

Magnus FRISCH, Prudentius, ›Psychomachia‹. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar. Texte und Kommentare Bd. 62. Berlin/Boston: De Gruyter 2020, 519 S., EUR 129,95. ISBN: 978-3-11-062843-2

Magnus FRISCH (F.) will mit seiner Studie, der überarbeiteten Fassung seiner Dissertation aus dem Wintersemester 2015/16, einen vollständigen Kommentar zur wohl bedeutendsten Dichtung des Prudentius vorlegen.¹ Die Arbeit gliedert sich in fünf Teile: Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar und Anhang.

Einleitung: Im ersten Teil nennt F. die Kommentare, die zwischen dem 17. und dem 20. Jahrhundert entstanden sind, und kennzeichnet (S. 3f.) die modernen, die Bergman (1897) und Lavarenne (1933) vorgelegt haben, zu Recht als dürftig.² Es folgen ein Überblick über den Forschungsstand (S. 6–8)³ und ein Kapitel zur Konzeption des Kommentars (S. 8–10), das, vor allem in Anlehnung an Goldhill und Gumbrecht,⁴ die Art der Kommentierung als Ideal darstellt, die F. mit seinem Kommentar bieten will. Im zweiten Teil gibt F. einen informationsdichten Überblick über Leben und Werk des Prudentius.⁵ Im dritten Teil ordnet F. die *Psychomachia* ins Gesamtwerk ein, erläutert Titel, Inhalt, Struktur und Akteure (Tugenden und Laster), schließt mit einigen Seiten zu Personifikation und Allegorik sowie zu Wirkung und Rezeption (S. 17–41). Ich gehe hier nicht näher auf diesen dritten Teil ein, da Erläuterungen, wie F. sie dort gibt, stets

¹ Etwa zeitgleich erschienen: Aaron Pelttari: *The Psychomachia of Prudentius. Text, Commentary, and Glossary*, Norman: University of Oklahoma Press 2019 (Oklahoma Series in Classical Culture, Bd. 58). Die Verse psych. 823–87 kommentiert Christian Gnilka: *Studien zu Psychomachie des Prudentius*, Wiesbaden: Harrassowitz 1963 (Klassisch-Philologische Studien, Bd. 27), S. 93–124.

² Ioannes (Johan) Bergman: *Aurelii Prudentii Clementis Psychomachia, rerum et verborum copia explicata, codicibus Casinensi 374 et Vaticano Reginensi 2078 in lucem prolatis illustrata*, Upsaliae 1897; Maurice Lavarenne: *Psychomachie*, Parisii 1933. Für einen neuen Kommentar liegen F. zufolge „aufgrund der umfangreichen neueren Forschungen [...] hervorragende Ausgangsbedingungen vor“ (S. 4).

³ Was die *Psychomachia* im engeren Sinne anlangt, ist der Forschungsstand vollständig. Für das Textverständnis ist die übrige Forschungsliteratur zu den hexametrischen Werken freilich von größter Bedeutung. Und hier klafft eine Lücke, denn F. lässt die informationsreichste rezente Studie dieser Art außer Acht: Christian Gnilka: *Prudentius. Contra orationem Symmachi*. Eine kritische Revue, Münster: Aschendorf 2017 (im Folgenden abgekürzt mit KR) – „in all respects a commentary“, so Marco Onorato in seiner Rez. In: CR 68,2 (2018) S. 442.

⁴ Hans Ulrich Gumbrecht: *Fill up Your Margins! About Commentary and Copia* und Simon Goldhill: *Wipe Your Glosses*, jeweils in: Glenn W. Most (ed.), *Commentaries – Kommentare*, Göttingen 1999 (Aporemata, Bd. 4), S. 443–453 und S. 380–425.

⁵ In der Werkübersicht dürfte sich ein Fehler eingeschlichen haben: Der *Peristephanon liber* umfasste ursprünglich zwölf Lieder. Für perist. 8 und 10 muss aufgrund von Umfang und Gattung eine nachträgliche Integration in die Sammlung angenommen werden; vgl. Willy Schetter: *Kaiserzeit und Spätantike*, Stuttgart: Franz Steiner 1994, S. 205–12.

eng verknüpft sind mit den Ergebnissen der philologischen Arbeit, die im Kommentarteil geleistet werden sollte. Das letzte Kapitel der Einleitung ist der Überlieferung des Texts gewidmet. Positiv hervorzuheben ist, dass F. hier genaue Beschreibungen der Handschriften und eine vollständige Übersicht über die Prudentiusausgaben vorlegt. Text und Übersetzung gibt F. in Synopse, sodass die parallele Lektüre bequem möglich ist. Zwischen Text und kritischem Apparat ist eine Vielzahl von Similien abgedruckt.

Erläuterungen zu Semantik, Syntax, Stilistik, Motiven und Gedanken bilden den Großteil jeder philologischen Kommentierung. In den ersten beiden Bereichen stehen einem Kommentator die Artikel des ThLL als einschlägige Ergebnisse aus einhundertzwanzig Jahren lexikalischer Forschung zur Verfügung. Darüber hinaus kann man sich mit Hilfe der digitalen Konkordanz Library of Latin Texts eigenständig mit der Frage auseinandersetzen, welche Bedeutung ein Wort trägt. Auch F. stützt seine Erläuterungen sporadisch auf den ThLL. Doch weitaus zahlreicher sind die Fälle, in denen er mit Arévalo (1788–89),⁶ Burnams mittelalterlichen Glossen und Notae (1905 u. 1910)⁷ sowie Bergmans (1897) und Lavarences (1933) modernen, aber ziemlich knappen Kommentaren arbeitet.⁸ So entsteht ein empfindliches Missverhältnis. Und in der Regel bleibt es bei bloßen Verweisen auf diese Werke. Beinahe nirgendwo trifft man auf philologisch begründete Urteile, auf Ergebnisse der selbstständigen Lektüre oder der sorgfältigen Prüfung von Parallelstellen. Sicher ist die Bestimmung der Bedeutung eines Worts in einem allegorischen Epos anspruchsvoll, ist die Ebene der Handlung (des Kampfes usw.) zu unterscheiden von der Ebene des durch diese Handlung Veranschaulichten. Das sind indes zunächst zwei Ebenen. F. unterstellt demgegenüber allenthalben syntaktische Unklarheit und eine wirre Polysemie: Oft ohne ein Urteil darüber zu fällen, welche Bedeutung oder Wortfügung wirklich anzunehmen oder zumindest plausibel ist, präsentiert er bald zwei,⁹ bald drei,¹⁰ gelegentlich vier oder fünf,¹¹ sich bis-

⁶ Faustino Arévalo: M. Aureli Clementis V. C. Prudenti carmina [...] recognita et correcta [...]. Rom 1788–1789 (PL 59–60).

