45, 59, 62
- Hieronymus zu Pilgerreisen 44f. Anm. 11, 46, 55–58; zum Rückzug aus der Stadt 52 Anm. 40; und Paulinus 127, 346–348; zu Dämonen 205; zur Askese 217 Anm. 23, 242f., 258, 260f., 264f., 268, 270f., 275, 277; und Sulpicius Severus 244 Anm. 118; Verfasser der Ep. 60 319–323, 326; Verfasser der *Commentarii in Daniele* 350
- Horatius Flaccus, Q. 20, 114, 281, 311
- Iuvenalis, D. Iunius 20
- Iuvenicus, C. Vettius Aquilinus 20, 305  
Anm. 335, 372 Anm. 15
- Jakob 268, 313, 349f.
- Johannes, Bischof von Jerusalem 178, 357f.
- Johannes Chrysostomos zu Pilgerreisen 54
- Johannes der Täufer als Reliquie 86f.; Paulinus' C. 6 152f.; Dämonenaustreibung an seinem Grab 205; als Asket 272
- Jovius 240, 261f., 301–305
- Julianus von Aeclanum 315
- Juno 288, 310, 315
- Jupiter 293, 307f.
- Juvenal siehe Iuvenalis
- Juvenicus siehe Iuvenicus
- Lampius 246
- Lazarus 253, 258 Anm. 161
- Licentius 218, 238–241, 297, 300f.
- Marracinus 273, 360
- Martin von Tours Asket 16, 136, 142f., 162, 169f., 225, 279; als Heiliger verehrt 48, 118, 208; Patronus des Sulpicius Severus 76, 101, 147, 186, 195f., 281; als Bischof 166, 243f., 246; und Paulinus 227–229
- Martinianus 63, 188f.
- Maximus, Bischof von Nola 81, 155f., 160–162, 167, 169
- Maximus, Bischof von Turin 51
- Melania die Ältere und Paulinus und Therasia 42, 59, 86, 178, 273, 349, 357f.; Rückkehr aus Palästina 52; Besuch in Nola 63, 65–68, 141–144, 271; Biographie 135–141, 332
- Melania die Jüngere 64, 69, 71f., 261
- Namatianus, Rutilius 222 Anm. 36
- Nazarius 48, 86f., 177 Anm. 108
- Nicetas zu Besuch in Nola 65–68, 72, 77f., 104–106, 116, 120f., 149, 195; und Paulinus 125–127, 135; Rolle im Illyricum 127–135; Paulinus' Propemptikon für ihn 310–314
- Olympias 143
- Origenes 107, 350 Anm. 531; -streit 132, 140, 366
- Ovidius Naso, P. 20, 103, 152, 295, 308, 355  
Anm. 554
- Pammachius 69, 251 Anm. 142, 259, 324, 339, 344f., 350, 363
- Paula 46f., 69, 136 Anm. 403, 205
- Paulus, Apostel 18, 50, 53, 63, 96, 167  
Anm. 75, 268, 270, 287, 298; Jahresfest in Rom 113, 118, 198
- Paulus, Bischof von Nola 119
- Pelagius 351 Anm. 532, 366, 370 Anm. 3
- Petrus 18, 50, 53, 63; Jahresfest in Rom 113, 118
- Pinianus, Valerius 139 Anm. 415, 141  
Anm. 425, 252 Anm. 143
- Plautus, T. Maccius 20, 296
- Priscillianus von Avila 92f., 221, 246  
Anm. 129
- Prudentius Clemens, Aurelius 49  
Anm. 27f., 50 Anm. 30, 123, 282

