



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Die Darstellung der Verführung Evas in der lateinischen
Bibeldichtung“

Verfasserin

Ina Friedmann

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, März 2009

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 337

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Klassische Philologie – Latein

Betreuerin:

Ao. Univ. Prof. Dr. Christine Ratkowitsch

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung.....	3
1.1. <i>Die Darstellung der Verführung Evas in der Genesis.....</i>	<i>5</i>
1.2. <i>Die Darstellung Evas bei Ambrosius, de paradiso.....</i>	<i>7</i>
2. Proba: Cento Vergilianus.....	10
2.1. <i>Über die Verfasserin und die Entstehungszeit und –umstände des Cento...10</i>	<i>10</i>
2.1.1. <i>Lob und Verachtung der Proba in der Spätantike.....</i>	<i>11</i>
2.2. <i>Die Darstellung Evas in Probas Cento.....</i>	<i>11</i>
2.2.1. <i>Vorbilder für Evas furor.....</i>	<i>17</i>
2.2.2. <i>Inter- und intratextuelle Interpretation.....</i>	<i>18</i>
2.3. <i>Gesamtbetrachtung der Darstellung der Eva in Probas Cento.....</i>	<i>38</i>
3. Cyprianus poeta: Liber geneseos.....	39
3.1. <i>Der Autor und sein Werk.....</i>	<i>39</i>
3.2. <i>Die Darstellung der Eva.....</i>	<i>40</i>
3.3. <i>Inter- und intratextuelle Interpretation.....</i>	<i>42</i>
3.4. <i>Gesamtbetrachtung der Darstellung der Verführung.....</i>	<i>49</i>
4. Alcimus Avitus: de spiritalis historiae gestis.....	50
4.1. <i>Leben und Werk des Alcimus Avitus.....</i>	<i>50</i>
4.2. <i>Die Darstellung Evas in de spiritalis historiae gestis.....</i>	<i>51</i>
4.3. <i>Intra- und intertextuelle Interpretation.....</i>	<i>57</i>
4.4. <i>Gesamtbetrachtung der Darstellung der Eva.....</i>	<i>84</i>
5. Eupolemius.....	85
5.1. <i>Über den Autor und sein Werk.....</i>	<i>85</i>
5.1.1. <i>Vorbilder des Dichters.....</i>	<i>86</i>
5.2. <i>Die Darstellung der Verführung.....</i>	<i>87</i>
5.2.1. <i>Inter- und intratextuelle Interpretation des Textes.....</i>	<i>89</i>
5.3. <i>Gesamtbetrachtung.....</i>	<i>95</i>
6. Schlussbetrachtung.....	97
7. Literaturverzeichnis.....	101
Anhang.....	105
Zusammenfassung.....	105
Curriculum vitae.....	106

1. Einleitung

Diese Arbeit beschäftigt sich mit der Darstellung der Verführung Evas in einigen gezielt ausgewählten Werken der lateinischen Bibeldichtung, im Besonderen mit der Wandlung dieser Beschreibung und den verschiedenen Aspekten der ersten Frau und ihrer Verführung, die bei den einzelnen Dichtern hervorgehoben werden. Die untersuchten Verführungsszenen stammen von der Dichterin Proba, welche die Verführung Evas als erste poetisch darstellte, Cyprianus poeta, dem Bibelepiker Alcimus Avitus und als Kontrastdarstellung aus dem mittellateinischen Bibelepikus Eupolemius (Ende 11. Jahrhundert). Die Darstellungen variieren sehr stark, die Schuldigkeit und Verführbarkeit Evas wird unterschiedlich dargestellt: das Bild reicht von der stummen Frau bei Proba bis zu der Eva bei Alcimus Avitus, die sich in heftigem Schwanken lange gegen die Verführung wehrt.

Die Autoren haben „ihre“ Eva jeweils nach eigenen Vorstellungen gestaltet. Der Ausgang der Verführungsepisode ist natürlich in jedem Fall der Gleiche, doch die Person der Eva trägt stets individuelle Züge, die ihr vom Autor verliehen wurden.

Zu dieser Thematik ist bisher noch keine vergleichende Gesamtdarstellung erschienen, die vorhandene Literatur bezieht sich auf die Darstellungen Evas bei einzelnen Dichtern. Ein umfassender Vergleich der Eva-Figuren wurde noch nicht veröffentlicht, im Rahmen der vier in dieser Arbeit behandelten Dichter soll nun ein erster Schritt in diese Richtung getan werden.

Dabei wird jede Gestalt der Eva in Hinblick auf ihre Verführbarkeit und ihre Aktivität oder Passivität untersucht, wobei auch die mehr oder weniger offenkundige Frauenfeindlichkeit der Autoren betrachtet wird.

Bezüglich der Gestalt Evas bei Proba stehen einander zwei gegensätzliche Interpretationen gegenüber. M. Leisch-Kiesl¹ vertritt den Standpunkt, dass die Dichterin Proba als Frau Eva positivere, Schuld mindernde, Züge gab als ihre männlichen Kollegen. Dagegen zeigte S. Kyriakidis² in ihrem Aufsatz *Eve and Mary: Proba's technique in the creation of two different female figures*, dass Proba sich in die patristische Tradition der Schuldzuweisung an die Frau einfügte und das Bild der

¹ M. Leisch-Kiesl, Eva als Andere. Eine exemplarische Untersuchung zu Frühchristentum und Mittelalter, Köln 1992.

² S. Kyriakidis, Eve and Mary: Proba's technique in the creation of two different female figures, *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici* 29 (1992), 121-153.

ersten Frau sehr bewusst durch die verwendeten Zitate schuf. Ich will mit einer Untersuchung der Zitate und der dadurch erfolgten Charakterisierung Evas zeigen, dass Proba bewusst ein negatives Eva-Bild kreierte und mit welchen Mitteln sie dies erreichte.

Zu Cyprianus poeta gibt es nur spärlich Sekundärliteratur. K. Pollmann³ widmete sich der Verbindung zwischen Cyprianus poeta und der *Alethia* des Claudius Marius Victorius, konnte damit allerdings nur wenig spezielles zu dem in dieser Arbeit behandelten Thema beitragen. K. Smolak⁴ verweist in *Die Bibel als Dichtung* richtig auf die stoische Erkenntnistheorie, welche in dieser Darstellung der Verführung eine große Rolle spielt und gemäß christlichem Glauben als schlecht angesehen, und dadurch der Schlange in den Mund gelegt wurde.

Im Gegensatz zu Proba, welche bei ihrer Darstellung Evas die Frau während der Verführung nicht zu Wort kommen ließ, ist Eva bei Alcimus Avitus schwerer zu verführen. P.-A. Deproost⁵ weist in seinem Aufsatz *La mise en scène d'un drame intérieur dans le poème Sur le péché originel d'Avit de Vienne* sehr gut darauf hin, wie Avitus es verstand, das Bild Evas durch Beifügungen zu kreieren. Obwohl diese Eva eindeutig länger schwankt, der Verführung nachzugeben, sieht Deproost sie dennoch richtig als „typisch weiblich“ dargestellt und verweist auch auf den Kontext von antiken Zitaten. A. Arweiler⁶ und Th. Gärtner⁷ dagegen verweisen vor allem auf christliche Beeinflussungen des Dichters, durch welche er inspiriert wurde, mit bestimmten Redewendungen das Bild Evas zu untermauern.

In gemeinsamer Betrachtung mit den antiken Referenzen ergibt sich ein Bild umfangreicher Vorbilder, Vorlagen und Einflüsse des Alcimus Avitus.

Die Darstellung im Eupolemius beschreibt hingegen, wie der Mann, welcher aus epischen Gründen im Mittelpunkt steht und die Rolle der Frau einnimmt, verführt

³ K. Pollmann, Der sog. Heptateuchdichter und die ‚Alethia‘ des Claudius Marius Victorius, *Hermes* 120 (1992), 490-501.

⁴ K. Smolak, *Die Bibel als Dichtung*, *Litterae Latinae* 33 (1978/1979), 17-32.

⁵ P.-A. Deproost, *La mise en scène d'un drame intérieur dans le poème Sur le péché originel d'Avit de Vienne*, *Traditio* 51 (1996), 43-72.

⁶ A. Arweiler, *Die Imitation antiker und spätantiker Literatur in der Dichtung ‚De spiritalis historiae gestis‘ des Alcimus Avitus. Mit einem Kommentar zu Avit. carm. 4,429-540 und 5,526-703*, *Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte* 52, Bonn 1998.

⁷ Th. Gärtner, *Zur Bibeldichtung De spiritalis historiae gestis des Alcimus Avitus*, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 43 (2000), 126 – 186.

wird. Seit der Edition durch M. Manitius⁸ 1891 haben sich neben seinem Sohn K. Manitius⁹ vor allem Ch. Ratkowitsch¹⁰ und J. Ziolkowski¹¹ mit dem Thema beschäftigt und sowohl zu Datierungsvorschlägen des Epos, wie auch Textkritik und Interpretation gearbeitet. Der Aufsatz *Der Eupolemius – ein Epos aus dem Jahre 1096?* von Ratkowitsch geht neben erwähnten Punkten auch auf die Vorbilder des Eupolemius ein, zu welchen unter anderen Alcimus Avitus mit seiner freien Gestaltung des biblischen Stoffes gehört. Auch hier gibt es jedoch bisher keine Literatur speziell zu der untersuchten Szene des Epos.

Ausgangspunkt für die Untersuchung der verschiedenen Szenerien der Verführung der ersten Frau ist die Darstellung in der Genesis, von der die einzelnen Berichte mehr oder weniger abweichen. Ebendiese Abweichungen – dies können sowohl Erweiterungen, wie dies sehr stark im Fall des Alcimus Avitus auftritt, als auch Weglassungen sein, wie bei Proba zum Beispiel die Antwort Evas auf die Anrede der Schlange – werden auch in Hinblick auf die patristische Exegese der Kirchenväter untersucht. Als Vertreter dieser christlichen Exegeten wird hier Ambrosius mit seinem Werk *de paradiso* herangezogen, dessen Interpretation des Sündenfalls sich bisweilen deutlich von der der Dichter unterscheidet.

1.1. Die Darstellung der Verführung Evas in der Genesis (3,1-16)

¹sed et serpens erat callidior cunctis animantibus terrae quae fecerat Dominus Deus qui dixit ad mulierem cur praecepit vobis Deus ut non comederetis de omni ligno paradisi ²cui respondit mulier de fructu lignorum quae sunt in paradiso vescemur ³de fructu vero ligni quod est in medio paradisi praecepit nobis Deus ne comederemus et ne tangeremus illud ne forte moriamur ⁴dixit autem serpens ad mulierem nequaquam morte moriemini ⁵scit enim Deus quod in quocumque die comederitis ex eo aperientur oculi vestri et eritis sicut dii scientes bonum et malum ⁶vidit igitur mulier quod bonum esset lignum ad vescendum et pulchrum oculis aspectuque delectabile et tulit de fructu illius et comedit deditque viro suo qui comedit ⁷et aperti sunt oculi

⁸ M. Manitius, Die Messias des sogenannten Eupolemius. Aus cod. Dresd. DC 171^a, Romanische Forschungen 6 (1891), 509-556.

⁹ K. Manitius, Eupolemius. Das Bibelgedicht, Weimar 1973 (MGH Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 6).

¹⁰ Ch. Ratkowitsch, Der Eupolemius – ein Epos aus dem Jahre 1096?, Filologia mediolatina 6/7 (1999/2000), 215-271.

¹¹ J. Ziolkowski, Eupolemius, Journal of Medieval Latin 1 (1991), 1 – 45. In Folge 1991b. - Ders., Eupolemiana, Mittellateinisches Jahrbuch 26 (1991), 117-132. In Folge 1991a.

amborum cumque cognovissent esse se nudos consuerunt folia ficus et fecerunt sibi perizomata ⁸et cum audissent vocem Domini Dei deambulantis in paradiso ad auram post meridiem abscondit se Adam et uxor eius a facie Domini Dei in medio ligni paradisi ⁹vocavitque Dominus Deus Adam et dixit ei ubi es ¹⁰qui ait vocem tuam audivi in paradiso et timui eo quod nudus essem et abscondi me ¹¹cui dixit quis enim indicavit tibi quod nudus esses nisi quod ex ligno de quo tibi praeceperam ne comederes comedisti ¹²dixitque Adam mulier quam dedisti sociam mihi dedit mihi de ligno et comedi ¹³et dixit Dominus Deus ad mulierem quare hoc fecisti quae respondit serpens decepit me et comedi (...)

¹⁶mulieri quoque dixit multiplicabo aerumnas tuas et conceptus tuos in dolore paries filios et sub viri potestate eris et ipse dominabitur tui

Die Beschreibung der Verführung Evas durch die Schlange ist kurz, die Verführung selbst geht relativ schnell vor sich. Hier wird nicht erklärt, warum die Schlange sich an Eva wendet, alle späteren Darstellungen oder Deutungen, in denen der Grund durch die leichtere Verführbarkeit der Frau angegeben wird, entstammen der Exegese und entbehren textlicher Grundlage.¹² Eva muss nicht allzu lange überredet werden, nach einem Widerspruch der Frau genügt der Verweis auf die Gleichheit mit Gott, die auf den Verzehr der Frucht folgt, um die Frau zu überzeugen (Gen. 3,4-5): *dixit autem serpens ad mulierem nequaquam morte moriemini* ⁵*scit enim Deus quod in quocumque die comederitis ex eo aperientur oculi vestri et eritis sicut dii scientes bonum et malum*. Eva gibt die Warnung Gottes wieder, *de fructu vero ligni quod est in medio paradisi praecepit nobis Deus ne comederemus et ne tangeremus illud ne forte moriamur* (Gen. 3,3), und korrigiert dadurch die Schlange. Der Verweis dieser, beim zweiten Anlauf, auf die Folgen des Verzehrs der verbotenen Frucht stimmt Eva jedoch um, und sie ist bereit, Gottes Verbot zu brechen. Adam isst dann ohne jegliches Zögern bereitwillig die ihm gegebene Frucht, *et tulit de fructu illius et comedit deditque viro suo qui comedit* (Gen. 3,6), ohne sich an die Worte Gottes zu erinnern oder selbst welche zu äußern. Er zweifelt hier im Gegensatz zu Eva überhaupt nicht an der Richtigkeit der Tat. Beide Menschen sind nicht zaudernd dargestellt, sondern begierig, ihrem Schöpfer in seinem Wissen gleichzukommen.

¹² K. E. Kvam-L. S. Shearing-V. H. Ziegler, *Eve and Adam. Jewish, Christian, and Muslim readings on Genesis and gender*, Indiana 1999, 33.

Nach der Erkenntnis bedecken sich die Menschen, sie handeln gemeinsam bis Gott den Mann anspricht, welcher die Schuld auf die Frau abwälzt und zuvor noch betont, dass sie von Gott gegeben wurde (Gen. 3,12): *dixitque Adam mulier quam dedisti sociam mihi dedit mihi de ligno et comedi*. Durch diese Heraushebung der Involvierung Gottes durch die Erschaffung der Frau als Gefährtin des Mannes weist Adam indirekt Gott die Schuld am Sündenfall zu und versucht, sich als Opfer darzustellen.

Auf die Nachfrage Gottes bei der Frau antwortet diese in einem Satz, sie habe auf Veranlassung der Schlange gehandelt. Eva versucht hier wie zuvor Adam die Verantwortung auf die nächste Person, hier die Schlange, abzuwälzen und ihre Schuld zu mindern, Gen. 3,13: *Serpens decepit me et comedi*. Beide Menschen wurden zwar verführt, hatten jedoch ihren eigenen Willen, durch den sie den Sündenfall abwenden hätten können. Somit sagen sie Gott zwar die Wahrheit, sind aber nicht im Recht mit ihren Schuldzuweisungen, da die Handlung jeweils von ihnen selbst ausging.

Die Reaktion Evas auf die Strafe Gottes, welche an zweiter Stelle, nach der der Schlange und vor der Adams steht, ist nicht mehr beschrieben.

Eva ist hier leicht verführbar dargestellt, aber sonst relativ wertfrei. Es finden sich keinerlei negative Beifügungen zu ihrem Namen, auch ihre Antwort vor Gott ist klar. Sie lügt nicht mit dem Verweis, von der Schlange verführt worden zu sein, dennoch sucht sie Ausflüchte und ist bemüht, ihre Schuld zu mindern.

1.2. Die Darstellung Evas bei Ambrosius, de paradiso

Ambrosius beleuchtet in *de paradiso* den Sündenfall der Menschen. Er erklärt die Umstände, wie es dazu kam, sowie auch die Folgen. Die Schuld am Sündenfall trägt für ihn klar die Frau¹³, welche unter dem Mann steht, da sie von diesem (und nicht von Gott) über das Gebot, nicht vom Baum der Erkenntnis zu essen erfahren hatte¹⁴, wobei er auch nach den Hintergründen der Verführung fragt und z. B. betont, dass Gott Adam das Verbot vom Baum der Erkenntnis zu essen erteilte, und erst dieser Eva informierte, welche also nicht von Gott selbst die Weisung erhielt (12,56).¹⁵

¹³ Augustinus weist der Frau in symbolischer Interpretation des Sündenfalls gar die Schuld an der Sklaverei zu. Vgl. dazu Kvam-Scheering-Ziegler, 148.

¹⁴ Kvam-Scheering-Ziegler, 136.

¹⁵ Im Gegensatz zu Ambrosius schreibt Augustinus sehr wohl auch dem Mann die Schuld am Sündenfall zu, wenngleich diese Einschätzung auf einem Missverständnis von Röm. 5,12 beruht.

In 2,11 beginnt Ambrosius die Schuldzuweisung an die Frau zu erklären: *Namque ante nos fuit qui¹⁶ per voluptatem et sensum praevaricationem ab homine memoraverit esse commissam, in specie serpentis figuram accipiens delectationis, in figura mulieris sensum animi mentisque constituens, quam αἴσθησιν vocant Graeci, decepto autem sensu praevaricatricem secundum historiam mentem adseruit, quam Graeci νοῦν vocant. Recte igitur in Graeco νοῦς viri figuram accepit, αἴσθησις mulieris.* Dass der Frau Sinnesempfindung zukommt, während dem Mann der Verstand, das Denken zugewiesen ist, leitet schon Philon von Alexandrien, in dieser Tradition dann hier Ambrosius, aus den Geschlechtern der griechischen Worte αἴσθησις und νοῦς ab. Doch auch die Tatsache, dass Eva in Gen. 3,6 von ihren Sinneseindrücken geleitet wird (*bonum (...)ad vescendum et pulchrum oculis*) unterstützt diese Zuschreibung der Eigenschaften.¹⁷ Diese Charakterisierung der Frau unterstellt sie dem Mann, wodurch ihre Schwäche ausgedrückt wird. Und ebendiese Schwäche führte zu der Verführung der Frau, weshalb sich ja die Schlange vermutlich auch an sie gewandt hatte.

Ambrosius schildert in 12,56, dass die Schlange die Frau mit einer Lüge zu dem Gespräch brachte (*cur praecepit vobis Deus ut non comederetis de omni ligno paradisi* Gen. 3,1), worauf Eva in Ausweitung des wahren Gebotes Gottes hinzufügte, dass es den Menschen auch verboten sei, die Frucht zu berühren.¹⁸ Die Möglichkeit, dass Adam die Frau falsch über Gottes Gebot instruierte, und sie somit nicht die alleinige Schuld am Sündenfall trägt, schließt er aus und ist überzeugt von der Schuld Evas, was er in 12,56 darlegt: *Videro tamen quid alii sentiant: mihi tamen videtur a muliere coepisse vitium, inchoasse mendacium. Nam etsi de duobus videatur incertum, tamen sexus prodit qui prius potuerit errare. A praeiudicio illa constringitur, cuius et postea prior error inventus est. Viro enim mulier, non mulieri vir*

Vgl. dazu E. Pagels, Adam, Eva und die Schlange. Die Geschichte der Sünde, Reinbek bei Hamburg 1994, 288.

¹⁶ Gemeint ist hier Philon von Alexandrien, de opif. mundi 165: ἐν ἡμῖν γὰρ ἀνδρὸς μὲν ἔχει λόγον ὁ νοῦς, γυναικὸς αἴσθησις. Er betreibt als erster extrem frauenfeindliche Exegese des Sündenfalls. Eva ist die Alleinverantwortliche, daher muss auch sie die Folgen tragen. Vgl. K. Thraede, Zwischen Eva und Maria: das Bild der Frau bei Ambrosius und Augustin auf dem Hintergrund der Zeit, Frauen in Spätantike und Frühmittelalter, 131f.

Anm. 3 soll keinesfalls den Eindruck erwecken, dass Augustinus nicht der Ansicht Philons folgte. Auch er stimmte der Zuschreibung von αἴσθησις (Frau) und νοῦς (Mann) zu. Vgl. dazu K. Thraede, Augustin-Texte aus dem Themenkreis „Frau“, „Gesellschaft“ und „Gleichheit“ I, Jahrbuch für Antike und Christentum 22 (1979), 81.

¹⁷ Kvam-Scheering-Ziegler, 33.

¹⁸ J. P. Burns, Creation and Fall according to Ambrose of Milan, Augustine. Biblical Exegete, F. Van Fleteren-J. C. Schnaubelt (Hg.), New York 2001, 82f.

auctor erroris est. Er betont hier ausdrücklich, dass die Frau dem Mann den Untergang gebracht hat, und nicht umgekehrt, was Eva zum Quell allen Übels macht.

In 6,33 erwähnt Ambrosius einen interessanten Punkt, nämlich dass Eva vorsätzlich Adam verführte, um nicht allein das Paradies verlassen zu müssen: (...), *sine dubio ubi gustavit mulier de ligno scientiae boni et mali, peccavit et se peccasse cognovit. Quae igitur se peccasse cognoverat vel virum ad peccati communionem invitare non debuit. Inliciendo autem virum et dando ei quod ipsa gustaverat non vitavit, sed iteravit peccatum.* (...), *quamvis videatur haec mulier sciens quod post culpam in paradiso esse non posset metuisse ne sola de paradiso eiceretur.* Ambrosius geht davon aus, dass Eva die Erkenntnis sofort nach dem Verzehr der Frucht hatte, und sie durch die Verführung des Mannes erneut gesündigt hatte, um nicht allein das Paradies verlassen zu müssen. Ambrosius betreibt hier Exegese, in der Bibel ist dergleichen nicht angedeutet, da die Erkenntnis erst erfolgt, als Mann und Frau beide von der Frucht gegessen haben, und verschärft hier den negativen Blick auf Eva, In 13,62 schließlich erklärt Ambrosius die relativ flüchtige Behandlung des Falles Adams: *Bene praetermissum est ubi decipitur Adam, quia non culpa, sed vitio lapsus uxorio est.* Ambrosius deutet hier die Auslassung der konkreten Beschreibung der Täuschung und Tat des Adam in der Genesis als gerechtfertigt, da schließlich die Frau der Grund des Übels sei, sie den Mann verführte und er dadurch an dieser Stelle ihr Opfer und nicht der Handlungsträger sei.

In Folge bei der Behandlung der Bedeutung von *Adam, ubi es?* (Gen. 3,9) erklärt Ambrosius, warum Adam von Gott als erster, noch vor der Frau, gescholten wird (14,70): *Fortasse moveat cur ante increpatur Adam, cum mulier ante gustaverit? Sed a praevaricatione sexus infirmior coeperit, a verecundia et excusatione fortior, ut femina erroris causa fuerit, vir pudoris.* Die Reihenfolge der Bestrafung, zuerst die Schlange, dann Eva und zuletzt Adam, deutet Ambrosius (15,73) durch die Reihenfolge des Sündigens, da *delectatio* (schlange) *enim sensum* (Frau), *sensus autem mentem* (Mann) *captivam facere consuevit.*¹⁹

Auch meint Ambrosius, dass Eva aufgrund ihres Verhaltens vor Gott Gnade gebühre (14,71): *Veniabilis culpa, quam sequitur confessio delictorum. Ideo non desperata mulier, quae non reticuit deo, sed magis confessa peccatum est, quam medicabilis*

¹⁹ Vgl. dazu Burns, 85.

secuta sententia est. Sie habe sich Gott gegenüber im Gespräch nicht ungebührlich verhalten und ihre Tat gestanden, wodurch ihr verziehen werden soll.

Generell kann man sagen, dass Ambrosius keine ungewöhnlich aggressiven Tendenzen gegen Eva aufweist, sondern er schlicht in patristischer Tradition schreibt. In seiner Abhandlung über das Paradies beleuchtet er die Rolle Evas von mehreren Seiten, bleibt jedoch bei der Meinung, dass die Frau, im Gegensatz zum Mann, von ihren Gefühlen beherrscht wird, was sie zur Schwächeren macht. Eva trägt Schuld, während Adam zwar zu tadeln ist, aber dennoch in höherem Ansehen steht als die Frau.

2. Proba: Cento Vergilianus

2.1. Über die Verfasserin und die Entstehungszeit und –umstände des Cento

Die Autorin dieses Cento, die sich selbst darin nur Proba nennt²⁰, wurde von K. Schenkl als Faltonia Betitia Proba erkannt, und ihr Werk in das dritte Viertel des 4. Jahrhunderts datiert.²¹ Zuvor wurde sie auch mit Anicia Faltonia Proba identifiziert²², der Frau von Sextus Petronius Probus, welcher Ende 4., Anfang 5. Jahrhundert lebte und uns durch Briefe von Augustinus und Johannes Chrysostomos bekannt ist.²³ Diese Anicia Faltonia Proba ist jedoch ihre Enkelin, und durch die Zeugnisse der politischen Laufbahn sowohl ihres Mannes als auch ihres Sohnes wurde die Hochzeit der Dichterin auf die Mitte des 4. Jahrhunderts festgelegt.²⁴ Ungefähr in diese Zeit ist auch ihr Kriegsgedicht zu datieren²⁵, von dem der Leser in den Versen 1-8 des Cento erfährt, welches sie nach eigener Angabe in den Versen 13-23 zu einer Zeit, als sie noch Heidin war, verfasst hatte.

²⁰ Proba Cento 12 bezeichnet sie sich als *Proba vatis*.

²¹ K. Schenkl, *Probae Cento*, in: *Poetae Christiani Minores I*, Wien 1888 (CSEL 16), 514. Belegt ist ihr Name zweimal bei Isidor von Sevilla, *de viris illustribus* 22 und *de originibus* 1,39,26 und zwar als Frau des Adelphius.

²² R. Jakobi, *Vom Klassizismus zur christlichen Ästhetik. Die Selbstkonstituierung der christlichen Dichterin Proba*, *Hermes* 133 (2005), 77.

²³ Augustinus *Epp.* 130; 131; Johannes Chrysostomos, *Ep.* 168.

²⁴ E. A. Clark-D. F. Hatch, *The golden bough, the oaken Cross. The Virgilian Cento of Faltonia Betitia Proba*, *Texts and translation series, American Academy of Religion* 5, Michigan 1981, 97. Zur Zuschreibungsfrage des Cento vgl. D. Shanzer, *The Anonymus Carmen contra paganos and the Date and Identity of the Centonist Proba*, *Revue des Études Augustiniennes* 32 (1986), 232-248 und im Widerspruch dazu R. P. H. Green, *Proba's Cento: It's Date, Purpose and Reception*, *Classical Quarterly* 45/2 (1995), 551-563.

²⁵ Nach Erwähnung in einem mittelalterlichen Codex wird der Krieg als der Aufstand des Magnentius gegen Constantius im Jahr 353 identifiziert: *Proba, uxor Adelphii, mater Olibrii et Aliepii cum Constantini bellum adversus Magnentium conscripsisset, conscripsit et hunc librum*.

Um 370 n. Chr. ist der Tod Probas anzusetzen, durch eine Weihinschrift von ihrem Gatten auf ihrem Grabmal datierbar.²⁶

Eine exakte Datierung ihres Cento ist unmöglich. Er muss zwischen 353/354, also nach ihrem Kriegsgedicht, auf das sie ja im Cento Bezug nimmt, und 370 entstanden sein, und wurde vermutlich aus didaktischen Gründen verfasst.²⁷

2.1.1. Lob und Verachtung der Proba in der Spätantike

Erwähnung findet Proba aufgrund ihres Cento, welcher die Bibel von der Schöpfungsgeschichte bis zur Auferstehung Christi in subjektiver Auswahl, welche hervorragend auch nach Verwendbarkeit für die Gestaltung von Typologien getroffen wurde, beinhaltet, bei Isidor von Sevilla, welcher ihre geschickte Komposition lobt, und sie außerdem als einzige weibliche Autorin unter lauter Männern hervorhebt.²⁸ Dieser positiven Erwähnung ist Hieronymus gegenüberzustellen, der ein äußerst negatives Bild der Dichterin überliefert und sie in einem Brief gar als *garrula anus* bezeichnet, sie jedoch nicht beim Namen nennt.²⁹ Dieser Brief ist an Paulinus von Nola gerichtet, um ihn von dem Vorhaben, Bibeldichtung im Stil der Proba zu verfassen, abzubringen.³⁰

2.2. Die Darstellung Evas in Probas Cento

Die Darstellung der Verführung Evas gliedert sich in eine Einleitung (v. 170-182), in welcher der aktuelle Zustand der Menschen im Paradies in Kürze, und danach das Auftreten der Schlange beschrieben wird, die Verführungsrede der Schlange, die sich mit Hinterlist der Frau nähert (v. 183-196), die Vorbereitungen zum Verzehr der Frucht und den Genuss der Frucht (v. 197-202). Darauf folgen die Verführung Adams durch Eva, die nun ihrerseits die Verführerin ist und die Rolle der Schlange innehat (v. 203-205) und die unmittelbar folgende Erkenntnis der Menschen, die beide wieder als Paar erscheinen lässt (v. 206-209). Darauf wird der Auftritt Gottes und das Verhalten der Menschen beschrieben (v. 210-223).

Die Verse 224-232 beinhalten die Rede Gottes zu dem verführten Paar, worauf schließlich die Antwort des Mannes folgt (v. 233-243). Im Anschluss sind die Rede

²⁶ CIL 6, 1712.

²⁷ Bewahrung der heidnischen Autoren und Lehre des klassischen Latein ohne heidnische Inhalte: Green, 554-560.

²⁸ Isidor von Sevilla, de viris illustribus 22.

²⁹ Hier. epist. 53,7.

³⁰ Jakobi, 87.

Gottes zur Schlange (v. 244-251) und zum Mann (v. 252-262) dargestellt. Die Verse 263-268 beschreiben die Strafrede Gottes zu Eva.

Die Verführung

Tertullian schreibt in *de cultu feminarum* 1,1 polemisch über das Gehabe der Frau und ihre Schuld an der Vertreibung aus dem Paradies.

Die Einstellung der Kirche und dadurch auch der christlichen Literatur zu Frauen wird bei Tertullian offen ausgesprochen und ist wegweisend für die Darstellung Evas in der Literatur.

Auch bei Proba wird gleich zu Beginn der Erzählung vom Sündenfall in Vers 170 allein Eva für alles Übel verantwortlich gemacht und als *infanda coniunx* bezeichnet. Denn nicht nur, dass sie selbst so schwach ist, der Schlange nachzugeben, verursacht sie auch ihrem Gatten Adam, welcher ja offensichtlich keinen eigenen Willen hat, Übles.

Proba befasst sich ausführlich mit der Figur der Eva, in insgesamt 152 Versen (v. 128-280). Dächte man, dies komme von ihrem Interesse an der Darstellung der Frauen, so ist dies ein Irrtum. Die Jungfrau Maria, die im Gegensatz zu Eva Raum für eine positive Darstellung einer Frau böte, wird in 36 Versen (v. 340-376) weitaus weniger genau behandelt. Darin und in der Darstellung der Eva selbst spiegelt sich nicht nur Probas Bild der Frau im Allgemeinen wider, welches sowohl der Zeit als auch der Tradition entsprach, sondern auch das Bild, das die Kirche von Frauen lange Zeit vermittelte.³¹

Eva steht jedoch in weiterer Folge Christus, welcher sich von der Schlange nicht verführen lässt, als Gegensatz gegenüber, mit dem sie so eine Einheit bildet. Dies ist deshalb auffällig, weil er sonst als Gegenstück zu Adam gesehen wurde. Diese Kontrastdarstellung der beiden in Versuchung Geführten schreibt Eva, die meist passiv, stumm und im Hintergrund stehend dargestellt ist, eine wichtige Rolle in der biblischen Geschichte zu.³²

³¹ Kyriakidis, 146. Zur äußerlichen Beschreibung Evas vgl. Kyriakidis 124-128. Im Gegensatz zur gänzlich negativen Darstellung in der Verführungsepisode, ist Eva nach der Schöpfung mit positiven Vergilziten beschrieben (vgl. dazu Anm. 41).

³² K. Pollmann, Sex and Salvation in the Vergilian Cento of the Fourth Century, in: R. Rees (Hg.), *Romane Memento, Vergil in the Fourth Century*, London 2004, 89.

Durch die Charakterisierung Evas mit Hilfe von Vergilversen und deren Zusammenhang zeichnet Proba also ein deutliches Bild Evas nach ihrer eigenen Meinung.³³

Hätte man auch vermuten können, dass Proba als Frau versuchen könnte, Eva anders als viele männliche Autoren darzustellen, nämlich nicht als allein Verantwortliche für die Vertreibung aus dem Paradies, und dass sie Genesis 1,27, wo zu verstehen ist, dass Mann und Frau gleichzeitig erschaffen wurden, als Grundlage für ihre Episode nimmt, entschied sie sich dennoch dagegen, nahm Genesis 2,21-23 als Vorbild und beschreibt in den Versen 118-132 ausführlich, dass zuerst Adam und nach und aus ihm Eva geschaffen wurde. Auch ist in Probas Darstellung Adam allein nach Gottes Abbild geschaffen, Vers 120: *os umerosque deo similis*, und nicht, wie in Genesis 1,26 auch Eva. Das also ist die zugrunde liegende Charakterisierung Evas in Probas Cento.

