



universität
wien

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

Die Figur der Sibylle in der *Eneide*
des Heinrichs von Veldeke
Ein Vergleich mit den Vorlagen

Verfasserin

Doris Dier

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, 2013

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

332

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Deutsche Philologie

Betreuer:

Univ.-Prof. Dr. Matthias Meyer

Inhaltsverzeichnis

1. Vorwort	5
1.1. Zielsetzung	5
2. Die Sibylle.....	7
2.1. Die Sibyllentradition	7
2.2. Die erste Sibylle	8
2.2.1. Das Dilemma der Herkunft	8
2.3. Die Sibylle in der Literatur des Mittelalters	11
3. Eckdaten der Eneasromane.....	13
3.1. Vergil: <i>Aeneis</i>	13
3.1.1. Das Epos.....	13
3.1.2. Die <i>Aeneis</i>	15
3.1.3. Vergils Sibylle.....	17
3.1.4. Mittelalterliche Rezeption Vergils	18
3.2. Roman d'Eneas	19
3.2.1. Der Antikenroman.....	19
3.2.2. Entstehungsgeschichte	21
3.4. Heinrich von Veldeke: <i>Eneide</i>	23
3.4.1. Der Autor.....	23
3.4.2. Heinrichs literarischer Kontext	25
3.4.3. Die <i>Eneide</i>	26
4. Orakel.....	29
4.1. Orakel in der Antike	29
4.2. Orakel im Mittelalter	30
4.3.1. Sibylle als christliche Prophetin	32
5. Katabasis.....	34
6. Analyse – Arbeit am Text	37
6.1. Helenus.....	37
6.2. Der Traum von Anchises.....	40
Zwischenbilanz.....	44
6.3. Auftritt der Sibylle	45
Zwischenbilanz.....	55
6.4. Sibylles Auftrag.....	57
6.5. Vorbereitung zur Katabasis	60
Zwischenbilanz.....	64
6.6. In der Unterwelt	66
6.7. Charon	69
Zwischenbilanz.....	74
6.8. Das Durchschreiten der Pforte	76
6.9. Im Elysium	82
6.10. Rückkehr	85
Zwischenbilanz.....	86
7. Resumée.....	88
8. Bibliographie.....	90
8.1. Primärliteratur	90
8.2. Sekundärliteratur	90
10. Anhang	95

1. Vorwort

Als die Zeit gekommen war mit meiner Diplomarbeit zu beginnen, wusste ich, dass ich einen Antikenroman behandeln wollte. Nachdem meine Wahl auf die *Eneide* des Heinrich von Veldeke gefallen war, folgte eine ausgiebige Recherche über das Werk und die Suche nach einer Forschungsfrage bzw. einer ungefähren Idee, welche Richtung ich mit meiner Arbeit einschlagen und welches Thema ich bearbeiten würde.

Während dieser Vorbereitungszeit fiel mir die Figur der Sibylle besonders ins Auge, diese Hüterin des Averternhains, die Aeneas in die Unterwelt zu seinem Vater Anchises begleitet. Die Kenner der lateinischen Literatur bzw. zumindest jene, die während ihrer Schulzeit das Vergnügen des Lateinunterrichts hatten, sind zumeist mit der Figur der Sibylle vertraut oder haben jedenfalls irgendwann schon einmal von ihr gehört. Die Seherin, welche heutzutage eben nur mehr einem kleinen Kreis ein Begriff ist, war über lange Zeit hinweg allgegenwärtig und in Literatur und Kunst präsent, wo sie an den unterschiedlichsten Stellen, Umgebungen und Darstellungen immer wieder vorkam. Im Eneasroman begegnet die Sibylle dem Helden an einer entscheidenden Etappe seiner Reise. Ohne ihre Hilfe kann er nicht in die Unterwelt hinabsteigen, um seinen Vater Anchises aufzusuchen, von dem er essentielle Informationen über sich und seine Nachfolgenerationen erhält. Obwohl sie in diesen Werken nur eine Randfigur ist, hat sie dennoch in meinen Augen eine entscheidende Rolle inne. Die Katabasis ist ein Wendepunkt für Aeneas, seine Reise bekommt danach Ziel, Sinn und Legitimation.

1.1. Zielsetzung

Der Ausgangspunkt meiner Arbeit ist Eduard Nordens Ansicht, die Rolle der Sibylle sei im Hades nicht „einwandfrei“¹: Sie falle aus der Rolle der allwissenden Prophetin heraus und wird zu einem *kóphon prosópon* reduziert.² Dieser Begriff stammt aus der griechischen Tragödie und bezeichnet stumme Personen, die auf der Bühne neben den üblicherweise zwei bis drei sprechenden Schauspielern agieren. Manchmal ist es diesen „Extras“ auch

¹ Norden, Eduard: Publius Vergilius Maro. Aeneis Buch VI. Neudr. der 3. Aufl. 1927, 9. Aufl. Stuttgart u. a.: Teubner 1995. S. 43.

² vgl. ebd. S. 43.

erlaubt in entscheidenden Momenten zu sprechen, um somit einen dramatischen Effekt zu erzeugen.³

Diese Äußerung Nordens nehme ich als Anlass, die Figur der Sibylle in ihrer Gesamtheit zu analysieren. Ist ihre Rolle, die Position, die sie in der *Aeneis* einnimmt, wirklich die eines *kóphon prosópon* oder hat sie im Buch VI eine Hauptrolle inne? Verliert sie sich in der Bedeutungslosigkeit, ist sie austauschbar oder essentiell? Wie wird sie in den beiden mittelalterlichen Bearbeitungen weitergeführt? Wird ihre Darstellung im *Roman d'Eneas* und in der *Eneide* ausgebaut? Wurde sie schlussendlich von Heinrich lediglich aus Gründen der Texttreue aus den Vorlagen übernommen?

Dies sind die Schlüsselfragen, die ich in dieser Arbeit beantworten möchte. Mein Ziel ist es festzustellen, ob die Figur der Sibylle in Heinrichs *Eneide* lediglich ein Relikt der Stofftradition ist oder eine eigenständige Figur, bei der im Verlauf der Übertragungen aus dem Lateinischen ins Altfranzösische und Mittelhochdeutsche eine Entwicklung festzustellen ist.

³ vgl. Brown, Andrew: A New Companion to Greek Tragedy. London, Canberra: Croom Helm 1983. S. 87-88.

2. Die Sibylle

Da, wie eingangs erwähnt, die Figur der Sibylle heutzutage nur mehr einem begrenzten Publikum ein Begriff ist, erachte ich es als angebracht, an dieser Stelle mit einem Einblick in die Tradition dieser Figur zu beginnen. Damit wird der Hintergrund, vor welchem die Seherin in Heinrichs *Eneide* steht, dargelegt und die für die Analyse notwendige kontextuelle Basis geschaffen.

2.1. Die Sibyllentradition

Ursprünglich ist der Name „Sibylla“ als Eigenname für ein spezifisches Individuum in Verwendung gewesen. Die ältesten Erwähnungen finden sich im 6. bzw. 5. Jh. v. Chr. bei Heraklit,⁴ „der ihre im Dunkel der Vorgeschichte beginnende Existenz bereits voraussetzt“⁵. Die Tradition, unterschiedliche gottbegeisterte und –inspirierte Frauen mit diesem Namen zu versehen, entstand danach in Westkleinasien und erlebte ihre Hochblüte in der Zeit Alexanders des Großen. Die Region Ionien hatte hier eine Brückenfunktion inne, über diese Landschaft verbreitete sich der Brauch und lässt sich somit wiederum einbetten in die nahöstliche Tradition weiblicher Seher.⁶

Mit der Ausbreitung der Sibyllentradition nach Westen vervielfältigten sich die Figuren und werden mit verschiedenen Orten assoziiert. Wie erwähnt ist es nun nicht mehr eine einzelne Frau, sondern der Name wird als „Berufsbezeichnung“ verwendet. So wird beispielsweise bei Aischylos die Cassandra als phrygische Sibylle bezeichnet. Die Seherinnen stehen immer mit Apoll in Verbindung, die Ausnahme bildet hier die delphische Sibylle, die im Gegensatz zu dem Gott auftritt. Die Wanderung des Kultes resultiert wahrscheinlich daraus, dass die ursprüngliche Sibylle laut der Überlieferung weite Reisen getätigt und an verschiedenen Orten ihre Orakelsprüche verkündigt hat. Dass sie seit dem Hellenismus mit dem Orient verbunden ist, lässt auf eine „Rückwanderung“ mit einer Neubesetzung der Tradition durch den Osten, speziell durch das Judentum schließen⁷. Trotzdem wird in der Forschung die Meinung vertreten, dass diese Tradition wohl in Westkleinasien entstand, da

⁴ vgl. Kern, Manfred: Sibylla. In: Lexikon der antiken Gestalten in den deutschen Texten des Mittelalters. Hrsg. von Manfred Kern und Alfred Ebenbauer. Berlin: de Gruyter 2003. S. 575-579. S. 577

⁵ Gauger, Jörg-Dieter (Hrsg.): Sibyllinische Weissagungen. Griechisch-deutsch. Auf der Grundlage der Ausgabe von Alfons Kurfeß. Düsseldorf, Zürich: Artemis und Winkler 1998. (=Sammlung Tusculum). S. 347.

⁶ vgl. ebd. S. 347-355.

⁷ Gauger. S. 347.

bei Aristoteles, Platon und Aristophanes der Name auf ein spezifisches Individuum beschränkt war.⁸ Die Anzahl und Herkunftsorte der Sibyllen variieren je nach Autor,⁹ seit der Auflistung von Varro wird ihre Nummer jedoch auf zehn Figuren begrenzt, die zusätzlich nach ihrem Herkunftsort unterschieden werden. In den nun folgenden Abschnitten werden die Sibyllen-Tradition, ihre Herkunft und Ausbreitung in der Antike genauer untersucht.

2.2. Die erste Sibylle

Von der ersten Sibylle überhaupt heißt es, dass sie die Tochter von Dardanos und Neso in der *Troas* war.¹⁰ Dardanos war der Sohn von Zeus und Electra, die Vaterschaft wird aber auch Corythus zugeschrieben. Dardanos war ein Stammvater von Troja und Ahn des Aeneas, wird also auch in Vergils *Aeneis* erwähnt, wo sein Geburtsort Italien ist und Corythus sein Vater ist.¹¹ Neso war eine der Nereiden, als Meeresnymphe also mit der Kunst des Weissagens vertraut.¹²

Bis zum 4. Jh. v. Chr. wurde „Sibylle“ als Personennamen behandelt, bis dahin gab es keine kritischen Auseinandersetzungen mit der Materie. Der Grund dafür liegt wohl darin, dass die Autoren, die sie erwähnten, dies nur für bestimmte Zwecke am Rande taten. Ein Beispiel hierfür wäre Heraclitus: Er erwähnt sie als Referenz, um einen seiner Aphorismen zu untermauern.¹³

2.2.1. Das Dilemma der Herkunft

Im Laufe der Zeit verbreiteten sich die Prophezeiungen der Sibylle immer mehr und die Figur der Seherin wurde mit verschiedenen Orten assoziiert, die nicht unbedingt mit den Heimatorten der individuellen Frauen übereinstimmten. Um eine Verbindung herzustellen, reichte es anscheinend, dass die Prophetin den Ort besucht hatte. Es war aber auch möglich, dass ein Ort die unmittelbare Herkunft und Heimat der Sibylle zu sein beanspruchte

⁸ vgl. ebd. S. 345-347.

⁹ vgl. Bell, Robert E.: *Women of Classical Mythology. A Biographical Dictionary*. Santa Barbara, Denver u.a.: ABC-CLIO 1991. S. 398.

¹⁰ vgl. ebd. S. 398.

¹¹ vgl. Grant, Michael und John Hazel: *Who's Who in Classical Mythology*. London, New York: Routledge 2002. S. 103.

¹² vgl. Bell. S. 398f.

¹³ vgl. Parke, Herbert W.: *Sibyls and Sibylline prophecy in classical antiquity*. London: Croom Helm 1988. S. 23.

und im Zuge dessen alle anderen Orte, die denselben Anspruch erhoben, negierte.¹⁴ Laut Baumgartner gab es beispielsweise um 400 v. Chr. einen Wettstreit zwischen Erythrai und Marpossos darum, welcher Ort nun die Heimat der Sibylle sei.¹⁵ Beide Orte benutzten den Namen für eine einzelne Prophetin, die entweder hier oder dort gelebt haben soll. Eine andere Variante des Entstehens der „Berufsbezeichnung Sibylle“ ist jene: Eine Stadt ersetzt den Namen einer lokalen weisen Frau durch „Sibylle“ und umschreibt somit ihr Tätigkeitsfeld.¹⁶

Baumgarten zählt eine Liste von zehn verschiedenen Sibyllen auf, die schon bei Varro (116-27 v. Chr.) zu finden ist: die persische, lybische (die des Euripides), delphische, kimmerische (Italien), erythräische, samische, kymäische, hellespontinische (aus Marpossos), phrygische und tiburtinische Sibylle. Bei Clemens von Alexandria (etwa 150-215 n. Chr.) werden noch eine kolophontische, eine makedonische, eine thessalische und eine thesprotische Sibylle hinzugefügt. In der *Suda*, ein um 970 n. Chr. entstandenes byzantinisches Lexikon, werden zusätzlich eine sizilische, eine lukanische und eine rhodische aufgelistet. Desweiteren existieren noch Zeugnisse einer hebräischen, babylonischen und ägyptischen Sibylle. Aufgrund dieser breiten Streuung kann darauf geschlossen werden, dass es ein gewisses Maß an Prestige mit sich brachte, wenn ein Ort als Heimat der (einzig wahren) Sibylle galt.¹⁷

Gauger weist die Sibyllen drei geographischen Bereichen zu: 1. Griechenland und Kleinasien, 2. Italien und 3. Orient.¹⁸

Griechenland und Kleinasien

Diesem Gebiet werden unter anderem die kolophonische, samische und phrygische Sibylle zugeschrieben. Des Weiteren gibt es bei Gauger die sardische Sibylle, unter welcher die ephesische bzw. rhodische zusammengefasst werden.

Eine bekannte Vertreterin dieses Gebiets ist die Sibylle von Marpossos, die gleichzeitig die älteste bezeugte der hellenistischen Epoche ist. Die Erythräer erhoben den Anspruch, der

¹⁴ vgl. Parke. S. 25.

¹⁵ vgl. Baumgarten, Roland: Heiliges Wort und Heilige Schrift bei den Griechen. Hieroi logi und verwandte Erscheinungen. Tübingen: Narr 1998. (=Alturtumswissenschaftliche Reihe Bd. 26). S. 53.

¹⁶ vgl. Parke. S. 24-25.

¹⁷ vgl. Baumgarten. S. 53-54.

¹⁸ vgl. Gauger. S. 351.

eigentliche Herkunftsort dieser Sibylle zu sein, aus diesem Disput entstand eine literarische Fehde, in der beide Parteien ihren Status rechtfertigten.¹⁹

Eine weitere Sibylle, die diesem geographischen Bereich zugeschrieben wird, ist jene von Erythrai. Der ursprüngliche Name der Frau dürfte derselbe wie von jener aus Marpeessos gewesen sein, nämlich Herophile. Sie ist jedoch seit Varro, der im 1. Jh. v. Chr. über sie schrieb, die weitaus berühmtere Figur der griechischen Überlieferung. „[Ihre] zeitliche Einordnung reicht über Orpheus, den Argonautenzug bis zum Trojanischen Krieg, die Christen versetzen sie hingegen in das 7. Jh. v. Chr.“²⁰

Die dritte bekannte Sibylle aus diesem Kreis ist jene aus Delphi, von ihr wissen wir aus der *Carmen Sibyllinum*, in welchem sie als Schwester des Apoll und Sprachrohr des Zeus dargestellt wird.²¹

Italien

Überliefert sind aus dieser Region eine kimmerische, italische, luanische, sizilische und tiburtinische Sibylle, wir finden hier aber auch die für diese Arbeit wichtige Sibylle von Cumae. Erwähnt wird diese erstmals bei Varro. Vergil war der erste, der diese Sibylle und Aeneas tatsächlich aufeinander treffen lässt, in früheren Überlieferungen wurden von Aeneas immer nur ihre Sprüche empfangen oder er traf auf eine andere Seherin der Tradition. Vergil war auch derjenige, der die *libri Sibyllini* auf diese Sibylle zurückführte.²² Die *libri Sibyllini* werden im Kapitel 2.3. näher erörtert.

Natürlich wären die meisten Orte gerne die Heimat dieser Sibylle gewesen. Der cumäische Lokalpatriotismus ging so weit, dass er aus ihr eine Eingeborene namens Demo machte, die aber zuvor, wie Aristoteles erwähnt, in Erythrai unter dem Namen Melankraira gelebt haben soll. Die Legende um sie wird im Kapitel 6.3. genauer ausgeführt.

Orient

Hier gibt es neben der lybischen (ägyptischen) auch eine persische und eine babylonische (chaldäische, hebräische) Sibylle.

¹⁹ vgl. Gauger. S. 351-352.

²⁰ ebd. S. 353-354.

²¹ vgl. ebd. S. 356-357.

²² vgl. ebd. S. 356-357.

Die persische Seherin wird von Varro am Anfang seines Kataloges genannt und er verbindet sie mit Nikanor, dem Alexanderhistoriker, jedoch sind ihr genaues Wirken und ihre Verbindungen unklar, da die Schriften des Nikanor nicht ausreichend datiert werden können. In der Forschung ist daher aufgrund mangelnder Beweislage allgemein Vorsicht bei Festlegung ihrer Historie geboten. Die babylonische verdrängt später die persische Sibylle.²³

2.3. Die Sibylle in der Literatur des Mittelalters

Seit hellenistischer Zeit wurden Sammlungen sibyllinischer Sprüche angelegt, die bedeutendsten darunter sind die *oracula Sibyllina* und die *libri Sibyllini*. Erstere ist eine Sammlung von in etwa 4230 in Hexametern verfassten Pseudoorakeln, die aus mehreren Büchern besteht. Der Titel und die Hinweise im Text suggerieren einen Anschluss an die alte griechische Sibyllenlegende. Die frühesten Teile entstanden jedoch im jüdischen Milieu Ab 150 n. Chr. wurde die *oracula Sibyllina* christlich rezipiert und ergänzt, im 6. Jh. wurde die Endfassung abgeschlossen.²⁴ Bei den römischen *libri Sibyllini*, deren Textcorpora unstrukturiert sind und fehlende Schlüssigkeit aufweisen, handelt es sich nicht um Weissagungen, sondern um „Ritualvorschriften als Reaktionen zur Abwehr und Sühne auf ein unheilvolles Vorzeichen.“²⁵

Im frühen Christentum wurden die Prophezeiungen der Sibylle auf Christus bezogen, da sie unter anderem die Geburt eines Kindes und die Wiederkehr des Goldenen Zeitalters prophezeien (so weissagt die Sibylle die Geburt Christi in Konrads von Fußesbrunnen *Kindheit Jesu* und Reinbots von Durne *Der heilige Georg*). Auf diesen Aspekt Sibylle wird im Kapitel 4.2. näher eingegangen.

Sibyllendichtungen gibt es das ganze Mittelalter hindurch, im 14. Jh. finden sie in Form des *Sibyllen Lieds* und des *Sibyllen Buchs* Eingang in die spätmittelalterliche deutsche Literatur, wo die Figur der Sibylle häufig vertreten ist. Der Name wird der Tradition gemäß als Bezeichnung für eine Seherin verwendet (Herbort von Fritzlar, *Liet von Troye*; hier wird Cassandra als Sibylle bezeichnet), des weiteren wird auf sie in ihrer Funktion als Prophetin Bezug genommen (Wolfram von Eschenbach, *Parzival*), sowie auch in ihrer Funk-

²³ vgl. ebd. S 357-358.

²⁴ vgl. ebd. S. 333.

²⁵ ebd. S. 380.

tion als Astrologin (Reinbot von Durne, *Der heilige Georg*), heidnische Jungfrau (*Die Erlösung*) und Zauberin (*Prosalanceleot*). Eine weitere Rolle, die sie inne hat ist diejenige der Königin, Herrin und edlen Dame (u.a. Heinrich von Freiberg, *Die Legende vom Heiligen Kreuz*).²⁶ Dies ist darauf zurückzuführen, dass es die Tradition gab, unbekannte Sibyllen mit der Königin von Saba gleichzusetzen. Diese war eine Herrscherin der Araber, die laut einer im 12. Jh. verbreiteten Geschichte prophetische Gaben besaß. Über die Kreuzholzlegende wurde sie sogar zur Prophetin im christlichen Sinne: Sie weigerte sich, die Brücke über den Fluss Siloam zu beschreiten, da sie darin das zukünftige Kreuzholz Christi erkannte. Stattdessen ging sie barfuß durch den Fluss, während sie Prophezeiungen über dieses Holz tätigte. Für die bildlichen Darstellungen war im Mittelalter diese Gleichsetzung ausschlaggebend. Auch bei Heinrich kann man daher eine südliche Heimat als Ausgangspunkt für die Beschreibung seiner Sibylle annehmen.²⁷

²⁶ vgl. Kern. S. 575-579.

²⁷ vgl. Stebbins, Sara. Studien zur Tradition und Rezeption der Bildlichkeit in der „Eneide“ Heinrichs von Veldeke. S. 34-35.

3. Eckdaten der Eneasromane

Im folgenden Kapitel werden die einzelnen Werke hinsichtlich ihrer Entstehung und epochalen Hintergründe vorgestellt und auch die jeweiligen literarischen Gattungen erläutert. Dieser Überblick soll den Kontext, in welchem die *Aeneis*, der *Roman d'Eneas* und die *Eneide* entstanden sind, darlegen.

3.1. Vergil: *Aeneis*

Vergil gilt neben Horaz als der bedeutendste römische Dichter der augustischen Zeit. Laut der ältesten Vita, geschrieben von Sueton (ca. 70-130 v. Chr.), der Hofbeamter unter Kaiser Hadrian war, wurde Vergil am 15. Oktober 70 v. Chr. geboren und starb am 21. September 19 v. Chr. Laut Suetons Angaben liegt der Dichter in Neapel begraben.²⁸

Der Biograph berichtet uns, dass Vergil die *Aeneis* vor seinem Tod nicht selber fertigstellen konnte, laut Sueton wurde der unvollendete Text von Vergils Freund, dem Dichter Varius Rufus, ediert und auf Veranlassung des Octavian-Augustus publiziert. Vergil hatte selber in seinem Testament vermerkt, dass die *Aeneis* verbrannt werden sollte.²⁹

Der Dichter hat uns drei Hauptwerke hinterlassen: die *Bucolica*, *Georgica* und *Aeneis*. In der *Georgica* und der *Bucolica* kontrastiert er Welten: die Hirtenidylle steht realeren Zuständen im ländlichen Italien gegenüber und der Bereich bäuerlicher Tätigkeit den Eroberungszügen der römischen Heere. Die beiden Werke konstruieren ein Modell der Überlagerung zweier Welten, einer fiktiven und einer realen, Vergil entwickelt diese weiter und lässt schließlich in der *Aeneis* zwei Zeitebenen überlagern: Troja steht für Rom und somit wird mythisches Geschehen historischem gegenübergestellt und dadurch präfiguriert das eine das andere.³⁰

3.1.1. Das Epos

Das römische Epos entwickelte sich aus dem griechischen, beide teilen dieselben Merkmal: Ein Epos ist eine lange Erzählung in Hexametern, die sich entweder auf das Schicksal

²⁸ vgl. Holzberg, Niklas: Vergil. Der Dichter und sein Werk. München: C.H. Beck. 2006. S. 14-18.

²⁹ vgl. ebd. S. 22-23.

³⁰ vgl. ebd. S. 27-28.

eines Helden oder einer großen Zivilisation und deren Interaktion mit den Göttern konzentriert. Natürlich streift dieser kurze Umriss nur die vielfältigen Anwendungsbereiche und Subgenres der Gattung,³¹ jedoch sollen hier nur die für die *Aeneis* relevanten Merkmale und Eigenheiten erwähnt werden.

Die Anfänger der römischen Epik stellten sich bewusst in die homerische Tradition und übernahmen dessen Motive und Darstellungsformen,³² der Fokus der Römer umfasst aber mehr die Thematiken um Macht und Historie, die griechischen Motive Familie, Gemeinschaft und Religion verblassen.³³ Die mythologische Epik folgte in Rom erst ziemlich spät, und nur in der *Aeneis* finden wir einen solchen römisch-mythologischen Stoff entfaltet.³⁴ Diese Entwicklung der griechischen Epik zu einem akzeptierten römischen Genre ist hauptsächlich Livius Andronicus (etwa 284-204 v. Chr.) zu verdanken, ein griechischer Sklave, der in Rom eine lateinische Übersetzung der Odyssee anfertigte.

Das erste römische Nationalepos handelt vom Punischen Krieg und wurde von Gnaeus Naevius (etwa 270-201 v. Chr.) verfasst. Auch in diesem Werk finden sich die Wurzeln Roms im Krieg um Troja und es endet mit dem Sieg der Römer über die Karthager.³⁵

Grundsätzlich sind aber zwei Strömungen der römischen Epik zu erkennen. Einerseits legten die Dichter eine äußerst konservative Haltung an den Tag, die darauf basiert, vorgeformte und anerkannte literarische Gattungen zu bewahren, die beim Publikum bekannt sind. Der Fokus hinsichtlich der bearbeiteten Stoffe liegt nicht auf Originalität. Auf bekannte historische Ereignisse und berühmte mythologische Stoffe wird ebenso zurückgegriffen, wie auch auf traditionelle Motive, Szenen und Formen.

Auf der anderen Seite sind die Dichter bemüht,

den inneren Zusammenhang des Geschehens neu zu begründen und dabei in der Ausgestaltung und Durchführung der darzustellenden Fakten und der über-

³¹ vgl. Toohey, Peter: *Reading Epic. An Introduction to the Ancient Narratives*. Routledge: London, New York 1992. S. 1.

³² vgl. Burck, Erich: *Die Frau in der griechisch-römischen Antike*. München: Heimeran 1969. S. 3.

³³ vgl. Toohey. S. 90.

³⁴ vgl. Burck. S.3.

³⁵ vgl. Toohey. S.91-93.

nommenen Traditionselemente eigene Wege zu gehen und vom Sinngehalt ihres Werks den umgeformten Unterteilen neue Funktionen zuzuweisen.³⁶

Es ist also ein Wettstreit mit den Vorgängern, um deren Intentionen und Leistungen zu überbieten.³⁷

3.1.2. Die *Aeneis*

Die *Aeneis* zählt zum Subgenre des mythologischen Epos, welches das klassische Epos am besten repräsentiert. Markant für diese Unterart ist, dass die Erzählung die Taten von mythologischen Helden behandelt und die Beziehung jener zu den göttlichen Mächten. Weitere Merkmale sind die Länge und der gehobene Stil. Auch die Glorifikation der Vergangenheit, die oft durch die wiederholte Beschreibung, Floskeln und Formeln erreicht wird, sowie andere Gemeinsamkeiten, wie beispielsweise Similes, Kampfszenen, festgelegte Reden, Interaktion der Musen, Götterkonzil und Schilderungen von Schilden und Artefakten gehören zum Repertoire. Mythologie bedeutete für die griechischen und römischen Dichter das Befassen mit einer begrenzten Anzahl an Stoffgruppen. Von diesen gibt es vier Hauptzyklen: den trojanischen und den thebischen Sagenkreis, die Geschichten der Argonauten und die des Herkules. Als sich das Sub-Genre weiter entwickelte, vermischten sich auch die Stoffgruppen untereinander.³⁸ Zu Vergils Zeit war der römische Enthusiasmus, seine Wurzeln zurück auf die Trojaner zu führen, en vogue. Die Herrscher versuchten so ihr Regieren zu legitimieren, unter anderen beanspruchte Julius Caesar ein Nachfahre des Aeneas zu sein.³⁹ Dessen Erbe und Adoptivsohn Caesar Octavian, unter dessen Herrschaft Vergil lebte, kam die Aeneassage nun gelegen,⁴⁰ und da das Hauptziel des historischen Epos einer nationalistischen Rechtfertigung diene, wurde von der herrschenden Schicht die Produktion gefördert.⁴¹

Die Gattungen, derer sich Vergil in seinem Gesamtwerk bediente, verlangten als Versmaß den Hexameter, die *Aeneis* zeichnet sich aber als Epos aus, da sie neben dieser Norm auch die für das mythologische Epos typischen Erzählmotive und den erhabenen Stil bedient.⁴²

³⁶ Burck. S. 3.

³⁷ vgl. ebd. S. 1-3.

³⁸ vgl. Toohey. S. 2-3.

³⁹ vgl. ebd. S. 125.

⁴⁰ vgl. Giebel, Marion: Vergil. Reinbek: Rowohlt 1986. (=Rowohlts Monographien Bd. 353). S. 42.

⁴¹ vgl. Toohey. S. 125.

⁴² vgl. Holzberg. S. 13f.