- Quintus, Bischof von Nola 81 Anm. 151, 156, 170  
 Romanianus 220, 238 Anm. 96, 297  
 Rufinus von Aquileia 65, 136, 140, 349f., 367 Anm. 604  
 Sanctus und Amandus 287, 346 Anm. 513  
 Sanemarius 361  
 Silius Italicus 20, 295  
 Silvia, Schwägerin des Flavius Rufinus 178  
 Siricius 130, 247, 269; und Paulinus 245, 248  
 Statius, P. Papinius 20, 64 Anm. 85, 116f., 291, 295, 310, 312, 314–317, 319–322, 324f.  
 Sulpicius Severus und Paulinus 25f., 58f., 75–77, 89, 113, 146–149, 211, 272f., 336, 338f., 345, 348f., 357–360; Verfasser der *Vita Martini* 65, 76, 136, 143, 155, 157, 162, 165, 169f., 208, 243f., 273, 278f., 280f.; Bauherr 77, 95 Anm. 213, 101, 178, 364; und Martin von Tours 186, 195, 225; Konversion 217, 227, 233, 255, 259, 284f., 330f.  
 Terentius Afer, P. 20, 258 Anm. 160, 290, 297, 299  
 Therasia 139, 178, 213, 229f., 264–270, 277, 357f.  
 Theridius 202f.  
 Tibullus, Albius 311  
 Uranius 229, 262, 370f.  
 Ursus 198  
 Venus 310, 315, 317 Anm. 393  
 Vergilius Maro, Publius 20f., 103, 114, 122, 152, 221, 288f., 290, 295f., 299, 303f., 342  
 Victor 104, 148, 274–277, 342f., 348, 359  
 Victricius 49, 58, 127, 144f., 162f., 177f., 229  
 Vigilantius 171, 338, 366  
 Vitalis und Agricola als Reliquien 49, 86f., 118, 176, 180  
 Zosimos 370



## Sachen und Orte

- Abellinum 192f.  
 Aberglaube 51 Anm. 36, 85, 194 Anm. 166  
 Abschrift 26 Anm. 44, 89f.  
 Adressatin, Adressat 21, 23, 25–27, 31, 38, 47, 58, 74, 209, 279  
*adventus* 232 Anm. 77  
 Afrika 60f., 73, 146f., 187, 215 Anm. 20, 335, 366, 370 Anm. 3  
 Akzeptanzfunktion 39, 53f., 73, 125, 160, 209, 262, 280, 327  
 Alingo 361  
 Almosen 258, 282, 324 Anm. 431, 363  
 Altar in der Basilica Nova 70f., 84–87, 176–181; Victoriaaltar 239  
*ambitio* 112 Anm. 283, 164f., 166 Anm. 69, 169f., 236, 332  
 Anachoret 46, 165  
 Anwalt 187, 248, 285  
 Apollinarismus 145, 163  
 Aquitanien 16, 146, 213 Anm. 10, 251, 288f., 329, 332f., 362  
 Architektur 74f., 103  
 Arianismus 89–91, 140, 143f.  
 Aristokratie 112f., 183, 219, 221, 274, 335, 363  
 Armenspeisung 189, 259, 324, 363  
 Armut 147, 166–168, 216f., 248 Anm. 135, 252–255, 279; siehe auch unter Vermögensverzicht  
 Arzt 52, 145, 196–209, 216; Augenarzt 227f.  
 Askese Melania d. Ä. 137f.; Felix 165–170; Paulinus 217–227  
 Attraktivitätsfunktion 40, 153, 209, 327  
 Auferstehung 145 Anm. 440, 232  
 Aufmerksamkeit und Interesse aktivierende Funktion 39, 54, 111, 125, 149, 366  
*avaritia* 166–169, 236 Anm. 90, 240, 267  
 Barcelona 16, 146, 241, 244, 246, 356  
 Bauherrschaft 73f., 81–86, 96–101, 103, 110f.  
 Besuch in Nola 18, 21, 38, 43, 47, 52, 70, 73, 87, 91, 170; in Jerusalem 55, 57; eines Pilgerzentrums 62; Melanias d. Ä. in Nola 63, 65, 135–144; Nicetas' in Nola 66f., 72, 125–135, 195; ausbleibender 76, 144–149; Paulinus' in Rom 113; Brief statt Besuch 342, 344f., 352, 366  
 Bethlehem 55f., 347f.  
 Bibel siehe Heilige Schrift  
 Bild 77 Anm. 137, 88, 97, 101, 104–110  
 Bildung 103, 108–110, 286f., 301–303, 310, 328, 342, 348, 370 Anm. 6  
 Biographie Paulinus 75, 139, 156f., 212–214, 217, 246–248; Martin von Tours 76, 143; Melania d. Ä. 136–143; Felix 143, 155–157, 305  
 Bordeaux 16, 91, 241, 361f.  
 Bote 21, 148, 273f., 342f., 359f.; Victor 104, 139, 234, 274, 276, 348; Martinianus 188f.; Marracinus 295f., 360; Vigilantius 338; Sorianus 360; 362  
 Brand 82, 190  
 Cassiciacum 220f., 238 Anm. 96  
 Confessor 185, 204; Felix 154, 158–165, 166 Anm. 70, 168, 170, 196; Maximus 161; Victricius 163  
*cursus publicus* 64, 73  
 Cybele-Kult 291–294  
 Dämonen 160, 196, 204–208, 238, 370 Anm. 6  
 Dichtung 280–284, 288–290, 295, 299f., 303–309, 327f.  
 Diebstahl 61 Anm. 72, 79, 93, 191f.  
 Diplomatie 134, 370  
 Enthaltbarkeit siehe Sexualität  
 Epigramm in Nola 86–91, 102–104; für Primuliacum 101f., 269 Anm. 200; Damasus 103, 183  
 Epos 305  
 Eschatologie 236 Anm. 91, 262, 364  
 Essen für die Armen 43, 109, 121, 189, 200f., 253f.; asketischer Habitus 264, 271f., 275–278  
 Euergeria 35f., 43, 69, 73, 104, 112, 178, 194, 261, 361–365  
 Exegese 110, 349–352  
*exemplum* Christus 22; Basilica Vetus 100; Felix 165–170, 215; Paulinus 278, 280  
 Familie Paulinus 16, 36, 174, 194, 251, 332f.; Melania d. Ä. 136–141; Felix 155f.; Sulpicius Severus 330f.