Leisch-Kiesl sieht Probas Darstellung der Eva als eine positive. Sie betont die Erschaffung Evas zum Zweck der gemeinsamen Herrschaft mit Adam und auch die negativen Beifügungen zu Evas Namen deutet sie metaphorisch, als Betonung des *furor*, der allein durch die Schlange hervorgerufen wurde.³⁴

Außerdem ist Leisch-Kiesl der Ansicht, dass das Paar nicht nur gleichberechtigt geschaffen wurde, es wurde sozusagen auch gleichberechtigt verführt.³⁵

Weiters meint sie zu erkennen, dass Adam und Eva beide als bemitleidenswert dargestellt werden, sie als *infelix*, er als *miser*.³⁶ Nun ist meiner Meinung nach *infelix* nicht unbedingt die stärkste Bezeichnung für Erbarmen, sondern Leisch-Kiesl versucht krampfhaft ihre These zu untermauern. *Infelix* ist einfach ein Ausdruck für die Frau, die Unheil über die Welt brachte, wenn auch unbeabsichtigt. In Vers 224, der einzigen anderen Stelle, an welcher Proba das Wort *infelix* benutzt, spricht Gott Adam damit in derselben Bedeutung an.³⁷ *Miser* hingegen bezeichnet in meinen Augen das arme Opfer, das mehr oder weniger schuldlos in diese Situation gekommen ist.

³³ Kyriakidis, 124.

³⁴ Leisch-Kiesl, 152f.

³⁵ Vers 195: *dux ego vester ero* deutet Leisch-Kiesl als Gleichstellung Adams und Evas in dieser Situation.

Leisch-Kiesl, 155.

³⁶ Leisch-Kiesl, 155.

³⁷ Neben Aen. 1,712, im Cento Vers 200, sind auch weitere Vergilstellen als Vergleich für die Verwendung von *infelix* als unselig heranzuziehen, z. B. Aen. 1,749; 4,68: *infelix Dido*.

Besonders aber wenn man den ganzen Vers 200 *praecipue infelix pesti devota futurae* betrachtet, steht *infelix* meines Erachtens im Widerspruch zu Leisch-Kiesls positiver Sichtweise der Eva, da sie hier noch einmal als besonders schuldig, schuldiger als Adam, dargestellt wird, was auch durch den Subjektswechsel von der Schlange zu Eva, der in diesem Vers einsetzt, ausgedrückt wird und der den Übergang der passiven Verführten zur aktiven Verführerin, die nun ihrerseits den passiven Adam verführt, markiert.

Die Schlange versucht hier, Eva einzureden, dass alles, was Gott den Menschen bietet schlecht sei, weil er ihnen nicht uneingeschränkte Freiheit gewährt und sie seinem Verbot unterwirft. Somit ist nach den Worten der Schlange das ewige Leben wertlos. Dass Eva ein leichtes Opfer für die Schlange ist, aber gleichzeitig nicht das Hauptziel des Angriffs, zeigt sich in der sofortigen Hinwendung des Gesprächs auf Adam, den zu verführen es Eva als seiner Gattin zustehe.

Die Schlange versteht es nicht nur, das Misstrauen gegen Gott in Eva zu schüren, sondern auch ihren Stolz zu wecken in Hinsicht darauf, dass sie es vermag, Macht über Adam auszuüben.

Eva verschwendet hier keinen Gedanken an die Warnung Gottes vor dem Feind, der sie mit listigen Worten in Versuchung führen will, und zweifelt nicht eine Sekunde an der Aufrichtigkeit der Schlange. Sie ist blind gemacht von den Worten des Feindes und spiegelt die negativen Charaktereigenschaften der Menschen wider, die sich durch Schmeichelei und scheinbar gelehrte Worte bereitwillig zu allem überreden lassen.

Als ein derart leichtes Opfer für die Schlange ist Eva bei Proba dargestellt, in deren Dichtung die Frau kein einziges Wort spricht und somit im Gegensatz zu der Genesis – Darstellung der Schlange nicht einmal am Beginn der Verführung widerspricht. Eva ist als vollkommen passiv beschrieben, als eine Frau, die mit ihrem weiblichen Gemüt alles hinnimmt und in sich aufnimmt, ob es Recht ist oder nicht, und dies auch nicht mit klarem Verstand zu unterscheiden imstande ist, wie es schon der antiken Auffassung entsprach, wohingegen das Handeln, das Aktive als Charaktereigenschaft dem Mann zugeschrieben wurde. Dieses alte Geschlechterbild entsprach vollkommen dem der Kirche, und wurde lange tradiert.

Adam wird hier also nicht gemäß dem klassischen Rollenbild als aktiver Part des Geschehens dargestellt. Eva hingegen entspricht nur zu Beginn, nämlich während der Verführung durch die Schlange, dem typischen Frauenbild der Passivität, verändert sich jedoch, sobald sie die verbotene Frucht verzehrt hat. Sie ist während der Verführung des Mannes aktiv, und übernimmt die Rolle der Schlange. Nach Adams Verführung handeln beide Menschen gemeinsam, die Verben, die ihre Handlungen beschreiben stehen nun in der dritten Person Plural. In dem folgenden Gespräch mit Gott jedoch hat Eva wieder ihre passive Rolle angenommen, wohingegen nun Adam der Aktive ist, während Eva hier zwar gemeinsam mit Adam angesprochen wird, selbst aber nicht mehr zu Wort kommt.

Der Sündenfall ist im Prinzip unumgänglich, denn Gott hatte den Menschen eindringlich und mit einer ziemlich genauen Beschreibung der Verführungssituation gewarnt, sowohl vor dem Verzehr der Frucht, als auch vor einem Wesen, das mit List versuchen würde, den Menschen zu überreden die Frucht zu kosten. Mehr konnte er nicht tun. Doch gerade die Darstellung der Frau entspricht dem Bild „typisch weiblicher“ Eigenschaften, dass man Frauen nicht vertrauen kann, dass sie in gewisser Weise nicht aufnahmefähig sind, und dass sie treulos sind. Eva hatte keinen Grund, an Gottes Wort zu zweifeln, dennoch zögerte sie nicht, der Schlange Glauben zu schenken und alles andere zu vergessen.

Evas Reaktion vor der Schlange und in weiterer Folge vor Gott

Auch in der Konfrontation mit Gott kommt Eva nicht zu Wort, nun beschreibt Proba nicht einmal mehr ihren Gemütszustand, ihr Verhalten.

Im Gegensatz zur biblischen Darstellung kann Eva hier auch nicht die Schuld auf die Schlange abschieben, wie Adam sie auf die Frau abgeschoben hatte, da sie hier eigentlich schon völlig in den Hintergrund gedrängt und Adam die Hauptperson, die im Dialog mit Gott steht, ist. Obwohl Gott beide gemeinsam anspricht, ist Eva hier nur mehr Statistin. Adam und Eva sind dadurch gleichwertige Angeklagte. Zunächst apostrophiert Gott Adam, im ersten Satz seiner Rede nennt er ihn *infelix* (Vers 224), doch ab dem nächsten Vers ist auch Eva in die Rede einbezogen. Wie zuvor die Schlange in Vers 196 durch die Einbeziehung ihrer selbst in Tat und Rede mit Eva ein Paar bildet, so sind Eva und Adam vor Gott wieder zu einem Paar verbunden, nachdem beide verführt wurden.

Zuvor wird Eva jedoch in Vers 212, nach der Entdeckung der Tat durch Gott, als *furens femina* charakterisiert, was Eva eine größere Schuld als Adam zuweist, der an dieser Stelle noch keine Erwähnung findet. Als Adam schließlich in den Versen 135-143 vor Gott zu Wort kommt, wälzt er jegliche Schuld auf die Frau ab, und stellt sich als in seiner Unachtsamkeit überrumpeltes Opfer der List der Frau dar, welche der Urheber des Übels sei. In Genesis 3,12 sagt Adam, die Frau habe ihm von der Frucht zu essen gegeben. Er begnügt sich mit dieser Antwort auf die Frage Gottes, während er bei Proba in 5,5 Versen (236b-241) die Hinterlist Evas und ihre Schuld betont, was Exegese der Dichterin ist.

Die Rolle Evas hat sich hierbei insgesamt dreimal verändert. Zunächst, während der Verführung, war die Frau passiv. Als sie, selbst bereits verführt, den passiven Adam verführte, hatte sie den aktiven Part inne. Vor Gott schließlich ist sie zu ihrem anfänglichen Verhaltensmuster zurückgekehrt, der Übermut, der ihr durch die Frucht eingeflößt worden war, ist verschwunden, und während nun der Mann die aktive Rolle innehat, ist die Frau zur Passivität zurückgekehrt. Jedoch ist in Vers 212 *notumque furens quid femina posset* die aktive Rolle, die sie während der Verführung innehatte noch zu erkennen. Auch in Vers 264f. *Non ignara mali, caput horum et causa malorum, / magna lues commissa tibi* gibt Gott einen Rückblick auf die Aktivität der in Vers 263 als *saeuissima coniunx* bezeichneten Eva, wodurch ihr aktives Verhalten während der Verführung nochmals deutlich herausgestrichen wird. Somit sind die Handlungsmuster Evas vor der Schlange und mit Adam vor Gott parallelisiert, unterbrochen wird die passive Darstellung der Frau von einer kurzen aktiven Episode, die aber auch in ihrer erneuten Passivität vor Gott erwähnt wird.

Eva widerspricht in dieser Darstellung weder der Schlange noch Gott, was gegensätzlich zur Genesis ist, da dort Eva sowohl in einen Dialog mit der Schlange als auch mit Gott tritt, wenngleich es ein kurzer ist.

Gott macht Eva in seiner Rede zu ihr Vorwürfe, schließlich übertrat sie wissentlich sein Verbot, wodurch sie die *simplicitas* verlor, welche die Menschen bis zur Erkenntnis, der Unterscheidung zwischen Gut und Böse, in sich trugen. Die Schlange machte sich ebendiese *simplicitas* in der Ansprache an die Frau zunutze, da diese dadurch nicht mit Hinterlist rechnete. Sie appelliert an Evas Intellekt, was die Frau dadurch, dass sie Unaufrichtigkeit noch nicht kennt, nicht als solche erkennt, und

was schließlich Evas Handeln verursacht. Die Frau ist überaus empfänglich für die Schmeicheleien des Verführers dargestellt, somit als lasterhaft beschrieben, da sie sich dadurch der *superbia* hingibt.

Vor Gott muss sie für diese *superbia* bezahlen, aber ihre Reaktion auf die Strafe für den Verzehr der Frucht wird nicht beschrieben, sie erträgt die Worte stumm, wie auch Adam, nachdem er die Schuld auf die Frau geschoben hat.

2.2.1. Vorbilder für Evas furor

Proba hat für ihren Cento nicht einfach nach Belieben Vergilstellen verwendet, in denen zufällig die passenden Wörter vorkommen, sondern sie wählte ihre Zitate meist mit Bedacht. Einige Stellen verbindet man sofort mit dem Inhalt des vergilischen Originals, andere muss man genauer betrachten, um den Zusammenhang zu erfassen.

Um den Cento richtig, mit allen enthaltenen Untertönen und Anspielungen, verstehen zu können, ist und war die Kenntnis sowohl der Bibel als auch Vergils grundlegend.³⁸ Durch gedankliche Schlüsse und Verbindungen, die durch das Wissen um den Originalkontext entstehen, war es Proba möglich, durch bestimmte Vergilzitate das von ihr beabsichtigte Bild einer Person zu schaffen oder den Ausgang einer Episode dadurch vorweg, mit für den Unkundigen nichts sagenden Worten, anzukündigen.

Durch die Fülle an Vergilversen, die Proba zur Verfügung standen, konnte sie die Personen in ihrem Cento gänzlich nach ihren Vorstellungen modellieren, keineswegs erwuchs auch nur irgendeine Charakterisierung aus Mangel an Alternativversen.³⁹

Das größte literarische Vorbild für den *furor* der Frau ist zweifellos Dido. Anstatt ihren Cento einfach aus unzusammenhängenden Versatzstücken zu basteln, achtete Proba stark auf den ursprünglichen Kontext und verwendete gezielt Verse von Stellen, an denen Frauen schlichtweg als schlecht charakterisiert werden bzw. Stellen, deren Inhalt Parallelen aufweist und die generell Vergleichbares zum Inhalt haben.⁴⁰

Diese Art der Vergilzitate kommt jedoch erst bei der Beschreibung des Sündenfalls zum Einsatz, bei der ersten Beschreibung Evas nach der Schöpfung verwendet die

³⁸ Kyriakidis, 122.

³⁹ Kyriakidis, 123.

⁴⁰ Clark-Hatch, 155.

Dichterin Verse, die in der Aeneis in einem auf den ersten Blick positiven Zusammenhang stehen und die nicht, wie in der Verführungsepisode, schon in einem eindeutig negativen Originalkontext stehen.⁴¹

Doch nicht nur Dido, die in ihrer unermesslichen Wut und seelischen Lasterhaftigkeit sehr viele Verse für Proba bereithält, wird herangezogen um Eva zu charakterisieren, auch andere Frauen aus der Aeneis sind Vorbilder, wenngleich negative, da Proba kaum positive Verse über Frauen der Aeneis verwendet hat.⁴²

In der Darstellung der Proba erhält Eva, neben denen der Dido, Züge der Amata, welche bereits in der Aeneis Dido parallelisiert, da beide Frauen von Juno in *furor* versetzt werden und ihrem Leben schließlich selbst ein Ende setzen, weil sie das, was sie wollten, beide von Juno zu der Begierde angeregt, nicht bekamen.

Auch an Klytaimnestra wird erinnert, was auf den Gattenmord zurückzuführen ist, weiters zieht Proba Vergleiche mit Helena, der Ursache großen Elends, und den Harpyien, welche man sofort in eine negative Verbindung zu Speisen bringt, womit der Sündenfall schließlich in enger Verbindung steht.

2.2.2. Inter- und intratextuelle Interpretation⁴³

fortunati ambo, si mens non laeva fuisset	170
coniugis infandae: docuit post exitus ingens.	
Iamque dies infanda aderat: per florea rura	
ecce inimicus atrox inmensis orbibus anguis	
septem ingens gyros, septena volumina versans	
nec visu facilis nec dictu affabilis ulli	175
obliqua invidia ramo frondente pependit,	
vipeream spirans animam, cui tristia bella	
iraeque insidiaeque et crimina noxia cordi.	
Odit et ipse pater: tot sese vertit in ora	
arrectisque horret squamis, et, ne quid inausum	180
aut intemptatum scelerisve dolive relinquat,	
sic prior adgreditur dictis seque obtulit ultro:	
"dic" ait, "o virgo – lucis habitamus opacis	

⁴¹ Kyriakidis, 133.

⁴² Clark-Hatch, 159.

⁴³ Die angegebenen Referenzstellen sind zum größten Teil Clark-Hatch entnommen.

riparumque toros et prata recentia rivis
 incolimus —, quae tanta animis ignavia venit? 185
 Strata iacent passim sua quaeque sub arbore poma,
 pocula sunt fontes liquidi: caelestia dona
 adtractare nefas: id rebus defuit unum.
 Quid prohibet causas penitus temptare latentes?
 Vana superstitio. Rerum pars altera adempta est. 190
 Quo vitam dedit aeternam? Cur mortis adempta est
 condicio? Mea si non inrita dicta putaris,
 auctor ego audendi sacrata resolvere iura.
 Tu coniunx, tibi fas animum temptare precando.
 Dux ego vester ero: tua si mihi certa voluntas, 195
 extruimusque toros dapibusque epulamur opimis."
 Sic ait, et dicto citius, quod lege tenetur,
 subiciunt epulis olim venerabile lignum
 instituuntque dapes contactuque omnia foedant.
 Praecipue infelix pesti devota futurae 200
 mirataque novas frondes et non sua poma,
 causa mali tanti, summo tenus attigit ore.
 Maius adorta nefas maioremque orsa furorem
 heu misero coniunx aliena ex arbore germen
 obicit atque animum subita dulcedine movit. 205
 Continuo nova lux oculis effulsit; at illi
 terrentur visu subito nec plura morati
 corpora sub ramis obtentu frondis inumbrant:
 consertum tegumen: nec spes opis ulla dabatur.
 At non haec nullis hominum rerumque repertor 210
 observans oculis caedes et facta tyranni
 praesensit: notumque furens quid femina posset.
 Continuo invadit: "procul, o procul este profani"
 conclamat, caelum ac terras qui numine firmat.
 Atque illi longe gradientem ac dira frementem 215
 ut videre, metu versi retroque ruentes
 diffugiunt silvasque et sicubi concava furtim

saxa petunt. Piget incepti lucisque, neque auras
dispiciunt: taedet caeli convexa tueri. (...)

"Infelix, quae tanta animum dementia cepit?
Quis furor iste nouus? quo nunc, quo tenditis" inquit 225
"regnorum immemores, quae mentem insania mutat?
Dicite, quae lucis miseris tam dira cupido?
Maturate fugam totoque absistite luco:
nec revocare gradum, si quando adversa vocarint,
est licitum; flammis ambit torrentibus amnis 230
per medium stridens torquetque sonantia saxa
attollitque globos flammarum et sidera lambit.
Ille sub haec: "tua me, genitor, tua tristis imago
his posuere locis: merui nec deprecor", inquit
"Omnipotens, sonitumque pedum vocemque tremesco 235
conscius audacis facti: monitisque sinistris
femina fert tristis sucos tardumque saporem.
Illa dolos dirumque nefas sub pectore versans
insontem infando indicio, moritura puella
dum furit, incautum crudeli morte peremit; 240
suasit enim, scis ipse, neque est te fallere cuiquam.
Ut vidi, ut perii, ut me malus abstulit error,
contigimusque manu quod non sua seminat arbor." (...)

"Haec tibi semper erunt, tuque, o saevissima coniunx,
non ignara mali, caput horum et causa malorum,
magna lues commissa tibi: heu perdita nescis 265
nec quae te circum stent deinde pericula cernis.
Nunc morere, ut merita es, tota quod mente petisti:
nec mea iam mutata loco sententia cedit."

Die Einleitung des Sündenfalls (v. 170-182)

Zu Beginn wird der aktuelle Zustand der Menschen im Paradies beschrieben, welche zunächst in Vers 170 als *fortunati ambo* charakterisiert werden. Dieser Halbvers erinnert den Leser sogleich an Euryalus und Nisus, die als glückliches Paar in Aen. 9,446 beschrieben sind, die im Tode vereint sind, ebenso wie sie es im Leben waren. Diese beiden, die auch in Liebe verbunden waren, waren ebenfalls ein unzertrennliches Paar, das bereit war, alles für- und miteinander zu tun. Die Tatsache, dass sie auch im Tode vereint sind, macht die inhaltliche Parallele hier möglich, da auch Adam und Eva gemeinsam dem Tod entgegengehen müssen, der in weiterer Folge auf den Verzehr der verbotenen Frucht folgt. Nisus und Euryalus werden erst im Tode als glückliches Paar genannt, glücklich, weil sie gemeinsam verschieden sind. Adam und Eva jedoch waren, gerade auch zu diesem Zeitpunkt noch, im Leben glücklich und verlieren ihr Glück sozusagen mit dem Tod, wodurch Proba hier die Bedeutung der Originalstelle umgekehrt hat.⁴⁴

Durch diesen Halbvers wird der folgenden Passage bereits zu Beginn ein bedrohlicher Unterton verliehen, welcher bereits in der zweiten Hälfte des Verses mit den Worten *si mens non laeva fuisset* intensiviert wird. Dieser ist eine Referenz an Ecl. 1,16 und Aen. 2,54.

In der ersten Ekloge spricht Meliboeus diese Worte, der damit darlegt, dass er die Zeichen für das drohende Unheil verkannt hat, die Warnungen ignoriert und erst zu spät den Zeichen Beachtung geschenkt hat.

In der Aeneis spricht Aeneas diese Worte im zweiten Buch, als er vom trojanischen Pferd erzählt. Auch hier bezeichnet der Vers, dass Unheil hätte verhindert werden können, wenn die Zeichen nicht unbeachtet geblieben wären.

Somit haben beide Vergilstellen die gleiche Bedeutung und verweisen auch hier auf den schlechten Ausgang der Sache, der ursprünglich verhindert werden hätte können. Durch den nächsten Halbvers, *coniugis infandae*, findet auch sogleich eine Schuldzuweisung statt, sodass deutlich wird, an wem es gewesen wäre, das Unheil zu verhindern.⁴⁵

Dieser Halbvers ist aus Aen. 11,267 genommen, wo Klytaimnestras Mord an ihrem Gatten Agamemnon Erwähnung findet. Auch hier ist eine tiefere Verbindung zu erkennen, da Eva indirekt für den Tod Adams die Verantwortung trägt. Durch ihr Verschulden wurde ihm schließlich das ewige Leben genommen und wurden beide

⁴⁴ Kyriakidis, 129.

⁴⁵ Kyriakidis, 129.

der Sterblichkeit unterworfen. Wie Klytaimnestra hat auch Eva ihren Gemahl nicht eigenhändig ermordet, beide Frauen sind aber eindeutige Ursache für den Untergang der Männer. Obwohl die Mittel zum Zweck unterschiedlich waren, werden beide Frauen auf eine Stufe gestellt, was Eva in bedeutend schlechterem Licht als gebührend erscheinen lässt, da Klytaimnestra den Mord an Agamemnon beabsichtigte, Eva jedoch zwar nicht unwissend, aber doch unabsichtlich die Sterblichkeit der Menschen verursachte.

Kyriakidis sieht in dieser Stelle die einzige Vergilübernahme, die in keinerlei Hinsicht in der Bedeutung verändert wurde. Beide tragen Schuld, da die Taten beider aus freiem Willen erfolgten und gleichermaßen schrecklich waren. An anderen Stellen ist bei Vergil diese eindeutige Schuldzuweisung nicht zu erkennen, da er die Hauptpersonen als Figuren im Spiel der Götter darstellte, die mit menschlichen Schwächen handelten und auch Fehler machten, aber keine bösen Absichten hatten.⁴⁶

Der nächste Halbvers, *docuit post exitus ingens* aus Aen. 5,523, gibt sowohl bei Proba als auch bei Vergil einen Verweis auf ein zukünftiges Ereignis. Bei Vergil wird durch einen flammenden Pfeil am Himmel sofort ein Zeichen erkannt, nur die Bedeutung ist noch unklar. Bei Proba hingegen erkennen die handelnden Personen kein Anzeichen für eine künftige Veränderung. Der Leser weiß natürlich, welche Folgen aus Evas Verhalten resultieren, Adam und Eva jedoch können erst durch spätere Reflexion ihren Fehler und die Tragweite ihres Verhaltens erkennen, obwohl das Gespräch mit der Schlange bei ihnen eigentlich die Erinnerung an Gottes Warnung hervorrufen hätte sollen.

Mit dem folgenden Halbvers *iamque dies infanda aderat* wird der Untergang, das Ende der Idylle, eingeleitet. Er stammt aus Aen. 2,132, aus der Trugrede des Sinon und ist das erste Zitat von mehreren. Diese Rede stellt durch die vergleichbare Situation, nämlich dass Sinon mit heuchlerischen Worten ein böses Vorhaben verschleierte, ein wichtiges Vorbild für die Verführungsszene dar. Durch den Einbau der Verse gleich zu Beginn der Verführung, wird dem Leser bewusst gemacht, dass das Folgende nicht so ist, wie es vorgibt zu sein, und ein schlechtes Ende nehmen wird. Auch für Sinon war an dieser Stelle seiner Erzählung sein bisheriges Leben,

⁴⁶ Kyriakidis, 134.

wie er es kannte, zu Ende und ein neuer Abschnitt begann. Doch im Gegensatz zum Cento, wo der Vers den Beginn vom Untergang einleitet, war es bei Sinon eine Lüge. Der Hauptzweck dieses Zitats ist also, eine Gedankenverbindung des Lesers zu der trügerischen Rede des Sinon zu schaffen und einen Vorverweis auf die List, die in der Erzählung in den nächsten Versen folgt, zu geben.

Darauf folgt nun die Beschreibung der Schlange, welche sogar Gott selbst verhasst ist, und wie sie sich der Frau nähert und sich in die Höhe windet, um ihr für das Gespräch gleichzukommen. Diese Einleitung mündet in die Rede der Schlange zu Eva.

Die Verführungsrede der Schlange (v. 183-196)

Die Schlange spricht in diesem Abschnitt Eva an und stellt sich selbst vor. Mit den Worten '*dic' ait, 'o virgo'*' sucht sie den Einstieg in das Gespräch mit der Frau und gibt sich wissbegierig. Dieser Halbvers aus Aen. 6,318 beschreibt im Original wie Aeneas, staunend über die Unterwelt, die Seherin Sibylle nach einer Erklärung des Zudranges zum Styx fragt. Die Verwendung des Verses an dieser Stelle ist eine geschickte Komposition der Dichterin, da sie damit ein absolutes Kontrastbild zwischen der Seherin und der ahnungslosen Eva produziert. Zwar sind beide Frauen imstande Antwort zu geben, jedoch verfügt Sibylle über umfassendes Wissen und hat den Durchblick, wohingegen Eva die Unfähigkeit, die Schlange zu durchschauen, auszeichnet und sie nur das von Gott Gehörte wiedergeben kann. Eva ist nicht als dumm beschrieben, aber im Gegensatz zur Seherin fehlt ihr die Fähigkeit hinter die Fassade zu sehen, die List der Schlange zu durchschauen, denn Sibylle hat bereits göttliches Wissen, Eva will es durch den Verzehr der Frucht erst erlangen.

Dadurch, dass die Schlange diese Worte zu Eva spricht, bringt Proba einen ironischen Unterton in den Vers, denn Eva ist eben, im Gegensatz zu Sibylle, nicht in der Lage Künftiges vorauszusehen.⁴⁷

Abgesehen von der Gegenüberstellung mit Sibylle, ist die Anrede der Eva als *virgo* ein Vorverweis auf die Jungfrau Maria in der zweiten Hälfte des Cento. Eva, die Befleckte verursacht der Menschheit den Tod, sie bringt die Sterblichkeit, während die reine Maria durch die unbefleckte Empfängnis der Welt den Erlöser und durch ihn die Auferstehung bringt.

⁴⁷ Kyriakidis, 149.

Daraufhin rekapituliert die Schlange die Situation der Menschen und sät durch ihre Worte erste Zweifel an der Aufrichtigkeit Gottes bei Eva, die auf fruchtbaren Boden fallen.

Der erste Halbvers 189, in welchem die Schlange nun offen zum Angriff übergeht, parallelisiert die Schlange zum ersten Mal in dieser Passage mit Juno. *Quid prohibet* ist ein Zitat aus Aen. 5,631, wo Iris in Junos Auftrag die trojanischen Frauen dazu bringt, die Schiffe anzuzünden. Dasselbe ist die Intention der Schlange, die Eva dazu bringen will, etwas zu tun, von dem sie eigentlich weiß, dass es nicht Recht ist. Wie Iris in der Aeneis hat auch die Schlange Erfolg mit ihren Worten und kann die Angesprochene durch Argumente überzeugen, die für sie plausibel klingen, da Eva, wie die trojanischen Frauen, keinen Betrug erwartet und so auch nicht argwöhnisch ist.

In der ersten Hälfte des folgenden Verses beantwortet die Schlange ihre Frage nach Evas Zurückhaltung damit selbst, dass Eva von naivem Aberglauben, *vana superstitio*, gefangen ist. In der Originalstelle, Aen. 8,187, ist dieser Halbvers eingebettet in die Szene, die das Festmahl anlässlich des Herkulesfestes bei König Euander schildert. Anders als üblich, wurden dabei die Eingeweide nicht für die Gottheit dem Feuer übergeben, sondern den dem Feste Beiwohnenden zur Speise gereicht, wie es in homerischer Zeit Brauch war. *Vana superstitio* bezieht sich hier auf die Instaurierung neuer Götter, was als nichtiger Aberglaube angesehen wurde.⁴⁸ Diese Stelle ist somit mit sehr viel Bedacht als Vorbild gewählt worden, da auf der einen Seite der Bezug zur Speise gegeben ist, deren Verzehr zum einen Aeneas, zum anderen Eva misstrauisch gegenübersteht, auf der anderen Seite im Original dem zweifelnden Aeneas, welcher der zögernden Eva entspricht, von König Euander erklärt wird, dass die Verehrung des neuen Gottes zu Recht geschieht und keineswegs unrecht oder verwerflich ist. Eva soll zwar keinen neuen Gott verehren, dennoch fürchtet sie die Folgen der unerlaubten Handlung, die dem Gebot Gottes zuwiderläuft und trägt somit die gleichen Bedenken wie Aeneas. Der Unterschied ist jedoch, dass in der Aeneis diese Episode keine negativen Folgen hat und König Euander im Gegensatz zur Schlange Recht behält.

Im Hintergrund steht jedoch noch ein weiteres Motiv, welches Proba berücksichtigte: Herkules galt für das Christentum als heidnischer Typus für Christus, da er aus der

⁴⁸ A. Vezin, Vergil. Aeneis, Münster 2006, 682 und J. D. Christie, P. Vergili Maronis Aeneidos libri VII-VIII. With a commentary by C. J. Fordyce. Introduction by P. G. Walsh, Oxford 1977, 223-227.

Verbindung des höchsten Gottes mit einer Sterblichen entstanden war, und nach seinem Tod als Lohn die Apotheose erfuhr. Auch Herkules hatte, wie Christus, viele Mühen zu ertragen, was ihn auch in diesem Punkt dem Erlöser der Menschen parallelisiert.

Im achten Buch der Aeneis bezwingt Herkules außerdem Cacus, einen Halbgott, der sich als Nachkomme des Volcanus herleitet und dessen Name in der Spätantike von κακός abgeleitet wurde, was etymologisch aufgrund der Quantität des a unmöglich ist, aber dennoch Sinn ergäbe. Cacus wird im Herkules – Christus – Vergleich mit Satan identifiziert, wodurch sowohl Herkules als auch Christus das Böse besiegen, das in beiden Fällen verborgen im Dunkel lebt.

Diese Parallelen machten es möglich, in Herkules einen heidnischen Typus für Christus zu sehen, und diese bekannte Verbindung arbeitete Proba sehr subtil an dieser Stelle in ihren Cento ein.

In den folgenden eineinhalb Versen, 191f., versucht die Schlange der Frau zu erklären, dass das ewige Leben, das Eva nicht zu schätzen weiß, da sie bisher nichts anderes kennt, keinen Wert hat, wenn es Einschränkungen unterworfen ist. Diese eineinhalb Verse sind ein Zitat aus Aen. 12,879f., wo die Nymphe Juturna das ewige Leben beklagt, welches ohne den geliebten Bruder wertlos sei. Diese Beschränkungen des Lebens verbinden diese Stellen, da sie als negativ, ob nun zu Recht oder zu Unrecht sei dahingestellt, erkannt werden.

Der zweite Halbvers 192, in dem die Schlange als Ratgeber auftritt, stammt aus Aen. 10,244, wo die Nymphe Cymodocea für Aeneas, im Gegensatz zur Schlange für Eva, aufrichtige Ratschläge erteilt.

Die Schlange präsentiert sich nun als Freund und Ratgeber und flicht Schmeicheleien in ihre Rede ein, erneut im ersten Halbvers 193 mit Juno gleichgesetzt, welche die Worte *auctor ego audendi* in Aen. 12,159 zu Juturna spricht. Bei Proba spricht die Schlange diese Worte zu Eva und gibt ihr das Gefühl, dass sie mit dem Überschreiten des Verbots, vom Baum der Erkenntnis zu essen, Adam zwar nicht rettet, da dazu keine Notwendigkeit besteht, ihm aber dennoch etwas Gutes tut. Beide, sowohl Juno als auch die Schlange, wissen, dass die geforderte Handlung keine positiven Folgen haben wird, verfolgen aber damit ausschließlich ihre eigenen Ziele, wobei die Frauen nur das Mittel zum Zweck sind, die beide verwirrt und unsicher sind, was sie tun sollen.

Anhand dieses Verses wird deutlich, dass es nicht um Eva selbst geht, sondern sie nur involviert wird, weil es niemand anderen gibt, an den die Schlange sich mit ihrem Anliegen wenden kann, um ans Ziel zu gelangen. Wie Juno, die dem Schicksal der Juturna ebenfalls gleichgültig gegenübersteht, ist es in der biblischen Thematik im Prinzip eine Auseinandersetzung mit Gott, zu deren Durchführung die Menschen als Opfer herhalten müssen.

Den zweiten Halbvers spricht im Original Aen. 2,157 erneut der Grieche Sinon, der die Trojaner täuscht und dazu bringt, das trojanische Pferd in die Stadt zu ziehen. Wie die Schlange lügt er ohne Scham und Scheu, um seine Sache zu vertreten. Wie die Schlange ist er auch glaubwürdig und versteht es, das Gegenüber zu betören und sich dessen Vertrauen zu erschleichen. In beiden Fällen kommt die Erkenntnis über den Hinterhalt zu spät, und die Folgen sind verheerend. Sowohl in der Aeneis als auch bei Proba endet diese Episode mit der Vertreibung aus dem Paradies, welches in der Aeneis Troja für die handelnden Personen darstellte.

Mit dem folgenden Vers, *tu coniunx, tibi fas animum temptare precando* aus Aen. 4,113, macht die Schlange dasselbe wie Venus in der Aeneis: sie wälzt die Verantwortung ab und will Eva, genauso wie Venus Juno, dazu bringen, die Ziele der Schlange selbst zu verfolgen. Sie appelliert hier, gleich Venus, an das Recht der Gattin, Einfluss auf den Ehemann zu nehmen. Diese Macht, die ihr dadurch über den Partner zugestanden wird, schmeichelt Eva natürlich und macht sie empfänglicher für den Plan der Schlange.

Die zweite Hälfte des folgenden Verses stammt aus derselben Passage der Aeneis, aus Aen. 4,125, findet sich allerdings auch in Aen. 7,548. Durch die Referenz an das vierte Buch liegt hier eine erneute Parallelisierung der Schlange mit Juno vor. Die zweite Stelle der Aeneis gehört dem Gespräch zwischen Juno und Allecto an. Die Worte *tua si mihi certa voluntas* spricht Allecto, als sie Juno einen Vorschlag unterbreitet, die Verheerungen und Blutlust noch zu steigern. Im Gegensatz zu der Stelle aus dem vierten Buch, ist hier die Angesprochene nicht mit dem Plan einverstanden. Im vierten Buch wurde der Plan geschmiedet, das Schicksal zu verändern, was zwar Aeneas schaden würde, aber relativ harmlos vor sich ginge. Im siebenten Buch jedoch geht es nicht nur um psychische Beeinflussungen, sondern auch um physische, was einen noch größeren Einschnitt in das Schicksal darstellt, da das Resultat dieser Einflussnahme in Tod resultiert. Somit ist an dieser Stelle ein

weiterer Bezug zu der Verführung Evas gegeben, da auch der Vorschlag, welchen die Schlange der Frau unterbreitet zwar im Gegensatz zu dem von Allekto gebilligt wird, jedoch auch mit dem Tod endet.