Das römische Epos ist die repräsentativste literarische Gattung Roms, ihr wurde allgemein eine hohe Würde zugemessen und sie brachte entscheidende Grundzüge des nationalen römischen Selbstverständnisses zum Ausdruck. Vom Beginn der römischen Literatur bis deren Ende erfuhr das Epos im Unterschied zu anderen Gattungen eine lange und kontinuierliche Pflege. Aufgrund des langen Bestehens werden vier Perioden unterschieden, wobei Vergil in die augusteische Hochblüte neben Ovid eingeordnet wird.⁴³

Vergil, als gelehrter Dichter, zog bei der Lektüre der *Odyssee* und der *Ilias* Kommentare hinzu, was seinen Umgang mit dem Aeneas-Stoff beeinflusste. Bei seinen Lesern konnte Vergil voraussetzen, dass sie die intertextuellen Bezüge und die gattungstypischen Merkmale erkennen würden, da sie aus der Oberschicht stammten und durch ihre Schulbildung großes literarisches Wissen erworben hatten.⁴⁴

Die großen Themen der *Aeneis* sind *arma* und *vir*, Waffentaten und der Mann. Untypisch ist, dass letzteres primär das Geschehen beherrscht, da der Protagonist in diesem Epos eine herausragende Rolle spielt. Die Zweiteilung der Themen jedoch ist programmatisch für das gesamte Werk, kann es doch als Fortsetzung von Homers Werk aufgefasst werden. Die beiden Hälften entsprechen einer römischen *Ilias* (der das Thema *arma* zugeordnet wird) und *Odyssee* (hierfür steht *vir*) und Homers Struktur Irrfahrten–Heimkehr–Kampf wird von Vergil übernommen. Die Einteilung in Gesänge bzw. Bücher und auch die narrative Technik wird imitiert, beide Epen starten *in medias res*. Die Bücher der *Aeneis* entsprechen in ihrer Aufteilung nicht der Vorlage, die Inhalte der beiden stimmen aber im Großen und Ganzen überein, denn auch die *Aeneis* will als Heimkehrerepos gelesen werden.⁴⁵

In allen Epen wird das Heldentum und der Protagonist als Held per se behandelt. Die *Aeneis* stellt hier keine Ausnahme dar. Die Hauptfigur entstammt normalerweise einer höhergestellten sozialen Schicht, oft ist sie König oder Anführer. Natürlich ist ein Mann in dieser Führungsposition groß, schön, muskulös und verfügt über hervorragende athletische und kämpferische Fähigkeiten. Diese Attribute implizieren automatisch körperliches Geschick, aber auch Mut (denn die besten Fähigkeiten wären sonst nichts wert). Es versteht sich von selbst, dass ein Held klug ist. Um diese „Teufelskerle“ auch gebührend in Szene

⁴³ vgl. Burck. S. 1.

⁴⁴ vgl. Holzberg. S. 24-29.

⁴⁵ vgl. ebd. S. 129-136.

zu setzen, bedarf es einer Situation, die eben solche fordert – Krieg, Krisen oder eine auf-erlegte Suche bzw. Aufgabe.⁴⁶

3.1.3. Vergils Sibylle

Vergils Sibylle ist im Unterschied zu ihren Namenskolleginnen ortsgebunden, dient aber zwei Gottheiten: Apoll, der ihr die Kunst der Mantik schenkte, und Hekate, für die sie am Avernersee den Eingang zur Unterwelt bewacht.⁴⁷ Dieser Avernus ist ein Kratersee in der Nähe von Cumae, wo es ein in der Literatur umfangreich belegtes Höhlenorakel gab. Schon im 4. Jh. v. Chr. wurde auf eine weit zurückgehende Vergangenheit dieser Stätte verwiesen. Dieser Ort steht in der Tradition der Totenorakel, Stätten, an denen die Beschwörung von Geistern Verstorbener möglich war.⁴⁸ Zwischen dem Totenorakel von Avernus und der Sibylle von Cumae bestand schon vor Vergil eine Verbindung. Dass der Dichter die Seherin mit dem Ort verband, scheint nur auf den ersten Blick weit hergeholt oder willkürlich, tatsächlich aber finden sich schon im 3. Jh. v. Chr. Textzeugen einer Begegnung des Aeneas mit einer Sibylle. Auch als Priesterin oder Toten- bzw. Geisterbeschwörerin gibt es bildliche Darstellungen der Sibylle aus dieser Epoche. Bei diesen Vasenmalereien finden sich auch Abbildungen eines Zweiges, die als Vorläufer des goldenen Zweigs bei Vergil gesehen werden können.⁴⁹

Diese Seherin trug ursprünglich den Namen Deiphobe (als einzige ihrer Zunft) und kam aus der Fremde nach Kyme, um hier als Orakel des Apoll zu dienen. Sie fungiert aber bei Vergil auch als Priesterin der Hekate, der Göttin der Unterwelt, sodass sie die Rolle als Führerin des Aeneas einnehmen kann. Dadurch erreicht Vergil eine Geschlossenheit der Handlung, es erklärt sich nämlich, warum Sibylle die Unterwelt kennt, aber gleichzeitig eine Orakelfunktion innehaben kann.⁵⁰ Die Ortsgebundenheit wird auch durch die Verbindung der Orakelstätte mit dem Eingang zur Unterwelt gelöst. Auch bei dem berühmten Orakel von Delphi findet sich diese Verbindung – die Weisheit der Gaia strömt durch die Spalten im Boden zu der jeweiligen Seherin herauf.

⁴⁶ vgl. Toohey. S. 8ff.

⁴⁷ vgl. Norden. S. 118.

⁴⁸ vgl. Ogden, Daniel: Totenorakel in der griechischen Antike. In: Prognosis. Studien zur Funktion von Zukunftsvorhersagen in Literatur und Geschichte seit der Antike. Hrsg. von Kai Brodersen. Münster: Lit 2001. S. 39-60. (=Antike Kultur und Geschichte Bd. 2). S.39.

⁴⁹ vgl. ebd. S. 55.

⁵⁰ vgl. Norden. S. 118.

3.1.4. Mittelalterliche Rezeption Vergils

Das Publikum interessierte sich im Mittelalter für die Antike. Das Übersetzen der überlieferten antiken Erzählungen in die Volkssprache brachte mit sich, dass das Gedankengut der damaligen Vorstellungswelt mit in die Arbeit einfluss. Für den Dichter stellte sich das Problem, die ihm fremde Geschichte (im narrativen und historischen Sinne) zeitgemäß zu gestalten. Zur antiken Tradition hatte er keinen Zugang, da seine eigenen Weltanschauungen ihn daran hinderten. Die heidnische Geschichte diente zur Vermittlung von neuen Welterkenntnissen und hatte keinen Eigenwert. Daher lag sein Interesse in der Umdeutung des Stoffes, sodass dieser d'accord mit seinem eigenen Glauben, seiner Begrifflichkeit und seinen Werten ging. Die Geschichte wurde dann erst für das Publikum verständlich oder interessant, wenn Werte- und Normensysteme eingebaut waren, die für die Rezipienten von Relevanz, d.h. gegenwärtig, waren.⁵¹ Dem eigenen Weltbild wird somit eine Allgemeingültigkeit verliehen, „die beansprucht, sich auf alle Epochen der Weltgeschichte zu erstrecken.“⁵² So wurde im Laufe der Zeit von den Gelehrten allerhand in die *Aeneis* interpretiert, wie zum Beispiel Fulgentius, ein spätantiker lateinischer Autor des 6. Jahrhunderts, der in den zwölf Büchern der *Aeneis* den Stufengang des menschlichen Lebens sah.⁵³

Diese Interpretationen haben aber wohl kaum etwas mit der Intention des Autors zu tun. Vergil war von der zeitgenössischen Allegorese beeinflusst, das Ziel war die Entschlüsselung der homerischen Epen, das Verbinden von impliziten und expliziten Aussagen. Der Dichter wurde auch als *poeta doctus* bezeichnet, als Bearbeiter literarischer Vorlagen. Diese Rolle ist insofern von Bedeutung, als sein Werk durch die Anspielung auf Texte der griechisch-römischen Dichtung und Prosa sowie die Arbeit mit zeitgenössischen Kommentaren in Bezug steht, und für die ästhetische Würdigung und das Verständnis von Vergil ist die Kenntnis davon von Bedeutung.⁵⁴ Vor allem der Dichter selbst sah den intertextuellen Dialog als die höchste künstlerische Anstrengung, nicht etwa als etwas Verwerfliches. Er sieht es nicht als Plagiat an, wenn er seine Vorlagen nahezu wörtlich übernimmt, sondern eher als ein für den Leser unterhaltsames, intellektuelles Spiel, in welchem jener die zugrunde liegenden Prätexte aufspüren muss.⁵⁵

⁵¹ vgl. ebd. S. 7-9.

⁵² Stebbins. S. 8.

⁵³ vgl. Holzberg. S. 13.

⁵⁴ vgl. Holzberg. S. 13.

⁵⁵ vgl. ebd. S. 30-31.

Bis spät ins 16. Jahrhundert hinein wurde Vergil als Prophet des Heilands verehrt. Für diese Sichtweise galt jedoch die Voraussetzung, dass sich der Dichter selbst der christlichen Bedeutung seiner Verse nicht bewusst war. Besonders die *Aeneis* wurde als Allegorie auf die Heilandsgeschichte gelesen: Aeneas wird durch die Erfüllung eines göttlichen Auftrags zum Stammvater eines auserwählten Volkes. Diese Funktion Vergils als Wegbereiter christlich-abendländischer Staatsethik wurde ihm noch im 20. Jahrhundert zugeschrieben.⁵⁶

Das Heimkehrer-Motiv der *Aeneis* erfuhr eine neue Akzentuierung durch den christlichen Kontext. Der Themenkomplex Heimat-Fremde-Heimkehr wurde als „Weg des Helden zu sich selbst bzw. zur Erkenntnis der eigenen Bestimmung begriffen“⁵⁷. Start und Ziel konnten aber im christlich geprägten Mittelalter nicht mehr diesseitig motiviert sein, sondern das Streben musste im religiösen Kontext stehen.⁵⁸

3.2. Roman d'Eneas

3.2.1. Der Antikenroman

Nachdem das Römische Reich untergegangen war, wurde die Kirche zum Bewahrer der antiken Kultur. Der Einfluss der christlichen Moral- und Wertvorstellungen hatte zur Folge, dass jenes Kulturgut eher selektiv gepflegt wurde. Im 12. Jh. jedoch entwickelte sich eine Reformbewegung, die zu einer Neurezeption führte: Gelehrte griffen auf antikes Gedankengut und die Literatur auf antike Stoffe⁵⁹ aus dem griechisch-römischen Altertum (ab ca. 1200 v. Chr.) bis zur Völkerwanderungszeit (4./6. Jh. n. Chr.)⁶⁰ zurück. Man verstand sich als nahtlose Fortsetzung dieser Epoche, jede Adaption dokumentiert die Kontinuität.⁶¹ Die Rückbesinnung auf die antiken Erzählstoffe und deren Modernisierungen stellt den Beginn der Blütenperiode der westeuropäischen Großepik des Hochmittelalters dar, es setzt eine „Renaissance des 12. Jahrhunderts“ ein, deren Anstoß der anglonormannische

⁵⁶ vgl. ebd. S. 13-14.

⁵⁷ Haug, Walter: Mittelalterliche Epik: Ansätze, Brechungen und Perspektiven. In: Epische Stoffe des Mittelalters. Hrsg. von Volker Mertens und Ulrich Müller. Stuttgart: Kröner 1984. S. 1-19. S. 8.

⁵⁸ vgl. ebd. S. 8.

⁵⁹ vgl. Wunderli, Peter: Die Rezeption der Antike. In: Französische Literaturgeschichte. Hrsg. von Jürgen Grimm. 4., überarbeitete und aktualisierte Auflage. Stuttgart, Weimar: Metzler 1999. S. 19-24. S. 19.

⁶⁰ vgl. Lienert, Elisabeth: Deutsche Antikenromane des Mittelalters. Berlin: Erich Schmidt 2001. S. 9.

⁶¹ vgl. Wunderli. S. 19.

Hof des englischen Königs Heinrich II. und seiner Frau Eleonore gegeben hatte.⁶² Die Bedeutung dieser Entwicklung liegt darin, antikes Bildungsgut volkssprachig zu adaptieren und infolge dessen zu vermitteln, auch aber den Stoff in die aktuelle mittelalterliche Feudalwelt einzubetten. Die antiken Helden wandeln sich zu Rittern, diese „kämpfen auch für ritterliche Wertvorstellungen und handeln nach höfischen Idealnormen wie Ehre, Maße und Minne“.⁶³

Der älteste in der französischen Literatur rezipierte Stoff ist jener um Leben und Taten des Alexanders. Spätantike und mittelalterliche Darstellungen dienten als Quelle, vor allem aber römische und griechische Epen, die in lateinischer Sprache überliefert waren, wurden neu bearbeitet.⁶⁴ Eine lateinische Übersetzung war notwendig, da im römisch-katholisch geprägten Mittelalter das Griechische nicht gelehrt wurde, weil aus christlicher Sicht die antike Wissenschaft und Dichtung als heidnisch galt.⁶⁵

Die altfranzösischen Antikenromane treten zu Beginn des 12. Jh. in Erscheinung und gelten als Vorreiter, hier werden die antiken Stoffe von den Autoren bearbeitet, um den zeitgenössischen formalen und inhaltlichen Kriterien zu entsprechen. Eine Gattungsbezeichnung gab es im Mittelalter nicht, wohl jedoch ein Bewusstsein, über welches durchaus auf der Metaebene ein Diskurs stattfand. Es wurden drei epische Stoffkreise mit einem gemeinsamen Nenner, dem antiken Stoff, unterschieden: der Antikenroman kann zur *matière de Rome* gezählt werden, da alle Erzählungen dieser Gruppe auf den Sagenkreis um Rom fokussiert sind.⁶⁶ Das Bewusstsein als eigenständige epische Gattung entstand auch, da es galt, sich gegen die anderen Stoffkreise abzugrenzen. Diese umfassten die *matière de Bretagne* (Artusstoffe) und die *matière de France* (*Chanson de Geste*; französisch-heldenepischer Stoff).⁶⁷

Durch die Vermittlung von Bildungsinhalten in der Volkssprache wird die Gattung dem Typus des Romans zugeordnet, jedoch ist eher eine Rückübertragung des neuzeitlichen

⁶² vgl. Bräuer, Rolf: Einführung. In: Dichtung des europäischen Mittelalters. Ein Führer durch die erzählende Literatur. Hrsg. von Rolf Bräuer. München: Beck 1991. S. 13-30. S. 21.

⁶³ ebd. S. 22.

⁶⁴ vgl. Wunderli. S. 19.

⁶⁵ vgl. Cieslik, Karin: Antikisierende Epik. In: Dichtung des europäischen Mittelalters. Ein Führer durch die erzählende Literatur. Hrsg. von Rolf Bräuer. München: Beck 1991. S. 257-285. S. 257.

⁶⁶ vgl. Lienert. S. 9-11.

⁶⁷ Cieslik. S. 257.

Romanbegriffs auf die Texte anzunehmen, als die erwähnte ursprüngliche Bedeutung, die sich aus dem altfranzösischen *romanz* ("als Substantiv gebraucht, heißt [u.a.] ‚Rede in der Volkssprache‘"⁶⁸) ableitet. Die neuzeitliche Verwendung des Begriffs resultiert daraus, dass Kriterien „wie die Thematik von Liebe und Abenteuer, das Erzählen vom (einzelnen) Helden“ erfüllt werden.⁶⁹ Die Verwendung der Versform des altfranzösischen Achtsilbers ist ein weiteres Indiz dafür, dass der Antikenroman als Schritt zur Entwicklung zum frei fabulierenden höfischen Roman gesehen werden kann. Was hier noch fehlte, war die freie Fiktionalität, das Loslösen von Stoffgebundenheiten bzw. das ungebundene Weiterentwickeln von vorgeprägtem Material.⁷⁰ Das Versmaß ist aber schon flüssig, der Roman konnte vorgelesen (seltener selbst gelesen) werden, und wurde im Gegensatz zur strophischen Heldenepik nicht mehr gesungen vorgetragen.⁷¹ Der kriegerische Anteil der Werke erlaubt es, sie mit dem *Chanson de Geste* in Verbindung zu bringen, ein wesentliches Unterscheidungskriterium ist aber in vielen Werken die zentrale Rolle der Liebe, die mit dem Handlungselement Krieg bzw. Kampf eine neue Synthese eingeht. Besonders oft wurde auch Ovid adaptiert, dessen Dichtung eine Fülle an Exempeln lieferte, die sich leicht auf die zeitgenössische höfische Liebesauffassung umlegen ließ.⁷²

3.2.2. Entstehungsgeschichte

Der *Roman d'Eneas* gehört zu den „großen Dreien“, die den Durchbruch der antiken Stoffe im Mittelalter einläuteten: der *Roman de Thèbes*, der *Roman de Troie* und der *Roman d'Enéas*. Sie sind die ersten Vertreter der Gattung Roman, und markieren den „Übergang von der geschlossenen, episch totalisierenden Welt der *Chanson de Geste* zum großen Roman der Artus- und Gralthematik“⁷³. Ausführlich werden Waffen und Schlachten dargestellt, Kriegsereignisse etc. sind in der Welt des französischen Epos noch verhaftet, Es gibt jedoch wesentliche Neuerungen: Die Versform ändert sich und die Dichter orientieren sich an den mittelalterlichen Poetiken. Die Einführung des Themas der Minne, die im *Roman de Thèbes* noch beiläufig erwähnt wird, provoziert eine Beschäftigung mit dem Innen-

⁶⁸ Johnson, Peter L.: Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit. Hrsg. von Joachim Heinzle. Band II: Vom hohen zum späten Mittelalter. Teil 1: Die höfische Literatur der Blütezeit. Tübingen: Max Niemeyer 1999. S. 229.

⁶⁹ vgl. Lienert. S. 10-11.

⁷⁰ vgl. Bräuer. S. 22.

⁷¹ vgl. Cieslik. S. 257.

⁷² vgl. Wunderli. S. 19.

⁷³ Ebenbauer, Alfred: Antike Stoffe. In: Epische Stoffe des Mittelalters. Hrsg. von Volker Mertens und Ulrich Müller. Stuttgart: Kröner 1984. S. 248-289. (=Kröners Taschenausgabe Bd. 483). S. 249.

leben der Helden (einher geht damit auch die Darstellung im Text desselbigen).⁷⁴ Die Tendenz zu Minnehandlungen wird deutlicher, das Heldenepos wandelt sich zum mittelalterlichen Minneroman.⁷⁵ Im *Roman d'Eneas* sind die Themen Liebe und Ehe bereits so ausgeweitet, sodass sie etwa ein Drittel des Werkes einnehmen, speziell die Lavine-Episode, die, obgleich von Ovid inspiriert,⁷⁶ vom „Autor selbst erfunden und in die Italien-Handlung des *Eneas* eingefügt“⁷⁷ wurde. Dieser freie Umgang mit dem Stoff und die Ausweitung der Minnehandlung lässt den *Roman d'Eneas* eine entscheidende Bedeutung für die Entwicklung des höfischen Romans in Frankreich einnehmen.⁷⁸

Das Werk wurde vermutlich zwischen 1150 und 1160⁷⁹ von einem anonymen Normannen am anglo-normannischen Hofe des Henry II. verfasst.⁸⁰ Es umfasst rund zehntausend Verse⁸¹ und ist in neun Handschriften erhalten. Die älteste stammt aus Florenz und wurde Ende des 12. oder zu Beginn des 13. Jahrhundert verfasst.⁸²

Wegen der Ausweitung der Minnethematik und anderer Erweiterungen wird in der Forschung die Ansicht vertreten, die *Aeneis* und den *Roman d'Eneas* nicht als identisch zu sehen bzw. von einer unterschiedlichen Gesamtintention der Autoren auszugehen, da der Verfasser des *Roman d'Eneas* nicht nur eine schlichte Übersetzung vornimmt. Dass für den anonymen Dichter die *Aeneis* als Stoffquelle diene, steht natürlich in der Forschung außer Frage, doch an keiner einzigen Stelle wird Vergil erwähnt. Eher galt die *Aeneis* als Musterpoem und der *Roman d'Eneas* wird heute als Bearbeitung oder Umgestaltung der Quelle gesehen. Es wird davon ausgegangen, dass zwei gegensätzliche kompositorische Tendenzen miteinander verschmelzen: eine eigenschöpferische und eine reproduktive Intention, die wie folgt verstanden werden können: Vergil konzentriert sich in der *Aeneis* auf die Vermittlung der Botschaft, dass die Weltherrschaft Roms gottgewollt ist, schafft also

⁷⁴ vgl. ebd. S. 249.

⁷⁵ vgl. Schröder, Werner: *Veldeke-Studien*. (Beihefte zur Zeitschrift für Deutsche Philologie. Hg. v. Hugo Moser und Benno von Wiese. Berlin: Schmidt 1969. S. 13.

⁷⁶ vgl. Blask, Dirk Jürgen: *Geschehen und Geschick im altfranzösischen Eneas-Roman*. Tübingen: Stauffenburg Verlag 1984. S. 20.

⁷⁷ ebd. S. 20.

⁷⁸ vgl. ebd. S. 15.

⁷⁹ vgl. Fisher, Rodney W.: *Heinrich von Veldeke, Eneas. A Comparison with the Roman d'Eneas and a Translation into English*. Bern u.a.: Lang 1992. (=Australisch-Neuseeländische Studien zur deutschen Sprache und Literatur Bd. 17). S. 4.

⁸⁰ vgl. Cieslik. S. 264.

⁸¹ vgl. Blask. S. 13.

⁸² vgl. Minis, Cola: *Textkritische Studien über den Roman d'Eneas und die Eneide von Henric van Veldeke*. Groningen: J. B. Wolters 1959. S. 9-10.

einen legitimierenden Mythos,⁸³ diese politische Intention hinter Vergils Epos konnte jedoch nicht einfach auf das Umfeld des 12. Jahrhundert umgelegt werden. Die Grundzüge der *Aeneis* wurden von dem Franzosen übernommen, die Interpretation der Erzählung, die Motive der Charakter und deren Psyche und auch die kontextuellen Elemente (Kleidung, Gebräuche, Zeremonien) wurden in das mittelalterliche Umfeld adaptiert, wobei der anonyme Autor die Intention verändert.⁸⁴ Blask nennt als den am markantesten eigengeschöpften Moment die Lavine-Episode, die zusammen mit ihrer besondere Thematik und „der extensiven Darstellung einzelmenschlicher Situationen und Verhaltensweisen bereits auf eine der *Aeneis* gegenüber veränderte ‚Intention‘ des *Eneas-Romans*“⁸⁵ deutet.

Im *Roman d'Eneas* finden wir eine deutliche Hinwendung zur Ausweitung der Minnehandlungen, das Heldenepos wandelt sich zum mittelalterlichen Minneroman.⁸⁶

3.4. Heinrich von Veldeke: *Eneide*

3.4.1. Der Autor

Vermutlich wurde der Autor zwischen 1140 und 1150 geboren. Er scheint in keinen Urkunden auf, wir wissen von ihm daher nur soviel, wie seine Werke verraten: der Epilog der *Servatiuslegende* und jener der *Eneide*, außerdem der darin enthaltene Exkurs über das Mainzer Hoffest von 1184. „Beides ist durch die Untersuchungen von Th. Frings in seiner Echtheit erschüttert; dennoch behalten die Angaben ihren biographischen Wert“⁸⁷, da sie noch im 12. Jahrhundert., und somit zu Heinrichs Lebzeiten, eingefügt wurden.⁸⁸

Heinrich gehörte einem Ministerialengeschlecht an, welches sich nach dem Dorf Veldeke, westlich von Maastrich liegend, benannte. Im Nachwort der *Eneide* wird der Dichter als „meister“ titulierte, daraus lässt sich schließen, dass der Dichter eine geistliche Bildung genossen hatte.⁸⁹

⁸³ vgl. Blask. S. 19-20.

⁸⁴ vgl. Fisher. S. 4.

⁸⁵ Blask. S. 20.

⁸⁶ vgl. Cieslik. S. 264.

⁸⁷ de Boor, Helmut: Die höfische Literatur. Vorbereitung, Blüte, Ausklang 1170-1250. 11. Aufl., bearb. v. Ursula Hennig. München: Beck 1991. (=Geschichte der deutschen Literatur Bd. 2). S. 39.

⁸⁸ vgl. ebd. S. 39.

⁸⁹ vgl. ebd. S. 39.

Heinrich versuchte sich zu Beginn als religiöser Dichter. Seine erste epische Arbeit, die Legende des Bischof Servatius von Tongern, entstand vor 1170. Servatius ist der Patron seiner Heimatstadt und dort hat er sie vermutlich auch gedichtet, da er die Namen seiner Gönner und Förderer nennt. Überliefert ist dieses Legendengedicht in einer einzigen vollständigen Handschrift, die allerdings erst spät im 15. Jahrhundert entstand und das Limburgisch-Niederrheinische des Heinrichs ins Westholländische umwandelt. Es sind auch noch drei dürftige Bruchstücke von alten Handschriften des 12. Jahrhunderts erhalten, die knapp zweihundert Verszeilen in Originalsprache umfassen. Dienstherrin zu der Zeit der Entstehung der *Servatiuslegende* war wohl die Gräfin Agnes von Loon, ein weiterer Gönner war der Maastrichter Domküster Meister Hessel. Hier zeichnete sich der junge Dichter als „Neuerer und Reformator der Form“⁹⁰ aus, da er mit dem Umfang seiner *Servatiuslegende* alles bisher Geleistete übertraf. Das Besondere lag im Umfang des Werks, den er enorm, nicht durch stoffliche, sondern stilistische Fülle, erweiterte. Er wandelt die Legende nach französischem Vorbild in ein Buchepos und bedient sich der dafür notwendigen Mittel: Schilderungen, Formeln, elegante und redefrohe Darstellung. Heinrich legt hier den Grundstock für seinen weiteren Einfluss auf die frühhöfische Epik, Reim und Rhythmik sprengen die Grenzen jener Formen, die in der Heimat verwendet wurden.⁹¹

Zwischen dem *Servatius* und der Fertigstellung der *Eneide* liegen vermutlich drei Jahrzehnte, in denen Heinrich tätig war, stark wird unter anderem ein Gedicht von *Salomo und der Minne* vermutet. Es sind aber keine direkten Textzeugnisse überliefert, die Annahme beruht auf einer Referenz durch den Dichter Moriz von Craûn.⁹²

Kurz nach 1170 begann Heinrich vermutlich die Arbeit an der *Eneide*, jenes Werk, das seinen Ruhm begründete. Der Stoff, den Vergil in seinem Epos bearbeitete, gehörte zu den „festen Bildungsgütern des europäischen Mittelalters“.⁹³ Aufgrund seiner Bildung kannte Heinrich mit Sicherheit die Aeneis, er zog aber nicht nur diese als Vorlage hinzu, sondern auch den zu dieser Zeit erst kürzlich erschienenen *Roman d'Eneas*.⁹⁴

⁹⁰ de Boor. S. 40.

⁹¹ vgl. ebd. S. 39-40.

⁹² vgl. de Boor. S. 41.

⁹³ ebd. S. 41

⁹⁴ vgl. de Boor. S. 41f.

Veldeke konnte die *Eneide* zwischen 1187 und 1189 in Thüringen abschließen.⁹⁵ Spätestens 1210 war der Dichter verstorben, Gottfried spricht in seinem *Tristan* von diesem schon im Präteritum.⁹⁶

3.4.2. Heinrichs literarischer Kontext

Durch Heinrichs Schaffen wurde der höfische Geschmack beeinflusst, anhand seiner Reim- und Metrikreform wurde das deutsche Dichten strenger Formprinzipien unterworfen.⁹⁷ Er war eine für die Zukunft entscheidende Gestalt, die *Eneide* ein richtungsweisendes Werk für die frühhöfische Epik.

Der Ausdruck „frühhöfischer Roman“ beschreibt einen Typus, dessen erste Werke um 1160-70 entstanden. Somit bildet er chronologisch den Anfang der höfischen Literatur, der in der höfischen Hochblüte, die mit Hartmanns *Erec* zehn bis zwanzig Jahre später einsetzt, mündet. Noch um 1210 erschienen Werke, die dem Typus zugeschrieben werden. Laut de Boor fungiert der Begriff „frühhöfisch“ auch als Bezeichnung für eine literaturgeographische Gruppierung des deutschen Nordostens. Ausgehend vom Niederrhein verlagert sich das Zentrum zunächst an den Hof des Hermann von Thüringen. Dieser ist Keimzelle und Sammelpunkt des höfischen Lebens und literarischer Bestrebungen. Von dort aus verbreitete sich des Grafen Ruhm und zog große Künstler an, die somit den Typus „frühhöfisch“ prägten. Die Dichter dieses Umfelds wollen „ritterliches Dasein in seiner höfischen Vorbildlichkeit darstellen.“⁹⁸

Der Begriff der Aventure ist noch unbekannt, die frühe höfische Epik bleibt nach Darstellungsweise wirklichkeitsnahe, da der Troja- und Eneasroman für Dichter und Publikum Bearbeitungen einer tatsächlichen antiken Geschichte darstellte. Die Dichter erschaffen für ihre Hörer eine geglaubte Wirklichkeit und versuchen eine Milieuschilderung. Diese Wirklichkeitsbildung ist aber nicht bewusst, sie resultiert aus einem Bewusstsein, das die historische Vergangenheit als gegeben hinnimmt und nicht mehr im Sinne des augustiniischen Weltbildes erlebt. Das eigene ritterliche Universalitätsgefühl wird in diese antike Vergangenheit zurückprojiziert und aus diesem Zusammenhang wird die Gültigkeit dessen herge-

⁹⁵ vgl. ebd. S. 39.

⁹⁶ vgl. Schieb, Gabriele: Henric van Veldeken. Heinrich von Veldeke. Stuttgart: Metzler 1965. S. 3.