- fatum* 239f., 296, 326  
 Folter 48 Anm. 19, 158–165, 170, 246–248  
 Frau 42, 136–138, 140 Anm. 416, 230,  
 264–268, 271, 277  
 Freundschaft 56 Anm. 56, 135, 288, 314,  
 336–348, 365–367  
 Fundi 88 Anm. 188, 176f., 357, 364  
 Anm. 598  
 Funktionen von Werbung 39f.  
 Fürbitte 105, 185, 201, 259, 269 Anm. 200,  
 275, 324–326, 352–354  
 Garten 82f., 102, 167, 215; als Metapher 72,  
 83, 102; Getsemani 58 Anm. 61, 242  
 Geburtstag 66, 114f., 121, 207 Anm. 217,  
 218 Anm. 24  
 Geburtstagsgedicht siehe *Natalicium*  
 Geschenk 59, 136, 143, 162, 178f., 272f.,  
 308, 316 Anm. 386, 340, 347 Anm. 516,  
 354–359, 366  
 Gesetz gegen Häretiker 89; Gottes 95  
 Anm. 213, 106, 219 Anm. 28, 236  
 Anm. 90, 298f., 305 Anm. 335;  
 gegen Grabschänder 175f.; gegen  
 Götzendienst 239 Anm. 100; gegen  
 Wucher 256 Anm. 156  
 Goten 53, 68, 119, 127, 133f., 182f.  
 Grab als Pilgerziel 44, 47 Anm. 18, 53, 85  
 Anm. 175, 113, 123, 171 Anm. 91; des  
 Felix 16, 43, 69–73, 79–81, 97–99, 121,  
 154, 157f., 172f., 189; weiterer Märtyrer  
 48–51, 61, 63, 103; Christi 56, 58  
 Anm. 61; Bestattung *ad sanctos* 80f.,  
 95f.; des Elisa 171 Anm. 90; Öffnung  
 des Felixgrabes 173f.; Rechtslage 175f.  
 Griechisch 349  
 Haar menschliches 142, 274f.; Kamelhaar  
 272  
 Hadrian von Canterbury 372  
 Hagiographie 156f., 205  
 Häresie 89f., 92, 139 Anm. 415, 144, 269  
 Hebräisch 347f.  
 Heilige Schrift 44 Anm. 11, 56, 264, 285,  
 287, 296f., 302, 327 Anm. 439, 342,  
 347, 351f., 366  
 Heimat 46, 58 Anm. 61, 122 Anm. 323,  
 130, 149, 193, 213–215, 227, 251, 259  
 Anm. 167, 288–294, 313, 329, 332f.  
 Heirat 75, 213f., 238, 265f., 269f.  
 Herberge 52, 54f., 69, 71f.  
 Hochzeit 314–318  
 Hölle 234, 264 Anm. 183  
 Homosexualität 184  
 Hydruntum (Otranto) 67, 130  
 Illyricum 128, 130f., 133–135  
 Inspiration 22, 125f., 152f., 284, 290, 294,  
 307–309, 352  
 Inszenierung 33, 35 Anm. 80, 41, 230; des  
 Felix 18, 196, 305; des Paulinus 19, 22,  
 32, 78, 181 Anm. 128, 263, 280, 329,  
 365f.; des Damasus 103  
 Jenseits 185–187, 202, 233, 235, 253, 258,  
 326, 364  
 Jerusalem als Pilgerort 44f., 47, 55–59,  
 71f., 178–181, 357; Melania d. Ä. in  
 Jerusalem 136  
 Jüngstes Gericht 35f., 38, 185–187, 209,  
 231–236, 254–259, 294, 353f.  
 Kampanien 16, 37, 43, 69f., 74, 95, 115–117,  
 123 Anm. 328, 147 Anm. 445, 149, 153f.,  
 182, 193f., 212, 247, 333 Anm. 466  
 Karriere Paulinus 16f., 214, 217, 226, 236–  
 251; Publicola 138; Hermias 155; Felix  
 157, 169; Martin von Tours 157  
 Katalog 122  
 Kind 46, 138f., 227, 261 Anm. 177, 270, 287,  
 316f., 351 Anm. 532, 354  
 Klassische Literatur 290–310, 319, 326–328,  
 351, 366  
 Kleidung Melania d. Ä. 136, 142f.; Felix  
 168f.; symbolisch 263; Paulinus 271–  
 275; Titia und Julianus 315  
 Konversion Paulinus 18, 217, 227–236, 251,  
 278f., 290, 294, 329; Sulpicius Severus  
 75f., 169, 219 Anm. 27, 330 Anm. 454;  
 Aper 286  
 Körper 59, 66 Anm. 96, 77 Anm. 135, 96  
 Anm. 217, 102, 105, 112, 126, 199, 266  
 Anm. 188, 267; von Märtyrern 85  
 Anm. 175, 115 Anm. 294, 165, 171–173,  
 179 Anm. 120, 181, 185; Gottes 108f.;  
 symbolisch 112 Anm. 282, 161, 338;  
 von Asketen 142, 165, 169, 272, 274f.;  
 des Paulinus 219, 232