Interessanterweise wird dadurch Juno, die ansonsten ein Vorbild für die Schlange darstellt, mit Eva gleichgestellt, da sie es ist, an die sich der Vorschlag wendet. Diese Parallelisierung von Eva mit Juno ist an dieser Stelle ein Vorverweis auf den Rollenwechsel Evas, die als Verführte bei der Verführung Adams die Position der Schlange einnimmt und dadurch in dieser Situation nicht nur mit der Schlange innerhalb des Cento, sondern auch mit Juno im Vergilbezug gleichgestellt ist. Jedoch übertrifft Eva an dieser Stelle Juno in Bezug auf schlechte Taten, da die Göttin von weiterem Blutvergießen, angestiftet durch Götterhand, absieht und den Dingen ihren Lauf lässt. Durch ihre Passivität tut Eva im Prinzip das gleiche, jedoch entscheidet sie sich auch durch ihr Nicht-Handeln für den Tod, welcher den Menschen dadurch entsteht.

In Vers 196, in welchem sich die Schlange durch die Verwendung der ersten Person Plural als Mitverschwörer in die Tat miteinbezieht, wird eine neue Parallele gestaltet, da dieses Zitat aus Aen. 3,224 aus der Episode der Harpyien stammt, als deren biblisches Gegenstück die Schlange dargestellt wird.⁴⁹

Dieser Bezug deutet dem Leser bereits an, dass das Ganze nicht so harmlos ist, wie es zunächst scheinen mag. Es ist ein Vorverweis auf das Kommende, das bereits in Vers 199 mit einem weiteren Zitat der Harpyien-Geschichte deutlich gemacht wird. Im Gegensatz zu der Harpyienepisode, welche das Mensa-Prodigium für die ferne Zukunft voraussagt, erfolgt bei Proba die Erfüllung des durch diesen Vers Angekündigten unmittelbar darauf, und nicht wie in der Aeneis vier Bücher später.

Vorbereitungen zum Verzehr und der Genuss der Frucht (v. 197-202)

In diesen sechs Versen handeln die Schlange und die Frau bei der Vorbereitung des Unrechts gemeinsam und sind beide Subjekt. Der zweite Halbvers 197 *quod lege tenetur* stammt wörtlich aus Aen. 12,819, jedoch ist die Rede des Sinon, Aen. 2,159 ein weiterer Bezugspunkt, da auch hier wieder die trügerische Schlange mit dem ebenso listigen Sinon zu identifizieren ist. Ebenso hinterlistig wie der Grieche sprach die Schlange zu Eva, wie Sinon heuchelt sie Freundschaft und Aufrichtigkeit und

⁴⁹ Clark-Hatch, 157.

beseitigt durch ihre Worte und Versicherungen bei der Frau jeden Zweifel an den Absichten.

In Vers 198-199 bereiten Eva und die Schlange gemeinsam alles für den Verzehr der Frucht vor. Die zweite Hälfte von Vers 199, zitiert aus Aen. 3,227, und steht bei Vergil in Zusammenhang mit den Harpyien. Bei Proba wie auch in der Aeneis wird die Speise von Wesen verdorben, die für den Leser auf gleichem Niveau stehen: Unruhe stiftend, böswillig und intrigant. Jedoch wird hier zu der in Vers 196 geschaffenen Parallele der Schlange mit den Harpyien eine Erweiterung hinzugefügt, da an dieser Stelle Eva bereits in die aktive Handlung einbezogen ist. Somit ist nicht mehr allein die Schlange mit den Harpyien zu identifizieren, sondern nun auch die Frau, wodurch sich bereits der Wandel von der Verführten zur Verführerin ankündigt.

Der erste Halbvers 199 und das in Vers 198 verwendete *subiciunt epulis* stammen aus dem siebenten Buch der Aeneis, aus zwei aufeinander folgenden Versen, Aen. 7,109f., aus der Erfüllung des Mensa-Prodigiums. Somit hat Proba nicht nur die Handlung der Aeneis, Ankündigung und Erfüllung, näher zusammengerückt, sondern auch durch ihre Verskomposition eine nahe Verbindung von drittem und siebentem Buch geschaffen.

Sobald also die Schlange ihre Rede beendet hat, beginnen sie und Eva, von der im Gegensatz zur Genesis – Darstellung keine Widerworte kommen, nicht einmal der geringste Widerspruch infolge einer Gewissensregung, alles für das Festmahl vorzubereiten. Im Unterschied zur Genesis arbeiten Eva und die Schlange hier zusammen, sie richten gemeinsam die Speise, wie es die Schlange angekündigt hat. Dadurch, dass die Schlange sich von Beginn an mit einbezogen hat, den Verzehr der Frucht betreffend, hat sie es Eva leichter gemacht, ihrem Rat zu folgen, da die Frau nicht gezwungen war, allein zu handeln. Die Schlange hat durch den Einbezug ihrer selbst nicht alle Verantwortung auf Eva abgewälzt, sondern erweckte dadurch bei der Frau den Eindruck, dass sie nicht so Übles tun würde, wenn bzw. da das Tier es mit ihr täte. Die Angelegenheit wirkt ungefährlicher, da durch die gemeinsame Handlung nicht der Eindruck entsteht, die Frau habe sich zu etwas anstiften oder überreden lassen.

Es ist ein Mittel für die Schlange, das sie benutzt, damit sich Eva sicher bei der Handlung fühlt, da sie nicht allein ist.

Im folgenden Vers parallelisiert Proba Eva mit Dido. Die Worte *praecipue infelix, pesti devota futurae* sind Aen. 1,712 entnommen, wo dasselbe über Dido gesagt wird, die für die Geschenke des Aeneas, aber noch viel mehr für Ascanius, welcher tatsächlich Cupido ist, entflammt ist, während der Vers bei Proba mit Evas Verzücktheit bezüglich der verbotenen Frucht in Zusammenhang steht. Dem Vers liegt in beiden Werken jedoch die tiefe Ergriffenheit der jeweiligen Frau für etwas zugrunde, einmal in weiterer Folge für Aeneas, der Dido auf lange Sicht nur Unglück bringt und sie ins Verderben stürzt, andererseits die verbotene Frucht, durch die das Unheil relativ schnell über Eva hereinbricht. In beiden Szenen sind die Frauen nicht imstande sich zu zügeln und sich der Begierde zu erwehren, was die gleichen Folgen hat. Beide Frauen werden jedoch von einem nicht-menschlichen Wesen gedrängt und beeinflusst, und zwar so lange, bis sie dem Verlangen unterliegen. Für beide Frauen endet ihre Begierde mit dem Tod, den sie sich selbst verursacht haben.

Doch zusätzlich zu dieser ohnehin negativen Parallele zu Dido kommt hinzu, dass Proba mit diesen Worten erneut (zuvor Vers 170f.) Eva allein die Schuld am Sündenfall zuschreibt, auch indem sie *devota* mehrdeutig gebraucht, auch in dem Sinn zu verstehen, wie es unter anderem bei Lukan 3,311 erscheint, nämlich als „bereit zu“.⁵⁰

Kyriakidis verwirft den Vorschlag, *devota* in der gleichen Verwendung wie in der Bezeichnung für Dido zu sehen, die unter dem Bann von Venus steht und dass vergleichbar dazu Eva auch fremd gesteuert wird und sozusagen Opfer höherer Macht ist.⁵¹ Jedoch ist diese Bedeutung sehr wohl zu berücksichtigen, da beide Frauen der Versuchung unterliegen, Dido der Liebe, Eva der Schlange, und sich gerade durch diese Mehrdeutigkeit des Wortes der Wandel der Rolle Evas gut beobachten lässt, der sich auch im Subjektswechsel ausdrückt. Bisher war Eva passiv, während die Schlange als Subjekt agierte, nun jedoch wird Eva aktiv. Durch den gemeinsamen Verzehr der Frucht hat sich Eva der Schlange angeglichen und übernimmt ab diesem Vers ihre Rolle, was auch am Subjektswechsel zu erkennen ist.

Die nächsten beiden Verse setzen inhaltlich, jedoch mit anderen Worten, das Aeneiszitat fort. Dido küsst Ascanius, also Cupido, und ist durch diese Berührung ihrer Lippen dem Untergang geweiht. Dies ist eine Parallele zu Eva, welche ebenfalls

⁵⁰ Kyriakidis, 130.

⁵¹ Kyriakidis, 130.

durch ihre Lippen das Verderben verursacht. Im Unterschied zu Dido weiß Eva jedoch, was ihr Handeln bewirken wird, während Dido vollkommen unwissend ist.

Auf die Parallele zu Dido folgt eine weitere zu einer negativ gezeichneten Frauengestalt. *Causa mali tanti* aus Aen. 6,93 bezeichnet Helena, die, wie der Vers schon sagt, die Ursache für Unheil war, ebenso wie es nun Eva ist. Der Vers bezieht sich zwar wörtlich auf die verbotene Frucht, aber bewirkt eine Gleichsetzung Evas mit Helena, die ebenso wie Eva leicht zu überreden gewesen war, etwas zu tun, dass sie eigentlich nicht hätte tun sollen. Der Verweis auf Helena ist eine weitere Charakterisierung Evas als das Urbild der negativ besetzten Frau, der man nicht vertrauen darf.

Jedoch ist in diesem Halbvers noch eine weitere Person versteckt, auf die er sich im Original eigentlich bezieht, denn mit dem Verweis auf Helena wird auf Lavinia in der Prophezeiung der Sibylle angespielt, welche wie Helena Ursache für Krieg sein wird. Wenn man Lavinia als Ausgangspunkt für diesen Vers nimmt, steigert sich die Schuld der Frauen zunehmend, denn Lavinia trägt keinerlei Verantwortung für das Kampfgeschehen, alles war durch Schicksalsspruch vorausbestimmt. Helena dagegen ist zwar auch unschuldig in die Situation mit Paris gekommen, hat aber durch ihr Einverständnis mit der Vereinigung zumindest eine Teilschuld am Krieg auf sich geladen. Als Letzte in der Reihe steht schließlich Eva, die im Vergleich mit den anderen beiden Frauen am schlechtesten abschneidet und letzten Endes als Alleinschuldige dasteht.

Die Verführung Adams durch Eva (v. 203-205)

Die Verführung Adams beginnt mit einer Beschreibung von Evas *furor*. Der erste Vers dieser Passage stammt aus Aen. 7,386 und beschreibt im Original den Gemütszustand der Gattin des König Latinus, Amata, die in *furor* raste, nachdem ihr von einer Schlange, welche Allekto der Königin zugeworfen hatte, die Raserei eingeflößt worden war. Hier konnte Proba ein wunderbares Beispiel nicht nur für „einfache“ Raserei einer Frau heranziehen, sondern sogar eine Passage, in der diese Raserei auch fremdverschuldet, noch dazu ebenfalls von einer Schlange, war. Bei Vergil wurde die Schlange, im Auftrag Junos, der Identifikationsfigur für die Schlange schlechthin, von der Furie Allekto, einer Unterweltgöttin geschickt, im

Biblisches ist die Schlange ja eine Erscheinungsform Satans, der natürlich auch der Herr der Unterwelt ist.

Im folgenden *heu misero coniunx*, das die Mitverantwortung Adams bereits an dieser Stelle minimiert, steckt Aen. 2,738, wo Aeneas seine Gattin Kreusa verliert, was er sehr bedauert. In der Aeneis wird der Verlust der Frau geschildert, bei Proba geht es um einen noch größeren Verlust, an dem die Frau schuldhaft beteiligt ist. Aeneas verlor seine Frau auf der Flucht quasi nebenbei, unbeabsichtigt, wohingegen der Verlust des ewigen Lebens zwar auch mehr oder weniger ungewollt herbeigeführt, aber durch den Antrieb Evas doch bewusst verursacht wird. Durch diese Worte wird Adam als das Opfer seiner Frau charakterisiert und die Schuld bleibt allein bei Eva. Der erste Halbvers 205 bietet mit *obicit* eine interessante, da sehr aussagekräftige Übernahme aus Aen. 6,421. In der Aeneis befindet sich Sibylle mit Aeneas am Eingang zur Unterwelt und um den Wächter Cerberus einzuschläfern, wirft sie ihm einen mit Zaubermittel versetzten, also einen giftigen, Happen zu. Cerberus ist als überaus gefräßig beschrieben, wodurch es ein leichtes ist, ihn außer Gefecht zu setzen. Die Verwendung des Zitats an dieser Stelle drückt eine sehr subtile Charakterisierung Adams aus, der dadurch gierig und in seinem Verlangen nach der Speise alles andere zu vergessen scheint. Sibylle tut mit dieser Tat etwas Gutes, sie ermöglicht Aeneas den Zugang zur Unterwelt und somit den Zugang zu Wissen um Zukünftiges, das ihm sein Vater offenbaren wird. Eva will Adam auch Gutes tun, sie hat nichts Schlechtes im Sinn, und auch sie hat von der Schlange erfahren, dass sich ihnen nach dem Verzehr der Frucht göttliches Wissen offenbaren werde, wodurch Eva und Sibylle aus den gleichen Motiven heraus handeln, nämlich um für sich und ihren Begleiter göttliches Wissen zugänglich zu machen.

Im zweiten Teil dieses Verses geht Proba mit der Formulierung *subita dulcedine movit* über die biblische Vorlage hinaus. In der Bibel reicht Eva Adam die Frucht, und er isst. Hier betört sie ihn und wird somit als das negative Urbild der Frau dargestellt, das von lasterhaftem Charakter ist und seine Reize einsetzt, um ans Ziel zu gelangen. Adam hätte hier ohne die Bezauberung durch die Frau, so wird impliziert, die Frucht nicht gegessen. Durch ihren unheilvollen weiblichen Charme gefangen genommen, hatte er jedoch keine Chance sich der Verführung zu entziehen.

Die Erkenntnis (v. 206-209)

Sofort nach der Verführung des Adam tritt erneut ein Subjektswechsel zur dritten Person Plural ein. Adam und Eva sind nun beide verführt, handeln gemeinsam und fühlen dasselbe, wie zuvor die Schlange und Eva zusammen agierten. Vers 206 *Continuo nova lux oculis effulsit* stammt aus Aen. 9,731 und steht in der Beschreibung, wie Pandarus, der durch den Tod des Bruders wie von Sinnen war und glaubte, richtig zu handeln, das Burgtor schloss, und damit vielen seiner Gefährten den Tod brachte. Konkret bezeichnet der Vers die plötzliche Erkenntnis des Pandarus, dass er mit sich auch den Feind einschloss und falsch gehandelt hatte. Ebenso, wie Pandarus von der plötzlichen Erkenntnis getroffen wird, geht es Eva und Adam bei Proba, die, nun als Paar agierend, sofort nach der Durchführung der Tat erkennen, dass etwas nicht stimmt. Es ist ihnen unbehaglich, und wie in der Aeneis folgt darauf hektisches Handeln. Doch während Pandarus sich der Gefahr, welche er selbst verursacht hatte, immerhin stellt, handeln Adam und Eva entgegengesetzt und bedecken sich in Scham und Furcht.

Im folgenden Halbvers beginnt die Beschreibung der Reaktion der Menschen auf ihre plötzliche Erkenntnis. *Terrentur visu subito* (Vers 207a) ist Aen. 8,109 entnommen, wo Pallas mit der Opfergemeinschaft aufgeschreckt vom Anblick der nahenden Schiffe des Aeneas ist. Mutig eilt er ihnen entgegen und spricht sie an. Im Gegensatz dazu stehen Adam und Eva, welche von plötzlicher Erkenntnis erschreckt sind, und auch wie Pallas nicht wissen, was das bedeutet. Doch im Gegensatz zu dem Königssohn stellen sie sich nicht mutig dem Unbekannten, sondern sind furchtsam und möchten sich am liebsten verstecken. Doch das Schicksal eint Pallas und das biblische Paar, da alle drei schließlich sterben, und die Erwähnung des Pallas ist hier ein Vorverweis auf den Tod.

Für diese doch in negativem Zusammenhang stehende Szene wählte Proba einen Vers, der in Zusammenhang mit einem heidnischen Opfer steht, was meines Erachtens kein Zufall ist, sondern als subtiler Seitenhieb auf heidnische Kultgebräuche gesehen werden kann.

Im Gegensatz zur biblischen Darstellung, erkennen hier Adam und Eva, welche seit dem vorigen Vers nun gemeinsam handeln, nicht ausdrücklich ihre Nacktheit, sondern sie wissen nur, dass der Zustand, wie sie ihn in diesem Moment wahrnehmen, nicht in Ordnung ist. Durch die sofortige Bedeckung mit Blättern weist

Proba auf die dem Menschen angeborene Scham hin, welche in der Kirche ja eine große Rolle spielt.

Auch geht die Dichterin hier erneut über die Genesis hinaus, indem sie den Schrecken der Menschen beschreibt, welcher in der Bibel nicht erwähnt wird.

Corpora sub ramis steht in Aen. 7,108 unmittelbar vor der Erfüllung des Mensa-Prodigiums, als Aeneas, Ascanius und das Gefolge sich zum Mahl unter Bäume lagerten. Diesen steht die Erkenntnis noch bevor, Adam und Eva haben sie gerade hinter sich. In beiden Fällen jedoch erfüllte sich eine Prophezeiung, wobei sie allerdings für das biblische Paar negative Konsequenzen hat. Zwar führt diese Erkenntnis auch in der Aeneis in weiterer Folge zu Tod, jedoch wissen die Trojaner, wofür sie kämpfen und sterben, um die verheißene Stadt zu gründen, wohingegen Eva und Adam schlicht für ihren Ungehorsam bestraft werden. Ebenso wird das ganze künftige Menschengeschlecht unter der Tat Adams und Evas leiden, während die zu gründende Stadt, also das zukünftige Rom, unter Oktavian das goldene Zeitalter erleben wird. Für die Menschen, die die Konsequenzen des Sündenfalls tragen, ist die Erlösung noch nicht absehbar, da sie erst bei der Auferstehung von der Schuld gereinigt werden.

Der folgende Halbvers stammt aus Aen. 11,66, aus der Beschreibung der Aufbahrung des toten Pallas, welcher als tapferer Krieger in der Schlacht fiel. Sein Leichnam wird mit Laub bedeckt, was ein weiterer Vorverweis auf den Tod bzw. die bevorstehende Unterwerfung Adams und Evas der Sterblichkeit ist. Jedoch steht Pallas im Kontrast zu Adam und Eva, da er als mutiger Kämpfer verschied, während die Verführten keineswegs tapfer agierten und den Tod als Strafe auferlegt bekommen.

Im nächsten Vers ist Aen. 3,594 zitiert, wo das Aussehen des Achaemenides beschrieben ist, welcher von Odysseus und seinen Gefährten beim Kyklopen vergessen worden war und nun Hilfe bei den Trojanern sucht. Er hat bereits Qualen erlitten, während die Leiden des Mannes und der Frau erst folgen. Der Bezug des Verses zu Achaemenides weist allerdings schon darauf hin.

Er ist der zweite Grieche, mit welchem die Trojaner in der Aeneis konfrontiert werden, und im Gegensatz zu Sinon ist er kein Betrüger. Es folgt daher die Versöhnung zwischen dem Griechen und den Trojanern, welche in der Bibel, die

Versöhnung mit Gott, noch in weiter Ferne ist, da Gott bisher noch nicht in die Erkenntnis einbezogen wurde.

Stand Sinon zuvor für Hinterlist und Tücke, so steht nun Achaemenides für Vergebung und Aussöhnung, nachdem für Untaten gebüßt worden ist, was einen Verweis auf den Fortgang der biblischen Geschichte darstellt.

Der folgende Halbvers *nec spes opis ulla datur* aus Aen. 2,803 macht die Ausweglosigkeit der Situation der Menschen deutlich. Aeneas befindet sich in dieser Szene der Aeneis in einer tristen, ausweglos scheinenden Situation. Er und viele andere sind im Begriff, Troja zu verlassen, jedoch blockieren die Griechen alles. Hier wird dem Leser von Proba mitgeteilt, was als nächstes folgt, nämlich der Auszug aus dem Paradies, welcher auch hier unvermeidbar, aber keineswegs begrüßt, ist. Wiederum ist Troja mit dem Paradies gleichgesetzt, was es für Aeneas auch war, wie Vergil oft betonte.

In dieser Situation gibt es keinen Ausweg, sowohl Aeneas als auch Eva und Adam müssen sich ihrem fremdbestimmten Schicksal fügen und können nirgendwo her Hilfe erwarten. Jedoch tragen Adam und Eva natürlich Schuld am Verweis aus dem Paradies, wenngleich die Ausweisung selbst selbstverständlich von Gott kommt, wohingegen Aeneas tatsächlich ein Opfer ungünstigen Schicksals ist.

In der Einleitung der Verführungsszene verwendete Proba ein Zitat vom Beginn der Trugrede des Sinon, welcher durch seine List großes Unheil über Troja gebracht hatte. Mit diesem Vers hier, der nach bzw. noch während der Zerstörung Trojas spielt, schließt Proba die Verführungsszene ab, ebenso wie der Vers in der Aeneis auch die Szene, die Sinon mit seiner Rede einleitete, abschließt, wenngleich die Folgen weitreichend und verheerend sind.

Diese Anfügung ans Ende der Verführung, mit welcher Proba deutlich macht, wie hoffnungslos die Situation ist, wurde von ihr selbst beigefügt und ist nicht in der Bibel zu finden. Sie verweist damit darauf, dass das begangene Übel nicht wieder gut gemacht werden kann, dass die Menschen nun die Konsequenzen für ihre Tat tragen müssen und dem nicht ausweichen können und betreibt damit erneut Exegese.

Der Auftritt Gottes und das Verhalten der Menschen (v. 210-223)

Natürlich entgeht Gott nicht, was die Menschen getan haben. In Vers 212 findet mit *notumque furens quid femina posset* sogleich eine erste Schuldzuweisung an die

Frau statt. Diese Worte stammen aus Aen. 5,6 und beschrieben dort das Wissen darum, was eine rasende Frau ausrichten kann, im Kontext mit der verlassenen Dido und dem brennenden Karthago, welches Aeneas von der See aus sieht. Erneut arbeitete die Dichterin hier also eine Dido – Parallele ein, die aus dem Zusammenhang hier schon auf den nahen Untergang Evas verweist. Im folgenden Vers ist die *ira dei* ausgedrückt, und macht deutlich, dass in Kürze die Ausweisung aus dem Paradies folgen wird, nämlich sobald es zu einem Gespräch zwischen Gott und den Menschen kommen wird. Diese versuchen aber noch, sich ebendieser Konfrontation zu entziehen, und sobald sie seine Nähe bemerken, flüchten Adam und Eva in Angst vor dem Vater und verstecken sich (Vers 215f.). Diese beiden Verse stammen aus Aen. 10,572f. und beschreiben dort, wie die Feinde im Schlachtengetümmel vor Aeneas flüchten. In derselben Aufregung befinden sich Adam und Eva, in Furcht stürzen sie davon und fliehen den Vater. Sie sind bereits von Scham ergriffen und wissen um das Ausmaß ihrer Tat. Vers 218bf. beschreibt ihren Gemütszustand und ihre Furcht: *piget incepti lucisque, neque auras / Dispiciunt: taedet caeli convexa tueri*, wodurch die Dichterin das Ausmaß der Schuldgefühle der Menschen zeigt. Der letzte Halbvers stammt aus Aen. 4,451, wo Dido sich bereits den Tod wünscht und denselben Ekel wie die ersten Menschen empfindet. Hier verweist Proba durch dieses Zitat der Todessehnsucht Didos und des nahen Todes auf die kommende Unterwerfung der Sterblichkeit der Menschen. In Vers 223 wird die folgende Ansprache an die Menschen eingeleitet.

Die Rede Gottes nach der Verführung (v. 224-232)

Zunächst spricht Gott in Vers 224 Adam allein an, aber bereits im folgenden Vers wendet er sich an den Mann und die Frau. „*Quis furor iste novus? quo nunc, quo tenditis*“ *inquit* stammt aus Aen. 5,670, wo Ascanius dies die rasenden trojanischen Frauen fragt. In den folgenden zwei Versen sagt der Knabe den Frauen, dass sie nicht die Feinde, sondern den Gegenstand ihrer eigenen Hoffnung, also ihre Schiffe, mit der Tat zerstören. Genau dasselbe haben Adam und Eva getan. Indem sie die verbotene Frucht gegessen haben, zerstörte das Paar ihr Glück und schadete allein sich selbst mit der Tat.

Auch im nächsten Halbvers, der aus Aen. 4,194 stammt, weist Gott auf die Gedankenlosigkeit und die Selbstsucht des Paares hin, das über den eigenen Vorteil alles andere vergaß. In der Aeneis sind Dido und Aeneas beschrieben, die in ihrer

Liebe nur auf sich selbst bedacht sind. Die beiden Paare, die egoistisch gehandelt haben stehen einander hier gegenüber und haben beide durch ihr Verhalten Schuld auf sich geladen.

Auch der zweite Halbvers 226 stammt aus dem vierten Buch der Aeneis, Vers 595, und weist auf das nahe Verderben hin. Dido stellt sich die Frage *quae mentem insania mutat* selbst, während bei Proba Gott sie an die Menschen richtet. Durch die Assoziation mit der rasenden Dido wird dem Leser bewusst gemacht, dass der Tod, also die Sterblichkeit unmittelbar bevorsteht.

Gott fragt nach den Gründen für das Verhalten des Paares, seine Reaktion ist von Unverständnis geprägt, was auch mit dem Zitat *quae lucis miseris tam dira cupido* aus Aen. 6,721 in Vers 227 ausgedrückt wird, da Aeneas in der Unterwelt ebenso fassungslos ist, dass die Seelen der Verstorbenen erneut geboren werden möchten. Die in Vers 227 von Gott angesprochene *cupido lucis* bildet mit dem im zweiten Halbvers 228 folgenden *totoque absistite luco* ein klangliches und auch etymologisches⁵² Wortspiel, da die Begierde nach *lux*, dem „Licht“ der Erkenntnis, zur Ausweisung aus dem *lucus*, dem Hain, führt.

Sofort nach diesem Hinterfragen von Seiten Gottes folgt die Ausweisung der Menschen aus dem Paradies. Bis zum Ende dieser Passage behielt Gott die Anrede beider Menschen bei, die er in Vers 225 aufgenommen hatte.

Proba folgte der Genesis zunächst in der Apostrophe des Mannes, ging jedoch über die Bibelvorlage hinaus, indem sie Eva in die Ansprache Gottes einbezog. Auch die vielen Fragen, die Gott an die Menschen richtet, sind von der Dichterin hinzugefügt worden und entsprechen nicht dem biblischen Vorbild.

Die Antwort Adams (v. 233-243)

Adam, der allein mit Gott das Gespräch führt, zeigt sich zunächst einsichtig. In Vers 234 legte ihm die Dichterin dieselben Worte in den Mund, die der unterlegene Turnus in Aen. 12,931 spricht, *merui nec deprecor*. Wie Turnus erkennt der Mann im Gegensatz zur Bibel hier an, dass er verloren hat, und fügt sich. Jedoch nimmt die Rede Adams eine Wendung, als er in Vers 237 die Frau ins Spiel bringt und gemäß der Genesis die Schuld auf Eva abwälzt. Jedoch geht es über die biblische

⁵² *lucus*, -i derivatur a *lucere*, *lux*, *lumen*. ThLL VII.2, 1750.

Darstellung hinaus, dass Adam ihre Lasterhaftigkeit derart betont, wie es in Vers 237ff. der Fall ist. Die Zitate, in denen Adam über Eva spricht stammen teilweise aus den Georgica, und beschreiben Dinge, die in negativem Kontext stehen, sodass die Grundstimmung hier eine der Situation angemessen düstere ist.

Illa dolos dirumque nefas, diese Worte aus Vers 238 stammen aus der Rede des Merkur zu Aeneas in Aen. 4,563, welcher dem Helden einredet, Dido wolle Aeneas Böses. Ebenso wenig wie dies der Wahrheit entspricht, sind auch die Worte Adams aufrichtig und er versucht, die Frau als alleinigen Sündenbock zu präsentieren. In Vers 240, welcher bis auf das letzte Wort aus Aen. 10,386 stammt, schildert er den *furor* der Frau, welchen der Leser sofort mit dem des Pallas in der Aeneis verbindet, wodurch die Dichterin ein Bild von Aufruhr und Kampfgewühl beim Leser hervorruft. Gegen Ende der Antwort des Mannes versucht er noch, Gott zu schmeicheln und sich zu retten, indem er die Allwissenheit Gottes betont, wodurch Adam wie die Schlange während der Verführung agiert.

Wie auch bereits zuvor, lässt Proba an dieser Stelle keinen Zweifel daran, wer die alleinige Schuld am Sündenfall trägt. Die Dichterin lässt Eva an dieser Stelle, anders als in der Bibel, nicht mehr zu Wort kommen und sich verteidigen. Sie hat keine Möglichkeit, mit Gott zu kommunizieren und ihre Lage zu erklären, das heißt die Schuld auf die Schlange abzuwälzen, obwohl Gott auch sie angesprochen hat. An dieser Stelle geht Proba weit über die Genesis hinaus und schmückt die Szene nicht nur aus, sondern verändert sie sehr stark nach ihren Vorstellungen. In den folgenden Versen wendet sich Gott nun zunächst an die Schlange (v. 244-251) und danach an Adam (v. 252-262) und verkündet diesen beiden ihre Strafen.

Die Strafrede Gottes zu Eva (v. 263-268)

Nachdem Gott sich an Adam wandte, und ihm die zukünftige Mühsal, die zu ertragen er diesem auferlegte, kundtat, spricht er nun Eva an. Im zweiten Halbvers 264, welcher aus Aen. 11,361, stammt, bezeichnet Gott sie als *caput horum et causa malorum*, und gibt damit auch, wie der Mann zuvor, ihr die Schuld. In der Aeneis wird Turnus mit diesen Worten angesprochen, welcher das Göttergebot der Verbindung von Aeneas mit Lavinia akzeptieren hätte sollen und dieses wider besseren Wissens aus Egoismus in Frage stellte. Ebenso hätte Eva das Verbot des Vaters beherzigen und die Gier, die auch Turnus antrieb, unterdrücken sollen.

Durch diese Worte und das folgende *magna lues commissa tibi* wird dem Leser die Aktivität Evas in Erinnerung gerufen, die sie während der Verführung innehatte, nun vor Gott aber wieder abgelegt hat.

Heu perdita nescis spricht Gott zu Eva in Vers 265. Die Worte sind Aen. 4,541 entnommen, wo sich Dido selbst so nennt. Der Leser zieht hier sofort eine Verbindung zu Dido, was Eva neben den Worten Gottes auch durch diese Assoziation in ein schlechtes Bild rückt. Für Dido gibt es an dieser Stelle keinen Ausweg mehr, obwohl sie noch verschiedene Möglichkeiten in Erwägung zieht. Auch für Eva ist ihr Schicksal schon besiegelt.

Im nächsten Vers, der erneut ein Zitat aus dem vierten Buch der Aeneis ist, Vers 561, schilt Gott Eva weiterhin, wie in der Aeneis Aeneas von Merkur getadelt wird. Der Götterbote redet Aeneas ein, Dido habe einen Hinterhalt geschaffen, und der Held erkenne dies nicht, wurde, wie Eva, blind gemacht für die Gefahren, vor denen ausführlich gewarnt wurde. Als Konsequenz für ihre Tat sagt Gott ihr offen: *Nunc morere, ut merita es, tota quod mente petisti*. Der erste Halbvers ist ein Zitat aus Aen. 4,547, an welcher Stelle Dido diese Worte zu sich selbst spricht. Beide Frauen haben also aufgrund ihres Verhaltens den Tod verdient: Dido gab der Liebe nach und brach die Treue ihrem verstorbenen Gatten gegenüber, Eva die Treue zu Gott. Sie verführte Adam mit der Hinterlist, die Merkur in Aen. 4,561 Dido zuschreibt. Somit erklärt sich an dieser Stelle die Verwendung von Aen. 4,561 in Vers 266. Gott gibt Eva deutlich zu verstehen, dass sie sich selbst in diese Lage gebracht hat, und er nun seine Meinung über die Strafe nicht mehr ändern wird.

In dieser Stelle begegnen in kurzer Abfolge drei Zitate des vierten Buchs der Aeneis, was die enge Verbindung von Dido mit Eva hervorhebt. Es sind durchweg Zitate, welche das Verderben Didos, ihren Untergang, betonen, und durch diese enge Verbindung Eva mit Dido parallelisieren, welche, neben dem des Adam, auch für ihren eigenen Untergang verantwortlich ist.

2.3. Gesamtbetrachtung der Darstellung der Eva in Probas Cento

Die Figur der Eva bei Proba ist, in kirchlicher Tradition stehend, sehr negativ dargestellt. Der Gedanke, eine Frau würde bei der Beschreibung des Sündenfalls mit ihrer Geschlechtsgenossin Eva schonender umgehen, hat sich nicht bestätigt. Denn

die Frau spricht nicht, sie ist treulos, ihr Geist ist wankelmütig und sie ist offen für Hochmut.

Immer wieder stellt die Autorin Eva geschickt negativ behaftete Frauengestalten aus der Aeneis gegenüber, wodurch es ihr gelingt, auch zwischen den Zeilen, nicht nur durch das offen Ausgesprochene, auf den schlechten Charakter der Frau zu verweisen. Beständig wird Eva die überwiegende Schuld am Sündenfall zugewiesen, unter anderem wird sie mit der Gattenmörderin Klytaimnestra gleichgesetzt, wodurch Eva in noch schlechterem Licht erscheint, als es ihr gebührt.