⁹⁷ vgl. Erb, Ewald. Geschichte der deutschen Literatur. Von den Anfängen bis 1160. Zweiter Halbband. 1., durchges. Aufl. Berlin: Volk und Wissen 1976. S. 530.

⁹⁸ de Boor. S. 21.

stellt. Die Idee des vorbildlichen Kriegers wird eingeführt und dargestellt, die Dichtung ist nun nicht mehr geteilt in klerikal bzw. das christliche Imperium betreffend und heidnisch, sondern Rittertum wird zu einer universellen Lebenseinstellung, zu der sich jeder beken-
nen kann; „[i]n ihm weiß sich der frühhöfische Dichter eins mit den Helden der Antike,
aber auch mit den ritterlichen Gegnern im heidnischen Orient.“⁹⁹ Die Darstellung der
Kämpfe ist wirklichkeitsnah, nicht idealisiert im Sinne der Tjost oder Aventiure. Veldekes
Kampf- und Schlachtenschilderungen werden nicht umsonst als ein „Handbuch der
Kriegskunst“¹⁰⁰ bezeichnet. Die Hauptattribute des Helden sind im frühhöfischen Roman
mâze und *zuht*, die kriegesischen Qualitäten treten in den Hintergrund. Die moralische
Überlegenheit der Helden lässt sie ihre Feinde dominieren und besiegen und führt zu höfi-
scher Vollkommenheit. Ein weiteres Hauptmerkmal der Gattung ist die ausnahmslose
Hinwendung zur Minne, die in jedem Vertreter in unterschiedlichen Formen – als unwider-
stehliche und problematische Macht – behandelt wird. Sie ist aber nicht die Erfüllung und
das Ziel des höfischen Daseins, sondern steht als Gegensatz zu *mâze* und *zuht*.¹⁰¹

3.4.3. Die *Eneide*

Die Entstehungsgeschichte der *Eneide* ist abenteuerlich: Im Epilog erwähnt Heinrich, dass
er das unabgeschlossene Werk der Gräfin Margareta von Cleve bei ihrer Hochzeit (wahr-
scheinlich 1174)¹⁰² mit dem Landgrafen Ludwig III. von Thüringen lieb.¹⁰³ Dort stahl
Heinrich Raspe von Thüringen (der Bruder des Bräutigams) das Werk und entführte es in
seine Heimat.¹⁰⁴ Neun Jahre später erhielt Veldeke sein Buch wieder. Sein neuer Auftrag-
geber und Mäzen war der zukünftige Landgraf Hermann von Thüringen.¹⁰⁵

Die *Eneide* ist in fünf Fragmenten aus dem 12. und 13. Jahrhundert und in sieben vollstän-
digen Handschriften aus dem 13. bis 15. Jahrhundert überliefert. Als Vorlage dafür diente
dem Dichter nicht Vergils Epos, sondern eher die anonyme französische Fassung des *Ro-
man d'Eneas*, die Veldeke im Epilog als das „*welsche buc*“ erwähnt. Er hat es durchaus
selbstständig übertragen und um mehr als 3000 Verse erweitert. Die beiden Werke behan-

⁹⁹ ebd. S. 23.

¹⁰⁰ ebd. S. 23

¹⁰¹ ebd. S. 20-28.

¹⁰² Kindlers neues Literatur-Lexikon. Heinrich von Veldeke. o.V. Band 7: Gs-Ho. Hg. v. Walter Jens. Kind-
ler: München 1996. S. 606-609. S. 606f.

¹⁰³ vgl. Cieslik. S. 264.

¹⁰⁴ vgl. Schieb. S. 2.

¹⁰⁵ vgl. Cieslik. S. 264.

deln dieselben Stoffe, auch ihr Aufbau und Handlungsverlauf sind größtenteils gleich. Im Unterschied zu Vergil, dessen Werk Heinrich sehr wahrscheinlich gekannt hat, ist aber auch hier die politisch-historische Motivation in den Hintergrund getreten. Veldeke „übernahm zwar den Stoff, deutete ihn aber um: Die als exemplarisch empfundenen Gestalten und Begebenheiten dienen ihm zur Darstellung der Welt des Rittertums seiner Zeit.“¹⁰⁶ Dieses Vorgehen übernahm Heinrich von seiner Vorlage, dem *Roman d'Eneas*, seine Dichtungen haben unter anderem, im Unterschied zu späteren höfischen Dichtungen, den Kampf als Kriegstat und nicht als ritterliches Spiel zum Thema.¹⁰⁷

Durch die Übertragung der französischen Romanvorlage leitete Heinrich eine neue Etappe der kulturellen Beziehungen zwischen Frankreich und Deutschland ein. Sie war auch der Grundstein für eine neue Phase innerhalb der deutschen Literatur; Zeitgenossen und unmittelbare Nachfolger preisen Heinrich als Begründer der deutschen höfischen Epik.¹⁰⁸

Die Bearbeitung und Adaptierung des Stoffes durch den Franzosen und Heinrich hatte zur Folge, dass das antike Heldentum nun ritterlich gesehen wurde:

„Die Einbeziehung der griechischen (Trojaroman) und römischen (Äneasroman) Helden unter den Begriff des Rittertums geschah bewußt;[...] das antike Heroentum [wird] in die überzeitlich-übervölkische Standesgemeinschaft eingebegriffen und in ihrem Sinne exemplarisch nacherlebt.“¹⁰⁹

Dabei stehen sich aber heidnisches und christliches Gedankengut nicht im Wege. Die antiken Götter werden übernommen und neutral behandelt. Heinrich ordnet sie nicht, wie zu seiner Zeit durchaus üblich, unter die Teufel ein, zeichnet sie aber „blaß und ohne Profil“. ¹¹⁰ Bei der Unterweltsfahrt vermischt er antike Vorstellungen mit christlichen, wie im Kapitel 5 näher erläutert wird.¹¹¹

Da im frühhöfischen Roman die Aventure noch kein Begriff ist, bleibt Heinrich bei der Schilderung von Fahrt und Kampf bemerkenswert sachlich. Auch bei den Kämpfen fehlt das Gestaltungsmoment des ritterlichen Spiels, des Turniers. Rittertum bewährt sich im

¹⁰⁶ Kindlers neues Literatur-Lexikon. S. 607.

¹⁰⁷ vgl. ebd. 606f.

¹⁰⁸ vgl. Cieslik. S. 264.

¹⁰⁹ de Boor. S. 42.

¹¹⁰ ebd. S. 42.

¹¹¹ vgl. ebd. S. 42f.

Ernste des blutigen Kampfes, für den Dichter steht hier die kriegerische Leistung und die sich daraus ergebende Ehre im Mittelpunkt.¹¹²

Das eigentliche Kernproblem der *Eneide* ist die Minne, dadurch wird dieses Werk „zur gattungsweisenden Gestaltung der frühhöfischen Venusminne in ihrer magisch-zwanghaften Wirkung.“¹¹³ Heinrich schildert zwei Minnehandlungen, die einander kontrastieren. Didos Schicksal zeigt die zerstörerische Macht der Minne, welche den Grundsatz der *mâze* aufhebt und somit verhängnisvoll und tragisch endet. Die Beziehung des Helden zu Lavinia führt, da sie von den Göttern und vom Schicksal gewollt ist, zu einer neuen Ordnung.

Obwohl Heinrich in die Ausformung des Stoffes eingreift, ändert er inhaltlich nichts Wesentliches. Für ihn war die Handlung der *Aeneis* historische Wahrheit, seiner Sorge galt die Form. Ganz wesentlich hat der Dichter die Rolle des Darstellerischen im höfischen Dasein geprägt und mit seinem Werk Maßstäbe für spätere Dichter gelegt.

¹¹² vgl. ebd. S. 43.

¹¹³ ebd. S. 44.

4. Orakel

Dieses Kapitel dient der Übersicht vom zeitlichen Kontext und der Bedeutung von Orakeln. Sie sollen veranschaulichen, wie zur Entstehungszeit der behandelten Werke die allgemeine Auffassung von Orakeln war.

4.1. Orakel in der Antike

Durch die ganze Antike zieht sich der religiös inspirierte Glaube, die Zukunft würde mithilfe der geeigneten oder richtigen Mittel durch den jeweiligen Gott oder die Götter enthüllt.¹¹⁴ Es galt, diese Mittel richtig anzuwenden, die Signale zu deuten, zu unterscheiden und schließlich den Menschen mitzuteilen. Dies war die Aufgabe von Medien, Priestern, Sehern und Propheten, die entweder an feste Stätten gebunden waren, oder ortsunabhängig agierten.¹¹⁵ Solche Orakel waren schon im altorientalischen und ägyptischen Bereich bekannt, nicht nur im Sinne der Frage-Antwort-Konstellation, sondern auch als allgemeine, jedoch eine Deutung verlangende, Prophezeiung des jeweiligen Orakels. Für die Weissagungen wurden unterschiedliche Methoden (Vogelflug, Würfel etc.) verwendet und in den unterschiedlichen antiken Hochkulturkreisen auch als Spruchorakel niedergeschrieben.¹¹⁶

In der Antike, im klassischen griechisch-römischen Kulturkreis, setzen die erhaltenen Orakel mit Homers *Ilias* im 8. Jh. v. Chr. ein.¹¹⁷ In der griechischen Kultur ist das Orakelwesen ein zentrales Phänomen, ein wesentlicher Bestandteil des heiligen Wortes der Götter.¹¹⁸ Die Mantik hatte ihren festen Platz in der Gesellschaft. Im Privatleben, in der Öffentlichkeit und auch im Staatswesen wurde regelmäßig in schwierigen Situationen die Hilfe der Orakel gesucht. Man erbat Ratsprüche in den verschiedensten Bereichen von der persönlichen Karriereplanung hin bis zur Kriegsführung.¹¹⁹

Ab dem 7. Jh. v. Chr. erhaltene Zeugnisse belegen ekstatisch-prophetische Männer und Frauen aus der babylonisch-assyrischen Kultur, deren Art zu weissagen der griechischen Mantik als Vorbild gedient hat. Der Wille der Götter wird nun nicht mehr durch bloßes

¹¹⁴ vgl. Gauger. S. 333-337.

¹¹⁵ vgl. Hackemann, Matthias: Orakel, Seher und Propheten. Wie die Antike in die Zukunft sah. Anaconda: Köln 2010. S. 7.

¹¹⁶ vgl. Gauger. S. 333-337.

¹¹⁷ vgl. Hackemann. S. 1.

¹¹⁸ vgl. Baumgarten S. 15-21.

¹¹⁹ vgl. Hackemann. S. 8.

Deuten von Zeichen offenbart, sondern durch das Medium spricht der Gott selbst. Die berühmteste Orakelstätte ist wohl Delphi, wo eine Frau, die Pythia, als Sprachrohr der Götter diente. Anscheinend waren diese Pythien nicht imstande, die Sprüche zu verkünden, sie stießen nur unartikulierte Laute aus, die von Priestern o.Ä. ausformuliert wurden. In den literarischen Quellen (Herodot, Euripides, Plutarch etc.) wird die Vermutung angestellt, dass nun eben diese Priester die eigentlichen Schöpfer der Sprüche sind, diese Annahme gilt auch für andere Orakelstätten (Didyma, Argos, Patara etc.).¹²⁰

Orakel wurden jene Orte genannt, an welchen sich die Präsenz einer bestimmten, mantisch wirkenden Gottheit zeigte, entweder permanent oder in regelmäßigen Abständen. Normalerweise war dies der Arbeitsplatz eines Mediums und/oder Priesters, doch es gibt auch seltene Fälle, wo normalsterbliche Besucher nach Vollziehen eines bestimmten Rituals oder kultischer Handlungen göttliche Hinweise erhielten.¹²¹

In den Überlieferungen der griechischen Antike ist aber nicht nur die Orakelstätte als einzige Institution für Weissagungen anzunehmen, es gibt, wenngleich zuerst spärliche, Erwähnungen umherziehender Seher. Ab dem 5. Jahrhundert vermehrt sich die Anzahl der Zeugnisse dieser Zunft, die „Chresmologen“ genannt werden. Sie werden als „Orakelkundler“ verstanden, haben aber auch eine zweite Bezeichnung als „Orakelsammler“.¹²² Diese ortsungebundenen Orakel praktizierten an den verschiedensten Orten, meist auch ohne sich auf einen spezifischen Gott zu beschränken, und spezialisierten sich auf die Weissagungen mithilfe der Zeichendeutung. Diese Art der Prophetie wird als *induktiv* bezeichnet, mit *intuitiv* bezeichnet man jene Mantik, die durch „Inspiration“ erfolgt.¹²³

4.2. Orakel im Mittelalter

Auch in der christlichen Welt kann der Mensch Zugang zur Kenntnis der Zukunft erlangen. Die Haltung gegenüber Weissagungen ändert sich im Christentum nicht grundlegend, die Mittel des Zugangs und ihr Anwendungsbereich hingegen schon. Es ist nun Gott alleine, der die Zukunft kennt und er übermittelt das Wissen davon nur über einen Weg: die direkte prophetische Inspiration. Das Einzige, was zählt, ist das Heil und seine verschiede-

¹²⁰ vgl. Baumgarten. S. 15-21.

¹²¹ vgl. Hackemann. S. 10.

¹²² Baumgarten. S. 38-39.

¹²³ vgl. Hackemann. S. 10.

nen Etappen. Die irdische Zukunft ist bedeutungslos, da die Welt ohnehin nicht mehr lange bestehen wird. Aus diesem Grund wird auch nur jene Information vermittelt, die für das Heil wichtig ist, wie beispielsweise Prophezeiungen über den Antichrist oder die Wiederkehr Christi. Heidnische Weissagungen bezogen sich meist auf politische und kriegerische Ereignisse, diese werden nun von globaleren Ankündigungen, welche die Menschheit an sich betreffen, ersetzt.¹²⁴

In den ersten Jahrhunderten der Christenheit besitzen die Prophezeiungen oft einen messianischen und apokalyptischen Charakter. Die wichtigsten Pfeiler dieser Art von Weissagungen sind das Buch des Propheten Daniels und die Offenbarung des Johannes. Diese Apokalypsen verleihen dem Christentum eine tragische Atmosphäre, die aber von einer Hoffnung auf Erlösung begleitet wird. Den Gläubigen wird somit Mut gemacht, ihnen wird vor Augen gehalten, dass alles Teil eines göttlichen Plans ist, der unvermeidlich im Sieg des Guten mündet.¹²⁵ Die Kirchenväter der ersten Jahrhunderte erarbeiteten eine offizielle Lehre der Kirche, bei der sie sich bezüglich der Weissagungen mit einer „komplexen und widersprüchlichen Situation konfrontiert [sahen], und es überrascht nicht, daß wir bei ihnen Divergenzen und Unschlüssigkeit feststellen.“¹²⁶ Die Kenntnis der Zukunft ist rechtmäßig und möglich, die Mittel dafür sind aber vielfältig, es fällt ihnen schwer zwischen dem allgemeinen Prinzip und den unterschiedlichen Anwendungen zu entscheiden. Mit Vorbehalten wird die heidnische Weissagung abgelehnt, denn um die individuelle Freiheit zu erhalten, muss man die Idee des Schicksals verwerfen. Gleichzeitig muss aber auch gegeben sein, dass Gott die Zukunft kennt und sie für ihn bereits existiert. Es gab verschiedene Erklärungsversuche für dieses Dilemma. Meist wurden die heidnischen Orakel der Lächerlichkeit preisgegeben und als nicht unmittelbar (weil durch Pythien manipuliert) genug dargestellt. So bezeichnete beispielsweise Origenes, einer der Kirchenväter, die Sibyllinischen Bücher als Lügen und verspottete jene Christen, welche diese angeblichen Fälschungen zu Rate zogen.¹²⁷

¹²⁴ vgl. Minois, Georges: Geschichte der Zukunft: Orakel, Prophezeiungen, Utopien, Prognosen. Aus dem Französischen von Eva Modenauer. Düsseldorf, Zürich: Artemis und Winkler 1998. S. 165.

¹²⁵ vgl. ebd. S. 165-169.

¹²⁶ ebd. S. 184.

¹²⁷ vgl. Minois. S. 184-186.

Mehr als jede andere Religion ist das Christentum der Zukunft zugewandt. Georges Minois geht so weit zu sagen, dass die Rechtfertigung des Glaubens selbst in der Zukunft liegt.¹²⁸ Im 12. Jahrhundert versuchte man mit allen Mitteln zu prophezeien. Zu dieser Zeit und im folgenden 13. Jahrhundert erlebte die Astrologie eine Renaissance. Mehrere Autoren widmeten sich auch dem vorwarnenden Charakter des Träumens. Natürlich standen dem Ganzen auch Skeptiker gegenüber, die diese Methoden mit Erklärungen wie Autosuggestion zu widerlegen versuchten. Die Kirche versuchte jedoch mit allen Mitteln, das Monopol der Prophetie an sich zu reißen. Die anfängliche Unsicherheit weicht einer Bestimmtheit, die besagte, dass nur Gott alleine die Zukunft kenne. Nur die Kirche könne entscheiden, wer erleuchtet sei, alle anderen wären als Scharlatane oder Handlanger des Teufels zu erachten.¹²⁹

4.3.1. Sibylle als christliche Prophetin

Als sich das Christentum etablierte, wurden heidnischen Propheten weiterhin angegriffen, doch bezüglich der Sibylle und Vergils vierter Ekloge standen die christlichen Denker vor einem Problem. Wie im Kapitel 3.1.4. bereits angedeutet, scheint in der vierten Ekloge der *Aeneis* Christus vorhergesagt zu sein. Die Sibylle nahm daher eine Sonderposition ein, da viele durch diese Ankündigung in ihr ein Werkzeug Gottes sahen. Obwohl sie dem heidnischen Gedankengut angehörte, wurde sie für christliche Zwecke genutzt.¹³⁰

„Während also die Christen die heidnische Wahrsagung bekämpfen, reichern sie ihre Sicht der Zukunft mit heteroklitischen Elementen an, die sie den verschiedensten Quellen entlehnen, und erarbeiten eine Synthese anhand der Offenbarung des Johannes und der sibyllinischen Erfindungen, wobei sie sich nicht scheuen, sie den Gegebenheiten des Augenblicks anzupassen.“¹³¹

Der einflussreichste der Kirchenväter, Augustinus, hatte sich mit den verschiedenen Arten der Prophetie befasst und verurteilte sie kategorisch. Zwar gibt er zu, dass (heidnische) Wahrsager oft richtig lagen, dafür hatte er aber zwei unterschiedliche Arten von Erklärungen: eine natürliche (durch Beobachtung und Deduktion) und übernatürliche (durch das Wirken von Dämonen). Die Sibylle allerdings bringt ihn in Verlegenheit. In seinem Werk *Über den Gottesstaat* zeigt er sich von einer griechischen Handschrift mit ihren Orakeln

¹²⁸ vgl. ebd. S. 170.

¹²⁹ vgl. ebd. S. 242-253.

¹³⁰ vgl. ebd. S. 187-189.

¹³¹ ebd. S. 189

beeindruckt. Auch er sieht in ihr die Prophetin des Heilands.¹³² Der rationale Dialektiker Abälard forscht mit Hilfe von Vergil und der Sibylle nach der Zukunft. In seiner *Theologica christiana* (1122-1125) meint er, dass sich die beiden der Tragweite ihrer Worte nicht bewusst waren und weist in seinem Folgewerk *Introductio ad theologiam* (1135/6) noch einmal nach, dass die beiden das Leben Christi prophezeit hatten.¹³³

¹³² vgl. Minois. S. 199-201.

¹³³ vgl. ebd. S. 250.

5. Katabasis

Schon im späten Jungpaläolithikum finden sich Darstellungen von Jenseitsreisen. Ein Schamane, der aufgrund seiner Funktion mit der Topographie vertraut war, reiste mit der Intention, Fruchtbarkeit und Jagderfolg im Diesseits zu erwirken, in die Unterwelt.¹³⁴ Seit der Antike gehörten die Fahrten in ein über- oder unterirdisches Jenseits mit dem Zweck, Einsichten in tiefere Zusammenhänge von Welt und Schicksal zu erlangen, zum Standardrepertoire der Kulturgeschichte.¹³⁵ Diese Jenseitsreise ist in vielen Kulturkreisen und über lange Zeit hinweg als schwierig dargestellt. Der Weg ist beschwerlich, gespickt mit Hindernissen, nicht nur für den Besucher, sondern auch für den Toten selbst, wenn dieser seine letzte Reise antritt.¹³⁶ Der Besuch der Unterwelt ist meistens durch eine Mutprobe motiviert, die den Heroismus des Helden unter Beweis stellen soll. Sie macht ihn überlegen, ihm gelingt, was dem Menschen im Allgemeinen unmöglich ist. Andere Zwecke um in die Unterwelt hinabzusteigen, wären u. a. Rat und Auskunft eines Gottes oder Verstorbenen einholen, das Rauben von Totenschätzen und Grabbeigaben, die Befreiung einer toten Seele oder düstere Mächte, die aus dem Totenreich ins Diesseits gelangten, wieder zurück zu verbannen. Die großen Gefahren dienen dazu, die Größe des Helden zu demonstrieren, welche anhand seines Verhaltens ihnen gegenüber dargestellt wird. Die Katabasis ist auch als Tod und Wiedergeburt zu verstehen, danach ist der Jüngling vollwertiger Mann und sein Heldentum vollkommen. Diese Erneuerung bedeutet eine Wesensverwandlung, die oft durch einen Namenswechsel zum Ausdruck gebracht wird.¹³⁷

Die Literatur des Altertums (und auch des Mittelalters) ist von der Vorstellung bestimmt, dass die Verstorbenen mit denselben Gewohnheiten und Gefühlen weiterleben und vom Jenseits aus ihre Tätigkeiten auf die Gemeinschaft der Lebenden ausweiten. Ihre Verhaltensweisen sind unterschiedlich: Oft mischen sie sich in irdische Angelegenheiten ein, bleiben aber neutral. Manchmal kommen sie aber auch mit feindlichen, gefährlichen Absichten wieder auf die Erde. Es gibt auch Fälle, in denen der Tote die Pflichten, die er der

¹³⁴ vgl. Hasenfratz, Hans-Peter. Unterweltsfahrten in außereuropäischen Religionen. In: Höllen-Fahrten. Geschichte und Aktualität eines Mythos. Hg. v. Markwart Herzog. Kohlhammer: Stuttgart. 2006. S. 25-49. (=Irseer Dialoge Bd. 12). S. 27-28.

¹³⁵ vgl. Giebel. S. 37.

¹³⁶ vgl. Braches, Hulda Henriette: Jenseitsmotive und ihre Verritterlichung in der deutschen Dichtung des Hochmittelalters. Assen: van Gorcum 1961. (=Studia Germanica Bd. 3). S. 19-21.

¹³⁷ vgl. ebd. S. 45-48.

Gemeinschaft gegenüber hatte, nicht vergisst und sich deren bewusst bleibt. In diesem Fall tritt er als Gönner oder Schützer seiner Angehörigen auf.¹³⁸

Die Vorstellung eines Jenseits, in welcher die Gesamtheit aller Seelen „lebte“, wurde im christlichen Glauben abgelegt. Die Unterwelt wird zur Hölle, zum Ort der Qual, dem das Paradies als Reich der ewigen Wonnen gegenüber steht. Das Konzept von Lohn und Strafe entsteht und beherrscht das christliche Dies- und Jenseits.¹³⁹ Im mittelalterlichen Verständnis war die Hölle konkret unter der Erdoberfläche situiert, die Meinung, dass sie im Menschen selbst, im Gewissen, liege, war eine untypische Meinung, die zu dieser Zeit auch verurteilt wurde und daher nur selten überliefert ist. Auch das Paradies ist ein konkreter irdischer Ort, der durch Reiseberichte, wie jenen von Alexander dem Großen, belegt ist. In den Vorstellungen des 7. bis frühen 13. Jahrhunderts spielen aber die Hölle und das Fegefeuer die größere Rolle. Die Schreckensregionen dominieren die Überlieferungen, für deren detaillierte Beschreibung wird mehr Raum im Text benötigt.¹⁴⁰ Es gibt unterschiedliche Auffassungen und Namen für den Ort, wohin die Toten gehen, und schon seit der Antike verschwimmen Begriffe wie Totenreich, Feenland und Elysäische Gefilde; sie greifen eher ineinander über. Diese Verschmelzung ging weiter und im höfischen Epos finden sich dann Jenseitsvorstellungen „in welchen schaurige Unterweltaspekte sich mit paradiesischen Vorstellungen des Feenlandes verbinden“.¹⁴¹ Aber auch hier bleibt die Jenseitsreise die höchste Mutprobe und nimmt als solches einen wichtigen Platz ein.¹⁴²

Mit dieser Funktion ist die Katabasis eine unerlässliche Etappe auf dem Weg zu jeder heroischen Apotheose und ein fester Bestandteil im epischen Erzählen. Die Unterwelt weist eine primär ideelle Topographie auf – sie verweist auf ihr Gegenstück, die Oberwelt. Als Konzept, so wie auch als Lokalität, „organisiert [sie] sich anhand einer Kette von Oppositionen: Vergangenheit und Gegenwart, Innen- und Außenraum, Jenseits und Diesseits.“¹⁴³ Die Unterwelt ist ambivalent: Einerseits ist sie das Reich des Todes, düster, licht- und freudlos, aber gleichzeitig auch, geologisch gesehen, ein lebensspendender Untergrund

¹³⁸ vgl. Braches. S. 11.

¹³⁹ vgl. ebd. S. 38ff.

¹⁴⁰ Dinkelbacher, Peter: Vision und Visionsliteratur im Mittelalter. Stuttgart: Hiersemann 1981. (=Monographien zur Geschichte des MA Bd. 23). S. 91-119.

¹⁴¹ Braches. S. 47.

¹⁴² vgl. ebd. S.47-51

¹⁴³ Platthaus, Isabel: Höllenfahrten. Die epische *katábasis* und die Unterwelten der Moderne. München: Fink 2004. S. 10.

voller Schätze. So ist sie auch ein Ort der Toten, wo sich die Vergangenheit, aber auch die Zukunft, sammeln.¹⁴⁴

Die Katabasis ist im europäischen Mittelalter also möglich und auch die Geschichte des Heimkehrers lässt sich dem Zeitgeist einfügen. Die Vorstellung, dass der Held seinen Vater im Elysium besuchen kann, war demnach nicht abwegig und passt in das christlich geprägte Weltbild, denn „[...] allgemeine Glaubensgewißheit war es, daß die unsterbliche Seele in Räumen weiterexistieren werde, die den noch Lebenden üblicherweise verborgen sind, und daß sie in jenen Räumen Lohn oder Strafe für ihr Erdendasein empfangen werde.“¹⁴⁵

Wie im Kapitel 3.4.3. erwähnt, übernahm Heinrich in der *Eneide* antike Elemente, welche er nun mit christlichen Höllenvorstellungen mischt. Diese waren ihm aus der Visionsliteratur bekannt, und er hatte sie im *Servatius* selber schon dargestellt. Obwohl er die Unterweltsgötter Pluto und Proserpina übernimmt und nicht Luzifer als Herren der Hölle fungieren lässt, erscheint Heinrichs Unterwelt als ein Ort der Buße und Qual. Ihre Bewohner werden je nach ihren Verfehlungen gesondert behandelt. Er übernimmt auch das heidnische Elysium, wo er Ênêas auf seinen Vater treffen lässt. De Boor meint hierzu: „Man unterschätze nicht, was diese innere Freiheit gegenüber den dogmatisch wie volkstümlich so festgelegten Höllenvorstellungen bedeutet, welche Lockerung der religiösen Gebundenheit darin zum Ausdruck kommt.“ Da die Aventiure im frühhöfischen Roman noch kein gestalterisches Element ist, wird die Hadesfahrt zu keinem „Abenteuer“. Heinrich schildert diese Reise sachlich und nüchtern.¹⁴⁶

¹⁴⁴ vgl. Platthaus. S. 9-10.

¹⁴⁵ vgl. Dinzelbacher, Peter: Jenseitsvisionen – Jenseitsreisen. In: Epische Stoffe des Mittelalters. Hrsg. von Volker Mertens und Ulrich Müller. Stuttgart: Kröner 1984. S. 61-80. (=Kröners Taschenausgabe Bd. 483). S. 61.

¹⁴⁶ de Boor. S. 43.

6. Analyse – Arbeit am Text

Im nun folgenden Abschnitt werden die relevanten Textstellen der *Eneide*, des *Roman d'Eneas* und der *Aeneis* aufgelistet und näher untersucht. Die dabei erarbeiteten Thesen sind als Gedankenspiel zu sehen und sollen keine definitiven Behauptungen darstellen, da sie sich teilweise überschneiden bzw. widersprechen. Sie sollen eher dabei helfen, die Frage nach einer Entwicklung der Figur zu beantworten. Die Zwischenbilanzen dienen primär dazu, die Erkenntnisse der jeweiligen Textpassagen zusammenzufassen und die wesentlichen Veränderungen der Figur aufzuzeigen, die danach für das Resümée herangezogen werden.