- Krankheit 43, 75, 146f., 197–204, 208f., 228, 278, 338, 354
- Kreuz Christi 45, 56, 59, 86, 88f., 105, 178, 181, 357f.; Leuchter 93f.
- Krieg 68, 182, 190, 193, 288
- Kritik der Pilgerreise 53–62; der Reliquienverehrung 118, 171, 174, 179; des Patronatssystems 185; an Paulinus 211, 217, 246, 305f., 349; der Askese 221; von Ordinationen 241 Anm. 110; an Nicht-Asketen 279, 296
- Lamm Bild für Christus 88f., 187, 282; Lammwolle 272f.
- Legitimation Altar 85–87; Felix 154–160, 196, 205; Paulinus 280–283, 365; klassische Metren 327
- Lupiae (Lecce) 67, 130
- Mailand 34, 48f., 61, 83f., 95, 118, 175–177, 213 Anm. 10, 220
- Manichäismus 89f., 92, 337
- Marmor 83, 99, 111, 173, 206
- Märtyrerin, Märtyrer 44, 48–53, 61f., 85–87, 103, 175–182, 185, 199, 204, 232, 268, 275; in Nola 111, 121; Felix 157–165, 169, 205–208; Kritik 171f.
- Militärdienst 155, 162, 234, 238f., 273
- Mission 128f., 134, 312
- Mosaik in der Basilica Nova 87–90; Rekonstruktion 380
- Mündlichkeit 153 Anm. 11, 359
- Musen 288–291, 306–309, 334 Anm. 470
- Natalicium 23, 38, 172, 197, 280, 283; Themen 77, 79, 115, 151–155, 204; öffentlicher Vortrag 43, 66, 78, 119; Verbreitung 25, 209, 371–373; Form 295, 305f., 309, 327
- Neapel 63, 65, 67, 116f., 122, 141, 372
- Neid 55 Anm. 49, 76, 163 Anm. 55, 225, 296, 321
- Netzwerk 58f., 65, 68, 112, 117, 179, 219, 329, 335, 351, 357–359
- Neuplatonismus 222 Anm. 37, 238 Anm. 96
- Ochsen 191f.
- Osterfest 118f., 130, 146, 358
- otium ruris, liberale* 217–227, 238 Anm. 96, 250, 279, 356
- Paradies 57 Anm. 58, 88 Anm. 187, 102, 215f., 259 Anm. 167
- Patronus 76f., 179, 220, 224, 236, 310, 354; Felix 38, 50f., 114, 127, 151, 182–198, 201–204, 209, 212, 329; Paulinus 32, 36, 333f., 359–365
- Philosophie 220 Anm. 29, 223, 238 Anm. 96, 240, 281, 285f., 298 Anm. 315, 301–304, 319
- pietas* 293 Anm. 295, 315f., 322f.
- Pilgerreise 35, 44–68, 71, 112, 117f., 173
- Platon 247, 285 Anm. 258, 301f.
- Poetik 280, 305, 327
- Predigt 109f., 284; Paulinus 23, 119 Anm. 313; Augustinus 49 Anm. 27; Chrysostomos 54; Victoricius 177f.
- Priesterlaufbahn Paulinus 16, 146, 227, 234, 240–251; Felix 156f., 160–162, 169 Anm. 84
- Priesterweihe 233f., 242–246, 361 Anm. 579
- Primuliacum 76f., 85 Anm. 175, 101f., 104, 178, 211, 259, 269 Anm. 200, 359f., 364 Anm. 598
- Publikation 25–27, 371
- Publikum 153, 157 Anm. 35
- Reichtum 17, 142 Anm. 426, 164, 166–168, 216 Anm. 22, 227, 236 Anm. 91, 240, 242 Anm. 115, 251f., 254, 257–262, 286, 315f., 363f.
- Reise 68, 73, 127–132, 140, 145, 188, 310–314; siehe auch Pilgerreise
- Reliquien 59–62, 170–182, 364; Ambrosius 48f.; in Rom 50f.; in Nola 71f., 84–87, 121f.; als Geschenk 176–180, 357–359
- Retentionsfunktion 40, 63, 125, 209
- Rhetorik 38f.; klassische Rhetorik 137, 305, 326f.
- Rom als Verbreitungsort von Paulinus' Werken 25; als Pilgerort 49–53, 62f., 73, 118, 123, 179; Paulinus in Rom 113, 245f.; als Machtzentrum 240f.
- Schiffahrt 66f., 116 Anm. 301, 118, 298, 312
- Schwein 189, 200; symbolisch 225

