

Karla Pollmann: *The Baptized Muse. Early Christian Poetry as Cultural Authority*. Oxford/New York: Oxford University Press 2017. VII, 269 S. £ 55.00. ISBN 978-0-19-872648-7.

In den „Acknowledgements“ (VI–VII) erfährt der Leser, daß es sich bei dem hier zu rezensierenden Buch im wesentlichen um zehn früher erschienene, überarbeitete und teilweise aus dem Deutschen übersetzte Aufsätze zu spätantiker lateinischer (und teilweise auch mittellateinischer) Dichtung christlicher Ausrichtung handelt.

In der Einleitung (1–18) sowie den ersten beiden Kapiteln („Tradition and Innovation. The Transformation of Classical Literary Genres in Christian Late antiquity“, 19–36, und „The Test Case of Epic Poetry in Late Antiquity“, 37–75) geht es vor allem um Bibelepik und andere hexametrische Texte. Pollmann beginnt mit den Gründen für die traditionelle Geringschätzung der Bibelepik (1); sie berührt die Forschungen von Martin Hose, der die relativ weitergehenden Ziele lateinischer christlicher Dichtung gegenüber der entsprechenden griechischen Gattung herausstellt (6, vgl. 74–75). Gleichwohl ist der centonenhafte *Christus patiens* der einzige griechische Text, der von Pollmann behandelt wird (10). Manches Detail erfährt man über einzelne Autoren, wie etwa die recht unorthodoxe Auffassung, daß Commodians scheinbar mißlungene Hexameterdichtung eine „parodic provocation“ (29) der herkömmlichen Metrik sei. Den Abschluß des ersten Kapitels macht eine Typologie von fünf Transpositionsmodi antiker Literaturgenera (32–37).

Das zweite Kapitel beschäftigt sich konzentrierter mit der eigentlichen Epik. Pollmanns Überblick über das klassische lateinische Epos endet mit der flavischen Epik (38). Etwas bedauerlich ist, daß der (etwa in Erich Burcks „Römischem Epos“ noch enthaltene) byzantinisch-afrikanische Coripp nicht in die Überlegungen mit einbezogen wird; dessen *Johannis* böte den Typus eines an sich völlig klassizistischen Epos, das einerseits eine zusammenhängende militärische Handlung epostypisch mittels odysseischem und iliadischem Werkteil darstellt, andererseits aber völlig durchdrungen ist von christlich-byzantinischer Ideologie und insofern in gewisser Weise eine höchst eigenartige Synthese aus klassischer und christlicher Dichtung bietet. Pollmann geht auf Besonderheiten der spätantiken Epik ein wie häufige Personifikationen, den engen Zusammenhang mit einer allgemein bekannten, gleichsam versifizierten Prosavorlage – wofür sich schon in der flavischen Epik in dem

sich weitgehend an Livius anschließenden Silius Italicus ein Vorläufer finden läßt (vgl. auch 62) – sowie das Hervortreten panegyrischer Elemente (39). Unterschieden werden fünf Typen von Epen (40): mythologische, panegyrische, allegorische, Biblepen und hagiographische – wovon zumindest die ersten beiden Gruppen nicht spezifisch christlich sind. Im folgenden werden Vertreter aller fünf Typen untersucht, nämlich die *Medea* (Romul. 10) des Dracontius, *De bello Gildonico* des Claudian, die prudenzianische *Psychomachia*, Avitus' Epos *De spiritalis historiae gestis* und die Martinsvita des Venantius Fortunatus (40–75). Für Dracontius' mythologische Kleinepen wird der Begriff ‚Epyllion‘ abgelehnt (41 – er scheint mir zumindest insofern nützlich, als er verdeutlicht, daß hier keine durch Buchabteilungen konstituierte typisch-epische Makrostruktur vorliegt); die Deutung der *Medea* fällt so aus, wie es bei Interpreten, die das Werk primär im Zusammenhang christlicher Dichtung betrachten, häufig der Fall ist, nämlich als „destruction of a myth and its function“ und sogar als „destruction of the possibility of writing a conventional mythological epos“ (45; auf Seite 43 Zeile 3, ferner Seite 93, fehlen Versseparatoren). Für Claudian wird die Bezeichnung „historical epic“ abgelehnt zugunsten von „panegyric epic“ (45–46; das Götterargument ist insofern fragwürdig, als Lucan mit seinem Verzicht auf einen Götterapparat wohl eher eine Ausnahme innerhalb der klassischen historischen Epik darstellt; Seite 50: bei Claud. Gild. 20 sollte man *fascibus* neben *summittit* eher als Dativ denn als Ablativ [„through her magistrates“] auffassen). Anlässlich der *Praefatio* (55) zur *Psychomachia* Prudenzens (die anders als bei Gnlika nicht nur Lehrgedicht sein soll, 73) wie überhaupt solcher (bevorzugt distichischer) *Praefationes* wäre zu verweisen auf die Arbeit von Fritz Felgentreu, *Claudians praefationes. Bedingungen, Beschreibungen und Wirkungen einer poetischen Kleinform*, Stuttgart/Leipzig 1999 (die auch in Pollmanns Literaturverzeichnis fehlt; auf Seite 58 ist das Komma nach psych. 16 sinnwidrig; bei der längeren Übersetzung auf Seite 58–59 wäre auch der zweite Teil typographisch kleinzudrucken). Bei Avitus wird insbesondere die – nicht auf den ersten Blick einsichtige – Einheit der fünf Bücher herausgearbeitet (64–65); daß die „dissemination“ von Avitus' Werk im Mittelalter „rather scant“ war (64 Anm. 112), wird gelegentlich behauptet, trifft aber, aufs Ganze betrachtet, kaum zu, vgl. den Rezensenten, *Zum spätantiken und mittelalterlichen Nachwirken der Dichtungen des Alcimius Avitus*, in: *Filologia Mediolatina* 9, 2002, 109–221. Die hervorstechende Besonderheit der Martinsvita des Venantius Fortunatus ist die Tatsache, daß man hier sogar