⁷ John M. Burnam: Glossemata de Prudentio. Edited from the Paris and Vatican Manuscripts, Cincinnati 1905; ders.: Commentaire anonyme sur Prudence, d'après le manuscrit 413 de Valenciennes, Paris 1910.

⁸ Bisweilen zitiert F. alle genannten Werke, dies aber auch an Stellen, wo man mindestens die Nutzung des Reallexikons für Antike und Christentum oder von Paulys Realencyclopädie erwartet hätte; vgl. nur S. 259 zu psych. 195f. *phaleratum equum* (dies klärt im Übrigen KR S. 507); S. 289 zu 319 *balsama*.

⁹ S. 152 zu psych. praef. 1 *via*; 174 zu praef. 16 *ludibria*; ebd. zu 18 *comminus*; S. 181f. zu psych. 182 *campum*; S. 187f. zu 28 *conlatis viribus*; S. 190f. zu 30 *phalerataque tempora vittis*; S. 193 zu 33 *malignam animam*; S. 205 zu 44 *pubibunda lumina*; S. 227 zu 102f. *aciem victricem*; S. 229 zu 106 *occupet*; S. 240 zu 128 *fortis ad*; S. 260 zu 200 *proprio paratu*; S. 263f. zu 218 *vim potestatum*; S. 266 zu 233 *lenta solacia*; S. 271 zu 262 *hostili de parte*; S. 300f. zu

weilen ausschließende¹² Bedeutungsmöglichkeiten. An fast keiner dieser Stellen wird der Gebrauch eines Worts in einer bestimmten Sinnrichtung illustriert und systematisch gegen einen anderen abgewogen. Verweise auf die älteren, aber auch auf die einschlägigen Referenzwerke wie den ThLL bilden dann bloße Autoritätsargumente, bestenfalls handelt es sich also um eine Darstellung zu Lasten der Leser.¹³ Im Grunde genommen ist das, was hier präsentiert wird, größtenteils lediglich eine Aufzählung mehr oder weniger plausibler Bedeutungen eines Worts, also nicht das Ergebnis, sondern die flüchtige Skizze einer offensichtlich nicht durchgeführten semantischen oder syntaktischen Analyse. So kann es F. auch nicht gelingen, die gedankliche und bildliche Kohärenz der einzelnen miteinander verknüpften Sequenzen stringent herauszuarbeiten. F. verschleiert diese schwerwiegenden handwerklichen Mängel, indem er suggeriert, *obscuritas* sei prudentianisch.¹⁴ Das Gegenteil ist der Fall, gerade *σαφήνεια* ist das Charakteristikum der Diktion dieses Dichters. Weiter verzichtet F. an einer Reihe von Stellen ganz auf Belege oder gibt keine oder kaum lexikalische Referenzen an.¹⁵ Bisweilen fällt es in solchen Fällen schwer, müßige Bemerkungen von Mutmaßungen zu scheiden.

366 *pectoribus lotis* (hier in gewissem Sinne widersprüchliche Bedeutungen); S. 302 zu 376 *vespertinus populus*; S. 307 zu 416 *lacero sufflamine*; S. 308 zu 424 *frustis cum sanguinis*; S. 339 zu 566 *dum credunt virtutis opus*; S. 344 zu 583 *redituro faenore*; S. 348 zu 618 *praestante Deo*; S. 371 zu 703 *consciis*; S. 432 zu 903 *discordibus armis*. Nennt F. zwei ‚mögliche‘ Bedeutungen, handelt es sich aber oft nicht bei der einen Bedeutung um die Ebene der Handlung und bei der anderen Bedeutung um das durch die Handlung Verbildlichte; manchmal geht es bei F. auch um zwei (oder mehr) Bedeutungen auf der einen oder auf der anderen Ebene. Ob F. zwei oder mehr Bedeutungen annimmt, wird nicht immer ganz klar: S. 268 zu psych. 252 *fragilique viros foedare triumpho*; S. 293f. zu 343 *ganearum*; S. 301 zu 370 *veteri rore*; S. 332 zu 529 *docta fastidia*; S. 410 zu 832 *occidualibus*.

¹⁰ S. 183 zu psych. 22 *Fides turbida*; S. 197 zu 38 *parta pro laude*; ebd. zu 39 *ardenti ostro*; S. 228 zu 104–08 (Schwertweihe); S. 258 zu 189 *infestas auras*; S. 297 zu 353 *armigeris lacertis*; S. 308 zu 425 *crudescit guttur*; S. 325 zu 491 *focos*; S. 331 zu 522 *quod voluunt saecula*; S. 375 zu 714 *Belia*; S. 388 zu 759 *exotica*; S. 399 zu 820 *alternis armis*; S. 412f. zu 843 *quadra vis*; S. 420 zu 868 *domus interior*; S. 435 zu 913 *spectamine morum*; S. 335f. zu 915 *aeternum*.

¹¹ S. 374 zu psych. 712 *aerius*; S. 430 zu 896f. *ad iuga vitae deteriora*; S. 208 zu 48 *sacro ab ore*; S. 285–87 zu 310 *venerat occiduis mundi de finibus hostis*.

¹² S. 299 zu psych. 363 *infractis membris* (‚erlahmte‘ vs. ‚unbesiegte‘ Beine); immerhin erwähnt F., dass Prudentius *infractus* i.d.R. im ersten Sinne gebraucht. S. 327 zu 496 *mundani populi* (‚Laien‘ [opp. *clerus*] vs. ‚Heiden und Christen‘).

¹³ Zu wissen, welche Bedeutungen ein Wort tragen kann, und diese Bedeutungen zu benennen, ist noch kein Argument. F. hätte abdrucken müssen, was er für parallel und beweiskräftig hält.

¹⁴ Siehe das Vorwort: „Text, der voller [...] Mehrdeutigkeiten ist“; dann S. 8: „intendierte Mehrdeutigkeiten“.