- Sexualität 92, 164, 184, 217, 264 Anm. 183, 266–271, 275, 317
- Spanien 16, 20, 49, 65 Anm. 93, 92, 139, 152 Anm. 8, 159, 193, 213, 221, 226, 241f., 244–246, 333 Anm. 466, 356
- Staatsdienst 219, 236–240, 247, 279
- Stil 20f., 30, 40f., 285f., 305f.
- Strasse 63f., 343; von Messina 65; zum Felixgrab 69; symbolisch 253, 330
- Sünde 55 Anm. 49, 83, 139, 145 Anm. 439, 199–202, 227–229, 233–235, 272, 275, 324
- Taufe 22, 91, 100, 241f., 247
- Testimonial 125, 135, 144, 149
- Teufel 90 Anm. 196, 142 Anm. 428, 156, 163, 165, 225, 251 Anm. 142, 288
- Textgattung 30, 32f., 152 Anm. 3, 310, 313f.
- Thessaloniki 67 Anm. 103, 129–131
- Tieropfer 189f., 200
- Titulus siehe Epigramm
- Translation von Reliquien 97 Anm. 224, 175f., 179
- Trauer 235f., 318–326
- Treffpunkt 47, 112f., 149, 370
- Trier 91f.
- Trinität 88–92, 140f., 357 Anm. 560
- Tusculum 226
- Überlieferung von Felix' *passio* 154f.; von Paulinus' Schriften 371–373
- Überschwemmung 190
- Übersetzung 349
- Unfall 200f., 203, 209, 301
- Verleger 25f.
- Vermögensverzicht Willibald 45 Anm. 14; Melania d. Ä. 136; Paulinus 156, 216f., 241, 251–263, 286; Felix 167; Aper 248 Anm. 135
- Verständnisfunktion 39, 170, 182, 209, 279, 327
- Via Appia 62–65, 73, 141, 188
- Via Popilia 62–64
- Völkerwanderung 68, 371
- Weihgeschenk 92–94, 111
- Weihnachtsfest 118, 234, 241, 244
- Wein 71, 109, 124f., 278, 331
- Wunder 119; in den *Natalicia* 25, 79, 93f., 151, 154, 157, 196f., 203, 207f., 282; Augustinus 60–62, 204
- Wüste 46, 57, 168f., 264 Anm. 183, 272, 277, 335
- Xenodochium siehe Herberge
- Zins 37, 167, 256f., 259, 345