Die Frau wird eindeutig mit schlechteren Charaktereigenschaften als der Mann dargestellt, ihr ist im Großteil des Geschehens *pati* zugewiesen, während dem Mann *agere* zukommt. Der einzige Part, wo sich die Frau über diese Rollenzuweisung hinwegsetzt, ist der Moment, in dem sie Adam verführt. Sofort nach dem Schrecken über die Erkenntnis und die Bedeckung der Körper verfällt sie wieder in Passivität und ist zwar weiter der Grund des Übels, aber nur mehr Statistin. Denn obwohl das Paar gemeinsam die ersten Handlungen nach der Erkenntnis ausführt und von Gott angesprochen wird, bleibt die Frau stumm und beteiligt sich nicht am Gespräch mit Gott.

Ist Eva bereits in der Genesis negativ dargestellt, übertrifft Proba mit ihrer Version die biblische Vorlage noch um Einiges. Denn nicht nur durch die Ausschmückung der Szene kreiert sie das Bild der Frau nach ihren Vorstellungen, auch durch Weglassung, nämlich des Dialogs Evas mit Gott, charakterisiert sie Eva.

3. Cyprianus poeta: Liber geneseos

3.1. Der Autor und sein Werk

Genannt wurde der Verfasser von der in Hexametern verfassten Version der ersten sieben Bücher der Bibel aufgrund seines Werkes Heptateuchdichter. Es wurden jedoch weitere Fragmente seiner Bearbeitung des Alten Testaments gefunden, wodurch der Name Heptateuchdichter nicht mehr passend war.

Dieses Werk wurde in einer Handschrift des 9. Jahrhunderts einem Cyprianus (nach Cyprian von Karthago) zugeschrieben, über den tatsächlichen Verfasser gibt es so gut wie keine Informationen. Sein Werk verfasste der Dichter vermutlich im frühen 5.

Jahrhundert, möglicherweise in Gallien, weshalb der Dichter den Namen „Cyprianus Gallus“ erhielt.⁵³

Man einigte sich jedoch mittlerweile auf den Namen „Cyprianus Poeta“, da eben auch die Herkunft des Dichters nicht gesichert ist.

Der Terminus post quem der Dichtung ist durch die Benutzung sowohl der Vetus Latina als auch der Vulgata bestimmbar, was das Gedicht auf nach die Fertigstellung der Vulgata des Hieronymus, also nach 400, festlegt.⁵⁴

Es ist das längste der spätantiken Bibeleyen, mit über 5700 Versen. In seiner Grundform war das Gedicht noch länger, es umfasste alle Bücher des Alten Testaments, davon sind allerdings nur mehr Fragmente erhalten.⁵⁵

Die Dichtung enthält Einflüsse des Epos und des Lehrgedichts, wie Epitheta, Digression und Etymologien (z. B. des Namens „Eva“ in Vers 37).⁵⁶ Anleihen nahm der Autor von antiken Dichtern wie Ovid und Lukrez, aber auch die Epiker Lukan und Vergil beeinflussten ihn.

Speziell an diesem Werk ist auch, dass drei Abschnitte in Hendekasyllaba, die biblischen Cantica entsprechen, verfasst wurden.⁵⁷

3.2. Die Darstellung der Eva

Die Darstellung des Sündenfalls bei Cyprianus poeta gliedert sich in eine kurze Einführung und die Verführungsrede der Schlange (v. 72-80). In den Versen 81-84 wird der Verzehr der Frucht dargestellt, worauf die Verführung des Adam, die Erkenntnis und die Flucht vor Gott folgen (v. 85-92). Die Verse 94-106 beinhalten den Dialog der beiden Menschen mit Gott, worauf in den Versen 107-113 Gottes Urteil und Bestrafung über die Schlange geschildert ist. In den Versen 114-116 ist die Strafe Evas beschrieben, auf die die Bestrafung Adams folgt (v. 117-125).

Eva spricht in dieser Darstellung während der Verführung kein Wort, wohingegen eine kurze Verführungsrede der Schlange dargestellt ist. Dies steht im Kontrast zur Genesis-Darstellung, wo Eva der Schlange widerspricht, bevor sie sich der Versuchung hingibt. Hier wird ihre zunächst an den Tag gelegte Ablehnung nur kurz

⁵³ Smolak, 1978/1979, 25.

⁵⁴ Pollmann 1992, 498. Zur Kontrastimitation des Claudian und einer Auseinandersetzung mit den Bezügen zu Claudius Marius Victorius generell vgl. Pollmann 1992, 490-501.

⁵⁵ M. Roberts, üs. v. M. Mohr, Heptateuchdichter, in: DNP 5, 357.

⁵⁶ K. Smolak, Lateinische Umdichtungen des biblischen Schöpfungsberichtes, Studia Patristica 12 (1971), 358.

⁵⁷ M. Roberts, 357.

durch das Wort *negat* (Vers 81), ohne eine Darstellung der Antwort der Frau, beschrieben, im nächsten Moment, nach dem nächsten Versuch der Schlange, ist sie aber bereit, die Frucht zu essen.

Diese Schilderung zeigt zunächst eine Eva, die Gottes Wort noch nicht vergessen hat und sich scheut, dem Verbot zuwider zu handeln. Der Erfolg der Schlange stellt sich jedoch schon nach kurzer Zeit ein. In Vers 103b-106 erklärt sie Gott, wie die Verführung vor sich gegangen ist: "*Serpentis suasa loquella / accepi, fallente dolo blandoque rogatu. / Nam sua vipereis intexens verba venenis / haec mihi prae cunctis narravit dulcia pomis.*" Eva hat hier bereits erkannt, wie sie von der Schlange getäuscht worden ist, verschweigt jedoch das entscheidende Argument der Erkenntnis (des Makrokosmos), welche ihr von der Schlange in Vers 80 versprochen wurde und auf die nach stoischer Erkenntnislehre die Erkenntnis des Mikrokosmos folgt. Vor Gott verweist sie einzig auf die Süße der Äpfel, die ihr die Schlange schmackhaft machte (Vers 106).

Durch die Worte *vincuntur infirmo sensu* (Vers 82) wird das klassische Frauenbild beschrieben, schwach und wankelmütig. Der Wankelmut und die Schwäche drücken sich auch in der Schnelle der Verführung aus, denn nach einmaligem kurzem Zögern ist Gottes Gebot bereits vergessen. Jedoch ist neben dieser Stelle allein die Benennung Evas als *mulier* durch Adam in Vers 98 als wertend heranzuziehen, eine weitere Charakterisierung Evas findet nicht statt.

Eva gibt nach der eingetretenen Erkenntnis, des Erstrahlens des Kosmos, das gemäß dem Versprechen der Schlange erfolgte, Adam vom Apfel zu essen. Erst als auch dieser die Frucht gekostet hat, folgt die Selbsterkenntnis, die Erkenntnis der Sexualität. Dies entspricht der stoischen Erkenntnislehre, nach welcher erst auf die Erkenntnis des Makrokosmos die des Mikrokosmos folgt.

Nach der Erkenntnis bilden Adam und Eva eine Einheit, sie handeln gemeinsam, bis sie sich vor Gott rechtfertigen müssen. Zunächst wird Adam angesprochen, welcher nach der biblischen Schuldzuweisung in Exegese des Dichters die Verführung durch die Frau ebenso den Worten nach wiedergibt, wie Eva die durch die Schlange in den Versen 103b-106. Eva erwähnt hier bereits die List und Schmeichelei der Schlange, von welcher sie sich verblenden ließ.

Abgesehen von der Beschreibung der Frau als *turbata Aeva* in Vers 101 ist keine weitere Beschreibung der Gefühlslage Evas mehr vorhanden, auch auf die Verkündung ihrer Strafe in den Versen 114-116 beschreibt der Dichter keine Reaktion.

3.3. Inter- und intratextuelle Interpretation⁵⁸

Has inter sedes et bacis mitibus hortos
 spumeus astuto vincens animalia sensu
 serpebat tacite spiris frigentibus anguis:
 livida mordaci volvens mendacia sensu 75
 femineo temptat sub pectore mollia corda:
 „Dic mihi, cur metuas felicia germina mali?
 Numquid poma deus non omnia nata sacravit?
 Atqui si studeas mellitos carpere victus,
 aureus astrigero ridebit cardine mundus.” 80
 Illa negat vetitosque timet contingere ramos:
 sed tamen infirmo vincuntur pectora sensu.
 Illicet ut niveo iam mitia dente momordit,
 adfulsit nulla maculatum nube serenum.
 Tum sapor inlecebram mellitis faucibus indens 85
 perpulit insueto munus deferre marito.
 Quod simul ac sumpsit, deterosa nocte nitentes
 emicuere oculi mundo splendente sereni.
 Ergo ubi nudatum prospexit corpus uterque
 quae pudenda vident, ficulnis frondibus umbrant. 90
 Forte sub occiduo domini iam lumine solis
 agnoscunt sonitum trepidique ad devia tendunt.
 Tum dominus caeli maestum compellat Adamum:
 "Dic, ubi nunc degas?" respondit talia supplex:
 "O domine, affatus pavido sub corde tremesco, 95
 magne, tuos, nudusque metu frigente fatigor."
 Tum dominus: "Quis poma dedit noxalia vobis?"
 "Tradidit haec mulier, dum dicit lumina promptim

⁵⁸ Die Referenzstellen stammen teils aus Smolak 1978/1979 und Pollmann 1992, teils von mir.

cendenti perfusa die liquidumque serenum
affulsisse sibi solemque et sidera caeli." 100

Protinus ira dei turbatam territat Aevam,
auctorem vetiti dum quaerit maximus acti.
Illa sub haec pandit: "Serpentis suasa loquella
accepi, fallente dolo blandoque rogatu.

Nam sua vipereis intexens verba venenis 105
haec mihi prae cunctis narravit dulcia pomis." (...)

Femina fraudigeris misere decepta suadellis
praecipitur duro discrimine ponere partum 115
servitiumque sui studio perferre mariti.

Einführung und Rede der Schlange (v. 72-80)

In den Versen 72-76 ist die Schlange beschrieben, wie sie sich den Menschen nähert und wie hinterlistig ihr Charakter ist.

Vers 76 *femineo temptat sub pectore mollia corda* steht bei Dracontius laud. dei 1,471 *Insidiosus adit heu mollia corda puellae* eingebettet in dieselbe Szenerie. Die Schlange wendet sich an die Frau, weil diese ein leichteres Opfer für sie darstellt als der Mann, und beginnt hinterlistig, Gift in das weiche Herz einzuflößen.

Ein antikes Beispiel für die Verwendung von *femineum pectus* bietet Ov. met. 13,693 *Hanc non femineum iugulo dare pectus aperto*.⁵⁹ Bei Ovid handelt diese Stelle von den Töchtern des Orion, welche sich nicht auf „weibische“ Art, sondern entschlossen und wacker, also männlichen Eigenschaften folgend, für ihr Volk opfern.

Diese Zuschreibung von „typisch weiblichen“ Eigenschaften war bereits in der Antike verbreitet und wurde von der Kirche aufgenommen und propagiert. Insofern ist diese Inspiration durch Ovid interessant, da sie nicht diese allgemeine Meinung der Kirche über Frauen bestätigt, sondern aufzeigt, dass es auch ein Gegenbild dazu gibt.

Dieser Gegensatz streicht in diesem Kontext das Fehlverhalten Evas, mit dem allerdings zu rechnen war, da sie eine Frau ist, noch deutlicher hervor, da ehrbares Verhalten Evas Frevel gegenübergestellt ist.

Der Dichter wirft dadurch ein besonders schlechtes Licht auf Eva, da er durch diese Kontrastdarstellung ausdrücklich darauf verweist, dass auch die Frau ihren freien

⁵⁹ Ovid bietet die einzige Belegstelle für *femineum pectus* in der antiken Dichtung.

Willen hatte und sich entgegen aller stereotypen Rollenbilder gegen den Verzehr der Frucht entscheiden hätte können.

Die Schlange ist hier in ihrer Rede zu Eva bereits über die Sachlage informiert und fragt listig, ob Gott den Menschen nicht alle Äpfel zum Genuss gegeben habe. Auch hält die Schlange der Frau die vermeintlich positiven Folgen des Verbotsübertritts vor Augen. Sie macht Eva die Frucht schmackhaft, da sie zum einen die Süße des Apfels betont, und zum anderen auf die Erkenntnis des Kosmos verweist, welche Eva besitzen wird, sobald sie die Frucht verzehrt hat. Die Folge der Erkenntnis des Makrokosmos ist gemäß stoischer Erkenntnislehre, derer sich die Schlange bedient, die Erkenntnis des Mikrokosmos, das heißt Selbsterkenntnis. Diese schildert der Dichter allerdings erst in Zusammenhang mit dem verführten Adam, was bedeutet, dass die ganze Erkenntnis erst in diesem Augenblick erfolgt. Dadurch hat auch Eva erst in diesem Moment die Erkenntnis über Gut und Böse und nicht bereits vor der Weitergabe der Frucht.

Der Verzehr der Frucht (v. 81-84)

In Vers 81 *Illa negat vetitosque timet contingere ramos* verweigert Eva zunächst noch den Verzehr des Apfels, der Dichter lässt sie allerdings anders als in der Genesis nicht in den Dialog mit der Schlange treten. Der Vers selbst erinnert an Verg. Ecl. 8,41 *Iam fragilis poteram a terra contingere ramos*,⁶⁰ wo der Hirte Damon spricht, der sich an die Zeit erinnert, als seine Liebe noch nicht mit einem Anderen verheiratet war. Für ihn ist diese schöne und idyllische Zeit bereits vorüber, die Erinnerung daran hat ihn aber immer noch nicht losgelassen.

Eva jedoch hat in diesem Moment noch die Wahl, in ihrem glücklichen Zustand zu bleiben, oder diesen mit dem Griff nach dem Zweig für immer zu vernichten.

Natürlich weiß der Leser, dass sie danach greifen wird, jedoch bezeichnet dieser Vers den Zeitpunkt in der Erzählung, der die letzte Möglichkeit zur Umkehr, zur richtigen Handlung bietet, und den die Frau nicht wahrnimmt und verstreichen lässt, um der Verführung nachzugeben. Auch ihr bleibt die schöne Zeit, die sie im Paradies verbrachte, in Erinnerung, welcher auch der Hirte nachtrauert.

⁶⁰ Dies ist die einzige antike poetische Belegstelle für diese Klausel.

Im folgenden Vers *sed tamen infirmo vincuntur pectora sensu* wird der „typisch weibliche“ schwache Geist angesprochen, durch den das Unheil erst möglich war. Dieser Vers spielt an auf Lygd. eleg. 4,76 *Vincuntur molli pectora dura prece*. An dieser Stelle des Gedichts aus dem corpus Tibullanium erklärt der Dichter, dass derjenige Liebe nicht kennt, der nicht leiden will. Man darf in der Liebe alle Tricks anwenden, und in diesem Vers erklärt er, wie ein hartes Herz zu erweichen ist. Auch die Schlange bei Cyprianus poeta hatte ein nicht unbedingt hartes, jedoch zunächst gläubiges, Herz zu erweichen, und auch sie bediente sich neben offenkundiger Lügen (Vers 78: *Numquid poma deus non omnia nata sacrauit?* – Gott segnete in Gen. 1,22 ausschließlich die Tiere, nicht die Pflanzen, welche in Gen. 1,11-12 ohne Segensspruch geschaffen wurden) und Versprechungen (Vers 79f.: *Atqui si studeas mellitos carpere victus, / aureus astrigero ridebit cardine mundus.*) sozusagen der *molles preces*, um an ihr Ziel zu gelangen. Das heißt, die Schlange bediente sich weicher, einschmeichelnder Worte, um Eva zu überzeugen. Mit jedem anderen Tonfall wäre sie selbstverständlich nicht ans Ziel gelangt, daher hatte sie ohnehin keine Wahl. So ist es jedoch auch in der Liebe, wie der Dichter sagt, denn durch liebliche Worte lässt sich ein Geist eher umstimmen, als durch jegliche andere.

Im Folgenden wird zunächst beschrieben, wie Eva den Apfel isst. Ihre strahlend weißen Zähne werden erwähnt, welche im Kontrast zur unheilvollen Frucht stehen. Der Vers ist eine Referenz an Ov. Epist. 18,18 *Rumpere dum niveo vincula dente volet*. Dieses Ovid-Zitat stammt aus dem Brief von Leander an Hero, von einer Stelle, an der Leander sich vorstellt, wie seine Geliebte mit dem Brief verfahren wird. Möglicherweise wird sie ihn an ihren Mund bringen, und mit ihren schneeweißen Zähnen das Siegel öffnen. Die strahlend weißen Zähne sind in der Beschreibung der Frau in der Antike gängig und ein erotisches Merkmal. Diese unterschwellig präsente Erotik, die im Verzehr des Apfels mitschwingt, verweist schon an dieser Stelle auf die folgende Erkenntnis der Sexualität.

Hero, sollte sie diese Geste tatsächlich ausführen, tut sich etwas Gutes damit, da sie danach den Brief ihres Geliebten lesen kann, während Eva, die diese Bewegung tatsächlich ausführt, nur etwas vermeintlich Gutes tut. Für Hero sollte es der Beginn von Freude sein, doch auch sie erwartet das Verderben, was dem kundigen Leser bekannt ist, und daher eine Assoziation zum Untergang Evas, der an dieser Stelle seinen Anfang nimmt, darstellt.

Auch an *Nec, qui detractat praesentia, Livor iniquo / ullum de nostris dente momordit opus.* aus Ov. Trist. 4,10,124 erinnert Vers 82. An dieser Stelle der Tristien bedankt sich Ovid beim Leser, der ihm zu Ruhm verholfen hat. Denn nicht vermochte es der Neid, mit seinem Zahn Ovids Werke zu beißen.

Hier steht *dente momordit* eindeutig in einem negativen Kontext, wie auch bei Cyprianus poeta. Bei Ovid ist das Beißen metaphorisch gemeint, während Eva tatsächlich die Tat ausführt. Im Unterschied zu Eva, deren Handlung verheerende Folgen hat, konnte jedoch der gefährliche Neid Ovid keinen Schaden zufügen.

Nachdem also Eva das Verbot übertreten hatte, reagierte die Natur sofort darauf, indem der Himmel erstrahlte und damit die Erkenntnis einleitete, da das Strahlen des unbewölkten Himmels die klare Sicht des Menschen infolge der Erkenntnis vorweg nimmt.⁶¹

Die Verführung des Adam, die Erkenntnis und die Flucht vor Gott (v. 85-92)

Bei der nun beschriebenen Verführung des Mannes spielt die Schlange bereits keine Rolle mehr. Durch das aufgenommene Gift wird Eva zur Verführerin und gibt ohne Aufforderung die Frucht an den Mann weiter. Dieser nahm den Apfel sofort, der Dichter lässt hier kein Zögern des Mannes erkennen.

In Vers 87⁶² liegt erneut ein Zitat aus Ovid vor, met. 2,167 *quod simul ac sensere, ruunt tritumque relinquunt* beschreibt, wie die Pferde des Sol in ungewohnter Leichtigkeit des Wagens außer sich geraten und die vorgegebene Bahn verlassen. Dies ist auf Adam und Eva umzulegen, welche ebenfalls durch völlig neue Gefühle in Aufruhr versetzt werden und aus ihrer bis dahin geordneten Lebensbahn treten. Die Pferde des Sol verursachen in ihrer Raserei beinahe die Zerstörung des Kosmos und provozieren dadurch beim Leser ein Bild des drohenden Untergangs, welcher Adam und Eva durch das Erstrahlen des Kosmos, also der Erkenntnis, tatsächlich bevorsteht.

Der erste Aspekt der Erkenntnis erstreckt sich hier entgegen der Bibel auf das Erstrahlen des Sternenhimmels, welches mit dem Erstrahlen von Adams Augen

⁶¹ Vers 84 *adfulsit nulla maculatum nube serenum* ist eine stilistische Referenz an Stat. Theb. 4,745 *Collustrent nullaue umbratam nube Syenen.*

⁶² Vers 87f. *Quod simul ac sumpsit, detersa nocte nitentes / emicuere oculi mundo splendente sereni* erinnert an Lukrez. rer. nat. 4,211f. *Quod simul ac primum sub diu splendor aquai / ponitur, extemplo caelo stellante serena* sowie rer. nat. 5,286 *quod simul ac primum nubes succedere soli.*

einhergeht, wodurch vom Dichter „stoische Erkenntnistheorie als Werk des Teufels“ charakterisiert wird.⁶³ Die stoische Selbsterkenntnis ist nur möglich, wenn ihr die Erkenntnis der Natur zugrunde liegt, dazu Cicero in de leg. 1,61 *Idemque quom caelum, terras, maria rerumque omnium naturam perspexerit (...)quam se ipse noscet!*

Gleich darauf folgt die Erkenntnis der Nacktheit und der Sexualität der Menschen, die in ihnen den Wunsch nach Bedeckung der Blöße weckt, wozu sie Blätter vom Feigenbaum nehmen. Diese Erkenntnis der Sexualität ist die Konsequenz der stoischen Erkenntnislehre, derer sich die Schlange bedient.

Das Gespräch der beiden Menschen mit Gott (v. 94-106)

Als der Abend naht bemerken die Menschen, dass Gott sich nähert und versuchen ihm auszuweichen. Dieser spricht jedoch zunächst Adam an. Adam antwortet sofort sehr schuldbewusst in Vers 95f. *"O domine, affatus pavidus sub corde tremesco, / magne, tuos, nudusque metu frigente fatigor."*

Auf die Frage Gottes, woher die Menschen, die in Vers 97 mit *vobis* beide angesprochen sind, die Frucht hatten, antwortet Adam gemäß der Genesis *tradidit haec mulier*, jedoch fügt er hinzu, mit welchen Worten ihn Eva verführte (Vers 98b-100): *dum dicit lumina promptim⁶⁴ / candenti perfusa die liquidumque serenum / affulsisse sibi solemque et sidera caeli*. Adam nennt hier wahrheitsgemäß die versprochene Erkenntnis von sowohl Makro- als auch Mikrokosmos als den Grund seiner Verführung, im Gegensatz zu Eva, an welche sich Gott sogleich wendet.

Die Frau, *turbata Aeva*, berichtet in den Versen 103b-106 sogleich von der Verführung durch die Schlange, und hat an dieser Stelle bereits die List und Schmeichelei des Verführers als solche erkannt. Sie ist zumindest im Nachhinein im Klaren darüber, wie die Schlange vorging um sie zu verführen. Daher verschweigt sie Gott auch das eigentliche Argument der Schlange, nämlich das Versprechen der (stoischen) Erkenntnis, indem sie nur auf die Schmeicheleien des Tieres und die Betonung der Süße der Frucht verweist, die Aussicht auf die Erkenntnis aber schamhaft nicht erwähnt.

⁶³ Smolak, 1978/1979, 25.

⁶⁴ *promptim* ist insgesamt 13 Mal bei Cyprrianus poeta verwendet, andere Belegstellen für das Wort waren nicht zu finden.

Vipereis (...) venenis aus Vers 105 findet sich auch bei Prud. perist. 13,57 und bei Lukan 9,635 *Vipereumque fluit depexo crine venenum*. Bei Lukan steht der Vers in der Beschreibung der Medusa, welche gleich der biblischen Schlange Verderben bringt. Sie steht in Verbindung mit der Schlange nicht nur dadurch, dass beide Unheil verursachen, sondern ganz besonders durch ihr Schlangenhaar, das sie auszeichnet.

Es folgt die Bestrafung der Schlange durch Gott in den Versen 107-113.

Die Strafe Evas (v. 114-116)

Eva, welche als *fraudigeris (...) decepta suadellis* dargestellt ist, wird hier nicht direkt von Gott angesprochen, ihre Strafe wird in der indirekten Rede berichtet.

Die Verwendung von *decepta femina* ist Ovid epist. 2,65 *sum decepta tuis et amans et femina verbis* entnommen, wo Phyllis diese Worte von sich gibt, welche im Nachhinein lieber keusch gestorben wäre, was mit der Erkenntnis Evas gleichzusetzen ist, dass sie den Worten der Schlange besser nicht gefolgt wäre und dadurch auch rein geblieben wäre. Phyllis ist von einem Mann getäuscht worden, welcher sie ebenfalls, wie die Schlange Eva, mit Worten umgarnte.

In den Versen 115 und 116 wird dargelegt, dass die Frau unter Geburtsschmerzen leiden und dem Mann als Sklavin Untertan sein soll.

Duro discrimine in Vers 115 erinnert an Verg. Aen. 10,393 *At nunc dura dedit vobis discrimina Pallas*.⁶⁵ In den Versen zuvor wird in der Aeneis Schlachtengewühl beschrieben, welches in Verbindung mit dem inneren Aufruhr der Menschen zu setzen ist. An dieser Stelle tötet bzw. verstümmelt Pallas die Zwillinge Laridus und Thymber, die auf der gegnerischen Seite kämpfen. Durch den Tod stehen die beiden Stellen in Bezug zueinander, da auch Gott den Menschen in Form der Sterblichkeit den Tod bringt.

Auf die drei Verse über die Bestrafung der Eva folgt in direkter Rede in neun Versen die Bestrafung Adams.

Der Dichter beschreibt an dieser Stelle keine Reaktion der Frau mehr, sie steht hier im Hintergrund, da sie auch nicht mehr in direkter Rede apostrophiert wird.

⁶⁵ Kein weiterer antiker Beleg konnte dafür gefunden werden.

3.4. Gesamtbetrachtung der Darstellung der Verführung

Der Dichter schuf seine Darstellung der Verführung einerseits sehr nahe an der Genesis, andererseits betrieb er auch Exegese und führte die biblische Vorlage weiter aus. Die Antwort Evas auf die Rede der Schlange ließ der Dichter völlig unbeachtet, nur ihre zunächst ablehnende Haltung und die im nächsten Vers bereits vollbrachte Verführung wird geschildert. Die Gestaltung ist interessant, da während der eigentlichen Verführung, auch der Adams durch Eva, kein Wortwechsel beschrieben wird, jedoch in der Rechtfertigung vor Gott im Rückblick näher auf die Verführungsreden eingegangen wird.

Eva ist hier relativ leicht zu überzeugen, die Worte der Schlange erfüllen schnell ihren Zweck. Eva wehrt sich einmal, beim zweiten Versuch der Schlange unterliegt sie gemäß biblischem Vorbild jedoch. Der Eindruck, dass Eva hier ein besonders leichtes Opfer der Schlange ist, entsteht dadurch, dass die Antwort der Frau auf die erste Rede der Schlange nicht wiedergegeben ist.

Der Biss in den Apfel wird durch die Hervorhebung Evas weißer Zähne anschaulich gemacht, und bevor zwei Verse später die Verbreitung des Giftes in Evas Körper beschrieben wird, ist zunächst die unmittelbare Reaktion der Natur auf den Verzehr dargestellt. Die Ausbreitung des Giftes führt dazu, dass Eva die Frucht sogleich an Adam weitergibt.

Nach der Erkenntnis, welche hier nicht die Unterscheidung zwischen Gut und Böse, sondern zunächst eine naturphilosophische und daraufhin der Sexualität der Menschen ist, handeln die Menschen gemeinsam, sie bedecken sich, flüchten und fürchten sich.

Nachdem Gott sich bei Adam über die Verführung erkundigte, befragt er Eva, welche ihm zunächst gemäß der Genesis antwortet. Sie berichtet, die Schlange habe sie verführt, über die biblische Vorlage geht jedoch hinaus, dass sie deutlich ausspricht, durch listige Rede getäuscht worden zu sein, ebenso wie Adam die Worte der Frau zuvor wiedergab.

Eva selbst ist hier zunächst mit *infirmus sensu* (Vers 82) charakterisiert, abgesehen davon findet sich erst in der Schuldzuweisung durch Adam eine erneute Beschreibung, durch das abwertende *mulier* in Vers 98.

In dieser Darstellung ist die Frau nicht schlechter dargestellt als in der Bibel, sie ist nicht durch Beifügungen zu ihrem Namen charakterisiert.

Im Gegensatz zu anderen Darstellungen appelliert die Schlange nur indirekt an den Intellekt der Frau, sie befragt sie, und erregt damit die Gier nach der Erkenntnis. Die Provokation des Wunsches nach der Erkenntnis richtet sich im Prinzip an ihren Intellekt, entstammt aber der heidnischen Philosophie und ist daher ein Übel.

Wenngleich der Dichter den Leser an manchen Stellen durch Beifügungen und Wortwahl unterschwellig beeinflusst, ist der Bericht doch sehr bibelnahe gestaltet und unterscheidet sich nur an wenigen Stellen durch Exegese.

4. Alcimus Avitus: de spiritalis historiae gestis

4.1. Leben und Werk des Alcimus Avitus

Alcimus Ecdicius Avitus stammt aus einer vornehmen römischen Senatorenfamilie. Sein Vater war Bischof von Vienne, und nach dessen Tod im Jahr 490 übernahm Alcimus Avitus, der zu dieser Zeit um die 40 Jahre alt gewesen sein dürfte, das Bischofsamt.⁶⁶

Er schrieb das fünf Bücher umfassende Werk *de spiritalis historiae gestis*, von der Schöpfung der Welt bis zur Überquerung des roten Meeres, zwischen 496 und 500.⁶⁷ Das zweite Buch befasst sich mit der Erbsünde, es trägt den Titel *de originali peccato*.

Aus Briefen, zum Beispiel an König Gundobald, geht hervor, dass er ein Mann mit Einfluss war.⁶⁸ Immerhin war auch sein Bruder Apollinaris, dem im Prolog von *de spiritalis historiae gestis* das Buch gewidmet ist⁶⁹, ein Bischof.⁷⁰ Seine Dichtung erfreute sich in der Folgezeit großer Beliebtheit, die erste Druckversion entstand bereits im Jahr 1507 und trug zur weiteren Verbreitung bei.⁷¹ Die älteste überlieferte

⁶⁶ D. J. Niles, Avitus. The Fall of Man. De spiritalis historiae gestis libri I-III, Toronto 1985, 1.

⁶⁷ Zur Datierung vgl. N. Hecquet-Noti, Avit de Vienne. Histoire spirituelle, Tome I (chants I-III), Paris 1999, 33.

⁶⁸ Hecquet-Noti, 23.

⁶⁹ Prol. 1f.: *Domino sancto in Christo piissimo ac beatissimo Appolinari episcopo, Alchimus Egidius Avitus frater*.

⁷⁰ Niles, 2.

⁷¹ Niles, 1.

Handschrift, codex Laudunensis, der *de spiritalis historiae gestis* stammt aus dem 9. Jahrhundert.⁷²

4.2. Die Darstellung Evas in *de spiritalis historiae gestis*

Bevor auf die Schilderung der Verführung⁷³ eingegangen wird, ist zunächst zu bemerken, dass Avitus in seinem ganzen Werk bei der Darstellung der biblischen Ereignisse seiner Phantasie freien Lauf ließ und die Verführung Evas nach seinen Vorstellungen gestaltete, die alttestamentarische Beschreibung nur als thematische Grundlage bzw. Richtlinie verwendend.⁷⁴ Gerade bei der Beschreibung des Sündenfalls gestaltete er die Szenerie sehr ausführlich und weit über die Genesis hinausgehend, was laut Ehlers Avitus' Ansehen begründete.⁷⁵

Die Beschreibung der Verführung in Buch 2 gliedert sich in folgende Abschnitte: Die Szene beginnt mit einer Einleitung, in welcher die Schlange vorgestellt und ihre Annäherung an die Menschen beschrieben wird (v. 136-144). Darauf folgt der Dialog der Schlange mit Eva in den Versen 145-203: zunächst ist die Rede der Schlange dargestellt (v. 145-160), worauf eine Anrede des Dichters an die Frau in den Versen 162-165 eingeschoben ist, auf die die Wirkung der Worte der Schlange folgt. Die Verse 169-182 enthalten die Antwort Evas, wonach die Schlange erneut zu Eva spricht (v. 185-203). Die Verse 204-227 beschreiben ausführlich das Schwanken der Frau, ihr Zögern und ihre Unentschlossenheit, während in den folgenden Versen der Verzehr der Frucht und die Reaktion der Schlange geschildert sind (v. 228-234). Darauf folgen die Verführung Adams und dessen Verzehr des Apfels (v. 235-260): in den Versen 235-241 bereitet der Dichter die Verführung Adams durch die Frau vor, worauf in den Versen 242-251 die Rede Evas zu Adam folgt. Die Verse 252-260 schildern den Verzehr der Frucht durch Adam. Anschließend ist die Erkenntnis der Menschen dargestellt (v. 261-276), mit einer Apostrophe des Dichters an Adam und Eva (v. 267-270).

⁷² Nodes, 10.

⁷³ Zur Darstellung der Verführungsrede der Schlange nach dem Vorbild einer antiken Rede vgl. Hecquet-Noti, 178f.

⁷⁴ W. Kirkconnell, *The Celestial Cycle. The Theme of Paradise Lost in World Literature with Translations of the Major Analogues*, Neudruck New York 1967, 503.

⁷⁵ W. Ehlers, *Bibelszenen in epischer Gestalt: ein Beitrag zu Alcimus Avitus*, VChr 39 (1985), 359.

Der Rest des zweiten Buches gliedert sich in einen Ausblick auf die Konsequenzen des Sündenfalls für die Menschen (v. 277-325), die Geschichte des Lot (v. 326-407) und den Triumph der Schlange (v. 408-423).

Das dritte Buch beginnt mit der Erkenntnis der Nacktheit der Menschen (v. 1-19). In den Versen 20-26 folgt eine Lignum-Typologie, die einen Vorverweis auf die Erlösung der Menschen bietet. Nach der Beschreibung der Flucht vor Gott (v. 27-40a) folgt ein typologischer Blick auf das Jüngste Gericht (v. 40b-65), wonach die beiden Menschen erneut versuchen, vor Gott zu fliehen (v. 66-73). In Vers 74 beginnt der Dialog Gottes mit Adam, welcher ab Vers 98 die Schuld auf die Frau abzuschieben versucht. In den Versen 108-115 steht Eva im Gespräch mit Gott. Anschließend folgt die Verurteilung der Schlange (v. 116-136), das Urteil über Eva in den Versen 137-152 und schließlich das über Adam (153-194).