¹⁵ S. 227 zu psych. 100 (*rubens*: ‚schändlich‘); S. 268 zu 248 (*degener*: ‚unwürdig‘); S. 434 zu 908 (*spiritus*: ‚Weise‘); S. 245 zu 166 (*clausa*: ‚verheilt‘) mit Verweis auf Burnams (1905) mittelalterliche Glossen, S. 267 zu 238 (*iecur*: ‚Sitz der Gefühle‘) und S. 331 zu 523 (*miscet*: ‚Übles treiben‘) mit Verweis auf moderne Sekundärliteratur und Arévalo statt Anführung der Stellen und

Hinzu kommen größere und kleinere Fehler: S. 156 zu psych. praef. 13f.: „*cor* ‚Herz‘ und *spiritus* ‚Geist‘ [...] stehen für zwei Teile der Seele“. Vielmehr ist *spiritus* hier die Seele und *cor* der Hauptsitz des Seelenlebens, an dem $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ und $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ einander durchwirken.¹⁶ S. 256 zu 180 (*villis*): „Prudentius gebraucht *villus* bzw. das dazugehörige Adjektiv *villosus* ‚zottig‘ insgesamt viermal [...], davon einmal allgemein für das Fell eines wilden Tieres (cath. 7,153)“ usw. Tatsächlich steht es dort von menschlichem Haar; vgl. *ibid.* *impexa villis virgo bestialibus*.¹⁷ S. 428 zu 888 (*doctor*): „Die Bezeichnung *doctor* gebraucht Prudentius für Christus auch in cath. 7,71“ usw. Dort steht es in Wahrheit von Johannes dem Täufer. S. 292 zu 330 *male dulcis odor*. F. übersetzt: „widerlich süßer Duft“ (S. 103); vgl. auch 399 *male gustato*, F.: „übel gekostete[r] Geschmack“ (S. 107). *Male* bedeutet natürlich nicht, dass die Süße durch ihren Grad ins Widerliche umschlägt (330), bedeutet auch nicht, was „übel gekostet“ vielleicht heißen soll (399), sondern dass es sich um Empfindungen handelt, die Unheil bedeuten; vgl. c. Symm. 1,285 *male blandus adulter*. 240f. (*observatio*) *ex atavis quondam male coepta*; apoth. 1f. und öfter.¹⁸ S. 293 zu 342 (*dominae fluentis*): „[Recht] ‚der fließenden Herrin‘; *fluens* bedeutet hier sowohl ‚überfließend/überströmend‘ [...] als auch ‚ausschweifend/locker‘ im Sinne von ‚ohne feste moralische Prinzipien‘“. Das ist nicht richtig; *fluens* bedeutet ‚(durch Ausschweifung) entkräftet‘ (wie cath. 7,87 *gentem fluentem*)¹⁹ und zeigt *Luxuria* als Trägerin derjenigen Eigenschaft, die von ihr befallene Menschen kennzeichnet (wie psych. 113 *Ira tumens*. 178 *inflata Superbia*).²⁰ S. 433 zu 904 (*viscera*): Nicht das Innere, das Fleisch, die Eingeweide und die Geschlechtsorgane sind gemeint – diese vier Bedeutungen nimmt F. an. Vielmehr stehen *viscera* metonymisch vom ganzen Leib; vgl. cath. 7,8; 4,16–21. S. 337f. zu 556 (*laus artis adumbratae*). In der Einleitung (S. 31) folgt F., wie seine Paraphrase („als Tugend zu tarnen“) beweist, der richtigen Interpretation (*ars* i.q. *virtus*); im Kommentar begegnet das seltsame Missverständnis „Lob vorgegaukelter Kunst“ dennoch.²¹ S. 257 zu 181f. (*Equus*) *quo se fulva iubis iactantius illa*

der Belege in den entsprechenden ThLL-Artikeln; S. 310 zu 433 (*nugatrix*: ‚nährisch‘) mit Verweis auf Georges statt einer selbstständigen Prüfung des Wortfeldes *nugae* in der frühchristlichen Literatur. S. 245 zu 164 (*invictus*: ‚unbesiegbar‘) ohne Verweis auf HS 392 (PPP in Möglichkeitsbedeutung); s. dazu KR 264. Ferner S. 237 zu 110 (*per medias inmotas acies*): „wahrscheinlicher ist aber, dass Prudentius *per* hier in lokativischem Sinne von ‚in‘ benutzt (vgl. LHS 2: 240 § 130)“; warum benutzt F. nicht ThLL X 1,1129ff. (v. Kamptz)? Siehe auch S. 348f. zu 625 (*luciferum*), S. 387 zu 756f. (*scissura*, *dissidere*), S. 389 zu 764 (*medius*), S. 424 zu 877 (*leges*). Verstärkt wird der Eindruck einer gewissen Nachlässigkeit, wenn man S. 428 die Anmerkung zu 888f. zu *aeternas grates* liest, die ohne Beleg auskommt, und dann einen Blick in den Georges s.v. wirft.

¹⁶ Vgl. zu *spiritus* i.q. *anima* Gnllka: Studien (wie Anm. 1), S. 11f. mit cath. 10,27f. (*animus quoque pondere victus / sequitur sua membra deorsum*) und weiteren Belegen; Liebrand: Fastenhymnus, S. 72, mit cath. 7,24. 200. Zu *cor*, verstanden als Sitz der Seele vgl. *ibid.* S. 69 und KR 482f. Angebracht gewesen wäre diese Erklärung auch S. 325 zu 488f. *cordis ... / sub ipso occulto*.

¹⁷ Auch S. 257 zu psych. 180 (*armus*) scheint F. Wort und Stil nicht recht zu erfassen: *Villus* ist das Löwenfell (variiert 179 *pelle leonis*) und es hängt, weil es auf dem Rücken des Pferdes liegt und nicht auf seinem Kopf, an den Seiten herunter.

¹⁸ Weitere Fälle: KR 58f. und ThLL VIII 249,77ff. s.v. *malus* („pertinet ad eventum actionis, i.q. infelicitat“).

¹⁹ Vgl. zu (*diff*)*fluens* Liebrand: Fastenhymnus, S. 153f. zu cath. 7,87 und S. 81 zu cath. 7,16 (*licenter diff*)*fluens cibo et potu*.

²⁰ Vgl. Liebrand: Fastenhymnus, S. 154 zu cath. 7,88 *corrupta lascivia*.

²¹ Zu *ars* i.q. *virtus* vgl. ThLL II 652ff. etwa 57,6f. Hor. *carm.* 4,15,11f. *emovitque* (sc. *aetas Augusti*) *culpas / et veteres revocavit artis* [...] eqs.; zur Stelle Christian Gnllka: Philologische Streifzüge durch die römische Dichtung, Basel: Schwabe 2007, S. 367ff., bes. 370.