6.1. Helenus

Schon im dritten Buch der *Aeneis*, dem sogenannten Irrfahrtenbuch, wird durch den trojanischen Seher Helenus, von welchem Aeneas eine Weissagung erbittet, die Begegnung mit der Sibylle vorausgedeutet. Helenus ist der Sohn des Priamos und der Hekabe, Zwillingsbruder der Cassandra und dient wie die Sibylle dem Gott Apoll. Seine Weissagungen sind wie jene seiner Schwester immer akkurat, im Gegensatz zu ihr findet er aber Gehör und man traut seinen Prophezeiungen. Seine Rolle ist im trojanischen Krieg fatal, verrät er Odysseus doch wie die Griechen die Stadt erobern können. Als Aeneas die Stadt Burthrotum in Epirus erreicht und an Land geht erfährt er, dass Helenus hier herrsche, daher sucht er ihn sogleich auf.

Aeneas wendet sich mit folgender Frage an Helenus:

367 Quae prima pericula vito
 quidve sequens tantos possim superare labores?¹⁴⁷

Der Seher bringt erst ein Opfer dar, um dann dem Helden „aus göttlichem Munde“¹⁴⁸ zu prophezeien.

¹⁴⁷ Alle Textstellen aus: P. Vergilius Maro: *Aeneis*. Lateinisch-Deutsch. Hrsg. von Gerhard Fink. Düsseldorf: Albatros 2005.

Welche Gefahren meide ich nun zuerst und woran kann ich mich wohl halten und solche Mühsal überwinden?

¹⁴⁸ Fink. S. 127. V. 373.

Laut Quiter verhüllt und offenbart Helenus zugleich, bedient sich somit der Sprache der Mysterien, bei welcher nur Zeichen und nicht die ganze Wahrheit verkündet werden. Dies ist das Arkanprinzip: das Wissen soll im Kreise der Eingeweihten bleiben. Die volle Bekanntgabe vollzieht sich in der *Aeneis* stufenweise in gesteigerter Vermittlung. Im sechsten Buch bittet Vergil als Dichter selbst die Götter um die Freigabe des Wissens.¹⁴⁹

Es ist jedoch so, dass der Seher in seiner Weissagung zu Beginn sehr präzise ist, er gibt genau Auskunft über die Weiterfahrt. Er kann aber laut eigener Aussage nur wenige von vielen Göttersprüchen verkünden – die Schicksalsgöttinnen verwehren im Auftrag von Aeneas' Gegenspielerin Juno weitere Verkündigungen. Der Held erhält einen genauen Fahrplan und Anweisungen, wie er sich zu verhalten habe bzw. welche Aufgaben er erfüllen muss. So detailliert der Seher zu Beginn ist, beschließt er seine Weissagung mit dem Hinweis auf eine Kundigere, die Aeneas weiteres Wissen mitteilen kann:

452 Inconsulti abeunt sedemque odere Sibyllae.
 hic tibi ne qua morae fuerint dispendia tanti,
 quamvis increpitent socii et vi cursus in altum
 vela vocet, possisque sinus implere secundos,
 quin adeas vatem precibusque oracula poscas
 ipsa canat vocemque volens atque ora resolvat.
 illa tibi Italiae populos venturaque bella
 et quo quemque modo fugiasque ferasque laborem
 expediet, cursusque dabit venerata secundos.
 haec sunt quae nostra liceat te voce moneri.
 vade age et ingentem factis fer ad aethera Troiam.¹⁵⁰

Der Seher gibt nachdrücklich Weisung, die Sibylle aufzusuchen. Alle entscheidenden Informationen würde Aeneas dort erhalten. Dadurch wird ihr gegenüber die Erwartungshaltung gesteigert, doch als er wirklich bei ihr ankommt, beschränkt sich ihre Aufgabe lediglich auf das Begleiten des Helden zum Vater.¹⁵¹

¹⁴⁹ vgl. Quiter, Raimund J.: Aeneas und die Sibylle. Die rituellen Motive im 6. Buch der Aeneis. Königstein: Hain 1984. (=Beiträge zur klassischen Philologie Bd. 162). S. 21

¹⁵⁰ Unberaten geht man und verwünscht den Sitz der Sibylle. Hier darf kein Zeitverlust dich reuen, wenn auch die Gefährten schelten, ein günstiger Fahrtwind mit Macht die Schiffe hinaus auf die hohe See ruft und man ihn die Segel schwellen lassen könnte: Geh vielmehr zur Seherin und bitte sie inständig um ein Orakel. Sie selbst weissage dir und tue willig zum Spruch den Mund auf. Sie wird dir von Italiens Völkern und künftigen Kriegen künden und, auf welche Weise du jedwede Mühsal meiden oder ertragen magst. Auch wird sie dir, demütig gebeten, glückliche Fahrt gewähren. Das ist's, wozu ich dir durch meinen Mund raten darf. Wohlan, geh nun und erhebe durch Heldentaten zum Himmel das große Troja.

¹⁵¹ vgl. Quiter. S. 22-23.

Bei einer Gegenüberstellung der beiden Seher fällt auf, dass die Begegnung mit Helenus eher unspektakulär ausfällt. Sein Auftreten und seine Erscheinung sind nicht im selben Ausmaß ehrfurchtsgebietend wie es bei der Sibylle später der Fall sein wird, obwohl der Bekanntheitsgrad und die Gewichtung des Helenus durchaus mit ihr vergleichbar sind. Helenus hat im Exil einen erfolgreichen Lebensweg beschritten und ein neues Troja aufgebaut. Diese Errungenschaft, der familiäre Hintergrund und das Zutreffen seiner Weissagungen mögen im trojanischen Sagenkreis diese Figur gar noch prominenter bzw. gewichtiger erscheinen lassen. Die Sibylle ist aber als Gesamtkonzept (wie im Kapitel 2.1. erörtert) in der griechisch-römischen Mythologie präsenter. Helenus weist auf die Seherin als kundigere, weist sie somit als höhere Instanz im Bereich der Mantik aus.

Das Aufsuchen der Sibylle wird dem Helden mehrmals aufgetragen, Helenus hingegen konsultiert er aus eigenem Willen. Zwar wird er an dessen Küste von den Winden getrieben, was durchaus als schicksalshaft gedeutet werden kann, aber als er dort an Land geht entscheidet er selbst den Seher zu befragen. Als er eine Weissagung erbittet erhält er essentielle und deutliche Informationen, die sowohl für die Weiterfahrt als auch für die Weiterreise nützlich und wegweisend sind. Seine Weissagung wird von dem Helden jedoch mehr oder weniger ignoriert. Er scheint lediglich herauszuhören, dass er die Sibylle aufsuchen soll; er bewegt sich demnach von einem Auftrag zum nächsten. Die Fahrt zur Seherin wird Aeneas im Verlauf der Erzählung zweimal als Aufgabe auferlegt. Helenus hebt ihre Funktion als Weissagende hervor, Anchises wird auf sie als Begleiterin hindeuten.

Im *Roman d'Eneas* und in der *Eneide* wird Helenus ausgespart, und somit auch die Rolle der Sibylle eingeschränkt. Sein Fehlen in den beiden Adaptionen kann darauf zurückgeführt werden, dass seine Funktion im Werk für die beiden Bearbeiter wohl rein darin lag, die Sibylle in den Text einzuführen, sonst erfüllt er keine andere Funktion. Die Aussparung ist für die weitere Argumentation insofern von Bedeutung, da sie einerseits demonstriert, wie die beiden Autoren mit dem Text vorgingen als sie ihn übersetzten und adaptieren. Die Autoren waren nicht in jedem Detail der jeweiligen Vorlage treu und schufen eine dynamische Bearbeitung, wobei sie mehr oder weniger frei entschieden, welche Elemente übernommen, ausgelassen, erweitert und umgedeutet werden. Hätten sie Helenus in ihre Adaptionen eingebaut, dann könnte er zusammen mit der Sibylle zu einem Relikt degradiert werden, sein Fehlen erlaubt nun die Annahme, dass es sich bei der Seherin um ein wichtiges Handlungselement handelt, welches nicht ohne Schwierigkeiten aus dem Text genom-

men werden konnte bzw. als solcherart bedeutend erachtet wurde, dass sein Fehlen ein tiefes Eingreifen in die Handlung und den Stoff bedeutet hätte.

Auf der anderen Seite ist das Fehlen des Helenus auch für folgende Argumentation von Bedeutung: Quiter spricht hier von einem „geheimnisvollen Faden“¹⁵², der sich bei Vergil von Buch III bis VI spannt, welcher erkennen lässt, dass der Handlungsverlauf ein anderer sein wird, als nach der Rede des Helenus angenommen. Er verweist darauf, dass sich die Aufgabe der Sibylle später tatsächlich rein darauf beschränken wird, den Helden zu seinem Vater zu führen. Er bekräftigt dies durch folgenden Hinweis: In Buch III, V 453ff., verweist Helenus auf die Sibylle, die Aeneas von Italiens Völkern und künftigen Kriegern künden wird. Tatsächlich ist es aber später Anchises, der in Buch VI. diese Weissagung tätigen wird.¹⁵³ Dieses Rätsel scheint Eduard Norden in seinem Kommentar zu Vergils *Aeneis* zu lösen. Er meint, dass "Anchises ein Doppelgänger der Sibylle ist."¹⁵⁴ Helenus scheint hierzu als Schlüsselfigur zu dienen, er verspricht eine Weissagung der Sibylle, die dann von Anchises ausgeführt wird. Sein Fehlen im *Roman d'Eneas* und der *Eneide* lässt darauf schließen, dass diese Figurenkonstruktion nicht übernommen wurde. Im Verlauf der Analyse wird aber die These argumentiert werden, dass Heinrich dennoch die Doppelung zwischen Anchises und Sibylle in einer gewissen Art und Weise übernommen hat: In der *Eneide* handelt es sich bei den beiden um zwei Figuren handelt, die zusammen eine Rolle im Text ausfüllen. Da Helenus nicht auf Sibylle vorausdeutet, wird keine Erwartungshaltung kreiert, das vorgeschlagene Figurenkonstrukt kann daher in der *Eneide* entwickelt werden.

6.2. Der Traum von Anchises

Aeneas reist von Karthago ab und Dido nimmt sich darauf hin das Leben. Ohne davon zu wissen wird die Trojanerschar von den Stürmen nach Sizilien getrieben, wo Anchises begraben liegt und nun Acestes seine ehemaligen Landsleute freundlich empfängt. Nachdem der Held zu Ehren des Vaters an dessen Todestag Spiele abgehalten hat, erscheint dieser dem Aeneas am Ende des fünften Buches im Traum. Es ist nicht Vaterliebe, die ihn den Sohn zu sich rufen lässt, sondern Anchises beruft sich auf seinen göttlichen Auftrag. Er gibt ihm deutlich zu verstehen, dass er ihn in der Unterwelt aufsuchen muss. Der Auftrag

¹⁵² Quiter. S. 23.

¹⁵³ vgl. Quiter. S. 22-23.

¹⁵⁴ Norden. S. 43.

des Jupiters und die Tatsache, dass Anchises im Elysium verweilen darf, legitimieren seine Aufforderung und seinen Status als Hierophanten.¹⁵⁵

733 non me in pia namque
 Tartara habent, tristes umbrae, sed amoena piorum
 concilia Elysiumque colo. huc casta Sibylla
 nigrarum multo pecudum te sanguine ducet.¹⁵⁶

Helenus erweckte den Anschein, dass Aeneas durch die Sibylle in seine Zukunft sehen könnte und dort entscheidende Informationen erhält. Durch Anchises „wird hier die Rolle der Sibylle stark reduziert. Geleitet wird sie geben, nichts mehr“¹⁵⁷. Anchises Worte an Aeneas sind kurz und bündig, sein Auftrag klar, seine Zeit der Reden wird im Hades sein.

Im *Roman d'Eneas* ist der Held auf dem Weg in die Lombardei, während sich Dido das Leben nimmt. Die Gefährten werden vom Wind abgetrieben und kommen an die sikanischen Häfen, wo Anchises gestorben war. Auch dort werden sie von Acestes empfangen. Eneas veranstaltet Fest und Spiele zu Ehren des Vaters und in der Nacht erscheint dieser. Im Gegensatz zur *Aeneis* wird der Traum von Anchises deutlich ausgeweitet. Er beruft sich wieder auf seinen göttlichen Auftrag und die Weisung der Götter an den Sohn, in die Lombardei zu ziehen. Er soll diejenigen Leute zurücklassen, die ihm nicht mehr nützlich sind und mit den jungen weiterziehen. Auch hier erhält Eneas die essentiellen Informationen vorweg, er erfährt von Mühen, Kämpfen, Schlachten und Angriffen, aber auch, dass er siegreich sein wird und die Tochter des Königs zur Frau bekommt. Er wird der Ursprung eines königlichen Geschlechts sein und seine Herrschaft wird kein Ende nehmen. Obwohl diese Worte einer Weissagung entsprechen und als solches auch zur Orientierung dienen könnten, soll Eneas den Vater im Elysium aufsuchen.

Anchises verweist Eneas nun auf die Sibylle:

2199 Sibilla t'i porra conduire,
 une femme ki set d'auguire;

¹⁵⁵ vgl. Quiter. S. 37-38.; als Hierophant bezeichnet man in der griechischen Mythologie den Enthüller der Heiligtümer, einen Oberpriester, der geheimnisvolle Heiligtümer zeigt und auslegt. Vgl. Meyers Großes Konversations-Lexikon. Band 9. Leipzig 1907. S. 320.

¹⁵⁶ Denn mich hält nicht der grause Tartarus fest, nicht die traurige Schattenwelt, nein, ich weile im Kreis der Frommen, im lieblichen Elysium. Dahin wird dich die keusche Sibylle nach dem Blutopfer vieler schwarzer Schafe geleiten.

¹⁵⁷ Quiter. S.38.

de Cumes est devineresse,
 et molt i a sage prestresse.
 Es set quant qu'est et qu'est a estre,
 de deviner ne sai son maistre,
 del soleil set et de la lune
 et des esteiles de chascune,
 de nigremance et de fusique,
 de retorique et musique,
 de dialectique et gramaire.¹⁵⁸

Diese Ausführlichkeit bei Anchises ist ein Novum, entspricht demnach nicht der Vorlage und kann daher als eigenständige Arbeit des Autors betrachtet werden. Eine Entwicklung der Figur der Sibylle ist hier insofern gegeben, da die Seherin schon bei der Traumerscheinung detailliert vorgestellt wird – mehr noch als bei Helenus – und dadurch die Erwartung des Lesers gesteigert wird. Sie wird facettenreicher geschildert und ihr Charakter erhält dadurch mehr Tiefe. Was zuvor Helenus in seiner Prophezeiung an Informationen für den Helden bereit hielt, legt der Franzose hier dem Vater in den Mund und lässt diesen somit die Funktion des Helenus übernehmen. Anchises stellt die Sibylle als weissagende Seherin vor, durch seine eigene Prophezeiung, die bei Vergil nicht zu finden ist, determiniert er aber seine Rolle in der Erzählung neu: Der Raum der Figur ist nicht auf den Hades beschränkt, sondern auch im Traum kann sie schon sagen, was sein wird.

Im Gegensatz zur lateinischen Vorlage sind beide Adaptionen an dieser Stelle sehr gerafft, die mittelhochdeutsche Fassung geht hier aber noch einen Schritt weiter: Eneas segelt (wieder unwissend über Didos Freitod) von Karthago und kommt ohne Hindernisse direkt zu dem Land in dem sein Vater begraben liegt. Die Irrfahrt, die im *Roman d'Eneas* noch angedeutet ist, fällt weg, ebenso die Begrüßung durch Acestes.

Auch in der *Eneide* beteuert Anchises mehrmals, dass er dem Sohn prophezeien wird und alles so geschehen soll wie er es sagt. Wieder soll er die Alten und Schwachen zurücklassen und nach Italien ziehen. Ênêas erhält hier dennoch nur knappe Informationen, Anchises beteuert lediglich die Wichtigkeit ihrer Begegnung. Die Hauptaussage seiner Rede ist

¹⁵⁸ Alle Textstellen aus: Le Roman d'Eneas. Übersetzt und eingeleitet von Monica Schöler-Beinhauer. München: Fink 1972. (=Klassische Texte des romanischen Mittelalters in zweisprachigen Ausgaben Bd. 9). Sibylle wird dich dort hinführen können / eine Frau, die der Weissagung mächtig ist; / sie ist die Seherin von Cumae / und eine sehr weise Priesterin. / Sie weiß alles was ist und was sein wird, / ich kenne niemanden, der besser als sie weissagen kann, / sie weiß über die Sonne Bescheid und über den Mond / und über jeden Stern, / sie kennt sich in der schwarzen Kunst aus / und in der Heilkunst, / in der Rhetorik und der Musik, / in der Dialektik und der Grammatik.

der Hinweis auf die Weissagung, die er in der Unterwelt tätigen wird und das unbedingte Aufsuchen der Seherin. Die Zukunft des Sohnes deutet er hier kurz an:

V 81,32 dune salt niht hinnen kêren
 niwan nâch mînem râte
 al dunkez dich ze spâte,
 du überwindest al dîn arbeit
 und gwinnest grôze rîcheit
 zû Italjen in daz lant,
 dar dich die gote hânt gesant:
 dâ wirstest dû vil rîche.¹⁵⁹

Zwar ist der Umfang der Weissagung geringer als in der lateinischen und altfranzösischen Version, doch ist hier definitiv ein Blick in die Zukunft gegeben. Handelt es sich in der *Eneide* so wie vorgeschlagen, bei Anchises und Sibylle um eine Figur, nimmt der Vater hier jenen Teil der Rolle, den des Propheten, ein. In der *Aeneis* konnten noch beide Figuren weissagen, in der *Eneide* wird es aber nur Anchises sein, der dem Helden dessen Zukunft verkündet. Er prophezeit dem Sohn was sein wird und wie er vorgehen soll. Die Sibylle beschränkt er auf deren Rolle als Begleiterin auf dem Weg zu ihm, den Allwissenden im Elysium, der Ênêas in die Weisheit und Zukunft einweihen wird.

Obwohl Heinrich die Rede des Anchises auf 81 Verse ausgeweitet hat, stellt dieser die Sibylle nur knapp vor:

82,14 var zû Sibillen.
 ze Îcônjen is ir hûs,
 niht enzwîvele dûs,
 dû salt si wole vinden.
 sie sal sich dîn underwinden
 und sal dich geleiten
 unde wol bereiten
 zallen disen dingen
 und sal dich wider bringen
 lebendich unde wol gesunt.

¹⁵⁹ Alle Textstellen aus: Heinrich von Veldeke: Eneasroman. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Nach dem Text von Ludwig Ettmüller ins Neuhochdeutsche übersetzt, mit einem Stellenkommentar und einem Nachwort von Dieter Kartschoke. Stuttgart: Reclam 2007. (=RUB 8303).

Ihre Funktion als Prophetin wird völlig ausgeblendet und im Text nicht erwähnt. Dies ist ein weiteres Indiz dafür, dass die Sibylle ihre Rolle als Prophetin nicht vollends ausführen wird.

Zwischenbilanz

- Vergil benutzt den Seher Helenus, um die Sibylle in die Geschichte einzuführen. Da dieser im *Roman d'Eneas* und in der *Eneide* ausgelassen wird, obliegt die Einführung der Figur des Anchises, aufgrund des Fehlens der doppelten Vorausdeutung wird auch die Bedeutung der Sibylle deutlich verringert. Das Fehlen des Helenus demonstriert aber, dass es sich bei der Sibylle um ein bedeutendes Handlungselement handelt, dass von den Bearbeitern nicht ohne Probleme ausgelassen werden konnte.
- Die gesamte Gewichtung, die Seherin aufzusuchen, liegt nun bei Anchises, er definiert ihre Rolle und determiniert die Erwartungshaltung des Lesers. Die Position, die sie durch den Hinweis des Sehers in der *Aeneis* einnehmen kann, nämlich die der kundigeren Seherin, die essentielle Informationen für Aeneas bereit hält, wird revidiert.
- Helenus dient in der *Aeneis* als Schlüsselfigur für die These, dass Anchises ein Doppelgänger der Sibylle ist. In der *Eneide* ist diese Doppelung insofern übernommen, als dass es sich bei Anchises und Sibylle um zwei Figuren handelt, die eine Rolle erfüllen. Die Prophezeiung, die Anchises in der mittelhochdeutschen Fassung tätigt, erklärt daher, warum die Sibylle später keine Weissagung tätigen wird.
- In der altfranzösischen Fassung scheint es, als ob das Ausmaß, in welchem die Seherin erstmalig in das Geschehen eingeführt wird, übernommen wurde, nur ist es eben Anchises und nicht Helenus, der die Sibylle vorstellt. Im *Roman d'Eneas* wäre theoretisch das Potential, welches in der *Aeneis* für die Sibylle konstruiert wurde, noch vorhanden, da Anchises durch seine Beschreibung alle Möglichkeiten offen lässt. Da er selber als Hierophant auftritt, eliminiert er diese aber auch gleichzeitig.
- In der *Eneide* reduziert Anchises die Rolle der Sibylle rein auf das Geleiten des Helden. Er tut dies durch seine Rede an den Sohn: In dieser erwähnt sie nicht, dass Ênêas von ihr eine Weissagung erhalten soll bzw. weist er sie auch nicht explizit als Prophetin aus.

6.3. Auftritt der Sibylle

Aeneas landet mit seinen Gefährten an der Küste des euböischen Cumae, der Heimat der Sibylle. Er lässt seine Gefährten am Strand zurück und macht sich sofort auf den Weg zu der Behausung der Seherin, die in einer riesigen Grotte lebt, die Vergil mit zahlreichen Exkursen beschreibt. Er erzählt unter anderem die Geschichte des Daedalus und Minos, und weist später die Sibylle als Tochter des Glaucus aus. Dieser Name fällt in der griechischen Mythologie des Öfteren: Er ist bekannt als ein Fischer, der in einen Meergott verwandelt wurde und für die Argonauten prophezeite. Es gibt auch einen, der der Sohn des Sisyphus gewesen sein soll, und einen, dessen Vater Minos war. Dieser Glaucus fiel als Kind in einen Topf mit Honig und ertrank. Polyidus, ein berühmter Seher von Korinth, sah dies und konnte das Kind wieder zum Leben erwecken. Minos zwang Polyidus, Glaucus die Kunst des Weissagens zu lehren. Polydus tat dies, doch bevor er Kreta verließ, ließ er sich von Glaucus in den Mund spucken, worauf hin sein Schüler alles wieder vergaß.¹⁶⁰

Die Troer betrachten den Tempel, vor allem die Reliefs der Tempeltüren, die ein Werk des großen Künstlers und Ingenieurs Daedalus sind. Das von ihm erbaute Labyrinth für den Minotaurus dient als Sinnbild für die verschlungenen Wege des Schicksals, welche Aeneas nun mit Hilfe seines Vaters beschreiten soll.¹⁶¹ Während die Gefährten in der Betrachtung versunken sind, kommt ihnen der vorausgeschickte Achates mit Deiphobe entgegen. Ohne Begrüßung, dafür mit gebieterischen Worten, drängt sie Aeneas nicht länger in der Betrachtung zu verweilen,¹⁶² dominiert somit von Beginn an die Szene. Sie verlangt sofort ein Opfer von sieben Jungstieren und Schafen, das die Männer ohne Zögern bringen. Danach ruft die Priesterin die Troer in ihren Tempel. Aus dieser Grotte mit ihren hundert Gängen wirbeln die Wortfetzen der sibyllischen Orakel.

Bei ihrem ersten Erscheinen wird die Sibylle tatsächlich als „Deiphobe“ bezeichnet und als Tochter des Glaucus und als Priesterin des Phoebus und der Diana vorgestellt. Eine detaillierte Beschreibung des Aussehens oder eine Charakterisierung der Figur der Seherin mag für Vergil irrelevant oder sekundär sein. Er konstruiert die Figur der Sibylle lediglich mit Assoziationen – beispielsweise kann der Hinweis, dass es sich bei der Seherin um eine Jungfrau handelt, beim modernen, aber auch beim antiken Leser gewisse Vorstellungen

¹⁶⁰ vgl. Grant, Hazel. S. 145

¹⁶¹ vgl. Giebel. S. 44.

¹⁶² vgl. Quiter. S. 44.

oder Bilder hervorrufen. Weder die Gewandung, noch das Alter oder Aussehen werden erwähnt. Der Grund dafür ist vermutlich die Tatsache, dass Vergil als Erzähler bei seinem Publikum eine gewisse Vorbildung voraussetzt. So scheint er hier nicht näher auf die Darstellung der Sibylle eingehen zu wollen oder zu brauchen.

Die Gesellschaft befindet sich im Eingangsbereich des Tempels, sobald sie aber die Schwelle überschreiten, verwandelt sich die Priesterin:

45 Ventum erat ad limen, cum virgo ‚poscere fata
tempus’ ait ‚deus ecce deus!’ cui talia fanti
ante fores subito non voltus, non color unus,
non comptae mansere comae, sed pectus anhelum,
et rabie fera corda tument, maiorque videri
nec mortale sonans, adflata est numine quando,
iam propiore dei.¹⁶³

Der Auftritt der Sibylle ist nun ehrfurchtsgebietend, Vergil verzichtet aber wiederum auf eine detaillierte Beschreibung ihres Äußeren. Bei ihrer ersten Erwähnung im Buch VI (V 11ff.) werden ihr lediglich tiefe Gedanken und göttlicher Geist, die ihr durch den Seher von Delos (die Insel Delos gilt als Geburtsstätte von Apoll und Artemis) eingegeben werden, zugesprochen.¹⁶⁴ Nun aber, an der oben zitierten Stelle, beschreibt Vergil eine Art Trancezustand, in den sie verfällt. Deiphobe scheint sich in die Seherin Sibylle zu verwandeln. Ihr Gesicht und ihre Erscheinung ändern sich, ihr Haar wird unordentlich, ihre Kehle keucht und in wildem Rasen schwillt ihre Brust. Sie erscheint größer, ihre Stimme wird unmenschlich, der Anhauch des Gottes streift sie.¹⁶⁵ Die Begleiter des Aeneas sind vor Schreck gelähmt, ihre Rolle wird noch passiver. Sie sind nur Randfiguren, stumme Statisten, haben also jene Rolle des *kóphon prosópon* inne. Aeneas richtet das Wort an die Seherin, in tiefster Demut mit vielen Versprechungen bittet er um eine Weissagung. Die Sibylle aber tobt weiter:

77 At Phoebi nondum patiens inmanis in antro
bacchatur vates, magnum si pectore possit

¹⁶³ Man war eben zum Tempel gekommen, als die Jungfrau ausrief: „Weissagungen zu fordern ist Zeit. Der Gott, seht doch, der Gott!“ Während sie das vor dem Tor rief, blieb ihr Gesicht, ihre ganze Erscheinung nicht mehr dieselbe, nicht mehr geordnet ihr Haar, es keucht ihre Kehle und in wildem Rasen schwillt ihr die Brust. Größer erscheint sie, ihre Stimme hat nichts Menschliches mehr, denn es streift sie der Anhauch des Gottes, der ihr schon ganz nahe ist.“

¹⁶⁴ vgl. Curnow, Trevor: *The Oracles of the Ancient World*. London: Duckworth 2004. S. 54.

¹⁶⁵ vgl. Fink. S. 247. V 50.

excussisse deum: tanto magis ille fatigat
os rabidum fera corda domans fingitque premendo.¹⁶⁶

Ein furchterregendes Bild wird hier gezeichnet, in dem die Sibylle rast und ihr schauriges Orakel speit. Es scheint, als ob sie den Gott Apoll aus ihrer Brust austreiben möchte; je mehr sie dies versucht, desto stärker überwältigt er sie. Die Frage ist hier, warum die Dienerin der Götter in rasender Manier den Apoll bekämpft. Als seine Priesterin will sie sich dem Gott nicht fügen, um sein Orakel zu verkünden. Dennoch prophezeit sie dem Aeneas, sie sagt die Kriege voraus, spricht aber auch von Rettung der Troer. Einmal mehr erfährt Aeneas alles, was es über seinen weiteren Weg zu wissen gilt. Obwohl die Sibyllen für die Genauigkeit ihrer Weissagungen bekannt waren, scheint diese Information an ihm abzu-perlen, als ob er sie ignoriert, da all sein Streben auf die Begegnung mit seinem Vater ausgerichtet ist. Diese Katabasis wurde ihm aufgetragen und es liegt in der Natur des Helden, sich seinem Schicksal zu beugen.

Im Gegensatz zu Vergil wird im *Roman d'Eneas* auf eine umfangreiche Schilderung der örtlichen Gegebenheiten verzichtet. Eneas nimmt nur seinen Gefährten Achates mit zum Tempel der Sibylle. Sie erblicken die Seherin bei ihrer Ankunft:

2267 Ele seeit devant l'entree,
 tote chenu, eschevelee;
 la face a veit tote palie
 et la char et neire et fronce;
 peor preneit de son reguart,
 femme senblot de male part.¹⁶⁷

Sibylle erwartet Eneas und seinen Gefährten, ihr Äußeres wird an dieser Stelle kurz beschrieben, das Bemerkenswerteste an ihrer Erscheinung ist aber, dass die Seherin furchterregend ist. Sie wird als Frau der Hölle bezeichnet, deren Anblick dem Helden Angst einjagt. Im Gegensatz zum antiken Helden, der unerschrocken mit der tobenden Seherin spricht, wird hier aber dezidiert von einem sich ängstigenden erzählt. Vergils dramatische Inszenierung der Priesterin wird demzufolge übernommen, im Ausmaß aber nur angedeu-

¹⁶⁶ Aber dem Phoebus noch nicht gefügig, tobt fürchterlich die Prophetin in ihrer Grotte, ob sie vielleicht den mächtigen Gott aus ihrer Brust austreiben könne. Um so mehr zwingt dieser ihren rasenden Mund, überwältigt ihr wildes Herz und bändigt sie durch Zwang.