Doch wird die Verführung auch durch die Verführung der einzelnen Sinne strukturiert. Der Dichter ändert hierbei das übliche Schema, bei welchem der Sehsinn der höchste (als Abbild des geistigen „Sehens“, der Erkenntnis), der Tastsinn der niedrigste ist, gemäß der Beschaffenheit des Körpers, aufgrund der biblischen Erzählung. Zunächst erfolgt also bei ihm die Verführung *per aures*. Die Ohren werden nach antiker Vorstellung ebenfalls sehr hoch bewertet, da sie oft als Werkzeuge des verlässlichsten Sinnes gelten. Da dieser Sinn mit der *ratio* verbunden ist, dauert diese Betörung auch am längsten, wobei der erste Schritt der Verführung schon durch die Gesprächsbereitschaft Evas mit der Schlange getan ist. Es folgen knapp hintereinander die Verführung anhand des Tast-, Seh- und Geruchssinns, die erfolgt, als Eva bereits fast von den Worten der Schlange überzeugt ist. Als letzter angesprochener Sinn folgt schließlich der Geschmack, welcher durch die Gier der Frau aktiviert wird, die nicht mehr widerstehen kann und den Apfel verschlingt. Diese Charakterisierung des letzten beschriebenen Sinns beschreibt ihn gleichzeitig als den niedrigsten, animalischsten, durch den die Frau endgültig auf dem Niveau des Tieres zu stehen kommt, da wie bei Tieren das „Fressen“ der Frau beschrieben ist, was die Hierarchie der Sinne deutlich zeigt. Eva hat schließlich bereits durch ihr Gespräch mit der Schlange die *ratio*, die sie als Mensch über die Tiere erhob, verloren, und in der Folge wurden die Sinne in absteigender Reihenfolge überwältigt.

Die Darstellung Adams ist bei Avitus im Gegensatz zum Dialog zwischen Eva und der Schlange sehr biblisch, da Adam sich mehr oder weniger wort- und widerspruchsfrei, wie in der Genesis, verführen lässt.⁷⁶ Erst in seiner Verteidigungsrede vor Gott geht er über das biblische Vorbild hinaus.

Eine Stelle in der Verführung Evas gibt es jedoch, die sehr nahe an der Bibel gestaltet ist, nämlich als Eva der Schlange zunächst widerspricht und ihr erklärt, Gott habe den Menschen alles zu essen erlaubt, bis auf die Früchte des einen Baumes. Durch die Falschaussage in Vers 157bf. (*miror magis ut tamen una contineat liber dulci super arbore tactus, (...)*) geht die Schlange sehr geschickt vor, da sie Eva damit dazu bringt, in das Gespräch einzusteigen, indem sie Gott zunächst verteidigt.

Der Dialog Evas mit der Schlange bildet das Zentrum der Bücher 1-3 des Werkes des Avitus⁷⁷, und auch hier wird Eva zunächst ausführlich als naiv dargestellt. Es tritt jedoch ein Persönlichkeitswechsel ein, nachdem sie von der Schlange verführt wurde. Eva als neue Personifikation des Bösen verführt nun ihrerseits selbstbewusst und mit schlaun Worten Adam und nimmt somit die Rolle der Schlange ein, die in den Hintergrund tritt, und wird mit ihr gleichgesetzt.

Als Eva ihr neues Selbstbewusstsein entwickelt hat, hat sie die Worte der Schlange verinnerlicht, welche ihr sagte, dass sie dem Manne überlegen sei, sowohl durch das, was sie dem Mann bedeute, als auch dadurch, was sie für die Welt bedeuten werde. Die Schlange gab eine Prognose über die Zukunft ab, und durch die Darstellung der Rolle, die Eva für die künftige Nachkommenschaft innehaben wird, appellierte sie an die Sehnsucht des Menschen nach Anerkennung, Bedeutung und Unvergänglichkeit.

Avitus charakterisiert hier Eva als eine Frau, die sich von Schmeicheleien umgarnen lässt, ohne zu hinterfragen, worauf dieses Gespräch mit der Schlange hinausläuft. Die Schlange muss hier jedoch all ihr Können einsetzen, um die Frau zu verführen, da diese zunächst noch Zweifel an der Richtigkeit der Tat hat und einen inneren Kampf ausficht, welcher weitaus heftiger als in anderen Darstellungen ist.

⁷⁶ Ehlers, 365.

⁷⁷ Hecquet-Noti, 177.

Avitus stellt Eva als den Typus Frau dar, der zwar zögert, aber im Grunde dennoch überredet werden will. Doch ist sie nicht dumm, Eva ist wissbegierig, so fragt sie die Schlange nach der Bedeutung von „Tod“, da ihr dieses Wort nichts sagt. Eva ist zwar naiv, doch da sie in ihrem Zustand der *simplicitas* bislang nicht mit den negativen Eigenschaften der künftigen Menschheit, bzw. in dem Fall der Schlange, in Berührung gekommen ist, gibt es für sie in der Tat keinen Grund, der Schlange misstrauisch gegenüber zu stehen.

Eva möchte in der Darstellung des Avitus Gott gehorsam sein, fürchtet auch seine angedrohte Strafe, aber da sie nicht weiß, was genau diese bedeutet, ist es für die Schlange einfacher, sie zu verführen. Das heißt, hätte Gott ihr dargelegt, worum es sich bei „Tod“ handelt, wäre Eva möglicherweise standhaft geblieben. Allerdings ist es jedoch so, dass ihr Gehorsam Gott gegenüber und ihr Vertrauen in ihn ohnehin nicht auf Angst vor einer Strafe beruhen sollte, ob sie nun deren Bedeutung kennt oder nicht. Doch muss man sagen, dass die Vorbedingungen für Eva hier nicht gerecht waren, da sie eben keine Vorstellung davon hatte, was Tod bedeutet und auch Gott bis dahin nur als guten Vater kennen gelernt hatte.

Jedoch ist gerade diese Unkenntnis der Bedeutung von „Tod“ interessant, wenn man bedenkt, dass sich Eva im Alten Testament der Bedeutung wohl bewusst sein dürfte und trotzdem der Schlange ohne weiteres vertraut.

Die Schlange genießt bereits so weit Evas Vertrauen, dass Eva sie bittet, sie über die Bedeutung von Tod aufzuklären. Der Dichter hebt jedoch genau diese Gesprächsbereitschaft mit dem niederen Tier als Fehler Evas in den Versen 162-165 hervor, da sie einem *brutum animal ratio* verleiht.

Interessant ist, dass die Schlange nicht über die Bedeutung von „Tod“ selbst lügt, sondern nur insofern, als sie sagt, dieses Schicksal wird sie nicht ereilen. Doch beeilt sie sich das Thema zu wechseln und Gott in ein schlechtes Licht zu rücken.

Die Schlange appelliert hier an den tief im Menschen verankerten Zweifel an der Aufrichtigkeit der anderen und das Verlangen, dem Höchsten gleich zu sein. Denn die Schlange versucht Eva zu überzeugen, dass Gott aus Selbstsucht Dinge für sich behält, weil er der Oberste bleiben will.⁷⁸ Und eben genanntes Verlangen, lässt sie nach Aufstieg und somit Gleichheit streben, was, unter der Bezeichnung Neid, als

⁷⁸ J. Ramminger, Zu Text und Interpretation von Alcimus Avitus' *De spiritalis historiae gestis*, WS 101 (1988), Anm. 20.

Todsünde gilt. Somit stellt sich Eva der Schlange gleich, da diese zum einen selbst den Neid in sich trägt, der sie auch zur Verführung der Menschen veranlasst, zum anderen ebendiesen auf Gott projiziert und ihn dadurch den homerischen, also heidnischen, Göttern gleichsetzt, die diese Eigenschaft besitzen.⁷⁹

Da die Erbsünde erst in Kraft tritt, als Adam in den Apfel beißt, wird die Rolle, die Eva hier spielt, deutlich. Trotz der immerwährenden und immer wiederkehrenden Anschuldigung, für den Sündenfall verantwortlich zu sein, ist sie doch nur die Vermittlerin, die Adam dazu bringt, den Apfel zu essen.⁸⁰ Dies widerspricht der oben erläuterten Deutung des Ambrosius, welcher Eva allein die Schuld zuweist (besonders *de paradiso* 6,33, wo Ambrosius sagt, Eva verführte Adam, um nicht allein das Paradies verlassen zu müssen).

Indirekt ist sie bei Avitus zwar verantwortlich, doch hat sie in dem Dialog mit der Schlange vom freien Willen, den ihnen Gott gegeben habe, gesprochen, und da auch Adam diesen hatte, trägt er dieselbe Schuld wie seine Frau.

Eva ging allerdings sehr geschickt vor, sie hat aus dem Gespräch mit der Schlange gelernt und wendet nun ihrerseits die gleiche Technik an, Adam zum Verzehr des Apfels zu verleiten. Sie fordert ihn heraus, indem sie sagt, sie hätte bereits davon gegessen, und er als Mann könnte doch nicht „feiger“ als die (untergeordnete) Frau sein.

Hier bringt Avitus geschickt den alten Überlegenheitsanspruch des Mannes gegenüber der Frau ins Spiel, durch welchen Adam schließlich bereit ist, den Apfel zu essen, da er es sich nicht erlauben kann, hinter der Frau zurückzustehen. Im Gegensatz zu Eva zögert Adam jedoch nicht und verschlingt den Apfel mit der gleichen Gier, welche auch die Frau erfasst hatte.

Interessant an der Darstellung des Avitus ist auch, dass hier die Schlange, im Gegensatz zur biblischen Darstellung, den Apfel pflückt und ihn Eva darreicht, sie also nicht selbst zur Tat schreitet.⁸¹ Dies zeigt den Widerstand Evas und die Ausschöpfung aller Mittel der Schlange, die Frau dazu zu bringen, die Frucht zu essen. Die Schlange pflückt den Apfel, um Eva die Entscheidung zu erleichtern, und

⁷⁹ Der erste, der die Neidlosigkeit Gottes betonte war Platon, welcher auch durch die Erwähnung des Monotheismus im Er-Mythos sehr wichtig und geschätzt war im Christentum.

⁸⁰ Hecquet-Noti, 180.

⁸¹ Hecquet-Noti, 179.

diese Beschreibung zeigt, wie sehr sich die Schlange bemühen musste, um die Frau zu verführen.

Bei ihrer eigenen Verführung ist Eva also das gedrängte Opfer, das nicht einmal seine Hände für die üble Tat schmutzig machen muss, aber sobald das Gift ihren Körper durchströmt legt sie die christlichen Eigenschaften ab und ist erfüllt von Hochmut, List und Versuchung.

In der Darstellung der Frau Lots ist die Frau erneut mit denselben Charaktereigenschaften wie Eva dargestellt. Die beiden Figuren sind parallelisiert, das generelle Wesen der Frau, wie es Avitus bzw. die Kirche sah, wird dadurch untermauert. Der Unterschied ist jedoch, dass sich Lot hier nicht von seiner Gattin beeinflussen lässt, er begeht hier keinen Fehler, was ihn über Adam erhebt und nicht mit dem ersten Mann gleichsetzt. Allerdings begeht Lot ja in der Folge ein anderes Unrecht, den Inzest mit seinen Töchtern, nachdem er betrunken gemacht wurde. Lot steht in der einen Situation zwar über Adam, doch begeht auch er einen Fehler, was das Fortwirken der Sünde zeigt.

Das Wesen der Frau ist also unverändert, während der Mann imstande ist, sein Verhalten zu ändern und ihm nicht eine bestimmte, im Charakter verankerte, Handlungsweise vorgeworfen wird.

Nach der Erkenntnis handelt Eva gemeinsam mit dem Mann, sie fühlen dieselbe Scham und bekleiden sich zusammen.

Diese Eintracht zerstört Adam vor Gott, als er die alleinige Schuld Eva zuweist und mit seinem Gefühlsausbruch von seiner Mittäterschaft ablenken will. Er charakterisiert Eva als den Ursprung allen Übels, wohingegen die Frau nicht mehr in direkter Rede zu Wort kommt. Sie schiebt natürlich die Schuld auf die Schlange, lässt aber keine Reaktion auf Adams Worte erkennen.

4.3. Intra- und intertextuelle Interpretation⁸²

(...) Quis stupor, o mulier, mentem caligine clausit?
Cum serpente loqui, verbum committere bruto
non pudet, ut vestram praesumat belua linguam?
Et monstrum pateris, responsumque insuper addis? 2,165
Ergo ubi mortiferum seductilis Eva venenum
auribus accipiens laudi consensit iniquae,
tunc ad serpentem vano sic ore locuta est:
“Suavibus o pollens coluber dulcissime dictis,
non, ut rere, deus nobis ieiunia suasit 170
nec prohibet largo curari corpora pastu.
Ecce vides epulas, totus quas porrigit orbis:
omnibus his licito Genitor promptissimus uti
praestitit et totas vitae laxavit habenas.
Haec sola est nemoris medii, quam perspicis, arbor 175
interdicta cibus, haec tantum tangere poma
non licitum, dives praesumit cetera victus.
Nam si libertas temeraret noxia legem,
iurans terribili praedixit voce Creator
quadam nos statim luituros morte reatum. 180
Quid vocitet mortem, tu nunc, doctissime serpens
pande libens, quoniam rudibus non cognita res est?” (...)

(...) Talia fallaci spondentem dona susurro
credula submisso miratur femina vultu. 205
Et iam iamque magis cunctari ac flectere sensum
incipit et dubiam leto plus addere mentem.
Ille ut vicino victam discrimine sensit,
atque iterum nomen memorans arcemque deorum
unum de cunctis letali ex arbore malum 210
detrahit et suavi pulchrum perfundit odore.

⁸² Die angeführten Zitate stammen von Arweiler, Deproost, Gärtner, Hecquet-Noti, Hoffmann und Rammingen.
Aufgrund des großen Umfangs des Gedichtes werden hier nur die für diese Arbeit wichtigsten Passagen zitiert.

Conciliat speciem nutantique insuper offert,
 nec spernit miserum mulier male credula munus,
 sed capiens manibus pomum letale retractat.
 Naribus interdum labiisque patentibus ultro 215
 iungit et ignorans ludit de morte futura.
 O quotiens ori admotum compuncta retraxit
 audacisque mali titubans sub pondere dextra
 cessit et effectum sceleris tremefacta refugit!
 Dis tamen esse cupit similis serpitque venenum 220
 ambitione nocens. Rapiunt contraria mentem
 hinc armor, inde metus. Pulsat iactantia legem
 interdumque etiam lex subvenit. Aestuat anceps
 dividui cordis dura inter proelia fluctus.
 Nec tamen incentor desistit fallere serpens 225
 ostentatque cibum dubiae queriturque morari
 et iuvat in lapsum pendentis poma ruinae.
 Ut tandem victae gravior sententia sedit
 aeternam temptare famem per criminis escam,
 serpentem satiare cibo, quem sumeret ipsa, 230
 adnuit insidiis pomumque vorata momordit. (...)

(...) "Sume cibum dulcis vitali ex germine coniunx
 quod similem Summo faciet te forte tonanti
 numinibusque parem. Non hoc tibi nescia donum
 sed iam docta feram. Primus mea viscera gustus 245
 attigit audaci dissolvens pacta periclo.
 Crede libens, mentem scelus est dubitasse virilem,
 quod mulier potui. Praecedere forte timebas,
 saltim consequere atque animos attolle iacentes.
 Lumina cur flectis? Cur prospera vota moraris 250
 venturoque diu tempus furaris honori?" (...)

(...) "Heu male perdendo mulier coniuncta marito!
 Quam sociam misero prima sub lege dedisti,

Haec me consiliis vicit devicta sinistris, 3,100
 Haec sibi iam notum persuasit sumere pomum.
 Ista mali caput est, crimen surrexit ab ista.
 Credulus ipse fui, sed credere tu docuisti
 Conubium donans et dulcia vincula nectens.
 Atque utinam felix quae quondam sola vigebat, 105
 Caelebs vita foret talis nec coniugis umquam
 Foedera sensisset comiti non subdita pravae". (...)

(...) "At tu, quae primam violasti femina legem,
 accipe, succiduum vitae quod restat in aevum.
 Imperium patiere tori dominumque timebis, 140
 quem socium dederam: parebis subdita iussis
 et curvata caput libitus adsuesce viriles.
 Moxque ubi concipiens fetum persenserit alvus,
 ventris onus gemitu testaberis ac tibi clausum
 anxia crescentem portabunt viscera fascem: 145
 donec transacto fastidia tempore complens
 naturale malum partu sub vindice pendat
 producens vitam proles, sic poena parentis.
 Quid diversa loquar post iam discrimina matri
 nam cum praeduro mulier confecta labore 150
 optatam subolem tali produxeris ortu,
 lugebis vacuos nonnumquam orbata dolores".

Zu den literarischen Vorbildern des Avitus zählen Vergil, Lukan, Ovid, Statius, Silius Italicus und auch Cicero mit *de natura deorum*.⁸³

Kirkconnell sieht den Schreibstil des Avitus besonders stark von Vergil, sowohl von der Aeneis, als auch den Georgica und den Eklogen, geprägt.⁸⁴ Wenngleich die Intention eine andere war, ist doch auch Ovid als wichtiges Vorbild des Avitus zu nennen, welcher wie der christliche Dichter ein Sammelgedicht verfasste, dessen

⁸³ Hecquet-Noti, 66.

⁸⁴ Kirkconnell, 502.

Inhalt nach Themengebieten ausgewählt wurde.⁸⁵ Jedoch sind bei Avitus auch die Einflüsse christlicher Autoren erkennbar, von welchen er Phrasen übernimmt. Einerseits sind bei ihm natürlich wörtliche Zitate vorhanden, die im selben Sinn wie die Originalstelle verwendet sind⁸⁶, andererseits aber auch rein inhaltliche Parallelen. Diese Zitate stimmen entweder mit dem Inhalt der originalen Textstelle überein, oder sie stehen im Kontrast dazu.⁸⁷

Einleitung (v. 136-144)

Die Verführungsszene beginnt mit einer Vorstellung der Schlange, die sich eben erst trügerisch diese Gestalt zulegte. Bereits die Verwandlung des Teufels zur Schlange in Vers 136f. *vipeream malesuada fraude figuram / induit et* ist eine Referenz des Avitus, welcher die Formulierung aus Prud. ditt. 2f. *anguinum malesuada fraude venenum / tinxit et* übernahm. Der Vers, obwohl ein wenig von den verwendeten Worten her verändert, ist doch eindeutig wieder zu erkennen. Die Ausdrucksweise *malesuada fraus* in Zusammenhang mit der Verführung ist in der christlichen Literatur verbreitet, wobei sie nicht allein für die Verführung Evas durch die Schlange üblich ist, sondern auch für die daraus resultierende Verführung Adams durch Eva.⁸⁸ Auch Verg. Aen. 6,276-284, an welcher Stelle die menschlichen Laster aufgezählt werden⁸⁹, inspirierte Avitus zur Beschreibung der verführerischen Täuschung der Schlange. Bei Vergil ist es der Hunger, der Übel rät, was auch zur Szene des Sündenfalls Bezug hat, da zwar nicht der Hunger auf Nahrung ausschlaggebend für Eva ist, die Frucht zu verzehren, aber der Hunger nach Erkenntnis, nach der Gleichheit mit Gott, und dieser Hunger der Frau zu der Untat rät. Auch die Erwähnung der Ulme in der Mitte des Platzes, welche nichtige Träume beherbergt, ist mit dem verbotenen Baum in Verbindung zu bringen.⁹⁰ Der Baum der Erkenntnis ist für Eva auch ein Ort, an dem Wissen zu finden ist, welches ihr schließlich keinen Nutzen bringt, wie erhofft und auch versprochen, sondern ihren Untergang bedeutet. Beide Bäume sind also negativ charakterisiert, als Orte, an denen nichts Gutes Erfüllung findet.

⁸⁵ M. Hoffmann, Alcimus Ecdicius Avitus. De spiritalis historiae gestis, Buch 3, München / Leipzig 2005, XLV.

⁸⁶ Hecquet-Noti, 67.

⁸⁷ Hecquet-Noti, 68.

⁸⁸ z. B. *malesuada verbis fraudis arte dulcibus / animum virilem effeminat*. Paul. Nol. carm. 24,553f. Dazu vgl. Arweiler, 329 und Anm. 320.

⁸⁹ Hecquet-Noti, 205 Anm. 5.

⁹⁰ Hecquet-Noti, 205 Anm. 5.

Die Menschen sind damit beschäftigt, im Paradies Äpfel zu pflücken. Diese Tätigkeit geht über die biblische Vorlage hinaus und begünstigt den Plan der Schlange, da die Menschen bereits mit der Frucht zu tun haben, um die es geht und somit schon einen Bezug zum Apfel haben, er kein vollkommen unbekanntes Objekt für sie ist.

Zur Beschreibung der gesamten Szenerie, und besonders der Äpfel, zog Avitus zum einen App. Verg. Copa 19 heran, wo die Früchte im Kontext der Fülle der Natur, die der Mensch genießen soll, stehen. Diese nur kurz währende Idylle, die die Menschen nicht zu schätzen wissen, da ihnen nichts anderes bekannt ist, gestaltete Avitus in Anlehnung an das goldene Zeitalter.⁹¹

Auch Lukrez 5,32-34 beeinflusste den Dichter bei seiner Darstellung, da auch dort Apfel und Schlange in enger Verbindung stehen, allerdings bei Lukrez die Schlange Wächter der Äpfel ist, wodurch bei Avitus die Rolle der Schlange umgekehrt ist.

Die Schlange erhebt sich in Folge zur Größe der Menschen und wendet sich an das leichtere Opfer, Eva. In Vers 140f. erklärt der Dichter, warum sich die Schlange zunächst an die Frau wendet, sie fürchtet, der Mann wäre zu willensstark, um der Verführung nachzugeben. Dadurch wird gleich zu Beginn das Bild der willensschwachen Frau geschaffen, die leicht zu überzeugen ist. Bereits in Vers 144 wird die Pervertierung der *conceptio per aurem* angedeutet, welche in Vers 166f. explizit wird.

Der Dialog zwischen Schlange und Eva (145-203)

Die Rede der Schlange (v. 145-160) beginnt mit schmeichelndem Lob der Frau. In Vers 145 spricht die Schlange Eva als *virgo* an, was sogleich einen Bezug zur *virgo* Maria herstellt, welcher in Vers 148 mit der Charakterisierung Evas als *mater* des Menschengeschlechts weitergeführt wird. Im Gegensatz zu Maria, die, tatsächlich erwartet, der Welt den Erlöser und damit Heil bringt, bringt Eva jedoch den Untergang, und ist Maria kontrastierend gegenübergestellt.

Deproost erkennt in Vers 148f. *exspectat matrem, tu prima et certa voluptas / solamenque viri* eine Inspiration durch Verg. Aen. 8,581 *dum te care puer, mea sola et sera voluptas*, wo diese Worte von König Euander beim Abschied von seinem Sohn Pallas, der in die Schlacht zieht, gesprochen werden.⁹²

⁹¹ Deproost, 47.

⁹² Deproost, 58 u. Anm. 48.

Pallas und Eva weisen Parallelen auf, beide haben die gleiche Bedeutung für den Menschen, der sie liebt, und beide verursachen eben diesem Unglück. Pallas stirbt in der Schlacht, wie es der Vater befürchtet hatte, und Eva bringt Adam den Tod. Dadurch sind beide Gestalten mit Tod und Untergang behaftet, und Avitus verstand es geschickt, mit der Anspielung an dieser Stelle Assoziationen von Unheil und Tod beim Leser zu wecken. Im Gegensatz zu Adam, der völlig unbedarft ist, muss der König jedoch mit dem tödlichen Ausgang der Handlung und dem Verlust des Sohnes rechnen, was ihn auf der Wissensebene über Adam erhebt.

Die Schlange führt das Lob Evas in höchsten Tönen fort, bis der Dichter ihr in Vers 157 *Non equidem invideo; miror magis (...)* aus der Rede des Meliboeus in Verg. Ecl. 1,11 in den Mund legt. Im Gegensatz zu Meliboeus, welcher Tityrus aufrichtiges Interesse entgegen bringt, weiß die Schlange bereits über die Hintergründe bescheid, und sucht durch ihre vorgetäuschte Neugier einen Einstieg in das heikle Thema des Gebotsübertritts. Eva, die, abgesehen von der Warnung Gottes, keinen Grund hat, an der Versicherung der Aufrichtigkeit der Schlange zu zweifeln, wird durch diese Worte positiv gestimmt. Durch den Glauben, keinen Feind gegenüber zu haben, wird sie durch diese Worte veranlasst, die Anweisungen Gottes zu wiederholen und bietet somit die Möglichkeit zur Verleumdung des Vaters.

Die Schlange wiederholt im Weiteren noch zweimal das Wort *invidere*, nachdem sie es in dieser ersten Erwähnung von sich abgewiesen hat. In Vers 159f. fragt sie *quis talia dona invidet*, bereitet hier also die Schmähung Gottes vor, da sie weiß, wer der Grund für das Verbot, die Frucht zu essen, ist. Durch diese negative Charakterisierung des Verbotgebers von vornherein, offiziell noch unbekannterweise, vermittelt das Tier Eva Aufrichtigkeit, denn es erweckt den Eindruck, dass das gegebene Verbot durch und durch schlecht sei, unabhängig, wer es erlassen hat. Somit beeinflusst die Schlange Eva hier auf sehr subtile, geschickte Art. Die dritte Erwähnung von *invidere* ist in Vers 187, als die Schlange der Frau darlegt, dass der *Pater invisus* den Menschen seine Geheimnisse, sein Wissen vorenthalte. Waren die Bezüge von *invidere* zu Gott bis dahin einigermaßen unauffällig in die Rede eingeflochten, um eher unterbewusst ein negatives Bild Gottes bei der Frau entstehen zu lassen, spricht die Schlange hier endlich offen ihre Meinung über den Schöpfer aus, allerdings noch immer in Mehrdeutigkeit gehüllt. Die Schlange bedient

sich dabei der Auffassung der paganen Mythen vom Neid der Götter, wie diese bei Homer dargestellt sind.

Diese wiederholte Charakterisierung Gottes zeigt schließlich bei Eva Wirkung und sie nimmt dieses von der Schlange vermittelte Bild Gottes an.

In den Versen 162-165 folgt eine Apostrophe des Dichters an Eva, in welcher er die Blindheit des Geistes Evas schilt. Der Dichter tadelt hier die Frau dafür, mit der Schlange zu sprechen: *cum serpente loqui, verbum committere bruto / non pudet*. Vers 164 *vestram praesumat belua linguam* macht deutlich, dass der Schlange die Sprache der Menschen nicht zukommt, da sie unter ihnen steht. Dadurch, dass sich Eva auf das Gespräch mit der Schlange einlässt, hebt sie keineswegs die Schlange auf ein höheres Niveau, sondern stellt sich auf das des Tieres und verliert so ihre Überlegenheit, die die Schlange zuvor so intensiv gelobt hat.

Bevor in den Versen 169-182 die Antwort Evas folgt, beschreibt der Dichter in den Versen 166-168 die Wirkung des Lobes der Schlange. Eva ist hier bereits als *seductilis* dargestellt, was anzeigt, dass die schmeichelnde Rede der Schlange ihr Ziel nicht verfehlt hat und den Geist der Frau empfänglich gestimmt hat, eine „weibliche Schwäche“, sodass die Schlange nun schon berechtigt auf Erfolg hoffen darf.⁹³

Die Darstellung der Aufnahme der Worte der Schlange durch *mortiferum (...)* *venenum / auribus accipiens* beschreibt hier eine Pervertierung der *conceptio per aurem*, welche erneut an die Jungfrau Maria erinnert, welche ebenfalls auf diese Weise empfing, jedoch das Heil der Welt, nicht das Verderben.

Die Ohren, welche nach antiker Auffassung besonders verlässlich sind, da das Gehör am getreuesten die Wirklichkeit wiedergibt, sind der erste Sinn, an welchen die Schlange während der Verführung appelliert, nach und nach unterliegen alle Sinne der Frau den Verführungskünsten der Schlange.

In ihrer Antwort spricht Eva die Schlange bereits mit respektvollen Worten an, welche unziemlich sind für ein *brutum animal*. Obwohl sie offenbar von der Schlange bereits tief beeindruckt ist, verteidigt sie dennoch Gott und dessen Großzügigkeit gegen die noch subtilen Angriffe der Schlange und legt die Fülle des Paradieses dar.

⁹³ Deproost, 59 u. Anm. 52.

Erst die Verse 175-180 sind nahe an der biblischen Vorlage (Gen. 3,2-3) gestaltet, in denen Eva das einzige Verbot Gottes darlegt. Eva ist hier noch ehrfürchtig, sie respektiert Gottes Verbot und betont dafür, was den Menschen gegeben wurde. Jedoch ist insbesondere die Frage in Vers 181f. nach der Bedeutung des Wortes Tod nicht biblischen Ursprungs.

An dieser Stelle kehrt das Motiv der *conceptio per aurem* wieder, Eva bittet hier selbst darum, den Tod sozusagen in sich aufzunehmen, indem sie die Schlange nach der Erklärung fragt.

Diese Wissbegier ist es, die Eva zum Verhängnis wird, wie bereits die kurze Apostrophe des Dichters an sie (v. 162-165) darlegte, denn die Unkenntnis des Todes hätte sie nicht in ihrem Gehorsam schwächen dürfen.

Darauf folgt in den Versen 185-203 die Antwort der Schlange, welche Eva zunächst die Bedeutung von Tod erklärt. Dies ermöglicht es Avitus, der Schlange einen noch listigeren Zug zu verleihen, da sie Eva zwar nicht über die Bedeutung von „Tod“ belügt, ihr jedoch auf die Frage danach keine eindeutige Antwort gibt, sie also auch nicht aufklärt, sondern nur ausweichend sagt, Gott wolle sie damit nur in Furcht versetzen. Wie in der biblischen Vorlage vermittelt die Schlange, der Tod sei eine leere Drohung Gottes.

Gott wird in Vers 187 erneut als neidisch dargestellt, *Pater invisus* ist hier eine geschickte Komposition, denn obwohl die Schlange die Bedeutung „hassend“ gebraucht⁹⁴, schwingt die bei christlichen Autoren gebräuchliche Verwendung als „unsichtbar“ mit⁹⁵, wodurch für Eva die Aussage der Schlange verschleiert wird, da die Frau, die noch keine bösen Gedanken kennt, keinen Grund hat, vom Negativen auszugehen. Die Schlange will jedoch hier der Frau einreden, Gott sei nicht gewillt, sein Wissen mit den Menschen zu teilen und behalte es aus Selbstsucht für sich.⁹⁶

Vers 190 *et caecas misero concludi carcere mentes* zitiert Verg. Aen. 6,734, wo Anchises Aeneas die Beschaffenheit der Welt und die Lasterhaftigkeit der Seelen erklärt, wodurch der Bezug zu Eva gegeben ist, die durch den Sündenfall der Inbegriff des lasterhaften Menschen ist. Im Prinzip raten Anchises und die Schlange Gleiches, die Hinwendung zu einem höheren Gut, wobei dieses in der Aeneis ein

⁹⁴ Vgl. Lukan 9,77; Verg. Aen. 11,364 für die aktive Verwendung des Partizips *invisus* als „hassend“.

⁹⁵ Hecquet-Noti, 211 Anm. 5.

⁹⁶ Deproost, 61.

tatsächliches Gut ist, während es bei Avitus eine Anmaßung bedeutet, da es dem Menschen nicht bestimmt ist, Gott gleichzukommen.

Der Wunsch des Menschen, über die übrigen Lebewesen erhaben und einem Gott gleich zu sein wird auch in den folgenden Versen thematisiert. Mit den Versen 191-195 stachelt die Schlange Eva weiter an, sich dem Befehl Gottes, den er aus Selbstsucht gegeben habe, zu widersetzen, da sie die Menschen mit den Tieren gleichsetzt. Sie empfiehlt der Frau, sich zu Höherem zu erheben, um sich über die Tiere erheben zu können. Avitus folgt hier der antiken Sichtweise, dass der Unterschied zwischen Mensch und Tier der sei, dass die Menschen ihren Blick erheben, während der der Tiere zu Boden gerichtet ist.⁹⁷ Durch die Konversation mit dem Tier, hat der Dichter aber bereits in den Versen 162-165 Eva diese Erhabenheit abgesprochen, da sie sich auf eine Stufe mit der Schlange stellte.

Das Mittel um diesen Zustand zu ändern, den Apfel, erwähnt die Schlange im anschließenden Vers, um Eva gleich einen Ausweg aus ihrer Situation zu bieten. Auch erwähnt sie in der Folge erneut, in Vers 196f. *Namque hoc, quod vetitum formidas tangere, pomum / scire dabit, quaecumque Pater secreta reponit*, welcher dasselbe wie Vers 187f. beinhaltet, dass Gott seine Geheimnisse für sich behalten und nicht mit den Menschen teilen möchte, um diesen Eindruck tief in Eva zu verankern und ihre Bereitschaft, den Worten der Schlange Folge zu leisten, zu erhöhen.⁹⁸

Im Weiteren, besonders in Vers 198f. *tu modo suspensos tantum ne contine tactus, / nec captiva diu frenetur lege voluptas*, ermuntert die Schlange Eva ausdrücklich, entgegen der Darstellung in der Genesis, wo die Schlange nur die scheinbar positiven Folgen des Verzehrs ankündigt, die Worte Gottes zu verwerfen und ihrer Lust zu folgen. Generell hat die Schlange bei Avitus einen weitaus aktiveren Part inne als in der Bibel und verfolgt ihr Ziel mit allen zu Gebote stehenden Mitteln. *Divinum saporem* in Vers 200 ist ein kleines Wortspiel des Autors, das sowohl den Geschmack als göttlich im Sinn von köstlich bezeichnet, als auch als den Geschmack, den zu schmecken Gott zukommt.⁹⁹

⁹⁷ Vgl. Sall. Cat. 1.1 ; Cic. leg. 1,9,26; Ov. met. 1,84-86.

⁹⁸ Deproost, 61.

⁹⁹ Hecquet-Noti, 213 Anm. 4.

Zuletzt verspricht die Schlange Eva die Erkenntnis nach dem Genuss der Frucht, und stellt diese als erstrebenswert dar, da Gott sie für sich behalten will.

Das Schwanken Evas (v. 204-227)

Die Worte der Schlange haben ihr Ziel nicht verfehlt, dass Eva einen Sinneswandel durchmacht zeigt schon die Beifügung *credula* in Vers 204 *credula submisso miratur femina vultu*, was eine Steigerung zu dem vorangegangenen *seductilis* (v. 166) bedeutet, da es beschreibt, dass die Verführung nicht mehr nur im Bereich des Möglichen liegt, sondern Eva die Worte der Schlange hier schon verinnerlicht hat und eben leichtgläubig auf diese vertraut.