zwei explizite Vorlagen hat, nämlich neben den Martinsschriften des Sulpicius Severus auch die vorgängige Versifikation des Paulinus von Petricordia (70).

Im folgenden, dritten Kapitel („Reappropriation and Disavowal: Pagan and Christian Authorities in Cassiodorus and Venantius Fortunatus“, 76–100) werden mit Cassiodor und Venantius Fortunatus ein Prosaiker und ein Dichter derselben Epoche nebeneinandergestellt. Pollmann beginnt mit Gregor von Tours und Gregor dem Großen als „rivalling traditions“ (76–77) des sechsten Jahrhunderts. Cassiodor wird in seiner Haltung zu den heidnischen *artes* distanziert von Augustin; Augustins Verfahren ist die „usurpation“ der *artes* (gut verdeutlicht durch das augustinische Bild der von den Israeliten beim Auszug aus Ägypten mitgenommenen ägyptischen Gerätschaften, 79, vgl. 164), Cassiodors dagegen eine mildere „reappropriation“ (80, vgl. 86); später wird der Gegensatz noch deutlicher formuliert: Augustins „usurpation“ ist zumindest „in theological theory“ eine „annihilation“, Cassiodors Verfahren dagegen eine „integration“ (86), und bei ihm gibt es sogar die Möglichkeit (neben anderen), durch die *artes* in den Himmel zu gelangen (88). Venantius Fortunatus steht schon „due to the form of his writings“ (das heißt als ‚Gelegenheitsdichter‘) im Gegensatz zu Cassiodor und Gregor von Tours (89). Ein sprachliches Argument, nämlich das Vorkommen des Wortes *auctoritas*, das bei Cassiodor nur von der patristischen Tradition, nicht aber bezüglich der *artes* verwendet wird (81–82), bei Venantius Fortunatus dagegen hinsichtlich der „sociopolitical hierarchy“ (89), wiegt – zumal in Anbetracht der Seltenheit des Wortes bei Venantius (89) – nicht allzu schwer. Pollmann modifiziert Ernst Robert Curtius’ sehr schematisches Urteil über Venantius, bei ihm stünden profane und christliche Dichtung einfach unverbunden nebeneinander, immerhin durch die Einschränkung „only the Christian tradition is seen as normative“ (94, vgl. 96: „the pagan past has become obsolete“); bekanntlich ist ja Venantius Fortunatus auch derjenige, der als erster einen verbindlichen und vielzitierten Kanon christlicher Dichter konstituierte (70; 232). Venantius ist grundsätzlich ein Vermittler zwischen den Kulturen, aber „in the majority of cases Christianity remains the sole norm“ (97). Grundsätzlich scheint aber auch in Pollmanns Betrachtungsweise in diesem Kapitel manches etwas schematisch und allzusehr verallgemeinert, etwa die Interpretation von Venantius’ Gedicht an Iovinus (7,12) als „radical and sweeping abolition of the pagan past“ (90–91); genau genommen wird hier den herausragenden Vertretern der

heidnischen *artes* nur nachgesagt, daß ihnen diese *artes* kein überzeitliches Seelenheil im christlichen Sinne zu verschaffen vermochten.