¹⁶⁷ Sie saß vor dem Eingang, / ganz schneeweiß, mit wild herabhängendem Haar; / ihr Gesicht war völlig bleich / und ihr Fleisch schwarz und runzlig; / Furcht ergriff einen bei ihrem Blick, / sie schien eine Frau der Hölle zu sein.

tet: Ihre Verwandlung von der Jungfrau Deiphobe zur Seherin Sibylle, die tobt und speit, wird ausgelassen.

Eneas wendet sich an die Seherin, erzählt von seinem göttlichen Auftrag und beruft sich auf seine nahe Verwandtschaft zu den Göttern. Er erwähnt Herkules, Orpheus und Theseus, die vor ihm schon in die Unterwelt hinabgestiegen sind, und bittet Sibylle, ihn zu führen. Nachdem er gesprochen hat, zieht sie die Brauen hoch, öffnet ihre unergründlichen Augen und sieht Eneas wild an. Ihr feuriger Blick, der dem Helden Angst einjagt, sieht Stebbins als Anzeichen dafür, dass sich die Seherin bei seiner Ankunft im Trancezustand befindet.¹⁶⁸ Der Franzose hat also auch dieses Element aus der lateinischen Vorlage übernommen.

In der *Eneide* lässt Heinrich die „Verwandlung“ der Priesterin und ihr furchteinflößendes Verhalten weg. Der Held erblickt jedoch ein Wesen, das

V 84,39 sine was einer frouwen
niht gelich noch einem wîbe

Die Beschreibung des Äußeren über rund 40 Verszeilen rechtfertigt, warum diese Erscheinung so speziell ist. Die ausführliche Schilderung findet kein Gegenstück in der *Aeneis* und dem *Roman d'Eneas*. Es scheint, als ob der Dichter die relativ knapp ausfallende Vorstellung der Sibylle bei Anchises wettmachen möchte.¹⁶⁹ Ihrem Haar wendet der Dichter besondere Aufmerksamkeit zu, dessen Farbe und Beschaffenheit wird dokumentiert, auch ihr Gesicht, Kleidung und Statur werden kommentiert, wie in der folgenden Passage exemplarisch demonstriert werden soll:

85,10 dô gesach si Ênêas.
Her markte si rehte.
mies lokkehte
hieng ir ûz den ôren.
sine mohte niht gehôren,
ezn wâre ob man ir riefe.
ir ougen stunden tiefe
under den ouchgrâwen
langen unde grâwen,

¹⁶⁸ vgl. Stebbins. S. 29.

¹⁶⁹ vgl. Fisher. S. 35.

die dâr vore hiengen
 und ir zû der nasen giengen.
 grûwelîch was ir lîb.
 ime enwart nie dehein wîb
 alsô wunderlîche kunt.

Heinrich löst hiermit den Widerspruch zwischen Beschreibung und Wirkung des Aussehens auf. Statt der Altersbeschreibung des *Roman d'Eneas* stellt er eine ausführliche Hässlichkeitsbeschreibung, die den Helden erschrecken lässt. Ihr Aussehen ist somit der Grund für seine Furcht, die in der altfranzösischen Version noch unbegründet war.¹⁷⁰

Bei Vergil wurde der treue Freund des Aeneas, Achates, vorausgeschickt und erwartet die Gefährten zusammen mit der Deiphobe. In der altfranzösischen Adaption erreichen Eneas und Achates gemeinsam den Tempel der Sibylle, bei beiden Versionen treten die jeweiligen Nebendarsteller sofort nach ihrer Ankunft in den Hintergrund. Heinrich aber entwickelt hier eine eigene Variante: Der Held macht sich alleine auf den Weg zur Sibylle, die Gefährten bleiben über seinen Auftrag bzw. Vorhaben, die Unterwelt zu besuchen, uninformiert. Die Episode weist somit nur zwei Charaktere auf:

84,21 Dô fûr der hêre Ênêas
 dâ frouwe Sibille was.
 dô her quam dâ her si vant,
 dô hete der wîgant
 angest dô her sie gesach
 umb daz ich û sagen mach:
 si was vil freslîche getân

Die Zweisamkeit der beiden bzw. das Fehlen jeglicher Nebenfiguren lässt die Szene intimer erscheinen. Heinrich beschreibt die Sibylle explizit aus der Perspektive des Ênêas, streut aber immer wieder Erzählerkommentare ein. Seine Sicht demonstriert auch das Element der Furcht, welches in einem größeren Maß dargestellt wird, als es im *Roman d'Eneas* der Fall ist. Der Grund dafür ist folgender: Ênêas fürchtet sich, da er die Unterwelt nicht kennt. Die Angst ist aber auf die Absicht zurückzuführen, sie als Ausdrucksmittel des Mutes des Helden zu deuten. Je mehr er sich fürchtet, desto gewaltiger und dramatischer ist seine Überwindung und dadurch sein Heldentum. Bei Vergil fehlt die Angst des Aeneas vor der Unterweltsfahrt, aber der mittelalterliche Ênêas empfindet wie ein Mensch,

¹⁷⁰ vgl. ebd. S. 3-4.

dadurch entspricht er dem Heldenbild der Zeit.¹⁷¹ Nun soll aber hier auch erwähnt werden, dass das furchteinflößende Element in der *Aeneis* und dem *Roman d'Eneas* das Verhalten bzw. die Taten der Sibylle sind. Ihr prophetischer Rausch und der wilde Blick jagen dem Helden Angst ein. In der *Eneide* ist es hingegen lediglich ihr Äußeres, welches Ênêas zaudern lässt. Indem er die Sibylle in ein furchteinflößendes Wesen verwandelt, zeigt Heinrich einmal mehr „eine große Freiheit gegenüber der [altfranzösischen] Vorlage. Er greift zwar einzelne Motive und Merkmale auf, stellt sie aber willkürlich um und ‚erfindet‘ neue.“¹⁷²

Um die Hässlichkeit der Sibylle darzustellen, bedient sich der Dichter der rhetorischen Figur der *Descriptio*, welche in der älteren Rhetorik der kunstgerechten, aber wortwörtlich auch der genauen und gründlichen Beschreibung von Personen, Sachen u.a. diene. Die Forderung dahinter war, dass das Stilmittel dort eingesetzt wird, wo es die Handlung betrifft, beispielsweise um damit Handlungsmomente auszustatten und vorgangshaft zu gestalten. Sie ist demnach ein Mittel zum epischen Gestalten und bildet in der Antike innerhalb der Epik eine eigene literarische Tradition, welche die meisten Autoren des Mittelalters aufnahmen. Somit bildete sich im 12. und 13. Jahrhundert erstmals ein markanter Höhepunkt in der literarischen Anwendung der *Descriptio* in der deutschen Volkssprache.¹⁷³ Weddige verwendet diesen Begriff für die ausschweifend-systematische Beschreibung eines Gegenstandes, einer Person, eines Ortes etc. nach den Fragen der *Inventio*, um zu loben oder zu tadeln:¹⁷⁴

Diese Ausrichtung auf Lob und Tadel zielt auf Normatives. Nicht das Charakteristische, Einmalige, Individuelle soll beschrieben werden, sondern man sucht im Besonderen das Allgemeingültige, Musterhafte, Typische.¹⁷⁵

Die *Descriptio* verfolgt daher immer einen Zweck, z.B. mag sie in einer Chronik dazu dienen, einen vorbildlichen Herrscher darzustellen. Des Weiteren wird sie in der mittelhochdeutschen Dichtung häufig zur Beschreibung des Wunderbaren, Hässlichen und Schönen verwendet, um in ihrem fiktiven Realismus das Wunderbare glaubhaft zu machen.

¹⁷¹ vgl. Stebbins. S. 27.

¹⁷² Seitz, Barbara: Die Darstellung häßlicher Menschen in mittelhochdeutscher erzählender Literatur von der Wiener Genesis bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts. Tübingen: Tübingen. Fotodruck Präzis: Dissertation 1967. S. 5.

¹⁷³ vgl. Henkel, Nikolaus: Descriptio. In: Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Band I. Hrsg. von Klaus Weimar. Berlin, New York: Walter de Gruyter 1997. S. 337-339. S. 337f.

¹⁷⁴ vgl. Weddige, Hilbert: Einführung in die germanistische Mediävistik. 7., durchgesehene Auflage. München: Beck 2008. S. 137.

¹⁷⁵ ebd. S. 137.

Auch in anderen Werken dient die Darstellung des Hässlichen als Gegensatz zum höfischen Schönheitsideal, so auch im *Parzival* des Wolframs von Eschenbach, der die Figur der Cundrîe als solchen Gegensatz zeichnet.¹⁷⁶ Diese Figur ziehen auch Stebbins und Dittrich als Vergleich heran.¹⁷⁷ Wie Sibylle verfügt Cundrîe über enormes Wissen. Laut Stebbins werden beide Frauen als „weise Heldinnen dargestellt, die einen christlichen Ritter zum höchsten Gut und zur Schicksalserfüllung führen, und zwar durch dessen Erkenntnis der eigenen Stellung im göttlichen Plan.“¹⁷⁸ In Vergils Vorlage ist dies durchaus der Fall, in den beiden Adaptionen aber nicht mehr. Hier nimmt die Sibylle keine solche Schlüsselrolle ein. In der *Aeneis* hatte der Held von ihr Informationen erhalten, die ihn zur Erkenntnis führen hätten können. Er nimmt aber, wie oben erwähnt, dieses Wissen nicht auf. Im *Roman d'Eneas* wird von Anchises noch auf ihre Funktion als Seherin hingedeutet, der Franzose schöpft diese Möglichkeit aber nicht aus. In der *Eneide* ist die Sibylle aber von allen Versionen am weitesten von einer Schlüsselrolle entfernt. Sie fungiert hier tatsächlich rein als Führerin, wirkliche Offenbarungen erfährt Ênêas von ihr nicht, erst Anchises kann ihm seine Stellung im göttlichen Plan zeigen.

Cundrîes abstoßendes Äußeres steht im Gegensatz zu Parzivals außergewöhnlicher Schönheit: sie als Außenstehende kontrastiert das Ideal der Grals- bzw. der höfischen Gesellschaft. Die Sibylle ist als Hüterin des Avernerhains entrückt, eine Außenstehende, deren Hässlichkeit bzw. furchterregende Gestalt gemäß der Funktion als Gegensatz betont wird. Die traditionelle mittelalterliche Vorstellung besagt, Hässlichkeit sei gleichbedeutend mit innerer Deformation und daher bedeutet Schönheit innere Vollkommenheit.¹⁷⁹ Dieses Motiv kann bei der Sibylle der *Eneide* als aufgehoben oder in Frage gestellt angesehen werden, da Heinrich seine Sibylle erstmals dezidiert freundlich erscheinen lässt:

85,39 Dô sin spreken hôrde,
 diu frouwe ime antworde
 vile minnechliûchen wider
 und hiez in bî ir sitzen nider.

¹⁷⁶ vgl. ebd. S. 137.

¹⁷⁷ vgl. Stebbins. S. 29. und Dittrich, Marie-Luise. Die „Eneide“ Heinrichs von Veldeke. Quellenkritischer Vergleich mit dem Roman d'Eneas und Vergils Aeneis. Wiesbaden: Steiner 1966. S. 18.

¹⁷⁸ Stebbins. S. 30.

¹⁷⁹ vgl. Bumke, Joachim: Wolfram von Eschenbach. 8., völlig neu bearbeitete Auflage. Stuttgart, Weimar: Metzler 2004. S. 77.

Im Kapitel 3.2. wurde die Legende der Sibylle von Cumae erwähnt, die um sie gesponnen wurde, um sie zu einer cumäischen Eingeborenen zu machen. Sie bekam von Apoll so viele Lebensjahre wie sie Sandkörner in Händen hielt. Die Bedingung dafür war, dass sie ihre Heimat Erythrai niemals wieder betrete, daher wanderte sie nach Cumae und ließ sich dort nieder. Den Tod fand sie, als ihr von den Erythräern ein Brief geschickt wurde, der mit einem Kreidesiegel verschlossen war. Als sie das Stück „erythräischen Boden“ erblickte, starb sie.¹⁸⁰

Vergils Sibylle ist jene aus Cumae, bei ihrer Beschreibung bedient er sich laut Barbara Seitz dem *horrenda*-Motiv, beschreibt aber nicht ihr Äußeres. Im *Roman d'Eneas* folgt ihre Beschreibung „der antiken Alterstypologie, paßt jedoch schlecht zu der Wirkung dieses Aussehens auf Eneas“¹⁸¹. Laut Seitz griff der Dichter bei der Beschreibung auf Vergils Charon zurück. Viele Elemente, die der Römer benutzt um den Fährmann zu schildern, finden sich bei der Sibylle wieder. Durch ihr Äußeres hebt Heinrich die Seherin vom allgemeinen Frauenbild ab und begründet dies „speziell durch ihre unhöfische Lebensweise“¹⁸². Diese ist gekennzeichnet durch ihr Eremitendasein – sie sitzt vor dem *betehûs*¹⁸³ und liest ohne Unterbrechung in ihrem Buch. Der Dichter wendet hier den Beschreibungstyp des Einsiedlers an, was sich „in den langen Haaren, den tiefliegenden Augen und der Magerkeit“¹⁸⁴ äußert. Wie bereits erwähnt stimmen auch bei Heinrich Ursache und Effekt nicht überein. Ihre Hässlichkeit als Mutprobe des Helden wurde bereits erörtert. Im weiteren Verlauf der Analyse wird die Ambivalenz ihrer äußeren Erscheinung in Verbindung mit den ihr zugeschriebenen inneren Werten behandelt werden.

Zunächst soll eruiert werden, ob die Sibylle nicht nur durch ihre Hässlichkeit, sondern auch anhand der Figurencharakterisierung eine herausragende Position im Text einnimmt. Dafür wird sie zwei anderen Frauenfiguren der *Eneide*, Dido und Camilla, gegenübergestellt. Der Untersuchung seien zwei Aspekte der Figurenanalyse vorangestellt: Die der Figurencharakterisierung und der -konzeption.

¹⁸⁰ vgl. Gauger. S. 357.

¹⁸¹ vgl. Seitz. S. 3.

¹⁸² Seitz. S. 4.

¹⁸³ V 84,39

¹⁸⁴ Seitz. S. 4.

Shlomith Rimmon-Kenan unterscheidet zwischen direkter und indirekter Charakterisierung von Figuren. Erstere erfolgt durch den Erzähler selbst oder durch die direkte Rede einer anderen Figur. Indirekte Charakterisierung ist subtiler und kann auf verschiedene Art und Weise stattfinden, wie beispielsweise durch beiläufige Hinweise, die den Leser bei der Urteilsbildung beeinflussen. Da diese Art der Charakterisierung so vielfältig ist, kann sie nicht systematisch dargestellt werden, es ist eher sinnvoll, sie kategorisch zu gliedern. Indirekte Charakterbeschreibung kann durch folgende Elemente stattfinden: durch direkte Reden der Figur selbst, Beschreibung ihres äußeren Erscheinungsbild und, in welcher Umwelt sie sich befindet und anhand der Handlung selbst.¹⁸⁵ Die *Descriptio* bedient sich zwar der Methoden der indirekten Charakterisierung, da sie aber deren Subtilität nicht teilt – sie ist im Text offensichtlich positioniert – wäre sie eher der direkten zuzuordnen.

Edward M. Forster entwickelte das Konzept der flachen und runden Figuren, wobei erstere auf Basis einer einzigen Idee oder Eigenschaft konzipiert werden. Die Besonderheit der flachen Figuren ist, dass sie im Verlauf der Erzählung gleich bleiben und der Leser sie auf Anhieb einstufen kann. Runde Figuren tendieren dazu, den Leser zu überraschen und daher zu vermehrter Aufmerksamkeit zu zwingen. Sie verändern sich und zeichnen sich durch mehrere Eigenschaften und Ideen aus. Natürlich gibt es auch Mischformen, daher wurde von Manfred Pfister das Modell von vier Oppositionspaaren eingeführt, welches eine detailliertere Analyse erlaubt. Das Paar statisch-dynamisch deckt die Frage nach der Entwicklung der Figur ab. Dazu als Gegensatz stehen eindimensionale und mehrdimensionale Figuren. Eine dritte Unterscheidung erlaubt das Paar „völlig definierte“ und „mysteriöse, offene“ Charaktere, wobei diese Einteilung äquivalent zu Forsters Modell der flachen und runden Figuren ist. Zuletzt gibt es noch die Kombination psychologisch und transpsychologisch. Das Merkmal der letzteren Figuren ist, dass

sie aus der Handlung und damit aus dem Reich des Psychologisch-Nachvollziehbaren heraustreten und das Publikum vor ihren eigenen Fehlern und den daraus resultierenden Handlungen warnen.¹⁸⁶

Häufig ist dieser Figurentyp in der mittelalterlichen Literatur zu finden, in welcher bestimmte Figuren Sünden oder Laster, aber auch Werte und Tugenden darstellen.¹⁸⁷

¹⁸⁵ vgl. Bachorz, Stephanie: Zur Analyse der Figuren. In: Einführung in die Erzähltextanalyse. Kategorien, Modelle, Probleme. Hrsg. von Peter Wenzel. Trier: WVT 2004. S. 51-68. (=WVT-Handbücher zum literaturwissenschaftlichen Studium Bd. 6). S. 60-61.

¹⁸⁶ ebd. S. 59.

Dido ist als Herrin von Karthago auch als solche beschrieben, eine dezidierte *Descriptio* findet sich in diesem Abschnitt jedoch nicht. Ihre Einführung in den Text ist ein Exkurs über den Gründungsmythos der Stadt. Die äußere Erscheinung wird kaum im Detail ausgeführt, sondern wird durch Kleidung und Wahrnehmung von anderen beschrieben. Insgesamt lässt sich bei Dido eine indirekte Charakterisierung beobachten, da auch ihre Eigenschaften primär durch ihre Funktion als Herrscherin gezeichnet werden. Ebenso dient die Stadt Karthago selbst, ein florierendes Zentrum, als Mittel der Darstellung. Alle Eigenschaften, die der Leser aus dem Text erfährt, können der Herrscherin aufgrund ihrer Handlungen und der direkten Reden zugeschrieben werden. Da die Beschreibung der Dido nicht explizit erfolgt, verlangt ihre indirekte Charakterisierung von dem Leser/Zuhörer vermehrte Aufmerksamkeit, daher kann sie als runde Figur kategorisiert werden. Ein weiteres Argument dafür ist ihre Entwicklung von der Herrscherin zur Liebenden und ihr Selbstmord.

Camilla, die Königin von Volcane, unterstützt Ênêas beim Kampf gegen Latinus. Es handelt sich um eine kämpfende Jungfrau, die in dieser Funktion und auch in ihrem Erscheinen vom Erzähler als einzigartig markiert wird. Ihr Auftritt kann als Musterbeispiel einer *Descriptio* bewertet werden, in über mehr als 150 Verszeilen werden ihre Attribute systematisch geschildert. Da eine der Anwendungsmöglichkeiten der *Descriptio* die Darstellung des Typischen ist, dient sie bei der Figur der Camilla dazu, einen flachen Charakter in die Erzählung einzuführen. In der Tat bleibt ihr Charakter in der *Eneide* flach, die Figur entwickelt sich nicht und ist nicht und ist nicht dynamisch angelegt, sondern eher völlig definiert, statisch und auf einer einzigen Idee beruhend. Der Detailreichtum der Figur kann auf den Kontext, in welchem sie auftritt, zurückgeführt werden: Ausschweifende Beschreibungen sind bei Heinrich vorzugsweise in Verbindung mit Kampfhandlungen zu beobachten (vgl. die von Vulcanus geschmiedete Rüstung V 159,5). Es ist aber zu beobachten, dass in der *Eneide* auch die Rituale und Artefakte rund um den Tod vermehrte Aufmerksamkeit finden. Sie werden wie Elemente des Kampfes verhältnismäßig genau geschildert (vgl. das Grabmal des Pallas, V 223,37).

Die Frage, ob die Sibylle eine herausragende Position bezüglich der Figurenzeichnung inne hat, lässt sich nicht eindeutig beantworten. Bei Vergil hätte sie durchaus das Potenzial dazu, durch ihr erstes Auftreten als Deiphobe und ihrer Verwandlung zur Seherin Sibylle

¹⁸⁷ vgl. ebd. S. 58-59.

erfüllt sie das geforderte Kriterium der Entwicklung, die eine runde Figur erfüllen soll. Dieses Element fehlt jedoch im *Roman d'Eneas* und bei Heinrich. Sie wird aber in allen drei Werken nicht „durch mehrere Eigenschaften oder Ideen charakterisiert [...], die die Lesenden immer wieder überraschen, sie daher zu vermehrter Aufmerksamkeit zwingen und die sich im Verlauf der Erzählung verändern“¹⁸⁸. Ihre Ambivalenz und dadurch auch die herausragende Position entsteht durch ihre äußere Erscheinung in Verbindung mit den ihr zugeschriebenen inneren Werten. Dido wird als runde Figur vermehrt indirekt geschildert, Camilla, deren Charakter im Text eindeutig flach ist, wird mithilfe der *Descriptio* in den Text eingeführt. Die Figur der Sibylle ist eher rund angelegt. Im Verlauf der Erzählung werden ihr mehr und mehr Attribute zugeschrieben, wodurch die Figur vermehrte Aufmerksamkeit des Lesers verlangt. Ihr Anteil am jenseitigen Bereich, ihr ungewöhnliches Äußeres und ihre vom Hof entfernte Platzierung wird aber mithilfe eines Stilmittels beschrieben, welches für das Exemplarische und Typische angewendet wird. Eine Erklärungsmöglichkeit dafür wäre ihre Verbindung zum jenseitigen Bereich. Die Sibylle tritt nicht in Verbindung mit Kampfeshandlungen auf, daher wird die *Descriptio* ihres Äußeren nicht so umfangreich gestaltet wie jene von Camilla. Da die Seherin als Schnittstelle zwischen der Ober- und Unterwelt fungiert und somit mit dem Tod in Verbindung gebracht werden kann, erlaubt ihre Position eine genauere Beschreibung als die der Dido.

Zwischenbilanz

- In der *Aeneis* betritt die Seherin zuerst als Deiphobe das Geschehen und verwandelt sich danach. Diese Verwandlung fehlt in den Adaptionen, dort wird sie von Beginn an „Sibylle“ genannt.
- Ihr Äußeres wird nicht explizit beschrieben, sondern Vergil stellt hauptsächlich den Zustand, in dem sie sich befindet, dar. Im *Roman d'Eneas* wird ihr Aussehen etwas detaillierter geschildert, das umfangreichste Ausmaß findet sich in der *Eneide*, wo sie mithilfe der rhetorischen Figur der *Descriptio* vorgestellt wird. Da sie aber nicht Teil einer Kampfesschilderung ist, fällt die Beschreibung im Vergleich mit der von Camilla knapper aus, ihre Verbindung zur Unterwelt und damit zum Tode lässt den Dichter aber hier diese Art der Beschreibung einfügen.

¹⁸⁸ Bachorz. S. 57-58.

- In allen Versionen ist ihr Auftreten furchterregend. In der *Aeneis* befindet sie sich zusätzlich in einer Art Trance. In der altfranzösischen Bearbeitung findet man Spuren dieses Zustands, Veldeke hingegen lässt dieses Element völlig aus, hier wirkt die Sibylle aber am furchteinflößendsten auf den Helden. Diese Wirkung wird rein durch die Schilderung ihres Äußeren erzielt, da ihr Wesen erstmals dezidiert freundlich beschrieben wird.
- Bei Vergil prophezeit die Sibylle der Tradition, in welcher sich die Figur befindet, gemäß. In der *Eneide* wird die Sibylle nicht prophezeien, dieses Element der Rolle wurde von der Figur des Anchises erfüllt.
- Die Seherin offenbart dem Helden in der *Eneide* nicht wie Cundrîe essentielle Information und hat daher keine Schlüsselrolle inne.

6.4. Sibylles Auftrag

Aeneas wartet, bis sich die Seherin beruhigt hat, der prophetische Rausch vorbei und der rasende Mund verstummt ist. Er bittet sie dann, ihn in die Unterwelt zu führen, damit er seinen Vater sehen kann. Sibylle weist ihn darauf hin, dass der Abstieg zwar leicht sei, aber das Wiederkommen wäre eine Herausforderung. Sollte Aeneas wirklich die Mühen auf sich nehmen wollen, muss er den Zweig der Proserpina bringen, seinen Gefährten, der während seines Besuches bei der Seherin ermordet wurde, begraben und ein Opfer bereiten. Bemerkenswert ist, dass diese Rede verhältnismäßig kurz und daher zugleich klar ist. Ohne große Umschweife und Exkurse spricht die Seherin ihren Auftrag und verstummt darauf. Aeneas verlässt daraufhin sofort die Grotte und wird wieder zum Hauptakteur und Zentrum des Geschehens.

Im *Roman d'Eneas* ist diese Textstelle stark komprimiert. Nachdem Eneas das Wort an die Seherin gerichtet und um Geleit gebeten hat, antwortet diese ihm wie folgt:

2299 „L'entres en est asez legiers,
 mais molt est griés li repairiers,
 et nuit et jor i a entranz,
 molt i a poi de retornanz;
 le revenir fait l'en a peine,
 se buens conduiz ne l'en ameine.
 Mais quant li de le m'ont mandé
 et tes pere le t'a rové,
 tot salvement te conduirai
 des i qu'a lui et ramenrai.“¹⁸⁹

Auch hier scheint der Abstieg leicht, das Wiederkommen beschwerlich, aber die Sibylle weist sich als gute Begleitung aus und da sie, im Unterschied zur *Aeneis*, ebenfalls einen göttlichen Auftrag hat, wird sie den Helden führen. Sie beruft sich auch auf Anchises, über dessen Wunsch sie Bescheid weiß. In der *Aeneis* ist die Sibylle noch in ihrer Funktion als Prophetin verhaftet – sobald sie in die Erzählung tritt, weissagt sie. Dadurch wird ihr Status als allwissende, entrückte Priesterin als Bindeglied zwischen Dies- und Jenseits hervorgehoben. Im *Roman d'Eneas* wird dieses Attribut auf eine andere Art dargestellt, die

¹⁸⁹ Der Zugang dadurch ist sehr leicht, / und bei Nacht und bei Tag gibt es dort solche die eintreten, / sehr wenige aber, die zurückkehren; / die Rückkehr schafft man nur mit Mühe, / wenn nicht eine gute Begleitung einen führt. / Aber da die Götter es mir befohlen haben, / und dein Vater dich darum gebeten hat, / werde ich dich gänzlich wohlbehalten / zu ihm führen und wieder zurückbringen.

Priesterin ist nach wie vor den Göttern verbunden (daher ihr Auftrag) und an dieser Stelle immer noch allwissend (aufgrund dessen weiß sie von des Anchises Wunsch).

Sie setzt aber ihre Rede gleich nahtlos fort, in welcher sie verhältnismäßig detailliert den Zweig beschreibt und über dessen Beschaffenheit und Wirkung spricht. Dieser Exkurs weitet die Rede der Sibylle aus und sie demonstriert das von Anchises erwähnte Wissen. Es ist notwendig, dass Eneas den Zweig findet, da er ihn der Königin der Unterwelt zum Geschenk machen muss. Sie betont die Wichtigkeit des Zweiges:

2327 Senz icel rain n'est pas legier
 çai sus d'enfer a repaier
 et se tu puez cel rain trover
 et tu me puisses aportier,
 donkes irai ensemble tei,
 ne targerai neient par mei.¹⁹⁰

Wie in der *Aeneis* deutet die Seherin in keiner Weise an, dass das Erlangen des Zweiges für den Helden gewiss ist. Es liegt an Jupiter, der es erlauben muss und dies kann die Seherin nicht vorhersagen.

In der *Eneide* ist die Figur an dieser Stelle völlig neu konstruiert. Von Beginn an weiß die Sibylle über den Auftrag des Helden und der Vorherbestimmtheit nicht Bescheid, und auch ihr selbst haben die Götter keinen Auftrag erteilt, auf den sie sich berufen könnte. Sie fällt hier erstmals aus der Rolle der Wissenden. Der Held erzählt ihr, warum er in die Unterwelt hinabsteigen muss, und somit nennt sie ihm die Bedingung dafür:

86,33 nû ez alsô is getân
 daz dû die vart salt bestân
 unde duz dorch nôt tûst,
 ich sage dir waz dû haben mûst

In der folgenden Textstelle unterstreicht die Seherin wieder die Notwendigkeit des Zweiges, sie erwähnt aber nicht wofür der Zweig eigentlich gedacht ist:

86,39 dar zû hôret ein rîs:

¹⁹⁰ Ohne diesen Zweig ist es nicht leicht, / aus der Hölle nach hier oben zurückzukehren, / und wenn du diesen Zweig zu finden vermagst, / und du ihn mir bringen könntest, / werde ich dann mit dir zusammen gehen, / du wirst durch mich keinerlei Verzögerung haben.

mahtû daz gewinnen,
 sô vare ich sament dir hinnen
 zû der helle hin nider
 und bringe dich aber her wider.