Miratur versteht Deproost als Ausdruck für das Erstaunen über eine Offenbarung, das eine Person erfasst, und als Übernahme einer typischen Beschreibung, die in der Gattung des Epos in solch einer Situation gebraucht wird.¹⁰⁰

Der Vers könnte eine Anlehnung an Verg. Aen. 12,807 *Sic dea summisso contra Saturnia vultu* sein, wo dieser Juno beschreibt, die sich Jupiter beugt und sich besiegt aus dem Kampfgeschehen heraushält. Avitus würde hier also Eva mit Juno gleichsetzen¹⁰¹, die sonst eng mit der Darstellung und Charakterisierung der Schlange verbunden ist. Dennoch wäre dies an der Stelle mehr als ein rein wörtliches Zitat, da beide Frauen ihren Willen aufgeben und jemand anderem gehorchen. Natürlich sind die Folgen nicht vergleichbar, dennoch geben sich beide Frauen ihrem Gesprächspartner geschlagen.

Avitus würde hier das negative Bild Evas durch die Gleichsetzung mit Juno steigern, die beim Leser negative Assoziationen weckt, da die Parallelisierung der Göttin mit der Schlange beim christlichen Leser tief verankert ist.

Mit dem folgenden Vers *et iam iamque magis cunctari ac flectere sensum* wird nun deutlich ausgesprochen, wie Eva unter dem Einfluss der Rede der Schlange zu schwanken beginnt.

Der Vers ist ein sehr enges Vergilzitat, und stammt aus der Endszene der Aeneis, Verg. Aen. 12,940, in der Aeneas vor der Wahl steht, Turnus zu töten oder die Gnade gegenüber dem Unterworfenen walten zu lassen, die sein Vater ihm ans Herz gelegt hatte. Er überlegt lange, und ist schon versucht den Feind leben zu lassen,

¹⁰⁰ Deproost, 62.

¹⁰¹ Die einzige andere Parallele zwischen Juno und Eva, die im Zuge dieser Arbeit entdeckt wurde, stammt aus Probos Cento, Vers 195b (siehe S. 27).

aber beim Anblick des Waffengehenks des Pallas entscheidet sich Aeneas voll Wut, diesen zu rächen und handelt somit gegen des Vaters Gebot.

Bei Avitus steht der Vers in einem vergleichbaren Kontext, beide Szenen fordern eine gewichtige Entscheidung von den handelnden Personen.

Eva erinnert sich an die Worte Gottes, und will eigentlich ihnen gemäß handeln, doch auch sie kann sich der Situation nicht erwehren und gibt dem negativen Impuls nach.

Beide, Aeneas und Eva, sind an einem Scheideweg, wobei Aeneas jedoch nicht gewinnen kann. Rächt er Pallas, erfüllt er sein Versprechen, das er dem König gab, verstößt jedoch gegen das Gebot seines Vaters. Schont er Turnus, tut er das Richtige nach den Worten des Anchises, bricht jedoch sein Versprechen Euander gegenüber.

Aeneas befindet sich in einer Situation, in der es für ihn kein Handeln ohne Wortbruch gibt, da keine Möglichkeit für ihn besteht, das Versprechen, das er dem König gab, einzulösen und gleichzeitig des Vaters Wort zu befolgen.

Eva dagegen hat die Möglichkeit das Richtige zu tun, ohne negative Konsequenzen fürchten zu müssen, hätte sie sich für die Achtung des Vaters Gebotes entschieden. Doch auch sie verwirft alle Warnungen und gibt ihrem eigenen Impuls nach, der sie ins Verderben führt. Dieser eigene Impuls wurde zwar durch die Worte der Schlange heraufbeschworen, dennoch ist sie für ihr Handeln verantwortlich und zu schwach, ihm zu widerstehen.

Vers 207 *incipit et dubiam leto plus addere mentem* ist bei Avitus der Wendepunkt, an dem Eva als von der Schlange besiegt zu erkennen ist. Sie beginnt nachzudenken, ob die Schlange vielleicht im Recht ist und sie auf sie hören sollte und freundet sich immer mehr mit dem Gedanken, das Verbot zu brechen, an, und im Prinzip ist der Untergang damit besiegelt.

Der Vers klingt an Verg. Aen. 4,55 *spemque dedit dubiae menti solvitque pudorem* an, wo er nach einem Gespräch zwischen Dido und ihrer Schwester Anna steht, welche der Königin riet, ihrem Verlangen nachzugeben und sich Aeneas hinzugeben. Anna und die Schlange fungieren beide als Berater der Frau im Zweifel, ja bringen sie erst richtig auf die Idee, das Unrechte zu tun. Jedoch ist Anna Dido aufrichtig wohlgesinnt und will das Beste für ihre Schwester, im Glauben, ihr damit zu Glück zu verhelfen und nicht das Gegenteil zu bewirken, wohingegen die Schlange Evas Untergang beabsichtigt und nur vorspiegelt, Eva zu Glück verhelfen zu wollen.

Wie Dido zweifelt Eva und zögert, dem Rat zu folgen. Die eine hält die Treue zu ihrem verstorbenen Gatten zurück, die andere die Treue zu Gott, dennoch werden aber am Ende beide sowohl durch die Schwäche des Geistes, wie auch durch die von den Worten angestachelte Begierde und die (vermeintlich) wohlmeinenden Ratschläge besiegt.

Durch diese Wende in beiden Werken ist der Untergang der Frauen besiegelt, und weiß der Leser, was nun folgen wird.

Die Schlange merkt nun, dass der Erfolg ihres Planes nahe bevorsteht und geht zu einem weiteren Angriff über. Sie pflückt, im Gegensatz zur Genesis, einen Apfel vom Baum und bietet ihn Eva dar. Diese nimmt ihn an und wendet ihn in ihren Händen, womit an dieser Stelle der Tastsinn, in Fortführung der Verführung der einzelnen Sinne, angesprochen wird. Aber auch der Sehsinn ist mit *pulchrum* in Vers 211 ebenso wie der Geruchssinn hier involviert, da Eva die Schönheit des Apfels und dessen süßen Duft auch mit der Nase aufnehmen soll. Im Gegensatz dazu wird Eva in Genesis 3,6 von Geschmacks- und Sehsinn betört, was Avitus in seiner Darstellung änderte, weil er den Geschmackssinn als den niedrigsten Sinn betrachtet, der die Gier besonders deutlich hervorhebt und den Mensch dem *brutum animal* angleicht.

In Vers 216 *ignorans ludit de morte futura* wird beschrieben, wie sie unwissend mit dem Objekt spielt, das ihr Untergang sein wird. Avitus nahm hier eine Anleihe aus Ov. met. 8,195-200, wo Ikarus mit den Flügeln spielt, die Ursache seines Todes sein werden.

Die Verse 217-224 schließlich, in denen der immer intensivere Kampf der Gefühle Evas beschrieben wird, stellt eine Referenz an Verg. Aen. 4,283-288 dar, wobei der vergleichbare Punkt das Schwanken der Hauptpersonen ist. Aeneas ist gerade von Merkur an seinen Auftrag erinnert und massiv zur Abreise gedrängt worden, er weiß nicht, wie er das Dido erklären soll und überlegt hin und her nach einem Ausweg. Ihm gegenüber steht Eva, die von der Schlange bedrängt wird und ebenfalls eine Entscheidung zu treffen sucht.

Die Beschlüsse, die beide fassen, haben jeweils Tod und Untergang zur Folge, in beiden Situationen unbeabsichtigt und nach der Erkenntnis über die Folgen schwer beweint. Doch während Aeneas nur gemäß dem Schicksalsgeheiß gehandelt hat und sich in einer moralischen Zwickmühle befand, hatte Eva die leichtere

Entscheidung einfach zwischen Recht und Unrecht, und hat sich auch nach gründlicher Überlegung dennoch falsch entschieden. Obwohl sie in der Darstellung des Schwankens Aeneas gegenübersteht, erinnert Eva in ihrer Entscheidung an Dido, welche im Gegensatz zu Aeneas auch dem *amor* folgte und damit ihren Untergang besiegelte, während Aeneas, welcher zwar psychisch unter seiner Entscheidung leidet, dennoch in Gehorsam gegenüber göttlicher Macht *metus* wählte und somit den richtigen Weg beschritt.¹⁰²

In Vers 218f. werden auch die physischen Auswirkungen des inneren Kampfes auf Eva beschrieben, ihre Hand zittert und sie kann dem Gewicht des Übels nicht länger standhalten. Vers 219 *cessit et effectum sceleris tremefacta refugit* bezieht sich auf Verg. Aen. 12,449 *audiit agnovitque sonum et tremefacta refugit*, wo Juturna als erste von allen Latinern die nahende Gefahr erkennt und sie flieht. Avitus spielt hier mit dem Kontrast der Darstellung der beiden Frauen. Denn auch Juturna sieht noch nichts genaues, sie hört nur die nahenden Feinde und weiß, dass Unheil droht. Ihr gegenüber steht Eva, die im Grunde ihres Herzens weiß, dass sie im Begriff ist, sich in große Gefahr zu begeben und erwägt diese Gefahr zu fliehen, es jedoch schlussendlich nicht tut. Obwohl beide Frauen um ihre Situation wissen, folgt nur Juturna ihrem Instinkt und flieht das Unheil, Eva hingegen verwirft alle Bedenken und schreitet ihm bereitwillig entgegen, von der Schlange geleitet.

Vers 220f. zeigt, dass es nun nicht mehr lange dauern wird, bis Eva der Schlange endgültig nachgibt. *Dis tamen esse cupit similis serpitque venenum / ambitione nocens* beschreibt, wie sich das Gift immer weiter im Körper der Frau ausbreitet und ihren Widerstand schwächt. Eva begehrt bereits, Gott gleich zu sein, was sie mit Luzifer gleichstellt, der durch dieselbe *superbia* gestürzt ist.

Obwohl Eva schon fast besiegt ist, ist der innere Kampf noch nicht endgültig ausgefochten. Sie wird hier in ovidischer Tradition zu einer schwankenden Heroine. *Hinc amor, inde metus* aus Vers 222 veranschaulicht ihre innere Zerrissenheit und zitiert Ovid epist. 12,61 *hinc amor, hinc timor est*, was aus dem Brief von Medea an Jason stammt und die Gefühle Medeas beschreibt. In dem Kontext wird ihr Zweifel beschrieben, was sie, von Liebe zu Jason ergriffen, tun soll.

¹⁰² Deproost, 65.

Auch Eva ist von Begierde ergriffen, und so sehr sie es auch versucht, sie kann sich dem Verlangen, wie Medea, nicht entziehen. Auf die Beschreibung der Medea folgt die Rede des Jason, in der er versucht, die Frau für sich zu gewinnen und sich ihre Hilfe durch seine Schmeicheleien zuzusichern. Jason und die Schlange sind vergleichbar, sie sind auf ein Niveau gestellt, da beide ihre eigenen Absichten ohne Rücksicht auf die Frauen, welche das Mittel zum Zweck sind, verfolgen und es verstehen, sie mit klugen Worten auf ihre Seite zu ziehen.

Eva und Medea sind dadurch zu vergleichen. Beide sind sie von der Begierde gefangen, die ihren Untergang verursachen wird. Sie sind keineswegs davon überzeugt, das Richtige zu tun, lassen sich jedoch von schmeichelnder Rede umgarnen, sodass sie im Endeffekt glauben, einer großartigen Sache zu folgen. Dabei erkennen sie nicht, dass es nicht um sie als Personen geht, sondern dass sie als hilfreicher Gebrauchsgegenstand angesehen werden. Sie sehen keinen Grund, ihren Verführern zu misstrauen und bezweifeln nicht deren Aufrichtigkeit, weshalb es möglich ist, sie zu überreden. Die Frauen sind nicht als dumm dargestellt, sondern als „typisch weiblich“: charakterschwach, leicht mit Schmeicheleien zu überreden, naiv und vor allem nicht imstande, ihre Verführer zu durchschauen und ihre Absichten zu erkennen.

Auch werden beide Frauen in der Folge zu „Mörderinnen“ derer, die sie lieben: Medea ermordet ihre Kinder, während Eva ihrem Ehemann den Tod bringt. Darin liegt jedoch auch ein Unterschied der beiden Frauen, denn Medea tötet mit voller Absicht, sie will vernichten, während der Mord bei Eva das unbeabsichtigte Resultat ihrer Handlung ist.

Auch Ovid met. 7,19-21 *Sed trahit invitam nova vis aliudque cupido, / mens aliud suadet; video meliora proboque, / deteriora sequor.* zeigt den Zweifel der Medea, mit der hier Eva parallelisiert ist, vielleicht noch deutlicher. Medea hat erkannt, dass sie von Begierde erfasst ist, sie weiß mit dem Gefühl nicht umzugehen und erkennt, dass das Falsche sie stärker anzieht, auch wenn sie dadurch dem Gebot ihres Vaters zuwider handelt. Auch Eva wird von einem völlig neuartigen Gefühl überwältigt und ist sich im Grunde im Klaren darüber, was die richtige Handlungsweise in dieser Situation wäre, doch ist auch in ihr die Begierde stärker als der Gehorsam dem Vater gegenüber.

Ebenfalls erinnert das Schwanken der Eva an die Unentschlossenheit der Myrrha in Ovid met. 10,371 *et modo desperat, modo vult temptare*, das in den Versen bis 376

noch weiter ausgeführt wird. Auch Myrrha ist zuvor von Neid ergriffen, sie beneidet die Tiere, denen es gestattet ist, sich mit dem Vater zu verbinden. Neid verspürt auch Eva auf Gott, welcher die Erkenntnis hat, und ihr diese untersagt. Beide Frauen setzen sich über die Verbote hinweg, jedoch erst nach langem Zögern.

Der Verzehr des Apfels (v. 228-235)

Eva ist schließlich besiegt und verzehrt den Apfel (v. 228-231): *Ut tandem victae gravior sententia sedit / aeternam temptare famem¹⁰³ per criminis escam, / serpentem satiare cibo, quem sumeret ipsa, / adnuit insidiis pomumque vorata momordit.*

Der Dichter ließ sich für diese Schlüsselszene, welche den Rollenwechsel Evas von der Verführten zur Verführerin bedingt, von mehreren Vorlagen inspirieren.

Avitus nahm hier zum einen Verg. Aen. 11,550f. *omnia secum / versanti subito vix haec sententia sedit* zum Vorbild, was eine Umkehrung der Szenerie darstellt. Im Original wird beschrieben, wie Fürst Metabus seine Tochter Camilla rettet. Er überlegt lange, und schließlich fasst er einen Entschluss, wie es ihm gelingen wird, das Heil seines Kindes zu sichern.

Eva fasst auch einen Beschluss, aber im Gegensatz zu dem des Fürsten bewahrt der ihre nicht Leben, sondern nimmt es, wenngleich auch ihre Intention gut war, da sie für sich und Adam höheres Wissen anstrebte.

In beiden Fällen geht es erneut um den Bezug zu einer geliebten Person, für die die handelnden Personen das Beste wünschen, und obwohl sie natürlich auch an sich selbst denken, haben sie deutlich das Wohl des Anderen vor Augen.

Metabus kommt nach reiflicher Überlegung zu seinem Beschluss, ebenso wie Eva, und Avitus zeigt auch hier, wie Eva die Wahl hatte zwischen Leben und Tod und sich nach langer Überlegung doch wissentlich für den Tod entschied.

Auch Verg. Aen. 4,287 *Haec alternanti potior sententia visa est* wurde von Avitus hier berücksichtigt, zumal es an die Anleihe, die er für die Verse 217-224 nahm, anschließt. Aeneas fasste nach langer Überlegung einen Entschluss, nämlich dem Göttergebot Folge zu leisten. Nachdem zuvor schon deutlich gemacht wurde, dass

¹⁰³ *Fit mora consilio, cum multa moventibus una / iam potior cunctis sedit sententia, fratris / pertemptare fidem tutosque in regna precando / explorare adit (...)* Stat. Theb. 2,367-370
Th. Gärtner erkennt in *temptare famem* die Formulierung *pertemptare fidem* des Statius wieder und sieht darin „deutlich den formalen Einfluss des Modells.“ Gärtner, 137.

Eva im Gegensatz zu Aeneas die falsche Entscheidung treffen wird, ist hier nun explizit zu sehen, dass Aeneas den richtigen, die Frau jedoch den falschen Weg einschlägt.

Zu vergleichen ist ebenfalls Ovid met. 9,517 *Hoc placet, haec dubiam vicit sententia mentem*. Das Zitat stammt aus der Erzählung von Byblis, die an dieser Stelle beschließt, ihrem Bruder in einem Brief ihre Gefühle zu gestehen. Sie überlegte lange, ob dies die richtige Entscheidung sei, und wie Eva machte sie sich den Entschluss nicht leicht, gab schließlich jedoch ihrer Begierde nach. Zuvor bedauerte sie die Ungerechtigkeit, dass es den Göttern gewährt sei, sich nach Belieben mit Geschwistern zu verbinden, nur nach menschlichem Recht es verboten sei. Auch hier spielt der Götterneid eine Rolle, der auch von Eva Besitz ergriffen hat. Doch Byblis gibt ihrer Begierde nicht nach, um den Göttern gleich zu kommen, wie Eva, sondern allein der Begierde wegen. Im Nachhinein, als sie Kunde der Reaktion des Kaunos erhielt, bereute Byblis ihre Tat, ebenso, wie Eva nach der Erkenntnis wieder zu Sinnen kommt und das Ausmaß ihrer Handlung realisiert.

Nach Ansicht Th. Gärtners liegt der Darstellung Evas als der Verführten, die nun ihrerseits zur Verführerin wird, Dracontius laud.1,477-480 zugrunde.¹⁰⁴ Denn auch *Continet hic primum sua gaudia callidus anguis / dissimulatque ferum victoria saeva triumphum*. (v 2,133f.) erwähnt den Triumph der Schlange, die bei Avitus als schlau, bei Dracontius als Betrüger bezeichnet wird, was in dieser Darstellung im Prinzip auf dasselbe hinausläuft.

Besonders aber *Circumventa perit, sed circumscripta fefellit* entspricht, wenngleich mit anderen Worten, der Formulierung *vorata momordit*.

Der starke Ausdruck *vorare* findet sich auch bei Paul. Nol. carm. 28,254 *et inde vorans peccata dracone voratur*, was zusammen mit der Darstellung bei Dracontius als Anregung für die Wandlung der Eva von der Verführten zur Verführerin gedient haben dürfte und eindrücklich beschreibt, wie Eva ganz vom Gift durchflossen und dadurch verwandelt wird, ehe sie selbst als Verführerin agiert.

Avitus zeigt hier sehr deutlich, dass die Schlange zwar Eva verführt, den Apfel zu essen, dass danach aber kein weiteres Eingreifen der Schlange mehr notwendig ist,

¹⁰⁴ Th. Gärtner, 137.

und sich die Wandlung bei Eva durch den Verzehr einstellt, indem sich das Gift in ihr ausbreitet, und sie danach selbstständig daran geht, den Untergang an Adam weiterzugeben.

Das Wort *momordit* am Ende des Verses schließt die Verführung der Eva ab, es schließt den Kreis zum Beginn der Rede der Schlange, als Avitus beschrieb, warum die Schlange sich an Eva wendet und in Vers 144 diese Hinwendung zur leichtgläubigen Frau mit *momordit* einleitete. Der Vers war ein Vorverweis auf den Ausgang der Episode der Verführung, da diese mit dem Biss in den Apfel endet und somit beim Leser gleich zu Beginn diese Assoziation hervorruft.¹⁰⁵

Zusätzlich endet mit dem Biss an dieser Stelle die Reihe der angesprochenen Sinne. Zunächst wurde in Vers 144 das Gehör der Frau „gebissen“, also Eva durch Worte verführt. Diese erste Verführung des Sinns griff Evas *mens* an, da sie nach der Anrede der Schlange der *ratio* zuwider handelte, indem sie sich auf ein Gespräch mit der Schlange einließ. Die Außerkraftsetzung der *mens* durch die Betörung des ersten Sinnes stellt die Grundlage für den weiteren Erfolg der Schlange dar. Der Geruchs-, der Seh- und der Tastsinn wurden in Vers 214f. angesprochen und brachten die ohnehin schon schwankende Frau in einen noch stärkeren Gewissenskonflikt. Zuletzt erfolgte schließlich die Niederlage des Geschmacksinns, Eva konnte nicht mehr widerstehen und verschlang den Apfel geradezu. Wenngleich durch *momordit* der Kreis zur Verführung des ersten Sinns geschlossen wird, zeigt doch *vorata* die Gier, die mittlerweile der Frau innewohnte und mit welcher sie sich dem Genuss der Frucht hingab. Durch dieses gierige Verschlingen des Apfels zeigt sich, dass der zuletzt unterlegene Sinn in der Darstellung des Alchimus Avitus zugleich der niedrigste ist, und die Schlange ihre Verführung somit beim erhabensten Sinneseindruck begann.

Obwohl die Verführung der Frau hier vollzogen ist, kann die Schlange in Vers 133f. noch nicht offen ihre Freude zeigen und ist gezwungen, sich zurückzuhalten, da die Verführung erst vollkommen ist, wenn auch Adam den Apfel gegessen hat. Doch ist die Schlange bei diesem Vorgang nur mehr Beobachter und nicht mehr selbst aktiv.

¹⁰⁵ Deproost, 65f.

Die Verführung Adams (v. 235-260)

In Anlehnung an die Bibel spricht Adam während seiner Verführung nicht, wohingegen Eva, im Gegensatz zur Genesis, ihn mit, durch den Verzehr gewonnener, Schlaueit verleitet. Er befand sich in einem anderen Teil des Paradieses und sucht seine Gattin auf. Vers 237 *coniugis amplexus atque oscula casta petebat* beschreibt die Eva, die er kannte, keusch, wie sie vor der Verführung war. Der Vers stammt aus Verg. Aen. 1,687 *cum dabit amplexus atque oscula dulcia figet* und weist denselben Satzbau wie das Original auf. Er bezeichnet die Hinterlist, die den Umarmten und Geküssten erwartet.¹⁰⁶ In der Aeneis sandte Venus Amor in Gestalt des Ascanius zu Dido, um sie in Liebe zu Aeneas zu verstricken, während Eva, durch das aufgenommene Gift verwandelt, gleichfalls nicht die ist, die ihr Gatte kennt und erwartet.

Dido und Adam, *ignarus* in Vers 235, ahnen nichts Schlechtes von der geliebten Person, die ihnen entgegentritt. Beide fallen der List zum Opfer, die einen tödlichen Ausgang birgt, und beide werden mit denselben Mitteln, harmlos scheinenden Umarmungen und Küssen, gefangen genommen, die einen Vorverweis auf die Erkenntnis der Sexualität darstellen, da die Verführung zum Verzehr des Apfels gleichzeitig eine Verführung im erotischen Sinn ist.

In Vers 238f. *audacia primum / flabat femineos animosa in corda furores* betont der Dichter die "typisch weibliche" Raserei, die von Eva Besitz ergriffen und sie verwandelt hat. Sie ist wie eine rasende Bacchantin dargestellt¹⁰⁷, und erinnert in ihrem *furor* erneut an Dido in Verg. Aen. 4,501, wo mit *tantos furores* das Rasen der Frau beschrieben ist, welche ihren Selbstmord schon beschlossen hat. Dido und Eva sind hier parallelisiert, beide verursachten sich den Tod, wobei Eva jedoch nicht den Suizidgedanken in sich trägt, der in Dido herangewachsen ist.

Es folgt die Rede Evas zu Adam (v. 242-251), die nun als Verführerin mit klugen Worten den Mann umgarnt. Sie versteht es, an seinen Stolz zu appellieren, indem sie ihm zunächst die Folgen des Verzehrs des Apfels schildert. Eva gibt zu erkennen, dass sie bereits von der Frucht gegessen hat und beschreibt die sofortige Wirkung auf ihren Körper. Sie trifft mit *Crede libens, mentem scelus est dubitasse virilem, /*

¹⁰⁶ Deproost, 67 u. Anm. 82.

¹⁰⁷ Hecquet-Noti, 218 Anm. 2.

quod mulier potui. Praecedere forte timebas, / saltim consequere atque animos attolle iacentes. (Verse 247-249) den wunden Punkt des Mannes.

Durch die Frage *Cur lumina flectis?* ist die Reaktion Adams beschrieben, dessen erster Impuls es ist, sich abzuwenden. Er hat Zweifel, ob er wirklich Gottes Gebot brechen soll, die Worte der Frau verfehlen jedoch nicht ihre Wirkung und sind stärker als die Furcht vor Gottes Wort.

Der Dichter sagt hier explizit, dass Adam ein leichteres Opfer für die Frau ist, als diese es für die Schlange war (Verse 257-260): *Nec quantum gustu cunctata est femina primo: / Sed sequitur velox miseraeque ex coniugis ore / constanter rapit inconstans dotale venenum / faucibus et patulis inimicas porrigit escas.* Adam zögerte keineswegs so lange wie Eva zuvor, er ist ebenso begierig wie diese, nachdem sie endlich überredet war, die Frucht zu essen. Hecquet-Noti schreibt dies dem Umstand zu, dass Adam seiner Frau, welche ihm schließlich von Gott gegeben wurde, vollkommen vertraute und deshalb kein Zögern zeigte.¹⁰⁸ Ob dies der tatsächliche Grund für das Handeln des Mannes war sagt der Dichter nicht, Adam könnte auch aus denselben Motiven heraus wie Eva gehandelt haben.

Die Erkenntnis der Menschen (v. 261-276)

Auch Adam verschlang den Apfel geradezu, *uno morsu*, worauf sogleich die Erkenntnis folgte, welche in Form eines Blitzes, also Licht und Helligkeit, beschrieben ist, die sein Antlitz umströmt. Dieses Bild ist aus dem *liber geneseos* des Cyprianus poeta, 83f., übernommen¹⁰⁹, wo die Folge auf den Biss Evas in den Apfel so beschrieben ist: *Ilicet ut niveo iam mitia dente momordit, / adfulsit nulla maculatum nube serenum*, was der stoischen Erkenntnistheorie entspricht, laut welcher Erkenntnis des Mikrokosmos erst durch die Erkenntnis des Makrokosmos möglich ist (siehe S. 46f.).

In der Apostrophe des Dichters an Adam in Vers 267f. *Nunc mage caecus eris, cui iam non sufficit illud / noscere, quod tantus voluit te nosse creator.* bezeichnet er den Mann als blind (im Geiste, nicht physisch), was als Erblindung durch Erkenntnis ein Paradoxon darstellt. Der Fehler des Menschen nach mehr zu streben, als Gott gewährt ist hier angesprochen, welcher ausschlaggebend für den Sündenfall war. Richtete sich diese Ansprache noch an Adam allein, wird ab dem nächsten Vers

¹⁰⁸ Hecquet-Noti, 220 Anm. 1.

¹⁰⁹ Gärtner, 138.

auch Eva einbezogen und bildet fortan eine Einheit mit Adam in Bezug auf Handlungen und Gefühle. Das Erwachen der Scham wird beschrieben, das damit einhergehende Schuldbewusstsein sowie die Schamesröte, welche unweigerlich nach der Erkenntnis die Menschen erfasst.

Mens sibi conscia culpa (Vers 275) stellt eine Kontrastimitation zu Verg. Aen. 1,604 dar, wo Aeneas in seiner Rede zu Dido ihr, der aufrechten Helferin, der Götter Gnaden und Dank wünscht. Im Gegensatz zu der Stelle bei Avitus handelt es sich in der Aeneis um eine Szene, in welcher keine Hinterlist, kein Trug vorkommen, sondern Aufrichtigkeit und Göttertreue, wovon Adam und Eva das Gegenteil darstellen.

Erkenntnis der Nacktheit (v. 3,1-19)

Nach der Einleitung, welche die Tageszeit¹¹⁰ beschreibt und so ein Bild des Umfeldes der beiden Menschen kreiert, werden die Gefühle Adams und Evas beschrieben, welche beide von denselben Emotionen beherrscht werden. *Vicina iam nocte leves (...) auras* (Vers 3) beschreibt den leichten Lufthauch des Abends, kreiert das Bild einer idyllischen Szenerie, wozu der nächste Vers, welcher die Gefühlslage der aufgebrachten Menschen beschreibt, im Gegensatz steht¹¹¹: *illis sed maior curarum volvitur aestus*. Dieser Vers zitiert Verg. Aen. 8,19, wo Aeneas sorgenvoll der Zukunft entgegensieht, da Latium in Aufruhr versetzt war. Auch er weiß nicht, was ihn erwartet und harret in Sorge und Ungewissheit der Zukunft. Ebendiese Gefühle haben auch von den Menschen Besitz ergriffen, die sich erst in der neuen Situation zurecht finden müssen.

Im Folgenden wird das Unbehagen und die Scham Adams und Evas beschrieben, die mit ihrem Anblick nicht mehr umgehen können.¹¹² Vers 6f. *Utque pudor capto detorsit lumina sensu / reppulit et miseros alterno a corpore visus* erinnert an *nusquam lumen detorquet ab illa* aus Ov. met. 6,515, was eine Kontrastimitation des Dichters ist, da in den Metamorphosen Tereus die Augen nicht von Philomela lassen kann, dem Objekt seiner Begierde, an dem er Unrecht begehen wird, während die Menschen den Anblick ihrer nackten Körper aufgrund des Frevels nicht mehr

¹¹⁰ Vers 1 *Tempus erat, quo sol medium transcenderat axem* ist angelehnt an Verg. Aen. 8,97 *Sol medium caeli conscenderat igneus orbem* und Aen. 6,536 *iam medium aethereo cursu traiecerat axem*.

¹¹¹ Hoffmann, 32.

¹¹² Vers 5 *ferventesque tenent male conscia corda dolores* zitiert Paul. Nol. carm. 19,206f. *ignis enim divinis inest, ubi vis crucis intus / ardescende fide cruciat male conscia corda*.

ertragen. Der Anblick ihrer Nacktheit ist für sie unerträglich, und sie bedecken sich, was ein Schuldeingeständnis ist. Diese Beschreibung ist ein Paradoxon, „da gewöhnlich das Ablegen der Kleidung verborgene Makel enthüllt“. ¹¹³

Vers 9 enthält mit *fixo peccati stigmat* einen Vorverweis auf die Erlösung, da die Sünde ein *stigma* ist, das durch die *stigmata* Christi am Kreuz getilgt wird. Die Beschreibung und die Exegese, die der Dichter hier betreibt, gehen weit über die biblische Vorlage hinaus, wo in Gen. 3,7 steht *et aperti sunt oculi amborum cumque cognovissent esse se nudos consuerunt folia ficus et fecerunt sibi perizomata*. Dieser Beschreibung entspricht im Gedicht des Alcimus Avitus allein Vers 10f. *Indumenta petunt, foliis ut mollibus ambo / membra tegant nudumque malum de veste patescat*. Der Dichter beschreibt, wie Adam, in Vers 13 erstmals beim Namen genannt, kunstfertig Kleidung aus den Blättern des Feigenbaumes bastelt. ¹¹⁴ Die Beschreibung des Feigenbaumes ist eine Vorbereitung für die Typologie und die Exegese, die in den Versen 20-26 folgen. *Arbor mali* und *arbor fici* stehen einander gegenüber; der eine Baum brachte den Menschen die Schuld und die Scham, der andere hilft ihnen, diese negativen Gefühle zu lindern, indem er ihnen mit seinen Blättern Bedeckung gewährt (Vers 18f.).

In Vers 14 *umentem capiens raso de cortice librum* werden die Arbeitsschritte Adams genau beschrieben, was Exegese des Dichters ist. Die Abschwächung der Schamesröte durch die grüne Bekleidung bringt den Kontrast der Farben zur Geltung, welcher bereits in 2,138f. präsent war, als die roten Äpfel vom grünen Baum gepflückt wurden.

In den Versen 20-26 folgt eine Lignum-Typologie, welche beschreibt, wie die Menschen von der Ursünde, welcher der Baum der Erkenntnis zugrunde liegt, von Jesus am Kreuz (das Holz stammt auch von einem Baum) erlöst werden. ¹¹⁵

Die Flucht vor Gott (v. 27-40a)

Gott geht im Paradies spazieren, und sobald die Menschen ihn hören, werden sie von Entsetzen erfasst. Das Licht, die Helligkeit ist ihnen verhasst, da der Tag Zeuge ihrer Tat war. Durch das Tageslicht sind die Menschen auch imstande, das Resultat

¹¹³ Hoffmann, 36.

¹¹⁴ Zu einer genauen Erläuterung dieses Vorgangs vgl. Hoffmann, 38f.

¹¹⁵ Hoffmann, XVI.

ihrer Sünde zu sehen, ihre Nacktheit, was sie beschämt.¹¹⁶ Diese Beschreibung setzt Sünde mit Dunkelheit und Düsternis gleich, während die Reinheit durch das Licht verkörpert wird. Der Ausdruck *luce perosa* (Vers 30) stammt aus Verg. Aen. 6,434-436, wo der Sitz der Selbstmörder in der Unterwelt beschrieben wird (unter ihnen befindet sich auch Dido), denen das Licht so verhasst war, wie es Adam und Eva ist. Auch sie stehen an der Schwelle zum Selbstmord, wie in den folgenden Versen beschrieben wird, nur vermögen sie es nicht zu tun, aufgrund mangelnden Wissens um den Tod. Somit sind sie der Sünde des Freitodes entgangen, werden aber dennoch kurz darauf mit dem Tod durch Gott konfrontiert.

In den Versen 32-34 wird die Todessehnsucht der Menschen beschrieben, die über die biblische Darstellung hinausgeht.¹¹⁷ Sie beschreibt die große Furcht Adams und Evas, welche zu diesen Suizidgedanken führte. Die Menschen wünschen, die Erde möge sich auftun, sodass sie sich hineinstürzen können. Der in Erwägung gezogene Sprung in den Abgrund stellt eine Verbindung zu den Selbstmördern in der Unterwelt bei Vergil dar.¹¹⁸ Der Wunsch nach dem Tod stellt eine inhaltliche Parallele zu Verg. Aen. 4,24-27 dar, wo Dido zu sterben begehrt, ehe sie Keuschheit und Ehrhaftigkeit vergisst. Adam und Eva haben dies bereits getan, indem sie Gottes Gebot brachen, und auch Dido wird demgemäß handeln. In dieser Situation, in der Adam und Eva auf einer Stufe stehen, da sie beide verführt sind, sind beide mit Dido parallelisiert, nicht allein Eva.