ferinis / inferret tumido despectans agmina fastu. F.: „auf dass sie sich – verstärkt durch die wilde Mähne – umso prahlerischer [...] auf die Scharen stürzen konnte.“ Dagegen Thomson: „so that being seated on the wild beast’s mane she might make a more imposing figure as she looked down at the columns [...]“²² F. erwähnt nicht, dass er (*Superbia*) *fulta* i.q. *praedita* (*firmata*) versteht, also missversteht, und nicht, was nahe liegt, i.q. *sedens, cubans*.²³ S. 273 zu 274f. „*ut levitatem / prospicit obtritam monstri sub morte iacentis*: ‚sobald sie die zertrampelte Leichtfertigkeit des im Sterben liegenden Scheusals vor sich erblickt‘. *levitatem monstri* = *monstrum levitatis*, gemeint ist *Superbia*, vertauscht die Beziehung von regierendem Nomen und Genitivattribut (vgl. Bergman 1897: 29).“ Dazu verweist F. auf ThLL VII 2,1224 „z.St. Z. 77–78“. Dort steht: „Ov. trist. 5,6,10 *numquid Achilleos [...] deseruit levitas Automedontis equos?* (pro ‚*levis Automedon*‘. cf. Prud. psych. 274 [...])“. „Anstelle von *levis Automedon*“ bedeutet aber, dass hier nicht „die Beziehung von regierendem Nomen und Genitivattribut“ vertauscht ist, sondern dass *monstri* Genitivus inversus ist (HS 152), also das regierende Substantiv den akzentuierten Gedanken (*levitas*) fasst, der eigentlich im Adjektiv enthalten ist; also hier = *leve monstrum* wie später psych. 675 *acumen vulneris = vulnus acutum*.²⁴ F. missversteht diesen Genitiv auch S. 272 zu 269 (vgl. KR 194). S. 384 zu 741–743 *nulla latet pars mentis iners, quae corporis ullo / intercepta sinu per conceptacula sese / degeneri languore tegat*. F.: „durch unterbrochene / abgetrennte Gefäße“, mit der Erklärung: „*conceptaculum* bezeichnet ein Gefäß oder einen Platz, so dass *intercepta per conceptacula* i.S.v. ‚durch die unterbrochenen Gefäße‘ den Eindruck eines unterbrochenen Blutflusses in den Adern erweckt, vielleicht aber auch [...]“ (S. 385). F. erkennt, 1) dass *conceptacula* die Adern sind (vgl. c. Symm. 2,1046 *effetis venis* mit KR 479f. 482f.), 2) dass *corporis ullo sinu* Ablativus causae zum Partizip *intercepta*, freilich sc. *pars mentis*, ist, also *intercepta* nicht auf *conceptacula* zu beziehen ist, und, wenn ich recht sehe, 3) dass *per* hier lokal zu verstehen ist. S. 265 zu 226 *pellitos habitus sumpsit venerabilis Adam*: Der Sinn von *pellitos habitus sumere* ist natürlich nicht, die Wesenveränderung Adams nach dem Sündenfall anzuzeigen (Mastrangelo) oder zu suggerieren, *venerabilis Adam* verhalte sich nun wie ein Tier (mittelalterliche Glosse). Nein, es impliziert, wie lange sich die Menschen bereits in den Fängen der *Superbia* befinden. Prudentius trifft mit diesem Motiv eine zeitliche Aussage: „seit der Zeit, als die Menschen noch Fellkleidung trugen“ (und damit begannen sie nach der Vertreibung aus dem Paradies) = „seit (auf) frühester Kulturstufe“; vgl. zu dieser Assoziation des Motivs der Fellkleidung Prop. 4,1,12 *pellitos habuit* (sc. *curia*), *rustica corda, patres*; Hier. epist. 60,4,2 *Bessorum feritas et pellitorum turba populorum*.²⁵

Eine konsequente werkimmanente Perspektive auf den Dichtertext hätte solche Fehler vermieden. Dies zeigt sich beispielsweise am Kommentar zu psych. 432–53: „Es wirkt zunächst seltsam, dass Scherz, Ausgelassenheit, Liebe und Schönheit hier zu den Lastern gerechnet werden [...]. Die Zuordnung lässt sich nur so verstehen, dass Scherz, Ausgelassenheit, Liebe und Schönheit unter der Führung der Verschwendung, also in einem lasterhaften Kontext bzw. als Realisierungen der Verschwendung als lasterhaft zu betrachten sind“ (S. 310).

Dieser Fehler auch S. 28 (*artes*, wiedergegeben mit „Fertigkeiten“). Alle Sperrungen in den Zitaten stammen von mir.

²² H.J. Thomson: Prudentius with an English Translation by H.J. Thomson, in two Volumes, I, London 1949.

²³ Vgl. ThLL VI 1 504,6ff. s.v. *fulcio* mit den Beispielen für Sitze.

²⁴ Weitere Fälle KR 194f. 330. 414. 474. Einige weitere Genitive sind m.E. bemerkenswert, bei F. aber nicht besprochen, so: S. 193f. zu 34 *fracta intercepti commercia gutturis*: ein identitatis; S. 307 zu 414 *vertigo rotarum*, wohl ein inversus i.q. *rota versa*.

²⁵ Vgl. Liebrand: Fastenhymnus, S. 133.

Dass dies „seltsam“ wirke, klingt wieder, als gäbe uns Prudentius Rätsel auf.²⁶ Was das Gefolge der *Luxuria* betrifft, wäre zunächst die sachliche Parallele cath. 7,11–13 aufschlussreich gewesen: *Luxus et turpis gula [...] libido sordens, inverecundus lepos*. Warum diese Zugehörigkeit F. „seltsam“ erscheint, erhellen überdies seine Noten auf S. 310f. Denn dort liefert F. Stellen aus Plautus, Horaz, Statius, Ovid, die die Personifikation von *Iocus*, *Petulantia*, *Amor* belegen. Dass es sich dabei um Laster handelt, wird im Gedicht selbst begründet (vgl. 435f. [sc. *Iocus et Petulantia*] *resono meditantés vulnera sistro*. [...] *lita tela veneno* [sc. *Amoris*]), und inwiefern dies der Fall ist, lässt sich, was Prudentius anlangt, aus der frühchristlichen Literatur beantworten. Zum lasterhaften *iocus* vgl. etwa Ambr. off. 1,4,16: *si emisero verbum indecorum, laqueum suum stringit* (sc. *diabolus*).²⁷

In methodischer Hinsicht ist bemerkenswert, dass F., wenn er sich dazu äußert, wie Prudentius mit dem Bibeltext umgeht, die Vulgata heranzieht.²⁸ Dabei hat Prudentius die Vulgata nicht benutzt. So bringt F. auf S. 332f. etwa Vulg. Mt. 26,14 in Anschlag, um Lavarenes Behauptung zu widerlegen, bei *Scarioth* (psych. 530) handele es sich um ein Hapaxlegomenon. In solchen Fällen ist die *Vetus Latina* zu prüfen, und wenn Sabatier oder eine neue Edition (hier Jülicher) nicht weiterhelfen, kann man die Bibelstelle, an der *Scarioth* auftaucht, bei denjenigen Autoren suchen, aus denen die *Vetus Latina* rekonstruiert wird. Lucifer Calaritanus hat z.B. immer *Scarioth* (im Nominativ und im Ablativ). Siehe besonders S. 347 zu 613 *peram*: „*pera* (griech. *πήρα*) [...] in den Evangelien sowohl in der griechischen Fassung als auch in der Vulgata [...]. Von dort aus ist der Begriff wohl von den christlichen Autoren übernommen worden