In der *Aeneis* sowie im *Roman d'Eneas* steht hinter der Beschaffung des Zweiges eine höhere Autorität.¹⁹¹ Durch diese Textstelle wird impliziert, der Zweig wäre eine Bedingung, welche die Seherin selbst für sich selbst stellt, da sie nicht erwähnt, welchen Zweck der Zweig erfüllt. Diese Vermutung wird aber durch die folgende Passage entkräftet:

87,20 ich sage dir aber dâ bî,
 is ez dir enteil getân,
 daz ez dir wol sal ergân,
 des dû hâst begunnen,
 unde es die gote gunnen,
 sô saltuz wole vinden:

In der *Aeneis* erwähnt die Seherin bis zu diesem Zeitpunkt an keiner Stelle, dass sie dem Helden sicheres Geleit gewährt oder dass sie selbst schon je in der Unterwelt gewesen war. Im *Roman d'Eneas* verspricht sie eine sichere Reise, nun bekundet sie zusätzlich, dass sie schon selbst in der Unterwelt gewesen sei:

86,26 mir is der wech wole kunt,
 ich bin ouch wîlen dar komen:
 swaz sô ich dir mach gefromen,
 des bin ich dir gereite.
 ich tûn dir gût geleite.

Ihre Funktion als Hüterin des Hölleneingangs mag nicht unbedingt zwingend voraussetzen, dass sie die Pforte tatsächlich auch durchschritten hat. Auch das kollektive Bild der Figur im zeitlichen Kontext oder die Funktion als Dienerin der Hekate, die ebenfalls die göttliche Funktion als Wächterin der Tore zwischen den Welten inne hat, lässt nicht automatisch darauf schließen, dass die Seherin die Unterwelt tatsächlich kennt. Im *Roman d'Eneas* beruft sie sich auf Anchises, von dem sie weiß, dass er Eneas gebeten hat, ihn aufzusuchen. Der Vater selbst hat bei seiner Traumerscheinung dem Sohn verkündet, dass sie ihn zu sich führen wird. Daher kann sie dieses Versprechen von sicherer Hin- und Rückkunft geben. Wie oben erwähnt ist Heinrichs Sibylle die unwissendste von allen. Geleit kann sie ledig-

¹⁹¹ vgl. Quiter. S. 68.

lich geben, wie es schon von Anchises angedeutet wurde. Trotz der fehlenden Eigenschaft als Allwissende beteuert an dieser Stelle die Priesterin zum ersten Mal, dass sie selbst schon in der Unterwelt gewesen war und versichert dem Helden ein sicheres Geleit und Wiederkehr. Dieses Element ist neu hinzugefügt und steht in keiner Verbindung zu den anderen Versionen.

6.5. Vorbereitung zur Katabasis

Aeneas bestattet seinen Gefährten und sucht den von Sibylle verlangten Zweig. Er entfernt sich von der Grotte und somit ist der Fokus der Erzählung wieder auf ihn gerichtet. Detailliert wird geschildert, wie er seinen Auftrag erfüllt. Am Strand beklagt und begräbt er seinen verstorbenen Begleiter Misenus. Zusammen mit der Suche nach dem Zweig nimmt diese Episode verhältnismäßig viel Raum in der Erzählung ein. Der Grund dafür mag in der Mitwirkung der Venus, der Mutter des Helden, liegen. In der lateinischen Erzählung nehmen die Götter noch aktiv am Geschehen teil, daraus erklärt sich der ausführliche Erzählstrang. Durch eben dieses Ausschweifen vergrößert sich in dieser Passage das Repertoire an Nebenfiguren, sodass bei Vergil die Sibylle hier eine von vielen wird. Es treten auch die Akteure, die Aeneas zur Sibylle begleitet haben, wieder in den Vordergrund:

175 Ergo omnes magno circum calmore fremebant,
 praecipue pius Aeneas. tum iussa Sibyllae
 haud mora¹⁹²

Schlussendlich kehrt Aeneas mit dem goldenen Zweig zurück, danach vollbringt er gemeinsam mit der Seherin das verlangte Opfer. Sie erlaubt ihm daraufhin die Pforte zur Unterwelt zu durchschreiten. Die Seherin scheint eine Art Bann- oder Zauberspruch zu rufen:

V260 'procul, o procul este, profani'
 conclamat vates ,totoque absistite luco;
 tuque invade viam viginaque eripe ferrum:
 nunc animis opus, Aenea, nunc pectore firmo.'
 tantum effata furens antro se inmisit aperto;
 ille ducem haud timidus vadentem passibus aequat.¹⁹³

¹⁹² Um ihn erhoben alle ringsum laute Klage, besonders der fromme Aeneas. Dann gibt es kein Zögern mehr: Unter Tränen befolgen sie eilends das Gebot der Sibylle.

¹⁹³ „Fern, ja, fern bleibt, ihr Ungeweihten!“ ruft die Seherin laut. „Entweicht aus dem ganzen Wald! Du aber geh deines Wegs und ziehe das Schwert aus der Scheide! Nun brauchst du Mut, Aeneas, nun ein starkes Herz!“ So sprach sie und stürmte begeistert in den klaffenden Schlund; Aeneas aber folgt unerschrocken seiner enteilenden Führerin auf Schritt und Tritt.

Sie stürmt voraus, Aeneas folgt ihr unerschrocken mit gezücktem Schwert. Von Beginn an hat die Sibylle hier die dominante Rolle inne, eben die einer Führerin, die den Schützling nicht begleitet, sondern anführt. Durch ihr Verhalten erweckt sie aber den Eindruck einer gewissen Entrücktheit und Ekstase. Zuerst speit sie Orakel und tobt, danach stürzt sie sich begeistert in die Unterwelt hinab.

Im *Roman d'Eneas* dauert die Suche des Helden nicht lange, obwohl auch hier seine Mutter als göttliche Helferin erwähnt wird, und er ist binnen weniger Verse wieder *joios et liez* (V 2345)¹⁹⁴ bei der Sibylle. Ihr entrücktes und rasendes Verhalten wird in dieser Episode nicht mehr übernommen. Die Suche des Helden dauert nicht lange, Nachdem er ein Opfer gebracht und den Gott der Hölle demütig gebeten hat, begeben sich die beiden zum Eingang der Unterwelt, welcher in seiner Beschaffenheit als *locus terribilis* beschrieben ist. Besonnen spricht die Seherin zu ihm, erteilt ihm Ratschläge, erklärt ihm, wie er sich zu verhalten habe:

2375 „Vasals“, fait ele, „a mei entent,
 c'est l'infernal descendement,
 pro t'estuet estre et vasal,
 se venir vuels de la aval.
 [...]
 Siu mei si com ge te menrai,
 la veie avant te mosterrai.“¹⁹⁵

Wieder positioniert sie sich klar als Führerin, der Held hat ihr zu folgen, das Verhalten der vergil'schen Sibylle teilt sie beim Abstieg aber nicht. An dieser Stelle ist die Figur in ihrer Gesamtheit um eine Charakterkomplexität ärmer geworden, da auch Heinrich an keiner Stelle das Attribut der Raserei übernimmt. Es kann somit als wohl übernommenes, jedoch abgeschwächtes und aus dem Erzählstoff schwindendes Element gesehen werden.

In der *Eneide* bringt Ênêas alleine, fernab der Sibylle, ein Opfer dar, das aber primär dazu dient, die Götter gnädig zu stimmen und ihn bei seiner Suche zu unterstützen. Sogleich findet er auch den Zweig und kehrt zur Seherin zurück.

¹⁹⁴ froh und vergnügt

¹⁹⁵ „Krieger“, sagte sie, „höre auf mich, / das ist der höllische Abstieg, / du mußt tapfer und mannhaft sein, / wenn du dort hinuntergehen willst. / [...] Folge mir so wie ich dich führen werde, / ich werde dir den Weg vorwärts zeigen.“

An dieser Stelle unterstreicht Heinrich nochmals das neu hinzugefügte Attribut der Freundlichkeit, welches er seiner Sibylle zu Eigen macht:

88,15 Dô der helt lussam
 zû Sibillen wider quam
 und er daz rîs brahte,
 vil wole sie gedahte,
 waz her haben solde,
 wand sin leiten wolde
 als einen ir lieben trût.

Wie einen Freund wird die Seherin den Helden geleiten. Sie gibt ihm ein Kraut, das ihn den Gestank der Hölle aushalten lässt. Im *Roman d'Eneas* muss er dagegen an einer Salbe riechen. Diese lässt Heinrich nicht etwa aus, er ändert ihre Funktion und wandelt sie in einen Schutz gegen das Höllenfeuer um. Der Verweis, dass die Salbe *gût unde tûre* (V 88,35) ist, könnte als Akt der Großzügigkeit gedeutet werden und nochmalig das freundliche Wesen bzw. Gesinnung der Sibylle betonen. Neu ist auch, dass Ênêas die Sorge der Sibylle zu schätzen weiß und sich dafür bedankt. Die Sibylle hat sich nun bei Veldeke zu einer besonnen und umsorgenden Führerin gewandelt, deren Taten anerkannt werden. In dieser Hinsicht scheint sie von der entrückten Seherin immer mehr zu vermenschlichen.

Trotz aller Freundlichkeit und Gleichstellung fürchtet sich Ênêas wieder, wohl um einmal mehr zu verdeutlichen, wie mutig der Held ist:

89,38 al ne torste hers niht jehen,
 iedoch vorhte im sêre
 Ênêas der hêre.
 Dô marcte Sibillie
 vil wole sînen willen,
 daz her im sêre forhte.
 sie sprach, her ne dorhte
 nehein angest haben dâ.

Die beiden befinden sich an einem Krater, in dem ein glühender Strom fließt. Dichter Qualm umhüllt sie, und Ênêas kann nichts sehen. Sibylle ist im Gegensatz zu dem Helden mit der Umgebung vertraut, daher empfindet sie keine Angst. Ênêas spricht weder über seine Furcht, noch manifestiert sich diese auf körperlicher Ebene. Dennoch bemerkt Sibylle seinen Zustand selbstständig und ermutigt ihn. Die beiden anderen Sibyllen sprechen dem Helden zwar Mut zu, bemerken aber dessen Angst nicht selbstständig, sondern dessen Handlungen oder auf körperlicher Ebene manifestierte Affekte lassen sie darauf schließen,

dass der Held Furcht empfindet. Das Einfühlungsvermögen bzw. das Agieren als Freund, fügen hier eine neue Nuance zu ihrem Charakter hinzu. Dieser Aspekt des Mitgefühls ist ein Novum in der *Eneide*.

Die Seherin mag zwar nicht wissend, aber dafür erfahren sein, außerdem auch vertrauenswürdig. Damit folgt Heinrich seiner Linie der Besonnenheit und entzieht der Figur jegliche Konnotation von Trance oder Entrücktheit. Einmal mehr scheint es, als ob die Sibylle menschlich geworden ist. Dieser Aspekt mag folgenden Hintergrund haben: Im christlichen Kontext fungiert die Sibylle als Prophetin des Heilands. Ihre Hässlichkeit impliziert eine Stellung außerhalb der höfischen Gesellschaft. Außerdem wird das Hässliche auch als „Verkörperung des Bösen [...], als Symbol der Sünde“¹⁹⁶ dargestellt. Daher schildert Heinrich ihren Charakter betont freundlich und menschlich. Die positiven Eigenschaften sind ein Mittel der Rechtfertigung. Warum sonst sollte ihr der Held folgen? Da in der zeitgenössischen Auffassung der Weissagung alles Wissen von Gott kommt, muss die Sibylle folgerichtig ein von ihm inspirierter Mensch sein. Jene Seherin, die die Ankunft des Heilands verkündet, kann nicht als ein teuflisches oder dämonisches Wesen dargestellt werden. Heinrich adaptiert zwar ein heidnisches Epos, da er es aber in einen christlichen Kontext transferiert, muss die Sibylle dementsprechend „gut“ sein, damit Ênêas ihr in die Unterwelt folgen kann. Zu einer ähnlichen Schlussfolgerung kommt auch Stebbins.¹⁹⁷

In der *Aeneis* und dem *Roman d'Eneas* tritt der Held als Bittsteller vor die Seherin, sie muss in einer gewissen Weise überzeugt und verführt werden und so entsteht der Eindruck, dass die Entscheidung in ihrer Hand liegt. Vergil vermittelt diesen Eindruck am stärksten, da Aeneas buchstäblich flehen muss, der Franzose lässt ihn lediglich bitten. In beiden Versionen ist es aber Anchises, der die Spannung vorwegnimmt, da er in seiner Traumerscheinung dem Helden voraussagt, dass ihn die Sibylle führen wird. Dass Ênêas in der *Eneide* nicht als Bittsteller auftritt, mag aus dieser graduellen Abschwächung resultieren, denn hier fehlt das Flehen und Bitten des Helden vollständig; als er auf die Sibylle trifft legt er lediglich sein Anliegen dar. Sie verspricht ihm Geleit, wenn er wirklich ein Bote der Götter ist. Diese sind die Auftraggeber beider Figuren und Sibylle muss sich ihnen genauso wie der Held fügen. Es liegt nicht an ihr, Forderungen wie Opfergaben zu stellen, sie obliegt den gleichen Gesetzen wie er, daher befinden sich die beiden in ihrer Position gleichwertig,

¹⁹⁶ Seitz. S. 53.

¹⁹⁷ vgl. Stebbins. S. 37-38.

d.h. sie können ihre Reise auf derselben Augenhöhe beginnen. Der Held befindet sich zwar in einer gewissen Weise in einem Abhängigkeitsverhältnis zur Sibylle (schließlich kennt sie die höllischen Gegebenheiten und er nicht), die Überlegenheit wird aber handlungstechnisch nicht dargestellt. Der Grund dafür mag darin liegen, dass Abhängigkeitsverhältnisse zwischen Mann und Frau in der *Eneide* in Verbindung mit Minne beschrieben werden. Da Ênêas und Sibylle nicht in einer Liebesverhältnis zueinander stehen, sind sie einander nicht über- oder unterlegen, sondern agieren als gleichgestellte Individuen.

Zwischenbilanz

- Die Rede der Sibylle ist in der *Aeneis* verhältnismäßig kurz, der Auftrag an Aeneas ist aber hier am umfangreichsten. Im *Roman d'Eneas* dient die Rede hauptsächlich dazu, das von Anchises angedeutete Wissen der Seherin zu demonstrieren. Heinrich beschreitet in dieser Hinsicht einen Mittelweg.
- Lediglich in der *Eneide* verrät die Seherin nicht, wozu der Zweig dienen soll, sie betont lediglich wie in den anderen Versionen, dass er von Bedeutung für den Abstieg ist.
- In der *Aeneis* weissagt die Hüterin des Avernerhains, dadurch wird ihr Status als Bindeglied zwischen Dies- und Jenseits hervorgehoben. Die beiden Adaptionen übernehmen diese Eigenschaft nicht.
- Vergil lässt seine Sibylle sich weder auf einen eigenen göttlichen Auftrag berufen, noch stellt sie in irgend einer Weise eine Verbindung zu Anchises her. Im *Roman d'Eneas* findet sich sowohl ersterer als auch letzterer. Heinrich folgt hier Vergil, er lässt die Seherin aber noch mehr aus der Rolle der Wissenden fallen.
- Die Sibylle der *Aeneis* erwähnt an keiner Stelle, dass sie schon in der Unterwelt gewesen sei, noch verspricht sie dem Helden sicheres Geleit. Im *Roman d'Eneas* kann sie ihm dieses Versprechen schon geben, die Steigerung verläuft also graduell in Richtung *Eneide*, wo sie sicheres Geleit verspricht und an dieser Stelle auch erstmals verkündet, schon selbst in der Unterwelt gewesen zu sein.
- Im *Roman d'Eneas* wird das rasende und entrückte Verhalten der Sibylle nicht mehr übernommen.
- In der lateinischen und altfranzösischen Version tritt der Held als Bittsteller vor die Sibylle. Heinrich lässt die beiden auf einer Augenhöhe agieren. Der Grund dafür

könnte darin liegen, dass der Dichter keine Abhängigkeit zwischen den beiden konstruieren möchte, welche an ein Minneverhältnis erinnern könnte.

- Im *Roman d'Eneas* wird erstmals das freundliche Wesen der Priesterin angedeutet, welches in der *Eneide* weiter ausgebaut wird. In dieser Adaption vermenschlicht die Sibylle zu diesem Zeitpunkt des Geschehens zunehmend. Dies geschieht wahrscheinlich um zu legitimieren, dass Ênêas ihr in die Unterwelt folgt.

6.6. In der Unterwelt

Vergil beginnt die Katabasis mit der Schilderung des Vorhofs zur Unterwelt. Im Eingangsbereich des Hades begegnen den Reisenden Personifikationen jener Attribute die Leid über die Welt bringen und Schreckensgestalten, wie Furien oder Zentauren. Hier verlässt Aeneas zum ersten Mal der Mut. Er greift erschrocken voller Hast nach seinem Schwert, das zu ziehen ihm eingangs die Sibylle geheißen und will vermeintliche Monster bekämpfen.

290 Corripit hic subita trepidus formidine ferrum
Aeneas strictamque aciem venientibus offert,
et ni docta comes tenuis sine corpore vitas
admoneat volitare cava sub imagine formae,
inruat et frustra ferro diverberet umbras.¹⁹⁸

Sie belehrt ihn, dass die Monster nur Schatten und Trugbilder sind. Diese Rede wird aber nicht direkt wiedergegeben. Erwähnt wird aber die Klugheit der Seherin, die Figur erhält somit laufend Attribute zugeschrieben, die sie charakterisieren und ihr infolgedessen mehr Tiefe verleihen.

Vergil baut in seine Schilderung wieder ausschweifende Exkurse ein. Jede Station wird genau beschrieben, die Begegnungen mit den verschiedenen Wesen werden detailliert dargestellt und alle Hintergründe dargelegt. Er benutzt aber auch die Figur des Aeneas, um mehr Informationen einbauen zu können: Als die beiden am Styx ankommen, lässt er ihn die Sibylle fragen, was es mit den Seelen auf sich habe, die sich um Charons Boot drängen.

317 Aeneas miratus enim motusque tumultu
„dic“ ait „o virgo, quid volt concursus ad amnem?
quidve petunt animae, vel quo discrimine ripas
hae linquunt, illae remis vada livida verrung?“
ollic sic breviter fata est longaeva sacerdos:
„Anchisa generate, deum certissima proles,
Cocyti stagna alta vides Stygiamque paludem,
di cuius iurare timent et fallere numen.“¹⁹⁹

¹⁹⁸ Da greift in plötzlichem Schreck voll Hast nach dem Schwert Aeneas und hält den andrängenden Monstern die blanke Waffe entgegen; und wenn ihn seine kluge Begleiterin jetzt nicht belehrte, daß nur körper- und kraftlose Schatten als Trugbilder ihr Wesen trieben, ginge er wohl auf die Gespenster los und suchte sie – umsonst – mit dem Schwert zu zerhauen.

¹⁹⁹ Aeneas jedoch, denn er sah erstaunt und bewegt auf das Treiben, sprach: "Sag an, o Jungfrau, was soll dieser Auflauf am Fluß und worum flehen die Schatten? Oder was gibt den Ausschlag, daß die einen vom Ufer weichen müssen, andere aber den dunklen Strom überqueren? Ihm entgegnete kurz die betagte Priesterin: "Sohn des Anchises, unstreitig von göttlicher Abkunft, des Coytus tiefen Strom siehst du und den Pfuhl

Hier findet der erste direkt wiedergegebene Dialog im Sinne einer Frage-Antwort-Konstellation der beiden in der Unterwelt statt: Aeneas richtet eine Frage an die Sibylle, woraufhin die Priesterin Auskunft gibt, was an ein Lehrer-Schüler-Verhältnis erinnert. Aeneas reflektiert über Sibylles Auskunft, und der Leser sieht durch seine Augen weitere Details der Szenerie.

Als die Priesterin mit dem Helden die Styx erreicht, erblickt Aeneas dann einen früheren Weggefährten, Palinurus, und erkundigt sich verhältnismäßig knapp nach dessen Werdegang. Er wagt nun schon eine der armen Seelen am Ufer der Styx anzusprechen. Er fragt den Palinurus, wie er gestorben sei, ob Apoll denn den erbetenen Schutz verwehrt habe. Der Andere entgegnet, dass dies nicht so sei, bezieht sich zu Beginn seiner Aussage auf das Orakel des Phoebus, er nimmt es und Sibylles Gott in Schutz - die Seherin scheint hier, da ja auch sie ein Orakel des Apoll ist, Teil der ersten aus Eigenmotivation entstandenen Interaktion des Aeneas mit jemand anderen außer ihr selbst zu sein. Sie ist auch diejenige, welche die Konversation fortführt. Sie weist Palinurus zurecht, da jener versucht, Aeneas dazu zu bringen, seine Gebeine zu bestatten oder ihn ohne Begräbnis über den Styx zu bringen. Sie kennt die tieferen Zusammenhänge und spricht als sei sie weisungsbefugt.²⁰⁰ Er solle nicht die göttliche Weltordnung infrage stellen. Gleichzeitig tröstet sie ihn aber auch mit einer kleinen Prophezeiung, dass sich für seine Seele doch noch alles zum Guten wenden wird.

Die topologische Beschaffenheit wird im *Roman d'Eneas* an dieser Stelle nur spärlich kommentiert. Die Reisenden treffen auf die Ungeheuer und Eneas will sie attackieren.

2419 Li Troïëns ot peor grant,
 [...]
 que il en cuide alcun ocire.
 Cele li comencë a dire.
 "De ce", fait ele, „n'est mestier,
 ja n'en porras un atochier:
 ce sont trestot vies senz cors,
 mar iert por els t'espee fors.
 Ce sacheiz bien, por cest afaire
 ne la rovai ge mie traire."²⁰¹

der Styx, bei deren Macht falsch zu schwören die Götter sich scheuen.

²⁰⁰ vgl. Quiter. S. 93.

²⁰¹ Der Trojaner hatte große Angst / [...] denn ergedenkt eines davon zu töten. / Jene schickt sich an, mit ihm zu reden. / „Das,“ sagt sie, „ist nicht notwendig, / niemals wirst du eins damit berühren können: / das sind

Die Sibylle hält den Helden erneut zurück. Im Unterschied zur *Aeneis* wird ihr Kommentar aber in direkter Rede wiedergegeben. Durch das Anwenden der Methode der direkten Rede erscheint das Geschehen und somit auch die Interaktion der beiden in diesen Abschnitten aktiver. In der *Aeneis* ist die Figur der Sibylle eher passiv konstruiert, da die Erzählung größtenteils durch die Perspektive des Aeneas geschildert wird. Im *Roman d'Eneas* hingegen sind die Szenen auktorial erzählt, der Fokus liegt somit nicht mehr auf dem Helden, sondern auf beiden Figuren.

Die beiden Reisenden erreichen auf direktem Wege, ohne Exkurse des Erzählers, den Höhlenfluss. Wie im lateinischen Original wendet sich Eneas hier erstmals direkt an seine Führerin und bittet um Auskunft.

2469 Eneas ot la grant temolte,
 il les esguardë et escolte,
 merveilla sei de cel concile.
 Il en araisona Sibile.
 „Dame“, fait il, „car me fai sage,
 que ce puet estre a cel rivage,²⁰²

Die Antwort auf seine Frage ist ausführlicher als bei Vergil und ebenfalls in direkter Rede wiedergegeben.

Die Palinurus-Episode wird ausgelassen, das Fehlen bewirkt, dass auch hier die Seherin keine Weissagung tätigen kann, und somit findet keine Konversation statt, welche die Prophetin durch ihr Interagieren lenken könnte. Sie verliert einmal mehr ihren Status als Prophetin und die Figur somit eines ihrer Merkmale. Durch ihre Weissagung konnte sie in der *Aeneis* mehr Raum in der Erzählung einnehmen bzw. ihre Eigenschaft als kundige Führerin ausbauen. Ihr Charakter wurde dadurch genauer definiert, sie erscheint bei Vergil an dieser Stelle barsch und dominant.

Auch Heinrich schildert den Eingang zur Unterwelt als einen *locus terribilis*, wenn auch nicht im selben Umfang wie im *Roman d'Eneas*.

alles körperlose Wesen, / vergeblich wird um ihretwillen dein Schwert gezogen sein. / Dies mögt ihr wohl wissen, / um dieser Angelegenheit willen / bat ich euch nicht, es zu ziehen.“

²⁰² Eneas hört den großen Lärm, / er betrachtet sie und lauscht, / er verwunderte sich über diese Versammlung. / Er richtete deswegen das Wort an Sibylle. / „Herrin“, sagt er, „belehre mich darüber, / was das sein kann an jenem Ufer;“

90,27 Dô Sibille daz gesprach,
 dô gienk ez an daz ungemach.
 sine wolde niht langer wesen dâ.
 der hêre volgete ir nâ
 al dâ si hine fûr.

Sibylle schreitet voran und die beiden beginnen ihren Abstieg, jedoch muss Ênêas sein Schwert nicht ziehen. In den früheren Versionen diente das Schwert unter anderem dazu, der Sibylle anzudeuten, dass sich der Held fürchtet. Bei Heinrich ist diese Episode nicht notwendig, da die Seherin schon, wie oben erwähnt, aufgrund ihres Einfühlungsvermögens schon vor dem Abstieg um Ênêas Gemütszustand Bescheid weiß. Um ihm die Angst zu nehmen, erklärt sie dem Helden ganz genau, was ihn erwartet. Als sie den ersten Schreckensgestalten begegnen, wird er sie daher nicht bekämpfen, sondern sich an seine Führerin wenden:

91,28 dô frâgete her sâ
 Sibillen von den lûten,
 waz daz mohte dûten.
 Sibille diu alde
 si sagete ime balde.

Die Motivation zum Wissen geht von ihm aus, daher ist es kein Belehren, sondern ein Dialog unter Gleichgestellten. Ênêas ist mindestens so besonnen wie seine Führerin, anstatt auf die Schreckensgestalten loszugehen, erkundigt er sich bei ihr. Als die beiden schließlich die Styx erreichen, fragt er wieder nach. In den anderen Versionen findet an dieser Stelle der erste Dialog der beiden statt, in der *Eneide* hat er jedoch schon früher im Text stattgefunden.

6.7. Charon

Sibylle und Aeneas gehen weiter. Die beiden erreichen nun Charon, den mürrischen Fährmann, der Aeneas zornig anblafft und beschimpft. Die Sibylle erwidert aber sofort ebenso barsch seine Rede. Die Unterwelt ist eindeutig „ihr“ Reich, sie scheut nichts und niemanden. Die Frage ist nun, ob sie sich hier verteidigend und schützend vor den Helden der Geschichte stellt, um ihn vor Fehlritten und Hindernissen zu bewahren, oder ob sie ihren eigenen Status durch Charon gefährdet sieht. Aeneas ist gefügig, wie es die Eigenschaft des antiken Helden verlangt. Er hat sich seinem Schicksal hinzugeben und duldet daher die Bevormundung der Sibylle. Auch könnte er gar nicht anders agieren, da die Unterwelt

nicht seine gewohnte Umgebung ist, sie ist ein Parallelreich zur Oberwelt, mit welchem er nicht vertraut ist und daher über kein Wissen verfügt, wie er sich verhalten soll. Die Sibylle ist in beiden Welten zuhause und kann daher das Geschehen dominieren und auch für den Helden sprechen:

398 Quae contra breviter fata est Amphrysia vates:
 'nullae hic insidiae tales – absiste moveri -,
 nec vim tela ferunt: licet ingens ianitor antro
 aeternum latrans exsanguis terreat umbras,
 casta licet patrui servet Proserpina limen:
 Troius Aeneas, pietate insignis et armis,
 ad genitorem imas Erebi descendit ad umbras.
 si te nulla movet tanta pietatis imago,
 at ramum hunc – aperit ramum, qui veste latebat –
 adgnoscas.²⁰³

Charon hat die Reisenden zu Beginn heftig angefahren und beschimpft. Davon unbeeindruckt antwortet ihm Sibylle und überzeugt ihn davon, sie und den Helden über die Styx zu setzen. Bemerkenswert ist auch, dass sie es ist, die den Zweig an sich genommen hat und Charon zeigt. Noch immer ist sie der aktive Part des Duos und die Handlung wird durch sie bestimmt.

Als die beiden auf Charon treffen, übernimmt der Franzose nicht die Manier, in welcher Sibylle zu dem Fährmann spricht:

2535 Cil s'esmaia quant il L'oï
 et Sebile li respondi.
 "Di va", fait el, "c'est Eneas,
 por nuire vos n'i vint il pas,
 onc ne vint ça por vos tort faire,
 ne por honte ne por contraire,
 mais a son pere vult parler.
 Seürement le puez passer.
 Li nostre deu l'i ont tramis,
 par els i vient, gelt e plevis."²⁰⁴

²⁰³ Darauf entgegnete kurz Apollos Prophetin: "So tückische Anschläge drohen hier nicht; die Sorge laß fahren! Auch diese Waffen dienen zu keiner Gewalttat. Der riesige Wachhund mag immerdar durch sein Gebell in der Höhle die blutlosen Schatten erschrecken, und die züchtige Proserpina mag das Haus ihres Onkels hüten. Der Troer Aeneas, ausgezeichnet durch kindliche Liebe und Waffentaten, steigt zu seinem Vater herab in des tiefsten Erberus Dunkel. Wenn dich schon der Gedanke an solche Liebe nicht rührt, dann solltest du wenigstens – dabei ließ sie den Zweig sehen, den sie in ihrem Gewand verborgen hatte – diesen Zweig erkennen."