Die Worte (...) *aut subitum tellus monstraret hiatum* (Vers 33) stammen aus Ovid epist. 3,63 *Deuorer ante, precor, subito telluris hiatu*, wo Briseis eher wünscht zu sterben, als Achill ohne sie in See stechen zu sehen. Anders als bei Adam und Eva resultiert dieser Wunsch bei Briseis aus Enttäuschung und Verletzung und steht somit nicht in Verbindung zu der Stelle bei Avitus.

Hätte Gott sie zu diesem Zeitpunkt bereits mit Sterblichkeit bestraft, hätten sie nicht gezögert, sich auf jede mögliche Weise das Leben zu nehmen. Die geschilderten Todesarten (Freitod durch Wasser, Feuer¹¹⁹, Schwert) setzen jedoch das Wissen um den Tod voraus, weshalb ihr erster Impuls, die Flucht vor Gott bis hin zur Selbstvernichtung, ihnen nicht als Sehnsucht zu sterben bekannt war. Die

¹¹⁶ Hoffmann, 36.

¹¹⁷ Als Vorlage hat hier Mar. Victor. aleth. 1,443f. *cuperent, si forte paterent, / condere se terris* gedient.

¹¹⁸ Hoffmann, 47.

¹¹⁹ Zur ungewöhnlichen Art des Suizids durch Feuer und der häufigeren durch das Schwert vgl. Hoffmann, 50f.

Erwähnung des Todes durch das Schwert erinnert erneut an den Suizid Didos, die in Verg. Aen. 4,646 mit *ensemque recludit* ihren Tod vorbereitet und in den Versen 4,663-665 den Selbstmord mit dem Schwert vollzieht. Auch hier sind sowohl Adam als auch Eva mit Dido parallelisiert, was durch das gemeinsame Handeln und das gleiche Befinden der ersten Menschen möglich ist.

Adpeteret vindex crudeli vulnere dextra (Vers 38) stammt aus Verg. Aen. 11,276f. *ferro caelestia corpora demens / appetii et Veneris violavi vulnere dextram.*

Diomedes schilt sich selbst, dass er Venus' Rechte im Kampf verletzte, was, wie Suizid im Christentum, eine Sünde gegen die Göttin war. Ebenso eine zu begehen waren Adam und Eva im Begriff, doch mangelte es ihnen an Möglichkeiten.¹²⁰ Vers 39f. *Sic miseri mortem nondum discrimine notam, / cum primum meruere, volunt.* legt dar, dass die Scham der Menschen so groß war, dass sie sich instinktiv den Tod wünschten, auch wenn sie ihn bis dahin nur aus der Warnung Gottes kannten und nicht zu deuten wussten, weshalb sich Eva darüber ja bei der Schlange erkundigte. In den Versen 40b-65 schiebt der Dichter einen typologischen Ausblick auf das Jüngste Gericht ein, worauf die Fortsetzung der Flucht der Menschen vor geschildert wird (v. 66-73).¹²¹

Gespräch mit Gott (v. 98-115)

Das Gespräch zwischen Gott und Adam beginnt in Vers 74, als Gott den Mann anspricht und Adam versucht, sich zu rechtfertigen. In den Versen 98 bis 107 verteidigt sich Adam vor Gott. Keineswegs ist er einsichtig und demütig, sondern er ist laut und weist konsequent jede Schuld von sich. Bereits in den Versen 92-94 schilderte der Dichter die Grundeinstellung des Mannes, welcher keine Reue oder Schuldbewusstsein zeigt. Er ist von *superbia* geprägt, und übernimmt durch diese das Wesen Luzifers.

Schon der erste Vers der Rede Adams *Heu male perdendo mulier coniuncta marito!* beschreibt die Sichtweise des Mannes: die Frau ist für das Übel verantwortlich.

Indirekt weist Adam auch Gott die Schuld zu, da dieser ihm die Frau gegeben hat. Diese Schuldzuweisung an Gott stellt eine starke Erweiterung gegen Genesis 3,12 dar, wo der Mann dies mit den Worten *mulier quam dedisti sociam mihi* nur angedeutet ist.

¹²⁰ Hoffmann, 51.

¹²¹ Hoffmann, XVI.

Vicit devicta in Vers 100 ist eine Abwandlung von *vorata momordit* in Vers 2,231 und nimmt die Darstellung der Frau als Verführerin, nachdem sie selbst verführt wurde, wieder auf. Auch die unter *Der Verzehr des Apfels* (siehe S. 72) bereits erwähnte Verbindung zu Dracontius' *circumventa perit, sed circumscripta fefellit* (Drac. laud.dei 1,479) scheint in Vers 100 erneut auf.¹²²

Adam nennt Eva in Vers 102a *mali caput*, was an Verg. Aen. 12,600 erinnert, wo Amata, in dem Glauben, Turnus wäre bereits gefallen, sich als Grund des Übels bezeichnet und daraufhin Selbstmord begeht. Hier brachte der Dichter erneut eine Eva - Amata Parallele ein, die hier schon in deutlicher Verbindung mit dem nahen Tod steht, den sich beide Frauen selbst verursacht haben, wenngleich sie von höheren Mächten zum *furor* verleitet wurden.

Der Ausdruck des *caput mali* findet sich auch in Verg. Aen. 11,361, wo Turnus in diesem Sinn von Drances angesprochen wird. Das bereits in 2.2.2. (Die Strafrede Gottes zu Eva) besprochene Zitat könnte sowohl von Proba als auch von Vergil selbst übernommen sein, was nicht entschieden werden kann.¹²³ Auch bei Proba wird Eva als *caput mali* angesprochen, im Cento allerdings von Gott selbst.

Doch Adam, welcher als seinen einzigen Fehler seine Leichtgläubigkeit anführt, macht nicht nur Eva für den Sündenfall verantwortlich, auch Gott selbst wird von ihm in Vers 103f. *Credulus ipse fui, sed credere tu docuisti / conubium donans et dulcia vincula nectens* beschuldigt, da dieser ihm die Frau zur Seite gestellt hatte, ohne welche es nicht zu der Tat gekommen wäre.

Obwohl Avitus hier die Genesis-Grundlage berücksichtigt, indem er Adam wahrheitsgemäß die Schuld auf die Frau schieben und die Verbindung mit derselben durch Gott betonen lässt, intensiviert er die negativen Gefühle des Mannes der Frau gegenüber, indem der Dichter in Exegese Adams Sehnsucht nach der einstigen Ehelosigkeit beschreibt, womit seine Rede endet (Vers 105-107): *Atque utinam felix quae quondam sola vigeat, / caelebs vita foret talis nec coniugis umquam / foedera sensisset comiti non subdita pravae*. Adam wünscht die *ἀποκατάστασις*, die Rückkehr in den Urzustand, was aber durch die begangene Sünde nicht möglich ist. Erlösung kann nur durch Christus und Gottes Gnade erfolgen. Dies ist ein Seitenhieb gegen Origenes, welcher von einer künftigen *ἀποκατάστασις* ausging, und gegen den Semipelagianismus, der im 5./6. Jahrhundert in Gallien verbreitet war (durch die

¹²² Hoffmann, 93.

¹²³ Hoffmann, 93.

Verbreitung in Gallien war Avitus als Bischof direkt mit dem Semipelagianismus konfrontiert) und besagt, dass der Mensch fähig ist, sich selbst zu erlösen, und nicht von der Erbsünde verdorben wurde.

In den Versen 110-112 erkundigt sich Gott entgegen Genesis 3,13 nicht nach dem Grund für den Verstoß gegen das Gebot, sondern fragt die in Vers 109 als *maesta Eva* bezeichnete Frau, warum sie sich nicht mit ihrem eigenen Verderben begnügen konnte, sondern auch den Mann ins Unheil stürzen musste. Diese Frage stellt eine Verbindung zwischen Eva und Luzifer her, welcher bei seinem Sturz (auf den Evas weist Gott hier mit Vers 110 *labens traxisti in prona* sowie Vers 111 *nec contenta tuo (...) casu* deutlich hin) seine Anhängerschar mit sich zog.¹²⁴

In diesen drei Versen findet sich eine deutliche Charakterisierung der beiden Menschen. Adam wird zunächst als *miser* bezeichnet, Eva als *deceptrix femina*. Vers 112 impliziert, dass der Mann über die Frau erhaben ist: *Sublimi sensum iecisti ex arce virilem?* Nach Hoffmann ist mit *arx* „der Kopf als Sitz der Vernunft gemeint“¹²⁵, was der Identifizierung von Hecquet-Noti als Paradies¹²⁶ widerspricht. Ich schließe mich Hoffmann an, da er richtig auf das erste Buch der *spiritalis historiae gestis* verweist¹²⁷, wo in Vers 1,82-84 im Kontext der Erschaffung des Menschen steht: *Hinc arcem capitis sublimi in vertice signat / septiformem vultum rationis sensibus aptans / olfactu, auditu, visu gustuque potentem*. Diese Darstellung entspricht der neuplatonischen Deutung des Menschen und bestätigt außerdem die Apostrophe des Dichters an Eva in Vers 2,162-165, in welcher dieser Eva vorwirft, durch das Gespräch mit der Schlange ihre *ratio* zu vernachlässigen, was sich in der Verführung Adams mit vertauschten Rollen (Eva entspricht nun der Schlange, Adam hat Evas Rolle übernommen, was die Blindheit seines Geistes, wie es zuvor bei Eva der Fall war, zur Folge hat) wiederholt.

Die Verse 113-115 beschreiben schließlich die – im Gegensatz zu der langen Verführungsszene, in der die Schlange große Mühe hatte, die Frau zu überreden – kurze Reaktion Evas, welche in indirekter Rede dargestellt ist. Entgegen der Genesis bietet der Dichter hier dem Leser nicht die Möglichkeit, die genauen Worte Evas im Dialog mit Gott nachzuvollziehen, ihre Antwort wird zusammengefasst.

¹²⁴ Hoffmann, 95.

¹²⁵ Hoffmann, 95.

¹²⁶ Hecquet-Noti, 292 Anm. 2.

¹²⁷ Hoffmann, 95.

Eva ist hier von Scham erfüllt, die Beschreibung *genas suffusa rubore* in Vers 113 erinnert an Ovid am. 1,14,52, wo der Dichter die Scham und Trauer einer Frau, welche zu oft ihre Haare färbte, und schließlich ihre eigenen verlor, beschreibt.

Wenngleich das Thema ein völlig anderes ist, erröten in beiden Fällen die Frauen aufgrund eines Fehlers, welchen sie begingen.

Eva versucht sich zu rechtfertigen, indem sie die Schuld auf die Schlange abwälzt, welche die Frau zum Biss in den Apfel überredete.

In den Versen 116-136 schließlich folgt der Urteilsspruch Gottes über die Schlange.

Das Urteil Gottes über Eva (v. 137-152)

Vers 137 gestaltete der Dichter im Vergleich zu den einfachen Worten der Genesis (3,16) *mulieri quoque dixit* aus, indem er die Emotionen der Handelnden zum Ausdruck brachte: *Post haec attonitam iudex commotus in Evam*.¹²⁸

In Vers 138 beginnt die Strafrede Gottes an Eva: *At tu, quae primam violasti femina legem*. *Primam (...) legem* ist amphibol, es kann als Enallage zu Eva verstanden werden, welche als erste Frau die Sünde in die Welt bringt, die dann von Maria aufgehoben wird.¹²⁹

Gemäß der Genesis (3,16), wenngleich in umgekehrter Reihenfolge, unterwirft Gott Eva der Herrschaft des Mannes¹³⁰, welchen sie, anders als in der biblischen Vorlage, fürchten soll, und prophezeit ihr Geburtsschmerzen, fügt jedoch in Exegese hinzu, dass diese bisweilen umsonst gewesen sein werden, wenn das Kind stirbt.¹³¹

Avitus änderte die Reihenfolge der Aufzählung der Strafen im Gegensatz zu Gen. 3,16 (dort werden zuerst die Geburtsschmerzen, dann die Unterwerfung Evas dem Mann beschrieben) zugunsten des natürlichen Ablaufs: zunächst Ehe, darauf folgen Schwangerschaft, Geburt und Kindererziehung, was Topoi von Darstellungen *de virginitate* sind.

¹²⁸ Hoffmann, 109.

¹²⁹ Vgl. Sedul. carm. pasch. 2,68f. *nec primam similem visa es nec habere sequentem: / sola sine exemplo placuisti femina Christo*. Auch hier ist Eva als *prima* im Gegensatz zu Maria erwähnt.

¹³⁰ Die Formulierung *imperium pati* (Vers 140) ist in der Erzählung von gezähmten Tieren gebräuchlich, z. B. Stat. silv. 2,5,3. Vgl. dazu Hoffmann, 113f.

¹³¹ Zur Verbindung des Themas Schwangerschaft und Geburt (übliche Topoi in Darstellungen *de virginitate*) zur *adhortatio ad virginitatem* des Avitus an seine Schwester, die Nonne Fuscina, vgl. Hoffmann, 111; 116f. und 119.

Die Unterwerfung unter die Macht des Mannes macht aus der ursprünglichen *socia* Adams seine Dienerin. Eva hatte sich durch den Verzehr der Frucht die Gleichheit mit Gott erhofft, doch verlor sie dadurch auch die Gleichheit mit Adam.

Bei der Schilderung der Schwangerschaft der Frau erinnert Vers 144a *ventris onus gemitu testaberis*¹³² an Ovid met. 2,486: *assiduoque suos gemitu testata dolores*, wo die Nymphe Callisto zwar bereits entbunden hat, jedoch unter den Folgen der Geburt insofern leiden muss, als dass sie von Juno in eine Bärin verwandelt wurde. Auch Callisto hat einen Frevel begangen, wenngleich nicht freiwillig, und hatte unter den Folgen, also zunächst der Schwangerschaft, danach der Verstoßung aus dem Gefolge Dianas, zu leiden. Dass die Nymphe von Diana ausgestoßen wird erinnert an Eva und die Vertreibung der Menschen aus dem Paradies. Jedoch kam bei Ovid die Schwangerschaft vor der Verbannung, während sie in der biblischen Erzählung erst danach folgt.¹³³

Vers 148 *producens vitam proles, sic poena parentis* weist eine p-Alliteration auf. Die erwähnte Strafe stellt für das Kind die mit der Geburt beginnende Sterblichkeit, für die Mutter die Geburtsrisiken dar.¹³⁴

Die Verse 150-152 beschreiben schließlich das schlimmste Unglück, das der Frau nach der Geburt des Nachkommen passieren kann, nämlich den Tod des Kindes. Vom Zusammenhang her, wird beim Leser einerseits die Assoziation mit dem Tod des Kindes noch im Säuglingsalter geweckt, jedoch sind diese Verse bereits ein Vorverweis auf den Tod des Abel, welchen Eva miterleben muss.¹³⁵ Auch sind diese Verse ein Vorverweis auf die Erlösung, da auch Maria den Tod ihres Sohnes erlebt, der dadurch die Erlösung bringt.

Die Beschreibung der Leiden der Frau in Verbindung mit Schwangerschaft und Geburt sind allesamt Topoi die in Gedichten *de virginitate* gebräuchlich sind. Solch eine *adhortatio ad virginitatem* verfasste auch Alcimus Avitus für seine Schwester, die Nonne Fuscina.

¹³² Ovid verwendete *ventris onus* als einziger klassischer Autor in Verbindung mit Schwangerschaft: *onus gravidi (...) ventris* (Ov. am. 2,13,1), wobei es allerdings keine inhaltliche Verbindung zu Avitus gibt.

¹³³ Zu den Qualen der Schwangerschaft vgl. Verg. ecl. 4,61 *Matri longa decem tulerunt fastidia menses*, sowie Ov. met. 10,503-507 *At male conceptus sub robore creverat infans / quaerebatque viam qua se genetrice relict / exsereret; media gravidus tumet arbore venter, / tendit onus matrem; neque habent sua verba dolores, / nec Lucina potest parientis voce vocari.*

¹³⁴ Dieser Gedanke findet sich auch bei Mar. Victor. aleth. 1,505-507: *et pariens crebris adeo torquere natis, / ut quos mortalis faciet tua culpa creari, / mortis nonnumquam lacerae sint causa parenti.* Vgl. dazu Hoffmann, 115f.

¹³⁵ Auch Adam wird in Vers 177f. prophezeit, dass er den Tod seines Kindes miterleben muss. Vgl. Hoffmann, 119.

In den Versen 153-194 folgt schließlich das Urteil Gottes über Adam mit der Verkündung aller Mühen, die dieser auf sich zu nehmen hat.

4.4. Gesamtbetrachtung der Darstellung der Eva

Die Darstellung der Eva bei Alchimus Avitus ist eine gespaltene. Auf der einen Seite ist sie so charakterisiert, dass sie, hauptsächlich durch ihren weiblichen Charakter bedingt, der der christlichen Sichtweise entspricht, schlicht nicht in der Lage war, die Schlange zu durchschauen und von dieser einfach überlistet wurde, was fast Mitleid aufkommen lässt. Auf der anderen Seite wird ihre Leichtgläubigkeit betont und ihre Rolle als Verführerin im Gegensatz zur Genesis stark betont und ausgestaltet. Eva ist wissbegierig und neugierig, sie vertraut der Schlange nicht blind, doch durch die scheinbar klugen Argumente des Tieres und dessen gelehrte Rede, hält sie es für einen aufrichtigen Ratgeber.

Von Beginn an wird das negative Bild der Frau konstruiert, das beginnt damit, dass Avitus darlegt, warum sich die Schlange an die Frau und nicht an Adam selbst wendet. Damit der Leser dies nicht vergisst, kommt der Autor durch Adjektive und Einschübe immer wieder darauf zurück.

Obwohl Eva nicht leicht zu überzeugen ist, gelingt es der Schlange schließlich doch, sie zu verführen. Ein auffälliger Punkt dabei ist, dass die Schlange den Apfel pflückt und ihn Eva darreicht, was die Aktivität, die hier nach biblischer Vorlage der Frau zukäme, zur Schlange verschiebt. Durch diese „Hilfe“ macht sie der Frau die Entscheidung leichter, da Eva hier nur eine Teilhandlung ausführen muss. Sie sieht sich also als Partnerin der Schlange und nicht als allein Handelnde.

Sobald sie also von der Frucht gegessen hat, tritt eine Wesensänderung ein. Eva reicht Adam nicht nur den Apfel, im Gegensatz zur Bibel muss sie ihren Gatten erst überreden davon zu essen, was sie in derselben Art macht, wie zuvor die Schlange bei ihr. Jedoch hat es Eva leichter, denn Adam ist sofort bereit, die Frucht zu kosten. Konnte man Eva zuvor noch als Opfer ihres Unwissens und der Umstände betrachten, ist sie hier schon völlig an die Stelle der Schlange getreten und hat deren Wesen in sich aufgenommen. Wie die Schlange zuvor, hat auch sie nun Erfolg mit ihrer Verführung und der Untergang ist besiegelt.

Nach der Erkenntnis handeln Adam und Eva gemeinsam, sie haben die gleichen Gefühle und Ängste. Im Gespräch mit Gott jedoch spaltet sich die Einheit der

Menschen wieder, da Adam ausführlicher als in der Bibel beklagt, dass die Frau der Quell des Übels sei, und überdies impliziert, dass Gott ebenso schuldig ist, da er sie ihm als Gefährtin gab.

Die Verteidigung Evas, welche gemäß der Bibel die Schlange beschuldigt, wird nicht mehr im direkten Wortlaut wiedergegeben, sondern in drei Versen paraphrasiert. Vor Gott hat Eva ihren Hochmut und die durch das Gift des Apfels hervorgerufenen Eigenschaften wieder abgelegt, sie ist scheu und schamerfüllt.

5. Eupolemius

5.1. Über den Autor und sein Werk

Der wahre Name des Autors ist unbekannt. Auch in den Handschriften des Bibelgedichts, welches ohne Titel überliefert ist, steht nur das dem Griechischen entlehnte Pseudonym Eupolemius, genauer *liber Eupolemii*, wodurch unklar ist, ob es sich dabei um den Werk- oder den Autorennamen handelt.¹³⁶

Der gelehrte Autor stammte möglicherweise aus dem deutsch-französischen Gebiet am Rhein, da in seinem Völkerkatalog (Vers 2,488-550) die deutschen und französischen Völker ausführlicher als die übrigen angeführt werden.¹³⁷ Dass beide Handschriften¹³⁸, die den Text überliefern, aus Deutschland stammen, aus dem Kloster St. Peter bei Merseburg, ist jedoch entgegen der Meinung von Manitius¹³⁹ kein Beleg für eine deutsche Herkunft des Autors.¹⁴⁰

In der Forschung nimmt man an, dass das hexametrische Gedicht am Ende des 11. oder Anfang des 12. Jahrhunderts entstanden ist. Als terminus ante quem wird die Handschrift B, die aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts stammt, herangezogen. Entgegen älterer Annahmen befürwortet Ratkowitsch eine Datierung in das Jahr 1096, aus dem Grund, dass in diesem Jahr Peter der Eremit¹⁴¹ mit seinem Bauernheer, als welches die Schar des Agatus charakterisiert ist, Richtung Jerusalem aufbrach. In diesem Fall muss das Epos noch vor der vernichtenden

¹³⁶ Ziolkowski 1991a, 117.

Zu möglichen Deutungen des Namens vgl. Ratkowitsch, 217f.

¹³⁷ Ratkowitsch, 217.

¹³⁸ Besancon (B), Dresden (D).

¹³⁹ Manitius 1973, 9.

¹⁴⁰ Ratkowitsch, 217.

¹⁴¹ Er predigte u. a. im Rheintal, wo möglicherweise der Autor herkommt, was zu einer Herkunft dessen aus dem deutsch-französischen Gebiet passen würde. Ratkowitsch, 257.

Niederlage dieses Heeres vollendet worden sein, also vor Oktober 1096, da im Epos von einem Sieg des Bauernheeres ausgegangen wird.¹⁴²

Das gesamte Werk stellt den Kampf zwischen Gut und Böse, Gott und Satan dar, die als Agatus und Cacus¹⁴³ auftreten. Das Werk ist ein Epos, dem die Bibel zugrunde liegt, zu der jedoch Distanz gehalten wird.¹⁴⁴

Einige vorkommende Gestalten sind nicht biblisch, sie wurden vom Autor erfunden, andere entsprechen biblischen Personen, wurden aber vom Autor verändert, verschmolzen oder aufgespaltet.¹⁴⁵

Die Personen tragen bis auf Messias und Moses keine biblischen Namen, sondern zumeist griechische, die bisweilen entweder Übersetzungen der biblischen Namen oder Beschreibungen einer biblischen Tätigkeit der bezeichneten Figur sind.¹⁴⁶

5.1.1. Vorbilder des Dichters

Ziolkowski erkennt eine Parallele zu Probas Cento als einzigem anderen Bibelepös, da in beiden Werken die Bibelgeschichte relativ „komprimiert“ dargestellt wird. Des Weiteren werden auch bei Proba keine konkreten Namen der handelnden Personen genannt.¹⁴⁷ Dies als Verwandtschaftscharakteristikum anzuführen halte ich jedoch nur unter betonter Einbeziehung der Tatsache für möglich, dass Proba rein deskriptive Begriffe verwendet, der Autor hier jedoch mit griechischen Substantiva die Namen ersetzt.

Abgesehen von dieser nicht sehr deutlichen Verbindung zu Proba, setzt sich das Werk vor allem mit Alcmus Avitus, Prudentius und Vergil auseinander. Vergil findet natürlich als der klassische Epiker Beachtung. Wie Vergil beschreibt der Dichter ausführlich Kampfszenen, die ganz nach vergilischem Vorbild Dialoge, Prophezeiungen und dergleichen eingeschoben haben, und auch Schildbeschreibungen findet man bei ihm.¹⁴⁸

¹⁴² Ratkowitsch, 158. Zu einer umfangreicheren Darstellung dieser Datierungsmöglichkeit sowie zur Bedeutung des Petrus Eremita vgl. Ratkowitsch 250-262.

¹⁴³ Der Name Cacus stammt vom Ungeheuer der Aeneis, gegen das Herkules siegt und dessen Name von κακός, wenn auch aufgrund der Quantität des „a“ falsch, hergeleitet wird.

¹⁴⁴ Ratkowitsch, 231.

¹⁴⁵ Ziolkowski, 1991b, 7.

¹⁴⁶ Ratkowitsch, 233.

¹⁴⁷ Ziolkowski, 1991b, 7.

¹⁴⁸ Manitius 1973, 17.

Aber auch Ovids Metamorphosen und Lukan zählen zu den Vorbildern des Eupolemius. Es finden sich auch elf Parallelmythologien, also Erzählungen biblischer Ereignisse, die heidnische Pendants übertreffen.¹⁴⁹

Doch auch *de spiritalis historiae gestis* des Alcimus Avitus zählt zu den starken Einflüssen des Eupolemius, wo sich der gleiche Kampf Gut-Böse, Gott-Satan findet, das erste Mal dermaßen frei gestaltet, wie es auch im Eupolemius der Fall ist. Gerade am zweiten Buch des Avitus, das den Sündenfall behandelt, hat sich der Dichter sehr orientiert.¹⁵⁰

Das Bibelepос des Avitus ermöglichte es dem Verfasser, die Thematik in dieser freien Form zu gestalten und sich zwar auf die Bibel als Grundlage zu beziehen, doch eigene Vorstellungen und Bilder, sowie Veränderungen einzubringen.

Die Psychomachie des Prudentius schließlich war als allegorisches Epos sehr wichtig für die Gestaltung des Kampfes der Tugenden gegen die Laster. Die Übernahme dieses Konzepts macht Prudentius zu einem ebenso wichtigen Vorbild wie Avitus und Vergil.¹⁵¹ Neben diesem Bezug erinnert auch die Bitte um Inspiration des Dichters an Prudentius' Einleitungsgebet.¹⁵²

5.2. Die Darstellung der Verführung

Die Verführung des Antropus gliedert sich in den Verführungsdialοg zwischen Ofites und Antropus (v. 168-195a), den Besuch des Palastes des Amartigenes und die Gefangennahme des Antropus durch die Feinde (v. 195b-202), worauf ein Gleichnis aus der Hirtenwelt folgt (v. 203-209).

Die Verse 220-224a beschreiben die Gefangenschaft des Antropus, worauf die Reaktion des Agatus folgt, als er von der Situation erfahren hatte (v. 224b-232). In den Versen 233-238 ist schließlich beschrieben, wie Antropus mit der Situation umgeht, und in Vers 235 tritt erstmals die Frau auf, mit der er sich verbindet.

Im Eupolemius wird der Mann, Antropus, verführt. Er befindet sich allein im Paradies und hat noch keine Frau an seiner Seite. Diese, sozusagen seine Eva, lernt er später

¹⁴⁹ Parallelmythologien sind seit der Ecloga Theoduli (9. Jh.) gebräuchlich. Dazu vgl. Ziolkowski, 1991b, 6 und Anm. 28.

¹⁵⁰ Ratkowitsch, 239f.

¹⁵¹ Ratkowitsch, 240.

¹⁵² Ratkowitsch, 239-242.

kennen¹⁵³, nach der Episode des Sündenfalls, wodurch der Mann allein verantwortlich ist und keine Frau am Übel Schuld trägt.

Da dieses Bibelgedicht jedoch als Epos konzipiert ist, von Kampfhandlungen durchwirkt, ist dieses Fehlen der negativen Frauengestalt keineswegs auf eine liberale Sichtweise des Autors zurückzuführen¹⁵⁴, sondern schlicht darauf, dass eine Frauengestalt in dieser Geschichte keinen Platz hatte. Schließlich waren im Epos Männer die Kämpfer, und durch seine konsequente Beibehaltung dieser Linie, „korrigiert“ der Dichter sozusagen Prudentius, in dessen Psychomachie weibliche Gestalten, Allegorien, Kämpfe ausfechten.

Verführt wird Antropus von der Schlange, Ofites. Diese, die Schlange selbst, ist zweigeteilt, sie spaltet sich in Ofites und Antifronon, welche beide an der Verführung des Antropus arbeiten. Doch sind auch Ofites und Antifronon bereits Aufspaltungen des Cacus, die sowohl die verschiedenen Aspekte Satans als auch die Stadien des Sündenfalls darstellen.

Auch hier wird dem Verführer nicht so einfach beigegeben, der Mann, im Gegensatz zur Genesis natürlich nicht stumm, tut dem Verführer kund, was Gott ihm befohlen. Doch er kommt nicht umhin Ofites Glauben zu schenken, anstatt auf seinen Herrn zu vertrauen. Die Argumente, die in der *captatio benevolentiae* Antropus entgegengebracht werden scheinen ihm plausibel, zusätzlich appelliert der Verführer an die Klugheit des Mannes und trifft somit seinen wunden Punkt, nämlich seine Eitelkeit, die ein Aspekt der *superbia* ist.

Antropus wurde von Agatus verboten, mit Antifronon zu sprechen, der schon durch seinen Namen den Aspekt des Sich-Auflehns des Satans verkörpert. Dieses Verbot entspricht dem biblischen Verbot Gottes, vom Baum der Erkenntnis zu essen. Ofites jedoch lobt Antifronon, der dieselbe Bedeutung hat wie der Apfel in der Genesis, und verunsichert Antropus durch dieses Lob. Nachdem also dieser erste Schritt getan ist, bringt Ofites auch in dieser Darstellung die Verleumdung Gottes ein, wonach dieser selbstsüchtig sei und seine Macht nicht mit Antropus teilen will.

¹⁵³ Eupolemius 1, 233-235.

¹⁵⁴ Ziolkowski geht irrtümlich von Sympathie des Autors Frauen gegenüber aus. Auch die Schilderung der Trauer Marias über Christi Tod (2,748-760), wobei die Frau nur eine klagende Rolle einnimmt, sieht er als Beleg dafür. Ziolkowski, 1991b, 6 und Anm. 28.

Natürlich schenkt Antropus Ofites Glauben, da er auch Gott menschliche Eigenschaften zuschreibt und offenbar dabei von sich selbst ausgeht. Anders ist es nicht zu erklären, dass der Mann dem Verführer glaubt, Gott sei selbstsüchtig. Der Mensch besitzt diese Eigenschaft, denn ist er einmal im Besitz von Macht, will er sie nicht wieder abgeben oder auch nur teilen. Diese Gefühle kennt er zwar nicht im Zustand der *simplicitas*, aber sobald der Verführer den Menschen Versprechungen macht und Gottes Missgunst erstmals erwähnt, verwurzeln sich diese Gedanken im Menschen.

Des Weiteren verspricht Ofites Antropus Bekanntheit auf der ganzen Welt. Der Mann denkt, er werde berühmt, und versteht nicht die wahre Bedeutung der Worte. In der Folge wird er nämlich dadurch Bekanntheit erlangen, dass er sich gegen die Worte des Agatus aufgelehnt hat und das Paradies durch ebendiese an den Tag gelegte *superbia* verlassen muss.

Dadurch, durch dieses „Missverständnis“ des Ofites durch Antropus, ist der Gesinnungswechsel des Mannes zu erklären, der in der Folge von Ofites und Antifronon gefangen genommen und abgeführt wird.

5.2.1. Inter- und intratextuelle Interpretation des Textes¹⁵⁵

(...) Ibi tunc de more sedentem
inveniunt iuvenem, quem sic affatur Ofites
„Ingenio pollens, etatis et integritate,
regie vir, quam grata tibi, quam florida sedes,
ut decet ingenuum! Nec, ut invidiam, hec tibi dico, 170
sed magis admiror, cur te Solimanus, ut aiunt,
iusserit indigenis Luze bene credere cunctis
excepto virtute suos qui comminus adstans
impiger Antifronon cives supereminet omnes. “
Ille refert „Vere mihi rex – nam cur ego verum 175
hoc presente negem? – remonens precepit, ut omnes
diligere, quos hec vicinos urbs habet, unum
hunc devitare; cito traderer huius iniquis
artibus” aiebat. Subicit male fidus Ofites: 181

¹⁵⁵ Die angeführten Zitate sind Ratkowitsch und Ziolkowski entnommen.

„Hunc devitares, quia te cito traderet, inquis,	179
artibus iste suis. Non est ita. Sed quoniam rex	180
cognovit, quam sit sollers paciensque laborum	182
Antifronon,” - et erat sollers paciensque laborum -	
„Vitandum tibi censet eum; cui si socieris,	
ne tibi se faciat similem, timet, hercule, et ipsi	185
par fieres magnisque diis. Et si mihi prudens	
credis eris: sed enim vult hac in sede quietum	
et mundo ignotum miseram te ducere vitam.	
Hoc autem duce, si modo te subieceris illi	
egregio fortique viro, per totius orbis	190
climata notus eris.” Sic postquam fatus, amicum	
attolens iuvenis vultum „Mihi cerneris” inquit	
„providus et tibi quis monstrarit nescio nostrum,	
sicut habet se, nosse statum. Res ipsa monet me	
consilio parere tuo.” Quis enim male credat	195
iuranti? Iurabat enim. Tunc ambo rogabant	
infaustum iuvenem fallacis tecta tyranni	
visere. Vix limen spondentis amica sed hostis	
contigerat, tectus subito circumvolat hostis:	
Torvus Amartigenis, satus Antifrononte ducisque	200
intimus Apolide, iuvenem rapit atque revinctis	
post tergum manibus comitante abducit Ofite.	
Sic pastor vincto pretentis cassibus agno	
irritare lupum noctu solet; ille bidentis	
crebris illectus balatibus advolat et spe	205
prede captus hiat, sed eum plaga precipitem mox	
innectit nexumque tenet, dum rusticus acer	
advenit et frustra temptantem evadere telo	
traicit et stupidum perfosso preripit agnum. (...)	
 (...)Sic fatus et illum	220
tradit Amartigeni religatum colla catenis,	
ut semper sit servus ei, nisi liberet illum	

Agatus, et dat ei regnum Babilonis; eodem
 transtulit ille virum. Solimane sceptriger urbis
 comperiens tantis deceptum fraudibus esse 225
 dilectum iuvenem dolet et simul infremit ira.
 Multaque prequestus, quod non sibi caverit et quod
 non exhorruerit contra sua iussa doloso
 credere, Plirisophum, quo non industrius alter
 inpigriorque fuit, quam vir seductus habebat, 230
 custodire iubet sedem; versatilis illi
 ensis erat sternens obstancia fulminis instar.
 At miser Antropus sub iniquo principe tentus,
 ut tandem gemitus et tristia verba quierunt,
 uxorem iunxit sibi, que, clarissime Iuda, 235
 te peperit fratremque tuum; multum fit adultis
 mens dispar vobis et discordatis ut olim
 infelicis Ade geniti de semine fratres.