²⁶ Werkimmanente Vergleiche (vor allem mit c. Symm.) hätten an einigen Stellen, da diese in der KR bereits besprochen sind, größere Klarheit gebracht: S. 240 zu psych. 126f. (*squamosa ... ferri / texta ... commiserat*) vermisst man die in KR S. 93 genannten Parallelen psych. 679 und c. Symm. 1,438 zur technischen Verwendung von *committere*. S. 242 äußert sich F. zu den recht unproblematischen Versen 140f. (*cassis* = Helm und *acies* = Schwertschneide), lässt die Folgeverse 142f. (*frangit quoque vena rebellis / inlimum chalybem*) jedoch unkommentiert und übersetzt: „Auch bricht das widerspenstige Metall den hineingeschlagenen Stahl“ (S. 89); unter Verweis auf KR 228 lässt sich erschließen, dass „Metall“ hier der Helm ist. Für die Auseinandersetzung mit der Metaphorik, die Prudentius *Superbia* für die Herrschaft nutzen lässt, die Tugenden und Laster über Leib und Seele ausüben (vgl. 214: *arva* und *aratro*), hätte F. auf den Seiten 465–79 der KR sicher Erkenntnisse gewonnen. S. 302f. hätte man auf 381 *state* (s. auch 505) eingehen sollen. Die Liste der für einen *Psychomachia*-Kommentar nützlichen und vor allem die Liste der F. widerlegenden Erklärungen aus der KR ließe sich erheblich verlängern.

²⁷ Vgl. Liebrand: Fastenhymnus, S. 79.

²⁸ F. verwendet eine halbe Seite auf *ungere* und *unctio* in der Vulgata (S. 298 zu psych. 361f.); weist auf die einmalige Verwendung von *anathema* in der Vulgata hin (S. 334f. zu 540 *insigne anathema*); erläutert, der „metonymische Ausdruck *lignum* ‚Holz‘ für das Kreuz Christi“ finde „sich schon in der Vulgataübersetzung des Neuen Testaments“ (S. 307 zu 407f. *lignum venerabile*). Siehe schließlich noch S. 355f. zu *Concordia*, *Pax*, *Discordia* sowie S. 374 zu 712 *phantasma*.

(vgl. Lavarenne 1933: 102 § 222).“ Ja, aber nicht von denen, die nie eine Vulgata in den Händen hielten.

Als bedeutend folgenreicher für die Gesamtanlage des Kommentars erweist sich die weitgehende Vernachlässigung der frühchristlichen Literatur. Zwar gestaltet F. seine Einleitungen zu den Abschnitten der *Psychomachia* so, dass die Zeugnisse der heidnischen, biblischen und z.T. frühchristlichen Konzeptionen von Tugend und Laster aufeinander folgen. Doch meist bleiben diese Einleitungen recht oberflächlich.²⁹ Und dabei hat doch der *poeta theologus* eben nicht einfach biblische Konzepte in Dichtersprache übertragen. Vielmehr finden wir die Gedanken und die Wortfelder, die das Verständnis seiner Dichtung ermöglichen, in den Schriften etwa des Ambrosius, Cyprian oder Laktanz.³⁰ Ich gebe drei Beispiele aus Hamartologie und Dämonologie:

I) S. 428 zu 890 (*cor*) *vitiorum stercore sordet*: F. „*stercus* ‚Kot/Mist‘ bezeichnet zunächst die Exkrementen von Haus- und Nutztieren und muss hier wohl im übertragenen Sinne verstanden werden. Prudentius führt dieses Bild jedoch nicht weiter aus, so dass unklar bleibt, was genau wir unter *vitiorum stercus* ‚Unflat der Sünden‘ zu verstehen haben.“ Dreck, Schmutz, Mist usw. bilden ein Wortfeld, das in frühchristlichen Texten für die Sünde geradezu reserviert ist.³¹ Metapher greift hier zu kurz. Denn unter der Beschmutzung ist eine wirkliche (ontologische) Veränderung zu verstehen. Daher ist „Unflat der Sünde“ gleichbedeutend mit ‚Sünde‘ bzw. mit ‚Sünde, die eine Beschmutzung (sc. der Seele) ist‘.

II) Eng damit verbunden ist die Charakterisierung der Dämonen; im Dienst Satans plagen sie die Menschen und trachten danach, sie ins ewige Verderben zu stürzen. Sie heißen 1) unreine

²⁹ In der Einleitung zum ersten Kampf klärt F. zunächst über den christlichen Gebrauch des Worts *fides* (πίστις) auf, dann heißt es S. 178 jedoch über *Fides*, Prudentius knüpfe „hier durchaus an heidnische Traditionen an“. Begründung: *Fides* sei bei den Römern eine seit alters hochverehrte Göttin und in der Literatur schon bei Vergil und Horaz personifiziert. Wie verhält sich diese (recht allgemein gehaltene) Behauptung zum Tenor des gesamten ersten Buchs *Contra orationem Symmachi*, wie zu perist. 10,351–60 (von F. selbst S. 181 erwähnt)? Hat das, was sich ein Christ um das Jahr 400 unter *Fides* vorstellte, irgendetwas zu tun mit dem vergöttlichten Abstraktum, dem ein eigener Tempel auf dem Kapitol errichtet wurde? Richtig ist hier nur, dass Vergil und Horaz die Legitimation lieferten, *Fides* zu personifizieren. Aber der Sache nach geht es um etwas ganz Anderes, wie es auch F. S. 179 anklingen lässt. In der Einleitung zum zweiten Kampf wird erst Identität suggeriert: „*Pudicitia* ist nicht erst für das Christentum eine Tugend“ (S. 200). Darauf folgen lose gereimte Hinweise auf das christliche Verständnis. Man erhält gar keinen Eindruck davon, wie lebhaft und scharf sich frühchristliche Denker gerade vom Ideal römischer Keuschheit abgrenzten; vgl. dazu besonders Prudentius’ Polemik gegen die Vestalinnen: c. Symm. 2,1064–90, und dazu KR 491–504, bes. 495f. mit Ambr. virg. 1,4,15.

³⁰ F. weiß das (s. etwa S. 37. 150f.), ist aber inkonsequent. Sonst hätte er zu praef. 15. 27 (*reges feroces/superbos = vitia*) einen Beleg abgedruckt (etwa Ambr. Abr. 2,7,41), ferner nicht einfachhin bemerkt, *superbos* sei „eine Hinzufügung“, sondern Konzepte von Sünde auf eine Entsprechung zu diesen Eigenschaften hin untersucht.