Das Signet des Schwabe Verlags ist die Druckermarkte der 1488 in Basel gegründeten Offizin Petri, des Ursprungs des heutigen Verlags-  
hauses. Das Signet verweist auf die Anfänge des Buchdrucks und stammt aus dem Umkreis von Hans Holbein. Es illustriert die Bibelstelle Jeremia 23,29:  
«Ist mein Wort nicht wie Feuer, spricht der Herr, und wie ein Hammer, der Felsen zerschmeisst?»

## Paulinus und sein Nola

In Nola lag der heilige Felix bestattet, der dort im 3. Jahrhundert als Confessor gewirkt hatte. Paulinus baute die Stätte prächtig aus: Er renovierte bestehende Gebäude und errichtete eine neue Basilika; auch Unterkünfte für Pilgernde wurden eingerichtet. Mit diesen Massnahmen schuf Paulinus die materiellen Voraussetzungen dafür, aus Nola einen bedeutenden Pilgerort zu machen. Nun aber musste das Zentrum beworben werden; potenzielle Besucherinnen und Besucher mussten erfahren, was es bei Paulinus zu sehen und zu erleben gab und weshalb sich eine Reise nach Nola zum heiligen Felix lohnte. Der Band zeigt an einer Vielzahl von Beispielen, wie Paulinus in seinen Briefen und Gedichten die Vorteile anpreist, die eine Pilgerreise nach Nola für das Dies- und Jenseits in Aussicht stellte.

**Islème Sassi** hat an der Universität Zürich Klassische Philologie und Geschichte studiert. Sie unterrichtet Latein und Geschichte an einem Zürcher Gymnasium und ist Dozentin für Fachdidaktik Latein an der Universität Zürich.

**SCHWABE VERLAG**

[www.schwabe.ch](http://www.schwabe.ch)

ISBN 978-3-7965-4057-8



9 783796 540578