Das vierte Kapitel („Sex and Salvation of the Vergilian Cento in the Fourth Century“, 101–119) beschäftigt sich mit zwei inhaltlich sehr konträren Centones, nämlich dem gegen Ende obszönen *Cento Nuptialis* des Ausonius und dem heilsgeschichtlichen der Proba. Bezüglich Ausonius wird dessen poetologische Selbstabwertung (104–105) sowie der in der finalen *imminutio* besonders starke „break with the original context“ (110) hervorgehoben. Neu an Proba ist insbesondere der Anspruch, die christliche Lehre sei schon im vergilischen Original enthalten (112–113, Vers 23: *Vergilium cecinisse loquar pia munera Christi*); Probas Werk wird zwischen Epos und Didaktik gesehen (114–115). Etwas übertrieben ist vielleicht die Behauptung, die viel weniger rezipierte Proba sei für die Ausbildung einer christlichen Dichtersprache noch bedeutender als Iuvenecus (117).

Im folgenden, fünften Kapitel („Versifying Authoritative Prose: Poetical Paraphrases of Eucherius of Lyon by Venantius Fortunatus, Walafrid Strabo, and Sigebert of Gembloux“, 120–139) werden verschiedene mittellateinische Versifikationen der Passion der „Thebäischen Legion“ thematisiert (auf Seite 129 ist Sigeb. Pass. 3,1052 *Christe, Sigeberti dignare <tui> misereri* durch Ausfall des Possessivs metrisch entstellt; der Sinn appendixhafter langer Ausschreibungen von lateinischen Originalen, 132–139, vgl. auch 118–119 und später 211–214, mag fraglich erscheinen).

Das sechste Kapitel („Jesus Christ and Dionysus. Rewriting Euripides in the Byzantine Cento *Christus Patiens*“, 140–160) beginnt mit theoretischen Überlegungen über den Cento (141), die zum Teil das Ausonius-Proba-Kapitel wiederholen. Die Komposition des *Christus patiens* ist wesentlich freier als die von Probas Cento, insofern hier nur etwa ein Drittel des Versbestands Euripides entstammt (144–145); Probleme um die Autorschaft des *Christus patiens* (Gregor von Nazianz?) und seine Datierung (Spätantike oder Mittelalter?) schließen sich an (145). Bemerkenswert ist die metrische Besonderheit, daß nur zwölfsilbige Trimeter akzeptiert werden und nötigenfalls geändert wird (148; eine lateinische Parallele findet sich in der Centonentechnik des Albert von Stade [13. Jahrhundert], der sein metrisches Prinzip der Elisionsfreiheit ebenfalls den Vorbildsautoren nötigenfalls durch kleine Texteingriffe aufzwingt); unter anderem aus dieser metrischen Verfahrensweise

und der andersartigen Praxis bei Gregor von Nazianz wird auf die Spät-datierung geschlossen (148–149). Wichtig ist ferner die inhaltliche Affinität des christlichen Stoffes zu den euripideischen *Bakchen* (149–150).

Im siebenten Kapitel („Culture as Curse or Blessing? Prudentius and Avitus on the Origins of Culture“, 161–175) stehen Prudenzens Dichtung *Contra Symmachum* und das Epos des Avitus im Mittelpunkt. Prudenz wendet gegen die paganen Götter eine euhemeristische Methode (165), und es werden Parallelen zwischen Prudenz und Lukrez in der Behandlung heidnischer Dichter ausgemacht (166). Zu beachten ist der Unterschied, daß Prudenz (zumindest in der Schrift *Contra Symmachum*) noch in apologetischen Zusammenhängen argumentiert, während in der Gegenwart des Avitus das Christentum allgemein akzeptiert ist (175; auf Seite 171 bei Avit. hist. 3,88 wird zu Unrecht der Übersetzung von George Shea gefolgt: *Hactenus* heißt hier nicht „to that extent“, sondern „bislang“, von der anfänglichen Nacktheit der Urmen-schen).

Das achte Kapitel („Christianity as Decadence or Progress in Pseudo-Hilary’s Paraphrastic Verse Summary of the History of Salvation“, 176–190) widmet sich einer etwas abgelegeneren Bibeldichtung der Spätantike. Auch hier spielen lukrezische Bezüge (182–183, vgl. 189) eine wichtige Rolle. Der als solcher nicht zu bestreitende Bezug von In gen. 195 *Gens hominum, magnos terris paritura nepotes* auf Stat. Ach. 1,656 (*ingentes caelo paritura nepotes*) wird vielleicht etwas zu spitzfindig ausgedeutet (187), insofern die intertextuelle Ersetzung von *ingentes* durch *magnos* auf eine „relative devaluation of this Old Testament generation“ schließen lassen soll.