³¹ Vgl. Liebrand: Fastenhymnus, S. 99f. zu cath. 7,33 (*sordium contagio*) mit zahlreichen Belegen für den Schmutz der Sünde (*sordes, sordere*); ferner S. 84f. zu cath. 7,22 (*detersa*), S. 142 zu cath. 7,75 (*defaecaverat*), S. 144 zu cath. 7,76 (*labe*) mit Belegen für *labes* = Sünde.

Geister, πνεύματα ἀκαθάρτα.³² In der *Psychomachia* stellt Prudentius die Laster 2) furienhaft dar, andernorts die Dämonen (cath. 9,55; perist. 4,65–70). Denn entweder identifiziert er Dämonen und Laster oder er führt das konkrete lasterhafte Verhalten auf das Wirken von Dämonen zurück.³³ Daher trägt 1) das Laster *Libido* das Epitheton *lutulenta* (psych. 87), also nicht einfach „im christlich-moralischen Sinne“ (S. 221 z.St.), sondern weil sie, verstanden als Person, als Realität, ein unreiner Geist ist. Ein Hinweis, der den Zusammenhang 2) zwischen der Furiengestalt der Laster und ihrer dämonischen Realität klärt, wäre S. 323 zu den Versen 464–66 angebracht gewesen: *Cura [...] Sordes / Eumenides variae [...] eqs.*,³⁴ ferner auf S. 206 zu 46 (*furiae*), S. 338 zu 559f. (*crines anguineos*), S. 339 zu 566 (*in pia Erynis*) und S. 431 zu 899 (*vitiorum peste repulsa*).

III) S. 297 zu 356f. *his nexibus*: „auf der Bildebene [...] Girlanden und Kränze [...], im übertragenen Sinne aber wohl deren [sc. *Luxurias*] Prinzipien und Lehren (vgl. Arévalo 1862: 49).“ Was sollen die Lehren und Prinzipien der *Luxuria* sein? Belege für diesen metonymischen Gebrauch von *nexus*? Nein, *nexus* gehört in den Bereich der Metaphern, die für die Verführung durch die Welt, andere Sünder sowie die Laster stehen, und zielt häufig auf die Wirkung der Sünde.³⁵ Vgl. zu psych. 356f. besonders Ambr. epist. 2,7,4,2: *renuntiemus luxuriae et deliciis, quae nos quibusdam adstringunt nexibus cupiditatum et vinculis ligant*.

Weitere Fälle flüchtiger Interpretation: S. 347 zu 609 *summa quies*: „[S]pielt vielleicht auf die philosophischen Ideale der Ataraxia und der Apatheia an.“ Wieso sollte Prudentius auf „philosophische Ideale“ anspielen? Dass sich die frühchristlichen Intellektuellen intensiv mit der Philosophie ihrer Zeit auseinandersetzten, ist klar, aber diese Auseinandersetzung besteht nicht in der bloßen ‚Übernahme‘ bestimmter Ideen, sondern in ihrer Auswahl und Bearbeitung.³⁶ Zur *Chrêsis* der stoischen ἀπάθεια, d.h. zur *quies* und *tranquillitas* eines Christen, dessen Seele über die Laster siegte, vgl. Ambr. Cain et Ab. 1,10,44 *expulsis igitur inquietis et mobilibus cogitationibus dabit tibi Deus vacuum possessionem cordis et mentis, ut eam cultu quodam tranquillitatis exerceas et fructum ex ea capias nec sustineas in eam Chananaeos, hoc est turbidos sensus recurrere, eradices gentilicium vitiorum omne consaeptum [...] eqs.*³⁷ S. 347 zu 606 *iusti*: Prudentius gebrauche *iustus* „mehrfach substantiviert als Bezeichnung für fromme Menschen oder Christen im allgemeinen [...]“. Doch *iusti* sind die ‚Gerechten vor Gott‘, wie sie oft vorkommen.³⁸ S. 341–43 zu 573–76: F. löst hier die Wertung *militiae postrema gradu* (sc. *Operatio*) aus dem Zusammenhang des Gedichts und anscheinend nimmt er Anstoß an dieser Wertung: *Operatio* gilt in der Truppe, die im Gedicht agiert (= *militia*), weniger als Glaube, Demut, Keuschheit usw. Moderne Leser mag das befremden, nicht aber den Kommentator eines frühchristlichen Dichters. Bei Prudentius ist dieses Urteil gesprochen in Relation zu Glaube, Demut, Keuschheit usw., also in das Verhältnis zu den Tugenden der Heiligkeit gesetzt.³⁹ Die Hochschätzung der *Operatio* bleibt davon unberührt, ja sie kommt durch den Ablauf der

³² Schweizer, Eduard / van der Nat, Pieter G.: RAC 9 (1976) 692f. 716–18 s.v. Geister (Dämonen).

³³ Vgl. Liebrand: Fastenhymnus, S. 79 zu cath. 7,14 (*variaeque pestes*).

³⁴ Vgl. dazu cath. 7,11–15: *Luxus [...] lepos / variaeque pestes [...] eqs.*

³⁵ Vgl. Ambr. bon. mort. 5,16 *laqueus in auro, viscum est in argento, nexus in praedio, clavus in amore*; in psalm. 118 serm. 8,40,1–4 (*nexus*) *peccatorum*; ebd. 14,37,1–3; Cypr. epist. 4,2,2; Prud. ham. 802–32. Zur Metaphorik siehe Liebrand: Fastenhymnus, S. 72.

³⁶ Mit Vorsicht zu genießen sind auch die Spekulationen aus der Sekundärliteratur, die F. auf S. 365 („Lucretius‘ Verteidigung der Epikureischen Lehre“) und S. 360 (stoische „Vorstellung von der kosmischen Bindung bzw. kosmischen Harmonie“) abdruckt.

³⁷ Vgl. Liebrand: Fastenhymnus, S. 92f., S. 101–3, S. 238f. zu cath. 7,30. 34. 208.

³⁸ Vgl. Maria Becker: Die Kardinaltugenden bei Cicero und Ambrosius: *De officiis*. Basel: Schwabe 1994, S. 64. Zu dieser Unschärfe vgl. KR 114 zu c. Symm. 1,515.

³⁹ Vgl. Christian Gnilka: *Prudentiana II. Exegetica*, München/Leipzig: K.G. Saur 2001, S. 195–98.