²⁰⁴ Jener entsetzte sich, als er ihn hörte, / und Sibylle antwortet ihm. / "Wohlan", sagt sie, "das ist Eneas / er

In der *Aeneis* sind die Reden des Charon und der Seherin mit ähnlich aggressiven Emotionen geladen. Im *Roman d'Eneas* beschimpfen sie sich nicht gegenseitig, sondern begegnen sich eher auf derselben Augenhöhe, was durch den Verweis der Sibylle auf *nostre deu*²⁰⁵ suggeriert wird. Dieser Hinweis erlaubt folgende These: Die Sibylle ist neben Charon und Cerberus ein Teil des Höllenpersonals. Sie dient wohl der Hekate, welche die Göttin der Pforten, Wegkreuzungen etc. ist, und dem Apoll; Charon als Götterspross hingegen dient in seiner Funktion eher Hades. Beide haben sie aber dieselbe Aufgabe inne, sie bewachen Übergänge bzw. Tore zwischen zwei Welten. Es wird deutlich, dass das Verhältnis der beiden aus der *Aeneis* nicht übernommen wurde, und hier ist der erste Hinweis gegeben, dass sich die Sibylle zum einem Teil des Höllenpersonals wandelt. Dieser Aspekt wird im Verlaufe der Analyse noch eingehender betrachtet.

Sibylle und Charon sind beide Diener der Götter, deren Wille ist die Katabasis des Eneas. Charon möchte nicht versagen und Schande über sich bringen, indem er einen Sterblichen mit Bösem im Sinne über den Fluss lässt. Sibylle beruhigt ihn und nimmt ihm die Furcht. Im Unterschied zur *Aeneis* zeigt Eneas den Zweig, nachdem er von der Sibylle dazu aufgefordert wurde. Am Ende beruhigt sich Charon und setzt beide über die Styx.

Heinrich lässt die Reisenden weiterziehen, bis sie an einen Fluss kommen, den er Phlegethon (V 92,11) nennt. In der griechischen Mythologie ist dieser einer von fünf Höllenflüssen, führt aber kein Wasser, sondern Flammen. Im *Roman d'Eneas* wird der Fluss lediglich als "l'enfernal onde" (V 2436)²⁰⁶ bezeichnet. Ênêas erblickt Charon auf seinem Kahn:

93,6 dô daz Ênêas gesach,
 dô frâgete der Trojâre
 Sibillen, waz daz wære.
 Si sprach „ich sage dir rehte
 von dem gûten knehte,
 der daz schif stûret.“

Wieder bittet Ênêas um Erklärung. Sibylle sagt ihm wer Charon ist, im Gegensatz zur Oberwelt hat sie in der Unterwelt den Status der Allwissenden inne und kann diesen hier weiter ausbauen. Aus seiner Perspektive erfolgt danach eine *Descriptio* des Fährmanns, die

kam nicht dorthier, um euch zu schaden, / keineswegs kam er hierher, um euch Unrecht zuzufügen, / noch um euch Schande oder Ungemach anzutun, / sondern er möchte mit seinem Vater sprechen. / Ohne Gefahr kannst du ihn übersetzen. / Unsere Götter haben ihn hergeschickt, / in ihrem Auftrag kommt er hierher, ich versichere es dir."

²⁰⁵ unsere Götter; V 2543

²⁰⁶ höllisches Gewässer

in Verszeilen etwa die Hälfte des Umfangs jener der Sibylle ausmacht. Der Dichter deutet auch eine christlich-religiöse Perspektive an, indem er Charon als einen *tûvel* (92,26) bezeichnet und die Buße als Voraussetzung für die Seelen zur Überquerung des Flusses nennt (in der *Aeneis* und dem *Roman d'Eneas* ist es ein ordentliches Begräbnis). Diese Änderung, wenn sie auch kein fundamentales Eingreifen in das Rahmenwerk des klassischen antiken Erzählung darstellt, ist wahrscheinlich für das christliche Publikum eingefügt worden und zeigt einmal mehr, dass sich Veldeke nicht davor scheute, die Vorlagen nach seiner Weltauffassung und Vorstellung abzuändern.²⁰⁷

Etwas ausführlicher als der Fährmann ist später Cerberus beschrieben. Die beiden sind die einzigen Repräsentanten des Höllenpersonals, auf welche die Reisenden treffen. Die detaillierte *Descriptio* der Figuren resultiert wie in Kapitel 6.3. vorgeschlagen aus ihrer Verbindung zum Tod. Bei allen dreien bedient sich der Dichter derselben Vorstellungen von Bestien und Dämonen²⁰⁸ und wendet die gleiche rhetorische Figur an. Diese Gemeinsamkeit unterstützt die These, dass es sich bei den Figuren um das Höllenpersonal der *Eneide* handelt.

In der folgenden Passage scheint sich der Charakter der Figur gewandelt zu haben:

94,11 Dô sprach der Trojân
 „soln wir an daz schif gân?“
 „jâ wir“ sprach Sibille,
 „swîch dû aber stille
 unde entsprich neheine wîs.
 gib mir daz rîs,
 daz ich dich wîse, daz tû!“

Erstmals spricht sie Ênêas in Befehlsform an. Heinrich stimmt hier mit Vergil überein, denn in der *Aeneis* verbirgt die Seherin den Zweig unter ihren Gewändern. Auch der Umgang der beiden miteinander scheint an dieser Stelle eher aus dem lateinischen Original übernommen zu sein:

95,11 Dô sprach Sibille
 „Chârô, nû swîch stille,
 lâ dîn ubil rede stân,

²⁰⁷ vgl. Fisher. S. 36-37.

²⁰⁸ vgl. Seitz. S. 3-6.

her mûz wol in daz schif gân:
 ez is der hêre Ênêas.
 ich sage dir wer sîn vater was:
 der alde Trojâr Anchîses,
 ze deme her her komen is
 mit geleite und mit gebote
 unser obersten gote,
 unde die hie nidere
 sprechent dar niht widere.
 fûre uns uber unde swîch!“

Neu ist auch dass hier Charon mit Gewalt droht, er wird auch explizit wütend. Die Bestimmtheit, mit der die Sibylle kontra gibt, ist ein Novum. Sie bittet nicht um Überfahrt, sie befiehlt es. Die Gleichstellung der beiden, die im *Roman d'Eneas* konstruiert wurde, ist hier nicht übernommen. Charon wird schlussendlich durch das Vorweisen des Zweiges überzeugt.

Als sie am anderen Ufer angekommen sind, fragt Ênêas nach den Seelen, die aus dem Oblivio trinken. Auch diese Frage kann Sibylle beantworten. Veldeke benutzt vermehrt Dialoge, wo seine Vorlagen erzählend bleiben. Der Grund dafür liegt laut Fisher in der Absicht des Dichters, die Kommentare der Sibylle für den Spannungsaufbau zu benutzen.²⁰⁹ Bevor die beiden die Unterweltpforte erreichen, warnt sie ihn:

96,32 „Êneas helt balt,
 dâ nis deheiner slahte lieht.
 doch missetrôste dich niht,
 ich sal dich geleiten
 und vil wol bereiten
 alles des dîn herze gert
 zûch her vore dîn swert
 und merke, wie ich vore vare,
 unde trach dîn swert al bare
 unde lûhte dir dâ mite.
 ich weiz wol allen den site
 von diseme hellerîche
 folge mir wîslîche
 wande des is dir nôt.“
 dô tete her als si ime gebôt.

In der Unterwelt ist die Seherin keineswegs in irgendeiner Art unwissend: Sie kennt die Topographie und die Bewohner genau. Im *Roman d'Eneas* ist die Entwicklung der Sibylle

²⁰⁹ vgl. Fisher. S. 37.

zum Teil des Höllenpersonals, welches bei Vergil nur aus Charon und Cerberus besteht, angedeutet, Veldeke schließt diese nun ab. Im Diesseits noch ist seine Sibylle unwissend, hier demonstriert sie aber umfangreiche Kenntnisse. Zwar verfügt sie über diese auch in den Vorlagen, dort kann sie aber auch in der Oberwelt darauf zurückgreifen. Eben weil sie dies in der *Eneide* nicht tut und erst in der Unterwelt die Rolle der Allwissenden einnimmt, kann hier ihre Funktion als Teil des Höllenpersonals angenommen werden. Ein weiteres Indiz dafür ist die ausgewiesene Hässlichkeit der Figuren, die laut Seitz den Aspekt des „Gegenweltlichen“²¹⁰ inne hat. Ihr Äußeres, die Wandlung ihres Charakters und ihr Allwissen in der Unterwelt sind Argumente dafür. Auch das betonte freundliche Wesen erlaubt diesen Rückschluss. Heinrich hat die Figur als Teil des Höllenpersonals konstruiert, um zu legitimieren, dass der Held ihr folgt, stattdessen er sie mit diesen positiven Attributen aus, wie in Kapitel 6.5. vorgeschlagen wurde.

Zwischenbilanz

- Durch das Ziehen seines Schwerts signalisiert der Held in der *Aeneis* und im *Roman d'Eneas* seine Furcht. In der *Eneide* bedarf die Sibylle solcher Hinweise nicht, sie erkennt den Gemütszustand des Helden selbstständig.
- Als Aeneas zum ersten Mal Auskunft von der Seherin erbittet, wird ihre Antwort in indirekter Rede wiedergegeben. In den beiden Übersetzungen spricht sie unmittelbar direkt. Diese Methode lässt das Geschehen und die Interaktion aktiver erscheinen.
- In der *Aeneis* dient die Begegnung mit Palinurus dazu, die dominante Position der Sibylle zu verdeutlichen. Diese Stelle wurde in den Adaptionen nicht übernommen. Sie verliert dadurch Raum in der Erzählung und Elemente der Figurencharakterisierung.
- Im Laufe der Unterweltsfahrt bedient sich Vergil der indirekten Charakterisierung sowie der Wahrnehmung des Helden, um die Figur der Sibylle näher zu beschreiben. Der Franzose und Heinrich haben diese Methoden nicht übernommen.
- Wenn den Reisenden die ersten Schreckensgestalten begegnen, belehrt die Sibylle in der lateinischen und altfranzösischen Fassung den Helden, um ihm die Furcht zu nehmen. In der *Eneide* liegt die Motivation zum Wissen vorwiegend bei Ênêas.

²¹⁰ Seitz. S. 53.

- In der mittelhochdeutschen und altfranzösischen Fassung werden die Reden der Sibylle vermehrt direkt wiedergegeben, die Dialoge erscheinen dadurch aktiver.
- Im *Roman d'Eneas* wird erstmals angedeutet, dass Sibylle ein Teil des Höllenpersonals ist, Heinrich baut dieses Konstrukt weiter aus, indem er alle drei Figuren anhand derselben rhetorischen Figur und Merkmale beschreibt. Auch die Tatsache, dass die Seherin in der Unterwelt ihren Status als Allwissende ausbaut spricht für diese These.
- Die Sibylle hat in der *Aeneis* den Zweig an sich genommen, dies erweckt den Eindruck, dass sie zu diesem Zeitpunkt immer noch der aktive Part des Geschehens ist, der dieses auch dominiert und initiiert.
- In der *Eneide* sind mehr Dialoge zu finden. Veldeke benutzt die Kommentare der Sibylle, um Spannung aufzubauen.

6.8. Das Durchschreiten der Pforte

In der *Aeneis* begegnen die Reisenden am anderen Ufer der Styx Cerberus, der am Eingang seiner Höhle liegt. Das Ungetüm will die Reisenden daran hindern, die Pforte zu durchschreiten. Die Seherin versetzt ihn mit einem Kloß aus Honig und Zauberkräutern in einen tiefen Schlaf.

Im Verlauf der Katabasis scheint Aeneas eine Entwicklung zu durchlaufen. Zu Beginn lässt er das Geschehen von Sibylle dominieren, als sei er selbst eher nur ein *kóphon prosópon* als der Protagonist und Held der Erzählung. Der Wendepunkt dieser Entwicklung findet hier statt, als nun Cerberus außer Gefecht gesetzt ist, und Aeneas die Gelegenheit nützt, in die Höhle einzutreten. Er erreicht den Ort der Kinderseelen, unschuldig Verurteilten und Selbstmördern, unter welchen er auch Dido erblickt. Aeneas spricht die Unglückliche an, die sich von ihm abwendet. Er beklagt seine ehemalige Geliebte, wendet sich dann aber mit Sibylle ab und erreicht den Sammelort der ruhmreichen Krieger. Unter ihnen ist sein Schwager Deiphobus, den Aeneas auch anspricht. Zwar wird das Gespräch nach des Deiphobus' Rede von Sibylle beendet, die Art und Weise wie sie dies tut, unterscheidet sich jedoch von der Palinurus-Episode. Sie weist den Helden darauf hin, dass die Nacht bald um ist und die beiden am Scheideweg angekommen sind. Rechts, so erfährt der Held von ihr, befindet sich das Elysium, links der Tartarus. Deiphobus zieht sich daraufhin mit beschwichtigenden Worten, die der Sibylle gelten, zurück. Es scheint jedoch, je näher die beiden dem Anchises sind, desto gefügiger wird die Seherin, ihre Reden verlieren die anfängliche Schroffheit.

Aeneas hört den Lärm des Tartarus voller Entsetzen und möchte von der Sibylle wissen, welche Verbrecher dort welche Pein erleiden. Die Seherin antwortet ihm genau und lässt ihre längste Rede folgen. Sie verweist auf ihren Status als Hüterin des Avernerhains. Erst jetzt erfährt der Leser, dass ihr, weil sie dieser Aufgabe nachgeht, Hekate in der Unterwelt alles gezeigt hat. Den Tartarus darf kein Schuldloser betreten, sie selbst stellt aber eine Ausnahme durch ihre Funktion dar, deshalb kann sie davon berichten. Gleich anschließend drängt sie erneut zur Eile.

628 Haec ubi dicta dedit Phoebi longaeva sacerdos,
 ,sed iam age, carpe viam et susceptum perfice munus.

adceleremus' ait ,Cyclopum educta caminis
moenia conspicio atque adverso fornice portas,
haec ubi nos praecepta iubent deponere dona.'²¹¹

Einmal mehr tut Aeneas wie ihm geheißen und erreicht den Eingang, wo er den Zweig an den Torbau steckt.

Der Franzose lässt Cerberus eine Pforte bewachen, die den eigentlichen Eingang zur Hölle darstellt. Der Wächter ist im Vergleich zur Sibylle und Charon am detailliertesten beschrieben. Seine Erscheinung wird wie in der *Aeneis* vom auktorialen Erzähler wiedergegeben. Als Cerberus beim Anblick der beiden wild zu bellen beginnt, ängstigt sich der Held, Sibylle merkt dies aber nicht. Stattdessen beschwichtigt sie das Monster:

2598 La prestresse dist a conseil
 entre ses denz tot belement
 un charme et un enchantement;
 ainz que li charmes fust feniz,
 fu Cerberus bien endormiz;²¹²

Schon in der *Aeneis* hat diese Textstelle etwas magisches, schließlich sind es keine gewöhnlichen Kräuter, welche die Sibylle dem Höllenhund hinwirft. Im *Roman d'Eneas* bedient sich Sibylle aber nicht solcher Hilfs- bzw. Täuschungsmittel, sondern spricht lediglich Worte, die das Ungetüm beruhigen. Unter Berücksichtigung der Tatsache, dass Hexen und Zauberer immer mit dem Teufel in Verbindung standen, erscheint es nicht merkwürdig, dass Sibylle, welche wie oben vorgeschlagen, ein Teil des Höllenpersonals ist, auch als Magierin ausgewiesen wird. Sibylle ist nun der Zauberkunst mächtig und diese Änderung gegenüber der *Aeneis* betont ihren Anteil an einem jenseitigen Bereich.²¹³

Im *Roman d'Eneas* durchschreiten die beiden gemeinsam die Pforte, doch jenseits davon konzentriert sich die Erzählung auf die Wahrnehmung des Eneas. Er findet Dido und spricht diese an. Sibylle tritt dabei vollständig in den Hintergrund, somit wird der Anschein erweckt, dass es in der Unterwelt lediglich eine weibliche Figur pro Szene geben kann. Als

²¹¹ Als des Phoebus betagte Priesterin diese Worte gesprochen hatte, sagte sie: "Doch weiter nun! Geh deinen Weg und bringe zu Ende, was du dir als Aufgabe gestellt hast! Laß uns eilen! Ich sehe schon den Palast, den Zyklopen in ihrer Werkstatt geschaffen haben, und das Tor mit dem Gewölbe davor, wo uns die Weisung gebietet, diese Gabe niederzulegen"

²¹² Die Priesterin sprach heimlich, / ganz sacht zwischen den Zähnen, / einen Zauberspruch und eine Beschwörungsformel; / bevor die Verzauberung beendet war, / war Cerberus fest eingeschlafen;

²¹³ vgl. Stebbins. S. 70.

Eneas weitergeht und das Feld der gefallenen Krieger erreicht, wird das Geschehen weiterhin aus seiner Sicht erzählt. Es findet sich keine Erwähnung der Sibylle in dieser Szene, nicht einmal die Personalpronomen stehen im Plural. Auch die Hauptwohnstatt der Hölle erblickt er erst alleine, er ängstigt sich aber vor den Lauten, die aus der Stadt hallen. Ab diesem Zeitpunkt betritt Sibylle wieder das Geschehen, da sich der Held, sobald er Furcht empfindet, an seine Führerin wendet:

2710 De ce qu'il o tot grant peor,
 arestut sei, si escolta
 et la prestresse araisona.²¹⁴

Diese Stelle verdeutlicht, dass die Seherin bisher in der Unterwelt lediglich dazu diente, die Furcht des Helden zu mindern. Alles Unbekannte erschreckt ihn und er wendet sich sogleich an sie, um sich von ihr die Gegebenheiten erklären zu lassen und somit seine Angst zu bezwingen.

Auch hier beruft sich die Seherin auf ihren besonderen Status:

2720 „Ne te puet dirë oem mortal
 la grant dolor ki est lai enz,
 ne les peines ne les tormenz;
 oem ki vive ne te puet dire,
 quel duel i a et quel martire,
 mais gel sai bien, qu'i ai esté,
 qu'i ai veüe la cité;²¹⁵

Im Unterschied zur lateinischen Vorlage kann nun an dieser Stelle kein Sterblicher das Leid beschreiben, welches dort im Tartarus herrscht. Sie jedoch wurde dort von Tisiphone, einer der Furien und gleichzeitig Torhüterin der Stätte, umher geführt und vermag somit davon zu berichten. Dieser Abschnitt markiert abermals die Seherin als außergewöhnlich und der diesseitigen Welt entrückt. Unsterblich ist sie zwar nicht, aber wie bereits erwähnt wurde die cumäische Sibylle auf jeden Fall sehr alt. Sie als Sterbliche kann dieses unbeschreibbare Leid schildern. Es ist ihre längste Rede im Werk, so wie es an dieser Stelle schon in der *Aeneis* der Fall war. Im Unterschied zu der Vorlage fordert die Seherin Eneas

²¹⁴ Von dem was er hört, bekam er große Angst, / er blieb stehen, horchte / und redete die Priesterin an.

²¹⁵ „Kein Sterblicher kann dir den großen Schmerz / beschreiben, der dort drinnen herrscht, /noch die Qualen und die Martern; / kein Lebender kann dir sagen, / welche Pein es dort gibt und welches Leiden, / aber ich weiß es wohl, / denn ich bin dort gewesen und habe die Stadt gesehen;

aber nicht auf, den Zweig am Eingang zum Elysium als Gabe an die Königin der Unterwelt zu pflanzen. Er tut dies selbstständig am Scheideweg, bei der Gabelung der Wege.

Auch in der *Eneide* erreichen die Reisenden Cerberus, der dezidiert als Pförtner der Unterwelt ausgewiesen wird. Von allen Figuren, die in der Unterwelt vorkommen, wird der Höllenhund von Heinrich am ausführlichsten beschrieben. Cerberus wird natürlich viel tierischer als Charon geschildert, seine Beschreibung ist aber eine nochmalige Steigerung des Schrecklichen.²¹⁶ Heinrich steigert seine Darstellung demnach von der Sibylle über Charon hin zu Cerberus je tiefer der Held in die Unterwelt vordringt. Charon ähnelt im Aussehen dem Cerberus, beide werden als *ungehûre* (V 93,34) bezeichnet und sind auch in ihrer Wesensart unmenschliche Ungeheuer. Das Eindringen Lebender in die Unterwelt zu verhindern ist ihre gemeinsame Aufgabe, die in gewisser Weise die Sibylle auch inne hat. Die Seherin hält zwar die Lebenden nicht davon ab in die Unterwelt zu steigen, sie stellt aber die Bedingungen dafür und ist außerdem der kontrollierende Teil des Abstiegs. Ohne sie kann (bzw. sollte – Herkules und Orpheus haben schließlich alleine die Unterwelt bereist) die Katabasis nicht stattfinden, und sie führt ihren Schützling so, wie es ihr beliebt. Unter der Annahme, dass sie ein Teil des Höllenpersonals ist, stellt sie den kooperativen Part der drei Figuren dar.

Gleich dem *Roman d'Eneas* beschwört die Seherin Cerberus. Sogar dass sie es heimlich tut, wurde aus der Vorlage übernommen. Wie schon zuvor bemerkt sie die Angst des Ênêas:

98,30 dô ervorhte sich Ênêas
 unde rou in diu vart.
 schiere des geware wart
 Sibille diu wîse.
 sie sprach vile lîse
 solhiu wort in ir munt,
 daz her sâ zû der stunt
 alsô vaste ensliet

Jenseits der Pforte erblickt Ênêas Dido, sieht sie aber nur traurig an. Die Sibylle tritt an dieser Stelle aber nicht vollständig in den Hintergrund, so wie es bei den beiden anderen

²¹⁶ vgl. Stebbins. S. 66.

Versionen der Fall ist. Das Personalpronomen *si* steht im Plural und deutet auf beide, die ihre Reise fortsetzen:

100,1 Dô si vernomen heten daz,
 dô fûren si vore baz,
 die vart liezens an ein heil.

Sie erreichen die im Kampf Gefallenen bis Ênêas die große Stadt erblickt. Er hört das Wehklagen, fürchtet sich aber nicht. Trotzdem wendet er sich an Sibylle:

101,24 froun Sibillen her dô bat,
 diu in dar geleite,
 daz sin des bereite
 umbe di borch mâre,
 waz volkes daz wære
 [...]
 diu frouwe im antworde,
 oberz wizzen wolde,
 daz siz im sagen solde.

Auch Stebbins kommt zu dem Schluss, dass die „schützende, führende Funktion“²¹⁷ der Sibylle in der *Eneide* betont wird. Der Held ist in seinem Verhalten passiver als in den Vorlagen, ohne Anweisung der Sibylle findet keine Handlung seinerseits statt. Er kann auch nicht einmal sein Schwert, mit dem er in der Oberwelt große Taten vollbringt, benutzen. Ohne die schützende Hand der Seherin wäre er den dämonischen Mächten der Unterwelt schutzlos ausgeliefert.²¹⁸

In ihrer Antwort verweist die Seherin zunächst weder auf ihre Position als Hüterin des Avernerrhains noch auf eine Führung, die sie selbst in der Unterwelt erhalten hat. Die Wahrheit ihrer Aussage belegt sie lediglich durch die Worte *wie wol ich daz erkenne*.²¹⁹ Sie weist auch darauf hin,

102,6 daz dir die wârheit
 weder wîb noch man
 gesagen mach no enkan
 daz hundert tûsendeste teil.

²¹⁷ Stebbins. S. 50.

²¹⁸ vgl. ebd. S. 50.

²¹⁹ V 102,3

In Verbindung mit dem untenstehenden Textauszug verweist die Seherin wieder auf ihren Status als Zwischenwesen oder, wie oben angedeutet, als Teil des Höllenpersonals.

103,30 daz dirz gesagen kunde
 nieman in ertrîche
 der lebet mennislîche,
 als ich dir ez sagen mach
 und als ichz selbe gesach,
 wande ich dare komen bin.

Keiner, der auf Erden als Mensch lebt, kann über diesen Ort Auskunft geben. Wie im *Roman d'Eneas* hat sie Tisiphone dorthin geführt. Folgender Auszug betont wieder ihre Vermenschlichung:

103,40 wie dicke ich sint gedahte
 des wunders daz ich dâ vernam:
 ich was frô deich dannen quam.

Bisher war das Bild der Sibylle relativ klar gezeichnet: Sie ist die Kundige, die unerschrocken den Held in der Unterwelt führt. Hier lässt sie ihn wissen, dass auch sie von den Schrecken des Tartarus nicht unberührt blieb und den Ort fürchtet. Diese Äußerung lässt die Figur mehr Tiefe erlangen, ihre Charakterisierung bleibt nicht eindimensional und sie erfüllt nicht mehr den Stereotyp, der im *Roman d'Eneas* aus der *Aeneis* übernommen wurde.

Die Reisenden gehen weiter, bis die Seherin Ênêas befiehlt, den Zweig zurückzulassen. Er tut dies und steckt ihn an der Weggabelung in die Erde:

106,18 daz rîs hiez sin dâ lâzen,
 daz her sich dâ bekande,
 alser wider wande
 undez dâ nâme,
 sô her wider quâme,
 als alle die heten getân,
 die dâ solden vore gân.

Erstmals ist der Zweig nicht ein Geschenk an die Herrin der Unterwelt, sondern dient dem Helden zur Orientierung bei seiner Rückreise. Da Sibylle ihm sicheres Geleit zugesprochen hat, muss sie eben auch an das Danach denken. Sie als Kundige sollte eigentlich keine Orientierungshilfe benötigen, es sei denn, sie wird ihn nicht begleiten.

6.9. Im Elysium

Bei Vergil begegnen die Reisenden im Elysium Mitgliedern altehrwürdiger Geschlechter, die der Held aus der Ferne bewundert. Dort befinden sich auch gottesfürchtige Priester, Erfinder und andere, die es durch ihre Verdienste soweit brachten, dass man sich an sie erinnert. Die Sibylle wird zum Zentrum der Aufmerksamkeit:

666 Quos circumfusus sic est adfata Sibylla,
 Musaeum ante omnis – medium nam plurima turba
 hunc habet atque umeris exstantem suspicit altis –
 'dicite, felices animae tuque, optime vates,
 quae regio Anchisen, quis habet locus? illius ergo
 venimus et magnos Erebi tranavimus amnis.'²²⁰

Die Sibylle fällt hier in der *Aeneis* erstmals aus der Rolle der Allwissenden heraus und muss Musaeus nach dem Weg fragen. Dieser zeigt ihnen den Pfad, der zu Anchises' Aufenthaltsort führt. Laut Quiter hat sich Vergil hier an einer älteren Katabasis orientiert und jenes Motiv übernommen: „Nur ein selbst Eingeweihter kann im Elysium Wegweiser sein, nur ein solcher kann das Amt der Anmeldung eines Neuankömmlings ausüben.“²²¹ Daher ist es Musaeus, der die beiden Reisenden zu Anchises führt. Aeneas und Sibylle erreichen das Tal, wo der Vater den ihm entgegenkommenden Sohn erblickt. In der folgenden Passage tritt die Seherin in den Hintergrund, Aeneas und Anchises halten Zwiesprache. Die Textebene verlässt die Seherin jedoch nicht:

752 Dixerat Anchises natumque unaque Sibyllam
 conventus trahit in medios turbamque sonantem.²²²

Zusammen mit dem Helden wird die Seherin in die Mysterien eingeweiht. Sie selber gibt ihre Rolle als Allwissende im Elysium an Anchises ab, Aeneas wendet sich mit seinen Fragen nun nicht mehr an sie und daher verstummt die Seherin. Sie ist Beobachtende und hat dem Gespräch nichts hinzuzufügen

²²⁰ Als diese sich um die Sibylle drängten, sprach sie so zu ihnen, vor allem aber zu Musaeus, denn ihn hat die riesige Menge in ihre Mitte genommen und sieht zu ihm auf, während er sie schulterhoch überragt: "Sagt, glückliche Seelen, und du, bester Sänger, welcher Raum, welcher Orte den Anchises beherbergt! Seinetwegen sind wir gekommen und haben des Erebus riesige Ströme überquert."

²²¹ Quiter. S. 119.

²²² Anchises hatte gesprochen; nun führt er den Sohn und mit ihm die Sibylle in das Gewimmel und in die summende Menge.

Im *Roman d'Eneas* geht der Held, nachdem er die Pforte durchschritten hat, alleine weiter, kommt aber im Elysium mit Sibylle gemeinsam an. Auch hier wird die Seherin danach vollständig ausgeblendet. Der Held erblickt seine Vorfahren und schließlich auch seinen Vater. Die beiden beginnen einen Dialog, doch sobald sich Anchises auf einen Hügel begibt, d.h. sich physisch bewegt, betritt auch die Sibylle wieder die Erzählung:

2873 Avant un poi est cil alez,
 en un moncel est arestez,
 cels apela dejoste lui;
 la s'aprimierent ambedui,
 et la dame et li vasal
 qu'el conduieit la jus aval.²²³

Anchises weiht genauso die Seherin in sein Wissen ein. In der gesamten Unterweltsfahrt spricht sie keine einzige Prophezeiung, da sie von Beginn an diese Rolle an den Vater abgegeben hat. Wohl aber wird sie auch in seiner Präsenz als Führerin ausgewiesen.