Im neunten Kapitel („How Far Can Sainthood Go? St Martin of Tours in Two Hagiographical Epics of Late Antiquity“, 191–214) werden die beiden großen Versifikationen der Martinsvita vergleichend behandelt, wobei sich gewisse Wiederholungen gegenüber den früheren, mit Venantius Fortunatus befaßten Kapiteln nicht vermeiden lassen. Pollmann verfolgt das ambitionierte Ziel, „two different concepts of holiness“ nachzuweisen (191; die Tabelle auf Seite 210 stellt die Ergebnisse übersichtlich zusammen). Grundsätzlich vertritt der beiden Dichtern vorschwebende Martin der Sulpicius-Vita eine „active holiness“ im Vergleich zu der kontemplativen Heiligkeit eines östlichen Asketen (193). Bei Paulinus von Petricordia hat die Vita eine „kerygmatisch-didaktische Funktion“; Martin wird nur als poetologische Inspirationsquelle, nicht als soteriologischer Beistand angerufen (195–196). Bei Paulinus ist das Prinzip „God acting through Martin“, bei Venantius

dagegen „Martin acting through God“ (203–209). Martins Heiligkeit bei Venantius Fortunatus ist „close to a state of divinity“ (205). Bei Paulinus hat das Werk, wie gesagt, nur ‚kerygmatisch-didaktische Funktion‘; bei Venantius Fortunatus ist dagegen das berichtete Geschehen als solches soteriologisch bzw. eschatologisch bedeutsam (207), weshalb Martin bei Venantius auch ‚aristokratischer‘ wirkt als bei Paulinus (208–209). Folge dieser bedeutsamen Unterschiede ist, daß bestimmte Handlungen Martins bei Venantius viel weitläufiger ausgedeutet werden, so etwa die Mantelteilung als ‚Bekleidung Christi‘ im Sinne von Mt 25,40 (197–198) und die von Martin geheilte Blutflußkrankheit als kosmisches Unwetter (200; auf Seite 205 im Zitat von Ven. Fort. Mart. 3,187 *adnue votis* statt *adnue votas* zu lesen).

Die Aufsätze bieten eine reiche Frucht an Ergebnissen, deren substantielle Gültigkeit kaum einmal zu bestreiten ist und die somit die erfahrene Hand einer mit der christlichen Dichtung wohlvertrauten Forscherin zeigen. Das Buch wird mit Sicherheit die weitere Forschungsdiskussion bereichern und befruchten. Dennoch wird man feststellen dürfen, daß es sich hier weitaus mehr um eine Aufsatzsammlung als um eine geschlossene Monographie handelt. Wiederholungen und Überschneidungen (etwa in den verschiedenen Kapiteln über Venantius Fortunatus und über die Gattung des Cento), ferner die Tatsache, daß im dritten Kapitel mit Cassiodor entgegen dem Gesamttitel „The Baptized Muse“ auch ein Prosaiker thematisiert wird, führen dem Leser immer wieder vor Augen, daß er es mit ursprünglich disparaten Einzelaufsätzen zu tun hat. Daran ändern auch die Einleitung sowie die „Conclusion“ nichts, und insbesondere die symmetrische Einteilung der oben im einzelnen vorgestellten neun Kapitel in drei Oberkapitel („Part I: The Poetics of Authority in Early Christian Poetry [Kapitel 1–3], Part II: Christian Authority and Poetic Succession [Kapitel 4–6], Part III: Poetic Authority in Rivalling Cultural and Theological Discourses [Kapitel 7–9]“) wirkt schematisch und beinahe austauschbar. Insofern wäre „Collected essays“ oder ähnliches (zumindest als Untertitel des Buches) vielleicht angemessener gewesen.

---

Thomas Gärtner, Köln  
th-gaertner@gmx.de

**www.plekos.de**

Empfohlene Zitierweise

Thomas Gärtner: Rezension zu: Karla Pollmann: *The Baptized Muse. Early Christian Poetry as Cultural Authority*. Oxford/New York: Oxford University Press 2017. In: Plekos 20, 2018, 53–59 (URL: <http://www.plekos.uni-muenchen.de/2018/r-pollmann.pdf>).

---