Die Verführung des Antropus (v. 168-195a)

Die Verführungsszene beginnt nach einer sehr kurzen Einleitung in Form der Beschreibung des unbedarft sitzenden Antropus sofort mit der Anrede der Schlange an den Mann, woraus sich ein Dialog entwickelt.

Wie bei Avitus ebnet der Verführer auch hier durch Schmeicheleien den Weg für die Schmähungen Gottes, da er bereits im ersten von ihm gesprochenen Satz die „Werte“ des Mannes lobend hervorhebt.

Auch hier werden dem Verführer die Worte des Meliboeus *Non equidem invideo; miror magis* aus Verg. Ecl. 1,11 in den Mund gelegt, um seine Aufrichtigkeit zu versichern und in Folge erste Zweifel an der ehrlichen Zuneigung des Agatus Antropus gegenüber zu säen, indem er Unverständnis über dessen Vorschriften, über die er bereits im Klaren ist, vortäuscht. Jedoch sind die Worte an dieser Stelle im Gegenteil zur vergilischen Verwendung, wo Meliboeus echtes Interesse zeigt, nicht ehrlich gemeint, da Ofites in Wahrheit neidisch auf Antropus ist, und mit dieser Lüge dessen Vertrauen gewinnen will.

Antropus jedoch ahnt nichts Übles, obgleich Agatus ihn vor der Verführung warnte. Er lässt sich auf ein Gespräch mit Ofites ein und gibt ihm bereitwillig Auskunft über das Verbot, mit Antifronon zu sprechen. In seinen Worten ist die Antwort, welche die biblische Eva der Schlange gibt, zu erkennen (Gen. 3,2-3), in beiden Fällen treten die Menschen wider besseren Wissens naiv in den Dialog mit dem Verführer und erkennen nicht, dass dieser über mehr Wissen verfügt, als er vorgibt. Die Antwort des Antropus auf die Worte des Ofites entspricht also der Antwort Evas. Beide geben ehrlich Auskunft über das Gebot des Herrn, und sind vor allem in diesem Moment noch eingedenk seiner Worte. Sie antworten voll Vertrauen auf den Vater, welches sie bald verwerfen, um dem Verführer zu folgen. Auch Antropus erwartet hier nichts Schlechtes, wenngleich er durch die Worte des Agatus, welcher ihn vor Antifronon warnte, auf der Hut hätte sein sollen. Durch die Gesprächsbereitschaft des Mannes wird der Weg für die Verführung geebnet, denn dadurch bekommt Ofites die Möglichkeit, ihn von seinen Worten und der Missgunst Agatus' zu überzeugen.

*hunc devitarem; cito traderer huius iniquis
artibus aiebat.” subicit male fidus Ofites 181
„Hunc devitares, quia te cito traderet, inquis, 179
artibus iste suis. Non est ita. Sed quoniam rex 180
cognovit, quam sit sollers paciensque laborum 182
Antifronon,” - et erat sollers paciensque laborum -
„Vitandum tibi censet eum; cui si socieris, (...)”*

Die teilweise wörtliche Wiederholung von Vers 178 in Vers 179 lässt einen Überlieferungsfehler vermuten. Ziolkowski verweist auf das Zeichen .', welches am Rand der Verse 178 und 181 in der Handschrift B zu finden ist. Dies bedeutet, dass Vers 181 auf Vers 178 folgen sollte.¹⁵⁶ Ich folge hierin Ziolkowski, aus Gründen des Textverständnisses und des logischen Satzbaus.

Wo ich ihm nicht zustimme, ist in der Tilgung von Vers 183. Ziolkowski athetiert diesen Vers mit dem Verweis, dass er „mit blasser Tinte und in kleineren Buchstaben“ in der Handschrift stehe und der beigefügte Buchstabe a, der in

¹⁵⁶ Ziolkowski, 1991a, 120.

derselben blassen Tinte erscheint, ein Hinweis auf Antifronon weiter unten sei, der dem Leser nur erklären soll, um wen es gerade geht.¹⁵⁷

Nimmt man jedoch *et erat sollers paciensque laborum* aus der direkten Rede und setzt es in Parenthese, ist dieser Vers haltbar,¹⁵⁸ – ein Stilmittel, dessen sich z. B. Ovid öfter bediente.¹⁵⁹

Die weitere Antwort Ofites' ist in Anlehnung an Avitus gestaltet. Der Verführer stellt sich auch im Eupolemius als Ratgeber dar, der dem Menschen offenbart, wie gut es ihm ergehen werde, wenn er das Verbot missachte. Er schreibt Agatus die Eigenschaften zu, die ihm selbst innewohnen und versucht das Wort des Herrn dadurch zu diskreditieren, was ihm schließlich mit den folgenden Versen gelingt. Denn mit den Versen 190b-191a *per totius orbis / climata notus eris* hält Ofites Antropus den Ruhm vor Augen, dessen Verlangen sich kaum ein Mensch entziehen kann, sobald er sich in den Gedanken festgesetzt hat. So wird nach diesen Worten des Verführers in Vers 190f. *amicum / attolens iuvenis vultum* beschrieben, wie Antropus erstmals den Kopf hebt, was, noch bevor er eine Antwort gibt, zeigt, dass Ofites nun endgültig sein Interesse erregt und seinen wunden Punkt getroffen hat. Antropus denkt, er werde auf der ganzen Welt hohes Ansehen genießen und versteht die Mehrdeutigkeit der Worte seines Gesprächspartners nicht, der keinerlei positive Implikationen macht. Die in Vers 169 mit *ingenio pollens* als erste seiner herausragenden Eigenschaften gerühmte Intelligenz des Mannes besitzt dieser hier, da er sich im Zustand der *simplicitas* befindet und daher nicht zwischen Gut und Böse unterscheiden kann, noch gar nicht, und es wird deutlich, dass auch hier der Appell an den Intellekt, gepaart mit gelehrt klingenden Worten, seine Wirkung nicht verfehlt, da sich Antropus geschmeichelt fühlt.

Die Aussicht auf Ruhm verblendet also den Mann und verschließt ihm die Augen für die Möglichkeit, dass er auch zu negativer Bekanntheit gelangen könnte.

Antropus zeigt sich in seiner Antwort interessiert und im Unterschied zur Genesis und Avitus erkennt er hier, dass der Verführer mehr weiß, als er zunächst zugab. Das stört den Mann jedoch nicht weiter, er schenkt den Worten Ofites' Glauben und hat vom einen auf den anderen Moment die Warnungen Agatus' vergessen.

¹⁵⁷ Ziolkowski, 1991a, 120f.

¹⁵⁸ Nach mündlichem Vorschlag von Ratkowitsch.

¹⁵⁹ Vgl. z. B. Ov. met. 1,597: "(...) *Ne fuge me.*" *fugiebat enim.*

Die Gefangennahme des Antropus (v. 195b-209)

Antropus folgt also voll Vertrauen und guten Glaubens seinen Verführern Ofites und Antifronon, die hier gemeinsam auftreten, in den Palast des Apolides (Cacus), wo die Stimmung sogleich umschlägt, und Antropus von den Feinden, mit auf den Rücken gebundenen Händen, abgeführt wird.

An dieser Stelle ist keine Reaktion des Antropus beschrieben, doch wird eine neue Abspaltung des Cacus in die Szene eingeführt, Amartigenes, die Sünde.

In den Versen 203-209 folgt ein Gleichnis, das schildert, wie ein Hirte einem Wolf eine Falle stellt, um seine Herde zu beschützen. Der Hirte fesselt das Schaf und lockt somit den Wolf an, welcher schließlich vom Hirten getötet wird, bevor er das Schaf reißen kann. Daraufhin befreit der Hirte das Schaf.

Auf der literalen Ebene entspricht der Wolf Antropus, welchem ebenfalls eine Falle gestellt wurde. Auf der metaphorischen Ebene ist der Hirte jedoch für den kundigen Leser ein Vorverweis auf Christus, welcher das Böse, hier in Form des Wolfes dargestellt, besiegen wird und das gefesselte Tier, an dieser Stelle im Eupolemius mit Antropus gleichgesetzt, allerdings stellvertretend für die ganze Menschheit, erlösen wird.

Die Gefangenschaft des Antropus und die Reaktion des Agatus (v. 220-232)

Nach der Triumphrede des Cacus bleibt Antropus gefesselt, er soll für immer Sklave des Amartigenes sein, welcher die Herrschaft Babylons übernimmt.

In den Versen 221 und 223 wird mit *tradit* und *transtulit* das in Vers 220 am Ende der Rede des Cacus stehende *transferre* (v. 218-220: *ceu siquis honeste / abstrahat armillam sponse scrofeque lutosas / ad nares transferre velit.*¹⁶⁰) weitergeführt und stellt somit eine Verbindung zwischen Amartigenes und der *scrofa* her, mit welcher von Cacus auf der literalen Ebene Antropus gleichgesetzt wurde. Durch diese subtile Verknüpfung der Worte schuf der Dichter beim Leser, wie bereits im Gleichnis der Verse 203-209, die richtige Assoziation, nämlich des Neides und der Missgunst des Cacus.¹⁶¹

¹⁶⁰ Cacus zitiert hier Mt. 7,6 *neque mittatis margaritas vestras ante porcos* und Prov. 22,11 *circulus aureus in naribus suis: mulier pulchra et fatua*. Vgl. Ratkowitsch, 222.

¹⁶¹ Ratkowitsch, 222.

Agatus ist enttäuscht vom Verhalten des Mannes, er bedauert den Ungehorsam des Antropus, ist jedoch auch wütend, dass er sein Verbot missachtete. Daraufhin befiehlt er Plirisophus¹⁶², einem verlässlichen und fleißigen Mann, den Aufenthaltsort des Antropus im Auge zu behalten.

Im Gegensatz zur Bibel beschreibt der Dichter hier, wie Gott den Fall des Mannes zugleich bejammert und ihm zürnt. Der Zorn ist hier nicht als überwiegend dargestellt, sondern steht auf gleicher Ebene mit der Trauer über den Ungehorsam des Mannes.

Das Verhalten des Antropus (v. 233-238)

Antropus ist verzweifelt, er klagt und trauert, nimmt sich jedoch zur Erleichterung seines Schicksals eine Frau. Vers 235 *uxorem iunxit sibi* bringt die erste Erwähnung einer Frau, einer Evagestalt. Der späte Auftritt dieser, die Antropus seine Söhne gebiert, hängt damit zusammen, dass im Epos Männer die Akteure sind, Frauen Nebenfiguren darstellen. Sie wird auch nur mit Vers 235 eingeführt, die Erzählung konzentriert sich gleich darauf auf die Söhne die aus der Verbindung entstehen, Judas und Ethnis, also das Judentum und das Heidentum, und die in weiterer Folge Züge von Kain und Abel aufweisen.¹⁶³

An dieser kurzen Erwähnung der Frau an dieser Stelle sieht man, dass in diesem Epos kein Platz für Frauen war. Sie ist nur eine Randfigur, wichtig dadurch, dass sie Antropus die Söhne gebiert, jedoch trägt sie außer der Nachkommenschaft nichts zur Handlung bei.

5.3. Gesamtbetrachtung

Die Darstellung der Verführung im Eupolemius steht im Kontrast zu den üblichen Verführungsszenen. Zum einen findet die Verführung des Mannes ohne die weibliche „Vermittlerin“ zwischen Verführer und Mann statt, zum anderen widerspricht natürlich der ganze Aufbau der Szenerie der klassischen Darstellung, was an der Konzeption des Werkes liegt.

¹⁶² Der Name ist als *plenitudo* bzw. *multitudo scientiae* zu deuten, wofür auch das hebräische *Cherubim* steht. Vgl. Isid. etym. 7,5,22: *Cherubin autem et ipsi sublimes caelorum potestates et angelica ministeria perhibentur; qui ex Hebraeo in linguam nostram interpretantur scientiae multitudo. Sunt enim sublimiora agmina angelorum, qui pro eo, quod vicini positi divina scientia ceteris amplius pleni sunt, Cherubin, id est plenitudo scientiae, appellantur.*

¹⁶³ Zu den Unterschieden der Brüderpaare vgl. Ratkowitsch, 232.

Antropus hat hier dieselben Züge zugeschrieben bekommen wie Eva in anderen Darstellungen. Er geht naiv in das Gespräch mit Ofites, und legt ihm dar, was Agatus ihm gebot. Doch ist er keineswegs standhaft, auch er ist empfänglich für Schmeicheleien des Verführers und erkennt nicht die Hinterlist der Worte dessen. Die Verheißung von Ruhm und Bekanntheit auf der ganzen Erde betört ihn schließlich so sehr, dass er nicht mehr an die Worte des Agatus denkt und Ofites Worten Vernunft zugesteht.

Die Aussicht auf Ruhm lässt den Mann alles andere vergessen, und macht ihn bereit, dem Verführer alles nur zu gern zu glauben. Dabei macht ihn die *superbia*, die ihn nach den Worten Ofites erfasste, blind für die Konsequenzen seiner Handlung, vor der er von Agatus gewarnt wurde. Durch diese Warnung, hätte Antropus mit seiner viel gerühmten Intelligenz erkennen müssen, dass die versprochene Bekanntheit keine positive sein wird, sondern sich auf die negativen Folgen seiner Handlung beziehen wird, die für ihn aus dem Verbot des Agatus heraus durchaus absehbar waren.

Auch hier erscheint dem Verführten die Schlange als weise, und das Motiv, dass der Mensch leicht zu Zweifel zu verleiten ist, wenn man sie ihm nur mit gelehrt klingenden Worten einredet, kehrt auch hier wieder. Denn Antropus hätte keinen Grund an der Aufrichtigkeit des Agatus zu zweifeln, doch schenkt er dem Unbekannten mehr Glauben, weil dieser etwas Wesentliches erkannt hat: Der Mensch ist durchsetzt von dem Wunsch der Oberste zu sein, und der möchte er allein sein. Dieses Begehren tritt bei Antropus allerdings erst auf, als es von Ofites geschürt wird. Zuvor kannte der Mensch solche Gefühle nicht, dennoch war er offen für die Begierde, die ihm der durch ebendiese gestürzte Verführer einflößte. Daher verkennt er das göttliche Wesen, das solchen Neid und Missgunst nicht kennt und schreibt ihm dieselben Eigenschaften wie sich selbst zu. Sät nun ein Unruhestifter Zweifel in diese Richtung, so ist es ein leichtes für den Außenstehenden den Menschen von der Selbstsucht Gottes zu überzeugen. Dies gelingt hier Ofites.

6. Schlussbetrachtung

Es gibt wenige in der Antike negativ dargestellte Frauengestalten, mit denen Eva im Laufe der Zeit nicht gleichgesetzt wurde. Die häufigste und bekannteste ist Dido, deren *furor* und das Verderben, in das sie sich stürzt, mit dem der ersten Frau gleichgesetzt wird. Besonders stark kommt diese Parallelisierung im Cento der Proba zum Vorschein.

Bei der Dichterin Proba ist Eva äußerst negativ dargestellt, da sie, im Gegensatz zum Bibeltext, der Schlange nicht ein einziges Mal widerspricht. Während ihrer Verführung und dem Gespräch mit Gott ist sie passiv, aktiv handelnd wird sie von der Dichterin nur während der Verführung Adams und der folgenden Erkenntnis dargestellt.

Proba kreierte das negative Bild Evas durch Parallelisierungen mit Frauengestalten aus der Aeneis, neben Amata, Klytaimnestra, Helena und den Harpyien insbesondere mit Dido, welche in ihrem *furor* ebenso falsch und emotional wie Eva handelt. Durch diese Parallelisierungen war es für die Dichterin keine Notwendigkeit, explizit Kritik an Eva zu üben, die über den Bibeltext hinausgeht, da die Anspielungen durch die Aeneiszitate beim Leser ein deutliches Bild der ersten Frau entstehen lassen.

Bei Cyprianus poeta dagegen steht ein anderes Element im Vordergrund. Verleitet wird Eva durch die stoische Erkenntnistheorie, also der Aussicht auf Erkenntnis des Makro- und Mikrokosmos. Nach ihrer Verführung hat sie aber erst eine Teilerkenntnis, nämlich die des Makrokosmos, aufgrund welcher sie Adam verführt. Erst als auch er von der Frucht gegessen hat, folgt die volle Erkenntnis. Vor Gott hat Eva bereits durchschaut, dass die Schlange sie mit Hinterlist verführte und verschweigt daher aus Scham den eigentlichen Grund ihrer Verführung, nämlich die Aussicht auf Erkenntnis, und nennt vor Gott nur die Anpreisung der Süße der Frucht durch die Schlange.

Alcimus Avitus hat wiederum ein anderes Konzept. In seiner umfangreichen Darstellung des Sündenfalls schildert er eine Eva, die kein leichtes Opfer der Schlange ist. Die Frau wehrt sich lange gegen die Verführung und die Schlange muss all ihr Können aufbringen, um die Verführung erfolgreich durchführen zu können. Die Verführung ist hier als Verführung der einzelnen Sinne aufgebaut, der

Leser beobachtet, wie ein Sinn nach dem anderen erobert wird. Mit der Verführung des Geschmackssinns ist Eva zur Gänze unterlegen, und wird in dieser Situation durch die Schilderung des Verschlingens des Apfels noch auf eine Stufe mit dem *brutum animal* gestellt.

In der Verführung Adams, überredet Eva den Mann damit, dass sie darauf verweist, er könne ihr, der Frau, doch nicht nachstehen. Obwohl sich die Menschen hier noch im Zustand der *simplicitas* befinden, bringt Eva dieses Argument vor. Dies zeigt, wie tief verwurzelt die Vorstellung der Überlegenheit des Mannes tatsächlich ist, da der Dichter das Wissen darum den Menschen bereits vor der Erkenntnis zuschreibt.

Im Gespräch mit Gott, in das zunächst nur Adam tritt, schiebt ebendieser jegliche Schuld auf die Frau, sowie auch auf Gott, der ihm die Frau als Gefährtin gab und daher ebenfalls Schuld am Sündenfall trägt, und sehnt sich zurück nach dem Urzustand. Eva beschuldigt die Schlange, trägt jedoch nicht die *superbia* Adams in sich, die diesen mit Luzifer verbindet: auch dessen Sturz erfolgte durch ebendiese *superbia*. Deshalb wünschte er, dass die ersten Menschen dasselbe Schicksal wie ihn ereilt.

Auch Avitus bediente sich der Parallelisierungen mit Dido, doch wird in seinem Gedicht auch auf Medea, welche in demselben *furor* handelte, angespielt.

In der ungewöhnlichen Darstellung der Verführung im Bibelespos Eupolemius ist es hingegen der Mann, der verführt wird. Dies geht auf die Rollenverteilung im Epos zurück, nach welcher ausschließlich Männer die Akteure, Frauen nur – wenn überhaupt – Nebenfiguren sind. Die biblische Gestalt der Schlange ist hier aufgespaltet, die Verführung, während der Antropus an Eva angelehnt dargestellt ist, endet mit dessen Gefangennahme. Erst während seiner Gefangenschaft lernt er eine Frau, eine Eva-Gestalt, kennen, sie wird aber nur insofern erwähnt, als sie dem Mann die Gefangenschaft erträglicher macht und Kinder gebiert.

Vergleicht man diese Darstellungen der Verführung Evas, ergibt sich daraus kein einheitliches Bild. In jedem Fall liegt selbstverständlich die Bibel zugrunde, jedoch veränderten die Dichter den Stoff nach eigenen Vorstellungen. Die Gestalt der Eva ist durchweg negativ dargestellt, jedoch variiert die Darstellungsweise. Auch Proba, welche Eva keineswegs positive Züge verleiht, steht als Frau in patristischer Tradition und schuf bewusst das Bild der passiven, sehr leicht verführbaren Frau.

Gerade bei der Darstellung der Verführung der Frau wird die Sichtweise und das Frauenbild der Dichter deutlich, da diese die Freiheit hatten, Eva entweder als Alleinschuldige oder nur als Mitschuldige darzustellen. Die Dichter entschieden sich für die alleinige Schuld Evas, aber es gibt dennoch Abstufungen. Probas Darstellung ist eindeutig die negativste, da Eva darin nicht einmal auf die Anrede der Schlange antwortet. Bei Cyprrianus poeta wird zwar nicht näher auf die Antwort Evas eingegangen, jedoch ist eine vorhanden. Alcimus Avitus dagegen gestaltete das Schwanken Evas deutlich aus, in dieser Darstellung ist die Frau nicht das leichtgläubige Opfer, sondern wehrt sich heftig gegen die Überredungskünste der Schlange. Auch hier unterliegt Eva natürlich, jedoch kostet es die Schlange sehr viel Mühe, ihr Ziel zu erreichen. Im Eupolemius ist Antropus entsprechend der biblischen Eva verführbar. Er ist nicht argwöhnisch, und bekommt schnell Zweifel an seines Herrn Wort.

Was jedoch keiner der behandelten Autoren in seine Gestaltung der Verführung aufnahm, ist die Exegese des Ambrosius, dass Eva den Mann verführte, um nicht allein das Paradies verlassen zu müssen. Dies setzt voraus, dass Eva bereits die Erkenntnis hatte, nachdem sie allein von der Frucht gegessen hat. In allen untersuchten Darstellungen erfolgt die Erkenntnis der Menschen jedoch erst, als auch Adam den Apfel gekostet hat. Cyprrianus poeta kommt der Sichtweise des Ambrosius noch am nächsten, da Eva bei ihm nach dem Verzehr des Apfels bereits eine Teilerkenntnis besitzt. Jedoch verführt sie Adam nicht mit dem Hintergedanken, dass auch er sündigen soll, damit sie in ihrer Schuld nicht allein ist, sondern um mit ihm die Erkenntnis des Makrokosmos zu teilen.

Den Darstellungen gemeinsam ist, dass Eva den Mann selbstständig verführt, nachdem sie den Apfel zu sich genommen hat. An dieser Stelle ist kein weiteres Eingreifen der Schlange mehr nötig, das Gift des Apfels verbreitet sich im Körper der Frau und nimmt Besitz von ihr. Dadurch entsteht in ihr der Impuls, das (noch unerkannte) Übel weiterzugeben. Bei Alcimus Avitus ist auch diese Szene breiter ausgestaltet als bei den anderen Dichtern. Hier ist zu erkennen, dass Eva von der Schlange gelernt hat, sie benutzt Tricks wie den Appell an die Überlegenheit des Mannes, um ihn dazu zu bewegen, die Frucht zu essen.

Eva übernimmt an dieser Stelle in allen behandelten Darstellungen die Rolle der Schlange, die sie aber sogleich wieder ablegt. Nach der Verführung des Mannes

handelt das Paar gemeinsam, bis es sich vor Gott wieder aufspaltet. Eva fällt hier in ihr ursprüngliches Verhaltensmuster zurück, von der dreisten Verführerin ist nichts mehr zu sehen. In jeder der Darstellungen antwortet sie Gott gemäß der Genesis, indem sie die Schuld auf die Schlange schiebt (abgesehen von Probas Cento, in dem sie zwar zuerst gemeinsam mit Adam, dann bei der Verkündung ihrer Strafe allein angesprochen wird, jedoch keine Antwort gibt), während die Antwort Adams, wie im Fall des Alcimius Avitus (Adam beschuldigt hier weitaus deutlicher als in der Genesis Gott, am Sündenfall beteiligt zu sein, da er dem Mann Eva als Gefährtin gab), freier gestaltet sein kann.

Die verschiedenen Darstellungen der Verführung Evas enthalten jeweils unterschiedliche Bilder und Parallelen zur Antike. Eva ist in jedem Fall die Schuldige, doch in der Gestaltung der Frau folgten die Dichter ihren ganz eigenen Vorstellungen. Die Beschreibungen des Sündenfalls sind sehr differenziert und nur in grundlegenden Punkten miteinander zu vergleichen. Die Dichter lassen Eva jeder in einem anderen Licht erscheinen, sie ist vom sehr leichten Opfer der Schlange bis hin zur heftig schwankenden Frau, die große Zweifel an der Richtigkeit des Verzehrs der verbotenen Frucht hat, charakterisiert.

Jede behandelte Darstellung der Verführung stellt andere Facetten dieses Vorgangs in den Mittelpunkt, in jeder Schilderung ist Eva jedoch letztlich allein verantwortlich für das Übel, das der Menschheit durch den Sündenfall entstand.

7. Literaturverzeichnis

Editionen, Kommentare und Übersetzungen

Vergil

- R. A. B. MYNORS, P. Vergili Maronis Opera, Oxford 1969.
- J. D. CHRISTIE, P. Vergili Maronis Aeneidos libri VII-VIII. With a commentary by C. J. Fordyce. Introduction by P. G. Walsh, Oxford 1977.
- A. VEZIN, Vergil. Aeneis, Münster 2006.

Bibel

- R. WEBER - R. GRYSO, Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem, Stuttgart 1994.

Ambrosius

- P. SINISCALCO, Opere esegetiche II/I. Il paradiso terrestre. Caino e Abele.
Introduzione, traduzione, note e indici di Paolo Siniscalco, Mailand / Rom 1984.

Proba

- C. SCHENKL, Probae Cento, in: Poetae Christiani Minores I, Wien 1888 (CSEL 16), 511-609.
- E. A. CLARK - D. F. HATCH, The golden bough, the oaken Cross. The Virgilian Cento of Faltonia Betitia Proba, Texts and translation series, American Academy of Religion 5, Michigan 1981.

Alcimus Avitus

- R. PEIPER, Alcimi Ecdicii Aviti Viennensis episcopi opera, Berlin 1883 (MGH Auct. Ant. 6,2).
- W. KIRKCONNELL, The Celestial Cycle. The Theme of Paradise Lost in World Literature with Tanslations of the Major Analogues, Neudruck New York 1967.
- D. J. NODES, Avitus. The Fall of Man. De spiritalis historiae gestis libri I-III, Toronto 1985.
- N. HECQUET-NOTI, Avit de Vienne. Histoire spirituelle, Tome I (chants I-III), Paris 1999.
- M. HOFFMANN, Alcimus Ecdicius Avitus. De spiritalis historiae gestis, Buch 3, München / Leipzig 2005.

Cyprianus poeta

R. PEIPER, Cypriani Galli poetae Heptateuchos, Prag / Wien / Leipzig 1891 (CSEL 23), 1-211.

Eupolemius

M. MANITIUS, Die Messias des sogenannten Eupolemius. Aus cod. Dresd. DC 171^a, Romanische Forschungen 6 (1891), 509-556.

K. MANITIUS, Eupolemius. Das Bibelgedicht, Weimar 1973 (MGH Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 6).

J. ZIOLKOWSKI, Eupolemius, Journal of Medieval Latin 1 (1991), 1 – 45.

Sekundärliteratur

A. ARWEILER, Die Imitation antiker und spätantiker Literatur in der Dichtung ‚De spiritalis historiae gestis‘ des Alcimus Avitus. Mit einem Kommentar zu Avit. carm. 4,429-540 und 5,526-703, Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 52, Bonn 1998.

J. P. BURNS, Creation and Fall according to Ambrose of Milan, Augustine: Biblical Exegete, F. Van Fleteren-J. C. Schnaubelt (Hg.), New York 2001, 71-97.

P.-A. DEPROOST, La mise en scène d'un drame intérieur dans le poème Sur le péché originel d'Avit de Vienne, Traditio 51 (1996), 43-72.

W. EHLERS, Bibelszenen in epischer Gestalt: ein Beitrag zu Alcimus Avitus, Vigiliae Christianae 39 (1985), 353-369.

Th. GÄRTNER, Zur Bibeldichtung De spiritalis historiae gestis des Alcimus Avitus, Jahrbuch für Antike und Christentum 43 (2000), 126 – 186.

R. P. H. GREEN, Proba's Cento: It's Date, Purpose and Reception, Classical Quarterly 45/2 (1995), 551-563.

R. JAKOBI, Vom Klassizismus zur christlichen Ästhetik. Die Selbstkonstituierung der christlichen Dichterin Proba, Hermes 133 (2005), 77-92.

- K. E. KVAM-L. S. SCHEARING-V. H. ZIEGLER, *Eve and Adam. Jewish, Christian, and Muslim readings on Genesis and gender*, Indiana 1999.
- S. KYRIAKIDIS, *Eve and Mary: Proba's technique in the creation of two different female figures*, *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici* 29 (1992), 121-153.
- M. LEISCH-KIESL, *Eva als Andere. Eine exemplarische Untersuchung zu Frühchristentum und Mittelalter*, Köln 1992.
- E. PAGELS, *Adam, Eva und die Schlange. Die Geschichte der Sünde*, Reinbek bei Hamburg 1994.
- K. POLLMANN, *Der sog. Heptateuchdichter und die ‚Alethia‘ des Claudius Marius Victorius*, *Hermes* 120 (1992), 490-501.
- K. POLLMANN, *Sex and Salvation in the Vergilian Cento of the Fourth Century*, in: R. Rees (Hg.), *Romane Memento, Vergil in the Fourth Century*, London 2004, 79-97.
- J. RAMMINGER, *Zu Text und Interpretation von Alcimus Avitus' De spiritalis historiae gestis*, *Wiener Studien* 101 (1988), 313-325.
- Ch. RATKOWITSCH, *Der Eupolemius – ein Epos aus dem Jahre 1096?*, *Filologia mediolatina* 6/7 (1999/2000), 215-271.
- K. SMOLAK, *Lateinische Umdichtungen des biblischen Schöpfungsberichtes*, *Studia Patristica* 12 (1971), 350-360.
- K. SMOLAK, *Die Bibel als Dichtung*, *Litterae Latinae* 33 (1978/1979), 17-32.
- K. THRAEDE, *Augustin-Texte aus dem Themenkreis „Frau“, „Gesellschaft“ und „Gleichheit“ I*, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 22 (1979), 70-95.

K. THRAEDE, Zwischen Eva und Maria: das Bild der Frau bei Ambrosius und Augustin auf dem Hintergrund der Zeit, in: W. Affeldt (Hg.), Frauen in Spätantike und Frühmittelalter, Lebensbedingungen - Lebensnormen - Lebensformen ; Beiträge zu einer internationalen Tagung am Fachbereich Geschichtswissenschaften der Freien Universität Berlin, 18. bis 21. Februar 1987, Sigmaringen 1990, 129-139.

J. ZIOLKOWSKI, Eupolemiana, Mittellateinisches Jahrbuch 26 (1991), 117-132.

Lexikalische Hilfsmittel

DNP, Der Neue Pauly, Enzyklopädie der Antike, hrsg. v. H. Cancik & H. Schneider, Stuttgart – Weimar (1996-2002).

ThL, Thesaurus linguae Latinae, Leipzig 1900 –

Anhang

Zusammenfassung

Diese Arbeit hat verschiedene Möglichkeiten der Darstellung der Verführung Evas in der lateinischen Bibeldichtung auf den biblischen und patristischen Einfluss hin untersucht. Es konnte gezeigt werden, dass die untersuchten Darstellungen von Proba, Cyprianus poeta, Alcimius Avitus und der Eupolemius stark variieren was ihre Unabhängigkeit vom Bibeltext und dessen Exegese betrifft.

Die Autoren schufen jeweils ihr eigenes Eva-Bild, das sie auf verschiedene Weise charakterisierten – durch die Verwendung von Zitaten, durch Beifügungen zum Namen der Frau und auch durch Apostrophen des jeweiligen Dichters.

Die Darstellung Probas zeigt eine sehr negativ gestaltete Eva, die während ihrer Verführung kein Wort spricht, ist aber dennoch weit weniger frauenfeindlich als Ambrosius, welcher in *de paradiso* ein besonders negatives Bild der ersten Frau schildert.

Cyprianus poeta dagegen hält seine Verführungsszene näher an der Genesis, bringt jedoch die stoische Erkenntnislehre in seine Dichtung ein, gemäß welcher die Erkenntnis vor sich geht. Im Gegensatz zu seiner knappen Darstellung steht die Beschreibung der Verführung bei Alcimius Avitus, welcher viel Exegese betreibt und seine Dichtung breit ausgestaltet.

Die Kontrastdarstellung des Eupolemius greift die übliche Schilderung Evas als relativ leichtgläubiges Opfer auf, und überträgt sie auf den Mann, Antropus, welcher durch die Konzeption des Gedichtes als Epos logischer Handlungsträger ist (Männer sind im Epos die Hauptakteure, Frauen – wenn überhaupt – Nebenfiguren).

Beim Vergleich der Darstellungen ergibt sich kein einheitliches Bild der Verführung Evas, in jeder Darstellung ist sie mit anderen Facetten und Schwerpunkten geschildert. Das Bild Evas reicht vom leichtgläubigen Opfer bei Proba bis zu der lange schwankenden Frau bei Alcimius Avitus, bei welcher die Schlange all ihr Können aufbringen muss, um Eva erfolgreich zu verführen.

Anhand der Darstellungen können Rückschlüsse auf das Frauenbild der Autoren gezogen werden, welches negativ zu bewerten ist.

Curriculum vitae

Ina Friedmann, am 03. 05. 1985 in Wien als Kind von Anna und Michael Friedmann geboren.

Ausbildung: 09/91 – 06/95 VS Aspernallee Wien 2
09/95 – 06/03 BG/BRG/BORG Polgarstraße Wien 22, Schulform: Gymnasium
mit 2. lebender Fremdsprache ab der 3. Klasse (Französisch),
Reifeprüfung am 06. Juni 2003 mit gutem Erfolg
10/03 – dato Universität Wien – Diplomstudium Klassische Philologie –
Latein
Abschluss des ersten Studienabschnitts am 23. 01. 2006
10/06 – dato Universität Wien – Diplomstudium Geschichte