Handlung zu vollem Ausdruck, ist doch *Operatio* die einzige Kraft auf Seiten des Guten, die dem Hauptlaster der *Avaritia* den Garaus bereitet. S. 388f. zu 760f. *fissa voluntas / confundit variis arcana biforma fibris*. F. behauptet, *arcana* seien „entweder geheime Gedanken bzw. Gesinnungen der Gläubigen [...] oder aber ‚die Schlupfwinkel der Seele‘, in denen solche Gedanken verborgen sind“, dies unter Verweis auf Burton. Hier fehlt eine selbstständige lexikalische Analyse: Die *arcana* gehen hier nämlich vermutlich nicht auf ‚das Innere des Menschen‘, sondern stehen für die Glaubensinhalte, die dem Verstand schwer zugänglich sind (oft verstanden als im Wort Gottes verborgene Lehren),⁴⁰ und *biforma* dürfte proleptisch zu verstehen sein. Sinngemäß also: ‚Ein gespaltener Wille bringt Geheimnisse des Glaubens im unbeständigen Herzen durcheinander, sodass der eine dies glaubt, der andere jenes‘. S. 429 zu 891 *corporei latebrosa pericula operti*: „verborgene Gefahren, die im Leib versteckt sind“ oder „verborgene Gefahren, die aus dem Geheimnis des Fleisches resultieren“, erklärt F. Aber *opertum* (subst.) bedeutet weder „versteckter Ort“ noch „Geheimnisse“ (F. ebd.), sondern Hülle bzw. Decke (i.q. *operimentum*); vgl. ThLL IX 2 689,48ff. mit psych. 891 (!), ferner Ambr. in psalm. 118 serm. 14,10,3 (*bonus magister, i.e. David*) *ostendit [...] mihi lucernam sequi discere in istius ignorantiae, in istius operimenti corporei tenebris constituto*. Also: ‚Du (Christus) wolltest, dass wir die trügerischen Gefahren erkennen, die in der leiblichen Hülle lauern.‘

Die textkritischen Probleme der *Psychomachia* greift F. auf und nennt jeweils die Stimmen der Forschung. Doch dann entmündigt F. den Leser geradezu, indem er Befürwortung oder Ablehnung z.B. einer Athetese bloß konstatiert. Eine Auseinandersetzung mit den philologischen Argumenten bleibt, wenn sie denn stattfindet, recht oberflächlich.⁴¹ So ist die echte Fassung der Verse psych. 726–30 des Puteanus bei F. aus dem Text (S. 130) verschwunden. Dort erscheint die interpolierte Langfassung – zwischen Verzweiflungskreuze gesetzt. Die echte Kurzfassung wird im Kommentar mitgeteilt (S. 382), die Frage nach dem Verhältnis der beiden Versionen jedoch überhaupt nicht gestellt. F. wertet also die Studien, die er zitiert, nicht aus. Sonst hätte er diesen Fall auf S. 132ff. der *Prudentiana* I behandelt gefunden (daher auch kein Wort über die Athetesen der Verse psych. [309] und [708]). F. begründet seine Entscheidung damit, dass „die Mehrzahl der Herausgeber der vergangenen Jahrhunderte“ dieser Fassung, also der interpolierten Langfassung, gefolgt sei. Nur ist die Mehrheitsentscheidung kein Prinzip der Textkritik. Übrigens ist die Angabe auch nicht richtig: Nicht nur Bergman und Lavarenne, wie F. behauptet, führen die Kurzfassung im Haupttext. Auch Cunningham bevorzugt sie. Der Eindruck, den das Buch hinsichtlich der Textkritik hinterläßt, wird vervollständigt durch die falsche

⁴⁰ Vgl. Ambr. parad. 11,53 *quicumque fuerit in paradiso ascensione virtutis audiet mysteria Dei arcana illa atque secreta*; in psalm. 118 serm. 2,29,2 *dignus habitus, cui committerentur arcana sapientiae, absconderit ea in corde suo, ne peccaret Deo, quasi habens eloquia Dei gratias agens dicit [...] et desiderat ipsum [sc. Dominum] doctorem habere, cupiens cognoscere secreta legis [...] eqs.*

⁴¹ Zu psych. 454–60 (bei F. S. 320) s. jetzt Christian Gnilka: Der Auftritt der *Avaritia* bei Prudentius, psych. 454ff. In: WJA (N.F.) 45 (2021), S. 243–47. Etwas genauer indes S. 165f. zu psych. praef. 60.

Entscheidung zwischen den konkurrierenden Versionen psych. praef. 41–42 und [43–44]. Das Problem des Texts hängt zusammen mit der Melchisedek-Frage.⁴²

In der Deutung des Stils zeigt F. wenig Feingefühl: Prudentius drückt oft einen Gedanken durch mehrere Wörter aus. Neutral lässt sich das durch ‚Pleonasmus‘ beschreiben, wenn man die Wörter im Verhältnis zum Gedanken betrachtet, durch ‚Synonymie‘, wenn man die Wörter im Verhältnis zueinander betrachtet. Die Fülle des Ausdrucks ist bei Prudentius jedoch kein Selbstzweck. Sie dient dazu, verschiedene Aspekte eines Gedankens zu akzentuieren. Erkennbar wird die Fülle der Gedanken freilich erst dann, wenn solche dichten Verse im Licht ihrer konzeptuellen Bezugsmasse, der frühchristlichen Literatur, interpretiert werden.⁴³ Andere Elemente des Stils, besonders die onomatopoetischen, werden mit einer divinatorischen Sicherheit ausgelegt, die zuweilen irritiert, wenngleich das subjektive Empfinden hier wohl immer eine Rolle spielen wird.⁴⁴ Philologisch unzulässig sind auch die zahlreichen abschätzigen Urteile, denn die ästhetischen Maßstäbe, die sie voraussetzen, bleiben im Unklaren.⁴⁵ Außerdem beruht die Kritik des Kommentators auf seinen vagen und

⁴² Vgl. Christian Gnllka: *Prudentiana I, Critica*, München/Leipzig: K.G. Saur 2000. Zu psych. [309] vgl. ebd. S. 675–77, zu psych. [708] ebd. S. 76¹⁴ und zu praef. 41–42 bzw. [43–44] (Melchisedek-Frage) ebd. S. 114.

⁴³ F. zum Stil des Prudentius: „Die enorme Redundanz, mit der Prudentius die Erfolglosigkeit der Angriffe der *Ira* kennzeichnet [...], ist auffällig [...]" (S. 241). „Die Figur ist ungewöhnlich: Eine wirkliche Redundanz [...], etwa in Form eines Pleonasmus, liegt genau genommen nicht vor, auch wenn die Nacktheit und das Entkleiden sachlich zusammengehören" (S. 311). „Der Pleonasmus [...] ist derart überspitzt, dass [...]" (S. 329); „[...] ist demnach tautologisch und heißt ganz wörtlich [...]" (S. 370); „[...] wirkt insofern wie ein Pleonasmus, als [...] hier wohl nicht den tatsächlichen Anblick meint, sondern vielmehr [...]" (S. 374). „Prudentius betont also [...] durch zwei redundante Aussagen, die inhaltlich völlig deckungsgleich sind" (S. 385). Vielsagend sind auch andere stilistische Bemerkungen: S. 343 wird richtig erklärt, dass *talentum* (579) eine Metonymie für Reichtum ist; dennoch nennt F. das doch nur im eigentlichen Wortgebrauch relevante Gewicht dieser Silbereinheit („ca. 25,86 kg“).