Beide Reisenden erreichen in der *Eneide* das Elysium gemeinsam und Ênêas erblickt sofort seinen Vater:

106,26 dô quâmen si an eine stat,
 â ez vile schône was,
 dâ vant der hêre Ênêas
 sînen vater Anchîsen
 den alden und den wîsen

Die Seherin verlässt auch die Textebene vollständig, bei der physischen Bewegung des Vaters und des Sohnes wird sie auf der sprachlichen Ebene in Form von Pluralpronomen nicht mit eingebunden:

107,21 Dô hern berihtet hete des,
 dô leite in Anchîses
 an ein wazzer daz dâ flôz

In Kapitel 6.1. und 6.2. wurde die These aufgestellt, bei Anchises und Sibylle handle es sich in der *Eneide* um ein und dieselbe Figur. Norden findet dafür schon in der *Aeneis* ei-

²²³ Anchises ist ein wenig weitergegangen, / er ist auf einem Hügel stehengeblieben, / er rief jene an seine Seite; / beide begaben sich dort in die Nähe, / die Dame sowohl als auch der Krieger, / den sie dort unten führte.

nen Beleg: Anchises' Prophezeiung in V 791ff. (er spricht von Caesar Augustus) sollte eigentlich naturgemäß nur von der Sibylle getätigt werden können.²²⁴ Norden lässt die Frage unbeantwortet, warum diese Teilung stattfindet. Eigentlich hätte die Seherin, sobald sie Aeneas zu seinem Vater geführt hat, aus der Textebene genommen werden sollen, da sie ihres Amtes gewaltet hat und ihre Rolle dadurch ausgespielt hat. Norden versucht dieses Rätsel anhand eines Vergleichs zweier Apokalypsen des Plutarchs und Ciceros zu lösen, erklärt die Merkwürdigkeit aber mit einem „Kompositionsmangel infolge ungenügender Verwertung eines überlieferten Motivs.“²²⁵ In der *Eneide* ist das Rätsel, vor dem Norden stand, aufgelöst. Sobald Anchises in die Handlung tritt verlässt sie die Textebene vollständig und betritt sie erst bei der Rückreise wieder.

Quiter teilt Nordens Ansicht nicht und schlägt eine andere Sichtweise für die *Aeneis* vor. Er ist der Meinung, dass der Figur von Beginn an keine dominierende Rolle zugedacht ist, ihre Funktion ist auf jene einer Mystagogin²²⁶ beschränkt, der eigentliche Hierophant ist Anchises. Er meint

metaphorisch gesprochen ist die Sibylle Weg, Anchises aber Ziel. Was auf dem Weg und durch den Weg geschieht, hat hinweisende Funktion; was im Ziel widerfährt und sich ereignet, ist eine Art Einweihung in ein Mysterium.²²⁷

Dieser Aussage kann hier nur bedingt zugestimmt werden. Selbst Quiter bekennt, dass all jenes, was in den diesseitigen Bereich von Mensch und Schicksal fällt, der Held von Sibylle erfährt, die dadurch ihrem Auftrag als Dienerin des Apoll gerecht wird.²²⁸ Aber auch in der Unterwelt erfährt der Held reichlich Wissenswertes über jenseitige Belange von ihr. Außerdem erhält er auch von Anchises Informationen über den weiteren Verlauf ihres Geschlechts, was durchaus als weltlich begreifbar ist. Diese Überschneidung impliziert, dass Sibylle eher mit Aeneas als Mysten und Anchises als Hierophanten auf einer Ebene steht. Der von Quiter vorgeschlagene Trennungsgrund ist daher nicht nachvollziehbar. Die Teilung zwischen der Rolle des Mystagogin und Hierophant verschwimmt vor allem in der *Eneide* eher und erlaubt den Rückschluss, dass es sich bei den beiden Figuren um eine Rolle handelt.

²²⁴ vgl. Norden. S. 43.

²²⁵ ebd. S. 45.

²²⁶ Die Bezeichnung "Mystagōg" setzt sich aus den Wörtern für Eingeweihter und Führer zusammen und bezeichnet in der griechischen Mythologie einen Priester, der in die Mysterien einweiht. Entnommen: Kirchner, Friedrich und Carl Michaëlis: Wörterbuch der Philosophischen Grundbegriffe. Leipzig 1907⁵. S. 378.

²²⁷ Quiter. S. 50.

²²⁸ vgl. ebd. S. 52-53.

6.10. Rückkehr

Nachdem Anchises seine Rede beendet hat, verlassen die Reisenden die Unterwelt durch einen anderen Weg, als jenen den sie gekommen sind:

897 his ibi tum natum Anchises unaque Sibyllam
 prosequitur dictis portaque emittit eburna,
 ille viam secat ad navis sociosque revisit;²²⁹

Aus dieser Textstelle geht nicht hervor, bis zu welchem Punkt die Sibylle den Helden begleitet hat. Die beiden nehmen auch nicht Abschied voneinander

Die altfranzösische Fassung lässt solche Zweifel nicht zu:

3005 Par l'eborine les en meine
 Anchisés fors, a molt grant peine
 [...]
 Al departir Eneas plore,
 a sa maisniee vient tot dreit,
 ki a la rive l'atendeit.
 Tant l'a la prestresse mené,
 que a sa gent l'a asenblé,
 puis a congié del vasal pris,
 si s'en revait en son païs.²³⁰

Wie im Original werden hier die beiden von Anchises entlassen und er ist derjenige, der die beiden zur Elfenbeinpforte führt. Im Elysium verliert Sibylle die Führerrolle an Anchises. Das Paradies war in der mittelalterlichen Glaubensauffassung nicht Teil der Hölle und somit der Unterwelt, somit kann, unter der Annahme, Sibylle ist Teil des Höllenpersonals, sie hier auch gar nicht als Führerin agieren. Ihre letzte Erwähnung hier und ihr Abtritt dienen als Markierung des Endes dieser Episode.

In der *Eneide* ist es nicht Anchises, der die beiden entlässt:

²²⁹ Unter solchen Reden begleitet nun Anchises seinen Sohn und mit ihm die Sibylle und entläßt sie durch die Elfenbeinpforte. Aeneas kürzt den Weg zu den Schiffen ab und sieht die Gefährten wieder.

²³⁰ Durch die elfenbeinerne Pforte führt Anchises sie / nach draußen, mit sehr großer Pein / [...] Beim Abschied weint Eneas, / er begibt sich geradenwegs zu seinem Gefolge, / das ihn am Ufer erwartete. / So lange hat ihn die Priesterin geleitet, / bis sie ihn mit seinen Leuten zusammengeführt hat, / darauf hat sie sich von dem Krieger verabschiedet / und kehrt wieder zurück in ihr Land.

110,19 Anchîses sweich dô stille.
 Ênêas und Sibille
 urloub ze ime nâmen.
 schiere si dô quâmen
 ûz der helle hine wider
 dannen si wârñ gevaren nider
 mit tage und mit nahte.
 dô sin hin wider brahte,
 dâ sîne man wâren,
 die sîn ungerne enbâren,
 mit urloub sie von ime schiet,
 alsus saget uns daz liet.

Die beiden verabschieden sich und machen sich auf den Rückweg. Sie verlassen die Unterwelt nicht durch die Elfenbeinpforte, sondern Sibylle führt Ênêas wieder zu ihrem Ausgangspunkt zurück. Sie erfüllt somit ihr Versprechen vom sicheren Geleit hin und retour. In der *Eneide* ist somit die Abschlussepisode am stärksten ausgeweitet.

Zwischenbilanz

- Nachdem die Reisenden die Pforte durchschritten haben, wird Aeneas im lateinischen Original aktiver und Sibylle tritt immer mehr in den Hintergrund. Dies wird im *Roman d'Eneas* stärker als in der *Eneide* übernommen.
- In der *Aeneis* erfährt der Held erst hier, dass die Sibylle schon einmal in der Unterwelt gewesen war. Dass sie den Tartarus betreten durfte, bezeichnet sie als Ausnahme. Im *Roman d'Eneas* impliziert sie ihre Unsterblichkeit und Entrücktheit.
- Das Bild der Sibylle in der *Eneide* ist an dieser Stelle stark ambivalent: Einerseits verweist sie wieder auf ihren Status als Zwischenwesen, andererseits ist sie mit durchaus menschlichen Attributen gezeichnet.
- In der lateinischen und der altfranzösischen Fassung wird hier deutlich, dass die Seherin in der Unterwelt bisher hauptsächlich dazu diente, dem Helden die Angst zu nehmen. Dieser Aspekt wird in der *Eneide* nicht vollständig übernommen.
- Die lateinische Sibylle besänftigt Cerberus mit einem Kloß aus Honig und Zauberkräutern. Im *Roman d'Eneas* bedient sie sich magischer Zauberformeln. Diese Stelle wird exakt in der *Eneide* übernommen und markiert die Sibylle einmal mehr als Teil des Höllenpersonals.
- Im *Roman d'Eneas* und der *Eneide* ist Cerberus im Vergleich zu Charon und Sibylle am detailliertesten beschrieben.

- Als der Held in der *Aeneis* angstvoll beim Anblick des Tartarus Auskunft erbittet, folgt Sibylles längste Rede.
- Der Zweig erhält in der *Eneide* eine neue Bedeutung; er ist nicht als Geschenk für die Göttin der Unterwelt gedacht, sondern dient als Orientierungspunkt für die Rückkehr.
- Im Elysium fällt Vergils Sibylle erstmals aus der Rolle der Allwissenden.
- In der *Aeneis* tritt die Sibylle nicht völlig in den Hintergrund, sondern wird ebenfalls in die Mysterien eingeweiht. Im *Roman d'Eneas* bewegt sich die Seherin physisch mit dem Helden und tritt an diesen Stellen narrativ wieder in das Geschehen ein. In der *Eneide* verlässt sie (aber auch Ênêas) während der Rede des Anchises die Textebene vollständig.
- Die Figuren Anchises und Sibylle überschneiden sich, dies unterstützt die Annahme, dass es sich hierbei um eine Rolle handelt.
- In der *Aeneis* und im *Roman d'Eneas* verlassen die Reisenden das Elysium durch die Elfenbeinpforte. Vergil lässt offen, bis wohin die Sibylle den Helden begleitet hat, der Franzose ist spezifischer. Heinrich lässt die beiden selbstständig Abschied nehmen und denselben Weg zurück nehmen, den sie gekommen sind.
- Im Elysium verliert die Sibylle die Führerrolle an Anchises.
- Die Figur des Ênêas ist in der *Eneide* verglichen mit den Vorlagen passiv angelegt, ohne Anweisung der Sibylle finden keine Handlungen seinerseits statt. Die Seherin hat eine schützende und führende Funktion.

7. Résumé

Die Sibylle in der *Eneide* des Heinrichs von Veldeke hat einen langen Weg hinter sich. In Vergils *Aeneis* war sie eine furchteinflößende, ekstatische Seherin, die den Helden erschrocken in die Unterwelt führte. Für diese Arbeit war die Entwicklung der Figur über den Umweg des *Roman d'Eneas* von Bedeutung. In den Zwischenbilanzen wurden die wesentlichen Stationen aufgelistet, die nun zusammengefasst werden, um die Frage, ob es sich bei der Sibylle in Heinrichs *Eneide* um ein Relikt der Stofftradition handelt, zu beantworten.

In den ersten Unterkapiteln der Analyse wurde Nordens These näher betrachtet. Er sieht in der *Aeneis* Anchises als Doppelgänger der Sibylle, da jener die Prophezeiung tätigt, die der Seher Helenus im Vorfeld als von Sibylle kommend verspricht. Es wurde argumentiert, dass diese Doppelung in abgewandelter Art und Weise in der mittelhochdeutschen Fassung übernommen wurde: In der *Eneide* erfüllen beide Charaktere ein und dieselbe Rolle. Dies erklärt, warum die Sibylle als ausgewiesene Prophetin keine Weissagung tätigt, da jenen Aspekt der Rolle Anchises erfüllt. Dies erklärt auch die Beobachtung der Autorin dieser Arbeit, dass die Seherin in der *Eneide* die Textebene im Elysium verlässt. Quiter trennt die beiden Figuren in der *Aeneis* klar in die Rollen der Mystagogin bzw. des Hierophants und schreibt ihr generell keine dominierende Rolle zu. Er identifiziert auch die Informationen, die der Held von der jeweiligen Figur erhält, als Trennungsgrund. Wie oben argumentiert, kann dieser Argumentation nur bedingt zugestimmt werden, da sich die Art der Informationen, die beide Figuren dem Helden kommunizieren eher überschneiden als abgrenzen.

Dass die Sibylle in der *Eneide* einen Teil des Höllenpersonals neben Charon und Cerberus darstellt, ist eine weitere These, die in der vorliegenden Arbeit untersucht wurde. Veldeke hat gegenüber seinen Vorlagen folgende Änderungen durchgeführt, die diesen Rückschluss erlauben:

- Bei der Schilderung des Äußeren dieser drei Figuren griff Veldeke jeweils auf die gleichen Vorlagen zurück. Er benutzt auch dieselbe rhetorische Figur, um die drei Charaktere zu beschreiben.
- Ein weiteres Argument für die Zugehörigkeit der Sibylle zur Unterwelt bzw. Hölle ist ihr Wissen. In den Vorlagen weiß sie auch im Diesseits über die Absicht des

Helden bescheid. Im Elysium und der Oberwelt verfügt sie im Gegensatz zu den Vorlagen über unzureichende Informationen.

Diese beiden Thesen erlauben an dieser Stelle die Frage, ob es sich bei der Sibylle um ein Relikt der Stofftradition bzw. Bearbeitung handelt, negativ zu beantworten. Die Seherin wurde nicht nur aus Gründen der Stoffbearbeitung von den mittelalterlichen Autoren übernommen. Bei Heinrich wurde sie nicht nur zum Teil des Höllenpersonals umgearbeitet, sondern auch die Doppelung zu Anchises wurde weiter ausgebaut. Aber auch der Charakter selbst wurde von ihm bearbeitet und in das zeitgenössische christliche Weltbild eingefügt.

Veldeke hat auch das Verhältnis zwischen Ênêas und Sibylle neu definiert. In der *Aeneis* war die Seherin noch furchteinflößend und entrückt, der Held musste als Bittsteller vor sie treten. Diese Elemente wurden im *Roman d'Eneas* in abgeschwächter Form übernommen. In der *Eneide* lässt die Sibylle den Helden zwar noch immer vor Furcht erschauern, er muss jedoch nicht um ihre Begleitung bitten. Heinrich betont auch ihr freundliches Wesen, was ein Novum im Attributenkatalog der Figur darstellt. Diese beiden Aspekte zeigen die Änderungen auf, die Heinrich einfügte, um das Epos seiner Kultur und Religion anzupassen. Ein Abhängigkeitsverhältnis kann zwischen den Figuren nicht entstehen, da ein solches eher im Kontext der Minnehandlung vorzufinden wäre und die Sibylle muss im christlichen Mittelalter betont freundlich gezeichnet werden, da dies ihren Status als Prophetin des Heilands und Begleiterin des Helden rechtfertigt. Der zeitliche Kontext erklärt auch ihre ausgewiesene Hässlichkeit in der *Eneide*, die sie vom Hof entfernt, aber auch als entrückt kennzeichnet.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Frage nach einer Entwicklung der Figur der Sibylle von der *Aeneis* über den *Roman d'Eneas* hin zur *Eneide* gegeben ist. Es handelt sich nicht um eine bloße Übernahme, die aus dem Stoff her resultiert, sondern um eine dynamische Bearbeitung, welche die Figur in den frühhöfischen Roman einbettet.

8. Bibliographie

8.1. Primärliteratur

Heinrich von Veldeke: Eneasroman. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Nach dem Text von Ludwig Ettmüller ins Neuhochdeutsche übersetzt, mit einem Stellenkommentar und einem Nachwort von Dieter Kartschoke. Stuttgart: Reclam 2007. (=RUB 8303).

Heinrich von Veldeke: Eneide. Hrsg. von Otto Behaghel. Hildesheim, New York: Georg Olms 1970.

Le *Roman d'Eneas*. Übersetzt und eingeleitet von Monica Schöler-Beinhauer. München: Fink 1972. (=Klassische Texte des romanischen Mittelalters in zweisprachigen Ausgaben Bd. 9).

P. Vergilius Maro: Aeneis. Lateinisch-Deutsch. Hrsg. von Gerhard Fink. Düsseldorf: Albatros 2005.

8.2. Sekundärliteratur

Bachorz, Stephanie: Zur Analyse der Figuren. In: Einführung in die Erzähltextanalyse. Kategorien, Modelle, Probleme. Hrsg. von Peter Wenzel. Trier: WVT 2004. S. 51-68. (=WVT-Handbücher zum literaturwissenschaftlichen Studium Bd. 6).

Baumgarten, Roland: Heiliges Wort und Heilige Schrift bei den Griechen. Hieroi logi und verwandte Erscheinungen. Tübingen: Narr 1998. (=Altertumswissenschaftliche Reihe Bd. 26).

Bell, Robert E.: Women of Classical Mythology. A Biographical Dictionary. Santa Barbara, Denver u. a.: ABC-Clío 1991.

Blask, Dirk Jürgen: Geschehen und Geschick im altfranzösischen Eneas-Roman. Tübingen: Stauffenburg Verlag 1984. (=Sprach- und literaturwissenschaftliche Studien Bd. 2)

Bowden, Hugh: Classical Athens and the Delphic Oracle. Divination and Democracy. Cambridge u.a.: Cambridge 2005.

Braches, Hulda Henriette: Jenseitsmotive und ihre Verritterlichung in der deutschen Dichtung des Hochmittelalters. Assen: van Gorcum 1961. (=Studia Germanica Bd. 3).

Brandt, Wolfgang. Die Erzählkonzeption Heinrichs von Veldeke in der "Eneide": Ein Vergleich mit Vergils Aeneis. Marburg: Elwert 1969 (=Marburger Beiträge zur Germanistik Bd. 29).

Bräuer, Rolf: Einführung. In: Dichtung des europäischen Mittelalters. Ein Führer durch die erzählende Literatur. Hrsg. von Rolf Bräuer. München: Beck 1991. S. 13-30.

- Brown, Andrew: A New Companion to Greek Tragedy. London, Canberra: Croom Helm 1983.
- Bumke, Joachim: Wolfram von Eschenbach. 8., völlig neu bearbeitete Auflage. Stuttgart, Weimar: Metzler 2004.
- Burck, Erich: Die Frau in der griechisch-römischen Antike. München: Heimeran 1969.
- Cieslik, Karin: Antikisierende Epik. In: Dichtung des europäischen Mittelalters. Ein Führer durch die erzählende Literatur. Hrsg. von Rolf Bräuer. München: Beck 1991. S. 257-285.
- Curnow, Trevor: The Oracles of the Ancient World. London: Duckworth 2004.
- de Boor, Helmut: Die höfische Literatur. Vorbereitung, Blüte, Ausklang 1170-1250. 11. Aufl., bearb. v. Ursula Hennig. München: Beck 1991. (=Geschichte der deutschen Literatur Bd. 2).
- Dinzelbacher, Peter: Jenseitsvisionen – Jenseitsreisen. In: Epische Stoffe des Mittelalters. Hrsg. von Volker Mertens und Ulrich Müller. Stuttgart: Kröner 1984. S. 61-80. (=Kröners Taschenausgabe Bd. 483).
- Dinzelbacher, Peter: Vision und Visionsliteratur im Mittelalter. Stuttgart: Hiersemann 1981. (=Monographien zur Geschichte des MA Bd. 23).
- Dittrich, Marie-Luise: Die „Eneide“ Heinrichs von Veldeke. Quellenkritischer Vergleich mit dem *Roman d'Eneas* und Vergils Aeneis. Wiesbaden: Steiner 1966.
- Ebenbauer, Alfred: Antike Stoffe. In: Epische Stoffe des Mittelalters. Hrsg. von Volker Mertens und Ulrich Müller. Stuttgart: Kröner 1984. S. 247-289. (=Kröners Taschenausgabe Bd. 483).
- Erb, Ewald: Geschichte der deutschen Literatur. Von den Anfängen bis 1160. Zweiter Halbband. 1., durchges. Aufl. Berlin: Volk und Wissen 1976.
- Fisher, Rodney W.: Heinrich von Veldeke, Eneas. A Comparison with the *Roman d'Eneas* and a Translation into English. Bern u.a.: Lang 1992. (=Australisch-Neuseeländische Studien zur deutschen Sprache und Literatur Bd. 17).
- Gauger, Jörg-Dieter (Hrsg.): Sibyllinische Weissagungen. Griechisch-deutsch. Auf der Grundlage der Ausgabe von Alfons Kurfeß. Düsseldorf, Zürich: Artemis und Winkler 1998. (=Sammlung Tusculum).
- Giebel, Marion: Vergil. Reinbek: Rowohlt 1986. (=Rowohlts Monographien Bd. 353).
- von Gosen, Renate: Das Ethische in Heinrichs von Veldeke Eneide. Formen, Inhalte und Funktionen. Wien, Frankfurt am Main u.a.: Lang 1985. (=Deutsche Sprache und Literatur Bd. 829).
- Graf, Katrin: Bildnisse schreibender Frauen im Mittelalter. 9. bis Anfang 13. Jahrhundert. Basel: Schwabe 2001.
- Grant, Michael und John Hazel: Who's Who in Classical Mythology. London, New York: Routledge 2002.

- Hackemann, Matthias: Orakel, Seher und Propheten. Wie die Antike in die Zukunft sah. Anaconda: Köln 2010.
- Hasenfratz, Hans-Peter. Unterweltsfahrten in außereuropäischen Religionen. In: Höllenfahrten. Geschichte und Aktualität eines Mythos. Hg. v. Markwart Herzog. Kohlhammer: Stuttgart. 2006. S. 25-49. (=Irseer Dialoge Bd. 12.)
- Haug, Walter: Mittelalterliche Epik: Ansätze, Brechungen und Perspektiven. In: Epische Stoffe des Mittelalters. Hrsg. von Volker Mertens und Ulrich Müller. Stuttgart: Kröner 1984. S. 1-19.
- Henkel, Nikolaus: Descriptio. In: Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Band I. Hrsg. von Klaus Weimar. Berlin, New York: Walter de Gruyter 1997. S. 337-339.
- Holzberg, Niklas: Vergil. Der Dichter und sein Werk. München: C.H. Beck. 2006.
- Hübner, Gert: Erzählform im höfischen Roman. Studien zur Fokalisierung im „Eneas“, im „Iwein“ und im „Tristan“. Tübingen, Basel: Francke 2003.
- Hunger, Herbert: Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. Reinbek: Rowohlt 1985.
- Huxley, G.L.: Greek Epic Poetry. From Eumelos to Panyassis. London: Faber and Faber 1969.
- Johnson, Peter L.: Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit. Hrsg. von Joachim Heinzle. Band II: Vom hohen zum späten Mittelalter. Teil 1: Die höfische Literatur der Blütezeit. Tübingen: Max Niemeyer 1999.
- Jostmann, Christian. Sibilla Erithea Babilonica. Papsttum und Prophetie im 13. Jahrhundert. Hannover: Hahn 2006. (Monumenta Germaniae Historica Bd. 54).
- Jungbluth, Günther. Untersuchungen zu Heinrich von Veldeke. Frankfurt/Main: Diesterweg 1937. (=Deutsche Forschungen Bd. 31).
- Kern, Manfred: Sibylla. In: Lexikon der antiken Gestalten in den deutschen Texten des Mittelalters. Hrsg. von Manfred Kern und Alfred Ebenbauer. Berlin: de Gruyter 2003. S. 575-579.
- Kelly, Douglas: The Art of Medieval French Romance. Wisconsin: The University of Wisconsin Press 1992.
- Kindlers neues Literatur-Lexikon. Heinrich von Veldeke. o.V. Band 7: Gs-Ho. Hg. v. Walter Jens. Kindler: München 1996. S. 606-609.
- Kistler, Renate: Heinrich von Veldeke und Ovid. Tübingen: Niemeyer 1993.
- Koster, Severin: Antike Epostheorien. Franz Steiner Verlag: Wiesbaden 1970.
- Lienert, Elisabeth: Deutsche Antikenromane des Mittelalters. Berlin: Erich Schmidt 2001.

- Merkelbach, Reinhold: *Philologica. Ausgewählte Kleine Schriften*. Hg. v. Wolfgang Blümel, Helmut Engelmann u. A. Stuttgart, Leipzig: Teubner 1997.
- Minis, Cola: *Textkritische Studien über den Roman d'Eneas und die Eneide von Henric van Veldeke*. Groningen: J. B. Wolters 1959.
- Minois, Georges: *Geschichte der Zukunft: Orakel, Prophezeiungen, Utopien, Prognosen. Aus dem Französischen von Eva Modenauer*. Düsseldorf, Zürich: Artemis und Winkler 1998.
- Neske, Ingeborg: *Die spätmittelalterliche deutsche Sibyllenweissagung. Untersuchung und Edition*. Göttingen: Kümmerle 1985. (=Göttinger Arbeiten zur Germanistik Bd. 438).
- Norden, Eduard: *Publius Vergilius Maro. Aeneis Buch VI*. Neudr. der 3. Aufl. 1927, 9. Aufl. Stuttgart u. a.: Teubner 1995.
- Ogden, Daniel: *Totenorakel in der griechischen Antike*. In: *Prognosis. Studien zur Funktion von Zukunftsvorhersagen in Literatur und Geschichte seit der Antike*. Hrsg. von Kai Brodersen. Münster: Lit 2001. S. 39-60. (=Antike Kultur und Geschichte Bd. 2).
- Opitz, Karen: *Geschichte im höfischen Roman. Histographisches Erzählen im „Eneas“ Heinrichs von Veldeke*. Heidelberg: Winter 1998. (=Germanisch-romanische Monatsschrift, Beiheft Bd. 14).
- Parke, Herbert W.: *Sibyls and Sibylline prophecy in classical antiquity*. London: Croom Helm 1988.
- Platthaus, Isabel: *Höllenfahrten. Die epische *katábasis* und die Unterwelten der Moderne*. München: Fink 2004.
- Quiter, Raimund J.: *Aeneas und die Sibylle. Die rituellen Motive im 6. Buch der Aeneis*. Königstein: Hain 1984. (=Beiträge zur klassischen Philologie Bd. 162).
- Rahner, Hugo: *Himmelfahrt der Kirche*. Freiburg: Herder 1961.
- Schieb, Gabriele: *Henric van Veldeken. Heinrich von Veldeke*. Stuttgart: Metzler 1965.
- Schönebeck, Rosemarie: *Die Darbietung der Handlung im Roman d'Énéas und in der Eneide des Heinrich von Veldeke*. Bonn: Dissertation 1971.
- Schröder, Werner: *Veldeke-Studien. Beihefte zur Zeitschrift für Deutsche Philologie*. Hg. v. Hugo Moser und Benno von Wiese. Berlin: Schmidt 1969.
- Seitz, Barbara: *Die Darstellung häßlicher Menschen in mittelhochdeutscher erzählender Literatur von der Wiener Genesis bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts*. Tübingen: Tübingen. Fotodruck Präzis: Dissertation 1967.
- Stebbins, Sara: *Studien zur Tradition und Rezeption der Bildlichkeit in der „Eneide“ Heinrichs von Veldeke*.

- Toohey, Peter: Reading Epic. An Introduction to the Ancient Narratives. Routledge: London, New York 1992.
- Tworuschka, Udo: Sucher, Pilger, Himmelsstürmer. Reisen im Diesseits und Jenseits. Stuttgart: Kreuz 1991.
- Weddige, Hilbert: Einführung in die germanistische Mediävistik. 7., durchgesehene Auflage. München: Beck 2008.
- Wehrli, Max: Geschichte der deutschen Literatur im Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. 3., bibliogr. erneuerte Aufl. Stuttgart: Reclam 1997.
- Weismantel, Leo. Die Sibylle. Die Geschichte einer Seherin. Augsburg: Haas 1938.
- Wunderli, Peter: Die Rezeption der Antike. In: Französische Literaturgeschichte. Hrsg. von Jürgen Grimm. 4., überarbeitete und aktualisierte Auflage. Stuttgart, Weimar: Metzler 1999. S. 19-24.

10. Anhang

Abstract

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit der *Eneide* des Heinrichs von Veldeke. Das Werk ist eine Übersetzung und Bearbeitung von Vergils *Aeneis* und dem von einem anonymen französischen Dichter verfassten *Roman d'Eneas*. Der Gegenstand der Untersuchung ist die Figur der Sibylle. Anhand eines Vergleichs mit den Vorlagen soll festgestellt werden, ob sich bei Veldeke eine Entwicklung der Figur abzeichnet, oder ob es sich bei der Figur um ein Relikt der Stofftradition handelt. Es wird beobachtet, wie Heinrich die Figur in den zeitgenössischen christlichen Kontext eingliedert und welcher Methoden er sich dabei bedient.

Curriculum Vitae

Persönliche Daten

Name:	Doris Christina Dier
Geburtsdatum:	24. Juli 1985
Geburtsort:	Wien

Studium an der Universität Wien

10/ 2005	Beginn des Diplomstudiums Deutsche Philologie
10/ 2006-01/2013	Diplomstudium Anglistik und Amerikanistik, abgeschlossen mit Erfolg am 24. Jänner 2013

Schulbildung

09/1999-06/2004	Höhere Lehranstalt für Wirtschaft mit Schwerpunkt Fremdsprachen Tulln Matura am 25. Juni mit gutem Erfolg bestanden
09/1995-06/1999	Musikhauptschule Tulln

Danksagung

Ich bin meinen Eltern unendlich dafür dankbar, dass sie mir mein Studium ermöglicht haben. Prof. Dr. Meyer, danke für Ihre Korrekturen, Anregungen, Hilfestellungen und schnellen Antworten. Dank an Bernhard, den besten Freund, Korrekturleser und die schönste Muse der Welt. Danke Sigrid für deine Hilfe.