⁴⁴ F.: „Die Alliteration in Verbindung mit der Assonanz der zahlreichen *i*-Laute in *ignibus insilias* erweckt klanglich den Eindruck von Schreien der verbrennenden Märtyrer" (S. 391). S. 419 meint F. zu 863 (*prata virent volvitque vagos lux herbida fluctus*), die Alliteration hebe die Vorstellung hervor, dass das Licht der Smaragde wie Wasser hervorsprudele. „Das Bild der von Leidenschaft entflammten Furie wirkt durch die Alliteration *furiae flagrantis* mit den zischenden bzw. fauchenden *f*-Lauten geradezu beängstigend" (S. 206). Plausibler S. 181 zu 21f. *prima petit campum [...] pugnatura Fides*: „eine Alliteration, die [...] den Beginn des Kampfes hervorhebt" und „den ‚Aufmarsch‘ der *Fides* lautmalerisch darstellt.“ „Die rollende Assonanz des *-pper-*, *-pr-*, *-per-*, und *-ir-*, die diesen Vers durchzieht und an das Schnauben und Wiehern eines Pferdes erinnert, verdeutlicht lautmalerisch das Wüten der *Ira*" (S. 241).

⁴⁵ Siehe etwa S. 259f. („die etwas umständliche Formulierung *Mens humilis*“) oder die Verwendung von „absurd“, „grotesk“ und „Karikatur“ (S. 31. 238. 279. 284. 290. 293. 320. 370). Dass ‚unverstandene‘ Verse F. als ‚unverständliche‘ gelten, lässt sich S. 281 beobachten:

äußerlichen Analysen.⁴⁶ Auf die Vergilreminiszenzen und Prudentius' Arbeit mit der Sprache der übrigen Dichter kommt F. immer wieder zu sprechen. Allerdings stellt er die *Psychomachia* nicht in den größeren Kontext der Chrêsis. Daher fehlt ihm ein Schlüsselement, um z.B. zu erklären, warum Prudentius Gott *Tonans* nennen kann und warum sich die Sprache des Epos dazu eignet, den Kampf, der in der Seele tobt, dichterisch zu artikulieren. F. hat eine gut strukturierte Studie vorgelegt, er benennt viele Schwierigkeiten der *Psychomachia* und gibt einige treffende Erläuterungen. Doch die Hauptarbeit hinterlässt F. künftigen Kommentatoren.

Literaturverzeichnis

- Arévalo, Faustino: M. Aureli Clementis V. C. Prudenti carmina [...] recognita et correcta [...]. Rom, 1788–1789 (PL 59–60).
- Becker, Maria: Die Kardinaltugenden bei Cicero und Ambrosius: De officiis, Basel: Schwabe 1994 (Chrêsis IV).
- Bergman, Ioannes: Aurelii Prudentii Clementis Psychomachia, rerum et verborum copia explicata, codicibus Casinensi 374 et Vaticano Reginensi 2078 in lucem prolatis illustrata, Upsaliae 1897.
- Burnam, John M.: Glossemata de Prudentio. Edited from the Paris and Vatican Manuscripts, Cincinnati 1905.
- Ders.: Commentaire anonyme sur Prudence, d'après le manuscrit 413 de Valenciennes, Paris 1910.
- Gnilka, Christian: Studien zur Psychomachie des Prudentius, Wiesbaden: Harrassowitz 1963 (Klassisch-Philologische Studien, Bd. 27).
- Ders.: Prudentiana I, Critica, München/Leipzig: K.G. Saur 2000.
- Ders.: Prudentiana II, Exegetica, München/Leipzig: K.G. Saur 2001.
- Ders.: Philologische Streifzüge durch die römische Dichtung, Basel: Schwabe 2007.
- Ders.: Prudentius. *Contra orationem Symmachi*. Eine kritische Revue, Münster: Aschendorff 2017. (KR)

„Die Bedeutung des Tugendheeres bleibt verworren [...]. So erscheint sowohl das Gefolge des Lasters als auch das Tugendheer als bloße Staffage.“

⁴⁶ S. 333f. zum Beispiel des Achar (Jos. 6,16ff.): „Möglich ist aber auch eine bewusste oder unbewusste Verfälschung der biblischen Vorlage [...]“. Wieso sollte Prudentius die Bibel bewusst verfälschen? S. 213 zu 60–65: „Prudentius adaptiert die Geschichte von Judith und Holofernes [...] für seine Zwecke, indem er Judith zum Symbol der Keuschheit umwidmet. [...] Allerdings kommt es in der biblischen Beschreibung nicht zu einer sexuellen Annäherung des Holofernes an Judith, vielmehr [...]“ usw. S. 216f. zu 74 *innupta femina*: „Arévalo kritisiert diesen Ausdruck zu Recht“, weil Maria zu dem Zeitpunkt bereits verheiratet war. Es entsteht hier der Eindruck, der Dichter verfare willkürlich, als habe er sich jenes Symbol ausgedacht, als tue er dem Bibeltext Gewalt an und gebe seine privaten Bibelinterpretationen zum Besten.

- Ders.: Der Auftritt der Avaritia bei Prudentius, psych. 454ff. In: WJA (N.F.) 45 (2021), S. 243–47.
- Goldhill, Simon: Wipe Your Glosses. In: Glenn W. Most (ed.), Commentaries – Kommentare, Göttingen 1999 (Aporemata, Bd. 4), S. 380–425.
- Gumbrecht, Hans Ulrich: Fill up Your Margins! About Commentary and Copia. In: Glenn W. Most (ed.), Commentaries – Kommentare, Göttingen 1999 (Aporemata, Bd. 4), S. 443–453.
- Lavarenne, Maurice: Psychomachie, Parisii 1933.
- Liebrand, Konstantin: Der Fastenhymnus des Prudentius. Einleitung, Übersetzung, Kommentar, Basel: Schwabe 2021 (Chrêsis XI).
- Onorato, Marco: Rez. Christian Gnilka: Prudentius. *Contra orationem Symmachi*. Eine kritische Revue, Münster 2017. In: CR 68,2 (2018) S. 442.
- Thomson, H.J.: Prudentius with an English Translation [...], in two Volumes, I, London 1949.
- Schetter, Willy: Kaiserzeit und Spätantike, Stuttgart: Franz Steiner 1994, S. 205–12.
- Schweizer, Eduard/van der Nat, Pieter G.: RAC 9 (1976) 692f. 716–18 s.v. Geister (Dämonen).

Konstantin Liebrand
Institut für Rechtsgeschichte
Universitätsstr. 14-16
48143 Münster
E-Mail: konstantin.liebrand@uni-muenster.de